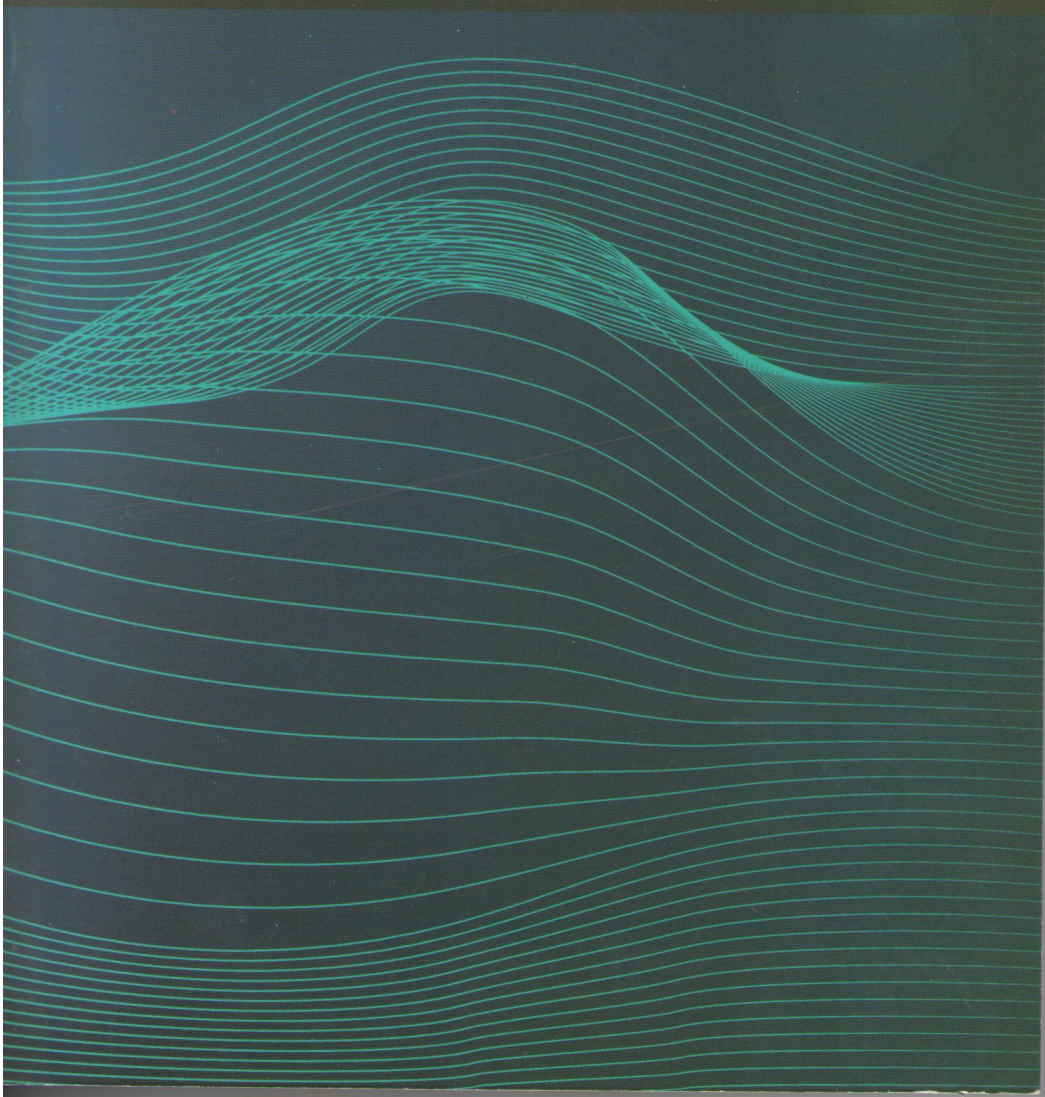


**ეთნოკულტურული მრავალფეროვნება და
ინტერკულტურული კომუნიკაცია საქართველოში**





**ეთნოკულტურული მრავალფეროვნება
და ინტერკულტურული
კომუნიკაცია საქართველოში**
(საერთაშორისო კონფერენციის მოხსენებათა კრებული)



ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის, საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკის, საქართველოს საბიბლიოთეკო ასოციაციისა და საქართველოს ანთროპოლოგთა ასოციაციის ორგანიზებით და შოთა რუსთაველის საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის ფინანსური მხარდაჭერით 2019 წლის 24-26 ოქტომბერს თბილისში ჩატარდა საერთაშორისო კონფერენცია: ეთნოკულტურული მრავალფეროვნება და ინტერკულტურული კომუნიკაცია საქართველოში.

ინტერკულტურული კომუნიკაციის საკითხი თანამედროვე მსოფლიოში მიმდინარე პროცესების (გლობალიზაცია, მიგრაციები, კონფლიქტები) გამო განსაკუთრებულ დატვირთვას იძენს. საქართველო ისტორიულად გამორჩეული ქვეყანაა თავისი მრავალფეროვნებით, რამაც განაპირობა მშვიდობიანი თანაცხოვრების ტრადიციული სისტემებისა და ჯგუფთაშორისი საკომუნიკაციო არხების ჩამოყალიბება; განსაკუთრებული ეთნოგრაფიული რეალიებისა და ქცევის მოდელების განვითარება. აქ მულტიკულტურულ გარემოში უძველესი დროიდან უწყვეტი იყო ურთიერთობა განსხვავებული ეთნოკულტურული, რელიგიური თუ ლინგვისტური ჯგუფების წარმომადგენელთა შორის. უწყვეტი პროცესი იყო კულტურათაშორისი ურთიერთობები, მთელ რიგ რეალიათა გაცვლა და გაზიარება. დროთა ვითარებაში პოლიტიკური, ეკონომიკური და სოციალური სიტუაციის ცვლილება იწვევდა საქართველოს ეთნო-კულტურული რუკის ცვლილებებს, რაც თავის მხრივ გავლენას ახდენდა ინტერკულტურულ კომუნიკაციაზე. ამ საკითხების კვლევა და დისკუსია მათ ირგვლივ იმედი გვაქვს წვლილს შეიტანს თანამედროვე გამოწვევების ანალიზში.

UDC:UDC()39(479.22)(063)+323.1(479.22)(063)
ე-416

რედაქტორი:

დოქტ. ქეთევან ხუციშვილი
დოქტ. მირიან ხოსიტაშვილი

რეცენზენტი:

დოქტ. ქეთევან ალავერდაშვილი

დაკაბადონება:

გიგი გელაშვილი

შინაარსი

Faucher Carole

Identity formation and the co-production of knowledge: an ecological approach to cultural diversity in the school context 8

I. ეთნოკულტურული მრავალფეროვნების ისტორია საქართველოში

ხოსიტაშვილი მირიანი

ეთნიკური და რელიგიური უმცირესობანი თბილისში 1918-1921 წლებში 16

ჩოჩიშვილი დავითი

ქართველებისა და ებრაელების იდენტობის პარალელური მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრის საქართველოში (იეჰუდა ჩორნის მიხედვით) 27

კაკიტელაშვილი ქეთევანი

ებრაელთა იდენტობის განსაზღვრის საკითხი საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის პერიოდში (1918-1921)..... 40

კალანდია გიორგი

ფლორენსკები - მრავალფეროვანი საქართველო..... 51

კვაშილავა კახა

კიდევ ერთხელ აბაზა მეჰმედ ფაშას ეთნიკური იდენტობის საკითხისათვის. 62

ცერცვაძე მაია

აფხაზეთის სამთავრო და უკანასკნელი მთავრის ოჯახი ბაბო შარვაშიძის „მემუარებში“ 71

II. რელიგიური მრავალფეროვნება

გუჯეჯიანი როზეტა

ეთნო-რელიგიური ინტერკულტურალიზმი მართლმადიდებელ არაბთა მაგალითზე 83

Nino Abakelia

The study of hybrid cults in Georgia 97

ქამუშაძე თეა

ილორი იძულებით გადაადგილებულ პირთა მეხსიერებაში: გამოცდილება, იდენტობა და თანამედროვე გამონეგებები 111

Komakhidze Boris

Yezidian Shrine and its' role in (trans)formation of Ethno-cultural identity 136

თათენაშვილი თეა

რელიგიური სიტუაცია მულტიეთნიკურ გარემოში (სამცხე-ჯავახეთის მაგალითი) 152

ხარჩილავა ნინო

ბატონები და მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები (გალის რაიონის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით) 168

III. ინტერკულტურული ისტორიული და თანამედროვე კონტაქტები და კარალულები

ხუციშვილი ნინო

ეთნო-კულტურულიდან გლობალურამდე: გ. ამაშუკელის მხატვრულ-გამომსახველობითი ხერხები 182

საგანელიძე ირინე

მრავალეთნიკური საქართველოს ხელოვნება (XIX საუკუნისა და XX საუკუნის მხატვრობის, არქიტექტურისა და სამუსიკო ხელოვნების ზოგადი მიმოხილვა) 192

ვეფხვაძე თამარ

"გარდამავალი ხანის" ქართული მწერლობის ესთეტიკური პრობლემატიკა ახალი დროის ქართული იდენტობის კონტექსტში 208

ბეპიევა ნაირა

ხმით ნატირლები ქართულსა და ოსურ ფოლკლორში 226

Khutsishvili Ketevan

Georgia – the case of intercultural realtions 237

IV. ლინგვისტური კონტაქტები

აბულაშვილი მედეა, ჭყოიძე ეკა

ქართული და ბერძნული იდიომათიკის ლინგვოკულტურული დიალოგი 247

მიხელიძე ეკატერინე

საქართველოში მცხოვრები აზერბაიჯანელების ეთნოლინგვისტური იდენტობა XX და XXI საუკუნეებში 260

მჭედელაძე ვანო

ეთნოიმაგოლოგია, როგორც ლიტერატურული დიალოგის ფორმა: ქართული თემატიკა პოსტსაბჭოთა პერიოდის უკრაინულ ლიტერატურაში 271

V. ეთნოკულტურული ჯგუფების ყოფა და კულტურა

Aivazishvili-Gehne Nino

Changing Ideas, Ideals and Mother Tongue - Coping Strategies of Ingiloy in PostSoviet Azerbaijan 289

ლორია მანუჩარ, ლომთათიძე თამილა

შიდა მიგრაციები და სოციოკულტურული ადაპტაციის პროცესები პოსტსაბჭოთა აჭარაში 300

მინდაძე ნინო

გენდერული თავისებურებანი ქართულ ტრადიციულ სამედიცინო კულტურაში 310

Carole Faucher
(University of Edinburgh)

**IDENTITY FORMATION AND THE PRODUCTION OF KNOWLEDGE:
AN ECOLOGICAL APPROACH TO DIVERSITY IN THE SCHOOL CONTEXT**

As social scientists, we are already conscious of the fact that cultural inequity at the global level does negatively impact on the internal socio-cultural and political dynamics of any given society. Disparities entrenched in global hierarchies are, more than often, are observable at the national level. Different perspectives from academic fields, such as economics, political sciences, sociology and anthropology have helped to shed some light and promote a greater awareness on the issue. In the specific domain of educational studies, some of the questions we are engaging with are directly addressing problems pertaining to global inequity: do theories related to education help to incorporate changes that would foster more equity in the world? How formal education can lead our children, adolescents and young adults to adopt specific ideas, practices and worldviews that promote social inequity? How do knowledge production and dissemination relate to identity formation of children and youth? In this succinct Keynote I intend to approach these questions by referring to the writings of three prominent contemporary scholars in the area of cultural diversity and global inequity: Bhikhu Parekh, Alain Touraine and Buoaventura de Sousa Santos. Through their innovative and bold approaches these scholars have in my view paved the way toward much needed critical reflections pertaining to the construction of knowledge and its link to identity. The basic argument that I wish to unwrap here is that, any action aiming at both capturing and tackling sensitive issues surrounding the management of cultural diversity in any given societal context must address the construction and diffusion of knowledge and recognize knowledge as an intrinsic part of social identity. To do this, we must first agree with the idea that knowledge

is a much essential part of culture and thus, it is extremely rich and varied. The source of knowledge is thus multiple.

If we narrow the scope of our discussion to specifically look into the knowledge that is disseminate in schools and universities, we can see how it reflects the social hierarchy that is prevailing at the global level, no matter which subject we are referring to. I do not mean by this that those forms of knowledge are misleading or even wrong, but rather that we simply need to be cautious as they may present major limitations reminiscing of cultural imbalance.

WHAT DO WE MEAN BY MULTICULTURALISM?

Parekh (2008:81) argues that, "To say that almost every modern society is culturally diverse or multicultural is to say that its members subscribe to and live by different, though overlapping, systems of meaning and significance". Thus, claiming to be a multicultural society does not systematically equate with fairness of treatment. Nowadays, what we understand by multiculturalism is a concept that associated with a set of specific policies create to manage ethno-cultural pluralism. Multicultural policies vary greatly among nation-states and rare are the ones which do already attest a multicultural status in one way or another. It is the case of course with Georgia. Multiculturalism therefore does not systematically entail that the different cultural groups represented in a society are spared from having to deal with unresolved cultural claims or grievances. This is truly important to understand. We have to remember that the form of multiculturalism implemented in different parts of the world draws from the Western model of diversity management and thus connect with individual rights, not collective rights. The overarching principle of liberal multiculturalism is the relation between the individual and the state. It does not provide any political grounds for the enactments of group rights. In this model, "culture" is considered essentially a private matter and its expression an individual right. Thus, the

questions we should ask ourselves is as follows: Is multiculturalism as a by-product of the Western liberal democracy model represents truly the best base to promote inter-cultural dialogue? Is it possible – and desirable, to articulate the ideal that represents multiculturalism outside the realm of politics and of Nation Building, in other words, not to see it as a political project?

CULTURAL DIVERSITY AND KNOWLEDGE PRODUCTION

A major – if not the ultimate, source of inequity and exclusion among cultural groups is knowledge production at the global, national and regional levels. In this regard, Boaventura de Sousa Santos (2016) has to be taken seriously when he tells us “Today we have modern problems for which we do not have modern solutions”. The Portuguese sociologist argues rightly that all forms of knowledge and ways of knowing are inevitably linked to culture; they implicate specific cultural histories. For Santos, all forms of knowledge have cultural roots, and that include what we identify nowadays as universal knowledge, which, when puts in this way, cannot in any case be dissociated from global patterns of power relation, especially from colonial histories and thoughts. Epistemological imbalance between the global North and global South remains thus the most important source of inequity in the world. The pattern is also in place in every country at the national and regional level, such as among ethnic groups. We find it often embedded in the urban-rural divide as well as in different types the central-periphery articulations at the national and regional levels. One of the major vectors of this selective access to knowledge production and diffusion is formal education, from primary school to university. If our objective is to redress cultural inequity we have to, firstly acknowledge the current centrality of knowledge production and, secondly, duly revisit our approach to formal education in a way that every child and young adult can connect with the knowledge disseminated through the curriculum and pedagogical tools. That includes evidence based

knowledge and all the disciplines.

Knowledge can be defined as ‘justified true belief’ (Biesta 2010), a notion implying that “for someone to know something it must be true, it must be believed to be true, and the belief must be justified..” (Biesta 2010:493), and thus, evidence-based knowledge highlight the role of normativity, power and value (ibid). This, according to Biesta, poses questions in regards to what kind of roles evidences should play and how they are produced. My objective here is not to enter the debate about the usefulness of evidence-based approaches, but rather to point toward the fact that, what we posit as universal knowledge tend to be more and more evidence-based, and that the process in itself of defining what counts as evidence has been thought in the Global North. Knowledge production and acquisition has become more complex today due to the instant availability of different forms of knowledge and the difficulty to discriminate. In this keynote I will however limit myself to the knowledge disseminate through the educational system.

WHY ANTHROPOLOGICAL RESEARCH IN SCHOOL CONTEXT IS RELEVANT TO THE ISSUE?

The main objective of formal education is to socialize children in the society they live in. The child constructs, and co-constructs the adult of tomorrow (Galibert 2006). Students are unceasingly active participants in knowledge production and acquisition even when evidence-based approaches are involved. The school represents in that sense one of the social spaces where socio-cultural patterns at play in the larger society can be observed and engaged. By their training in investigating subjective experiences and cultural systems, anthropologists are perfectly equipped to help shading light on social identity processes as they take place in classrooms, especially in multicultural environments. Even though it can be challenging to conduct participant-observation in a classroom (but not impossible) due to a number of logistic and ethical issues as well as a number of

administrative constraints, it is possible, as have shown the work of anthropologists of education to come with alternative methodology (combined or not with participant-observation) while keeping a solid anthropological focus.

A key point of particular interest for anthropologists is that cultural difference is regularly treated by the school as a deficiency, away or in the margin of the “mainstream”, being outside of the norms. This can manifest itself in extremely subtle and various ways (see Wortham 2004). Such “deficit” is connected to ways of doing, thinking, seeing, knowing, in the child’s home and community environment. Norms and values recognized and embraced at the Nation-state tend to be reinforced, even imposed, through the educational system and are often imbedded in the curricula. In this context, alternative values and norms shared by minority groups are rarely encouraged or understood properly. They may find their way in the specific context of multicultural education when such programs exist, however, in those cases, they tend to be confined to a relatively narrow culturalist approach and thus are rarely duely engaged outside the specific course contexts.

A SCHOOL FOR THE SUBJECT

Alain Touraine noted, “A Child who comes to school is not a blank sheet of paper on which a teacher can write knowledge, feelings and values. At every point in his life, a child has a personal and collective history, and that history always has particular features” (2000:269). What Touraine is telling us is that children develop from a very young age specific ways of knowing through their family and their community interactions and are expected to be able to connect to what they are learning in school using the same skills. However, patterns of inequity/exclusion come into play when the knowledge acquired at home and in the community becomes irrelevant at school. This is especially the case when we refer to the norms and values imbedded in the school curricula, but it can as well refer to

specific subjects, such as history and language. Thus, the polarization home/community – school in regard to forms of knowledge may lead the child to reject specific cultural practices, symbols, values and norms connected to the dominant group; The children might also reject some aspects of the home and the community out of shame (Faucher 2007) while doing poorly in school.

Touraine proposes to revisit the way we approach schooling. He suggests therefore to follow three principles:

- 1) To make a clean break with the theme of socialization (which includes the specific nation-state preferred norms and values) which is currently at the core of modern education systems. Instead, cultural memory must be able to converge with the learning process for the individual to play an active role in the society and the world. To do so, Inter-Cultural communication is therefore essential.

- 2) To insure a central role to both historical and cultural diversity, and to the recognition of the Other, instead of being centered on the cultural framework of the nation that provides the education.

- 3) Make it possible to relocate knowledge (all forms) in concrete social and historical situations such as relating, among others, hard sciences with society and ethics.

These points are not exhaustive. However, if enacted, they would lead to a major shift on how educational institutions diffuse knowledge and would, at the same time, give a greater place for the co-construction of knowledge among individuals coming from different cultural groups.

CONCLUSION

The concept of multiculturalism is in itself ambiguous and loaded with political connotations. It draws a direct link between ethnicity and culture, more specifically between ethnic community and culture. In the popular imagery it draws attention to the presence of minority groups of any given society, while suppressing the fact that the majority groups are also the bearers and transmitters of one

or more specific cultural system(s) that encompasses specific values and norms. In this regards, it has become necessary to take a step back and reflect on how anthropology has conceptualized “culture” and see how that conceptualization can inform us on the politics of knowledge production. Since exclusion/exclusion patterns are connected to the politics of knowledge production, we need to find new ways to co-produce knowledge and engage meaningfully the different forms of knowledge circulating in any given society as well at the global level. Because of their deep engagement with the study of culture and cultural systems, I would like to plead for a greater recognition of the role anthropologists can play in the practice of policy design, especially in matters pertaining to the management of ethno-cultural diversity.

References:

- Dei, G.J.S. (2016) Local Cultural Resource Knowledge, Identity, Representation, Schooling and Education in Euro-Canadian Context. In Meusburger et al (eds) *Ethnic and Cultural Dimensions of Knowledge*. Springer.
- Faucher, C. (2006) Popular Discourse on Identity Politics and Decentralisation in Tanjung Pinang Public Schools, Asia Pacific View Point, Vol. 47, No.2: pp. 273-285.
- Galibert, C. (2006) *L’anthropologie à l’épreuve de la mondialisation*. L’Harmattan.
- Moland, N.A. (2015) Can Multiculturalism be exported? *Comparative Education Review*, vol. 59 (1).
- Parekh, B., (2008) *A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World*. Palgrave
- Santos, B.S. (2016) *The Epistemologies of the South. Justice against epistemicide*. Routledge
- Touraine, A. (2000) *Can we live together?* Polity Press
- Wortham (2004) *The interdependence of Social Identification and Learning*. University of Pennsylvania

ქეროლ ფუშე
(ედინბურგის უნივერსიტეტი)

**იდენტობის ჩამოყალიბება და ცოდნის
თანაწარმოება: კულტურული
მრავალფეროვნებისადმი ეკოლოგიური
მიდგომა სასკოლო კონტექსტში**

ბოლო ათწლეულების განმავლობაში განათლების ანთროპოლოგიის ძირითადი საზრუნავია იდენტობის ჩამოყალიბება, კულტურული განსხვავების საფუძველზე დამყარებული სოციალური ჩართულობისა და ექსკლუზიის საკითხებთან ერთად. კონკრეტულ საზოგადოებაში არსებული უთანასწორობა ყველაზე ხშირად სკოლის გარემოში ვლინდება, როგორც მოსწავლეებს, ასევე მოსწავლეებსა და მასწავლებლებს შორის ქცევის მოდელებში. სკოლა წარმოადგენს ყოველდღიური ცხოვრების იმ გარემოს, სადაც ყალიბდება და მოქმედებს იდენტობები, სადაც ვითარდება ან / და მყარდება კოლექტიურობის, ეროვნული, ეთნიკური, რელიგიური ან სხვაგვარი აკუთვნილების განცდა. ნებისმიერი მოსწავლისთვის, ჯგუფში თვითიდენტიფიკაციის პროცესი მოიცავს როგორც პედაგოგიურ, ისე არაფორმალურ (მაგალითად, ჯანმრთელობის შენარჩუნებასთან დაკავშირებულ) ქცევებსა და შეხედულებებს რომლებიც ვრცელდება საგანმანათლებლო სისტემის მეშვეობით. ეკოლოგიური მიდგომა კულტურული მრავალფეროვნებისკენ გულისხმობს, რომ მოსწავლეები იქცნენ ცოდნის თანაწარმოების აქტიურ მონაწილეებად. რაც თავის მხრივ უზრუნველყოფს უწყვეტი ინტერკულტურული დიალოგისთვის პირობების და საშუალებების შექმნას. სხვა ჯგუფების შესახებ ცოდნის მიღება, შესაძლებელია რთული იყოს, რადგან ეს სტერეოტიპების დაძლევა საჭიროებს. მოხსენებაში ავტორის მიერ ბოლო ათი წლის მანძილზე საველე მუშაობის შედეგებია წარმოდგენილი.

I. ეთნოკულტურული მრავალფეროვნების ისტორია საქართველოში

მირიან ხოსიტაშვილი

(საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა)

ეთნიკური და რელიგიური უმცირესობანი თბილისში 1918-1921 წლებში

თბილისი არსებობის ყველა ეტაპზე ქართველთა პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული ცენტრი იყო. თბილისს საკვანძო ადგილი უჭირავს არამხოლოდ საქართველოში, არამედ სამხრეთ კავკასიის რეგიონში. ის ჩამოყალიბდა როგორც განსაკუთრებული ეთნოგრაფიული ერთეული, სწორედ მისი გამორჩეული როლის გამო ყველა ეთნოსის წარმომადგენელი, რომელიც თბილისში გადმოდიოდა საცხოვრებლად, მაღევე ითვისებდა ადგილობრივი ყოფა-ცხოვრების წესებს და თბილისელად ყალიბდებოდა.

თბილისი მუდამ გამოირჩეოდა პოლიეთნიკურობით და ეთნოსთაშორისი ურთიერთობის მაღალი კულტურით. ამას მოწმობს როგორც ქართული, ისე უცხოენოვანი წერილობითი წყაროები, ყოფითი კულტურა თუ სხვა ისტორიულ-ეთნოლოგიური დოკუმენტები.

უცხოელი მოზაურების გაკვირვებას იწვევდა ის გარემოება, რომ თბილისის ცენტრში, ერთმანეთის გვერდით აგებული იყო მართლმადიდებელი ტაძარი, ებრაელთა სინაგოგა და მუსლიმთა მეჩეთი. მოგვიანებით თბილისში პროტესტანტული ტაძარიც აშენდება, ხოლო დიდუბესა და კუკიაზე გერმანელების კოლონიებს ჩაეყრება საფუძველი. საზოგადოდ ცნობილია რომ ქართველთა ისტორიაში ებრაელების ჩაგვრისა თუ შევიწროების, ფაქტი ეთნიკურ ნიადაგზე არ არსებობს.

თბილისის მოსახლეობის ეთნიკურ შემადგენლობაზე საუბრისას სასურველია აღინიშნოს, რომ მთელი მეცხრამეტე საუკუნის მანძილზე ქართველი თავადაზნაურობა თბილისში

მუდმივად არ ცხოვრობდა. დიდგვაროვანთა უმრავლესობა, ვისაც საცხოვრებელი სახლები ჰქონდა თბილისში, ამავე დროს, ფაქტობრივად ცხოვრობდა საკუთარ მამულებში. ასე რომ, საქმე გვაქვს იმ მოვლენასთან, როდესაც თავადი თავისი ოჯახობით და მოსამსახურეებით ზოგჯერ თბილისშიც ცხოვრობდა და ზოგჯერ – თავის მამულში. სავარაუდოდ, თბილისის აღწერისას ისინი იმ კომლთა რაოდენობაში ვერ მოხვდნენ, რაც ქვემოთაა მოცემული. ჩემი აზრით, ამით უნდა იყოს გამოწვეული ის სხვაობა, რასაც ეთნიკურ სომეხთა და ქართველთა რაოდენობა გვიჩვენებს.

XX საუკუნის პირველ ოცწლეულში თბილისი კვლავ პოლიეთნიკური ქალაქია. რუსეთის იმპერიაში თითქმის საუკუნოვანმა ყოფნამ საქართველოს დედაქალაქში არაორდინალური ვითარება შექმნა – ეთნიკური ქართველი თავის დედაქალაქში უმცირესობა აღმოჩნდა. ცარიზმის დივერსიულმა დემოგრაფიულმა პოლიტიკამ და ქართველებისათვის დამახასიათებელმა სამერნეო საქმიანობის კულტურამ (ძირითადად სოფლის მეურნეობას მისდევდნენ) მოიტანა ის, რომ 1917 წლსთვის ქალაქის მოსახლეობაში ქართველი შეადგენდა 25,3% (62 377 კაცი), სომეხი – 33,7% (83177 კაცი), რუსი 28,1% (69 492 კაცი), ოსი – 0,7% (1693 კაცი), თათარი – 3,1% (7613 კაცი), სხვა ეროვნების წარმომადგენელი – 9,1% (22 558 კაცი) (კაკურია 1979, 61). თუმცა, შემდგომ დამოუკიდებლობის წლებში ვითარება ეთნიკური შემადგენლობის თვალსაზრისით საგრძნობლად იცვლება და საქართველოს დედაქალაქში ქართული მოსახლეობის ხვედრითი წილი იმატებს რაც განპირობებული იყო დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობის მიერ განხორციელებული გარკვეული რეფორმებით და ასევე მექანიკური მიგრაციით რეგიონებიდან დედაქალაქის მიმართულებით. 1922 წლის აღწერით თბილისში მოსახლეობის პროცენტული მაჩვენებელი ასეთია: ქართველი – 35,3%, სომეხი – 34,9%, რუსი – 17,9%, აზერბაიჯანელი – 1,3%, ოსი – 0,6%, ებრაელი – 3,6%, გერმანელი – 1%, ბერძენი – 0,5%, სპარსელი – 1,6%, პოლონელი – 0,9% (კაკურია 1979, 87).

საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის გამოცხადე-

ბისთანავე, თბილისში მცხოვრები ეთნოსების დიდი უმრავლესობის წარმომადგენლობამ საქართველოს ხელისუფლებას ერთგულება და პატივისცემა დაუდასტურა. თვითონ საქართველოს ხელისუფლებამაც დამოუკიდებლობის დეკლარაციაში ხაზგასმით მიუთითა: „საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკა თავის საზღვრებში თანასწორად უზრუნველყოფს ყველა მოქალაქის სამოქალაქო და პოლიტიკურ უფლებებს განურჩევლად ეროვნებისა, სარწმუნოებისა, სოციალური მდგომარეობისა და სქესისა. საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკა განვითარების თავისუფალ ასპარეზს გაუხსნის მის ტერიტორიაზედ მოსახლე ყველა ერს“ (ჯანელიძე, დაუშვილი, ხოსიტაშვილი 2019. 117).

რუსი, სომეხი, აზერბაიჯანელი, ოსი და სხვა არაქართველი ეროვნების მრავალი ადამიანი დასაქმებული იყო ცენტრალურ სახელმწიფო აპარატსა თუ თვითმმართველობის ადგილობრივ სტრუქტურებში. ეთნიკურ უმცირესობათა არაერთ წარმომადგენელს მინდობილი ჰქონდა მაღალი საპასუხისმგებლო თანამდებობა როგორც სამოქალაქო, ისე სამხედრო უწყების ხაზით და სხვ. რუსულ, სომხურ და გერმანულ ენებზე გამოდიოდა პერიოდული პრესის ორგანოები. შეუზღუდავი იყო რელიგიური კონფესიების, კულტურულ და საგანმანათლებლო დაწესებულებათა საქმიანობა (ჯანელიძე 2018, 65). მაგრამ მიუხედავად ამისა, გარკვეულწილად საზოგადოებრივი სიმშვიდისა და ეთნიკური ურთიერთობის საყოველთაო ჰარმონიის მიღწევა თბილისში ბოლომდე მაინც ვერ მოხერხდა.

საქართველოში მცხოვრებ არაქართველებს თავისი ეთნიკური საქმეების გასაძღოლად შექმნილი ჰქონდათ საკუთარი ეროვნული საბჭო. საბჭოები მართლაც ზრუნავდნენ საკუთარი თანამოძმეების კულტურულ-საგანმანათლებლო და ეკონომიკური პრობლემების მოწესრიგებაზე, საყოფაცხოვრებო პირობების გაუმჯობესებაზე, სოციალური პრობლემების მოგვარებაზე.

ამასთანავე, ფაქტოლოგიური მასალით დასტურდება, რომ თბილისში მოქმედი ეთნიკურ უმცირესობათა ეროვნული საბ-

ქოებში ხშირად საქართველოსათვის მისაღები პოლიტიკა არ მუშავდებოდა – ისინი ძალაუფლებისაკენ მიისწრაფოდნენ, უნდოდათ ყოფილიყვნენ საკუთარი ეთნოსის ერთადერთი წარმომადგენელნი საქართველოში, შედიოდნენ რა კონკურენციაში სხვა ეთნოსებთან, ცდილობდნენ ჰქონოდათ შეიარაღება, შეექმნათ თავისთვის და საკუთარი დიასპორისათვის განსაკუთრებული პრივილეგიები და ა. შ. ზოგჯერ მათი მოქმედება აშკარად ანტისახელმწიფოებრივ შინაარსს იძენდა. მაგალითად, თბილისში, ე.წ. არამიანცის სახლში განლაგებულ სომეხთა ეროვნულ საბჭოში მიმდინარეობდა ადგილობრივი სომეხი ეროვნების ახალგაზრდების ჩანერა სომხეთის არმი-აში, რომელიც იმხანად საქართველოს ეომებოდა (საქართველოს ეროვნული არქივი, ფონდი 1863, ანაწ. 1, საქ. 17).

თბილისში მცხოვრები ეთნოსების ზოგიერთ წარმომადგენლს ინტენსიური აგენტურული საქმიანობა ჰქონდა გაჩაღებული მეზობელი ქვეყნების (რუსეთის, ოსმალეთის, სომხეთის, აზერბაიჯანის) ოფიციალურ ხელისუფლებასთან და მათ სპეცსამსახურებთან. ისინი აქტიურად მუშაობდნენ საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის ცენტრალური ხელისუფლების წინააღმდეგ.

განსაკუთრებით აქტიურობდნენ ქართველი, სომეხი, ოსი, რუსი ეროვნების ბოლშევიკები დაწვრილებით ინფორმაციას აწვდიდნენ მოსკოვს თბილისში მიმდინარე პოლიტიკური მოვლენების შესახებ.

ყოველივე ამის გამო, ეროვნული საბჭოების მიმართ ქართულმა სახელმწიფომ განსაკუთრებული მეთვალყურეობა დააწესა. გაზეთი „ერთობა“ წერდა: ეროვნული საბჭოები „თავისი ერის კულტურულ-საგანმანათლებლო ინტერესების სამსახურით როდი კმაყოფილდებიან. მათ გადაუწყვეტიათ როგორც საშინაო, ისე საგარეო საქმეებში თავისი ეროვნების წარმომადგენლობა იკისრონ.“ არის ასეთი ინფორმაცია: „სამხრეთ ოსეთის ეროვნულმა საბჭომ... მოინდომა ხელისუფლების ხელში ჩაგდება“ (გაზ. „ერთობა“, 1919 წ. 5 ივნისი).

ოსთა ეროვნული საბჭოს წარმომადგენლები, ერთი მხრივ,

ცდილობდნენ შეექმნათ საქართველოს მთარობისადმი ლოიალობის ილუზია, მეორე მხრივ, აშკარად ძირგამომთხრელ საქმიანობას ეწეოდნენ.

კიდევ უფრო შორს წავიდა სომეხთა ეროვნული საბჭო: 1918 წლის დეკემბერში ქართულ-სომხური სამხედრო დაპირისპირების დროს, ის არა მარტო ინფორმაციას აწვდიდა სომხეთის სამხედრო ხელმძღვანელობას, არამედ თბილისში, გარკვეულ ადგილებში საიდუმლო სამხედრო საწყობებს ქმნიდა, ეწეოდა საქართველოს მოქალაქე ეთნიკური სომეხი ახალგაზრდების მობილიზებას და სხვა კანონსაწინააღმდეგო მოქმედებას.

ქვეყნის სათანადო სტრუქტურებიც ფხიზლად იყვნენ. „გაიჩხრიკა სომეხთა ეროვნული საბჭოს ოფისი, სადაც დიდძალი იარაღი აღმოჩნდა. გაიჩხრიკა სომხეთის სახელმწიფოს ოფიციალური წარმომადგენელის სამხედრო ატაშე პოლკოვნიკ დოლუხანოვის რეზიდენციაც, სადაც ასევე მიაგნეს დოკუმენტებს, რომლებიც ადასტურებდნენ პოლკოვნიკის ანტიქართულ მოღვაწეობას, მის მიერ თბილისის მოქალაქეების გადაბირების ფაქტებს.“ ერს“ (ჯანელიძე, დაუშვილი, ხოსიტაშვილი 2019, 118).

დედაქალაქის სომხებით დასახლებულ უბნებში ჩატარდა მასობრივი ჩხრეკა. ამან გააღაზიანა ცნობილი სომეხი სოციალ-დემოკრატი, რუსეთის დამფუძნებელი კრების წევრი არ. ზურაბოვი, რომელმაც საპროტესტო წერილიც კი გაუგზავნა ნოე ჟორდანიას.

საქართველოში და განსაკუთრებით თბილისში, ბოლშევიკური რუსეთი ხელოვნურად ქმნიდა პრობლემებს და გამალებით უწყობდა ხელს ეთნიკურ დაპირისპირებას, მიუხედავად ასეთი მცდელობებისა და შუღლის პროვოცირებისა, თბილისში ვითარება ეთნიკურ ნიადაგზე დრამატულად არ განვითარებულა.

საგულისხმო იყო ქართველი ებრაელების დამოკიდებულება ახლად შექმნილი საქართველოს სახელმწიფოსადმი. საქართველოს ეროვნულ საბჭოში ქვეყნის ყველა უმცირესობას კვოტით დათმობილი ჰქონდა წარმომადგენელთა მანდატები (საერთო ჯამში 26 ადგილი). ქართველმა ებრაელებმა ამის გამო გაკვირვება გამოთქვეს და განაცხადეს: ჩვენ არ გვჭირ-

დება დეპუტატი ეთნიკური ნიშნით, „დღეს რომ ჩვენს ეროვნულ საბჭოში დეპუტატები სხედან ჩვენ მიერ არჩეული, ჩვენი დეპუტატებიც არიან ისინი“ (ჯანელიძე 2018, 62).

დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობისთვის ეთნიკურ უმცირესობათა საკუთარ ენაზე სწავლა-განათლების მიღებაც არ ყოფილა უყურადღებოდ მიტოვებული. მაშინ როდესაც დამოუკიდებლობის გამოცხადებამდე სწავლების ენა რუსული იყო, დამოუკიდებლობის გამოცხადებიდან მთავარ მიზნად დასახულ იქნა მოწაფეთა მშობლიურ ენაზე სწავლება და ამ მიმართულებით რეფორმა აქტიურად მიმდინარეობდა.

თბილისის განაპირა უბნები ნაძალადევი, ავლაბარი და სხვა დასახლებები განსაკუთრებული თავისებურებებით ხასიათდებოდნენ, მიუხედავად ამისა, ეს უბნებიც არ დარჩენილან მზრუნველობის გარეშე. ყურადღება ექცეოდა როგორც სომხურ ისე რუსულ და სხვა ეთნიკურ უმცირესობათა სწავლა-განათლებას. იმ ხანად თბილისში 18 სომხური დაწყებითი სასწავლებელი, 3 უმაღლესი დაწყებითი, ერთი ქალთა პროფესიული, ერთიც სახელოსნო სასწავლებელი ფუნქციონირებდა. ასევე სამი ვაჟთა და ერთი ქალთა სომხური გიმნაზია არსებობდა. თბილისში ფუნქციონირებდა ებრაელთა საზოგადოების გიმნაზია, 1918 წელს დაარსდა გერმანული რეალური გიმნაზია (გავაშელიშვილი 2004, 34). თითოეული არაქართული სასწავლებელი ხაზინიდან ფინანსურ დახმარებას იღებდა.

ძალიან საინტერესო სტატისტიკურ ინფორმაციას გვაძლევს გაზეთ საქართველოს რესპუბლიკის 1920 წლის №58 ეს ინფორმაცია თვალსაჩინო მაგალითია იმისა თუ როგორ იმატა როგორც ქართულმა ისე სხვა ეთნიკური უმცირესობების სკოლების რაოდენობამ თბილისში პირველი რესპუბლიკის დროს.

„1917 წელს, ძველი თვითმართველობიდან აგვისტოში ჩაბარებულ იქნა ახალი ქალაქის დემოკრატიულ გამგეობას სულ 35 საქალაქო სკოლა, 156 განყოფილებითა. ამ ჟამათ ქალაქის გამგეობის განკარგულებაში არის 82 სკოლა 382 განყოფილებით, ნაციონალურათ სკოლები შემდეგნაირათ ნაწილდებიან: ქართული 24,120 განყოფილებით, სომხური 18,99 განყ. რუსული

23,86 გან, მუსულმანების 2,11 განყ, ოსური 1,4 გან., აგრეთვე ქალაქმა მიიღო თავის განკარგულებაში 1 ნემეცური სკოლა 4 განყოფილებით. 1 პოლონური, 4 განყ, ხელ-ახალ გახსნა 1 ბერძნული 1 სკოლა 4 განყოფილებით და ერთიც აისორული ორი განყოფილებით. ყველა ზემოთ ხსენებულ სკოლებში სწავლება სწარმოებს მოწაფეთა მშობლიურ ენაზე” (გავაშედიშვილი 2004, 34).

ქალაქ თბილისის პოლიეთნიკური შემადგენლობა ცხადია გულისხმობდა მის მრავალკონფესიურობასაც. თბილისში თანაარსებობდნენ სხვადასხვა რელიგიური მიმართულებები თავისი ორგანიზაციული, საგანმანათლებლო თუ საქველმოქმედო სტრუქტურებით.

რუსეთის იმპერიის დროს, როგორც ცნობილია, ყველა კონფესია არ სარგებლობდა ხელსაყრელი პირობებით – იყო დისკრიმინაციის შემთხვევებიც, ზოგჯერ აშკარა დევნის ფაქტებიც (მაგალითად, კათოლიკეების, ებრაელების და ა.შ). თვითონ ავტოკეფალიანართმეული ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიაც რუსეთის წმინდა სინოდის ჩინოვნიკთა უღმობელ ბატონობას ემორჩილებოდა, რის გამოც გარკვეულწილად ავტორიტეტი შელახული ჰქონდა მოსახლეობაში. შედარებით უკეთეს პირობებში იყო თბილისში სომხური სამოციქულო ეკლესია, რომელიც ყველა საშუალებით ცდილობდა ქალაქში თავისი მრევლი გაეფართოებინა. მათ შორის ბევრი იყო ქართველიც (ე.წ. „ქართველი გრიგორიანელები“).

ახლად შექმნილ სახელმწიფოში მიმდინარეობდა სეკულარიზაციის - ეკლესიის სახელმწიფოსაგან და სკოლის ეკლესიისაგან გამოყოფის პროცესი. ამ გზაზე ერთ-ერთი ნაბიჯი იყო საქართველოს პარლამენტის კანონი „საღვთო სჯულის სწავლების გაუქმების“ შესახებ, რომლის საფუძველზეც ყველა სახაზინო და კერძო სკოლაში გაუქმდა საღვთო სჯულის სწავლება (საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის სამართლებრივი აქტების კრებული 1990, 110). თუმცა, მსურველებს ეძლეოდათ უფლება, საკუთარი ხარჯებით შეესწავლათ იგი.

1917 წელს უდიდესი ისტორიული მოვლენა იყო საქართვე-

ლოს მართლმადიდებელი ეკლესიისათვის, რუსეთის იმპერატორის მიერ დროებით წართმეული ავტოკეფალიის აღდგენა და სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ტახტზე ეპისკოპოს კირიონის არჩევა. კირიონ II და ქართველი სამღვდელოება იმედოვნებდნენ, რომ ეკლესიის დამოუკიდებლობას მალე საქართველოს სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის აღდგენაც მოჰყვებოდა. 1918 წლის 26 მაისს საქართველოს ეკლესია სიხარულით მიეგება.

დედაქალაქის ქართველი მრევლი ძირითადად სიონის, ქაშვეთის, ანჩისხატის, დიდუბის და სხვა ეკლესიებში იკრიბებოდა და აქ აღავლენდა ღვთის სადიდებელ ლოცვას. რუსულენოვანი მართლმადიდებლები რუსთაველის პროსპექტზე აღმართულ ალექსანდრე ნეველის სახელობის „სობოროს“ ამჯობინებდნენ. კათოლიკეების განკარგულებაში იყო წმინდა პეტრესა და პავლეს ეკლესია, ხოლო ლუთერანების, ასევე პეტრე-პავლეს ტაძარი დღევანდელი მარჯანიშვილის მოედანზე მდებარეობდა.

სომხებს ქალაქის სხვადასხვა უბანში თავიანთი ეკლესიები ჰქონდათ: სუბ გევორქის, ნორ ერმიადინისა და სხვ. თბილისის მეჩეთებში სისტემატურად იკრიბებოდნენ ადგილობრივი მაჰმადიანები და აღავლენდნენ ალაჰის სადიდებელს. ერთ-ერთი მეჩეთი – აბანოთუბანში, ახლაც არსებობს. მეორე – შიიტური მეჩეთი ქალაქის რეკონსტრუქციასთან დაკავშირებით დაანგრიეს XX საუკუნის 50-იან წლებში.

თბილისელ ებრაელთა სამი სინაგოგიდან ერთი - სიონის უბანში მდებარე შთამბეჭდავი შენობა დღემდეა შემორჩენილი.

რელიგიური განსხვავებების მიუხედავად, თბილისელი მოქალაქეები ემორჩილებოდნენ საქართველოს პირველი რესპუბლიკის კანონებს, თავის მხრივ, რესპუბლიკის ხელისუფლება ყოველმხრივ ცდილობდა ცხოვრებაში გაეტარებინა მთავარი დაპირება: „არავითარი პრივილეგია არცერთ ერს და არცერთ სარწმუნოებას.“

რაც შეეხება სოციალური მდგომარეობას, თბილისელი ეთ-

ნოსები ბევრ რამეში ჰგავდნენ ერთმანეთს – ყველას ჰყავდა მდიდარ მოქალაქეთა ნაწილი, ჯერ კიდევ არსებობდა საშუალო ფენა და იყვნენ ღარიბ-ღატაკებიც.

აღსანიშნავია, რომ საქართველოს დამოუკიდებელ სახელმწიფოს სათავეში მოსულ სოციალ დემოკრატებს მიაჩნდათ, რომ რელიგია ადამიანის პირადი, კერძო უფლებაა და ის აუცილებლად უნდა გამიჯნულიყო სახელმწიფოსაგან. 1918 წლის 26 ნოემბრის კანონით რელიგიურ ორგანიზაციებს აეკრძალათ განათლების სფეროში საქმიანობა. ამასთან, მათ ჩამოერთვათ საკუთრებაში არსებული მიწები, საეკლესიო ქონება გამოცხადდა სახელმწიფო საკუთრებად, საეკლესიო სკოლები და სემინარიები დახურეს და განათლების სამინისტროს გადასცეს (ვარდოსანიძე 2001, 41).

გარკვეულწილად რთული ვითარება იყო მუსლიმ მრევლთან დაკავშირებით, იქიდან გამომდინარე რომ ოსმალეთის იმპერია საკუთარი გავლენის გაფართოებას აქტიურად ცდილობდა თბილისსა და საქართველოს სხვადასხვა რეგიონში მცხოვრებ მუსლიმებზე. საქართველოს მთავრობა ცდილობდა მუსლიმთა უფრო აქტიურ ჩაბმას რესპუბლიკის სოციალურ-ეკონომიკურ და კულტურულ-საგანმანათლებლო ცხოვრებაში, მათ შორის, ქალებისასაც. იგეგმებოდა საქართველოს მუსლიმი სასულიერო წოდების სამმართველოს შექმნა, რათა ისლამის აღმსარებელი მოსახლეობის ნაწილს თავი გარიყულად არ ეგრძნო (ჯანელიძე, დაუშვილი, ხოსიტაშვილი 2019, 123).

სირთულეები შეექმნა კათოლიკურ ეკლესიასაც საქართველოში – მსოფლიოში შეიარაღებული კონფლიქტებისა და სახელმწიფოთა შორის ურთიერთობების მკვეთრი შეზღუდვის პირობებში, ვატიკანთან ინტენსიური ურთიერთობა შეფერხდა. მართალია, თბილისში არსებულ კათოლიკურ ტაძარში წირვა-ლოცვა შეუფერხებლად აღევლინებოდა, თუმცა მრევლს პრობლემაც ბევრი ჰქონდათ - მისი მატერიალური მდგომარეობა მკვეთრად გაუარესდა.

მიუხედავად საქართველოს სოციალ-დემოკრატიული მთავრობის ათეისტური შეხედულებებისა, ისინი პატივს სცემდნენ

პიროვნების თავისუფლების, დემოკრატიულ პრინციპებს და რწმენის თავისუფლების აღიარებულ უფლებას. მათი მმართველობის ხანაში ათეიზმს არ მიუღია ისეთი მწვავე ფორმები, როგორიც შემდეგში ბოლშევიკებმა დაამკვიდრეს. საქართველოს დედაქალაქ თბილისში ბოლშევიკურ ოკუპაციამდე არც მოსახლეობაში და არც პირველი დემოკრატიული რესპუბლიკის ხელისუფლების მხრიდან ეთნიკურ თუ რელიგიურ ნიადაგზე, მიზანმიმართულ შევიწროვებას ადგილი არ ქონია.

დამოწმებული ლიტერატურა:

გავაშელიშვილი ა., (2004), საქართველოს რესპუბლიკის ეროვნული საგანმანათლებლო პოლიტიკა (1918-1921), თბილისი.

გაზეთი. „ერთობა“, (1919)

ჯანელიძე ო., დაუშვილი ა., ხოსიტაშვილი მ. (2019), თავისუფალი საქართველოს დედაქალაქი თბილისი 1918-1921 წლებში, თბილისი.

ჯანელიძე ო., (2018), საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის ისტორიის ნარკვევები, თბილისი.

კაკურია შ., (1979), თბილისის მოსახლეობა 1803-1970 წწ., თბილისი.

ვარდოსანიძე ს., (2001), საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესია 1917-1952 წლებში, თბილისი.

საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის სამართლებრივი აქტების კრებული. 1918-1921. (1990), თბილისი.

საქართველოს ეროვნული არქივი, ცენტრალური საისტორიო არქივი, ფონდი 1863

Mirian Khositashvili

(National Parliamentary Library of Georgia)

ETHNIC AND RELIGIOUS MINORITIES IN TBILISI IN 1918-1921

1918-1921 is the period of First Republic in Georgia. The independence was gained newly and the government was working hard in all directions of political, soclia, economic and cultural life. The article analyses the ethnic and religious situation in the capital of independent Georgia – Tbilisi. Tbilisi was multiethnic city with old traditions of coexistence and cooperation of representatives of different ethnic groups. These groups were diverse in terms of ethnicity, religion, language and social occupation. Based on historical and archaival date the conclusion is drawn, that despite the atheistic worldview of Georgian Social-Democrate government they respected the diversity. Tehy recognized the personal freedom and democratic principles together with the freedom of religious creed. At the time of First Republic atheism did not take such severe forms as later by the Bolsheviks. The representatives of various ethnic and religious groups were having the equal condtions and rights.

დავით ჩოჩიშვილი
(გოროის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტი)

**ქართველებისა და ებრაელების იდენტობის
პარალელები მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრის
საქართველოში (იეჰუდა ჩორნის მიხედვით)**

მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში საქართველოში იმოგზაურა გამოჩენილმა ებრაელმა მოგზაურმა და სწავლულმა იეჰუდა ჰალევი ჩორნიმ^{**}. ახალგაზრდა ჩორნის დიდი ინტერესი გააჩნდა უცხოეთში მცხოვრები თანატომელების მიმართ, განსაკუთრებით კი მათ შესახებ, ვინც თავს ათი დაკარგული ტომის შთამომავლებად თვლიდა. მათი გენეტიკური ნაშთების მოძიება ჩორნიმ დაიწყო ამიერკავკასიაში, ირანსა თუ შუა აზიაში. 1869 წელს იგი ჩამოვიდა საქართველოში და საკმაოდ დიდი ხანი დაჰყო. თავდაუზოგავი მუშაობის შემდეგ, ჩორნიმ ძვირფასი მასალა დააგროვა საქართველოს ებრაელების სოციალური, რელიგიური თუ სამეურნეო ყოფის შესასწავლად. მოპოვებულ მასალას მკვლევარი სისტემურ სახეს აძლევდა და აქვეყნებდა რუსული და ებრაულენოვანი პერიოდიკის ფურცლებზე. მოგზაურობის დროს იგი თვალს ადევნებდა, თუ როგორ მშვიდობიანად ცხოვრობდნენ მისი თანატომელები მათთვის უცხო გარემოში, როგორ იზიარებდნენ ერთმანეთის ქირსა და ღვინს, როგორ ურთიერთობდნენ ერთმანეთთან და ხშირად გაკვირვებული აღნიშნავდა, რომ მისი ერის წარმომადგენელთათვის ეს სულაც არ იყო უცხოური გარემოცვა, პირიქით, ხშირად ქართველები და ებრაელები, როგორც თანამოძმეები და თანატომელები, ისეთ სიახლოვეს იჩენდნენ, რაც ევროპული და რუსული „პოგრომების“ მნახველი მკვლევარის განცვიფრებას იწვევდა.

მოგზაურობისა და დაკვირვების შედეგად იეჰუდა ჩორნიმ განსაკუთრებით გამოჰყო ის მრავალრიცხოვანი ეთნოგრაფიული რარიტეტები, რითიც ქართველი ებრაელები განსხვავდებოდნენ სხვა ებრაელებისაგან ქართველებთან ათასწლოვანი თანაცხოვრების შედეგად. ჩორნიმ იმოგზაურა საქართველოს

თითქმის ყველა კუთხეში და დატოვა ძვირფასი ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც ღირებულია არა მხოლოდ ებრაული, არამედ მე-19 საუკუნის ქართველების იდენტობის შესასწავლად .

მას შემდეგ, რაც მოგზაურმა და მკვლევარმა გადაწყვიტა, შეესწავლა ებრაელთა შთამომავლების ისტორია, მან კავკასიის ტერიტორიაზე თავისუფლად გადაადგილების უფლება მიიღო ადგილობრივი სამხედრო-საოლქო ადმინისტრაციისაგან, კერძოდ, კავკასიის მთავარმართებლის დიდი თავადის მიხეილ ნიკოლოზის ძე რომანოვისაგან (1862-1882წწ) ოგზაურის მიზნებს ნათლად წარმოაჩენს მის მიერ რუსეთის საიმპერატორო გეოგრაფიული საზოგადოების კავკასიის განყოფილებაში წარდგენილი პროგრამა, საიდანაც ნათლად ჩანს, რომ მოგზაურის ინტერესების ნუსხა საკმაოდ მრავალფეროვანი იყო. მისი ინტერესის სფერო მოიცავდა ებრაელთა საცხოვრებელი ადგილების, მათთან შემონახული წეს-ჩვეულებების აღწერას, ტოპონიმიკის, ისტორიული მასალისა და სხვა დოკუმენტური წყაროების შეკრებას. ასევე ძველ სინაგოგათა და საფლავის ეპიტაფიების შეკრებას კავკასიისა და ამიერკავკასიის მხარეში, ებრაული დოკუმენტების ორიგინალებისა და ასლების მოპოვებას, ცნობების შეგროვებას კავკასიის ებრაულ სამყაროში დაცული უძველესი ხელნაწერებისა და წიგნების შესახებ, კავკასიის ებრაელთა კავშირ-ურთიერთობებს პალესტინელ თვისტომებთან მე-2 ტაძრის ეპოქაში, მათ ლიტერატურულ შემოქმედებას და სხვა...

მას შემდეგ, რაც ჩორნიმ მიზნად დაისახა შეესწავლა იმ ებრაელების ცხოვრება, რომლებიც თავს ათი დაკარგული ტომის შთამომავლებად თვლიდნენ, მთელი თავისი ცხოვრება გაატარა მათზე ზრუნვაში, მათი ცხოვრების აღწერასა და ეთნოგრაფიული მონაცემების სისტემატიზაციაში. მას მთავარ დახმარებას უწევდა „ებრაელთა შორის განათლების გავრცელების საზოგადოება“ (Aliance Israelite Universal) . მან შეისწავლა რუსეთის სამხრეთ ნაწილის ებრაელების ცხოვრება: სტავროპოლი, ყუბანი, თერგისპირეთი, დაღესტანი, საქართველო

და სხვ. საქართველოში იგი 1869 წლის 14 მაისს ჩამოვიდა და თავის წერილებს (კორესპონდენციებს) აქვეყნებდა სხვადასხვა ჟურნალ-გაზეთებში. მოგვიანებით მან ნაშრომების ნაწილი მოიყვანა სისტემაში და ცდილობდა მათთვის ფუნდამენტური ნაშრომის სახე მიეცა. 1879 ჩორნი ოდესაში დაბრუნდა და მალევე გარდაიცვალა.

ჩორნის ცნობებით, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მცხოვრები ებრაელები, მათი ტრადიციები და ცხოვრების წესი ერთმანეთისაგან განსხვავდება და ხშირად იმ კუთხეში მაცხოვრებელი ქართველების წესების მსგავსია. თუმცა ებრაული თემები ინახავენ საკუთარ ტრადიციებსა და იდენტობას. ეს განსაკუთრებით ეხება რელიგურ შტრიხებს, გლოვის წესებს და ნეკროპოლს. როდესაც საუბარია დიასპორაში ამა თუ იმ ერის რელიგიური, კულტურული და ეთნიკური მახასიათებლების შენარჩუნების შესახებ, ყველაზე მეტად ეს მახასიათებლები გამოიხატება ისეთ ტრადიციებში, რომლებიც საუკუნეების განმავლობაში დაიღეჟა ერის ცნობიერებაში და ცხოვრების განუყოფელ ნაწილად იქცა. ეს განსაკუთრებით ეხება სამგლოვიარო რიტუალებს.

ჩორნის მონაცემებით გლოვის წესები ქართველ ებრაელებში სხვადასხვა კუთხეში ერთნაირი იყო, თუმცა მცირედით მაინც განსხვავდებოდა ერთმანეთისგან, რაც იმ კუთხის ტრადიციების გავლენა იყო, სადაც ეს ებრაული თემი ცხოვრობდა. იმის გამო, რომ ჩორნიმ თითქმის მთელი საქართველო შემოიარა, მის მიერ დატოვებული ცნობები თანაბრად გვიხატავს როგორც ებრაელების სამგლოვიარო ტრადიციებს, ასევე ქართველების თანამონაწილეობას და მათ მიერ მწუხარების გაზიარების მაგალითებს. მაგალითად, განსხვავდება ახალციხეში მიცვალებულის გაპატიოსნების წესი აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს ებრაელთა წესჩვეულებებისგან. ეს არც არის გასაკვირი, რადგან იქაური მოსახლეობა, მათ შორის ებრაელებიც, მნიშვნელოვნად გამოირჩეოდა თანამოძმეებისაგან არსებული ისტორიულ-პოლიტიკური და ეკონომიკური მდგომარეობის გამო (იველაშვილი, ცაგარეიშვილი 1995, 105).

თუმცა მთავარი პრინციპი, რომ მიცვალებულს ამზადებდნენ სხვა სამყაროში ღირსეულად გასამგზავრებლად, საქართველოს ებრაელებში ურყევი რწმენა იყო.

მიცვალებულს აპატიოსნებდა სპეციალური პირი გარკვეული გასამჯელოს ფასად. მას ჯერ სალოცავში წაასვენებდნენ, სადაც ხახამი ისაუბრებდა მის კეთილ საქმეებზე. გაასვენებდნენ მესამე დღეს, მზის ჩასვლისას (ზოგჯერ მარხავდნენ იმავე დღეს). საფლავამდე კუბოთი მიჰყავდათ, მიწაში კრძალავდნენ სუდარაში გახვეულს, რადგან ებრაელების წარმოდგენით სხეული ასე უფრო სწრაფად იხრწნებოდა და სული უფრო ნაკლებად იტანჯებოდა. შეძლებულებს სუდარა იერუსალიმიდან ჩამოჰქონდათ, შედარებით ხელმოკლენი კი ადგილობრივ სუდარას ხმარობდნენ (თავდიდიშვილი 1940, 69). ძველად საქართველოში მიცვალებულს კუბოს გარეშე, სუდარაში გახვეულს მარხავდნენ, მოგვიანებით სიტყვა სუდარა მიცვალებულის სამოსის აღმნიშვნელად იქცა. სხვადასხვა პერიოდში სუდარად განსხვავებულ მასალას - სელისა და კანაფის, ტილოს, ბამბისა და მოგვიანებით ფარჩისა და აბრეშუმის ღია ფერის ქსოვილებს იყენებდნენ. დასავლეთ საქართველოში (იმერეთი, გურია, სამეგრელო, სვანეთი) სასუდრედ იხმარებოდა სელის, კანაფის ან თუთის ხის ლაფანისაგან შინ მოქსოვილი უხეში ქსოვილი - ტილო, რომელსაც გასანთლავდნენ და მიცვლებულს ჩაუცმევლად შიგ ახვევდნენ. სვანეთში ამ ქსოვილს ასევე „საშიშვლოს“ უწოდებდნენ (სახოკია 1940, 168). როდესაც მიცვალებულს სახლიდან გამოასვენებდნენ, კარს მიხურავდნენ და კუბოს კარს სამჯერ მიართყამდნენ, რაც იმის სიმბოლო იყო, რომ სახლში სიკვდილიანობა აღარ უნდა ყოფილიყო (თავდიდიშვილი 1940, 70).

მიცვალებულს ჭირისუფლები გამოეთხოვებოდნენ, ხახამი ხმამაღლა მოჰყვებოდა მიცვალებულის სასიკეთო ამბებს. სასაფლაოდან ისე უნდა წამოსულიყვნენ, რომ უკან არ მიეხედათ, რადგანაც ეს კიდევ ახალი უბედურების მომტანი იქნებოდა. მას თან ატანდნენ იერუსალიმიდან შალიახების მიერ ჩამოტანილ მწინდა მიწას, რაც სიმბოლურად ისტორიულ სამ-

შობლოსთან კავშირს გამოხატავდა. კუბოს ინახავდნენ სასაფლაოზე, საერთო შესანახში. სასაფლაოდან მამაკაცები ჯერ ისევ სალოცავში მიდიოდნენ, შემდეგ ოჯახის ახლობლის მიწვევით მიცვალებულის სახელზე განყობილ სუფრასთან. ქელებზე სამი ჭიქა შეისმეოდა: პირველი- მიცვალებულის შესანდობარი, მეორე- ოჯახის დანაკარგის „კმარობა“, მესამე- ოჯახის მომავალი კეთილდღეობის. მაგიდაზე ხორცი არ მიჰქონდათ. მეშვიდე დღეს კი სპეციალურად აკეთებდნენ ხორციან სადილს.

ებრაელების რწმენით მიცვალებულის სული, ოცდაათ დღემდე აქ, დედამიწაზე, ტრიალებდა. შემდეგ კი მიდიოდა სასუფეველში, რასაც ტრაპებით აღნიშნავდნენ. ებრაელები თლიდნენ, რომ 13 წლამდე ადამიანი უცოდველია, 13 წლის შემდეგ კი, უნდა ატაროს ვერცხლის ბეჭედი, რომელზეც მისი სახელი და გვარი იქნება ამოტვიფრული, რადგან მეორედ მოსვლისას მათ შეიძლება დავინწყებული ჰქონდეთ სახელები და გვარები. ქალები სასაფლაოზე არ მიდიოდნენ, რომ დედათა წესი არ დამართნოდათ, რაც დაუშვებელი იყო. ჩორნის გადმოცემით დაკრძალვის განსხვავებული ტრადიცია ჰქონდათ ცხინვალის ებრაელებს. მიუხედავად იმისა, რომ საკმაოდ მრავალრიცხოვან თემს წარმოადგენდნენ და საკუთარი ბაზარიც ჰქონდათ (მამისთვალშიშვილი 1995, 132), მათი ნაწილი მაინც ხელმოკლედ ცხოვრობდა. გარდაცვალებულს მზის ჩასვლამდე კრძალავდნენ, ზოგჯერ კი „... ჯერ კიდევ სული აქვს პირში, მას გარდაცვლილად თვლიან და ისე კრძალავენ“. ჩორნი აღაშფოთა ამ წესმა და წერს: „არ ვიცი, რატომ იქცევიათ ისინი (ცხინვალის ებრაელები დ. ჩ). ასე და ჩვენი რელიგიის რომელ წესს ეყრდნობიან, ასე ხომ მთელ ებრაულ დიასპორაში არსადაა მიღებული (ჩორნი 1976, 204). ამით, მოგზაური ეძებს, ახსნა მოუძებნოს იმ უცნაურ წესს, რომელიც ებრაული წეს-ჩვეულებებისთვის უცხოა და მათი იდენტობისთვის მიუღებელი. ასევე უცხოდ მიაჩნია ჩორნის განსაკუთრებული პურობა, რომელიც აშკარად ქართველებისგან აქვთ მიღებული. „აქაური (ცხინვალის დ.ჩ). ებრაელები წვეულებებს მართავენ, ერთმანეთს პატიჟებენ და ძლიერ უყვართ ღვინის სმის გახანგრძლივება, იწყებენ ღვი-

ნის სმას და ამას არც ბოლო აქვს და არც საზღვარი. მაგიდაზე ღვინო კასრებით მოაქვთ“ (ჩორნი 1976, 205). ჩორნის ღვინის სმის ასეთი გადაჭარბება არ მიაჩნია ებრაელი ერის დამახასიათებელ თვისებად და მასში აშკარად ხედავს ქართველების „ბრალეულობას“. ასევე კეთილმეზობლურად ცხოვრობენ ადგილობრივი ებრაელები სომხებთან: „ერთმანეთის მიმართ სიყვარულითა და პატივისცემით არიან განწყობილი..... წყნარად და უზრუნველად ცხოვრობენ, მადლობა ღმერთს“ (ჩორნი 1976, 206). საკუთარ ხალხზე მზრუნველი მკვლევარი სიამოვნებით აღნიშნავს, რომ ასეთ გარემოში მისი თანატომელები შეინარჩუნებენ ეროვნულ თვითმყოფადობას.

ერთი კვირის მანძილზე ნათესავები და მეზობლები ჭირისუფალს უგზავნიდნენ მოსაკითხს ხორცის გარდა. ამით გამოხატავდნენ ერთმანეთის გვერდით დგომას და მხარდაჭერას. მგლოვიარე 11 თვე არ მიდიოდა ლხინში, არ იცვამდა ახალს და ყოველი თვის თავზე გარდაცვლილის სულის მოსახსენებლად მართავდა სადილს. შემდეგ იწვევდნენ ხახამს, ხოლო სახლში გამუდმებით ენთო ზეთის კანდელი. საწოლზე ეწყო გარდაცვლილის ტანსაცმელი და სურათი (თავდიდიშვილი 1940, 78). აღნიშნული ტრადიცია გვიანობამდე დასტურდება როგორც აღმოსავლეთ, ასევე დასავლეთ საქართველოში.

ებრაელებში არსებობდა რწმენა, რომ ადამიანის სიკვდილის შემდეგ სული ეყრება ხორცს, ხორცი ამქვეყნად რჩება, სული კი, რომელიც დროებით სახლობდა მასში, როგორც ჭურჭელში, თავის სამყოფელს უბრუნდება. თუ გარდაცვლილი სიცოცხლეში კეთილ საქმეებს აკეთებდა, მისი სული მსუბუქად, ყოველგვარი სიმძიმის გარეშე მიემართება სასუფეველში. ხოლო თუ ადამიანის სული ცოდვებით არის დამძიმებული, მაშინ მას უჭირს თავის სამყოფელში დაბრუნება და შეიძლება სრულიად დაიკარგოს. ამიტომ ახლობლები ცდილობდნენ ჩადენილი ადამიანური ცოდვა ლოცვა-კურთხევით და საბოძვარის გაცემით გამოესყიდათ. ამასთან ერთად, როცა მიცვალებულს დაასვენებდნენ სალოცავში, ხახამი და მთელი ჯამაათი უფალს სთხოვდა მიცვალებულისთვის ყველა ამქვეყნიური

ცოდვა მიეტოვებინა (იველაშვილი, ცაგარეიშვილი 1995, 105).

ჩორნის ცნობების მიხედვით საქართველოს ყველა კუთხეში ქართველები და ებრაელები მეგობრულად და კეთილმეზობლურად ცხოვრობენ. ისინი ერთმანეთის ღვინსა და ჭირს იზიარებენ, იცავენ საკუთარ ტრადიციებსა და ცხოვრების წესს. ამავე დროს, ერთმანეთს ხელს არ უშლიან წესების ასრულებაში, უფრო მეტიც, ხშირად იღებენ მონაწილეობას ერთმანეთის სადღესასწაულო თუ სამგლოვიარო რიტუალებში. განსაკუთრებული ემოციებით ჩორნი ქუთაისელი ებრაელების შესახებ მოგვითხობს, რომ როდესაც ვიღაცა გარდაიცვლებოდა, მის გლოვაში მთელი ჯამაათი იღებდა მონაწილეობას: „როცა ქუთაისელ ებრაელებს ვინმე, თუნდაც ბავშვი გამოაკლდებოდა, ყველა მათგანი კეტავს თავის დუქნებს და ჭირისუფლის სახლში მიდის, მიცვალებულს აპატიოსნებენ და სასაფლაოზე მიასვენებენ. შვიდი დღის შემდეგ მიცვალებულის ოჯახი სარიგობო სუფრას უშლიდა ქალაქის მცხოვრებთ. თუ ოჯახი არაა შეძლებული, ყოველ მათგანს სახლიდან მოაქვს საჭმელი“ (ჩორნი 1976, 149). მოგზაური აღნიშნავს, რომ მსგავსი ქმედება ხელს უწყობს თემის წევრებისათვის დახმარებას და ინარჩუნებს თემის ერთიანობას. ჩორნის მოგზაურობის დროს ქუთაისში საკმაოდ ბევრი ებრაელი ცხოვრობდა და რიცხოვნობით ქართველების შემდეგ პირველ ადგილზე იყვნენ. ისინი კომპაქტურად, მჭიდროდ იყვნენ დასახლებულნი ქალაქის ცენტრთან ახლოს, მაშინ, როდესაც ქუთაისის დანარჩენი მოსახლეობა უფრო გაფანტულად ცხოვრობდა (მამისთვალიშვილი 1995, 129). ჩორნი რაჭაში მოგზაურობის დროს განსაკუთრებით აღნიშნავს ქართველებისა და ებრაელების მეგობრულ თანაცხოვრებას: „... აქაური მკვიდრი მცხოვრებლები კარგად ექცევიან ისრაელებს, არაფერს არ უშავებენ და მშვიდობით ცხოვრობენ. ესენი არიან ქართველები და სომხები“ (ჩორნი 1976, 155).

უფრო ზუსტად რომ გადმოეცა გარდაცვლილის გაპატიოსნებისა და დაკრძალვის რიტუალები, ჩორნი გადმოგვცემს ერთ-ერთი მოქალაქის აბრაამ ლევიჩის დედის, რახელის გა-

რდაცვალების შემთხვევას: „როცა სული ღმერთს მისცა, მთელი ქალაქის ქალებმა იწყეს თავმოყრა, მათ შორის იმერელმა ქალებმაც, რომელთაც ფრიად ჰყვარებიათ განსვენებული. მათაც გამოიტირეს იგი, ყველას საუცხოოდ ეცვა. ქალები მიცვალებულის ოთახში ისხდნენ, ხალხი გარეთ ან ეზოში ისხდა, გვერდით ოთახში ქალები ცხობითა და და საჭმელების კეთებით იყვნენ დაკავებულნი... მიცვალებულის თავთან და ფეხებთან ორი სანთელი ენთო, ეფარა აბრეშუმის სუდარა. ყველა იჯდა, ტიროდა და მის ღირსებებს ჰყვებოდა... (ჩორნი 1976, 191)“. გარდაცვლილის მიმართ ყველა გამოხატავდა პატივისცემას, იმიტომ რომ იგი ცხოვრობდა როგორც ჭეშმარიტი ისრაელი, რაც რწმენასთან, სიკეთის კეთებასთან, კაცთმოყვარეობასა და სტუმართმოყვარეობასთან ასოცირდება. მას „შეძლებისდაგვარად ყველა სცემდა პატივს, ყველას მხიარულად ხვდებოდა, ღარიბ-გაჭირვებულს ყოველთვის უმართავდა ხელს და ა.შ. მთელი ქალაქი იმონებდა, მათ შორის არაებრაელი ქალებიც კი, რომ მისთანა არავინ იყო მთელ ქალაქში“ (ჩორნი 1976, 191). მიცვალებული გააპატიოსნეს და მთელმა ქალაქმა წაასვენა სასაფლაოზე, ქალებმა ჭიშკრამდე მიაცილეს და სახლში დაბრუნდნენ. ჭირისუფლის მაგიდაზე იყო როგორც ტრადიციული ებრაული კერძები, ასევე ხაჭაპური. ასევე ადგილობრივი ქართველების ტრადიციული კერძებით იყო განწყობილი შვიდი დღის შემდეგ მიცვალებულის საპატივცემულოდ გაშლილი სუფრა: „მაგიდაზე მოიტანეს შემწვარი ხორცი, ღვინო, ღომი, რომელიც ძნელად საჭმელ ფაფასავითაა“ (ჩორნი 1976, 192). ჩორნის გადმოცემით, მიცვალებულის გასაპატიოსნებლად ის ადამიანებიც მოდიოდნენ, რომლებიც შემთხვევით შეესწრნენ ამ ამბავს. ჩორნი აღფრთოვანებულია, რომ ქართველები ისევე გლოვობენ ებრაელს, როგორც საკუთარ თანამოძმეს. გასვენებიდან შვიდი დღის შემდეგ, ჭირისუფლები კვლავ სუფრას შლიდნენ. ამ დროს შედარებით ნაკლები ხალხი მოდიოდა, ხახამი თორადან სპეციალურ ადგილებს წაიკითხავდა და სუფრას აკურთხებდა. გლოვის დროს მამაკაცები ორმოცი დღე წვერს იყენებდნენ, ხოლო ქალები საყელოს ჩაიჭრიდნენ და ასე

გამოხატავდნენ გლოვას. ორმოცი დღის შემდეგ, მამაკაცებს წვერის გაპარსვის, ხოლო ქალებს კი პერანგის საყელოს გაკერვის უფლება ეძლეოდათ. ის ვინც მიცვალებულის გამო განსაკუთრებით გლოვობდა, ხშირად ერთი წლის განმავლობაში არ იპარსავდა წვერს და ჩაჭრილი საყელოთი დადიოდა. აღნიშნული ტრადიცია შეიძლება შევადაროთ საქართველოში, ღრმად ფეხმოკიდებულ ტრადიციას, სადაც მსგავსი შემთხვევები დღესაც გვხვდება.

გლოვის დროს ადამიანები არა მხოლოდ შინაგანად გამოხატავენ მწუხარებას, არამედ ეს განცდა მათზე გარეგნულადაც ისახება, ეს იქნება სამოსი, ემოცია თუ სხვა რაიმე შეზღუდვა, რასაც ადამიანები უწესებენ საკუთარ თავს. სხეულის ხელოვნური საფარის, ტანსაცმლის ფორმებს ძირითადად განსაზღვრავს ეთნიკური ნორმები და ეკოლოგიური პირობები, სამეურნეო მდგომარეობა და ხალხთა შორის კულტურულ-ისტორიული კავშირი. ქართველმა ებრაელებმა გვერდით მცხოვრები ხალხებისგანაც გადმოიღეს არაერთი სამგლოვიარო რიტუალი. ამის ერთ-ერთი მაგალითია შავი სამოსის ტარება, რომელიც საქართველოს ყველა კუთხეში გვხვდება (ბეზარიაშვილი 1975, 125). შავი ფერის სამოსს ატარებდა ყველა, ახლო თუ შორეული ნათესავი, ჭირისუფალი, განსაკუთრებით ახლო ნათესავები. დედ-მამა, და-ძმა სამგლოვიარო შავ სამოსს ერთი წლის განმავლობაში არ იხდიდა, ხოლო შედარებით შორეული ნათესავები შავ სამოსს უკვე გარდაცვალებიდან ორმოცი დღის გავლის შემდეგ იხდიდნენ. კიდევ ერთი გავრცელებული ტრადიციის მიხედვით, შავი სამგლოვიარო სამოსის გახდის შემდეგ ჭირისუფალს, რამდენიმე დღე მაინც, სრულიად ახალი, ჯერ ჩაუცმეული სამოსი უნდა ჩეცვა. არსებობდა აზრი, რომ ამ შემთხვევაში ოჯახი მორიგ გლოვას აირიდებდა თავიდან.

საინტერესოა, რომ მიცვალებულების ორმოცის გადახდა ყოველთვის არ ემთხვეოდა უშუალოდ გარდაცვალების მეორმოცე დღეს. საქმე იმაშია, რომ ორმოცი აუცილებლად სავსე მთვარეზე უნდა ყოფილიყო გადახდილი. ეს კი ყოველთვის არ ემთხვეოდა გარდაცვალებიდან რელურ მეორმოცე დღეს.

ამასთან ერთად, ორმოცსა და წლისთავს მთვარის კალენდრით ითლიდნენ, რაც ასევე იყო ერთ-ერთი შეუსაბამობის მიზეზი.

ორმოცის აღნიშვნის დღეს, ქირისუფლები აუცილებლად სასაფლაოზე გადიოდნენ. დასავლეთ საქართველოში მცხოვრებ ებრაელებს შორის გავრცელებული იყო წესი, რომლის მიხედვითაც აუცილებელი იყო მიცვალებულის სამოსის საფლაოზე წაღება და მისი ხმამაღლა დატირება (მიცვალებულისათვის უხმარი სამოსისა და ქვეშაგების გამზადება გვიანობამდე შემორჩა ქართველებში).

ქალებს შორის ყველაზე ხშიერი აგროვებდა სარჩო-სანოვაგეს, რასაც სასაფლაოდან დაბრუნების შემდეგ გაჭირვებულებს ურიგებდნენ. მამაკაცები კი ორმოცის დღეს სასაფლაოზე პატარა სუფრას შლიდნენ და ფეხზე მდგომნი მიცვალებულის სულს მოიხსენიებდნენ. კიდევ ერთი საინტერესო ადათის მიხედვით, ყველა ადამიანი ვინც ორმოცის დღეს სასაფლაოზე გავიდოდა, ვალდებული იყო სასაფლაოდან წამოსვლის წინ პატარა ქვა აეღო, საფლაოზე დაედო და წარმოეთქვა შემდეგი სიტყვები: „არაფერი გემატებოდეს“, ამის შემდეგ ქირისუფლები სალოცავებისკენ მიემართებოდნენ (თავდიდიშვილი 1940, 73). სასაფლაოდან დაბრუნებულები წყლისპირას მიდიოდნენ, დაიბანდნენ ხელ-პირს და იტყოდნენ: „ღმერთო, შენ გააგრილე ყოველივე სიავე და გაჭირვება ისრაელის შვილზე წამოსულიო“ (თავდიდიშვილი 1940, 73). სამგლოვიარო რიტუალის შესრულების დროს ქართველი ებრაელები ცდილობდნენ სხვისთვის გაწეული სიკეთის სანაცვლოდ საკუთარი მიცვალებულის სულისთვის შვება მოეგვარათ. ამისთვის როგორც პურობის, ასევე მოწყალების გაცემის მაგალითები უხვად იყო ქირისუფლის ოჯახის მიერ, განსაკუთრებით თუ ქირისუფალი შეძლებული იყო. თემი ცდილობდა მატერიალურად შეშველებოდა საკუთარ თანამოძმეებს და შეგროვილი შემოწირულობა (იქნებოდა ეს საკვებისა თუ ფულადი სახით) გადაეცა გაჭირვებული თანამოძმეებისათვის. მიცვალებულის გასვენების შემდეგ „ერთ-ერთი და ნდობით აღჭურვილ ქალს... ხელში თავ-

საფარი უჭირავს და ფულს აგროვებს; ვისაც რამდენი შეუძლია, თავისი მიცვალებულის სულის სასარგებლოდ და ცოცხლების სადღეგრძელოდ. შეგროვილ ფულს გადასცემს ვინმე ღარიბსა და გაჭირვებულს... ან ავადმყოფს, ან დასასახლებელ ობოლს, რომელსაც მზითევს უწყობენ“ (თავდიდიშვილი 1940, 73). მოწყალებად გასცემდნენ მიცვალებულის ტანსაცმელსაც და პირად ნივთებსაც.

ბოლოს მიცვალებულის ოჯახი გარდაცვლილის სულის მოსახსენიებლად წლისთავს იხდიდა. წლისთავის, ისევე როგორც ოცდაათის ათვლა ქართველ ებრაელებში მთვარის კალენდრის მიხედვით ხდებოდა. ეს იყო ის ძირითადი მიზეზი, რომ წლისთავი გარდაცვალებიდან არა მეთორმეტე, არამედ მოგვიანებით ტარდებოდა. ასეთი შეუსაბამობა ხშირი იყო ქართველ ებრაელებს შორის.

ცარიზმი ებრაელთა ასიმილაციისა და გაქრისტიანების მიზნით ებრაული სასულიერო პირების მიმართ ახორციელებდა მიზანმიმართულ პოლიტიკას. ამას ხელს უწყობდა ზოგიერთი სასულიერო პირის არაკეთილსინდისიერი დამოკიდებულება დაკისრებული მოვალეობებისადმი. ჩორნის მისია ამ კუთხითაც საინტერესო იყო. მან მრავალ ჯამაათში შეცვალა თემის წინამძღოლი და გაბაები, რამაც მოსახლეობის გარკვეულ ნაწილში პროტესტიც კი გამოიწვია: „რაში გვინდა რაბი და გაბაებიო, განა ბატონები უწინდებურად უნდა დავნიშნოთ და თავზე დავისვათო? ახლა ჩვენ თავისუფლები ვართ ბატონის სამსახურისგან, არ გვინდა ახალი ბატონი“. (ჩორნი 1976, 205). მიუხედავად იმისა, რომ ქართველი ებრაელები სწავლა-განათლებისადმი დიდ ინტერესს არ იჩენდნენ (ისინი შვილებს პატარაობიდანვე ასწავლიდნენ ხელობას და გვერდით ამოიყენებდნენ ხოლმე), მათში პიროვნული თავისუფლების ხარისხი საკმაოდ მაღალი იყო. ბატონყმობის გაუქმების შემდეგ, მათთვის ნებისმიერი აუნაზღაურებელი სამსახური, თუნდაც რელიგიური აუცილებლობით გამოწვეული, სრულიად მიუღებელია. ეს იმის დასტურია, რომ ქართველი ებრაელობა ადგილობრივ მოსახლეობასთან სრულიად იყო ინტეგრირებული და

იზიარებდა იმ პიროვნული თუ მოქალაქეობრივი თავისუფლების ხარისხს, რომელიც ძირითადად მკვიდრი მოსახლეობისთვისაა დამახასიათებელი.

დამოწმებული ლიტერატურა:

იეჭუდა ჰალევი ჩორნი (1976), მოგზაურობა საქართველოში, იმერეთში, სამეგრელოში, გურიასა და არარატის ქვეყანაში (არმენია); თარგმნა იცხაკ დავითმა და გამოაქვეყნა თავის ნაწერებში ი. დავიდი, ნაწერები, ტ. I. თელ-ავივი_იერუსალიმი. მამისთვალშიშვილი ე., (1995), ქართველ ებრაელთა ისტორია, თბილისი.

დავიდი ი., (1976), ნაწერები, ტ. I. თელ-ავივი.

ჩხეთია შ., (1941), დოკუმენტები საქართველოს ებრაელთა შესახებ, საქართველოს ებრაელთა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის შრომები, ტ. II.

გეგეჭკორი ალ., (2001), საქართველოს ებრაული გალუთი, დისერტაცია საკანდიდატო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბილისი.

იველაშვილი თ., (2015), ეთნიკური უმცირესობები სამცხე-ჯავახეთში, თბილისი.

იველაშვილი თ., ცაგარეიშვილი თ., (1995), გვიხმობს მამული მამა-პაპათა, თბილისი.

ეთნოსები საქართველოში (2008), თბილისი.

რელიგიები საქართველოში, თბ., 2008

თავდიდიშვილი რ., (1940), ეთნოგრაფიული ნარკვევი, თბილისი.

სახოკია თ., (1940), მიცვალებულის კულტი სამეგრელოში. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის. III. თბილისი.

ბარდაველიძე ვ., (2006), ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბილისი.

ბეზარაშვილი ც., (1975), რიტუალური სამოსელი, მასალები ქსნის ხეობის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბილისი.

ჩოჩიშვილი დ., (2013), გლოვის წესები ქართველ ებრაელებში, გსუ შრომათა კრებული N4, გორი.

დათუნაშვილი ნ., (2018), ქართული სამოსი და მისი სოციალური ასპექტები მე-15 ს-დან მე-19 ს-მდე, <http://dl.sangu.edu.ge/pdf/dissertacia/ndatunashvili.pdf>

Черный И., (1874), Путешествие по Кавказу и Закавказскому краю ИКОИРГО, №4.

Шукиан М. П., (1940), Правовое положение евреев Грузии, საქართველოს ებრაელთა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის შრომები, ტ. I .

Davit Chochishvili

(Gori State Teaching University)

THE PARALLELS IN IDENTITY OF GEORGIANS AND JEWS IN GEORGIA IN THE SECOND HALF OF THE XIXTH CENTURY (ACCORDING TO JUDAH CHORNY)

Georgian narrative monuments consistently tell us about the arrival and settlement of the people of different origins in Georgia, their acceptance by the inhabitants, resettlement, and subsequent integration of diasporas into the Georgian state territory. The one of the oldest diasporas in Georgia was Jewish community. In accordance of Georgian sources, Jewish people had settled in Mtskheta firstly on sixth century B.C. later, that community was grew and took the rightful place in social, political and cultural space in Georgia. Judah Halevi Chorny who visited Georgia in the middle of the 19th century, fully described all those Jewish communities which were met by him while that adventure. Chorny left the priceless sources about Georgians and Jewish unique cohabitation. He described the residence of those two nations side by side; Chorni gave us the information about their creating, praying at the various altars and maintenance of their national identity.

ქეთევან კაკიტელაშვილი

(ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი)

საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკა (1918-1921): ქართველი ებრაელები რელიგიური და ნაციონალური იდენტობის მიჯნაზე

ქართული სახელმწიფოებრიობის აღდგენის შემდეგ ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი საკითხი საქართველოში მცხოვრები ეთნიკური და რელიგიური ჯგუფების უფლებებისა და სტატუსის განსაზღვრა იყო. ეს შეეხო ებრაულ ჯგუფსაც, რომელიც ორი თემის - ქართველი ებრაელებისა და აშკენაზების სახით იყო წარმოდგენილი. მათი წარმომადგენლები განსხვავებულად ხედავდნენ საკუთარ ადგილს ქართული სახელმწიფოს ფარგლებში.

საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის პერიოდში მიმდინარე დებატები ებრაული იდენტობის შესახებ ერთგვარად აგრძელებს მე-19 საუკუნის დასასრულსა და მე-20 საუკუნის დასაწყისში ქართველ და ქართველ ებრაელ ინტელექტუალთა წრეებში მიმდინარე დისკუსიას ქართველ ებრაელთა იდენტობის შესახებ.

ქართველი ინტელექტუალები - ილია ჭავჭავაძე, ნიკო ნიკოლაძე, სერგეი მესხი, გრიგოლ ვოლსკი და სხვები - მიიჩნევდნენ, რომ საქართველოს ებრაელებისა და ქართველების საზიარო წარსული და კულტურული გამოცდილება მნიშვნელოვან წინაპირობას წარმოადგენდა ებრაელების ქართულ ნაციონალურ სივრცეში ინტეგრაციისათვის.

1910-იან წლებში ქართველ ებრაელთა იდენტობის შესახებ მწვავე დისკუსია გაიმართა საკუთრივ ებრაელ ინტელექტუალთა შორის. ისინი სამი ჯგუფის - „ასიმილატორების“, სიონისტებისა და ორგანიზაცია „აგუდათ ისრაელის“ სახით იყო წარმოდგენილი. „ასიმილატორები“ ამტკიცებდნენ, რომ ქართველი ებრაელები ქართული ნაციის წარმომადგენლე-

ბი იყვნენ, რადგან იზიარებდნენ საერთო ქართულ ისტორიულ წარსულს და კულტურულ თავისებურებებს. რამდენადაც ქართველები და ებრაელები იზიარებდნენ კულტურას, ენას და ცხოვრების წესს, „ასიმილაციორები“ თვლიდნენ, რომ ქართველი ებრაელები მხოლოდ აღმსარებლობით განსხვავდებოდნენ მართლმადიდებელი ქართველებისაგან. სიონისტები ცდილობდნენ გაეძლიერებინათ ებრაელთა ნაციონალური იდენტობა ებრაული ენის, ისტორიისა და ტრადიციის სწავლების გზით. სიონისტები რელიგიას მიიჩნევდნენ ებრაული იდენტობის მთავარ განმსაზღვრელ ფაქტორად და ქართველ ებრაელებს მსოფლიო ებრაული დიასპორის ნაწილად მიიჩნევდნენ. „აგუდათ ისრაელი“ ქუთაისის ებრაული თემის გავლენიანი წარმომადგენლებისა და ორთოდოქს რაბინთა ორგანიზაცია იყო. მისი წარმომადგენლები ცდილობენ შეენარჩუნებინათ ქართველი ებრაელობის ტრადიციული ცხოვრების წესი, რომელიც კონცენტრირებული იყო სინაგოგების გარშემო. „აგუდათ ისრაელი“ ლოიალური იყო ქართული ნაციისა და სახელმწიფოს მიმართ, ამავდროულად ცდილობდა შეენარჩუნებინა თვითრეგულირებადი სათემო ცხოვრება (19-საუკუნის მეორე ნახევარიდან 1918 წლამდე ქართულ და ებრაულ ინტელექტუალურ წრეებში მიმდინარე დისკუსიის შესახებ იხ. ჩიქოვანი et al 2014, 209-242)

1918 წელს დაარსებული საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის წინაშე მწვავე საშინაო და საგარეო პრობლემები და მრავალი ისეთი საკითხი წამოიჭრა, რომლებიც გადაუდებელ გადაჭრას მოითხოვდა. ერთ-ერთი მათგანი საქართველოში მცხოვრები ეროვნული უმცირესობების საკონსტიტუციო უფლებების და სახელმწიფო საკანონმდებლო ორგანოში მათი წარმომადგენლების განსაზღვრის საკითხი იყო. სწორედ ამ ქრილში განიხილებოდა ქართველი ებრაელობის იდენტობის საკითხი: რა სტატუსით ისარგებლებდა ის, ეროვნული უმცირესობის თუ რელიგიური ჯგუფის.

კანონპროექტი „ეროვნულ უმცირესობათა წარმომადგენლობისა საქართველოს ეროვნულ საბჭოში“ განსახილველად

წარმოდგენილი იქნა 1918 წლის 6 სექტემბერს. პირველ მუხლში აღნიშნული იყო: „მიეცეს უფლება საქართველოს ეროვნულ საბჭოში 26 წარმომადგენლის არჩევისა იმ ეროვნულ უმცირესობათ, რომელნიც საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლეობენ და საქართველოს რესპუბლიკის მოქალაქეებად ირიცხებიან ეროვნულ უმცირესობათა ჩამონათვალში ცალ-ცალკე იყვნენ მოხსენიებულნი „ქართველი ისრაელები“ და „ებრაელები“. ქართველ ისრაელებს, მათი რიცხოვნობის შესაბამისად (დაახლოებით 40 000) ორი წარმომადგენლის ყოლის უფლება ენიჭებოდათ, ებრაელებს (დაახლოებით 7 000) – 1 („საქართველოს რესპუბლიკა“ 1918 N 63, 4)“.

ამ ჯგუფების საკითხი ერთ-ერთი იყო, რომელმაც აზრთა სხვადასხვაობა გამოიწვია: ქართველ ებრაელებს, როგორც ცალკე ჯგუფს უნდა ჰყოლოდათ წარმომადგენელი, თუ ისინი აშკენაზებთან (ძირითადად რუსულენოვანი ებრაელები) უნდა გაერთიანებულიყვნენ; ქართველი ებრაელები ეროვნულ უმცირესობად უნდა მიჩნეულიყვნენ თუ რელიგიურ ჯგუფად; თუ რელიგიურ ჯგუფად მიიჩნეოდნენ, მაშინ უნდა ჰყოლოდათ თუ არა წარმომადგენელი ეროვნულ საბჭოში, რადგან ასეთი უფლება ეროვნულ უმცირესობებს ენიჭებოდათ. თუმცა ეროვნული საბჭოს წევრები დაობდნენ იმის შესახებაც, ეროვნულ უმცირესობებთან ერთად რელიგიური ჯგუფებისთვისაც უნდა მიენიჭებინათ კვოტა თუ არა (ამ დისკუსიის შესახებ იხ.: „საქართველოს რესპუბლიკა“ 1918, N 63: 3-5; N 64: 3-4; N 65: 2-4; N 66: 3-4; N 68: 3-4).

ეროვნულ-დემოკრატიული პარტიის წარმომადგენელი რევაზ გაბაშვილი მიიჩნევდა, რომ „ქართველი ისრაელების“ და „ებრაელების“ გამიჯვნის საფუძველი არ არსებობდა: „არ ვიცი, რითი ხელმძღვანელობს კანონპროექტის შემდგენელი, როდესაც ჰყოფს ქართველ ებრაელს და სხვა ებრაელს. თუ იმით მართო, რომ ქართულ ენაზე ლაპარაკობენ, მართო ენა არ არის საბუთი, რომ აქაური ებრაელები და სხვა ებრაელები გაყოფილნი იყვნენ; იმიტომ, რომ სარწმუნოებით ერთნი და იგივენი არიან, ამ ებრაელებს ეძლევათ მაინც ერთი ხმა [იგულისხმება, რომ ერთ ჯგუფად განიხილებიან და საერთო წარმომადგენე-

ლი ჰყავთ]“ („საქართველოს რესპუბლიკა“ 1918 N63: 4)..

ეროვნულ-დემოკრატიული პარტიის წარმომადგენელი გიორგი მაჩაბელი წინააღმდეგი იყო, რომ რელიგიურ ჯგუფებსაც მინიჭებოდათ წარმომადგენლის ყოლის უფლება ეროვნულ საბჭოში. იგი აკრიტიკებდა კანონპროექტს, რადგან იქ ქართველი ისრაელები ცალკე იყო გამოყოფილი და არ იყო წარმოდგენილი, როგორც ქართველი ერის ნაწილი. ეს, მისი აზრით, გაუგებარი იყო, რადგან თავად ქართველი ებრაელები ამტკიცებდნენ, რომ ქართული ნაციის ნაწილს წარმოადგენდნენ. ამიტომ მაჩაბელი თვლიდა, რომ ქართველ ებრაელებისათვის, ისევე როგორც სხვა რელიგიური ჯგუფებისთვის, კვოტა არ უნდა მიენიჭებინათ. „მე არ მესმის, თუ არიან კანონ-პროექტში ნახსენები ქართველი ებრაელები, რატომ არ არიან აღნიშნულნი ქართველი მაჰმადიანები, ქართველი მარქსისტები, ქართველი კათოლიკენი. მაშ ამათ ყველას ხმა უნდა მივცეთ, რადგან ისინიც სხვა და სხვა სარწმუნოებისანი არიან. ჩემის აზრით, ქართველი მაჰმადიანები, ქართველი მარქსისტები თუ ქართველი ებრაელები ერთ და იგივე ქართველს ერს წარმოადგენენ და ამიტომ როგორც სხვა ერებს, ხმა არ უნდა მივცეთ, გინდა ებრაელი, გინდა მაჰმადიანი და გინდა მარქსისტი იყოს“ - აცხადებდა გიორგი მაჩაბელი („საქართველოს რესპუბლიკა“ 1918 N 65: 3).

სოციალ-ფედერალისტების წარმომადგენელი შალვა მიქელაძე რელიგიური პრინციპის გათვალისწინების მომხრე იყო და მიიჩნევდა, რომ „ქართველ ისრაელებს [...] უნდა ჰყავდეს წარმომადგენლები, [...] რომ ჰქონდეთ შეძლება თავისი აზრი გამოსთქვან, როგორც რელიგიოზურ ერთეულს“ („საქართველოს რესპუბლიკა“ 1918, N65: 4).

ეროვნულ დემოკრატიული პარტიის წარმომადგენელი გერონტი ქიქოძე თვლიდა, რომ რამდენადაც ქართველი ისრაელები აცხადებდნენ, რომ არ წარმოადგენდნენ ცალკე ეროვნულ ჯგუფს, „პოლიტიკურ ერის და სახელმწიფოს თვალსაზრისით“ დიდი შეცდომა იქნებოდა „ხელი ვკრათ ისეთ ხალხს, რომელიც სისხლითა და ხორციით ქართველები არიან და ჩვენგან მარტო

სარწმუნოებით განსხვავდებიან“ („საქართველოს რესპუბლიკა“ 1918, N 65: 4).. იგი მიიჩნევდა, რომ რელიგიურ ჯგუფს საკუთარი წარმომადგენელი უნდა ჰყოლოდა ეროვნულ საბჭოში და გამოსავალს ხედავდა იმაში, რომ ქართველი ისრაელების წარმომადგენლები რომელიმე პარტიის წევრის სახით შესულიყვნენ ეროვნულ საბჭოში „როგორც ნაწილი ქართველი ერისა“. რაც შეეხება „რუსის ებრაელებს“, ქიქოძემ აღნიშნა: „ისინი ისეთ მცირე ჯგუფს წარმოადგენენ, მათ გავლენა კულტურული და ეკონომიური იმდენად მცირეა ჩვენში, რომ საგანგებო წარმომადგენლობის მინიჭება იქნება არა რაციონალური და მე პირადად წინააღმდეგი ვარ, რომ რუსის ებრაელებს წარმომადგენელი ჰყავდეთ ეროვნულ საბჭოში“ („საქართველოს რესპუბლიკა“ 1918: 65, 4).

საბოლოოდ, მწვავე განხილვების შემდეგ, ეროვნული საბჭოს 10 სექტემბრის სხდომაზე აღინიშნა: „ჩვენ რელიგიური პრინციპი მივიღეთ ქართველი მაჰმადიანებისათვის. [...] ქართველებს, რომელთაც სხვა რელიგია აქვთ, უნდა ჰყავდეთ წარმომადგენლები საბჭოში. ამისდა მიხედვით, ჩვენ შეგვიძლიან მივცეთ ქართველ ისრაელებს ორი წარმომადგენელი“. ეროვნულმა საბჭომ მიიღო ეს წინადადება. „სხვა ებრაელებს [აშკენაზებს] მიეცეთ ერთი წარმომადგენელი“ („საქართველოს რესპუბლიკა“ 1918 N 68: 4). ამგვარად, საკანონმდებლო დონეზე ქართველი ისრაელები, როგორც რელიგიური უმცირესობა გაიმიჯნა „სხვა“ ებრაელებისაგან, რომლებიც ეროვნულ ჯგუფად იყო მიჩნეული.

როგორც ეროვნული საბჭოს სხდომების ჩანაწერებიდან ირკვევა, ეს საკითხი შეთანხმებული იყო ქართველი ისრაელების წარმომადგენლებთან („საქართველოს რესპუბლიკა“ 1918 N 68: 4). კერძოდ რომელი ჯგუფის წარმომადგენელთან, აღნიშნული არ არის. თუმცა, ეროვნული საბჭოს ამ გადაწყვეტილებით კმაყოფილება გამოთქვეს „ასიმილატორებმა“: „პარლამენტმა თანახმად ქართველ ისრაელთა სურვილისა, ქართველ ისრაელთა წარმომადგენლობას დაუდვა სარჩულად რელიგიური (ხაზგასმა ავტორისაა) და არა ეროვნული პრინციპი [...] ქა-

რთველ ხალხს, ქართველ ისრაელებთან ერთად აერთებს არა მარტო ტერიტორიული ფარგლები. ჩვენში მრავალი ტომი ცხოვრობს, მაგრამ სად იგინი ქართულ პოლიტიკური აზრისათვის და სად ქართველი ისრაელების ხმა, რომელიც ისმის საუკუნეთა სივრციდან [...] საქართველოს პარლამენტმა უღრმესი პატივისცემა დაამტკიცა ქართველ ისრაელების მიმართ, როდესაც დააკანონა: ქართველ ისრაელთათვის 2 წარმ. ებრაელებისათვის - 1 წარმ.“ („სამშობლო“ N 218: 3-4).

რაც შეეხება „აგუდათ ისრაელს“, მისი პოზიცია ყველაზე გავლენიანი აღმოჩნდა შექმნილ რეალობაში. სწორედ მისი წარმომადგენელი, მოშე დავარაშვილი, იყო ერთ-ერთი იმ ორი ქართველი ებრაელიდან, რომელიც 1919 წელს არჩეული იქნა საქართველოს დამფუძნებელ კრებაში სოციალ-დემოკრატიული პარტიის სიით. მეორე მათგანი - იოსებ ელიგულაშვილი, რომელიც ასევე სოციალ-დემოკრატი იყო არც ერთ ებრაულ ორგანიზაციასთან არ ასოცირდებოდა. პოლიტიკური ცხოვრებაში ყველაზე ნაკლები გავლენა სიონისტებს ჰქონდათ.

რას შეიძლება განეპირობებინა ის, რომ საქართველოს დემოკრატიულ რესპუბლიკაში ებრაული იდენტობის არა ნაციონალური, არამედ რელიგიური მოდელი დამკვიდრდა? ეჭვს არ იწვევს, რომ ეს მოდელი ორივე მხარის - საქართველოს სახელმწიფოსა და ქართველ ებრაელთა თემის ინტერესებს შეესაბამებოდა. ზემოხსენებული კანონპროექტის განხილვისას ეროვნული საბჭოს წევრების მიერ არაერთხელ აღინიშნა ის საშინაო და საგარეო საფრთხეები, რომელთა წინაშე ქართული სახელმწიფოებრიობა ერთობ მყიფე და დაუცველი იყო. ამ ვითარებაში ძალიან დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ლოიალობას ქართული სახელმწიფოს და ქართული ნაციის მიმართ, რასაც ქართულონოვანი ებრაელები იჩენდნენ. ამასთან ქართული ნაციონალური ინტერესების დასაცავად სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანი იყო სტატისტიკური მაჩვენებლის გაუმჯობესება ქართული ნაციის რიცხოვნობის თვალსაზრისითაც, რაც ასევე ერთ-ერთ პრობლემას წარმოადგენდა.

ჯერ კიდევ 1915 წელს სოციალ-ფედერალისტური პარტიის

ერთ-ერთმა ლიდერმა, შემდგომში კი ამავე პარტიის წარმომადგენელმა საქართველოს დამფუძნებელ კრებაში, თედო ღლონტმა გამოაქვეყნა სტატიების სერია „ქართველობის მთლიანობა“. იგი საქართველოს მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობის სტატისტიკურ მონაცემებზე დაყრდნობით ცდილობდა გაერკვია, თუ როგორი იყო თანაფარდობა „ძირითად“ ერს – ქართველებსა – და „უცხო ეროვნულ ჯგუფებს“ შორის. მისი მიზანი იყო ეჩვენებინა, რომ საქართველოში ქართული ეთნიკური ჯგუფი უმრავლესობას წარმოადგენდა და, შესაბამისად, საფუძვლიანი იყო ეროვნული თვითმმართველობის („ტერიტორიულ-ეროვნული მმართველობა“) მოთხოვნაც. სწორედ ამ სერიის ერთ-ერთ სტატიაში გამოაქვეყნა ღლონტმა პირველად მიხაკო ხანანაშვილისაგან მიღებული პირადი წერილი; ეს უკანასკნელი ღლონტს აკრიტიკებდა იმის გამო, რომ მას სტატისტიკურ მონაცემებში ქართველი ებრაელები ქართველებისაგან განცალკევებით ჰყავდა მოყვანილი. ხანანაშვილმა სწორედ ამ წერილში დასვა პირველად ქართველი ებრაელების იდენტობის საკითხი („სახალხო ფურცელი“ 1915 N 315: 3).. ამ კითხვაზე ღლონტმა საკუთარი მოსაზრებით უპასუხა: „არც გრიგორიანის, არც მოსეს, არც მაჰმადის მოძღვრება, არც სრული რელიგიური სკეპტიციზმი შეუშლის ხელს ადამიანს იყოს ქართველი, ან სხვა რომელიმე ეროვნების ადევტი. ამიტომ მოსეს რჯულის ადამიანის აღსარება, რომ ის სულიერად და კულტურულად ენათესავება ქართველობას – როგორც ეროვნებას – სავსებით საკმაოა, რომ კოლექტივი აგეთი ინდივიდუუმებისა სტატისტიკურ ციფრში მოვაქციოთ, მაგრამ ასე შეგვიძლიან მოვიქცეთ მხოლოდ მაშინ, როცა აღწერას ვახდენთ და ადამიანსაც საშუალებას ვაძლევთ, ცხადჰყოს თავისი ეროვნული ნებისყოფა – საზოგადოდ“ („სახალხო ფურცელი“ 1915 N 315: 3) ამგვარად, „ასიმილატორების“ „ქართველი ისრაელის“ კონცეპტი პოლიტიკურ დისკურსში ჩამოყალიბდა, სადაც თანხვედრაში აღმოჩნდა ქართველთა და ქართველ ებრაელთა ნაწილის ინტერესები.

პრაგმატულ პოლიტიკურ ფაქტორთან ერთად ასევე მნიშ-

ვნელოვანი იყო იდეოლოგიური ფაქტორიც. სავარაუდოდ, საქართველოს მმართველი სოციალ-დემოკრატიული პარტიის მისწრაფებას ერი-სახელმწიფოს მშენებლობისა და სამოქალაქო ნაციის ფორმირებისაკენ ყველაზე მეტად ქართველ ებრაელთა მიერ შემოთავაზებული იდენტობის მოდელი შეესაბამებოდა: ეს უკანასკნელნი აღიარებდნენ სახელმწიფოს უზენაესობას, საქართველოს, როგორც საკუთარ სამშობლოს და სრულ ლოიალობას უცხადებდნენ მას; საკუთარ ნაციონალიზმს განსაზღვრავდნენ, ერთი მხრივ, როგორც საქართველოს მოქალაქეები, მეორე მხრივ, როგორც სარწმუნოებრივი ჯგუფი, რომელიც მხოლოდ ამ სტატუსით ითხოვდა რწმენის თავისუფლების და თვითმმართველობის უზრუნველყოფას.

რაც შეეხება „ასიმილატორებს“, ისინი ეყრდნობოდნენ მე-19-20 საუკუნეების ევროპელ ავტორებს (ე. რენანი, მ. ვებერი, გ. იელინეკი, ფ. ლისტი და სხვები) და ნაციას შემდეგნაირად განსაზღვრავდნენ: „ერი არის ერთი სოციალური სუპერ-ორგანიზმი ... შემდგარი ერთგვარ ან მრავალგვარ ეთნიკურ და სოციალურ მასალისგან, რომელსაც შეუძლია ჟამთა ვითარებაში შექმნას ... ერთი საზოგადოება ყველა თავისი ორგანოებითა: ენითა, სარწმუნოებითა, ზნეობითა, ხელოვნებითა, სამართლითა და პოლიტიკითა, საზოგადოება განსაკუთრებული ისტორიითა, ტიპითა და თვითშეგნებითა“ („საქართველო“ 1917 N 49: 2). ნაციის ასეთი გააზრება სრულად თავსდებოდა სოციალ-დემოკრატიების იდეოლოგიის ფარგლებში. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ისიც, რომ ეს პერსპექტივა შეესაბამებოდა მე-19 საუკუნის ბოლოსა და მე-20 საუკუნის დასაწყისის ქართულ ინტელექტუალურ დისკურსში ჩამოყალიბებულ ქართული ნაციონალური იდენტობის კონცეფციასაც, რომელიც საზიარო წარსულისა და კულტურის მნიშვნელობაზე აკეთებდა აქცენტს.

რაც შეეხება ებრაული მხარის ინტერესებს, რუსეთის იმპერიის ფარგლებში დაკარგული უფლებების აღდგენისა და შენარჩუნების ერთადერთ შესაძლებლობად მათ საქართველოს ავტონომია, შემდეგ კი დამოუკიდებელი სახელმწიფოებრიობა მიაჩნდათ. შესაძლოა, საკუთარი უსაფრთხოებისა და უფლებე-

ბის გარანტიას ისინი ქართულ ნაციასთან ასოცირებაში ხედავდნენ. ქართული ნაციის ფარგლებში რელიგიური იდენტობის შენარჩუნება ოპტიმალურად გამოიყურებოდა ებრაელებისათვის საკუთარი უფლებებისა და უსაფრთხოების უზრუნველსაყოფად. ამასთან ერთად, იდენტობის ეს მოდელი შეესაბამებოდა ქართველი ებრაელობის თვითაღქმას, როგორც ქართულ კულტურულ და სახელმწიფოებრივ კონტექსტთან ისტორიულად დაკავშირებული თემისა. უნდა აღინიშნოს, რომ იდენტობის ამ კონცეფციის ჩამოყალიბებას და დამკვიდრებას მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი დომინანტურმა ქართულმა ინტელექტუალურმა ნარატივმა, რომელიც ქართველ ებრაელებს ქართულ კულტურულ და ნაციონალურ სივრცეში აერთიანებდა.

დამონებული ლიტერატურა:

ჩიქოვანი ნ., ჩხაიძე ი., წერეთელი ივ, მაცაბერიძე დ., კაკიტელაშვილი ქ. (2014), იდენტობის ნარატივები საქართველოში: მრავალეთნიკური ქართველი ერის სათავეებთან (1860-1918). თბილისი.

„საქართველოს რესპუბლიკა“, (1918,) N 63; N 64, N 65, N 66.

ღლონტი თ. (1915), ქართველების მთლიანობა. „სახალხო ფურცელი“, N 315.

ხანანაშვილი ი. (1917), ვინ ვართ ჩვენ, ქართველი ისრაელები? „საქართველო“, N 49.

ხანანაშვილი ი. (1918), ქართველი ისრაელები და სიონისტები. „საქართველო“, N 218.

ხანანაშვილი ი. (1916), ქართველი ისრაელის პასუხი არაქართველ რაბინს. „სამშობლო“, N 410.

Ketevan Kakitelashvili

(Ivane Javakhishvili Tbilisi State University)

DEFINING OF JEWISH IDENTITY IN DEMOCRATIC REPUBLIC OF GEORGIA (1918-1921)

After restoring the Georgian state in 1918, one of the most important issues was to define identity and status of the ethnic and religious groups living in Georgia. The same was true for the Jewish community which was represented by two separate groups – the Georgian Jews and Ashkenazis. Representatives of these groups had very different perspectives on Jewish identity and Jewish life in Georgia. However, neither Georgian Jewish community was univocal in this regard. The study examines three competing Jewish identity conceptions elaborated in 1910s by the three Georgian Jewish groups – the “Assimilationists”, Zionists and Agudath Israel and their influence on the Georgian public and political discourses. Conception developed by “Assimilationists” claimed that Georgian Jews belonged to the Georgian nation because of historical coexistence within the Georgian cultural environment. As far as Georgians and Jews shared culture, language and lifestyle, the Assimilationists believed that Georgian Jews differed from the Orthodox Georgians only by faith. Zionists aimed to reinforce Jewish identity by teaching Hebrew, Jewish history and tradition. Considering religion as a key factor for Jewish identity they regarded Georgian Jews as part of the world Jewish Diaspora. Orthodox representatives of Agudath Israel tried to maintain the traditional lifestyle of the Georgian Jewry concentrated around synagogues. They were loyal towards the Georgian nation and state; however they strove to maintain isolated and self-governed communal life. Georgian intellectuals were involved in the debates on the Jewish identity as well. After establishing the Georgian state in 1918, this issue was set in frames of political discourse. Members of the National Council of Georgia were debating whether Georgian Jewish minority should be given mandates in the Parliament as long

as some of the Georgian Jews claimed to be a part of the Georgian nation. According to final decision, Georgian Jews as a religious group were given two mandates and “other Jews” – Askenazim, as an ethnic group – one mandate (the quantity of mandates was based on the number of population of both groups). This way, Georgian Jewish identity was defined in religious terms. The study is based on the Georgian periodicals which reflect in details the process of definition Jewish identity and its place in the beginning of the 20th century.

გიორგი კალანდია

(საქართველოს ხელოვნების სასახლე - კულტურის ისტორიის მუზეუმი)

ფლორენსკების ოჯახი საქართველოში

გადმოცემის მიხედვით, გრაფ ორლოვის უკანონო ქალიშვილი აღსაზრდელად სოლოვიოვების ოჯახს მიაბარეს. მომხიბვლელი გოგონა პოლონეთის აჯანყების მონაწილისა და შემდგომ კოსტრომაში გადასახლებული ფლორენსკის შთამომავალმა შეირთო ცოლად. წყვილი მალე თბილისში გამოემგზავრა საცხოვრებლად. აქედან იწყება ფლორენსკების პოლონური წარმომავლობის გვარის ისტორია საქართველოში...

პირველი ჩვენთვის ცნობილი საქართველოში მცხოვრები ამ გვარის წარმომადგენელი ალექსანდრე ივანეს ძე ფლორენსკია (1850-1908)

– პროფესიით საგზაო ინჟინერი – გზებისა და ხიდების მშენებელი. მისი მეუღლე ოლღა (სალომე) საფაროვა (1859-1951) განათლებული ოჯახის შვილი იყო, ყარაბაღიდან სიღნაღში გადმოსახლებულ დიდგვაროვან სომეხთა ძველი საგვარეულოდან. ახალშექმნილი ოჯახი 1880-იან წლებში ცხოვრობდა ბათუმში, სადაც ალექსანდრე ფლორენსკი ბათუმი-ახალციხის გზის მშენებლობას ხელმძღვანელობდა. ამ გზას დღესაც ვიყენებთ, ხოლო აჭარისწყალზე ბოლო დრომდე შემონახულა მისი აშენებული ფოლადის ფუნდამენტური ხიდი. აღნიშნული გზის მშენებლობის დასრულების შემდეგ ოჯახი თბილისში გადასულა.

წარმატებულმა ინჟინერმა საუკეთესო განათლება მისცა შვილებს, რომლებიც გერმანიისა (მიუნხენი, ბერლინი) და შვეიცარიის (ლოზანა) უმაღლეს სასწავლებლებში სწავლობდნენ. პატარების აღზრდაში მშობლებთან ერთად აქტიურად მონაწილეობდა ქართველი ბებია (დედის მხრიდან) პაატაშვილთა საგვარეულოდან...

ალექსანდრე ფლორენსკისა და ოლღა საფაროვას შვიდი

შვილი ჰყავდათ: პავლე (1882-1937) – რუსული მართლმადიდებლური ეკლესიის გამორჩეული წარმომადგენელი, ღვთისმეტყველი, რელიგიური ფილოსოფოსი და პოეტი; ალექსანდრე (1888-1938) – არქეოლოგი და ეთნოგრაფი; ანდრია (1899-1961) – სამხედრო კონსტრუქტორი; იულია (1884-1947) – ექიმი ფსიქიატრი; ელისაბედი (1886-1967), ქორწინების

გვარი კონიაშვილი – მხატვარი; ვალენტინა, იგივე ოლღა (1892-1914) – მხატვარ-მინიატურისტი; რაისა (1894-1932) – მხატვარი, მოსკოვის სამხატვრო გაერთიანება „მაკოვეცის“ („Маковец“) წევრი. ერთ ოჯახში სამი მხატვარი და თან სამივე გამორჩეული იშვიათი მოვლენაა. ამიტომ შევეცდებით, მკითხველს თითოეული მათგანის შესახებ დანვრილებით მოვუყვეთ

ვალენტინა (ოლღა) ფლორენსკაია

რამდენადაც მშვენიერი იყო, იმდენად მძიმე ბედი ერგო...

XX საუკუნის დასაწყისში თბილისში ჩამოვიდა ვალენტინას უფროსი ძმა პავლე, რომელსაც სტუმრად ჩამოჰყვა მეგობარი – სერგეი ტროიცკი. ორივე ახალგაზრდა მღვდლობისთვის ემზადებოდა. იმასაც ამბობდნენ, ბერ-მონაზვნობას ვაპირებთო. მიმზიდველი გარეგნობის სერგეიმ და ულამაზესმა ვალენტინამ ერთმანეთი დანახვისთანავე შეამჩნიეს. სულ მალე მათ შორის სიყვარულის უხილავი ძაფები გაიბა...

სამღვდლოდ გამზადებული მეგობრები როცა კოსტრომაში დაბრუნდნენ, სერგეიმ მღვდლობას გული უკვე ვეღარ დაუდო. მან ვალენტინა ვერაფრით დაივინყა და ხშირად წერილებსაც უგზავნიდა... ამბობენ, პავლე ფლორენსკისთვის ტრაგედიად იქცა ძმადნაფიცის გადაწყვეტილება, თავი დაენებებინა სასულიერო კარიერისთვის და კოსტრომიდან თბილისში, ვალენტინასთან ახლოს გადმოსულიყო... თუმცა უფრო დიდი ტრაგედია წინ ელოდათ... სერგეი საქართველოში ჩამოდის და ტფილისის გიმნაზიაში რუსული ენის მასწავლებლად იწყებს მუშაობას,

ოღლა კი მოსკოვში სასწავლებლად გადადის. შეყვარებული გოგონა სერგეის წერილებს უგზავნის, სადაც საკუთარ გრძნობებსა და განცდებზე ესაუბრება... სერგეის ყველაფერი ხიბლავდა ოღლას: მისი ხელოვნება, საქმე, გეგმები. მოსწონდა მისი მეგობრებიც, რომელთა შორის იყო დიმიტრი მერეჟკოვსკი, პოეტი, მწერალი, კრიტიკოსი და პუბლიცისტი, ვერცხლის საუკუნის გამოკვეთილი ფიგურა. მამაკაცი, რომელიც ოღლასადმი სიმპათიას ვერ მალავდა. ვერ მალავდა იმ ეჭვიანობასაც, ოღლასა და სერგეის ურთიერთობის შემდეგ რომ დაეწყო, თუმცა, ბოლოს ბედს მაინც შეეგუა და სათაყვანებელ ქალს „წყნარი, ნათელი ანგელოზი“ უწოდა.

დღემდე შემორჩა ოღლა ფლორენსკაიას მიმოწერა როგორც სერგეი ტროიციკისთან, ასევე დიმიტრი მერეჟკოვსკისთან. ეს ბარათები ნათლად წარმოაჩენს როგორც შეყვარებული წყვილის ღრმა შინაგან სამყაროს, ისე მეგობრებს შორის არსებულ გრძნობათა სიწრფელს.

1909 წლის ზაფხულში ტფილისში, კუკიის ალექსანდრე ნეველის სახელობის ტაძარში სერგეი ტროიციკიმ და ვალენტინა ფლორენსკაიამ ჯვარი დაიწერეს. როგორც თანამედროვენი აღნიშნავდნენ, ეს იყო იდეალური წყვილი, ერთი მთლიანის ორი ნაწილი, ნამდვილი სრულყოფილება! სრულყოფილება კი არამიწიერი და იგი დასაღუპადაა განწირული... 1910 წლის 2 ნოემბერს ისეთი საშინელი ტრაგედია დატრიალდა, რომ დედაქალაქი შეძრწუნებისგან გაირინდა! ამ ამბავზე ყველა ლაპარაკობდა! წარმოუდგენელი რამ მოხდა! სერგეი ტროიციკის გაკვეთილზე მისი მოსწავლე შალვა თავდგირიძე შეუვარდა, რომელმაც პედაგოგი ხანჯლით აკუნა. ამბობენ, მე-4 სემესტრი იყო, რაც თავდგირიძე რუსულ ენაში გამოცდას ვერ აბარებდა! გასისხლიანებული და მომაკვდავი ტროიციკის ბოლო სიტყვები ყოფილა: „მიპატიებია, სამუდამოდ მიპატიებია!“... თანამედროვენი მემუარებში დაწერენ, რომ ვალენტინასა და სერგეის დედას, მოკლულის ანდერძივით დატოვებული ეს ორი სიტყვა ყველაზე მძიმე წუთებშიც კი არ დავიწყებიათ და მისი უდიდებულესობა რუსეთის იმპერატორისთვის დეპეშით უთხოვიათ,

შეეწყალებინა მკვლელი...

სერგეი ტროიცი კუკიის სასაფლაოზე დაკრძალეს... ვალენტინას ცხოვრებაში უმძიმესი პერიოდი დაიწყო. გოგონა ღრმად მორწმუნე იყო. ამიტომ თვითმკვლელობა არ შეეძლო. ამქვეყნად ყოფნა კი სერგეის გარეშე აღარ უნდოდა. 1913 წელს ვალენტინა პეტერბურგში გადადის საცხოვრებლად და სერგიევის ქუჩაზე ძველი მეგობრისა და თაყვანისმცემლის დიმიტრი მერეჟოვსკის სახლში ბინავდება. თითქოს გარშემო მყოფ ადამიანთა კეთილგანწყობამ და თანაგრძნობამ ვალენტინას ტკივილი უნდა შეუმსუბუქოს, მაგრამ არა და არა! თავის მუდმივ სატრფოს ვერაფრით ივიწყებს. ამიტომაც ხშირად მიდის კოსტრომის გუბერნიაში, სერგეის უბედურ მშობლებთან. შემორჩენილია ამ პერიოდის მიმოწერა ვალენტინასა და მის ძმას პავლეს შორის. ამ ბარათებში კარგად ჩანს დაქვრივებული ახალგაზრდა ქალის უდიდესი სევდა.

1910 წელი. 11.20 პავლე ფლორენსკი – ვალენტინა ფლორენსკაიას:

„ძვირფასო ვალია! გკოცნი სულითა და გულით, სიმშვიდესა და სულიერ სიმხნევეს გისურვებ, არ გამიბრაზდე წერილების დაგვიანებისთვის. იმდენად ცუდ დღეში ვიყავი, რომ წერილისთვის ვერ მოვიცალე. არც ახლა ვარ უკეთესად. ჩემო ძვირფასო, შენი ნახვა მინდოდა. წამოსასვლელად გავემზადე კიდევ, მაგრამ მერე მივხვდი, რომ ანას (იგულისხმება პავლეს ახალშერთული მეუღლე ანა მიხეილის ასული ფლორენსკაია) მარტო ვერ დავტოვებდი. ის ისედაც სევდიანია, ახლა კი შვილის მომლოდინე წუხს და ნერვიულობს. ასე რომ, რამდენიმე საათითაც კი ვერ დავტოვებ, ღამით კი მისი მარტოობა წარმოუდგენელია. იქნებ შენ მაინც გვეწვიო... ძალიან ნუ იდარდებ სერიოჟას სიკვდილს... პირველი იმიტომ, რომ ეს თავიდანვე მისი ბედისწერა იყო. მე დიდი ხანია ვიცოდი, რომ მის თავს რაღაც საშინელი მოხდებოდა. ვიცოდი და ამიტომაც არ მინდოდა მასთან განშორება. თვითონაც ჰქონდა წინათგრძნობა. ბევრჯერ უთქვამს ჩემთვის აკადემიაში, რომ დიდი ხნის სიცოცხლე არ ეწერა. მერე კი მგონია, რომ ეს ავისმომასწავებელი

წინათგრძნობა დაავიწყდა. ამასთანავე, სიცოცხლე ამაოება და სევდაა, ჩემო ძვირფასო და შესაშური იმათი ბედისწერა, ვინც აქედან მიდის. ამიტომაც, ვგრძნობ, აქ დარჩენას წასვლა სჯობს, თუმცა ჩემთვის ამქვეყნიდან მალე განშორებას ველარ ვისურვებ, რადგანაც ახლა ანაზე უნდა ვიზრუნო... ახლა მე ჩემს ნაშრომზე „Сторит“-ზე ვმუშაობ, რომელსაც ზაფხულში დავბეჭდავ და ჩვენი სერიოჟას ხსოვნას მივუძღვნი... ჩემო ძვირფასო, თავს ნუ იტანჯავ შენი პაველი“. 1910 წელი. 11.27 ვალენტინა ფლორენსკაია – პავლე ფლორენკის: „საყვარელო პავლე, ძალიან გამიხარდა, რომ წერილი მომწერე, თუმცა მისი წაკითხვა ძალიან სევდიანი იყო. შენ მე მამშვიდებ იმით, რომ მომხდარი გარდაუვალი იყო. დიახ, ხშირად ვფიქრობ ამაზე. მეც ვგრძნობდი, რომ დიდხანს არ მეწერა სერიოჟასთან ყოფნით ტკობა, თუმცა ასე მალე დასასრულს არ მოველოდი და კიდევ, პავლე, აუტანლად ძნელია, რომ მასთან გამომშვიდობება ვერ შევძელი... ვერ მოვახერხე მისთვის რამე მეთქვა, ან მომესმინა მისი უკანასკნელი სიტყვები. არ ვიცი, როგორი ფიქრი გაიყოლა... არც ის ვიცი, წამიერად თუ მაინც გამიხსენა... ამქვეყნად კარგს აღარაფერს მოველი. ვიცი, რომ უფრო და უფრო მძიმე იქნება ჩემთვის ხვალინდელი დღე. მზადა ვარ, ყველა განსადედი ავითანო, ოღონდაც უფალმა არ მიმატოვოს. საკმარისია მხოლოდ მეუროდეს იმისა, რომ იმქვეყნად სინათლე იქნება და ჩემს სერიოჟას უთუოდ ვიხილავ. ზოგჯერ კი შემზარავად მეშინია, რომ ვაითუ მასთან არ გამიშვან... ჩვენ ხომ ყველაფერი ჯერ კიდევ არ ვუწყით. იყო დრო, როცა მე და სერიოჟა ერთად ვოცნებობდით. მაშინ შენც ჩვენთან უნდა ყოფილიყავი, ერთად უნდა გველოცა ზეციური სამყაროს მოახლოებისთვის. თუმცა, ხომ ხედავ, არაფერი გამოვიდა. ჩვენ ამქვეყნად დავიფანტეთ... ამიტომაც წარსულის გახსენებაც კი ძალიან მტკივნეულია და მისი დავიწყება უფრო მემსუბუქება. რა თქმა უნდა, სიკვდილი სანატრელია, თუმცა ჩვენი ცხოვრება ჩვენს ნებას არ ექვემდებარება და მძიმე ტვირთის ტარება კიდევ მომიწევს. თანაც, როგორც ვხვდები, არაერთ წელიწადს...

ძალიან მინდა როგორმე ყველაფრის დატოვება და თა-

ვდავინწყებით ხატვა. როცა ხატავ, ღმერთთან ყველაზე ახლოს ხარ (ლოცვის შემდეგ) და სასიხარულოა, როცა საკუთარი ოცნების ქალღმრთელზე გადმოტანა შეგიძლია. თუმცა საჭირო და სასურველი არასდროს ემთხვევა ერთმანეთს და ამიტომაც ყოველდღიურობით ცხოვრება მიწვეს. რაოდენ სევდიანიც უნდა იყოს, კურსებზე ვმეცადინეობ. მერე კი ფანჯრიდან გავიხედავ, სასაფლაოს დავინახავ და ველარ ვხვდები, რატომ ვაკეთებ ყოველივე ამას. ყველა ჩემი ახლობელი რომ მომკვდარიყო, სერიოზულად გარდა, მე მეცოდინებოდა, რომ შეიძლებოდა და უნდა მეცოცხლა. ახლა კი მეჩვენება, რომ ჩვენი განშორება შეუძლებელია და ოდესღაც მეღირსება სიკვდილთან მიახლოება. სიკვდილთან, რომელიც იმავე სერზე დასაწოლად განმამწყვდევს, სადაც ჩემი სერიოზუა განისვენებს“. ამ თავისებურმა თვითგვემამ შედეგი გამოიღო და ვალენტინას ორგანიზმში საგვარეულო სენი – ქლექი მოძლიერდა. ავადმყოფმა მკურნალობაზეც უარი განაცხადა. 4 წლის შემდეგ უკვე მრავალგზის ნატანჯი 20 წლის ვალენტინა ზუსტად იმ დღეს მიიცვალა, როცა სტუდენტმა თავდგირიძემ მისი მეუღლე სასიკვდილოდ აჩეხა...

რაისა ფლორენსკაია

ფლორენსკებს შორის ყველაზე უმცროსი – მიმზიდველი პირისახითა და ზღვასავით უძირო თვალებით რომ ხიბლავდა ყველას. სამწუხაროდ, რაისა ფლორენსკაია სასიკვდილო სენით იყო დაავადებული და მან ამის შესახებ იცოდა... თუმცა, გოგონას მზერაში საყვედურსა და გულის ტკენას ვერასდროს ამოიკითხავდით. პირიქით, დაინახავდით შინაგან მზაობას იმქვეყნიური განსასვენებელისათვის. ამბობენ, რაისას ბედნიერებისთვის ძალიან ცოტა მიზეზი ჰქონდა. 14 წლისას საყვარელი მამა გამოეცალა ხელიდან, რომელიც წლების განმავლობაში საშინელი ტანჯვითა და წვალეებით ებრძოდა საუკუნის სენს – ქლექს. თავადაც ხომ ქლექით იყო დასწეული. გოგონას მოფერებით გოსიას ეძახდნენ სახლში. სახლში, რომელშიც, როგორც მისი ნათესავი, მხატვარი მარინა

ივანიშვილი გვიამბობს, დაავადებულ-დასახიჩრებული ცხოველები მოჰყავდა თურმე და სახელდახელოდ მოწყობილ „ლაზარეთში“ მკურნალობდა. ყოველთვის დიდი შლაპა ეხურაო გოსიას. ხელში კი მოზრდილი ჩანთა ეჭირა, რომელშიც უპატრონო კატებისა და ძაღლებისთვის საკვები ედო. რაისამ მხატვრობის გზაზე სიარული ხატწერით დაიწყო. მოგვიანებით ფერწერასა და გრაფიურაში დახელოვნდა – ხატავდა გვიანი სიმბოლიზმის სულისკვეთებით. ბავშვობაში რაისაზე უდიდესი გავლენა იქონია უფროსმა დამ ოლღამ, რომელიც გამორჩეული მხატვარი და პოეტი იყო. 1921 წელს ძმამ, პავლე ფლორენსკიმ პედაგოგად დაიწყო მუშაობა მოსკოვის ახალდაარსებულ ხელოვნებისა და დიზაინის უმაღლეს სკოლა „ვხუტემასში“ („Вхутемас“). აქვე წარმატებით ჩააბარა რაისამ. ძმისვე წყალობით მხატვარი გოგონა სამხატვრო გაერთიანება „მაკოვეცის“ წევრი გახდა და მალე მისი ნახატების რეპროდუქციები ჟურნალ „მაკოვეცში“ დაიბეჭდა. 1924 წელს კი რაისამ გაერთიანების მიერ ნატიფი ხელოვნების მუზეუმში მოწყობილ მეორე გამოფენაში მიიღო მონაწილეობა. თუ ბავშვობაში მისი პედაგოგი კ. იუონა იყო, სასწავლებელში კ. გორკი, ნ. კასატკინა, კ. კოროკინა, ა. კორინი, პ. კუზნეცოვა ასწავლიდნენ. ასეთივე გამორჩეული ხელოვნების ეხვია გარშემო „მაკოვეცის“ გაერთიანებაში. ესენი იყვნენ ბორის პასტერნაკი, სერგეი რომანოვიჩი, ვიქტორ ხლებნიკოვი და სხვები. დიდი მისია ჰქონდა თავად გაერთიანებასაც. „მაკოვეცი“ ღირსი მამის სერგი რადონეჟელის მსგავსად რუსული კულტურის შემგროვებელი და მფარველი უნდა ყოფილიყო. მაკოვეცის მთაზე ტროიცე-სერგიევის მონასტრის დამაარსებელთა მსგავსად, გაერთიანების წევრებს სჯეროდათ, რომ: „ნათელი ხელოვნების დრო მოდის, როცა საჭიროა უმნიშვნელო ღირებულებები, როცა ხელოვნების აღორძინება მისი დაუსრულებელი მოქმედების შედეგია და სანაცვლოდ მხოლოდ აღტაცებულთა უბრალო კეთილგონიერებას მოითხოვს“. მასწავლებელთაგან რაისა ფლორენკაიაზე ყველაზე დიდი გავლენა იქონიეს პ. კუზნეცოვმა და ნ. ჩერნიშევმა. ნიკალაი ჩერნიშევი მონუმენტალისტთა სახელოსნოს ხელმძღვანელობდა. 1923 წელს რაისა

ფლორენსკაია ამ სახელოსნოს სხვა სტუდენტებთან ერთად შეისწავლიდა და ასლებად გადმოჰქონდა ვოლოტოვის ველზე მდგარი მიძინების ტაძრისა და ნერედიცის მაცხოვრის ეკლესიის ფრესკები. მალე გაერთიანება დაიშალა. 1925 წელს კი, როცა რაისას ჯანმრთელობა გაუარესდა, იგი თბილისში დაბრუნდა. მხატვარ მარინა ივანიშვილის კოლექციაში დაცული რაისა ფლორენსკაიას 40-მდე ნამუშევარი განუმეორებელი ელფერთა და განწყობით გადმოსცემს მხატვრის შინაგან სამყაროს. ნახატები „საკვამურების ფერია“ და „წყალზე მონავარდე“ აუცილებლად გაგვახსენებს მარკ შაგალის პერსონაჟების გრაციოზულობას მისი ტილო-ებიდან „გასეირნება“ და „შეყვარებულები“. რაისა ფლორენსკაიას „სევდიანი რაინდი“ და „ტყის გვირგვინოსნები“ კი პრერაფაელისტების სულისკვეთებით გადმოსცემს ნოსტალგიურ, თუმცა მეტყველი ფერებით გაჟღენთილ სიუჟეტებს. არ შეიძლება შუა საუკუნეების მინიატურებისათვის დამახასიათებელი არქიტექტონიკა არ ამოვიკითხოთ ისეთ ნახატებში, როგორებიცაა: „გაბრაზებული უფლისწული“, „ბერები და ანგელოზები“, „იზოლდას საფლავთან“, „ქნარზე დამკვრელი კენტავრი“, „ნარმატებისა და კეთილგონიერებისათვის“. ერთერთი ყველაზე გამორჩეული ნახატია „ფერია ვარდებში“, რომელიც ერთი მხრივ, სიმბოლიზმის ღრმა გააზრებისა და ამავედროულად, კლიმტისეული ფერთა პალიტრის საუკეთესო ნაზავს წარმოადგენს. აქ, ოქროსფერ ფონზე, თაიგულში, რომელიც უფრო გუსტავ კლიმტის „კოცნიდან“ შეყვარებული წყვილის ქსოვილის ფაქტურას გვაგონებს, კლიმტისეული გრაციოზულობით ამოზრდილია შიშველი ქალის ფიგურა, რომლის შუბლი ორი სხივით გაცისკროვნებულა და რომელსაც ღვთისმშობლის უმნიკვლოების სიმბოლო – კვირტებით დახუნძლული შროშანი უჭირავს. რაისა ფლორენსკაიას მთავარი ღირსება ფერით წერის უბადლო ოსტატობაა. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მისი აკვარელები, რომლებიც ანტიკური თუ ბიბლიური პერსონაჟების სამყაროს წარმოაჩენს. მათში გამოყენებული ვერცხლი თუ ოქრო ბრწყინავს და ანათებს და ხშირ შემთხვევაში ნახატის ჰარმონიის დამაგვირგვინებელ შტრიხე-

ბს წარმოადგენენ. მხატვრის საუკეთესო აკვარელები, მიუხედავად მცირე ზომისა, ნამდვილი მონუმენტალობით გამოირჩევიან. რაისა ფლორენსკაიას ნამუშევრების გაანალიზებისას ცხადი ხდება, რომ ხელოვანის შემოქმედება თანამოაზრე მხატვართა საქმიანობასთან მჭიდრო თანამშრომლობითა და გამოცდილებათა ურთერთგაზიარებით ვითარდებოდა. მათ შორის, პირველ ყოვლისა, არიან პეტრე ბრომირსკი (1886-1920) და სერგეი რომანოვიჩი (1894-1968). თბილისიდან მოსკოვს დაბრუნებულმა რაისა ფლორენსკაიამ ხატებს მიმსგავსებული პლაკატების ხატვა დაიწყო. ასევე ქმნიდა ესკიზებს საბავშვო ბაღებისათვის. საყურადღებოა ის გარემოება, რომ თავად უშვილო საკუთარ მოწოდებად მომავალი თაობის აღზრდას მიიჩნევდა. 1921 წელს მან ანკეტაში ჩაწერა: „გამომდინარე იქიდან, რომ პედაგოგიურ საქმიანობას მიველტვი და შესაბამისი გამოცდილებაც გამაჩნია, ჩემთვის სახალხო განათლების სფეროში მუშაობა ყველაზე მეტად სასურველია“. 1928-1932 წლებში რაისა ფლორენსკაია მუშაობდა სამხატვრო საწარმოებში. მისი ძირითადი საქმიანობა ქსოვილების, შარფებისა და პლაკატების მოხატვა გახდა. სიცოცხლის ბოლო წლებში ხელოვანი ქმნიდა ნატურმორტებს, პორტრეტებს, ავტოპორტრეტებსა და ნახატებს ბიბლიურ თემებზე. ამ ნამუშევრების შესრულების მაღალი დონე და სამყაროს აღქმის მხატვრული სტილი ხელოვანს უმაღლესი კატეგორიის შემოქმედთა შორის გამოარჩევს. ბოლო საკითხავი მხატვრისთვის იყო სევდიანი „წიგნი ტრისტანისა და იზოლდასი“, უძველეს დროში რომ შექმნეს კელტმა მგოსანმა ბარდებმა, ხოლო XIX საუკუნეში ფრანგმა ჟოზეფ ბადიემ მხატვრულ პროზად აქცია... ...1932 წლის 5 სექტემბერს აღესრულა. მცირე ხნით ადრე, სანამ სულს უფალს მიაბარებდა, გალობა დაიწყო წმინდა და ამაღლებული ხმით. მანამდე მას ერთი სიტყვაც არ უმღერია. გოსია მოსკოვში, ტროიცე-სერგიევოს ლავრის მახლობლად, კოკუევსკის სასაფლაოზე დაკრძალეს.

ელისაბედ ფლორენსკაია

ფლორენსკების მხატვარი დების სამეულის სათავეში ყველაზე უფროსი ელისაბედი დგას, თუმცა მის შესახებ შედარებით ნაკლები ცნობებია შემონახული. შვილიშვილის, მარინა ივანიშვილის მოგონებების მიხედვით ვიცით, რომ ელისაბედი შესანიშნავი ფსიქოლოგი, პედაგოგი და მხატვარი იყო. მისი მეუღლე გიორგი კონიაშვილი კი კავკასიის მთიელ ხალხთა მეთაურის, 1834 წელს იმამად აღიარებული შამილის ლეგენდად ქცეული მკურნალის შთამომავალი ყოფილა. ელისაბედ ფლორენსკაიას შემორჩენილი 122 ნახატიდან კარგად მოჩანს მხატვრის მიერ განვლილი გზა. შემოქმედების სანყის პერიოდში იგი ფერადი ნატურმორტების, გამოყენებითი ხელოვნების საუცხოო ნიმუშების ხატვითაა გატაცებული (შვილიშვილის, მარინა ივანიშვილის ცნობების მიხედვით ირკვევა, რომ ელისაბედი მეგობრობდა ცნობილ ქართველ საზოგადო მოღვაწესთან, საქართველოში თეატრალური და ლიტერატურული მუზეუმების – დღევანდელი ხელოვნების სასახლის – დამაარსებელთან დავით არსენიშვილთან და სწორედ მისი დაკვეთით ხატავდა სხვადასხვა რარიტეტულ ნივთსა თუ ხელოვნების ნიმუშს). თუმცა ეს ყველაფერი დის ტრაგედიის შემდეგ ქრება და ქალაქებში უჩვეულო არსებები ჩნდებიან. არსებები, რომლებიც ძალიან ჰგვანან ფრანსისკო გოიას გმირებს „ბნელი ნახატების“ სერიიდან. აქ კარგად ვხედავთ თითქმის ერთნაირ თემატიკას, განწყობას. ამ ნახატებში აშკარად იგრძნობა ის დიდი ოჯახური უბედურება, რომელიც ფლორენსკების თავს დატრიალდა. სავარაუდოდ, ელისაბედი არასოდეს ყოფილა გოიას შემოქმედების გავლენის ქვეშ. თუმცა სულიერი კრიზისი და გონებაში დატრიალებული განცდები ორმა ხელოვანმა თითქმის ერთნაირად გადმოსცეს ქალაქებსა თუ ტილოზე. ამიტომაც, ელისაბედის ნახატებში დავინახავთ ისეთივე ჩამომხრჩვალ სხეულებს, როგორიც ეს ფრანსისკო გოიას „ომის უბედურებაშია“; ლოკოკინა აქ ისევე ხრავს ჩვილის სხეულს, როგორც „შვილისმჭამელი სატურნი“ საკუთარ ნაშიერს. ელისაბედ ფლორენსკაიას ნა-

ხატთა პერსონაჟები გამოღამებული თვალებით, წარკვეტილი სხეულებითა და ფანტასმაგორიული ფიგურებით „ასმოდეუსს“, ანუ ფანტასტიკური ხილვისა და „ატროპოსის“ ცაში გამოკიდებულ ზმანებებს ეხმიანება. ელისაბედ ფლორენსკაია ქართულ სახელოვნებო სივრცეში ერთადერთი მხატვარია, რომელმაც მსგავსი ფორმით გადმოსცა შემოქმედის ტრაგედია და სულიერი კრიზისი.

Giorgi Kalandia

(ArtPalace of Georgia – Museum of Cultural History)

FLORENSKY FAMILY IN GEORGIA

An illegitimate daughter of Count Orlov was sent to be brought up in the Solov'yov family. Once she reached the age of maturity, the beautiful girl married the descendant of Florensky, a participant in the Polish rebellion who was exiled to Kostroma. The couple moved to Tbilisi, where the story of the Florenskys in Georgia begins. Alexander Ivanovich Florensky (1850-1908), was the first known Florensky to live in Georgia. Being an engineer, he worked on the railroad between Batumi and Akhaltsikhe. His wife Olga (Salome) Saparova (1859-1951) was from an educated family and belonged to an old family of Karabakh Armenians. Alexander Florensky had seven children, to whom he gave the best education in Munich, Luasanne and Berlin: Pavel (1881-1937), a distinguished representative of the of the Russian Orthodox Church, theologian, religious philosopher and poet; Alexander (1888-1938), geologist, archaeologist and ethnographer; Andrew (1899-1961), a military constructor; Yulia (1884-1947), a doctor psychiatrist; Elizabeth (in marriage Koniashvili) (1886-1967), an artist; Olga (1892-1914), an artist-miniaturist; and Raisa (1894-1932), also an artist and member of the artistic union "Makovets" (Маковец). Together with the parents, their grandmother (a representative of the Paatashvili family) actively participated in the upbringing of the children. The existence of three outstanding painters in one family is unusual, and we will endeavor to give the reader more information about each.

კიდევ ერთხელ აბაზა მეჰმედ ფაზას ეთნიკური იდენტობის საკითხისათვის

ქართულ ისტორიოგრაფიაში საკმაოდ კარგადაა ცნობილი, რომ შუა საუკუნეებში საქართველო განსხვავებული სახელწოდებებით იყო წარმოდგენილი. ასე, მაგალითად, XI-XV სს. ბიზანტიური წყაროებში ჩვენი სამშობლოს აღმნიშვნელ ტერმინად „აბაზგიას“ ვხვდებით, ქართველებს კი „აბაზგებს“ უწოდებენ (ლომოური 1993, 83). ანალოგიურ მდგომარეობას ვხვდებით არაბულ ნარატიულ წყაროებშიც: ქართველია – ალ-აბხაზ, ალ-აფხაზ, ალ-აბხას; ხოლო საქართველო კი – ბილად ალ-აბხაზ (აფხაზთა ქვეყანა) (ჯაფარიძე 1993, 129, 134). ასეთი სურათი გვხდება სომხურ წერილობით დოკუმენტებშიც, სადაც XI საუკუნიდან მოყოლებული „საქართველოსა“ და „ქართველების“ სინონიმი „აფხაზეთი“ და „აფხაზი“ (ცაგარეიშვილი 1993, 208). XI ს. I ნახევრიდან სპარსულ ენაზე შედგენილ საისტორიო თხზულებაში საქართველოსა და ქართველის აღმნიშვნელად „აფხაზი“ ჩნდება (ტაბატაძე 1993, 218). მდგომარეობა უცვლელია რუსული რეალობისთვისაც აღნიშნულ ქრონოლოგიურ ქრილში. კერძოდ, XII-XVI სს. ამ სივრცეში საქართველო-ქართველის აღმნიშვნელად „ოზეზ“, „ოზეზი“, „ოზეჟანინ“ გვხდება, რომელიც „აბაზგ“-„აფხაზ“-„აბაზა“-დან უნდა მომდინარეობდეს (პაიჭაძე 1993, 286). როგორც ვხედავთ, ეს საქართველოს გაერთიანებული სამეფოს არსებობის პერიოდს ემთხვევა. გვიანდელ პერიოდში, ერთიანი სახელმწიფოებრიობის მოშლის კვალობაზე, ბუნებრივია, ხდება ამ ეთნონიმის პოლიტიკური სემანტიკის ცვლილებაც. ამ პერიოდში, აღსანიშნავია, რომ თანდათანობით „აფხაზეთი“-„აფხაზი“ ჰკარგავს „საქართველო“-„ქართველის“ სინონიმურ გაგებას. ამავდროულად, საკუთრივ ეთნონიმი „აფხაზი“ ადგილს უცვლის „აბაზას“ და, ძირითადად, სწორედ ამ უკანასკნელის ოპერირება ხდება როგორც ოფიციალურ დოკუ-

მენტებში, ისე – უცხოური საისტორიო წყაროებში.

XV საუკუნიდან, როგორც ცნობილი ქართველი მეცნიერი და არაბისტი, პროფ. გოჩა ჯაფარიძე შენიშნავს, საკუთრივ ეთნიკურ აფხაზს არაბულენოვანი წყაროები ხან „აბხას“-ს უწოდებენ, ხან კიდეც – „აბაზა“-ს (ჯაფარიძე 1993, 134-135). XIX საუკუნეში კი ოსმალეთში გადასახლებული აფხაზი მუჰაჯირები „აბაზად“ იწოდებოდნენ (ჯაფარიძე 1993, 135).

ოსმალეთის სახელმწიფოს გაძლიერება და ქართულ მიწებთან დამეზობლება ერთიანი ქართული სამეფოს დაშლას ემთხვევა. ამიტომ ოფიციალური სტამბოლისათვის „აფხაზეთი“ როგორც „საქართველოს“ აღმნიშვნელი ტერმინი ძირითადად უცნობია. ოსმალები, „გურჯისტანთან“ ერთად, სამეფო-სამთავროებად დაშლილი ქართული პოლიტიკური ერთეულების შესაბამისი სახელებით იცნობენ (აბულაძე 1993, 269-271).

როგორც ცნობილი ქართველი თურქოლოგი ც. აბულაძე აღნიშნავს, XVI ს. 30-იანი წლების დოკუმენტში „აფხაზეთად“ სოხუმის იქით მდებარე მხარე მოიხსენიება (აბულაძე 1993, 274). იმავე საუკუნის შუახანებიდან „აფხაზეთის“ გამოყენება ოსმალურ წყაროებში წყდება და მას უკვე „აბაზა“ ანაცვლებს (აბულაძე 1993, 274). თუმცა, რუსი მეცნიერ ვ. ტატიშჩევის შენიშვნით, XVIII ს. შუახანებამდე „აბაზად“ ჩრდილოეთ სამეგრელოსაც მოიხსენიებდნენ (აბულაძე 1993, 274).

როგორც აღმოჩნდა, „აბაზა“ ოსმალურ წყაროებში ყოველთვის ეთნიკურად აფხაზს (აფსუას) არ ნიშნავს და გვიან ფეოდალურ ხანაშიც კი მან „ქართველის“ აღმნიშვნელი დატვირთვაც შეინარჩუნა. კერძოდ:

ოსმალეთის სულთან მუსტაფა I-ს (1617-1618 და 1622-1623 წწ). დროს დიდი ვეზირის მოვალეობას 1622-1623 წწ. ასრულებდა ჰადიმ („საჭურისი“) გურჯუ მეჰმედ ფაშა (პირველი ქართველი დიდვეზირი ოსმალეთში), რომელიც იმდროინდელი პოლონელი დიპლომატის, კ. ზბარაჟევსკის ცნობით, „არაჩვეულებრივი ქკუის ადამიანი“ იყო (სვანიძე 2007, 198, 200; სვანიძე 2012) 232-233; სვანიძე 2013, 174-181; ურუშაძე 1989, 67; წურნუშია 2010-2013, 300-302). მას სიძედ ეკუთვნოდა აღმოსავლეთ ოსმალეთის

ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი და სტრატეგიული დანიშნულების რეგიონის – არზრუმის გუბერნატორი აბაზა მეჰმედ-ფაშა (Финкель 2010, 280). ლ. ურუშაძე მას გურჯი მეჰმედ ფაშა I-ს ძმად მიიჩნევს (ურუშაძე 1989, 67). თურქი მკვლევარი მურად ქასაბი აბაზა მეჰმედ-ფაშას სიმამრად ასახელებს არზრუმის ქართული წარმოშობის ბეგლარბეგ ჰუსეინ ფაშას (გარდ. 1630 წ). (ქასაბი 2012, 113).

ბრიტანელი თურქოლოგი ქეროლაინ ფინკელი „აბაზას“ აფხაზად ასახელებს (Финкель 2010, 280). ერთ სომხურ წყაროში, ის აფხაზადაა დასახელებული («Абазз, родом из афхаз...» (Лехаеци 1965, 297)). სომეხი მემათიანის ცნობას უკრიტიკოდ იზიარებს აზერბაიჯანელი მკვლევარი ს. მამედოვიც (Мамедов 1977, 214). ამ უკანასკნელის კვლევაზე დაყრდნობით, მცირე ცნობას აქვეყნებს ცნობილი აფხაზი ისტორიკოსი შ. ინალ-იფაც და მასაც, ბუნებრივია, აბაზა მეჰმედ-ფაშა (რომელსაც, ჩვენთვის სრულიად გაუგებრად, რატომღაც ჰასანს უწოდებს), ეთნიკურად აფხაზად ჰყავს წარმოდგენილი (Инал-ипа 1990, 129). გამოთქმულია სხვა მოსაზრებაც, რომლის მიხედვით, აბაზა ფაშა სლავური (პოლონური) წარმოშობის უნდა იყოს (Konopczyński 1996, 250).

თუმცა, ქართულ ისტორიოგრაფიაში ზემოთ ხსენებული შეხედულებები გაზიარებული არაა და სათანადო საისტორიო წყაროების მოშველიებითა და მათი კრიტიკული ანალიზით სავსებით ნათლადაა უარყოფილი აბაზა ფაშას აფხაზობა (აფსუობა). კერძოდ, აკადემიკოსმა სერგი ჭიქიამ მოიტანა ამონარიდი ერთი ოსმალური წყაროდან, სადაც მემათიანე აღნიშნავს, რომ მეჰმედ აბაზა-ფაშა „ქართველია“ (ფეჩევი 1964, 84). მ. სვანიძეც მას ქართველად მიიჩნევდა, რომელიც აფხაზეთიდან ტყვედ უნდა მოეტაცათ (სვანიძე 2007, 202; სვანიძე 1997, 10; სვანიძე 2013, 179). როგორც ილია ტაბაღუა აღნიშნავდა, ერთ-ერთ იტალიურ საბუთში პირდაპირ დასტურდება აბაზა მეჰმედ-ფაშას ქართველობა: „დაბადებითა და ნათლობით ქართველია, კოლხეთიდან, იგი ქრისტიანულ სარწმუნოებას გადაუდგა“ (ტაბაღუა 1986, 175, სქ. 66). ანალოგიურ ცნობას ვხდებით იტალიე-

ლი მისიონერის მიქელე მოსკოსთანაც (ტაბალუა 1986, 250-251, დოკ. №17).

ვფიქრობთ, მის ქრისტიანულ წარსულზე უნდა მიანიშნებდეს ერთ-ერთი საისტორიო წყაროს ცნობაც, რომ ის აქტიურად მფარველობდა ოსმალეთში მცხოვრებ არამუსლიმებს და განსაკუთრებით კი – ქრისტიანებს (Финкель 2010, 287-288). სხვა მხრივ, ეს მართლაც გაუგებარი იქნება, რადგან ევლია ჩელების ცნობით, ამ დროს თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორიაზე მცხოვრები „აბაზას ხალხი“ უფრო მეტად წარმართები არიან, ვიდრე – ქრისტიანები ან მუსლიმები (ჩელები 1971, 101, 106). ამასთანავე, მის ქართველობას უნდა ადასტურებდეს ისიც, რომ ის ოსმალეთში წარჩინებული (ბეგლარბეგები, დიდვზირები) ქართული ოჯახის სიძეა.

ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ, მართალია, გვიან შუა საუკუნეების ოსმალურ წყაროებში აფხაზ-აფსუათა აღმნიშვნელ სახელად სწორედ აბაზა იქცა (ჯაფარიძე 1993, 134), მაგრამ ამასთან დაკავშირებით აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ XVIII საუკუნის ერთ-ერთ ოსმალურ დოკუმენტში „აფხაზეთი“ დასავლეთ საქართველოს სინონიმად იხმარება (კვაშილავა 2011, 141). ამგვარი ახსნა უნდა მოეძებნოს ისტორიის დოქტორ კ. ფერაძის მიერ თუნისის არქივებში მიკვლეული „აფხაზ“ მამლუქს აბუ მუჰამმად ისქანდერ ალასაც (გარდაიცვალა 1850 წლის 15 ივნისს) (ფერაძე 2019, 56). საინტერესოა, რომ ერთ-ერთ ოსმალურ წყაროში „Sicili-i Osman'ı“, რომელიც 1899 წლამდე ოსმალეთის იმპერიის მოხელეთა რეესტრს წარმოადგენს, აბაზა მეჰმედ-ფაშა ქართველადაა წარმოჩენილი (ჯაველიძე 2014, 215).

აბაზა მეჰმედ-ფაშა XVII ს. 20-იანი წლების დასაწყისში ცენტრალური ხელისუფლების წინააღმდეგ აჯანყდა. აჯანყებულ ფაშას ირანის მხარდაჭერის იმედი ჰქონდა (ახვლედიანი 1978, 126). ამ ამბოხის ჩაქრობა მხოლოდ 1628 წელს მოხერხდა. მის წინააღმდეგ ბრძოლებში აქტიურ მონაწილეობას ღებულობდა საქართველოდან ოსმალეთში გადახვენილი გიორგი სააკაძე (მუნში 1981, 49; იოსელიანი 1973, 52; ფურცელაძე 1911, 396-397).

ბედის ირონიით, სულთან მურად IV-ს (1623-1640) შეკედლებული დიდი მოურავი, რომელიც თურქებმა კაფუჯიბაშად და ყარამანიის (კონიის) ფაშად დანიშნეს (ჯამბურია 1964, 167) და სახელად მალრავი მეჰმედ ფაშა უწოდეს (ფეჩევი 1964, 132, შენ. 94; ქასაბი 2012, 112), უკვე ოსმალთა გვერდი-გვერდ იბრძვის სპარსელთა წინააღმდეგ (კაკაბაძე 1926, 29). ერთი ცნობით, სტამბოლს ჩასული გიორგი სააკაძე გალათას უბანში მდებარე ქართულ დასახლებაში – „გურჯი-კაპუში“ დასახლებულა (დალეჯიო დ'ალესიო 1921, 13). როგორც ისქანდერ მუნში შენიშნავდა, ოსმალებისათვის მათთან მოურავის გადაბარგება მნიშვნელოვანი შენაძენი იყო, რადგან ის „ყიზილბაშთა ავ-კარგის მცოდნე იყო“ (მუნში 1981, 49).

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, მიუხედავად იმისა, რომ „აფხაზეთ/აფხაზი“ „საქართველო/ქართველის“ სინონიმი შუა საუკუნეების მიწურულს არ ჩანს, ის მაინც ამ ასპექტით ოსმალეთის იმპერიაში ჯერ კიდევ გამოიყენებოდა. აქედან გამომდინარე, წინამდებარე კვლევით ჩვენ მივადევნეთ თვალყური ეთნონიმ „აფხაზისა“ და „ქართველის“ პარალელურად გამოყენებას ოსმალეთის იმპერიაში და, შესაბამისად, აბაზა მეჰმედ ფაშას სახელში დაფიქსირებული ნისბა „აბაზა“, ამ შემთხვევაში, ნიშნავს არა აფხაზს (აფსუას), არამედ – ქართველს, თუკი კიდევ უფრო დავავიწროვებთ მნიშვნელობას, მაშინ – ქართველს დასავლეთ საქართველოდან.

დამოწმებული ლიტერატურა:

აბულაძე, ც. (1993). საქართველოს სახელწოდებანი ბიზანტიურ წყაროებში. კრებ.: საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. რედაქტორი ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი გ. პაიჭაძე. თბილისი.

ახვლედიანი, ხ. (1978). ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან. ბათუმი.

დალეჯიო დ'ალესიო, ე. (1921). ქართველები კონსტანტინეპოლში (ფრანგულიდან). სტამბოლი.

იოსელიანი, პლ. (1973). დიდი მოურავი გიორგი სააკაძის ცხოვრება. თარგმანი რუსულიდან გ. თარხნიშვილისა. პირველი გამოცემა. თბილისი.

კაკაბაძე, ს. (1926). ფარსადან გიორგიჯანიძის ისტორია. ამონაბეჭდი „საისტორიო მოამბიდან“. წიგნი II, 1925წ. ტფილისი.

კვაშილავა, კ. (2011). ისტორიული სამურზაყანოს წარსულიდან. XVII-XVIII საუკუნეების მიჯნა – 1840 წელი. თბილისი.

ლომოური, ნ. (1993). საქართველოს სახელწოდებანი ბიზანტიურ წყაროებში. კრებ.: საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. რედაქტორი ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი გ. პაიჭაძე. თბილისი.

მუნში, ი. (1981). აბასის ქვეყნის დამამშვენებელი ისტორიის გაგრძელება. ცნობები საქართველოს შესახებ. სპარსულ ტექსტს გამოკვლევა, ქართული თარგმანი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ნ. გელაშვილმა. თბილისი.

პაიჭაძე, გ. (1993). საქართველოს სახელწოდებანი ბიზანტიურ წყაროებში. კრებ.: საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. რედაქტორი ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი გ. პაიჭაძე. თბილისი.

სვანიძე მ. (1997). აბაზა მეჰმედ-ფაშა, – ენციკლოპედია „საქართველო“. ტ. I. თბილისი.

სვანიძე მ. (2007). თურქეთის ისტორია (1299-2000). თბილისი.

სვანიძე მ. (2012). გურჯი მეჰმედ-ფაშა, – ენციკლოპედია „საქართველო“. ტ. II. თბილისი.

სვანიძე მ. (2013). გურჯი მეჰმედ ფაშა (1536-1626), – კრებ.: ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო. ტ. VII. თბილისი.

ტაბატაძე, კ. (1993). საქართველოს სახელწოდებანი ბიზანტიურ წყაროებში. კრებ.: საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. რედაქტორი ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი გ. პაიჭაძე. თბილისი.

ტაბაღუა, ილ. (1986). საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში (XIII-XX ს-ის პირველი მეოთხედი) /1600-1628წწ./, ტ. II. თბილისი.

ურუშაძე ლ. (1989). ქართული წარმოშობის მოღვაწენი ოსმა-

ლეთში (XVI-XIXსს), – საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“. ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია. №4, თბილისი.

ფერაძე, კ. (2019). ქართული წარმოშობის ოსმალთა მოხელეები XVIII-XIX საუკუნეების მაღრიბის საფაშოებში. ისტორიის დოქტორის (PhD in History) აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია. თბილისი.

ფეჩევი, ი. (1964). იბრაჰიმ ფეჩევის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ. ტექსტი ქართული თარგმანით გამოცდა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ს. ჯიქიამ. თბილისი.

ფურცელაძე, ანტ. (1911). ბრძოლა საქართველოს მოსასპობად და საქართველოს შესაერთებლად ანუ გიორგი სააკაძე და მისი დრო. ავტორისაგან ახლად შევსებული და შესწორებული. მეორე გამოცემა. ტფილისი.

ქასაბი მ. (2012). ოსმალეთის ქართველები. სტამბოლი.

ჩელები, ე. (1971). ევლია ჩელების „მოგზაურობის წიგნი“. თურქულიდან თარგმნა, კომენტარები და გამოკვლევა დაურთო გ. ფუთურიძემ. ნაკვ. 1, ქართული თარგმანი. თბილისი.

ცაგარეიშვილი, ელ. (1993). საქართველოს სახელწოდებანი ბიზანტიურ წყაროებში. კრებ.: საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. რედაქტორი ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი გ. პაიჭაძე. თბილისი.

ნურნუშია, ზ. (2010-2013). ოსმალეთის იმპერიის ქართველი დიდგვებირები, – კრებ.: ზურაბ პაპასქირი – 60. ჟამთააღმწერელობა ქეშმარიტის მეტყუელება არს. თბილისი.

ჯაველიძე, ნ. (2014). შუა საუკუნეების აღმოსავლური წყაროების ცნებების „აბხაზ“ და „აბხაზი“ (აბაზა) გაგებისათვის. კრებ.: ელიზბარ ჯაველიძე-75. ისტორიულ-ფილოლოგიური კრებული. თბილისი.

ჯამბურია, გ. (1964). გიორგი სააკაძე. თბილისი.

ჯაფარიძე, გ. (1993). საქართველოს სახელწოდებანი ბიზანტიურ წყაროებში. კრებ.: საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. რედაქტორი

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი გ. პაიჭაძე. თბილისი.
 Konopczyński W. (1996). *Dzieje Polski nowożytnej*. Warszawa.
 Инал-ипа Ш. Д. (1990). Зарубежные абхазы (историко-этнографические этюды). Сухуми.
 Лехацци С. (1965). Путевые заметки. Перевод с армянского, предисловие и комментарии М. О. Дарбинян. Москва.
 Мамедов С. А. (1977). Восстание Абаза-паши по армянским источникам, Историко-филологический журнал. Ереван. №4.
 Финкель К. (2010). История Османской империи. Видение Османа. Перевод с английского К. Алексеева Ю. Яблокова. Москва.

Kakha Kvashilava
 (Sokhumi State University)

ONCE AGAIN ABOUT ETHNICAL IDENTITY OF ABAZA MEHMET PASHA

At the 1st half of 17th century in Ottoman Empire there was a statesman Abaza Mehmet Pasha who was the son-in-law of Gürcü Mehmet Pasha I, the first Georgian origin Ottoman Grand Vizier. Abaza Mehmet had been promoted to Beylerbey of Erzurum. In one Armenian source Abaza Mehmet was presented as Abkhaz origin. The Armenian chronicler is strongly endorsed also by Azeri scholar S. Mamedov. Based on that research, Abkhaz historian Sh. Inal-Ipa represents Abaza Mehmed-Pasha as Abkhaz. The same view we meet at British Orientalist Caroline Finkel's work. But there is another suggestion that Abbas Pasha must be of Slavic origin. However, the above-mentioned views in Georgian historiography are not shared and by the elaborate and critical analysis of the relevant historical sources the Abkhazian origin of him is clearly rejected. It is well known that in the Middle Ages Georgians and Georgians were often referred to as "Abkhazia" and "Abkhazia (Abazg, Abaza)". It should be noted that in one of the 17th century Ottoman documents, "Abkhazia" serves as a synonym for Western Georgia, and therefore Abkhazian, at times, also means Georgian. In addition, it is interesting to note that

in one of the Ottoman sources, “Sicil-i Osman’î”, which is the registry of the Ottoman Empire officials until 1899, Abaza Mehmed-Pasha is presented as Georgian. His modern Italian source also confirms his Georgian origin. Such explanation should be found to the “Abkhaz” Mamluk Abu Muhammad Iskander Agha (died June 15, 1850), who was detected in the Tunisian archives by Georgian Historian Dr. K. Peradze. Although “Abkhazia / Abkhazia” does not appear to be a synonym for “Georgia / Georgian” at the end of the Middle Ages, it was still used in this sense in the Ottoman Empire. Therefore, in the present study, we have followed the ethnically parallel use of “Abkhaz” and “Georgian” in the Ottoman Empire, and therefore the Nisba “Abaza” in the name of Abbas Mehmed Pasha, in this case, means not Abkhaz (Apsua) but Georgian.

მაია ცერცვაძე
(საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი)

**აფხაზეთის სამთავრო და უკანასკნელი
მთავრის ოჯახი ბაბო შარვაშიძის „მემუარებში“**

2019 წელს სამეცნიერო ბრუნვაში შემოვიდა აფხაზეთის უკანასკნელი მთავრის ქალიშვილის მოგონებები - ბაბო შარვაშიძე, მემუარები, ინგლისურიდან თარგმნა და სამეცნიერო აპარატი დაურთო ისტორიის დოქტორმა მაია ცერცვაძემ, გამომცემლობა „არტანუჯი“, 2019. მოგონებების ინგლისური, მანქანაზე ნაბეჭდი ტექსტი მთავრის შთამომავლის, ქალბატონ თამარ (თათული) ღვინიაშვილის საოჯახო არქივმა შემოინახა.

თავდაპირველად გვინდა მოვიყვანოთ რამდენიმე ბიოგრაფიული ცნობა მემუარისტის შესახებ.

ბარბარე (ბაბო) შარვაშიძე აფხაზეთის უკანასკნელი მთავრის მიხეილ გიორგის ძე შარვაშიძისა (1806-1866) და მისი მესამე მეუღლის - ალექსანდრა (ცუცუ, კესარია) გიორგის ასულ დადიანის (1822-1864) უმცროსი ქალიშვილია (Думин & Гребельский 1998, 22). იგი 1859 წელს აფხაზეთში, ლიხნში დაიბადა და ცხოვრება 1946 წელს ემიგრაციაში, ინგლისში დაასრულა, სადაც ის და მისი მეუღლე, ცნობილი პოლიტიკური მოღვაწე, რუსეთის სათათბიროს თავმჯდომარის მოადგილე, ესტონელი ბარონი ალექსანდრე მეიენდორფი (1869-1964) რუსეთის 1917 წლის ოქტომბრის გადატრიალების შემდეგ გაიხიზნენ. ბაბო შარვაშიძე გამოირჩეოდა პოლიტიკურ-საზოგადოებრივი აქტიურობით, დაახლოვებული გახლდათ რუსეთის საიმპერატორო კართან, იყო იმპერატრიცას ფრეილინა, მონაწილეობდა საქველმოქმედო ღონისძიებებში.

ისტორიკოსთა მართებული შეფასებით დასახელებული მემუარები უაღრესად რთული და საინტერესო ეპოქის - მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრისა და მე-20 საუკუნის პირველი ოცწლეულის საქართველოსა და რუსეთის იმპერიის საგულისხმო საისტორიო წყაროა. მოგონებებში აღწერილია ეპოქალური

ისტორიული ფაქტები და მოვლენები, რომელთა უშუალო მომხ-
ნრე და თვითმხილველი იყო მთავრის ქალიშვილი. საკუთარი
ოჯახის თავგადასავალს იგი გადმოგვცემს ერთიან ისტორიულ
კონტექსტში და არა მასშტაბური მოვლენებისგან განცალკევე-
ბით.

ამჟამად ჩვენი ყურადღების საგანია ბაბო შარვაშიძის მიერ
გადმოცემული აფხაზეთთან დაკავშირებული ამბები: აფხაზე-
თის სამთავროს უკანასკნელი დღეები და გაუქმება რუსეთის
მიერ, უფლებააყრილი მთავრისა და მისი ოჯახის წევრების
ბედი სამთავროს გაუქმების შემდეგ, საიმპერატორო კარის და-
მოკიდებულება მათთან, კურორტ გაგრის მშენებლობის დაწყე-
ბა და მიმდინარეობა და სხვა.

აფხაზეთის სამთავროს გაუქმება, როგორც ცნობილია, მოხ-
და 1864 წელს. იმ დროს კავკასიას მართავდა მეფისნაცვალ
მიხეილ ნიკოლოზის ძე რომანოვი (1832-1909), დიდი მთავარი,
იმპერატორ ალექსანდრე II-ის (1818-1881) უმცროსი ძმა. ბაბო
შარვაშიძის ცნობით, მამამისის, მთავრის `გავლენამ მეზობელ
მთიელ ტომებზე განაპირობა აფხაზეთის მიმართ რუსეთის პო-
ლიტიკის შემუშავება. როგორც კი მთიელი ტომები რუსეთის
მმართველობას დაუმორჩილეს, აფხაზეთის მთავარი რუსე-
თისთვის ზედმეტი გახდა“ (შარვაშიძე 2019, 21-22). ოფიციალური
მიზეზი მისი გადაყენებისა, როგორც მემუარისტი აღნიშნავს,
გახდა კონსტანტინოპოლში რუსეთის ელჩის, გრაფ ნიკოლოზ
იგნატიევის (1832-1908) რაპორტი, რომლის მიხედვითაც `თით-
ქოსდა აფხაზეთის მთავარი შეთქმულებას გეგმავდა და აპი-
რებდა გემების დაქირავებას, რითიც ის, მისი ოჯახი და ყველა
მისი ქვეშევრდომი თურქეთში უნდა გადასულიყვნენ. ამ ელჩის
რეპუტაციაზე შეგვიძლია მისი მეტსახელით - `მენტირ-ფაშა-
თი~ (‘ცრუპენტელა“) ვიმსჯელოთ. შესაბამისად, მისი რაპორტი,
სავარაუდოდ, დიდ ნდობას არ იმსახურებდა, მაგრამ ხელსაყ-
რელ გამართლებად კი გამოდგა ამ ნანატრი კუთხის კანონიე-
რი მმართველის მოსაშორებლად“ (შარვაშიძე 2019, 22).

რუსეთის მთავრობის მიერ მამის გადაყენების ნამდვილი
ფაქტები ბაბო შარვაშიძეს სრულიად შემთხვევით შეუტყვია ამ

მოვლენიდან ოცდაათიოდე წლის შემდეგ, როცა თავის მშობლიურ მხარეში, სოხუმში ბრუნდებოდა იმავე გემით, რომელმაც მამამისი და მისი ამაღლა სამშობლოდან წაიყვანა. ისე მომხდარა, რომ გემის კაპიტანს, რომელიც ამ ამბავს თავის მეგობრებს უყვებოდა, წარმოდგენაც არ ჰქონია იმაზე, რომ მას გადასახლებული მთავრის ქალიშვილიც უსმენდა. მოგონებების ფურცლებზე ვკითხულობთ:

„აღმოჩნდა, რომ მამაჩემს მიუღია წერილი კავკასიის მეფისნაცვლისგან, რომელშიც ის მას ყარაიაზში ნიამორებზე სანადიროდ ეპატიჟებოდა. მამა ოთხმოცკაციანი ამალითა და თავისი სანადირო ძალებით გასამგზავრებლად ასულა გემ „იუნონაზე“, რომელიც მის განკარგულებაში მყოფი მუდამ სოხუმის ყურეში იდგა. ნაცვლად იმისა, რომ გეზი სამხრეთისკენ აეღო, როგორც ეს მოსალოდნელი იყო, გემი ჩრდილოეთისკენ დაძრულა. როცა მამას ამის მიზეზი უკითხავს, მისთვის უთქვამთ, რომ გემზე მყოფმა მეფისნაცვლის ემისარმა, პოლკოვნიკმა შატილოვმა, როგორც კი ის დაიძრა, კაპიტანს დალუქული ბრძანებები გადასცა და ახლა, თანახმად ამ ბრძანებებისა, ყარაიაზში გამგზავრების ნაცვლად ისინი ქერჩის გავლით როსტოვისკენ მიემართებოდნენ. შემდეგსავე პორტში მამაჩემის მთელი ამაღა და ძალები გადასხეს გემიდან, ხოლო მან მგზავრობა მხოლოდ რამდენიმე მსახურისა და თავისი მღვდლის თანხლებით განაგრძო~ (შარვაშიძე 2019, 23).

აფხაზეთის მთავარი ჯერ ნოვოროსიისკში ჩაიყვანეს, შემდეგ კი ვორონეჟში დაასახლეს, სადაც მას დიდხანს აღარ უცოცხლია – 1866 წელს ავადმყოფობის შედეგად გარდაიცვალა. ბაბო შარვაშიძე იხსენებს იმ დღეს, როცა ვორონეჟში, წმინდა მიტროფანეს მონასტერში სამგლოვიარო პროცედურები ჩატარდა, ასევე სახლს, სადაც გადასახლებული მთავრის ოჯახი იყო დაბინავებული.

„სამგლოვიარო პროცედურები მიტროფანეს მონასტერში ჩატარდა. ლამაზი დღე იყო და მახსოვს, როგორ ბრწყინავდა მზეზე თეთრი ტაძარი და მისი ღურჯი გუმბათი. ტაძარი სახელგანთქმული იყო იმით, რომ იქ მიტროფანეს წმინდა ნაწი-

ლები ინახებოდა. ოცდათორმეტი წლის შემდეგ, როდესაც (...). გზად გავიარე ვორონეჟი, მონასტერი და მისი ტაძარი ზუსტად ისეთივე დამხვდა, როგორიც ბავშვობაში დამამახსოვრდა. ის სახლი კი, რომელშიც ვცხოვრობდით, შეცვლილიყო, იქ წითელი ჯვარი განთავსებულიყო, ხოლო სულ ზედა სართულზე, მაშინ რომ გვეკავა, ეკლესია მოეწყობო“ (შარვაშიძე 2019, 26).

საგულისხმოა მემუარისტის მონათხრობი, რომელიც შეეხება მთავრის ცხედრის საქართველოში ჩამოსვენებას და დაკრძალვას მოქვის ტაძარში. ის აღნიშნავს ამ დროს აფხაზთა მიერ რუსული ხელისუფლების მიმართ გამოჩენილ დიდ უნდობლობას:

„ნება დაგვრთეს მამაჩემის ცხედარი დასაკრძალად აფხაზეთში ჩამოგვესვენებინა. აფხაზები მაინც ისე უნდობლად იყვნენ რუსების მიმართ განწყობილნი, რომ მოითხოვეს კუბო ახდილი ყოფილიყო, რათა ენახათ, რამეს ხომ არ ატყუებდნენ და ხომ ნამდვილად ესვენა იქ მთავრის ცხედარი~“ (შარვაშიძე 2019, 26).

შემდეგ ბაბო შარვაშიძე ლიხნის 1966 წლის აჯანყებას იხსენებს და მოგვითხრობს იმაზე, თუ როგორ სურდათ აჯანყებულ აფხაზებს რუსი მმართველის, პოლკოვნიკ კონაირის მკვლელობის შემდეგ მისი ძმის, გიორგი შარვაშიძის (1846-1918), როგორც რუსეთის ოფიცრის, მძევლად აყვანა. ცნობილია, რომ მისი მონაწილეობა ამ აჯანყებაში და აფხაზეთის მთავრად გამოცხადება სრულიად შემთხვევით და მისი ნების წინააღმდეგ მოხდა (კაკაბაძე 2003, 163). მემუარების მიხედვით, მან ამის შესახებ წერილით აცნობა მეფისნაცვლის სამხედრო მეთაურის თანაშემწეს დიმიტრი სვიატოპოლ-მირსკის (1890-1939), ხოლო შემდეგ ძიძიშვილის დახმარებით თბილისში გაიქცა და თავად შეხვდა მეფისნაცვალს. „დიდმა მთავარმა ის ცივად მიიღო და უთხრა მას, რომ ერჩია, მკვდარი ენახა. დიდ მთავარს მიხეილ ნიკოლოზის ძეს ეჭვი არ ეპარებოდა იმაში, რომ კონიარის მკვლელობაში ხალხი გიორგიმ წააქეზა. მერე მეფისნაცვალმა ჩემს ძმას ფორმიდან ადიუტანტობის (მამის გარდაცვალების შემდეგ გიორგი შარვაშიძე იმპერატორ ნიკოლოზ I-ის ადიუ-

ტანტი გახადეს - მ .ც). ნიშანი მოხსნა და ბოლოს უბრძანა თავისი ფორმა ჩვეულებრივი ოფიცრის ფორმით შეეცვალა. ამის შემდეგ გიორგი ორენბურგში გადაასახლეს. მან ექვსი წელი დაჰყო ორენბურგში“ (შარვაშიძე 2019, 27).

მოგონებებში ბევრი რამ არის ნათქვამი იმ უსამართლობა-სა და შევიწროებაზე, რასაც მთავრის შვილები განიცდიდნენ იმპერიული ხელისუფლებისა და მათი წარმომადგენლების მხრიდან მამის გარდაცვალების შემდეგ. ოჯახის არც ერთ წევრს კარგა ხანს არ ჰქონდა აფხაზეთში დაბრუნების ნება. ბაბო სწავლობდა თბილისში, ამიერკავკასიის კეთილშობილ ქალთა ინსტიტუტში, სადაც ყოველწლიურად ცდილობდნენ, მას დავიწყებოდა თავისი მხარე, მის არისტოკრატიულ წარმომავლობას კი კლასის დამრიგებლის ნაქეზებით დასცინოდნენ. სასწავლებლებში სწავლის პერიოდს ასე იხსენებს მთავრის ასული:

“ჩემს მხარეს ჩემთან ხსენებითაც კი არავინ ახსენებდა. ეეს, მგონი, იმ მიზნით კეთდებოდა, რომ დამევიწყებინა ის და მე მართლაც დავიჯერე, რომ ის ჩემთვის ძალიან შორეული და მეტად მიუწვდომელი იყო... მმახსენდება შემთხვევა, დაკავშირებული ერთი Dames de Classe მოქმედებასთან. მმან მიიჩნია, რომ აუცილებლად უნდა ეთქვა გოგონებისთვის ის, რომ მე წარმომავლობით მათზე ბევრად აღმატებული ვიყავი და რომ, სავარაუდოდ, მომავალში არც ერთ მათგანს აღარ ვიკადრებდი. Dდა აი, ერთხელაც, როცა მე და ერთ გოგოს მიგვქონდა გლობუსი, ის ხელიდან გაგვივარდა და გატყდა. მე ვთქვი, რომ ეს ჩემი ბრალით მოხდა. ამ ქალბატონმა კი დაიჟინა, რომ გლობუსი მე კი არა, სხვამ გატეხა და რომ ამ საქციელს მე, როგორც კეთილშობილი~, სირცხვილის გამო მხოლოდ ვიბრალებდი. ვფიქრობ, მას ჩემთვის კარგი სურდა, მე კი ამ ნათქვამმა გამაბრაზა და თავი უბედურად მაგრძნობინა. ყოველ საღამოს გოგონები რიგრიგობით მოდიოდნენ ჩემთან და დამცინავი რევერანსით ლამე მშვიდობისას~ მისურვებდნენ~ (შარვაშიძე 2019, 29-30).

გულისმომკვლელია რუსეთის ხელისუფლების მიერ ბაბოს დის ნინო შარვაშიძისადმი (1851-1868) გამოჩენილი სისასტიკის ამბავი. მეშუარისტის გადმოცემით, ნინოს, რომელიც ქლე-

ქით იყო ავად, ექიმმა სიცოცხლის შენარჩუნების საშუალებად მშობლიურ მხარეში დაბრუნება ურჩია, მაგრამ მას ამის უფლება არ მისცეს, მიუხედავად კეთილგანწყობილი ადამიანის – შავი ზღვის ფლოტის მეთაურის ადმირალ ბოგდან გლაზენაპის (1811-1892) მეუღლის შუამდგომლობისა დიდ მთავარ ნიკოლოზთან, ვისთანაც გლაზენაპების ოჯახს მეგობრობა აკავშირებდა. დიდი მთავარი შეუვალი აღმოჩნდა და გულგრილობა გამოიჩინა ჩემი დის მიმართ, რომელიც რამდენიმე თვეში პიატიგორსკში გარდაიცვალა~ (შარვაშიძე 2019, 29).

ბ. შარვაშიძე მოგვითხრობს თავისი ძმის, პოეტისა და დრამატურგის, საქართველოს გულმხურველე პატრიოტის გიორგი შარვაშიძისა და მისი ოჯახის ცხოვრებაზეც, მასთან ერთად ევროპის სხვადასხვა ქალაქში მოგზაურობაზე, პოლონეთში საქართველოს ყოფილ მთავარმართებელთან, ალექსანდრე ბარიატინსკისთან (1815-1879) და მის ქართველ მეუღლესთან, ელისაბედ ორბელიანთან (1833-1899) სტუმრობის ეპიზოდებზე და სხვ. ეს ცნობები მეტად ღირებულია და ახალ მასალას გვაძლევს გიორგი შარვაშიძის ბიოგრაფიის შესავსებად და დასაზუსტებლად.

გვინდა გამოვყოთ ერთი საგულისხმო ცნობა პოეტზე, რომელიც საქართველოდან მისი დროებითი გასახლების ეპიზოდს შეეხება. 1888 წელს იმპერატორ ალექსანდრე III-ის (1845-1894) კავკასიაში ვიზიტის მომზადებისას გიორგი შარვაშიძე, იმპერატორის ფლიგელ-ადიუტანტი წესით სპეციალურად უნდა ჩაერიცხათ იმპერატორის ამაღლაში, მაგრამ ბაბო შარვაშიძის გადმოცემით მეფისნაცვალს, თავად ალექსანდრე დონდუკოვ-კორსაკოვს (1820-1893) მოახსენეს, რომ რადგან თავადი შარვაშიძე პოლიტიკურად საიმედოდ არ მიიჩნეოდა, მიზანშეწონილი არ იყო ამ დროს მისი საქართველოში ყოფნა. ამიტომაც ვილაც სხვა ჩარიცხეს მის მაგივრად, გიორგის კი უბრძანეს, დროებით, სანამ იმპერატორი კავკასიაში იქნებოდა, იქაურობა დაეტოვებინა. ცოტა ხანში გარკვეულა, რომ გიორგის რეპუტაცია, როგორც პოლიტიკურად არასაიმედოსი უკავშირდებოდა დიმიტრი ყიფიანის დაკრძალვას, რომელიც,

როგორც ცნობილია, ანტისამთავრობო მანიფესტაციად გადაიქცა და რომელშიც გიორგიც მონაწილეობდა.

„ნაბრძანები დროებითი გადასახლებისათვის გიორგი და მისი ცოლი ტფილისიდან ყირიმში გაემგზავრნენ... კავკასიაში დაბრუნებულ გიორგის ძალიან უნდოდა ამ საქმეში გარკვეულიყო, მაგრამ მას უთხრეს, რომ აღარ იყო ეს საჭირო, რადგან იმპერატორმა დიდსულოვნება გამოიჩინა, მიუტევა მას და დაივინყა წარსული. იმპერატორის დიდსულოვნებამ გიორგი ვერ დააკმაყოფილა და ვერ დაავინყა ის წყენა, რაც მას ტფილისის მთავრობისგან მიაღება. ის მიიჩნევდა, რომ ისეთი არაფერი ჰქონდა ჩადენილი, რაც მიტევებასა და დავინყებას ითხოვდა. ცოტა ხანში გიორგი იმპერატორის ადიუტანტობიდან გადადგა – წერს ბაბო შარვაშიძე (შარვაშიძე 2019, 68).

ბაბო შარვაშიძის მემუარებში უაღრესად ფასეულ მონათხრობს წარმოადგენს აფხაზეთში, შავი ზღვის სანაპიროზე კურორტ გაგრის მშენებლობის წამოწყებისა და პროცესისადმი მიძღვნილი მონაკვეთი. იგი გვიყვება, თუ როგორ გადაწყდა და დაიგეგმა კურორტის მშენებლობა, მისი დამაარსებლის პრინც ალექსანდრე ოლდენბურგელის (1844-1932) ღვაწლსა და იმ გასაოცარ და შემოქმედებით ენერგიაზე, რომელიც მან ამ საქმეში გამოავლინა.

პრინცი იმპერიის ტრანსპორტისა და კომუნიკაციების მინისტრად მინისტრთან, თავად მიხეილ ხილკოვთან (1834-1909) ერთად ერთ ზაფხულს შავიზღვისპირეთში გამგზავრებულა. მას იქ ძალიან მოსწონებია ადგილი, რომელსაც გაგრა ერქვა და სადაც მარტო ერთი პატარა ძველი ციხესიმაგრე და საავადმყოფოს ნანგრევებიღა ყოფილა შემორჩენილი. პრინცს ჩაუფიქრებია იქ ისეთი კურორტის გაშენება, სადაც რუსები ჩავიდოდნენ და დაისვენებდნენ საზღვარგარეთ მათი მუდმივი გამგზავრების ნაცვლად. პეტერბურგში დაბრუნებულ პრინცს თავისი განზრახვა გაუნდვია გენერალ ალექსეი აბაზასთვის (1853-1915), რომელიც იმ დროს შავი ზღვის სანაპიროს მთელ რეგიონს განაგებდა, მაგრამ მას არ მოსწონებია ოლდენბურგელის გეგმა და მეტად სკეპტიკურად განწყობილა. „მთვარეს

უფრო ადრე მივწვდებით, ვიდრე გაგრისგან რამეს გამოვიყვანოთ~, განუცხადებია აბაზას. პრინცი მაინც არ შემდრკალა და შეუპოვრად გაუგრძელებია საქმე მანამ, „სანამ იმპერატორისგან არ მიიღო სანქცია ჩაფიქრებული პროექტის განსახორციელებლად~ (შარვაშიძე 2019, 80).

ბაბო შარვაშიძე, რომელიც მეტად დაახლოებული იყო ალექსანდრე ოლდენბურგელის ოჯახთან და მისი და მისი მეუღლის დიდ მეგობრად ითვლებოდა, რამდენჯერმე გამხდარა თვითმხილველი კურორტ გაგრის მშენებლობის პროცესისა. პირველად იგი 1900 წელს ძმასთან გიორგისთან ერთად ჩასულა ადგილზე. აი, როგორ აგვიღწერს ის ამ ვიზიტს:

„მან (იგულისხმება ალექსანდრე ოლდენბურგელი - მ.ც). ნაგვიყვანა ჩვენთვის განკუთვნილ ბინებში. საცხოვრებელი მეტად შეზღუდული იყო - მხოლოდ ორი ხის ქოხი, რომელთაგან ერთი ეკავა პრინცს, მეორე კი - ელექტრიკოსსა და მის ოჯახს. მზე ამ მეორეში შემასახლეს, ელექტრიკოსი და გიორგი (იგულისხმება გიორგი შარვაშიძე - მ. ც). ამაღლის სხვა წევრებთან ერთად კარავში მოთავსდნენ. როგორც მივხვდი, პრინცი იქ მეტად მძიმე ცხოვრებით ცხოვრობდა. ის ყოველ დღე დილის 4 საათზე დგებოდა. მძას მოეწყო ზარების ერთგვარი სისტემა თავისი ქოხის გარეთ, რისი საშუალებითაც მუდმივად ფლობდა ინფორმაციას მუშების გადაადგილების შესახებ და ჩვეულებრივ იქ მიმდინარე სამუშაოს ყოველი დეტალის საქმის კურსში იყო~ (შარვაშიძე 2019, 81).

ერთი წლის შემდეგ ბაბო შარვაშიძეს კვლავ მოუნახულებია კურორტის მშენებლობის ადგილი და იქ უფრო კომფორტულად მოწყობილა, ვიდრე წინა ვიზიტისას:

„მაშინ უკვე შეგვეძლო გვეცხოვრა კომფორტულ დროებით სასტუმროში, სადაც მოვეწყეთ აბაზანიან და აივნიან აპარტამენტებში.

მზე ვიყავი მეტად გაცხებული მუშების ორგანიზებულობითა და იმ სამუშაოებით, რომლებიც მიმდინარეობდა ადგილზე და მოშორებით. სმინდა აღვნიშნო ის, რომ ყველა ლითონის სამუშაო სრულდებოდა პეტერბურგში, პრინცის (პრინც

ოლდენბურგელის) საოსტატო სკოლაში და იქიდან ჩამოდიოდა. საღამოობით პრინცი იწვევდა საბჭოს, რომელზეც ყოველ ბრიგადირს შეეძლო გამოსულიყო და ღიად და გულახდილად გამოეთქვა თავისი კრიტიკა და რჩევები“ (შარვაშიძე 2019, 86).

პრინც ოლდენბურგელის კეთილშობილებისა და ტოლერანტობის ნიმუშად მემუარისტი იხსენებს სამწუხარო ისტორიას - ერთი მუშის ავადმყოფობისა და გარდაცვალებისა ამბავს, რომელიც პრინცის თაოსნობით დიდი პატივით დაუკრძალავთ:

„პრინცმა ოლდენბურგელმა და მისი ამაღლის ყველა ჯენტლმენმა, რომლებიც ორდენებით მკერდდამშვენებულ სრულ საპარადო ტანსაცმელში იყვნენ გამოწყობილნი, ხის კუბო სამუდამო განსასვენებლისკენ გააცილეს.ეს იყო სულისშემძვრელი სცენა, გამომხატველი პრინც ოლდენბურგელის სიმპათიისა იმ ხალხისადმი, რომლებიც მისთვის მუშაობდნენ~ (შარვაშიძე 2019, 87).

გვინდა ასევე შევხვით მოგონებების იმ ნაკვეთებს, სადაც მემუარისტი იხსენებს დედობილ-მამობილისთვის შვილების აღსაზრდელად მინდობის აფხაზეთში გავრცელებულ ადათს, თავის დედობილს, ადგილობრივი თავადის 60 წლის ქალს და იმ სახლს, სადაც ის ოთხი წლისა მასთან გასაზრდელად მიუყვანიათ. იგი აღნიშნავს, რომ ეს წესი ხშირად სხვა ოჯახებთან დაახლოების სურვილით იყო ნაკარნახევი და რომ მათი ურთიერთობა სისხლით ნათესავთა ურთიერთობაზე ახლობლურ ხასიათს იძენდა.

ვფიქრობთ, ეთნოლოგიური თვალსაზრისით რამდენადმე საყურადღებოა მოგონებების ის პასაჟი, რომელიც ოჩამჩირეში დედობილის სახლის აღწერილობას წარმოადგენს. ამავე პასაჟში დედობილის მიერ შვილობილის დიდი სიყვარულისა და მასზე ზრუნვის გამოხატულების თვალსაჩინო დადასტურებაც გვხვდება.

ჩვენ ვცხოვრობდით ხის სახლში, რომელსაც ქვის საძირკველი ჰქონდა. საძირკველი მიწას რამდენიმე ფუტით სცდებოდა. ძირიდან კიბე ადიოდა მეორე სართულის აივანზე, რომელიც სახლის საცხოვრებელ ნაწილს გარს ევლებოდა. ავეჯი მწირი

ჰქონდათ და მას ძირითადად ხის ტახტები შეადგენდნენ. ტახტებზე საოცრად ლამაზი და ძვირფასი ხალიჩები ეფინა, რომელზეც აბრეშუმის ფოჩებით გაწყობილი ზოლიანი ხავერდის მუთაქები ელაგა. ღამით იმ ტახტებზე უფროსები იძინებდნენ. მახსოვს, ერთხელ ძალიან ავად ვიყავი და ჭერზე ჩამოკიდულ ჰამაკში ვინექი. ვერცხლის ფინჯანი, რომლიდანაც იმ ავადმყოფობისას მაჭმევდნენ, ძლიერ შთაბეჭდილებას ახდენდა ჩემზე – ფინჯანი უფრო მეტად მიზიდავდა, ვიდრე ის საჭმელი, ამ ჭურჭლით რომ მთავაზობდნენ. მაშინ ჩემმა დედობილმა, მაჰმადიანმა ქალმა, აღთქმა დადო, რომ თუ განვიკურნებოდი, ის ქრისტიანად მოინათლებოდა. ჩემი გამოჯანმრთელების შემდეგ მან ეს სიტყვა შეასრულა“ (შარვაშიძე 2019, 17-18).

მთავრის ასულსაც ძლიერ შეყვარებია აღმზრდელი ოჯახი, სადაც გაუძიძავებიათ, სამუდამოდ ჩაბეჭდვია მეხსიერებაში ის დიდი სიბოძო, რაც მას იქ უგრძნია დედობილის, მისი ვაჟებისა და ქალიშვილისაგან, რომელიც მისივე თქმით, ძიძასავით უვლიდა. „ის (დედობილი - მ.ც). მართლა ძალიან მიყვარდა. აარ დამავიწყდება, როგორ მაშინვე გაუნათებოდა სახე, როგორც კი დამინახავდა. მახსოვს, როგორ აღმართავდა ლოცვისას ცალ ხელს, როგორ იცემდა მეორეს მკერდზე და როგორ შესთხოვდა ღმერთს, ჩემი საყვარელი შვილობილი ისეთი გამიზარდე, ავ თვალს არ ენახებოდესო“ (შარვაშიძე 2019, 18).

აღმზრდელი ოჯახის განსაკუთრებული ზრუნვის დასტურად კიდევ ერთი მაგალითი მოჰყავს მოგონებების ავტორს: „როდესაც ზამთრის სახლიდან საზაფხულოში გადასასვლელად ხანმოკლე მგზავრობას შევუდგებოდით და ნახევარს გზისას გავივლიდით ხოლმე, კაცი, ვისაც ჩემი აკვანი მიჰქონდა, ნესტიან მიწაზე წვებოდა და აკვანს იქ მწოლიარე ჩვილით მკერდზე შემოიდებდა ხოლმე“ (შარვაშიძე 2019, 18).

ასე გაბმული ურთიერთობაო, წერს ბაბო შარვაშიძე, ისეთი მტკიცე გამოდგა, რომ მოგვიანებით, როდესაც იძულებითი 35-წლიანი არყოფნის შემდეგ მშობლიურ მხარეში დავბრუნდი, ჩემმა აღმზრდელმა ოჯახმა ღვიძლი შვილივით მიმიღო.

ბაბო შარვაშიძის მრავალმნიშვნელოვანი მოგონებების

ის პასაჟები, რომლებზეც სტატიაში გავამახვილეთ ყურადღება და რომლებიც „აფხაზურ თემატიკას“ ასახავს, ვფიქრობთ, ახალ საგულისხმო მასალას წარმოადგენს და კრიტიკული ანალიზისა და სხვა წყაროებთან და კვლევებთან შეჯერების შედეგად დიდად ნაადგება საქართველოსა და მისი ძირძველი კუთხის - აფხაზეთის ისტორიისა და ქართულ-აფხაზური ურთიერთობების შესწავლის საშურ საქმეს. ამგვარი კვლევები განსაკუთრებით აქტუალურია საქართველოს დღევანდელი უმძიმესი რეალობის გათვალისწინებით, როცა მას დე ფაქტო მოწყვეტილია აფხაზეთი.

დამონებული ლიტერატურა:

შარვაშიძე, ბ. (2019). მემუარები. ინგლისურიდან თარგმნა, კომენტარები, შენიშვნები, გენეალოგიური ტაბულები და საძიებლები დაურთო მაია ცერცვაძემ, „არტანუჯი“ თბილისი.

კაკაბაძე, ს. (2003) ქართველი ხალხის ისტორია 1783-1921, „ნეკერი“, თბილისი.

Думин, С., Гребельский, П.(1998). Дворянские роды российской империи. т. IV.

Думин, С., Чиковани, Ю. Князья царства грузинского, «Ликоминвест», Москва.

Maia Tsertsvadze

(Technical University of Georgia)

THE PRINCIPALITY OF ABKHAZIA AND THE FAMILY OF THE LAST PRINCE OF ABKHAZIA IN "MEMOIRS" BY BABO SHARVASHIDZE

The last days and abolition of the Principality of Abkhazia together with the fate of the Prince and his family, stripped of all the rights to their throne, along with other noteworthy historical events of the period are reflected in the memories of Barbara (Babo) Sharvashidze

(1859-1946), daughter of the last Prince of Abkhazia Mikheil Sharvashidze (1806-1866). The English text of the memoirs was kept by a descendant of the Prince, Tamar (Tatuli) Gviniashvili. The Georgian translation has just been published (Babo Sharvashidze. Memoirs; Translated from English and equipped with scientific comments by Dr. Maia Tsertsvadze, "Artanuji"). Babo was born in 1859 in Likhny, Abkhazia and died in emigration in England, where she and her husband, a prominent political figure, Deputy Chairman of the Russian Duma, Estonian Baron Alexander Meindorf (1869-1964), immigrated after the October coup in 1917. Babo Sharvashidze was distinguished for her political and social activities. Being the Empress' lady-in-waiting, she was close to the Russian imperial court, participated in charity events. Her Memoirs are considered as a significant historical source depicting the life of Georgia and the Russian Empire in the highly complex and interesting era of the 2nd half of the 19th century and the first twenty years of the 20th century. The Memoirs narrate about the attitude of the Russian Court to Abkhazia and the family of the Prince, the construction of the Gagra Resort and reveal many unknown details concerning the above-mentioned. This paper will also focus on Georgian-Abkhazian relations and traditions described in the Memoirs, the institute of "dzidzishvili" (foster siblings) and other cultural realities. The comprehensive research on these issues is particularly relevant given the current reality of Georgia when Abkhazia is de facto cut off from the country. I believe that the historical facts and events witnessed by Princess and described in the Memoirs present yet unknown material and will contribute to further research concerning the history of Georgia, its indigenous Abkhazia and Georgian-Abkhazian relations.

II. რელიგიური მრავალფეროვნება

როზეტა გუჯეჯიანი

(ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი)

ეთნო-რელიგიური ინტერკულტურალიზმი მართლმადიდებელ არაბთა მაგალითზე.

ქართული ეთნოლოგიური სკოლა მუდამ ცდილობდა მეზობელ ეთნოსთა და კულტურათა ეთნოგრაფიულ კვლევას. ამ მხრივ უდიდესია ქართველ ეთნოლოგთა წვლილი, მაგალითად, ჩრდილოკავკასიელთა ეთნიკური კულტურების შესწავლის საქმეში. საქართველოს გათავისუფლების შემდეგ კი გაჩნდა შესაძლებლობა კვლევის გეოგრაფიული არეალის გაფართოებისა და ქართველ ეთნოლოგთა ნაწილის, მათ შორის, ჩემი ყურადღებაც წარიმართა თურქეთის რესპუბლიკის ეთნიკურ ქართველთა ეთნოგრაფიული შესწავლისაკენ. თურქეთის დღევანდელ პოლიტიკურ საზღვრებში მოქცეულ მკვიდრ ქართველთა ტრადიციული კულტურისა და თანამედროვე ეთნო-კულტურული პროცესის კვლევის პარალელურად, 2015-2018 წლებში სპეციალურად ვიკვლევდი თურქეთის რესპუბლიკის ორთოდოქს ქრისტიანთა ჯგუფებს: მართლმადიდებელი არაბებსა და მართლმადიდებელ ასურელებს. ვიმყოფებოდი ამ ორი ჯგუფის კომპაქტური განსახლების რამდენიმე არეალში. ამასთანავე, ინტერვიუები ჩავიწერე სტამბოლსა და მის კუნძულებზე მცხოვრებ მართლმადიდებელ არაბთაგან.

ნაშრომში წარმოდგენილია თურქეთის რესპუბლიკის მართლმადიდებელ არაბთა ყოფისა და რელიგიური ვითარების ამსახველი თანამედროვე ეთნოგრაფიული სურათი.

ცნობილია, რომ თურქეთის რესპუბლიკაში მართლმადიდებელ არაბთა ჯგუფები ცხოვრობენ კომპაქტურადაც და გაფანტულადაც მთელ თურქეთში. ქრისტიანი არაბი მოსახლეობა წარმოადგენს მრევლის აქტიურ ნაწილსაც, ბევრი მათგანი სა-

სულიერო პირია, ბევრიც მსახურობს ამა თუ იმ ეკლესიის მომვლელად.

დღეისათვის მართლმადიდებელ არაბთა ყველაზე მრავალრიცხოვანი დასახლება მდებარეობს ჰატაის რეგიონში, მის მთავარ ქალაქ ანტაქიაში (ისტორიული სახელი – ანტიოქია), მდინარე ორონტესის ნაპირებზე. ეს ტერიტორია ქრისტიან არაბთა ისტორიული მიწა-წყალია, მათი ისტორიული სამშობლოა, რადგან, ცნობილია, რომ ანტაქიის არაბთა ნაწილის წარმომავლობა მკვიდრ ასურელთაგან მოდის (ტალალი 2009, 71-74).

საყოველთაოდაა ცნობილი ანტიოქიის წვლილი მსოფლიოს ქრისტიანობის ისტორიაში. ანტიოქიის საპატრიარქოსთან ოდითგანვე მჭიდრო კავშირი ჰქონდა საქართველოსაც. ანტიოქია იყო პირველქრისტიანთა მოღვაწეობით შექმნილი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი კერა, მძლავრი კულტურულ-საგანმანათლებლო და რელიგიური ცენტრი მთელი ადრეშუასაუკუნეების განმავლობაში. ანტიოქიის მართლმადიდებელ მრევლს და ეკლესიას სპეციალურ ლტერატურაში „ანტიოქიის მეღქიტურ კათედრადაც“ მოიხსენიებენ (ტალალი 2009, 67).

ანტიოქიამ მძიმე ისტორია განვლო. ის არაერთგზის ააოხრა სხვადასხვა დამპყრობელმა, ხშირად იდევნებოდნენ ქრისტიანები, ინგრეოდა და იძარცვებოდა ქრისტიანული სიმწმინდეები (ეკლესიები, მონასტრები). 637 წელს ანტიოქია დაიპყრეს არაბებმა და ქალაქს უწოდებს „ანტაქია“. ანტიოქიის პატრიარქები ერთხანს დევნილობაში ცხოვრობდნენ. გარკვეული დროის შემდეგ ანტიოქია კვლავ მოექცა ბიზანტიის იმპერიის შემადგენლობაში, მოგვიანებით ის თურქ-სელჩუკთა ხელში აღმოჩნდა. შემდეგ იქაურობა თავიანთი გავლენის ქვეშ მოაქციეს ჯვაროსნებმა და შექმნეს ანტიოქიის სამთავრო. 1250-1517 წლებში ქალაქი მოექცა მამლუქთა მმართველობის ქვეშ. 1342 წლიდან ანტიოქიის საპატრიარქო კათედრა გადატანილ იქნა დამასკოში (სირია). 1517 წელს დამასკო ოსმალებმა დაიპყრეს და ანტიოქიის პატრიარქი აღმოჩნდა კონსტანტინოპოლის პატრიარქის ადმინისტრაციის ზედამხედველობაში. 1516-1918

წლებში ეს მიწა-წყალი, ძირითადად, ოსმალეთის იმპერიაში იყო მოქცეული. XIX საუკუნის II ნახევარში განადგურდა დამასკოს ქრისტიანული თემის მნიშვნელოვანი ნაწილი და ეკლესიები. 1899 წლიდან ანტიოქიის პატრიარქებს ირჩევენ არა ბერძენთაგან, როგორც მანამდე, არამედ მართლმადიდებელ არაბთაგან (როგორც ეს ხდებოდა VIII-X საუკუნეებში და 1269-1517 წლებში). ანტიოქიის მართლმადიდებელმა მრევლმა დიდი დარტყმა განიცადა ბერძნების აჯანყების შემდეგ, როდესაც მათი ნაწილი აყარეს მშობლიური მიწიდან. ლოზანის ხელშეკრულებით (1923 წელი) ანტიოქიის მართლმადიდებელი ეკლესიის ტერიტორიები ისტორიული კილიკია (დღევანდელი ადანა), ედესა (დღევანდელი შანლი ურფა) და მარდინი გადაეცა თურქეთის რესპუბლიკას და იქაური მართლმადიდებელნი, მათ შორის, არაბებიც, საბერძნეთთან შეთანხმებით, დეპორტირებულ იქნენ სამშობლოდან. ცხადია, მკვეთრად იკლო ამ მხარეებში მართლმადიდებელთა რიცხვმა.

1918 წელს ჰატაის მხარე შევიდა საფრანგეთის მმართველობის ქვეშ მყოფი სირიის შემადგენლობაში. შემდეგ ჰატაი მცირე ხნით დამოუკიდებელი რესპუბლიკაც იყო – 1938-1939 წლებში. 1939 წელს ჩატარდა საყოველთაო რეფერენდუმი, რომელმაც გამოაცხადა ჰატაის შეერთება თურქეთთან. ამ ფაქტს დიდი ხნის განმავლობაში არ აღიარებდა სირია. ჰატაის თურქეთთან შეერთების შემდეგ ჰატაი დატოვა 40000-მდე ქრისტიანმა არაბმა. ისინი დღეს მთელ მსოფლიოში არიან გაფანტულნი და დაახლოებით 139000-ს სულს შეადგენენ.

საერთოდ კი ჰატაი არ იყო მონოეთნიკური მხარე. იქ ცხოვრობდნენ მკვიდრი ასურელები, რომელთა ნაწილი ქრისტიანია დღესაც, ქრისტიანი არაბები, მუსლიმი არაბები, თურქები, სომხები. დღეისათვის უმრავლესობას ქმნიან თურქები. 2020 წლის სტატისტიკური მონაცემებით ჰატაის რეგიონში 1.659.320 მცხოვრები იყო (მოსახლეობის სტატისტიკა 2020).

ჰატაის რეგიონი იყოფა 12 რაიონად, მთავარი ქალაქია ანტაქია (ისტორიული ანტიოქია), სადაც 2012 წლის სტატისტიკური მონაცემებით 216 960 მცხოვრებია. ამათგან უმცირესობას

ქმნიან არაბები და მათ შორის, მართლმადიდებელი არაბები.

რეგიონში განვითარებულია ადგილობრივი მსუბუქი მრეწველობა, სოფლის მეურნეობა. მხარე გამორჩეულია კულინარული კულტურითაც და 2012 წელს ის იუნესკომ აღიარა „გასტრონომიის ქალაქად“.

ჰატაის მხარის ქრისტიან არაბთა გარე მიგრაცია კვლავ გრძელდება: ისინი სახლდებიან ევროპის ქვეყნებში, ამერიკაში, კანადაში, ავსტრალიაში და სხვ. ძალიან დამთრგუნველი აღმოჩნდა ჰატაის მართლმადიდებელი ქრისტიანებისათვის სირიის ბოლო პერიოდის პრობლემები.

მიუხედავად იმისა, რომ ჰატაის რეგიონში მოსახლეობის არაბულმა ნაწილმა მკვეთრად იკლო, მართლმადიდებელი ქრისტიანი არაბები კვლავ სახლობენ ჰატაის რეგიონში, ქალაქადაც და სოფლებშიც. ჰატაის 12 რაიონიდან ისინი ჯერ კიდევ უმრავლესობას ქმნიან სამ რაიონში: სამანდალში, ალთინოზუსა და რეიჰანლიში.

მნიშვნელოვანია, რომ ალთინოზუს რაიონში ერთი სოფელი მთლიანად ქრისტიანულია. სოფლის სახელია თოქაჩლი. მთლიანად ქრისტიანულია მეორე სოფელიც, სახელად „სარლარ“-ი, რომელიც ახლა ქალაქ ანტაქიის (ისტორიული ანტიოქიის) ნაწილია.

ქრისტიანმა არაბებმა იციან არაბული და თურქული. საშინაო ენა მათთვის კვლავ არაბულია, ანუ, თუ უცხო არ ესწრება მათ საუბარს, ისინი ერთმანეთში საუბრობენ არაბულად. მეტად კეთილმეგობრული განწყობა და დამოკიდებულება აქვთ არაბებს ქრისტიან ასურელთა და სომეხთა თემებთან.

როგორია ჰატაის მხარის ქრისტიან მართლმადიდებელთა საეკლესიო წყობა და ისტორია? ისინი ეკუთვნიან „ანტიოქიისა და მთელი აღმოსავლეთის რომაულ მართლმადიდებლურ საპატრიარქოს“.

„ანტიოქიისა და მთელი აღმოსავლეთის რომაული მართლმადიდებლური საპატრიარქო“ ერთ-ერთი უძველესი ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესიაა და მას მესამე ადგილი უჭირავს მართლმადიდებელ ეკლესიათა დიპტიქში.

ეკლესია დაარსებულია ანტიოქიაში პირველივე საუკუნეში, პეტრე და პავლე მოციქულების მიერ, ჩვენი წელთაღრიცხვის 37 წელს.

„ანტიოქიისა და მთელი აღმოსავლეთის რომაული მართლმადიდებლური საპატრიარქო“ ეკლესიის წინამძღვარი არის უნატერესი იოანე მეათე. მისი სრული ტიტულია „უნეტარესი პატრიარქი, დიდი ანტიოქიისა, სირიისა, კილიკიისა, მესოპოტამიისა და მთელი აღმოსავლეთისა“. რეზიდენცია კვლავ მდებარეობს დამასკოში. 1972 წელს მიღებულ იქნა ანტიოქიის მართლმადიდებელი ეკლესიის ახალი წესდება. მათ აქვთ 22 ეპარქია და 400 ტაძარი, მათ შორის უცხოეთშიც: მაგალითად, ამერიკაში, ევროპაში და ავსტრალიაში. მიჰყვებიან ახალ კალენდარულ სტილს.

სახელმწიფოებრივად ანტაქიელი ქრისტიანი არაბები მოქცეულნი არიან თურქეთის რესპუბლიკის შემადგენლობაში, მაგრამ რელიგიური იდენტობით ისინი მიეკუთვნებიან ისტორიული ანტიოქიის საპატრიარქოს, ცენტრით მეზობელ სახელმწიფოში – სირიაში.

როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, საქართველოს ადრეულ შუასაუკუნეებშივე ჰქონდა მჭიდრო სულიერი თუ სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობა ანტიოქიასთან, რაც ასახულია ქართულ საისტორიო და საეკლესიო წყაროებში, დადასტურებულია არქეოლოგიური მასალითაც. ეს ფაქტი თავისთავადაც განაპირობებდა ჩემს ინტერესს ამ რეგიონისადმი.

პირველი კომუნიკაცია თურქეთის მართლმადიდებელ არაბებთან დავამყარე სტამბოლში, ქადიკოის რაიონში. წინასწარ მოძიებულმა ინფორმაციამ მაჩვენა, რომ ანტიოქიელი მართლმადიდებელი არაბები გაფანტულადაც ცხოვრობენ თურქეთის დიდ ქალაქებში. ბევრი მათგანი არის რომელიმე ეკლესიის მსახური, მათგან არიან სასულიერო პირებიც. ყველა მათგანი, ვისაც ვესაუბრე სტამბოლში (ქადიქოის რაიონის ეკლესიებში) და ბუიუქ ადას (პრინცის კუნძული) ეკლესია-მონასტრებში, მკაფიოდ ავლენს თავის ეთნიკურ იდენტობას (არაბი) და რელიგიურ იდენტობასაც (მართლმადიდებელი ქრისტია-

ნი). ისინი გამოირჩევიან განსაკუთრებული გულისხმიერებით მლოცველთა მიმართ. მაგალითად, ბუიუქ-ადას წმიდა გიორგის ეკლესიის მსახურმა, შეიტყო რა ჩემი ქრისტიანობისა და შორეული საქართველოდან მომლოცველობითი და სამეცნიერო მიზნით ჩამოსვლის შესახებ, უხვად დამასაჩუქრა წმიდა გიორგის შუბის სიმბოლური ბუნიკებით, ქადიქოის (ისტორიული ქალკედონი) არაბები კი სპეციალურადაც შეიკრიბნენ და დამითქვეს დრო, რათა ვრცლად გევისაუბრა მათი ყოფის შესახებ. ამის შემდეგ ჩავედით ჰატაის რეგიონში და მივაშურეთ ანტაქიას (ისტორიულ ანტიოქიას).

ანტაქიის (ანტიქოიის) ცენტრში, მის ისტორიულ ნაწილში აღმართულია მოქმედი ეკლესია წმიდა პეტრესა და პავლეს სახელობისა. ეკლესიის კონტურები გარშემო არსებული ნაგებობების სიხშირის გამო შორიდან არ იკითხება. ცენტრალური კარიბჭეც დახურული იყო. შემოვუარეთ გვერდიდან და ადგილობრივთა დახმარებით მივაგენით საეკლესიო კომპლექსში შემავალ მცირე კარს, რომელიც ასევე, ჩარაბული დაგხვდა. გაირკვა, რომ ეკლესიის გალავნის კარები, ძირითადად, დაკეტილია, გარდა დიდი, საუფლო დღესასწაულებისა. ბუნებრივია, რომ ქრისტიანთა ყოფა და მათი დაცულობის საკითხი საკმაოდ პრობლემურია და ვითარებას ართულებდა სირიის საომარი მდგომარეობაც. ამიტომ გასაკვირი არ იყო, რომ ეკლესიის მესვეურნი გარკვეულ სიფრთხილეს იჩენდნენ. მცირედი გამოკითხვის შემდეგ, გაარკვიეს რა ჩვენი ვინაობა და მიზანი, კარი გაგვიღეს და შეგვიპატიჟეს. ეზოში შესულებმა მასპინძლებს უფრო დაწვრილებით გავაცანით ჩვენი ვინაობა და ავეხსენით მიზანი – ახლოს გაგვეცნო მათი ყოფა და კულტურა. მასპინძლებმა სიხარულით მიგვიღეს, შეგვიპატიჟეს ფანჩატურში, მოგვართვეს ჩაი და ყავა. დაურეკეს მღვდელს, მამა ჟან დელულერს და ისიც მალე მობრძანდა. მღვდელმა დაგვათვალიერებინა საეკლესიო კომპლექსი. ჩვენი ეკლესიაში სტუმრობა – შორეული ქრისტიანული ქვეყნიდან – რამდენიმე საათში ცნობილი გახდა ანტიოქიის ცენტრში მცხოვრები ქრისტიანებისათვის, რომლებიც ქუჩაში გვცნობდნენ და გვესაუბრებოდ-

ნენ. საუბარი თურქულ ენაზე მიმდინარეობდა, რადგან ჩვენ არაბული არ ვიცით.

ქალაქად მცხოვრებ ქრისტიანთა დიდი ნაწილს აქვს უმაღლესი განათლება მიღებული. მათ შორის არიან ბიზნესმენები, მეწარმეები, ფლობენ საავტოო წერტილებს, განსაკუთრებით ოქროულობის მაღაზიებს. აღსანიშნავია, რომ ერთი მათგანი პარლამენტარიც არის – ქალბატონი სელიმ საიე ბიოქე (Selin Saye Böke). ის ღიად აფიქსირებს თავის ქრისტიანულ მრწამსს.

ეკლესიის მრევლს აქვს თავისი რამდენიმე ფეისბუკ-გვერდი, რომელთაგან ყველაზე მეტი მკითხველი ჰყავს ეკლესიის ოფიციალურ ფეისბუკ-გვერდს, რომელსაც ჰქვია „Antakya Rum Ortodoks Kilisesi Vakfi“ – “ანტაქიის ბერძნული მართლმადიდებელი ეკლესიის ფონდი” მისამართი: <https://www.facebook.com/antakyaortodoks>. ეკლესიის ოფიციალური ტექსტები სწორედ ამ გვერდზე ქვეყნდება. სამუშაო ენა არის თურქული. აქ იწერება საეკლესიო ცხოვრების ყველა სიახლისა და დღესასწაულთა არსის შესახებ მოკლე ინფორმაცია, მრევლის ცხოვრების სიახლეები, ინფორმაციები მრევლის წევრთა ქორწინების და გარდაცვალების შესახებ. გვერდის ადმინისტრაცია საზოგადოებას ულოცავს ყველა სახელმწიფო დღესასწაულსაც.

ეკლესიის მესვეურნი ხაზგასმულ კეთილგანწყობას გამოხატავენ ისლამური რელიგიური კალენდრის მიმართაც და მუსლიმებს, მათ შორის შიიტებსაც, ულოცავენ ყველა ღირშესანიშნავ დღეს. მაგალითად, არის ტრადიცია, რომ ალევებს მიულოცონ Ğadir-i Hum-ის დღესასწაული და მათთვის ტკბილი კერძი მოამზადონ საეკლესიო კომპლექსის დამხმარე ნაგებობაში.

ანტაქიაში (ანტიოქიაში) არის შესანიშნავი მუზეუმი, სადაც დაცულია ადგილობრივი ხანგრძლივი კულტურის ამსახველი არტეფაქტები. საგულისხმოა, რომ ქრისტიან არაბებს დიდი კულტურული ბმა ამ მუზეუმის არტეფაქტებთან არ აქვთ, ეს ბუნებრივია, მუზეუმში ხომ ექსპონატთა უდიდესი ნაწილი შორეული ხანიდან მომდინარეა.

ანტიოქიაშივე მდებარეობა ქრისტიანთა დიდი სინმინდე

წმიდა პეტრეს ეკლესია, სვიმონ მესვეტის კომპლექსის ნანგრევები და სხვ. გადარჩენილი ქრისტიანული ცენტრები, ძირითადად, მუზეუმებადაა ქცეული და დამთვალეირებულს/მომლოცველს აქვს გარკვეულ საათებში იქაურობის ნახვის შესაძლებლობა.

ქრისტიან მოსახლეობას ბევრი პრობლემა აქვს: ქრისტიანი მოსახლეობის რიცხვი იკლებს, გარე მიგრაცია აქტიურია, გრძელდება ჩუმი ასიმილაციის პროცესი, სირიაში ომი, ქრისტიანთა დევნა ბევრგან მსოფლიოში და ა. შ.

ანტიოქიის შემდეგ სოფელ თოქაჩლის ვესტუმრეთ. სოფლის მისადგომთან მომცრო ზომის ჯვარია აღმართული და ეს უკვე ქმნის განწყობას – უცნაურს თურქეთში მოგზაურისათვის. პირველები შემოგვხვდნენ მოზარდი ბიჭები. ველოსიპედით სეირნობდნენ და უცნობები რომ დაგვინახეს, მოგვიახლოვდნენ. ჩემმა მეუღლემ მათ ჰკითხა, ვინმე უფროსის ნახვა თუ შეიძლებოდა. ბიჭები წაგვიძღვნენ ახლოს მდებარე მაღაზიისაკენ. მაღაზიაში მყოფთ მივესალმეთ და ავუსხენით ჩვენი ვინაობა. ძალიან გაუკვირდათ, რომ მათი ყოფა-ცხოვრება მეცნიერებს აინტერესებდათ და თანაც ისეთ შორეულ მხარეში, როგორიც მათთვის კავკასიაა. მოილაპარაკეს და გვირჩიეს, სოფლის მღვდელი გვენახა, ის ყველა შეკითხვას გასცემს პასუხსო. გაგვყვნენ მღვდლის სახლისაკენ. მღვდელი თავის ეზოში ფუსფუსებდა, მოსავალს აბინავებდა მეუღლესთან ერთად. შინ შეგვინვიეს, სუფრა გაგვიშალეს. ცოტა ხანში სოფლის რამდენიმე მამაკაციც მოვიდა, დასხდნენ, აინტერესებდათ ჩვენი მიზანი, ვითარება ჩვენს სამშობლოში, ჩვენ კი – მათი ყოფა-ცხოვრება და ასე მშვიდად ვისაუბრეთ საღამომდე.

საღამოს შემოგვატარეს სოფელი, სოფლის სასაფლაო, ვილოცეთ მათ ეკლესიაში. ბოლოს გამოვემშვიდოეთ გულისხმიერ მასპინძლებს და შევპირდით, რომ კვლავ ვენწეოდით.

როგორია სოფლის ყოფა და რელიგიური ვითარება? სოფელში ზამთრობით ცხოვრობს 120 კომლი, ზაფხულობით კი მცხოვრებთა რიცხვი იზრდება სამასამდე. ყველა მართლმადიდებელი ქრისტიანია, გარდა ბოლო წლებში ნორვეგიიდან და

გერმანიიდან სოფლად დაუბრუნებული ორი ოჯახისა, რომლებიც არიან „იელოვას მონუმენტი“.

სოფელს ბოლო წლებში აღარ აქვს სკოლა, რადგან მთელ თურქეთში სკოლები გამსხვილდა და ახლა მათ ბავშვები დაჰყავთ რაიონულ ცენტრში არსებულ სკოლა-პანსიონში, სადაც მოსწავლეები იმყოფებიან ორშაბათიდან პარასკევის ჩათვლით. ცნობილია, რომ მსგავსი ვთარებაა ართვინისა და არზრუმის რეგიონებშიც, სადაც ქართველთა მრავალი ეთნიკური დასახლება დღემდეა შემორჩენილი და იქაც სკოლების გამსხვილებამ განაპირობა მოზარდთა შორის დედაენის ცოდნის დაკარგვა, რადგან მთელი კვირის განმავლობაში მოსწავლეები ცხოვრობენ სკოლასთან არსებულ პანსიონში და მოკლებულნი არიან დედაენაზე კომუნიკაციის შესაძლებლობას. ასეთივე პრობლემა იკვეთება ამ სოფელშიც.

სოფელში სასაუბრო ენა არაბულია. ოფიციალური ენა კი – თურქული.

სოფლის იერსახე ევროპულია, დაგეგმარებული ქუჩები, ცენტრში ეკლესიაა აღმართულია. ეკლესია ღვთისმშობლის სახელობისაა. ახლა ნაგებობა საჭიროებს რეაბილიტაციას და მოსახლეობა აგროვებს შემოწირულობას.

ეკლესიაში მოღვაწეობს ადგილობრივი სასულიერო პირი მამა ზაქარია. ის ოჯახში მეთორმეტე თაობაა მღვდლებისა. მას სამღვდლო შესამოსელი ჰმოსავს მხოლოდ წირვა-ლოცვის დროს. წირვას არაბულ ენაზე ატარებენ. ბუნებრივია, წმიდა წერილს და სხვა სასულიერო ტექსტებსაც არაბულად კითხულობენ.

ადგილობრივთ უჭირთ სასულიერო განთლების მიღება მას შემდეგ, რაც სირიაში კონფლიქტია.

ქრისტიანული რელიგია ადგილობრივთათვის ეთნიკური იერსახის შენარჩუნების მექანიზმიცაა, ტრადიციული ცხოვრების მთავარი შემკვრელი ძალაა. სოფლის ყოველდღიურობა გადაჭაჭვულია საეკლესიო ცხოვრებასთან. დილას და საღამოს სოფლის მოსახლეობა ეკლესიაში იკრიბება. აქ ისინი ესწრებიან ლოცვასა და წირვას, აღნიშნავენ საუფლო დღესასწაულებს.

ამავე დროს, იქვე, ეკლესიის წინ მოწყობილ მოედანზე მართავენ სხვადასხვა შეკრებებსაც, რომლებზეც საყოფაცხოვრებო პრობლემათა შესახებ მსჯელობენ და ერთობლივ გადაწყვეტილებას იღებენ.

სოფლის ერთიანობის გამომხატველია და სახალხო შეკრების განმაპირობებელია ყოველი მორიგი ნათლობის რიტუალი. ნათლობა დაშვებულია მას შემდეგ, რაც ჩვილს შეუსრულდება ორმოცი დღე. ეს დრო აუცილებელია დედისთვისაც. ძირითადად, ბავშვებს წლამდე ნათლავენ. თუკი, ოჯახის რომელიმე წევრი საზღვარგარეთაა, ნათლობის დროს დაამთხვევენ სამშობლოში მისი ჩამოსვლის თარიღს. არქმევენ ქრისტიანულ სახელებს. ნათლობა აქ სასოფლო ზეიმად არის გადაქცეული. მოსანათლი ჩვილი დილით ადრე მოჰყავთ ეკლესიაში, ბავშვის მშობლებს მოჰყვება მთელი ოჯახი და ნათესაობა. ნათლობის შემდეგ ოჯახის წევრები სოფელს კარდაკარ შემოუვლიან საეკლესიო გალობითა და ცეკვა-ცეკვით. მათ ყოველი ოჯახიდან სიხარულით ეგებებიან მასპინძლები, ასევე, გალობით და ახლადგაქრისტიანებულ ბავშვს უძღვნიან საჩუქრებს.

აქვთ ხალხური დღეობები, რომლებიც მომდინარეა საეკლესიო დღესასწაულებიდან და კანონიკურ წირვა-ლოცვასთან ერთად ხალხური წესებითაც აღინიშნება, მაგალითად, ქრისტეშობა, აღდგომა, ნათლისღება, აღდგომა, ელიაობა, ღვთისმშობლობა. იცავენ საეკლესიო მარხვას.

ქრისტეშობას, წირვის შემდეგ, მთელი სოფელი ერთად იკრიბება სასოფლო მოედანზე, ცეკვავენ, მღერიან. ნათლისღებას დიდ აუზში აკურთხებენ წყალს, შიგნით შთაფლავენ ჯვარს. შემდეგ ნაკურთხი წყლით მოივლიან სოფელს და აკურთხებენ იქაურობას. აღდგომის დღესასწაულს წინ უძღვის რამდენიმე რიტუალი. ერთი მაგალითი: წინასააღდგომოდ, კერძოდ, აღდგომამდე ერთი კვირით ადრე, ბავშვები სიმღერით ჩამოივლიან სოფელს და მოსახლეობას აუწყებენ, რომ მალე აღდგომის დღესასწაული დადგება. რასაკვირველია ეს ტრადიცია მსგავსია ჩვენი „ჭონაზე“ ჩამოვლის ტრადიციისა. დიდი ზარ-ზეიმით აღნიშნავენ ელიაობას. 19-ში საღამოს ეკლესიაში

იკრიბებიან და ლოცვის მერე, უკვე გამთენიიდან (20 ივლისს) სოფელში ზეიმობენ. 15 აგვისტოს ღვთისმშობლობას აღნიშნავენ. ეს მათი სატაძრო დღეობაცაა.

ფრიად საყურადღებოა ჯვრისწერასთან დაკავშირებული სასოფლო ტრადიციები: მომავალი სიძე-პატარძალი თავის გადაწყვეტილებას დაქორწინების სურვილის თაობაზე თავდაპირველად მღვდელს ამცნობს. მღვდელი საგულდაგულოდ ჩაუკვირდება ამბავს, გაესაუბრება დაქორწინების მსურველ წყვილს და შემდეგ აძლევს ქორწინების კურთხევას/ნებართვას. ქორწინების დღეს, ადრე დილით სასიძო მიდის მღვდელთან. მღვდელი მას ჭკუას არიგებს, აუხსნის, თუ რაოდენ დიდი პასუხისმგებლობაა ქორწინება. შემდეგ მღვდელი თავსივე ხელით გაპარსავს სასიძოს და შემოსავს საზეიმო სამოსით და აკურთხებს. ბოლოს მღვდელი და სასიძო ერთად მიდიან საპატარძლოს ოჯახში და საზეიმოდ გამოიყვანენ პატარძალს სახლიდან. ამასობაში იქვე, პატარძლის სახლთან იკრიბება მთელი სოფელი და სასიძო მათაც აუწყებს თავის გადაწყვეტილებას ქორწინების სურვილის შესახებ. აქედან უკვე ყველა ერთად მიემართება ეკლესიისაკენ და წყვილი ჯვარს იწერს. ჯვრისწერის შემდეგ ნეფე-დედოფალი კარდაკარ შემოივლიან სოფელს და მათ ყველა ულოცავს. ძირითადად, ცდილობენ, რომ ქორწინების დროს მონოეთნიკურობა შენარჩუნდეს. ამავე დროს, ბუნებრივია, ჯვრისწერისათვის აუცილებელი პირობაა, რომ ქალიც და ვაჟიც მართლმადიდებელი ქრისტიანები იყვნენ.

როგორია დაკრძალვის ტრადიციები? ცნობილია, რომ ისლამური ტრადიციით, მიცვალებული მზის ჩასვლამდე უნდა დაიკრძალოს. ამ საკითხს არეგულირებს სახელმწიფოც, თუკი ცხედარი 24 საათის შემდეგ უნდა დაიკრძალოს, სპეციალური პროცედურებია საჭირო. ქრისტიან არაბთა სოფელებში კი მოსახლეობას დასაფლავებისათვის ეძლევა 3-დან ხუთ დღემდე ვადა. გარდაცვლილის ოჯახში სამი დღე მიცვალებულის სულის შესანდობარ ლოცვებს კითხულობენ. მიცვალებულს გადაასვენებენ ეკლესიაში. მამაკაცსაც და ქალსაც. იქ მღვდელი წესს

აუგებს და ცხედარს ასაფლავებენ ადგილობრივ, ქრისტიანულ სასაფლაოზე. საფლავის ქვაზე აუცილებელია ჯვრის გამოსახულების დატანება. მიცვალებულთა სულების ხსნისათვის მართავენ ლოცვას მესამე, მეცხრე დღეს, ორმოცსა და წლისთავზე. ლოცვის დასრულების შემდეგ შლიან სუფრას.

საინტერესოა მათი სეფისკვერის ყალიბი. ყალიბზე გამოსახულია ქრისტე, ღვთისმშობელი, მოციქულები. არის სეფისკვერი – მიცვალებულთათვის, ცოცხალთათვის. სეფისკვერს მღვდელი თავად ამზადებს.

აქვთ სარიტუალო პურიც, წინაკიანი, სახელად „ხებებ გიბიზრა“. მას აცხობენ მარხვის პერიოდში. ამ პურითაც გაგვიმასპინძლდნენ.

სოფელს აქვს სახნავ-სათესი სავარგულები. მისდევენ მიწათმოქმედებას, განსაკუთრებით განვითარებულია ზეთისხილის მეურნეობა და მებოსტნეობა – დიდი რაოდენობით მოჰყავთ წითელი წინაკა, რითაც ეს მხარე მთელ თურქეთშია ცნობილი. ადგილობრივთა კვებითი სისტემის თვალსაჩინო ნიმუშია ტკბილეული „ქუნეფე“, რომელიც, ასევე, ფართოდ არის გავრცელებული მთელ ქვეყანაში და დელიკატესად მიიჩნევა.

მოსახლეობის ნაწილი ცხოვრობს ევროპაში, ავსტარლიაში, ამერიკაში. პენსიაზე გასვლის შემდეგ ზოგიერთი მათგანი უბრუნდება მშობლიურ სოფელს.

სოფელი თოქაჩლი მკვეთრად განსხვავდება სხვა ყველა სოფლისაგან თურქეთის რესპუბლიკაში – მისი იერი ჰგავს ევროპის ხმელთაშუაზღვისპირა ქრისტიანული სოფლების ტიპს: ორსართულიანი სახლები, ფანჯრებით ყველა მხარეს, ქუჩისკენაც, გაშლილი კარმიდამოებით, ყვავილნარით გაშენებული ეზოებით, ძირითადად, დაბალი გალავნით ან რკინის ღობით და ქრისტიანული ჯვრებით.

სოფლის მკვიდრთა სახელები ქრისტიანულია: ილიას, ილია, ზაქარია, დავუდ, მიჰაილ, ჟან, ანნა, მერიემ...

სასაფლაო ჯვრებით შემკულია, იქ საფლავის ქვებზე მიცვალებულთა სურათების გამოხატვის ტრადიციაც შენარჩუნებულია.

აღსანიშნავია, რომ ანტიოქიაში ჩვენს ექსპედიციას გარკვეული შედეგი უკვე მოჰყვა, ერთგვარი ინტერაქცია: იქ გაცნობილი რამდენიმე ქრისტიანი არაბი ძალიან დაინტერესდა საქართველოთი და ისინი 2019 წელს ესტუმრნენ ჩვენს ქვეყანას. მათგან ერთი იყო ავსტრალიაში დაბადებული და გაზრდილი, წარმოშობით კი ანტიოქიელი ახლგაზრდა კაცი. სტუმრებს დავათვალიერებინეთ თბილისისა და მცხეთის ქრისტიანული სინამდევები, რამაც სტუმრებზე დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა. ერთმა სტუმარმა არაბულადაც იგალობა სვეტიცხოვლის ეზოში. ამჟამადაც უწყვეტი კავშირი გვაქვს ანტიოქიის ეკლესიის მოძღვართან და მრევლის აქტიურ წევრებთან ტელეფონითა თუ სოციალური ქსელების მეშვეობით.

შემდგომ ექსპედიციას, რომელიც იგეგმებოდა 2020 წლის აგვისტოსათვის, ხელი შეეშალა პანდემიის გამო, მაგრამ ამ მიმართულებით კვლევა აუცილებლად გაგრძელდება.

დამონშებული ლიტერატურა:

ტალალი ალ-ჰასან იბნ (2009), ქრისტიანობა არაბულ სამყაროში, რედაქტორი: როინ მეტრეველი, მთარგმნელი: მედეა აბაშიძე, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია, საქართველოს ისტორიის წყაროების კომისია, საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწმინდის სახელობის ქართული უნივერსიტეტი, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი. მოსახლეობის სტატისტიკა (2020), (https://www.nufusu.com/il/hatay-nufusu?fbclid=IwAR0VNr_qmqIqGzZ3RXZNBknEVpGU8LBO6gXLeIh7EfPCuzOYjaE8VRkil4s)

Rozeta Gujejiani

(Ivane Javakhishvili Tbilisi State University)

ETHNO-RELIGIOUS INTERCULTURALISM ON THE CASE OF CHRISTIAN ARABS

The interest of the Georgian Ethnological School was always oriented on ethnographic studies of neighboring ethnic groups and cultures. In this regard, the contribution of Georgian ethnologists is great in the study of ethnic cultures of the North Caucasus. Since Georgia gained the independency the opportunities to expand the geographical area of researches became possible and some Georgian ethnologists, including me, turned our attention to the ethnographic study of ethnic Georgians in the Republic of Turkey. In parallel with the study of the traditional culture of the Georgians living within the current political borders of Turkey and the modern ethno-cultural processes going on, in 2015-2018 I specially studied the Orthodox Christian groups of the Republic of Turkey: Orthodox Arabs and Orthodox Assyrians. It is known that Orthodox Arab groups live in the Republic of Turkey both compactly and dispersly throughout the whole Turkey. Nowadays, the largest number of Orthodox Arab settlements are located in the Hatay region, in its main city Antakya (historical name - Antioch), on the banks of the Orontes River. The current paper is based on the ethnographic data collected in several areas of compact accommodation of the Orthodox Arabs – in Hatay region and also in Istanbul and its islands.. The paper presents a modern ethnographic picture of the everyday life and religious situation of the Orthodox Arabs.

Nino Abakelia
(ILIA STATE UNIVERSITY)

THE STUDY OF HYBRID CULTS IN GEORGIA

The paper refers to the complex reality of now occupied territory of Abkhazia (integral part of Georgia) in which multiple identities, religiosities and traditions mingle, and by cross-cultural mixing form multicultural, hybrid context.

In order to understand the mentioned complex reality in western-Georgian (Abkhazian) realia, hybridity is used for an analytical tool. Accordingly, the focus of the paper is the constitution of local religious hybrid cults, local religious worship forms, their genealogy through the Georgian cultural flow.

The materials used for the paper are: written historical sources, ethnographic data gathered during 2018-19 among Internally displaced persons, and contemporary emic and etic researches undertaken by anthropologists of the 20th and 21st centuries. All these helped to reflect upon the stereotypes or preconceptions in the study of the Abkhazian religiosity.

As Peter Berger notes, religion scholars use the term hybrids for groups that put together their faith and practice by taking bits and pieces from previous religious traditions. Hybrids have existed throughout history, but where today religious pluralism coincides with religious freedom all sorts of hybrids emerge (Berger 2016). As is known, in hybridity religious studies, exploration of traditional religiosity can move in a great number of directions, in the present paper the vantage point is peculiar hybridity forms, that emerged and developed in Georgian culture and in particular in its western part.

In Georgian culture, as in one of the old Christian cultures, Christianity is not just one religion among others, but the very core of it, to which majority of people belong. The paper tries to highlight several questions associated with: a) the role and significance of

Christian cults in western Georgians' (Abkhazians') everyday life, b) how Christian and non-Christian population used to live side by side and share religious sites, which had been worshiped simultaneously both by Christians and non-Christians (Muslims, in particular); c) and how the shared sites in the occupied territory demonstrate the deconstruction of traditional religiosity in modernity and how specific hybrid religiosity rises. It examines the role of "hybrid" aspects of cultural phenomena or the hybrid mix in the everydayness of the native populations and so forth.

As is known from the specialist literature, Abkhazia, from geographical, linguistic and religious standpoints, is divided into the three major regions: Abkazan Northwest i.e. Bzyp, Southeast Abkhazia or Abzhua and Southern Abkhazia - Samurzaqano. Consequently, according to the methodology offered by N. Marr, before highlighting and drawing any overall conclusions about Abkhazian religiosity, a series of monographs should precede on the influences and relations to neighboring peoples on the peripheries of Abkhazian areas (Circassians on the Bzyp Abkhazians, Megrelians and Svans on Samurzaqanian and even Abzhuan Abkhazians) (see: Marr 1915).

There exist some stereotypes or preconceptions in the study of the Abkhazian religiosity that must be challenged, since they lead perhaps to half-truths at best, if not to downright misunderstandings and sheer intellectual confusion.

The first stereotype is that: in Abkhazia simultaneously exist and function, the so called "pagan", Christian and Muslim beliefs, that refer to implicit indifference towards the religious identity among Abkhazians.

The Second and widely shared stereopype (to which we pay a special attention in the paper) is that there exists some kind of common Abkhazian religion i.e. a common national religion, which is very old, static, untouched and pure and which in its essence is pagan; that the characteristic Abkhazian religious syncretism in the region is a very old phenomenon that formed a unique system of beliefs even in distant epochs (Bartsysts 2009, 83).

Thus, according to the essentialist vision, the Abkhaz traditional culture must be traced to the ancient times, and yet be maintained as stable in its pristine purity, such that interference from historic contacts cannot change its essence. It is important to mention here that there are no significant archaeological findings which could give evidence of the simultaneously functioned local “pagan” cults near Christian structures. There are no such mentions in the historical sources widely cited on the occasion (see: Kuznetsov and Kuznetsova 2017, 181).

According to this anachronistic conviction: with great probability, churches were specially built in those places which had already been recognized by people as the habitats of ancient pagan deities (Chursin 1956, 27).

According to this view-point, Ilyr-nykha, (i.e. the church of St George at Ilori, at one time, was represented by a pristine, holy forest, which later transmitted its qualities to the Christian church of 9th or 10th century. And the Byzantines had not founded Bichvinta (Russ. Pitsunda, Gr.Pitiunt) Church in an empty place, and that the shrine of the indigenous population had since ancient times been situated in the immediate vicinity of a town built by Greek settlers and that the sanctuary of the autochthones existed at least since the antique epoch (Inal-Ipa 1965, 112; Kuznetsov, Kuznetsova 2017, 179-199). Analogical examples are many. In Abkhasian language the name of the place is Ldzaa and nearby was one of the most revered (worshiped) places of Abkhazians” - shrine Ldzaa-nykh.

The term nykha initially was translated as icon (Русско-абхазский словарь 1964, 421, 456). It is true that nowadays Abkhazians have almost forgotten the meaning of this word and often translate it as shrine or sacred place, which are supported by the names of several Abkhazian sanctuaries (e.g. Ldzaa-nykha, Ilyr-nikha, etc). (see: Agababyan 2013). We will return to this term a bit lower.

According to Janashia’s (1917) and later Chursin’s (1957) ethnographica data, each Abkhazian kin had its own patron deity to whom they performed special cult prayers. These deities according

to Chursin were integrated into the common Abkhasian heathen pantheon of deities (Chursin 1957, 17). Special kin patrons in Abkhazian language are called anykha. According to the wide spread beliefs the mentioned anykhas were kept in such sacred places as Ilori, Lykhny, Didripsh, Bichvinta, etc. The trajectory of the meaning of the term is very interesting and important for the investigation for it is based on the same logic throughout Georgia. As was mentioned above, it initially meant icon, then, as it seems to us, it pointed out the location on the icon at the same time consecrating and indicating to the shrine of the kin, and then it was specified as a ritual prayer. The families who had such anykhas were Leiba, Ampar, Dopua, etc.

The anykha of Leiba family was thought to be a supreme being who guarded and kept the family and the cattle safe from all kinds of misfortunes. It was imagined to dwell in the woods.

Ampar nykha (lit. the ritual prayer of Ampar kin) is a kinship ritual practice and is based on a family legend, according to which it is dedicated to the worship of the Sea and is associated with the mourning rituals. It is performed according to regular successions by different relative families, it takes places in different loci, etc. The ritual components are raw meat of the sacrificial animal, pumpkin and ritual bread (Agababyan 2013, 88-89), which are essential constituent elements in the Georgians ritual practices.

Some shrines of different sacred places were considered to be in relative relationships with each other, e.g. Pskhu-nykha and A-Ilyr are thought to be brothers. Pskhu-nykha is younger and is Muslim, A-Ilyr is older and Christian (Chursin 1957, 27).

According to the Abkhazian (and not only Abkhazian) popular beliefs deities are subdivided into parts e.g. the shrine of Inal-Kuba and Aba-Anykha (in Jgerge) are considered to be the parts of Pskhu-anykha (This was attested first by Janashia and then by Chursin). According to Janashia, as we guess, it implied the following process: initially there were kin shrines or sanctuaries and each kin had its own sacred place. Over time, kin increased in size disintegrated and divided into parts; the divine whole, which is inexhaustible in parts,

also divided and was moved to a new dwelling place.

Lykhnykha is situated on the territory of the church of the Assumption of the blessed Virgin Mary. According to the ethnographic data of Agababyan, on this day, the earthenware wine vessel with pure (holy wine) was opened and served during the ritual meal held over the vessel that was deposited in the earth. Christian clergyman also took part in the ritual meal. According to the interlocutor Sergei Shakrila it happened only once, that the clergyman openly opposed and quarreled with the priest when the latter established a fence around the sacred wine vessel. Such conflicts often happened between priests and Christian and Muslim clergymen. For example, here could be mentioned the incident on the opening ceremony of Ilyr-nikha in the village of Ilori nearby (or to be exact on the territory of the Church of St George). Decisive moment in the conflict (or clash) occurred when priest attempted to make a sacrifice inside the boundary of the territory of the church locus. The clergymen filled with indignation prohibited unjust practice. The confusion was solved by the interference of the representative of the Soviet power at that time, the prime minister S.B. Baghapsh, who together with other clergymen was invited to partake in the event. Similar conflicts were fixed at the sanctuary of Dydrypsh -Nykha in the village of Achandara in which participated both Christian and Muslim clergymen.

The conviction about the original pre-Christian (or pre-Islamic) character of the local cults is based on methodological grounds, inherited from the 19th century simple evolutionary scheme (see: Kuznetsov and Kuznetsova 2013).

The statement about the national religion sounds rather strange for Russian and foreign travelers and missionaries all agreed that Abkhazians and the ethnical groups related to them never followed any specified religious belief and that they were divided into Christians, Muslims and pagans. The idea was shared not only by the medieval authors but also by such notorious Abkhazian scientists as Sh. Inal-Ipa, L. Akaba, Ts. Bzhania, Sh. Ajinjal, G. Smyr and others.

According to the specialist literature, at the end of the 19th and the beginning of 20th centuries, among Abkhazians one could not, actually, meet nor true Christians, nor devoted Muslims or primitive pagans. For the quoted period their beliefs, based on the three mentioned forms of religion, represented a kind of mixed (especially of Christian and pagan/ pre-Christian beliefs) phenomenon, which in science is known as Hybridity or its synonym – syncretism, though there is a difference between hybridization (acceptable adherence to new cultural norms) and syncretism (unacceptable adherence to new cultural norms).

There also exists the counterclaim or opposite opinion according to which. Abkhazian traditional religion should not be seen in the light of paganism. For association of some beliefs (or elements of culture) with paganism is true towards a tribe or tribalism, which in turn is related to the concrete phase in the historical development of culture that has been left behind long time ago. Accordingly, the definition of Abkhaz religion as pagan is pejorative (see: Basaria 1967, 57).

NEOPAGANISM

In the frame of essentialist logic, the origins of contemporary religious phenomena in Abkhazia should be found only in ethnic Abkhaz traditions, inevitably preceding every religion coming from the outside, whether Hellenistic cults, Christianity or Islam. The idea was shared by the generations of Abkhaz ethnographers.

It is noteworthy, that reanimation of mentioned cultic practices started at the end of 1980th during Perestroika period. After the collapse of the Soviet Union and 1990th the so called “traditional religion under support from above gradually became dominant not only in the religious sphere but also in common ideological context. These cults became the most important communication and integration mechanisms among the Abkhazians. Performance of prayers and partaking in them became one of the most important

condition markers of the Post-Soviet time. Christianity and Islam in this context, according to the viewpoint of Agababyan, are not preferred confessions among unruly, bulky Abkhazians but the results of religious colonialism implemented in the Caucasus in different periods of its history. and those who take the burden of paganism disjoin themselves from others/aliens for ever and become leading guarantors of religious unity among the Abkhazians (Agababyan 2016).

This conviction lead to the recent theory of the so called pre-Bible Abkhazian monotheism that has been elaborated by Lev Regelson and Igor Khvartskia (1977), supported, however, only by Arvelod Kuprava (2008, 610) (See Kuznetsov and Kuznetsova 2017).

On the other hand, the revival movement for the “Abkhazian religion”(neither Christianity nor Islam) is observed in modern Abkhazia, in the organization called Soviet Zhretsov Abkhazii 2012 lit. Union of Abkhazian Priests), which justly was identified by a number of researchers as a neo-paganism, to emphasize its resemblance to similar processes in the rest of the world.

TRAJECTORY OF RELIGIOUS TERMS

Hybridization and contamination processes can also be traced in the change of meanings of Christian terms over time and their interpretation in the popular religion of the natives.

Among the population of Georgia, generally such terms are associated with the definite cultic rituals which actually are bound with ancestral customs, cultural memory and in consequence with the concept of identity.

As is known, when interpreting, by nature hybrid cults, the main and general demand is to differentiate the Christian and pre-Christian layers in order not to make invalid inferences and not to interpret new happenings and facts as the old ones.

The special cult term on which the attention is paid in the paper is the paired name of Archangels Michael and Gabriel in Western

Georgia. Their phonetically deformed modified and altered names differ from place to place and can be easily misunderstood and misinterpreted. In Samegrelo (former Mingrelia, western Georgia), they are called Mikam-Garia/Mikam-Gario, Sa-kam-gario (the last term indicating belonging to Michael and Gabriel Archangels); in Abkhazia their names are: Mkam-Garia, a-Kam-Garia, s-Kam-Garia. In the specialist literature the term Mkam-Garia (and its derivatives: a-Kam-Garia, s-Kam-Garia) is encountered in Abkhazian religious beliefs and is interpreted as the name of the Abkhazian heathen deity, the patron of cattle. The deity was framed in the “appropriate” mythological entourage with references to the past, ritual idioms and practices.

According to the local Abkhazian beliefs, Mkamgaria lived on top of the mountain near to the village of Chkhortoli (now, the occupied region of Gali), where sacrifices were made for him. At a quick and superficial view, the term looks and sounds quite exotic and linked to the pagan past. But the study of archival materials and ethnographic field data (among them collected by the author in Samegrelo during 1978-79) gives the opportunity to state that the so called Abkhazian pagan deity Mkamgaria is deformed local term of Megrelian Mikam-Garia (in turn originated from the Georgian Mikel-Gabrieli and correspondingly, from the Christian names of Michael and Gabriel). By means of derivational suffix “sa”- the form sa-mkamgaria or sa-mikamgaria (i.e. dedicated to Michael and Gabriel Archangels) was formed as a result; from this form the reduced form of s-Kam-Garia and more distorted form of quite Abkhazian sounding a-Kam-Garia derived (See: Abakelia 2018, 27-35). Relying on the invalid inference, it claims to be derived from the historical pagan beliefs of Abkhazians, from the indigenous, ethnic religion. It attempts to establish continuity with suitable past, that adds some extra dimension to their investigations. The element of invention is particularly clear here. Its origin seems of quite late occurrence and in a broad sense invented (See Abakelia 2018).

Sharing Hobsbawm’s opinion we agree that: “all historians,

whatever else their objectives, are engaged in the process, inasmuch as they contribute, consciously or not, to the creation, dismantling and restructuring of images of the past which belong not only to the world specialist investigation but to the public sphere of man as a political being" (Hobsbaum 1983, 13).

Both discussed cases prove the proposition of Eric Hobsbawm (1983, 1-13) according to which: "traditions which appear or claim to be old are often quite recent in origin. And that all invented traditions, so far as possible, use history as a legitimator of action and cement of group cohesion. Frequently it often becomes the actual symbol for struggle and as such represents an ideological and political myth. Sometimes, reconstructed cultic terms based on inaccurate sources and statements or outright fiction might step into the polytheistic religion and invent a new cult of "ancient" religion, striving to revive "genuine" pantheons and rituals of ancient cultures, which automatically implies continuity with the past.

Nowadays such trend is associated with neopaganism that sometimes seems to be associated more with extreme nationalism than with archetypal psychology. In the post- Soviet space, it emerged in many regions as the product of 1990.

Neo-Pagans constructing neo-mythological texts in due form of archaic mythology live active ritual life connected with the annual cycle of holydays. Within them they attempt to structure at least some parts of social life as unchangeable and invariant.

Bearing in mind the above said, one needs to be careful and adequate while interpreting such modern constructs and their symbols with their suitably tailored ethnic religion.

Applying ethnographic method, we attempted: to identify terms under scrutiny with their initial forms and meanings in the appropriate religious system; b) to reveal the changes when their names are twisted out of their true meaning; to show how one and the same unintelligible term could be perceived in different situations and what kind of connotations could be added to it; how a new construct is modelled, which neither with its form nor with

its meaning is pagan or Christian in the strict sense of the words. Together with the demonstration of the trajectory of the terms, the paper also tried to show the possibilities these changes might contain in themselves and how one day these terms might be found in the names of neo-pagan deities.

As is seen, the identifications of the above-mentioned terms were made not from within the social group (not from the emic perspective) i.e. by the believers themselves, but by the scientists who were in the case of outsiders i.e. their view points were obtained from the outer observers' perspective.

From the above cited scanty ethnographic data we can assume that one cannot speak about one pristine, untouched, transhistorical religion for to use Talal Asad's (1993) theory; "religion in itself is historic product of discursive processes" and to add Bhabha's words "hybrid" aspects of cultural phenomena reveal a preoccupation with "how newness enters the world"(Bhabha 1994).

At the end, we share Victor Shnirelman's (1998, 3) point of view who says that: "neo-paganism should be understood not as a common national religion from fragments of ancient local beliefs and rites but as artificially created by the urban intellectuals...in fact it is not a revival, but the constructed ideological basis for a new socio-political alliance."

It is important to note here that north-western Caucasian mountaineers periodically migrated and infiltrated into Abkhazia and formed hybrid mix. Perhaps, for that reason, the mythic-religious thought of Abkhazians could not develop this syncretism into a coherent religious system (see: Antelava 2006, I-X).

In the paper, we tried to show how the change of ethnoscape causes the change of sacroscape, how alternative religious models arise by means of (often violent) decontextualization of traditional worship forms and practices; and tried to analyze reinterpretations and artificial associations of the hybrid cults with neo-paganism and their situational politization.

References:

- Abakelia N., (2018), The change of meanings of Christian terms over time and their interpretation in the popular religion of the Georgians. *Études Interdisciplinaires en Sciences humaines. Revue officielle internationale du Collège doctoral francophone régional d'Europe centrale et orientale en Sciences humaines (CODFRERCOR)*, Numéro 5, Éditions Université d'État Ilia.
- Antelava N., (2006), Abkhazian Myths, Rituals, Symbols. Encyclopedia [apkhazuri mitebi, ritualebi, simboloebi. enciklopedia] Tbilisi.
- Agababyan A., (2016), In What We Believe. Revival of Traditional Religion in Post-War Abkhazia [vo chto my verim. vozrozhdenie tradicionnoj religii v post-voennoj abxazii. gosudarstvo, religiya, cerkov v rosi i za rubezhom, 2(34)M. 2016], State Religion, Church in Russia and Abroad. 2 (34), Moscow.
- Asad Talal, (1993), The Construction of Religion as an Anthropological Category in: *Genealogies of Religion*. The John Hopkins University Press. Baltimore and London.
- Bartsyts R., (2009), Abkhazian religious syncretism in the cult complexes and modern ritual practice, Moscow. Russian State University of Trade and Economics, [abxazskij religioznyj sinkretizm v kultovykh kompleksakh i sovremennoj obryadovoj praktike. rosijskij gosudarstvennyj torгово-ekonomicheskij universitet, Moskva].
- Berger Peter L. (2016), Religious Hybrids, The American Internet. Published on: June 1.
- Bhabha Homi K., (2007), The location of Culture, Routledge. London, New York.
- Chursin F., (1957), Materials for ethnography of Abkhazia. Abkhazian State Press, Sukhumi, [materialy po etnografii Abxazii. abxazskoe gosudarstvennoe izdatelstvo, Suxumi].
- Hobsbawm E., (1983), Introduction: Inventing Traditions in: Hobsbawm E., Ranger, T., (eds) *The Invention of tradition*, Cambridge University Press.
- Inal-Ipa Sh. (1960), Abkhazia. Historical-Ethnographic Essays.

[Abkhazia . istorio-etnograficheskie ocherki] Abgoizdat, Sukhumi, 1960 (1965)

Janashia N., (1917), Abkhazian Cult and the Way of Life. Christian Orient. 5/3.St. Petersburg. Typography of Academy of Sciences.

Kuprava A., (2008), The problems of the Traditional Culture of Abkhazians [voprosy tradicionnoj kultury abkhazov] Sukhum.

Kuznetsov I. Kuznetsova R., (2017), Shifting Abkhaz religion: local Christianity to nativist neo-paganism. Sakralität und Mobilität im Kaukasus and Süddoteuropa, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Tsypylma Darieva, Thede Lahl, Svetoslava Toncheva (Eds).. Pholosophisch-Historische Klasse Sitzungsberichte, 882. Band

Marr N., (1915), On Religious Beliefs of Abkhazians (the problems of Japhetic cult and mythology). Christian Orient. Academy of Sciences, Petrograd. V.4 [o religioznyx verovaniyax abxazov (k voprosu ob yafetichesom kulte i mifologii) Kristiyanskij Vostok. t.4. 1915. tipografiya akademii nauk, Petrograd].

Regelson L., Khvartskaya I. (1997), The Land of Adam, [zemlya adama] Sukhumi. Alashara.

Russian-Abkazan Dictionary (1964) [russko-abxazskij slovar], editor in-chief Kh.S. Bgazhba. Alashara,. Sukhumi.

Shnirelman V., (1998) Neopaganism and Nationalism: East European Region. Studies in Applied and Urgent Ethnology [neopaganism i nacionalism: vostochnoevropejskij areal. issledovaniya po prikladnoj i neotlozhnoj etnologii] 114. M., 3-25.

ნინო აბაკელია
(ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი)

**ჰიბრიდული კულტების შესწავლისათვის
საქართველოში**

მოხსენება ეხება აფხაზეთის ოკუპირებულ ტერიტორიაზე არსებულ კომპლექსურ რეალობას, რომელშიც სხვადასხვა იდენტობა, რელიგიურობა და ტრადიცია ერთმანეთში ირევა და ქმნის შერეულ, ჰიბრიდულ, მულტიკულტურულ კონტექსტს. ცნობილია, რომ რელიგიის მკვლევრები ტერმინ ჰიბრიდულს იყენებენ ჯგუფებისთვის, რომლებიც საკუთარ რწმენასა და პრაქტიკას აწყობენ მანამდე არსებული, წინარე ტრადიციების ნაწილებისა და ფრაგმენტებისგან. ჰიბრიდები ყოველთვის არსებობდნენ ისტორიაში, მაგრამ დღეს სადაც რელიგიური პლურალიზმი ემთხვევა რელიგიურ თავისუფლებას, ყველანაირი სახის ჰიბრიდულობა ჩნდება (პ. ბერგერი). შესაბამისად, ჰიბრიდული რელიგიურობის კვლევებში, ტრადიციული რელიგიურობის შესწავლას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. ქართულ კულტურაში, როგორც ძველ ქრისტიანულ კულტურაში, ქრისტიანობა სხვა რელიგიებთან ერთად არა მარტო ერთერთი არსებული რელიგიაა, არამედ მისი შუაგულია, რომელსაც მოსახლეობის უმეტესობა მიაკუთვნებს თავს. მოხსენებაში ნაჩვენებია ა) თუ რა როლი და მნიშვნელობა ჰქონდა ქრისტიანულ კულტებს დასავლურ-ქართულ (აფხაზურ) ყოველდღიურ ცხოვრებაში; ბ) თუ როგორ ცხოვრობდა ქრისტიანი და არა-ქრისტიანი მოსახლეობა ერთმანეთის გვერდიგვერდ; როგორ არსებობდა ზიარი რელიგიური ადგილები, რომელთაც როგორც ქრისტიანები, ასევე, სხვა აღმსარებლობის ხალხი (უმეტესწილად: მუსლიმები) სცემდნენ თაყვანს; გ) როგორ ვლინდება ოკუპირებულ ტერიტორიაზე ტრადიციული რელიგიურობის დეკონსტრუქცია თანამედროვეობაში და როგორ ჩნდება მათ ნაცვლად სპეციფიკური რელიგიურობა. მოხსენებაში მცდელობაა

გარკვეული შუქი მოეფინოს ამ თემებს და მათ მნიშვნელობას ჰიბრიდული ნარევების როლის შესწავლით ადგილობრივთა ყოველდღიურობაში. დასავლურ -ქართულ (აფხაზურ) რეალია-ში, აღნიშნული კომპლექსური რეალობის გასაგებად ქრისტიანული კულტების კვლევისას ანალიტიკურ ინსტრუმენტად გამოყენებულია ჰიბრიდულობა და, შესაბამისად, მოხსენების შუაგული ხდება ჰიბრიდული რელიგიური კულტების შედგენილობა, ადგილობრივი ლოკალური კულტები, მათი გენეალოგია კულტურის არსებობის უწყვეტ პროცესში. ანალიზი ემყარება სხვადასხვა დროის რელიგიის მკვლევართა წერილობით ანგარიშებს, ეთნოგრაფიულ აღწერილობებს და სპეციალურ ემიკ და ეთიკ კვლევებს. კონკრეტული მასალის ანალიზის საფუძველზე სტატიაში ნაჩვენებია თუ როგორ ცვლის ეთნო-ლანდშაფტის ცვლილება საკრალური ლანდშაფტს, როგორ ხდება თაყვანისცემის ტრადიციული ფორმისა და პრაქტიკის (ზოგჯერ იძულებითი) დეკონტექსტუალიზაციით, რელიგიურობის ალტერნატიული მოდელების შექმნა, მათი რეინტერპრეტაცია, ხელოვნურად დაკავშირება ნეოპაგანიზმთან და მათი სიტუაციურად პოლიტიზაცია.

თეა ქამუშაძე
(ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი)

ილორი იძულებით გადაადგილებულ პირთა მეხსიერებაში: გამოცდილება, იდენტობა და თანამედროვე გამოწვევები

შესავალი

საქართველოს სხვა მხარეების მსგავსად, აფხაზეთი მდიდარია საკრალური ადგილებითა და სალოცავებით, რომლებთან დაკავშირებული რელიგიური პრაქტიკები მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა და თამაშობს საზოგადოებრივი ჯგუფების იდენტობათა ფორმირებაში. აფხაზეთის ტერიტორიაზე არსებული საკულტო ძეგლებიდან გამორჩეული ადგილი ილორის წმინდა გიორგის სალოცავს უჭირავს. წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია XI საუკუნეს მიეკუთვნება და ოჩამჩირის რაიონში, ზღვასთან ახლოს, შემალლებულ ადგილზე მდებარეობს. მისი მცირე მოცულობის მიუხედავად საუკუნეების მანძილზე მას არ აკლდა ყურადღება არც შემწირველთა და არც დამპყრობელთა მხრიდან. მისი როლი და სახელი სცდება ლოკალური თემისათვის სალოცავი ადგილის მნიშვნელობას. ილორის სალოცავმა, აფხაზეთისა და მთელი საქართველოსათვის განსაკუთრებული დატვირთვა 90-იანი წლების ქართულ-აფხაზური კონფლიქტის შემდგომ შეიძინა. ამის მაგალითად გამოდგება იძულებით გადაადგილებულ პირთა მეხსიერებაში დამკვიდრებული ნარატივები, რომლებიც დროის ცვლილებისა და რელიგიური პრაქტიკის შეზღუდვის მიუხედავად ისევ ცოცხლობს და ილორის მნიშვნელობას კიდევ მეტად წარმოაჩენს.

პიერ ნორას მიერ სახელდებული მეხსიერების არეები, ან მეხსიერების ნამსხვრევები (Lieux de memoire), მნიშვნელოვან კონცეპტად ჩამოყალიბდა, რომელსაც გვერდს ვერ აუვლი, როცა საქმე წარსულსა და მისი გახსენების დიალექტიკას ეხება.

აფხაზეთის ომი და დაპირისპირების შედეგად „დატოვებული ადგილები“ მეხსიერების მნიშვნელოვანი ნაწილია, რომლის გახსენება-დავინწყება ტრამვულ გამოცდილებას უკავშირდება. პიერ ნორას მიხედვით მეხსიერების არეების შექმნა მის დაკარგვას, გაფერმკრთალებას უკავშირდება. როდესაც მოგონებები ქრება, წარსული ისტორიაში ინაცვლებს და ინტელექტუალები იღებენ პასუხისმგებლობას შექმნან მეხსიერების არეები, რომლებიც დავინწყებული წარსულის გახსენებას მოემსახურება (Nora 1993). ქართულ სინამდვილეში არსებული რეალობა, რამდენამდე განსხვავებულ მოცემულობას ქმნის და მეხსიერების არეების გააზრების განსხვავებულ შესაძლებლობას იძლევა. მეხსიერების ერთ-ერთი უზოგადესი მახასიათებელი მისი შერჩევითი ბუნებაა, რაღაცას ვიხსენებთ და რაღაცას ვივინწყებთ, რაც ჯანმრთელი ფსიქიკური მდომარეობის შენარჩუნებისათვის აუცილებელია. იძულებით გადაადგილებულ პირთა მეხსიერებაც ორიენტირებულია დაცვაზე, რომელიც ტრამვას უკავშირდება, შესაბამისად ბევრი, რამ, ახლო წარსულიდან დავინწყებას ეძლევა. ამაზე საპასუხოდ, პოლიტიკური და კულტურული ელიტები პლაკატებით, სიმღერებითა და ბანერებით „გვახსენებენ“. ისინი არ გვაძლევენ საშუალებას გახსენების ადგილი დავინწყებამ დაიკავოს. თუმცა, როდესაც საქმე მეხსიერებაში უკვე მყარად დამკვიდრებულ საკულტო ნაგებობებს ეხება, ვითარება სხვაგვარად გამოიყურება. იძულებით გადაადგილებულ პირთათვის „საკრალური ობიექტები“, ამ სიტყვის ყველაზე ფართო გაგებით, მეხსიერების ყველაზე აქტიურ ნაწილად რჩება. ილორი, თავისი განსაკუთრებულით დევნილთა მეხსიერებაში გამორჩეულ ადგილს იკავებს დღემდე. ყველა ნარატივი, რომელიც მას უკავშირდება ისევ ცოცხალია. შესაბამისად, როდესაც ვხვდებით ილორის გამოყენებას, სხვადასხვა სახის დასახელებაში, ეს მისი ცოცხალ მეხსიერებაში არსებობითაა განპირობებული. ილორის გახსენება, გარკვეული სიმბოლურობით ხასიათდება და ხშირად აფხაზეთს უთანაბრდება, ქმნის მეხსიერების განსხვავებულ არეებს, რომელსაც დამატებით პოლიტიკური, კულტურული და

სოციალური ფუნქცია გააჩნიათ.

სტატიაში საუბარი იქნება ილორის წმინდა გიორგის სალოცავის მნიშვნელობაზე, როგორც აფხაზეთიდან დევნილი მოსახლეობისათვის, ასევე მთელი საქართველოსათვის. ტაძრის ისტორიის ნაწილად განიხილება, მისი ე. წ. რესტავრაცია და დეფაქტო აფხაზეთის ხელისუფლების მცდელობა წაშალოს ილორზე ქართული კვალი. კვლევაში, მეხსიერება ილორის შესახებ და წმინდა გიორგის სალოცავთან დაკავშირებული წარმოდგენები იძულებით გადაადგილებულ პირთა ნარატივებში გადამოწმდა. შედეგებში დავინახავთ, რომ ტაძართან დაკავშირებული და მასთან ასოცირებული ყველა მოგონება დღემდე ცოცხალი და აქტუალურია. ამის მიუხედავად, ქართულ საზოგადოებაში მაინც არსებობს მოთხოვნილება ილორის სიმბოლიზირებისა და მისი ემბლემად ქცევის, რომელიც ასევე მეხსიერების გააქტიურებასა და მის შენარჩუნებას უნდა მოემსახუროს. ილორის სალოცავის მაგალითი პიერ ნორას თეორიის გასხვავებული ინტერპრეტაციის შესაძლებლობას იძლევა.

სტატიაში წარმოდგენილი კვლევის შედეგები, 2018 წელს იძულებით გადაადგილებულ პირთა გამოკითხვას ეყრდნობა. კვლევის მიზანს ილორის რელიგიურ პრაქტიკებთან დაკავშირებული ნარატივების გამოყოფა და მათი ანალიზი წარმოადგენდა. კითხვარის მოსამზადებლად, სალოცავის შესახებ არსებული სამეცნიერო და პოპულარული ლიტერატურა დამუშავდა, გამოიყო საკითხები, რომლებიც ილორის შესახებ ზოგად წარმოდგენას გვიქმნის. აღნიშნულის საფუძველზე მომზადებული კითხვარით 50 იძულებით გადაადგილებული პირი გამოკითხა, გასხვავებული ასაკობრივი ჯგუფის, ინტერესებისა თუ გენდერული მიკუთნილებულობის გათვალისწინებით.

ილორის წმინდა გიორგი

ქართული ხალხური ზეპირსიტყვიერი ტრადიციის მიხედვით წმინდა გიორგის სახელზე იმდენი ტაძარია აგებული, რადენი დღეც არის წელიწადში. მიიჩნევა რომ საქართველოში წმინდა

გიორგის 365 სალოცავია.

წმინდა გიორგის მრავალფუქციური სახე მიუთითებს მის განსაკუთრებულ ადგილსა და როლზე ქართულ რელიგიურ აზროვნებაში. ნინო აბაკელიას აზრით, წმინდა გიორგი როგორც თეოროსანი, ხანგროსანი, მოისარი, მეხმეცორცნელი, ამინდის გამგებელი, მიწათმოქმედთა და მესაქონლეთა მფარველი წამოადგენს სამყაროს აღქმის განსაკუთრებულ ფორმას. წმინდა გიორგი თავისი ეპითეტებითა და ფუნქციებით ქართული, განუმეორებელი მოვლენაა (აბაკელია 1985).

ისევე როგორც მთელ საქართველოში, სამეგრელოში უხვადაა წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესიები: ილორის წმინდა გიორგი, ალერტის წმინდა გიორგი, ყურის კარის წმინდა გიორგი, ჭევემისარონი, სეჭუნის წმინდა გიორგი, ოცინდალუ, ჭეგე-ხანგარამი და სხვა. თითოეულს გარკვეული გადმოცემა და სარიტუალო პრაქტიკა უკავშირდება. (აბაკელია 1995). მათგან განსკუთრებული პოპულარობით სარგებლობს და გამოირჩევა ილორის წმინდა გიორგი. მისი მნიშვნელობა ბევრად აღემატება ვინრო, ლოკალურ დანიშნულებას და მთელ სამეგრელოსა და დასავლეთ საქართველოზე ვრცელდება.

ილორის წმინდა გიორგის სასწაულები და ძლევამოსილება ფართოდ იყო გავრცელებული დასავლეთ საქართველოს რეგიონებში. ილორის ეკლესიაში მლოცველები იმერეთიდან და რაჭა-ლეჩხუმიდანაც ჩამოდიოდნენ. ილორის წმინდა გიორგის სამეგრელოსა და აფხაზეთის გარდა, განსაკუთრებით გურიასა და სვანეთშიც სცემდნენ თაყვანს. გურიაში ილორობისათვის შესაწირ ხარს „ილორას“ ეძახდნენ. ხოლო ცხოველების გამრავლებისათვის დღეობას „ილორობას“ ყველიერის ხუთშაბათს მართავდნენ. სვანები სადღესასწაულო დღეებში სხვა წმინდანებთან ერთად ჭგერაგ ილორსაც (ილორის წმინდა გიორგი) იხენიებდნენ (აბაკელია 1985).

დასავლეთ საქართველოში სალოცავების ერთმანეთთან კავშირზე მიუთითებს სვანეთში დაცული ლეგენდა, რომელიც ვერა ბარდაველიძემ დააფიქსირა. ილორის წმინდა გიორგი ლატალისა და ლენჯერის ჭგერაგის დღეობებზე შესაწირად

ხარებს უგზავნიდა. სვანეთიდან კი ილორის დღესასწაულზე სანთელ-საკმეველი იგზავნებოდა. ადგილობრივთა რწმენით ლატალის, ლენჯერისა და ილორის ჯგერაგები ძმები ყოფილან. ძმებში უფროსად ილორის წმინდა გიორგი მიიჩნეოდა. ამდენად აღნიშნული სალოცავები ერთმანეთთან იყვნენ დაკავშირებულნი და ერთის მოლოცვა მეორეს და მესამეს მოლოცვასაც ნიშნავდა. ილორის მნიშვნელობა და ძალა ცნობილი უნდა ყოფილიყო მეზობელ ხალხებში. XVII საუკუნის კათოლიკე მისიონერთა ცნობებით, ილორის ეკლესიას თაყვანს სცემდნენ მეზობელი ხალხებიც, „ასე, რომ უახლოესი მეზობლები, როგორებიც არიან: აფხაზები, ალანები, ჯიქები და სხვა არა მართლმორწმუნენი მის გაძარცვას ვერ ბედავდნენ“ (მიბჩუანი 2003; სიჭინავა 2012).

აღნიშნული ფაქტები ადასტურებს რეგიონის კულტურულ-ისტორიულ მთლიანობას და მათ შორის არსებულ რელიგიურ კავშირებს. აღსანიშნავია ილორის სალოცავის დომინირება და მისი უპირატესობის საყოველთაო აღიარება.

ილორის წმინდა გიორგის ტაძარს, XI საუკუნის პირველ ნახევარს მიაკუთვნებენ, რომელიც მაშინდელი ოდიშის სამთავროში აიგო. ზეპირი ტრადიციის მიხედვით ილორის ტაძრის ადგილზე სალოცავი IV საუკუნიდან უნდა ყოფილიყო (სიჭინავა 2012). ტაძრის შიდა სივრცე განათებული იყო ექვსი სარკმლით. ეკლესია შემკული ყოფილა ფრესკებით. აღსანიშნავია უკანასკნელ დრომდე ეკლესიის აღმოსავლეთ ფასადზე ფიქსირდებოდა ხუთი ქართული, ლაპიდარული წარწერა. მიუხედავად იმისა, რომ ილორის ტაძრის ხუთივე წარწერა ერთი და იმავე პერიოდით თარიღდება, წარწერები ქართული დამწერლობის განვითარების სამ საფეხურს (ასომთავრულს, ნუსხა-ხუცურსა და მხედრულს) მოიცავს. (ახალაძე 2005).

ილორის ქართული წარწერები რამდენიმე კუთხით არის საგულისხმო და მნიშვნელოვანი. ტაძრის ფასადზე ამოკვეთილი წარწერა თავისთავად წარმოადგენს მეხსიერების შენახვის განსაკუთრებულ ფორმას. მისი გაფრთხილება და შესწავლა მეხსიერებისა და ისტორიისთვის უმთავრესი საკითხია. შესაბა-

მისად მისი ხელყოფა, ნაშლა, ამოგდება ამ პროცესზე ზემოქმედების მექანიზმებია. შესაბამისად მისი ხელყოფის მცდელობები საზოგადოებაში მძაფრ ემოციებს იწვევს.

ილორი არსებობის მანძილზე არაერთი გამოწვევის წინაშე აღმოჩენილა, ეს იქნებოდა, ძარცვა თუ წგრევა. თუმცა შემწირველიც არადროს აკლდა მას. ილორი დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ცენტრში ექცეოდა, ყველა მნიშვნელოვანი მოვლენა ტაძრის მდგომარეობაზე შესაბამისად აისახებოდა ხოლმე. ტაძარი ქვეყნის საკლესიო განძის საცავიც იყო, სწორედ აქ ინახებოდა ბედიის ბარძიმიც.

მეოცე საუკუნის დასაწყისში, ილორის ეკლესია, ახალი გამოწვევის წინაშე აღმოჩნდა. 1910-1913 წლებში მისი რუსულ დედათა მონასტრად გადაკეთებაც მოუწოდებოდათ. ადგილობრივი მრევლისა და მღვდელმსახურების ძალისხმევით ეს მცდელობა ვერ განხორციელებულა. აღსანიშნავია ამბროსი ხელაიას ღვაწლი, რომელიც რუსეთის ამ მცდელობას იდეოლოგიურად აღუდგა წინ. შემდგომი განსაცდელი 30-იან წლებში დადგა, როდესაც ილორის ტაძარი მორიგჯერ გაიძარცვა.

ყველაზე საგულისხმო ფაქტი, ილორის არსებობის მანძილზე, არის ის რომ იქ, თითქმის არასდროს შეწყვეტილა წირვა-ლოცვა და კულტმსახურება. მიუხედავად საბჭოთა რეჟიმის ანტირელიგიური პროპაგანდისა ილორის ტაძარი მაინც შეუზღუდავად და სრულფასოვნად აგრძელებდა ფუნქციონირებას. გამონაკლისს 1930-იანი წლები წარმოადგენდა. უკვე 40-იანი წლებიდან ტაძარში წირვა-ლოცვა აღდგა, უფრო მეტიც, 1953 წელს, მართლია უხარისხოდ, მაგრამ შეაკეთეს და მოხატეს კიდევ ილორი. 1959 წელს კი ეკლესიის გალავანი აღუდგენიათ. ფართემასშტაბიანი რესტავრაცია დაუწყოთ 80-იანი წლებიდან, თუმცა ვერ დაუსრულებიათ.

90-იანი წლების ტრაგიკული მოვლენების შედეგად კი სოფელი ილორი მთლიანად დაიცალა ქართველებისგან და ვერც საქართველოს სხვა კუთხეებიდან ახერხებენ მომლოცველები ილორში მისვლას, რამაც მისი დაცარიელება გამოიწვია.

2009-2010 წლებში ილორის, როგორც უმნიშვნელოვანესი

ადგილის შესახებ მეხსიერების გაქტიურება შეიმჩნევა, ამჯერად აფხაზების ინიციატივით, ხდება ე. წ. „რესტავრაცია“, რომლის შედეგადაც ილორმა ძველი სახე დაკარგა და მნიშვნელოვნად გადაკეთდა. განსაკუთრებით საყურადღებოა ქართული კვალის ნაშლის მცდელობა. ეკლესიისათვის არაპროპორციული და ნაგებობისათვის შეუფერებელი გუმბათის დადგმა. მისი რუსულ ყაიდაზე მოწყობა და ქართული წარწერების გადაღება. ამ ფაქტმა დიდი გამოხმაურება გამოიწვია ქართულ საზოგადოებაში. მას ფართო საერთაშორისო რეზონანსიც ჰქონდა.

შეიძლება ითქვას, რომ ილორის ეკლესია ისტორიის ყველაზე აქტუალურ ფურცლებზე ჩნდება და მიუხედავად იერიშებისა არ წყვეტს ფუნქციონირებას. საბჭოთა ხელისუფლების ყველაზე აქტიურ ფაზაშიც კი ილორი დასავლეთ საქართველოს რელიგიურ ცენტრად რჩებოდა. სამეგრელოს მოსახლეობის უდიდესი ნაწილი სწორედ ილორში ინათლებოდა და მის „მსახურად“ რჩებოდა.

ილორის სალოცავის „რესტავრაცია“

კონფლიქტის შემდგომ წარსულით მანიპულაციის ყველაზე მძიმე და მკვეთრი ნაბიჯი ილორის ტაძრის ე.წ. რესტავრაციის ფაქტი იყო. ეს პროცესი აქტიურად 2008 წლიდან დაიწყო. საგულისხმო, ისაა, რომ 2008 წელი, რუსული ოკუპაციის ახალი ეტაპია. ამ დროს რუსეთმა აფხაზეთისა და სამხრეთ ოსეთის ოკუპაციის პრაქტიკული ლეგიტიმაცია მოახდინა. შესაბამისად შემთხვევითი არ უნდა იყოს ქართული ხუროთმოძღვრული ძეგლების რუსულ ყაიდაზე გადაკეთების მცდელობებიც. საინტერესოა, რატომ ხდება აფხაზეთის კულტურულ მემკვიდრეობაზე ზრუნვის დაწყება ილორის ტაძრის გადაკეთებით? რატომ ხდება ასეთი მკვეთრი ჩარევა ისტორიული ძეგლის „რესტავრირების“ სახელით? რატომ უცვლიან სახეს ილორს? რა ბედი ეწია ქართულ წარწერებს ილორის ტაძარზე? და მაინც რა ცვლილებები განიცადა ილორის ტაძარმა? როგორც ფოტოებიდან ჩანს, ტაძარი შიგნიდან და გარედან მთლიანად შეეთეთრდა. სარკმე-

ლებს დაჰყვება მოყავისფრო-მოშინდისფრო კანტები. ტაძრის დარბაზულ ნაწილს, რუსული ეკლესიებისათვის დამახასიათებელი, მომცრო ზომის გუმბათი დაადგეს. ბეჟან ხორავა ამასთან დაკავშირებით ინტერნეტ გამოცემაში წერს: „2008 წელს რუსეთის მიერ აფხაზეთის ოკუპაციის შემდეგ ილორის წმ. გიორგის ეკლესიის არქიტექტურული იერსახე საგრძნობლად შეიცვალა: ეკლესიას რუსული მცირე გუმბათი დააშენეს, ფასადი თეთრად შეღებეს, რომელსაც მონითალო კანტები დაუყვება. ამით ეკლესიამ დაკარგა ქართული ხუროთმოძღვრული ძეგლისათვის დამახასიათებელი იერი, დამახინჯდა მისი იერსახე და რუსულ სამრევლოს, სოფლის ეკლესიას დაემსგავსა. აღმოსავლეთის ფასადი, სადაც ქართული წარწერები იყო ამოკვეთილი, მთლიანად შელესილია. შეიცვალა ეკლესიის ინტერიერიც, ფრესკები შეათეთრეს“ (იქნებ მიეთითოს?). მისი აზრით, იგივე რუსული საოკუპაციო ძალა ცდილობდა ქართული კვალის ნაშლას აფხაზეთში XIX საუკუნეშიც. აღნიშნულ ფაქტს (გამოდის თიტქოს მეცრამეტე საუკუნეზე ლაპარაკობდე) მწვავე გამოხმაურება მოჰყვა ქართულ საზოგადოებაში. რადიო თავისუფლების მონათხრობის მიხედვით რესტავრირებულ ილორს არაფერი აქვს საერთო ტაძართან, რომელიც აფხაზეთში მცხოვრებ ადამიანებს უნახავთ და ახსოვთ. სტატია ეძღვნება კულტურისა და ძეგლთა დაცვის მინისტრის პრეს-კონფერენციას ილორის ტაძრის უკანონო „რესტავრაციის“ შესახებ, რომლის შედეგადაც ისტორიულმა ძეგლმა აუთენტური სახე დაკარგა და ქართული კვალი წაიშალა. მაშინდელი მინისტრის განცხადებით: საქართველოს ხელისუფლება ყველა საერთაშორისო ორგანიზაციას მიმართავს, რომ ეს ვანდალური ფაქტი დაფიქსირდეს, როგორც დარღვევა ყველა არსებული ცივილიზებული ნორმისა, რომელიც მსოფლიოს ისტორიისა და კულტურის ისეთ ნიმუშებს იცავს. „უძველესი ქართული სალოცავი, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში ხელშეუხებლად იდგა, დღეს კირითაა შეღებილი,“ (ქევანიშვილი 2010). საინტერესოა, რომ რადიო თავისუფლება მეორე მხარის პოზიციასაც გადმოგვცემს. ჟურნალისტი თვითგამოცხადებული რესპუბლიკის კულტურული მემ-

კვიდრეობის დაცვის სამმართველოს უფროსს, დემურ ბჟანიას დაუკავშირდა. იგი ამბობს, რომ ცოტა ხნის წინ მოინახულა ილორი. ადასტურებს გუმბათის დადგმას, რომელიც ადგილობრივი, რუსი სამღვდლო პირის ინიციატივა ყოფილა. რაც შეეხება შელესვას, მისთვის ილორი სუფთად, თეთრად გამოიყურება, რაშიც იგი ვერანაირ პრობლემას ვერ ხედავს. ქართული წარწერები კი, მისი თქმით იქვე ალაგია და არავის გადაუგდია (ქევანიშვილი 2010).

აფხაზურ მხარეს ერთგვარი თავის მართლება ჟენევის მოლაპარაკებებზეც მოუწია. ინტერპრესნიუსმა ინფორმაცია აფხაზების მხრიდან ჟენევის მოლაპარაკებებზე ილორის ტაძრის ფოტოების წარდგენის შესახებ „კავკაზი უზელის“ მიხედვით გაავრცელა. აქვე ვხვდებით ვიაჩესლავ ჩიკირბას ციტატას: „ჩვენ ვანახებთ ყველას, რომ ილორის ეკლესიის არავითარი ბარბაროსული რესტავრაცია არ მომხდარა, ამის შემდეგ ამ თემის განხლვა სამუდამოდ შეწყდება. არ ვაპირებთ არავის წინაშე თავის მართლებას, რადგან ეკლესიის კედლის შეღებვა რეგიონში მშვიდობას არ ემუქრება. აფხაზეთის კერძო საქმეა, შეღებავს თუ არა ეკლესიებს“ - განაცხადა ჩიკირბამ (ინტერპრესნიუსი 2011). ბევრის და არაფრის მთქმელად ჟღერს ჟენევაში აფხაზეთის დელეგაციის ხელმძღვანელის განცხადება. იგი არ უარყოფს გადაღებვის ფაქტს, თუმცა მისი მნიშვნელობის აღქმას გაზვიადებულად მიიჩნევს. უფრო მეტიც მას მიაჩნია, რომ ქართველების მიერ ატეხილი ამბავი სხვა უფრო მნიშვნელოვანი საკითხების გადაფარვას ემსახურება და რომ ქართველებს უფრო მნიშვნელოვანი განსახილველი საკითხები არ გააჩნიათ. მეტიც, ქართველების რეაქციას ისტერიკად აფასებს. აქვე, ჩნდება აფხაზეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის მეთაურის ბესარიონ აპლიას კომენტარი ილორის რესტავრაციასთან დაკავშირებით. მისი თქმით: „ტაძრის პირვანდელი სახე, ჩვენ კი არა, ქართველებმა შეცვალეს 40-50-იან წლებში, როცა სინმინდეს ქართული გუმბათი დაადგეს. იმ დრომდე ტაძარს არანაირი გუმბათი არ ედგა. 1992-1993 წლების ომის დროს, გუმბათი ჩამოიქცა და წმინდა მამამ ახალი გუმბათი დაადგა

იმისათვის რომ ტაძარში წყალი არ შესულიყო. არანაირი არქიტექტურული ხასიათის დარღვევა არ მომხდარა“ (კახიშვილი 2011).

2011 წლის 21 დეკემბერს, სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტში სამეცნიერო კონფერენცია გაიმართა, რომელშიც მონაწილეობას მეცნიერების გარდა საქართველოს საკანონმდებლო და აღმასრულებელი ხელისუფლების წარმომადგენლებიც იღებდნენ. კონფერენციის მიერ თავმოყრილი აფხაზეთის ავტონომიური რესპუბლიკის კულტურული მემკვიდრეობის შესახებ არსებული სამეცნიერო ინფორმაცია წიგნის სახით გამოიცა. პუბლიკაციის მიზანს ოკუპირებულ რეგიონში მატერიალური კულტურის ძეგლების რეალური მდგომარეობის ჩვენება და საერთაშორისო საზოგადოების ყურადღების მიპყრობა წარმოადგენდა (ახალაძე 2012).

ქართულმა პრესამ ფართოდ და შეიძლება ითქვას ერთსულოვნად გააშუქა ილორის ტაძარზე მომხდარი ცვლილებები. ჟურნალი ლიბერალი აქვეყნებს სტატიას სათაურით: „ილორის ეკლესიის რუსული რეაბილიტაცია“ (ლიბერალი 2010). ქართული ეკლესიის ოფიციალური უწყება „საპატრიარქოს უწყებანი“ ასევე ფართოდ ეხმაურება ილორის ტაძრის ე.წ. რეაბილიტაციის პროცესს (საპატრიარქოს უწყებანი 2010). ნეტგაზეთი არაერთი სტატიით გამოეხმაურა ამ მოვლენებს. ჟურნალისტი ნინო კახიშვილი საქართველოს იუნესკოს ეროვნული კომისიის გენერალურ მდივანს ქეთევან კანდელაკს ესაუბრა, რომელმაც აფხაზეთში კულტურული მემკვიდრეობის გადასარჩენად სხვადასხვა ინიციატივაზე ისაუბრა. იგი სხვადასხვა საერთაშორისო მექანიზმის ჩართვის შესაძლებლობაზე საუბრობდა, მათ შორის იუნესკოს ექსპერტების ჩართვაზე. მისი თქმით, დაბრკოლებას წარმოადგენს ის ფაქტი, რომ აფხაზეთის მხარე პასუხისმგებლობას არ იღებს საერთაშორისო ექსპერტების უსაფრთხოებაზე (კახიშვილი 2014).

იძულებით გადაადგილებულ პირთა ნარატივი- ბი ილორის შესახებ

ქართული საზოგადოებისათვის, ილორის ტაძარი, თავისი განსაკუთრებულობით შესაბამისი მახასიათებლების გამოყოფის შესაძლებლობას იძლევა. საინტერესოა, იძულებით გადაადგილებულ პირთა მემორიებისაში, დროის ცვლილებასთან ერთად რა გააქტიურდა და რა გაფერმკრთალდა. ზემოთქმულიდან გამომდინარე ილორზე საუბრისას შეიძლება გამოვყოთ შემდეგი თემატური ასპექტები:

- o სასწაულმოქმედება;
- o სურვილების ასრულება;
- o შემწეობა ჯანმრთელობაში (შესთხოვდნენ ბავშვების განკურნებას; ხშირად ფსიქიკური ჯანმრთელობის თხოვნითაც მიმართავდნენ);
- o შეწირულობები (ილორის ტაძარი გამოირჩეოდა საეკლესიო განძთსაცავით);
- o ტაძრის მდებარეობა და დეფაქტო საზღვრი;
- o ტაძრის ისტორიული მნიშვნელობა (XI საუკუნე);
- o ტაძრის ხუთი ქართული წარწერა;
- o გამაერთიანებელი ფუნქცია (დასავლეთ საქართველოს რელიგიური ცენტრი, ქართველებისა და აფხაზების გამაერთიანებელი);
- o შეტევის ობიექტი, სხვადასხვა გამონგეგვები ისტორიის მანძილზე;
- o მუდმივად მოქმედი სალოცავი (რა მემორიებაც არსებობს, პრაქტიკულად არასდროს შეწყვეტილა ღვთისმსახურება, მათ შორის კომუნისტების დროსაც);
- o რუსების გავლენა და რუსულ ენაზე მიმდინარე წირვა-ლოცვა;
- o ხატზე გადაცემა, წყევლა და სამართლის გარკვევა-დადგენა.

იძულებით გადაადგილებულ პირთა გამოკითხვისას ირკვევა, რომ მათ მემორიებისაში ილორს გამორჩეული ადგილი უკა-

ვია და ის მახასიათებლები, რომელებიც ილორს უკავშირდება აქტიური და მნიშვნელოვანია. კითხვაზე თუ რა იციან ილორის ტაძრის შესახებ ყველაზე მეტად ადგილს ესმევა ხაზი, გამოკითხულთა უმრავლესობისათვის ილორთან დაკავშირებით, პირველი, რაც ახსენდებათ, ეს მისი მდებარეობაა, რომლის სიმძაფრეს დღევანდელი სტატუსქვო, ოკუპაცია, განაპირობებს. ილორის შესახებ ყვებიან: „ოჩამჩირის რაიონი, სოფ. ილორი მდებარეობს საქართველოს ერთ-ერთ ულამაზეს კუთხეში - აფხაზეთში.“ (35 წლის ქალბატონი, 2018); „აფხაზეთის ტერიტორიაზე არსებული ეკლესია, რომელიც ფუნქციონირებდა კომუნისტების ანტიქრისტიანული პოლიტიკის ზეობის დროსაც და იყო აფხაზეთ-სამეგრელოს მოსახლეობისთვის ერთადერთი ნუგეში. ხშირად დავდიოდი....“ (58 წლის ქალბატონი, 2018). ადგილზე მითითებასთან ერთად ხაზი ესმევა მის სიძველესა და ისტორიულობასაც. „ილორის ეკლესია არის წმინდა გიორგის სახელობის და ერთ-ერთი უძველესი და უძლიერესი ეკლესიაა მსოფლიოში, რომელიც მდებარეობს სოფელ ილორში ოჩამჩირეს რაიონში“ (45 წლის ქალბატონი, 2018). კიდევ უფრო ინფორმატიულია მთხრობელის პასუხი, რომელმაც გადმოცემით იცის ილორის შესახებ. მან ბავშვობაში დატოვა აფხაზეთი, „ილორი განთქმულია წმ. გიორგის სახელობის ტაძრით, რომელსაც ხშირად "ილორის ეკლესიის" სახელითაც მოიხსენიებენ ტაძარი წარმოადგენს XI ს. ხუროთმოძღვრულ ძეგლს, რომელიც თავის დროზე მდიდარი ყოფილა საეკლესიო სინმინდეებითა და ძვირფასეულობით. უაღრესად დიდია ტაძრის მნიშვნელობა ქართული დამწერლობის განვითარებისა და, ზოგადად, საქართველოს ისტორიის კვლევისათვის. ილორის ეკლესიის წარწერებში წარმოდგენილია ქართული დამწერლობის განვითარების სამივე საფეხური. დღეისათვის ტაძარში ქართული კვალი მხოლოდ ფრაგმენტულად არის შემონახული. ილორის ეკლესიას თურმე დიდი ძალა ჰქონდა. უფროსებისაგან გამიგია, რომ იქ მიჰყავდათ ავადმყოფი ბავშვები განსაკურნებლად, ოჯახისთვის მოჰქონდა ხვავი და ბარაქა. ყოველი გამვლელი ტაძრის ეზოში თურმე რკინის ფულებსა თუ კანფე-

ტებს ყრიდა იმისათვის, რომ გაჭირვებულს აეღო და თვითონაც ჰქონოდა ხვავი“ (36 წლის ქალბატონი, 2018) საგულისხმოა, რომ აფხაზეთიდან დევნილის ინფორმაციის წყარო ცოცხალი მეხსიერებაა, რომელიც ოჯახსა და თემში ზიარდება. ის, თუ რას წამოადგენს იძულებით გადაადგილებულ პირთა აღქმაში ილორი, გამოკითხულთა პრაქტიკულად ყველა პასუხიდან ცალსახაა. ასევე ერთმნიშვნელოვანია გაზიარებული ნარატივებიც, წინა თაობების გამოცდილებისა და ცოდნის გაზიარების აუცილებლობა, ერთ-ერთი მათგანი მოგვითხრობს: „ვიცი, რომ ჩემი მშობლებისთვის და ბაბუა-ბებიებისათვის ძალიან მნიშვნელოვანი ადგილი იყო. დღემდე ჩემები ხშირად ახსენებენ, ასევე სულ ბოლოს რაც გავიგე ილორზე ისაა, რომ გადაღებეს თეთრად, რაც ძალიან სამწუხაროა“. (32 წლის ქალბატონი, 2018) ამავე კითხვაზე ერთ-ერთი მთხრობელი, რომელიც დევნილობაში დაიბადა პასუხობს: „განსაკუთრებულად ძლიერი ტაძარია, რომელიც ქართულად ფუნქციონირებდა წლების განმავლობაში მაგრამ სამწუხაროდ დღესდღეობით წირვა-ლოცვა რუსულად აღევლინება და გუმბათიც რუსულით შეცვალეს. სამრეკლოს შესასვლელთან შემორჩენილია ქართული წარწერები, ქართველი მღვდლის საფლავი ეზოში და შიგნით ტაძარში წმ. ნიკოლოზის ქართული ქარაგმებიანი ხატი“ (19 წლის ქალბატონი, 2018) ილორის გახსენებებში ასევე ფიგურირებს წყევლის საკითხიც, მაგალითად, როცა მეზობლებს ან ახლობლებს შორის უსიამოვნება მოხდებოდა და ვერ რიგდებოდნენ ერთი მეორეს ეტყოდა წამოდი ილორშიო. ხშირად ილორი იყო მოსამართლე, რომელიც ტყუილსა და მართალს გამოამჟღავნებდა. ახალგაზრდა ქალბატონი ილორზე იხსენებს: „ჩვენთან ხშირად ახსენებდნენ ილორს. ძირითადად, იქ ინათლებოდნენ ჩვენი ნათესავები. ხშირად, ხატზე გადაცემის ამბავს რომ ჰყვებოდნენ, ილორს ახსენებდნენ. იქ მიდიოდნენ ამისათვის. მახსოვს, რომ ქართველებისათვის და აფხაზებისთვის ერთნაირად მნიშვნელოვანი იყო. გალის რაიონში იშვიათად მინახავს ტაძრები, ჩვენს სოფელში საერთოდ არ იყო ეკლესია (ადრე არსებულა), ამიტომ თითქმის ერთადერთი ილორი იყო, რომელსაც

ახსენებდნენ, როგორც ძლიერ ტაძარს. რადგან წყევლა-კრულ-ვის ამბებიც უკავშირდებოდა მის სახელს ბავშვობაში ცოტა შიშის გრძნობაც მქონდა. ზუსტად ვერ ვარკვევდი ერთდროულად როგორ იყო წყევლისა და ლოცვის ადგილი. კომუნისტური პერიოდის მიუხედავად, ილორში მაინც მიდიოდნენ და ინათლებოდნენ. მით უფრო, რომ ჩვენ ნაკლებად რელიგიურები ვიყავით. ჩვენი რწმენა-წარმოდგენები ქრისტიანულისა და და წარამართულის ნაზავი უფრო იყო, ვიდრე წმინდა მართმადიდებლური. დღემდე ასეა ჩვენ გარშემო“ (37 წლის ქალბატონი, 2018). აფხაზეთიდან დევნილთა ნარატივებში აკუმულირებულია პერსონალური და საზოგადო დისკურსის ელემენტები ილორზე. ერთ-ერთმა მათგანმა, ლაკონურად, თუმცა ფართოდ გადმოსცა მეტ-ნაკლებად სრული სურათი, რომელიც ილორის სახეს ქმნის და დღემდე გავლენის მატარებელია. საზოგადო დისკურსს ასახავს გადმოცემა, რომელიც პირადი გამოცდილებით არ დასტურდება და წყევლის ფაქტს ეხება, ერთ-ერთი ახალგაზრდა დევნილი მოგვითხრობს: „ვიცი გადმოცემით ე.წ. „გადაცემა“. დანყევლისთვისაც ხდებოდა ტაძრის ძალის გამოყენება, ასევე როდესაც რამის შესრულება სურდათ ილორში ფეხშიშველი ადიოდნენ, ან იქაურ მიწას ქამდენენ“ (32 წლის ქალბატონი, 2018).

ილორის წმინდა გიორგის სასწაულმოქმედება, დიდ ადგილს იკავებს იძულებით გადაადგილებულ პირთა ნარატივებში. „ჩემთვის, როგორც რიგითი ქართველისათვის, დიდი მნიშვნელობა აქვს მას. იგი არაერთგზის მახსენებს დიდ წარსულს, მარწმუნებს ჩვენს ძალაში და მომავლის იმედით მავსებს. სასწაულმოქმედად მოიხსენიებენ წმ. გიორგის ილორის ეკლესიას დღესაც როგორც ქართველები, ასევე აფხაზები, ამდენად ყველამ, ქართველმა თუ აფხაზმა უნდა ირწმუნოს ამ სასწაული ძალის“ (35 წლის ქალბატონი, 2018). ხშირად სასწაულმოქმედების უნარს უკავშირებენ სურვილს, მოხდეს შერიგების სასწაული. იგივე რესპოდენტის აზრით, ილორს შეუძლია გაერთიანების ფუნქცია აილოს საკუთარ თავზე „ეს არის ადგილი, სადაც ნებით თუ უნებლიედ დღეს თავს იყრის აფხაზი და ქართველი

და ერთად, ერთ ეზოში, ერთ ქერქვეშ ლოცულობენ. მერე რა, რომ შეიძლება დღეს მხოლოდ ორი-სამია, ხვალ-ზეგ ხუთი და ათი იქნება, მაზეგ უფრო მეტი და კიდევ მეტი... და ამ ტაძარში ერთად შეესთხოვთ უფალს და წმიდა გიორგის გამთლიანებას. ილორის ტაძარი ჩემთვის ერთიანობის სიმბოლოა“ (35 წლის ქალბატონი, 2018). დევნილთა ნარატივებში, მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ილორთან დაკავშირებით ქართული კვალის ნაშლის მცდელობას, ის ფართოდაა ასახული იძულებით გადაადგილებულ პირთა წარმოდგენებში ილორზე: „ილორის ტაძარი აფხაზეთში სეპარატისტული რეჟიმის დამყარების შემდეგ ქართული კვალის ნაშლის მიზნით შეღებილ იქნა თეთრად. საღებავით დაიფარა უძველესი ქართული წარწერები. ეკლესიას დაადგეს რუსული გუმბათი. რაც შეეხება პირად მოგონებას, 80-იან წლებში ჩემმა მშობლებმა მეგობრების შვილი მონათლეს ილორის ტაძარში და ამ ფაქტს სიამაყით იხსენებენ დღეს“ (35 წლის ქალბატონი, 2018). ილორში მონათვლა ბევრი იძულებით გადაადგილებულისათვის არის საერთო ფაქტი.

2008 წლის შემდგომ როცა ილორის ე.წ. რესტავრაციის შედეგად მან საგრძნობლად იცვალა სახე, ძალიან დიდი ინტერესი გაჩნდა იძულებით გადაადგილებულ პირებში და არა მხოლოდ, საკუთარი თვალთა ეხილათ ილორი, გადაეღოთ მისთვის ფოტოები და გაეზიარებინათ დაინტერესებული საზოგადოებისთვისაც. ძალიან ემოციური და საგულისხმოა ერთ-ერთი დევნილის მონათხრობი თუ როგორ მოინახულა ილორი და შეეცადა ჩუმად გადაეღო ფოტოები: „უბრალოდ გიამბობთ ჩემს ემოციას... ორი-სამი წლის წინ, დღე, როდესაც პირველად გადავწყვიტე წასვლა ილორის ტაძარში, იყო მღელვარებით, მოლოდინით, ინტერესით სავსე... სადღაც შიშის გრძნობაც მიბყრობდა, რადგან ვიცოდი, რომ ილორის ტაძარს ქართული იერსახე აღარ შემორჩენოდა, მსახურება რუსულენოვანი იყო, რუსი მღვდელი აღავლენდა წირვა-ლოცვას... და მე, თითქოს უცხო, სტუმრის რანგში ჩამოსული მივდიოდი საკუთარ მიწაზე, საკუთარ მამა-პიპისეულ ტაძარში... შიშს სწორედ მოლოდინი მგვრიდა, ვაი, თუ ქართველი არ შემიშვან ტაძარში... თითქოს

დანაშაულს ჩავდიოდი, როდესაც ფეხაკრეფით, მივიპარებოდი ტაძრისკენ, მაგრამ ეზოში შესულს სიმხნევე მემატებოდა, მე ვიცოდი, რომ ჩემს ზურგს უკან უდიდესი და სუფთა წარსული იყო და ეს ის ტაძარია, სადაც ოდითგანვე ჩემ იმამა-პაპა (ქართველ-აფხაზი) ლოცულობდა, ამიტომაც თამამად გავაგრძელე გზა. შიგნით ყველაფერი გადათეთრებული იყო, არსად ჩანდა ფრესკები... მომეტლახებული იატაკი, კონდენციონერი... ყოველივე ამან გაოცება და გულისწყრომა გამოიწვია, თითქოს ტაძარში კი არა, კეთილმოწყობილი სახლის ერთ-ერთ ოთახში შევსულიყავი... გულდასმით ვათვალიერებდი ყველა კუთხეს... (27 წლის ქალბატონი, 2018).

კითხვაზე თუ რა მნიშვნელობა აქვს ილორს ქართველები-სათვის, იძულებით გადაადგილებული პირები ისევ, მის სასწაულმოქმედების უნარზე მიუთითებენ, ასევე მდებარეობაზე, კულტურულ მემკვიდრეობაზე და ზოგისათვის ის უბრალოდ აფხაზეთთან იგივედება: „დიდი მნიშვნელობა აქვს, რადგან ილორის ტაძარი არის ქართული კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლი. მის მნიშვნელოვნობას ზრდის ი სფაქტი, რომ ტაძარი მდებარეობს ოკუპირებულ ტერიტორიაზე და არ არის დაცული დაზიანებისგან“ (30 წლის მამაკაცი, 2018); „ქართველებისთვის ილორი არის სულიერების ძირითადი ციტადელი აფხაზეთში“ (58 წლის ქალბატონი, 2018); რაც შეეხება უკუპერსპექტივას თუ რას წარმოადგენს აფხაზეთისათვის ილორი, იძულებით გადაადგილებულთა აზრით განსხვავებულია, მათი უმრავლესობა ფიქრობს, რომ ილორს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს აფხაზეთისათვის, თუმცა გარკვეულ გულისწყრომასაც იწვევს, რადგან არ გაუფრთხილდნენ და რუსებს ჩაუგდეს ხელში. „ილორის ტაძარს დღესაც არ დაუკარგავს ის დიდი ძალა და მნიშვნელობა აფხაზეთისთვისაც, რაც აქამდე ჰქონია. ისევ ისე სწამთ და უყვართ ილორის ეკლესია, როგორც ადრე. მართალია, რუსულ ყაიდაზეა დღეს ტაძარი მოქცეული, მაგრამ იგი აფხაზეთისთვისაც ისევ იმ ადგილს წარმოადგენს, სადაც მათი წინაპრები ლოცულობდნენ და ლოცულობენ თვითონაც. სამწუხარო ის არის, რომ მათ რუსებს დაუთმეს ტაძართვი თვითონ არ (აააააააა) მოუარეს“ (35 წლის ქალბატონი, 2018); „აფხაზე-

თისთვისაც არანაკლებ მნიშვნელოვანია, თუმცა საწყენია, რომ მთლიანად გადაღებეს და ქართული კვალი წაშალეს“ (21 წლის მამაკაცი, 2018). ნაწილი კი ფიქრობს, რომ ამ მომენტისათვის, აფხაზებზე მეტად რუსები ინტერესდებიან ილორით: „რუსები ჩამოდიან მოსალოცადაც და ექსკურსიით. ჩამოდიან რუსი მორჩილები და მხოლოდ რუსები არიან ტაძარში. ერთი-ორი აფხაზი თუ შეირბენს შიგნით რომ სანთელი დაანთოს“ (19 წლის ქალბატონი, 2018). ზოგადი მნიშვნელობა, რასაც აფხაზეთიდან იძულებით გაადადგილებული პირები აძლევენ ილორს არის იმედი ქვეყნის გამთლიანების, გაერთიანების და შერიგების. „ილორის ტაძარი მნიშვნელოვანია თავისი ისტორიითა და სიძველით. მისი ძალით და მადლით საქართველო გამთლიანდება“ (45 წლის, ქალბატონი: 2018).

ერთ-ერთი რესპოდენტი, რომელიც აფხაზეთის ომის შემდგომ პერიოდში დაიბადა გვიზიარებს გადმოცემას, რომელიც მას ოჯახის წევრებმა და ახლობლებმა გაუზიარეს: „უფროსი თაობისგან მსმენია, რომ, როცა კონფლიქტი დაიწყო აფხაზეთში, უამრავი სანთლით ხელში ხალხი ილორის ტაძარში შეიკრიბა, რადგან ეს იყო ძალიან უსაფთხო და საიმედო ადგილი ყველა ადამიანისათვის, რომელსაც შიშის გრძნობა ტანჯავდა, ილორის ტაძარი ხსნის გზად მიაჩნდათ, ყველამ ერთად ღოცვაში გაათენეს ღამე, რწმენითა და ურთიერთგამხნელებით გაუძლეს ტყვიების ზუზუნის ხმას“ (25 წლის, ქალბატონი 2018).

იძულებით გადაადგილებულ პირთა ყოველი საუბარი, აზრი ილორზე გაჟღენთილია ემოციითა და განცდით, რომელსაც ცოცხალი მეხსიერბა ასაზრდოებს. ილორთან დაკავშირებული მოგონებები აქტიურია და ქმედითი. ომითა და ე.წ. რესტავრაციით გამოწვეული ტრამვა, მას მხოლოდ ამძაფრებს და აძლიერებს.

ახალი ტალღა მეხსიერების გამოცოცხლებისა უკავშირდება 2008 წლის შემდგომ პერიოდს, როდესაც ილორისა და სხვა ქართულ ტაძრებზე დაიწყეს ქართული კვალის წაშლა. ამ ფაქტმა კიდევ უფრო გააძლიერა არსებული მეხსიერება და გაამდიდრა ახალი ემოციებით.

კოსტაონფლიქტური მეხსიერება ილორის შესახებ

საქართველოში ილორის შესახებ მეხსიერების „შენარჩუნებისა“ და „გადარჩენისთვის“ ინტელექტუალების გარდა, ჩვეულებრივი ადამიანები, მოქალაქეებიც ზრუნავენ და ხშირ შემთხვევაში ამას კერძო ინიციატივის სახე აქვს. ამის მაგალითად სავაჭრო მარკეტი დასახელებით „ილორი“ გამოდგება, რომელიც ფოთში, სამეგრელოს ქუჩაზემდებარეობს და სადაც თევზის შეძენაა შესაძლებელი. გვხვდება არაერთი ე.წ. „შპს“, რომლის დასახელებაშიც ილორი ფიგურირებს (მაგალითად „ილორი 2005“).

ფართო სიმბოლური დატვირთვა გააჩნია გაზეთს დასახელებით „ილორი“, სადაც სახელს ინტეგრაციული დატვირთვა აქვს და სამეგრელოსა და აფხაზეთს ერთ მთლიანობად წამოაჩენს. გაზეთი 1999 წლიდან გამოდის და დღეისათვის გასაყიდი ფასი, სიმბოლურად 50 თეთრია. გაზეთის ლოზუნგი პირველივე გვერდზეა გამოტანილი და ამგვარად ჟღერს: „ქართველობის გადასარჩენად“. გაზეთი წარმოადგენს სახალხოს მოძრაობა „სამეგრელოს“ პერიოდულ ორგანოს. გაზეთის დასახელების ქვეშ აკაკი შანიძის სიტყვებს ვკითხულობს: „სირცხვილი ის კი არ არის, რომ მეგრელები მეგრულად ლაპარაკობენ, არამედ ისაა, რომ დანარჩენმა ქართველებმა არ ვიცით მეგრული“. გაზეთში ხშირად ვხდებით მეგრულად დაწერილსხვადასხვა ტიპის ტექსტს. მიუხედავად, იმისა, რომ გაზეთის პათოსი ხშირად ანტიდასავლური და ანტილიბერალურია, რის გამოც გაზეთის რედაქცია, არაერთხელ დადანაშაულდა, საქართველოს ერთიანობა ეჭვქვეშ არ დგება (საქართველო, 2018). თუმცა აღნიშნული საკითხი, ამ კვლევისთვის ინტერესის საგანს არ წარმოადგენს. მხოლოდ ის შეიძლება ითქვას, რომ გაზეთი დასახელებით „ილორი“ არის კონკრეტული ადამიანთა ჯგუფის გაგება საქართველოს მთლიანობისა და ქართული ნაციონალიზმისა, რომელთა წარატივებიც, რამდენადმე გასხვავებულად ლაგდება.

ქორეოგრაფიული ანსამბლი „ილორი“, ამაყობს საკუთა-

რი სახელითა და ფიქრობენ, რომ მათ რეპერტუარში ცეკვას „აფხაზური“ განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. კითხვაზე თუ რატომ დაარქვეს ანსამბლს „ილორი“, სტუდიის ხელმძღვანელი პასუხობს: „ჩვენი სტუდია 1999 წლიდან არსებობს. 5 წლის შემდეგ დადგა დრო, რომ ანსაბლისათვის სახელი შეგვეჩინა, იმ დროისათვის აფხაზეთის თემა ძალიან მტკივნეული თემა იყო და გავაკეთეთ ცეკვა „აფხაზური“ რომელიც საკმაოდ იმედიანად მთავრდება. გამომდინარე იქედან, რომ ახალმა თაობამ აფხაზეთი და „ილორი“ ძალიან ახლობლად და საკუთრად მიიჩნიოს, ამიტომ შევარჩიეთ ეს სახელი. გვიხარია, რომ „ილორელები“ ვართ. გვიყვარს ჩვენი სახელი“ (სტუდიის ხელმძღვანელი, 2018). აღსანიშნავია, რომ სტუდიის ხელმძღვანელი, თავად არაა აფხაზეთიდან დევნილი, თუმცა, როგორც რიგით ქართველს, მასაც აწუხებს აფხაზეთის ტკვილი და ილორს აფხაზეთთან აიგივებს. როგორც საუბარში აღნიშნა ქორეოგრაფმა, დავინყებთ შიში, იყო მთავარი მოტივი ანსამბლისათვის დაერქმიათ „ილორი“.

ქორეოგრაფიული ანსამბლის გარდა სახელი „ილორი“ ჰქვია ვოკალურ ჯგუფსაც, რომელიც ხალხურ ტრადიციულ მუსიკასთან ერთად, თანამედროვე საესტრადო სიმღერებს ასრულებს და მათ იმპროვიზაციასაც მიმართავს. ჯგუფი 2011 წელს შეიქმნა და პირველ ეტაპზე მხოლოდ ფოლკლორს ასრულებდა. მათი არჩევანიც სახელთან დაკავშირებით აფხაზეთის თემასა და მის აქტუალობას უკავშირდება.

თბილისში, გლდანის რაიონში, 70-იან წლებში ერთ-ერთ მთავარ ქუჩას ილორის სახელი დაერქვა, რომლის საფუძვლის გარკვევა დღეს სირთულეს წარმოადგენს, თუმცა, საინტერესო ფაქტი ამ საკითხთან დაკავშირებით ისაა, რომ ილორის ქუჩის ნაწილს სახელი გადაერქვა. ეს ფაქტი მიუთითებს იმაზე, რომ ოფიციალური მხრიდან არ ხდება მეხსიერების ამ არეს გაძლიერება, შეიძლება ითქვასა პირიქითაც, მაშინ როცა კერძო ინიციატივებში სახელი „ილორი“, აშკარად აქტუალურია და ინტერესს იწვევს.

ყველაზე მნიშვნელოვანი, რაც ილორის გახსენებას უკავ-

შირდება ფართო ქართულ საზოგადოებაში ესაა მისი მეტოქიონის მშენებლობა. თბილისში, ვახუშტის ხიდთან, ილორის წმინდა გიორგის სახელობის გრანდიოზული ტაძარი შენდება. მშენებლობას საფუძველი 2010 წლიდან ჩაეყარა. თუმცა ამ ადგილზე ტაძრის მშენებლობის იდეა კიდევ უფრო ადრე გაჩნდა. თბილისის წმინდა გიორგის სახელობის ილორის ტაძარი დიდი მონდომებითა და მოლოდინებით შენდება. ილორის ტაძრის მშენებლობა თბილისში დაკავშირებულია იძულებით გადაადგილებულ პირებთან. მშენებლობას ხელმძღვანელობს გაგრიდან დევნილი ახალგაზრდა სამღვდლო პირი, რომელსაც ზუსტად ესმის მისი მნიშვნელობა როგორც აფხაზეთის, ისე საქართველოს მასშტაბით. მისი თქმით დიდი გამოწვევაა ამხელა ტაძრის მშენებლობა, როგორც მატერიალური ისე მორალური კუთხით. ტაძრის შემწირველთაგან არიან ადამიანები, რომლებიც წარმოშობით აფხაზეთიდან არიან და ამასაც გარკვეული სიმბოლური ხასიათი გააჩნია. კითხვაზე, თუ ვისთვის შენდება ეს ტაძარი? მისი თქმით: „თავი და თავი ის იყო, რომ აფხაზეთიდან დევნილ მოსახლეობას ასეთი ცენტრი, თავშესაფრის ადგილი არ ჰქონოდათ. ბევრი სხვადასხვა დღე აღნიშნება მათ მიერ, გაგრის დაცემის დღე, სოხუმის დაცემის დღე და სხვა. არ იყო ერთი ადგილი, სადაც შევიკრიბებოდით, ვიყავით გაბნეულები და გვინდოდა, რომ გაჩენილი ადგილი, სადაც შევხვდებოდით ერთმანეთს და ეს ადგილი იქნებოდა ეკლესია. ყველაზე ცნობილი ყველასათვის იყო ილორის ეკლესია. განსაკუთრებულია ილორის წმინდა გიორგი ხატი, რომელზედაც ისეა გამოსახული მახვილით, ისეთი პოზიციითაა მახვილი, რომ იგი კი არ იღებს მას, არამედ აგებს ქარქაშში. ეს ტაძარი კიდევ იმიტომ იყო შერჩეული, რომ იგი აფხაზეთისთვისაც ძალიან მნიშვნელოვანია“ (ჯანაშია, 2018). მისივე თქმით აქ არა ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი იყო, თუ როგორ მიიღებდნენ აფხაზები ილორის ტაძრის მშენებლობას თბილისში. თავიდან, მათ ნაწილს მძაფრი რეაქცია ჰქონიათ, „თქვენ რა მეორე ილორს აშენებთო!“. არაერთმნიშვნელოვანი რეაქცია ჰქონდათ თბილისში მცხოვრებ იძულებით გადაადგილებულ პირებსაც.

ილორის მშენებლობამ თბილისში გარკვეული დაბნეულობა გამოწვია. ისმებოდა კითხვა, ხომ არ ნიშნავს ეს არსებულ მდგომარეობასთან შეგუებას. ამ იდეის ავტორები და განმახორციელებლები ყველას გასაგონად ღიად აცხადებენ, - სურთ ილორის ტაძარმა გააერთიანოს და შეკრიბოს აფხაზეთიდან დევნილები და მთელი საქართველო. ისინი დიდ იმედებს უკავშირებენ ტაძრის მშენებლობას არამხოლოდ საღვთისმეყველო კუთხით, არამედ პოლიტიკურ-კულტურული თვალსაზრისითაც. მათი მიზანია თბილისის ილორის ტაძარი აფხაზებისთვის უსაფთხო ადგილად იქცეს, სადაც ჩამოვლენ და თავის თანამოდმეს შეხვდებიან.

დასკვნა

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ილორის მაგალითზე ჩვენ ვხვდებით მეხსიერების შენარჩუნების განსაკუთრებულ შემთხვევას, რისი პოტენციალიც შეიძლება მხოლოდ საკრალურ ობიექტებს გააჩნდეთ. დევნილობაში დაბადებული თაობის გამოცდილება ილორის სალოცავთან დაკავშირებით შეზღუდულია, თუმცამათი წარმოდგენები ტაძარზე სრულად გათავისებულია და გამთლიანებულია, რისი მიზეზიც გაზიარებულიმეხსიერება და მაღალი საზოგადოებრივი ინტერესი შეიძლება იყოს. იძულებით გადაადგილებულ პირთა მოგონებები ილორზე ცოცხალი და აქტუალურია, რასაც 2008 წლის, ტაძრის ე.წ. რესტავრაციამაც შეუწყო ხელი. ილორის შესახებ დევნილთა ნარატივები ადასტურებს კონკრეტული საკრალური ობიექტის მნიშვნელობასა და პოტენციალს, როგორც კონფლიქტის დარეგულირების, ისე ტრამვული გამოცდილების დაძლევის კუთხითაც. ილორის შესახებ ცოცხალი მეხსიერების პარალელურად ვხვდებით, საზოგადოებაში კერძო ინიციატივებს, რომელთა მცდელობები ილორის „მეხსიერების არედ“ გარდაქმნისკენაა მიმართული. სტატიაში მოხმობილი მაგალითები შეიძლება ითქვას, რომ სრულად ვერ ასახავს პიერ ნორას მიერ აღწერილ კონცეპტს, რადგან მათ კერძო ხა-

სიათი აქვთ. შეიძლება ითქვას, რომ საქართველოს მასშტაბით, ილორის სახელის ინსტრუმენტალიზებას ფრაგმენტული და დანაწევრებული ხასიათი გააჩნია. ამ პროცესში, განსაკუთრებულ ინტერესს თბილისში, ილორის მეტოქეონის მშენებლობა იწვევს, რომლის აღქმაც არაერთმნიშვნელოვანია, რითაც იგი ყველაზე მეტად უახლოვდება მეხსიერების არედ გადაქცევის შესაძლებლობას. თბილისის ილორი, ცოცხალი მოგონებებიდან მეხსიერების არედ გარდაქმნამდე ერთგვარად შუალედურ ფორმას წარმოადგენს, რომელიც განსაკუთრებული მოვლენაა, როგორც სამეცნიერო, ისე საზოგადოებრივი კუთხითაც.

დამოწმებული ლიტერატურა:

Nora P. (1996-98), *Realms of Memory: Rethinking the French Past*, English Language edn, and *Foreword* D. Kritzman trans. New York : Columbia University, V 1

აბაკელია ნ. (1985), ქრისტიანული წმინდანები დასავლურ-ქართულ რწმენა-წარმოდგენებში (წმინდა გიორგი). მაცნე (ისტორია, ეთნოლოგიის მიმართულება), თბილისი.

აბაკელია ნ. (1995 , N1), ილორის წმინდა გიორგი და მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები დასავლეთ საქართველოში. ჭვარი ვაზისა, თბილისი.

ახალაძე, ლ. (2005), ისტორიული სამურზაყანოს წარწერები: ილორის წარწერები. აფხაზეთის ეპიგრაფიკა, როგორც საისტორიო წყარო.

ახალაძე ლ. (2012), საქართველოს კულტურული მემკვიდრეობა ოკუპირებულ ტერიტორიაზე აფხაზეთი, სსუ გამომცემლობა, თბილისი.

კახიშვილი ნ. (2011), მარტი 3, ახალი ინიციატივები აფხაზეთში კულტურული მემკვიდრეობის გადასარჩენად, ნეტგაზეთი, თბილისი.

კახიშვილი ნ. (2014), ნოემბერი 11. ახალი ინიციატივები აფხაზეთში კულტურული მემკვიდრეობის გადასარჩენად, ნეტგაზეთი, თბილისი.

მარხვაიძე თ. (2012), მაისი 1, პარლამენტი აფხაზეთში ისტორიული ძეგლების "რესტავრაციას" აპროტესტებს, ახალი თაობა, თბილისი.

მერაბიშვილი ი. (2008), იანვარი 2-8, ძალიან მენატრება ილორის ტაძარი (ინტერვიუ კომპოზიტორ ია მაისაიასთან). გუმბათი, თბილისი.

მიბჩუანი თ. (2003), აფხაზეთის ავტონომიური რესპუბლიკის ისტორია, რაეო, თბილისი.

საქართველო ფ. ღ. (2018, სექტემბერი 6). რუსული მედია ფორუმი საქართველოში რუსეთის ჰიბრიდული ომის კიდევ ერთი დემონსტრირებაა. Retrieved იანვარი 18, 2019, from [www.osgf.ge: https://osgf.ge/rusuli-media-forumi-saqartveloshi-rusetis-hibriduli-omis-kidev-erti-demonstirebaa/](https://osgf.ge/rusuli-media-forumi-saqartveloshi-rusetis-hibriduli-omis-kidev-erti-demonstirebaa/)

სიჭინავა ა. (2012), ილორის წმინდა გიორგის ეკლესიის ისტორიიდან, საქართველოს კულტურული მემკვიდრეობა ოკუპირებულ ტერიტორიებზე აფხაზეთი, სსუ, თბილისი.

სურგულაძე ი. (2003), მითოსი, კულტი და რიტუალი საქართველოში, თსუ გამომცემლობა, თბილისი.

უცნობი (2010), დეკემბერი 6-12, ილორის ეკლესიის რუსული რეაბილიტაცია. ლიბერალი, თბილისი.

უცნობი (2010), დეკემბერი 9-15, ილორის ტაძარს რუსული გუმბათი დაედგა, საპატრიარქოს უწყებანი, თბილისი.

ქევანიშვილი ე. (2010), დეკემბერი 2, ილორის ტაძრის "რესტავრაციას" ქართული მხარე ვანდალიზმად აფასებს, რადიო თავისუფლება.

შარია შ. (2013), საგანგებოდ დამახიჯებული ტაძარი: ილორის წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია, ისტორიანი, თბილისი.

შუბითიძე ვ. (2012), ქართული ციხე-სიმაგრეები და ეკლესია-მონასტრები, გრაალი, თბილისი.

მთხრობელთა სია:

- 19 წლის, ქ. (2018, დეკემბერი 19). გამოკითხვა გალიდან დევნილთან.
- 21 წლის, მ. (2018, დეკემბერი 16). გამოკითხვა დევნილთან გალის რაიონიდან.
- 25 წლის, ქ. (2019, დეკემბერი 30). გამოკითხვა, გალის რაიონის სოფ. ნაბაკევი.
- 27 წლის, ქ. (2018, დეკემბერი 19). გამოკითხვა გალიდან (სოფ. საბერიო) დევნილთან.
- 30 წლის, ქ. (2018, დეკემბერი 19). გამოკითხვა ოჩამჩირიდან დევნილთან.
- 32 წლის, ქ. (2018, დეკემბერი 20). გამოკითხვა, გალი, სოფ. მუხური.
- 35 წლის, ქ. (2018, დეკემბერი 16). გამოკითხვა გალიდან დევნილთან.
- 36 წლის, ქ. (2018, დეკემბერი 17). გამოკითხვა გალიდან დევნილთან.
- 37 წლის, ქ. (2018, დეკემბერი 16). გამოკითხვა, გალის რაიონი სოფ. ზემო ბარლები.
- 45 წლის, ქ. (2018, დეკემბერი 19). გამოკითხვა გალის რაიონი სოფ. საბერიო.
- 58 წლის, ქ. (2018, დეკემბერი 19). გამოკითხვა ზუგდიდი.

Tea Kamushadze

(Ivane Javakhishvili Tbilisi State University)

ILORI IN THE MEMORY OF INTERNALLY DISPLACED PEOPLE: EXPERIENCE, IDENTITY, AND MODERN CHALLENGES

Like other parts of Georgia, Abkhazia is rich with sacred places and shrines; in connection to them the religious practices have played and continue to play an important role in shaping the identities of

communities. The shrine of St. George of Ilori holds a special place among the cult monuments on the territory of Abkhazia. St. George's Church dates back to the 11th century and is located on an elevated place near the sea in the Ochamchire district. Despite its small size, it did not lack the attention of either donors or invaders. Its role and name go beyond the importance of a place of worship for the local community. The Ilori shrine acquired a special significance for Abkhazia and whole Georgia after the Georgian-Abkhazian conflict in the 1990s. An example of this is the narratives established in the memory of internally displaced people. Those narratives despite the change of time and the limitation of religious practices are still alive and show the importance of Ilori. In conclusion, on the example of Ilori we find a special case of memory preservation, the potential of which can only be possessed by sacred objects. The experience of the generation born in exile in connection with the Ilori shrine is limited. However, their representations of the temple are fully integrated, which may be due to shared memory and high public interest. The memories of Ilori among the internally displaced people are vivid and relevant. Moreover, the restoration of the shrine in 2008 also contributed to the fact. The narratives of IDPs about Ilori confirm the importance and potential of a particular sacred site, both in terms of conflict resolution and coping with traumatic experiences. In parallel with the living memory about Ilori, we find private initiatives in the society, the attempts of which are aimed at transforming Ilori into a " *Lieux de memoire* ". The examples cited in the article may not fully reflect the concept described by Pierre Nora, because they are specific in nature. It can be said that the instrumentalization of the name Ilori has a fragmented character throughout Georgia. In this process, of particular interest is the construction of the "Ilori" temple in Tbilisi, the perception of which is ambiguous, thus bringing it closer to the possibility of turning it into a memory area. Tbilisi Ilori is a kind of intermediate form from living memories to memory, which is a special event, both scientifically and socially.

Boris Komakhidze

(Ivane Javakhishvili Tbilisi State University)

**“SULTAN ÊZÎD IN TBILISI”: THE YEZIDI SANCTUARY IN DISCOURSE
OF ETHNIC AND RELIGIOUS IDENTITY**

The paper aims to analyse the new religious practice of the Yezidi ethnic-confessional group which is associated with establishing a Yezidi sanctuary in Tbilisi. Yezidis had been demanding having shrine in Tbilisi since 1990s, which had to have both religious and cultural meaning. A longstanding dream attained on the 16 June 2015 when the Yezidis officially opened the cultural centre and Temple in Tbilisi.

This study discusses the role of Yezidi sanctuary in terms of transforming religious and ethnic identity among the Yezidis of Georgia. I have also examined the role of new religious organization in the everyday life of believers to understand what kind of connotation does it have for the Yezidis of Georgia.

Before opening the religious centre in Tbilisi, the Yezidis of Georgia not having a religious building, were performing prayers at their homes. In the article, I discuss what kind of function do the folk religious devotions have together with the new normative religious institution and how do they correlate.

For the Yezidi interlocutors Tbilisi sanctuary has a pivotal role in terms of (trans)forming ethnic and confessional identity; On the one hand, the Temple and cultural centre are the sites for organizing religious practice; on the other hand, it is a space and capacity for constructing non-Kurdish ethnic identity among the Yezidis of Georgia.

The work is based on the ethnographic field research conducted during 2014-2018. I used methods of the participant and simple observations, semi-structural and informal interviews. For analysing the data, I have used the methods of secondary analyses, discourse-analysis and content-analysis.

Yezidis are ethnically Kurds. They consider Kurmanji dialect of

the Kurdish language as their native language. Yezidi religion was shaped through the influence of the various religious customs of Zoroastrism, Magism, and Mithraism, which finally was syncretized with the doctrine of Sheikh 'Adl 12th century Syfi Sheikh (Açılcıyıldız 2009, 103).

Yezidis call their supreme deity "Xwede". They believe in the Angels of God (with Peacock Angel highest among them) and Sheikh-Adi as well, which they consider as a saviour of their religion (Amoev 1999, 7).

In Yezidism is not allowed to become Yezidi, one must be born as Yezidi. Marriage between Yezidi and non-Yezidi is not permitted. The social structure divides the community into three casts: Sheikhs, Pirs and Murids. The casts of Sheikhs and Pirs perceived as the highest ones, and the cast of Murids considered as lowest one. The normative religion strictly prohibits marriages between members of the different casts (Pirbar, Komakhia 2008, 51-52).

Yezidis have their primary temple in North Iraq-Lalish, which they perceive as their ethnic territory. "In Yezidi popular belief the mountain, the neighbour of the sky where God resides, is the meeting point of earth and sky, while Lalish, which houses the Sanctuary of Sheikh'Adi, is the focal point of Yezidism" (Açılcıyıldız 2009, 105).

The idea about the ethnic origins of Yezidis is not agreed, hence the major question is – who they are ethnically Kurds or Yezidis? The majority of Yezidis of Georgia identify themselves as ethnic Yezidis but not Kurds. Many of my interlocutors perceive Kurds as Muslims, and Yezidis as followers of traditional religion. Nevertheless, the Yezidis, which identify themselves, as Kurds are not few in Georgia as well. Among the Yezidis of Georgia new social, religious and educational organizations are key actors in terms of constructing Yezidi ethnic and religious identity. Those organizations are leading the discussions about their ethnicity and religiosity.

The ancestors of Yezidis resettled to Georgia from the Ottoman Empire at the end of the 19th century and beginning of 20th (Ankos 2009, 63). They live in Tbilisi, Rustavi, Batumi, Telavi, Tsnori, Khirsa,

Kvareli, Ozurgeti, Gurianta and Nasakirali (Pirbar, Komakhia 2008, 31). Those are Yezidis, which traditionally live in Georgian multiethnic society. The new wave of Yezidis appeared in Georgia in the August 2014 when terrorist organization the ISIS attacked Yezidi settlements in northern Iraq. In 2015 the ministry of internally displaced persons from the occupied territories, accommodation and refugees of Georgia gave refugee status to 29 citizens of Iraq (Mollica 2019, 56). Most of the new migrants used Georgia as a passageway to Europe where they moved gradually, as well as some of them returned to their homeland.

“A HUGE DESIRE”

Prominent anthropologist Setha M. Low mentions, “Place and space are always embodied. Their materiality can be metaphoric and discursive as well as physically located” (Low 2009, 22). In other words, people always construct places and spaces to embody their minds, feelings, beliefs and attitudes to memorize their identity which determines their social life. The materiality of the identity could be expressed in different ways but through architecture and religious buildings, people approve their communal connection. Those sites are emerging as areas of memory, which bolster them to construct their future, based on “traditionally” existed experiences. One of the important terms in anthropology is “social construction of space”. Setha Low understood the term as “actual transformation of space (...) into scenes and actions that convey symbolic meaning” (Low 2009, 24). In Yezidis of Georgia, the religious building and sanctuary are emerging as sites of memory which should help them to allocate their religious beliefs and traditions, as well as to bolster still-emerging national identity.

The “post-atheist” period has started in Georgia after Soviet-era. Since the starting point of the post-soviet transition, people have been seeking hope, and courage in transcendental, sacral, traditional religious practices, which is connected to the nationalism. Since the

independence of Georgia, several religious groups have been (re) establishing cultural and traditional religious organizations. When the “Iron Curtain” destroyed Yezidis which used to live in the USSR took a chance to travel in the middle East and acquire normative issues about their religion. During the Soviet time, Yezidis of Georgia used to perform their folk traditions and oral religious norms only, unlike to the post-Soviet period when the new knowledge appeared from Iraq. Mostly young students went to Iraq and other countries where they were gaining normative knowledge about their religion and identity, which had never been written until the very last period of the history of Yezidism.

The Soviet educational system and officially claimed atheistic rhetoric equalized three religious casts with each other. The Soviet system launched the education as mandatory for everyone and Yezidis from all social casts were involved in education. In a little while in Georgia Yezidi scientists, artists, politicians, etc. started to act.

In the Soviet period - educated, politically equalized and socio-religiously divided Sheiks, Pirs and Murids had only folk, oral religious practice, so they used to share information about their community through the theatre and Kurdish Radio. In the Soviet period, Yezidi-Kurds of Tbilisi used to have their theatre where they were performing traditional art and culture. That place was a meeting point for the Yezidis of Georgia where they were sharing their ideas. Due to economic and political crisis in the post-soviet Georgia, this theatre was closed in 1992, hence Kurds of Georgia gradually lost space for the group activities. “By not living in compact settlements but instead scattered across large cities in Tbilisi, Yezidi-Kurds generally lost contact with one another, not aided by the failure of communal organizations to perform their uniting role” (Szakonyi 2008, 8).

Yezidis have always desired to have a special place for religious accomplishments. They had actively been trying to establish a religious and cultural centre in Tbilisi since 1990s. They considered this space would have achieved to unify their people in Georgia

(Maksoeva 2008, 80).

Karim Ankos mentioned that after the collapse of the Soviet Union Kurds in Georgia encountered severe circumstances; Because if the other ethnic minority groups of Georgia had ethnic homelands which helped them to strengthen their diaspora in Georgia, Kurds were people without the national state which would help them to maintain their culture (Namoradze 10-16.11.2002, 13). Karim Ankosi's viewpoint could be assumed as an appeal to the Georgian officials to pay more attention to the interests of the Kurdish population of Georgia. Ankos cogitated the Georgian government lack of consideration the welfares of the Kurds when the property distribution had been started in Georgia after the collapse of the USSR (Ankos 2006, 5).

In 2000 Tbilisi City Hall allocated land for sale in Varketili district, which Yezidis desired to purchase but due to the financial trouble, they did not manage to buy it. According to the point of view of the Yezidi population of Georgia, the main trouble for them was nonexistence of sanctuary around the country (Mollica 2016, 55). "For us having a prayer place in Georgia is the most important issue, otherwise we would not survive. Without having a shrine we are losing our language and religion" (Inform. 1, 19.10.2014).

The leaders of the Yezidi religious community had strongly believed how essential was to have building for the religious and cultural activities in the Post-Soviet Georgia. For them having a new sanctuary and cultural organization seemed to be a new capacity for sharing the ideas and opinions about alteration ethnic and religious identity.

SILTAN ÊZÎD COMES TO TBILISI

Yezidis celebrated opening the sanctuary and cultural centre on the 16 Jun 2015. Tbilisi city hall approved Yezidis to build a religious construction in 2007. Yezidis paid a symbolic price - one Georgian Lari for the land of the sanctuary to the Tbilisi official administration. The architect of the temple is ethnic Georgian- Paata Kurdiani. They

took him in Lalish for showing the main temple for inspiring him how Tbilisi sanctuary had to be (Mollica 2016, 56).

"It was probably not accidental that the sanctuary of Sheikh 'Adi, originally just a zawiya building composed of eight rectangular cells for the contemplation of the 'Adawis, was constructed next to a grotto which may have been used in the religious practices of other communities prior to the arrival of Sheikh 'Adi. In the course of time, this simple structure developed into the big complex that we know and became a place of pilgrimage for Yezidi and non-Yezidi visitors of the region, especially following the construction of the tomb of Sheikh 'Adi after 557 /1162. In the Yezidi world, this monument is also known as the Perisgaha Lalish, Lalish Temple" (Açılcıyıldız 2009, 106-107).

According to Yezidism, only one religious Temple exists on the Earth, which is in Lalish. That information evoked religious tensions among Yezidi religious "elites" of Georgia -some of them wanted to have a new cultural centre for the religious activities but some of the Yezidi leaders in Georgia used to reject that issue due to the idea of having only one temple in the world (Szakonyi 2007, 16-17). Finally, the idea of having the place for the religious activities accomplished. Nowadays Yezidis of Georgia consider they have three temples in the world - in Lalish, Armenia and Georgia. The main financial sponsor of constructing the building was Georgian Yezidi - Suliko Simaev. Many people around the world and especially religious leaders of Yezidi groups of Iraq donated money for Tbilisi sanctuary and cultural centre (Inform. 2, 8.12. 2014).

The courtyard of the temple was overcrowded on the day of opening. Religious officials from Muslim communities, Catholic, Baptist, Evangelist, Lutheran, Armenian apostolic churches of Georgia attended the opening ceremony. The delegation from Iraq leading by the Prince of whole Yezidis Mir Tahsin Beg was participating as well. Georgian Yezidis from Tbilisi so Ozurgeti, Tsnori, Telavi etc. have attended the opening. Also, Yezidis from Germany, Armenia, Russia were participating in the ceremony.

At the conference hall of cultural centre welcoming speeches were given by the chairman of Yezidi House of Georgia -Agit Mirzoev, leader of the Yezidi Religious Council of Georgia -Dimitri Pirbar, and the son of Mir Tahsin Beg.

In the letter of the president of Georgia - Giorgi Margvelashvili emphasized that this day would contribute much in unifying and consolidating the whole Yezidis of Georgia.

„After finishing congratulation speeches all guests went to the sanctuary. Representatives of all religious confessions which were attending the ceremony prayed together. After that the religious leaders went outside. Dimitri Pirbar had wrapped the red, yellow and green canvases. Phirbar was praying and at the same time was unwrapping that canvases which he gave to the young Yezidi man afterwards. The young man took those canvases to the top of the sanctuary and fixed them there. The sanctuary was officially opened“ (Komkahidze 2017, 38-39).

On the day when the sanctuary opened in Tbilisi, everyone had the impression as if whole Yezidis were united and Yezidis of Georgia felt like a portion of the whole Yezidis. In this day the national, ideological and economic differences disappeared and Yezidis were speaking about how happy they were due to citizenship of such country which Yezidi temple has.

“From that day, the centre has actively launched working. They began praying in the Temple. From the sanctuary, they have been commencing protest activities to deplore terrorist attacks against Yezidis in Iraq since 2014. They are organizing various activities at the cultural centre to raise awareness about their community. Since opening the sanctuary Yezidis have established new custom to celebrate holidays and prayers together in the new religious building“ (Komakhidze 2017, 39).

IMPORTANCE OF THE SANCTUARY AND CULTURAL CENTRE: POINTS OF THE INTERLOCUTORS

The perspectives of the interlocutors on the importance of the new temple and cultural centre could classify as three main points:

1. Sanctuary as a basis for the new religious practice:

During the interviews, my interlocutors mentioned they had never had Yezidi shrine before, hence emerging the new space for the religious ritual had to become the impetus for joint praying practice.

"I know the main temple is in Iraq, in Lalish. If the Yezidis of Armenia have temple why Yezidis of Georgia would not have their own in Tbilisi? Until the opening of the new sanctuary, we are praying at our homes, but after it would start functioning the experts of our religion will teach us how to pray, how we should live religiously and they will help us to get acquainted with the essence of our traditions" (Inform, 4., 8.12.2014).

2. Sanctuary as a space for cultural activities:

Interlocutors believed that the sanctuary would not be a space for the religious rituals only, but the cultural events as well. For them, that is a space which should present to all visitors the characteristics and peculiarities of their culture, and art.

"This temple and cultural centre would be an important space for our Ezidi writers and artists. Could you imagine? Our people will have an opportunity to come here and view the works of art of the Ezidi artists. It would be an opportunity for the Ezidi artists to present themselves and their masterpieces to the interested people. Cultural centre will organize scientific presentations, will teach traditional dances, and will organize reading-writing classes of Kurmanji language" (inform. 3, 16.06.2015).

3. Sanctuary as a marker of tightening identity:

The sanctuary and cultural centre should have become a space where Yezidis had to identify themselves as members of the "Our Group" and this common sense of identity would help them to reinforce NONKURDISH identity claimed by the "educated elite" .

The sanctuary and cultural centre represent the area where "Yezidi national identity" is going to be established, on the other hand, this is a space where the small identity of the "parishes of the temple" organizes. "That temple will teach us how to maintain our religion, how to pray and what kind of norms we should obey, I think, with this sanctuary, our people will maintain unity in Georgia" (Inform. 5, 8.12.2014).

OLD VERSUS NEW/HOUSE VERSUS SANCTUARY

Yezidis never had the sanctuary in Georgia and they were practising their religion at their homes. The new temple allowed the Yezidis to go to the religious space and pray together. Yezidis do not have a tradition of collective prayer and temple where they carry out holy rites. Hence sanctuaries have never used for religious practices. For them, buildings were shrines for saints and houses of the Sheikhs and Pirs. Nevertheless, Yezidi shrines are cultural heritage and for Yezidis, those areas are material reveals of their belief (Açılçıldız 2009, 103). For praying they need special symbols and the items, which are connected to the hospitality. "Not having a central place of worship, Yezidi members of the spiritual caste have historically visited the individual homes of the wider population" (Szakonyi 2007, 8). To pray at their homes, they need to have a special prayer corner at the bedroom. At this corner they were putting on the bed twelve bolsters, of seven different colours, and tied up with the white ribbons and covered with the same colour coverlet.

"At the morning when the time for praying is approaching I kiss that bad, turn to the east, look up the sun, then turn back and start praying for my family, relatives, and closest people. When the guest comes to my house s/he will sleep on these bolsters. In the evening we are uncovering the bolsters from coverlet and leaving the whole night. Next morning when the sun rises we are covering the bolsters again" (Inform. 6, 17.12.2015).

Besides, compulsory everyday morning-evening rituals, Yezidis

have prayer customs which are carried out by personal Sheikhs and Pirs of family. Currently, house-prayer practice is gradually reducing and many Yezidis are not involved in the family praying rituals any more. "To be honest many of our Kurds do not pray at their homes any more. We follow our traditions but mostly do not pray" (Inform. 9, 2.04.2017).

In many circumstances the Yezidis which identify themselves as believers, do not know exact practice and meaning of prayers. "My family do not celebrate Yezidi religious rituals, we even do not pray, we consider ourselves as Yezidis but we never pray. That is not only a case of my family. I know many families who never pray, because many Yezidis of Georgia know nothing about their religion" (Inform. 7, 18.04.2018).

"My father had a special bed with different coloured bolsters. I do not remember how he was praying but I remember one sentence which he used to say: "God protect 72 nations and then us Yezidis" (Inform 10, 9.04.2017).

Other informant associated praying norms to the social differentiation in the Yezidi religious society: "Murids never pray, we should know praying texts but we never pray, Sheiks and Pirs of our families are praying for us"(Inform. 8, 9.04.2017).

Next to the home-praying rituals new practice -praying in the sanctuary has emerged among the Yezidis of Georgia in 2015. Nevertheless, this practice is tightly connected to the religious rituals at the main Temple in Iraq.

"Before starting the praying people are coming out from the cultural centre and going into the temple. The Sheiks and Pirs of the religious council of Yezidis of Georgia are leading them. They have wicks in their hands which they need to light up the "candles" as soon as they go inside. Then they are praying/singing texts from holy books. After they are preaching. When I am there I prefer to pray alone. I am going inside the temple, lighting up the candles, reading the prayers, asking my desires to god and then leaving the place" (Inform. 7, 18.10.2019).

The generalization of prayer practises „in and outside“, lets us assume that sanctuary mainly has the function of maintaining or transforming religious identity and the ritual practice itself. Inside the sanctuary the most notable image is the one of peacock angel, which helped Yezidis not to forget who they are. On the other hand the celebration of religious holidays and praying at the sanctuary, help the group to determine the number of the community members.

PARISHES

One of the key informants associated question about the attendance of the prayers to the social problems and educational issues among the Georgian Yezidis. She mentioned that having a sanctuary is a vital issue for avoiding the assimilation processes. "In the past time when we did not have sanctuary in Georgia many of Yezidis change their religion due to lack of knowledge of norms and real meanings of their religion. Now at the cultural centre which is near the temple, our religious leaders are organizing special courses on the Yezidi religion and language. Those courses are guarantees to maintain our religion but people do not go to the Temple frequently" (Inform. 7, 18.04.2018).

According to the information of my key interlocutor, the people who walk to the sanctuary could be stratified by the age categories:

First category: Children who are mostly involve in the religious practices and educational activities suggested by the sanctuary and cultural centre.

Second category: Youths (around 15-30), they mostly do not go to the temple. My key-interlocutor considers that young boys do not go to the sanctuary as they are less believers. They believe but not strongly to find time for going to the temple. The girls from this age category do not go to the sanctuary due to prohibitions. "Mostly their parents do not let them to go there because they consider that there „the girls might meet the boys“ which could not be acceptable for their families" (Inform. 7, 18.04.2018).

Third category: Aged people; those are people who are mostly practising at the Yezidi sanctuary. Persons up 50 years and older are involved in the religious rituals much often than those in age of less than 50 (Inform. 7, 18.04.2018).

"After the opening of the new sanctuary on one hand, we have a religious academy which is brilliant for getting religious education. On the other hand, many Yezidis do not use that opportunity and they do not go there, hence the activities at the cultural centre and sanctuary are reduced" (inform. 7, 18.04.2018).

Everyone was discussing the possibility to have a temple in Tbilisi but many of them appeared not to be ready for the new challenges and religious practices, which turned out to be different from traditional home-praying rituals. The opportunities to visit Iraq deepened the disagreements about traditional and normative rituals. The young generation, with the experience of visiting Iraq and the West, created a new calendar with the new holidays (for example holiday of pilgrimage to the grave of Sheikh 'Adi in Iraq), they started to speak about Yezidism as independent ethnicity. If elders were speaking about traditional clothes, prayers, traditions and practices the new sanctuary has spontaneously appeared with its new practice, which resembles Yezidi religious traditions. For example they began celebrating the holy night of Shabarati in the new Yezidi Temple in Tbilisi, this holiday was never celebrated in Soviet Georgia and it is adopted from the Yezidis of Iraq (see. Yezidi.ge, 01.05.2018).

The dichotomy between tradition and new normative practice has become active in case of funeral traditions among the Georgian Yezidis. On the webpage of the Yezidi religious council of Georgia -Yezidi.ge on the 18.04.2018 the Yezidis religious council of Georgia published statement where they have supported the idea to make mandatory rituals for the burial at the hall of Yezidi cultural centre. The statement informs that the Sheiks and Pirs will conduct the funeral services. They said that for fixing lack of knowledge of religious issues the Religious Council of Yezidis of Georgia aims to

organize educational activities in the further perspective and that was the main reason of establishment of the Yezidi Temple and cultural centre in Tbilisi. "In the charter of the religious council is written that organization is established to favor maintaining Yezidi culture, language and identity" (Yezidi.ge 18.04.2018).

CONCLUSIONS

Yezidi religious building and cultural centre are the key markers of unifying, transforming and maintaining Yezidi ethnoreligious identity among the Georgian Yezidis. It is a space for new religious and educational practices. In spite, the fact, that only few persons are visiting the center, this Temple is a platform for the discussions on Yezidism. In this space, anyone can get any kind of information about Yezidi ethnic identity. Temple is an opportunity for the Yezidis of Georgia to identify themselves as members of Yezidi ethnicity. Tbilisi Yezidi temple is an area of forming collective memory; here Yezidis are beginning discussions and protest activities against the pains which they are trying to overcome through the centuries. The religious building is an area for the new - joint praying practice, which is differing from the traditional home-praying rituals. The praying practice at that religious site could be understood as an attempt of the Yezidi community leaders to involve the big amount of those people who are do not practice everyday prayers at their homes, in the joint praying rituals and "preachings".

The sanctuary of Tbilisi is at least imaginative space considered as an area of the Yezidis of Georgia. It does not matter if they are going there or not, the most important issue is that they know that they are having a house of Tawûsê Melek in Georgia where people can talk about their religion, traditions and ethnicity. Interlocutors mentioned that their temple in Varketili district, looks like the central sanctuary of Lalish, and it is the meeting-point for the Yezidis of Georgia.

References

- Açılcıyıldız B. (2009). "Sacred Spaces in The Yezidi Religion". In "Sacred Landscapes in Anatolia and Neighboring Regions", Gates C., Morin J., Zimmermann T. (Eds).. Bat International Series 2034, Bilkent University Library, pp. 103-112, ISBN 9871407306117
- Amoev K. (1999). "Holy Books of the Yezidis ("Kitêba Cilwe and Mishefa Reş)", Tbilisi Institute of Asia and Africa, Sanikidze G., Chikovani G. (eds)., In Georgian, Tbilisi
- Ankos K. (2006). "Kurds in Georgia: Problems of Integrations (Collections of the newest materials) ", In Georgian, Tbilisi
- Komakhidze B. (2017). „Ethnoreligious Identity problem of Yezidis (the case of Yezidis of Georgia) “ Bachelor’s thesis, Manuscript, Tbilisi State University, Building VIII, room 204, Department of Ethnology, In Georgian, Tbilisi.
- Maksoeva V. (2008). "God Protect 72 nations and then us-Yezidis", in Newspaper "Our Village", Publisher "The Centre for Cultural relations-Caucasian House ", №4 (10) July-August, pp. 78-80, In Georgian, Tbilisi
- Mollica M. (2016). "Ezidi Struggle for Survival from The Last Massacre in Sinjar To the New Temple in Tbilisi". In Fundamentalism Ethnographies on Minorities, Discrimination and Transnationalism, Mollica M., (Ed)., PP. 43-63, Zurich
- Namoradze M. (2002). "Kurds are refusing Georgia ", In Newspaper „New Generation “, pp. 13, 10-16.11.2002, In Georgian, Tbilisi
- Pirbar D., Komakhia M. (2008). "Kurds in Georgia", Baktadze L. (Ed)., publisher BTTK-Political research group in the scope of the program on Ethnic minorities, In Georgian, Tbilisi
- Setha M. Low (2009). "Towards an anthropological theory of space and Place". In Semiotica 175-1/4 (2009), 21-37. DOI 10.1515/semi.2009.041
- Szakoni D. (2007). "Ethnic mobilization in Post-Soviet Georgia: the case of the Yezidi-Kurds". JEMIE- Journal on ethnopolitics and minority issues in Europe, Vol. 6(2), PP. 1-19
- Yezidi.ge (2018). "Statement of the Ezidi Religious Council" 18.04.2018 <http://www.yezidi.ge/home.php?cat=0&sub=3&id=128&mode=blog&>

lang=ge#XhO5DC2B1QI (last seen: 7.01.2020)

Yezidi.ge (2018). "Eezidis celebrated holy night of shavbarat at Ezidi temple" 01.05.2018 <http://www.yezidi.ge/home.php?cat=0&sub=3&id=136&mode=blog&lang=ge#XhOq1y2B1QI> (last seen: 7.01.2020)

Interlocutors:

1. Inform. 1., 19.10.2014. Woman, Approx. 60 years old, Tbilisi, Tsinamdzgvrishvili Street
2. Inform. 2., 8.12.2014. Man, Approx. 70 years old, Tbilisi, Vake
3. Inform. 3., 16.06.2015. Woman, Approx. 20 Years old, Tbilisi, Varketili
4. Inform. 4., 8.12.2014. Man, Approx. 50 Years old, Tbilisi, Gldani
5. Inform. 5., 8.12.2014. Woman, Approx. 50 Years old, Tbilisi, Gldani
6. Inform. 6., 17.12.2015. Man, Approx. 60 Years old, Tbilisi, Vakretili
7. Inform. 7., 18.04.2018, 18.10.2019. Girl, Approx. 17 Years old, Tbilisi, Vake
8. Inform. 8., 9.04.2017. Woman, Approx. 50 Years old, Ozurgeti
9. Inform. 9., 2.04.2017. Woman, Approx. 45 Years old, Telavi
10. Inform 10., 9.04.2017. Woman, Approx. 60 Years old, Nasakirali

ბორის კომახიძე

(ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი)

„თბილისის სულთან ეზიდის ტაძარი“: იეზიდური სალოცავი ეთნიკური და რელიგიური იდენტობის დისკურსში

სტატიაში განხილულია საქართველოს იეზიდთა ახალი რელიგიური პრაქტიკა, რომელიც დაკავშირებულია თბილისის ტაძრის დაარსებასთან, რომელიც 2015 წელს გაიხსნა. საქართველოს მოქალაქე იეზიდებს, რომლებიც ეთნო-კონფესიურ ჯგუფს წარმოადგენენ, რელიგიური სივრცე სადაც მათი რელიგიური და ეთნიკური იდენტობის ორგანიზება ხდება სწორედ ამ პერიოდიდან აქვთ. ეთნოგრაფიულმა კვლევამ, რომელზეც ნაშრომია დამყარებული, ცხადჰყო, რომ საქართველოში მცხოვრები იეზიდებისთვის, რომლებიც როგორც ნორმატიული რელიგიური პრაქტიკის ისე არაქურთული ეთნიკური იდენტობის ფორმირების პროცესში არიან თბილისის სულთან ეზიდის ტაძარი და მის გვერდით არსებული იეზიდური კულტურის ცენტრი ნიშნავს ადგილს ქონას, სადაც მიმდინარეობს მსჯელობა მათი რელიგიური და ეთნიკური იდენტობის შესახებ. სტატიაში ასევე ყურადღება გამახვილებულია თბილისის ეიზიდური სალოცავის გავლენებზე საქართველოს იეზიდების პრაქტიკული და ნორმატიული რელიგიური ცხოვრების წესზე.

თეა თათუნაშვილი

(სამცხე-ჯავახეთის სახელმწიფო უნივერსიტეტი)

რელიგიური სიტუაცია მულტიეთნიკურ გარემოში (სამცხე-ჯავახეთის მაგალითი)

მსოფლიო პოლიტიკურ რუკაზე დღეს ალბათ არ არსებობს სახელმწიფო, რომელიც მულტიეთნიკური და მულტირელიგიური შემადგენლობის არ იყოს. ეთნიკური და რელი-გიური მრავალფეროვნება თანამედროვე მსოფლიოს ერთ-ერთი გამოწვევაა. როგორც ერებს შორის, ასევე აღმსარებლობებს შორის ურთიერთობის პრობლემა დღეს თითქმის ყველა ქვეყნის წინაშე დგას, ამას ისტორიული გამოცდილებაც ადასტურებს, გამონაკლისი არც საქართველოა, რომლის მოსახლეობის 84%-ს ქართველები შეადგენენ. არაეთნიკური ქართველებიდან ყველაზე დიდი რაოდენობით საქართველოში ცხოვრობენ: აზერბაიჯანელები 7%, სომხები 6%. ცხოვრობენ ასევე - აფხაზები, რუსები, ქურთები, ოსები, ებრაელები, ბერძნები, უკრაინელები, ასურელები, ქისტები და სხვა. „ეთნიკური და რელიგიური მრავალფეროვნება ჩვენი ქვეყნის სიმდიდრეა. ისტორიული წარსული ადასტურებს, რომ საქართველოში საუკუნეების განმავლობაში სხვადასხვა ეთნოსის წარმომადგენლები მკვიდრდებოდნენ და ახერხებდნენ მშვიდობიან თანაცხოვრებას მკვიდრ მოსახლეობასთან ერთად“ (ეთნოსები საქართველოში 2008, 3)

სამცხე-ჯავახეთი წარმოდგენს მულტიეთნიკურ და მულტი-რელიგიურ რეგიონს, სადაც ერთმანეთის გვერდით ცხოვრობენ მართლმადიდებელი, მუსლიმი და კათოლიკე ქართველები, სომხური სამოციქულო ეკლესიის მრევლი და კათოლიკე სომხები, ებრაელები, უკრაინელები, რუსი დუხობორები, ბელორუსები და სხვ. შექმნილი მდგომარეობა გამოწვეულია ქვეყნის ისტორიული წარსულით და გეოპოლიტიკური მდებარეობით. რეგიონს ესაზღვრება თურქეთისა და სომხეთის სახელმწიფოები, რის გამოც საერთაშორისო სატრანზიტო გზები რეგიონზე

გადის, რაც ხელსაყრელ პირობებს ქმნის მეზობელ ქვეყნებთან როგორც ეკონომიკური, ასევე კულტურული ურთიერთობების თვალსაზრისით.

დღესდღეობით კულტურათაშორისი კომუნიკაცია, ტოლერანტობის საკითხი ერთ-ერთი აქტუალური პრობლემაა მსოფლიოში, ვინაიდან, სწორედ, კულტურული, ეთნიკური და რელიგიური ფაქტორები ხდება ხშირად კონფლიქტების მიზეზი. კულტურული, რელიგიური, ეთნიკური ტოლერანტობის თვალსაზრისით გარკვეული პრობლემები არსებობს საქართველოშიც. ტოლერანტობა, განსხვავებულის მიმდებლობა აქტუალურია უსაფრთხოებისათვის და საზოგადოების ერთიანობისათვის. საზოგადოების ცნობიერების ამაღლება დიდად არის დამოკიდებული განათლების სისტემის მოდერნიზებაზე, მნიშვნელოვანია მედიის როლიც.

სამცხე-ჯავახეთის რეგიონში ეთნიკურ-რელიგიური მრავალფეროვნების ფონზე არსებული გამოწვევების შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურა შედარებით მწირია. თუმცა, მრავალადაა ინფორმაცია საგაზეთო სტატიებში, სახალხო დამცველისა და რელიგიის სააგენტოს, ან სხვა არასამთავრობო კვლევითი ორგანიზაციების ანგარიშებში მოცემული.

ჩვენი კვლევა ძირითადად ემყარება კვლევის შემდეგ მეთოდებს: ისტორიულ მოვლენათა აღწერა, შედარებითი-ისტორიული მეთოდი, ემპირიული ანალიზი, მიზეზობრივ-შედეგობრივი ანალიზი, რაოდენობრივი და თვისებრივი ანალიზი. სტატია დაფუძნებულია საარქივო მასალების, მედია საშუალებების (პერიოდული პრესის, ტელევიზიის, ინტერნეტ-რესურსების) მონაცემებსა და საკითხის ირგვლივ არსებულ სამეცნიერო ლიტერატურაზე. კონკრეტული მოვლენების გაშუქებისას გამოყენებულია შემთხვევათა ანალიზის მეთოდი, სხვადასხვა დროსა და სივრცეში მომხდარი მოვლენების კვლევა და განზოგადება ეფუძნება ისტორიულ-შედარებით მეთოდს, კონკრეტული მასალის კრიტიკულ გააზრებას.

სამცხე-ჯავახეთი სამხრეთ საქართველოს ერთ-ერთი ისტორიული მხარეა, რომელიც დღეს წარმოდგენილია 6 ადმი-

ნისტრაციულ-ტერიტორიული ერთეულით: ადიგენის, ასპინძის, ახალციხის, ახალქალაქის, ბორჯომისა და ნინოწმინდის მუნიციპალიტეტებით. იგი ერთ-ერთი მულტიეთნიკური რეგიონია.

საქართველოს ტერიტორია უძველესი დროიდან იყო მოქცეული ინტენსიური მიგრაციების არეალში. შემოდინდნენ და მკვიდრდებოდნენ როგორც კავკასიის ხალხთა წარმომადგენლები, ასევე ცალკეული ჯგუფები მახლობელი აღმოსავლეთიდან. დროთა განმავლობაში მიგრანტთა ზოგი ჯგუფი ადგილობრივ მოსახლეობაში ან სხვა ეთნიკურ ერთეულებში გაითქვიფა, სხვებმა კი ბოლომდე შეინარჩუნეს თავიანთი ეროვნული სპეციფიკა. საქართველოს ეთნიკური იერსახის ფორმირება, ძირითადად, მახლობელ აღმოსავლეთსა და დღევანდელი რუსეთის სამხრეთში განვითარებულ ისტორიულ მოვლენებს უკავშირდება. ამ რეგიონში მიმდინარე ეთნომიგრაციებზე გავლენა მოახდინა როგორც უძველესმა იმპერიებმა, ისე ჰუნების, კიმერიელებისა და სკვითების მოძრაობამ, მონღოლთა შემოსევებმა, თემურ ლენგის ლაშქრობებმა, ირან-ოსმალეთის ომებმა, რუსეთის გაძლიერებამ და აღმოსავლეთის ქვეყნებთან (თურქეთთან, სპარსეთთან) მისი მეტოქეობის შედეგად წარმოქმნილმა ეთნოპოლიტიკურმა და რელიგიურმა იმპულსებმა (ეთნოსები საქართველოში 2018, 8).

სამცხე-ჯავახეთის რეგიონის მოსახლეობაში ორი ეთნიკური ჯგუფი დომინირებს: ქართველები და სომხები. ეს რეგიონის სპეციფიკურობას განაპირობებს. აღნიშნული ჯგუფები კომპაქტურად სახლობენ რეგიონის ორ ნაწილში და მხოლოდ ახალციხეა რაიონი, რომელშიც მათი განსახლება გარკვეულ თანაფარდობას ქმნის. ადიგენის, ასპინძის და ბორჯომის მოსახლეობა, ძირითადად, ქართულია. ახალციხეში ქართველებსა და სომხებს შორის პროცენტული პროპორცია 60/40-ზეა. ახალქალაქსა და ნინოწმინდაში მოსახლეობის უდიდეს ნაწილს წარმოადგენენ ეთნიკური სომხები, თუმცა, ასევე არის რუსი მოსახლეობაც ნინოწმინდის რაიონში, რომლებიც არიან ეთნო-რელიგიური ჯგუფის წარმომადგენელი დუხოხოვრები (ახალციხის მუნიციპალიტეტის ოფიციალური ვებ-გვერდი

<https://bit.ly/2JOxfac>).

XIX საუკუნის 30-40-იან წლებში (ადრიანოპოლის საზავო ხელშეკრულების გათვალისწინებით) მოხდა სამცხე-ჯავახეთიდან მაჰმადიანთა დიდი ნაწილის გასახლება და მათ მაგიერ ბერძენი, სომეხი და რუსი მოსახლეობის ჩამოსახლება, სახაზინო მიწების ფონდის გაზრდა და ამ გზით რუსიფიკატორული პოლიტიკის გატარება (ლომსაძე 2011, 528).

1829-30 წლებში თურქეთიდან, კერძოდ ერზრუმიდან, ქრისტიან სომეხთა შემოსახლება განხორციელდა ახალციხესა და ახალქალაქში. მათი რაოდენობა შედგენდა 30-35 ათას სულს, დაახლოებით 5 000 ოჯახს (Утверждение 1980, 265).

უშუალოდ ახალციხეში 2000 მდე არზრუმელი ხელოსან-ვაჭარი გადმოასახლეს 1830 წლის ივლისში (ლომსაძე 2011, 358-359).

რაც შეეხება ბერძენ კოლონისტებს, 1830 წელს გუმიშხანედან ლტოლვილი ბერძნების დიდი ჯგუფი დასახლდა წალკის ველზე. ამავე დროს 50-მდე ოჯახი დაბინავდა ახალქალაქში, რომელთა დიდი ნაწილი იქ ჩამოსახლებულ სომეხებში აითქვიფა და გასომხდა. ბერძენთა რამდენიმე ოჯახი ბოლოდრომდე შემორჩა ახალქალაქში. ამავე პერიოდში სამცხეში „შაჰნყალას“ ხეობის ნასოფლარებში დასახლდა ბერძენთა 100-მდე ოჯახი, რომელთაც სოფელ ციხისჯვარში მოიყარეს თავი და კომპაქტურად დასახლდნენ. მათ შორის ბევრი იყო ქართული გვარები, რომელნიც ბერძნებში ათქვეფილიყვნენ და ბერძნებად იწერებოდნენ (ლომსაძე 2011, 337).

რაც შეეხება რუსი სექტანტების ჩამოსახლებას ჯავახეთში, 1830 წლამდე ამიერკავკასიაში არ ცხოვრობდა რუსული მოსახლეობა. დუხოვორების პირველი ნაკადი საქართველოში ჩამოვიდა 1841 წ. ივნისში. 1841-45 წწ. ჯავახეთში 4097 სული სექტანტი ჩამოსახლდა თავფარავნის ტბის მიდამოებში (ლომსაძე 2011, 337-338).

ძველ აღმოსავლეთში განვითარებულ პოლიტიკურ მოვლენებს უკავშირებს ქართული საისტორიო მწერლობა ებრაელების საქართველოში მოსვლას. ბაბილონის მეფის, ნაბუქო-

დონოსორის მიერ იერუსალიმის აღების შემდეგ (ძვ.წ. 586 წ). იეჰუდას სახელმწიფოდან დევნილი ებრაელების ჯგუფი საქართველოში მოსულა და მცხეთის მამასახლისისაგან ხარკით მიწები აუღია. ებრაელთა შემოსვლა ამის შემდეგაც გრძელდებოდა და სხვადასხვა პოლიტიკური თუ ეკონომიკური ფაქტორებით იყო განპირობებული (ეთნოსები საქართველოში 2008, 90).

საქართველოში ებრაელთა გადმოსახლების პირველი ცნობა შემოგვინახა ქართლის ცხოვრებამ, ხოლო რაც შეეხება სამცხე-ჯავახეთში ებრაელთა დასახლებების შესახებ ყველაზე უფრო ადრეულ წერილობით ცნობას გვაძლევს ვახუშტი ბატნიშვილის „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, რომელიც ებრაელებს „ურებად“ მოიხსენიებს. „ახალციხეში, ახალქალაქში, აბასთუმანში, ხერთვისში, აწყურში, გოკიოსა და ბარალეთში“ - გარნა სახლობენ სომეხნი ურიანი და მესხნიცა“ ანდა „გოკია არის ქალაქი მცირე მოსახლენი არიან მესხნი, სომეხნი და ურიანი ვაჭარნი“, მძიმე „მტკვრის შესართავს ზეით არის ბარალეთი, მცირე ქალაქი მოსახლენი არიან მესხნი, სომეხნი, ურიანი ვაჭარნი“ (მესხიშვილი 1997, 15).

ოსთა საქართველოში მიგრაციას არაერთმა მკვლევარმა მიაქცია ყურადღება. რ. თოფჩიშვილი სამცხე-ჯავახეთში ოსთა გამოჩენის თარიღად XIX საუკუნის მეორე ნახევარს მიიჩნევს. ბორჯომის რაიონში, კერძოდ გუჯარეთის ხეობაში, ქვემო მიტარბში 4 კომლი ოსი ცხოვრობდა, რომლებიც 1860-იან წლებში ორტევიდან იყვნენ გადმოსახლებულნი. ამავე დროს მოსულან ოსები ზემო მიტარბში, მაჭარწყალში, ოდეთში, ლინტურშიც (თოფჩიშვილი 1997, 182).

რაც შეეხება სამცხე-ჯავახეთის რელიგიურ მრავალფეროვნებას: რეგიონი საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის სამი ეპარქიათაა წარმოდგენილი, ესენი გახლავთ: ახალციხისა და ტაო-კლარჯეთის, ახალქალაქისა და კუმურდოს, ბორჯომისა და ბაკურიანის ეპარქიები, ასევე, რეგიონში მოქმედებს რომის კათოლიკური ეკლესია, სომეხთა სამოციქულო მართლმადიდებლური ეკლესია, აგრეთვე ფუნქციონირებს ებრაული სინაგოგა და მუსულმანური მეჩეთი.

მე-20 საუკუნის 40-იან წლებში დასავლეთ საქართველოდან - იმერეთიდან და რაჭიდან ჩამოასახლეს ქართული ოჯახები და შუა აზიაში დეპორტირებული ადგილობრივი მუსლიმი მოსახლეობის ნამოსახლარებში შეასახლეს. თურქების ყველაზე დიდი რაოდენობა გასახლებულ იქნა ადიგენის, ასპინძისა და ახალციხის რაიონებიდან, ქურთების კი - ასპინძის, ახალქალაქის, ახალციხის რაიონებიდან მოგვიანებით, 70-იან წლებში აჭარიდან, ეკომიგრანტი მუსლიმი ქართველები ჩამოსახლდნენ (ნათმეღაძე 2002, 41).

კათოლიციზმი საქართველოში წარმოდგენილია რომაულ-კათოლიკური და სომხური კათოლიკური ეკლესიის მორწმუნეთა მიერ.

„სამცხეში ძველის დროიდანვე კათოლიკობის გავრცელება არ უნდა ჩავთვალოთ საკვირველ მოვლენად, რადგან სამცხე მუდამ გზა და კარი იყო საქართლისთვის ევროპელ მგზავრებისათვის. როდესაც ევროპის მისიონერები მოდიოდნენ საქართველოში, უმეტესობა უეჭველად უნდა შეჩერებულიყო ჯერ სამცხეში. ქართველი ერი, რომლის გასაკათოლიკებლად ისინი განგებ იგზავნებოდნენ, შემოსვლისთანავე იქვე ხვდებოდათ. ამიტომ მათი საქართველოში მისიონი უაზრო იქმნებოდა უკეთუ ქართველი ერის ეს პირველი რაზმი დაეტოვებინათ ყურ-უთხოვებელი და ყველანი მოშურებოდნენ შუაგულ საქართველოს. ეს გარემოება გვიხსნის საკმაოდ სამცხეში ძველის დროიდგანვე კათოლიკობის დამყრებას“ (თამარაშვილი 1911, 411).

XIX საუკუნის მეორე ნახევარში, როდესაც გაძლიერდა რუსიფიკატორული პოლიტიკა ყოველივე ქართულის წინააღმდეგ, პარალელურად შეუტოეს ქართველ კათოლიკეებსაც. ამის საფუძველზე ქართულ კათოლიკურ ეკლესიებში ქართულის ნაცვლად დაწესდა მღვდელთმსახურების მხოლოდ სომხურ ენაზე შესრულება (ყრუაშვილი 2005, 6-7).

ყოველივე ამას დიდი უკმაყოფილება მოჰყვა ქართველ კათოლიკეთა მხრიდან. მათ ბრძოლა გააჩაღეს ქართულ კათოლიკურ ეკლესიაში ქართული კონდაკის აღსადგენად. ეს ბრძო-

ლა იყო ბრძოლა ქართველობისთვის - ეროვნული მეობისთვის, რომელსაც „მესხ განმანათლებლებად“ წოდებული მოღვაწენი აწარმოებდნენ. მათი წინამძღოლი იყო „ვინმე მესხის“ ფსევდონიმით ცნობილი კათოლიკე მღვდელი და საზოგადო მოღვაწე ივანე გვარამაძე. შემდეგ კი მისი საქმე გააგრძელა მისმა მოსწავლემ მიხეილ თამარაშვილმა (ყრუაშვილი 2005, 8-10)

რელიგიებს შორის, არსებობს გარკვეული მიმართებები და წინააღმდეგობებიც, რომელიც, არ უნდა გახდეს დაპირისპირების, კონფლიქტების მიზეზი, არამედ ურთიერთპატივისცემის და ერთმანეთის შემწყნარებლობის მატარებელი უნდა იყოს.

საქართველოს ისტორიას შემონახული აქვს როგორც მშვიდობიანი თანაცხოვრობის, ისე რელიგიურ ნიადაგზე დაპირისპირების ფაქტები, მაგ: მონოფიზიტებსა და დიოფიზიტებს, მართლმადიდებლებსა და კათოლიკებს და სხვებს შორის. ბოლო დროს განსაკუთრებით მძაფრი ხასიათი მიიღო რელიგიურ ფონზე დაპირისპირებების მცდელობამ. რომელიც რამდენიმე რეგიონში აღინიშნა 2012 წლიდან. კერძოდ, მუსლიმ და მართლმადიდებელ მოსახლეობის შორის რელიგიურ ნიადაგზე გარკვეულ დაძაბულობას ჰქონდა ადგილი (ნიგვზიანი, წინწყარო, სამთაწყარო, ქელა, ქობულეთი, მოხე). ეს ფაქტი ყურადსაღები და აქტუალურია.

ბოლო დროს რელიგიურ ნიადაგზე წარმოიქმნა დაპირისპირება ადიგენის მუნიციპალიტეტში, სადაც ეთნიკური ქართველები 30 წელია მშვიდობიანად თანაცხოვრობენ. ქელაში, მოხესა და სოფელ ადიგენში ეთნიკურად ქართველი, მართლმადიდებლები (რაჭველები) და მუსლიმები (აჭარლები) ცხოვრობენ. მათი მშვიდობიანი თანაცხოვრება 2013 წელს მომხდარმა ინციდენტმა დაარღვია. სოფელ ქელაში მდებარე მეჩეთს გვერდით 24 მეტრი სიმაღლის მინარეთი დაუმონტაჟეს, რამაც მართლმადიდებელი მოსახლეობის პროტესტი გამოიწვია. გარკვეულ ნაწილის მიერ ეს ფაქტი, ერთი მხრივ, რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფად, მეორე მხრივ, მუსლიმთა უფლებების დარღვევად შეფასდა. საბოლოოდ, სახელმწიფოს ორგანოების ჩარევით, დაპირისპირება ჩაცხრა, ხოლო მინარე-

თი ნეიტრალურ ტერიტორიაზე განთავსდა (უჩიძე 2013).

2014 წელს ადიგენი მეორედ მოექცა საზოგადოების ყურადღების ცენტრში. ამჟამად სოფელი მოხე გახდა რელიგიური დაპირისპირების ადგილი. მეზობლები ერთმანეთს შენობის გამო დაუპირისპირდნენ. მუსლიმები აცხადებდნენ, რომ მოხის ცენტრში მდებარე შენობა მეჩეთია და მათ უნდა გადაეცეთ. აქ რომ მუსლიმებმა მეჩეთი ააგეს, ამას ქრისტიანებიც ადასტურებდნენ, თუმცა, აცხადებდნენ, რომ მათ სალოცავი მართლმადიდებლური ტაძრის ქვებით ააშენეს, მოქმედი არასდროს ყოფილა და ამიტომ არ შეიძლება შენობა მუსლიმების საკუთრება გახდეს.

შენობა, რომელიც დავის საგანი გახდა, სოფლის ცენტრში, 1927 წელს ადგილობრივმა მუსლიმებმა ააშენეს. 1944 წელს კი ისინი სოფლიდან შუა აზიაში გაასახლეს. კომუნისტების დროს აქ ჯერ სოფლის საბჭო, შემდეგ ბიბლიოთეკა და ბოლოს კულტურის სახლი იყო. აღნიშნული პრობლემის მოგვარება რელიგიის სახელმწიფო სააგენტომ ამგვარად შეძლო: არსებული გარემოებების შესწავლისა და პრობლემის მოგვარების გზების მოძიების მიზნით, შექმნა სათათბირო (ე.წ. „მოხეს კომისია“), სადაც წარმოდგენილი იყვნენ მოდავე რელიგიური თემების წარმომადგენლები, ადგილობრივი ხელისუფლება, კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის ეროვნული და რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოები. კომისიის მუშაობა ადგილობრივი მოსახლეობის რელიგიური მგრძნობელობისა და მათი ინტერესების მაქსიმალური გათვალისწინებით დასრულდა. შენობა გადაეცა კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის ეროვნულ სააგენტოს და შევიდა კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლთა ნუსხაში, როგორც „სადავო ნაგებობა“. ხოლო სოფლის მოსახლეობას, მეჩეთის მშენებლობის მიზნით, გადაეცა ალტერნატიული მიწის ნაკვეთი (1200 კვ.მ). (ნარიმანიშვილი, უჩიძე 2014).

2016 წ. უკვე მესამედ, ადიგენში ორ ბანკად მესამე სოფელი გაიყო. ქელასა და მოხეს შემდეგ ადგილობრივი მუსლიმი და მართლმადიდებელი თემი ამჯერად ერთმანეთს სოფელ ადიგენში დაუპირისპირდა, სოფელში სადავო სასაფლაოს ტერი-

ტორია გახდა. მორიგი დაპირისპირება იმით დასრულდა, რომ გადანყდა, მუსლიმების სასაფლაოსთვის ადგილს ქრისტიანების სასაფლაოს გვერდით გამოყოფენ. ორივეს ცალ-ცალკე შესასვლელი ექნება და შუაში საზღვარს გაავლებენ (უჩიძე 2016).

ადიგენის რაიონის სოფლებში ქართველ მუსლიმებსა და მართლმადიდებლებს შორის მომხადარ დაპირისპირებასთან დაკავშირებით, ვფიქრობთ, საუკეთესო წყაროდ გამოგვადგება ეთნოგრაფიული მასალა: ადგილობრივები კარგ მეზობლურ ურთიერთობებზე საუბრობენ. მაგ: „ერთმანეთთან მივდივართ, მოვდივართ. ილოცონ, ვინ უშლით?! ვიღაცამ შეიძლება რაღაც თქვა, მაგრამ სოფელში არაფერი მსგავსი არ ხდება“, ამბობს სოფელ ქეჭლაში მცხოვრები მამაკაცი და ამატებს, რომ პირადად მისთვის მინარეთი იქნება თუ არა მეზობელ სოფელში, მნიშვნელობა არ აქვს. “ეგეთი რაღაცის გამო სოფელში პრობლემა არასდროს ყოფილა. შეიძლება ერთეულებმა უკმაყოფილება გამოთქვეს, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ სოფელში დაპირისპირებაა” ამბობს იგი. ასევე, საინტერესოა მეორე კომენტარი ქალბატონისა, რომელიც მუსლიმმა მეზობლებმა შეიფარეს: „პირიქით, აჭარლები უფრო გვერდში მიდგანან, თუ შევადარებთ, ვიდრე რაჭველები. მინარეთის აშენების გამო ერთმანეთს აქ არავინ დაუპირისპირდება“. უფრო მეტიც, ქრისტიანი მოსახლეობის განცხადებით, ამჟამად, ქელაში მართლმადიდებლური ტაძრის მშენებლობაში მუსლიმებიც ეხმარებიან და ორივე მხარე აცხადებს, რომ აქამდე ერთმანეთში რელიგიურ ნიადაგზე დაპირისპირება არასდროს მოსვლიათ. თუმცა, საბოლოოდ, მომხდართან დაკავშირებით წუხილს გამოთქვამენ და აცხადებენ რომ, მომხდარი მათ ურთიერთობაზე გავლენას ნამდვილად იქონიებს (უჩიძე 2013).

საქართველოს საპატრიარქომ აღნიშნულ მოვლენებთან მიმართებით იმთავითვე დააფიქსირა საკუთარი პოზიცია, გააკეთა განცხადება, სადაც ინცინდენტები რელიგიურ ნიადაგზე შუღლის გაღვივების მცდელობად შეაფასა. „გარკვეული ძალების მიზანია, ქრისტიანი და მუსლიმი მოსახლეობის დაპირისპირება, რაც გამოიწვევს ეკლესიისა და სახელმწი-

ფოს დისკრედიტაციას. ასევე თხოვნით მიმართა საქართველოში მცხოვრებ მუსლიმთა სულიერ ლიდერებს, ხელი კი არ შეუწყონ, არამედ შეეწინააღდეგონ პროვოკაციულ ქმედებებს როგორც ადიგენში, ისე საქართველოს ნებისმიერ კუთხეში“ (ინტერპრესნიუსი 2013).

იმედს ვიტოვებთ, რომ ადიგენის რაიონში, ეთნიკური ქართველების მშვიდობიანი თანაცხოვრობისთვის რელიგიური ნიადაგზე შუღლს ადგილი აღარ ექნება, სასაფლაო, ქრისტიანული ტაძარი და მუსლიმანური მეჩეთი, როგორც რელიგიური სიმბოლოები ამ ორი კონფესიის, მაგრამ ერთი ეთნიკური ჯგუფის წარმომადგენლების, დავისა და დაპირისპირების მიზეზად აღარ იქცევა.

მომდევნო ფაქტი სამცხე-ჯავახეთში კათოლიკური ეკლესიების დაზიანებას ეხებოდა. 2018-2019 წლებში ინფორმაცია გავრცელდა ადგილობრივი მედია საშუალებებით. გაზეთი „სამხრეთის კარიბჭე“ იუწყებოდა, რომ: „ახალქალაქში, სოფლების ხულგუმოსა და ბავრასთან ახლოს მდებარე სალოცავში ხატები და რელიგიური ნივთები ორჯერ - 2019 წლის აპრილსა და ნოემბერში დააზიანეს. სალოცავი კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლია და აქ სომხური ეკლესიის მრევლი დადის“.

„უფრო ადრე, 2018 წლის მარტში ვალეში მდებარე ქრისტიანულ სალოცავში, რომელშიც კათოლიკეები და მართლმადიდებლები მრავალი წელია ერთად ლოცულობენ, კათოლიკური ხატები და ლოცვის წიგნები დაწვეს. ადგილობრივები პროვოკაციად აფასებენ აღნიშნულ ფაქტს. სოფელ ვალეში მცხოვრები 600-მდე კომლიდან ნაწილი კათოლიკე, ნაწილი კი მართლმადიდებელია. სალოცავში, რომელიც ადგილობრივების თქმით, საუკუნეების წინ აშენდა, მართლმადიდებლები და კათოლიკეები სალოცავად ერთად დადიან, თუმცა, როგორც სოფელში ამბობენ, მეზობლებს შორის დავის საგანი ეს სალოცავი არასდროს გამხდარა“ (უჩიძე 2018).

ახალქალაქის რაიონის სოფელ კუმურდოში, ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის მიძინების X ს-ის ტაძრის ეზოში, 2017 წ. 30 სექტემბერს მოხდა ინციდენტი ადგილობრივი მოსახლეობის

გარკვეულ ჯგუფსა და სამართალდამცავებს შორის. რაც გამოიწვია ამ ჯგუფის მცდელობამ, წინასწარი შეთანხმების გარეშე, ტაძრის ეზოში აღმართათ სომხური ტრადიციული ქვის ჯვარი – ხაჩქარი. 2015 წლიდან, საქართველოს კულტურისა და ძეგლთა დაცვის სამინისტრო, ტაძრის ტერიტორიაზე, აწარმოებს სარესტავრაციო სამუშაოებს. არქეოლოგიური გათხრების დროს, სხვა არტეფაქტებთან ერთად, ტაძრის ეზოში აღმოჩნდა საფლავები და მიცვალებულთა ნეშტი, რომლებიც დროებით იქნა გადატანილი შერჩეულ ადგილას, სადაც მოსახლეობას გაუჩნდა ჯვრის აღმართვის სურვილი. გაუგებრობა გამოიწვია გავრცელებულმა დებინფორმაციამაც ტაძრის წარმომავლობის შესახებ. სომეხთა სამოციქულო ეკლესიის საქართველოს ეპარქია ადასტურებს, რომ ტაძარზე პრეტენზია არა აქვს და მას ქართულად მიიჩნევს. წინაპრების საფლავისათვის პატივის მიგება სადავო არაა, მაგრამ გასათვალისწინებელია, რომ ასწლეულების მანძილზე, ტაძრის ეზოში ქართველებიც, სომეხებიც და სხვა ეროვნებისა და აღმსარებლობის ადამიანებიც დაიმარხნენ და მათი პატივისცემა ყველა ჩვენგანის ვალია (ნარიმანიშვილი 2017).

სამცხე-ჯავახეთში, გარდა ზემოთჩამოთვლილი ფაქტებისა, გარკვეული წინააღმდეგობები არსებობს ქრისტიანული ტაძრების კუთვნილებასთან დაკავშირებით. მაგალითად, სადავოა მართლმადიდებლებსა კათოლიკებს შორის ზოგიერთი ტაძრის კუთვნილების საკითხი, ასევე გარკვეული პრობლემები არსებობს სომხურ სამოციქულო ეკლესიასა და მართლმადიდებლურ ეკლესიას შორის ასევე ტაძრების კუთვნილების გამო.

სწორედ ამგვარი წინააღმდეგობების დასაძლევად, 2014 წელს საქართველოს სახელმწიფომ მწყობრი რელიგიური პოლიტიკის ჩამოყალიბების მიზნით დააფუძნა სპეციალური ინსტიტუტი რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს სახით, რომელსაც დაევალა ინტერრელიგიური საკითხების მოგვარება და შესაბამისი რეკომენდაციების შემუშავება რელიგიის სფეროში.

აღნიშნულ პრობლემებზე მუშაობს ასევე სახალხო დამ-

ცველის აპარატთან არსებული ტოლერანტობის ცენტრი, რომელიც არსებული რელიგიური და ეთნიკური უმცირესობების მდგომარეობის ანალიზის საფუძველზე სახალხო დამცველს სათანადო რეკომენდაციებს აწვდის.

საქართველო ისტორიულად ცნობილია როგორც ერთ-ერთი ტოლერანტული ქვეყანა სხვა რელიგიების და ეთნოსების მიმართ. ქართული კულტურის საუკეთესო ძეგლებიც ამაზე მეტყველებს, ქვეყნის დედაქალაქში ერთმანეთის გვერდით დგას მეჩეთი, სინაგოგა და ეკლესია. ტოლერანტობის მაგალითია ქ. ახალციხე და მისი ისტორიული უბანი - რაბათი, სადაც საუკუნეების წინ დაწყებული მულტიეთნიკური და მულტირელიგიური თანაცხოვრება დღესაც გრძელდება. მიუხედავად ამისა, რელიგიური დაპირისპირების ინსპირირების მცდელობები მაინც ფიქსირდება, რომლებიც საბედნიეროდ არ გადაიზარდა კონფლიქტში, რაც ალბათ სწორედ ისტორიული და ტოლერანტული გამოცდილების დამსახურებაა. სახელმწიფოს, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის, როგორც დომინანტი რელიგიური ორგანიზაციის, ასევე დაპირისპირების მხარეების ძალისხმევით, დაპირისპირება კონფლიქტად არ გადაიქცა. გრძელვადიან პერსპექტივაში აუცილებელია ყველა რეკომენდაციის შეფასება და გათვალისწინება, რომლებიც აღნიშნულ მოვლენებს მოჰყვა. დღესდღეობით, მსოფლიოში ბევრი ფაქტია ცნობილი, როდესაც რელიგია გახდა კონფლიქტის და ძალადობის მიზეზი. ყოველი ცალკეული შემთხვევა განსხვავებულია, არც დაპირისპირების მიზეზებია ერთგვარი, რელიგიურ ომებსა და დაპირისპირებებში ყოველთვის არ იბრძვიან რელიგიური რწმენის გამო, ხშირად მიზეზი პოლიტიკური, სოციალური ან ეკონომიკურია. „თანამედროვე მრავალფეროვან მსოფლიოში, საინფორმაციო-საკომუნიკაციო საშუალებების და მიგრაციის ზრდა აუცილებელს ხდის ამ ურთიერთობათა მშვიდობიანი მიმართულებით წარმართვას. თუმცა, ამ პროცესში არსებითია როგორი თვალსაზრისით და რა პერსპექტივით შევაფასებთ სამყაროს.... საყურადღებოა სწორედ განსხვავებათა მნიშვნელობის, მათი გავლენების გაა-

ზრება და გამოყენება ისე, როგორც რესურსის და არა როგორც საშუაში „მტრის“ (ტოლერანტობის 2017, 84).

მუდმივ კონტაქტში მყოფი განსხვავებული კულტურების წარმომადგენელთა მშვიდობიანი თანაცხოვრების აუცილებელი წინაპირობა ინტერკულტურული დიალოგია. „ინტერკულტურული დიალოგის პრობლემა განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მრავალკულტურული, მრავალკონფესიური, მრავალეთნიკური რეგიონებისათვის, სადაც „სხვასთან“ კონტაქტი და მასთან დიალოგი საუკუნეების მანძილზე ინტენსიურად მიმდინარეობდა და მთელი ისტორიის განმსაზღვრელ ფაქტორად იქცა. დიალოგის აუცილებელი პირობაა, რომ იგი იწყებოდეს არა იმ საკითხებით, რომლებიც ერთმანეთთან გვაპირისპირებს, არამედ იმით, რაც საერთო გვაქვს“ (ჩიქოვანი 2020, 7).

დემოკრატიული სახელმწიფოს განვითარებისათვის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი და სასიცოცხლოდ აუცილებელი პირობაა სახელმწიფოს ადამიანის უფლებების დაცვა, სამოქალაქო ინტეგრაციის ხელშეწყობა, მწყობრი რელიგიური პოლიტიკის ჩამოყალიბება. სახელმწიფომ უნდა დაიცვას ქვეყნის თითოეული მოქალაქე განურჩევლად რელიგიისა, ეთნიკური წარმომავლობისა და ა.შ.

თავის მხრივ, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს საქართველოში მოქმედ რელიგიურ გაერთიანებებთან თანამშრომლობას. მუდმივ მზაობას აცხადებს მათთან დიალოგის ფორმატით ურთიერთობაზე. აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი, უწმინდესი და უნეტარესი ილია II საპატრიარქო რეზიდენციაში ხშირად მასპინძლობს საქართველოში არსებული რელიგიებისა და კონფესიების ლიდერებსა და მათ წარმომადგენლებს, ეს იქნება ტოლერანტობის საერთაშორისო დღე თუ სხვადასხვა ღონისძიებები.

ბოლო პერიოდში რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტო გამოვიდა ინიციატივით ზურაბ ჟვანიას სახელობის სახელმწიფო ადმინისტრირების სკოლასთან ერთად კათოლიკე და სომეხი სასულიერო პირებისთვის სამცხე-ჯავახეთის რე-

გიონში სახელმწიფო ენის სწავლების კურსების დაწყებასთან დაკავშირებით.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ისეთ მრავალეთნიკურ და მრავალკონფენსიურ მხარეში, როგორიც სამცხე-ჯავახეთია, აუცილებელია უფრო მეტად მოხდეს ადგილობრივი მოსახლეობის ინფორმირება, აქცენტი უნდა კეთდებოდეს თანაცხოვრების, მოქალაქეობის და სახელმწიფოებრივი აზროვნების პრინციპებზე, რაც მოგვცემს საშუალებას, ჩამოყალიბდეს სწორად ორიენტირებული და ჯანსაღად მოაზროვნე სამოქალაქო საზოგადოება.

დამონშებული ლიტერატურა:

ახალციხის მუნიციპალიტეტის ოფიციალური ვებ-გვერდი. წვდომის თარიღი: 14.05.2020 <https://bit.ly/2JOxfac>

ჩიქოვანი ნ. (2020), ინტერკულტურული დიალოგის პრობლემები (სალექციო კურსი). წვდომის თარიღი: 04.04.2020 <https://bit.ly/35ef5Wh>

ეთნოსები საქართველოში (2008). საქართველოს სახალხო დამცველის ბიბლიოთეკა გამოსაცემად მომზადებულია საქართველოს სახალხო დამცველთან არსებული ტოლერანტობის ცენტრის მიერ. თბილისი.

ინტერპრესნიუსი (2018), საპატრიარქო სოფელ ქელაში განვითარებულ მოვლენებს რელიგიურ ნიადაგზე შუღლის გაღვივების მცდელობად მიიჩნევს). წვდომის თარიღი: 28.03.2018 <https://bit.ly/36ecTP7>

ლომსაძე შ. (2011). სამცხე-ჯავახეთი. ახალციხე. გამომცემლობა „ახალციხის უნივერსიტეტი“, ახალციხე.

მესხიშვილი ც. (1997), ქართველ ებრაელთა დასახლების ფორმები ახალციხეში, თბილისის უნივერსიტეტი, თბილისი.

ნათმელაძე მ. (2000), დემოგრაფიული პროცესები საქართველოში მე-20 საუკუნის 40-იან წლებში. თბილისი.

ნარიშკინიშვილი ნ. უჩიძე თ. (2020) მოხეში მუსლიმები და ქრისტიანები დაუპირისპირდნენ. სამხრეთის კარიბჭე). წვდო-

მის თარიღი: 14.05.2020 <https://bit.ly/2SZyWCX>

ნარიმანიშვილი ნ. (2017). დაპირისპირება ახალქალაქში ადგილობრივებსა და პოლიციას შორის. სამხრეთის კარიბჭე, წვდომის თარიღი: 15.05.2020 <http://sknews.ge/index.php?newsid=15062>
თამარაშვილი მ. (1911), ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, სიესტა, თბილისი.

თოფჩიშვილი რ. (1997), საქართველოში ოსთა ჩამოსახლებისა და შიდა ქართლის ეთნოისტორიის საკითხები. თბილისი.

ტოლერანტობისა და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი. (2017). სტუდენტების განწყობა უმცირესობებისადმი და მედიის როლი. თბილისი.

უჩიძე, თ. (2013). ადიგენში რელიგიური კონფლიქტი ღვიდება? სამხრეთის კარიბჭე. წვდომის თარიღი: 14.05.2020 <https://bit.ly/3j5IDdN>

უჩიძე თ. (2016). სადაო სამკვიდრებელი. სამხრეთის კარიბჭე. წვდომის თარიღი: 15.05.2020 <https://bit.ly/3hCNaf2>

უჩიძე, თ. (2018). ვაღეს სალოცავში კათოლიკური ხატების და ლოცვის წიგნები დაწვეს. სამხრეთის კარიბჭე. წვდომის თარიღი: 15.05.2020 <http://sknews.ge/index.php?newsid=16872>

ყრუაშვილი ნ. (2005), ქართველი კათოლიკეები სამცხე-ჯავახეთში. თბილისის უნივერსიტეტი, თბილისი.

Утверждение русского владычества на Кавказе (1980).

Tea Tatenashvili

Samtskhe-Javakheti State University

RELIGIOUS SITUATION IN MULTI-ETHNIC ENVIRONMENT (THE CASE OF SAMTSKHE-JAVAKHETI)

The study describes the religious situation in Samtskhe-Javakheti. It specifies the challenges, problems and the relationship between the multi-ethnic groups and religious confessions in the region and tells the history of the region ethnic and religious situation, the

causes and results of the existing perception of the religions in the region. Nowadays the Orthodox Church, synagogue, mosque, Catholic Church, Armenian Apostolic Church coexist peacefully in Samtskhe-Javakheti. However, there was a time (2013-2019) when certain forces tried to provoke religious confrontations. Study of the problem has a strategic importance for the country, as the study of co-existence experience of different ethnic and religious people for many centuries will support to adoption of human values and civic integration in the country considering the generally recognized right of religious freedom which helps to stability and development of state-oriented thinking. It should be noted that the country faces the issue of religious tolerance, which occasionally appears. These problems are associated with a diverse environment. The Samtskhe-Javakheti region is one of the examples of such diversity. The innovation is to provide information to the society that the trials of provoking religious confrontation fortunately was not turned into conflict, and it could be due to the historical and tolerance experience which is forgotten now and is considered as a stereotype. Though the opposition did not turn into conflict with support of the state, Georgian Orthodox Church, as a dominant religious organization and the both parties of the confrontation, but it is not a final and long-term solution. It is necessary to evaluate all the recommendations and consideration the consequences of the mentioned developments.

ნინო ხარჩილავა

(ბათუმის ხელოვნების სასწავლო უნივერსიტეტი)

ბატონები და მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი (გალის რაიონის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)

ისტორიული სამურზაყანოს, ან დღევანდელი გალის რაიონის მოსახლეობის ტრადიციულ რწმენა-წარმოდგენათა შორის საყურადღებოა ინფექციური ხასიათის საბავშვო დაავადება ბატონები და მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები. ბატონები, რომელსაც ანგელოზებსაც უწოდებენ, ყველაზე მეტად გავრცელებული სახელწოდებაა. სამურზაყანოში ანალოგიური მნიშვნელობით გამოიყენება ტერმინი პატინეფი - ბატონები. ბატონები ბავშვთა ინფექციური დაავადებების ზოგადი სახელწოდებაა, რომელიც აერთიანებს შვიდ სახეობას და საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეშია გავრცელებული (ზედგენიძე 1946, 32; სახოკია 1956, 24; მინდაძე 1981, 117; მინდაძე 2001, 115; ჩირგაძე 2002, 44; ნებიერიძე 2004, 86). ბატონებთან დაკავშირებით გალის რაიონში, ისევე, როგორც მთელ საქართველოში მდიდრი რწმენა-წარმოდგენები და წეს-ჩვეულებებია დამოწმებული, რაც ამ დაავადებათა განსაკუთრებული ბუნებითაა განპირობებული. გალის რაიონში ეთნოგრაფიული მასალებით XX საუკუნის 90-იანი წლებიდან სხვადასხვა სახის ბატონებია დამოწმებული: თურქი//თურქი ბატონები, აფხაზა//აფხაზი ბატონები, შონ//სვანი ბატონები, ცირა//ქალი ბატონები, ქომოლ//მამაკაცი ბატონები, ბჟა//რძე ბატონები, წყარ//წყალი ბატონები და სხვა. თითოეულ მათგანს თავისი ჩვევები ახასიათებს, რაც ერთხელ კიდევ მიუთითებს აღნიშნული დაავადების ფართო დიფერენციაციაზე. ბოლო პერიოდში ბატონებიანი ავადმყოფის მოვლისათვის დამახასიათებელ წეს-ჩვეულებებში მკვეთრად გამოხატული ცვლილებები შევიდა.

ხალხური შეხედულებით ბატონების მოსვლას სიზმარში

იგებდნენ, ეჩვენებოდათ ძირითადად ყვავილების, თეთრსამოსიანი ადამიანის ან თეთრი ცხენის სახით. თუ ღამით გარეთ გასული ადამიანი ცხენის ფეხის (ნალის) ხმას, ან ეჟვნის ჟღარუნს გაიგონებდა ბატონების მობრძანებას ნიშნავდა. სიზმარში თუ თეთრსამოსიანი ქალი იქნებოდა მას ქალი ბატონები დაუბრძანდებოდა თუ კაცი - მამაკაცი ბატონები. აღსანიშნავია, რომ რთული ფორმით ვითარდებოდა ყოველთვის ქომოლ//მამაკაცი ბატონები და შონ//სვანი ბატონები. უმეტეს შემთხვევაში ვისაც ბატონები უბრძანდებოდა მას სიზმარში ანგელოზები შეატყობინებდნენ თუ რომელ ოჯახში წაბრძანდებოდნენ.

გადმოცემით, ბატონები ღვთისაგან გამოგზავნილი ანგელოზები არიან. ყოველ ადამიანს ცხოვრებაში ერთხელ მაინც უნდა დამართნოდა და ამით ღვთის წინაშე ვალი მოეხადა. გამოთქმა „ბედნიერიმ ცუჩა მეზოჯნს დო უბედურ ვაგუხვადუ“ - ბედნიერის სახლში მიბრძანდება და უბედური ვერ გაუგებსო. გამოთქმა ადასტურებს იმას თუ რა ამაღლებული უნდა ყოფილიყო მისი მობრძანება ოჯახში და მისი სათანადოდ არ მომსახურება დიდი უბედურების მომასწავებელი იყო. გალის რაიონში ბატონები უძველესი დროიდან იყო გავრცელებული, შესაბამისად მისი მოვლის და განკურნების სრულიად განსხვავებული წეს-ჩვეულებებია შემორჩენილი, რომელმაც დროთა განმავლობაში გარკვეული სახეცვლილებაც განიცადა.

ბატონების ავადმყოფობა, რომ გამოუჩნდებოდათ პირველ რიგში მოიკითხავდნენ ოჯახი ძველად რაიმე მიზეზის გამო ხატზე ხომ არ იყო გადაცემული. გალის რაიონში ისტორიული წყაროებითა და ეთნოგრაფიული მასალებით დასტურდება რომ ხატზე და სამჭედლოზე გადაცემა ხშირი მოვლენა ყოფილა. ავადმყოფის პატრონი, რომ გაიგებდა ხატზე იყო გადაცემული ჯერ ალობა/თავისუფლება უნდა მიეღო, შემდეგ გამასპინძლებოდა ბატონებს. თუ ბატონებს ძალიან შეწუხებული ჰყავდათ ავადმყოფი დებდნენ ზალოგს//აღთქმას, რომ ბატონების გასტუმრების შემდეგ ერთ წელიწადში აუცილებლად შეასრულებდნენ ალობის რიტუალს. ადამიანი თუ დარწმუნდებოდა, რომ ძველად მისი ოჯახი ხატზე იყო გადაცემუ-

ლი, აუცილებლად იმ ოჯახს გავლენიან პირს მიუგზავნიდა და ბოდიშს მოუხდიდა მისი წინაპრების დანაშაულისათვის, სთხოვდა ბატონები მიბრძანდება ოჯახში და გაენთავისუფლებინა წყევლისაგან. ალობის რიტუალი ტარდებოდა იქ, სადაც ხატზე გადაცემა მოხდა. ამ საქმეში საგვარეულოს უფროსი წევრები ერეოდნენ. ორივე მხარე მიდის ეკლესიაში ან სამჭედლოში (სადაც მოხდა ხატზე გადაცემა) ხდება ძღვენის მიტანა და დაზარალებული ოჯახის დასაჩუქრება. ხატზე გადაცემა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც არის დადასტურებული (სახოკია 1950, 58; ტულუში 1985, 19).

ბატონებით დაავადებულის მოსაკითხად ყველა ვერ მიდიოდა, რადგან ფიქრობდნენ, თუ მას მოხდილი არ ქონდა აუცილებლად ბატონები ესტუმრებოდა. ბატონებისათვის მოსაკითხის მირთმევისას მომრთმევის სახელს არ იტყოდნენ. მოსაკითხთან ერთად აუცილებლად ყვავილებსაც გაუგზავნიდა. ავადმყოფის მოსანახულებლად უფრო ხშირად ბატონმოხდილნი დადიოდნენ.

ბატონებს განასხვავებდნენ სირთულის, სიმძიმის მიხედვით. თითოეულ დაავადებას თავისებური სიმპტომი ახასიათებდა.

მაგალითად ყბაყურამ ყბების ჩამოსიება იცოდა, ზოგჯერ შეიძლება მხოლოდ ცალი მხარე შესიებოდა. მისი ხანგრძლივობა დაახლოებით ერთი კვირიდან სამი კვირით განისაზღვრებოდა.

ყველაზე მეტად გავრცელებული იყო წითელა ბატონები. ბავშვი როცა ავად გახდებოდა და მოთენთილობას შეატყობდნენ ყურის ძირთან წითელ ღვინოს წაუსვამდნენ ან დააღვინებდნენ. თუ წითლად გამოაყრიდა წითელა ბატონები უბრძანდებოდა. ეს არის ერთადერთი შემთხვევა, როცა სასმელი გამოიყენებოდა, როგორც ბატონების გამოცნობის ხალხური სამედიცინო საშუალება.

კორკოცე//ყივანახველას ახასიათებდა ტემპერატურის მომატება და ხველა. ხველების დროს თითქოს აყივლებდა და შეიძლება ბავშვი გალურჯებულიყო. ყივანახველის ხანგრძლი-

ვობა სამი კვირით განისაზღვრებოდა და თუ გართულდებოდა ცხრა თვემდე გრძელდებოდა. ყივანახველას შემდეგნაირად მკურნალობდნენ: ავადმყოფს დღეში სამჯერ აუდულარ ცხენის ან ღორის რძეს ასმევდნენ. მკურნალობის ყველაზე გავრცელებულ მეთოდს წარმოადგენდა ავადმყოფის გაძვრენა კაკლის ხის ფესვებში, რაც მთელ საქართველოშია დამონმებული (ჩირგაძე 2002, 46). ყივანახველიანი ბავშვის ნამეხარი კაკლის ხის ფესქვეშ გაძვრენა დადებით შედეგს იძლეოდა (ცნობის ფურცელი 1897, N236). ნ. მინდაძის მოსაზრებით, სწორედ ნამეხარი კაკალი წმინდა ხედ ითვლებოდა და ამიტომ ის დადებითად მოქმედებდა ყივანახველაზე, როგორც ღვთიურ დაავადებაზე (მინდაძე 2001, 16). იმერეთში ხველა ბატონების სამკურნალოდ გამოიყენებოდა გამხმარი ურნაბი ან ბატის ხორხი (ნებიერიძე 2004, 86). ყივანახველას საქართველოში სხვადასხვა კუთხეში სხვადასხვა საშუალებებით მკურნალობდნენ.

ჩუტყვავილას დროს ავადმყოფს სიცხე ჰქონდა, შემდეგ თეთრი ფერის წყლიან მუნჯუკებს დააყრიდა, რომლებიც დროთა განმავლობაში გასკდებოდა და სამ დღეში მთლიანად აიკრიფებოდა. გამონაყარის მოფხანა, მობანვა იკრძალებოდა. ჩუტყვავილას შეყრა უკვალოდ არ ჩაივლიდა და ავადმყოფს მისი ჩაცხრობის შემდეგ სახეზე ნაყვავილარი აჩნდებოდა. ასეთი სახის ადამიანზე იტყოდნენ ნაპატიწ რენია - ბატონებმოხდილია. ბატონების სამედიცინო მკურნალობა აკრძალული იყო, იტყოდნენ თავისით უნდა დაიყვავილოს, მხოლოდ მობოდიშება და პატივისცემა უნდაო.

ბატონების დაბრძანებისას ავადმყოფს ცალკე იზოლირებულ ოთახში აწვედნდნენ. ცდილობდნენ ავადმყოფის ყველა სურვილის დაკმაყოფილებას, რათა არ გამოეწვიათ ბატონების გაბრაზება. გაბრაზებული ბატონები ავადმყოფს შეაწუხებდნენ და სიმშვიდეს დაუკარგავდნენ. ბატონების ოჯახში მობრძანების შემდეგ ოთახს მორთავდნენ წითელი ფერის ნაჭრებით, საწოლსა და ბალიშზეც წითელს გადააფარებდნენ, რადგან ბატონებს წითელი ფერი უყვართ და მასზე ისვენებდნენ. ძველად საქართველოში ბატონებისათვის ტკბილეულობით, ფერადი

ნაჭრებით და სათამაშოებით შემკული, ხის აყვავებული ტოტით, ე. წ. ბატონების მისართმევით მიდიოდნენ (Бардавелиძე 1957, 91). აქ სიცოცხლის ხის სიმბოლო ჩანს. სოცოცხლისა და ნაყოფიერების ხის შესახებ წარმოდგენები ფართოდ ჩანს გავრცელებული მთელ საქართველოში.

სუფრაზე ტკბილეულობას და ტკბილ სასმელს დებდნენ. სუფრას შემოუწყობდნენ სკამებს, სკამებზე და მაგიდაზე წითელ ან თეთრი ფერის ნაჭერს გადააფარებდნენ. მაგიდაზე ბატონების სახელზე ცარიელი თეფშები და ჭიქები იდგმებოდა. კედელზე ჩონგურს ჩამოკიდებდნენ (დღეს უკვე ფანდურს). მოხვენე//მლოცველი, რომელიც კვირაში სამჯერ მოდიოდა, სუფრაზე ყველაფერს გამოცვლიდა, სანთელს აანთებდა და დაიწყებდა ჩონგურზე დაკვრას და სიმღერას.

„ოვ დო, ოვ დო დელია,
ოვ დო, ოვ დო დელია,
პატონეფ ზოჯუნს ბრელია.
ბატონები ბრძანდება ბევრი.
თქვანი საპატივცემლოთ,
თქვენს საპატივცემოდ,
სტოლი ხარგელ რენია.
მაგიდა დახუნძლულია.
ია, ია პატონეფ,
ია, ია ბატონებო,
ჩქიმ ლეხი დო თქვან ქუჩუჩი
ჩემი ავადმყოფი და თქვენი კოკორი,
ჩქიმ ლეხის მოუშუში...
ჩემს ავადმყოფს მოუშუშეთ“...
(მთქმელი: ნიურა გოგოხია, 2008 წელი).

ზოგიერთი მოხვენე ყოველი ვიზიტის დროს სანთლების რაოდენობას უმატებდა (მაგალითად, სამი, ექვსი, ცხრა და ა. შ.). სუფრაზე აუცილებელი იყო ყვავილები, რადგან ბატონები ყვავილებზე ისვენებდნენ. ბატონებს უყვართ იის სურნელი

და ყვავილები (სახოკია 1956, 24). ბატონებისათვის სუფრის გაშლის ტრადიცია მთელ საქართველოშია გავრცელებული (Бардавелидзе 1957, 88-89; ჩირგაძე 2002, 50). ბატონების სახელზე სანთლის ანთება ყველგან არ ხდებოდა, რადგან ზოგის აზრით მათ სანთლის სუნი არ უყვარდათ, ზოგი კი ეკლესიაში ანთებს (ჩირგაძე 2002, 51). გალის რაიონში, როგორც ბატონებისათვის ასევე მათი მომსახურე პერსონალისათვის იშლებოდა სუფრა. გავრცელებულია აზრი, რომ ბატონები ცხენებით მოგზაურობენ, ამიტომ აივანზე ვედროთი წყალი, თივა და სიმინდი იდგმებოდა. ოთახის კარი, სადაც ავადმყოფი იწვა ღია უნდა ყოფილიყო. მობრძანებული ბატონები ამ ღია კარით შედიოდნენ ავადმყოფთან, ხოლო ცხენები იქვე მოისვენებდნენ წყალს დალევდნენ, თივას ან სიმინდს მიირთმევდნენ. თ. სახოკიას აზრით, ბატონები ჯორებზე ამხედრებული დადიოდნენ (სახოკია 1956, 27).

ბატონების დროს ოჯახში ხმაური, ჩხუბი, ტირილი, თოფის სროლა, საკლავის დაკვლა, წყლის ადუღება, პურის გამოცხობა, ცეცხლის დანთება, თამბაქოს მოწვევა, რეცხვა, დაბანვა, ქსოვა, კერვა და სხვა მსგავსი სახის საოჯახო საქმიანობა იკრძალებოდა. განსაკუთრებით ერიდებოდნენ საკლავის დაკვლას. საჭმელს მეზობლები ამზადებდნენ. ალკოჰოლის მიღებაც იკრძალებოდა, ბავშვს გონება მთვრალივით აერევო. აკრძალული იყო ღორის ხორცის მიღებაც (სახოკია 1956, 24). ოჯახი არაფერს არ გაანათხოვრებდა, რადგან შეიძლებოდა მას ბატონები წაყოლოდნენ. მეზობლებიც ერიდებოდნენ ბატონების ანი ოჯახიდან რაიმეს წაღებას, რადგან სჯეროდათ ბატონები მათ ოჯახში დაბინავდებოდა. ხალხური გააზრებით ბატონებს არ უყვართ აბრეშუმის ჭია, ამიტომ ოჯახში მას არ მოიყვანდნენ. ავადმყოფს ტანსაცმელს გამოუცვლიდნენ, მაგრამ მათი გარეცხვა არ შეიძლებოდა, სანამ ბატონები არ წაბრძანდებოდნენ. სარეცხს ინახავდნენ. ბატონების გაცილების დღეს ყვავილების ფოთლებიანი წყლით ბანდნენ ავადმყოფს. ოჯახი, რომელმაც მოიხადა ბატონები მის საპატივცემლად ერთი წლის განმავლობაში არ მიირთმევდა ღორის ხორცს და ღორის

კვეთისაგან გაკეთებულ ყველს, არც ღორის ქონისაგან დამზადებულ საქმელს შეჭამდა.

ბატონებს თავისი მოხვეწე - მლოცველი ყავდა, რომელიც, როგორც მამაკაცი, ისე დედაკაცი შეიძლებოდა ყოფილიყო. მოხვეწეს მოხდილი უნდა ჰქონოდა ბატონები. ბატონების საპატივცემლოდ უნდა ლოცულობდეს, ჩონგურზე ან ფანდურზე უკრავდეს და მღეროდეს.

ბატონების მოუმსახურებლობა იწვევდა დიდი ხნით ოჯახში მათ დარჩენას და ავადმყოფობის გართულებას, ამიტომ ბატონებით დაავადებულის ოჯახი ცდილობდა მოეძებნა კარგი მოხვეწე - მლოცველი. ინფორმატორთა გადმოცემით, ხშირად თვით ავადმყოფებს ესიზმრებოდათ მოხვეწეს სახელი და გვარი, ან მისამართი. ერთ-ერთი ინფორმატორის გადმოცემით, მას სხეულზე აღებეჭდა თავისი მოხვეწეს სახელი და გვარი. თვით მოხვეწესაც ესიზმრა ეს ავადმყოფი, რომელიც საშველად უხმობდა. ასეთი შემთხვევები დღევანდელ გალის რაიონში ძალიან ხშირია. ხშირად მიმართავდნენ მოკარნახეს// მეტყველს, რომლის მოვალეობას წარმოადგენდა ბატონებს და ადამიანებს შორის შუამავლობა. იგი ბატონების მეტყველია, მთქმელია. მოკარნახე ბატონების მაგივრად საუბრობს და მისი სურვილების განმცხადებელია, რომელსაც ბატონები, ანგელოზები კარნახობენ. მოკარნახესთან მიდიან მოხვეწე და ავადმყოფი, რომ გაიგონ უშველის თუ არა ეს მოხვეწე ბატონებით დაავადებულს.

მთელ საქართველოში ინფექციური დაავადება ბატონები გააზრებულია როგორც ბავშვთა ინფექციური დაავადება. გალის რაიონში ბატონები შეიძლებოდა, როგორც ბავშვს, ისე მოზარდს თუ ხანშიშესულ ადამიანსაც დამართნოდა. ერთ-ერთი ინფორმატორის გადმოცემით მან 27 წლის ასაკში მოიხადა კორკოცე, ანუ ყივანახველა ბატონები.

თუ ბატონები გაბრაზდებოდნენ და ავადმყოფი შეწუხდებოდა, სრულდებოდა მობოდიშების რიტუალი. გალის რაიონში მობოდიშების რიტუალს მოხვეწე ასრულებდა, რომელიც მთელი სოფლისათვის, ზოგჯერ რაიონისათვის მიღებული ჰი-

როვნება იყო. ის ერთგვარი მსახურია ბატონების, რომელიც შუამავალია ავადმყოფსა და ბატონებს შორის. მოხვეწე ბატონებისათვის მიღებული და მის მიერ დასჯილი პირი იყო, რომელიც გარკვეული დროით, ზოგჯერ წლები ემსახურებოდა ბატონებს. გარკვეული დროის გასვლის შემდეგ მოხვეწე ბატონების მომსახურებას ვერ შეძლებდა. მოხვეწე ბატონებით დაავადებულთან კვირაში სამჯერ - სამშაბათს, ხუთშაბათს და შაბათს მიდიოდა და ანთებდა ნაჩილეთიშ//შეცდომის დაშვების სა-
ნთელს, ეხვეწებოდა, რომ ეს დანაშაული ბატონებს ავადმყოფისთვის ეპატიებინათ, არ დაეჩაგრათ. მაგალითად, იმერეთის სოფელში არიან პროფესიონალი მომბოდიშებლები. ის კეთილი ხანშიშესული ქალია, იცის ლოცვები, ცეკვა-სიმღერა, რომელიც მიდის ავადმყოფის სახლში ყვავილებით, ფანდურით. მომბოდიშებელი ავადმყოფს გარს შემოუვლიდა, თავთან დაჯდებოდა და უმღეროდა „იავნანას“. მკურნალ იავნანას ადრესატი იყო ბატონები ან ანგელოზები, რომლებიც ბავშვის სხეულს დაეუფლნენ და შეუძლიათ მისთვის ზიანის მიყენება. ამიტომ მათ განსაკუთრებული პატივისცემით მოიხსენიებენ სიმღერაში, რათა მათი დახმარებით ბავშვი გამოჯანმრთელდეს.

გალის რაიონში ყველა სახის ბატონებს ერთი და იგივე მოხვეწე ჰყავდა. მოხვეწე უნდა ყოფილიყო ძლიერი, რაშიც იგულისხმებოდა თუ რამდენი ბატონებით ავადმყოფი ჰყავდა მორჩენილი და რაიმე ნაკლი ხომ არ დარჩა რომელიმე ავადმყოფს. ხშირად მოხვეწეები წყვილად ლოცვასაც მიმართავდნენ. განსაკუთრებით მაშინ თუ ავადმყოფს ქომოლ//მამაკაცი ბატონები უბრძანდებოდა და აქ კი, მარტო ერთი მოხვეწეს ხვენა - ლოცვა საკმარისი არ იყო.

ბატონების განაწყენებისას ავადმყოფის მდგომარეობა მძიმდებოდა. განაწყენებული ბატონები საშიში იყო, როგორც ავადმყოფისათვის, ასევე იმისთვისაც, ვისაც ის მომავალში შეხვდებოდა. ბატონების მიერ დანესებული კეთილისმყოფელი წეს-ჩვეულებების დაცვა-დარღვევის შემთხვევაში სასჯელს დაუწესებდნენ ავადმყოფს. ეს სასჯელი ხშირად კარნახი//მეტყველება იყო (თითქოს ავადმყოფის ნაცვლად სული სა-

უბრობს) წლების განმავლობაში. კარნახის დროს ის ტრანსში ვარდებოდა.

ძველად თუ ადამიანს შეამჩნევდნენ, რომ ბატონები და-უბრძანდა მას კისერზე გახვრეტილ ქვას ჩამოკიდებდნენ. ეს ჩვეულება თ. სახოკიას აზრით ბატონების მიმართ მორჩილებას ნიშნავდა (სახოკია 1956, 29). ადიგენის რაიონის სოფელ არალში მდებარეობს კათოლიკური ეკლესია, რომლის ტერიტორიაზეც შუაში მრგვალად ამოჭრილი ქვა ინახება, რომელიც წმინდა სასწაულ ქვად ითვლება. ყივანახველის დროს ბავშვებს ქვაში გააძვრენდნენ, როგორც კათოლიკეები ისე მართმადიდებლები (ჩირგაძე 2002, 47). ილორის წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესიაში მიჰყავდათ ბატონებით დაავადებულნი და ხდებოდა შქვილიშ გითოყუნაფა - მშვილდში გატარება. წმინდა გიორგის რკინის მშვილდში გატარება ხდებოდა განკურნების და ცოდვების მონანიების მიზნით. აქ მოყავდათ ბატონებით და სულით ავადმყოფები, ცოდვით დამძიმებულები, ჟინიშით შეპყრობილნი. მოცემულ შემთხვევაში ადგილი უნდა ჰქონდეს სიმბოლური გარდასახვის ადამიანის მეორედ დაბადების ერთგვარი რიტუალის შესრულებას, რომელიც, ზოგადად, უნივერსალური ხასიათს ატარებდა.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ინფექციური დაავადების სახელწოდება იყო სახადი (მინდაძე 2001, 157; ჩირგაძე 2002, 44), რომლის მიხედვით ირკვევა, რომ ადამიანს გადამდები დაავადება მეორედ აღარ ემართებოდა, თუ ერთხელ გადაიტანდაა მოხდილად ითვლებოდა. გალის რაიონში დადასტურდა, რომ ბატონები შეიძლებოდა უკან მობრუნებულიყვნენ, რადგან მათ კარგად ვერ მოემსახურნენ. ამიტომ მოხვეწნები ამბობდნენ, რომ სად სცალათ ბატონებს ამდენი ხანი დაყონ ერთ ადგილას, ნუ აწვალებთ და მოემსახურეთ ისე როგორც საჭიროა.

იმისათვის, რომ ბატონების სტუმრობა მშვიდობიანად დასრულებულიყო ყოველ ოჯახში 25 დეკემბერს (7 იანვარს), როცა შობა თენდებოდა, ჩვეულების თანახმად, ოჯახის უფროსი ქალი და კაცი ორ ყვინჩილას დაკლავდა ე.წ. საანგელოზოს,

რომელსაც ბავშვებს შემოავლებდნენ თავზე, რათა ბატონი ანგელოზებისათვის გული მოეგოთ და ამით დაეცვათ ბავშვის ჯანმრთელობა (აბაკელია 1987, 237-244). ასეთივე ჩვეულებაა სვინეთშიც: „სუდუქვ დეცეშ“ არის ცის ღმერთი, რომლის ხელთ არის ყვავილის მოვლენა ქვეყანაზე. სწორედ დღესასწაულზე ლამპარის ანთების დროს ეხვეწება, მას რომ მან მშვიდობით მოავლინოს ყვავილი და ბავშვები არ დახოცოს (ნიჟარაძე 1962, 59).

ხალხური შეხედულებით ბატონებს ყველაფერი ესმოდათ და ყველაფერს ხედავდნენ ამიტომ მათი გაბრაზება და ცუდად სხენება არ შეიძლებოდა, რადგან მათ შეეძლოთ ადამიანის დაბრმავება ან დაყრუება. რესპოდენტთა რწმენით, ეს ბატონების სახსოვარია, იმისათვის რომ მათ კარგად ვერ მოემსახურნენ. ბატონებმოხდილი, რომელსაც ბატონებმა რაიმე ნაკლი დაუტოვეს დადის ძღვენით სხვა ოჯახებში, სადაც ბატონები ბრძანდება, მოუბოდიშებს მათ თავისი დანაშაულისათვის და თხოვს მის გამოჯანმრთელებას. თუ ამით არაფერი არ გამოვა, მაშინ მიმართავენ წმ. ბარბარეს. ცნობილია, რომ მთელ საქართველოში წმ. ბარბარე ბატონების დედად, მფარველად ითვლებოდა. ზოგან არა მხოლოდ ბატონების არამედ თვალის დაავადებათა და საერთოდ, ზოგადად, სნეულთა მფარველადაც იყო მიჩნეული (ბარდაველიძე 1941, 39-54; მაკალათია 1938, 111; Сагадзе 1899, 13; ნებიერიძე 2004, 86). ბატონებით დაავადებული ცუდად რომ შეიქმნებოდა რომელიმე წმინდანის სახელზე შესაწირის შეუთქვამდნენ, გალის რაიონის მოსახლეობა ილორის წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესიაში დადიოდა, სადაც მიჰყავდა შესაწირი მამალი, რომელსაც თავს, ფრთებს და ფეხებს წითლად შეუღებავდნენ, ავადმყოფს შემოავლებდნენ და ბატონების სახელზე გაუშვებდნენ. ავადმყოფობის დროს განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობოდა ავადმყოფის და მისი მოხვეწის სიზმრებს. ავადმყოფი სიზმარში თუ ნახავდა ცხვარს ან რომელიმე ფრინველს ის უნდა შეეწირათ ბატონებისათვის. თხის ან ციკანის დასიზმრება უნებლიე შეცდომის დაშვებას ნიშნავდა და ბატონებისათვის თხის შეწირვით უნდა მოებო-

დიშებიანთ, რომელსაც ნაჩილეთის (შეცდენის) ლოცვა ეწოდებოდა. გალის რაიონში იცოდნენ ბატონებისთვის წლისთავის გადახდა. მოსახლეობის რწმენით, ბატონები კი მიდიოდნენ თავის დროზე ოჯახიდან, მაგრამ მფარველ ანგელოზებს ტოვებდნენ, ამიტომ ზოგიერთი აკრძალვა ისევ გრძელდებოდა.

თუ ბატონებით დაავადებული ადამიანი გარდაიცვლებოდა, მასზე იტყოდნენ ბატონებმა თავის სამფლობელოში წაიყვანესო. ბატონების მიერ წაყვანილს დედაც კი ვერ იტირებდა და შავებს ვერ ჩაიცვამდა. შავების ტარება მიუღებელი იყო, რადგან ოჯახი ბატონების გულისწყრომას დაიმსახურებდა (სახოკია 1940, 178-180). სჯეროდათ, რომ ბატონებით გარდაცვლილი პირდაპირ სამოთხეში მიჰყავდათ ანგელოზებს ისევე, როგორც მეხით გარდაცვლილები.

გალის რაიონ სოფელ ოტობაიაში ერთი ოჯახიდან ბატონებს ერთდროულად სამი ბავშვი წაუყვანიათ. დედა გასვენების დღეს ჩონგურზე უკრავდა და ბატონებს საგალობელს უმღეროდა. სოფელი ბატონების მიერ ბავშვების წაყვანას ოჯახის ურწმუნოებას აბრალებდა.

ბატონებს თავისი განკუთვნილი დრო ჰქონდა, რის შემდეგ ის უნდა წაბრძანებულიყო. ამისთვის ეწყობოდა სუფრა რასაც გინოხვამა//გადალოცვა ეწოდებოდა. ამ დღეს უნდა დაიბანოს ავადმყოფმა, იკვლება დედალ-მამალი, ან ცხვარი, იხარშება ხოზოკვარი რძეში, ცხვება ხაჭაპურები და ტკბილეულობასთან ერთად იდგმება სუფრაზე. ხოზოკვარი არ უნდა დაითვალონ, ხაჭაპურიც იმდენი ცხვება, რამდენი ავადმყოფიც იყო ოჯახში. ალკოჰოლური სასმელი არ შეიძლებოდა. მოხვეწე ავადმყოფს თავზე საკლავს შემოავლებდა, შემდეგ დაკლავდა და იმართებოდა პურობა. პურობის შემდეგ დარჩენილი სურსათი მიჰქონდათ ახლოს მდებარე მდინარესთან და წყალს ატანდნენ. ტაბლის გაყოლება წყალზე ან სახლიდან გარეთ ბოძზე ჩამოკიდება საქართველოს სხვა კუთხეებშიც ცნობილია (ზედგენიძე 1946, 67; მაკალათია 1938, 111).

ამდენად, ისტორიულ სამურზაყანოში ბატონები მკვეთრად დიფერენცირებული იყო. მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებ-

ბები მრავალფეროვნებით ხასიათდებოდა და მოსახლეობის ყოველდღიური ცხოვრების წესში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა. გალის რაიონში ბატონებთან დაკავშირებულმა შეხედულებებმა ბოლო დრომდე მოაღწია და მასში არქაულ ელემენტებთან ერთად ქრისტიანული რელიგიის გავლენის კვალიც აისახა.

დამოწმებული ლიტერატურა:

აბაკელია ნ. (1987), კოსმოლოგიური სიმბოლოები დასავლეთ საქართველოში, მსე, XXIII, თბილისი.

ბარდაველიძე ვ. (1941), ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბაო), თბილისი.

ზედგენიძე გ. (1946), ჯავახეთი, მშობიარობა, ბავშვის აღზრდა, I. თბილისი.

მაკალათია ს. (1938), მესხეთ-ჯავახეთი, თბილისი.

მინდაძე ნ. (1981), ქართული ხალხური მედიცინა, თბილისი.

მინდაძე ნ. (2001), რელიგიური სინკრეტიზმი ქართულ ხალხურ მედიცინაში, ქართველური მემკვიდრეობა, V, ქუთაისი.

ნიჟარაძე ბ. (1962), ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, ტ. I, თბილისი.

ნებიერიძე ლ. (2004), ბავშვთა ინფექციურ დაავადებათა მკურნალობის ხალხური ტრადიციები იმერეთში (ყივანახველა), მსე, XXIV, თბილისი.

სახოკია თ. (1940), მიცვალებულის კულტი სამეგრელოში, მსე, ტ. III. თბილისი.

სახოკია თ. (1950), მოგზაურობანი, თბილისი.

სახოკია თ. (1956), ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბილისი.

ტულუში ზ. (1985), გურული სალექსიკონო მასალა. VII რესპუბლიკური დიალექტოლოგიური სამეცნიერო სესია, თბილისი.

ჩირგაძე ნ. (2002), სახადის კულტი სამცხე-ჯავახეთში. კრ.: ამირანი, VII, თბილისი.

გაზეთი: „ცნობის ფურცელი“ 1897, №236

Баравелидзе В. (1957), Древнейшие религиозные верования и

обрядово-графическое искусство грузинских племен, Тбилиси.
Сагарадзе М. (1899), Обычаи и верования в Имерети, СМОМПК,
вып. 26. Тифлис.

Nino Kharchilava

(Batumi Art Teaching University)

**BATONEBI AND RELATED BELIEFS AND CONCEPTS
(BASED ON ETHNOGRAPHIC MATERIALS OF GALI REGION)**

While experiencing the attempts of violation of territorial integrity and due to having tense political situation, it is impossible to conduct any ethnographic fieldwork researches and studies in Abkhazia. In the field of social studies, all kind of researches gain special importance and its significance is increased, especially when elements of the traditional cultural is annually disappearing because of demographic and other problems. “Batonebi” (children's infectious diseases), according to the data from present-day Gali region, are connected with the astral beliefs. The customs and rituals regarding “Batonebi” and a complicated system of taking care of infected people were established throughout the centuries, although traditional means and methods of treatment are mainly preserved, in some cases they are presented in a new way. “Batonebi” are known almost in every part of Georgia with various names and different rituals. Plenty of beliefs and customs connected with “Batonebi” are identified not only in Gali region but also all over Georgia, which is conditioned by specific nature of these diseases. There are several kind of “Batonebi” confirmed with ethnographic materials and identified only in Gali region and not in other regions of Georgia. This fact highlights the great significance of this cult. “Batonebi” are distinguished by different complexity and each of them has their specific symptoms. If “Batonebi” get angry, the state of a sick person becomes worse. In case of “Batonebi” get angry, an apologizing ritual is conducted in order to please the angels. “Mokhvetse” (implorer) often appears

in magic rituals of “Batonebi”. “Mokhvetse” is chosen by “Batonebi”, who informs the sick person’s family members about desires of “Batonebi” through connections with souls. Not only historically established practical knowledge is applied for healing “Batonebi”, but also sacred rituals based on traditional beliefs and concepts. Various rituals were necessarily performed in order to please “Batonebi”. “Iavnana” (lullaby), “Batonebi” or “Sabodisho” (apologizing song) are sung during illness. “Mokhvetse” would promise some offerings to saints, than take a sick person to Ilori St. George’s Church, where he/she would walk around a sick person holding the offerings. After this ritual, “Mokhvetse” would let the offerings go to the church yard. Ethnographic materials about “Batonebi” collected in Gali region are characterized with local as well as general Georgian signs. They are preserved till today having archaic elements together with some influence of Christian religion.

III. ინტერჯგუფური ისტორიული და თანამედროვე კონტაქტები და კარალულები

ნინო ხუციშვილი

(საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი)

ეთნოკულტურულიდან გლობალურამდე: გ. ამაშუკალის მხატვრულ-გამომსახველობითი ხერხები

მეოცე საუკუნეში მსოფლიოში მიმდნარე გლობალიზაციის პროცესებმა გამოიწვია ლოკალიზაციის პროცესები, რამაც აქტუალური გახადა ადგილობრივი, ლოკალური ეთნო-კულტურული მახასიათებლების წინ წამოწევა (იხ. Axford 2013; Friedman 1990). საბოლოოდ ეს ორი ტენდენცია გლობალიზაციის სახით შეერთდა და ორვექტორიანი სახე მიიღო (იხ. Robertson 1994). ამ პროცესებმა კიდევ ერთხელ ნათლად დასვა საკითხი ეთნო-კულტურული თვითმყოფადობის, კულტურის გაზიარებული ელემენტების, მსგავსება-განსხვავებების მიზეზების და სამომავლო განვითარების შესახებ. ამ საკითხების გასაანალიზებლად საინტერესო მასალას იძლევა ხელოვნების ნიმუშები.

ხელოვნება უნივერსალურია თავისი არსით. იმის მიუხედავად თუ ვინ და რომელი კულტურის ფარგლებში ქმნის ხელოვნების ნიმუშს, მისი ესთეტიკის აღქმა არ იფარგლება ეთნო-კულტურებითა თუ სუბ-კულტურებით. ეს ხელოვნების მნიშვნელოვანი მახასიათებელია. საინტერესოა, როგორ აღიქვამენ სხვადასხვა კულტურის, შესაბამისად განსხვავებულ სემნატიკურ ველებში, განსხვავებული სიმბოლოებითა და ღირებულებებით მოაზროვნე ადამიანები ხელოვნების ნიმუშებს? რატომ ახდენენ ყველა მნახველზე გავლენას ხელოვნების ნიმუშები? რატომ აღიარებენ განსხვავებული ადამიანები კონკრეტული არტეფაქტს ხელოვნების ნიმუშად? რა ემყარება ასეთი აღქმა მგრძნობელობას თუ ღირებულებებს, სიმბოლოთა ამბივალენტობას თუ მათ უნივერსალურობას? ამ კითხვებ-

ზე მსჯელობენ ხელოვნებათმცოდნეები, ფილოსოფოსები, ფსიქოლოგები, კულტურის მკვლევარები და სხვ. სხვადასხვა დისციპლინარული პერსპექტივიდან თუ ცალკეული მკვლევარის ხედვიდან გამომდინარე პასუხებიც განსხვავებულია. გუჯი ამაშუკელის ხელოვნების ანალიზით შევეცდებით პრობლემის ერთ ასპექტზე შევჩერდეთ, კერძოდ, განვიხილავთ ეთნოკულტურის მნიშვნელობას გლობალური კულტურისათვის. ჩვენი აზრით, სწორედ ეთნოკულტურიდან გლობალურამდე სვლის მაგალითია გუჯი ამაშუკელის ხელოვნება.

საფრანგეთში მოღვაწე ქართველი მხატვრის, ოქრომქანდაკების ელგუჯა (გუჯი) გიორგის ძე ამაშუკელის შემოქმედება გამორჩეულ მოვლენას წარმოადგენს XX საუკუნის ბოლო მეოთხედის გამოყენებითი ხელოვნების ისტორიაში. გუჯის ხელოვნებას მიეძღვნა სოლიდური და საინტერესო ევროპული ლიტერატურა, რომელიც შედგება გამოფენების მრავალრიცხოვანი კატალოგებისა და ჟურნალისტურ-ინფორმაციული ხასიათის გამოცემებისაგან (მაგ: Santrot 1993; Santrot 1994; Huges 1987; Matthey 1987, Catalogue 1987, Catalogue 1988, Catalogue 1984, Campy 1987, Eclat International 1985, Huges 1987, Matthey 1987). ოქრომქანდაკებელი წარმატებულად მუშაობს გამოყენებითი ხელოვნების ისეთ სფეროებში, როგორიცაა ავეჯის, ჭურჭლის, სამკაულის დიზაინი. თითოეულ მათგანში ტრადიციული მიდგომა ნათლად მჟღავნდება შესრულების ტექნიკაში, მოტივის არჩევაში, საგნის მხატვრული გადაწყვეტის თავისებურებებში, ხელოვანის მხატვრულ გემოვნებასა და სიმბოლურ აზროვნებაში.

მოქანდაკე და იუველირი ელგუჯა გიორგის ძე ამაშუკელი დაიბადა ბორჯომში 1941 წელს. ბავშვობა ბათუმში გაატარა. სამი წლის მანძილზე სწავლობდა თბილისის სამხატვრო აკადემიის ქანდაკების ფაკულტეტზე. 22 წლის ასაკში საცხოვრებლად მოსკოვში გადავიდა, სადაც სამრეწველო დარგის დიზაინერად მუშაობდა. 23 წლისა საბჭოთა კავშირის მხატვართა კავშირის ყველაზე ახალგაზრდა წევრი გახდა. 1969 წელს იქორწინა საფრანგეთის მოქალაქე კატრინ ბარსაკზე, ცნობილი თეატრა-

ლური რეჟისორის, ანდრე ბარსაკის ქალიშვილზე. მრავალწლიანი უშედეგო მცდელობის შემდეგ, 1974 წელს საფრანგეთის პრეზიდენტის ჟორჟ პომპიდუს პირადი ჩარევის წყალობით, წყვილს პარიზში გამგზავრების უფლება მისცეს. იმდროიდან მოყოლებული გუჯი ამაშუკელი ცხოვრობს და მოღვაწეობს პარიზში და მას კარგად იცნობენ სახელოვნებათმცოდნეო წრეებში და არა მარტო.

გუჯი მასალად იყენებს ლითონს, ქვებსა და ორგანულ მასალას, სწორედ ოქრო და ვერცხლი გამოიყენება უძველესი დროიდან ღვთიურისა და საკრალურის თაყვანსაცემად, რიტუალებში თუ ყოველდღიურ ყოფა-ცხოვრებაში. ადამიანები ძვირფას ლითონებსა და ქვებს ეკონომიკური ღირებულების გარდა სიმბოლურ-საკრალურ დატვირთვასაც ანიჭებდნენ. როგორც ჩანს იმავე შეგრძნებებს აღუძრავენ გ. ამაშუკელს ლითონები და ქვები, რომლებიც მისთვის საინტერესოა ფერით, გამომსახველობით, ფაქტურით.

გუჯი ამაშუკელის ხელწერასა და მისი ნაწარმოებების ორიგინალურობას ნიმუშების შესრულების მაღალი და თვითმყოფადი ტექნიკა განსაზღვრავს, რომლის გარეშეც წარმოუდგენელი იქნებოდა თანამედროვე გამოყენებით ხელოვნებაში წარმატების მიღწევა. გუჯი ამაშუკელის შემოქმედების მხატვრულ ტრადიციასთან კავშირი სწორედ შესრულების თავისებური ტექნიკის გამოყენებაში ვლინდება, სადაც შემოქმედი მნიშვნელოვანწილად დიაქრონულ ინფოკავშირებს ეყრდნობა. მის მიერ გამოყენებული ტექნიკური მეთოდები მთელ მსოფლიოს ახსენებს გუჯი ამაშუკელის სამშობლოს - საქართველოს ისტორიას, რომლის ტერიტორიაზეც მხატვრული ქედვის ტრადიცია სათავეებს უძველესი დროიდან იღებს (ხიდაშელი 1972, ფანცხავა 1988, ამირანაშვილი 1961, მიქელაძე 1985).

სწორედ საქართველოში ეზიარა პირველად მომავალი შემოქმედი ლითონის ქედვის საიდუმლოებას. 1967 წელს ბათუმში ყოფნისას გაიცნო მან სპილენძის მჭედელი ორი ოსტატი, დაინტერესდა მათი შემოქმედებით, აკვირდებოდა მათ მუშაობას. მათგან შეისწავლა უძველესი დროიდან მომდინარე

ქედვის ტექნიკა, რომელიც ოსტატებს მემკვიდრეობით ჰქონდათ შეთვისებული. მოკლე დროში დაეუფლა იგი ლითონის ნაწილების შედუღების, სპილენძის გამოყვანის, გამოდნობის, მოქლონვის, ლითონების დამუშავების ტექნიკას და თავადაც სცადა სპილენძის ნივთების დამზადება. ბათუმში გატარებულმა ორმა თვემ მნიშვნელოვნად განსაზღვრა მომავალი ოქრომჭედლისა და მოქანდაკის შემოქმედება.

გუჯის ძვირფასი ლითონებით, ძვირფასი და ნახევრად ძვირფასი ფერადი ქვებით დამზადებული ნიმუშები, რომელთა დასრულებული სახე ძალზე განოწნებულ და წინასწარ გააზრებულ შთაბეჭდილებას ტოვებს, სრულიად ინტუიტურად არის შესრულებული. გუჯი თვალის ზომით, წინასწარი გაზომვისა და ჩანახატის გარეშე ქრის ვერცხლის ფირფიტას, ხის ბლოკზე პატარა ჩაქურით ასწორებს მას, შემდეგ შედავს სპეციალურად ამ ნაწილისთვის დამზადებულ ფორმაზე. მისი თითოეული ნაწარმოები არის მასალაზე დაკვირვებიდან გამომდინარე ფანტაზიის შედეგი, რომლის განხორციელებისთვისაც აუცილებელია გრდემლისა და ჩაქურის მრავალჯერადი შეცვლა, იმისათვის რომ ნაკეთობამ საბოლოოდ სასურველი ფორმა მიიღოს. სამუშაო იარაღები გუჯის ხელში გადიან აუცილებელ კორექტირებას, ისინი ზედმინევენით უნდა იყვნენ გაპრიანებული, რადგან ყოველი ნაკანრი ან პატარა დეფექტი გამოქედებულ ფორმაში ჩაიჭედება და დამლასავით დააჩნდება ნიმუშს. გუჯი ამაშუკელი ლითონის დამუშავებისას მრავალჯერ აცხელებს, მრავალჯერ ათავსებს მჟავაში და ამის მეშვეობით ანიჭებს ელასტიკურობას და მდგრადობას, რათა მომავალში არ მოხდეს ფორმის გაღუნვა, გაბზარვა, ან გატეხვა. გუჯი ამაშუკელი მთელი თავისი შემოქმედების მანძილზე ამ მეთოდის ერთგული რჩება. იგი, ძველი ოსტატების მსგავსად, თითქმის ყველა სამუშაოს ხელით ასრულებს. სწორედ ეს მიდგომა განასხვავებს მას მრავალი სხვა ოსტატისგან, რომლებიც უპირატესობას თანამედროვე ტექნიკის მიღწევებს ანიჭებენ.

გუჯი ამბობს: „ტექნიკა თვალსაჩინოა, მაგრამ მას მალე ივიწყებენ. მე არ მიზიდავს თანამედროვეობა, აქედან მოდის

ჩემი სამუშაო საშუალებების არქაულობა. ყოველი ნივთის შექმნისას მომავალი ნიმუშის ფორმის გრდემლი უნდა შევქმნა. ლითონთან მუშაობას უშუალოდ, წინასწარი მოსამზადებელი სამუშაოების ჩატარების გარეშე ვიწყებ. მხოლოდ თვით ლითონს, მის სპეციფიკურ თვისებებს და იდუმალ ქვებს შეუძლია მიკარნახონ, თუ რა უნდა გავაკეთო”. იგი დიდი ყურადღებით ეძებს მასალას და ამუშავებს დავინწყებულად მიჩნეული ტექნიკით. რათა ჩვენს არაერთგვაროვან დროში კვლავ შექმნას სამყაროს უსასრულობისა და ქეშმარიტი ხელოვნების უნივერსალურობის განუმეორებელი შეგრძნება. ამასთან, მის მიერ შექმნილი თითოეული ნივთი ორიგინალური და უნიკალურია.

ლითონისათვის ახალი ფორმის და მნიშვნელობის მინიჭებით გვირგვინდება ლითონმჭრელის, ოქრომჭედლის, იუველირის, ძვირფასი ქვების მთელის, სპილენძის მჭედლის ხელოვნება. შემოქმედის არაორდინარულმა ბიოგრაფიამ, განათლებამ, ოსტატობამ და შემოქმედებითმა მსოფლმხედველობამ საშუალება მისცა გუჯი ამაშუკელს ფართო შემოქმედებით დიაპაზონში ემუშავა. თავის სფეროში მას ბადალი ძნელად მოეძებნება.

წარსულთან კავშირი გუჯი ამაშუკელის ხელოვნებაში ფართოდ გამოყენებულ ანიმალისტურ მოტივებშიც მჟღავნდება. დიდი ადგილი აქვს დათმობილი ხარის, ირმის, ფრინველის, თევზის. ფანტასტიკური ცხოველების გამოსახულებებს. ამ მხრივ იგი კაცობრიობის შემოქმედების საწყისებთან მიდის.

კაცობრიობის კულტურული განვითარების საწყისი ეტაპზე, ცხოველები ადამიანისთვის საარსებოდ მნიშვნელოვანი იყო, შედეგად ცხოველებსა და, საერთოდ, ანიმალისტურ მოტივებს საოცრად დიდი როლი მიეკუთვნებოდა. იმ დროს ისინი ადამიანთა კოლექტივისგან არ გამოეყოფოდნენ. არც მათი სინქრონული მდგომარეობით (ცხოველები სოციალურ იერარქიაში იყვნენ ჩართული, სადაც წმ. ცხოველებს იერარქიის უმაღლესი საფეხური ჰქონდათ დაპყრობილი), არც დიქრონულ ასპექტში (არსებული საზოგადოების ცხოველიდან წარმოშო-

ბის ან ზომორფული წინაპრის ყოლის იდეა) და არც ონტოლოგიური თვალსაზრისით (წარმოდგენა ცხოველებზე როგორც ადამიანის განსაკუთრებულ იპოსტასზე). ყოველივე ამის გამო ცხოველების დამახასიათებელი ნიშნები ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე პარადიგმას წარმოადგენდნენ. ამ მოდელის ელემენტების ურთიერთდამოკიდებულება ბუნებისა და ადამიანთა საზოგადოების ურთიერთმიმართებაზე გვიქმნის წარმოდგენას. ცხოველთა სახეების გამოყენება მომდევნო ხანის ეპოსსა, თუ იგავ-არაკებში არქაული ტრადიციის გაგრძელება უნდა იყოს. არქაული ტრადიციის თავისებური გაგრძელებაა ასევე გუჯი ამაშუკელის მიერ შექმნილი ცხოველთა სახეებიც.

ხელოვანი შეგნებულად მიმართავს ცხოველთა ტრადიციულ სახეებს. იგი მას ხაზგასმითა და დემონსტრაციულად ახორციელებს და გამოკვეთს ნამუშევრის საერთო გადანწყვეტითა თუ ცალკეული დეტალების დამუშავებით. ძველი ტექნიკის გამოყენებასთან ერთად სწორედ ცხოველთა ტრადიციული სახეები ქმნიან გუჯი ამაშუკელის განსაკუთრებულ ხელწერას. ამასთან, გასაგებს და მისაღებს ხდიან ყველა მნახველისთვის, მათი ეთნოკულტურული კუთვნილების მიუხედავად.

გუჯი ამაშუკელის მიერ შექმნილი სამკაულები და მითოლოგიურ-რელიგიურ თემებზე გამოქანდაკებული ოქროსა და ვერცხლის ნივთები მსოფლიოს ცნობილი მუზეუმებისა და კერძო კოლექციონერების საკუთრებაა. მისი ნამუშევრები არ მეორდება და მისი ყოველი ქმნილება ერთადერთია. მოქანდაკე მუშაობს სასულიერო, საეკლესიო -სარიტუალო ხელოვნების დარგშიც. მას მიანდეს პარიზის ღვთისმშობლის ტაძრისთვის მოსანათლი ემბაზის დამზადება, შარტრის ტაძრისთვის შექმნილი ლიტურგიისათვის აუცილებელი ჩვიდმეტი ნივთი საფრანგეთის სახელმწიფომ ეროვნულ საგანძურად აღიარა. გუჯი ამაშუკელი სისტემატურად ასრულებს ვატიკანის შეკვეთებსაც. ასევე, ქმნის გამარჯვების გამომხატველ მედალიონებსა თუ სხვადასხვა ტიპის სიმბოლური ხასიათის ნაკეთობებს. დღეისათვის გუჯის დამზადებული აქვს საფრანგეთის „უკვდავთა აკადემიის“ წევრებისათვის თხუთმეტი დამნა.

გუჯი ამაშკელის შემოქმედებაში ანიმალისტური მოტივების გვერდით დიდი ადგილი აქვს დათმობილი ასევე მცენარეულ, არქიტექტურულ, გეომეტრიულ და ანთროპომორფულ გამოსახულებებს. საგნის უტილიტარული თვისებები თითქოს უნდა ზღუდავდეს ხელოვანს ფორმისეულ ძიებებში, მაგრამ მდიდარი ფანტაზია საშუალებს აძლევს მას მხატვრული ნაწარმოების სრული მრავალფეროვნება გვიჩვენოს: ყანწი, რიტონი, სამ ხამლისებრ სადგარზე მდგომი შანდალი, ასკოკსი, სამსხვერპლო თასი, პატერა, მაგიდის საკულტო ოთხთვალა, სატვიფრავი ბეჭედი, ერთობის თალი, მშვილდსაკინძი, კისრის რკალი, ობელისკი, სანათლაკი ემბაზი, სააღდგომო შანდალი, ქვიშის საათი საფრანგეთის აკადემიის დაშნა და ა.შ. ტრადიციული ფორმები გამდიდრებულია დეკორატიული ელემენტებით, ანიმალისტური, ანთროპომორფული, მცენარეული, არქიტექტურული, გეომეტრიული მოტივებით და შინაარსობრივ-სახობრივად საკმაოდ რთული ნაწარმოებები იქმნება.

გუჯი ხშირად მიმართავს უძველესი ხელოვნების ნიმუშებს. ამის დადასტურებაა ქართული ჭვირული ბალთა ირმის გამოსახულებით, რომელიც გუჯი ამაშკელთან რამოდენიმე საგანზე მეორდება, ოსტატი ერთსა და იმავე მხატვრულ ფორმას სხვადასხვა დანიშნულების საგნებს - ვერცხლის ჭედურ მაგიდას, ყელსაკიდს, მშვილდსაკინძს და ლანგარს ურთავს. ისე რომ, მას ყოველ ახალ შემთხვევაში ახალი მხატვრული ამოცანა ეკისრება და ის შემოქმედებითად გაიაზრება. იმის მიხედვით, თუ რა ადგილი აქვს ანიმალისტურ მოტივს მთლიან კომპოზიციაში, მოქანდაკე წინ წამოსწევს აზრობრივ, ემოციურ, მითოლოგიურ, სიმბოლურ დატვირთვას. კისერმობრუნებული ირმის ფიგურის ძირითადი მახასიათებლის გადმოცემით - უტრირებული, გატოტვილი რქები, მოცულობიანი ფორმები და ტეხილი კიდურები - ხელოვანი პირდაპირ მიუთითებს პირველწყაროზე. აზრობრივი დატვირთვაც ირმის სწორედ ამ მოტივს ენიჭება. ამ გზით გუჯი ამაშკელი მითოლოგიურ ხასიათს ანიჭებს ყოველდღიური მოხმარების საგნებს. ამასთან ხელოვანი პატივს მიაგებს კულტურულ მახსოვრობას.

საინტერესოა ამ ნივთების მხატვრული სახეების სიმბო-
ლიკის ძირებიც. სიმბოლოთა შორის ცხოველებს ყოველთვის
ერთ-ერთი მთავარი როლი მიეკუთვნებოდა. ბუნებაში ამაზე
უფრო მდიდარი და ფართო წყარო სიმბოლოებისა და მხატ-
ვრული სახეებისათვის არ არსებობს. ბრინჯაოს ჭვირულ ბა-
ლთაზე წარმპოდგენილი ცხოველური სახეები მიეკუთვნება
ე.წ. „ცხოველურ სტილს“, რომელიც კაცობრიობის კულტურული
განვითარების გარკვეულ სტადიას ახასიათებდა. ცხოველური
სტილი ადამიანის იდეოლოგიურ შეხედულებებთან იყო დაკა-
ვშირებული.

გუჯი ამაშუკელის შემოქმედების პოპულარობა დასავლეთში
თავისთავად მეტყველებს მისი ნამუშევრების შესატყვისობაზე
საზოგადოებისა და დროის მოთხოვნებთან. რაც, შესაძლოა,
იყოს იმის გარანტია, რომ, გასული ეპოქების მსგავსად, ჩვენი
დროის ხელოვნების საუკეთესო ნიმუშებიც თავის ადგილს და-
იმკვიდრებენ მსოფლიო ხელოვნების საგანძურში. სწორედ ეს
შეგვიძლია მივიჩნიოთ საუკუნეების მანძილზე ხელოვნების
სხვადასხვა ნიმუშების შეფასების ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს
კრიტერიუმად. როგორც აღინიშნა გუჯი ამაშუკელმა თანამე-
დროვე ხელოვნების მიღწევებთან ერთად ღრმად შეისწავლა
ძველი ხელოვნების გამოცდილება. მის მიერ შექმნილი მხა-
ტვრული ფორმა მრავალსაუკუნოვან მხატვრულ ტრადიციაზეა
დაფუძნებული და ამავე დროს თანამედროვე ოსტატის გემო-
ვნების გამოხატულებას წარმოადგენს. ასეთი მიდგომა წარ-
მატების საწინდარი გახდა ხელოვანისთვის. მან შეძლო კო-
ნკრეტული ეთნოკულტურის ფარგლებში ჩვეული და გასაგები
ელემენტების (იქნება ეს მუშაობის ტექნიკა, თუ სიმბოლოთა
მნიშვნელობები) თანამედროვე „ენით“ ამეტყველება, თანა-
მედროვე ადამიანისთვის მისაღებ და გასაგებ ელემენტებად
ქცევა.

დამოწმებული ლიტერატურა:

ამირანაშვილი შ. (1961), ქართული ხელოვნების ისტორია, თბი-
ლისი.

მიქელაძე თ. (1985), კოლხეთის ადრერკინის სამაროვნები, თბილისი.

ფანცხავა ლ. (1988), კოლხური კულტურის მხატვრული ხელოსნობის ძეგლები, თბილისი.

ხიდაშელი მ. (1972) ბრინჯაოს მხატვრული დამუშავების ისტორიისათვის ანტიკურ საქართველოში, თბილისი.

Axford B. (2013), Theories of globalization, Polity Press

Catalogue (1987), ASB Galerie SA Chernex, London.

Catalogue (1987), Goudji, Basel, 23-30. Avril.

Catalogue (1988), Goudji, 07.05-26.06 1988, Galerie Capazza, Nancy.

Catalogue (1984), Hepha Istos, Paris.

Campy Edit (1987), Goudji, ou le rappel mythique, Paris.

Eclat International (1985), Magazine, Paris, N10.

Huges Graham (1987), Goudji, journal Arts Review, 06.11.87, London.

Mattey Francois (1987), Goudji, Paris 1987.

Friedman J. (1990), Being in the world: globalization and localization, Theory, Culture and Society (SAGE), London, Newbury Park and New Delhi, vol.7

Robertson R. (1994), Globalisation or glocalisation? The Journal of International Communication, vol.1, issue 1.

Santrot J. (1993), De Pierre, de metal et de feu, Goudji, irfevre contemporain, Nantes.

Santrot J. (1993), Hommage a Goudji Paris.

Santrot J. (1994), Goudji histoire d'un Art Freising.

Nino Khutsishvili

(Georgian Technical University)

FROM ETHNOCULTURE TO GLOBAL: ARTISTIC-EXPRESSIONAL TOOLS OF GUJI AMASHUKELI

Art is universal in its essence. Regardless of who and within which culture is the artifact created, the perception of its aesthetics is not limited to ethno-cultures or sub-cultures. This is an important

feature of art, which provokes the following questions: how the representatives of different cultures, existing in different semantic fields, with different attitudes to symbols and values, perceive the pieces of art? Why and how the artifacts are having impact on their visitors? How do humans recognize a particular artefact as a piece of art? What is the basis for such acceptance, is it the shared sensitivity or values, the ambivalence of symbols or their universality? These questions are discussed by art historians, philosophers, psychologists, cultural researchers, and others. The answers also vary from different disciplinary perspectives or from the perspective of a particular researcher. By analyzing the art of Guji Amashukeli we will try to look at one aspect of the problem, namely, our aim is to discuss the correlation of ethnoculture and global culture. In our opinion, the art of Guji Amashukeli, famous Georgian artist, is an example of the successful correlation of the ethnocultural element to the culture, which is understandable to the modern human all over the globe. Guji Amashukeli has deeply studied the experience of ancient art and uses this knowledge along with the achievements of the modern art. The artistic form created by him speaks of a centuries-old artistic tradition and at the same time is an expression of the taste of a modern master.

ირინე საგანელიძე

(საქართველოს განათლების, მეცნიერების, კულტურისა და
სპორტის სამინისტრო)

მრავალეთნიკური საქართველოს ხელოვნება (XIX საუკუნისა და XX საუკუნის მხატვრობის, არქიტექტურისა და სამუსიკო ხელოვნების ზოგადი მიმოხილვა)

საქართველოს ისტორიულად სრულიად გამორჩეულმა გეოგრაფიულმა მდებარეობამ აზიისა და ევროპის გზაჯვარედინზე, მრავალსაუკუნოვანმა იძულებითმა თუ გაცნობიერებულმა და პოლიტიკურად მოტივირებულმა კავშირურობებმა ქრისტიანულ ბიზანტიასა და მაჰმადიანური სამყაროს ქვეყნებთან, ერთი მხრივ, მეორე მხრივ კი, თანმხლებმა ისტორიულმა პროცესებმა განაპირობა აქ ჩამოსული და დამკვიდრებული მოსახლეობის მრავალეთნიკურობა. ადგილობრივ მოსახლეობასთან სხვა ეთნოსთა ხანგრძლივმა თანაცხოვრებამ კანონზომიერად შექმნა ტრადიციათა და კულტურათა ერთგვარი მოზაიკა, რამაც ქვეყანაში, განსაკუთრებით, დედაქალაქ თბილისში, ამ ფენომენის - თბილისურ კულტურად სახელდებული თავისებური მულტიკულტურის ჩამოყალიბებასა და განვითარებას შეუწყო ხელი. ის ქართულთან ერთად მისგან ხშირად გენეტიკურად განსხვავებული აღმოსავლური თუ დასავლური კულტურების ერთგვარი პოლიფონიაა. ის არაა მხოლოდ ერთმცირე გეოგრაფიულ არეალში მცხოვრები ადამიანების ერთობა, არამედ ეს სხვადასხვა კულტურის უკონფლიქტოდ თანაარსებობის, თანაზღვარეობის, იმავდროულად, ავტონომიურად განვითარების ნიმუში, ახალი მოვლენა-თამამად შეიძლება ითქვას კიდევ, ახალი კულტურაა. ამასთან, ეს მრავალსაუკუნოვანი ისტორიული პროცესია, მაგრამ ჩვენ ამჯერად გვინტერესებს XIX-XX საუკუნეების მულტიკულტურული გარემო, უფრო ზუსტად, ხელოვნების სხვადასხვა სფეროს წარმომადგენელი არაქართველი მხატვრების, არქიტექტორებისა და მუსიკოსთა

მოღვაწეობა საქართველოში, რამეთუ მათ ქვეყნის კულტურულ ცხოვრებაში ფასდაუდებელი წვლილი შეიტანეს და რაც არაერთხელ გამხდარა მკვლევართა ინტერესის საგანი. ვ. ბერიძეს აზრით, ამ ხელოვანთა ნაღვანის კულტურულმა „სიჭრელემ“ „დედაქალაქი - თბილისი როგორც მისტიკური ხალიჩა მოქსოვა, სადაც ჰარმონიულ სოციალურ მრავალი ეთნოსი თავისი ისტორიით, ტრადიციითა და კულტურით თანაცხოვრობდა და თანაცხოვრობს და მრავალფეროვანი, მრავალხმიანი ჟღერადობითა და ესთეტიკური ქარგულობით ერთ თბილისურ ებოს ქმნიდა“ (ბერიძე 2018, 11) და ქმნის. „სწორედ ეს ქარგულობა აისახა ლიტერატურაში, მხატვრობაში, მუსიკაში, არქიტექტურაში, მეცნიერებაში“ (ბერიძე 2018, 38-39).

როგორც წესი, ნებისმიერი ერის ცხოვრებაში მიმდინარე თვალსაჩინო კულტურულ-სახელოვნებო პროცესები მეტწილად განპირობებულია ან ცვალებადობს ქვეყანაში მიმდინარე პოლიტიკური ამინდის ცვლის შესატყვისად. ამჯერად, რადგან ჩვენი ინტერესის საგანი XIX-XX საუკუნეების მრავალეთნიკური საქართველოს ასევე მრავალეთნიკური ხელოვნების მიმოხილვაა. ამიტომ, ცხადია, გვერდს ვერ ავუვლით ქვეყნის ცხოვრებაში ისეთ გარდამტეხ მოვლენას, როგორიც იყო რუსეთის იმპერიის მიერ XIX საუკუნის გარიჟრაჟზე საქართველოს დამოუკიდებლობის გაუქმება და მისი შემდგომი თანმხლები პროცესები. საქმე ისაა, რომ ისტორიულად ეთნიკურად ისედაც მრავალფეროვან საქართველოში რუსეთის იმპერია, თავისი პოლიტიკური სტრატეგიიდან გამომდინარე, გამიზნულად ცვლიდა, ასე ვთქვათ, ეთნოსურათს - ხელს უწყობდა აქ რუსი და ევროპელი ახალმოსახლეების ჩამოსახლებას. ეს კი მრავალი ფაქტორით იყო განპირობებული, მათ შორის იმითაც, რომ ქართველებში არ ცხრებოდა ანტიიმპერიული განწყობა, რაც ხშირად ამბოხებების სახეს იღებდა. ადგილობრივი მოსახლეობის ამ ბუნებრივი წინააღმდეგობრივი მუხტის შესამცირებლად, ასევე მათი რუსიფიკაციისა და ახალ იმპერიულ გარემოში ინტეგრირების მიზნით არაერთი, მე ვიტყვოდი, პოლიტიკური ხასიათის ღონისძიება დაისახა: მეამბოხე დიდგვაროვან ქა-

რთველთა დაპატიმრება-გასახლება; მათი საიმპერიო სამსახურებში დაწინაურება; სამხედრო კარიერაში წინსვლისათვის ხელშეწყობა; სხვადასხვა სახის კულტურულ-აღმშენებლობითი საქმიანობის მასშტაბურად წარმართვა და მრავალი სხვა. იმპერიის ამ სტრატეგიული პოლიტიკის ერთ-ერთი იდეალური განმახორციელებელი გახლდათ 1845 წლიდან კავკასიის მეფისნაცვალი მ. ვორონცოვი. იგი, როგორც მანამდე ე.წ. კავკასიის ომის მონაწილე, იქ კავკასიის კორპუსის სარდალი, შამილის წინააღმდეგ მებრძოლი, კარგად იცნობდა კავკასიელთა თავისებურებებს. გარდა ამისა, გამოცდილმა ადმინისტრატორმა უნყოდა ისიც, რომ უმჯობესი იყო მის წინამორბედთა მიერ საქართველოს ძალისმიერი მართვა შეეცვალა მკვიდრი მოსახლეობის წახალისება-დათმობებით, ასევე ადგილობრივ კულტურული ხასიათის ღონისძიებების გატარებით. მას იმპერიის ანტიეროვნული პოლიტიკური სტრატეგიის განსახორციელებლად ადგილობრივთა მიმართ გააზრებული ტაქტიკა ჰქონდა შემუშავებული. აკი კიდევაც სწერდა იმპერატორს: “ მე გულმოდგინედ შევეცადე შემესრულებინა თქვენი ყველა დავალება იმის შესახებ, რომ რუსეთთან მრავალეროვანი კავკასიის შერწყმა მოხერხებულიყო” (Акты 1985, 26) და დასძენდა, რომ ასეთ საქმეებში აჩქარება არ ივარგებდა და ყველა ცვლილება უნდა გატარებულიყო თანდათანობით.. ასეთი ცვლილება კი მრავლად იქნა მიღებული თუნდაც თავად-აზნაურთა სოციალური ყოფის გასაუმჯობესებლად (ჩხეტია 1944, 1), თუმცა ამ უკანასკნელზე შეჩერება ჩვენი მიზანი არაა. უბრალოდ აღვნიშნავთ, რომ ყველა ამდაგვარი ცვლილება ღრმად გააზრებული და კომპლექსური ხასიათისა იყო. კოლონიზაციის იმ ეტაპზე, როგორც ვთქვით, იგი უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა კულტურის სფეროში ჩასატარებელ ღონისძიებებსაც. ზოგიერთი მათგანის ჩამოთვლაც კი შთამბეჭდავი: მისი ჩამოსვლის პირველივე, 1845 წელს, დაარსდა რუსული თეატრი; 1846 წლიდან გამოცემას იწყებს რუსულენოვანი გაზეთები „ Кавказ“ და „Кавказский календарь“; ამავე წელს არსდება საჯარო ბიბლიოთეკა; ვორონცოვის უშუალო მხარდაჭერით 1850 წელს იქმნე-

ბა ქართული თეატრი; 1852 წელს დაარსდა იტალიური ოპერა; 1852 წელს შეიქმნა რუსეთის გეოგრაფიული საზოგადოების კავკასიის განყოფილების მუზეუმი (ჩხაიძე 2003, 7) (შემდგომ კავკასიის მუზეუმად წოდებული, საქართველოს დღევანდელი სახელმწიფო მუზეუმის წინამორბედი); მოგვიანებით, 1891 წელს, დაარსდა საქართველოსა და კავკასიაში პირველი სამუსიკო სასწავლებელი, რომლისთვისაც სახსრების შეგროვება 1891 წელს დაიწყო ან. რუბინშტეინის საქველმოქმედო კონცერტით (სწორედ ამ სამუსიკო სასწავლებლის ბაზაზე 1917 წელს შეიქმნა თბილისის კონსერვატორია) და ა.შ. ამ საუკუნის დასაწყისისა და, საერთოდ მთელი საუკუნის კულტურულ ფონს (ზემოთ აღნიშნული კულტურული მოვლენების გარდა) ქმნიდა აქ რუს და ევროპელ მეცნიერთა, ხელოვნების სხვადასხვა დარგის მოღვაწეთა სიმრავლე და მათი წარმატებული საქმიანობა. ამ კულტურულ დანესებულებებს, ძირითადად, სწორედ ისინი, ანუ არაქართველები, ხელმძღვანელობდნენ. მათს დამკვიდრებას საქართველოში, კერძოდ, თბილისში, ჰქონდა როგორც ნებაყოფლობითი ხასიათი, ასევე, უმთავრესად, როგორც მაღლა ხაზგასმით აღვნიშნეთ, მართული იყო რუსეთის მმართველობის მიერ. მათ მიმართ რუსეთის საგადასახადო-ფინანსური პოლიტიკაც გაცილებით შეღავათიანი იყო, რათა გაეადვილებინა სხვადასხვა სფეროში (არა მარტო კულტურის სფეროში) მოღვაწე უცხოელთათვის საქართველოში დამკვიდრება. ამასთან დაკავშირებით გასათვალისწინებელია ისიც, რომ თბილისი რუსეთის მიერ დაპყრობილი კავკასიის პოლიტიკურ ცენტრად იქნა აღიარებული, შემთხვევით კი არ იქდა აქ კავკასიაში რუსეთის მეფის ნაცვალი. ამ პოლიტიკურად მნიშვნელოვან, მე ვიტყოდი, აქტსა და აქტორებს სათანადო მოწინავე ევროპული ანტურაჟი სჭირდებოდათ, ევროპულ კულტურულ ანტურაჟს კი - დარგის სპეციალისტები. მხედველობაში მყავს მხატვრები, ევროპულად განსწავლული არქიტექტორები, კლასიკური მუსიკის მცოდნენი და ა. შ. იმ დროს კი, განსაკუთრებით, XIX საუკუნის პირველ ნახევარში, ცხადია, ამგვარი ქართველი სპეციალისტების ნაკლებობა სამწუხარო რეალობა იყო. თუმცა, გა-

რდა ახალჩამოსახლებული უცხოელებისა, უპირველესად, თბილისურ მულტიკულტურულ ანტურაჟს ქართველებთან ერთად ქმნიდნენ აქ უკვე დიდი ხნის წინ დამკვიდრებული, ქართულ კულტურას შეთვისებული სომეხი მხატვრები. სწორედ ამიტომ სავსებით სწორი და უპრიანი იქნება მულტიკულტურული სახელოვნებო გარემოს მიმოხილვა დავიწყოთ მათზე საუბრით. მათ შორის არაერთია თვითნასწავლი მხატვარი, ბუნებრივი ნიჭის მეშვეობით რომ ქმნიდა ძველი თბილისის განუმეორებელ პორტრეტს. მათგან ერთ-ერთია მხატვარ ჰოვნათიანების უძველესი საგვარეულო, რომლის 7 წარმომადგენლისაგან (ნახაში, აკოფი, არუთუნი, ოვნათანი, მიკირტუმი, აკოფი და აგაფონი) ზოგიერთმა სანქტ-პეტერბურგის სამხატვრო აკადემიაც დაასრულა. პირველი ოთხი XVIII საუკუნეში მოღვაწეობდა, დანარჩენი კი - XIX საუკუნის დასაწყისიდან 80-იანი წლების დასასრულამდე (Дзусова 1987, 42). ოვნათანი ერეკლე II-ის კარის მხატვარიც კი იყო. მკვლევარი ე. ვეიდანბაუმი მიიჩნევს, რომ ძმებმა ოვნათიანებმა (დაუზუსტებელია, რომლებმა) გაამშვენეს თბილისის ანჩისხატის ეკლესია ფრესკებით (იხ. Вейденбаум). სწორედ მათი და სხვა თბილისელი სომეხი მხატვრების, განსაკუთრებით, XIX საუკუნეში, მოღვაწეობა კლასიკური მაგალითია კულტურათა კავშირისა, შემოქმედთა ინტეგრირებისა კულტურულ სივრცეში. როგორც ცნობილია, XIX საუკუნე მართლაც მეტად ნაყოფიერი პერიოდია თბილისელი სომეხი მხატვრებისათვის. მნიშვნელოვანია სომეხი მხატვრების მონაწილეობა 1887 წელს დაარსებულ კავკასიის ნატიფი ხელოვნების წამახალისებელი საზოგადოების გამოფენებში. 1916 წლიდან სომეხ მხატვართა კავშირიც შეიქმნა, მოგვიანებით კი - „ჰაიარტუნი“ (1930 წლამდე). მათს საქმიანობაშიც, ცხადია, აქტიურად იყვნენ ჩართულნი იმ დროს თბილისში მოღვაწე სომეხი მხატვრები.

ზოგადად, ქართულ კულტურაში ერთგვარი წყალგამყოფია საქართველოს დამოუკიდებლობის წლები, მნიშვნელოვანია ის თბილისელი სომეხი მხატვრების შემოქმედების პოპულარიზაციის კუთხითაც. 1919 წელს ეწყობა მათი პირველი

გამოფენა. თბილისი განსაკუთრებული შთაგონების წყაროა მათს შემოქმედებაში. სამხატვრო სკოლის, კერძოდ, პეიზაჟური სტილისტიკის განვითარებაში დიდი წვლილი ევროპასა და რუსეთში განსწავლულ სომეხ მხატვრებს მიუძღვით. სომეხ მხატვართა (გევორგ ბაშინჯალიანი, გრიგოლ არბაშიანი, ელიშე თადევოსიანი) პეიზაჟური ფერწერა არის ძალზე ღრმა და საინტერესო. აღსანიშნავია, რომ 1922 წელს დაარსებულ სამხატვრო აკადემიაში უკვე მუშაობდა მრავალი ცნობილი სომეხი მხატვარი. სამხატვრო აკადემიის პროფესორები იყვნენ: არუთინ შამშინიანი, ჰმაიაკ ჰაკობიანი, ფარნოზ თერმელეზიანი, ვაჰრამ სურენიანცი, ვაჰრამ გაიფეჯიანი, იოსებ კარალიანი. იყვნენ ნაკლებად ცნობილი მხატვრებიც და მოქანდაკეებიც. საქართველოს დამოუკიდებლობის დროს განსაკუთრებული ყურადღება მიექცა ეთნიკურ უმცირესობათა ხელოვნებას, მათ შორის, სომეხ მხატვრებს. 1919 წელს ფანტასტიკურ ქალაქად წოდებულ თბილისში შედგა ახალგაზრდა მხატვრის, ერვანდ ქოჩარის, პირველი გამოფენა; ალექსანდრე ბაჟბუქ-მელიქოვისა და ლადო გუდიაშვილის ერთობლივი ექსპოზიცია 1919 წელს ჟურნალ „არსის“ რედაქციაში მოეწყო (ზაალიშვილი 2011, 6-11). მათი ამ დროის შემოქმედება მხატვრული ძიებებით ხასიათდება, რის გამოც ტრიუმფატორებადაც მიაჩნდათ (ზაალიშვილი 2011, 8-9). თბილისის სამხატვრო აკადემია დაამთავრეს სომხეთსა და რუსეთში შემდგომ მოღვაწე ცნობილმა მხატვრებმა: ედუარდ ისახეკიანმა, დიმიტრი ნალბადიანმა, რუბენ ლორის-მელიქოვმა, არქიტექტორმა რაფაელ ისრაელიანმა; კერამიკოსებმა: რიფსიმე სიმონიანმა, რუბენ შაჰრავერდიანმა; მოქანდაკე-რუდოლფ საფაროვმა; ფერწერებმა: ჰაკობჯან ღარიბჯანიანმა, სოკრატე კირაკოზოვმა, ტრდათ ნალბანდიანმა; გრაფიკოსებმა: გრიგოლ მირზოევმა, არამ კოჯოიანმა, სერგო კაშხიანმა. ცნობილია მხატვარ ქალთა დიდი ჯგუფი - ანასტასია დანდუროვა, ნინა თამამშევა, ელენე დიგუროვა-ქიქოძე, ბარბარე ბებუთოვა-გაბუნია; ელენე ახვლედიანის პლენერული ჯგუფის წევრები: მადლენ ამირხანოვა, ნედეჟდა ალექსანიან-შახაზიზი. გამოყენებითი ხელოვნებაში მუშაობდნენ სომეხი

მხატვრები: ლევონ ოსიპოვი, გარეგონ მირზოევი (ზაალიშვილი 2011, 10-11). XX საუკუნის თბილისური სომხური ფერწერის დიდოსტატები არიან ლევ ბაიახჩევი, ალბერტ კონდასახოვი, ალექსანდრე ბაჯბუქი (ჯოტო), თეატრის მხატვარი ვაღარშაკ ელიბეკიანი, რომელსაც დიდი წვლილი მიუძღვის თბილისის ვიზუალის ენციკლოპედიურ კვლევაში.

საქართველოში სომეხ ხელოვანთა არსებობა და მათი შემოქმედება, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, შესისხლხორცებულია თბილისის კულტურასთან, ქართულ მხატვრობასთან, ქართველ ხელოვანებთან. მათ დიდი როლი ითამაშეს ქალაქ თბილისის კულტურული ცხოვრებისა და მულტიკულტურული გარემოს განვითარებაში. ქართველ მხატვრებთან ერთად ისინი თბილისური ფერწერის ერთიან სკოლას წარმოადგენდნენ, რომელთა უმრავლესობა დაფრთიანდა სამხატვრო აკადემიაში, დამოუკიდებელი შემოქმედებითი მოღვაწეობისას კი ინდივიდუალური სტილისტიკა შექმნა. უნდა აღინიშნოს მათი მხატვრობის ერთ-ერთი თავისებურება, რაც მათზე სხვადასხვა მიმდინარეობის (იმპრესიონიზმი, კლასიციზმი, რუსული რეალიზმი და სხვა) გავლენებში, უფრო სწორად, ადგილობრივი ტრადიციების გამოყენებით მათს შემოქმედებით გადამუშავებაში გამოიხატა. სწორედ ეს ერთგვარი მხატვრული ეკლექტიზმი, რომელიც სომეხ მხატვრებსა და სხვა ხელოვანებსაც ახასიათებთ, მათი ინდივიდუალიზმის გამომხატველია. თბილისელი სომეხი მხატვრების შემოქმედებაში, ბუნებრივია, წამყვანია თბილისის, ამ განსაკუთრებული ვიზუალის მქონე და მათთვისაც მშობლიური ქალაქის თემა, მაგრამ ყველა მათგანისთვის თბილისი განსხვავებულია, მისეული თვალთახედვით დანახული და გააზრებული.

პროფესიონალ მხატვრებთან ერთად თვითნასწავლი დიდოსტატების როლიც ძალზე მნიშვნელოვანია ე.წ. თბილისური ფერწერის სამხატვრო სკოლის ჩამოყალიბებაში, ასევე, თუ შეიძლება ითქვას, თბილისის პორტრეტის შექმნაში. ესენია, მაგ., ვანო ხოჯაბეკოვი და კარაპეტ გრიგორიანცი, ორი გამორჩეული თვითნასწავლი სომეხი მხატვარი, რომლებიც ძალზე ახლოსაა

თბილისურ კულტურასთან. მათს შემოქმედებაში შესისხლხორცებულია თბილისური ყოფა და ისტორია. კარაპეტ გრიგორიანცი XX საუკუნის დასაწყისის მხატვარია, რომელიც თავისი ცხოვრებითა და ფერწერით ყველაზე მეტად უახლოვდება ფიროსმანს, ზოგადად, ქართულ ფერწერას. მის მიერ მოხატული მირიანაშვილის ღვინის სარდაფი, ძმები მათიაშვილების რესტორანი რიყეზე, ასევე მიხაკა ვარსიმაშვილის ღვინის სარდაფი, ფიროსმანის მსგავსად შესრულებული აქვს ისტორიულ პირთა პორტრეტები, დახატული აქვს ნატიურმორთებიც. მისი ცხოვრება და მოღვაწეობა თბილისური არტისტული და თეატრალური ცხოვრების ნაწილთაგანი იყო. მოხატა იმ ხანებში ცნობილი სამიკიტნო „სიმპათია“, რომელიც ცისფერყანწელთა და მხატვართა თავშეყრის ადგილი იყო. მის შემოქმედებაში ყველაზე მეტად XIX საუკუნის მიწურულისა და XX საუკუნის დასაწყისის თბილისია ასახული. მას ხიბლავს თბილისური ტიპაჟები, ხატავს თბილისურ ცხოვრებას სახასიათო სცენე (ანდრიადე 2014, 11-15; 57-62). ყოველი მისი ნახატი გაჯერებულია დედაქალაქის ცხოვრებით, მისი ისტორიით, კოლორიტით. მეორე თვითნასწავლი მხატვრის ვანო ხოჭაბეკოვის სახელი სამხატვრო წრეებისთვის ფართოდ მხოლოდ 1916 წელს გახდა ცნობილი, როცა საქართველოს ეროვნულ გალერეაში მოეწყო 40 წლის ვანო ხოჭაბეკოვის პირველი გამოფენა. 1917 წელს კი იგი სომეხთა კავშირ „ჰაიარტუნის“ წევრი გახდა. თბილისელი თვითნასწავლი სომეხი მხატვრების ნაივური ნამუშევრები თბილისის სიყვარულით, მისი კოლორიტითაა ინსპირირებული. ამიტომ ისინი ერთგვარი მათიანეებიცაა თბილისური ცხოვრებისა.

ძველი თბილისის კოლორიტს ქმნიდა არა მხოლოდ მრავალეტნიკური მოსახლეობა, არამედ ქალაქის მულტკულტურული ვიზუალი. მასზე საუბარი კი წარმოუდგენელია მისი უნიკალური არქიტექტურის გარეშე. თბილისის არქიტექტურის ძრელი ქსოვილი, სხვა ფაქტორებთან ერთად, უპირველეს ყოვლისა, მნიშვნელოვნად განსაზღვრა ქალაქის გამორჩეულმა რელიეფმა და მოსახლეობის მრავალრელიგიურობამ. აქ არის გუმბათო-

ვანი არქიტექტურა, კლდოვანი მეტეხის პლატოს სიძველეები- კათოლიკური, მართლმადიდებლური და სხვა ეკლესიები: თაბორის მთა თაბორის ეკლესიით, ანჩისხატი, სიონი, ბეთლემი, სურბნიშანი, ნორაშენი, ჯვრისმამა, სინაგოგა და მეჩეთი, ასევე აივნიანი სახლები. აქვე იყო სახელოსნოები, ქარვასლები, გიმნაზიები, ინსტიტუტები. ამ ფაქტორებთან ერთად, რასაკვირველია, მიმდინარე პოლიტიკურ-ისტორიული მოვლენები დიდ გავლენას ახდენს ქალაქის არქიტექტურის განვითარებაზე: 1795 წელს ქალაქი სპარსელებმა დაარბიეს, განადგურდა შენობა-ნაგებობანი; 1801 წლიდან კი ქართლ-კახეთის სამთავრო ხდება რა რუსეთის იმპერიის ნაწილი, ბუნებრივია, ამ დროიდან იწყება ცვლილებები ქალაქის არქიტექტურაშიც. იმძლავრა რუსულმა და ევროპულმა გავლენამ. თავი იჩინა ბაროკომ და კლასიციზმმა, თუმცა, გოთური და ისლამური არქიტექტურის გავლენაც დიდია. ფაქტობრივად, XIX საუკუნის არქიტექტურა უკვე გზას უთმობს დედაქალაქში ევროპულ არქიტექტურას. ამ დროის თბილისში, როგროც ზევით აღინიშნა, ინტესიური ხდება უცხოელ სპეციალისტთა შემოდივნება, მათ შორისაა რუსი და ევროპელი არქიტექტორებიც. XIX საუკუნის თბილისის განაშენიანებაში დიდი წვლილი მიუძღვით ცნობილ არქიტექტორებს: ალბერტ ბალცმანს, ოტო იაკობ სიმონსონს, ჯოვანი სკუდიერის, ჯუზეპე ბერნარდაჩის, ლე ვიოპოლდ ბილფელდს, ფერნარდ ლიშკულნს, ალექსანდრე რიგოისკის, პაულ შტერნს, ვიქტორ შრეტერს. განსაკუთრებული მოხსენიების ღირსია თბილისში მოღვაწე ა. ანდრეოლეტის მოზაიკური მხატვრობისა და მარმარილოს სახელოსნო, რომელმაც დიდწილად განაპირობა სიახლეები თბილისის არქიტექტურაში. განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია გერმანელი არქიტექტორები, რომელთა აგებული შენობები ძალიან სახასიათოა. გერმანელმა კოლონისტებმა საქართველოში რამდენიმე კოლონია დაარსეს: ე.წ. თბილისის კოლონია კუკიაზე, დღევანდელ აღმაშენებლის პროსპექტსა და მის მიმდებარე უბნებში. თუმცა არა მხოლოდ გერმანელმა კოლონისტებმა, არამედ ამავე პერიოდში თბილისში მოღვაწე თუ დამკვიდრებულმა სხვა ევროპელმა არქიტექტორებმაც

მრავალი უნიკალური შენობა აიგეს. მათ შორის სანიმუშოდ შეგვიძლია დავასახელოთ ჯოვანი სკუდიერიის მიერ შექმნილი მიხეილის დიდი და მცირე ხიდების პროექტი. მცირე ხიდი მიხეილის დიდ ხიდთან ერთად მტკვრის ორივე ნაპირის დამაკავშირებელი ნაგებობაა. XIX საუკუნის არქიტექტურის შესანიშნავი ნიმუში მეფისნაცვლის სასახლეა (არქ. იაკობ სიმონსონი). მისივე სახელს უკავშირდება უნიკალური ბაღის განაშენიანება, რომელიც დღევანდელი გ. ჭანტურიას, გ. ათონელიასა და ა. ჯორჯაძის ქუჩათა რკალშია მოქცეული. ალექსანდრეს ბაღის განაშენიანებაში ასევე მონაწილეობდა ა. ჰაინრიხ კარლ ვერნერ შარერი. არქიტექტორმა სიმონსონმა გიმნაზიის ორსართულიან შენობას 1870-1871 წლებში მესამე სართული დაადგა და მან დღევანდელი სახე მიიღო. ეს შენობა კლასიციზმის ნიშნების მატარებელია და თბილისური არქიტექტურის უნიკალურ ნიმუშად იქცა. თბილისური არქიტექტურის განვითარების საქმეში განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია ალბერტ ზალცმანი. მაშინდელი გოლოვინის პროსპექტზე მისი ავტორობით აიგო ქალთა გიმნაზიის შენობა და გაკეთდა მისი არქიტექტურული მორთულობა. 1865-1867 წლებში ი. სიმონსონის ავტორობით აიგო ერთი შენობა, რომელსაც საბოლოო სახე ალბერტ ზალცმანმა მისცა. ეს იყო სასტუმრო „ორიენტის“ შენობა, რომელიც გოლოვინის პროსპექტს გაუყვებოდა. ასევე დღევანდელ რუსთაველის პროსპექტს ამშვენებს ერთ-ერთი უნიკალური შენობა-ზ. ფალიაშვილის სახელობის თბილისის ოპერისა და ბალეტის თეატრი, რომელიც პეტერბურგელი არქიტექტორის, ვიქტორ შრეტერის, პროექტის მიხედვით შეიქმნა. თეატრის შენობაში ჭარბობს ისლამური ელემენტები. მისი მშენებლობა 16 წელს გაგრძელდა და მისი შენების პროცესი დაკავშირებულია ევროპელი არქიტექტორების სახელებთან, როგორებიცაა: ვიქტორ შრეტერი, ალბერტ ზალცმანი, ალექსანდრე შიმკევიჩი. თბილისის არქიტექტურის განვითარების საქმეში დიდია ალექსანდრე ოზეროვისა და პაულ შტერნის წვლილი. ქალაქის სათათბიროს შენობა ასევე ერთ-ერთი უნიკალური ძეგლია. ისლამური ელემენტები აქაც სახეზეა. ამასთანავე, დღევანდე-

ლი პარლამენტის შენობის ადგილას ბიზანტიური სტილის ალ. ნეველის სახელობის სამხედრო სობორო იდგა (არქ.: დავით გრიმი, რობერტ გედიკე). ალექსანდრე შიმკევიჩის სახელი თბილისის არქიტექტურაში მრავალი უნიკალური ნაგებობის შექმნასთან არის დაკავშირებული, მათ შორის, საქართველოს უზენაესი სასამართლოს დღევანდელ შენობასთან. მისი ავტორობით შეიქმნა თბილისის კონსერვატორიისა და შოთა რუსთაველის სახელობის თეატრის შენობებიც. ქალაქის არქიტექტურის ერთ-ერთი გამორჩეული ძეგლია მედიკოს ა. ლიბაუსის თაოსნობითა და ალბერტ ზალცმანის მიერ შესრულებული მიხეილის საავადმყოფოს შენობა. ზალცმანის პროექტი საფუძვლად დაედო ნმ. პეტრესა და პავლეს კათოლიკური ეკლესიის მშენებლობას. იგი ძველ კუკიაზე, ჭავჭავიშვილის ქუჩაზე, მდებარეობს. დღევანდელი კოტე მარჯანიშვილისა და დავით აღმაშენებლის ქუჩის გადაკვეთაზე მდებარეობდა ნმ. პეტრესა და პავლეს ლუთერანული ტაძარი გოთური ფორმებით (არქ. ალ. ბილფელდი). ნ. შავროვის დაკვეთით ალექსანდრე შიმკევიჩის მიერ აგებულია მეაბრეშუმეობის მუზეუმი. ამავე პერიოდში თბილისში დიდი წარმატებით მოღვაწეობდნენ არქიტექტორები: ს. კრიჩინსკი; ინჟინრები: ა. ბლაში, ა. რობი, ი. რაგოლერი, ა. ფანტა-როსი. ალ. როგოისკის მიერ აშენდა თბილისის სასულიერო სემინარიის მთელი კომპლექსი. XX საუკუნის თბილისის მოდერნის უნიკალური ძეგლია კინოთეატრი „აპოლო“ (არქ. ო. ნოვაკი, ფასადის ავტორი - კარლ სოუჩეკი). ლეოპოლდ ბილფელდის პროექტით აიგო ქაშუეთის ნმ. გიორგის ტაძარი, გამორჩეულად დახვეწილი ძეგლი. ევროპელ არქიტექტორებს შემოაქვთ ქალაქურ არქიტექტურაში ბაროკული, კლასიციზტური და რენესანსული ელემენტები, სახლები შიდა ეზოებითა და ხის აივნებით. მ. მანიას აზრით (მანია 2006, 74), თბილისელი არქიტექტორების როლი ე.წ. ძველი თბილისის სურათის შექმნაში განუზომელია. ხით მოქარგული ძველთბილისური აივნები, თარები, კედლის კარადები იმ უნიკალურ ტექტონიკას ქმნის, რაც მხოლოდ თბილისური და ქართულია (მანია 2006, 74). ძველ თბილისში აღნიშნული არქიტექტურის არაერთი უნი-

კალური ძეგლი შემორჩა. განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ი. სიმონსონის მიერ აგებული ცნობილი მეცენატის, ვაჭარ იაგორ თამაშშევის სახლი გალაკტიონ ტაბიძის ქუჩაზე, სადაც ახლა „კავკასიური სახლია“ განთავსებული, ასევე უნიკალური ძეგლია დავით აღმაშენებლის 115-ში მდებარე ალბერტ ზალცმანის მიერ აშენებული სახლი. სწორედ ეს ნაზავი, ერთი მხრივ, ევროპული არქიტექტურისა და თბილისური მოქარგული ქრელი ეზოებისა ქალაქის იერსახეს გასაოცარ მრავალფეროვნებასა და მომხიბვლელობას ანიჭებს. ევროპელი არქიტექტორების ლ. ბილფელდის, ა. ზალცმანის, პ. შტერნის, ა. დიცმანის სახელებს უკავშირდება მრავალი საცხოვრებელი სახლის აგება ამჟამინდელ აღმაშენებლის პროსპექტზე. სწორედ აქ განთავსებული მრავალი შენობა ისლამური და ევროპული ელემენტების ნაზავია, ერთიანი, მთლიანი და სრულყოფილი. როგორც მ. მანია აღნიშნავს: „თბილისის ირგებს ევროპულ არქიტექტურულ ენას, ლექსიკონს და ამავე დროს თავის ბეჭედს ასვამს ზემოთნახსენებ სტილებს და მთლიანად სახლის სტრუქტურას. ეს ტრადიცია კი თბილისის ბუნებრივი პირობებით ნაკარნახევი სივრცითი ორგანიზაციის თავისებურებაა“ (მანია 2006, 118). ამასთან დაკავშირებით ჩნდება საინტერესო ტერმინი, ე.წ. კავკასიის ქალაქი, რაც გულისხმობს საერთო არქიტექტურული სივრცის შექმნაში სხვადასხვა ეთნოსის კულტურათა თანაარსებობას.

თბილისის მულტიკულტურის ორგანული შემადგენელია თეატრიც. საგანგებოდ უნდა შევჩერდეთ იტალიური საოპერო დასის საქმიანობაზე ტფილისში. მართალია, ის არ იყო მუდმივმოქმედი დასი და პროფესიული თეატრი ამ სიტყვის თანამედროვე გაგებით, მაგრამ მან მაინც დიდი როლი შეასრულა ევროპულ სამუსიკო კულტურასთან მოსახლეობის ზიარების საქმეში. ეს პატარა საოპერო იტალიური დასი კარლო ბარბიერიმ დააფუძნა. 1851 წლის 8 ნოემბერს თეატრი საზეიმოდ გაიხსნა დონიცეტის ოპერით „ლუჩია დი ლამერმური“. მოგვიანებით დაიდგა „ერნანი“ და „ჯემა და ვირჟი“. 1851-1852 წლებში დადგმულ საოპერო სპექტაკლებს იმდროინდელი მაღალი

საზოგადოება ესწრებოდა. შ. კაშმაძე აღნიშნავს (კაშმაძე 2015, 49-62), რომ, თავდაპირველად, დასი სკეპტიკურად უყურებდა რუსეთიდან საქართველოში ჩამოსვლას, მათ საქართველო მხოლოდ ღვინისა და ხანჭლის ქვეყნად ჰქონდათ მოაზრებული. აქ ჩამოსულებს კი სულ სხვა წარმოდგენა შეექმნათ. იტალიური დასის საქართველოში მოღვაწეობის მნიშვნელობაზე ალ. დიუმაც დიდი აღფრთოვანებით წერდა (Дюма 1861, 15). საქართველოში იტალიური ოპერის არსებობასა და მნიშვნელობაზე წერდა გრაფი ვ. სოლოგუბი, რომელიც იცნობდა დასავლეთ ევროპის დიდი ქალაქების საოპერო ცხოვრებას (Соллогуб 1852). ოპერა საქართველოში უკვე ძალიან პოპულარული იყო, მისი არსებობა ქალაქურ ცხოვრებას სხვაგვარ, ევროპულ იერსახეს სძენდა და მნიშვნელოვნად უწყობდა ხელს საზოგადოების განვითარებას. ამასთან ერთად, იტალიური საოპერო სპექტაკლების პარალელურად იმართებოდა მცირე საბალეტო წარმოდგენებიც პეტერბურგიდან მოწვეული ბალერინებისა (პავლოვა, ჩესნოვა) და ბალერონების (მანოსინი, პანოვი) მონაწილეობით. 1852 წელს მათივე მონაწილეობით გამოჩენილ ბალეტმეისტერ ფილიპ ტალიონის „ზილფიდა“ - პირველი საბალეტო წარმოდგენა დაიდგა. საზოგადოება აღფრთოვანებით შეხვდა ამ სიახლესაც. იტალიურ საოპერო დასში დროდადრო ახალი შემსრულებლები ჩნდებოდნენ: პრიმადონა ადელაიდა რამონი და ვაზოლი, ბარიტონი გიუშინო რამონი. წლების განმავლობაში გაფართოვდა საოპერო თეატრის რეპერტუარიც. თბილისელმა მაყურებელმა საოპერო დასის შესრულებით არაერთი ოპერა მოისმინა: „იტალიელი ქალი ალჟირში“, „რიგოლეთო“, „სიყვარულის ნექტარი“, „სეველიელი დალაქი“, „ნორმა“, „მონტეგი და კაპულეტი“. იხილა ბალეტები: „ჯიზელი“, „ჯადოსნური ფლეიტა“, „ზილფიდა“ (კაშმაძე 2015, 63-67) და სხვა. იტალიური ოპერის დასის არსებობდა საქართველოში უმნიშვნელოვანეს საფუძველს ქმნის ქართული პროფესიული საოპერო ხელოვნების განვითარებისთვის. სამუსიკო სფეროში წარმატებით მოღვაწეობენ ცნობილი შემსრულებლები, ჩნდება ახალი შემოქმედებითი კავშირები, ოპერის თეატრში გაჟღერდება ქართული

ჰანგები და სხვა.

დიდი ხნის განმავლობაში ისტორიულ-პოლიტიკური ძნელობების გამო ევროპულ პოლიტიკურსა და კულტურულ სივრცესა და ორიენტირებს მიღმა დარჩენილ საქართველოში, ცხადია, XIX საუკუნემდე არ იყვნენ ევროპული კულტურის მონაპოვართა დამნერგავი შემოქმედნი კლასიკური, აკადემიური მუსიკის დარგში. ამიტომ ზემოთ აღნიშნული სამუსიკო კერებისა და იქ მოღვაწე უცხოელთა მეშვეობით კლასიკურ მუსიკასთან, ისევე როგორც ევროპულ არქიტექტურათა ნაღვანით მათს არქიტექტურულ აზროვნებასთან ზიარება, უაღრესად მნიშვნელოვანი იყო ქართველი საზოგადოების განვითარებისათვის. ამ წერილში, მართალია, მხოლოდ მიმოხილულია ჩვენი საკვლევი ქრონოლოგიური მონაკვეთის კულტურული ატმოსფერო, მაგრამ მასში მაინც გამოვკვეთეთ ხელოვნების მულტიეთნიკური ხასიათი.

დამონებული ლიტერატურა:

ანდრიაძე დ. (2011), ტფ (თბ)ილისი- ახალი ბაბილონი. თბილისი
ანდრიაძე დ. (2014-2015), ძველი თფილისი. სურათები ქალაქის ცხოვრებიდან. MARGINALIA. თბილისი.

ბერიძე ვ. (2018), კულტურა და ხელოვნება დამოუკიდებელ საქართველოში. თბილისი.

ზაალიშვილი ნ. (2011), სომეხი მხატვრები საქართველოში. ჰაკობ ჰოვანათიანიდან გაიანე ხაჩატურიანამდე. თბილისი.

კაშმაძე შ. (2015), თბილისის ოპერისა და ბალეტის თეატრი. თბილისი.

მანია მ. (2006), ევროპელი არქიტექტორები საქართველოში. თბილისი.

ჩხაიძე გ. (2003) საქართველოს მუზეუმი (1852-1932). თბილისი.

ჩხეთია შ. (1944), რუსული მმართველობის სისტემა საქართველოში. სს. „მომამბე“. ტ. XII-ბ. თბილისი.

Акты, собранные Кавказской археографической комиссией (1985) т.10. Тиф.

Вейденбаум Е. Г. Картотека кавказских деятелей. კ. კეკელიძის ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი.

Дзуцова И. (1987), Материалы для словаря художников работавших в Грузии в XVII- XIX вв. Сб.: Музей. М.

Дюма А. (1861), Кавказ.

Сологуб В. (1852), Газета „Кавказ“ . N15.

Irine Saganelidze

Ministry of Education, Science, Culture and Sport of Georgia

**MULTIETHNIC GEORGIAN CULTURE
(GENERAL OVERVIEW OF VISUAL ART, ARCHITECTURE AND MUSIC
ART XIX-XX CC).**

The science-related work lays down an aim to study the so-called Multiethnic Georgian Culture and its art on the basis of various examples. The Georgian culture is significant as it is an organic and original space of varied culture which was stipulated in many ways by multiethnic nature of country, as it had and has now, as well as its location on the junction roads of Asia and Europe, coexistence of different traditions and cultures. This peculiar dialogue of various cultures established and developed a multicultural phenomenon known under the name of the Georgian culture, which defined greatly the way of life of Georgian citizens as well as a colorful outward appearance of the city, its cultural atmosphere, and what is this time interesting for us, creative themes and style of original works of the 19th – 20th centuries artists, painters, musicians, architects and other persons in charge. The paper demonstrates the way of development of various professional cultures and dialogues among them led by representatives of national minorities. That material widely illustrates peculiarities of traditions of different ethnic residents of the 19th – 20th centuries Georgia as well as a cultural-literary atmosphere of the country. At the same time the mentioned

piece of work is a little part of the work which deals with supporting of cultures of ethnic minorities and an attitude of a public policy (2009-2019 years) towards it, which lays down a plan of research of the state policy and reviewing in point of ethnic minorities. This work also discusses bases of development of professional cultures of minorities. National cultural hearts, in the form of the educational-cultural structures, played a major part in the development of the Georgian culture.

თამარ ვეფხვაძე

(ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი)

"გარდამავალი ხანის" ქართული მწერლობის ესთეტიკური პრობლემატიკა ახალი დროის ქართული იდენტობის კონტექსტში მოხსენება

XIX საუკუნის დასაწყისში ქართული ლიტერატურა მდიდრდება როგორც თარგმნილი მხატვრული ნაწარმოებებით, ასევე ფილოსოფიური, პოეტიკური და ესთეტიკური შინაარსის თხზულებებით. ამ თარგმანთა გათვალისწინებით, შესაძლებელი ხდება დავახასიათოთ ევროპული და ქართული ფილოსოფიური აზრის ტიპოლოგიური ურთიერთმიმართება. თუ მხედველობაში ვიქონიებთ, რომ სწორედ ფილოსოფიურ-ესთეტიკური ინტერესების მიხედვით ხდებოდა ამა თუ იმ ნაწარმოებების თარგმნა, შეიძლება გარკვევა, თუ როგორი საერთო მსოფლმხედველობა არსებობდა ჩვენში XIX საუკუნის დამდეგს.

ამ პერიოდში ნათარგმნ ფილოსოფიურ-ესთეტიკური ხასიათის ნიმუშთაგან, მნიშვნელოვანია ფრანგი ფილოსოფოსის, პრუსიის აკადემიის წევრის ჟან-პიერ ფრიდერიკ ანსილიონის (1767-1837) ნაშრომის "ესთეტიკებრნი განსჯანის" დავით ბაგრატიონისეული (1767-1819) თარგმანი (ეს თხზულება დავით ბაგრატიონმა რუსულიდან თარგმნა 1815 წელს პეტერბურგში და უძღვნა დავით მესხიშვილს. ქართული თარგმანი რამდენიმე ხელნაწერის სახითაა დაცული) და რუსულიდან ნათარგმნი ფრიად საყურადღებო კრებული "საფუძველნი სიტყვიერებისანი" (სრული სათაურით - "საფუძველნი რუსული სიტყვიერებისანი" - ავტორი - რუსი სწავლული ა. ს. ნიკოლსკი - 1755 – 1834), რომელიც სამი ნაწილისაგან შედგება: გრამატიკა, რიტორიკა და პოეტიკა. ქართველი მთარგმნელი, რომლის ვინაობა ჯერჯერობით უცნობია, დაინტერესებულია წიგნის ორი უკანასკნელი თავით და მას თარგმნის სახელწოდებით: "საფუძველნი სიტყვიერებისანი".

ამ თხზულებათა ქართულ ენაზე თარგმნა უაღრესად მნიშვნელოვანია. ამ თარგმანებმა ჩვენს სინამდვილეში ბევრი მანამდე უცნობი ტერმინი დაამკვიდრა. განვიხილოთ ეს უკანასკნელნი.

ჟან-პიერ ფრიდერიკ ანსილიონის ნაშრომის “ესთეტიკებრნი განსჯანის” რუსული ვერსია გამოსვლისთანავე, 1813 წელს აიკრძალა (ამავე წელს პეტერბურგში გამოვიდა ნაშრომი: “Эстетические рассуждения Г. Ансильона”(СПб. 1813 г.), რომელიც ანსილიონის თხზულების კრიტიკულ განხილვას წარმოადგენდა და საბაბი გახდა მისი აკრძალვისა).

ანსილიონის ზემოხსენებული წიგნის გამო რუსულ ენაზე დაიწერა ერთ-ერთი მაღალი წოდების სასულიერო პირის, ეგზარხოს თეოფილაქტეს ბროშურა: “პაექრობა ანუ ბაასი უფლის თეოფილაქტე ექსარხოსისა და არქიერის ფილარეტისა რაოდენთამე შენიშვნათა ზედა უფლის ანსილიონის აღნაქვისა შინათა”, სადაც დეტალურად იყო გარჩეული “ესთეტიკებრნი განსჯანის” რუსული ტექსტი და ანსილიონსა და მის მთარგმნელებს ბრალი ედებოდათ ათეისტობაში. ამავე წიგნში მოყვანილი იყო ასევე მაღალი რანგის სამღვდლო პირის არქიერ ფილარეტის (ეს უკანასკნელი ანსილიონის თხზულების მთარგმნელთა ჯგუფის ხელმძღვანელი და წიგნის რედაქტორი გახლდათ) პასუხები. ფილარეტი გადაჭრით უარყოფს თეოფილაქტეს კრიტიკას და ანსილიონისა და საკუთარი რწმენის დამტკიცებას ცდილობს. თუმცა, ფილარეტის უარყოფა ცენზურისათვის არადამაჯერებელი აღმოჩნდა და 1813 წელს ანსილიონის წიგნის თარგმანი რუსეთში აიკრძალა. იგი ბიბლიოთეკებიდანაც ამოიღეს.

დავით ბაგრატიონმა “ესთეტიკებრნი განსჯანისა” და “პაექრობის” საკუთარ თარგმანთა რამდენიმე პირი გამოაგზავნა საქართველოში. ანსილიონის წიგნის ირგვლივ გამართული კამათის ქართულ ენაზე თარგმნის ფაქტი ნათელყოფს, რომ დავით ბაგრატიონისათვის ეს იყო ერთგვარი საშუალება, გაეცნო რელიგიის საწინააღმდეგო აზრები, რომლებსაც იგი მხარს უჭერდა.

საგულისხმოა, რომ ანსილიონის თხზულებაში არის ადგილები, რომლებიც ათეისტურად შეიძლება ჩაითვალოს. მაგ., კითხვაზე: "რა არის რელიგია," ანსილიონი შემდეგნაირად პასუხობს: "ადამიანებისათვის, ვინც თავს განათლებულად თვლის, ეს არის ძველი გადმოცემა, დაძველებული იარაღი, რომელიც ახლა საჭირო აღარ არის".

თხზულება 7 ნაწილისაგან შედგება. თავფურცელს ერთვის სარჩევი, ე.წ. "ზანდუკი", სადაც მოცემულია მისი შინაარსი:

ა) განსჯა ცნობისათვის და გულისხმისყოფისა დაუსრულებელისა.

ბ) დიდთათვის ხარაკტერთა.

გ) უზაკველობისათვის და მარტივობისა.

დ) არსოვნებისათვის პოეზიისა.

ე) სხვაობისათვის ძველისა და ახლისა პოეზიისა.

ვ) ხარაკტერისათვის ფილოსოფიისა.

ზ) სხვაობისათვის შორის პოეზიისა და მშვენიერ სიტყვაობისა.

აღსანიშნავია, რომ თარგმანს თან ერთვის დავით ბაგრატიონის შენიშვნები, რომლებიც მრავალრიცხოვანი სქოლიოების სახითაა წარმოდგენილი. ეს შენიშვნები ნათელ წარმოდგენას ქმნის იმ პერიოდის ლიტერატურათმცოდნეობისა თუ ფილოსოფიის ისტორიის განვითარების დონის შესახებ.

თხზულებაში განხილულია საგანთა წარმოშობისა და არსის თვისებათა პრობლემა. მოცემულია პანთეისტთა კრიტიკა, რომელთაც ამ საკითხის გადაჭრა "უსასრულოს" გაგებიდან სცადეს, რათა აეხსნათ "სასრული." ანსილიონის მიხედვით ეს გზა მცდარია. ჭეშმარიტი გზა სასრულიდან უსასრულოსკენ სწრაფვაში მდგომარეობს. ადამიანის შემეცნების ძირითადი მახასიათებელი საკუთარი თავის შემეცნებაა. როგორც ჩანს, ტერმინი "პანთეიზმი" პირველად სწორედ ამ ტექსტის საშუალებით გახდა ცნობილი ქართველი მკითხველისათვის, ისევე, როგორც ტერმინი "პრობლემა".

საინტერესოა ანსილიონის განსაზღვრება იმის შესახებ, რომ ყოველივე, ჩვენს გარეშე არსებული, ყოველადია და ჩვენზე

არაა დამოკიდებული: სოფელი წარმოადგენს ყოველივე არსებულის, ე.ი. ურთიერთმოქმედ საგანთა თუ მოვლენათა ერთიანობას. უსასრულოა ღმერთიც, სული, რომელიც მატერიალური სინამდვილისაგან მკვეთრად განსხვავდება.

ანსილიონის მიხედვით, ცოდნაში იგულისხმება შემადგენელი ნაწილების ცოდნა. ადამიანმა იცის ის, რასაც შეგრძნებებით ხვდება. აქედან, რამდენადაც უხილავი და უსასრულო მიუწვდომელია შეგრძნებებისათვის და მის შესახებ წარმოდგენა არა გვაქვს, შეგვიძლია მივმართოთ მხოლოდ უარყოფითი მსჯელობის (“უკუთქმითა სჯათა”) პრინციპს. რადგანაც: “ჩვენ ვუნყით საკმაოთა ნანდვილებითა იგი, რაიცა არა არს სოფელი, გარნა არა ვუნყით, თუ რაი არს იგი”.

აქ ანსილიონი უსასრულოს ცნების ცნობილ გაგებას იზიარებს, რომელიც გავრცელებული იყო ე.წ. “უარყოფითი თეოლოგიის” მოძღვრებაში. არეოპაგიტული წიგნების მიხედვით ღმერთის დადებითი განმარტება ან შემეცნება შეუძლებელია. პოზიტიური დეფინიცია, როგორც ღმერთის მიმართ განსახორციელებელი ამოცანა, წარმოუდგენელია. ამდენად, ამ შემთხვევაში, ულოგიკობა ყველაზე უკეთეს ლოგიკად, ხოლო არცოდნა – ყველაზე უკეთეს ცოდნად იქცევა. სწორედ ამ საფუძველზე იქნა აგებული აღორძინების დიდი მოაზროვნის, ნიკოლოზ კუზანელის მოძღვრება (1401-1464). (მისი მთავარი თხზულების სათაურია “Decta ignoratae”- ან - “სწავლული არცოდნა”, რომელიც, მკვლევართა აზრით, თავის მხრივ, სათავეს იღებს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვრებაში).

ანსილიონის მიხედვით, ხელოვნების ძირითადი ფუნქცია და დიდი საიდუმლოება იმაში მდგომარეობს, რომ სასრული საგნების საშუალებით იმოქმედოს ადამიანის სულში არსებული უსასრულობის გრძნობაზე. მუსიკა და პოეზია აღვიძებენ უსასრულოს განცდას. ამიტომ ისინი ყოველთვის მჭიდროდ უკავშირდებიან რელიგიასა და ღვთისმსახურებას.

საყურადღებოა, რომ ხელოვნების საკითხებზე მსჯელობისას ქართულ ტექსტში მატულობს დავით ბაგრატიონის შენიშვნათა რიცხვი. განმარტებულია ტერმინები: “სცენა”, “პლასტი-

კა", "ლენია", "ხარაკტერი", "ფეტიში", "პსიხოლოდია", "ზნეობითი სოფელი" და სხვ.

საინტერესოა პოეზიის ანსილიონისეული განსაზღვრება: "პოეზია ჰყოფს საგანთა და მგრძნობელობათა ერთებრთა და განსხვავებულთა შინა სახეთა, იგი აწარმოებს ჩვენ შორის ორსა უმთავრესსა მგრძნობელობასა - მშვენიერსა და მაღალსა" (ხაზი ჩვენია – თ.ვ)..

ამგვარი გაგება ახლოა პლატონისეულ ესთეტიკურ მიდგომასთან ფილოსოფიისადმი. აქ, პირველყოფლისა, ის იგულისხმება, რომ ფილოსოფოსს უნარი შესწევს მშვენიერების წვდომისა. ამქვეყნიურ სამყაროში მშვენიერების აღმოჩენით კი ის გზას იკვლევს ზესთა სამყაროს ზუბუნებრივი მშვენიერებისაკენ.

აღსანიშნავია, რომ ანსილიონი სხვადასხვა დროის ფილოსოფოსთა, ძირითადად პანთეისტ მოაზროვნეთა სახელებს იმონებებს. მათ შორის - ქსენოფანეს, სპინოზას, ლუკრეციუსს, პასკალს, ლაიბნიცს.

საინტერესოა ადამიანის შინაგანი სამყაროს, მისი ხასიათის ანსილიონისეული კლასიფიკაცია. იგი ერთმანეთისაგან განასხვავებს ე.წ. "კეთილ ხარაკტერს", "ზნეობითს ხარაკტერს", "მშვენიერ ხარაკტერსა" და "დიდ ხარაკტერს". ამასთან, "კეთილი ხარაკტერი" და "ზნეობითი ხარაკტერი" (მიუხედავად მათ შორის არსებული განსხვავებისა) აქ დაწყვილებულია და უპირისპირდება "მშვენიერი ხარაკტერისა" და "დიდი ხარაკტერის" (თავის მხრივ ურთიერთგანსხვავებულ) წყვილს. აქვე მოყვანილია დავით ბაგრატიონის შენიშვნა, სადაც ახსნილია ტერმინი "ენერგია" – "არს ლექსი ელინური, რომელიცა ნიშნავს ძალსა და დიდსა მნიშვნელობასა".

ანსილიონის მსჯელობა მოგვაგონებს სიქველის პრობლემას არისტოტელეს მოძღვრებაში. სიქველე არისტოტელესთან არის ხასიათის მდგომარეობა, რომლის დროსაც იგი ჩვენთან მიმართებაში საშუალოს არჩევას ესწრაფვის, განსაზღვრულია რაციონალური პრინციპით იმგვარად, როგორც მას პრაქტიკული სიბრძნის მქონე კაცი განსაზღვრავდა. არისტოტელეს მიერ

შერჩეული სიტყვა (prohairesis) გონიერი არსების არჩევანს გამოხატავს და გამორიცხავს ირაციონალურ, ცხოველურ ლტოლვებს. ის მდგომარეობს ორ უკიდურესობას შორის საშუალოს პოვნაში.

ანსილიონის თხზულებაში მოცემულია ვრცელი მსჯელობა რელიგიაზე. შეკითხვას: “რად იქმნების რელიგიაი?” ანსილიონი შემდეგნაირად პასუხობს: “თვალთა შორის მმართველობათასა არა სხვა რაიმედ, გარდა აღვირად, ლიტონთათვის კაცთასა და სულთათვის დასალბობელთა წყაროდ როტვათა დამატკობელად...”.

ამგვარ მსჯელობათა არსებობამ ერთგვარად განაპირობა დავით ბაგრატიონის ინტერესი ანსილიონის თხზულებისადმი. რამდენადაც ის უფრო გარკვეული იყო ათეიზმისა თუ მატერიალიზმის საკითხებში, ვიდრე სხვა მისი თანამედროვენი XIX საუკუნის პირველი მესამედის საქართველოში.

მეტად მნიშვნელოვანია “ხელოვნების” დავით ბაგრატიონისეული გაგება. როგორც ცნობილია, ტერმინი “ხელოვნება” (ბერძნ. techne) ისტორიულად სხვადასხვაგვარად განიმარტებოდა. როგორც რევან სირაძე მიუთითებს: “ზოგჯერ ამ ტერმინით აღინიშნებოდა მთელი საზოგადოებრივი პრაქტიკა და მთელი ბუნება, ხან კი მასში შედიოდა წმინდა პირადული შემოქმედება და ხელოსნობაც. თავით რელიგიური და მაგიური აქტებიც კი. ეს ტერმინი კიდევაც განსხვავდება და კიდევაც უკავშირდება ისეთ ცნებებს, როგორიცაა “ბუნება”, “ხელოსნობა”, ხელოვანის “შინაგანი” შემოქმედება? იგივე ითქმის შესაბამის ტერმინებზე – art – scientio -- искусство -- ხელოვნება”.

ანსილიონის აღნიშნული თხზულების დავით ბაგრატიონისეულ თარგმანში პირველადაა გამოყენებული ტერმინი “ხელოვნება” ახალი, წმინდა ესთეტიკური გაგებით, “მხატვრული შემოქმედების” თვალსაზრისით. რ. სირაძის აზრით: “ქართული თეორიულ-ლიტერატურული და ესთეტიკური აზროვნების ისტორიისათვის განსაკუთრებით საყურადღებოა ეს ტერმინი, თუმცა მისი ერთგვარი მონაცვლე ჩვენს მწერლობაში არსებობდა. ეს იყო – “სახისმეტყველება” (ციტ).. რაც შეეხება სა-

კუთრივ ტერმინს “ესთეტიკა” (თავდაპირველად წარმოშობილი სიტყვიდან – მგრძნობელობა, მოვლენების გრძნობით აღქმა, ეს ტერმინი მშვენიერების შესახებ მოძღვრების მნიშვნელობით დაამკვიდრა გერმანელმა მეცნიერმა ბაუმაგარტენმა 1750 წლიდან), მას ქართველი საზოგადოებრიობა სწორედ ანსილიონის “ესთეტიკებრნი განსჯანის” დავით ბაგრატიონისეული თარგმანის საშუალებით გაეცნო. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს თხზულება იყო პირველი ესთეტიკური ხასიათის ნაშრომი, რომელიც ქართულ ენაზე ითარგმნა. ეს ფაქტი, თავის მხრივ, უდიდესი მნიშვნელობისაა.

საყურადღებოა, რომ აღნიშნული ნაშრომი ისეთი ფილოსოფიურ-ესთეტიკური კატეგორიების ანალიზის მცდელობას წარმოადგენს, როგორებიცაა მშვენიერი, ამაღლებული, ჭეშმარიტი და სხვ. აქვე მოცემულია “შტილების” მიხედვით ხელოვნების სხვადასხვა დარგის კლასიფიკაცია, განხილულია პედონისტური კატეგორიები, ადამიანთა ფსიქიკის ზოგიერთი დეტალი.

ანსილიონის მსჯელობის მიხედვით, განვითარების მხოლოდ უმდაბლეს ეტაპზეა შესაძლებელი როგორც ცალკეული ინდივიდების, ისე მთელი საზოგადოების სრული ჰარმონია, სულიერი კომფორტი, ბედნიერება. მაგრამ ანსილიონს უბედურების სათავედ მიაჩნია არა ცივილიზაციის შემდგომი განვითარება, არა კაცობრიობის პროგრესი, არამედ სიხარბე, რომლის ხარისხიც, განვითარების ზრდასთან ერთად იზრდება. აღსანიშნავია, რომ აქ ანსილიონ-ბაგრატიონისეული მსჯელობა უახლოვდება შემეცნების საგნის პეტრინისეულ გააზრებას.

პროკლესა და პეტრინის მიხედვით, შემეცნება სულის საფეხურიდან იწყება: იგი ზე-აღმავალი გზით მოძრაობს და სულსა და პირველ საწყისს შორის არსებულ ყოველ საფეხურს გაივლის. ყოველი “გასაგონო” გამგონესთან მიმართებაში უფრო მაღლა იმყოფება და ამიტომ “ყოველი გასაგონი უმჯობეს არს გამგონესა”. აქ სულსა და პირველ საწყისს შორის მდებარე საფეხურები შემეცნებელსაც წარმოადგენს და შესამეცნებელსაც.

შემეცნების უნარების შესაბამისად არსებითი განსხვავება არსებობს ცოდნის ფორმებსა და მათ შინაარსში. საერთო ისაა, რომ ცოდნას საქმე ყოველთვის სიმრავლესთან აქვს და მასში ერთიანობას ეძებს და ადგენს. ეს პრობლემა ფილოსოფიაში, შეიძლება ითქვას, მარადიული პრობლემაა, რომელსაც დიდი ადგილი ეჭირა ახალი დროის ფილოსოფიაში და კერძოდ სოლომონ დოდაშვილის ნააზრევში.

როგორც ცნობილია, სოლომონ დოდაშვილთან ფილოსოფიის შესასწავლი ობიექტი ადამიანის “მე”-ა; “ადამიანის შინაგანი სამყარო ანუ სამყარო ჩვენში”. მისი განსაზღვრით, “სამყარო ჩვენში” გულისხმობს: “ჩვენი აზრების, ცოდნათა და საქციელთა საკმაო მიზეზების გაგებას... ამრიგად, განყენება და განაზრება, შეცნობა და გაგება თვით ჩვენი თავისა დაკუთმაცოფილება თავისი თავისა ასეთი თვითშემეცნებით – აი ფილოსოფიური გამოკვლევის სამი საგანი!”

აღსანიშნავია, რომ ს. დოდაშვილის მსოფლმხედველობაში ღვთაების ადგილი ფილოსოფიური დარგების შესასწავლ ობიექტთა შორის განსაზღვრული არ არის. იგივე შეიძლება ითქვას ანსილიონზეც. ვფიქრობთ, ამანაც განაპირობა დ. ბაგრატიონის ინტერესი მისი თხზულებისადმი. ანსილიონი ტრიადული პრინციპით განიხილავს გონების მიერ ქვეყნარსებების წვდომისა და ანალიზისკენ სწრაფვას. მისი მსჯელობა ს. დოდაშვილის განსჯას მოგვაგონებს. ანსილიონის აზრით, ქვეყნარსებების შეცნობასა და გადმოცემას სამი მომენტი ემსახურება: თეორია, ჰიპოთეზა და სისტემა. აქვეა მოყვანილი დ. ბაგრატიონის მიერ დართული სქოლიო, სადაც სამივე ტერმინია განმარტებული.

ასევე, ძალზე საყურადღებოა, რომ ანსილიონი ეხება ე.წ. „შტილების თეორიასაც“ და “შტილებს” ორ ჯგუფად ჰყოფს: “შტილი მდაბიოი” და “შტილი აზნაურებითი”. ანსილიონი ამაღლებული, პომპეზური ხელოვნების მომხრეა: აღსანიშნავია, რომ ანსილიონის მსჯელობა ამაღლებულისა და მშვენიერების შესახებ კანტის სპეციალური ტრაქტატიდან მომდინარეობს. თავის მხრივ, კანტი ხელოვნების შთაგონებითი ფუნქციის განმარტებისას ამოდის ნეოპლატონისტურ-ქრისტიანული ესთე-

ტიკიდან. რაც შეეხება “შტილთა” ანსილიონისეულ კლასიფიკაციას, იგი ძალზე უახლოვდება მ. ლომონოსოვის (1711-1765) ცნობილ მოძღვრებას “სამი შტილის” შესახებ. ამასთან, იგი სასტიკად ილაშქრებს არქაიზმებისა და ბარბარიზმების წინააღმდეგ. ცნობილია, რომ ევროპელი და რუსი კლასიციზმების მსგავსად “შტილების” მიხედვით ენის დიფერენციაციის თეორია საქართველოში ანტონ ბაგრატიონმა განავითარა.

საყურადღებოა, რომ ანსილიონთან პოეზია ხელოვნების, ვითარცა მხატვრული შემოქმედების ერთ-ერთ ჟანრად ნარმოდგენილი. ეს სიახლეა. როგორც ცნობილია, მე-18-ე საუკუნემდე ხელოვნების, როგორც მხატვრული შემოქმედების ცნებითი დეფინიცია არ არსებობდა. აღსანიშნავია, რომ ანსილიონი უახლოვდება პოეზიის არისტოტელესეულ განსაზღვრას: “პოეტის საქმეა თქვას არა ის, თუ რა მოხდა, არამედ, ის, თუ რა მოხდებოდა და რა არის ალბათობისა და აუცილებლობის მიხედვით შესაძლებელი... ისტორიკოსი და პოეტი ურთიერთისაგან განსხვავდებიან იმით, რომ პირველი ლაპარაკობს იმის შესახებ, რაც მოხდა, მეორე კი ლაპარაკობს იმის შესახებ, თუ რა შეიძლება მომხდარიყო”.

თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ პოეზიის ძირითადი არსის ანსილიონისეული გააზრება პლატონის მოსაზრებებს უფრო ეთანხმება პოეზიის შესახებ, ვიდრე არისტოტელესას. როგორც ცნობილია, არისტოტელეს ერთ-ერთ ძირითად თეზისში ხელოვნება ფილოსოფიის დარგადაა წარმოდგენილი. პლატონთან კი მას უფრო გრძნობად-ემოციური დატვირთვა ენიჭება და ესთეტიკურ ფენომენს ქმნის.

ანსილიონი აღნიშნავს, რომ პოეზიის არსის განსაზღვრაში აზრთა სხვადასხვაობა შეინიშნებოდა. იგი მოკლედ განიხილავს პოეზიის წარმოშობისა და განვითარების ისტორიას. მიუთითებს იმის შესახებ, რომ განვითარების სხვადასხვა ეტაპებზე პოეზიის მთავარი ფუნქცია სხვადასხვაგვარად გაიზარებოდა.

ანსილიონი გრძნობის, გამოხატვისა და სჯის საშუალებით მშვენიერის შეცნობის პოზიციიდან ხელოვნების დიალექტიკურ თეორიას ავითარებს. ის ხელოვნების ძირითად არსად

განწმენდის, კათარზისის ფუნქციას მიიჩნევს. ხოლო განწმენდა მასთან, ისევე, როგორც ნეოპლატონიზმში, ადამიანის ამაღლების პირობაა, რომელსაც არა მხოლოდ გნოსეოლოგიური, არამედ ეთიკური და ესთეტიკური მნიშვნელობაც გააჩნია.

ანსილიონი მსჯელობას განაგრძობს მეცნიერებისა და ხელოვნების საგანთა განზოგადებით. აქაც ანსილიონი იმეორებს არისტოტელეს ცნობილ ფრაზას: “ისტორიკოსი და პოეტი ურთიერთისაგან განსხვავდებიან იმით, რომ პირველი ლაპარაკობს იმის შესახებ, რაც მოხდა, მეორე კი ლაპარაკობს იმის შესახებ, თუ რა შეიძლება მომხდარიყო”. რამდენადაც პოეზია ეპოქის სულისკვთებიდან გამომდინარეობს, იმდენად იგი ცვალებადია დროის მიხედვით. ანსილიონის მიხედვით, თანამედროვეობა მკვეთრად განსხვავდება წარსულისაგან, რაც განაპირობებს განსხვავებას ძველსა და ახალ პოეზიას შორის. ანსილიონის მიხედვით, თუკი ელინურ მითოლოგიასა და რელიგიას ესთეტიკური ფუნქცია ჰქონდა, ქრისტიანულ რელიგიას ადამიანის მორალურ-ზნეობრივი კათარზისის მისია აკისრია. ამგვარი მსჯელობის ფონზე იშლება ახალი და ძველი პოეზიის დაპირისპირება.

ახალი პოეზიის შთამაგონებელია ქრისტიანული რელიგია. “ძველი” და “ახალი” პოეზიის ერთ-ერთი ძირითადი განმასხვავებელი ფაქტორი, ანსილიონის მიხედვით, ქალთა მიმართ დამოკიდებულებაში მდგომარეობს: ძველი სასცენო წარმოდგენები ქალის როლში მამაკაცის მონაწილეობას ითვალისწინებდა. ანსილიონი ამის გამო კრიტიკულ შეფასებას აძლევს ბერძნულ ხელოვნებას. ამასთან, ანსილიონი იმასაც აღნიშნავს, რომ ბერძნულ პოეზიაში ნაკლებად აღინიშნებოდა სიყვარულის ამაღლებული განცდა, ჭარბობდა რა ჰედონისტურ-ეროტიული მოტივი.

ანსილიონის აზრით, ძველსა და ახალ პოეზიას შორის არსებულ განსხვავებას განაპირობებს სამი რამ: რელიგია, საზოგადოებრივი ცხოვრების წესი და ქალისადმი დამოკიდებულება.

“ესთეტიკებრნი განსჯანი” ასევე ფილოსოფიის რაობასაც ეხება, თუმცა, ანსილიონი არ ცდილობს ფილოსოფიის საგნის

გარკვევას. მის მიზანს წარმოადგენს იმის ჩვენება, განვითარების რა სიმაღლიდან უნდა ხდებოდეს ფილოსოფოსთა მიერ მათი შესასწავლი საგნის სამსახური. ნაშრომი ერთგვარ დიდაქტიკურ სახელმძღვანელოს წარმოადგენს, მიმართულს ფილოსოფოსებისადმი.

ანსილიონი მიდის დასკვნამდე, რომ ფილოსოფოსი “კაცობრივისა ბუნებისა” აღმწერი უნდა იყოს, ხოლო მისი ამოსავალია ზნეობრივი თავისუფლება.

ანსილიონის საბოლოო დასკვნით, ფილოსოფოსს პოეტური სული უნდა ჰქონდეს, შთაგონების, ამაღლებულისკენ სწრაფვისა და მშვენიერების ჰარმონიის განცდის უნარი. წინააღმდეგ შემთხვევაში მისი ნაღვანი მოკლებული იქნება “სიცხოველეს”.

ძირითად დებულებებზე მსჯელობებთან ერთად, მთელ ხელნაწერში გზადაგზა გვხვდება დავით ბაგრატიონის შენიშვნა – კომენტარები. კერძოდ, განმარტებულია უამრავი ტერმინი. მაგ.: “პოეტი”, “პროზა”, “დრამატიკური პოეზია”, “ეპოპეა” ანუ “ეპიკური”, “ლიმნი”, “სინონიმათ”, “ლენი”, “ფანტაზი”, “იროებრნი”, “რიცართა”, “ანარხია”, “ანტოპომორფიზმი”, “მეხანიზმი”, “კამერა” – “ლათინური ლექსია, რომელიც ეწოდების სენაკსა, კელიასა, სახლსა, სადგურსა, სასახლესა და ესე ვითართა”, “როლი”, “ფრინესა ანუ ფრინა”, “ტრუბადურთაგან”, “სცენა”, “რელენტობისა”, “ლირა”, “კომიკებრი”, “ტრალიკა”, “კოლორიტიასა” “ტონთა”, “პლასტიკ”, “დიდაკტებრსა” და სხვ.

ჟ. ანსილიონის თხზულების დავით ბაგრატიონისეული თარგმანი ნათელყოფს, რომ დავით ბატონიშვილი თავისი მსოფლმხედველობითა და სოციალური მრწამსით რელატივისტია. იგი ღმერთის გააზრების ანტიკურ და ნეოპლატონისტურ შეხედულებებს უახლოვდება. ყოველ შემთხვევაში, იგი სცილდება მართლმადიდებლური რელიგიის საზღვრებს, რითაც ოპოზიციაში უდგას იმ დროის საეკლესიო-სქოლასტიკურ სამყაროს. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ახალი ქართული მწერლობის სათავეებთან რუსულიდან ითარგმნა ფრიად საყურადღებო კრებული “საფუძველნი სიტყვიერებისანი” (სრული სათაურით - “საფუძველნი რუსული სიტყვიერებისანი” - ავტორი - რუსი

სწავლული ა. ს. ნიკოლსკი - 1755 – 1834). იგი სამი ნაწილისაგან შედგება: გრამატიკა, რიტორიკა და პოეტიკა. ქართველი მთარგმნელი, რომლის ვინაობა ჯერჯერობით უცნობია, დაინტერესებულია წიგნის განსაკუთრებით ორი უკანასკნელი თავით და მას თარგმნის სახელწოდებით: "საფუძველნი სიტყვიერებისანი".

ამ თხზულებაში ლირიკისა და მისი სახეების თეორიასთან ერთად, ილუსტრაციების სახით მოცემულია იმ დროის ცნობილი თუ უცნობი მრავალი პოეტიკური ტერმინის განმარტება. მაგალითად, განმარტებულია ლირიკული პოეზია, მისი იმ დროს ცნობილი ყველა სახე. აქ ლირიკული ჟანრების გამოსახატავად იხმარება ტერმინები, "ლიმნი", "ოდა", "დითირამბი", "ჰანეგირიკა", "ელელია", "ეპიგრამა" და სხვ. აქვე მოცემულია როგორც საერთაშორისო სიტყვახმარებაში მიღებული ტერმინი "ჰიმნი", ისე მისი ქართული შესატყვისი ანუ "სიმღერანი". სწორადაა გაგებული ის ფაქტიც, რომ ჰიმნი შეიძლება შეიცავდეს პროზასაც და გაბმულ ლექსსაც. სასიმღერო ლექსი მისამღერით (რეფრენით) ყოველ სტროფში გვაძლევს ოთხიდან ექვს ტაქტამდე: "ოთხ სტოპიერად ანუ ექვს სტოპიერთა" ლექსთა." ამასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ თუკი ძველ მწერლობაში "ჰიმნი" მხოლოდ რელიგიური შინაარსისა იყო, ამ განმარტებაში "ჰიმნის" შინაარსი აღარაა შემოფარგლული მხოლოდ რელიგიური მიზანდასახულობით. ეს სიახლეა.

ქართულად ნათარგმნ რუსულ პოეტიკაში "ოდის" მაგალითებად მოყვანილია გ. დერჟავინის ცნობილი ლექსი "Бого" და მისივე "ოდა" "На счастье", ეს უკანასკნელი ა. ს. ნიკოლსკის წიგნის ქართულ თარგმანში საილუსტრაციო მასალას წარმოადგენს ტერმინისათვის "დითირამბი".

ოდაში „ღმერთი“ ("Бого") მოცემულია ა. სამყაროს რელიგიურ-კოსმოლოგიური სურათი, ბ. ადამიანურ და ღვთაებრივ გონებათა ურთიერთმიმართების დიალექტკა, გ. პოეტის პოზიცია სტიქიური მატერიალიზმის წინააღმდეგ, რომელიც ოდის საეკლესიო-რელიგიური ფორმიდანაც გამოსჭვივის და დ. ადამიანური ყოფის ძირითადი წინააღმდეგობების, მაკრო და მიკრო-

როკოსმოსის ურთიერთმიმართებისა და განვითარების იდეა: დერჟავინი აღიარებს ღმერთის, ვითარცა მსოფლიოს სულის არსებობას, როგორც ადამიანისა და სამყაროს შემოქმედისას (შევადართ ნ. ბარათაშვილის "ჩემი ლოცვა").

მისივე "ოდა" "На участие" ამოების თემას ეხება: ყველაფერი უსასრულოა და განმეორებადი. ყოველივე ერთიანდება ერთი დასასრულით - არარაობით, დავიწყებითა და ამოებით. დერჟავინის ლექსი სწორედ ამგვარი შინაარსობრივი გაგებითაა აღბეჭდილი. ბედისწერა - ყოვლის გამგებელია, რამეთუ მას ძალუძს „ხელმწიფე აქცისო მტვრად“...

აღსანიშნავია, რომ ეს ლექსი ტიპოლოგიურად ძალზე წააგვს ცნობილი ქართველი მეცნიერის, პოეტის და მთარგმნელის იაგო ჭილაშვილის (1790 - 1838 წ). ანუ ეგორ გაბრიელის ძე ჩილაევის ლექსად დაწერილ წინასიტყვაობას მონტესკიეს რომანის "არზამასი და ისმენეა" თარგმანის გამო. ეს თარგმანი მან უშუალოდ ფრანგული ენიდან შეასრულა და გამოსცა რუსულ ენაზე 1810 წელს.

ამოების თემა ქართული მწერლობისათვის ნიშანდობლივია. შესაძლოა, სწორედ ამ გარემოებით აიხსნება მთარგმნელის ინტერესი დერჟავინის დასახელებული ოდისადმი. აქ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ სწორედ დერჟავინის სახელთანაა დაკავშირებული პიროვნული "მეს" წინა პლანზე წამოწევის, ლირიკული გმირის სუბიექტივიზაციის პროცესი რუსულ პოეზიაში.

გაპოეტურებული და გაიდიალებული ავტორის "მეს" ამ პერიოდის ქართულ მწერლობაში ფართო ტრადიციები აქვს და უკვე იზრდება იმ პიროვნება-გმირის სიმაღლემდე, რომელიც ერთ-ერთ წინაპირობად და საფუძვლად დაედო XIX ს. მსოფლიო ლიტერატურაში მოსულ ახალ გმირს - რომანტიზმის გმირს. საქართველოში დერჟავინის პოეზიით დაინტერესება ამ ფაქტორითაც შეიძლება აიხსნას.

ა. ნიკოლსკის ზემოხსენებული თხზულების ქართულ თარგმანში „ელეგიის“ ნიმუშად მოყვანილია ინგლისელი პოეტის თომას გრეის (1716 - 1881) ლექსი "სოფლის სასაფლაო", რომე-

ლიც რუსულად ვ. ჟუკოვსკიმ (1783 – 1855), ხოლო ქართულად – უცნობმა ავტორმა თარგმნა.

"ელეგია" ფართოდ იყო ცნობილი ინგლისის საზღვრებს გარეთ. რუსულ ენაზე ამ თარგმანთა ვ. ჟუკოვსკის მიერ შესრულებული სამი რედაქცია არსებობს. პირველი (1801) თარგმანი ხელნაწერის სახითვე დარჩა. მეორე (1802), დედანთან საკმაოდ დაახლოვებულმა თარგმანმა რუსული პოეზიის ახალ, სენტიმენტალურ-რომანტიკულ ეტაპს დაუდო სათავე. რაც შეეხება მესამე (1839) თარგმანს, იგი შესრულებულია ვ. ჟუკოვსკის პოეზიის გვიანი პერიოდისათვის დამახასიათებელი ჰეგზამეტრებით.

ქართული თარგმანი რუსულ თარგმანთა მეორე (1802) რედაქციიდან უნდა იყოს შესრულებული. თ. გრეის ქართული თარგმანი ორიგინალთან შედარებით (ვ. ჟუკოვსკის ლექსი) საკმაოდ მძიმეა. მთარგმნელი სასულიერო პოეზიის აშკარა გავლენას განიცდის. თუმცა, აღნიშნული ლექსით დაინტერესება (ცხადია, სხვა მრავალ ნიმუშთან ერთად) წარმოადგენს ქართული მწერლობის „გარდამავალი ხანაში“ გეოპოლიტიკური და კულტურული ცვლილებების კონტექსტის შემადგენელ ნაწილს, რაც ახალი ეპოქის ქართული იდენტობის ჩამოყალიბებას უწყობს ხელს.

ინგლისური სენტიმენტალური პოეზიის ყველაზე თვალსაჩინო ნაწარმოების "სოფლის სასაფლაოს ელეგიის" ("Elegy – written in a country churchyard", 1751) პოპულარობა რამდენიმე ფაქტორმა განაპირობა. პირველ რიგში კი ელეგიის ძირითადმა თემამ. იგი წარმოადგენს სოფლის უბრალო მცხოვრების ქველმოქმედი და ბედნიერი ცხოვრების დაპირისპირებას ამა ქვეყნის ძლიერთა ამო და ცარიელი ყოფისადმი. ეს დიდაქტიკური თემა, რომელიც ნიშანდობლივია ახალი სკოლის სენტიმენტალურ-დემოკრატიული სიმპათიებისათვის, მხატვრულად ე.წ. "სასაფლაოთა პოეზიაში" ("Кладбищенская поэзия") გამოვლინდა.

თ. გრეის "ელეგიამ" "სასაფლაოთა პოეზიის" მოტივების საბოლოო ლირიკული ფორმირება განაპირობა. ამ ლექსის პოპულარობის მთავარი მიზეზი სწორედ ის იყო, რომ იგი თავისი

დროის სეტიმენტალური ლირიკის ტენდენციათა მხატვრულად დასრულებულ გამოსატულებას წარმოადგენდა. ლექსის კონცეფცია და მხატვრული გადაწყვეტა ტიპოლოგიურ სიახლოვეს ამჟღავნებს რომანტიზმის წარმომადგენელთა (მათ შორის - ქართველ რომანტიკოსთა) შემოქმედებასთან.

დასავლური სენტიმენტალური ლირიკის მიმართ ინტერესი ერთ-ერთი მაგალითია იმისა, რომ ამ პერიოდის ქართული ლიტერატურა განსხვავებულ ტენდენციებს ქმნის როგორც კონცეპტუალურ, ასევე პოეტიკურ დონეზე, რაც, უმთავრესად, გამოიხატება ევროპული ტენდენციების მომძლავრებით ქართული ლიტერატურაში.

ჟ. ანსილიონის თხზულების “ესთეტიკებრნი განსჯანი” და ა.ს. ნიკოლსკის “საფუძველნი სიტყვიერებისანი” ქართული თარგმანების მიხედვით კიდევ ერთხელ მტკიცდება, რომ მე-18-მე-19 საუკუნეების ქართული ფილოსოფიურ-ესთეტიკური აზრის განვითარება მიმდინარეობს წარსული ფილოსოფიური მემკვიდრეობისადმი შემოქმედებითი მიდგომით – ერთის მხრივ, ხოლო მეორეს მხრივ, მას თავისი შესატყვისი აქვს ევროპულ ფილოსოფიაში.

ამ თარგმანთა ანალიზი ცხადყოფს, რომ ქართველმა მოღვაწეებმა შეძლეს სწორად იმ წიგნების მოპოვება და თარგმნა, რომლებიც ლოგიკურ გაგრძელებად უნდა იქნას მიჩნეული იმ წყაროებისა, რითაც წარსული ფილოსოფიური აზრი სარგებლობდა. მათი აღდგენა და განვითარება აღნიშნული ეპოქის მოაზროვნეთა მიზანს შეადგენდა.

აკად. შ. ნუცუბიძემ პირველმა დასვა ეს კითხვები. მოიძია ის წყაროები, რომლებიც საერთო საფუძველს ქმნიან როგორც ქართული, ასევე ევროპული ფილოსოფიურ-ესთეტიკური აზრისათვის. ამ წყაროების დადგენა მთლიანობაში კრავს ქართული ფილოსოფიური აზროვნების შინაგან განვითარებას. პირდაპირ ხაზს ავლებს თანამედროვე ევროპული ფილოსოფიური აზროვნებიდან იმ სიღრმეებში, რომლიდანაც მომდინარეობს, აგრეთვე, ქართული ფილოსოფიურ-ესთეტიკური აზრი. სწორედ ასეთ საფუძველზე მოხდა აღნიშნულ ეპოქაში ქართული და

ევროპული ფილოსოფიური აზროვნების თანხვედრა. ამიტომ აირჩიეს ამ ეპოქის ქართველმა მოღვაწეებმა სათარგმნელად ზემოთ მითითებული ლიტერატურა. ამასთან, ვფიქრობთ, რომ როდესაც საუბარია წარმოდგენილი პერიოდის ევროპული წყაროების დადგენაზე, უნდა აღინიშნოს, რომ რუსული ფილოსოფიური აზრი ქართულ მსოფლმხედველობაში ნაკლებად ფიგურირებს. ამ ეპოქისათვის რუსეთის როლი ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაში განისაზღვრება იმით, რომ ქართველი მოაზროვნეებისათვის ხელმისაწვდომი გახდა დასავლეთ ევროპის კულტურული მიღწევები.

დამოწმებული ლიტერატურა:

კუკავა თ. (1967), ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან, თბილისი.

რუხაძე ტრ. (1960), ქართულ-რუსული ლიტერატურულ ურთიერთობათა ისტორიიდან (XVI-XVIII სს), თბილისი.

სირაძე რ. (1978), ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, თბილისი.

ჭელიძე მ. (1984), ანტიკურობა და “დაუნერელი” ფილოსოფიის პრობლემა, თბილისი.

Tamar Vepkhvadze

(Ivane Javakhishvili Tbilisi State University)

AESTHETIC PROBLEMATICS OF “TRANSITIONAL PERIOD” OF THE GEORGIAN LITERATURE IN THE CONTEXT OF MODERN GEORGIAN IDENTITY

“Transitional period” of Georgian literature (XVIII-XIX centuries) is less studied from literary-poetic and theoretic-literary viewpoint. Textological and historic-philological researches form the basis to touch the well-known literary materials with a new point of view:

In “transitional period”, we can engage translated poetic works or philosophical treatises in the flows of the literary processes and discuss them in this context. Most importantly, we have to find out whether a particular work was translated for literary, general aesthetic or general cultural-historical interests, whether the translated works were involved in the essential interests of literary thought or whether they fell out of them. In this period, Georgian literature was enriched not only with translated works of art, but also with works containing philosophical, poetic and aesthetic issues. By studying these translations, we can characterize the typological relation of European and Georgian philosophical thought. Considering that this or that work was translated according to philosophical-aesthetic interests, it may be found out what general worldview there was at the beginning of the XIX century. According to the above-mentioned, our research goal is to study the literary nature of the monuments translated in the transitional period, the motivation of their translation, the stylistic features of the translations, the translations of works with theoretical character, their problematics, to show how much all this contributed to generation of new Georgian literature. In order to understand the aesthetic problematics of the Georgian literature of the “transitional period”, Georgian translation of two works is important among the samples of philosophical-aesthetic character translated in this period:

a. Translation by David Bagrationi (1767-1819) (the book work was translated from Russian by David Bagrationi in 1815 in Petersburg and dedicated to Davit Meskhishvili) of the book “Aesthetic Judgment” by the French philosopher, member of the Prussian Academy Johann Peter Friedrich Ancillon (1767-1837). The Georgian translation is preserved in the form of several manuscripts. We have studied the manuscript N 2181 of the H Foundation of the Georgian National Centre of Manuscripts. And

b. A very interesting collection translated from Russian “Basis of speech” (with full title – “Basis of Russian speech” – author – Russian scholar A. S. Nickolsky – 1755 – 1834), which consists of three

parts: Grammar, rhetoric and poetics. A Georgian translator, whose identity is still unknown, is interested in the last two chapters of the book and translates it with the title: "Basis of the speech".

Translation of these works into Georgian is extremely important. These translations have introduced many terms into our reality, which were previously unknown. According to the philosophical-aesthetic problematics of these works and the comments of the translators, the level of development of the Georgian literary science and philosophy of that period and the degree of literary taste of the Georgian society become comprehensible.

ნაირა ბეპიევი

(ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი)

ხმით ნატირლები ქართულსა და ოსურ ფოლკლორში

ხმით ნატირლები სამგლოვიარო ჟანრის, კერძოდ, მიცვა-
ლებულთან დაკავშირებული რიტუალის ერთ-ერთი განუყოფე-
ლი ნაწილია. ხმით ნატირალი ინდივიდუალური ხასიათისაა.
მოტირალი თავის სათქმელს უმთავრესად უშუალოდ ტირი-
ლის პროცესში ქმნის. „ხმით ნატირალს არა აქვს მკაცრი, კა-
ნონიკური სტრუქტურა. მისი არქიტექტონიკის აგებაში ხმით
მოტირალი სრულიად თავისუფალია. მას შეუძლია დაიწყოს
მიცვალებულის პიროვნების დასახელებით, მისი სიკვდილის
გარემოების (ხსენება), სიკვდილისა ან მიცვალებულისადმი
მიმართვით, დაგვიანებული გაფრთხილებით ან საყვდურით.
იგი არაფრით არ არის შეზღუდული, ხმით ნატირალი თავისუ-
ფალი შემოქმედების ნაყოფია (კიკნაძე 2008, 220).

სამგლოვიარო ჟანრის ნაწარმოებები ყველა ხალხების
ფოლკლორში გვხვდება. ხმით ნატირალი ტექსტები თემატუ-
რადაც და ვერსიფიკაციულადაც სხვადასხვა სახისაა: სხვადა-
სხვა სალექსო ზომა, რიტმი, რითმა, მაგრამ მათ აერთიანებთ
ერთი - ისინი უცბად, უმოკლეს დროში, ტრაგიზმის უშუალო სი-
მძიმისა და მძაფრი განცდების ფონზე იქმნება. ამიტომაც მას
განსაკუთრებული ექსპრესიულობა ახასიათებს და უმძიმესი
ადამიანური ემოციები ახლავს. ხმით დატირება გარდაცვალე-
ბასთან დაკავშირებულ რიტუალებთან ერთად სრულდებოდა.

ხმით დატირება ყველას პოეტურად არ შეეძლო და ამიტომ
ფოლკლორში ის პოეტურიც არის და პროზაულიც, მაგრამ პრო-
ზაულსაც განცდათა ის სიმძაფრე და გარკვეული მელოდიუ-
რობა ახასიათებდა, რაც სამგლოვიარო ჟანრის თხზულებები-
სათვის არის დამახასიათებელი (წუხილის შორისდებულების
ხშირი გამეორება. მძაფრი, ტრაგიკული შინაარსის ფრაზების

ხშირი ჩართვა და ა. შ)..

ხალხურ პოეზიაში ხმით ნატირლების მრავალი ნიმუშია შემორჩენილი, რომლებიც თითოეული ადამიანის პიროვნულ განცდასაც გადმოგვცემს და სხვათა მოზარედაც წარმოგვიჩენს მოტირალს, რაც მას ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობასაც ანიჭებს (მაგ., „ვეფხი და მოყმე“).

ქართული სამგლოვიარო ჟანრის უძველესი ლიტერატურული ნიმუშია IX-X საუკუნეების ძეგლში (გიორგი მერჩულის „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“) გრიგოლის მიერ აშოტ კუროპალატის გლოვა.

ოსურმა ხმით ნატირლებმა დაუდო სათავე საგმირო პოეზიას, რომელიც მოთქმას წააგავს, მაგრამ ეს უკვე სიმღერით მოთქმაა. აქ გმირის ისტორია, მისი ღირსებები, მისი გმირული აღსასრული სამგლოვიარო სიტყვებითაა აგებული, ეს გმირის სიმღერაა და ამიტომ ჰქვიათ ამ სიმღერებს: „ფუხათი ილიკოს სიმღერა“, „ლადის სიმღერა“ და არა ილიკოზე სიმღერა ან ლადიზე სიმღერა სხვ.

ოსურ სამგლოვიარო ჟანრის თხზულებებში მომხდურის პირისპირ შეუპოვრად მებრძოლი ვაჟკაცის საგმირო, ღირიული ისტორია საყოველთაო-სახალხო ჟანრის რანგშია აყვანილი. უხსოვარ დროში შექმნილი ნართების ეპოსი ოსთა წინაპრების ერთი უშველებელი საგმირო სადიდებელია, მაგრამ „საგმირო სიმღერების დანიშნულება უფრო ფართო იყო, ვიდრე ნართების თქმულებები. ეს უკანასკნელი სიმღერით იშვიათად სრულდებოდა, საგმირო სიმღერა კი ოსთა თანამგზავრია ყოველ ნაბიჯზე“ (ჯუსოიტი 2002, 5).

უნდა ითქვას, რომ ოსი ხალხის შემოქმედების საგანძურში ხმით ნატირლები და საგმირო პოეზია ღირსეულ ადამიანებზე შექმნილი ერთი მთლიანი ეპოპეაა. ხმით ნატირლები ოსურ ფოლკლორში ასე შეიძლება დაიყოს: ქალების ხმით ნატირლები და მამაკაცების ხმით ნატირლები. ნიშანდობლივია, რომ ხმით ნატირლებს, ოსური წესჩვეულებების მიხედვით, ქალები ასრულებენ. ხოლო საგმირო სიმღერის შემოქმედი მამაკაცია. „უნდა საგანგებოდ აღინიშნოს, რომ ოსურ საგმირო სიმღერე-

ბს, როგორც სხვა ჩრდილოეთ კავკასიელები, მამაკაცები ასრულებდნენ. ამით ოსები განსხვავდებიან დაღესტნელებისაგან, სადაც ასეთ სიმღერებს ქალები ასრულებენ. საერთოდ ოსები საკრავ ინსტრუმენტებსაც ამ ნიშნით ყოფდნენ. სალამურს, ყისინ ფანდირსა და თორმეტსიმინ არფას (ფანდირს) მხოლოდ მამაკაცები უკრავდნენ, ხოლო გარმონს - ქალები. ამ ინსტრუმენტზე დაკვრა მამაკაცებისათვის შეუფერებლად მიაჩნდათ“ (Калоев 1973, 33-34).

საგმირო სიმღერაში შექებული ისტორიული, რეალური პიროვნებები არიან, რომლებიც შემდეგ ლეგენდარული ელფერით იმოსებიან. იმდენად დიდია წუხილი ამ გმირის დაკარგვისა, იმდენად ჰიპერბოლიზდება მისი საქმენი საგმირონი, რომ ასეთი ლესები სამგლოვიარო პოეზიასთან კავშირს ამჟღავნებს. მაგრამ როგორც სამართლიანად მიუთითებენ, შესაძლოა აღწერილი იყოს გმირის სიკვდილი ან მასზე გლოვა, მაგრამ ის არ არის სამგლოვიარო რიტუალის ნაწილი, მასში არ არის გადმოცემული მიცვალებულის დატირების ტექსტი. „რაც უნდა ძლიერი განცდაც არ იყოს მასში გადმოცემული, არც ერთ დამტირებელს ტრადიციულ საზოგადოებაში არ მოუვა აზრად, რომ ამგვარი ლექსები მიცვალებულის დატირების მიზნით შეასრულოს. ერთია განცდის გამოხატვა, მეორეა ამ განცდის მოქცევა რიტუალში“ (კიკნაძე 2008, 216).

ქართულ ფოლკლორში ხმით ნატირლის ავტორი და შემსრულებელი ერთი და იგივე პირია და იგი თითქმის ყოველთვის დედაკაცია. ყოველ ხმით ნატირალს თავისი კონკრეტული ადრესატი ჰყავს (კიკნაძე 2008, 218).

„საგმირო სიმღერა ხომ იგივე დატირებაა დაღუპულისა, მაგრამ იგი, განსხვავებით ჩვეულებრივი დატირებისაგან, რომელსაც ქალები ასრულებენ, სრულდება მამაკაცთა გუნდის მიერ“ (ჭუსოითი 2002, 7).. მამაკაცებთან თანდასწრებით ქალებს სიმღერის უფლება არ ჰქონდათ. ისინი მღეროდნენ მხოლოდ მაშინ, როცა მარტონი რჩებოდნენ, ისიც მხოლოდ მათთვის გაკუთვნილ სიმღერებს.

ოსური წეს-ჩვეულების თანახმად, ხმით ტირილი ყველასი

არ შეიძლებოდა.. მკაცრად არის განსაზღვრული ზოგადი წესი: დედა არ შეიძლება იყოს შვილის ხმით მოტირალი, არც ცოლი ქმრისა. ეს ასეა ქართულშიც და ოსურ წესჩვეულებებშიც (კიკნაძე 2008, 222).

ეს სირცხვილად ითვლებოდა ოსებშიც, საქართველოს მთიანეთშიც.

ხევსურეთსა და თუშეთში მცირეწლოვან შვილს დედა არ ტირის, სირცხვილია, ასევე სირცხვილია ქმრის დატირებაც, თუმცა გამონაკლისის სახით მაინც გვაქვს შემორჩენილი ამგვარი ხმით ნატირალი ტექსტები.

ოსები ახალგაზრდა დედას, რომელსაც პირველი მცირეწლოვანი შვილი გარდაეცვალა, არც ტირილის უფლებას აძლევდნენ და არც სასაფლაოზე არ უშვებდნენ.

ოსური წეს-ჩვეულების მიხედვით, ქმრის დატირების დროს უხერხულობას გრძნობდა მოტირალი და მობოდიშებით იწყებდა ტირილს:

«Уæ, мачи мыл фæхудæд, мачи, мæ хуртæ,
Мæнæ мæ хæдзар куы фехæлд,
Мæнæ мыл кæуыны бон куы ныккодта!

Уæ, æфхæრды бон мын æфхæрд исæг чи уыд,
Хъуаджы сахаты мын æхцайы чыссæ чи уыд,
Мæ уыцы дарæгæй дзæгъæлæй куы баззadtæн.

Уæ, мæ цæугæ хох, мæ лæугæ мәсыг
Бындзарæй куы ракалд,
Æмæ дзæгъæлæй куы баззadtæн.

Уæ, æркæут-ма, æркæут, хорз адæм!»

«ХЪАРÆГ»

“ვოი ნურავინ დამცინებს, ნურავინ, ჩემო მზენო,
ასე რომ დამექცა ოჯახი,
ასეთი გლოვის დღე რომ დამიდგა!
ვოი, ვინც ჩემს ჯავრს არავის შეაჭმევდა,
გაჭირვების ჟამს ვინც ჩემი მარჩენალი იყო,
ის დამელუპა და უპატრონოდ დავრჩი.
ვოი, ჩემი მოსიარულე მთა, მტკიცე ციხე-სიმაგრე,

საძირკვლიანად მოირღვა
და უპატრონოდ დავრჩი.
ვოი, მიტირეთ, მიტირეთ, ხალხო....”

„მოთქმა“ (ოსური ზეპირსიტყვიერება 2005, 96)

ზოგჯერ ხდებოდა, რომ თავზარდაცემული ხმით მოტირალი აღარც ბოდიშებს იხდიდა და პირდაპირ იწყებდა მოთქმას. ქართულსა და ოსურ ფოლკლორში ქმრის დატირების ასეთი მაგალითები მრავლადაა. ნატირლებში ცოლი აქ დარჩენილთა (ცოლის, შვილების) უბედურებაზე ტირის ძირითადად:

«Магырæй баззадтæн,
Мæ сау рæхыс хурмæ рахастон,
Мæ быны лæдзæг мæ къухмæ райстон,
Мæ зынг ныххуыссыд!...
Мæ сидзæртæ кæй артмæ батавдзынæн?

„დავრჩი უბედურად,
ჩემი შავი კერიის ჯაჭვი მზეზე გამოვიტანე,
ხელჯოხი ავიღე ხელში,
დავრჩი შენს ცხენთან და ქალიშვილთან ერთად,
ჩაქრა ჩემი კერა.

ვის კერაზე გათბებიან ჩემი ობლები?“

ოსური ხმით ნატირალი

„ცოლის ნატირალი“

„რა უყვ? თუ დამცინებენ სხვანიო,
ხვალ სხვა იქნების საცინელიო,
სრუ დავცილდებით მე და შენაო“ (ხმით ნატირლები 2002, 27)
ერთანაც და მეორეგანაც ქმარს ჰპირდებიან, შვილებსაც
დაბრდიან და კერასაც არ გაუცივებენ:

„გულშაკლებული არ ნახვიდაო,
დავბდი ობოლთა თამამადაო,
კარგადაც დაგიკვებავ ხართაო,
თავად დავიჭერ სახხვნიელსაო,
ავიტან შენსა ცელ-საღესთაო,
თაო ჩავდგები ნამხრევშიაო,
კარგათ გიყურებ იარღთაო,

ხელით ავასხამ გიორგისაო,
შენთ შაუნახავ ჩოხხვთ-პერანგთაო,
აჩნავ კარგადა ნატყვიარიო“.

ქართული ხმით ნტირალი
(ხმით ნატირლები 2002, 26-27)

ჩრდილოეთ ოსეთში დღესაც არ შეიძლება ცოლმა დაიტიროს ქმარი, ის ზის არა ქმრის გვერდით, არამედ მუხლებზეა დაჩოქილი და ცრემლებსაც ჩუმად ყლაპავს, არა აქვს უფლება, ქმარი იტიროს. „თუ ვინმე წესს დარღვევს, დასცინიან - მის მეტს ქმარი არავის მოჰკვდომია, ეს როგორ შეიძლება?“ (Кокоева 2016, 48).

მთლიანად კავკასიაში დატირების ეთიკური ნორმები თითქმის ერთნაირია.

„უნდა აღინიშნოს, რომ მიცვალებულის გლოვისა და დატირების წესები მთელს საქართველოში ერთნაირია... ხევსურეთში დედა შვილზე არ ტირის, რადგან სირცხვილდ ითვლება. იქ შვილზე მხოლოდ ხმით მოტირალი დედა ტირის. თუ დედა ხმით მოტირალი არ არის, ის უცრემლოდ დაუთვლის შვილს, ისე თითქოს ელაპარაკება. დათვლას იწყებს მიმართვით „დედო“ ან „ბიჭო“, იშვიათად „შვილო“. ხევსურეთსა და თუშეთში დედა მცირეწლოვან შვილს არ ტირის, სირცხვილია, ასევე სირცხვილია ქმრის დატირებაც, თუმცა გამონაკლისის სახით მაინც გვაქვს შემორჩენილი ამგვარი ხმით ნატირალი ტექსტები“ (ხმით ნატირლები 2002, 11).

ასევე არ ტირიან მცირეწლოვანს ოსებიც. მათ მიაჩნდათ, მცირეწლოვანი უცოდველია და ის პირდაპირ სამოთხეში ხვდება (ხშირად მას საერთო სასაფლაოზეც არ კრძალავდნენ). მათი აზრით, „არც მათ გლოვა იყო მიზანშეწონილი, რადგან მცირეწლოვანები უცოდველები არიან, მიცვალებულთა სამეფოში გადაიქცეოდნენ სამოთხის ჩიტებად («дзæнæтæ цъиутæ») და ამიტომ არ შეიძლებოდა მათი დატირება. მათ იქ ყოველგვარი უპირატესობა აქვთ“ (Кокоева 2016, 29).

ერთ-ერთი ოსური ლეგენდის მიხედვით, დედა მცირეწლოვან შვილს არ ტირის სტუმართმოყვარეობის წესის გამო. სტუმ-

რად ჰყავს ვასთირჯი, მხოლოდ ისე, რომ დედამ არ იცის მისი ვინაობა და დამალავს რეალობას და სტუმარს პურს უცხობს.

ქართულ ხმით ნატირალში გვხვდება შვილის მკვლელის (რომელიც ასევე ამ ორთაბრძოლაში დაიღუპა) დატირებაც ან მისი ჭირისუფლის, კონკრეტულად კი მისი დედის ტრაგიზმის განცდა და გამოხატვა („ლექსი ვეფხისა და მოყმისა“). „ხმით ნატირლებში გვხვდება მკვლელის დატირების, ანუ მკვლელის დედისადმი თანაგრძნობის მეტად კაცობრიული გრძნობა. ერთ ფშაურ ხმით ნატირალში მოტირალს ებრალება მკვლელის დედა, რადგან მისი შვილიც აღარ არის:

„ეხლა მე იმას გეხვეწებით,
მამკლავს ნუ დასწყევთ ამისასა, -
მამკლავის მამკლავ ესეც არი!
იმის დედასაც დაუბარეთ,
იმასაც შააკლდება გულსა,
ცოდვას ცოდვას ნუ მიუმატებთ“.

ასეთივე განცდის გამოხატველია თუშეთში ჩაწერილი ერთ-ერთი ხმით ნატირალი (ხმით ნატირლები 2002, 13).

ამჟამად შეიცვალა დატირების წესები. ტირიან ქმარსაც და ჩვილ ბავშვსაც. აღარ არის ასეთი მკაცრი მიდგომები. არავისი დატირება აღარ იკრძალება.

ოსური წესების მიხედვითაც, ისევე, როგორც ქართულში, არსებობდა საგანგებო პირი, დამტირებელი, ხმით მოტირალი, ის ან ოჯახის წევრი იყო, ან ახლობელი.

ოსური ხმით ნატირლები უმთავრესად თავისი საკუთარი მელოდიურობით გამოირჩევა: „ოსთა ზეპირ პოეტურ და ხალხური მუსიკალური ხელოვნების ნიმუშთა აღსაქმელად განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ხალხური სიმღერებისა და ხმით ნატირლების გაცნობა. საგმირო სიმღერებიცა და ხმით ნატირლებიც ტრადიციულად განკუთვნილია გუნდისათვის. მათ კიდევ ერთი თავისებურება აერთიანებთ - სიტყვა და მელოდია ამ ქმნილებებში განუყოფელ ერთიანობას ქმნის. მაგრამ ამ ერთიანობაში მაინც წამყვან ელემენტს მელოდია წარმოადგენს. იგი მუდმივი და უცვლელია ნებისმიერი შემსრულებლისათვის, სი-

ტყვიერი ტექსტი კი, განსაკუთრებით ნატირლებში, რამდენიმე ფრაზა-კლიშეს გარეშე, წარმოადგენს მოტირალი ქალის - სოლისტის - თავისუფალ იმპროვიზაციას“ (ჯუსოიტი 2002, 6). ამ დროს წამყვანი მაინც მელოდიურობაა და ეს გარკვეულწილად შენარჩუნებულია ასეთ შემთხვევებში.

ქართულშიც და ოსურ მოთქმებშიც მთავარია გარდაცვლის ღირსებების წარმოჩენა, ოღონდ ისე, რომ ამ შემთხვევაშიც, აქ გარკვეული სიტყვიერი ქსოვილი და მელოდია უნდა ეხამებოდეს ერთმანეთს.

„მიცვალებულის გასტუმრების დროს უმთავრესი ადგილი ეკავა დატირებას, მოთქმას (хәәрәг), ღმერთს დაეფარა და ვინმესთვის ცოტა ცრემლი დაეღვარათ... ოსების წარმოდგენით, რაც უფრო მეტ ცრემლს დაღვრიდნენ, მეტად დაიტირებდნენ, მით უფრო მოალბობდნენ მიცვალებულთა განმგებლის - ბარასთირის გულს, მისი გული ხომ ცრემლებით ღებება, და საგანგებოდ საპატიო ადგილს მიუჩენდა ასეთ მიცვალებულს“ (Kokoeva 2016, 46).

ოსებიც, ისევე როგორც ქართველები, განსაკუთრებულად შეარჩევდნენ ხოლმე მოტირალს - хәәрәггәәнәг, სიტყვა წარმოდგება საერთო ინდოევროპული ძირიდან gar, რაც ყვირილს, მოთქმას ნიშნავს.

დამტირებელი საერთოკავკასიური ტრადიციაა, აფხაზებთან დამტირებელს თან ახლდა ქალთა ორი გუნდიც (ბანი), ოსებში მამაკაცთა გუნდიც მონაწილეობდა დატირებაში. საინტერესოა, რომ ოსებში დატირება თითქმის 40 დღე გრძელდებოდა, რამდენიმე ღამეს სასაფლაოზეც უთევდნენ და იქ აუცილებლად ცეცხლს ანთებდნენ, რომ მათი მიცვალებული ნათელში მოხვედრილიყო. გარდა ამისა, იყო საგანგებო ღამე, როცა უთევდნენ. ამ ღამეს განსაკუთრებული სახელიც ჰქონდა - ღამისთევა - нәдәән әхсәв, მოტირლები აქ ტირილით ათევდნენ ღამეს.

ზოგადად ხმით ნატირლებში ერთნაირად არის წარმოდგენილი მიცვალებული. მნიშვნელობა არა აქვს იმას ის ქალია თუ კაცი. ოსურ სამგლოვიარო სიმღერებში ცნობილია „ზადალეს-

კელი დედის სიმღერა“, ქალისა, რომელმაც ომის შემდეგ ობლად დარჩენილი ბავშვები შეიფარა და როგორც შვილებს, ისე უვლიდა.

ხმით ნატირლები ფოლკლორისტიკის ორიგინალური ნაწილია. ის იქმნება მიცვალებულის დატირების პროცესში და გამოირჩევა განსაკუთრებული ექსპრესიითა და ტრაგიზმით. საწერვეულებო რიტუალებში იგი ერთ-ერთი უძველესი და უნივერსალურია. გლოვის ეს ჟანრი დღესაც აქტიურია საქართველო მთიანეთში, ხევსურეთში, ფშავში, თუშეთში. სხვაგან ოდნავ გაფერმკრთალებულია. ასევეა ოსური ხმით ნატირლებიც. ძველი ფორმით (საგანგებო მოტირლები, ზარის მთქმელები და სხვ). უმთავრესად სოფლებში, მთის დასახლებაშია შემორჩენილი. სხვაგან ნაკლებადაა შემორჩენილი ასეთი სახითა და ექსპრესიით (საგანგებო დამტირებელი და ა.შ)..

ოსური ხმით ნატირლები სტრუქტურულად შეიძლება რამდენიმე ჯგუფად დავყოთ:

1. არქაული, უძველესი ნატირლები, რომლებსა არა აქვთ მკაცრი რიტმული და სტროფული შედგენილობა, არა აქვთ რითმა.

2. ნატირლები, რომელაც ახასიათებთ გამოკვეთილი სტროფული აღნაგობა, შიგადაშიგ მოეპოვებათ რითმა.

3. ისეთი ნატირლები, რომელსაც სპეციფიკურ სამგლოვიარო რიტმიკასთან ერთად, საკმაოდ გამართული რითმაც მოეპოვებათ.

შეიძლება ითქვას, რომ ასეთივეა ქართული ხმით ნატირლების სტრუქტურა. შედარებით რიტმულად და რითმულად გაწყობილი ხმით ნატირლები უფრო გვიანდელი ხანისაა ქართულშიც და ოსურშიც.

თვალნათლივია, რომ ქართველთა და ოსთა ხმით ნატირლები, ისევე როგორც სხვა კავკასიელი ხალხებისა, ერთმანეთთან ბევრ რამეში ამჟღავნებენ სიახლოვეს. დიდებული ოსი მეცნიერი, ნაფი ჯუსოითი, ჩვენ მიერ გამოცემული „ოსური ფოლკლორის“ წინასიტყვაობაში წერდა: „ხალხების ხანგრძლივი და მშვიდობიანი კეთილმეზობლობის პროცესში ხდება ესთეტიკური ღირებულებების ბუნებრივი გაცვლა, მით უმეტეს, კავკასიის ხალხებს შორის, რომლებიც თითქოსდა ბედის

მიერ თავმოყრილი არიან მცირე ტერიტორიაზე იმისათვის, რომ ერთმანეთს გაუწიონ კეთილმეზობლობა და გაუმჟღავნონ კეთილი გრძნობები. ნებისმიერი სხვა პერსპექტივა, დაკავშირებული ურთიერთწინააღმდეგობასთან, სხვებისთვის თავისი ნების ძალით მოხვევასთან, უბიძგებს ხალხებს არაბუნებრივი მტრობის, ზნეობრივი გაღარიბების, სამეურნეო უთანხმოებისა და სულიერად უმიზნო ცხოვრებისაკენ“ (ჯუსოითი 2002, 5).

ამგავრად, შეგვიძლია დავასკვნათ, ხმით ნატირლები თითქმის ყველა ხალხის ფოლკლორშია დაცული. ეს წეს-ჩვეულება ქართულსა და ოსურში საკმაოდ ძველია და მოიცავს იმ პერიოდს, რა დროიდანაც ისინი არსებობენ. რასაკვირველია, მსგავსება მათ შორის დიდია, მაგრამ არის სპეციფიკური განმასხვავებელიც, რაც იმითაა გამოწვეული, რომ ყველა ერს თავისი საკუთარი ტრადიცია და წეს-ჩვეულება აქვს.

დამონშებული ლიტერატურა:

Калоев, Б., (1973), Материальная культура и прикладное искусство осетин, М.

Кокоева А. Б., (2016), Этнокультурный феномен погребального обряда осетин, Цхинвал, «Республика».

კიკნაძე, ზ., (2008), ქართული ფოლკლორი, თბილისი.

ოსური ზეპირსიტყვიერება, (2005), წიგნი შეადგინეს და ქართულ ენაზე თარგმნეს ნ. ბეპიევმა და მ. ცხოვრებოვამ. „კავკასიური სახლი“. თბილისი.

ხეთაგუროვი, კ., (1939), რჩეული ნაწერების კრებული, თბილისი. ხმით ნატირლები, (2002), კავკასიის ხალხთა ფოლკლორი, კრებული შეადგინა ნ. აზიკურმა, თბილისი.

ჯუსოითი, ნ., (2002), ხალხი - „სულიერი მუშაკი“, კრებ., ოსური ფოლკლორი, შემდგენლები: ნ. ბეპიევი, მ. ცხოვრებოვი, „კავკასიური სახლი“, თბილისი.

Naira Bepievi

(Ivane Javakhishvili Tbilisi State University)

CRYING THROUGH VOICE IN GEORGIAN AND OSSETIAN FOLKLORE

Crying through voice is an inseparable part of mourning poetry. It is one of the rituals associated with the deceased. Crying with voice is a very well-known genre and has its individual characteristics. The crying person should create the verse in the process of crying. It does not have a strict, canonical structure. These kinds of verses are individual and diverse in themes as well as versioning: they are different in size, rhythm, rhyme, but they have something that is in common for all of them - they are created in the light of the immediate severity of the tragedy, and with a strong sense of tragedy. That is why it is characterized by exceptional expressiveness and heaviest human emotions. The crying with voice accompanies the rituals associated with the cult of the deceased. Not everyone was poetic, so we come across the examples of crying with voice in both poetic and prosaic form in folklore, but even the prose was characterized by a sense of tragedy and a certain melody that is typical of mourning genres (frequent repetitions of anxiety, use of tragic phrases, etc).. The mourning genre works can be found in the folklore of all nations. In Georgian folk poetry, there are many examples of it that convey the individual feeling of each person and shows the inner characteristics of the mourner, who shares the tragedy and whose ideas can be generalized (for example "The Tiger and the Lad"). The oldest literary specimen of the Georgian burial genre is the mourning of Ashot Kuropalat by Grigol in the monument of IX-X centuries (George Merchul's "Life of Grigol Khandzteli"). The crying with voice is a Caucasian tradition. However, not only in the Caucasus, the genre of mourning occupies a great deal of folklore as well. It is a whole new genre in Ossetian Folklore the mourning as well as recalling the heroic deeds of the hero. Ossetian crying with voices is based on the Caucasian tradition, and there is much in common between the Ossetian and Georgian genres, though they have their own specific elements. The present paper deals with the thematic unity of the Ossetian and Georgian mourning genres, in particular, the theme of crying with voice, its peculiarities and features.

Ketevan Khutsishvili

(IVANE JAVAKHISHVILI TBILISI STATE UNIVERSITY)

GEORGIA – THE EXAMPLE OF INTERCULTURAL RELATIONS

Today we live in a diverse world in which the coexistence of different groups implies permanent contact and exchange of information. Different societies are involved in continuous and vital communication, and therefore it is necessary to create a peaceful environment. In this process, it is essential in which terms and how we evaluate our world. Contemporary complex societies are not homogeneous in any sense. Cultural diversity was always a feature of humanity. But the modern world is distinguished by the intensity of communication, various cultures are not only co-existent, but in the modern, globalized era, they are interacting with each other.

In the heterogeneous societies the creation of system of peaceful societal coexistence can be reached through strengthening the meeting points between the representatives of various groups. The long-term mutual relations between the traditional religious communities in the Caucasus have been developed during the centuries. In conditions of positive or negative stereotypes, the mutual adaptation basically proceeded by a peaceful way. Culture as an adoptive and changeable system is progressing according to the historic-cultural contexts. The changes and transformations can be caused by the various factors. The influences and impacts are evident especially among the cultures, which were existed or exist side by side in the same physical and temporal stage of development. These overlaps were a reason of formation of the certain shared practices. The forms of practices are various and they are changing under the influence of the processes going on within the society. The natural trend of finding the meeting points or trying to turn to such milestones even the disintegration factors is characteristic to the multicultural, mosaic cultures.

In Georgia such points among the others appeared to be the shared religious practices. According to the ethnographic and historical data the habit of sharing the sacred sites by the Christian and Moslem groups was widely spread. As some scholars are arguing these kinds of practices have deep roots going to the pre-Christian period. It is considered that it might be a result of the common cultural substrata. Among shared realities the habit of sharing of the sacred sites was widely spread in the everyday life of the Caucasians. The certain political, social and economic factors are reasoning the adoption of some cultural realities by the different groups. In the case of shared sacred sites this is highly depended on the peculiar context. The contextual meanings are causing the transformation of space into place (see. Setha Low 2017). On its hand the places are providing the meanings, which are easing the intergroup communication. In those regions of Georgia, where the Christians and Moslems are neighboring, sacred sites are serving for both groups as worshiping places. In some sites the rituals were held together, in the others in different days. Especially interesting is to consider the processes of transformation of such practices under the influence of current factors. The post-soviet society after living in conditions of fighting atheism in the mass order has addressed to religious roots and the religious representations have appeared as a system of values playing a major role in construction of ethno-cultural identity (Khutsishvili 2004, 3). Thus the shared realities appear not to be desirable and they seemed to be under the threat of disappearance. But the certain contexts are demanding the existence of shared ethnographic realities. The contemporary processes are having impact on the religiosity and the changes are traced throughout the last decades. When certain societies are experiencing high levels of stress and strain and the conservative functions of religion cannot hold them together new practices are founded. Some societies call for a return to the better days of the past, others seek to establish a completely new social order (Wallace: 1966). The religiosity of the certain groups is trying to be defined in new forms. All these forms

of religiosity are explicitly displayed and played out. At the same time there are some hidden practices, or rather implicit practices, more individual in sense of concentrating on the smaller groups and practiced within the group. In spite of the complicated picture in general the small-scaled societies are quite orthodox in this sense and their everyday practices, which are supporting their societal unity, are deeply rooted in their lives.

The Georgian civil society represents mosaic system consisting of groups with different cultural traditions. The stability of such society appreciably depends on an opportunity of dialogue, mutual respect and cooperation between confessions. The processes proceeding in the post-soviet space, confirm, that in a poly-ethnic society mutual relation between ethno-confessional groups and even between the separate members of these groups, the traditions of cooperation and public-legal practice depend on the set of such factors, as tolerance and intolerance, acceptance and ignorance, knowledge and lack of information (Khutsishvili 2004). From this point of view, for the Georgian society, similarly to other post-soviet societies, the variety of ways of development of processes is characteristic. On the one hand, there are available amplifying tendencies to mutual cooperation and dialogue for development of united interests, and on the other hand, weight of negative attitudes displays the disintegration and religious intolerance. Thus, the high level of tolerance coexists together with the mistrust and distantations. The several interest groups often use this situation and the integration processes sometimes are interrupted and latent tensions are coming to light. In such conditions the century long traditions and rites are turning into the real tools for keeping not only the peaceful co-existence but also through the common practices to share the cultural spaces and diminish the distance and mistrust between the representatives of various ethno-cultural groups. One of such rites till nowadays is remaining the practice of having the shared sacred sites, where all elements of sacra - exhibition, dramata and instruction, are shared in this case because of the temporal and physical frames of coexistence

of the Orthodox-Moslem communities. Exactly such shared practices were one of the most meaningful and vital millstones in peaceful coexistence in the poly-ethnic societies. The need of such shared rituals is emerging mainly in the neighborhoods, which are shared by the representatives of more far to each other groups in terms of ethnic, religious, cultural, linguistic etc. markers.

The majority of the Georgians are historically orthodox Christians; Georgians are also Catholics, Moslems and the representatives of the other religious groups acting in Georgia.

Number of the adherents of Islam is 10,7 percent of the whole population of Georgia 398,7 thousand persons. Ethnically most numerous Moslem community is Azerbaijani group – 233,0 thousand persons, i.e. 6,3 percent of the whole number (General population census 2014). The majority of Moslems in Georgia are settled in the region of Kvemo Kartli (General population census 2014)

By examining the various functions of religion, can be stated that religion is a conservative force within a society. In a general sense religions support the status quo by keeping people in line through supernatural sanctions, revealing social conflict, and providing explanations for unfortunate events. Moreover, sometimes through both philosophical convictions and political interpretations, have tended to retard social change. Following this process the nature of religiosity itself appears to have changed in all societies over time. But there are some religious interactions that are quite stable in this sense and among them the one of the oldest mainstay of worshiping practice – to worship the sacred sites and carry out the rituals of scarification and offering.

The practice of ritual slaughtering of animals was used as a mean of appeasing a god or gods or changing the course of nature. It also served a social or economic function in those cultures where the edible portions of the animal were distributed among those attending the sacrifice for consumption. Animal sacrifice has turned up in almost all cultures and is still practiced nowadays in many cultures and societies. It seems that such similarities in understanding of the

communicative channels between the divinities and the humans lay in ground of easy adaption of the various elements of ritual practices. This similarity reasoned also adaption of the spaces, considered to be sacred for the representatives of the various ethno-cultural and confessional groups. There are several places throughout Georgia, where the Moslems and the Christians are carrying out their religious rituals sometimes even in the same time and side by side or mutually. The most important sites were Alaverdi, Atskhuri, Ksani, almost all villages in Kvemo Kartli region etc. Some of these sacred places are not used any more as the shared places in practice, but the cultural memory of the group is still maintaining the narratives regarding such communication (“we were going there together”, “it is the patron of our district and doesn’t matter who owns the place Georgians or others”, “the god is common for all of us and his house should also be common” etc). (Khutsishvili 2010).

Almost all such sites are the “holy places” from the pre-Christian period, later turned into the spaces for Christian (mainly Orthodox) Churches and used as the sacred sites by the all groups living in neighborhood. The religious holidays of various groups have been celebrated in the same space. During the Soviet period the open celebrations were forbidden or appeared not to be possible because of fragmentation the societal scale. Mainly there were celebrated some considered to be the main religious holidays at homes and some sacred places, like Easter, which did the Muslim communities also celebrate by colouring the eggs at home, praying and visiting the same sacred places and cemeteries (Khutsishvili 2002, 151, 158).

The most spread practice is to have shared sacred sites. The representatives of the Moslem and Orthodox communities use mostly the Orthodox Churches or even the ruins and remains of such to held the religious rituals. The rituals of slaughtering the animals are the rituals, which are common for the all ethno-cultural groups living in Georgia, thus the adoption of the place where the same ritual is held was quite natural. In addition Islam in some sense tolerates Christianity and Judaism as the Abrahamic traditions (“religions of

book”). The Moslems of Georgia are saying that the sacred site is in any case sacred site, where the humans should worship the god and if they have not mosque the church can serve as a house of god.

In Kartli, in the districts populated by Moslems (in spite of the trend Shii, or Sunni) they are visiting the sacred sites, carrying out the sacrification rituals, praying and switching the candles. In the village Khatissopeli (Bolnisi ditrict) on the territory of the church the celebration of the St. George day is an important part of the religious calendar of both Moslem and Orthodox communities. The Moslems are visiting the site on 22 November and on the next day 23 November the Orthodox believers are coming. The ritual part is identical: circling the church with the lightened candles, kissing its corners, going inside the building and praying there, bringing the animal (mainly sheep) and slaughtering it in the yard, cooking it and sharing directly on the place. The prying texts are also almost identical and the narratives regarding the healing craft of the place and Patron-protector St. George are same for the both groups. The church is functioning, there is a priest who tolerates the visits of the Moslems and their activities, stating that the holly place is for each human and they can express their devotion in the form, which is traditional for them.

In some villages, where the population is homogenous (only Moslems) they are using the old churches as sacred sites (e.g. village Mskhaldidi in Mtskheta district, end many others). The scarification rituals are carried out rarely but till nowadays (Khutsishvili 2010).

The contemporary processes are having impact on the religiosity and the changes are traced throughout the last decades. When certain societies are experiencing high levels of stress and strain and the conservative functions of religion cannot hold them together new practices are founded. Some societies call for a return to the better days of the past, others seek to establish a completely new social order (Wallace: 1966). The religiosity of the certain groups is trying to be defined in new forms.

- The “traditional” practice is still practiced but is experiencing

the influence from the side of the normative religion and normative understanding of expressing the religiosity

- Normative religiosity is led by the official religious organizations,

- Revitalized religiosity is that trying to give a new breath to the normative or traditional ones

- And Resistant religiosity which appears as a reaction towards certain processes and leads on the one hand to a) fundamentalisation of religiosity and the other to b) fundamentalization of non-religiosity

All these forms of religiosity are explicitly displayed and played out. At the same time there are some hidden practices, or rather implicit practices, more individual in sense of concentrating on the smaller groups and practiced within the group.

The transformations in the religious life, the attempts of the religious organizations to "purify" their practices and to make them more normative are of course impacting the ethnographic everyday life. The "normativity" is defeating the shared religious practices especially among the youth. But the intercultural interactions are preserved and supported in different ways. One of such tools is the intercultural dialogue through the education.

Educational aims for societies comprising multiple ethno-cultural groups involves three different values—recognizing difference, national cohesion and equality. Recognition of difference acknowledges and respects ethnocultural identities and in educational contexts also encourages mutual engagement across difference. National cohesion involves teaching a sense of civic attachment to a nation and to one's fellow citizens of different groups and identities. 'Multiculturalism' has traditionally been understood to support the first value but not as much the second, a charge made by 'interculturalism'.

Intercultural dialogue is a concept and discourse that dates back to the 1980s. It is the major means for managing diversity and strengthening democracy within Europe and beyond. It has been adopted as the basis for intercultural. It is now the dominant

paradigm for 'cultural policy' and the educational basis for the development of intercultural understanding. Governments have placed their hope in intercultural education as the way to avoid the exclusion and marginalization that afflict modern societies.

The next tool in creation the spaces for intercultural interactions are the economic spaces. The markets and bazaars are creating the conditions for peaceful coexistence in multiethnic areas. Even in the hard periods (conflicts and tensions) the bazaars were the peaceful meeting points. Such bazaars were functioning on the boarder zones between Georgia and Armenia, Azerbaijan, South Ossetia (Sadakhlo, Ergneti, etc). (Dabaghyan, Gabrielyan: 2011; Dziikaev, Parastaev: 2004: 230-239). Their function was, among others, to keep the relations and contacts between the folks and countries in the Caucasus, which was extremely significant in the period of numerous tensions, which took place in the region (Khutshvili 2018, 40-48).

Together with the current attampts from above to support the intercultural relations, in the multiethnic environment there have been functioning several communictional channemls elaborated from below. In Georgia together with the ethnic Georgians hitorically were used to live the repreenttives of the various ethnic, religous or ligual groups. This was caused by the geopolitical situation and econoic-poltical proceses in the region. The experience of sharing the territory and the fate established the systems of peasful coexsistance, which were functioning both from below and from above. This system was based on several spheres of everyday life: governing system, economic realtions, value systems etc. the case of using religion as meeting point rather then the desintegration mean was one of the most important pillars in the system of peaceful coexistance.

REFERENCES:

Dabaghyan, Gabrielyan: (2011), Rural transcaucasian trade before and after national borders, *Acta Ethnographica Hungarica*, Budapest
Jikaev, Parastaev (2004) South Ossetia: connection between the

ecOnomics and conflicts, in *From Economics of War to Economics of Peace in the Southern Caucasus*, ed. Klein D. Mirimanova N. Shampaighn F. London (in Russian)

General Population Census (2014), <https://www.geostat.ge/en/modules/categories/568/2014-general-population-census>

Khutsishvili K. (2004), *Changing Religious Situation and the problem of Public Security in Georgia*, Memtiane, Tbilisi (in Georgian).

Khutsishvili K. (2010) *Fieldwork diary (Shida Kartli)*, (in Georgian).

Khutsishvili K. (2018), *Market infrastructure: past and present transformations*, in *Anthropological Researches IV*, Unversali, Tbilisi.

Khutsishvili L (2002), *Problems of religious reorientation in polyethnic society*, in *Ethnic Aspects of Security Strategy (Pankisi) Crisis*, Mematiane, CIPDD, Tbilisi (in Georgian).

Setha Low (2017), *Spatalizing culture. Ethnography of Space and place*, Routledge, London and New Yourk.

Wallace A. (1966), *Religion an anthropological view*, New York: Random House.

ქეთევან ხუციშვილი

(ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი)

საქართველო ინტერკულტურული ურთიერთობების მაგალითი

საქართველოში, მისი გეოპოლიტიკური მდებარეობიდან და რეგიონში მიმდინარე პოლიტიკური და ეკონომიკური პროცესების გამო ჩამოყალიბდა მულტიეთნიკური გარემო. აქ ქართველებთან ერთად ცხოვრობენ სხვადასხვა ეთნიკური, რელიგიური თუ ენობრივი ჯგუფის წარმომადგენლები. მათ მშვიდობიან თანაცხოვრებას ხელს უწყობდ ერთად ცხოვრების განმავლობაში ჩამოყალიბებული მრავალასპექტიანი ეთნოგრაფული პრაქტიკა. მშვიდობიანი თანაცხოვრების სისტემებს სოციო-კულტურული ურთიერთობის სხვადასხვა ელემენტთან ერთად ქმნიდა სპეციფიკური რელიგიური პრაქტიკაც - გაეზიარებინათ სალოცავები. ასეთი ურთიერთობები მახასიათებელია მულტიკულტურული საზოგადოებებისათვის, რომლებიც ყველა საშუალებას იყენებენ ერთიანი სოციალური სივრცის შექმნისათვის. სტატიაში განხილულია მართლმდიდებელთა და მუსლიმთა მიერ გაზიარებული სალოცავების არსებობის რელიგიური პრაქტიკა, როდესაც ერთი და იგივე ტერიტორიას ენიჭება წმინდა ტერიტორიის დატვირთვა, ან როდესაც სხვადასვა ამლსარებლობის წარმომადგენლები ჩართული არიან საერო რიტუალებში. რელიგიასთან ერთად ინტერკულტურული ურთიერთობებში მნიშვნელოვანია ეკონომიკური ურთიერთობების გამოყენებაც. საქართველო ისტორიულად არის მაგალითი მშვიდობიანი თანაცხოვრების უზრუნველყოფისა, სწორედ ინტერკულტურული დიალოგის გზით.

IV. ლინგვისტური კონტაქტები

მედეა აბულაშვილი, ეკა ჭყოიძე
(ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი)

ქართული და ბერძნული იდიომატიკის ლინგვოკულტურული დიალოგი

ადამიანისა თუ ეთნოსის ცნობიერება, აზროვნება, აღქმა, ემოცია, კულტურა, სულიერი ცხოვრება, მითოპოეტური მენტალობა, ღირებულებები, სტერეოტიპები, ნორმები და ნორმიდან გადახვევები, ქცევები და მიდგომები - ეს ყველაფერი არსად ისეთი მრავალფეროვნებითა და ორიგინალობით არ ირეკლება, როგორც ენაში, განსაკუთრებით კი, მის სრულიად გამორჩეულ ფრაზეოლოგიურ ერთეულში - იდიომსა თუ გამოთქმაში. დიდი დრო არაა გასული მას შემდეგ, რაც მეცნიერება მათი ფორმით, დატვირთვით, მორფო-სინტაქსური, ლექსიკური და სემანტიკური სტრუქტურითა და ხმარების სპეციფიკით დაინტერესდა, სულ ოცდაათიოდე წლის წინ კი იდიომებისა და გამოთქმების ლინგვოკულტუროლოგიური გააზრების პირველი ნოვატორული ტენდენციები გაჩნდა. იდიომებთან დაკავშირებული ისტორიული წიაღსვლები, მეცნიერული კომენტარები, კულტუროლოგიური ვარიაციები, მიგნებები თუ ვარაუდები ერთნაირად საინტერესო გახდა ენათმეცნიერებისთვის, მთარგმნელებისთვის, ისტორიკოსებისთვის, კულტუროლოგებისა და ეთნოგრაფებისთვის.

ცნობილია, რომ ძლიერ ენას ძლიერი იდიომატიკა და მრავალფეროვანი გამოთქმები აქვს. ამ მხრივ, სრულიად უნიკალურია ბერძნული და ქართული ენები, რომელიც რამდენიმე ათასწლეულის წინ ხმარებად სიტყვებს, ფრაზებს, ფორმებს ინახავს და მითოლოგიას, რელიგიას, ისტორიას მოიცავს. არაერთი სამეცნიერო მოხსენება, პროექტი, წიგნი თუ კონფერენცია მიეძღვნა ორი ხალხის ურთიერთობას, მაგრამ უაღრესად მწირია კვლევები ასე ახლო მდგომი ორი ერის „ენობრივ დი-

ალოგზე“, მასში არეკლილ თუ მის თანამედვე სანესჩვეულებო ცხოვრებასა და მსოფლაღქმაზე. თანამედროვე მეცნიერებისთვის საინტერესოა ენებისა და ეროვნული იდენტობების ამგვარი მიმართება როგორც გავლენის ძიების, ისე ტიპოლოგიური პარალელების მოძიების თვალსაზრისითაც. მაშინ, როცა ნათელი და უტყუარია მეცნიერთათვის ელინური ფენომენის გავლენა სხვა ხალხების კულტურასა თუ ენაზე და აღარავინ დავობს იმაზე, რომ უამრავი სიტყვა, ფრაზა, ტერმინი, რიტუალი არაერთ ენასა და ხალხის ცხოვრებაში ბერძნულიდან შევიდა და ბუნებრივად დამკვიდრდა, უაღრესად აქტუალურია შესაძლო პირუკუ გავლენის პრეცედენტების ძიება და კვლევა (აბულაშვილი, ჭყოიძე 2017, 9).

როცა ენობრივ და ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით ბერძნულ-ქართულ დიალოგზე ვსაუბრობთ, გასათვალისწინებელია, რომ ორ ხალხს შორის თითქმის უწყვეტი კომუნიკაცია არსებობს მითოლოგიური ხანიდან დღემდე - ბერძნული კოლონიზაცია, ელინური ხანა, ელინო-რომაული პერიოდი, ბიზანტიის ეპოქა, თურქთა ბატონობის წლები, ახალი ეპოქის დამოუკიდებელი რესპუბლიკები - ყოველი ამ ეტაპის ასახვა ლინგვისტურ და ეთნოგრაფიულ დონეზე, რასაკვირველია, ცდება ერთი მოხსენების ფარგლებს, ამიტომ ჩვენ მხოლოდ თანამედროვე ბერძნულ და ქართულ ენაში დაცული რამდენიმე იდიომით და მისი ლინგვოკულტურული ფონით შემოვიფარგლებით.

ნებისმიერი ინტელექტუალური კოეფიციენტის მქონე ქართველი და ბერძენი (აქ ცალკე გამოვყოფთ საქართველოს ეთნიკური უმცირესობის წარმომადგენელ ბერძნებსა და საბერძნეთში მცხოვრებ ბერძნებს) მექანიკურად და გაუცნობიერებლად, ყოველდღიურ რეჟიმში იყენებს იდიომებს, რომლებიც, ორ ენობრივ სამყაროსთან მიმართებაში, პირობითად, შეიძლება ამგვარად დაჯგუფდეს:

A - იდიომური გამოთქმის შინაარსი და სიტყვიერი ინვენტარი ორ ენაში სრულიად იდენტურია;

B1 - იდიომის შინაარსობრივი დატვირთვა და გამოყენების

ტექნიკა ორივე ენაში ერთნაირია, მაგრამ ლექსიკა - თვითმყოფადი;

B2 - ბერძნული იდიომის ან გამოთქმის ქართულ ან პონტოურ ეკვივალენტში ლექსიკური ინვენტარი იგივეა (ან მსგავსია), შინაარსი - სრულიად საწინააღმდეგო ან რადიკალურად განსხვავებული;

Γ - თითოეული ენის წიაღში არის მთელი წყება იდიომებისა, რომლის ანალოგი მეორე ენას არ მოეპოვება.

ჯგუფში, რომელიც პირობითად A მთავრული ასოთი აღვნიშნეთ, მრავლადაა ისეთი იდიომური გამოთქმა, რომლის ე.წ. ელინური წარმომავლობა ეჭვს არ იწვევს. ისინი ორ ჯგუფად შეიძლება დაიყოს:

1. მსოფლიოს მრავალ ენაში ფესვგადგმული სიტყვათშეთანხმებები, რომლებსაც პირდაპირ მივყავართ ბერძნულ მითოლოგიასთან. მაგ.: ტროას ცხენი, განხეთქილების ვაშლი, აქილევსის ქუსლი და მისთ. აქვე ხაზგასასმელია, რომ ეს უკანასკნელი გაცილებით ხშირად იხმარება ქართულ რეალობაში, ვიდრე - ბერძნულ ყოველდღიურობაში;

2. იდიომები და გამოთქმები, რომლებიც ქართულში ძველი აღთქმიდან ან სახარების ბერძნულიდან თარგმნისას შევიდა და დამკვიდრდა:

ხმა მღალადებლისა უდაბნოსა შინა, ლეღვის ფოთოლი, ტასსაცმლის შემოხევა, ურწმუნო თომა და სხვა.

ცალკე ყურადღების ღირსია გამოთქმები და იდიომები, რომლებიც ზემოაღნიშნულ ორ ჯგუფში არ ერთიანდებიან (ანუ, ბიბლიასთან ან ბერძნულ მითოლოგიასთან არ არიან კავშირში), მაგრამ პირველად ძველ ბერძენ ავტორებთან ვხვდებით და ქართულში (და ბუნებრივია, ბერძნულშიც) დღემდე აქტიურ ხმარებაშია. ასეთად შეიძლება მივიჩნიოთ $\kappa\upsilon\kappa\upsilon\epsilon\iota\omicron \acute{\alpha}\sigma\mu\alpha$ - A - გედის სიმღერა - რაც რაღაცის დასასრულს, უკანასკნელ ეტაპს ნიშნავს. ხშირად ითქმის ირონიულადაც, როცა კონკრეტული პიროვნების დასასრული გვეჩქარება ან გვეჩვენება. ასევე, იხმარება ამა თუ იმ ხელოვანის, განსაკუთრებით, მსახიობის, ბოლო თამაშზე.

ძველი ბერძნები გედს წმინდა ფრინველად მიიჩნევდნენ (Νατσιόλη 1987, 372). ითვლება, რომ გედი კარგი ხმის მქონე ფრინველია. საყოველთაოდ გავრცელებული აზრის თანახმად, ის თავისი სიკვდილის მოახლოებას გრძნობს და ტკბილად ღუღუნებს (Κιορτσίδου 2013, 97). სოკრატე მიიჩნევდა, რომ გედის ბოლო სიმღერა საუკეთესო და ყველაზე მელოდიური იყო. მნიშვნელოვანია, რომ „გედის სიმღერას“ როგორც გამოთქმას, უკვე არისტოტელესთან და პლატონთან ვხვდებით (Νατσιόλη 1987, 372).

საინტერესოა, რომ მიუხედავად მრავალსაუკუნოვანი ურთიერთობისა, ელინთა შეხედულება ქართველებზე მათ სიტყვა-თქმებს არ შემოუნახავს, მაგრამ ჩვენს მეზობელ სომხებს ბერძნული იდიომატიკა ბევრ რამეში სდებს ბრალს:

αρμένικη βίζιτα - Γ

სომხური ვიზიტი - ხანგრძლივი სტუმრობა - იხმარება იმ შემთხვევაში, როცა ვინმეს სტუმრობა დაუსრულებლად გრძელდება, როცა ვიზიტორს შინ წასვლა ავიწყდება.

მაგალითისთვის:

Α αρμένικη - και όχι αζέρικη - ήταν η βίζιτα του Ιλχάμ Αλίεφ στο Προεδρικό Μέγαρο. Εκτός από το 45λεπτο τέτ α τέτ με τον Κάρολο Παπούλια,* ο Αζέρος έμεινε άλλη μία ώρα στο Προεδρικό για τις συνομιλίες των εκατέρωθεν αντιπροσωπειών.

სომხური - და არა აზერული - გამოდგა ილჰამ ალიევის ვიზიტი პრეზიდენტის სასახლეში. კაროლოს პაპულიასთან 45 წუთიანი „ტეტ-ა-ტეტ“ შეხვედრის შემდეგ, ასობით დელეგაციით ყოველმხრივ გარემოცული აზერბაიჯანელი სტუმარი კიდევ ერთი საათი დარჩა მათთან სასაუბროდ.

დიახ, ისეთ სტუმართმოყვარე ხალხსაც კი, როგორიც ქართველები და ბერძნები არიან, მოეპოვებათ მომაბეზრებელ სტუმართან დაკავშირებული გამოთქმები. ქართული ზეპირსიტყვიერება ცალსახად აფიქსირებს, რომ „სტუმარი ღვთისაა“, მაგრამ „თუ ხანი დაუგვიანდა“, ოქროდან სპილენძად გადაიქცევა. ამიტომაც, „წასვლა სჯობს წარმავალისა, არ დაყოვნება ხანისა“, თუმცა, მომაბეზრებელ სტუმარს ქართველი, ბერძენის

მსგავსად, სომეხთან არ აიგივებს. ბერძნული იდიომატიკა სომეხებთან მიმართებაში უფრო შორსაც მიდის: „Αρμενικό στόμα“ (სომეხური პირი) აქვს, ბერძენთა წარმოდგენით, ყბედ, ლაქ-ლაქა ადამიანს (Κουκουλές 1950, 391) «Αμὸν Ἀρμεντζ» (როგორც სომეხი) ამბობს პონტოელი ბერძენი ზანტ, ტლანქ ადამიანზე (Παπαδόπουλος 1958, 15). აქ უნდა დავძინოთ, რომ ფრაზას სხვადასხვა ეპოქასა და რეგიონში განსხვავებული შინაარსი და ელფერი ახლავს, მაგრამ საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ მხოლოდ საქართველოს პონტოელები ხმარობენ ფრაზას პოზიტიურ კონტექსტში და ასე მოხერხებულ ადამიანს მოიხსენიებენ. მეტიც, ხანდახან კეთილგანწყობას დ სიმპათიასაც კი გამოხატავენ. არმენივითააო - იტყვის საქართველოს ბერძენი სტუმართმოყვარე და ხელგაშლილ ადამიანზე (აბულაშვილი, ქყოიძე 2017, 2019).

ცნობილია, რომ ადამიანი არასოდეს გააკულტებს ისეთ საგანს, რაც მისთვის ეთნოგრაფიულად მნიშვნელოვანი არ არის, ფრაზეოლოგიაშიც სწორედ ამგვარი საგანი და ფენომენი აირეკლება ხოლმე. როგორც ბერძნული, ისე ქართული ენა სავსეა სახედართან დაკავშირებული იდიომებით, რაც ბუნებრივია, რადგან ორივე ქვეყნის არაერთ რეგიონში ის საყოველთაო და საყოველნაბიჯო მოსახმარი პირუტყვია:

δένω το γάιδάρ μου - A, B2, B1

ვირის დაბმა - ცხოვრების აწყობა, კარგად მოწყობა, საკუთარი თავის უზრუნველყოფა.

Μεγάλη η κληρονομιά που πήρε ο Πέτρος. Έλυσε το οικονομικό του πρόβλημα για πάντα. Έφυγε και από τη δουλεια του, γιατί τ'ώρα πια σιγουρεύτηκε ο κύριος, εξασφαλίστηκε, έδωσε το γάιδάρ του (Δεμίρη-Προδρομίδου 1985, 37).

დიდი მემკვიდრეობა მიიღო პეტროსმა. სამუდამოდ მოიგვარა ფინანსური პრობლემა. სამსახურიდანაც წამოვიდა, რადგან ახლა უკვე გაინაღდა ვაჟბატონმა, უზრუნველყოფილია, ცხოვრება აიწყო.

ა. მოცემული გამოთქმის მსგავსი ქართულენოვანი ვარიანტია: ვირის საყუდარზე / ბაგაზე დაბმა, რომელიც ყოველგვარ

რი საქმის სასურველად დამთავრებისას, გულიდან დარდის გადაყრისას იხმარება. მომდინარეობს აღმოსავლეთ საქართველოდან, სადაც საქმის დასრულების შემდეგ, როცა სურთ დამსახურებული მოსვენებით და უზრუნველყოფით ისარგებლონ, იმ პირუტყვსაც, ვინც საქმის გაკეთებაში შველოდა პატრონს, მოსასვენებელ ადგილს მიუჩენენ. დააბამენ ბაგაზე, დაუყრიან საკვებს და მასაც მოაცლიან ყოველგვარი ზრუნვისა და დარდისაგან (სახოკია 1979, 39).

ბ. მსგავსი შინაარსისა და ლექსიკისაა მეორე ქართული გამოთქმა: კარგ ბაგაზე აბია, რაც ვინმეს ცხოვრების კარგად აწყობას, ფინანსურად ხელსაყრელ პირობებში მოხვედრას გულისხმობს.

გ. არსებობს ბერძნული იდიომის თითქმის იდენტური ლექსიკის, მაგრამ სრულიად ნეგატიური შინაარსის ქართული გამოთქმა: ვირის ბაგაზე დაბმა (ვისიმე), რაც ვინმეს გამასხარავებას, პატივის აყრას, ღირსების წართმევას გულისხმობს (სახოკია 1979, 204).

აღსანიშნავია, რომ ერთ-ერთი ვერსიის თანახმად, ვირის ბერძნული სახელწოდება ეტიმოლოგიურად სწორედ „დაბმასთანაა“ კავშირში. მეორე ვერსიით, არაბულიდან მოდის და ამტანს ნიშნავს, ხოლო მესამე შეხედულების თანახმად, ლათინური ძირი აქვს და მეტარგულს, ბარგის მზიდველს უნდა აღნიშნავდეს (Νατσούλη 139).

ყურადღების ღირსია თანამედროვე ბერძნულში დაცული გამოთქმა, რომლის ლექსიკაშიც მეტრძოლი ხალხის სამუსიკო ინსტრუმენტი ა ἔγινε βούκινο - A

ბუკად ქცევა - ბუკისა და ნალარის დაკვრა, აყვირება, გახმიანება რამისა, ქვეყნისათვის შეტყობინება, საიდუმლოს დაუმალაობა.

α. ... Μα σήμερα ἔγινε βούκινο στο χαριό και η μικρή κρύφτηκε στο σπίτι από τη ντροπή της (Αδαμοπούλου Β., 2011, 38).

... მაგრამ დღეს მთელმა სოფელმა გაიგო და პატარა გოგონა სირცხვილისაგან შინ დაიმალა.

β. ანდ.: ο κόσμος τό 'χει βούκινο κι εμείς κρυφό καμάρι.

ქვეყნისთვის ბუკია, ჩვენთვის - დაფარული სიამაყე - იხმარება მაშინ, როცა მავანს სურს რაღაცის საიდუმლოდ შენახვა და ამ დროს ის ყველასათვის გამჟღავნებულია.

დაახლ. იგივეა, რაც ანდ.: კაცმა მალა და ჭირმა თავი ვერ დამალაო.

ისტ.: ბუკი ერთგვარი სამუსიკო ინსტრუმენტი იყო ჯერ კიდევ ძველ საბერძნეთში. ბიზანტიურ ეპოქაშიც გამოიყენებოდა, ამზადებდნენ ხარის რქისგან ან ნიჟარისაგან. ძირითადად იხმარებოდა ბრძოლებისას, თუმცა, ბუკი მხიარულების თანმხლებიც იყო. ბუკის დაკვრა ქართველთათვისაც ჩვეული მოვლენა იყო, მაგრამ ამ ინსტრუმენტის აქტუალობის დაკარგვამ ქართულ ყოველდღიურობაში მასთან დაკავშირებული იდიომაც გააქრო, თუმცა ის დაცულია ილიასთან ზუსტად იმავე მნიშვნელობით, როგორც თანამედროვე ბერძნულში.

შდრ.: მართალია, ლანძღვა-გინებაც ხელშეხებაა ადამიანის ღირსებისა, მაგრამ არა იმ ზომისა, რომ საქმიანმა პრესამ ამის გამო ბუკი და ნაღარა დაჰკრას. (ილია).

არ შეიძლება ყურადღება არ გავამახვილოთ ღვინოსთან დაკავშირებულ ერთ საინტერესო ბერძნულ იდიომაზე:

βάζω νερό στο κρασί μου - B2

ღვინოში წყლის ჩასხმა - კომპრომისზე / დათმობაზე წასვლა, რაღაცაზე თვალის დახუჭვა.

ქართულში, ლექსიკური ინვენტარით, შეესაბამება „წყალწყალა ღვინო,“ რომელიც, როგორც იდიომა, სრულიად განსხვავებული დატვირთვით იხმარება და უშინაარსო რახარუხს, ცარიელ, უაზრო რატრატს გამოხატავს (სახოკია 1979, 883).

ისტ.: გამოთქმა შესაძლებელია უკავშირდებოდეს სახარებაში აღწერილ ქორწილს კანას გალილეაში, სადაც ქრისტეს პირველი სასწაულია დაფიქსირებული: - წყლის ღვინოდ ქცევა (იოანე, 2,1-11). ამ მონაკვეთში ბევრი რამ არის საგულისხმო, მათ შორის ის, რომ მაცხოვარმა ღვთისმშობლის თხოვნის შემდეგ მოახდინა სასწაული. შესაძლოა სწორედ ეს მომენტი შეიცავს კომპრომისის ელემენტს, რაც ზემოთ აღნიშნული გამოთქმის საფუძველია. ქრისტესა და ღვთისმშობელს შორის გამართულ

დიალოგში ერთგვარად გამოსჭვივის მაცხოვრის „საყვედური“: „რა არს ჩემდა და შენდა, დედაკაცო? არღარა მოწევნულ არს ჟამი ჩემი“ (იოანე 2,4) რაც დათმობაზე წასვლას და ამ მოწაკვეთის ზემოთ აღნიშნულ ფრაზასთან კავშირს გვაგვარაუდებინებს.

ზოგადად, ღვინისა და წყლის მოტივი ძალიან ხშირია ბერძნულ გამოთქმებსა და ზოგადად, ზეპირსიტყვიერებაში. კლასიკური მაგალითია ანდაზა: Κουβαλάει κρασί και πίνει νερό (Παΐσιος Ν. Α., 252) - ღვინოს დაათრევს და წყალს მიირთმევს. ერთ-ერთ ბერძნულ გამოთქმაში პირდაპირაა მოწოდება ღვინის წყლით განზავებისკენ: Μήνας πους δεν έχει ρα, βάζε στο κρασί νερό - იმ თვეებში, რომლებსაც არ აქვთ ასო-ბგერა „რ“, ჩაუმატე ღვინოში წყალი. მოწოდება ლოგიკური მოგვეჩვენება, თუ გავიაზრებთ, რომ მაისი, ივნისი, ივლისი და აგვისტო, ანუ თვეები, რომელთა სახელწოდებაში, წელიწადის სხვა თვეებისგან განსხვავებით, არ ურევია ასო „რ“, მაღალი ტემპერატურით გამოირჩევა, მითუმეტეს, ისეთი კლიმატის ქვეყანაში, როგორიც საბერძნეთია. შესაბამისად, ალკოჰოლის ნეგატიური ზემოქმედება იზრდება და ამისგან თავდაცვის ერთ-ერთი უწყინარი საშუალება სწორედ ღვინის წლით განზავებაა. თვის სახელწოდებათან და ღვინოსთან დაკავშირებით, შეუძლებელია არ გავიხსენოთ, რომ „სთულისაჲ“ არის წმიდა ქართული სახელი იმ თვისა, რომელშიც ადგილი ჰქონდა სთველს ან რთველს (კეკელიძე 1936, 101-102), ოქტომბერს კი, წარმართული ქართული კალენდრის მიხედვით, ღვინობისთვე ჰქვია.

სრულიად ბუნებრივია, რომ მეღვინეობის 8000 წლიანი ტრადიციის მქონე საქართველოში ტერმინოლოგია და ფრაზეოლოგია, რომელიც ვაზს, ღვინოსა და მის რიტუალებს ეხება, დიდი მრავალფეროვნებით გამოირჩევა. მეტიც: მევენახეობასთან დაკავშირებული სამეურნეო იარაღების სახელდებაც კი ჩვენში ძალზე შთამბეჭდავ სურათს ქმნის (ფრუიძე 1974, 70), რომ აღარაფერი ვთქვათ იმაზე, რომ ღვინის ხარისხთან, სმის პროცესთან, დაჭაშნიკებასთან და ნასმურობასთან მიმართებაში ქართულ ენას მოეპოვება მთელი წყება მყარი სიტყვათშე-

თანხმებებისა, სიტყვა-თქმებისა, ანდაზების და გამოცანებისა (ბერიაშვილი 2016, 102, 103, 106)..

ჩვენ, ამჯერად, ზემოაღნიშნული ბერძნული იდიომური გამოთქმიდან გამომდინარე, მხოლოდ წყლისა და ღვინის ურთიერთმიმართება გვაინტერესებს ზეპირსიტყვიერ ინვენტარში. ამ მხრივ, პირველ რიგში, საზგასასმელია, რომ ზმნა „მონყურება“ ქართულში ერთნაირად იხმარება წყალთან და ღვინოსთან მიმართებაში. ამის საილუსტრაციოდ შემდეგი ანდაზებიც გამოდგება: დიაკვანს რომ ღვინო მოსწყურდება მღვდელს მიაწოდებს, შემდეგ ჯერი ჩემზედ მოვაო; ვინც სვამდა [ღვინოს], ისევ იმას სწყუროდაო (ბერიაშვილი 2016, 103). წყალი და ღვინო გვხვდება შემდეგ ქართულ ანდაზებშიც: ღვინო უფროსსაო, წყალი - უმცროსსაო; ღვინით ღვინოში მეტი ხალხი იხრჩობა, ვიდრე წყალშიო; საინტერესოა ძველი ლათინების დამოკიდებულებაც ღვინოსა და წყალთან: *In vino veritas, in aqua sanitas* (Цыбульник 2006, 92) - ღვინოში ქეშმარიტებაა, წყალში - ჯანმრთელობა.

ქართულ ენობრივ სამყაროში, ბერძნულისგან განსხვავებით, არ მოგვეპოვება ღვინის წყლით განზავებასთან დაკავშირებული იდიომები, რასაც თავისი ახსნა აქვს:

1. საქართველოში არ არსებობდა და დღემდე უცხოა წყალგარეული ღვინის სმის ტრადიცია, რაც ესოდენ სახასიათოა ევროპისთვის ჯერ კიდევ ანტიკური ხანიდან მოყოლებული. ღვინის წყლით განზავებით, ევროპელები, პირველ რიგში, თრობის პროცესს ანელებდნენ. (ოვიდიუსი წერს: თუ გინდა, მამაკაცმა სიმართლე გითხრას, ღვინოში წყალს ნუ გაურევო) (ოვიდიუსი 2009, 44) ღვინის წყლით განზავების პროცესის მთავარი მიზეზი მაინც სხვა იყო, კერძოდ, ღვინის „გაბევრება“, რადგან ვენახების შეზღუდული ფართობი, სასმელის ხანგრძლივი დაძველება, ტრანსპორტირების მაღალი ღირებულება ღვინოს ჩვეულებრივ მოკვდავთათვის მიუწვდომელს ხდიდა. ამიტომაც, ძველ რომში გაუზავებელ ღვინოს არისტოკრატები სვამდნენ, ჩვეულებრივი ლეგიონერები, რიგითი ჯარისკაცები და უბრალო ხალხი კი ზღვის წყლით გაზავებულ იაფფასიან ღვი-

ნოს შეექცეოდა. კოლხეთში, სადაც ბერძენი ავტორების ცნობით, ღვინის ჩანჩქერები გადმოდიოდა, ღვინის „გაბევრების“ მოტივაცია, ბუნებრივია, არ არსებობდა (როდოსელი 1975, 224) მეღვინეობით განთქმული საფრანგეთის ზეპირსიტყვიერებაც, ქართული სამყაროს მსგავსად, არ თანაუგრძნობს ღვინოში წყლის დამატების ტრადიციას და ამბობს: *Le Christ n'a pas changé le vin en eau, mais l'eau en vin*- ქრისტემ ღვინო კი არ გადააქცია წყლად, არამედ წყალი - ღვინოდო; (ბერიაშვილი 2016, 119).

2. ქართული მეღვინეობის ტრადიციისათვის ნაცნობი, მაგრამ ყოველთვის მიუღებელი იყო ღვინის დაყენების პროცესში წყლის გამოყენება, რაც ჩვეული და მისაღებია ევროპისთვის. ილია ამ გზით „ღვინის გაბევრებას“ სიყალბეს უწოდებს და კანონის შემოღებასაც კი ითხოვს: “თუ ჰსურთ, რომ რუსეთის ბაზარში ჩვენმა ღვინომ ადგილი დაიჭიროს და ევროპულს ყალბს ღვინოებს აჯობოს და გზა დააცლევინოს, ეს მარტო იმით შესაძლოა მოხდეს, რომ გასამკლავებლად ევროპულს ყალბს ღვინოს ჩვენი მართალი ღვინო პირში წავუყენოთ. ... კანონად დაიდვას, რომ თუ ღვინოში გარდა ყურძნის წვენისა რაიმეა გარეული, ან გასაბევრებლად, ან დასაწმენდად, ან გასამაგრებლად, ან საფერავად, ან გასამძლეოდ, ღვინის გამსყიდავი მედუქნე მოვალე იყოს ღვინის ჭურჭელზედ, – ბოთლი იქნება თუ ბოჭკა, – დააწეროს, რომ ეს ღვინო ამა და ამ ნაწევარით შეზავებულიაო” (ჭავჭავაძე 2007, 7).

ყოველივე ზემოთქმული საკმარისი ეთნოგრაფიული საფუძველი უნდა იყოს იმისა, რომ ქართულ ზეპირსიტყვიერ ინვენტარში “ღვინის წყლით განზავების” არარსებობა კანონზომიერად მივიჩნიოთ. (ავტ).. საყურადღებო მხოლოდ ისაა, რომ ბერძნული ენა ზემოაღნიშნულ იდიომაში, ასე ვთქვათ, „ჩვენებურ კონტექსტს“ დებს და ღვინის წყლით განზავებას ნეგატიურად მიიჩნევს, მაშინ როცა, ეს მისი ყოფისთვის სრულიად დასაშვები და მისაღები, ზოგჯერ კი აუცილებელი ქმედებაა.

საინტერესოა, რომ მაშინ, როცა ღვინოსთან დაკავშირებული არაერთი წეს-ჩვეულება იდენტური აქვთ ქართველებსა და

ბერძნებს (როგორც პონტოელებს, ისე - საბერძნეთში მოსახლეებს), მასთან კავშირში მყოფი იდიომატიკა საკმაოდ განსხვავებული კონოტაციის მატარებელია, რაც უდავოდ საყურადღებო ფენომენია.

და ბოლოს: „ეს ბერძნულია ჩემთვის“ (It's all Greek to me) - ამ იდიომას ინგლისურენოვანი ადამიანი მაშინ იყენებს, როცა მისთვის რაიმე სრულიად გაუგებარი ან უცხოა. არადა, ინგლისური ენა, ბერძნულთან ერთად, ინდოევროპულ ენათა ჯგუფში ერთიანდება. მათგან სრულიად განსხვავებულ ქართულ ენაში კი ხსენებული ფრაზის ეკვივალენტია: „ეს ჩინურია ჩემთვის.“ იქნებ, ეს მსუბუქი და „უნყინარი“ ენობრივი ილუსტრირებაა იმისა, რომ ქართველისათვის ისტორიულად ბერძნული ფენომენი გასაგები, მისაღები და ახლობელია.

დამონმებული ლიტერატურა:

აბულაშვილი მ., ჭყოიძე ე. (2017). ბერძნული იდიომები და გამოთქმები ქართულად, „ლოგოსი“, თბილისი.

ბერიაშვილი თ. (2016), ლინგვოკულტუროლოგიურ კონცეპტ „ღვინის“ ლექსიკურ-სემანტიკური ასპექტები ქართულ და ფრანგულ ფრაზეოლოგიურ ერთეულებში. სადისერტაციო ნაშრომი. თელავი.

კეკელიძე კ. (1936), ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თბილისი.

იოანეს სახარება (1995), გიორგი ათონელის თარგმანი, ახალი აღთქმაჲ უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი, საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, თბილისი.

ნაზონი ო. პ. (2009), ტრფობის ხელოვნება, განკურნება სიყვარულისგან. (გაგუა ი. თარგმ.), პროგრამა „ლოგოსი“, თბილისი.

როდოსელი აპოლონიოს (1975), არგონავტიკა, (გელოვანი აკ. თარგმ.), მეცნიერება, თბილისი.

სახოკია თ. (1979), ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, გამომცემლობა „მერანი“, თბილისი.

ფრუიძე ი. (1974), მევენახეობა და მეღვინეობა საქართველოში,

რაჭა. თბილისი.

ჭავჭავაძე ი. (2007). ღვინის ქართულად დაყენება, პირველად გამოქვეყნდა 1887 წელს. თბილისი.

Αδαμοπούλου Β. (2011). Αθώοι στον έρωτα. Αθήνα: εκδόσεις Καστανιώτη.

Δεμίρη-Προδρομίδου Ε., Νικολαΐδου-Νέστορα Δ. (1983). Η γλώσσα των ιδιωτισμών και των εκφράσεων, Θεσσαλονίκη: University Studio Press.

Κουκουλές Φ. (1950). Λαογραφία, Β'. Αθήνα.

Κιουρτσίδου Α. (2013). Γιατί το λέμε έτσι, η προέλευση παροιμιακών εκφράσεων στον καθημερινό μας λόγο. Αθήνα: ειδική έκδοση για την εφ. το Βήμα.

Νατσούλη Τ. 3000 λέξεις και φράσεις παροιμιώδεις (από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα). Αθήνα: 15η έκδοση.

Παπαδόπουλος Α., (1958). Παροιμίες Πόντου, Λαογραφία, ΣΤ'. Αθήνα.

Παΐσιος Ν. Α. (2013). Παροιμίες και γνωμικά από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα. Αθήνα: ειδική έκδοση για την εφ. το Βήμα.

Цыбульник Ю. (2006) Крылатые латинские выражения. Москва: Эксмо

Medea Abulashvili, Eka Chkoidze

(Ilia State University)

LINGVO-CULTURAL DIALOGUE BETWEEN GEORGIAN AND GREEK IDIOMS

It is a broadly accepted opinion that a rich language has very colorful idioms. In this regard the Georgian and Greek languages should be considered as the best examples, given that they still use words and phrases of two and more millennia with mythological, religious and historical context. There are many articles and monographs dedicated to the relationships of those two peoples but only a few material deals with a linguistic dialogue between them. As the Georgians and the Greeks have intense relationships

since the antiquities, it is especially useful to see their connections in terms of idiomatic forms and expressions. Our project entitled “Greek idioms in Georgian” was funded by the Kostas and Eleni Ourani Foundation of the Greek Academy in 2016 and the book with the same title was published in 2017 (Logos of TSU). For our study we chose most characteristic idioms which are used in everyday life by all “categories” of the Greeks. A special emphasis was given to those which have parallels in Georgian language in terms of both meaning and verbal material. The research team consisted of two scholars made a special effort to find academic studies dealing with history and etymology of chosen idioms. As a consequence, every idiom became a single lemma consisted of the idiom in Greek, its exact translation (if possible) and corresponding idiom in Georgian, examples preferably from modern Greek newspapers, their translation and a short history of their etymology or origin. In our current paper we some of them are presented. They have a close connection with Georgian social life, traditions and religious beliefs. As we continue our research to this direction, we presented some other examples, which are not included in the book mentioned above.

ეკატერინე მიხელიძე

(ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი)

საქართველოში მცხოვრები აზერბაიჯანელების ეთნოლინგვისტური იდენტობა XX და XXI საუკუნეებში

საქართველოში მცხოვრებ აზერბაიჯანელთა ეთნოლინგვისტური იდენტობის საკითხის განხილვისას, ბუნებრივია, გვმართებს, გავიხსენოთ ამ მოსახლეობის წარსული, მისი ისტორიული ყოფა XX საუკუნეში და მასზე დაყრდნობით და ბოლო წლებში მიღებული გამოცდილებების საფუძველზე მიმოვიხილოთ დღევანდელი, XXI საუკუნის საქართველოს ეთნიკურ აზერბაიჯანელთა მნიშვნელოვანი მიღწევები ეთნოლინგვისტური იდენტობის თვალსაზრისით.

აზერბაიჯანი ყველაზე დიდ სახელმწიფოდ ითვლება კავკასიაში, ცხრა მილიონზე მეტი მაცხოვრებლით. კვლევების მიხედვით და „2014 წლის ოფიციალური მონაცემებით, აზერბაიჯანის მოსახლეობის 91 %-ს აზერბაიჯანელები შეადგენენ“ (დარიევა, მიულფრიდი 2017). უფრო მეტიც, ისინი ყველაზე მრავალრიცხოვან ეთნიკურ უმცირესობას წარმოადგენენ საქართველოში.

სტატისტიკის ეროვნული სამსახურის 2014 წლის მოსახლეობის საყოველთაო აღწერის მონაცემების მიხედვით, საქართველოს მოსახლეობა შეადგენს 3 713,8-ს. აქედან 233 000 ეთნიკური აზერბაიჯანელია, რაც მოსახლეობის საერთო რაოდენობის 6.3%-ია (საქსტატი 2016).

საქართველოში მცხოვრები რელიგიური და ეთნიკური უმცირესობების აღიარება, მათი პოლიტიკურ-სოციალური და კულტურული ჩართულობა ქვეყნის ცხოვრების ამა თუ იმ საკითხში ბოლო წლების მნიშვნელოვან მოვლენად იქცა. მათი იდენტობის განსაკუთრებით მგრძნობიარე ნაწილს წარმოადგენს გასული საუკუნის 90-იანი წლების ისტორიული გამოცდილება,

როცა საქართველოში მცხოვრებ არაქართველებს ზოგიერთი აღიქვამდა „სტუმარ ერად“ და „კრიზისულ ადამიანებად“, ქართული ენის არცოდნის, განსხვავებული რელიგიური და ეთნიკური კუთვნილების გამო. უფრო მეტიც, ასეთი უმცირესობების წარმომადგენლები ხშირად ჩამორჩენილ, ნაკლებად განვითარებულ ადამიანებად აღიქმებოდნენ. ეს ის დროა, როცა ზოგიერთები აზერბაიჯანელებს „...ხშირად, „თათრებად“, მემწვანილეებად“, ზოგჯერ „ურჯულოებადაც“ მოვიხსენიებთ. არსებობს ბევრი სტერეოტიპი, თუ როგორ გამოიყურებიან ან რას საქმიანობენ. მათ კი სურთ, უმრავლესობის მიერ აღიქმებოდნენ საზოგადოების თანასწორუფლებიან წევრებად და არა სტუმრებად ან უცხოტომელებად“ (ქაზუმოვი, სორდია 2018).

რაც შეეხება სიტყვა „თათარს“, იგი გასული საუკუნის დასაწყისში თურქულენოვან ხალხთან ასოცირდებოდა. „თათრები თურქული მოდგმის ყივჩაღური შტოს წარმომადგენლები არიან და ოღუზ აზერბაიჯანელებთან ეთნიკურად ისეთი მიმართება აქვთ, როგორც, მაგალითად, რუსებსა და სერბებს [...] ამ სახელდებების პარალელურად, ყოველთვის არსებობდა „თურქის“ ანდა „კავკასიელი თურქის“, როგორც ეთნიკური თვითიდენტიფიკაციის ნარატივი. ამიტომაც 1918 წელს, როდესაც აზერბაიჯანის სახალხო-დემოკრატიული რესპუბლიკა შეიქმნა, ეროვნებად მითითებული იყო „თურქი“. ამ დროს ოსმალეთის სახელწიფო ჯერ კიდევ არსებობდა (მოქალაქეობა „ოსმალეთი“), ათათურქმა კი რეფორმები მხოლოდ 5 წლის შემდეგ გაატარა. ეს ვითარება აზერბაიჯანის გასაბჭოების შემდეგაც (1920 წლიდან) გრძელდებოდა და, შესაბამისად, აზერბაიჯანში მცხოვრებთა უმრავლესობის ეთნონიმი იყო „თურქი“. სტალინური რეჟიმის განმტკიცების შემდეგ და მას მერე, რაც თურქეთის რესპუბლიკაში ეროვნების აღმნიშვნელ ტერმინად „თურქი“ გამოიყენეს, საბჭოთა კავშირის ხელმძღვანელობამ ეთნონიმი „თურქი“ შეცვალა „აზერბაიჯანელით“. შემდგომში ეს სიტყვა განივრცო საქართველოში მცხოვრებ თურქულენოვან მოსახლეობაზეც“ (ქაზუმოვი, სორდია 2018). 1991 წლის 9 აპრილს საქართველოს უზენაესმა საბჭომ მიიღო საქართველოს დამო-

უკიდებლობის აღდგენის აქტი, იმავე წლის ბოლოს კი დაიშალა საბჭოთა კავშირი. მრავალეთნიკური რესპუბლიკა გახდა დამოუკიდებელი. რა ვითარება იყო ამ დროს საქართველოში მცხოვრები არაქართული მოსახლეობის იმ ნაწილში, რომელიც ქვეყნიდან არ წასულა, დარჩა საქართველოში და აქ განაგრძო ცხოვრება?!... ისინი უეცრად ჩიხში მოექცნენ. „სსრკ-ს დაშლის შემდეგ სახელმწიფო ენად ქართული ენის გამოცხადებამ საქართველოს არაქართულენოვან მოსახლეობას, რომლებისთვისაც ძირითადი საურთიერთობო ენა რუსული იყო, შეუქმნა დასაქმების, განათლების მიღების და კომუნიკაციის პრობლემა“ (კაციტაძე 2014, 12).

ქართველთა შორის გაღრმავდა ეროვნული თვითშეგნება და გაიზარდა მოთხოვნა ყველაფერი ქართულის მიმართ, მაგრამ აზერბაიჯანულ მოსახლეობას წარმოდგენაც არ ჰქონდა საქართველოს ისტორიისა და კულტურის შესახებ. ისინი მიჩვეულები იყვნენ რუსული გამოყენებინათ საურთიერთობო ენად სკოლაში, უმაღლეს სასწავლებლებსა თუ სხვადასხვა დაწესებულებებში. ის ფაქტი, რომ ეთნიკურ უმცირესობათა სამოქალაქო და სოციალური ინტეგრაცია პრობლემას წარმოადგენდა მეოცე საუკუნის საქართველოში, უპირველეს ყოვლისა, გამოწვეული იყო ენობრივი ბარიერით.

აზერბაიჯანელთა ისტორიულ წარმატებად უნდა ჩაითვალოს, რომ მათ შეინარჩუნეს თავიანთი ეთნო-კულტურული მახასიათებლები, ენა და რელიგია, თავიდან აიცილეს როგორც ეთნიკური, ისე ენობრივი ასიმილაცია, რაც, ერთი მხრივ, მათი მრავალრიცხოვნებითა და განსახლების გეოგრაფიული არეალის შემოზღუდულობითაც შეიძლება აიხსნას. ამავდროულად უნდა აღინიშნოს, რომ ეთნიკური აზერბაიჯანელები ისტორიულად მუდმივად მისდევდნენ ისლამს, რამაც თავისი გავლენა იქონია სხვა რწმენის ადამიანებთან ურთიერთობის, მათ შორის ურთიერთდაქორწინების შესაძლებლობებზე. თავის მხრივ, ის გარემოებაც, რომ აზერბაიჯანული ენა დიდი ხნის განმავლობაში რეალურად ასრულებდა შიდაეთნიკური კომუნიკაციის ენის ფუნქციას, ამცირებდა მეზობელი ენების ცოდ-

ნის აუცილებლობას.

მე-20 საუკუნის ბოლოს საქართველოს აზერბაიჯანულ მოსახლეობაში ენობრივი და სოციალური გაუცხოების გრძნობამ იკლო. დღესდღეობით რუსული ენა აზერბაიჯანელმა ახალგაზრდებმა, ფაქტობრივად, აღარ იციან. ზოგი მათგანი, ვისაც აზერბაიჯანის დედაქალაქ ბაქოსთან აქვს ან ჰქონია შეხება, ასე თუ ისე ფლობს რუსულს. მეორე ენად საქართველოს აზერბაიჯანელები სულ უფრო და უფრო ხშირად იყენებენ ქართულს. მათ გარდაუვალი საჭიროება აქვთ ქართული ენის ცოდნისა, რაკი არა მარტო ცხოვრობენ, არამედ უკვე სწავლობენ და მუშაობენ დამოუკიდებელ საქართველოში. ზემოჩამოთვლილი გარემოებების დასტურია ის, რაც, მაგალითად, აზერბაიჯანელ სტუდენტებთან საუბრისას ხშირად ირკვევა: ერთი მხრივ, მათ მოსწონთ, თუ რაოდენ მყარად აქვთ მათ წინაპრებს, ბებიებს, ბაბუებს შენარჩუნებული თავიანთი ეთნიკური იდენტობა, მაგრამ, იმავდროულად, დიდ სიხარულსა და აღფრთოვანებას გამოხატავენ ქართული ენის სწავლებასთან დაკავშირებით, ერთგვარად კიდევ ეამაყებათ ეს უკანასკნელი.

აღსანიშნავია, რომ 2008 წელს ჩატარებული გამოკითხვის მიხედვით, ქვემო ქართლში მცხოვრები აზერბაიჯანელების 98 % თვლიდა, რომ საქართველო მათი სამშობლოც იყო; 96% აღიარებდა, რომ საქართველოს პრობლემები მათი პრობლემებიცაა. აზერბაიჯანელების 90 %-მა სამომავლო გეგმები დაუკავშირა საქართველოს. შერეული ქორწინებების პროცენტული მაჩვენებელი კვლავ ერთ-ერთი ყველაზე დაბალი იყო და არის ქვეყანაში (ღია საზოგადოების ფონდი 2019).

XXI საუკუნის დადგომამ გარკვეული სახის ცვლილებები შეიტანა ეთნიკური აზერბაიჯანელების ცხოვრებაში. დღესდღეობით აზერბაიჯანული თემის წინაშე არსებული გამოწვევები მნიშვნელოვნად განსხვავდება წინა წლებში გამოკვეთილი პრობლემატიკისაგან (ღია საზოგადოების ფონდი 2019).

ეთნიკური უმცირესობების მიმართ სახელმწიფოს პოლიტიკა, საქართველოს დამოუკიდებლობის მიღწევიდან დღემდე, დაიხვეწა და კვლავაც ვითარდება. ბოლო ხანებში სა-

ქართველოში მცხოვრები აზერბაიჯანელი ახალგაზრდები ინტენსიურად მსჯელობენ თავიანთ კულტურულ და ეთნიკურ წარმომავლობაზე, თავიანთი წინაპრებისაგან არსებითად განსხვავებულ რეალობაში ცხოვრობენ და არა ვინრო, ჩაკეტილ საზოგადოებაში. თუმცა აზერბაიჯანული თემის უწინდელ ნაკლებინფორმირებულობას და ნაკლებჩართულობას თავისი სხვადასხვა მიზეზი ჰქონდა. პირველი და არსებითი გახლდათ ენასთან დაკავშირებული ბარიერი; პოლიტიკური, სოციალური და კულტურული გარიყულობის პრობლემა. მათ ვერ შეძლეს სახელმწიფო ენის შესწავლა და რეალურადაც არ არსებობდა ხელშემწყობი პირობა საამისოდ. თუმცა, საუკუნის დასაწყისში, ამ თვალსაზრისით, გადაიდგა მნიშვნელოვანი პოზიტიური ნაბიჯები, რომელმაც უზრუნველყო აზერბაიჯანელი ეთნიკური უმცირესობის განათლების დონის ამაღლება და მათი სხვადასხვა ადმინისტრაციულ თანამდებობებზე დასაქმებაც.

ბოლო დროის მონაცემებით, ქვემო ქართლში არსებული 78 სკოლიდან 58 – არაქართულია. ბავშვები აქ ძირითადად აზერბაიჯანულ ან რუსულ ენაზე სწავლობენ. „პარალელური რეალობა“ – ასე მოიხსენიებს საქართველოს განათლების, მეცნიერების, კულტურისა და სპორტის მინისტრის მოადგილე, ირინა აბულაძე სკოლებს, რომლებშიც ეთნიკური უმცირესობების წარმომადგენელი ბავშვები სწავლობენ (ამირჯანოვა 2019). ქართული ენა არაქართულ სკოლებში პირველი კლასიდან ისწავლება, მაგრამ მოსწავლეთა უმრავლესობა ისე ამთავრებს სკოლას, რომ ელემენტარული ფრაზებიც არ იციან. არ იციან წერა-კითხვა. ამის მიზეზად თავად მოსწავლეები და ყოფილი მოსწავლეები-ამჟამად, სტუდენტები, ასახელებენ იმ ფაქტს, რომ მასწავლებელი თავად არაქართველია და არასაკმარისი განათლება აქვს მიღებული, არასწორად ასწავლის ენის საკითხებს, ასო-ბგერების, განსაკუთრებით, თანხმოვნების წარმოთქმას და ა.შ. კონკრეტულად ენის ცოდნის თვალსაზრისით პრაქტიკულად მნიშვნელოვანი ნაბიჯების გადადგმაა საჭირო, რათა შემცირდეს ენობრივი სპეციფიკიდან გამომდინარე შეცდომები (აზერბაიჯანელ სტუდენტებს ხშირად ეშლებათ ხოლმე

ქართულ ენაზე თანხმომცემების წარმოთქმა და წერა. თანხმომცემთა აღრევა ხდება ერთმანეთში: ძ-წ, ჯ-ჭ, გ-კ, დ-ტ და ა.შ). საჭიროა აზერბაიჯანულ ახალგაზრდებთან ინტენსიური მუშაობა, რათა ქართული ენის საკმარისად ათვისების შემდეგ შეძლონ წაკითხული ტექსტის გაგება, განმარტება და აზრის გადმოცემა; ასევე, შეძლონ საქმიანი წერილების შედგენა სიტუაციურად და ა.შ. თუკი მოგვარდება კვალიფიციური პედაგოგების პრობლემა, აზერბაიჯანელი ახალგაზრდობა სათანადო ენთუზიაზმით შეეგება ყველა სასიამოვნო სიახლეს და ამისათვის სწავლების პროცესში, სახელმძღვანელოებთან და მხატვრულ ლიტერატურასთან ერთად, დაიხმარენ და უკვე იყენებენ კიდევ ტექნოლოგიურ საშუალებებს: კომპიუტერს, ინტერნეტს და ა. შ.

სკოლებში მასწავლებლების დაბალი კვალიფიკაციის პრობლემის გადაჭრის მცდელობაა პროფესიული გადამზადების პროგრამა, რომელსაც 2016 წლიდან ატარებს საერთაშორისო ორგანიზაცია IREX საქართველოს ხელისუფლების მხარდაჭერით. მარნეულის ცენტრში საინფორმაციო პორტალ JAMnews-ის ჟურნალისტებს ბევრმა უფროსკლასელმა განუცხადა, რომ მათ ძალიან დაეხმარა არაფორმალური განათლების პროგრამები, რომლის საფასურსაც ან საერთაშორისო ორგანიზაციები იხდიან ან სახელმწიფო ბიუჯეტი ფარავს. „ახალგაზრდულ პროგრამებში მონაწილეობის მიღება მე-8 კლასის შემდეგ დავიწყე. ქართულად საუბარი ძალიან მალე შევძელი მას შემდეგ, რაც რამდენჯერმე ვიყავი საზაფხულო სკოლებში, ბანაკებსა და ტრენინგ-კურსებზე“, – განაცხადა 17 წლის აითან რუსტამოვამ. აითანი დასძენს: „სოციალურ ქსელებში ბევრი ქართველი „ფრენდი“ გამიჩნდა. და როდესაც უნივერსიტეტში ჩავაბარებ – ალბათ, სხვა ქართველებსაც გავიცნობ „ცოცხლად“ და მეყოლება ქართველი მეგობრებიც, არა მხოლოდ აზერბაიჯანელები, როგორც ახლა“ (ამირჯანოვა, 2019). მარნეულის ერთ-ერთი მკვიდრი კი შემდეგს აცხადებს: „ჩვენი შვილი ქართულ სკოლაში სწავლობს. ცოლთან ერთად გადავწყვიტე, რომ მხოლოდ ასე შეძლებს ის თვითდამკვიდრებას მშობლიურ ქვეყანაში...

აზერბაიჯანული ენა ისედაც იცის, მეტი არცაა საჭირო“. (ამირჯანოვა 2019). შედეგად, სულ უფრო მეტი ეთნიკური აზერბაიჯანელი უშვებს შვილებს ქართულ სკოლაში იმ მოსაზრებით, რომ მომავალში ეს უზრუნველყოფს ახალგაზრდების კარიერულ განვითარებასა და საქართველოს საზოგადოებაში მათ სრულფასოვან ინტეგრირებას.

საქართველოში მცხოვრები აზერბაიჯანელების ეთნოლინგვისტური იდენტობის თვალსაზრისით, სიტუაცია მნიშვნელოვნად შეიცვალა, რაც 2009 წელს სახელმწიფომ საგანმანათლებლო პროგრამა „1+4“ შეიმუშავა, რათა, აბიტურიენტებს, რომლებისთვისაც ქართული ენა მშობლიური არ არის, შესძლებოდათ უმაღლესში მისაღები გამოცდის თავის ენაზე ჩაბარება, შემდეგ კი ერთი წლის განმავლობაში ქართულის გაძლიერებული სწავლა. ამის შემდეგ, ისინი ავტომატურად გადაჰყავთ მათ მიერ თავდაპირველად ამორჩეულ ფაკულტეტზე, სადაც სწავლა ქართულად მიმდინარეობს.

2017-2018 წლებში ამ მოსამზადებელი პროგრამით 1047-მა სტუდენტმა ისარგებლა (ზვიადაძე, ჯიშკარიანი 2018), რაც ძალზედ მნიშვნელოვნად აღემატება გასული წლების მონაცემებს. თუმცა, ზოგიერთ სტუდენტს სწავლა საკმაოდ უჭირს, რადგან არ ჰყოფნის ქართული ენის საწყისი ცოდნა, რომელიც მას სკოლამ უნდა მისცეს.

ქართული ენის ინტენსიური კურსის გავლა საქართველოს ეთნიკურად აზერბაიჯანელ მოქალაქეებს ზურაბ ჟვანიას სახელობის სახელმწიფო ადმინისტრირების სკოლის დახმარებითაც შეუძლიათ (მამმადი 2016). სამოქალაქო ინტეგრაციის ფონდის აღმასრულებელი დირექტორი, ზაურ ხალილოვი თვლის, რომ „მთავარი გარდატეხა ეთნიკური აზერბაიჯანელების ცნობიერებაში უკვე მოხდა და ის, ვინც საკუთარ მომავალს საქართველოს უკავშირებს, ქართულ ენასაც სწავლობს“ (მამმადი 2016).

აღსანიშნავია, რომ 2016 წელს მასწავლებელთა პროფესიული განვითარების ეროვნულმა ცენტრმა დაიწყო არაქართულენოვანი სკოლების მასწავლებლების პროფესიული

განვითარების პროგრამის განხორციელება. ამ პროგრამამ გააერთიანა საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტროს მიერ წინა წლებში განხორციელებულ პროგრამები - "ვასწავლოთ ქართული, როგორც მეორე ენა" და "ქართული ენა მომავალი წარმატებისთვის" (მამმადი 2016). მასწავლებელთა პროფესიული განვითარების ეროვნული ცენტრის ინფორმაციით, 2016 წელს პროგრამის ფარგლებში შეთავაზებულ ქართული ენის კურსებში ჩართული იყო არაქართულენოვანი სკოლების 738 მასწავლებელი. ეთნიკური უმცირესობებით კომპაქტურად დასახლებული რეგიონების (სამცხე-ჯავახეთი, ქვემო ქართლი და კახეთი) არაქართულენოვან სკოლებში კი მივლენებულ იყო მასწავლებელთა 3 ჯგუფი (მამმადი 2016). ხსენებული პროგრამა იქცა ერთგვარ გზამკვლევად ჩვენს ქვეყანაში მცხოვრები ეთნიკურად არაქართველი მასწავლებლებისთვის, რათა მათ თავი ეგრძნოთ საქართველოს პედაგოგიური საზოგადოების სრულფასოვან წევრებად და მომხდარიყო მათი რეალური ინტეგრირება ამ საზოგადოებაში. შესაბამისად, მათ მომავალში შეეძლებათ ისეთი მოსწავლეების აღზრდა, განურჩევლად მათი ეთნიკური წარმომავლობისა, რომლებიც მოახერხებენ, იცხოვრონ და შეძლონ სრულფასოვანი ურთიერთობა საქართველოში მცხოვრებ ადამიანებთან ნებისმიერ გარემოსა და ნებისმიერ სიტუაციაში.

მდგომარეობის კიდევ უფრო გასაუმჯობესებლად საჭიროა ინტენსიური სწავლების ახალი მეთოდების ათვისება და ამ სიახლეების გაბედულად დანეგვა პრაქტიკაში, ისევე, როგორც ნაცნობი სასწავლო თემატიკის მიმართ ახლებური და შემოქმედებითად გააზრებული მიდგომები, სპეციალური სასწავლო პროგრამების შექმნა, რაც კიდევ უფრო საინტერესოს და ნაყოფიერს გახდის ჩვენს მუშაობას არაქართულენოვან სტუდენტებთან და მიგვიყვანს სასურველ შედეგამდე.

„1+4 პროგრამის“ ფარგლებში თანდათანობით ჩამოყალიბდა ახალგაზრდა თაობა, განსხვავებული საზოგადოებრივი ცნობიერებითა და სოციალური კულტურით. თბილისში, მარნეულში, გარდაბანში მცხოვრები ეთნიკურად აზერბაიჯანელი

ახალგაზრდები განათლებას იღებენ არა მხოლოდ საქართველოს უნივერსიტეტებში, არამედ ქვეყნის ფარგლებს გარეთაც და მშობლებისგან განსხვავებით, ქართულ ენაზე საკმაოდ კარგად შეუძლიათ კომუნიკაცია. ამ თაობის წარმომადგენლებში მკვეთრად არის გაზრდილი ინტერესი საქართველოსა და ქართული კულტურის მიმართ. ისინი სულ უფრო მომთხოვნები არიან და გამოხატავენ სურვილს, აქტიურად ჩაერთონ ქვეყანაში მიმდინარე საზოგადოებრივ და კულტურულ პროცესებში.

ესაა ძალზედ მისასალმებელი და ანგარიშგასაწავი ფაქტი, ვინაიდან საქართველოში მცხოვრებ აზერბაიჯანელებს დიდი სარგებლობის მოტანა შეუძლიათ ქვეყნის განვითარების სხვადასხვა სფეროში. მათ შეუძლიათ, ხელი შეუწყონ ე.წ. მოდერნული ნაციონალიზმის კონცეფციის განხორციელებასა და განვითარებას, შექმნან და ჩამოაყალიბონ საქართველოს საზოგადოებაში მრავალფეროვნული ერთიანობის განცდა.

დამონშებული ლიტერატურა:

ამირჯანოვა, შ. (2019) აზერბაიჯანელები საქართველოში: რატომ არის ასეთი რთული კარგი განათლებისა და პერსპექტიული სამსახურის მიღება. JAMnews <https://jam-news.net>

დარიევა, ც., მიულფრიდი, ფ. (2017), საკონტაქტო სივრცე კავკასია: ენები, რელიგიები, ხალხები და კულტურები. Heinrich-Böll-Stiftung, Tbilisi Office – South Caucasus Region <https://ge.boell.org/ka/2017/04/21/sakontakto-sivrc-kavkasia-enebi-religiebi-xalxebi-da-kulturebi>

ზვიადაძე, ს., ჭიშკარიანი, დ. (2018), იდენტობის პრობლემატიკა ქვემო ქართლის აზერბაიჯანელებში და მისი პოლიტიკური და სოციალური განზომილებები. თბილისი: ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრი (EMC) <https://emc.org.ge>

კაციტაძე, პ. (2014), ეთნიკური და სამოქალაქო იდენტობების თავისებურებანი საქართველოში მცხოვრებ ეთნიკურ ჯგუფებ-

ში (სადოქტორო დისერტაცია). თხუ https://press.tsu.ge/data/image_db_innova/Disertaciebi/papuna_kacitadze.pdf

მამაძი, ნ. (2016), ეთნიკური აზერბაიჯანელები და სახელმწიფო ენა - “ქართული მათ მხოლოდ ქართული ენის გაკვეთილზე ესმით”. თბილისი: ლიბერალი <http://liberali.ge/articles/view/26140/etnikuri-azerbaijanelebi-da-sakhelmtsifo-ena--qartulimat-mkholod-qartuli-enis-gakvetilze-esmit>

საქსტატი (2016), მოსახლეობის 2014 წლის საყოველთაო აღწერის ძირითადი შედეგები. სტატისტიკის ეროვნული სამსახური http://census.ge/files/results/Census%20Release_GEO.pdf

ქაზუმოვი, ო., სორდია, გ. (2018), რა უნდა ვიცოდეთ თანამოქალაქე ეთნიკური აზერბაიჯანელების შესახებ. თბილისი: ტოლერანტობის და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი (TDI) <https://tdi.ge>

ღია საზოგადოების ფონდი (2019), ეთნიკური უმცირესობების წარმომადგენლების პოლიტიკურ ცხოვრებაში მონაწილეობის კვლევა. თბილისი: ღია საზოგადოების ფონდი <https://osgf.ge/publication/etnikuri-umciresobebis-warmomadgenlebis-politikur-khovrebashi-monawileobis-kvleva/>

Ekaterine Mikhelidze

(Ivan Javakhishvili Tbilisi State University)

ETHNOLINGUISTIC IDENTITY OF AZERBAIJANIS IN GEORGIA IN THE XX AND XXI CENTURIES

Recognition of religious and ethnic minorities, their political-social and cultural involvement in the various aspects of the life of the country has become an important topic in the recent years. As for the demographic situation of Georgia, according to the 2014 census, 6.3% of the population of Georgia are ethnic Azerbaijanis. The 21st century has brought some changes to the lives of ethnic Azerbaijanis. The state policy towards ethnic minorities has improved and continues to evolve since Georgia's independence. Recently, young Azerbaijanis

living in Georgia have been intensely discussing their cultural and ethnic backgrounds, living in a reality fundamentally different from their ancestors. However, the previous lack of information and lack of involvement of the Azerbaijani community in the public life had its various reasons. The first and essential was the language barrier. Because of the lack of qualified teachers, they were not able to learn the state language. At the beginning of the century, however, significant positive steps were taken in this regard, which ensured the raising of the level of education of the ethnic Azerbaijani minority, this increased the possibilities of their employment in various administrative positions. The most important event of recent years was the implementation of reforms in education system, which began in 2010 (within the framework of the "1 + 4 program"), after which has gradually emerged the younger generation, with state consciousness and changed social culture. Azerbaijani youth living in Tbilisi, Marneuli and Gardabani unlike their parents can communicate quite well in Georgian. Representatives of this generation have a sharply increased interest in Georgian state and Georgian culture. They are increasingly demanding and express a desire to be actively involved in the ongoing social and cultural processes in the country.

ივანე მჭედელაძე

(ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი)

იმაგოლოგია, როგორც ლიტერატურათაშორისი დიალოგის ფორმა: ქართული თემატიკა კოსტსაბჭოთა პერიოდის უკრაინულ ლიტერატურაში

ლიტერატურათაშორისი დიალოგის განვითარებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია უცხო ეთნოკულტურული სახის ლიტერატურულ რეპრეზენტაციას. ლიტერატურათაშორისი პროცესების განვითარების კომუნიკაციურ-რეცეფციული ასპექტები ემყარება ეროვნებათაშორის თუ უფრო გლობალურ კულტურულ ურთიერ-ობათა შედეგად მხატვრულ ტექსტებში ასახულ მრავალფეროვან მასალებს. როგორც ცნობილია, თანამედროვე კულტუროლოგიურ კომპარატივისტიკაში ამ პრობლემებით ინტერესდება იმაგოლოგია. ამ თვალსაზრისით ეს შედარებით ახალი მიდგომა კულტურათაშორისი კომუნიკაციის კვლევის ერთ-ერთი დომინანტური და პერსპექტიული მეთოდია.

უნდა აღინიშნოს, რომ უცხო ყველა კორელატიდან იმაგოლოგია ცალსახად გამოყოფს სხვას/უცხოს, როგორც ეთნოკულტურულს. ლიტერატურათმცოდნეობითი იმაგოლოგიის კვლევის უშუალო საგანია ლიტერატურაში ჩამოყალიბებული უცხო ქვეყნებისა და უცხოელების ლიტერატურული სახეები, რომლებიც შექმნილია მთელ ეროვნულ თუ რეგიონულ ცნობიერებაში. თავისი ბუნებითა და სტრუქტურით ისინი ინტეგრირებული სახეებია, სპეციფიკური ეთნო- და სოციო-კულტურული დისკურსებით. ასეთი სტერეოტიპები გამოირჩევა გარკვეული სიმყარითა და „ხანგრძლივი სიცოცხლით“, თუმცა უცვლელიც არ რჩება. პროფ. ნ. გაფრინდაშ-ვილის მოსაზრებით, „მხატვრულ ლიტერატურაში ასახულია „სხვათა“ სახეები, რომელთა ფორმირებაზე უამრავი ექსტრალიტერატურული ფაქტორი ახ-

დენს გავლენას. „სხვათა“ სახეების შესწავლა კი მნიშვნელოვანია როგორც „სხვათა“ დასახასიათებლად, მათი მხატვრული წარმოჩენის თვალსაზრისით, ასევე იმ სოციოკულტურული გარემოს ინტელექტუალურ-სულიერი ორიენტირების წარმო-სადგენად, რომლებშიც „სხვათა“ სახეები და მათ შესახებ წარმოდგენები შეიქმნა... „სხვათა“ სახე ისტორიული კატეგორიაა. იგი იცვლება მრავალი ფაქტორის ზეგავლენით... ლიტერატურათმცოდნეობითი იმაგოლოგიისათვის უმნიშვნელოვანესია კონცეპტები: „ეროვნული ხასიათი“ და „სხვისი სახე“, რომლებიც მჭიდროდ უკავშირდება ეროვნული იდენტობის პრობლემას“ (გაფრინდაშვილი 2017, 116-118).

სტატიაში ყურადღებას გავამახვილებ თანამედროვე უკრაინულ ლიტერატურულ დისკურსში შედარებით ნაკლებად ცნობილ ტექსტებზე. აღსანიშნავია, რომ ქართულ თემაზე შექმნილი ჩვენ მიერ მოძიებული ნაწარმოებები პოსტსაბჭოთა პერიოდშია დაწერილი. სამეცნიერო ლიტერატურაში ეს პრობლემა ჯერ კიდევ არაა სათანადოდ შესწავლილი. კვლევის შედეგები ასახულია ჩემს სადოქტორო დისერტაციაში (მჭედელაძე 2019, 147-158).

ლიტერატურის თეორიაში დამკვიდრებული მოსაზრების მიხედვით, იმაგოლოგია მომიჯნავე დარგებთან – ეთნოლოგია, ანთროპოლოგია, სოციოლოგია, ეთნო-ფსიქო-ლოგია და სხვ. მჭიდრო კონტაქტში განიხილება. ყველაზე ინტენსიურად იგი ანთრო-პო-ლოგიასა და ეთნოლოგიასთან თანამშრომლობს, საკმაოდ ძლიერია ეთნო-იმაგო-ლო-გიური მიმართულებაც. ამ მხრივ, იმაგოლოგიურ კვლევებში ყურადღება ეთმობა უცხო კულტურული სახის კონსტრუირების ისტორიულ, კულტუროლოგიურ და სხვა ასპექტებს, რომლებიც საბოლოოდ აყალიბებს სტერეოტიპებს. ჩვენი კვლევის მიზნებიდან გამომდინარე საჭიროდ მიგვაჩნია, ყურადღება გავამახვილოთ საქართველოს კულტურული სახის შექმნის, მისი ევოლუციის ძირითად პარა-დიგ-მებზე უკრაინულ ცნობიერებაში. როგორც ამას პროფ. ლ. გრიციკი საგან-გებოდ აღნიშნავს: „უკრაინულ ცნობიერებაში საქართველოს სახის შექმნისა და რეცეფცი-

ის პროცესში შეიძლება გამოიყოს განსხვავებული მიზეზები, რომელთა შორის ყველაზე ეფექტურია ფოლკლორული, გეოგრა-ფიული და სამეცნიერო-ლიტერატურული, თუმცა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ეთნო-ფსიქოლოგიური, საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და ისტორიული მიზეზები აღნიშვნას არ იმსახურებს, ყოველი მათგანი ქმნის გარკვეულ „მოცულობით წარმოდგენას“ (Грицик 2011, 2013). უკრაინელი მკვლევარი აქვე აკონკრეტებს, რომ საქართველოს სახის ფორმირებამ უკრაინულ ცნობიერებაში ქართული ეთნოსის აღქმის სახე მიიღო, რაც გამოვ-ლინდა სამყაროს აღქმაში, სამყაროს ეთნიკური ხატო-ვანებისა თუ სხვა ემოციური და ტიპობრივი სიტუაციების ჩართვით. ეთნოსებს შორის მხატვრულ-ესთეტიკური კომუნიკაციის მიზეზად მეცნიერს მიაჩნია, რომ „ქართული ეთნოსის ფსიქო-კულტურა, ღირებულებათა სისტემა, რომელიც აისახა მხატ-ვრულ ნაწარმოებებში, უკრაინელებთან ძალიან ახლოს იდგა“ (Грицик 2011, 2013). მრავალი ფაქტობრივი მასალა ადასტურებს, რომ ქართველებსა და უკრაინელებს შორის არსებული კავშირები განპირობებული იყო სხვადასხვა გლობალური პოლიტიკური თუ რელი-გიური ფაქტორით. საერთო ქრისტიანული კულტურის წიაღში განვითარებული ეროვნული კულტურები ყოველთვის მიმზიდველი იყო ერთმანეთისთვის. საბოლოოდ უკრაინულ ცნობიერებაში საქართველო ასოცირდება კავკასიასთან, კავკასიური/აღმოსავლური ქრისტიანული ქვეყნების მენტალიტეტთან და კულტურასთან.

საქართველოს იმიჯის კონსტრუირებაში დასახელებული სამეცნიერო და ლიტერატურული მიზეზებიდან ლ. გრიციკი გამოყოფს ერთ და მეტად მნიშვნელოვან ფაქტორს, რომელსაც თავად მკვლევარი „კავკასიურ ხიდს“ უწოდებს. როგორც მისი ნაშრომიდან ჩანს, „კავკასიური ხიდის“ შესახებ მსჯელობა უკრაინულ მეცნიერებაში XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან გააქტიურდა ისეთი ცნობილი მეცნიერების ნაშრომებში, როგორებიც არიან – მ. დრაგომანოვი, ალ. გრენი და სხვ... წმ. ვოლოდიმირის უნივერსიტეტის პრივატ-დოცენტი ალ. გრენი თავის დროს საინტერესო მოსაზრება გამოთქვა. იგი წერდა –

„კავკასია იმსახურებს, გახდეს მსოფლიო ისტორიის მნიშვნელოვანი ნაწილი და მეტადრე ჩვენთვის... იგი მნიშვნელოვანია იმით, რომ მისი ცხოვრების, კულტურის მრავალი ელემენტი ჩვენთან შემოვიდა სამხრეთის ხალხებთან ურთიერთობის შედეგად, მისმა ხალხურმა ლიტერატურამ ასახვა პოვა ჩვენს ბილინებსა და ეპიკურ სიმღერებში“ (ციტ.: Грицик 2010, 111).

უკრაინულ ლიტერატურაში ქართული თემის გაჩენა ე.წ. „კავკასიურ ტექსტთან“ ერთად (მთების იქით მთები...). მეცხრამეტე საუკუნიდან იწყება და უკავშირდება ტარას შევჩენკოს შემოქმედებას (პოემა „კავკასია“). მას შემდეგ ყველა დიდ შემოქმედთან (ლ. უკრაინკა, ი. ფრანკო და სხვ). ვხვდებით კავკასიისა და პრომეთეს მხატვრული სახეების რეფლექსიას, რაც ანტიკოლონიური ნარატივის (კავკასია–დაპყრობილი მხარე, მიტაჩვეული პრომეთე, თავისუფლების დაკარგვის სიმბოლო) საფუძველია, ამ თვალსაზრისით, უკრაინული „კავკასიური ტექსტი“ განსხვავდება რუსულისგან და გარკვეულწილად ჰგავს პოლონურს.

ტარას შევჩენკოს მემკვიდრეობიდან გამორჩეულია 1843-1845 წლებში შექმნილი ნაწარმოებების ციკლი სათაურით „სამი წელი“, უკრაინაში აკრძალული იყო მისი გამოცემა და ხელნაწერი სახით ანტიიმპერიულ იატაკქვეშა ორგანიზაციებში („კირილე-მეთოდეს საძმო“ და სხვ). ვრცელდებოდა. კრებულში შესულ პოეტურ ნაწარმოებებში მკაფიოდ იყო გამოხატული ეროვნული და კულტურული იდენტობისა (ბიბლიური ციკლის პოეზია) და ანტიკოლონიური დისკურსის მოტივები (პოემა „კავკასია“, „ანდერძი“ და სხვ)..

პოემა „კავკასია“ ტ. შევჩენკომ დაწერა პერეიასლავში გადასახლების დროს, 1845 წლის 18 ნოემბერს და მიუძღვნა შამილთან ომში დაღუპულ მეგობარს, ოფიცერ იაკობ დე ბალმენს. ავტორი ასე აღწერს მისთვის შორეულ მხარეს, სადაც იგი არასდროს ყოფილა:

„მთებს გადაღმა მთები, დათალხული ნისლით,
დამენყრილი სევდით, დატბორილი სისხლით.
იქ არწივი პრომეთეოსს

სჯის მიჯაჭვის დღიდან,
დღე ცისმარე ნეკნებს უმტვრევს,
გულს უკორტნის ტიტანს“...
(შევჩენკო 2014, 71, თარგმნა რ. ჩილაჩავამ).

პოემაში წარმოდგენილი სიტყვები ქრესტომათიული გახდა უკრაინელი ერის კოლონიალიზმის მარწხვებთან ბრძოლის მრავალწლოვან ისტორიაში:

„თქვენც დიდება, ლურჯო მთებო,
ყინული რომ გფარავთ.
თქვენც დიადო რაინდებო,
ღმერთს ახსოვხართ მარად.
იბრძოლეთ და გაიმარჯვებთ,
ღმერთიმც დაგეხმაროთ!
თქვენკენაა სამართალი, შვებაც სანეტარო“
(შევჩენკო 2014, 71, თარგმნა რ. ჩილაჩავამ).

„იბრძოლეთ და გაიმარჯვებთ“ უკრაინელებისთვის იმ ლოზუნგად იქცა, რომელ-საც ისინი ხშირად იყენებდნენ ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის დროს, ეს ლოზუნგი ისმოდა 2013-2014 წლების ევრომაიდნის ცნობილი პოლიტიკური პროცესების დროსაც. კავკასიური ტექსტი ერთგვარ გამჭოლ ხაზად გასდევს ქართულ-უკრაინულ იმაგოლოგიურ დიალოგს მთელი მისი ისტორიის განმავ-ლობაში მისთვის დამახასიათებელი მარკერების გათვალისწინებით. ცნობილი კანადელი სლავისტის, მანიტობას უნივერსიტეტის პროფესორის, მიროსლავ შკანდრის, სამართლიანი მოსაზრებით: „პოემა „კავკასია“ გახდა რუსული იმპერიული ბრძოლებისგან თავდაცვისა და იმ ხალხების სოლიდარობის სიმბოლო, რომლებიც იმპერიული პოლიტიკის მსხვერპლნი იყვნენ. ამდენად, „კავკასია“ არის კოლო-ნიზებულების მხარ-დამჭერი ტექსტი. პოემაში ასახულია იმპერიის/დამპყრობელისა და ხალხის კონფლიქტი დაპყრობილთა პოზიციებიდან“ (Шкандрій 2001, 229). სწორედ გენიალური უკრაინელი პოეტის, შევჩენკოს, „კავკასია“ გახდა მთელი შემდგომი პერიოდის უკრაინულ ლიტერატურაში ქართული თემის აქტუალობის ერთ-ერთი უმთავრესი

ფაქტორი. როგორც შემდეგში ვნახავთ, საქართველოს აღქმა კავკასიის/მიჯაჭვული პრომეთეს კონტექსტში პოსტსაბჭოურ პერიოდშიც აქტუა-ლურია და უკრაინულ მწერლობაში ქართული თემის ერთგვარ ტრადიციადაც შეგვიძლია აღვიქვათ. ქართული თემა განსაკუთრებით აქტუალური იყო საბჭოთა პერიოდში. როგორც ცნობილია, საბჭოთა კულტურულ-პოლიტიკური სივრცე „ხალხთა მეგობრობის“ ნიღბის ქვეშ არსებულ ერთგვარ მოზაიკას წარმოადგენდა. ამ ტიპის პოლიტიკურ-კულტურულ პროცესებს ოფიციალური „ლიტერატურულ თანამეგობრობადაც“ მოიხსენიებდა. ცენტრალური ხელისუფლების მიერ მართულ კულტურულ პროცესებში მნიშვნელოვან ადგილს იკავებდა მოძმე რესპუბლიკების რეალობის ასახვა სოცრეალისტურ ტექსტებში. კულტურის დეკადების თუ სხვა ღონისძიებების ფარგლებში ჩატარებული მოგზაურობების შედეგად შეიქმნა ათეულობით ნაწარმოები. მათ უმეტესობაში ასახულია „მოძმე“ რესპუბლიკების ცხოვრება, მიღწევები და ის რეალობა, რომელიც მისაღები იყო კონკრეტული პოლიტიკური კონიუნქტურული რეალობის-თვის. დღეისათვის ამ ნაწარმოებებს პირობითად შეიძლება „საბჭოთა ტრაველოგი“ ვუწოდოთ. ათუმცაღა, ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ ამ დროს შესრულებული ყველა ტექსტი მხატვრულ ღირებულებას მოკლებულია. არაჩვეულებრივი მხატვრული ოსტატობითა და დახვეწილი გემოვნებით პოეტური შედეგები შექმნა უკრაინელმა ავანგარდისტმა, მოდერნისტმა და ქართული პოეზიის გენიალურმა მთარგმნელმა მ. ბაჟანმა (ლექსები „წყარო“ (მიძღვნილი თბილისის დაარსებიდან 1500 წლისთავისადმი)“ „თმოგვის გზაზე“, „ნანგრევები ქუთაისში“, „ვაჟა-ფშაველას საფლავზე“, „გურამიშვილის თარ-გმნისას“). საქართველოს სახე აისახა ყველა მნიშვნელოვანი ავტორის (ო. გონჩარი, მ. რილსკი, პ. ტიჩინა..). ნაწარმოებებში. ეს არ არის მხოლოდ სოცრეალისტური იდეოლოგიით დაღდასმული ნაწარმოებები. განსაკუთრებული სიძლიერით ქართული თემა გააქტიურდა 60-იანელთა შემოქმედებაში, რომელსაც მიეძღვნა ს. ჩხატარაშვილის სადისერტაციო ნაშრომი „უკრაინელი სამოციანელები და საქართველო“.

ჩვენი კვლევისათვის მნიშვნელოვანია განვსაზღვროთ, როგორ აისახა საქართველოს სახე პოსტსაბჭოური პერიოდის უკრაინულ მწერლობაში, რა სიმბოლოებს, კულტურულ მარკერებს ირეკლავს და რითია იგი გამორჩეული, ორიგინალური. U

უკრაინელი ავტორებიდან საქართველოს პრობლემებისადმი განსკუთრებული ყურადღება აქვს დათმობილი თავის ორიგინალურ შემოქმედებაში ცნობილ მეცნიერს, ლიტერატურათმცოდნეს, ქართული კულტურის საუკეთესო მცოდნესა და მოამაგეს პეტრო კონონენკოს. უკრაინისმცოდნეობის დარგში პ. კონონენკოს მდიდარ, მნიშვნელოვან სამეცნიერო მემკვიდრეობასთან ერთად ეკუთვნის ასევე ორიგინალური შემოქმედება, რომელიც გამოიცა სამ ტომად „ხმები უდაბნოში“. პ. კონონენკო, როგორც პოეტი, უკრაინულ ლიტერატურულ საზოგადოებაში კარგად არის ცნობილი.

2009 წელს თსუ გამომცემლობამ უკრაინისტიკის ინსტიტუტის მიერ მომზადებული პ. კონონენკოს ლექსების ბილინგვური კრებული „საქართველო“A გამოსცა. კრებულში შესულია მხოლოდ საქართველოსადმი მიძღვნილი ლექსები ქართული თარგმანებითურთ. ამ მეტად მნიშვნელოვან და ახლა უკვე ბიბლიოგრა-ფიულ იშვიათობად ქცეულ გამოცემაში შესულია მხოლოდ 1990-იან და 2000-იან წლებში დაწერილი ლექსები: „ლხინი კახეთში“, „საქართველო“, „Сакართვეло“, „ვნებათაღელვა ბათუმსა და თბილისში“, „ტაძარი“.

ლექსში „ლხინი კახეთში“ დათარიღებულია 1994 წლის 27 მაისით. ეს ნაწარმოები ასახავს კახეთში ყოფნის დროს მიღებულ პოეტის შთაბეჭდილებებს, ნაწარმოები იწყება საქართველოსთან, ქართულ ფსიქომენტალურ ესთეტიკასთან დაკავშირებული სიმბოლიკის წარმოჩენით (ვაზის მტევნები). ეს ნაწარმოები საზრდო-ობს სლავური ლიტერატურების რომანტიზმის პერიოდის საქართველოს აღქმის ტრადიციებით (საქართველო, როგორც უძველესი, პირველქმნილი კულტურის მატარებელი ქვეყნის აღქმა. ზოგიერთ შემთხვევაში სლავურ/რუსულ რომანტიზმში საქართველოს სახის აღქმა დაკავშირებულია ედემის ბალის არქეტიპთან (მაგ: ლერომონტოვის „მნი-

რი“) (დეტალ. იხ: Модабадзе 2009, 66-80). პ. კონონენკოს ლექსს ეპიგრაფად უძღვის „სადღეგრძელოა ბანოვანთა, მანდილოსნების, მათი მშვენების, სიყვარულის, ყველა ოცნების“ /«Тост за жінок! Тост за красу , кохання!...»/.

„გარეთ გამოველ, მაოცებენ ვაზის მტევნები,
ამ ღვთის სასწაულს ემატება ხატება შენი.
ხატება შენი – ჩემო ტანჯვავ, ჩემო ნაღველო.
დადუმდა გული. ჩაქრა ბრაზიც გამოუთქმელი.
ვინვი პატარა სანთელივით – ტაძარში მდგარი“
(Кононенко 2009, 19, თარგმნა ნესტან ჭუმბურიძემ).

როგორც ცნობილია, იმაგოლოგიურ/ეთნოიმაგოლოგიურ კვლევებს უკავშირდება ეროვნული ხასიათის, სამყაროს ეროვნული სურათის აღქმის პრობლემატიკაც. სამყაროს აღქმის ეროვნული მახასიათებლების შესწავლა თანამედროვე კულ-ტუ-როლოგიის, კულტურული ანთროპოლოგიის დაინტერესების საგანია. ლიტე-რა-ტურათმცოდნეობაში საინტერესოა უცხოეროვნული სამყაროსა და ეთნოსახეების აღქმის როგორც ექსპრესიული, ასევე – კრეატიული მოდელები და მათი ფუნქცი-ონირება. ლექსში „ლხინი კახეთში“ ავტორი წარმოადგენს ქართველებს (ამ შემთხვევაში კახელებს), როგორც ხალისიან, ლალ და სიმღერის, ლხინის მოყვარულ ხალხს:

„ფეხზე წამოდგნენ კახელები ლალად, ხალისით,
მათი სიმღერაც ლალი არის, გრძნობის ამშლელი..

...

ვსვამდი ბანოვანთ სადღეგრძელოს, ვსვამდი კახურად,
გეძებდი კახელ ქალთა შორის, მსურდა ამბორი.
მეტად გრძელია გზა ჩვენ ორს შორის,
ჩვენს გულებს შორის“...

(Кононенко 2009, 21, თარგმნა ნესტან ჭუმბურიძემ).

უკრაინული ეთნოსის შესახებ მსჯელობისას თავად ავტორი წარმოაჩენს საინტერესო კონცეფციას: „უკრაინელებისთვის, როგორც ეთნოსისთვის მშობლიური ბუნების როლი, მათ ყოფიერებაში, მათი სამყაროს აღქმასა და გაგებაში, მათი ხასიათისთვის არის პირველხარისხოვანი. ეს ყველაფერი თავად

ბუნების ფენომენითაა განპირობებული“ (Кононенко 2006, 139-140). ალბათ, ამ ფაქტორითაც არის განპირობებული პეიზაჟური ლირიკის ასეთი მნიშვნელოვანი როლი კლასიკურ თუ თანამედროვე უკრაინულ მწერლობაში. ამავე დღითაა დათარიღებული მისი ქართველი კოლეგის, პროფ. ო. ბაქანიძისადმი მიძღვნილი ტრიპტიქი „საქართველო“ (თარგმნა რ. ჭანტურიშვილმა), რომელსაც ეპიგრაფად უძღვის ციტატა „მივფრინავთ, გვიკვირს, უკვე თენდება“ ტ. შევჩენკოს პოემიდან „სიზმარი“.

„მივფრინავთ.. სულ მთები და მთებია –
მთები მედიდური.

მკაცრი და ამაყი, იდუმალ ფიქრებით
ცისკენ აზიდული.

აქ უნდა სუფევდეს მხოლოდ გაზაფხული,
სიმშვიდე მარადი

და არა ომები, კვნესიან ველები

ცეცხლში გახვეულნი და მთები ტანადი“

(Кононенко 2009, 23, თარგმნა რუსუდან ჭანტურიშვილმა).

პ. კონონენკო ამ ლექსში აღწერს პოსტსაბჭოთა საქართველოში დატრიალებული სამოქალაქო და ეთნიკური კონფლიქტების შედეგად გაპარტახებული ქვეყნის ტრაგიკულ მდგომარეობას:

„ცაშიც გლოვაა, არ გაისმის სიმღერა ღვთისა,

ამ ქვეყნის ნახვა ოდითგანვე ვის არ ეღირსა!

არგონავტებიც აქ ეძებდნენ სიმდიდრის საწყისს

და ხალხს კი არა, მხოლოდ ოქროს ელტვოდნენ საწმისს

სასმისს სასმისზე ცლიდნენ თურმე,

ღრეობდნენ ოდეს.

ნუთუ სულ სხვათა, მომხვდურთ ხმები უნდა ისმოდეს?“

(Кононенко 2009, 23-25, თარგმნა რუსუდან ჭანტურიშვილმა).

ამავე ნაწარმოებში ავტორი ეხება დამოუკიდებლობის მოპოვების პერიოდში ქართულ-რუსული ურთიერთობების ტრაგიკულ შედეგებს. ავტორი განიხილავს რუსეთის უარყოფით ფაქტორს დამოუკიდებელი სახელ-მწიფოს მშენებლობის გზა-

ზე, ლექსში ვხვდებით ალუზიებს ცნობილი უკრაინელი და ქართველი პოეტების ტექსტებიდან (დ. გურამიშვილი „ქართლის ჭირი“, ტ. შევჩენკო „კავკასია“, „სიზმარი“):

„სადაც პრომეთეს ხორცს სძიძგნიდა უწინ არწივი,
დღეს სხვა ბატონი დაგელაობს მადაგასხნილი.
და მერე სისხლი დაიღვარა ძალიან ბევრი,
ვინც მეგობრობას გვპირდებოდა გაგვიხდა მტერი
ძმა ძმას განუდგა, აუშხედრდა და მთელი მოდგმა
ძაძით იმოსა, მათ მიწა-წყალს ადინა მტვერი..
წუხს საქართველო ნატყვიარი, ნაიარევი
ცას შემოენთო თავისუფლების განთიადები“
(Кохоненко 2009, 25, თარგმნა რუსუდან ჭანტურიშვილმა).

90-იანი წლების სამოქალაქო ომის შედეგად იავარქმნილი თბილისის პოეტური სახე საკმაოდ პათეტიკურად, მაღალმხატვრული ოსტატობითაა აღწერილი და ნამდვილად ასახავს იმდროინდელი თბილისის რეალურ სახეს. როგორც ამ ეტაპზე არსებული ჩვენთვის ხელმისაწვდომი მასალა აჩვენებს, 90-იანების ასეთი საქართველო და თბილისი უკრაინელი პოეტებიდან მხოლოდ პ. კონონენკოს შემოქმედებაშია შემონახული, რაც მის არამართო მხატვრულ-ესთეტიკურ, არამედ ისტორიულ ღირებულებაზეც მეტყველებს:

„ის გმირი ამაყი, ბრძოლებში ნაწრთობი,
უტყვად დგას თბილისი, ბნელა
და ასე მგონია შორს, სადღაც სევდაა,
აქ კი იმედი არ კვდება“..
(Кохоненко 2009, 27, თარგმნა რუსუდან ჭანტურიშვილმა).

ლექსში მკაფიოდაა ხაზგასმული დამოუკიდებლობის, თავისუფლების მოპოვების საფასური თანამედროვე საქართველოს ისტორიაში:

„მაგრამ დაიქუხა აქ ტანკმა მრისხანედ,
თბილისი სისხლის ზღვად იქცა
და კვლავ ბოროტების გაჩნდა იმპერია,
კვლავ გმინავს ქართული მიწა.
ისევ ბობოქარი გაჩნდა ერმოლოვი,

კვნესაა, ხმებია გლოვის,
მაგრამ დაიმსხვრევა ბორკილი მონობის,
ბორკილი ვაების შფოთის“

(Кононенко 2009, 27, თარგმნა რუსუდან ქანტურიშვილმა).

მმინორული, ტრავმული შთაბეჭდილების მიუხედავად ეს საკმაოდ ვრცელი ნაწარმოები პოზიტიური, იმედიანი განწყობილებით ბოლოვდება. მასში წარმოჩნდება ქართველების, ზოგადად, საქართველოს აღქმის საკვანძო მომენტები უკრაინელი პოეტის ცნობიერებაში:

„.....თითქოსდა ჩიტები კი არ ჩამოფრინდნენ,
აღსდგა საქართველოს სული.
ვეფხვივით ამაყი და შეუპოვარი,
ჯიქის უშიშარი გულით,
ილხენდა, ხარობდა და აღარ დარდობდა
ბევრჯერ ბედისაგან კრული“

(Кононенко 2009, 29-31, თარგმნა რუსუდან ქანტურიშვილმა).

დაახლოებით 9 წლის შემდეგ ქართული თემა კვლავ იჩენს თავს ცნობილი მეცნიერისა და პოეტის, პ. კონონენკოს, ორიგინალურ შემოქმედებაში. აღსანიშნავია, რომ ამ დროს საქართველოსა და უკრაინაში უკვე მომხდარია დიდი პოლიტიკური და სოციალური ცვლილებები, ე.წ. ვარდების რევოლუცია, ნარინჯისფერი რევოლუცია და ახალი რეალობაა დამდგარი.

2005 წლის 22 მარტით დათარიღებულ ლექსში „საქართველო“ განხილულია საქართველოსა და უკრაინის ურთიერთობის ისტორიული მომენტები – “უწინ კი თურმე, ოდითგანვე ასე ყოფილა: კიევის დიდი თავადები თავადნი ქართლის, /ჩვენი და თქვენი მეფეები იყვნენ მოყვრებად/იყო მშვიდობა და მდინარე მტკვრიდან დნეპრამდე/სუფევდა მხოლოდ სიკეთე და ძმობა-ერთობა“ (Кононенко 2009, 33). ვფიქრობთ, ლექსის ამ პასაჟში მინიშნებაა თანამედროვე პოლიტიკურ რეალობაზეც. პეტრო კონონენკო ამ ლექსში სულ პარალელს ავლებს თავისი მშობლიური უკრაინისა და საქართველოს მსგავს ისტორიულ ბედზე:

„ეს უწინ იყო, მერე ჟამი ჩამოდგა თარსი,

კლდეზე ყორანმა გოლიათთან დაიწყო ფარსი,
მერე გმინავდნენ საქართველო და უკრაინა,
პრომეთესავით ორივენი იყვნენ ჯვარცმულნი..
საქართველო კი აღსდგა ისევ და უკრაინაც!
მთელმა მსოფლიომ გაკვირვებით შეანთო მზერა რას იზა-
მენო?

და პასუხად ისევ აჟღერდა ძველი ფანდური
და აჟღერდა ძველი ბანდურა!“

(Кохоненко 2009, 33-35, თარგმნა რუსუდან ქანტურიშვილმა).

საქართველოსა და უკრაინის თანამედროვე, პოსტკოლონი-
ური მდგომარეობაა განხილული ასევე პ. კონონენკოს ლექსებ-
ში – „ვნებათაღელვა თბილისსა და ბათუმში“ და „ტაძარი“. ოო-
რივე ამ ლექსში ღიად თუ შეფარულად ავტორი ეხება რუსულ/
ქართულ/უკრაინული ურთიერთობების უარყოფით მხარეებს,
შეცვლილია „ხალხთა მეგობრობის“ საბჭოთა რიტორიკა.

2013 წელს რ. ჩილაჩავას მიერ გამოცემულ უკრაინული პო-
ეზიის თარგმანების კრებულში „დანისპირებით გაფოთლილ
ბაღში“, ვხვდებით თანამედროვე უკრაინელი პოეტების საქა-
რთველოს თემატიკაზე შექმნილ რამდენიმე ლექსს. ვფიქრო-
ბთ, ეს ლექსები იმ პერიოდშია შექმნილი, როდესაც სოცრეა-
ლისტური კანონი მხოლოდ ოფიციალურ დონეზე არსებობდა,
ე.წ. „პერესტროიკის“ პერიოდში. ამ დროს იკვეთებოდა აგრეთ-
ვე მიმდინარე ლიტერატურული პროცესის თავისებუ-რებანი.
ქართულ თემაზე დაწერილი ნაწარმოებებიც ახლოსაა თანა-
მედროვე ლიტერატურული დისკურსთან, იგი აგრძელებს და
ამრავალფეროვნებს ლიტერატუ-რათა ურთიერთობების მდი-
დარ პალიტრას.

განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ქართული პოეზიის
მთარგმნელის, თბილისის უნივერსიტეტში ქართული ენისა
და ლიტერატურის შესასწავლად ჩამოსული სვიტლანა ჟო-
ლობის, ქართულ თემაზე შექმნილი ლექსები. პროფესიით
ქარ-თვე-ლოლოგისთვის, შემდგომში ცნობილი პოეტის, რე-
დაქტორის და მთარგმნელის-თვის, კარგად იყო ცნობილი
ქართული ეთნოკულტურა, ისტორია და ტრადიციები. სწორედ

ამის გამოძახილია მისი ლექსი:

„შენს ზვარში დასაბამიდან,
როგორც არასდროს, არსად,
იბრძოდა ქვა და ვენახი ვეფხის და მოყმის დარად,
ამირანივით კვნესოდნენ ჭექა-ქუხილში მთები,
ილტვოდნენ მღვრიე ღვარები ბარისკენ დაფეთებით,
ლურჯა ცხენებმა გრიალით, გამოანგრიეს ლექსი,
როდესაც რემას მოშორდა გალაკტიონი-მწყემსი...
ეს იყო ჩემთვის სიცხადე, არა ზღაპარი შორი,
ათასწლეულთა სიღრმიდან ჩანდი მნათობთა სწორი“...
(ციტ.: ჩილაჩავა 2014, 522, თარგმნა რ. ჩილაჩავამ).

ს. ჟოლობის ამ ლექსში ნამდვილად შეინიშნება საქართველოს ხატის მითოლოგიზებული აღქმა, რაც ტრადიციული უკრაინული ლიტერატურული ნარატივის ნაწილად შეიძლება მოვი-აზროთ.

ამავე კრებულშია შესული ცნობილი უკრაინელი პოეტის, პროზაიკოსისა და მთარგმნელის, მრავალი პოეტური და პროზაული კრებულის ავტორის, სვეტლანა იოვენკოს, მეტად საინტერესო ლექსი „და საქართველო შემოდის ჩემში“.

„და საქართველო შემოდის ჩემში
მთელი სისავსით და არა მისხლით
მიმქრალ სინათლით მევსება პეშვი
და ვგრძნობ, ძარღვებში ჩუხჩუხებს სისხლი.

შენა გგავს იგი, ამაყი მხარე,
(ვშიშობ, საკადრო ვერ ვთქვა!)
მე მუხლზე მიზის დაღლილი ქარი, -
დესნის მსუბუქი ტალღების ფეთქვა.
სამხრეთის ღამე სახურავებზე
ცინცხალ ფიქრით მიცურავს მზერა“

(ციტირებულია: ჩილაჩავა 2014, 513, თარგმნა რ. ჩილაჩავამ).

ქართულ თემატიკაზეა დაწერილი ასევე, უკრაინელი მწერლის, პოეტისა და საზოგადო მოღვაწის, რომან ლუბკივსკის, „ვფიქრობ საქართველოზე“. ეს ლექსი ავტორს მი-უძღვნია თავისი კოლეგის რ. ჩილაჩავასთვის:

„მე ახლა ვფიქრობ საქართველოზე.
მძე ვხედავ მერანს ცეცხლისთვალეებას.
მძესმის ჯაჭვაცირილ პრომეთეოსის
ლადი სიმღერა ლაჟვარდებს ერთვის,
თავს მოწინებით გიხრი მიწამდე,
თაყვანი შენდა და მოკრძალება“

(ციტირებულია: ჩილაჩავა 2014, 498, თარგმნა რ. ჩილაჩავამ).

როგორც გამოჩნდა, პ. კონონენკოს ქართულ თემატიკაზე შექმნილი პოეზია, ერთი მხრივ, საზრდოობს ტრადიციული კავკასიური/ქართული ტექსტით, პოეტი წარ-მოგვიდგენს საქართველოს კულტურული სახის არქეტიპს, რაც დამა-ხასიათებელია ზოგადად სლავური და უკრაინული ცნობიერებისთვის, ხოლო, მეორე მხრივ, იგი აშკარად ირეკლავს პოსტკოლონიური ლიტერატურის მარკერებს (პოსტიმპერიული სიმპტომები, პერიფერიული კულტურების მიერ იმპერიული ცენტრის აღქმა) და სხვ.

უკანასკნელ პერიოდში ქართული თემა, თბილისის კულტურული სახის აღწერით, პოსტმოდერნისტებთანაც გამოჩნდა. თანამედროვე უკრაინელი მწერალი სერგეი ჟადანი წერს: „ყველაზე მეტად გულში მომხვდა და დღემდე არ მტოვებს იმის განცდა, რომ თბილისი თავისთავად არის ტექსტი. ერთგვარი ქალაქი-რომანი. ყველაზე შორეული თაროდან გადმოღებული. მხოლოდ იმისთვის, რომ გონებაში გა-აცოცხლო ზოგიერთი ფურცელი. როგორც კი წიგნს შლი, მაშინვე ეჯაჭვები მას. მისი ქუჩები მტვრიანია, როგორც ბუკინისტური გამოცემების გვერდები. პოეტები ჰგვანან კრიმინალური თამაშის გმირებს, მისი ქალები ითხოვენ, რომ მათ რითმით მიმართავდნენ. ხოლო, როცა რომანს ბოლომდე ჩაიკითხავ, გულდანყვეტით გადადებ გვერდზე, მაგრამ გადადებ ახლომახლო, რათა ყოველთვის შეგეძლოს ხელით მისწვდე მას“ (ჟადანი 2016, 4). საპასუხო რეცეფციის ფაქტორებს ქართულ ლიტერატურაში უკრაინული თემის სახით უმეტესად სოცრეალისტური კანონის კონტექსტში ვხვდებით (არის მცირე გამოწკლისიც – მეოცე საუკუნის პირველი ნახევარში ანტისაბჭოთა ემიგრანტების ტექსტებშიც (მაგ.:

ვ. ლაშჩენკოს ლექსი «Сакартвели», რომელიც, ცხადია, სოცრე-ალისტური კანონის გავლენას არ განიცდის. მკვლევრები ვა-რაუდობენ, რომ ნაწარმოები ეძღვნება 1924 წლის აჯანყებას). ჩვენ მიერ განხილული პრობლემა კიდევ ერთხელ ამტკიცებს მოსაზრებას, რომ იმაგო-ლოგიური კვლევები თანამედროვე კულტურათაშორისი დიალოგის პერსპექტიული მიმართულებაა და ეს ეხება ასევე ქართულ-უკრაინულ ურთი-ერთობათა კვლევის პერსპექტივებსაც.

დამოწმებული ლიტერატურა:

გაფრინდაშვილი ნ. (2017), ლიტერატურათმცოდნეობითი იმა-გოლოგია: კონცეპტები: „ეროვნული ხასიათი“ და „სხვისი სახე“ და ეთნიკურ-ეროვნული იდენტობის პრობლემა. წიგნში: სამეც-ნიერო შრომები, მიძღვნილი პროფესორ გივი გაჩეჩილაძის ხსოვნისადმი, თსუ გამომცემლობა, თბილისი.

მჭედელაძე ი. (2019), პოსტსაბჭოთა ქართული და უკრაინუ-ლი ლიტერატურული დისკურსი პოსტკოლონიალიზმის კო-ნტექსტში ფილოლოგიის დოქტორის (PhD) აკადემიური ხა-რისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია, 2019 http://press.tsu.ge/data/image_db_innova/lvane%20Mchedeladze.pdf

ჟადანი ს. (2016), შთაბეჭდილებები პირველი ფესტივალის მო-ნაწილეებისაგან//თბილისის მე-2 საერთაშორისო ლიტერატუ-რული ფესტივალის პროგრამა, თბილისი.

შევჩენკო ტ. (2014), „კავკასია“. წიგნში: რაულ ჩილაჩავა „დანის-პირებით გაფოთლილ ბაღში. 100 უკრაინელი პოეტი. გამომცე-მლობა ინტელექტი, თბილისი.

ჩილაჩავა რ. (2014), ფიქრები უკრაინულ პოეზიაზე წიგნში: და-ნისპირებით გაფოთლილ ბაღში. 100 უკრაინელი პოეტი, გამო-მცემლობა ინტელექტი, თბილისი.

Грицик Л. (2010), Українська компаративістика: концептуальні проєкції. Донецьк «Юго-Восток».

Грицик Л. (2011), Відкриття іншого (на матеріалі українсько-

грузинських взаємин) //Літературна компаративістика, випуск IV, Імагологічний аспект сучасної компаративістики: стратегії та парадигми, частина II, Київ: видавничий дім «Стилос».

Кононенко, П. П. (2006), Українознавство. Підручник для вищих навчальних закладів. Київ: Видавництво «Міленіум».

Кононенко, П. (2009), საკართველო, წინასიტყვაობის ავტორი და რედაქტორი ო. ბაქანიძე, თსუ გამომცემლობა, თბილისი.

Модебадзе, И. (2009), Символика ущелья/пути/ в кавказском тексте русского романтизма//II საერთაშორისო სიმპოზიუმის “ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები”, მასალები, ნაწილი II, თბილისი.

Шкандрий, М. В (2004), Обіймах імперії. Російська та українська література новітньої доби. З англійської переклав Петро Таращук. Київ: видавництво «Факт».

Ivane Mchedeladze

(Ivane Javakhishvili Tbilisi State University)

IMAGOGY AS A FORM OF INTERLITERARY RELATIONS: GEORGIAN THEME IN POST-SOVIET UKRAINIAN LITERATURE

The ethnocultural literary representation of “the Other” has an important place in the development of a literary dialogue. As D. Nalivayiko notes that from all the correlates of “the Stranger”, imagery distinguishes the Other / Strange as ethnocultural. This part of the research focuses on less-known texts in contemporary Ukrainian literary discourse. As it is known, in Ukrainian consciousness Georgia is associated with Caucasus, Caucasian/Oriental Christian mentality and culture. The emergence of the Georgian theme, so-called “Caucasian text” (Mountains across the mountains...) in the Ukrainian literature begins in the nineteenth century and is associated with Taras Shevchenko's work (poem "Kavkasia"). Since then, with each and every great author (L. Ukrainka, I. Franco and others) we find a reflection of artistic images of the Caucasus and

Prometheus, which is the basis for the anti-colonial narrative (the Caucasus - the conquered place, the Prometheus, the symbol of the loss of liberty), in this sense the Ukrainian "Caucasian text" differs from Russian and is somewhat similar to that of Eastern Europe. "Kavkasia" by the remarkable Ukrainian poet, Taras Shevchenko, became one of the major factors of making Georgian theme popular in the Ukrainian literature. As we shall see later, Georgia's perception in the context of Caucasian/chained Prometheus in the post-Soviet period is also relevant and we can perceive it as a tradition of the Georgian theme in Ukrainian writings. In 2009, the TSU Publishing House published the bilingual collection of poems "Georgia" by P. Kononenko prepared by the Faculty of Humanities and Center of Ukrainian Studies. The collection only includes poems dedicated to Georgia with Georgian translations. This very important and now bibliographically rare publication includes poems written in the 1990s and 2000s - the poem "Feast in Kakheti", "Georgia", "Sakartvelo", "Turbulence in Batumi and Tbilisi", "The Temple". The poem "Feast in Kakheti" dates back to 27 May 1994. This work depicts the impressions of the poet while visiting Kakheti; the work begins with Georgia, more precisely, showing the symbolism of Georgian psycho-mental aesthetics (blossoms of the vine). This work is nourished by the tradition of perceiving Georgia in the romanticism of Slavic literature. The same date is used on the triptych "Georgia" (translated by R. Chanturishvili) dedicated to his Georgian colleague, Prof. O. Bakanidze. P. Kononenko describes the country's tragic situation as a result of civil and ethnic conflicts in post-Soviet Georgia. In the same work the author talks about the tragic results of Georgian-Russian relations during the period of gaining independence. In the poem we come across allusions to well-known Ukrainian and Georgian poets (D. Guramishvili "Kartlis Chiri", T. Shevchenko "Kaukasus", "Dream"). The poetic image of Tbilisi, after the civil war in the 90s is quite skillfully described and really reflects the reality of that time. About 10 years later Georgian theme appears once again in the famous scientist and poet, P. Kononenko's creative work. It is noteworthy that

by this period big political and social changes in Georgia and Ukraine had already been introduced- the new reality has started after the Rose Revolution and the Orange Revolution. The modern and post-colonial perspectives of Georgia and Ukraine are discussed as well in kononenko's poems "Turbulence in Batumi and Tbilisi" and "The Temple". In both of his poems, the author refers to the negative sides of the Russian/Georgian / Ukrainian relations; the Soviet rhetoric of the "friendship of people" is obviously changed. As it has been revealed, Kononenko's poetry on Georgian theme, on the one hand, is nourished by the traditional Caucasian / Georgian text, the poet presents the cultural archetype, which is characteristic of the Slavic and Ukrainian consciousness, on the other hand, it clearly reflects the post-colonial literature markers (post-imperial symptoms, imperial centers perceived by peripheral cultures and so forth). The study shows that only Kononenko preserved historic aspects of relations between Georgia and Ukraine from the post-Soviet Ukrainian poets, which shows his not only artistic-aesthetic but also historical value. In the recent period, Georgian theme-the description of the cultural image of Tbilisi- has been observed with postmodernists (Zhadani's Tbilisi Impressions) too.

V. ეთნოკულტურული ჯგუფების ყოფა და კულტურა

Nino Aivazishvili-Gehne
(RECET University of Vienna)

CHANGING IDEAS, IDEALS AND MOTHER TONGUE - COPING STRATEGIES OF INGILOY IN POST-SOVIET AZERBAIJAN

INTRODUCTION

Despite the strong bond to the mother tongue, the ‘ideologeme’ and attitude towards the native language can change according to the political, social and economic transformations. These processes not only reshape the attitudes but can even lead to a complete rejection of own, and switch to a different language. I borrowed the term ‘ideologeme of mother tongue’ from Lutz Rzehak (2001). As reported by Rzehak, this is a mental structure, a certain idea of the language status according to which members of any nationality should have the right to use own language in public life (ibid., p 265). In addition to state language policy and its consequences for different minorities in region, I examine the reasons and aspirations of rejection of native language by the Ingiloy (A Georgian-speaking minority in north-west Azerbaijan, in the border area between Georgia and Dagestan, that includes both Christian and Muslim believers).

I argue that the change in the attitudes towards mother tongue in case of Ingiloy group is a pragmatic choice. This is a response to the political transformation in the country as well Ingiloys wish (but also need) for successful integration into the mainstream society.

Based on my field research in Azerbaijan and Georgia (From March 2009 to March 2010), I explore the importance of the school and university education for this minority regarding their attitudes to mother tongue. Further, I examine the different roles of the states

(Soviet Azerbaijan, Soviet Georgia, independent Azerbaijan, and independent Georgia) and their training program consequences for Ingiloys. The korenizacija as well as the subsequent education policies in the former USSR and its successor states aimed the production of local elites and a clientele system that served the interests of the center (Beissinger 1992, 151). But what about local elite, who was officially Azerbaijani, although socialized with ideas and ideals typical for the Georgian elite? What does it mean if there is no just one center whose interests they want to represent? I will answer these questions with the examples of three Ingiloys -Hasan, Merabi and Ramil - who are regarded by the group members as kind of ethnic leaders and who were trained under the influence of different ideals. For example: Hasan can be imagined as representative of the Azerbaijani state ideology, Merabi as representative of the Georgian state and Ramil as an intellectual who seeks to play a mediating role between the two states. These representatives of the local elite embody different visions of the future and orientations regarding concepts of belonging to an ethnic minority at the border.

THE HISTORY OF THE SCHOOL IN MOSUL AS A REFLECTION OF THE SOVIET EDUCATION AND LANGUAGE POLICY.

According to my interlocutors, the new Soviet government closed the religious schools and opened new ones in the vicinity. The school system was restructured: even the children of small ethnic groups such as the Ingiloy should receive training in their mother tongue. For this purpose, the state provided the Ingiloys with the schools in the villages and a boarding school (Internat) in Zaqatala. The Ministry of Education in Tbilisi organized the training and recruited cadres from Georgia, who lived for years (sometimes their whole lives) in the villages and strengthened in this way the contacts among Ingiloys and Georgians.

Mosul already had a well-developed secondary education in its native language as early as the late 1930s. After Stalin's death (1958),

the Azerbaijani language was taught in addition to Georgian. Many families in the village took advantage of this alternative. Teachers with whom I spoke rated the coexistence of the two languages as positive. The opening of the Azerbaijani and later the Russian section in village schools such as Mosul promulgated a reorientation of education policy. This, too, was part of Soviet policy of introducing Russian as a state language, as a "second mother tongue" for all nationalities, but it was not equally successful everywhere (Kappeler, 1993, p. 310, Karklins, 1989, p. 111, Oswald, 2000, p. 33).

THE DYNAMICS OF THE LANGUAGE POLICY CAN ALSO BE TRACED WELL WITH THE HELP OF THE LOCAL NEWSPAPER QIRMIZI BAYRAĞ (RED FLAG).

The issues from the 1970s are characterized by rhetoric of Russification. People enjoyed the successes of the Russian sections. The newspaper reported that in the years 1972-73 in the district of Zaqatala already 21,600 pupils learned Russian (Qırmızı Bayrağ, 30.06.1973, p. 3). Among the villages with a Russian section Mosul is also mentioned. In the first half of the 1980s, Russification was to bear the first fruits. In 1987, the newspaper published a report entitled, "I love the Russian language because Lenin spoke that language." (mən rus dilini sevirəm, ona görə ki, bu dildə Lenin danışmışdır) and reported that the children of the district Zaqala spoke Russian already like their mother tongue (Qırmızı Bayrağ, 10.01.1987, p. 4). Only two years later, the tone changed dramatically in terms of language policy which, of course, was related to the general political change in the Soviet Union. This was the time when Glasnost gained influence in the local media and some newspapers already dared to release critical voices. This seems to have been the case with Qırmızı Bayrağ. It was written that Azerbaijan has its own language, which has been neglected. "In Zaqatala, Balakən and Qax population speaks their own mother tongue at home, such as Avaric (the language of Dagestan) In school, however, one learns rather

Russian and no one can and want to speak in the end Azerbaijani" (Qırmızı Bayrağ, 03.04.1989, p. 3). At the end of the same year, the tone became even more dramatic.

The article "dilim deməklə ..." [Speaking of one's own language ...] reported that Azerbaijani is a state language, but de facto Russian dominates starting from the bureaucracy to the signs of hotels, restaurants and cafes in the district. In the Zaqatala district many different peoples lived, for whom it would be helpful to master the state language perfectly (Qırmızı Bayrağ, 23.11.1989, 3). Also, census data collected by me in the village reflects the mentioned change in language policy: Since the 1960s, interest in the Azerbaijani Section has grown and interest in the Russian section has decreased. Since the late 1980s, there has been a new language policy in Azerbaijan, which has greatly influenced and still influences the education processes in country

THE PREPARATION OF THE INGILOY SQUAD (CADRE) AND STALIN'S APOLOGY IN MOSUL.

Obviously, Mosul is one of the places where Stalin was loved, appreciated, and praised till today because during this time the education of Ingiloys developed in a specific way. The first generation of the trained that time had died long ago. But I had the opportunity to speak with a former second-generation student (1950) and learn about the study, accommodation, meals, and scholarships of the Ingiloy students in Tbilisi.

Retired today, Atabeg is a respected dentist in Zaqatala. He owes his success to Stalin and he speaks enthusiastically about him. According to Atabeg, student life in Georgia was a very useful and successful experience for the young Ingiloys. They studied, got to know urban life in Tbilisi, returned well educated to Azerbaijan and had very good chances of finding employment both in the district and in Baku. Atabeg saw himself as a civilized, modern man, as a kind of "agent of change". In the interview he mentioned the better

habitus and manners of students returning from the city compared to the "backward Mosul People".

The returned Ingiloy squads, trained as teachers, engineers or doctors, served as role models for a better quality of life, as an alternative to the lives of Mosul farmers. In addition, these cadres managed that the Soviet modernization ideals penetrated deeper and deeper into the life of Mosul village and more and more families sent their children to an advanced training in Georgia. One of those ideals was the campaign for women's education. Here, both external teachers and educated Ingiloy cadres actually worked as "agents of change". According to my interlocutors, in the beginning, only boys were allowed to study, later more and more girls were also being trained. These narratives make it possible to reconstruct educational policies and the quota system for minorities in the USSR. The policy was obviously very complex and changed repeatedly. Although most of my informants had a positive and nostalgic feelings regarding former education policy, many mentioned the corrupt quota system, claiming that from the 1960s to the "Rose Revolution", the trade with quotas (*limitebiT vaWroba*) between the responsible commission in Tbilisi and local village administrations existed. Many of my informants had to try several times to become a student in Tbilisi. Once the education at university was guaranteed, the Ingiloy were to participate in so-called "preparatory courses" for one year in order to improve their linguistic and professional skills. This time was used not only for preparation but for private affairs such as business in Tbilisi, which in turn required a bribe to falsify the test results. So, three formal Ingiloy students told me in an informal conversation that instead of going through the preparatory courses, they spent a year trading nuts in Tbilisi, earning good money. All three studied in the early and mid-1990s. It should not be forgotten that this was the time when extreme hardship prevailed and every remedy was justified. As another negative aspect of the education system was mentioned by many informants the low interest in cooperation between lecturers in Georgia and Ingiloy students. Many complained

that they were treated like idiots, as a kind of second-rate student, of whom there was not much to be expected anyway. So the grades were given just so, out of pity.

THE END OF THE SOVIET ERA AND THE "TIME OF DEMOCRACY AND FREEDOM".

"Times of Democracy and Freedom" refers to various periods after the collapse of the Soviet Union, which varied in the countries and regions of the former multi-national state. Even in the South Caucasus, the transformation continues and the life of the local population is constantly redefined. For my analysis is a local transformation in Georgia, the "Rose Revolution" very important which, like the year 1921, was perceived by my informants as crucial to the fate of the Ingiloy People. Among the Ingiloys, the difference between Georgia before and after the "Rose Revolution", arouses similar associations to the difference between Soviet and independent Azerbaijan. For them, the really only "turning point" begins with the "Rose Revolution" - a change from the Soviet to another, so far very strange and extremely uncomfortable reality (changes in the border regime, loss of privileges, etc)..

CHANGES IN EDUCATIONAL POLICY AFTER THE "ROSE REVOLUTION" AND THEIR IMPACT ON THE INGILOYS.

The "Georgia of Roses" set out with various reforms to become another country. One of these was the transformation of the higher education system, with the aim of achieving a rapprochement with European standards as soon as possible and the final removal of Soviet heritage. These included, for example, the type of entrance exam that had opened the doors to corruption and protection in education. What in Georgia is considered to be a success of the reform, namely a new principle of equality, is perceived by the Ingiloys as unjust. My informants thought, with the completion of the

Mosul village school in Azerbaijan and without special preparation students would not be competitive with Georgians. Since such a preparation was only possible in Georgia and with private lessons, many could not afford it.

THE PRAGMATIC IDEOLOGUE OF THE NATIVE LANGUAGE.

I met several desperate parents, who saw no benefit in Georgian education and decided to train their children in the Azerbaijani Section. The question of which language would bring more benefit to future generations was vividly discussed during my all stay in the village. Many mothers and fathers, who themselves had a Georgian education, fought against their own convictions. On the one side was the language of the ancestors, on the other the concern for the future of the children. The parents told me in talks, they did not want their children to be disadvantaged in Azerbaijan because of the lack of Azerbaijani language skills. "We should try to deal with the society in which we live" (Terane, a 35-year-old mother from Mosul).

VISIONS FOR FUTURE

The following is about how the Ingiloyls imagine their future. These ideas can be illustrated using the example of three ethnic leaders: Hasan, Merabi and Ramil.

Vision I: Assimilation to the Azerbaijani Society (Hasan)

Hasan complains that in today's Azerbaijan, compared to the Soviet era, education outside the national borders is no longer so useful in their homeland. It makes more sense to comply with the demands of one's own nation state and to move within the framework created by that state. In today's Azerbaijan, it is necessary to master the Azerbaijani language, to enjoy Azerbaijani education and to know the Azerbaijani laws. Only in this way can the citizen claim his rights.

1. Education is an important resource.
2. Language is the medium by which this resource is mobilized.
3. Citizenship provides the

framework for the use of the medium (language) and the resource (education).

VISION II. COMPLETE ALIENATION WITHIN THE GROUP (MERABI)

Merabi's future vision for the Ingiloy is pessimistic. The division and alienation within the group makes the situation even more difficult than the border or state policy. Merabi sees Georgian cultural programs as the last salvation for Ingiloy, but in his view, these are also being closely monitored and restricted by the Azerbaijani Security Service.

The Azerbaijani state does not want rapprochement between Ingiloys and Georgians. "We absolutely need these programs otherwise the wall within the group will not be overcome" [Merabi, excerpt from the interview, Tbilisi, 10.08.2009].

Vision III. The Ingiloys as a bridge between Georgia and Azerbaijan (Ramil)

"The Ingiloy should also have their own place, their own position in politics - as a bridge between these two countries. The Ingiloys from Azerbaijan and the ethnic Azerbaijanis from Georgia should take on this role" [Excerpt from the interview, Mosul, 16.07.2009].

In contrast to Hasan and Merabi, Ramil tried to find a middle ground and avoid a clear positioning for one or the other country. He preferred to talk about the ideal position of the Ingiloy in the future when both countries take the interests and requirements of this group into account.

Finally, I would like to return to the beginning of this paper. My aim was to present possible orientations of belonging to an ethnic minority on the border by introducing these three personalities. My questions were: 1. What about local elite, who was officially Azerbaijani, although socialized with ideas and ideals typical for the Georgian elite? 2. What does it mean if there is not just one center whose interests they want to represent? I would like to answer these questions with help of Antonio Gramsci's reflections on education and

Intellectuals. For Gramsci, intellectuals are not just good speakers or scientists, but also social actors who shape social processes. Influencing social processes is their most important social function (1998, p. 9). Gramsci therefore sees them as a very influential social group. In analysing the interests of intellectuals as social actors, he finds that each social class, be it the proletariat or the bourgeoisie, when it comes to power, creates its own intellectuals who help it to establish hegemony. „The intellectuals are the dominant group's 'deputies', exercising the subaltern functions of social hegemony and political government“ (ibid., p. 12). Such intellectuals, whom he calls “organic”, are the bearers of the ideas of the governments that “gave them the form (Gramsci, 1998, p. 15). Intellectuals are never autonomous (ibid., p. 8). If you look at these intellectuals from this perspective, the following conclusions can be drawn.

Hasan considers himself as an “Azerbaijani intellectual”. Merabi and Ramil are also organic intellectuals, although Merabi could be described as a typical “Georgian intellectual”. Merabi, as the representative of the Georgian state, not only shares its ideology, but also feels like a Georgian. Ramil’s case illustrates what happens when you position yourself as an intellectual between two ideologies.

CONCLUSIONS

In this paper I have dealt with education policy, especially language policy and its consequences for the Ingiloy people. This policy is very diverse both in the Soviet Union and in its successor states. While some celebrated the victory over the harmful Soviet legacy, others complained about the loss of privileges. Also the role of the “products” of education policy – the local elite – changed in the course of the political regimes. The current elite of the Ingiloys must define their position between Baku and Tbilisi and offer an orientation. In the words of Thomas Nairn (1994), one can say that the elite take charge of communicating political, social, economic and cultural processes to their group and thus preparing them for a new historical section (ibid., p. 74).

REFERENCES:

- Beissinger M. R. (1992), Elites and Ethnic Identities in Soviet and Post-Soviet Politics. In A. J. Motyl (Ed), The Post-Soviet Nations: Perspectives on the Demise of the USSR, (pp. 141-169). New York: Columbia University Press.
- Gramsci A. (1998), Selections from the Prison Notebooks. London: Lawrence and Wishart.
- Kappeler A. (1993), Russland als Vielvölkerreich: Entstehung, Geschichte, Zerfall. München: C.H. Beck.
- Karklins R. (1989), Ethnic Relations in the USSR: The Perspective from Below. Boston: Unwin-Hyman.
- Rzehak L. (2001), Vom Persischen zum Tadschikischen: Sprachliches Handeln und Sprachplanung in Transoxanien zwischen Tradition, Moderne und Sowjetmacht (1900-1956). Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Oswald I. (2000), Die Nachfahren des „homo sovieticus“: ethnische Orientierung nach dem Zerfall der Sowjetunion. Münster: Waxmann Verlag.
- Nairn T. (1994), The Maladies of Development. In J. Hutchinson & A., D. Smith (Eds). Nationalism, (pp. 70-75). Oxford: Oxford University Press.
- Qırmızı Bayrağ (1973), Rus dilinin tədrisini daha da yaxşılaşdırmağ [further improve Russian lessons] Qırmızı Bayrağ №77 (3962) (30 Juni) p. 3
- Qırmızı Bayrağ (1987), mən rus dilini sevirəm, ona görə ki, bu dildə Lenin danışmışdır [I love Russian language because Lenin spoke that Language] Qırmızı Bayrağ №4 (6659) (10 Januar). p. 4
- Qırmızı Bayrağ (1989), Ana dilim-ulu dilim [Our mother tongue is the first language] Qırmızı Bayrağ. 44 (6353) (3 April) p. 3
- Qırmızı Bayrağ (1989), dilim deməklə... [Speaking of one's own language] Qırmızı Bayrağ. №138 (6438) 23 November) S. 3

ნინო აივაზიშვილი

(ტრანსფორმაციების ისტორიის კვლევის ცენტრი,
ვენის უნივერსიტეტი)

იდეების, იდეალებისა და მშობლიური ენის ცვლილება - ინგილოთა შეგუების სტრატეგიები პოსტსაბჭოთა აზერბაიჯანში

სტატია მოგვითხრობს ინგილოების დამოკიდებულებაზე მშობლიური ენის მიმართ. ერთნაირ ეთნოგრაფიულ სავსე კვლევასა და პარალელურად საარქივო მასალების ანალიზის საფუძველზე ახსნილია, თუ რატომ ცდილობს ეს ენობრივი უმცირესობა იდეოლოგიის და პოზიციის შეცვლას საკუთარი დედა ენის მიმართ, რა ინვესტაციები, იდეალებისა და მშობლიური ენის ცვლილებას. მთავარი არგუმენტია, რომ ეს ცვლილება შეგნებული სტრატეგიაა, რომელიც ინგილო ახალგაზრდებსა და მომავალ თაობებს პოსტსაბჭოთა აზერბაიჯანში ცხოვრებას და უმრავლესობასთან ინტეგრაციას უადვილებს.

მანუჩარ ლორია, თამილა ლომთათიძე
(ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი)

**შიდა მიგრაციები და სოციოკულტურული
ადაპტაციის პროცესები კოსტსაბჭოთა აჭარაში**

საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, გარდამავალი პოსტ-ტოტალიტარული პერიოდის სიძნელეებმა, სწრაფად ცვლად-მა სოციალურ-ეკონომიკურმა და პოლიტიკურმა პროცესებმა განაპირობა საქართველოში მიგრაციული პროცესების გაძლიერება. 1990-იანი წლებიდან, ქვეყანაში განვითარებული საყოველთაო კრიზისის გამო, მოსახლეობის ტერიტორიულმა გადაადგილებამ, როგორც ქვეყნის შიგნით, ისე ქვეყნის გარეთ საკმაოდ მასშტაბური სახე მიიღო. შიდა მიგრაციებს მრავალი (სოციოკულტურული, რელიგიური და ინტერკულტურული და სხვ). ასპექტი გააჩნიათ. ამჯერად, ჩვენ ყურადღება შევაჩერეთ მოსახლეობის შიდა რეგიონალურ მიგრაციაზე (სოფლიდან ქალაქში) აჭარაში. ისტორიული თავისებურებებიდან გამომდინარე, აჭარის მთის სოფელი საკმაოდ ჩაკეტილ, ნაკლებად ცვლად, ერთგვაროვნებაზე ორიენტირებულ სივრცეს წარმოადგენდა. ამ ჩაკეტილობას აჭარის ისტორიული წარსულიც განაპირობებდა. XVI საუკუნის 60-იანი წლებიდან აჭარა, ისე, როგორც სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეები, ოსმალთა მფლობელობაში მოექცა და გავრცელება დაიწყო ისლამმა. ამის მიუხედავად, აჭარის მოსახლეობამ მრავალ-ასეული წლის განმავლობაში შეინარჩუნა ეროვნული ტრადიციები, ცხოვრების ქართული წესის თვითმყოფადი რეალიები, მშობლიური ქართული ენა, ყოფისა და კულტურის არაერთი ძირ-ძველი ელემენტი. 1877-1878 წლების რუსეთ-თურქეთის ომის შედეგად აჭარა ერთიან ქართულ სივრცეს დაუბრუნდა. 1921 წელს საბჭოთა რუსეთმა დაიპყრო ამიერკავკასია და კვლავ გაუმეზობლდა თურქეთს. დღის წესრიგში დადგა რუსეთ-ოსმალეთის სახელმწიფო საზღვრების დადგენა. 1921 წლის 16

მარტის მოსკოვის რუსეთ-ოსმალეთის, ხოლო შემდგომ, 1921 წლის 13 ოქტომბრის ყარ-სის თურქეთ-ამიერკავკასიის საბჭო-თა რესპუბლიკების სამშვიდობო ხელშეკრულებით, დადგინდა ოსმალეთის ჩრდილო-აღმოსავლეთი საზღვარი. საბჭოთა რუსეთმა თურქეთს დაუთმო საქართველოს ისტორიული ტერიტორია: ართვინის, არტაანის და ყარსის ოკრუგები ბათუმი სა-ქარ-თველოს დარჩა, მაგრამ საზღვრის გავლების შემდეგ ორად გაყოფილი აღმოჩნდა არა მხოლოდ აჭარის სოფლები, არამედ ოჯახებიც კი. ნათესავების ნაწილი თურქეთის ფარგლებში დარჩა და ბუნებრივია, ამათ, ერთი მხრივ, გამოიწვია აჭარის მოსახლეობის გარკვეული პროტესტი და უნდობლობა მოსახლეობისადმი მთავრობის მხრიდან. ამიტომ, საბჭოთა ხელისუფლებამ საზღვრისპირა სოფლებში მოაწყო სასაზღვრო გამშვები პუნქტები. მხოლოდ ამ პუნქტებზე გულდასმით შემოწმების გავლის შემდეგ შეეძლო გლეხს აჭარის მთიანი სოფლიდან ბათუმში ჩამოსვლა და შემდეგ უკან დაბრუნება. ამდენად, აჭარის სოფელი ფაქტიურად მოწყვეტილი იყო გარესამყაროს, რამაც განაპირობა კიდევ აქ კარჩაკეტილი ცხოვრების წესის დამკვიდრება. თუმცა პოსტ-ტოტალიტარულ პერიოდში ეს დაბრკოლებები მოიხსნა. სოფლად შექმნილმა ეკონომიკურმა არასტაბილურობამ, ცხოვრების დონის დაცემამ გამოიწვია მიგრაციული პროცესების გააქტიურება და ახალ სოციო-კულტურულ გარემოში ინტეგრაციის პრობლემების წინაშე დააყენა მიგრირებული მოსახლეობა. აჭარაში სოფლიდან ქალაქად მოსახლეობის გადაადგილებას, ძირითადად, იწვევს სოფლად არსებული სოციალურ-ეკონომიკური პრობლემები: სოფლის მეურნეობის წარმოების არაეფექტურობა, დასაქმების შეუძლებლობა, ცუდი საყოფაცხოვრებო-კულტურული პირობები, ცხოვრების დონის მკვეთრი სხვაობა ქალაქთან შედარებით და ა.შ. ამ პრობლემებს აჭარაში მძიმე ეკოლოგიური ფონი ემატება. ამიტომაც აქ, ძირითადად, ეკო და შრომითი მიგრაციები გვხვდება. აჭარის მაღალმთიან სოფლებში განვითარებულმა სტიქიურმა მოვლენებმა ეკომიგრანტთა საკმაოდ დიდი ტალღა წარმოშვა (ავტორთა საველე მასალები 2017-2019).

სოფლიდან ქალაქად მიგრირებულებს უწევთ „შეჯახება“ მათთვის ახალ და უცხო ურბანულ, დინამიურ, არაერთგვაროვან გარემოსთან, სადაც ინტენსიურად მიმდინარეობს ინოვაციური პროცესები, სწრაფად ირღვევა სტერეოტიპები, მიმდინარეობს ტრადიციული კულტურული ღირებულებების მეტამორფოზა და ჩნდება ახალი ორიენტირები. ეს გარემოება მიგრირებულთა სოციო-კულტურული ადაპტაციის პრობლემებს ქმნის. ეს პროცესები განსაკუთრებით თვალნათლივ იკვეთება უკანასკნელ პერიოდში ბათუმში სოფლებიდან მიგრირებულთა სულიერი კულტურის სფეროში მომხდარი ცვლილებების შესწავლისას. როგორც ცნობილია ეთნოკულტურულ ღირებულებათა შემონახულობის ხარისხი უფრო მაღალია სოფლად. მეცნიერთა არაერთი თაობის კვლევა, სამეცნიერო ლიტერატურის მონაცემები, საფონდო და საარქივო მასალები ადასტურებენ, რომ აჭარის სოფელში თანამედროვე ეტაპზეც კი კარგადაა შემონახული არქაული წეს-ჩვეულებები და ტრადიციული ცხოვრების წესი (სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები 2009, ბსუ-ს ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიული ფონდი). განსაკუთრებით აჭარის მთიან სოფლებშია კარგად შემონახული ეთნიკური ტრადიციები. ისინი სოფლიდან მიგრირებულებს თან მოჰყვებიან და ქალაქურ გარემოში მათი ინტეგრირების პროცესი კარგად ასახავს ეთნოკულტურულ ღირებულებათა ტრანსფორმაციის ზოგიერთ ასპექტს. მათ სულიერ კულტურაში მომხდარი ცვლილებების მიხედვით შეიძლება ვიმსჯელოთ ეთნოკულტურულ ღირებულებებზე საყოველთაო გლობალიზაციის პროცესების გავლენის შესახებ. ამიტომაც ტრანსფორმაციის ამ პროცესების წარმოჩენას შევეცდებით სოფლის ტრადიციული ხალხური კულტურისა და ქალაქში მიმდინარე თანამედროვე კულტურული პროცესების ურთიერთქმედების ანალიზის საფუძველზე (საქართველოს 2014 წლის მოსახლეობის საყოველთაო აღწერის ძირითადი შედეგები 2018).

საველე კვლევა გვიჩვენებს, რომ საცხოვრებელ ადგილს ძირითადად იცვლიან ცვლილებებზე ორიენტირებული ადამი-

ანები, რომლებიც კარგად ახერხებენ ახალ სოციალურ-კულტურულ გარემოსთან ადაპტაციას და ახალ რეალობაზე თავიანთი მოთხოვნილებების მორგებას. ამასთან ინოვაციურ პროცესებთან დამოკიდებულება სხვადასხვანაირი აქვთ ბათუმთან ახლომდებარე სოფლებიდან ჩამოსულ და აჭარის მთიანი რეგიონებიდან ჩამოსულ მიგრანტებს. ახლო-მახლო მცხოვრებნი ყოველთვის აქტიურად იყვნენ ჩაბმული ქალაქის ცხოვრებაში, მაშინ როცა შორეული სოფლების მცხოვრებთათვის სხვადასხვა სუბიექტური თუ ობიექტური ფაქტორების ზეგავლენით ეს ურთიერთობები შეზღუდული იყო. ამ ეტაპზე კი ქალაქში სწორედ ასეთი სოფლებიდან ჩამოსულთა ტალღა გაიზარდა. დღის წესრიგში დგება ქალაქში ჩამოსულთა ახალ კულტურულ გარემოში ინტეგრაციის პრობლემა. ანალიზს საჭიროებს ქალაქურ გარემოსთან მათი ადაპტაციის როგორც ფსიქოლოგიური, ისე ეთნოსოციალური ასპექტები. ქალაქის მცხოვრებლები შედარებით ტოლერანტულად არიან განწყობილი ტრადიციული კულტურის ნორმებიდან გადახრის მიმართ, ვიდრე სოფლის მცხოვრებლები. ქალაქურ გარემოში მოხვედრილი მიგრანტების ყოფაში იჭრება სიახლეები.

უპირველეს ყოვლისა, ტრანსფორმაციას განიცდის ქცევის ტრადიციული სტერეოტიპები. ქალაქი ტრადიციული კულტურის ელემენტების მატარებელ მიგრირებულთათვის ქმნის არა მხოლოდ ცხოვრებისა და საქმიანობის ახალ პირობებს, არამედ ცვლის ურთიერთობათა და ქცევის ტრადიციულ სისტემებს, მათ დამოკიდებულებას მატერიალური და სულიერი კულტურის ტრადიციულ ელემენტებთან.

სოფლიდან ქალაქში გადმოსახლებულთა ქალაქურ გარემოში ადაპტირებისას ისინი “ეჭა-ხე-ბიან” ქალაქური ცხოვრების წესს თავისი “სტანდარტებით”, ქცევის ნორმებით. მაგრამ მიუხედავად იმისა, რომ ინდივიდის ქცევა ქალაქურ გარემოში გარკვეულ-წილად “ემორჩილება” ამ ფაქტორებს, ეს არ იწვევს მათში ცხოვრების წესის ეროვნული თავი-სე-ბურეების, ქცევის ტრადიციული პროგრამების სრულ იგნორირებას. დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ საცხოვრებელი გარემოს

შეცვლა არ იწვევს ინდივიდის სრულ გარდაქმნას, ზოგიერთ, გა-რეგ-ნულ ცვლილებას არ მივყავართ შეგნების გარდაქმნა-მდე და მიუხედავად იმისა, რომ ქალ-აქურ გარემოში გადმოსა-ხლებულებზე მოქმედებს მთელი რიგი მათთვის უცხო ფაქტო-რი (მისნ-რაფება კონტაქტების გაფართოებისაკენ, ცხოვრების მოსაწყობად მტკიცე ეკონომიკური საფუძვ-ლების პოვნისა და შენარჩუნების და ცოდნის გაფართოების აუცილებლობა და სხვ). და იძულებული არიან შეეგუონ ახალ რეალობას, ამავე დროს, პარალელურად მოქმედებს მისნ-რაფება, ჩამოიტანონ და შეინარჩუნონ ქალაქში სოფლისთვის დამახასიათებელი ყოფითი კულ-ტურის ელემენტები თავისი ღირებულებითი ორიენტირებით, ტრადიციებით, ნათესაური და მეზობლური კა-ვშირებით (ლომთათიძე 2010).

უპირველს ყოვლისა, იცვლება საყოფაცხოვრებო ეტიკეტი. ქალაქი შედარებით მიმ-ტე-ვებ-ლუ-რად ეკიდება ტრა-დი-ცი-უ-ლი კულტურული ღირებულებების უგულებელყოფას. აქ ნი-ველირებულია ქცევის ტრადიციუ-ლი სტერეოტიპები, არის მზარდი ინდივიდუალიზმი. ადამიანი უფრო ორიენტირებულია თა-ვის ინდივიდუალურ მიზნებზე, მაშინ, როცა ტრადიციულ საზოგადოებაში ეს მიზნები უფრო ჯგუ-ფური, კოლექტიურია. აქ მიღებულია მჭიდრო კონტაქტები სხვა ოჯახებთან, მეზო-ბ-ლებ-თან, თანასოფლელებთან, მაშინ როცა ქალაქურ გა-რემოში ასეთი ურთიერთობები მინი-მუმამ-დეა დაყვანილი. ამიტომაც ქალაქში სოფლიდან გადმოსახლებული ადამიანები აქ ეჯახებიან სო-ფ-ელთან შედარებით “გაუცხოებულ” ურთიე-რთობებს, იძულებული არიან აკონტროლონ თა-ვი-ანთი ემო-ციები და იყვნენ დისტანციურები კონტაქტების დამყარები-სას. ადაპტაციის სან-ყის ეტაპზე გადმოსახლებულებისათვის ეს მიუღებელია და ისინი ცდილობენ შეინარჩუნონ ქცე-ვისა და ურთიერთობების ის ფორმები, რაც ტრადიციული საზოგა-დოებისთვისაა და-მა-ხა-სია-თებელი. განსაკუთრებით ისინი ცდილობენ შეინარჩუნონ კონტაქტები სოფლებიდან გად-მო-სახ-ლებულ ასეთივე ოჯახებთან. უფრო მეტიც, ისინი ქალაქ-ში ცდილობენ იმ ტრადიცი-უ-ლი “სამყაროს” რეტროსპექციას,

რომელშიც ცხოვრობდნენ სოფელში და, მართალია, ქალაქში ცხოვრობენ მრავალსართულიან სახლებში, ცდილობენ შეიქმნან ერთგვარი “მიკროსამყარო” - ტრადიციული აგრარული საზოგადოების ერთგვარი მოდელი: იღობავენ ტერიტორიებს ეზო-ებში, აკეთებენ ბოსტნებს, რგავენ მცენარეებს, ამრავლებენ ქათმებს და ყოველნაირად ცდილობენ შეინარჩუნონ სოფლისათვის დამახასიათებელი საცხოვრებელი გარემო. თუმცა, ყველაფერი ეს დროებითია და თანდათან ქალაქური ურთიერთობები არღვევს ამ სტერეოტიპებს, რადგან სოფლის ტრადიციული სოციონორმატიული ქცევის კულტურა თანდათან აღმოჩნდება უმოქმედო, ზედმეტი და დავიწყებას ეძლევა.

თანამედროვე ბათუმში იკვეთება ტრადიციული კულტურების და თანამედროვეობის ადაპტაციის პრობლემაც. სოფლიდან გადმოსახლებულებს ქალაქში თან მოჰყვებათ საუკუნეების განმავლობაში ჩამოყალიბებული კულტურის თავისებურებები, ტრადიციები, წეს-ჩვეულებები, მენტალობა, რაც ქალაქში მზარდი მოდერნიზაციის ტენდენციებს “ეჯახება”. ამოქმედებას იწყებს მუდმივი სოციოკულტურული ანტითეზა – ზღვნი-ისინი~, თვისი-სხვისი~. სოფლებიდან მიგრირებულები ძნელად ელევიან ტრადიციული კულტურის ელემენტებს. ამიტომაც, დიდხანს ინარჩუნებენ ტრადიციულ წეს-ჩვეულებებსა და დღესასწაულებს. უფრო მეტიც, ხშირად ახალ გარემოში განსაკუთრებულ მნიშვნელობასაც კი ანიჭებენ და აღადგენენ ხოლმე წინაპართათვის დამახასიათებელ ბევრ რიტუალს (ტრადიციული მრავალრიცხოვანი და ხმაურიანი ქორწილები, ნათლობა, რელიგიური დღესასწაულები, სტუმარ-მასპინძლობა, უფროს-უმცროსობა და სხვა) და ქართველთა მარკერებად მიჩნეული ღირებულებების შენარჩუნებით თითქოს იცავენ, ხაზს უსვამენ, საკუთარ თვითმყოფადობას, თავიანთ ტრადიციულ სამყაროს უპირისპირებენ გარემომცველ სამყაროს.

სამაგალითოდ ტრადიციული საქორწინო ციკლის ტრანსფორმაციის პროცესს განვიხილავთ. თანამედროვე ქალაქურ გარემოში იცვლება მიგრირებულითა ტრადიციული საქორწინ-

ნო-საოჯახო ურთიერთობები. თანამედროვე ქალაქური ქორწილი, ესაა რთული სოცოკულტურული მოვლენა, რომელიც ორი პრინციპიალურად განსხვავებული კულტურის - ტრადიციულ-ყოფითი და თანამედროვე ინდივიდუალურ-კრეატიული კულტურების შერწყმითაა მიღებული. ქორწილის სამნაწილიანი სტრუქტურა (წინასაქორწინო, საქორწინო და ქორწილისშემდგომი) (ბეჟაია 1974), შენარჩუნებულია, მაგრამ ძალზე ტრანსფორმირებული. შინაარსი ძალიან შეიცვალა. თითქმის მთლიანად დაიკარგა საწესო და სადღესასწაულო სემანტიკა. განსაკუთრებით წინასაქორწინო ეტაპზე - ნიშნობისას. იგი ერთგვარად არასავალდებულო, დამატებით ელემენტად იქცა. საქორწინო ციკლის ბევრი ელემენტი რედუცირებულია ან მთლიანად ამოვარდნილია. მოხსნილია აკრძალვები და შეზღუდვები დასაქორწინებელთა შეხვედრებზე, ოჯახის წევრებისათვის საპატარძლოს მიერ საჩუქრების მომზადების ტრადიცია გაუქმებულია. პატარძლისათვის განსაკუთრებული ძღვენის "სადილის" - მიტანის ეტაპი, როგორც დამოუკიდებელი ელემენტი ამოვარდნილია ამ ციკლიდან და მთლიანად საქორწინო ცერემონიალშია გადატანილი. ტრანსფორმირებული და ძალზე მოდერნიზებულია საქორწინო სუფრა და სხვ.

აჭარაში ტრადიციულ საზოგადოებაში ძალზე იშვიათია შერეული ქორწინებები. იმ იშვიათ შემთხვევებში, როცა სოფლად ასეთ ქორწინებას აქვს ადგილი, "მოსული" უსიტყვოდ იღებს ტრადიციული ცხოვრების წესსა და ჩვეულებებს. ქალაქში გადასახლების შემდეგ, კი ეს კანონზომიერება ხშირად ირღვევა და იზრდება ქორწინებათა რიცხვი როგორც სხვადასხვა ეთნოსის, ისე განსხვავებული კონფესიების წარმომადგენელთა შორისაც.

ქალაქი არსებით გავლენას ახდენს ოჯახების შემადგენლობაზე, ფორმებზე, ფუნქციათა განაწილებაზე. დიდი პატრიარქალური ოჯახები, რაც სოფლისათვისაა დამახასიათებელი, ირღვევა. ჩვეულებრივ, ქალაქში საცხოვრებლად გადადის, ოჯახის ნაწილი, მშობლების ოჯახისაგან გამოყოფილი ახალგაზრდა ოჯახი, რომელიც შედგება ორი თაობისაგან - მშობლებისა და

შვილებისაგან. ასეთ ოჯახებში ბავშვების რაოდენობაც მცირდება. მრავალშვილიანი ოჯახები, რაც აჭარის სოფლებისთვისაა დამახასიათებელი, ქალაქად გადასახლების შემდეგ ერთ ან ორშვილიანი ოჯახებით იცვლება. ნაწილობრივ, ეს მოვლენა, ქალის საზოგადოებრივი პოზიციის აქტივიზაციითაც აიხსნება. ქალაქში იცვლება ქალის როლი როგორც ოჯახში, ისე საზოგადოებაში. თუ სოფლად ოჯახში მას მხოლოდ დიასახლისის ფუნქცია აკისრია და ოჯახშიც კი ხშირად არა აქვს მას გადამწყვეტი ხმის უფლება, ქალაქში, სადაც ქალის დასაქმებისათვის მეტი შესაძლებლობებია, ის ხშირად ოჯახის მარჩენალის ფუნქციასაც იძენს და, შესაბამისად, იზრდება მისი დამოუკიდებლობის ხარისხი, მისი უფლებები. სოფლელი ქალი ქალაქად ჩართული აღმოჩნდა ფემინიზაციის პროცესებში, შეიცვალა მისი სოციალური სტატუსი და, ხშირად, გადამწყვეტი ხმაც კი მოიპოვა საოჯახო პრობლემების მოგვარებაში.

ადგილი აქვს საპრისპირო პროცესებსაც, როდესაც სოფლიდან მიგრირებულები ქალაქადაც ინარჩუნებენ ტრადიციულ წეს-ჩვეულებებსა და დღესასწაულებს. ამგვარად, სოფლებიდან მიგრირებულთა მეშვეობით, რომლებიც ქალაქელებთან შედარებით მტკიცედ და ხანგრძლივად ინახავენ ტრადიციულ ღირებულებებს და ამით თითქოს იცავენ ეთნოკულტურის თვითმყოფადობას, თავიანთ მენტალიტეტს საყოველთაო გლობალიზაციის ნეგატიური გავლენისაგან, ტრადიციული მატერიალური და სულიერი კულტურის მრავალი ელემენტი ნარჩუნდება მოდერნიზაციის პირობებშიც. მეტიც, ამით ისინი ახდენენ უკუზეგავლენას, რის შედეგადაც ხდება ზოგიერთი მივიწყებული ტრადიციის აღდგენა, აღორძინება და ასეთი, მართალია უკვე მოდერნიზებული, გათანამედროვეებული, მაგრამ მაინც ეროვნულ ფესვებზე დაფუძნებული ტრადიციების ხელახლა დამკვიდრება ქალაქურ გარემოში. მეორე მხრივ, ტრადიციული ქცევის ნორმები, ეტიკეტი, კულტურული ღირებულებები ქალაქში ექცევიან მოდერნიზაციის გავლენის ქვეშ და ინტეგრირდებიან ახალ სოციალურ-კულტურულ გარემოში. სოფლიდან ქალაქად მიგრირებული მოსახლეობა თანდათანობით იმუშავებს

არაერთგვაროვან სოციალურ ადაპტაციისათვის აუცილებელ სოციალურ სტრატეგიებს, რაც ქალაქად მულტიკულტურალური საზოგადოების შექმნის და განვითარების ერთ-ერთი პირობაა. ამდენად, სოფლებიდან ქალაქში მიგრირებულთა მეშვეობით ბათუმის ეთნოკულტურა ხდება მოდერნიზებული ტრადიციულობის შენარჩუნებით. რეალურ ცხოვრებაში იქმნება ტრანსკულტურული მოდელი, რომელიც ტრადიციული და თანამედროვე ელემენტების ნაერთს წარმოადგენს.

დამონშებული ლიტერატურა:

ბექაია მ. (1974), ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში, ბათუმი.

ლომთათიძე თ. (2010), ეთნოკულტურულ ღირე-ბუ-ლე-ბათა ტრანსფორმა-ციის ზოგი-ერ-თი ასპექტი თანამედრო-ვე ბათუმში. -კრ. "ბათუმი: წარსუ-ლი და თანამედროვეობა", I, ბათუმი. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები (აჭარა), (2009), II, ბათუმი.

საქართველოს 2014 წლის მოსახლეობის საყოველთაო აღწერის ძირითადი შედეგები (2018), თბილისი. <https://www.geostat.ge/media/20679/2014-wlis-aRweris-ZiriTadi-Sedegebi.pdf>.

ბათუმის შოთა რუსთაველის უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიული ფონდი, 1958-2018

ლომთათიძე თ., ლორია მ. (2017-2019), ისლამი აჭარაში, სავლეთ მასალები, ბათუმი.

Manuchar Loria, Tamila Lomtadze

(Batumi Shota Rustaveli State University)

INTERNAL MIGRATION AND SOCIO CULTURAL ADAPTATION PROCESSES IN POST-SOVIET ADJARA

After the abolishment of the Soviet Union, the difficulties of transitional post totalitarian period, fast changeable social economic

and political processes activated migration processes in Georgia. Due to general crises in the country in 1990s, the number of inhabitant movements increased inside the country as well as outside of it. Internal migrations happened for different aspects, in our case we want to emphasize inner regional migration of population (from villages to cities) in Adjara. Historically Adjarian villages represented the closed, less changeable spaces. with the traditional mode of life. The situation has changed in the post totalitarian period. The economic instability and declined level of life activated urbanization and migration processes. The paper discusses the inner migration issues, the adaptation strategies and integration problems in new living environment of migrated people.

ნინო მინდაძე

(ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი)

გენდერული თავისებურებანი ქართულ ტრადიციულ სამედიცინო კულტურაში

ძველ მედიცინაში ქალი მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა. მართალია ისტორიამ უმეტესწილად მამაკაცი ექიმების ხსოვნა შემოინახა. მაგრამ მათ გვერდზე იშვიათად, მაგრამ მაინც, გაიელვებს ქალის სახელები. მაგ პირველ ქალ მეცნიერად მიჩნეული ძველევგიპტელი წარჩინებული ქალი მერიტ-პ-ტაჰი (Merit Ptah), რომელიც ერთ-ერთი პიონერია მედიცინის დარგში. პეშესეტი (Pesheset), კლეოპატრა (Cleopatra) და სხვ. ბევრ მათგანს საკუთარი სკოლა ჰქონდა და მედიცინის საფუძვლებში კარგად იყო გარკვეული, მათ შორის სამედიცინო საქმეშიც. ასეთი იყო ბერძენი აგნოდიკა, რომელსაც კაცად გადაცმულს მოუხდა სამედიცინო განათლების მიღება, რომელიც ასპაზია და სხვ. ტრადიციულ ქართულ სამედიცინო კულტურაშიც ქალებს განსაკუთრებული ადგილი ეკავათ. მიუხედავად, იმისა, რომ მათი სახელები ნაკლებად არის ცნობილი.

სამკურნალო საქმიანობის სქესობრივი ნიშნით დაყოფა, როდესაც ქალები უმეტესწილად მცენარეებით მკურნალობენ, ხოლო მამაკაცები, ძირითადად „ქირურგებად“ გვევლინებიან, ტრადიციული სამედიცინო სისტემებისთვის დამახასიათებელი, უძველესი და ფართოდ გავრცელებული ტრადიციია.. ასე იყო საქართველოშიც. ამ ტრადიციის შესახებ ცნობები დაცულია ქართულ და ბერძნულ მითოლოგიაში. ამირანის მითის პერსონაჟი - ყამარი და არგონავტების მითის მთავარი გმირი კოლხი მედეა სამკურნალო მცენარეების საიდუმლოებას ფლობდნენ ამას ადასტურებს არქანჯელო ლამბერტი და იოანე ბატონიშვილი. ლამბერტის მიხედვით, „სამეგრელოში არიან ქალები, რომლებიც სიამოვნებით ეტანებიან ავადმყოფთა მოვლას. როგორც კი ვინმე გახდება ავად, რომელიმე ამ ქა-

ლთაგანი მაშინვე მივა და დაუნყებს მოვლას, საჭმლის წესრიგს დაუნიშნავს და გაუკეთებს რამდენიმე წამალს, წამლებს როგორც დასალევად, ისე გარედ დასადებლად. ბლომად ხმარობენ ბალახებს“ (ლამბერტი 1991, 91). იოანე ბატონიშვილის ცნობით კი: „მკურნალნი უფრორე იყვნენ მდედრთ ნათესავნი და აქიმობდნენ ბალახებითა და ხის ნაყოფებითა“ (ქართული...1984, 563).

ზ. ჭიჭინაძის ცნობითაც მამკაცები და ქალები სხვადასხვა სამედიცინო „სპეციალობას“ ფლობდნენ დასტაქრებთან და დალაქებთან ერთად, რომლებიც ძირითადად კბილის ამოღებასა და სისხლის გამოშვებაში იყვნენ დახელოვნებულნი, საქართველოს სოფლებში იყვნენ ბებიაქალებიც “ძველად ყველა ქართველი ბებია (იგულისხმება მეანი ნ.მ.), თანაც მცირე მკურნალიც იყო. დედაკაცთა მკურნალობის გარეშე. მათ ნამეტნავად ჭრილობის ექიმობაც იცოდნენ, შინაგან სატკივრების და ნამეტურად მუწუკების, გამიგონია რომ ძველად ასეთი დედაკაცები მშვენივრად მკურნალობდნენ თიადორას, წითელ ქარს და სხვა ასეთ სატკივრებს“ (ჭიჭინაძე ხელნაწერი 4717, 5051:51).

იგივეს ადასტურებს თ სახოკია: „სამეგრელოში ხალხის მკურნალობის საქმე სავსებით ებარა შინაურ და სოფლის მეწამლეებს, რომლებიც უმეტესად ქალები იყვნენ წერს იგი, „ხოლო ქირურგები კბილის ამომღებნი და სისხლის გამომშვები მამაკაცები იყვნენ. მკურნალობის ამ სამ დარგს ზოგჯერ ერთი კაცი ითავსებდა, ასეთ ექიმს მხარზე ჰქონდა სამგზავრო ჩანთა, რომელშიც ელაგა სისხლის ნესტარი, კბილის ამოსაძრობი გაზი, სულ მუდამ დაჟანგული... მაშინდელ გლეხს წელიწადში ერთხელ მაინც უნდა გამოეშვებინა სისხლი მკლავის მთავარი სასისხლე მილიდან. ასე, რომ მუშტარი სოფლის „ქირურგს“ არ აკლავდა. ასეთი მეწამლე ერთი სოფლიდან მეორეში გადადიოდა, მეორედან - მესამეში. სადმე სოფელში გაჩნდებოდა თუ არა ერთბაშად მთელი სოფელს მოედებოდა მისი გამოჩენის ამბავი... მეწამლე ქალები ზაფხულშივე აგროვებდნენ ბალახებს, აშრობდნენ და ინახავდნენ ტომსიკებით ზანდუკის ყურში ან კედელზე ეკიდათ, ჰქონდათ ქვის ბრტყელი ფიცარი

და მრგვალი ქვა წამლის სანაყავად, გასამრჯელოს ნატურით ლებულობდნენ. ... ათასში ერთხელ კარაბადინიც აღმოაჩნდებოდა ხოლმე სოფლის მეწამლეს. თვით ჩემი მამამძუძე, უთუთია, მეწამლე იყო, სპეციალობად ჰქონდა ხუნაგისა და სანერელის მორჩენა, ხუნაგისათვის ხმარობდა რაღაც ძირნაყოფა მცენარის ძირებს ამ მცენარეს ახმობდა, ნაყავდა, ბურნუთად აქცევდა და ამას ხუნაგიანს მასრით აყრიდა გასიებულ ყელში ჩაბერვით. თუ სატკივარი მნიფე იყო, უეჭველად გასკდებოდა. შორი მანძილიდან მოდიოდნენ ჩემს მამამძუძესთან ავადმყოფის მოსარჩენად. ასეთი წამლობა მამას შვილისთვის უნდა ესწავლებინა“ (სახოკია 1955, 8-9). ეს ინფორმაცია მეტად მნიშვნელოვანია სამკურნალო საქმიანობის სქესობრივი ნიშნით განაწილების, მემკვიდრეობით გადაცემის ასპექტითა თუ სხვ.

ქალი ასრულებდა საქართველოში საშუალო მედპერსონალის ფუნქციასაც. თ. სახოკიას მონაცემებით, სამეგრელოში „მეზობელს, განსაკუთრებით დედათა სქესისას, თავის მოვალეობად მიაჩნია თუ რამდენჯერმე არა, ერთხელ მაინც ინახულოს ავადმყოფი, მაგრამ არ ეგების ავადმყოფთან ხელცარიელი მისვლა. ზოგს მოაქვს პური, ზოგს ხილი, და სხვა რამ სასუსნი. ყოველი მნახველი მოსაკითხს (მოტანილ საჩუქარს) ავადმყოფის წინ დასდებს სახეზე მხირულებას დაიმჩნევს და ავადმყოფს მალე მორჩენას უსურვებს. მნახველი ავადმყოფის ამბავს რომ იკითხავს, მერე რაც არ უნდა გაჭირვებული იყოს ავადმყოფი, არ შეუძლია დაღონებულის სახით გაჩერდეს, განსაკუთრებით აკრძალულია და დანაშაულადაც კი ითვლება ავადმყოფთან გულხელის დაკრეფა, ამიტომ ასეთი პოზა გამოხატავს მეგრელის მძიმე მწუხარებასა და დარდ-ნაღველისა და იდეათა ასოციაციით - თვით სიკვდილსაც... ღამ-ღამობით იმ სახლში, საცა ავადმყოფი წევს, ღამეს უთევვენ... ამრიგად, ავადმყოფის დაღლილ პატრონს მოსვენების საშუალებას აძლევენ, ფხიზლობენ, თვითონ უგდებენ ავადმყოფს ყურს და თითქო სიკვდილს ხელს უშლიან სახლში შემოვიდეს, განსაკუთრებით ღამე თამაშობას მიემატება რაიმე გასართობი ამბვის მოყოლა, მხოლოდ ცდილობენ ლაპარაკის თემა სიკვდილი არ იყოს.

ამიტომ გაურბიან სიტყვა „სიკვდილის“ ხსენებას არამც თუ ავადმყოფის წინ, არამედ მთელ სახლში, სადაც ავადმყოფი წევს... როდესაც ავადმყოფის გადარჩენის იმედი გადაუწყდებათ სიკვდილის წინ იხმობენ მღვდელს საზიარებლად“ (სახოკია 1940, 165-167). თ. სახოკიას მიერ მოწოდებული ინფორმაცია, დასტურდება საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში.

ტრადიციულ მედიცინაში სამკურნალო საშუალებების ცოდნის სხვადასხვა სახე გვხვდება: 1 სამკურნალო ცოდნა, რომელიც თითქმის მთელი მოსახლეობისთვის არის ცნობილი. 2. ცოდნა, რომელიც ცნობილია გარკვეული პირებისათვის, მაგრამ ის არ წარმოადგენს საიდუმლოს და არ გადაიცემა მემკვიდრეობით. ასეთ სამკურნალო ცოდნას უმეტესად ქალები ფლობენ; 3. ხალხური მედიცინის საფუძვლზე შექმნილი პროფესიული ცოდნა, რომელიც გულისხმობს ერთი რომელიმე ან რამდენიმე დაავადების მკურნალობის საშუალებებს. ზემოაღნიშნული ეხება როგორც ნატურმედიცინას, ისე მაგიურ-რელიგიურ მკურნალობას. საქართველოს მთიანეთში „პროფესიული“ იყო სადასტაქრო ცოდნა. დასტაქრობით საქართველოს მთიანეთში განთქმულნი იყვნენ ხევსური მამაკაცები - აქიმები. საქართველოს ბარში დასტაქრებთან ერთად, ასეთივე „პროფესიონალებს“ წარმოადგენდნენ ქალები რომლებიც უმეტესწილად კანის, ყელ-ყურ ცხვირის, თვალის, შინაგან სნეულებათა მკურნალობაში იყვნენ დახელოვნებულები. უმეტეს შემთხვევაში მათ ერთი ან რამდენიმე სხვადასხვა სახის დაავადების მკურნალობა იცოდნენ. მაგ. დასავლეთ საქართველოში ასეთები იყვნენ ეპილეფსიის ე.წ. ავი ზნის მკურნალები. რომლებიც აღნიშნული დაავადების საკმაოდ რთული შემადგენლობის წამალს ამზადებდნენ და რეცეპტს საიდუმლოდ ინახავდნენ. ავი ზნის წამალით მკურნალობას ხშირად, შელოცვასთან ერთად, საკმაოდ ეფექტური შედეგი ჰქონდა. მკურნალი ქალები დაავადებას ვერ არჩენდნენ, მაგრამ რემიციის პერიოდს ახანგრძლივებდნენ.

საქართველოს მთიანეთში, როგორც აღვნიშნეთ, „პროფესიულ“ დონეს ხალხურმა ქირურგიამ მიაღწია, სვანეთში

ხალხური ქირურგია საოჯახო - საგვარეულო მედიცინის სახით ჩამოყალიბდა. ბარშიც, რა თქმა უნდა, არსებობდა საოჯახო-საგვარეულო მედიცინა, რომელიც სადასტაქრო საქმიანობის გარდა, სხვადასხვა დაავადების სამკურნალო საშუალებებს აერთიანებდა. მაგრამ საგვარეულო მედიცინა გარკვეული თავისებურებით გამოირჩეოდა. იგი ძირითადად მამაკაცთა ხაზით გადადიოდა, ამიტომ მკურნალ ქალთა საგვარეულოები ნაკლებად დასტურდება. სამკურნალო საქმიანობით ცნობილი გვარები თავიანთ ცოდნას ოჯახის ქალებს არ გადასცემდნენ და უმეტესად ოჯახში შემოსულ რძალს აზიარებდნენ მკურნალობის საიდუმლოებას. იყო გარკვეული გამოწვევებიც.

განსაკუთრებულია ქალის როლი მაგიურ-რელიგიურ მკურნალობაში, რომელიც სამკურნალო საშუალებების გარდა დიაგნოსტიკას - დაავადების ირეალური მიზეზის გარკვევასაც გულისხმობდა. ამ უკანასკნელს ახორციელებდნენ მკითხავეები, რომლებიც ხშირად შემლოცველის და სხვა მაგიური საშუალებებით მკურნალის ფუნქციასაც ითავსებდა. ასეთი მკურნალები ძირითადად ქალები იყვნენ, იშვიათად მამაკაცები, რომელთა შელოცვა უფრო ეფექტურად ითვლებოდა. საქართველოს ბარში დაავადების მიზეზს სხვადასხვაგვარად ადგენდნენ - სანთელზე მკითხაობით, წილის ყრით, ფთილების დახვევით. ფთილების დახვევა პოპულარული იყო საქართველოს მთიანეთის ზოგიერთ რეგიონშიც მაგ ხევში. ხევსურეთში კი დაავადების მიზეზს ქადაგი და მესულთანე არკვევდა. ქადაგი აუცილებლად ქალი უნდა ყოფილიყო, მას სალოცავთან ურთიერთობის გზით უნდა დაედგინა დაავადების მიზეზი. ქადაგი ქალი სახლში ქადაგობდა. მას ჯვარში მისვლის უფლება არ ჰქონდა. თ ოჩიაურის ცნობით, „თუ ავადმყოფი ჰყავდათ სახლში, ქადაგს ან იქვე მოიყვანდნენ ან მასთან წავიდნენ სამკითხაოდ ქადაგთან მისვლა გარკვეული შესაწირავების მიტანით ხდებოდა“ (ოჩიაური 1954, 87). თუ ქადაგი ვერ შეიტყობდა დაავადების მიზეზს, მაშინ მესულთანეს, სულის მკითხავს მიაკითხავდნენ, რომელიც გარდაცვლილის სულთან ამყარებდა კავშირს, „მესულთანე დედაკაცი იყო, მამაკაცი მესულთანე არ იქნებოდა“, წერს

ხევსურეთის მკვიდრი მ. ბალიაური (ბალიაური 1940, 40).

აღსანიშნავია, რომ მესულთანე ქალი მოხსენიებულია ძველ ალექსანდრეში: „უთხრა საულმა თავის მორჩილთ: მომიძებნეთ ქალი, მესულთანე, მივალ მასთან და ვამკითხვინებ. უთხრეს მსახურებმა: აჰა, ყენდორში არის მესულთანე ქალი“ (1 მეფეთა, 28:7).

ქალთა პრიორიტეტს წარმოადგენდა შელოცვებით და სხვა მაგიური წესებით მკურნალობა. შელოცვებით მკურნალობდნენ შაკიკით დაავადებულს, შეშინებულს, გათვალულს... ქალები ფლობდნენ ეზოთერულ საამკურნალო ცოდნას, რომელის გამხელა არ შეიძლებოდა. იმადროულად მაგიური წესებით მკურნალობას კრძალავდა ქრისტიანული ეკლესია. შესაძლებელია სწორედ ამიტომ, დამკვიდრდდა. შელოცვის „მოპარვის წესი, რომელიც შელოცვის ვინმესგან სპეციალურად შესწავლას კი არა მის „მოპარვას“, ყურმოკვრით დამახსოვრებას გულისხმობდა.

განსაკუთრებულია ქალის როლი სახადით, ბატონებით დაავადებული ბავშვის მოვლაში. ამ დაავადებებთან დაკავშირებული ხალხური წესები, აკრძალვები, რომელთაც მაგიურ-რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები ედო საფუძვლად ავადმყოფის დედის საოჯახო საქმიანობიდან განთავისუფლებას გულისხმობდა და ოჯახში მუდმივად დაკავებულ ქალს საშუალება ეძლეოდა ხანგრძლივად ყოფილიყო ავადმყოფ ბავშვთან, მისთვის მშვიდი და სასიამოვნო ემოციური გარემო შეექმნა, რაც ბავშვზე უთუოდ დადებითად მოქმედებდა. იგი ატარებდა ასევე თავშემოვლის რიტუალს.

ქართლსა და კახეთში დადასტურდა თავშემოვლის უძველესი ტრადიცია. ავადმყოფის დედა ან ბებია მკერდს გაიშიშვლებდა - ძუძუებს მიწაზე გაათრევდა და ფორთხვით სამჯერ შემოუვლიდა ავადმყოფის საწოლს სიტყვებით: “გვაპატიე, ჩვენი უდევრობა გვაპატიეო” რიტუალის დროს დედამიწას შემდეგნაირადაც მიმართავდნენ: დედაო მიწავ, შენი დედა ვიქნები, ოღონდ გვაპატიე, ოღონდ შვილი კარგად მიმყოფეო მთხრობლის ცნობით, ამის შემდეგ ბავშვს მართლაც მალე მო-

უხედია - სააქაოსკენ უბრუნებია პირი (მინდაძე 2013, 226). ამ რიტუალში, როგორც ჩანს, დედა სიმბოლურად ეწირება დედა-მინის ღვთაებას შვილის სანაცვლოდ. რიტუალი დედამინის თაყვანისცემას უკავშირდება და როგორც ჩანს ბატონებთან დაკავშირებული ტრადიციების უძველეს შრეს წარმოადგენს (მინდაძე 2013, 226).

თავშემოვლის რიტუალის საფუძველზე ახსნა, ირაკლი სურ-გულაძემ ისეთი სიტყვები, როგორიცაა შემოგევლე, გენაცვალე ამ რიტუალთა მეშვეობით ირკვევა, რომ ქართულში ფართოდ გავრცელებული გამოთქმა „შემოგევლე“ პარალელურ აზრობრივ და ქმედებით კომპლექსს გულისხმობს, ოღონდ შემდეგი განსხვავებით, თუ პირველ შემთხვევაში საქმე ეხება ერთი ობიექტის უშუალო ჩანაცვლებას თავის ან საერთოდ მის გარშემო შემობრუნებით, ჭირის მოხდას და შემოვლებულისათვის გადაცემას“, წერს იგი (სურგულაძე 2003, 197-198).

ტრადიციულ ყოფაში უმეტესწილად დაბალი სოციალური ფენის წარმომადგენელი ქალები გვევლინებიან მკურნალეობად. ამასთან ერთად საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მაღალი სოციალური წრის წარმომადგენელ ქალთა სამედიცინო პრაქტიკაც დასტურდება. ისინი არა მხოლოდ უანგაროდ მკურნალობდნენ „უბრალო ხალხს“, არამედ კიდევაც გადასცემდნენ მათ სამედიცინო ცოდნას. თავად ამ ქალებს სამედიცინო ცოდნა წიგნიერი მედიცინიდან კარაბადინებიდან ჰქონდათ მიღებული. ზ. ჭიჭინაძის ცნობით, ერთ-ერთი ასეთი იყო: “კახეთში მკურნალობით განთქმული ბარბარე ჭორჭაძის ასული, სავარსამიძის მეუღლე, ცხოვრობდა კონდოლში... აქვდა ბევრი რამის შეგნება და ნამეტურ დიდ პატივისცემას იპყრობდა საექიმო მეცნიერება“ (ჭიჭინაძე #477//59, 21). საჩხერეში მკურნალობით განთქმული ყოფილა აკაკი წერეთლის დედა ეკატერინე. მას საკუთარი კარაბადინი ჰქონია. ლეჩხუმში, თვალის დაავადების „ღურბელის“ „ფრჩხილას“ (კერატიტი) მკურნალობით განთქმული ყოფილან ჩარკვიანის გვარის წარმომადგენელი ქალები.

ამგვარად, ქართულ, ისე როგორც სხვა ცივილიზაციების

ტრადიციულ მედიცინაში, ქირურგულ მკურნალობას ძრითადად მამაკაცი ეწეოდა. ქალი უმეტესწლად შინნამზადი წამლებით მკურნალობდა ავადმყოფს და ასრულებდა საშუალო მედპერსონალის ფუნქციას - ეკისრებოდა ავადმყოფის მოვლა, პალიატიური მზრუნველობა. ასეთი ტენდენცია თანამედროვე მედიცინისათვისაც დამახასიათებელია. ქართველმა ქალებმა მნიშვნელოვანი როლი ითამაშეს ტრადიციული სამედიცინო ცოდნის გადარჩენასა და დღემდე შემონახვაში. მაგ. ძრითადად სწორედ ქალებმა შემოინახეს დღემდე მაგიური სამკურნალო საშუალებები, შელოცვები და სხვ. ქართული ტრადიციული სამედიცინო კულტურის დონის ამაღლებაში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს ქართული არისტოკრატიის წარმომადგენელმა ქალებმა, რომელთა ნაწილი კარგად ფლობდა ძველ ქართულ სამედიცინო წიგნებში დაუნჯებულ პროფესიულ სამედიცინო ცოდნას და ცდილობდა არა მხოლოდ უანგაროდ ემკურნალა, არამედ ეს ცოდნა მოსახლეობაშიც გაეცრელებინა.

დამოწმებული ლიტერატურა:

ბალიაური მ., მაკალათია ნ., (1940), მიცვალებულის კულტი არხოტის თემში. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის. 3, თბილისი.

ლამბერტი არქ., (1991), სამეგრელოს აღწერა, თბილისი

ქართული პროზა, (1984), ტ.2. თბილისი.

მინდაძე ნ., (2013), ქართველი ხალხის ტრადიციული სამედიცინო კულტურა, თბილისი.

ოჩიაური თ., (1954), ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბილისი

სახოკია თ., (1955), როგორ ვიზრდებოდით ძველად (მოგონებანი), თბილისი.

სახოკია თ., (1940), მიცვალებულის კულტი სამეგრელოში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, III, თბილისი. სურგულაძე ირ., (2003), ნაცვალობის კონცეფცია ქართულ მი-

თოსში, კრბ., ირ. სურგულაძე, მითოსი, კულტი, რიტუალი, თბილისი.

ჭიჭინაძე ზ. ხელნაწერი 4717, 5051, გ. ლეონიძის სახელობის ქართული ლიტერატურის მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდი.

ჭიჭინაძე ზ., ისტორია ქართული მკურნალობისა უძველესი დროიდან (ხელნაწერი), N477//59 გ. ლეონიძის სახელობის ქართული ლიტერატურის მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდი.

N. Mindadze

(Ivane Javakhishvili Tbilisi State University)

GENDER IN GEORGIAN TRADITIONAL MEDICAL CULTURE

The paper discusses and reconciles the role of women in the traditional medical culture of Georgians. In Georgia, as in the traditional medicine of other civilizations, surgical treatment was performed mainly by men. The women generally treated the patient with home-made drugs and performed the function of a secondary medical staff - in charge of patient care, palliative care. Such a tendency is also characteristic to modern medicine. Georgian women played an important role in preserving traditional medical knowledge. Mostly women have preserved magical remedies, spells, etc. An important function in the ancient Georgian medical culture was performed by nuns, who cared for and treated the sick, not only in the hospices near the nunneries. The nuns still perform this honorable duty. In raising the level of Georgian traditional medical culture. Significant contributions were made by aristocrat Georgian women, some of whom were well acquainted with the professional medical knowledge enshrined in the old Georgian medical books. These women were not only treating the sick, but also they were teaching people and disseminating the medical knowledge to the population.

