

ანთროპოლოგიური კვლევანი  
Anthropological Researches

III



თბილისი  
Tbilisi  
2017

საქართველოს ანთროპოლოგთა ასოციაცია  
Association of Georgian Anthropologists

ანთროპოლოგიური კვლევანი  
Anthropological Researches

III



გამომცემლობა "უნივერსალი"  
თბილისი 2017

UDK (უაკ) 572(051.2)

ა-655

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

The issue of the collected articles of the Association of Georgian Anthropologists dedicated to a wide readership

**რედაქტორები:**

პროფ. ნინო აბაკელია

პროფ. ქეთევან ხუციშვილი

**The Editors:**

Prof. Nino Abakelia

Prof. Ketvan Khutsishvili

**სარედაქციო საბჭო:**

პროფ. ნინო აბაკელია

პროფ. ქეთევან ხუციშვილი

დოქტ. ნინო მინდაძე

პროფ. ნუგზარ მგელაძე

პროფ. თინათინ ღუდუშაური

ასოც. პროფ. მანუჩარ ლორია

დოქტ. აბელ პოლეზე

**Editorial Board:**

Prof. Nino Abakelia

Prof. Ketevan Khutsishvili

Dr. Nino Mindadze

Prof. Nugzar Mgeladze

Prof. Tinatin Gudushauri

Associate Professor Manuchar Loria

Dr. Abel Polese

**ყდის დიზაინი:**

კოტე იანტბელიძე

**Design of the cover:**

Kote Iantbelidze

© საქართველოს ანთროპოლოგთა ასოციაცია, 2017

ყველა უფლება დაცულია

©Association of Georgian Anthropologists,2017

All rights reserved.

გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2017

თბილისი, 0179, ი. ჭავჭავაძის გამზ. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30

E-mail: universal505@yahoo.com; gamomcemlobauniversali@gmail.com

ISSN 1512-02

შინაარსი  
CONTENTS

წინასიტყვაობა.....8  
Preface.....8

---

ანთროპოლოგიის ისტორია  
HISTORY OF ANTHROPOLOGY

---

ლუდუშაური თინათინი  
ანთროპოლოგიის ისტორიიდან (სოციალური ანთროპოლოგია:  
კვლევის სფერო და განვითარების ტენდენციები) .....10  
**Gudushauri Tinatin**  
From the History of Anthropology (Social Anthropology: Research field  
and development trends) .....16

ბიოგრაფიები  
BIOGRAPHIES

---

მგელაძე ნუგზარი, ლორია მანუჩარი  
ანთროპოლოგიური ბიოგრაფიები: მარგარეტ მიდი.....17  
**Mgeladze Nugzar, Loria Manuchar**  
Anthropological biographies Margaret Mead.....33

უცხოელ მოგზაურთა და მკვლევართა ცნობები საქართველოს  
შესახებ  
FOREIGN TRAVELLERS AND SCHOLLARS ON GEORGIA

---

ხუციშვილი ქეთევანი  
პიტერ გოლდი: ბიოგრაფიული ცნობები და სამეცნიერო  
მოღვაწეობა.....34  
**Khutsishvili Ketevan**  
Peter Gold: biographical data and scholarly activities.....44

**გუჯეჯიანი როზეტა**

სოფელი ხეირიე (Hayriye) (ყოფა და კულტურა XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან დღემდე).....45

**Gujejiani Rozeta**

The Village Hayriye (the lifestyle and culture from 1960-ies to nowadays).....65

**რუსიეშვილი მანანა, ხუციბე ანა**

ედმუნდ სპენსერისა და რიჩარდ უილბრაჰამის მოგზაურობა კავკასიაში.....69

**Rusieshvili Manana, Khutsidze Ana**

Travel by Edmund Spencer and William Wilbraham to the Caucasus and Georgia.....73

**რელიგიის ანთროპოლოგია**

**RELIGIOUS ANTHROPOLOGY**

---

**აბაკელია ნინო**

წმ. გიორგის ერთი ეპითეტის შესწავლისათვის კროს-კულტურული პერსპექტივიდან.....74

**Abakelia Nino**

Concerning one of the epithets of St George from cross-cultural perspective.....86

**Mkrtchyan Satenik**

Religion in Schools of Armenia: Since First steps of Introducing Religion in early 90s and up to Current Dimensions (educational content, iconographic, ritual and interpretational dimensions) .....94

**მკრტჩიანი სათენიკო**

რელიგია სომხეთის სკოლებში: 90-იან წლებში რელიგიის პირველი წარდგენიდან დღევანდელ განზომილებებამდე (საგანმანათლებლო შინაარსი, იკონოგრაფია, რიტუალი და ინტერპრეტაცია).....110

სამდიცინო ანთროპოლოგია  
**MEDICAL ANTHROPOLOGY**

---

**მინდაძე ნინო**

დაავადებათა პრევენციის ხალხური ტრადიციები  
საქართველოში.....111

**Mindadze Nino**

Traditions of Preventative Medicine in Georgia.....124

**ჩირგაძე ნინო**

ქირურგიის ხალხური ტრადიციები გურიაში (ოზურგეთის  
მუნიციპალიტეტი).....125

**Chirgadze Nino**

Folk Surgery Traditions in Guria (Ozurgeti Municipality,  
Georgia).....131

ეკონომიკური ანთროპოლოგია  
**ECONOMIC ANTHROPOLOGY**

---

**პოლეზე აბელი**

საზღვრის გადაკვეთა, როგორც ყოველდღიური არსებობის  
სტრატეგია ოდესა-კიშინოვის “ელექტრიკა”.....132

**Polese Abel**

Border-crossing a strategy of Daily Survival: the Odessa-Chishinau  
Elektichka.....154

**იდენტობის კვლევები**

**IDENTITY STUDIES**

---

**Tarkhan-Mouravi George**

Some Characteristics of identity among Ethnic Groups in Georgia and the  
Caucasus.....156

**თარხან-მოურავი გიორგი**

საქართველოსა და კავკასიის ეთნიკური ჯგუფების იდენტო-  
ბის ზოგიერთი მახასიათებელი.....170

**ქამუშაძე თეა**  
ორმოცი ძმის ქალაქი იდენტობის ძიებაში.....171

**Kamushadze Tea**  
City of forty brother in search for identity.....194

**Chigolashvili Data**  
Migrants' Khachapuri - "Nostalgic Food", Memory and Senses of Georgian Food.....195

**ჭიღოლაშვილი დათა**  
მიგრანტების ხაჭაპური - ქართულ კერძებთან დაკავშირებული „ნოსტალგიური საკვები“, მესხიერება და შეგრძნებები.....202

**ხელოვნების ანთროპოლოგია**  
**ANTHROPOLOGY OF ART**

---

**ხუციშვილი ნინო**  
რეალობის აღქმის და ადამიანის ქცევის ტრადიციული და ახალი მოდელები.....203

**Khutsishvili Nino**  
Traditional and New Models of Understanding the Reality and Human Behavior.....212

**საველე ანგარიშები**  
**FIELD REPORTS**

**Meurmishvili Giorgi**  
Wrestling near the Border: on the reconstruction of Identity.....213

**მეურმიშვილი გიორგი**  
ჭიდაობა საზღვართან: იდენტობის რეკონსტრუქციისთვის.....216

**Aivazishvili-Gehne Nino**  
Ingiloy/Ingiloi - Ethnicity and Identity of a Minority in Azerbaijan.....217

**აივაზიშვილი-გეენე ნინო**  
ინგილოები – უმცირესობის ეთნიკურობა და იდენტობა აზერბაიჯანში.....224

## მოსაზრება

### VIEW

---

#### ფუტკარაძე თამაზი

ეთნიკური კონფლიქტების მოგვარების პერსპექტივები  
ზესახელმწიფოთა სტრატეგიული ინტერესების  
კონტექსტში.....225

#### **Putkaradze Tamaz**

The Prospects for Ethnic Conflicts Solution in the Context of the  
Strategic Interests of the Superpowers.....233

## რეცენზიები

### REVIEWS

---

#### ხუციშვილი ქეთევანი

რეცენზია წიგნზე “Excursion in the Caucasus. From the black sea to  
the Caspian Sea 1875-1881” by Mme Carla Serena, ed. Peter F. Skinner,  
Narikala Publications Inc., 2015.....234

#### აბაკელია ნინო

რეცენზია სათენიკ მკრტიანის ნაშრომზე “ნაციონალური  
იდენტობის ფორმირება დაწყებითი განათლების მეშვეობით  
(ერევნისა და თბილისის სკოლები)”.....236



## წინასიტყვაობა

---

წინამდებარე გამოცემა ანთროპოლოგიური კვლევის სხვადასხვა სფეროებს მოიცავს, თემატიკა საკმაოდ ფართეა ტრადიციული საკითხებიდან დაწყებული თანამედროვე პრობლემებით დამთავრებული. ანთროპოლოგიის, როგორც სამეცნიერო დისციპლინის განვითარების კონკრეტულ ეტაპს ეხება თინათინ ლუდუშაურის სტატია „ანთროპოლოგიის ისტორიიდან (სოციალური ანთროპოლოგია: კვლევის სფერო და განვითარების ტენდენციები)“, რომელშიც ავტორი XIX საუკუნეში გაჩენილი იმპულსების კვლევით მიმართულებად ჩამოყალიბებას და განვითარების ვექტორებს აანალიზებს. ანთროპოლოგიის ისტორიას უკავშირდება ნუგზარ მგელაძისა და მანუჩარ ლორიას სტატიაც, რომელიც XX საუკუნის გამორჩეული მკვლევრის მარგარეტ მიდის ბიოგრაფიასა და ნაშრომებს აცნობს დაინტერესებულ მკითხველს. განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა გამოცემაში საქართველოს შესახებ უცხოელ მოგზაურთა და მკვლევართა ცნობებს. ამ ნაკვეთში ქეთევან ხუციშვილი და როზეტა გუჯეჯიანი ცნობილი ამერიკელი ანთროპოლოგის პიტერ გოლდის მიერ 1960-იან წლების ბოლოს თურქეთის რესპუბლიკასა და საბჭოთა საქართველოში განხორციელებული ექსპედიციის შედეგად ქართული კულტურის, კერძოდ, კი მუსიკალური კულტურის შესახებ შეკრებილ ცნობებს ეხმიანებიან. მანანა რუსიეშვილი და ანა ხუციძე XIX საუკუნის ინგლისელი მოგზაურების ედმუნდ სპენსერისა და რიჩარდ უილბრაჰამის კავკასიაში მოგზაურობას გვაცნობენ. რელიგიის ანთროპოლოგიის ნაკვეთში ნინო აბაკელიას სტატია კროსკულტურულ პრესპექტივაში განიხილავს წმ. გიორგის ეპიტეტს „ცხოელი“ ანუ „ხიზრი“. სათენიკ მკრტიანი კი 1990-იანი წლების ვითარებას აანალიზებს სომხეთის სკოლებში რელიგიის წარდგენის შინაარსობრივი, იკონოგრაფიული, რიტუალური თუ ინტერპრეტატიული განზომილებები ჭრილში. ნინო მინდაძე და ნინო ჩირგძე ხალხურ სამედიცინო ტრადიციებს განიხილავენ, ერთი მხრივ დაავადებათა პრევენციის და მეორე მხრივ ქირურგიის ტრადიციების მაგალითზე. ეკონომიკური ანთროპოლოგიის სფეროდან წარმოდგენილია თ. ქამუშაძის მიერ ქართულად ნათარგმნი აბელ პოლენეს სტატია უკრაინა-მოლდოვას შორის სასაზ-

ღვრო ეკონომიკური ურთიერთობების შესახებ. იდენტობის საკითხებს ეხება გიორგი თარხან-მოურავის („საქართველოსა და კავკასიის ეთნიკური ჯგუფების იდენტობის ზოგიერთი მახასიათებელი“), თეა ქამუშაძის („ორმოცი ძმის ქალაქი იდენტობის ძიებაში“) და დავით (დათა) ჭილოლაშვილის („მიგრანტების ხაჭაპური - ქართულ კერძებთან დაკავშირებული „ნოსტალგიური საკვები“, მეხსიერება და შეგრძნებები“) სტატიები. მათში განსხვავებული მასალა სხვადასხვა მიდგომითაა განხილული; იდენტობის კონსტრუქციის ისტორიული, იდეოლოგიური და ეთნო-კულტურული მახასიათებლებია გაანალიზებული. ხელოვნების მარადიულ პრობლემას - აღქმისა და რეალობის მიმართების საკითხს, თანამედროვე ინფორმაციულ და ტექნოლოგიურ ეპოქაში ადამიანთა ქცევის მოდელების ცვლილებათა ჭრილში განიხილავს ნინო ხუციშვილი სტატიაში „რეალობის აღქმის და ადამიანის ქცევის ტრადიციული და ახალი მოდელები“. გიორგი მეურმიშვილი და ნინო აივაზიშვილი-გეენე უშუალოდ მათ მიერ სავსე სამუშაოებისას მოპოვებულ მასალას წარმოგვიდგენენ. გიორგი მეურმიშვილი განიხილავს იდენტობის ძიების პროცესში სპორტული შეჯიბრების დატვირთვის საკითხს ყვარლის მუნიციპალიტეტის მაგალითზე. ნინო აივაზიშვილის სტატიაც ასევე ეთნიკური იდენტობის კონსტრუქციას ეხება, ოღონდ ინგილოთა მაგალითზე. მიმდინარე პოლიტიკურ რეალობას ეხმიანება ეთნოლოგ თამაზ ფუტკარაძის მოსაზრებები ეთნიკური კონფლიქტების მოგვარების პერსპექტივების თაობაზე ზესახელმწიფოთა სტრატეგიული ინტერესების კონტექსტში. გამოცემაში ასევე წარმოდგენილია ორი რეცენზია: ქეთევან ხუციშვილის რეცენზია პიტერ სკინერის რედაქციით გამოცემულ კარლა სერენას წიგნზე „ექსკურსია კავკასიაში: შავი ზღვიდან კასპიის ზღვამდე 1875-1881“ (2015) და ნინო აბაკელიას რეცენზია სათენიკ მკრტიანის სადოქტორო ნაშრომზე “ნაციონალური იდენტობის ფორმირება დაწყებითი განათლების მეშვეობით (ერევნისა და თბილისის სკოლები)”.

იმედს ვიტოვებთ, რომ თემატიკის, მეთოდოლოგიური თუ პარადიგმატული მიდგომების მრავლფეროვნებით წარმოდგენილი სტატიათა კრებული დააკმაყოფილებს განსხვავებული გემოვნების მკითხველის ინტერესებს.

# ანთროპოლოგიის ისტორია HISTORY OF ANTHROPOLOGY

---

თინათინ ლუდუშაური

## ანთროპოლოგიური მოძღვრებების ისტორიიდან (სოციალური ანთროპოლოგია: კვლევის სფერო და განვითარების ტენდენციები)

ევროპულ კულტურაში ანთროპოლოგია, როგორც სამეცნიერო კვლევის სფერო XIX საუკუნეში ჩამოყალიბდა, თუმცა, მისი განვითარების საწყის პერიოდში (XIX საუკუნის დასაწყისიდან XX საუკუნის დასაწყისამდე) ძირითადად ხდებოდა ცოდნის დაგროვება, გარკვეული მიდგომების შეჯერება, კვლევის სფეროსა და ჩარჩოების შესახებ შეხედულებათა დაზუსტება. ამიტომ, მისი განვითარების ისტორია პირობითად რამდენიმე პერიოდად შეიძლება დაიყოს: ეთნოგრაფიული (1800–1860); ევოლუციური (1860–1895); ისტორიული (1895–1925). XIX საუკუნის მიწურულიდან გამოიყო დამოუკიდებელი სამეცნიერო დისციპლინა, რომელსაც ამერიკაში კულტურულ, დიდ ბრიტანეთში სოციალურ ანთროპოლოგიას, ხოლო საფრანგეთში ეთნოლოგიას უწოდებდნენ. დღეისთვის ეს ერთ-ერთი გამორჩეული მიმართულებაა ადამიანისა და კულტურის შემსწავლელ მეცნიერებათა სფეროში. იგი ითვალისწინებს ადამიანისა და კულტურის ურთიერთმიმართებას და ადამიანის არსის ცვლილებებს კულტურათა კონკრეტულ–ისტორიული ზემოქმედების შედეგად. მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ამ მეცნიერებამ განვითარების ახალი სტიმულები შეიძინა, რომელთა შორის უნდა აღინიშნოს: ა) სოციალურ–ეკონომიკური (პოსტინდუსტრიული სახელმწიფოების ჩამოყალიბება და მასთან დაკავშირებული გლობალური სოციალური და კულტურული ცვლილებები), ბ) პოლიტიკური (კოლონიური სისტემის რღვევა, რამაც განაპირობა სხვადასხვა რეგიონებისა და ქვეყნების კულტურული მრავალფეროვნების კვლევის აუცილებლობა, საერთაშორისო ურთიერთობების შეცვლილი კონტექსტის მიზეზების გააზრება); დ) მსოფლმხედველობრივი

ფაქტორები (ტრადიციული ნორმატიული სტრუქტურების რღვევისა და ცვლილებების შედეგად გააქტიურებული კულტურული, კონფესიური და ეთნიკური იდენტიფიკაციის პრობლემები) და ბოლოს, გ) მეცნიერული ფაქტორი, რომლის ძირითად მახასიათებლად, თ. კუნის აზრით, მეცნიერული პარადიგმების ცვლილება შეიძლება ჩაითვალოს. ყველაფერმა ამან ნაყოფიერი ნიადაგი შექმნა, ერთი მხრივ, ამ მეცნიერების სწრაფი განვითარების, და, მეორე მხრივ, მიღებული ცოდნის პრაქტიკული გამოყენების სფეროების გაფართოებისა და გააქტიურებისთვის. კვლევის მეთოდების განვითარების თვალსაზრისით, სოციალურმა ანთროპოლოგიამ, ასევე, გარკვეული ეტაპები გაიარა, რაც გამოწვეული იყო ძირითადად მეთოდოლოგიური მიდგომების ცვლილებით რაც XX საუკუნის მეორე ნახევარში მეთოდოლოგიური პლურალიზმის დამკვიდრებით დასრულდა.

სოციალურ ანთროპოლოგიას საფუძველი შეიძლება ითქვას ჯერ კიდევ ედ. ტაილორის და ჯ. ფრეიზერის შრომებით ჩაეყარა, თუმცა, შემდგომში ფრანგული და გერმანული სოციალური თეორიების მნიშვნელოვანი გავლენა განიცადა. თანამედროვე სოციალური ანთროპოლოგია კი ძირითადად ლონდონის ეკონომიკისა და პოლიტიკურ მეცნიერებათა სკოლაში ჩამოყალიბდა.

განსხვავება ამერიკულ კულტურულ ანთროპოლოგიასა და ბრიტანულ ან ფრანგულ სოციალურ ანთროპოლოგიას შორის ძირითადად კულტურისა და საზოგადოების მნიშვნელობათა განსხვავებული აღქმიდან მომდინარეობს. პირველ შემთხვევაში, უფრო ფართე მნიშვნელობის ტერმინად მოიაზრება კულტურა, ხოლო სოციუმი მის ქვესისტემად განიხილება, მაშინ, როდესაც მეორე მიმართულებისთვის საზოგადოება/სოციუმი ყოვლისმომცველი ტერმინია, ხოლო კულტურა მისი ერთ-ერთი ფუნქცია. საბოლოო ჯამში, მეცნიერებაში დამკვიდრდა ტრადიცია კულტურული და სოციალური ანთროპოლოგიის მონაცემების განხილვისა ურთიერთ-შემავსებელ კონტექსტში და, შესაბამისად, ხშირად მეცნიერების ამ დარგის აღნიშვნა ორმაგი სახელწოდებით კულტურული/ სოციალური ანთროპოლოგია. კულტურული/ სოციალური ანთროპოლოგია ორიენტირებულია ადამიანის, როგორც კულტურის (მათ შორის სოციალური კულტურის, რომელიც ფართე გაგებით კულ-

ტურის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან შემადგენლად მოიაზრება) შემქმნელი, მატარებელი და გადამცემი ფენომენის შესწავლაზე.

სოციალური/კულტურული ანთროპოლოგიის კვლევის სფეროა: არტეფაქტები და მათ გარშემო ჩამოყალიბებული ურთიერთობები; გარემოსადმი ადამიანის დამოკიდებულების ამხსნელი თეორიული მოდელების კონსტრუირება; კულტურული პროცესების მაკრო და მიკროდინამიკის თეორიული მოდელების აგება. საგნობრივი სფეროა: არტეფაქტების დინამიკის მექანიზმები; სასიცოცხლო გარემოს შენარჩუნებისა და ცვლილებების საშუალებები; ნიშანთა სისტემები და კულტურათაშორისი კომუნიკაცია; სოციო-კულტურული გამოცდილების ათვისების პროცესი და თვისებურებანი; ინდივიდთაშორისი და ჯგუფთაშორისი უთიერთობების რეგულირების მექანიზმები.

კვლევის ობიექტები: კულტურულ-ისტორიული რეგიონები და ცალკეული კულტურები; სუბკულტურები; ადამიანთა ცხოვრების წესი.

ამასთან ერთად, სოციალური ანთროპოლოგიის ცალკეულ მეცნიერულ სკოლებს კვლევის სპეციფიკური ინტერესებიც გააჩნია. მაგ. ჰარვარდის უნივერსიტეტის სოციალური ანთროპოლოგიის მიმართულება ისეთ პრობლემატიკაზე მუშაობს, როგორცა: გენდერული საკითხები, ტრანსნაციონალიზმის კვლევები, ეთნიკური ძალადობა, გლობალიზმი ანთროპოლოგიურ კონტექსტში და სხვა. სოციალური ანთროპოლოგიის, როგორც სამეცნიერო დისციპლინის სახელწოდება განპირობებულია ორგანული კავშირით სოციუმსა და ადამიანს შორის, რომელიც ჯერ კიდევ არისტოტელემ გამოკვეთა, როდესაც ადამიანი განსაზღვრა როგორც საზოგადოებრივი ცხოველი. ამის საფუძველზე, სოციალური ანთროპოლოგია ზოგადად მოიაზრება, როგორც ადამიანის ყოფიერების სოციალური საფუძვლის შემსწავლელი მეცნიერება.: გავიხსენოთ ისეთი ნაშრომები, როგორებიცაა: პლატონის “სახელმწიფო” და “კანონები”, არისტოტელეს “პოლიტიკა”, ლოკის “ორი ტრაქტატი სახელმწიფო მმართველობის შესახებ”, ჰეგელის “უფლების ფილოსოფია”, თუმცა, ამ სახით და ამ დროს იგი უფრო სოციალური ფილოსოფიაა, რომელიც ადამიანისა და სოციუმის ურთიერთმიმართების ძირითად ფილოსოფიურ პრინციპებს ძალაუფლების, კანონების და

ა.მ. კონტექსტში განიხილავს. მეორე მხრივ, სოციალურობის პრობლემის გათავისუფლებამ მეტაფიზიკური ხედვისგან XIX საუკუნეში დამოუკიდებელი საზოგადოებრივი მეცნიერების – სოციოლოგიის ჩამოყალიბება განაპირობა. ამისი პირდაპირი იმპულსები მარქსისა და ჰეგელისგან მოდიოდა, რომელთაც უკიდურესად აქტუალური გახადეს სახელმწიფოს ისტორიული როლი და სოციალური ურთიერთობების მნიშვნელობა ადამიანის ცხოვრებაში, ხოლო ამ იმპულსების რეალიზება სოციოლოგიის ფორმით უკვე ო. კონტის, ჰ. სპენსერის და ე. დურქჰაიმის სახელებს უკავშირდება. ამის საფუძველზე XIX–XX საუკუნეების მიჯნაზე გაჩნდა ისეთი მიმართულებები, როგორებიცაა: სოციალური ფსიქოლოგია, ხალხის ფსიქოლოგია, რელიგიის სოციოლოგია და სხვა. ყველა ამ მიმართულებამ ფართე განვითარება მოიპოვა, ამა თუ იმ ფორმით გავლენა იქონია სოციალური ანთროპოლოგიის ჩამოყალიბებაზე და ზოგიერთი ინტეგრირდა კიდევ მასში. თვით სოციალურ ანთროპოლოგიასაც ორი მნიშვნელობა გააჩნია – ფართე და ვიწრო. ამ მიმართულების ფართე მნიშვნელობაზე ზემოთ აღინიშნა, მისი ვიწრო მნიშვნელობა კი მაქსიმალურად მიახლოებულია კულტურულ ანთროპოლოგიასთან. მართლაც, სოციალური ანთროპოლოგიის ჩამოყალიბება მჭიდროდაა დაკავშირებული პირველყოფილი საზოგადოებების სოციალური სტრუქტურების კვლევასთან და, შესაბამისად, ”კოლექტიურის სოციოლოგიასთან”, რომლის ფუძემდებელი ე. დურქჰაიმია. სწორედ მან შექმნა ნიადაგი სოციალური ანთროპოლოგიის ფრანგული სკოლის ჩამოყალიბებისათვის, რომელიც ისეთი ცნობილი სახელებითაა წარმოდგენილი, როგორებიცაა ლ. ლევი–ბრიული და მ. მოსი, რომელმაც ფრანგულ სამეცნიერო მიმოქცევაში პირველმა შემოიტანა ტერმინი სოციალური ანთროპოლოგია და თვლიდა, რომ თვით სოციოლოგია მხოლოდ სოციალური ანთროპოლოგიის ნაწილად შეიძლება მოიაზრებოდეს. რაც ეხება ლევი–სტროსს, რომელიც საკუთარ თავს ე. დურქჰაიმისა და მ. მოსის მოწაფედ მიიჩნევდა, მან სოციალურ ანთროპოლოგიას ახალი მეთოდოლოგია შესთავაზა სემიოლოგიის ფუძემდებელი ისეთი მეცნიერების მოსაზრებების გათვალისწინებით, როგორებიცაა: რ. იაკობსონი, ფ. დე სოსიური, ნ. ტრუბეცკოი და პირველმა დაიწყო პირველყოფილი საზოგადოების, როგორც სტრუქტურ-

რულად მოწესრიგებული და ორგანიზებული ნიშანთა სისტემების (მითი, რიტუალი, ჟესტი, ნათესაობა და სხვა) ერთობლიობის განხილვა. ამავდროულად, სოციალური ანთროპოლოგია აქტიურად ვითარდებოდა სხვა ქვეყნებშიც, პირველ რიგში კი დიდ ბრიტანეთში, სადაც მის საფუძველს სტრუქტურული ფუნქციონალიზმი წარმოადგენდა. იგი სოციალური ანთროპოლოგიის ინგლისური სკოლის ფარგლებში ჩამოყალიბდა და ერთ-ერთი ყველაზე განვითარებული და დეტალურად გაანალიზებული მიდგომაა XX საუკუნის სოციო-ჰუმანიტარულ მეცნიერებაში. ამ მიმართულებას უკავშირდება სოციოკულტურული მოვლენების და პროცესების, როგორც სისტემურ-სტრუქტურულად ორგანიზებული მთელის კვლევის პრინციპები საზოგადოების, სოციუმისა და კულტურის, პიროვნების, სოციალური “ობიექტის” – ჯგუფი, ინსტიტუტი, ორგანიზაცია – დონეზე, სადაც თითოეულ ელემენტს საკუთარი ფუნქცია გააჩნია მთელის შიგნით. დიდ ბრიტანეთში ეს მიმართულება ორი დიდი ავტორიტაა წარმოდგენილი: ბ. მალინოვსკი და რ. რედკლიფ-ბრაუნი.

პრაქტიკულად, დიურქჰაიმის, რედკლიფ-ბრაუნისა და მალინოვსკის შრომებმა განსაზღვრეს XX საუკუნის ფუნქციონალიზმის ძირითადი ჩარჩოები და პერსპექტივები, აქცენტი გადაიტანეს მდგრად სისტემებში წონასწორობის შენარჩუნების პრობლემატიკაზე და ამით საფუძველი დაუდეს “სტაბილური ცნობიერების დისკურსს”. რაც შეეხება ამერიკული სოციალური ანთროპოლოგიის წარმომადგენლებს (ფ. ბოასი, ბ. უორფი), მათთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო კულტურის კომუნიკაციური საფუძვლებისა და ფორმების კვლევა და მასთან დაკავშირებული კომუნიკაციის, გამოხატვისა და გაგების პრობლემები. ამერიკის შეერთებულ შტატებში ამ მიმართულებით განსაკუთრებულად ნაყოფიერად მუშაობდა ალ. შუტცი, რომელიც სოციოლოგიის ფენომენოლოგიური მიმართულების ფუძემდებლად ითვლება. იგი XX საუკუნის 20–30–იან წლებში დაუახლოვდა ე. ჰუსერლის (ერთხანს მისი ასისტენტიც კი იყო), რომლის აღმოჩენებმა ფენომენოლოგიის მეთოდოლოგიაში ზეგავლენა მოახდინა შუტცზე და აისახა მის 1923 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში “სოციალური სამყაროს აზრობრივი წყობა”. მან სოციალურ ანთროპოლოგიასა და სოციოლოგიას

ფილოსოფიური საფუძველი და პერსპექტივები შესძინა და კვლევის ცენტრში მოაქცია ურთიერთშესაბამისობის ანალიზი პიროვნულ ყოფით ცნობიერებასა და ყოველდღიურ რეალობას შორის, რომელშიც ჩათრეულია ცნობიერება და გამოიყენა ამ კვლევებში ფენომენოლოგიური მეთოდი. შეიძლება ითქვას, რომ ამით სოციალური ანთროპოლოგია გამოვიდა კონკრეტული მიმართულების მეთოდებისა და მიდგომების განსაზღვრული ჩარჩოებიდან, კვლევებისთვის გახსნა ისეთი სფერო, რომლის თემატიკა აქტუალურია სხვა მეცნიერებისთვისაც.

ზოგადად შეიძლება ითქვას, რომ სოციალური ანთროპოლოგია ახდენს ადამიანის, როგორც სოციალური ფენომენის და, ასევე, სოციალური ორგანიზაციის მეცნიერულ ანალიზს. ამ კონტექსტში განიხილება სოციალური სტრუქტურები და ურთიერთქმედებები. ამასთან, სტრუქტურად მოიაზრება ის, რაც კონკრეტული ქმედებების საფუძველში დევს, მაგ: საოჯახო სტრუქტურა, პოლიტიკური სტრუქტურა და ა.შ., ხოლო სოციალურ ქმედებებად ითვლება ისეთი ქმედებები, რომლებიც ხდება სტრუქტურის შიგნით და, შესაძლოა, იცვლებოდეს. ადამიანი, როგორც სოციალური არსება ისწრაფის შექმნას გარკვეული ჯგუფები და გაერთიანებები, ასეთები შეიძლება იყოს ეთნიკური, პოლიტიკური, ეკონომიკური, რელიგიური ჯგუფები/ გაერთიანებები, სწორედ მათ შორის და მათში არსებული ურთიერთქმედებები ითვლება სოციალურ ქმედებად. ასეთი მოვლენები შეიძლება გაანალიზდეს სხვადასხვა დონეზე: მაკრო დონე – სოციალურ მოვლენათა საერთო ანალიზი, გლობალიზაციის თეორია და ა. შ. და მიკრო დონე – კონკრეტული ერთეულების (სოფელი, ოჯახი) ანალიზი. დისკუსია სოციალური ანთროპოლოგიის შემეცნებითი სტატუსის ირგვლივ დიდი ხნის განმავლობაში მიმდინარეობდა და დამოკიდებულებები განსხვავებული იყო, თუმცა, დღეისთვის ერთერთი ყველაზე მეტად მიღებული მოსაზრებაა, რომ სოციალური/ კულტურული ანთროპოლოგია ეს არის მეცნიერება, რომლის ჩარჩოებში ადამიანი შეისწავლება ბუნებრივ და ხელოვნურ გარემოსთან მისი ურთიერთქმედების ანალიზის საფუძველზე, იმ მიზეზების, ფაქტორებისა და მექანიზმების გამოკვლევით, რომლებიც განაპირობებენ ადამიანის მიერ შექმნილი არტეფაქტების



შენაჩუნებასა და ცვლილებებს. მას გააჩნია საკუთარი შემეცნებითი ამოცანები და კვლევის საგანი, შესაბამისად იგი განსხვავდება სხვა სოციალური მეცნიერებებისგან, პირველ რიგში სოციოლოგიისგან, რომელიც კულტურულ სისტემებს სოციალური სისტემიდან წარმოებულად განიხილავს, მაშინ, როდესაც სოციალური ანთროპოლოგიისთვის სოციალური სისტემა უფრო ფართე ცნების – კულტურის ნაწილია. ამასთან, სოციალური ანთროპოლოგია ცდილობს არსებული ანთროპოლოგიური თეორიებიდან და მიმართულებებიდან გამოყოს ის არსებითი პრინციპები, რომლებიც იძლევიან მრავალფეროვანი და ცვალებადი კულტურული თუ სოციალური ფენომენების ახსნისა და ინტერპრეტაციის შესაძლებლობას.

დამოწმებული ლიტერატურა:

- Orlova Z. (2004), A., Культурная/социальная антропология, М.  
Bernard R. (2000), Handbook of Methods in Cultural Anthropology  
Eriksen T. (2001), Nielsen F., A History of Anthropology  
Harris M. (2007), Johnson O., Cultural Anthropology  
Lavend R., Schultz E. (2005), Core Concepts in Cultural Anthropology  
Vera H., Feagin J. (2007), Handbook of the Sociology of Racial and Ethnic Relations  
Babbie E. (1998), Practic of Social Researchs

Tinatin Ghudushauri

From the History of Anthropological doctrines (Social Anthropology: Research field and development trends)

Broadly, Social/Cultural Anthropology is one of the areas of Philosophic Anthropology - a study about the essence of human nature. In the narrow sense, it is oriented to study a human being as the creator and carrier of culture (including social culture). It considers the relationship between a human and culture; the changes in the essence of a human from the point of view of historical influences of cultures. The evolution of the discipline covers a number of stages, resulted in the changes in fundamental methodological approaches and in the establishment of methodological pluralism at the end of the 20th century. Discussion around cognitive status of Social Anthropology took place for a long time, and attitudes were different, but today one of the most widely accepted views that the social / cultural anthropology is a science, in which the people are studied in natural and artificial environment of the interaction based on the analysis of the causes, factors and mechanisms, which create necessary prerequisites preserves and changes human-made artifacts. It has its own cognitive objectives and the research subject; therefore, it differs from other social sciences, primarily sociology, considering the cultural systems to be produced from the social system. Social anthropology considers social systems to be the part of the culture in broader concept.

## ბიოგრაფიები BIOGRAPHIES

---

ნუგზარ მგელაძე, მანუჩარ ლორია

### ანთროპოლოგიური ბიოგრაფიები: მარგარეტ მიდი

XX საუკუნის ამერიკულ ანთროპოლოგიაში მარგარეტ მიდს სამართლიანად უკავია გამორჩეული ადგილი.

მარგარეტ მიდი დაიბადა ფილადელფიაში 1901 წლის 16 დეკემბერს, გარდაიცვალა ნიუ-იორკში, 1978 წლის 15 ნოემბერს.

მარგარეტ მიდის საოჯახო აკადემიურმა გარემომ, ბუნებრივია, ზეგავლენა იქონია მომავალი მკვლევარის ინტელექტუალურ შესაძლებლობებზე, მისი მეცნიერად ფორმირების პროცესზე, სამომავლო ინტერესთა სფეროს განსაზღვრაზე. ბიოგრაფები აღნიშნავენ, რომ მან ახალგაზრდობიდანვე გამოავლინა ფაქტობრივი მონაცემების დეტალური შერჩევის, აღრიცხვისა და ანალიზის უნარი. შემდეგში ეს უნარი მას პროფესიულ დონეზე განუვითარდა, რამაც იგი საბოლოოდ დაარწმუნა, რომ მისი მოწოდება - ცხოვრებისეული მისია, დაკარგული თუ გაქრობის საფრთხის წინაშე მდგარი ძველი და ტრადიციული კულტურების შესწავლა იყო. მარგარეტ მიდის მშობლები პედაგოგები იყვნენ. მამა უორტონის ბიზნესის სკოლის ფინანსთა პროფესორი, დედა კი - სოციოლოგი, რომელიც სოციოლოგიურ კვლევებს აწარმოებდა, ძირითადად, ამერიკაში იტალიელ მიგრანტებთან.

1923 წელს მარგარეტ მიდი სტუდენტ-თეოლოგ ლუთერ ქრესმანზე (Luther Cressman) დაქორწინდა. მათ შვებულება ერთად გაატარეს ახალ ინგლისში (New England). დასვენების შემდეგ მოგზაურობა გააგრძელეს და იმყოფებოდნენ ამერიკის საკუთრებაში არსებულ პოლინეზიის კუნძულ პაგო-პაგოზე (Pago Pago). 1926 წელს მარგარეტ მიდი ამერიკაში დაბრუნდა, რათა მისი პირველი წიგნი დაეწერა.

მარგარეტ მიდის მეორე მეუღლე ახალ ზელანდიელი ფსიქოლოგი რეო ფორტუნეს (Reo Fortune) იყო. 1935 წელს მარგარეტ მიდი კვლავ დაბრუნდა ამერიკაში, რათა თავის ახალ მეუღლეს გაყროდა. იგი გაეცნო და ცოლად გაყვა გრეგორი ბეიტსონს (Gregory Bateson). მის მიერ შექმნილი ყველა ოჯახი მოგზაურობაზე იყო აწყობილი, რომელსაც თავად გეგმავდა. 1936-1938 წლებში ახალმა ოჯახმა კვლევების ჩატარების მიზნით ერთად იმოგზაურა ინდონეზიაში.

მარგარეტ მიდმა სწავლების საკმაოდ საფუძვლიანი აკადემიური გზა განვლო იმ დროს საკმაოდ წარმატებულ უნივერსიტეტებში.

1918 წელს მარგარეტ მიდმა დაასრულა უმაღლესი სკოლა, მიიღო დიპლომი და ჩაირიცხა DePauw-ის უნივერსიტეტში. ეს იყო მისი მამის alma mater-ი და მას ძალიან უნდოდა მარგარეტს ამ უნივერსიტეტში ესწავლა. DePauw-ის უნივერსიტეტში სწავლიდან ერთი წლის შემდეგ, მიუხედავად მამის წინააღმდეგობისა, მარგარეტ მიდმა საგანმანათლებლო კარიერა კოლუმბიის უნივერსიტეტის - ბერნარდის კოლეჯში გააგრძელა.

ბერნარდის კოლეჯიდან სასწავლო და სამეცნიერო საქმიანობის გაგრძელების მიზნით მარგარეტ მიდი მოგვიანებით კოლუმბიის უნივერსიტეტში გადავიდა.

მარგარეტ მიდმა 1923 წელს კოლუმბიის უნივერსიტეტში ბაკალავრის ხარისხი მიიღო, ხოლო 1924 წელს იმავე უნივერსიტეტში დისერტაცია დაიცვა და ფსიქოლოგიის მაგისტრის ხარისხი მოიპოვა. ფსიქოლოგიაში საგრძნობი წარმატებების მიუხედავად მაინც მან სამეცნიერო მომავალი ანთროპოლოგიას დაუკავშირა და ამაში დიდი წვლილი მის ხელმძღვანელს, თანამედროვე ამერიკული ანთროპოლოგიის ფუძემდებელს - ფრანც ბოასსა (Franc Boas) და მარგარეტ მიდის მასწავლებელსა და უფროს კოლეგას - რუთ ბენედიქტს (Ruth Benedict) მიუძღოდა.

1929 წელს კოლუმბიის უნივერსიტეტში მარგარეტ მიდს ფილოსოფიის დოქტორის ხარისხი მიანიჭეს. სხვათაშორის, მისი ადრეული ნაშრომები, სადოქტორო დისერტაციის ჩათვლით, ეძღვნებოდა ინდივიდუალობის გაგებას კულტურასა და ტრადიციებში. კვლევების არსი ფოკუსირებული იყო არა მარტო ჯგუფის, არამედ ადამიანის ინდივიდუალიზმის ხასიათშიც, სადაც ინკულტურაციის

პროცესების როლი იყო განუზომლად დიდი (იხ. Garbarino, 1977: 66-67).

მარგარეტ მიდის კვლევის საველე-ეთნოგრაფიული არეალი საკმაოდ ფართე იყო, ხოლო გამოკვლევათა დიაპაზონი - მრავალფეროვანი. მისი თითქმის ყველა ნაშრომი სიახლით გამოირჩეოდა და სწორედ ნოვატორულმა მიდგომამ გახადა იგი ესოდენ პოპულარული. მეცნიერის სამეცნიერო მემკვიდრეობის დიდი ნაწილი დაფუძნებული იყო ვიზუალურ დაკვირვებებსა და საკუთარ საველე კვლევებზე, რასაც იგი საველე ანთროპოლოგიურ კვლევებად მიიჩნევდა. სწორედ ასეთი საველე სამუშაოების საფუძველზე შეიქმნა დიდი თემატიკა, რომელიც ბავშვობის ანთროპოლოგიას ეხება, რაც წარმოადგენდა ბავშვებისა და მოზარდების განვითარებისა და აღზრდის იმ პრობლემატიკას, რომლებიც ხალხის ცხოვრების წესის ეთნოგრაფიული და სოციალური თავისებურებებიდან გამომდინარეობდა. ემპირიული წყაროების საფუძველზე იგი ფუნდამენტურად სწავლობდა სამხრეთ ოკეანიისა და სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიის მოსახლეობის ტრადიციულ კულტურებში ბავშვის აღზრდასა და ინდივიდთა სოციალიზაციას, ოჯახისა და ქორწინების სოციოლოგიას, საქორწინო წყვილის ურთიერთობების, შობადობისა და აბორტების კონტროლის, სექსისა და სექსუალური როლების, უფრო ზუსტად, მამაკაცისა და ქალის სოციალური როლების დიფერენციაციის კანონზომიერებებს, შრომის სქესობრივ დაყოფას, ფემინურობის სტერეოტიპებს და მათთან დაკავშირებულ ფსიქოლოგიურ თუ ქცევით ნიშნებს, მათ შორის, მამაკაცისა და ქალის სექსუალურ ქცევებს, ზოგადად, გენდერულ, განათლების, რასისა და ეთნიკური ჯგუფების რელიგიის, დემოგრაფიისა და ჭარბმოსახლეობის, სოციალური დაგეგმარების, დაბერებისა და სიკვდილის პრობლემებს. არ ყოფილა რამდენადმე მოზარდებთან დაკავშირებული სერიოზული პრობლემა მარგარეტ მიდს რომ არ განეხილოს. მაგალითად, იგი არასრულწლოვანებში დანაშაულებრივი მოქმედებების მოტივაციებიც ინტერესდებოდა. ეხებოდა მომწიფების ხანაში ადამიანის ემოციურ ბადეში სექსუალურ გადახრათა თუ სექსუალური დარღვევების გამომწვევ მიზეზებს, რაც იმდროინდელ, უფრო კონკრეტულად, გასული საუკუნის 20-იან და 30-იან წლებში სამეც-

ნიერო წრეებში განსაკუთრებულად პოპულარული და სადისკუსიო თემა გახდა.

მარგარეტ მიდის ძირითადი შრომები და მისი რედაქტორობით გამოსული პუბლიკაციები:

1. Mead Margaret. Growing up in New Guinea, New York, 1930.
2. Mead Margaret. The Changing Culture of an Indian Tribe, Columbia University Press, New York, 1932.
3. Mead Margaret. Sex and Temperament in Three Primitive Societies, London: Routledge, 1935.
4. Mead Margaret. And Keep Your Powder Dry: An Anthropologist Looks at America, New York: Morrow, 1942.
5. Mead Margaret. Male and Female. A Study of the Sexes in Changing World, New York: Morrow, 1949.
6. Mead Margaret (editor). Cultural Patterns and Technical Change, UNESCO, Paris. 1953.
7. Mead Margaret. The Study of Culture At A Distance (edited with Rhoda Metraux), Chicago, 1953.
8. Mead Margaret. New Lives for Old: Cultural Transformation in Manus, 1928-1953, New Yor: Morrow, 1956.
9. Mead Margaret (editor). An Anthropologist at Work: Writings of Ruth Benedict, Houghton Mifflin, Boston, 1959.
10. Mead Margaret. Continuities in Cultural Evolution, Yale University Press, New Haven and London, 1964.
11. Mead Margaret. Culture and Commitment. A study of the Generation Gap, Natural History Press (Doubleday and Co), New York, 1970.
12. Mead Margaret. Blackberry Winter: My Earlier Years, New York: Morrow, 1973.

1936-1938 წლებში ქმართან - გრეგორი ბეიტსონთან ერთად, რომელიც, ასევე, განსწავლული იყო ანთროპოლოგიაში, მარგარეტ მიდი ატარებს რთულ საველე სამუშაოებს ინდონეზიაში - ბალის კუნძულებზე. მოგვიანებით, 1953 წელს მანუს კუნძულზე იგი ანხორციელებს მეორე ექსპედიციას, სადაც შემდეგშიც პერიოდულად (1965-1967 წლებში) ახდენდა ანთროპოლოგიურ პილოტირებას. აქვე ავლნიშნავთ იმ ფაქტს, რომ ამ ორი პიროვნების ერთობლივმა ნამუშევრებმა დიდი წვლილი შეიტანა ვიზუალური ანთროპოლოგიის განვითარებაში. 1936-1939 წლებში გრეგორი

ბეიტსონი და მარგარეტ მიდი ატარებდნენ საერთო გამოკვლევას კუნძულ ბალიზე. ბალის ამ პროექტმა მნიშვნელოვანი შედეგი მოუტანა ანთროპოლოგიას. ერთ-ერთი მათგანი კი არის კინოსა და ფოტოგრაფიის რეალური შესვლა ანთროპოლოგიურ გამოკვლევებში. თავდაპირველად გრეგორი ბეიტსონი და მარგარეტ მიდი ფოტოსურათებს იყენებდნენ როგორც კვლევებზე ვიზუალურ დამატებას და მარგარეტ მიდის საქმიანობის დამადასტურებელ დოკუმენტაციას. პირველი ერთობლივი წიგნი გამოქვეყნდა 1942 წელს - „ბალიური ხასიათი“. ტექსტი და ფოტოსურათები მასში ისე კარგად იყო გამოყენებული და კომბინირებული, რომ იგი დღესაც თავის სფეროში ერთადერთ თუ არა ერთ-ერთ საუკეთესო ნაშრომად რჩება. იმ დროისათვის კინოგადაღება მათთვის ნაკლებად მნიშვნელოვანი იყო. კინოგადაღება უბრალოდ მოითხოვდა მეტ დროსა და ძალას. მონოგრაფიაში დაბეჭდილი იყო მხოლოდ ფოტოსურათები, ფილმები კი დამთავრებული იყო. მარგარეტ მიდის ხელმძღვანელობით, წიგნის გამოქვეყნებიდან 10 წლის შემდეგ, 25000 ფოტოსურათი იყო არჩეული ორი მონოგრაფიისათვის. ამასთან, გრეგორი ბეიტსონმა დამატებით გადაიღო კინოფირე ბ. ი. ამ მასალებით ექვსი კინოფილმი მომზადდა, ყველა 1950 წელს. ეს ფილმები ეთნოგრაფიულია - სრული ამ სიტყვის მნიშვნელობით. ისე, როგორც მონოგრაფიები, ფილმებიც აღწერენ ადამიანურ ქცევას და წარმოადგენენ ეთნოგრაფიული გამოკვლევების შედეგს. მეტწილად ისინი ეძღვნება ბავშვების ურთიერთობას ერთმანეთთან და უფროსების მიმართ. მაგალითად, ავტორები ცდილობენ აჩვენონ თუ რას აკეთებენ ბავშვები კუნძულ ბალიზე. ეს მონოგრაფია წარმოადგენს, აგრეთვე, ვიზუალურ სიუჟეტს.

უნდა ითქვას გრეგორ ბეიტსონისა და მარგარეტ მიდის ორი ფილმის შესახებაც. პირველი ასახავს ერთი კონკრეტული ბავშვის - კარბას, განვითარების კრიტიკულ მომენტებს 7-დან 34 თვემდე. ფილმში - „ბავშვური მეტოქეობა ახალ გვინეასა და ბალიზე“ - ერთმანეთის პარალელურად ნაჩვენებია კუნძულ ბალისა და მდინარე სეპიკზე მცხოვრები ლატმულების კულტურული მოდელები. სწორედ ამით იყო დაკავებული გრეგორი ბეიტსონი 1929-1933 წლებში. ცოლ-ქმარი პირველად შეეცადა გამოეყენებინათ კინო ანთროპოლოგიურ გამოკვლევებში. მარგარეტ მიდისა და გრეგორი ბეიტსონის მონოგრაფიებში ადვილად და გასაგებადაა გამოცემული მნიშვნელო-

ვანი მომენტები, როგორცაა ბავშვის განვითარების სხვადასხვა ციკლი. ფილმში ცხოვრების ის ეპიზოდებია ასახული, რომლის გადმოცემა უკეთესად და უფრო ეფექტურად სწორედ ვიზუალურად შეიძლებოდა, ვიდრე ვერბალურად. მიუხედავად ამისა, მაინც ფილმი წარმოადგენდა მონოგრაფიის შემადგენელ ნაწილს.

გრეგორი ბეიტსონისა და მარგარეტ მიდის მნიშვნელოვანი წვლილი მეცნიერებაში არის ისიც, რომ მათ დაწვრილებით აღწერეს, თუ როგორ პირობებში უწევდათ გადაღებები. სწორედ ამის აღწერას დაუთმო გრეგორი ბეიტსონმა მთელი ერთი თავი წიგნში „კუნძულ ბალის ხასიათი“. იგი ერთმანეთისაგან განასხვავებს სურათს, რომლის ობიექტი პოზირებს მისთვის და სურათს, რომელიც აღბეჭდავს ანთროპოლოგის მიერ შექმნილ სიტუაციას – მაგალითად, როდესაც ისინი იხდიან ფულს ცეკვისთვის. ბეიტსონი აგრეთვე აღწერს მასალის გადარჩევისა და ბეჭდვის სხვადასხვა ხერხებს (Bateson, Mead, 1942).

ბალის ფილმებში იყო აგრეთვე თავისებური პრობლემები. ზოგიერთი მათგანი ტექნიკური ხასიათის იყო. გრეგორ ბეიტსონის განკარგულებაში იმყოფებოდა კინოკამერა შტატივზე, რომელიც მოკლე დუბლს იღებდა. ამის გარდა ფულის უკმარისობის გამო იგი იძულებული იყო გადაეღო მასალები ფირზე - 16 კადრი წამში. დამონტაჟებული ფილმი მარგარეტ მიდის კომენტარით გადაყვანილი უნდა ყოფილიყო 24 კადრიან რეჟიმში. ეს კი იმას ნიშნავდა, რომ ეთნოგრაფიულ რეპორტაჟში, რომელიც გვიამბობს ცხოვრებისეული ციკლის განვითარების შესახებ, ბალის მოსახლეობის ყოფა იქნებოდა ნაჩვენები ორჯერ უფრო სწრაფად, ვიდრე ცხოვრების ბუნებრივი სვლაა. საბედნიეროდ მასალის უმეტესი ნაწილი, რომელიც გამოყენებულია „ტრანსი და ცეკვა ბალში“, 24 კადრიან ფირზე იყო გადაღებული. მეორე უფრო სერიოზული პრობლემა ამ ფილმებთან დაკავშირებით იმაში მდგომარეობდა, რომ ეკრანზე ნაჩვენები მოქმედება ყოველთვის არ ედრებოდა კომენტატორის მიერ ნათქვამს. გრეგორი ბეიტსონს მიაჩნდა, რომ მათ გამოიყენეს კამერა როგორც „ინსტრუმენტი მოვლენის ფიქსირებისათვის და არა, როგორც მათი თეზისის ილუსტრაცია“.

გრეგორ ბეიტსონისა და მარგარეტ მიდის ფილმები მნიშვნელოვანი იყო უპირველეს ყოვლისა თავისი კონცეფციით და სავლელ კვლევის პროცესში ვიზუალური მასალების მოპოვების

მეთოდის შემუშავებით, რაც შემდგომ პერიოდში აქტიურად გამოიყენეს ვიზუალურ ანთროპოლოგიაში მოღვაწე ცნობილმა მეცნიერებმა. ამის საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ ასენ ბალიქსის მოგონებებს. ასენ ბალიქსმა 1957-1961 კანადაში საველე სამუშაოები განახორციელა და არაერთი საინტერესო ფილმი ანთროპოლოგიური ფილმი გადაიღო. მას მუშაობის დროს საგრძნობლად გამოადგა 1950 წელს კოლუმბიის უნივერსიტეტში საველე სამუშაოებისადმი მარგარეტ მიდის მიერ ჩატარებული სემინარის ანგარიშები. ამ სემინარზე ძირითადად განიხილებოდა აუდიო-ვიზუალური ფიქსაციის მეთოდებთან დაკავშირებული საკითხები. ეს მეთოდი, მარგარეტ მიდის მიერ პირველად 1936 წელს, ბალიზე საველე ექსპედიციის დროს იქნა გამოყენებული. მარგარეტ მიდი აღნიშნავდა:

1. ფილმის ანთროპოლოგიურ ტრადიციას ვიზუალური მეცნიერებისათვის აქვს უპირველესი მნიშვნელობა. სუფთა კინემატოგრაფიული მოსაზრებები გადადის მეორე პლანზე.

2. ნებისმიერი სცენარიზაცია, თუნდაც სცენარიზაციის მცდელობა, ეთნოგრაფ-ოპერატორის მიერ სრულიად უნდა გამოირიცხოს.

3. გადაღება თავიდან ბოლომდე უნდა მიმდინარეობდეს რეალურ დროში. ველზე ანთროპოლოგი უნდა იღებდეს ყველა მიმდინარე მოვლენას, მან უნდა დააფიქსიროს ყველა მოქმედი პირი გადაღებების მთელ პერიოდში. ეს უნდა იყოს ფილმი, როგორც ჩანაწერი, დოკუმენტი შემდგომი ანთროპოლოგიური ანალიზისათვის. მასალები, რომლებიც ინარჩუნებენ დროის რეალობას არის აღუწერელი წყარო ახალი ჰიპოთეზისა.

4. ვიზუალურ ანთროპოლოგიაში ძალიან მნიშვნელოვანია კონტექსტი. იგი შეიძლება იყოს ვიზუალური, ვერბალური და წერილობითი. ოპერატორმა კამერის საშუალებით უნდა აღნიშნოს და დააფიქსიროს ყველა მთავარი ელემენტი.

5. ანთროპოლოგისათვის მთავარი პრიორიტეტია მთლიანობა. ზოგადად ვიზუალური ანთროპოლოგიის მთავარი მიზანი კი უნდა იყოს კულტურის ილუსტრაცია და ანალიზი. ვიდეოკამერას აქვს დიდი მნიშვნელობა. იგი ერთბაშად აფიქსირებს ეთნოგრაფიულ ინფორმაციას დიდი ოდენობით.



6. ფილმის შექმნის ყველა ეტაპზე უნდა მონაწილეობდეს ანთროპოლოგი - საველე გამოკვლევებზე, კონცეპციის გამომუშავებაზე, გადაღებებზე, მონტაჟზე.

7. ეთნოგრაფიული ფილმის ძირითადი მოვლენები და ცენტრალური თემატიკა დაკავშირებული უნდა იყოს ანთროპოლოგიურ კონცეფციასთან, რომელსაც აქვს დიდი მეცნიერული ღირებულება. საერთოდ ეთნოგრაფიულ ფილმს ყოველთვის უნდა ახლდეს დაბეჭდილი ეთნოგრაფიული მასალა. ეს ფილმს ანიჭებს მაღალ ღირებულებას და წარმოადგენს თვალსაჩინო სახელმძღვანელოს უნივერსიტეტისათვის (დაწვრ. იხ. Balikci, 1987-1988; Хайдер, 2000; ლორია, 2009).

მარგარეტ მიდი არამარტო საველე ანთროპოლოგიური კვლევების მეთოდის, არამედ თავად სამეცნიერო თხზულებების დამუშავებისა და მათი პუბლიკაციისათვის მომზადების პროცესში გამოთქვამდა უაღრესად საყურადღებო მეთოდური ხასიათის მოსაზრებებს. იგი აქცენტს აკეთებდა ტრადიციული ხალხების ცხოვრების წესის შესწავლაზე და მიუთითებდა - თუ გვინდა, რომ ამ ტიპის კვლევებს ქონდეთ აზრი ინდუსტრიული სამყაროს ხალხებისათვის, მაშინ ისინი უნდა დაიწეროს მათთვის და არ უნდა შეიფუთოს ისეთი დეფინიციებითა და სპეციფიკური ტერმინებით, რომლებიც მხოლოდ სპეციალისტებისათვის იქნება ხელმისაწვდომი და გასაგები, თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მის მიერ თითქოსდა მარტივად გადმოცემული შეხედულებების მიღმა იდგა რთული თეორიული აზრები და დეტალურად გაცნობიერებული მეთოდოლოგია. სხვათა შორის, მეცნიერის მიერ საველე კვლევებზე დაფუძნებული და სათანადო მეთოდებით დაწერილი ნაშრომები გამოირჩევა ახალი სამეცნიერო ჰიპოტეზებით, რომლებიც აგებული იყო ისეთ თემატიკაზე, როგორც იყო მშობლის გრძნობების ბუნება, დედისა და მამის როლების თანაფარდობა, მამაკაცური და დედაკაცური ინიციაციების წარმოშობა და ფუნქცია, ბავშვის სქესობრივი იდენტობის ფსიქოლოგიური მექანიზმების ფორმირება.

მარგარეტ მიდმა დიდი წვლილი შეიტანა სოციალური და ჰუმანიტარული მეცნიერებების მეთოდოლოგიის განვითარებაში. იგი დიდ ყურადღებას უთმობდა შერჩევის მეთოდებსა და საველე გამოკვლევებს. მარგარეტ მიდი იყო ერთ-ერთი პირველი ამერიკელი

ანთროპოლოგი, რომელიც ინტერვიუსთან მიმართებაში უფრო ეფექტურად მიიჩნევდა და უპირატესობას ანიჭებდა ჩართულ დამკვირვებელს. 1944 წელს მან დააარსა შედარებითი კვლევების ინსტიტუტი, რომელიც იყო არაკომერციული ორგანიზაცია, სადაც შეისწავლებოდა მსოფლიოს ყველა კულტურებში არსებული ქცევები, ჩვეულებები, ფსიქოლოგია და სოციალური ორგანიზაცია.

მარგარეტ მიდის ნაშრომები დაფუძნებული იყო დისციპლინათაშორის კვლევებზე. როგორც მისი სამეცნიერო მემკვიდრეობის ანალიტიკოსები მიიჩნევენ, იგი საერთოდ არ სცნობდა დისციპლინარულ ჩარჩოებს. ვიზუალური ანთროპოლოგიის ფაქტობრივი წყაროთმცოდნეობითი ბაზის ფართოდ გამოყენებამ მკვლევარს საშუალება მისცა განევიტარებინა ისეთი ახალი ინტერდისციპლინარული მიმართულებები, როგორებიც იყო სომატური ანთროპოლოგია და ექსპრესიული ქცევის ფსიქოლოგია. ცალკეული ხალხის კულტურის აღწერილობა მარგარეტ მიდთან ორგანულად გადადის სოციალურ, ასაკობრივ და დიფერენციულ ფსიქოლოგიაში, სოციოლოგიასა თუ აღზრდის თეორიაში და ყველაფერი ეს შესრულებულია მაღალ პროფესიულ დონეზე, სადაც გამოსჭვივის სრული განსწავლულობა არა მარტო სოციოლოგიურ და ფსიქოლოგიურ ლიტერატურაში, არამედ, საერთოდ, წყაროთმცოდნეობითი ბაზის მრავალფეროვან სპექტრში. მარგარეტ მიდის ნაშრომები დღესაც ფართო სამეცნიერო მიმოქცევაშია. მას ეყრდნობიან და მის აზრს ითვალისწინებენ ანთროპოლოგები, მათ შორის, ეთნოლოგები, სოციოლოგები, ფსიქოლოგები, ფსიქიატრები, სექსოლოგები, პედაგოგები, პედაგოგები, ფილოსოფოსები (KOH, 1988: 399-400, 413). მარგარეტ მიდის ამდაგვარი ფართო მეცნიერული დიაპაზონის ჩამოყალიბებას გააჩნდა ლოგიკური საფუძველიც. გასული საუკუნის 20-იანი და 30-იანი წლების ცნობილი ბოასელები უკვე დაინტერესებულნი იყვნენ ფსიქოლოგიური თეორიებით, ფსიქოლოგიური ტესტებითა და კროსკულტურული მეთოდებით (მგელაძე, 2010: 43-61). ადრეულ წლებში სერიოზული თეორიული პოსტულატები დაფუძნებული იყო კულტურისა და ინდივიდუალობის შესწავლაზე, რასაც კვლევებში შედარებით გვიან ჩართულმა ადამიანებმა ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგია უწოდენ. არადასავლური საზოგადოებების

მაგალითზე კულტურისა და ინდივიდუალობის კვლევებმა მოიცვა Gestalt-ის ფსიქოლოგია და ზოგიერთი ფროიდისტული თეორია, რომლებიც, ასევე, კულტურის ადამიანებზე – ინდივიდებზე ზემოქმედების არსის ახსნისაკენ იყო ორიენტირებული. იმდროინდელ მკვლევართა გარკვეული ნაწილი მართლაც ცდილობდა დაენახა თუ როგორ იდეალურად განსხვავდებოდა ერთმანეთისაგან უფროსი ინდივიდების წარმომავლობა, მაშინ, როცა სხვებმა თანდათანობით დაინტერესება დაიწყეს სექსუალურ განსხვავებათა კულტურული მოტივაციებით (დაწვრ. იხ. Garbarino, 1977: 64). ბუნებრივია ამ დროისათვის უკვე ყველას სურდა გაეცნობიერებინა არამარტო სოციალური ინსტიტუტების ნაციონალური - ეთნიკური თავისებურებები, არამედ აეხსნა ადამიანის ქცევის სპეციფიკა, რამაც, ფაქტიურად, განაპირობა ანთროპოლოგიისა და ფსიქოლოგიის დაახლოება. თავის მხრივ ფსიქოლოგიაშიც გაჩაღდა დისკუსია. დაისვა რიგი საკითხი, რომელიც კომპეტენტურ პასუხებს მოითხოვდა. წინა პლანზე წამოიწია ინსტიტუციზმა, განსაკუთრებით, ფსიქო-ანალიტიკურ კონტექსტში, რომელიც ადამიანის განვითარებაში ხაზს უსვამდა იმანენტური კანონებისა და უნივერსალური მოტივაციური სინდრომების არსებობას მიბმული ოიდიპოსის კომპლექსის პრობლემატიკასთან. ამას თან დამატა ისიც, რომ გასული საუკუნის 20-იან წლებში გაიზარდა ე. წ. ბიჰევიორიზმის როლი, რომლის მიმდევრები ამტკიცებდნენ, რომ ადამიანის ქცევა, ძირითადად, სწავლის შედეგი იყო. ყველაფერ ამას არ შეიძლებოდა გავლენა არ მოეხდინა მარგარეტ მიდის ინტერდისციპლინარულ კვლევებზე.

საზოგადოებრივი აზროვნება ასახავს საზოგადოებრივი განვითარების ყველა მიმართულებას. საზოგადოებრივი ყოფა და საზოგადოებრივი აზროვნება ერთმანეთთან მჭიდროდაა დაკავშირებული. საზოგადოებრივ აზრს საკუთრივ საზოგადოებრივი ცხოვრება ქმნის. ამიტომ, საზოგადოებრივი ცნობიერების, როგორც ცხოვრებისეული ციკლში სოციალური პროცესების ინდიკატორის შესწავლა ერთობ რთული, მაგრამ რიგი პრობლემის გადასაჭრელად უადრესად მნიშვნელოვანია. აქედან გამომდინარე, სრულიად ბუნებრივად გამოიყურება მარგარეტ მიდის განსაკუთრებული ინტერესი საზოგადოებრივი კვლევებისადმი. მარგარეტ მიდი იყო

მაგალითი იმისა თუ როგორ უნდა შექმნას ქალმა სამეცნიერო კარიერა და შეიტანოს აუწონელი წვლილი საზოგადოებრივი აზროვნების კვლევის სფეროში.

მარგარეტ მიდი სწავლობდა არა მხოლოდ პირველყოფილ – პრიმიტიულ, არამედ თანამედროვე საზოგადოებების პრობლემებსაც. მას გამოქვეყნებული ჰქონდა 25-ზე მეტი წიგნი, იყო რამდენიმე მნიშვნელოვანი კრებულის რედაქტორი და ასეულობით სამეცნიერო და პუბლიცისტური სტატიების ავტორი<sup>1</sup>. მაგალითად, 1937 წელს მისი რედაქციით დაიბეჭდა კოლექტიური შრომების კრებული – „კოოპერაცია და კონკურენცია პრიმიტიულ ხალხებს შორის“, სადაც ერთმანეთთან შედარებულია არაპაშების, გრელანდიელი ესკიმოსების, ოჯიბვას ტომის ინდიელების, კვაკიტლების, იროკეების, ზუნების, აფრიკული ეთნიკური დაჯგუფების - ბაჩიგასა (/კიგას) და თსონგას, ფილიპინელი იფუგაოების, მელანეზიელი მანუების და ახალზელანდიელი მაორების სოციალური ქცევის ფორმები. სხვათაშორის მარგარეტ მიდისა და მარტა ვოლფენშტაინის მიერაა შედგენილი და რედაქტირებული კრებული - „ბავშვობა თანამედროვე კულტურებში“, რომელიც აღზრდა-სოციალიზაციის თანამედროვე პრობლემებს ეხება.

მარგარეტ მიდის სამეცნიერო მემკვიდრეობა საკმაოდ მრავალფეროვანია. მისი კვლევებიდან უნდა გამოიყოს ისეთი თემატიკა, როგორცაა სამოაში დაქალებისა და დაკაცების პროცესი, “სამოა - მოზარდი გოგონა”, “მანუსი: ბავშვთა აზროვნება პრიმიტიულ ხალხებში”, “არაპეშები და მუნდუგუმორები: სქესობრივი როლი კულტურაში”, “ჩამბული: სქესი და ტემპერამენტი”, “ბალები და იატმულები: თვისებრივი ნახტომი”, “დღე სამოაზე”, “სამოელი ბავშვის აღზრდა”, “სამოური სახლეული”, “გოგონა და მისი ასაკობრივი ჯგუფი”, “სექსუალური ურთიერთობების მიღებული ფორმები”, “დამოკიდებულება პიროვნებისადმი”, “ცეკვის როლი”, “სამოური ანტითეზის შუქზე ჩვენი პედაგოგიური პრობლემები”, როგორ იზრდებიან ახალ გვინეაში: “ადრეული საყმაწვილო აღზრდა”, “საოჯახო ცხოვრება”, “ბავშვის სამყარო”, “აღზრდა და აზროვნება”, “სოციალური ფსიქოლოგიისადმი ეთნოლოგიური მიდგომა”, მთის

---

<sup>1</sup> მარგარეტ მიდის თხზულებათა მეტ-ნაკლებად სრული ბიბლიოგრაფია იხ. Gordon, 1976.

პრიმიტიულ ხალხებში - ასპაშებში სქესისა და ტემპერამენტის საკითხები, `ცხოვრება მთაში`, `ერთობლივი შრომა საზოგადოებაში`, “ბავშვის დაბადება არაპაშებში”, “გავლენა არაპაშის ფორმირებად პიროვნებაზე ადრეულ ბავშვობაში”, “სრულწლოვანების მიღწევა და ნიშნობა არაპაშელ გოგონებში”, “არაპაშთა იდეალი და ისინი ვინც იხრება მისგან” და სხვა მრავალი. მეცნიერის სამეცნიერო ინტერესების სფეროში მოექცა ისეთი თემატიკაც, რომელმაც, ასევე, საყოველთაო აღიარება მოიპოვა. ასეთია, მამობის კოდი ადამიანში - სოციალური გამომხატველობა, კულტურა და მემკვიდრეობა, თაობათა შორის კონფლიქტები, “წარსული: პოსტფიგურატიული კულტურები და კარგად ცნობილი წინაპრები”, “თანამედროვეობა: კონფიგურაციული კულტურები და ნაცნობი თანატოლები”, სულიერი ატმოსფერო და მეცნიერება ევოლუციაზე. აგრეთვე, მარგარეტ მიდის მიერ სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოვიდა ზოგიერთი ცნება და ტერმინი. მაგალითად, ცნებები კულტურათა განსხვავების შესახებ, სადაც ბავშვების სწავლება ხდება, ძირითადად, საკუთარი გამოცდილებით - უფროსის მეთვალყურეობით (Learning Cultures) და კულტურები, სადაც ბავშვთა აღზრდა-სწავლისათვის არსებობს სპეციალიზებული ინსტიტუტები (Teaching Culture), რაც, ფაქტიურად, სოციალიზაციისა და ინკულტურაციის ცნებათა გამიჯვნასაც გულისხმობს (იხ. Mead, 1963: 184-188). პირველი ნიშნავს სოციალურ აღზრდას, ხოლო მეორე სწავლების ისეთ რეალურ პროცესს, როგორსაც სპეციფიკურ კულტურებში აქვთ ადგილი (Кох, 1988: 400). თუ 1949 წლისათვის მარგარეტ მიდმა დაწერა წიგნი და რიგი გენდერული პრობლემებისადმი, განსაკუთრებით ქალისა და კაცის როლებისადმი მიძღვნილი გამოკვლევა, უკვე 1950-იანი წლებიდან მის სამეცნიერო მემკვიდრეობაში გამოჩნდა ნაციონალური ხასიათისა და ეროვნული ფსიქოლოგიისადმი (მაგალითად, იხ. Mead, 1953), ამერიკული სკოლისა და განათლებისადმი (Mead, 1951), კულტურის ევოლუციისა (Mead, 1964) და სექსუალური ქცევის კულტურული დეტერმინანტებისადმი (Mead, 1961) მიძღვნილი ნამუშევრები, ასევე, ანთროპოლოგიის ისტორია, სადაც, ძირითადად, გადმოცემულია მოგონებები და წერილები ექსპედიციების შესახებ (Mead, 1959; 1976).

მარგარეტ მიდის გამოკვლევებმა არა მარტო დაადგინა განსხვავების მიჯნები სხვადასხვა ხალხის კულტურაში, არამედ

კულტურის გადამწყვეტი როლი სოციალური განწყობისა და ადამიანის ქცევის ფორმირებაში. ერთ-ერთი საყურადღებო საკითხი, რომელსაც იგი აწყდებოდა ყველა ტიპის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში იყო თაობათა შორის გამოწვევები და კონფლიქტები, რაც განსაზღვრავდა ცხოვრებისეული ციკლისადმი დამოკიდებულების ხასიათსაც. ახალგაზრდებსა და უფროსს თაობათა შორის განხეთქილების პრობლემებზე დაკვირვებას იგი კონკრეტულად მის მიერ შესწავლილი საზოგადოებების მაგალითზე ანხორციელებდა. თაობათა მიმართებების კვლევის პროცესში მან სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოიტანა ანთროპოლოგიური კონცეპტი – პრეფიგურაციული კულტურა, რაც წინასწარ ჩამოყალიბებული სავარაუდო იდეალის ფენომენზე ფოკუსირებას გულისხმობდა. კონცეპტის არსი ბავშვებისა და უფროსი თაობის მიერ ცხოვრებისეული ციკლის განსხვავებულ აღქმაში მდგომარეობდა, თუმცა ყველაფერი ეს მიზეზ-შედეგობრივი გახლდათ და ურთიერთსწავლებაზე იყო დაფუძნებული.

მარგარეტ მიდის სამეცნიერო მემკვიდრეობაში საპატიო ადგილი დღეს უკვე ესოდენ პოპულარული გენდერული პრობლემების, განსაკუთრებით, პრიმიტიულ კულტურებში გენდერული როლების შესწავლას ეკავა. მეცნიერის პირველი წიგნი – «Coming of Age in Samoa» („სრულწლოვანების მიღწევა სამოაზე“) ბესტსელერი გახდა და სამეცნიერო წრეებში მეცნიერს მალევე დაუმკვიდრა გამორჩეული მდგომარეობა. საველე-ეთნოგრაფიული წყაროების საფუძველზე მარგარეტ მიდმა გამოყო სამი სპეციფიკური კულტურა: არაპეშის (Arapesh), მუნდუგუმორის (Mundugumor) და ჩამბულის (Tchambuli). თითოეულმა კულტურამ აჩვენა ხარისხობრივად სრულიად განსხვავებული გენდერული დონე. ერთ კულტურაში როგორც ქალები, ისე მამაკაცები ჰარმონიულად თანაარსებობდნენ, მეორეში - ერთმანეთში იყვნენ დაუნდობელნი და აგრესიულნი, ხოლო მესამეში, მაგალითად, ჩამბულის კულტურაში - ქალები დომინირებდნენ და მამაკაცები მათზე უფრო იყვნენ დამოკიდებულნი. 1935 წელს გამოსულ წიგნში „სქესი და ტემპერამენტი სამ პრიმიტიულ საზოგადოებაში“, მარგარეტ მიდი ადარებს პაპუასთა სწორედ ამ სამ სატომო დაჯგუფებათა - არაპეშების, მუნდუგუმორების და ჩამბულების - ცხოვრების წესს.

ცოტა უფრო გვიან - 1939 წელს მან სამი წიგნი („სქესი და ტემპერამენტი“, „სრულწლოვანების მიღწევა სამუაზე“ და „როგორ იზრდებიან ახალ გვინეში“) გადააერთიანა და შექმნა ერთი განმაზოგადებელი მონოგრაფია. სავლელ დაკვირვებებმა მარგარეტ მიდი საყურადღებო დებულებებამდე მიიყვანა. მან ერთ-ერთმა პირველმა განიხილა ქალსა და მამაკაცს შორის არსებული მსგავსება-განსხვავების თავისებურებათა არსებითი მოტივაციები და დაასკვნა, რომ განსაზღვრულ კულტურულ გარემოში ქალური და მამაკაცური ხასიათი არ იყო განპირობებული მხოლოდ ფუნდამენტური ბიოლოგიური სხვაობით.

მარგარეტ მიდის გარდაცვალებიდან არც ისე დიდ ხნის შემდეგ, როცა ჯერ კიდევ არ იყო მინელეზული სამგლოვიარო განწყობა, დაიწყო მისი ნაშრომების დეტალური რევიზია. ბევრი ანთროპოლოგისათვის სიკვდილს სამეცნიერო კარიერის შეწყვეტა მოაქვს, მაგრამ მარგარეტ მიდის გამოკვლევების ირგვლივ ერთ-ერთი ყველაზე ცხარე დებატები სწორედ მისი გარდაცვალების შემდეგ გაიმართა, რომელიც დერეკ ფრიმენის კრიტიკული პუბლიკაციებით დაიწყო. იგი ამბობდა, რომ მარგარეტ მიდის მცდარი ფაქტობრივი ბაზა განპირობებული იყო იმით, რომ მას თითქოს სურდა ემპირიულ გარემოში დაეძებნა მტკიცებულებანი ფრანც ბოასისათვის. ამ მტკიცებულების არსი კი მდგომარეობდა იმაში, რომ ადამიანის ბუნება განისაზღვრება კულტურით და არა ბიოლოგიით (Barfield, 1997: 315). სწორედ მარგარეტ მიდის რადიკალურმა კულტურულ რელატივისტურმა პოზიციამ განაპირობა ის, რომ ბევრის მიერ ეჭვის ქვეშ დადგა მის მიერ განხორციელებულ სავლელ-ეთნოგრაფიულ ექსპედიციებში მოპოვებული წყაროების სიზუსტე, თუმცა, ჩვენც ვფიქრობთ, რომ ეს არ იყო უშუალოდ მარგარეტ მიდის ნაშრომებისადმი კრიტიკული განწყობა და ეხებოდა ზოგადად ბოასიანელებს, ბოასელთა სკოლის წარმომადგენელთა შეხედულებებსა და თეორიებს კულტურაზე. ამ მხრივ, როგორც აღინიშნა, ყველაზე უფრო გამოირჩეოდა ავსტრალიელი ანთროპოლოგი - დერეკ ფრიმენი, რომელმაც თითქმის ორმოცი წელი მიუძღვნა სამოას შესწავლას, ხოლო ექვსი წელი იცხოვრა დასავლეთ სამოაში. სამოაზე შეკრებილი მასალის სანდოობის ეჭვის ქვეშ დაყენება დერეკ ფრიმანისათვის ამოსავალი ფაქტი იყო და იგი ამით ცდილობდა

დამეტკიცებინა ქცევისა და სოციალური ინსტიტუტების არა უშუალოდ კულტურული, არამედ ბიოლოგიური განპირობებულობა (Seymour-Smith, 1986: 186). დერეკ ფრიმენმა 1983 წელს, შემოდგომაზე თავისი კვლევები შეაჯამა მარგარეტ მიდის შემოქმედების ძირითად დასკვნებთან მიმართებაში წიგნში - „Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth” და იგი გააკრიტიკა როგორც მეთოდოლოგიური, ისე კონკრეტული სამეცნიერო მიღწევების სფეროში. დერეკ ფრიმენის სამოა აღმოჩნდა ძალადობითა და კონკურენციით აღსავსე, სადაც სექსუალობა შორს იყო თავისუფლებისაგან (Freeman, 1983). სწორედ ამან მიიყვანა ანთროპოლოგთა ნაწილი ამ მიმართულებით გამოთქმული თეორიების ირგვლივ გამართულ დისკუსიასა და დავამდე. ბუნებრივია, სამეცნიერო წრეებში დერეკ ფრიმენის მკვეთრი შენიშვნები ყველამ არ გაიზიარა და ამ მხრივ სპეციალისტთა აზრი ორად გაიყო. ის, რომ მარგარეტ მიდმა დახატა სამოას იდეალური სურათი ბევრს არც გაკვირვებია, მაგრამ იქ, სადაც მარგარეტ მიდს უწუნებდნენ საველე მუშაობის ტექნიკას და რომ იგი ამჟღავნებდა მიდრეკილებას ფართო განზოგადებისაკენ თითქმის ყველა წამყვანმა ანთროპოლოგმა (ბეატრისა უაიტინგი, რობერტ ლევინი, უორდ გუდინაფი, რობერტ ლევი, ბრედ შორი, ლოუელ ჰოლმსი, დებორა გევარცი, ჯორჯ მარკუსი, კოლინ ტერნბული,...) უარყო და მეცნიერის დასაცავად თავიანთი პოზიციები გამოხატა. მართალია, დერეკ ფრიმენის კრიტიკული წიგნისა, სადაც რიგი შენიშვნა სერიოზულ არგუმენტებს ეყრდნობოდა, მაინც ყველა ერთხმად აღიარებს მარგარეტ მიდის ანთროპოლოგიური კონცეფციების მნიშვნელობას, ადამიანის სოციალიზაციის პარადიგმას, პრობლემის მეთოდოლოგიას. თავი რომ დავანებოთ რუთი ბენედიქტის, რობერტ ლოუის და სხვა ცნობილი მეცნიერის (ბერტრან რასელი, ხელოვ ელისი, ლესლი უაიტი, ედუარდ ევანს-პრიჩარდი, მელვინ ჰერსკოვიცი, ოტო კლაინბერგი, ჯონ ჰენიგმანი, ჯორჯ დევერე, რობერტ ლევინი,...) დახასიათებას, მარტო კრიტიკულად განწყობილი ბრონისლავ მალინოვსკის შეფასება რად ღირს, რომელმაც „სრულწლოვანების მიღწევას სამოაზე” (Mead, 1928) უწოდა აღწერილობითი ანთროპოლოგიის ბრწყინვალე მიღწევა. დროთა განმავლობაში მარგარეტ მიდის კვლევებში მრავალი რამ



დაზუსტდა და შემდეგშიც დაზუსტდება, მაგრამ მთავარი ეს კი არაა, მთავარია ის, რომ მარგარეტ მიდის მიერ მანამდე უცნობი წყაროების საფუძველზე აიგო იდეალური მოდელი. მოდელი კი ყოველთვის როდი ახდენს ობიექტური რეალობის ზუსტ კოპირებას.

XX საუკუნის 70-იანი წლების დასასრულისათვის მარგარეტ მიდი ლეგენდარული პიროვნება გახდა. ამერიკის შეერთებულ შტატებსა და სხვა ქვეყნის უნივერსიტეტებსა და კოლეჯებში იგი საპატიო ხარისხების მფლობელი იყო. სხვათაშორის, მას ბუნების ისტორიის ამერიკული მუზეუმის (American Museum of Natural History), სადაც მისი სამეცნიერო კარიერა შედგა და, სადაც წლების განმავლობაში მუშაობდა, დამსახურებული კურატორის წოდება მიენიჭა. მიუხედავად იმისა, რომ მარგარეტ მიდის შეხედულებებს არც თუ ისე იშვიათად აკრიტიკებდნენ მისივე სიცოცხლეში და გარდაცვალების შემდეგაც, შეუძლებელია არ დაეთანხმო უმრავლესობის აზრს, რომ იგი იყო XX საუკუნის ამერიკული ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენელი.

დამოწმებული ლიტერატურა:

ლორია მ., ვადაჭკორია თ. (2009), ანთროპოლოგიური ფილმი, თბილისი

მგელაძე ნ. (2010), ანთროპოლოგიური ბიოგრაფიები: 1. ფრანც ზოასი – თანამედროვე ამერიკული ანთროპოლოგიის ფუძემდებელი, I (სალექციო ჩანაწერები)-„ანთროპოლოგიური კვლევანი“, I, თბილისი

Balikci A. (1987), The Legacy of Margaret Mead: the Case of Visual Anthropology. “Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological Research”. Vienna. Vol. 8

Balikci A. (1988), Anthropologist and Ethnographic Filmmakers.-“Anthropological Filmmaking”. J. Rollwagen, ed. NY Harwood

Barfield Th. (1997), The Dictionary of Anthropology, Oxford

Bateson Gregory, Mead Margaret (1942), The Balinese Character: a Photographic Analysis, New York

Freeman D. (1983), Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth, Cambridge, mass

Garbarino Merwyn S. (1977), Sociokultural Theory in Anthropology (A Short History), Illions

- Gordon J. (1976), Margaret Mead: The Complete Bibliography 1925-1975. The Hague
- Кон И. С. (1988), Маргарет Мид и этнография детства. М. Мид. Культура и мир детства (избранные произведения), Москва
- Mead M. (1928), *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*, New York
- Mead M. (1951), *The Scool in American Culture*, Cambridge
- Mead M. (1953), *Nacional Character*.-“Anthropology Today” (Ed. By A. L. Kroeber), Chicago
- Mead M. (1959), *An Anthropologist at Work: Writings of Ruth Benedict*, Boston
- Mead M. (1961), *Cultural determinants of Sexual Behavior*.-“Sex and Internal Sekretions” (Ed. By W. W. C. Young), vol. 2, Baltimore
- Mead M. (1963), *Socialization and Enculturation*. “Current Anthropology”, vol. 4
- Mead M. (1964), *Continuities in Cultural Evolution*, Yale University Press, New Haven and London
- Mead M. (1976), *Letters from the Field: 1925-1975*, New York
- Seymour-Smith Ch. (1986), *Magmillan Dictionary of Anthropology*, magmillan Press
- Хайдер К. (2000), *Этнографический фильм*, Москва, 2000

**Nugzar Mgeladze, Manuchar Loria**

### **Anthropological biographies: Margaret Mead**

The paper deals with the biography and selected scientific writings, theories and concepts of the notorious American anthropologist Margaret Mead that were based on the ethnographic field data gathered by the author in the traditional periferies and urban settings of the world.

The success of her anthropological studies were greatly contitioned by her erudition. Besides the psychological, sociological, pedagogical data she widely used photo and video data, that together with Gregory Beytson made her one of the founders of visual anthropology.

Despite the fact that Margaret Mead had been often criticised in her life and also after her death, it is impossible not to agree with the idea shared by the majority of the scholars that she was one of the eminent representatives of the 20th cenury American anthropology.

უცხოელ მოგზაურთა და მკვლევართა ცნობები საქართველოს  
შესახებ  
**FOREIGN TRAVELLERS AND SCHOLLARS ON GEORGIA**

---

ქეთევან ხუციშვილი

პიტერ გოლდის მოღვაწეობა და მოგზაურობა თურქეთსა და  
საქართველოში

ამერიკელი ანთროპოლოგი პიტერ გოლდი მარავალმხრივ საინტერესო პიროვნებაა. იგი გახლავთ პროფესიონალი ანთროპოლოგი, რომელსაც მრვალწლიანი სავლე გამოცდილება გააჩნია და წლებია აქტიურ ანთროპოლოგიურ კვლევა-ძიებას ეწევა მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში (სამხრეთ ამერიკიდან დაწყებული აზიის ჩათვლით). იგი ერთ-ერთი იმ გამორჩეულ მკვლევართაგანია, რომელთათვის ანთროპოლოგია მხოლოდ სამეცნიერო დისციპლინა კი არა, არამედ ცხოვრებისა და აზროვნების წესია.

პიტერ გოლდმა პროფესიული წვრთნის ხანგრძლივი გზა გაიარა. იგი სწალობდა ნიუ-იორკის სითი კოლეჯში, სადაც 1966 წელს მიიღო ბაკალავრის ხარისხი ფსიქოლოგიასა და ეთნომუსიკოლოგიაში. 1969-1970 წლებში სწავლა განაგრძო კოლუმბიის უნივერსიტეტსა და ნიუ-იორკის სითი უნივერსიტეტში ანთროპოლოგიის მიმართულე-ბით. 1969-1970 წლებში იგი იყო ცნობილი ამერიკელი ანთროპოლოგის მარგარეტ მიდის ასისტენტი ბუნების ისტორიის ამერიკულ მუზეუმში, ნიუ-იორკში, რამაც დიდი გამოცდილება შესძინა. 1973 წელს პიტერ გოლდმა მიიღო ანთროპოლოგიის მაგისტრის ხარისხი ინდიანას უნივერსიტეტში. იგი სავლე კვლევებს აწარმოებს 1965 წლიდან სამხრეთ-დასავლეთ და ცენტრალურ ამერიკაში, მექსიკაში, ალიასკაზე, ტიბეტში და თურქეთში. სხვადასხვა დროს პიტერ გოლდი მუშაობდა ეთნომუსიკოლოგიის ფაკულტეტზე სითი-კოლეჯში, ლემან კოლეჯში, იყო ნიუ მეხიკოს უნივერსიტეტის ანთროპოლოგიის მაქსველის მუზეუმის საგანმანათლებლო პროგრამების დირექტორი, კოლექციათა კურატორი ინდიანას უნივერსიტეტის ანთროპოლოგიის, ფოლკლორისა და ისტორიის მუზეუმში და სხვ.

1985-1997 წლებში პიტერ გოლდი იყო სან-ფრანცისკოს ინტეგრალური კვლევების კალიფორნიის ინსტიტუტის ანთროპოლოგიის ფაკულტეტის წევრი. 2000 წლიდან იგი სანტა ფეს ნიუ მეხიკოს ინდიელთა კულტურის მუზეუმის ანთროპოლოგიის ლაბორატორიის ასოცირებული მკვლევარია. 2008 წლიდან კი არის მედია-პროექტის „და ჩვენ ყველანი ერთად მივდივართ“ დირექტორი.

მას ეკუთვნის არაერთი სამეცნიერო ნაშრომი და წიგნი, მათ შორის განსაკუთრებით ცნობილია მისი „ნავაჰო და ტიბეტური საკრალური სიბრძნე: სულიერების წრე“ (Gold, 1994), „ცხოვრება ტიბეტელი ლტოლვილების საზოგადოებაში“ (Gold, 1984) და „საკურთხეველი დედამიწაზე“ (Gold, 1987). პიტერ გოლდი ასევე ცნობილია, როგორც დალაი-ლამას ტექსტების გამომცემელი - “ჭეშმარიტების სიტყვა: დალაი ლამას ლოცვები” (Gold, 1995).

ქართული საზოგადოებისათვის და სამეცნიერო წრეებისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია პიტერ გოლდის დაინტერესება ქართული მუსიკალური კულტურით და 60-იანი წლების ბოლოს მის მიერ თურქეთში განხორციელებული ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, რომლის შედეგად გახლავთ უნიკალური აუდიო-ჩანაწერები, ფოტო-მასალა და თურქეთის რესპუბლიკაში მცხოვრები ქართველების მუსიკალური კულტურისადმი მიძღვნილი ნაშრომი: “ქართული ხალხური მუსიკა თურქეთიდან - ქართული ტრადიციული ვოკალური და ინსტრუმენტული მუსიკის ანთოლოგია” (1968).

მან 1968 წელს იმოგზაურა თურქეთის რესპუბლიკაში ეთნიკური ქართველებით დასახლებულ ბურსის რეგიონში, ინეგოლის მხარეში. ეთნოგრაფიული მასალა მან ძირითადად სოფელ ჰაირიეში / ხეირიეში შეკრიბა. სოფელი ხეირიე მუჰაჯირი ქართველების სოფელია, მის სახელს უკავშირდება ისეთი მნიშვნელოვანი ფიგურების მოღვაწეობა როგორებიც არიან თურქეთის ქართველთა ლიდერები ახმეთ მელაშვილი და მისი თანამოაზრე ვახტანგ მალაყმაძე (გუჯეჯიანი, 2011 იხ. აგრეთვე გუჯეჯიანი 2014). სწორედ, ა. მელაშვილის თაოსნობით სოფელ ხეირიეში ჩამოყალიბებული ქართული ხალხური სიმღერისა და ცეკვის ანსამბლის შესრულებული ნიმუშები დაფიქსირა პიტერ გოლდმა.

პიტერ გოლდს მიეცა საშუალება პირადად გაცნობოდა ამ ადამიანებს, მათაგან უშუალოდ ჩაეწერა ეთნოგრაფიული მასალა,

დაკვირვებოდა ყოფას და გაეკეთებინა ქართული ცეკვებისა და სიმღერების ავთენტური ჩანაწერები. დღეს ეს უნიკალური მასალაა, რადგან დროთა ვითარებაში ურბანიზაციის, მოდერნიზაციისა და გლობალიზაციის პროცესებმა ბევრი ეთნოგრაფიული რეალია ისტორიად აქცია.

პიტერ გოლდს მოუხერხდა იმ პერიოდშივე ემოგზაურა საბჭოთა საქართველოში და აქაც გაეკეთებინა ფოტო, ვიდეო და აუდიო ჩანაწერები. რაც უკვე ისტორიული მნიშვნელობის წყაროებად იქცა.

დოდონა კიზირიამ და პიტერ გოლდმა გამოაქვეყნეს სტატია “ამირანი”, მიხეილ ჩიქოვანის “მიჯაჭვული ამირანი”-ში (თბილისი, თსუ გამომცემლობა, 1947) მოცემული ტექსტის მიხედვით. ეს 6 გვერდიანი ტექსტი შესულია პ.გოლდის მულტიმედურ ნაკრებში (Amirani, translated by Kiziria D. Gold P. translation of the text appeared in Chikovani M. Midzachvuli Amirani, TSU press, 1947).

პ. გოლდის ნაშრომი “ქართული სოფლის მუსიკალური კულტურა” (1968) არის მისი მოგზაურობის შედეგი. ეს არის 287 გვერდიანი ვრცელი ნაშრომი, რომელიც მოიცავს: შესავალს და თავს სახელწოდებით - “ქართული ხალხური მუსიკის ეთნოგრაფიული ასპექტები”. თავის მხრივ შესავალიცა და ტექსტის ძირითადი ნაწილიც დაყოფილია ნაკვეთებად.

შესავალი იწყება მცირე ექსკურსით ქართველთა ეთნიკური ვინაობის და წარმომავლობის შესახებ, განხილულია ქართველთა წამომავლობის თარგამოსიან-ქართლოსიანთა ვერსია, ასევე დ. ლანგის მოსაზრებები. შემდეგ მოცემულია პოლიტიკური ისტორიის მოკლე მიმოხილვა. პ. გოლდი ახსენებს ეგრისის სამეფოს, საქართველოს გაქრისტიანების ისტორიას, საქართველოს გაერთიანების, ოქროს ხანის - თამარის, დავით აღმაშენებლის ეპოქებს, პატრონყმურ სისტემას. ბოლოს, ნახსენებია რუსეთის იმპერიის აგრესია და საქართველოს დაპყრობა, ასევე საქართველოს გასაბჭოება (Gold, 1968, 1-15).

პ. გოლდი წერს, რომ აჭარელთა ნაწილი იმპერიული რუსული მმართველობის მხრიდან ანტინაციონალური ზომების გატარების გამო იძულებული შეიქმნა გადასახლებულიყო თურქეთში, შავი ზღვის აღმოსავლეთ თურქეთის პროვინციაში და ბურსის რაიონის

მიდამოებში დასავლეთ თურქეთში. იგი აღნიშნავს, რომ სწორედ ამ ემიგრანტთა შთამომავლები არიან სოფ. ჰაირიეს მცხოვრებნი, რომელთა მუსიკალური კულტურაცაა განხილული მის ნაშრომში (Gold 1968, 7).

მუსიკალური კულტურის ისტორიას პ. გოლდი ქსენოფონტეს მიერ მოსინიკების აღწერით იწყებს, სადაც ნახსენებია, მათი სიმღერა და ცეკვა (Gold 1968, 8). შემდეგ მოჰყავს ციტატები ვახუშტი ბატონიშვილს ნაშრომიდან, საუბრობს ყვენობასთან, სახიობასთან და მცხეთობის “ქრისტიანული სინკრეტული კულტების” დღესაწაულებთან დაკავშირებულ მუსიკაზე (Gold 1968, 9). ლიტურგიული მუსიკის განხილვისას საუბრობს გრიგოლ ხანძთელზე, იოანე მტბევერსა და მიქაელ მოდრეკილზე, განიხილავს ბერძნულ ერთხმიან და ქართულ მრავალხმიან მუსიკას (Gold 1968, 9), საერო მუსიკას (მრავალჟამიერი) (Gold 1968, 11), ქალაქურ მუსიკას, საუბრობს აღმოსავლურ და რუსულ გავლენებზე (Gold 1968, 13).

ნაშრომში აღწერილია ქართული მუსიკალური საკრავები (ლარქემი, სოინარი, სალამური, ხოროტოტო, გუდა-სტვირი, ტულუმი, ჭუნირი, ჭიანური, ფანდური, ჩონგური, ჩანგი, დუდუკი, ზურნა და დოლი) (Gold 1968, 17-42), მოცემულია მათი კლასიფიკაცია, ტექსტში ჩართულია სანოტო ჩანაწერები.

საინტერესოა, რომ პ. გოლდი ქართული ფოლკლორული მასალის მიედვით, ტაშს განიხილავს, როგორც იდიოფონს. იგი წერს, რომ მართალია, ქართულ მუსიკალურ კულტურაში არ ცნობენ იდიოფონების არსებობას, მაგრამ ტაში, მისი აზრით, მაინც ხმის წარმოქმნის ამ კატეგორიას მიეკუთვნება ფუნქციონალური და სტრუქტურული მახასიათებლებით (Gold 1968, 45-46).

პ. გოლდს მოცემული აქვს სანოტო ჩანაწერები და შემდეგი სიმღერების ტექსტები: შენდა შეყრამდის, ციციანათელა, საცეკვაო, თუშების სიმღერა, სიმღერა რიწაზე, ქართული, შაირი, რძალი და დედამთილი, მზე შინაო, მჭედელო, მზე შინა და მზე გარეთა და სხვ. (Gold 1968, 46-77)

ნაშრომის მეორე ნაწილში - “ქართული ხალხური მუსიკის ეთნოგრაფიული ასპექტები”, ყურადღება გამახვილებულია ხმის მწარმოებელ ობიექტებზე; სიმღერის ტექსტებზე. სიმღერის ტექსტები კლასიფიცირებულია როგორც სახუმარო, შრომის, რელიგიური,

ისტორიული, ეპიკური, შუა საუკუნეების ეპიკური, ჰეტეროსექსუალური ურთიერთობების ამსახველი, ადამიანის მდგომარეობის აღმწერი, იავნანები, სუფრულები და კავკასიურ სტუმარმასპინძლობასთან დაკავშირებული, და სიკვდილთან დაკავშირებული სიმღერები (Gold 1968, 55-168). პ. გოლდს მოაქვს სიმღერების ტექსტები და მსჯელობს მათ შინაარსზე, რიტმსა და აგების წყობაზე.

ძალიან საინტერესოა პ. გოლდის მსჯელობა მუსიკის გამოყენების თაობაზე. ამ ნაკვეთში ეთნოგრაფიული მონაცემებია დამოწმებული სამეცნიერო ლიტერატურის მიხედვით (Gold 1968, 169-225). ლაპარაკია ქართველთა რელიგიურობის სინკრეტულობაზე და მოტანილია გიორგობის, ბერიკაობის აღნიშვნის მაგალითები, საქართველოს მთიანეთის მასალა (Gold 1968, 169-175). ძირითად წყაროდ პ. გოლდი იყენებს ალექსანდრე გრიგოლიას 1939 წელს ფილადელფიაში, პენსილვანიის უნივერსიტეტში დაცულ დისერტაციას “ჩვეულებები და სამართალი საქართველოს მთიანეთში” (Grigolia Alexander, Custom and Justice in the Georgian Highlands), ქართველი მუსიკოსისა და ხელოვნებათმცოდნის შალვა ასლანიშვილის ნაშრომს ქართული ხალხური საცეკვაო მუსიკის შესახებ (Народная танцевальная музыка, в сб.: Грузинская музыкальная культура, М., 1957, с. 65-83) და დ. მარგიანის ცნობებს სვანეთის ყოფის, სვანური ლეგენდების, სიმღერებისა და ზღაპრების შესახებ (Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (СМОМПК), Выпуск 10. 1890, გვ. 69-87; 241-252; 1-11). პ. გოლდს ქართულ მასალასთან ერთად მოჰყავს აფხაზური მასალაც და ხშირად პარალელებს უსვამს ხაზს (Gold 1968, 190, 198...).

ნაშრომში ლაპარაკია მუსიკის მნიშვნელობაზე ყოველდღიურ ცხოვრებასა და საქმიანობაში, სიმღერების ტექსტებთან ერთად დამოწმებულია ეთნოგრაფიული მასალაც სიცოცხლის ციკლთან (დაბადება, ქორწინება, გარდაცვალება), მკურნალობასთან, სამეურნეო საქმიანობასთან (მიწათმოქმედება, ნადირობა), მოგზაურობასთან, სამხედრო საქმესთან, გართობასთან (საქეიფო, სპორტული, სხვადასხვა) დაკავშირებული სიმღერები და მათი პრაქტიკული დატვირთვა. ცალკე პარაგრაფი ეძღვნება მუსიკის მიმართებას სქესთან. პ. გოლდი აღნიშნავს, რომ რეგიონალური სუბკულტურების მრავალფეროვნების გამო ამ საკითხზე განმაზოგადებელი დასკვნის გაკეთება

შეუძლებელია და იმოწმებს მრავალფეროვან მონაცემებს სხვადასხვა კუთხის მიხედვით, ამასთან, ეყრდნობა ქართველი მუსიკისმცოდნე, ფოლკლორისთის გრიგოლ ჩხიკვაძის კლასიფიკაციას სოლო და ჯგუფური შესრულების თაობაზე (Древнегрузинская музыкальная культура. (1957). В сборнике: Цулукидзе, Антон (гл. ред.). Грузинская музыкальная культура. (стр. 7-20). Москва: Государственное музыкальное издательство).

ყურადსაღებია მეხუთე თავის შინაარსი, რომელიც მუსიკის ფუნქციურ დატვირთვას აანალიზებს. პ. გოლდი განიხილავს შემდეგ შემთხვევებს: მუსიკა როგორც ემოციების გამოხატვა, ფიზიკური პასუხი, რელიგიური რიტუალისთვის მნიშვნელობის მიმნიჭებელი, სოციალურ ნორმებსა და ჯგუფის ეთოსზე ზემოქმედების საშუალება, საზოგადოების ინტეგრაციის საშუალება და ბოლოს, მუსიკა, როგორც განგრძობითობისა და საზოგადოების სტაბილურობის ფაქტორი (Gold 1968, 227-239).

ამ ნაშრომს თან ერთვის დანართი, რომელიც მოიცავს ზოგად ინფორმაციას საქართველოზე და მის მოკლე ეთნოგრაფიულ მიმოხილვას. აქ განხილულია საქართველოს შესახებ სტრაბონისა და არაბი გეოგრაფის აზიზ ჯეხალ ელ ელსინის ცნობები, ასევე ევროპელი ავტორების (დ. ლანგი, ბ. გაიგერი, ა. კეიპერსი, ა. გუგუშვილი) მონაცემები. ეს ნაწილი იმითაც არის საინტერესო, რომ მასში მოცემულია 1956 წლის სტატისტიკური მონაცემები დემოგრაფიული ვითარების და საზოგადოებრივი გეოგრაფიის შესახებ (Gold 1968, 240-254). დაბოლოს, ნაშრომს თან ერთვის ფოლკლორული და მუსიკალური წყაროების, ბიბლიოგრაფიის, ასევე ზოგადი წყაროების: ეთნომუსიკოლოგიური, ანთროპოლოგიური და ისტორიული წყაროების ჩამონათვალი.

ეთნოგრაფიული მიმოხილვა სრულდება ნაკვეთით თურქეთის ქართული სოფლის ჰაირიეს (ხეირიეს) შესახებ თხრობით. პ. გოლდი აღნიშნავს, რომ მისი “პირველადი ინფორმაციის წყარო არის სოფელი ჰაირიე, ბურსას რეგიონში, თურქეთში, ჰაირიეს მოსახლეობა ესაა მუსლიმი აჭარლების შთამომავლები, რომლებმაც საქართველო დატოვეს 1877-1878 წლების რუსეთ-თურქეთის ომის შემდეგ. რადგან არ იყო სიმშვიდე და თან ცარისტული რუსეთი ატარებდა ანტინაციონალურ ღონისძიებებს. აჭარლებმა დატოვეს თავიანთი ტერიტორია და გადავიდნენ შავი ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროებზე



და მარმარილოს ზღვის სამხრეთ სანაპიროებზე, ორივე ტერიტორია კლიმატური თვალსაზრისით ჰგავდა მათ მშობლიურ მხარეს” (Gold 1968, 253-255). პ. გოლდის მიხედვით ჰაირიეს სასოფლო თემი ხუთი სოფლისგან შედგებოდა, რომლებიც ერთმანეთისგან ბალებით იყო გამოყოფილი. თითოეულ კომლს ჰქონდა ორსართულიანი სახლი, სამეურნეო ნაგებობები და სამიწათმოქმედო ნაკვეთი. მათი ნათესაური კავშირები საკმაოდ მჭიდროა, ისევე როგორც ზოგადად ქართველებში. სოფლის მცხოვრებლებს მჭიდრო სოციალური კავშირები გაჩნიათ ერთმანეთთან და სასოფლო შეკრებები დიდი როლს თამაშობს მათ ცხოვრებაში (Gold 1968, 254). პ. გოლდი ახსენებს აჰმეტ მელაშვილს, როგორც მის მთხრობელს, რომლისგანაც შეიტყო, რომ ქართული ფოლკლორი: სიმღერები, ზღაპრები, ფართოდაა ჩართული სოფლის ცხოვრებაში, სოფლის მცხოვრებლები ქართულად მეტყველებენ და ბავშვებმა მხოლოდ ქართული იციან სასკოლო ასაკამდე (Gold 1968, 255). ეს ცნობები მნიშვნელოვანია სოფლის იმდროინდელი ყოფის აღდგენისთვის და მისი განვითარების დინამიკის საჩვენებლად, განსაკუთრებით იმიტომ, რომ ამ სოფელს უკავშირდება თურქეთის ქართველთა ეთნიკური იდენტობის გაძლიერების იმპულსები.

შემდეგი ნაშრომი პ. გოლდმა 1972 წელს მიუძღვნა საქართველოს მუსიკალურ კულტურას (Musical Culture of Georgia, Transcaucasia). ამ ნაშრომის წინასიტყვაობაში იგი წერს: “თანამედროვე საქართველოს საბჭოთა რესპუბლიკა მრავალფეროვანი მუსიკალური კულტურის მატარებელია, ძველი და თანამედროვე ლიტურგიული მუსიკის ჩათვლით, ქალაქური სამუსიკო ტრადიციით თავისი აზიური და ევროპული მიმართულებებით, სამეფო კარის მუსიკა და ტრაიბალური და გლეური მუსიკა. გლეხური ტრადიცია ყვლაზე რთულია (მრავალმხრივია) არსებობს ბევრი სტილი ვოკალური პოლიფონიისა და მუსიკა სოფლის მცხოვრებთა ყოველდღიურობის შემადგენელი ნაწილია. რევოლუციის შემდეგ სახელწიფო მართავდა მოყვარულთა მუსიკალურ საზოგადოებებს, ისეთებს როგორც იყო ხალხური ხელოვნების სახლები, რომლებიც მუსიკალურ ფოლკლორს წარადგენდნენ” (Gold 1972).

ნაშრომის პირველი ნაწილი ქართული სამუსიკო ტრადიციის დახასიათებას წარმოადგენს. საინტერესოა, საბჭოთა საქართველოს

მუსიკალური ცხოვრების შესახებ მსჯელობა, აქ საუბარია ხალხური თვითშემოქმედების სახლებზე და მათ საქმიანობაზე, ნახსენებია თბილისის, სოხუმის, ქუთაისის მუსიკალური ანსამბლები (Gold 1972, 27-28), ლაპარაკია მუსიკალური სტილების სხვადასხვაობაზე. პ. გოლდის დასკვნის მიხედვით “საბჭოთა კავშირის სხვა რესკუბლიკებისგან განსხვავებით ქართული ხალხური მუსიკა ნაკლებ განიცდის ცვლილებებს” (Gold 1972, 35). ტექსტს თან ერთვის დისკოგრაფია და ბიბლიოგრაფია.

თურქეთში მოგზაურობისას პიტერ გოლდმა თავი მოუყარა ლაზური და ქართული მუსიკალური ფოლკლორის აუდიო ჩანაწერების მდიდარ კოლექციას. ქართული ნიმუშების უმეტესობა მან სოფელ ხეირიეში ჩაწერა. ნანინა, ვოსა ვორერა, ალი ფაშა, დედოფლის სიმღერა, ტირინი ჰორერამა, საქორჭილო სიმღერა, ვინ მოგიტანა, ნარდანინა, ნინანა, ჩემო დავ, სასიყვარულო სიმღერა, ქოლსამა, ართვინში ჩაწერილ და ლაზურ სიმღერებთან ერთად ესაა ჩამონათვალი იმ ნიმუშებისა, რომლებიც დაცულია აშშ კონგრესის ბიბლიოთეკაში (კატალოგი 72-750479) და რომელთა ჩანაწერები პ. გოლდმა თავად ჩამოიტანა საქართველოში.

პიტერ გოლდი არის ანთროპოლოგი, ხელოვანი, მუსიკოსი და მასწავლებელი. იგი არის მრავალი სტატიისა და წიგნის ავტორი. იგი დღესაც აქტიურ სამეცნიერო და შემოქმედებით ცხოვრებას ეწევა, სტუმრობს საქართველოს და სამეცნიერო საზოგადოებასა და ახალგაზრდებს უზიარებს საკუთარ გამოცდილებას. მისი ამჟამინდელი საქმიანობა მთლიანად უკავშირდება მულტიმედიურ პროექტებს. იგი თავადაც წერს მუსიკას. გამოსულია პიტერ გოლდის სიმღერების დისკები: „ოქროს გზა“ (2004) და „ანიმა მუნდი“ (2004). “სამ დეკადაზე მეტია მულტიმედიურ ლექციებზე, სემინარებსა და კვლევით მივლინებებში წარვადგენ მსოფლიოს უძველესი და ინდიგენური კულტურების ფილოსოფიებს, ხელოვნებისა და ცხოვრების პრაქტიკულ წესს. ამ კულტურებმა დამარწმუნეს ადამიანის სულის უსასრულო შესაძლებლობებში; მწამს, რომ მსოფლიო კულტურის ფართე პანორამის კვლევით, შესაძლებელს გავხდით ნაბიჯი გადავდგათ ინტერკულტურული გაგებისკენ, ცნობიერების ამაღლებისკენ და მშვიდობისკენ” ([http://folk\\_way.s.tribe.net/thread/c82e7377-52ba-4d0e-aca2-d78f0ac26153](http://folk_way.s.tribe.net/thread/c82e7377-52ba-4d0e-aca2-d78f0ac26153)) - აცხადებს

პიტერ გოლდი და დაუღალავად აგრძელებს საქმიანობას ამ მიმართულებით.

ქართული კულტურით დაინტერესებული საზოგადოებისთვის პიტერ გოლდი იმ იშვიათ დასავლელ მკვლევართაგანია, ვინც უნიკალური ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მასალა შემოგვინახა 1960-იანი წლების მიწურულის თურქეთისა და საბჭოთა საქართველოს ყოველდღიური ყოფიდან და დღესაც არ კარგავს კონტაქტს თურქეთის ქართველებთან და საქართველოსთან.

დამოწმებული ლიტერატურა:

გუჯეჯიანი რ. (2011), ვახტანგ მალაყმაძე (ჰაირი ჰაირიოღლუ) - ქართველი მეცნიერი და საზოგადო მოღვაწე თურქეთში (1936-2003 წწ.), თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები 4, თბილისი

გუჯეჯიანი რ. (2014), ისტორიული მახსოვრობის ფაქტები თურქეთის რესპუბლიკის მარმარილოს ზღვის რეგიონების ეთნიკურ ქართველთა შორის, საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის შრომები 1, ქართული უნივერსიტეტი, თბ.

გუჯეჯიანი რ. (2017) ისტორიის რეპრეზენტაციის ეთნოლოგიური ასპექტები, სტამბოლის ქართული ხელოვნების სახლი  
Amirani, translated by Kiziria D. Gold P. translation of the text appeared in Chikovani M. Midzachvuli Amirani, TSU press, 1947

Gold P. (1972), Musical Culture of Georgia, Transcaucasia

Gold P. (1968), The musical culture of the Georgian countryside

Gold P. (1984), Tibetan Reflections: Life in a Tibetan Refugee Community, London: Wisdom Publications.

Gold P. (1987), Altar of the Earth: The Life, Land and Spirit of Tibet, Ithaca NY: Snow Lion Publications

Gold P, ed. (1995), The Words of Truth: A Prayer by H.H. the Dalai Lama, Boston: Wisdom Publications

Gold P. (1994), Navajo and Tibetan Sacred Wisdom: The Circle of the Spirit, Rochester Vermont: Inner Traditions International

Grigolia Al. (1939), Custom and Justice in the Georgian Highlands,

## Philadelphia

Асланишвили Ш. (1957), Народная танцевальная музыка, в сб.: Грузинская музыкальная культура, М.

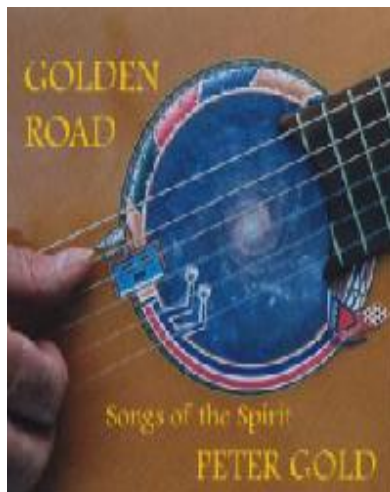
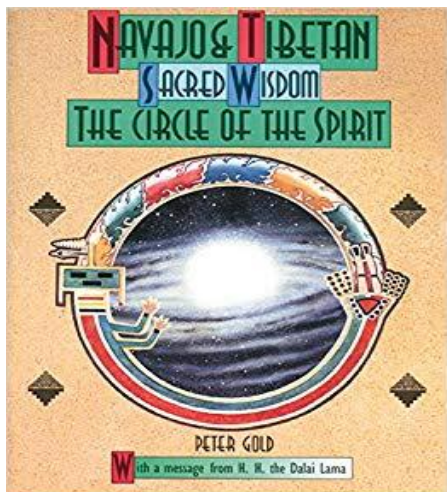
Маргиани, Д. (1890), Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (СМОМПК), Выпуск 10.

Чхиквадзе Гр. (1957), Древнегрузинская музыкальная культура. В сборнике: Цулукидзе, Антон (гл. ред.). Грузинская музыкальная культура, (стр. 7-20), Москва: Государственное музыкальное издательство).

<http://folkways.tribe.net/thread/c82e7377-52ba-4d0e-aca2-d78f0ac26153>



პიტერ გოლდი



პიტერ გოლდის მონოგრაფია და დისკო

Peter Gold: biographical data and scholarly activities

Peter Gold, the famous American anthropologist, has been actively carrying out the anthropological research in the various parts of the world (from Asia to South America). He is one of the outstanding researchers for whom anthropology is not just a scientific discipline but a mode of life and way of thinking. He happened to travel to Turkey and Georgia in the 60-ies of 19<sup>th</sup> century, where he collected ethnographic data regarding the Georgian musical culture. The result of his ethnographic expedition is the collection of unique audio-recordings, photographs and writings. The paper discusses the ethnographic information from Peter Gold's work: "Georgian folk music from Turkey" (1968). The work contains the information regarding the Georgian history, ethno-musical culture, musical instruments, etc. The classification according to the contents of the songs is also offered. For those interested in Georgian culture, Peter Gold is one of those rare Western scholars who preserved unique ethnographic and folklore material from the daily life of Turkey and Soviet Georgia in the late 1960s.

Peter Gold is the author of various articles and books. He is still active and creative. He visits Georgia and shares with his scholarly experience with the scientific community and young people. His current activities are entirely related to multimedia projects. He also writes music. Peter Gold highlights, that over three decades he is «presenting the perennial philosophies, arts and practical ways of living of the world's ancient and indigenous cultures through a series of multimedia lectures, seminars, workshops and study trips» and he believes, that this makes it possible to «take a major step toward intercultural understanding, self-awareness and peace» (<http://www.ancientwaysproject.org/>). The paper aims to give the readers the opportunity to know more about this outstanding personality, to spread information concerning his activities among the wide audience and introduce him to readers as an anthropologist, artist, musician and teacher.

## სოფელი ხეირიე (Hayriye)

(ყოფა და კულტურა XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან დღემდე)

სოფელი ხეირიე, რომლის ოფიციალური სახელია ჰაირიე (Hayriye), მდებარეობს თურქეთის რესპუბლიკაში, ბურსის რეგიონის ინეგოლის რაიონში, ქალაქ ინეგოლიდან 17 კილომეტრში. ადგილობრივ ქართველთა ხანდაზმული თაობა სოფლის სახელად „მაჭიხელს/მაჭახელს“-აც იყენებს, რადგანაც ხეირიელთა წინაპრები ისტორიული ქართული მხარიდან – მაჭახლიდან არიან მიგრირებული XIX საუკუნის 80-იან წლებში.

ხეირიეს მოსახლეობა ეთნიკურად მთლიანად ქართველია. ამჟამად სოფელში მუდმივად (ანუ, „ზამთრობით“, როგორც თვითონ ყოფენ წელიწადს ორ ნაწილად: ზამთრად და ზაფხულად) სახლობს 350 ადამიანამდე, ხოლო ზაფხულობით სოფელს უბრუნდებიან თურქეთის ქალაქებში, გერმანიასა და საქართველოში მცხოვრები ხეირიელებიც და ამ დროს სოფლად 900-ზე მეტი ადამიანი იყრის თავს.

### ხეირიეს შესახებ არსებული ეთნოგრაფიული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა.

სოფელ ხეირიეს ისტორია 1880-იანი წლების II ნახევრიდან იწყება. საერთოდ, მუჰაჯირ ქართველთა ყოფის ამსახველი ინფორმაცია საკმაოდ მწირია, მაგრამ ხეირესთან დაკავშირებული საისტორიო წყაროები თუ სამეცნიერო ლიტერატურა შედარებით მრავალფეროვანია. მაგალითად, ერთ-ერთი უძვირფასესი წყაროა გურამ პატარაის დოკუმენტური ფილმი „ტაო-კლარჯეთი“<sup>2</sup>, რომელშიც დაფიქსირებულია XX საუკუნის II ნახევრის სოფლის მკვიდრთა სულიერი და სოციალური ყოფის ელემენტები, სიმღერა-ფერხულები და მატერიალური კულტურა. გარდა ამისა, საგულისხმო ცნობებია დაცული კრებულ „ჩვენებურში“, საიდანაც

---

<sup>2</sup> გურამ პატარაის დოკუმენტური ფილმი „ტაო-კლარჯეთი“, ოპერატორი: ირაკლი ონოფრიშვილი. იხ., ბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=qOVHIDfB1e4>

შესაძლებელია საყურადღებო ინფორმაციის მიღება ამ სოფლის შესახებ<sup>3</sup>. დიდი მნიშვნელობის მქონეა ახმეთ მელაშვილისა და ვახტანგ მალაყმადის (ჰაირი ჰაირიოღლუს) არქივები<sup>4</sup>, რომლებშიც დაცულია საგულისხმო ცნობები მარმარილოს ზღვის რეგიონისა და, კერძოდ, ინეგოლის რაიონის შესახებ. ადგილობრივი ქართულისა და ეთნოგრაფიული მასალის საყურადღებო სინთეზია წარმოდგენილი შუშანა ფუტკარადის მიერ ჰაირი ჰაირიოღლუსაგან ჩაწერილ ინტერვიუში (ფუტკარადე 1993: 340-346) და სხვ.

უნიკალური მასალაა შეკრებილი და გაანალიზებული უცხოელ მეცნიერთა მიერაც სოფელ ხეირიეს შესახებ: 1968 წელს ამერიკელმა ეთნომუსიკოლოგმა პიტერ გოლდმა ჩაიწერა და კაცობრიობას შემოუნახა ხეირიელთა მუსიკალური ფოლკლორი<sup>5</sup>; (1970-იანი წლების დასაწყისში კი ამერიკელმა ანთროპოლოგმა პოლ მაგნარელამ გამოიკვლია სოფელი ხეირიე, იქაურ ქართველთა ყოფა, ისტორია, ასიმილაციური პროცესები, ნათესაობის სიტემა, ნათესაობის ფორმები და საოჯახო ურთიერთობები, პირველი კოოპერატივის სახეობა, ეკონომიკური ვითარება (მაგნარელა 1979).

2010-იანი წლებში გამოქვეყნდა რამდენიმე ეთნოლოგიური ნაშრომი რომლებშიც აღწერილია ინეგოლელ ქართველთა, მათ შორის, ხეირელთა ტრადიციული კულტურის ესა თუ ის საკითხი (გუჯეჯიანი 2011-ა; გუჯეჯიანი 2011-ბ; გუჯეჯიანი, 2013, გუჯეჯიანი, 2014). ხეირიელთა საოჯახო ყოფას ეძღვნება ნინო ოქროსცვარიძის ვრცელი მონოგრაფია (ოქროსცვარიძე 2012) და სხვ.

### ხეირიეს ისტორია, ტრადიციული კულტურის ძირითადი მახასიათებლები.

ქართული სოფელი ხეირიე, რამდენიმე სხვა ქართულ სოფელთან ერთად, დაარსდა XIX საუკუნის 80-იან წლებში ოსმალეთის იმპერიაში (ამჟამინდელი თურქეთის რესპუბლიკის

---

<sup>3</sup> იხ. ბმული, სადაც ატვირთულია „ჩვენებურის“ ნომრები:

<http://dspace.nplg.gov.ge/handle/1234/230285?fbclid=IwAR0IGexqtdfwyU57zLS7YP r78hYC0YPwEPS2usH2I9hI4trrQ6J3wrhITwE>

<sup>4</sup> ახმეთ მელაშვილის არქივის ნაწილი დაცულია სტამბოლის ქართული ხელოვნების სახლში, ჰაირი ჰაირიოღლუს (ვახტანგ მალაყმადის არქივი) დაცულია საქართველოს პარლამენტის ეროვნულ ბიბლიოთეკაში.

<sup>5</sup> იხ. მუსიკალური ჩანაწერები: **Peter Gold**, Georgian folk music from Turkey, 1968

მარმარილოს ზღვის რეგიონში, ინეგოლის (ისტორიული ანგელოკომო) რაიონის ტერიტორიაზე).

ცნობილია, რომ 1877-78 წლების რუსეთ-ოსმალეთის ომსა და ბერლინის კონგრესის საზავო პირობებს შედეგად მოჰყვა ოსმალეთის მიერ დაპყრობილი ქართული მიწა-წყლის რუსეთის იმპერიისათვის გადაცემა. რუსეთის იმპერიას შეერთებული ისტორიული საქართველოს მხარეებიდან (აჭარა, კლარჯეთი, არტანუჯის მხარე, ფოცხოვის მხარე, არტაანი, კოლა) დაიწყო მუსლიმ ქართველთა ნაწილის ოსმალეთში გადასახლების პროცესი (გურული, ჯიქია, 2013), რაც ყოფასა და სამეცნიერო ლიტერატურაში „მუჰაჯირობის“ სახელით იხსენიება.

გადმოცემით, ოსმალეთში „მუჰაჯირად“ წასულ ქართველთა ერთ ჯგუფს, რომლის წინამძღოლი ყოფილა მამაკაცი, სახელად ხეირო, გზად დიდი ტანჯვა-წვალება გამოუვლია. მათ რამდენიმე წელი გემებზე გაუტარებიათ და სტამბოლში შეჩერებულან. სტამბოლში სულთნისათვის თავიანთი გასაჭირი უცნობებიათ. სულთანს სამოსახლოდ ბურსის ვილაიეთი შეუთავაზებია. წამოსულან „მუჰაჯირთა“ „თავი კაცები“, დაუთვალაიერებიათ ბურსის მხარე და გადაუწყვეტიათ დასახლება დღევანდელი Hayriye-ს მიდამოებში: *„გამოსულან აქა, მუულოიან აქავრობა, ველ ადგილებზე კოლოები ყოფილან, იმიტომ იქ არ დასახლებულან. დასახლებულან ჩიქუნეთის მგზავს ადგილებზე. აქ ამოსულან, მოწონებიან, - აქ ვიცხოვრებთო. შემდეგ ესენი წასულან ისტანბულ. მოჩეჩებული ხალხი, ოჯალები გამუყუანიან აქა, სულ სამოცი ოჯადი. ამ ოჯალებ შორის არიან ჩიქუნარები, ჩხუტუნარები, მილისელნი, კირნათელნი. ხალხი უბნებით დასახლებულან. კირკიტადიები დასახლებულან კირკიტეთში, ხინკილაძიები - ხინკილეთში. ქოქოლაძიებიც ამ უბანში არიან. ვაკიელები ბევრი გუარები არიან. აქ ერთი გუარის კილია ჯინჭარა. სოფელი ასი წლის რომე გახდა, იყო ხუთას ოზდაათი ოჯადი. ხეირიედან სხუაგან წასულებიც ბევრი არიან. ისინიც ჩათლილია ამაში“* (ფუტკარაძე, 1993: 340). შუმანა ფუტკარაძის მიერ ჩაწერილი ეს გადმოცემა მოთხრობილია ქართული ყოფის შესანიშნავი მცოდნის ხეირიელი ჰაირი ჰაირიოდლუსგან (ვახტანგ მალაყმაძე). ჰაირი ჰაირიოდლუ



გახლდათ თვითნასწავლი ისტორიკოსი, ეთნოგრაფი. ის იყო მთარგმნელიც, პოეტიც, პუბლიცისტიც (გუჯეჯიანი, 2011).

აღსანიშნავია, რომ გადმოცემის ზემოთმოყვანილი ვარიანტი ამჟამადაც ცოცხალია ხანდაზმულ ხეირიელთა შორის და ის უცვლელად გადადის თაობიდან თაობაში, ქცეულია რა ისტორიული მეხსიერების მყარ ელემენტად. ჩვენს დროშიც (2010-2018 წლებში) იგივე ისტორიას მოგვითხრობენ ხანდაზმულები და ზოგიერთი ახალგაზრდაც, რომელთაც აინტერესებთ საკუთარი წარმომავლობა.

ხეირელებს ახსოვთ პირველმოსახლეთა გვარებიც: „*თურქეთში მაჭახლიდან სამოცი ოჯალი მოსულან: გორაძე, ხინკილაძე, კირკიტაძე, აბაშიძე, მალაყმაძე, ქოქოლაძე, ლექურაშვილი, სიკალიძე, გურგენიძე, დოლიძე, ... მიმინაძე, გოგინიძე, ჯინჭარაძე*“ (ფუტკარაძე, 1993: 346). გარდა ამ გვარებისა, ხეირიელები არიან ბასილაძეები, ბოლქვაძეები, გოჩიტაძეები, გოგიტაძეები და სხვ.

ხეირიელები ამაყობენ, რომ მათ ჯერ კიდევ 1920-ინი წლების მეორე ნახევრიდან ჰქონდათ სკოლა და რომ სკოლის შენობა მთელ სოფელს კოლექტიურად, ტრადიციული სოციალური სოლიდარობის შრომითი ურთიერთდახმარების ფორმის – ნადის - ამოქმედებით აუგია.

სოფელ ხეირიეს ტრადიციული ყოფა და კულტურა ტიპური ნიმუშია მაჭახლის ტრადიციული ყოფისა. XX საუკუნის 60-იან წლებში სოფელი მთლიანად ქართულად მეტყველებდა: საუბრობდნენ მაჭახლურ დიალექტზე. ხეირიელთა რამდენიმე ოჯახი წარმოშობით კირნათელი ყოფილა, მაგრამ მათზე ამბობენ, რომ კირნათელის ოჯახს დედა მაჭახლელი ჰყოლია და ამიტომაც გამოჰყოლიან მაჭახლელებს მუჰაჯირობაშიც.

ეთნოგრაფიული მასალა ავლენს სოფელ ხეირიეს გეოგრაფიულ მსგავსებას ისტორიულ სამშობლოსთან. ბუნებრივია, რომ მუჰაჯირებმა საცხოვრებლად მშობლიური გარემოს მსგავსი ადგილი შეარჩიეს და გამრჯე, მშრომელმა მაჭახლელებმა სწრაფადვე შექმნეს ახალ საცხოვრისში ქართული განსახლებისა და დასახლების მქონე ტიპური ქართული სოფელი. სამწუხაროდ, საოჯახო ალბომებს არ შემორჩა მეოცე საუკუნის დასაწყისის ფოტომასალა, მაგრამ მოგვეპოვება 40-იანი წლების სურათები,

რომლებშიც ასახულია ტრადიციული მაჭახლური ტიპის საცხოვრებელი სახლები და დამხმარე სამეურნეო ნაგებობები. სახლები, ძირითადად, ერთ ან ორსართულიანი ყოფილა. ორსართულიანი სახლების ქვედა სართული გამოიყენებოდა სამეურნეო სათავსად, ზედა კი – საცხოვრებლად. სახლები გადახურული იყო კრამიტით. კარ-მიდამოს არსებობაც აუცილებელი ნიშანია ზოგადად ქართული სოფლებისა და ასეა ეს ხეირეშიც, რაც მკაფიოდ ავლენს ქართველთა და მათ მეზობელ იორუქთა ან აბაზთა/აფხაზთა შორის არსებულ ყოფით კულტურათა სხვაობას ჩვენს დროშიც კი. ხეირიელთა კარ-მიდამო წნული ღობით იყო შემოზღუდული და შიგნით გახლდათ მოქცეული სამეურნეო ნაგებობებიც: ახორი, ნალია, ხულა, სახლის წინ იდგა ავაზანი (წყლის სათავსი).

ხეირიეში ჰქონიათ საირიგაციო სისტემა, სოფელში - წყარო, ტყე ახლოს და ამიტომ ხე-ტყის ნაკლებობას არ განიცდიდნენ. გადაადგილების საშუალება ძველად ურემი ყოფილა.

ხეირელმა ქართველებმა ადგილზე შექმნეს მემინდვრობისა და მესაქონლეობის მძლავრი ბაზა. ადგილობრივ კლიმატსა და გეოგრაფიულ ლანდშაფტს კარგად მიესადაგა ტრადიციული ქართული სამიწათმოქმედო გამოცდილება: ხეირიეში თესავდნენ ხორბალს, ქერს, ჭვავს, მუხუდოს, ცერცვს, ბარდას, სიმინდს, ღობიოს, კარტოფილს.

ძველად ხარით ხნავდნენ, სახვნელს ერქვა „ჯილდა“ და მის სახნისს „ჯილდას რკინა“. სხვა ნაწილები: ორი ყირი, ტარი, ენეგი, ყილიჯი, უღელი, ტაბიკები, შიანაი და გარეთაი ტაბიკი, თოკვი.

ჰქონდათ ბოსტნები, სადაც მოჰყავდათ შავი ფხალი, კვახი, კიტრი, ყარფუზი, ქინძი, ნიორი, ხახვი, პრასი, ოხრახუში (მაკიდო), ბოლოკი, ჭარხალი, სტაფილო.

გააშენეს ვაზი, ძირითადად, მალღარი, და სხვადასხვა ხეხილი: ვაშლი, მსახალი, ბალი, ბია (კომში), ქლიავი და სხვ..

განავითარეს მსხვილფეხა მესაქონლეობა, ჰყავდათ ცხვარი, თხა. მისდევდნენ მეფრინველეობას.

ყოველივე ამან განაპირობა ტრადიციული ქართული კვებითი კულტურის სიცოცხლისუნარიანობა და მდგრადობა. ხეირიეში დღემდე ამზადებენ ქართულ საჭმელს: აცხობენ მჭადს, პურს, აქვთ მდიდარი ცოდნა შეჭამანდებისა, რომელთა შორის

განსაკუთრებით ფასობს ფხალლობიო, ამოლესილი ლობიო, მალახტო, კერჩხო ლობია, ცერცვულაი. ტყემლისაგან „ყორაო“-ს ამზადებენ. აქვთ მრავლფეროვანი რძის ნაწარმი: ყველი, დო, მაწონი.

სარიტუალო დანიშნულების, ქორწილში მისართმევი საჩუქარია მრგვალ ტაბლაზე დაწყობილი სამი ნიგვზისგულიანი „ხაჭაპური“, რომელზეც დევს შემწვარი ქათამი და ყოველივე ეს წამოგებულია სარზე.

ჯერ კიდევ 80-იან წლებში განვითარებული ყოფილა მებარეშუმეობა, რასაც ხეირიელები „ყაჭის მოშენებას“ უწოდებდნენ.

იმ ოჯახებში, რომლებსაც ცხვარი ჰყავდათ, მატყლისაგან ამზადებდნენ შალის ძაფს. თითქმის ყველა ოჯახში ჰქონიათ საფეიქრო დაზგები, რომელზეც ქალები ქსოვდნენ ტანსაცმელს, საწოლისა და სუფრის გადასაფარებლებს, ბალიშისპირებს და სხვ. სცოდნიათ ნართის სხვადასხვაფრად შეღებვა ბუნებრივი საღებავებით. შალის მოსათელად სპეციალური მოწყობილობა „სათელავი“ ჰქონიათ. მოთელვაში სოფლის ქალები ერთმანეთს ეხმარებოდნენ.

სოფლის ტრადიციული დღეობები ყოფილა ახალი წელი, ისლამური კულტურით განპირობებული „ყურბან ბაირამი“ და „რამაზან ბაირამი“, ძველი ქართული ხალხური დღეობა „შუამთობა“, აგრეთვე, ხიდრიელა/ხიზრიელა და სხვ.

ახალი წელი ძველი სტილით აღინიშნებოდა: ანუ, 13 იანვრის ღამით იწყებოდა და 14-ში გრძელდებოდა. ეს საშინაო დღეობა იყო. ოჯახის წევრები საგულდაგულოდ ემზადებოდნენ. ახალ ტანსაცმელს იცვამდნენ, გემრიელ კერძებს ამზადებდნენ. სცოდნიათ მეკვლეც. მეკვლეობდა ოჯახის წევრი, აუცილებლად მამაკაცი, შესაძლოა, ბიჭიც. მისი მოვალეობა იყო გამთენიისას ახორიდან კრავის ამოყვანა სახლში და კერიის გარშემო სამჯერ შემოვლა კრავითურთ. 14-ში უკვე სოფლის ბიჭები შემოირბენდნენ მთელ სოფელს და ულოცავდნენ ახალ წელს. სცოდნიათ გარე

მეკვლეობაც. „კაი ფეხის“ ბიჭს მეზობლები თხოვდნენ დილით მათთან სტუმრობას<sup>6</sup>.

„ყურბან ბაირამი“ და „რამაზან ბაირამი“ სახელმწიფო დღესასწაულებია თურქეთში და მათი თარიღი ცვალებადია, მთვარის კალენდრითაა განპირობებული. ამ დღეებში ოფიციალურად დასვენების დღეებია და ქალაქებში გაფანტული ხეირიელები ცდილობენ მშობლიურ სოფელში თავმოყრას, ბაირამის დღეს და მომდევნო დღეებში ერთმანეთს სტუმრობენ ნათესავები, მეზობლები.

შუამთობა უკვე აღარ სრულდება, მისი გაქრობა უკავშირდება კულტურულ-სამეურნეო ცხოვრების შეცვლას: ხეირიელთა უკვე მხოლოდ მცირე ნაწილი მისდევს მესაქონლობას, „მემთევრობას“ და, ბუნებრივია, თავისთავად მიეცა მესაქონლობასთან და „მემთევრობასთან“ დაკავშირებული დღეობა დავიწყებას<sup>7</sup>.

ხიდრიელას/ხიზრიელას სხვაგვარად „ხიდრილეზ“-საც უწოდებენ მოხუცები. მას ექვს მაისს აღნიშნავდნენ. შუშანა ფუტკარამის მიერ ხეირიელთა შორის ჩაწერილი მასალით, „ხიდრილეზი ვიცით. 6 მაისს ყულა წელწად ასეა. ქათმებ დავლით, ყოჩ დავკლით, ფილავებ გავაკეთებთ. მოვყრებით ერთათ. დავპაიჯავთ ერთმანებ, ვჭამთ. დომბელექ დუუკრით, მოზიკას დუუკრით. სალინჯას/საკორწილას ჩამუბამთ, ქალები, ბერები კკორწილოფთ... ჰიზირი და ილიასი ყოფილან ორი ძმა. ერთმანები დუუკარქიან. ერთი ერთ თერეფ დარჩენილა, მიერე - მიერე თერეფ. ექს მაისზე ერთ ჯამეში იყრებიან მეგერ, ერთ წელიწადში ერთ ნახულობენ ერთმანებ... მემრენ კიდვენ დეეკარქიან ერთმანეფსა. იმათი ზეიმია (ბაირამია). დილაზე წევლენ ყულაი, ემილეფში იარებიან. ვინც არ გიყუარს, იმას

<sup>6</sup> ახალი წლის სადღესასწაულო რიტუალები ერთიანი ქართული კულტურიდან მომდინარეობს და მსგავსია ტაო-კლარჯეთის საახალწლო წეს-ჩვეულებებისა. იხ. რ. გუჯეჯიანი, ქართული ხალხური დღესასწაულები თურქეთის რესპუბლიკის ეთნიკურ ქართველთა შორის (ძველით ახალი წელი), - კრ. სემიოტიკა, 13. <http://ar.scribd.com/doc/192098332/%E1%83%A1%E1%83%94%E1%83%9B%E1%83%98%E1%83%9D%E1%83%A2%E1%83%98%E1%83%99%E1%83%90-13>

<sup>7</sup> საგულისმხოა, რომ ბურსის რეგიონის ერთ-ერთი სოფელში (ბოლაზქოი) წელს ადგილობრივმა ქართველებმა, იმერხევიდან გადმოსახლებულებმა, მასშტაბურად ჩაატარეს „შუამთობა“.

ჯინჯარ დუღბმენ. ვინც უყუარან, იმა ვარდ დუღბმენ. თხოვნას დაწერენ, ბათმანში ჩადებენ. გადააგდებენ წყალში. ვინცხაი ნახავს, ეს ჩემი ყისმეთიანო, იტყვის... 7 მაისში ხალხი ყუელაი მეიყრებოდა, წყალში გეიარდენ. შენზე წინ წყალში შესულმა არდა დაგინახოს. ვეხები თუ გტკივა, მორჩები... ხიდირილეზზე ღამეში ცეცხლ დაანთობენ, იმაზე უბტებიან, იკუმბუშებენ. ვინცხას სახლი არ აქ, დელი ქენარში ჩავა, სახლ გააკეთებს, ზოგი არაბას გააკეთებს... იმ წელწადში ესენი შუუსრულდება. ჰიდირი და ელიასი ვარდის ძირში იკრიფებიან; ხალხი ფარეფს დაკიდვენ ვარდის ტანებზე, ბარაქა მოქვეცესო“ (ფუტკარამე, 1993: 344-345).

ჩემი მასალით, 6 მაისს საღამოს სახლების წინ ანთებდნენ ცეცხლს და ზედ ხტებოდნენ, ქალებიც, კაცებიც, ბავშვებიც. სწამდათ, რომ ხიზრიელეზის დღეს ნანატრი აუხდებოდათ. ამ დღეს ფულს შეაბამდნენ ვარდის ბუჩქებზე (“ხიებზე”), ბარაქიანი წელი გვექნებაო. მეორე დღეს, ანუ შვიდ მაისს სჩვეოდათ ერთად თავმოყრა და მდინარეში შესვლა, სწამდათ, რომ ამ დღეს სუფთა წყალში გავლა ტკივილებს მოურჩენდათ. ეს რიტუალური თავყრილობები უკვე მხოლოდ ხანდაზმულებსდა ახსოვთ. რასაკვირველია, დღეობა და მისი სარიტუალო პრაქტიკა რამდენიმე სხვადასხვა რელიგიური და ეთნიკური კულტურის სინთეზის შედეგია.

ამ ბოლო წლებში ადგილობრივი მუხტრის ინიციატივით 6-7 მაისს, რომლის ფესვებიც „ხიდირილეზის“/ ხიზრიელას/ ხიდრიელას“ სინკრეტულ რწმენა-წარმოდგენებთანაა უშუალო კავშირში და პარალელს ჰპოვებს ქართულ საქანელებით ქანაობის, მაჭახლურ „გარგნობის“ და ზოგად „ჭიაკოკონობის“ ტრადიციებთან, აღინიშნება ე.წ. „ფლავის დღე“. ახლა დღეობას შემდეგი სახე აქვს: სოფლის გარეუბანში, ტყისპირას მთელი დღით იკრიბებიან ხეირიელები და მათი სტუმრები, თან მიაქვთ საჭმელი, აუცილებლად, ფლავი, სვამენ ჩაის, საუბრობენ, მღერიან და ცეკვავენ. ცოცხლად დაცული ქართული ხალხური ცეკვების ცოდნის ტრადიცია ვლინდება ყოველი თავშეყრის დროს. ცეკვავენ მაჭახლურ ხორუმებს, გაითამაშებენ „ფადიკოსა“ და „ბერობანას“ ორიგინალურ ვარიაციებს.

ფოლკლორით დაინტერესებულნი არიან ადგილობრივი ახალგაზრდებიც. ქორწილების დროს ყოველთვის სრულდება ქართული ცეკვები. ეს განპირობებულია ხანგრძლივი ისტორიის მქონე ცეკვების შემსწავლელი წრის არსებობით, რომელმაც მრავალი თაობის ინეგოლელს შეაყვარა ქართული ცეკვა და საკრავიერი მუსიკა.

### **სოფელი ხეირიე – თურქეთელ ქართველთა მცხეთა.**

სოფელ ხეირიეს დიდი ადგილი უჭირავს თურქეთელ ქართველთა ისტორიაში. სოფლის სახელის უკვდავყოფა დიდიწილად განპირობებულია სოფელთან ახმეთ მელაშვილის კავშირით, მისი უცხოური კონტაქტებით, მისი ზოგადი ღვწლითა და, საბოლოოდ, ხეირიეს სასაფლაოზე არსებული ახმეთის საფლავით.

ახმეთ მელაშვილი (1922-1980 წწ.) გონენელი ქართველი იყო, მისი წინაპრები მურღულის ხეობის დასაწყისში არსებული არხვას თემიდან წასულან „მუჰაჯირებად“. მაგრამ ახმეთის საბოლოო განსასვენებლად ხეირიე იქცა, რადგან ამ სოფელმა მიიღო ის დიდი სიყვარულით. ხეირიელი იყო ახმეთის მეგობარი ნური ერგუნი (ჯინჭარაძე), რომლის ძმისწულზე იუქსელ ოზკანზე (ერგუნი) დაქორწინდა ახმეთი 1955 წელს. ხეირიესა და მთელ ინეგოლში ერგუნთა ოჯახს დიდ პატივს სცემდნენ, ერგუნთა ისტორიული გვარი არის ჯინჭარაძე. ქალბატონ იუქსელის ბიძა, ბატონი ნური მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა სოფლის განვითარებასა და ადგილობრივთა შორის ეთნიკური ქართული იდენტობის შენარჩუნების საქმეში. ის იყო ახმეთ მელაშვილის ახლო მეგობარი. ბატონი ახმეთი და ქალბატონი იუქსელი 1959 წლამდე ცხოვრობდნენ ხეირიეში, თუმცა, შემდგომშიც მუდამ ინარჩუნებდნენ მჭიდრო კავშირს სოფელთან.

სოფელ ხეირიეს მკვიდრი იყო მეორე ეროვნული მოღვაწეც, მთარგმნელი და ისტორიკოსი ჰაირი ჰაირიოღლუ/ვახტანგ მალაყამაძე (1936-2003 წწ.) (გუჯეჯიანი 2011-ა).

ინეგოლის რაიონის XX საუკუნის 50-60-იანი წლები მნიშვნელოვანი მოვლენებითაა დატვირთული. ამ დროს იქ იწყება ქართველთა ეთნიკური თვითგამოღვიძების პროცესი, რომელსაც ახმეთ

მელაშვილი და მისი უახლოესი თანამებრძოლი ჰაირი ჰაირიოღლუ უდგანან სათავეში სხვა ადგილობრივ ქართველებთან ერთად.

ახმეთ მელაშვილი ცდილობდა თურქეთის ქართველების ეთნიკურ გამოვლიძებას, მათში ქართული იდენტობის განვითარებას. ის ქმნიდა მონაცემთა ბაზას საქართველოსა და ქართული კულტურის შესახებ, რაც სრულიად უცნობი იყო თურქეთელი ქართველების უდიდესი ნაწილისათვის და ავრცელებდა ინფორმაციას მოსახლეობაში. მან ბევრ სასიკეთო საქმეს ჩაუყარა საფუძველი („ჩვენებური“ 2005, კალანდია 2010).

XX საუკუნის 50-იანი წლების მიწურულიდან ხეირიეს ცხოვრებაში დიდი სიახლე იქნეს თავს და ყოფის ტრანსფორმაციაც იწყება: ამ დროიდან ადგილობრივმა ქართველებმა დაიწყეს ემიგრაცია გერმანიაში, რაც ახმეთ მელაშვილის დახმარებით ხდებოდა. ის ხელს უწყობდა ხეირიელი ახალგაზრდების წასვლას გერმანიაში. ამ მიზნით მან 1963 წელს ხეირიეში შექმნა კოოპერატივი. ახმეთს კავშირი ჰქონდა დასავლეთ ევროპაში მცხოვრებ ემიგრანტ ქართველებთან და სასურველად მიაჩნდა მათთან ხეირიელთა დაკავშირება, რაც კულტურული ურთიერთობის ზრდასთან ერთად, გარკვეული ეკონომიკური წინსვლის მომტანიც იქნებოდა თურქეთის ქართველებისთვის. ამ საქმეში მას დიდი მხარდაჭერა აღმოუჩინა გერმანიაში მცხოვრებმა ქართველმა ვახტანგ სუდაძემ. ვახტანგ სუდაძის ხელშეწყობით ასობით თურქეთელი ქართველი დასახლდა ჰაიდელბერგის ახლოს, ბადენ-ვიურტემბერგის მხარის ჩრდილოეთ ნაწილში<sup>8</sup>. ვახტანგ სუდაძისა და ახმეთ მელაშვილის მეგობრობის ისტორია აღწერილია ქართული კულტურის დიდი მოამაგის პროფესორ გურამ შარაძის სტატიაში<sup>9</sup> (შარაძე, 1993). 60-იანი წლებიდან მოყოლებული ხეირიელთა უკვე მესამე-მეოთხე თაობა ცხოვრობს და მუშაობს გერმანიაში, მათი კომპაქტური დასახლება მდებარეობს ქალაქ გიუმერსბახში, ჩრდილოეთ რაინ-ვესტფალიის ფედერალურ მხარეში, რომელიც ექვემდებარება კიოლნის ოლქს. გერმანიაში

<sup>8</sup> დღეისათვის თურქეთიდან მიგრირებული ქართველები ცხოვრობენ ავსტრიაშიც.

<sup>9</sup> კონსულტაციისათვის მადლიერებას გამოვხატავ ემიგრაციის ცნობილი მკვლევარის რუსუდან კობახიძისადმი, რომელმაც მომაწოდა გურამ შარაძის პუბლიკაცია და ბატონი ვახტანგის ფოტოები.

სამუშაოდ წასულნი, ბუნებრივია, ფინანსურად ეხმარებიან ხეირიეში დარჩენილ ოჯახებსა და ნათესავებს. სოფელი თანდათან ეკონომიურად წელში გაიმართა და აქ ნელ-ნელა აშენდა ევროპული ტიპის სახლები.

1962 წელს ხეირიეში ახმეთის თაოსნობით შეიქმნა ქართული ხალხური სიმღერისა და ცეკვის ანსამბლი. ეს ანსამბლი მრავალი წლის განმავლობაში მოქმედებდა. ცნობილია, რომ ხეირიელებს, ისევე როგორც, მათ მშობლიურ მხარეში დარჩენილ მაჭახლის მკვიდრთ, შემონახული ჰქონდათ ტრადიციული მრავალხმიანობა. ფრიად მნიშვნელოვანია, რომ ახლაც ორივეგან ცოცხალია საკრავიერი მუსიკა, ხორუმები, ქართული მრავალხმიანი სიმღერები, რაც ოსმალეთის მიერ დაპყრობილ საქართველოს სხვა მხარეებში ერთხმიანობით იყო შეცვლილი. ახმეთ მელაშვილი ხედავდა, რომ ეთნომუსიკალური მასალა დიდი პერსპექტივისა და შესაძლებლობის მქონე ფაქტი იყო. მართლაც, ტრადიციული ქართული ეთნომუსიკალური მემკვიდრეობა დღემდე ინეგოლელ ქართველთა ეთნიკური იდენტობის ერთ-ერთ მთავარ მახასიათებლად გვევლინება.

ხეირიეში ქართული ანსამბლის შექმნით ახმეთ მელაშვილი ცდილობდა, როგორც ქართული, ასევე, ზოგადად, კავკასიური ტრადიციული მუსიკალური მემკვიდრეობის გადარჩენას. სწორედ ამ მიზნით ედგა იგი მხარში ახლო-მახლო სოფლებში მცხოვრებ აბაზებსა (ჩვენი ტერმინოლოგიით „აფხაზებს“) და ჩერქეზებს, ცდილობდა მათი ფოლკლორის მოძიებასა და გადარჩენას<sup>10</sup>. ამ და ბევრი სხვა დამსახურებისათვის ახმეთ მელაშვილი დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა ბურსის რეგიონის კავკასიური წარმოშობის მოსახლეობაში. ახმეთის დაღუპვის შემდეგ, ბუნებრივია, საფრთხე შეექმნა კავკასიური მუსიკალური ფოლკლორის გადარჩენის საქმეს და ეს რთული მისია იკისრა ახმეთის ვაჟმა იბერიამ. ის, ჩვენს დრომდე, ქართული ხალხური სიმღერების (მათ შორის, ადგილობრივი - მაჭახლური მუსიკალური ფოლკლორის) გავრცელების კუთხით იღვწის. სტამბოლში ჩამოყალიბებული აქვს სამი ანსამბლი: „კაფდალი“, რომელსაც უკვე ორმოცწლიანი ისტო-

<sup>10</sup> ინეგოლის რაიონში არსებობს აბაზური (აფხაზური) და ჩერქეზული კომპაქტური დასახლებებიც. მათი წინაპრებიც მუჰაჯირებად არიან წასულნი კავკასიიდან.



რია აქვს, სატამბოლის ქართული ხელოვნების სახლის ქორო და ხალხური საკრავების ჯგუფი <sup>11</sup>. ეს ანსამბლები ასრულებენ როგორც ქართულ (მათ შორის, ჭანურ/ლაზურ) ტრადიციულ ხალხურ სიმღერებსა და ქალაქურ ჰანგებს, აგრეთვე, აბაზურ/აფხაზურ, აზერბაიჯანულ, ჩერქეზულ, ოსურ, ყაბარდოულ ფოლკლორს. იქვე, სტამბოლის ქართული ხელოვნების სახლში მოქმედებს ქართული ხალხური და ზოგადად, კავკასიური საკრავიერი მუსიკის შემსწავლელი ჯგუფიც. ამ მხრივ, დიდი ღვაწლი აქვს გაწეული მაქახლელ ბაიარ შაჰინს (გუნდარიძე) და სხვ.

აღსანიშნავია, რომ სწორედ ასეთივე მიმართულებით, ოღონდ ეთნოგრაფიისა და ისტორიის სფეროში, მუშაობდა ჰაირი ჰაირი-ოღლუც (ვახტანგ მალაყმაძე) და ის უდიდეს დროს უთმობდა თურქეთის ტერიტორიაზე მცხოვრები ქართველთა უახლოესი მონათესავე ჯგუფის - ლაზების ეთნოგენეზისა და კულტურის შესწავლას და საზოგადოებისათვის გაცნობას (გუჯეჯიანი 2011).

მნიშვნელოვანია, რომ ქართული ხალხური ცეკვის დიდი ისტორიის მქონე ანსამბლი არსებობს ინეგოლის „საზოგადოებაში“. ანსამბლს მრავალი ჯილდო აქვს მიღებული სხვადასხვა ფესტივალზე და იგი ინეგოლელთა ქართული იდენტობის გამომხატველი მნიშვნელოვანი კულტურული ნიშნულია.

ახმეთ მელაშვილის ინიციატივით სოფელ ხეირიეში დაიწყო სამზადისი „საზოგადოების“ დასაარსებლად. შესაბამისი ნაგებობის მშენებლობა შემოწირულობებით ხორციელდებოდა და საბოლოოდ დასრულდა ახმეთის დაღუპვის შემდეგ. მას დაერქვა „სოფელ ჰაირიეს კულტურისა და ტურიზმის საზოგადოება“.

„სოფელ ჰაირიეს კულტურისა და ტურიზმის საზოგადოება“ დიდი მნიშვნელობის მქონე იყო სოფლისათვის. ახმეთ მელაშვილი გეგმავდა, რომ ეს „საზოგადოება“ ჩამოყალიბდებოდა ქართული კულტურის ერთგვარ ცენტრად, სადაც იმოქმედებდა ქართული

---

<sup>11</sup> სტამბოლში 2011 წელს შეიქმნა და დღემდე არსებობს ქართული ხელოვნების სახლი (დამფუძნებლები: გიორგი ირემამე/შემსეთინ იიემ, იბერია ოზკან-მელაშვილი), სადაც დაცულია ახმეთ მელაშვილის არქივი და ბიბლიოთეკა, მოქმედებს დედაენის შემსწავლელი კურსები, რეპეტიციებს გადის ხალხური ანსამბლები, იმართება ქართველ მხატვართა გამოფენები, წიგნების წარდგენები, სხვადასხვა კულტურული ღონისძიებები.

ფოლკლორული ანსამბლი, ჩატარდებოდა თემატური საღამოები და სხვ.

სოფელ ხეირის ისტორიაში მნიშვნელოვან ფაქტად გვევლინება 1968 წელი, როდესაც იქაურობას ესტუმრა ამერიკელი მეცნიერი, ეთნომუსიკოლოგი და ანთროპოლოგი პიტერ გოლდი. პიტერ გოლდს ინეგოლის რაიონში ახმედ მელაშვილი მასპინძლობდა. პიტერ გოლდმა ადგილობრივთა შორის შეკრიბა ფოლკლორული მასალა და მოახდინა მისი ტექნიკური ფიქსაცია, რითაც თანამედროვეობას, მთელ მსოფლიო კულტურას შემოუნახა უმდიდრესი ადგილობრივი ქართული ეთნომუსიკალური მემკვიდრეობა. წარსულის რეკონსტრუირების კუთხით დიდი მნიშვნელობის მქონეა პიტერ გოლდის მიერ გადაღებული ფოტოებიც.

პიტერ გოლდის სტუმრობის დროს საკმაოდ რთული პოლიტიკური სიტუაცია იყო თურქეთის რესპუბლიკაში. სოციალურ-ეკონომიკური პრობლემები, ბუნებრივია, აისახებოდა ხეირელთა ყოფაზეც. ახმეთ მელაშვილი მუდმივად განიცდიდა კონტროლს ხელისუფლების მხრიდან. იმავე 1968 წელს გამოიცა ახმეთ მელაშვილისა და მისი მეგობრების მიერ მომზადებული კრებული „საქართველო“ („გურჯისტან“), რომლითაც თურქულენოვან მკითხველს პირველად მიეწოდა ობიექტური ინფორმაცია საქართველოს ისტორიის, ქართული კულტურის, ლიტერატურის, ხელოვნების და ფოლკლორის შესახებ. კრებულში გამოქვეყნებულია ჰაირი ჰაირიოღლუს მიერ თარგმნილი ნაწარმოებიც. ამ დროს ჰაირის ფსევდონიმი იყო „ვახტანგ ხინკილაძე“ (საქართველო, 1968). წიგნის გამოცემაში ახმეთს ფინანსურად სხვა თურქეთელი ქართველებიც ეხმარებოდნენ. სამეცნიერო დახმარება ახმეთს აღმოუჩინეს საქართველოს მეცნიერებმაც, რომელთაც იგი პროფესორ ოთარ გიგინეიშვილის მეშვეობით უკავშირდებოდა. წიგნს დიდი გამოხმაურება მოჰყვა მთელ თურქეთის ქართველობაში და მან, რასაკვირველია, თურქეთის ხელისუფლების ყურადღებაც მიიქცია. ახმეთი დააპატიმრეს, ბრალად წაუყენეს ისლამისა და თურქეთის უპატივცემულობა, ასევე, კომუნისტური იდეების პროპაგანდა. იგი ორთვიანი პატიმრობის შემდეგ სასამართლომ გაათავისუფლა ექსპერტთა დადებითი დასკვნის საფუძველზე. ახმეთმა წიგნის გავრცელების ნებაც მიიღო.

1970-იან წლებში ხეირიეს ანსამბლმა სახელი გაითქვა მთელ ბურსის რეგიონში.

1970-იანი წლებიდან სოფელ ხეირიეს ქართველთა ყოფითა და კულტურით დაინტერესდა ამერიკელი ანთროპოლოგი პოლ მაგნარელა. ინეგოლის რაიონის ქართველებს მან მიაგნო ახმეთ მელაშვილის მეშვეობით. 1969-70 წლებში პოლ მაგნარელა მუშაობდა სადოქტორო დისერტაციაზე და იკვლევდა თურქეთის ერთ-ერთ დიდ დასახლებულ პუნქტს - სუსურლუკს, რომელიც მდებარეობს ბალიკესირის რაიონში. მეცნიერი ატარებდა სავლეთ-ეთნოგრაფიულ კვლევას ამ მხარეში. აინტერესებდა სხვადასხვა ეთნიკურ ჯგუფთა თანაარსებობისა და მიგრაციის საკითხები. საკვლევად შერჩეულ მხარეში ცხოვრობდნენ მანავეები, თურქმენები, „მუჰაჯირი“ თურქები ბალკანეთიდან, „მუჰაჯირთა“ შთამომავლები კავკასიიდან: ქართველები და ჩერქეზები. მეცნიერმა გადაწყვიტა ქართველთა გაცნობაც. ამ საქმეში ყველაზე კარგ ექსპერტად მას ახმეთ ოზკანი (მელაშვილი) დაუსახელეს. აჰმეთი იმ დროს ბურსის ქართველთა საზოგადოებაში ღონისძიებას ატარებდა. ამ ღონისძიებას დაესწრო პოლ მაგნარელა და იხილა ტრადიციულ ქართულ სამოსში გამოწყობილ ქართველთა ხალხური ცეკვები. აქვე მას ქართველთა შესახებ საგულისხმო ინფორმაცია მიაწოდა ახმეთმა, რომელიც შემდგომშიც ქართული კულტურით დაინტერესებულ პოლ მაგნარელას მუდამ კონსულტაციას უწევდა. ბურსაშივე ახმეთმა პოლ მაგნარელა სოფელ ხეირიეში მიიწვია. იგი სოფელში ქართველთა ქორწილს დაესწრო. ახმეთ მელაშვილის თხოვნით და საკუთარი სურვილითაც პოლ მაგნარელამ გადაწყვიტა შეეკრიბა ეთნოგრაფიული მასალა ხეირიელ ქართველთა შესახებ (Magnarella, 2005). იგი შემდეგშიც რამდენიმეჯერ ესტუმრა ხეირიეს და გამოიკვლია ადგილობრივთა ტრადიციული კულტურული მახასიათებლები: ეკონომიკური ვითარება, ისტორიული რაკურსი, სოციალური ყოფის თავისებურებები. კვლევის შედეგები აისახა პოლ მაგნარელას შესანიშნავ მონოგ-

რაფიაში (Magnarella, 1979). 1997 წელს პოლ მაგნარელას მონოგრაფია ითარგმნა თურქულადაც<sup>12</sup>.

ეთნიკური ფესვების მიებისა და კულტურის განვითარებისათვის სოფელ ხეირიეში დაწყებულმა მოძრაობამ, გავრცელება ჰპოვა მთელ ინეგოლის რაიონში. რასაკვირველია, ეთნიკური თვითგამოღვიძების პროცესი ურთულეს პრობლემებთან იყო დაკავშირებული. იმ დროს შეუძლებელი გახლდათ ეთნიკური ტერმინის გამოყენება ამა თუ იმ საზოგადოების სახელწოდებაში, რის გამოც 1977 წელს ქალაქ ინეგოლის ცენტრში შექმნილ ქართულ საზოგადოებას ოფიციალურად ეწოდა „ინეგოლის კავკასიური ფოლკლორისა და კულტურის საზოგადოება“ (İnegöl Kafkas Folklor & Kültür Derneği). საზოგადოება ამჟამადაც მოქმედია და თავისი ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე მრავალი კულტურულ-საგანმანათლებლო იდეის განმახორციელებელია.

1980 წელს ახმეთ მელაშვილი მოკლეს. ამ დიდმა ტრაგედიამ გარკვეული ხნით შეაფერხა ქართული კულტურის განვითარების ტემპი. თუმცა, ეროვნული მოძრაობა გაგრძელდა: ეს საქმე განაგრძეს ჰაირი ჰაირიოღლუმ და სხვებმა, შედარებით ახალი თაობის წარმომადგენლებმა, რომელთაგანც განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს მუსტაფა იაკუთის (გურამ ხიმშიაშვილი), იბერია ოზკანის (მელაშვილის), ნური მერჯანის (ოთარ იმედაშვილის), სებაჰეთთინ კესკინის, ერგუნ ათაბაისა (გურამ ქოქოლამის) და სხვათა წვლილი.

### სოფელი ხეირიე დღეს

ხეირიესთან ერთად ინეგოლის რაიონში კიდევ 18-მდე მთლიანად ან ნაწილობრივ ქართული სოფელია. სოფლის მკვიდრნი XX საუკუნის 70-იანი წლებიდან მასშტაბურად სახლდებიან ქალაქ ინეგოლში. დღეისათვის ქართველები ინეგოლის სოციალურ ცხოვრებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ: არიან ქალაქის თვითმმართველობაში, ხშირად – მერებიც, მაგალითად, ბოლო წლებში ინეგოლის მერი იყო ეთნიკურად ქართველი სოფელ

---

<sup>12</sup> Bir Koyun Seruveni: Turkiye'deki Gurculer Arasinda Gelenek, Goc, Degisim. Sinatle, ISTANBUL, 1997. მთარგმნელი: ნურეთთინ ელჰუსეინი. რედაქტორი: ფაჰრეთთინ ჩილოღლუ.

ხეირიდან, ბატონი ალინურ აქტაში. ამჟამად ის არის ბურსის მერი. ადგილობრივთაგან არიან პარლამენტის დეპუტატებიც, ინეგოლელ ქართველებს უკავით მაღალი თანამდებობები სხვადასხვა სახელმწიფო უწყებაში, ფლობენ საწარმოებს, ძირითადად, ხე-ტყის ფაბრიკებსა და ავეჯის მაღაზიებს.

ცხადია, სოფელი ხეირიე დღეს მკვეთრად განსხვავდება 60-70-იანი წლების სოფლისაგან: შეიცვალა თაობები, სოფლის ვიზუალური მხარე, დასახლების ტიპი, იკარგება დედაენის ცოდნა.

ჩვენი დროისათვის თითქმის მთლიანად ტრანსფორმირებულია სოფლის საცხოვრებელი ნაგებობების ტიპები, მხოლოდ მცირე რაოდენობით დასტურდება ძველებური სახლები. საცხოვრებლის ტიპი იცვლება 60-70-იანი წლებიდან, რა დროიდანაც იზრდება სოფლის ფართობიც და იქმნება დღევანდელი ცენტრალური უბანი, სადაც კულტურის სახლია აგებული. სოფლის იერსახის შეცვლა სხვადასხვა ფაქტორითაა განპირობებული და მათ შორის უმნიშვნელოვანესია 60-იანი წლებიდან დაწყებული მიგრაცია გერმანიაში.

პიტერ გოლდის მიერ ხეირიეში დადასტურებული კულტურულ-სამეურნეო ტიპი, ბუნებრივია, დღეისათვის სხვაგვარია: ყოფაში უკვე აღარ გამოიყენება ხალხური სატრანსპორტო საშუალებები (ურემი, მარხილი), ტრადიციული სახვინელები, სალენები (კვერი), ხელსაფქვავეები და ა.შ. სოფლის მოსახლეობის ის ნაწილი, რომელიც ზამთრობითაც რჩება სოფელში, მისდევს მეურნეობას, მაგრამ თანამედროვე ტექნიკის გამოყენებით. მოსახლეობის მეორე ჯგუფი კი ზამთრობით ინეგოლსა და ბურსაში გადადის, სადაც მათ ბინები აქვთ და სოფელს, ძირითადად, შაბათ-კვირას სტუმრობენ. საშუალო ასაკისა და ახალგაზრდების ნაწილი კი გერმანიაში მუშაობს. აღსანიშნავია პენსიაზე გასულ ხეირიელთა გერმანიიდან სოფელში საცხოვრებლად დაბრუნების ტრადიციაც.

პოლ მაგნარელას მიერ აღწერილი მიგრაციების მარშრუტი, ქართული ყოფითი მახასიათებლები, პირველი კოოპერატივის მნიშვნელობა, როლი და ფუნქცია, ჩვენს დროში მხოლოდ ისტორიის ნაწილად ქცეულა.

პიტერ გოლდის მიერ ფოტოზე ფიქსირებული ჯამე და მინარეთი აღარ არსებობს, სოფელს ახალი ჯამე აქვს, რომელიც აუგიათ XX საუკუნის 80-იანი წლების მიწურულს.

სოფელი დღეს ბევრად უფრო ვრცელია, ვიდრე 60-იან წლებში იყო, მაგრამ უბნების (მაჰალე) დასახელებები უცვლელია: ვაკე, ხინკილეთი, კირკიტეთი, სიკალეთი, მალაყმეთი (ჯამბაზები).

იმატა სასაფლაოს ტერიტორიამაც. ამ სოფლის სასაფლაოზეა დაკრძალული ახმეტ მელაშვილიც.

სოფლის შესასვლელშივე „საზოგადების“ შენობაა აღმართული, იქვეა, სოფლის გამგეობაც. ადგილი ამ შენობისათვის გაუყიდა პიტერ გოლდის მიერ გადაღებულ ფოტოებზე წარმოდგენილ ერთ-ერთ ხეირიელს, რომლის ფოტოს ახლავს წარწერა: “Old man Hayriye”. ამ კაცს სოფელში კილით იხსენიებენ - სულეიმან ბუნგა. საერთოდ, კილი (ლაღაბი) აქ დღემდე ცოცხალია და სოფლის თითქმის ყოველ მცხოვრებს აქვს სახუმარო სახელი (კილი) შერქმეული.

გავიდა არაერთი ათეული წელი და მაინც, პიტერ გოლდის სახელი სოფელ ხეირიეში ახალგაზრდა თაობამაც იცის, რადგან სწორედ ამერიკელი მეცნიერის დამსახურებით შემოინახა ისტორიამ ადგილობრივი ქართული ეთნომუსიკალური შემოქმედების ნიმუშების ჩანაწერები. იმ მომდერალთაგან, რომლებიც პიტერ გოლდმა ჩაწერა, დღეს სულ რამდენიმეა ცოცხალი. მათ შორისაა ქალბატონი სანიე ოზდირი, რომელიც ინეგოლში ცხოვრობს.

ჩემი ერთ-ერთი ექსპედიცია სოფელში (2015 წლის თებერვალი), საინტერესო აღმოჩნდა არა მხოლოდ ჩემთვის, არამედ პიტერ გოლდის მიერ შესრულებული ჩანაწერების – კომპაქტ-დისკების დამსახურებით - ადგილობრივთათვისაც. სოფლის მუხტარმა, ბასრი ილდირიმმა „საზოგადების“ შენობაში შეკრიბა სოფლის მამაკაცები და მათ მოვასმენინეთ პიტერ გოლდის მიერ ჩაწერილი სიმღერები, საკრავიერი მუსიკა, ვაჩვენთ ფოტოები. ზოგიერთ ხეირიელს თვალზე ცრემლიც მოადგა, ამოიცნეს რა სურათებზე მამები და ბიძები.

მათი მონათხრობით გაცოცხლდა ბევრი ისტორია პიტერ გოლდის მიერ ფიქსირებული ქართული ანსამბლისა და მისი წევრების შესახებ.

ზეპირი ისტორიები: ანსამბლს დიდი შთაბეჭდილება მოუხდენია მთელ თურქეთზე: ბურსაში გამართულ ფესტივალზე ხეირიელთა ანსამბლს პირველი ადგილი აუღია. მონაწილეთა შვილების მონათხრობით, ანსამბლს სტადიონიდან ათა-თურქის ძეგლამდე არსებული მანძილი ცეკვით გაუვლია და მთელი ქალაქი განუცვიფრებია. მოცეკვავეებს წინ მიუძღოდა თასიმ თუნერი, ხოლო რემზი თაშდემირს სულაც ცერულით მიუღწევია ძეგლამდე. რემზი თაშდემირი განუმეორებელი მოცეკვავე ყოფილა. აი, სწორედ, ამ ჯგუფის მიერ შესრულებული სიმღერები, ფერხულები და საკრავიერი მუსიკა ჩაწერა პიტერ გოლდმა 1968 წლის ზაფხულში.

ჩვენი დროისათვის ხეირიეს განვითარებისა და ადგილობრივი ქართული კულტურის გაცოცხლებისთვის ზრუნავენ ცნობილი მეცნიერი, აჰმედ დინჩერი (ქოქოლამე), ბიზნესმენი ერგუნ ათაბაი (გურამ ქოქოლამე), ბიზნესმენი ალი ინსან აჰისკალი, მეწარმე გურჯან ჰაირიოღლუ (ვაჟა მალაყმამე), ბურსის ქართული საზოგადოების თავმჯდომარე ეშრეფ შენთურქი (კირკიტამე), ტეზჯან ატილა (ტარიელ ბასილამე), ბარიშ აკსელი (კირკიტამე), ადნან ტაშდემირი (ბოლქვამე) და სხვები. თვალსაჩინოა სოფლის გამგებლის (მუხტარის) ბასრი ილდირიმის მზაობა კულტურათაშორისი დიალოგის წარმართვისა და განვითარებისთვის. მისი ინიციატივითა და მთელი სოფლის მხარდაჭერით, ხეირიეს ცენტრალურ ქუჩას ეწოდა ახმეთ ოზკანის (მელაშვილი) სახელი.

სოფლის თანამედროვე ცხოვრებიდან აღსანიშნავია 5 ივლისის აღნიშვნის ტრადიცია. 1980 წლის 5 ივლისს ახმედ მელაშვილი მოკლეს და მას შემდეგ ეს დღე ახმეთ მელაშვილის ხსოვნის დღედ არის მიჩნეული და ხეირიეში ახმეთის საფლავთან და მისი იდეით შექმნილ ხეირიეს „საზოგადოებაში“ შეკრებით აღინიშნება. 5 ივლისს ხეირიეში ჩამოდიან ახმეთის ოჯახის წევრები, ნათესავ-მეგობრები, მისი ეროვნული ღვაწლის პატივისმცემელი ადამიანები, როგორც მთელი თურქეთიდან, ასევე საქართველოდან და ევროპის ქვეყნებიდანაც. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, რომ ხსოვნის ღონისძიებაში მონაწილეობენ საქართველოს დიპლომატიური კორპუსის წარმომადგენლებიც, რომლებიც ახმეთის

საფლავის პარალელურად პატივს მიაგებენ ინეგოლის „მაჰმუდიეს“ სასაფლაოზე დაკრძალულ ჰაირი ჰაირიოღლუსაც.

2015 წლიდან მორიგი დადებითი ძვრა შეინიშნება ინეგოლის რაიონის ქართული მოსახლეობის ცხოვრებაში: ინეგოლის საზოგადოების თავმჯდომარის ომერ ფარუქ დემირთაშის იდეითა და მხარდაჭერით ჩამოყალიბდა ქართული ენის შემსწავლელი წრე, რომელიც თანდთანობით გაფართოვდა და 2018 წელს უკვე სამი ჯგუფი მეცადინეობს. გაკვეთილებს ატარებს მეზობელი სოფლის - ყაზის - მკვიდრი, მეცნიერი და მწერალი აბდულლაჰ თათაროღლუ. იქვე გახსნილია ქართული ბიბლიოთეკა, რომელიც წიგნებით უზრუნველყო საქართველოს პარლამენტის ეროვნულმა ბიბლიოთეკამ. ამავე წლებიდან ინეგოლში ყოველ აპრილს ტარდება დედაენის დღისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო-პოპულარული კონფერენციებიც.

სოფელ ხეირიეში 2015 წლის 27 დეკემბერს მეტად მნიშვნელოვანი ფაქტი მოხდა: ხეირიელებმა აირჩიეს „ჰაირიეს კულტურისა და ტურიზმის საზოგადოების“ ახალი მმართველი საბჭო და მის თავმჯდომარედ დაასახელეს ჰაირი ჰაირიოღლუს ვაჟი – გურჯანი (ვაჟა მალაყმადე), რომლის თაოსნობითაც „საზოგადოების“ სახელწოდებას დაემატა სიტყვა „ქართული“ და მაჟამად სრული სახელია: „ჰაირიეს ქართული კულტურისა და ტურიზმის საზოგადოება“. ამჟამად საზოგადოებას ხელმძღვანელობს აჰმეთ თუნერი.

ზოგადად მთელი ინეგოლის რაიონის ეთნიკურ ქართველთა ცხოვრებაში დიდი მნიშვნელობის მქონეა „ჩვენებურების“ ფესტივალი, რომელსაც „ინეგოლის კავკასიური კულტურისა და ფოლკლორის საზოგადოება“ უწევს ორგანიზებას და მასპინძლობს, ამაში, ბუნებრივია, ჩართულნი არიან ხეირიელებიც, რომლებიც ხშირად ინეგოლის „საზოგადოების“ მმართველ საბჭოში უმრავლესობასაც კი ქმნიან.

ამრიგად, სოფელი ხეირიე ჩვენი დროისთვისაც ერთგვარად საკრალიზებული ადგილია ქართული ეთნიკური კულტურის მოამაგე თურქეთელი ქართველებისთვის. სოფლის ინფრასტრუქტურისა და კულტურულ-სამეურნეო ტიპის შეცვლის მიუხედავად, სოფლის ეთნიკური იერსახე კვლავ ქართულია და მოსახლეობის



ნაწილში არის სურვილი ეთნიკური იდენტობის განმტკიცებისა და თანამედროვე საქართველოსთან უფრო მჭიდრო კულტურული კომუნიკაციის დამყარებისა.

დამოწმებული ლიტერატურა:

გურული ვ., ჯიქია ლ., (2013), ტაო-კლარჯეთის, ლაზეთისა და აჭარის საკითხი 1812-1953 წლების საერთაშორისო ურთიერთობებში, თბ., „მერიდიანი“

გუჯეჯიანი რ. (2011-ა), ვახტანგ მალაყმაძე (ჰაირი ჰაიროღლუ) - ქართველი მეცნიერი და საზოგადო მოღვაწე თურქეთში (1936-2003 წწ.), ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, 4, თბ., „მერიდიანი“, გვ., 364-375

გუჯეჯიანი რ. (2011-ბ), თანამედროვე ეთნოკულტურული პროცესები მარმარილოს ზღვის რეგიონის ეთნიკურ ქართველთა შორის (თურქეთის რესპუბლიკა), - საქართველოს უნივერსიტეტის მესამე ყოველწლიური კონფერენცია ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში, 21-22 მაისი, 2011. საქართველოს უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., „მერიდიანი“, გვ., 135-147

გუჯეჯიანი რ. (2013), საქარას რეგიონის (თურქეთის რესპუბლიკა) ეთნიკურ ქართველთა ტრადიციული ყოფისა და კულტურის საკითხები, - ქუთაისის ილია ჭავჭავაძის სახელობის სამეცნიერო ბიბლიოთეკა, წელიწდეული, 5, ეძღვნება ქუთაისის სამეცნიერო ბიბლიოთეკის დაარსების 140 წლისთავს, ქუთაისი, გამომცემლობა „ქუთაისი“, გვ., 90-102

გუჯეჯიანი რ. (2014), ისტორიული მახსოვრობის ფაქტები თურქეთის რესპუბლიკის მარმარილოს ზღვის რეგიონების ეთნიკურ ქართველთა შორის, - საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტი, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის შრომები, პირველი, გამომცემლობა „ქართული უნივერსიტეტი“, თბ., გვ., 102-129

კალანდია გ. (2010), აჰმეთ მელაშვილი ჩვენებურთა ბელადი, თბ., „სეზანი“

ოქროსცვარიძე ნ. (2012), ოჯახი და საოჯახო ყოფა თურქეთელ ქართველებში (ინეგოლის რაიონის სოფელ ჰაირიეს მოსახლეობის მაგალითზე), თბ., შპს „სამი“, საგამომცემლო ჯგუფი „თვალსაზრისი“

საქართველო (1968), Ahmet Ozkan (Melashvili), Gurcistan (Tarih Edebiyat, Sanat, Folklor), Istanbul

ფუტკარაძე შ., (1993), ჩვენებურების ქართული, ასლან აბაშიძის ფონდი, აჭარის ჟურნალ-გაზეთების გამომცემლობა, ბათუმი

შარაძე გ., (1993), გურამ შარაძე, ქართველი ჰაიდელბერგიდან, გაზ. თბილისი, 25 აგვისტო, 1993.

ჩვენებური, (1999), კრებული „Cveneburi“ კულტურული კრებული, №31, გვ., 10-14. მთარგმნელი ინგლისურიდან თურქულ ენაზე აითენ კილიჩ (თამარ ირემაძე).

ჩვენებური, (2005), კრებული „Cveneburi“ საზოგადოებრივ-კულტურული ჟურნალი, №56-57, გვ., 2-29

Magnarella, Paul J. (1979) *The Peasant Venture: Tradition, Migration and Change among Georgian Peasants in Turkey*. Schenkman Publishing Company: Cambridge, MA

Magnarella, Paul J. (2005), Remembering Ahmet Ozkan! კრებული „Cveneburi“ საზოგადოებრივ-კულტურული ჟურნალი, №56-57, გვ., 2-29

Gujejiani Rozeta

### The Village Hayriye (the lifestyle and culture from 1960-ies to nowadays)

The Village of Hayriye is located in the Republic of Turkey, Bursa region Inegoli District. The village is settled by ethnic Georgians whose ancestors have migrated to Turkey in 80ies of the 19<sup>th</sup> century from Georgian historical region – Machakheli. The paper analyses the lifestyle in the village of Hayriye. Consequently the ethnographic data and the accounts and issues of scientific literature concerning the traditional everyday life are compared with the contemporary mode of life.

The main features of traditional culture are viewed and discussed in the light of historical developments. Special attention is paid to the spiritual

importance and meaning of the village among the ethnic Georgians of Turkey. The mentioned village is associated with Akhmet (Ozcan) MelaSvili activities, who was often called Ilia Chavchavadze of the Georgians of Turkey. As author thinks, his deeds gave a new breath to Georgian ethnic identity.

Collected ethnographic field data enables the author to conclude that the village of Hayriye remains as a consecrated place in the consciousness of the ethnic Georgians and despite the ongoing changes in the infrastructure of the village, the ethnic image and the economic being maintains Georgian identity.



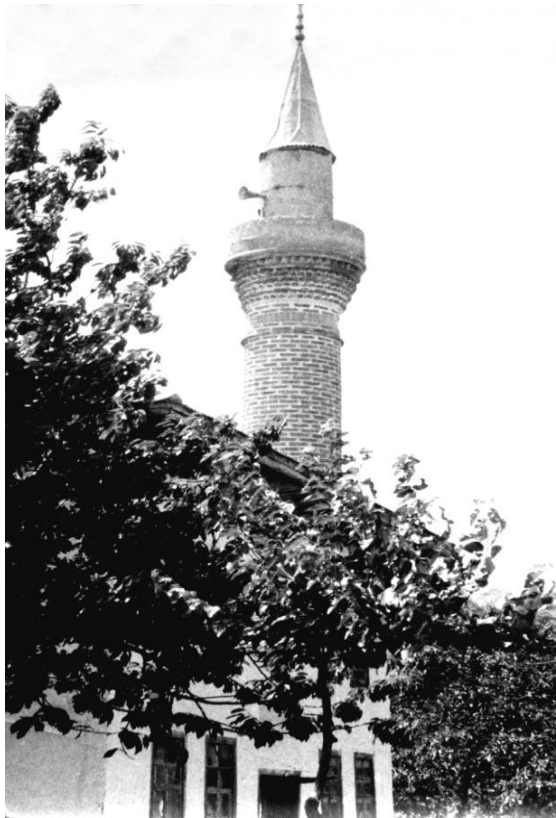
სურ. 1 ავტორი ხეირიელების ერთ ჯგუფთან



სურ.2 ხეირიელები ახმეთ მელაშვილთან ერთად



სურ.3 სოფ. ხეირიეს მეჩეთი



სურ.4 სოფ. ხეირიეს ძველი მეჩეთი



სურ.5



სურ. 6 სოფ. ხეირიეს ცეკვის ანსამბლის წევრები

## ედმუნდ სპენსერისა და რიჩარდ უილბრაჰამის მოგზაურობა კავკასიაში

კავკასია ინგლისელ მოგზაურთა ყურადღების ცენტრში 19-ე საუკუნიდან ექცევა, როდესაც მეფის რუსეთის აშკარა სურვილმა, გაეფართოვებინა გავლენის არეალი რეგიონში, ინგლისის საზოგადოებისა და პოლიტიკოსების კავკასიით დაინტერესება გამოიწვია. ამის შედეგად კავკასიასა და, კერძოდ, საქართველოში, იმატა ინგლისელი მოგზაურების რიცხვმა, რომლებიც მათთვის ეგზოტიკური სამყაროს ნახვას ესწრაფვოდნენ. საინტერესოა, რომ მოგზაურობის დასრულების შემდეგ თითქმის სავალდებულად ითვლებოდა მოგზაურობის ანგარიშის წიგნად გამოცემა, რაც, გარდა ინფორმირებისა, ვიქტორიანული საზოგადოებისთვის კავკასიაში მოგზაურობის სურვილის აღძვრის ერთ-ერთ წინაპირობადაც გვევლინებოდა. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ედმუნდ სპენსერისა და რიჩარდ უილბრაჰამის მოგზაურობების შთაბეჭდილებებისათვის თვალის გადევნება, მით უფრო, რომ ისინი ერთ პერიოდში გამოქვეყნდა ლონდონში (1838–1839 წლებში) და შესაბამისად, კავკასიის ცხოვრების ერთი და იმავე პერიოდის სპეციფიკას ასახავდნენ.

ედმუნდ სპენსერმა კავკასიაში და კერძოდ, საქართველოში მე-19 საუკუნის 30-იან წლებში იმოგზაურა, რაც ორი ნაშრომით დაგვირგვინდა. კერძოდ, 1837 წელს ლონდონში გამოიცა მისი „მოგზაურობა ჩერქეზეთში“ (The Travels in Circassia), ხოლო 1838–1839 წლებში ორ ტომად დაიბეჭდა მისი შთაბეჭდილებები დასავლეთ კავკასიაში მოგზაურობის შესახებ (Travels in the Western Caucasus).

რიჩარდ უილბრაჰამიც 1837 წელს სპარსეთიდან იწყებს მოგზაურობას და შემდეგ კავკასიასა და თურქეთს სტუმრობს. მისი დღიური სათაურით „მოგზაურობა რუსეთის ტრანსკავკასიურ პროვინციებში“ (Travels in the Transcaucasian Provinces of Russia) 1839 წელს დაიბეჭდა ლონდონში.

ორივე ავტორი სამხედრო ჩინის იყო. კერძოდ, სპენსერი კაპიტანა, ხოლო უილბრაჰამი ირანში მსახურობდა სამხედრო მრჩეველად და, როგორც აღნიშნავს, გარკვეული პოლიტიკური ცვლილებების გამო

მოუხდა სპარსეთის დატოვება. შესაბამისად, ორივე გარკვეულწილად დაკავშირებულია ბრიტანეთის მთავრობასთან და ამიტომ არც სპენსერი და არც უილბრაჰამი არ შეიძლება ჩაითვალოს დამოუკიდებელ მოგზაურად, რომლის უმთავრესი მიზანი სათავგადასავლო-ტურისტული შთაბეჭდილებებით დაინტერესება იქნებოდა. კერძოდ, ედმუნდ სპენსერის ვიზიტს ეკონომიკური და კომერციული ინტერესები ედო სარჩულად, თუმცა, მისი სამხედრო ჩინი, პროფესია (ჟურნალისტი) და ამიერკავკასიისადმი მისი განსაკუთრებული ინტერესი შეუმჩნეველი არ დარჩენილა იმდროინდელი პოლიციისათვის. სპენსერი ხშირად ჩივის უხერხული სიტუაციების გამო, რომელშიც რუსული პოლიციის მუდმივი ზედამხედველობის გამო ვარდება (Spencer, 1838). გარკვეული უნდობლობა არსებობდა რიჩარდ უილბრაჰამის მიმართაც, რადგანაც იგი საქართველოს საზღვარზე შეუჩერებიათ და მხოლოდ მისი უდიდებულესობის მიერ ხელმოწერილი პასპორტით შემოუშვიათ "რუსულ პროვინციაში" (Wilbraham, 1839).

სპენსერის ყურადღებას, ძირითადად, სტრატეგიული მნიშვნელობის შენობები თუ პუნქტები იპყრობს, თუმცა, მოგზაური საკმაოდ საინტერესო ცნობებს გვაწვდის საქართველოსა და კავკასიის რეგიონის ყოფისა და კულტურის შესახებ, აღწერს მოსახლეობის ჩაცმულობასა და აღნაგობას, პარალელებს ავლებს მისთვის კარგად ცნობილ კულტურებთან. მაგალითად, ქართველების ათლეტურობას, მომხიბვლელობასა და ტანადობას არაბებისას ადარებს, ხოლო სახის ნაკვეთებით ქართველებს სპარსელებსა და სომხებს მიამგვანებს. დასავლეთ საქართველოში მცხოვრები ქართველები (მეგრელები და იმერლები) სპენსერს ჩერქეზებს მოაგონებენ, თუმცა, ავტორის აზრით, ამ უკანასკნელთა ტემპერამენტი აკლიათ.

საინტერესოა, რომ სპენსერზე განსაკუთრებული შთაბეჭდილება სვანებს მოუხდენიათ, რომლებსაც იგი საგანგებოდ აღწერს როგორც გოლიათური აღნაგობის, ამაყ და ველური შესახედაობის ხალხს. ასევე ინტერესდება იგი ხევსურების ტანსაცმლის დეტალებით, განსაკუთრებით ჯვრის ორნამენტებით და დასძენს, რომ ისინი სპეციალური შესწავლის ღირსია.

სპენსერი გარკვეულ ადგილს უთმობს იარაღის აღწერასაც და დაასკვნის, რომ ქართველები მხოლოდ ერთადერთ იარაღს ატარებენ

მუდმივად, შავვადიან რომაული ტიპის ხანჯალს, რომელიც ჩამოკიდებულია მდიდრულად მოსევადებულ სარტყელზე, მოჭედლია ძვირფასი ქვებით და გამოირჩევა სილამაზითა და გამძლეობით. ავტორს ისიც შეუმჩნევია, რომ იარაღი მხოლოდ საომარი ფუნქციით არ გამოიყენება იმ დროინდელ საქართველოში, არამედ დეკორაციული ფუნქციაც აქვს და იხმარება სამკაულად და სახლების მოსართავადაც.

ნაშრომიდან ჩანს, რომ სპენსერს აინტერესებს საქართველოს კუთხეებთან დაკავშირებული ლეგენდები, თქმულებები და ისტორიები. გარდა ამისა, მისი აზრით, კავკასია მკაცრი ბუნებრივი სილამაზით უცხოელი მოგზაურისათვის დიდ ინტერესს წარმოადგენს და ისიც ბუნებრივია, რომ აქ დაბადებულ ადამიანებს პატრიოტიზმი და თავისუფლება ძვირად უღირთ.

განსხვავებით სპენსერისა, უილბრაჰამის მოგზაურობის დღიურებში დიდი ადგილი ეთმობა თბილისის აღწერას. იგი მსჯელობს თბილისის სამი ტიპის კვარტალზე. კერძოდ, თბილისის ერთი ნაწილი (დღევანდელი სოღანლუღის მიმდებარე ტერიტორია) აზიურია, ხმაურიანი, რიგებად გაწყობილი აღმოსავლური ბაზრით, სადაც ეროვნულ ტანისამოსში გამოწყობილი ქართველები და სომხები ეწევიან აღებ-მიცემობას. ქალაქის ევროპულ ნაწილში, ავტორის ცნობით, ორი ტიპის კვარტალი გამოიყოფა. ერთი მათგანი რუსულია, სადაც მეფის ნაცვლის სასახლე, მაღალი შენობები და "მყვირალა" არქიტექტურა სჭარბობს. მეორე კი "ახალი თბილისი", გერმანული კოლონიური დასახლებებია, რომელთა აღწერასაც განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს უილბრაჰამის დღიურებში და რომლებიც ავტორს ფეხით მოუვლია. უილბრაჰამი მოხიბლულია გერმანელების კოლონიებით თბილისში (კუკიაზე, დიდუბეში, ფონიჭალაში) და აქებს მათ სისუფთავეს, წესრიგსა და სილამაზეს. ავტორი ასევე აღნიშნავს, რომ მართალია, კოლონიების ბინადარი ქალები სილამაზით ვერ შეედრებოდნენ შავთვალა და ვნებიან მეზობლებს, მაგრამ, მათგან განსხვავებით, ძალიან სუფთად და აკურატულად აცვიათო (Wilbraham, 1839: 125).

სპენსერის მსგავსად, უილბრაჰამი საქართველოს სხვა ნაწილებსაც სტუმრობს, კერძოდ, აღფრთვანებულია კახეთის ველის თვალწარმტაცი პეიზაჟებითა და ბუნების სილამაზით, თელავითა და



სიღნაღით, თუმცა ყველაზე დიდ შექებას კახური ღვინო იმსახურებს, რომელსაც ავტორი ბურგუნდულს ადარებს. აქვე დასძენს, რომ ქართველებს მსოფლიოში საუკეთესო მსმელების რეპუტაცია აქვთო (Wilbraham, 1839: 130).

როგორც სპენსერს, ისე უილბრაჰამს მოგზაურობის გარკვეული ნაწილი თბილისის წარჩინებულ საზოგადოებასთან გაუტარებიათ. მაგალითად, სპენსერისთვის დახმარების ხელი თავად გრაფ ვორონცოვს გაუწვდია, ხოლო უილბრაჰამი პირადად შეხვედრია ნიკოლოზ პირველს, გრაფ ორლოვს, გენერალ ადელბერგს და ქართულ მაღალ საზოგადოებას. გარდა ამისა, იგი მიუწვევიათ ნიკოლოზ პირველის საპატივცემულოდ გამართულ მეჯლისზეც, რომელიც ცნობილი მეწარმის ზუბალაშვილის კარზე გამართულა (ახლანდელი საქართველოს ხელოვნების მუზეუმი). ავტორი ქათინაურებს არ იშურებს ქართველი ბანოვნების საქებლად, მათი სილამაზისა და ნიჭიერების შესამკობად. იგი განსაკუთრებით აღფრთოვანებულა ეკატერინე ჭავჭავაძის სილამაზით და ასკვნის, რომ სწორედ ამგვარი მიმზიდველობა და სილამაზე აქცევთ ქართველ ქალებს (და, საზოგადოდ, ქართველებს) მსოფლიოში ულამაზეს ერად (Wilbraham, 1839: 124).

დასასრულ, საინტერესოა ერთი მომენტიც. კერძოდ, სპენსერი ხაზგასმით აკრიტიკებს მეფის რუსეთის პოლიტიკას საქართველოსა და კავკასიაში და იმედოვნებს, რომ საქართველო შეძლებს გათავისუფლდეს დამპყრობელი მეზობლის გავლენისაგან, რომელიც ამ მშვენიერი ქვეყნის წინსვლას დიდი ხანია აფერხებს. ავტორი დარწმუნებულია, რომ ამის შემდეგ, საქართველო ფართოდ გაუღებს კარს ევროპელ ტურისტებს. მეორე მხრივ, თუმცა, უილბრაჰამი ამ განწყობას პირდაპირ არ აფიქსირებს, მის დღიურებში მაინც იგრძნობა მისი ჩუმი პროტესტი და უკმაყოფილება რუსეთის იმპერატორის პოლიტიკის გამო.

ცხადია, რომ სპენსერისა და უილბრაჰამის ნაშრომებში ასახულია იმდროინდელი კავკასიისა და საქართველოს ცხოვრების რეალური სურათი. ორივე ინგლისელი მოგზაური მისთვის საინტერესო დეტალებს გამოარჩევს და აანალიზებს, რაც მათ ნაშრომებს განსაკუთრებულ ელფერსა და მნიშვნელობას ანიჭებს.

დამოწმებული ლიტერატურა:

Spencer, E. (1839), *Travels in the Western Caucasus*, London

Wilbraham, W. (1839), *Travels in the Transcaucasian Provinces of Russia*. London

ხუციძე, ა. (2013), ინგლისელი მოგზაურის მიერ დანახული საქართველო. სამაგისტრო ნაშრომი, თბილისი

Manana Rusieshvili, Ana Khutsidze

Travel by Edmund Spencer and William Wilbraham  
to the Caucasus

English travellers became interested in the Caucasus in the 19<sup>th</sup> century, when the desire expressed by the Tzar of Russia to enlarge the Russian influence in this region attracted both British society's and politicians' attention to this exotic region. As a result the numbers of British travellers who desired to see the Caucasus increased. Interestingly, the travellers were expected to publish their records describing their impressions regarding their travel in the region, which besides informing the Victorian society, served as a lure for their countrymen to travel in this new part of the world as yet unexplored by them. From this point of view it is interesting to review Edmund Spencer's and Richard Wilbraham's travels in the Caucasus and in Georgia; especially when both of the travellers visited Georgia in the same period (1837-1839) and published their impressions regarding the region in 1839.

წმ. გიორგის ერთი ეპითეტის შესწავლისათვის  
კროს-კულტურული პერსპექტივიდან

წმ. გიორგი, როგორც არა ერთხელ აღნიშნულა სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში თავყვანისცემის ყველაზე პოპულარული და ენიგმატური ხატებაა მთელ საქართველოში და, აქედან გამომდინარე, ერთერთი ყველაზე ძნელად გასაგები და ასახსნელი ფენომენი მკვლევართათვის. ქრისტიანული და არა მარტო ქრისტიანული სამყაროს ყველაზე ცნობილი წმინდანი სხვადასხვა დისციპლინის ყველაზე მეტად შესწავლილი ფიგურაა. მას იკვლევდნენ და იკვლევენ *ემიკური* და *ეტიკური* მიდგომებით ქართველი და უცხოელი მეცნიერები: ხელოვნების ისტორიკოსები, ფილოლოგები, მითოლოგები, ანთროპოლოგები, ეთნო-ლინგვისტები და სხვები.

მრავალწახნაგა და მრავალ-ვალენტური სახე წმინდანისა დრო და დრო უბიძგებდა მკვლევრებს მისი ესა თუ ის ასპექტი წინ წამოეწიათ, რაც ხელს უწყობდა მის შესახებ განსხვავებული თეორიების განვითარებას. ამ მიზეზით, სხვადასხვა დროს, კვლევის რაკურსიდან გამომდინარე, ის ასოცირდებოდა: ხან პერსევსთან, ხან ჰორუსთან, ხან თამუზთან, და სხვა მოკვდავ და აღდგენად ღვთაებებთან, ხან მითრასთან, ხან წინარე ქრისტიანულ მთვარის ღვთაებასთან; ზოგმა კვლევამ გამოავლინა მის კულტში პრევალირებული სოლარული ელემენტები და აჩვენა მისი ახალი თეოფანია ქართველების მიერ სამყაროს აღქმის ახალ, ქრისტიანულ დონეზე და სხვ. (იხ.: აბაკელია 1985: 145-155).

ყველაფერმა ამან, დროთა მსვლელობაში მისი მეტ-ნაკლებად მიღებული შესაძლო იდენტობათა სია სწრაფად გაზარდა.

ქრისტიანული და მუსლიმური აღმოსავლეთის თქმულებებში, ლეგენდებსა და გადმოცემებში ასხვავებენ წმ. გიორგის სამ ძირითად სახეს:

1). ე.წ. დადიანესეული ვერსიის წმ. გიორგის, რომელიც ეწამა სპარსეთის მეფე დადიანეს (მოგვიანო ვერსიით, რომელი იმპერატორი დიოკლეტიანეს) მიერ;

2). წმ. გიორგის გმირს, მებრძოლს, რწმენისათვის თავდადებულ, ბოროტი ძალების დამთრგუნველ ზნეობრივ მაგალითს ქრისტიანობისას, რომლის ეს სახე ნაირგვარი ვარიაციებით დასტურდება ქართულ (და არა მარტო ქართულ) მითოლოგიასა და ფოლკლორში; ამავე დროს, მხედრობისა და რაინდობის მფარველს;

3). წმ. გიორგი ცხოელს ანუ ხიზრს<sup>13</sup>, როგორც მას უწოდებენ მუსლიმურ აღმოსავლეთში (იხ.: ფერაძე 1932: 16-18).

საქართველოში, სადაც წმ. გიორგის მარიამ ღვთისმშობელთან ერთად ყველაზე დიდ თაყვანს სცემენ, წმ. გიორგის სამივე სახე დასტურდება.

წინამდებარე სტატიის ფოკუსს წმ გიორგის მესამე სახე – წმ გიორგი ცხოელი ანუ ხიზრი წარმოადგენს, რომლის კულტი ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით ნაკლებად არის შესწავლილი.

სტატიის მიზანია, კროსკულტურული პერსპექტივიდან გამომდინარე, გამოვლინდეს თუ რამდენად მნიშვნელოვანი იყო მისი ეს სახე ქართველებისთვის, საქართველოში მოსახლე სხვა ეთნიკური ჯგუფებისთვის და მეზობელ ხალხთა ხალხურ რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენათა სისტემაში. ამ მიზნით, ჩვენ გადავწყვიტეთ შემღებობისდაგვარად შეგვეგროვებინა რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები, რომლებიც ცხოელის ქოლგის ქვეშ შეიძლება მოთავსებულიყო. აღნიშნულიდან გამომდინარე, ეთნოგრაფიული მასალა და მისი ფუნქციონირება კულტურაში გახდა ამოსავალი შესაბამისი გარემოს ხატის შესაქმნელად.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში წმ გიორგის დღესასწაულებს განსხვავებული ინტენსიურობით ზეიმობენ. მაგ.: დასავლეთ საქართველოში განსაკუთრებულად აღნიშნავენ შემოდგომის გიორგობას (10 ნოემბერს იულიანეს კალენდრით) (იხ.: აბაკელია 1985: 145-155; მისივე 2005: 676-678), სამხრეთ საქართველოში – თვალშისაცემია გაზაფხულის გიორგობის დღესასწაული (6 მაისი იულიანეს კალენდრით).

---

<sup>13</sup> სუფისტების ღვთისგან გასხივოსნებული წინასწარმეტყველი, მისტიკურ გზაზე მდგომთათვის ფარული ინიციატორი.

აღნიშნული უძრავი თარიღების გარდა, ხალხურ დღეობათა შესწავლისას სამცხე-ჯავახეთში, რომელიც ეთნიკური ჯგუფების და კონფესიური სიჭრელით გამოირჩევა, ადრე საგაზაფხულო დღეობათა ციკლში დავაფიქსირეთ ჰეტეროდოქსული საინტერესო წესჩვეულება, რომელიც ადგილობრივი მოსახლეობის მეხსიერებაში შემორჩა ხიდრიელას სახელწოდებით (აბაკელია 1987).

ადგილობრივ მოსახლეობას აღნიშნული წესჩვეულების ზუსტი მნიშვნელობა არ ახსოვს, მაგრამ ახსოვს გადმოცემები მასზე და წესები, რომლებიც ამ პერიოდში სრულდებოდა.

ანდრია წმინდაში, თმოგვსა და ნიჩგორში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით: *მარხვის დადგომამდე იცოდნენ ხიდრიელები. ხიდრიელა გრძელდებოდა 5 დღის განმავლობაში: იწყებოდა ორშაბათს და მთავრდებოდა პარასკევს. ამ დროს უნდა მოსულიყო წმ. გიორგი. ნამცხვარს აცხობდნენ. პარასკევ დღეს უნდა შეეჭამათ ტუტე. წმ გიორგი უნდა მოსულიყო (სიზმარში). იმას უნდა დაეღევიებინა ბედი, მერე შეჯდებოდა ცხენზე ხიდრიელა და გაფრინდებოდა. ბედს ფანტავს ხიდრიელა, მოსავალს. ხიდრიელას ქალიც დაიჭერდა (უქმობდა - ნ.ა.) და კაციც. ვინც რაზე ჩაიფიქრებდა იმაზე იყო. ზოგი წიგნს ამოიდებს თავ-ქვეშ და სხვ. [სიზმარში] ვითომ ცხენი აძლევს საბელს (რომელიც შესაძლოა აიხსნას როგორც ყოველგვარი კავშირის და შეერთების სიმბოლო - ნ.ა.). ღვთის ცხენიაო. საბელს განახებს და მერე წავაო (ს. ანდრია წმინდა, 1987). შესაწირავი იყო მამალი (ს. თმოგვი, 1987).*

*ხიდრიელას დროს - არ ჭამდნენ პურს (მარხულობდენ - ნ.ა.). მარილიანი კვერი უნდა ეჭამათ და სიზმარში ნახავდნენ ბედს. ორშაბათიდან იწყება და პარასკევს მიდის. პარასკევს საღამოს დაცხენიანდება. თუ შეძლებ ორშაბათიდან პარასკევამდე დაიჭერ (იმარხულებ - ნ.ა.). თუ არა, მარტო პარასკევ დღეს იქნები მშიერი და არ შეჭამ პურსა. საღამოთი როცა მოზნელდება, ცომს ისეთ ბოვშვს მოაზელინებ, რომელმაც არაფერი არ იცის. 3-4 წლის ბავშვს მოაზელინებ მარილიან ცომს. გამოაცხობინებ და შეჭამ ამ კვერს. შეიძლება ბედი ნახო, შეიძლება სწავლა. მაგას უწოდებენ დაცხენიანებას (ს. ნიჩგორი, 1987).*

ახალციხის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის 1940-იან წლებში ჩაწერილი მასალიდან შემდეგის დამატება არის შესაძლებელი. ხელნაწერი N88.

*ხიდრიელა მოსიარულა (ე. ი. მოძრავი დღეობაა - ნ.ა.), ზოგჯერ თებერვლის პირველს მოდის, ზოგჯერ კი თებერვლის შუა რიცხვებში. ხიდრიელა ხუთ დღეს გრძელდება: ორშაბათიდან პარასკეამდის. ხიდრიელას უქმობს ის, ვისაც რა ეხალისება. ხიდრიელას უქმობა შეიძლება ერთი დღე ან სამი ანდა ხუთი დღე. ვთქვათ გასათხოვარ ქალს ეხალისება ჭრა-კერვის და ქარგვის შესწავლა თუ ხუთი დღით იწერდა ხიდრიელას. ის დილით შეჭამდა ცოტა პურს. საღამოთიც ცოტა უნდა ეჭამა, ისე რომ არ გამძღარიყო პურით. ასე უნდა გაეტარებინა ხუთი დღე. მეხუთე დღეს საღამოთი გამოაცხობდა მტუტე მარილის კვერს და დაწვებოდა დასაძინებლად. თავ-ქვეშ სასთუმალთან დაიწყობდა: მაკრატელს, ფერად ნაჭრებს, ნეფს, ძაფს, საქარგავ კანვას. ღამე მას გამოეცხადებოდნენ ანგელოზები და ასწავლიდნენ ჭრა-კერვას.*

*ვთქვათ, გოგოს თუ ვინმე უყვარდა თავისი სოფლელი ბიჭი თუ სხვა სოფლელი. ეს სულ ერთია. ის თავ-ქვეშ დაიდებდა სარკეს, სავარცხელს და მაშრაფით წყალს. თუ მისი საყვარელი ბიჭი მისი საბოლოო ბედი იყო ის სიზმარში გამოეცხადებოდა გოგოს და წყალს დააღვინებდა. მაშინ ის გოგო და ბიჭი ერთმანეთს არ ასცდებოდნენ. ასევე, მოიქცეოდა ბიჭისთვის მისი საყვარელი. გოგო რომ ასმევს წყალს, ბიჭს ის გოგო არ ასცილდება. მისი ბედი ისაა.*

*ზოგჯერ ისეც ხდება, რომ გოგოს ან ბიჭს არავინ არ უყვარს მაგრამ მაინც დაიჭერენ ხიდრიელას. ბიჭი ისეთ გოგოს ასმევს წყალს, რომელზედაც ბიჭს არასოდეს არ უფიქრია და არც გოგოს უფიქრია ბიჭზე, მაგრამ რაკი ხიდრიელათი ბიჭი გოგოს ნახავს – ან გოგო ბიჭს მათ შეუყვარდებათ ერთმანეთი.*

*ხიდრიელას უფრო ახალგაზდები იჭერენ 15 წლიდან 30 წლამდის. საცოლშვილო ხალხი და ისინი, ვისაც რაიმე ხელობის შესწავლა აინტერესებს ამ მოკლე ხანებში. მოწაფეებმაც შემოიღეს ხიდრიელას დაჭერა: თავ-ქვეშ დაიდებენ წიგნებს და საწერ კალამს.*

*ზემოთ ხსენებულ ხიდრიელაში, სახელი ხიდრის მიკვლევა ძნელი არ არის.*

ტერმინი *ხიდრი /ხიზრი*, როგორც ასეთი, რამდენადაც ის განსხვავებულ კულტურებში გამოიყენება, სპეციალურ განხილვას მოითხოვს.

აღნიშნული კულტის წარმომავლობა ბუნდოვანია, რაც განაპირობებს მის შესახებ სხვადასხვა ჰიპოთეზის განვითარებას. ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებობს გ. ფერადის მოსაზრება რომლის მიხედვით, აღნიშნული კულტი ქრისტიანებისგან და უწინარეს ყოვლისა ქართველებისგან უნდა ადაელოთ არაბებსა და სპარსელებს, რომელთა რელიგიურ ცნობიერებაშიც მას შეერწყა ელიას კულტი (ფერაძე 1932, 18).

ამგვარი გავლენის არსებობა, თეორიულად, სავსებით დასაშვებია, რადგან, ჩვეულებრივ, დამპყრობლები არა მარტო იჭრებოდნენ სხვის წმინდა ადგილებში და თავიანთ უფლებებს ავლენდნენ მათზე, არამედ, ხშირ შემთხვევაში, თვითონაც იხსნებოდნენ ქრისტიანებისთვის. მსგავს ასიმილაციაში მნიშვნელოვან ფაქტორს წარმოადგენდა ენა (შდრ. ჰასლუკი 2013, 100) და ერთ ტერიტორიაზე მოსახლე სხვადასხვა ენაზე მოლაპარაკე ხალხი. აქედან გამომდინარე, სასწაულებით სახელგანთქმულ წმინდანებთან მისგან დახმარების მისაღებად ერთნაირად მიდიოდნენ როგორც ქრისტიანები, ასევე მუსლიმებიც და ხშირად ეს შეიძლება ზიარი, ხალხური განსაზღვრებით, რჯულიან-ურჯულოთა სალოცავები ყოფილიყო. თუმცა როგორც ქვემოთ ვნახავთ ყველაფერი ეს მხოლოდ ამით არ ივარგლება.

სპეციალური გამოკვლევების თანახმად (იხ. ისლამის ენციკლოპედია 2012: 4, 902-5), მისი ტრილიტერალური ძირი: *ხდრ* დასტურდება არაბულ სიტყვა *ალ-ახდარ* ან *ალ ხადრა*-ში, რომელიც თავის მხრივ, მრავალ სემიტურ ენაში იძებნება, ნიშნავს მწვანეს ან მას, ვინც მწვანეა და, როგორც ასეთი, კარგი ილუსტრაციაა სიკვდილისა და დაშლის, ხრწნისა და აღდგომის და ხელახლა დაბადების იდეისთვის. ამიტომ, მკვლევრები, რომლებიც მასში ხედავდნენ არქეტიპულ და ფუძემდებლურ მოვლენას, მას მითოლოგიაში უსადაგებდნენ ხან ოსირისს, ხან დიონისეს, ხან თამუზს ხან ოდინს, ხან ზოროასტრიულ სორუშს და ა.შ. (ეს სია, როგორც აღინიშნა, მზარდია). ხოლო მასთან დაკავშირებული უკვდავების თემა კი მას, სინკრეტიზაციის გზით,

აერთიანდებდა ისეთ ფიგურებთან როგორებიც იყვნენ მოსე, წმ. ილია/ელია, წმ. გიორგი, წმ. სარქისი (წმ. სერგიუსი), იოანე ნათლისმცემელი, ალექსანდრე მაკედონელი<sup>14</sup> და სხვ.

ყველზე ხშირად ხიდრს და არაბული ალ-ხიდრს სპეციალურ ლიტერატურაში აკავშირებენ ყურანის ფიგურასთან, ღვთის მართალ მსახურთან, ბრძენთან, მისტიკური ცოდნის მფლობელთან (იხ. თაბარი 1991: 1-2).

ამის საფუძველს პოულობენ ყურანის 18-ე სურის (59-81) ლეგენდაში, რომლის მიხედვით მუსა (მოსე) ორი ზღვის შესართავს ეძებს. მუსას მეგზური „ღვთის მსახურია“. კომენტატორები მიუხედავად იმისა რომ მისი სახელი ყურანში ნახსენები არ არის მას აიგივებენ ალ-ხადირთან / ელ ხიდრთან, სიმწვანესთან, რომელმაც მიიღო უკვდავება სიცოცხლის შადრევნის შემთხვევით აღმოჩენისას მატერიალურ და სულიერ სამყაროებს შორის მოქცეულ შუა სფეროში, სიმბოლური ორი ზღვის შესართავთან, უკიდურეს ჩრდილოეთში (ან უკიდურეს დასავლეთში), იქ, სადაც მზე ჩადის წყალში, იმ ადგილას, რომელიც თავისუფალია სიკვდილისა და დროთა მსვლელობისგან. ძიების მოგვიანო ტრადიცია მას აკავშირებს ალექსანდრე დიდთან და სხვ. (იხ. ფრანკე 2000, 207-8; კრასნოვოლსკა 2009).

დღესასწაულების შედარება სხვადასხვა კულტურებში შესაძლებელს ხდის მოძრავი ხიდრიელას დღესასწაული გავაიგივოთ ახლო აღმოსავლური რელიგიური ტრადიციის უძრავ დღესასწაულ ჰიდრელეზთან, რომელიც აღინიშნებოდა 6 მაისს (იულიანეს კალენდრით), წმ. გიორგის დღესასწაულის დროს.

ამ დროს, თურქეთში ალევისტების (რელიგიური უმცირესობა) მსგავსად მოსახლეობა მოხალულ ხორბალს ფქვავდა ხიდრის დღესასწაულის წინა დღეს. ისინი მას სამზარეულოში სადმე ინახავდნენ, რათა მოგვიანებით ენახათ ხიდრის ნაკვალევი. მეორე დღეს ისინი თუ ფქვილზე შეამჩნევდნენ რაიმე სხვაობას, ეს

---

<sup>14</sup> შუა საუკუნეების ისტორიებში ალექსანდრე მდიდს სიცოცხლის შადრევნის სამებნელად ქვეყანაში სადაც ბნელა და შემთხვევით პოულობს მას. ამ ვერსიის გადამუშავებული ვერსია ჩნდება შაჰმნამეში, რომელშიც ალექსანდრეს მოგზაურობისას მეგზურობს ხიზრი, რომელიც მას წინ მიუძღვის, გადაადგილდება სიმწვანით, პოულობს შადრევანს და მისი წყლის შესმის შემდეგ ხდება უკვდავი. (იხ. ისკანდარნამე(3), 1978; (ენციკლოპედია ირანიკა 8: 609-612)



ნიშანი იყო ხიდრის მოსვლისა, რომელსაც სიუხვე და კურთხევა უნდა მოეტანა მათთვის. მოგვიანებით ფქვილისგან ცხვებოდა გარკვეული სახის პური. (ენციკლოპედია ირანიკა 2017; კრასნოვოლსკა, 2009).

ირანულ ხალხურ რელიგიაში ხიზრი წარმოიდგინება ვეგეტაციისა და ბარაქის მფარველად. ადგილობრივი რწმენა-წარმოდგენებით, ის საიდუმლოდ სტუმრობს ოჯახებს და აკურთხებს მარცვლეულს, მას თავყვანს სცემენ როგორც კალენდარულ ფიგურას და სხვ. გარდა ამისა, ხიზრი/ხიდრი მიუხედავად მისი მამრობითობისა, ითვლება ქალებისა და მათი ნაყოფიერების მფარველად. მას უხმობენ მშობიარობის დროს, სთხოვენ შთამომავლობას. მასზე წინასწარმეტყველებენ და სრულდება ბედის გამხსნელი მაგია (იხ. კრასნოვოლსკა, 2009). (შდრ. ბედთან მიმართება ხიდრიელას რიტუალში განსაკუთრებით მკაფიოდ ვლინდება). ამგვარი წეს-ჩვეულებები დასტურდება სომხებსა და აზერბაიჯანელებშიც. არსებობს მოსაზრება რომ კავკასიაში ზებუნებრივი არსება ჰიზირ/ჰიდრელეზე/ხენტერლეზი დაკავშირებულია წმ. გიორგისთან და მისი დღესასწაული ხენტერლეზი წმ. გიორგის გაზაფხულის დღეს აღინიშნება; ის ნაყოფიერებასთან და ბუნების ყოველწლიურ განახლებასთან ასოცირდება (იხ. თუითი 2017, 7).

აღნიშნული დღესასწაულებისთვის საერთო ის არის, რომ ისინი ყველა კონცენტრირებულნი არიან მისი ცენტრალური ფიგურის გარშემო, რომელიც წარმოდგენილია სულიერი, უკვდავი არსებით (მნიშვნელოვანია რომ უკვდავება მას მიუღია უკვდავების წყაროსთან ზიარებით), რომელსაც სხვადასხვა სახელი ჰქვია სხვადასხვა კულტურაში. ქართველებისთვის ის წმ. გიორგია, სომხებისთვის - სურბ სარქისი (წმ. სერგიუსი) ან ილია წინასწარმეტყველი (ეს უკანასკნელი თურქეთში მოსახლე სომხებისთვის). თუმცა თურქეთში მასთან წმ გიორგიც ასოცირდება. ამგვარი კავშირი სხვა ნიშნებთან ერთად დასტურდება დღესასწაულის თარიღითაც - 6 მაისით (იულიანეს კალენდრით).

ორთოდოქს სუნიტ მუჰამედიანებში არც თუ ისე პოპულარულია. მის დღეს ეძახიან „ლიდას დღესასწაულს (23 ნისანი, რომელიც 23 აპრილია იულიანეს კალენდრით), მას მთელ

თურქეთში თვლიან გაზაფხულის დასაწყისად. შიიტებისთვის ის მნიშვნელოვანი ფიგურაა (ჰასლუქი 1929: 319-336).

იკონოგრაფიაში ხიდრი/ხიზრი გვხვდება როგორც ცალკე, ასევე, დაწყვილებული რომელიმე წმინდანთან.

დასავლეთ აზიურ ან ინდურ სიმბოლურ ხელოვნებაში მწვანე სამოსით შემოსილი წმინდანი, ალ-ხიზრი, სიცოცხლის მდინარეზე თევზის მეშვეობით გადაადგილდება. კუმარასვამი მაგ.: 17 და 18 საუკუნეების რიგ მოგალურ/მუგალურ ნახატებში, კომპოზიციის ორიგინალურ თემად თვლის სცენას ჰასთან, რომელშიც წარმოდგენილია ცხენზე ამხედრებული უფლისწული ჰასთან, საიდანაც ქალმა წყალი ამოიღო. ის ხშირად ჩნდება შუა საუკუნეების სპარსულ მინიატურებში: მათზე გამოსახულია ხიდრი და ალექსანდრე, რომლებიც მოწმენი ხდებიან თუ როგორ გააცოცხლა დამარილებული, ხმელი თევზი სიცოცხლის წყალმა. ან ელია და ალ-ხიდრი, რომლებიც ერთად ლოცულობენ (ილუსტრირებული ხელნაწერი წინასწარმეტყველების ისტორიების ვერსიებზე); ან ალ-ხიდრი და ალექსანდრე სიცოცხლის (უკვდავების) დიდი შადრევნის წინ და სხვ. ხოლო 11 საუკუნით დათარიღებული, სინჯარისა და მოსულის გზისპირას არსებულ ქარვასლის კარიბჭეზე გამოსახული შარავანდედიანი ფიგურა, რომელიც შუბით გმირავს გველეშაპს (შუბს სტყორცნის გაღებულ ხახაში) კუმარასვამის აფიქრებინებს, რომ ალ-ხადირი გარკვეულწილად წააგავს წმ. გიორგის, რაც მისი მგზავრთა პატრონობის ფუნქციიდანაც ჩანს (ის ხომ ქარვასლაზეა გამოსახული - ნ. ა.) (კუმარასვამი: 1934, 173-82). ეს კი ორთოდოქსი წმინდანის ერთერთი მთავარი ასპექტია. მგზავრის მფარველი და მოულოდნელი დამხმარე, ბუნების სამყაროსთვის ის ითვლება გაზაფხულის მფარველად; სიმწვანე, ნაწილობრივ სეზონის სიმწვანის ალუზიაა. მის მიერ სიცოცხლის შადრევნის აღმოჩენა, ასევე, შეიძლება მიანიშნებდეს მის კავშირზე გაზაფხულთან; ხოლო ფუნქციების ფიზიკურმა კონცეფციამ გამოიწვია მისი ელიასთან აღრევა, რომელიც ქრისტიანებისთვის წვიმის მომტანია (ჰასლუქი 1929, 319-336; კუმარასვამი: 1934, 173-82; კრასნოვოლსკა 2009).

ინდოეთის გარკვეულ ნაწილებში ალ-ხიდრი ასევე ცნობილია ხვაჯა ხიდრის სახელით, რომელიც მდინარეების, ჭებისა და ნაკადულების სულია.

კუმარასვამის მიხედვით, ინდოეთში, წინასწარმეტყველი, წმინდანი ან ღვთაება რომელიც ცნობილია ხვაჯა ხიზრის (ხადირის), ფირ ბადარის ან რაჯა ხიდარის სახელით ჯერ კიდევ შემორჩენილია ხალხური კულტის სახით, რომელსაც ერთნაირად ცვემენ თავყანს მუსლიმები და ინდუსები (კუმარასვამი: 1934, 173-82) .

იკონოგრაფიულად ხვაჯა ხიზრი წარმოდგენილია ხანში შესული მამაკაცის, ფაკირის სახით, რომელიც მთლიანად მწვანე სამოსით არის შემოსილი და წყალზე გადაადგილდება „თევზის“ მეშვეობით. კუმარასვამის აზრით, ხვაჯა ხიზრის ბუნებაზე დასკვნების გაკეთება შესაძლებელია მისი იკონოგრაფიისა და ასევე ინდური ლეგენდების მეშვეობით (კუმარასვამი: 1934, 173-82).

როგორც ზოგადი ლიტერატურის კვლევები აჩვენებენ, ხიდრის ცვლად ფიგურაში დამოუკიდებელი მუსლიმური ან პრემუსლიმური ელემენტი არ დასტურდება. ელიას ნაწილს პარალელი შეიძლება მოეძებნოს ებრაულ ტრადიციაში, მაშინ როდესაც გიორგის ნაწილი მთლიანად ქრისტიანულია: მხოლოდ მოსესთან დაკავშირებული თავგადასავალი რჩება გაუგებარი წარმომავლობის, მაგრამ, თუ აღნიშნული ისტორია თალმუდის სინათლეში იქნება განხილული, შესაძლოა ისიც, ებრაელი წინაპრისგან მომდინარეობდეს (იხ.: ჰასლუკი 1929, 319- 336 ).

ქართულ სიმბოლურ ხელოვნებაში არ დასტურდება ცხოელი წმინდანის ხიდრის გამოსახულება, რომელიც წყალზე თევზის მეშვეობით (ან სხვაგვარად) გადაადგილდება, მაგრამ დმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ჯვარ-ხატთა სადიდებლებში (იხ. :ხ. ზ.კიკნაძე, ეტ ალ. 1998; ბარდაველიძე 1932) დაცულია წმინდა გიორგის აღწერითი ეპითეტები, რომლებიც ესადაგება ხიდრს (ცხოელს/მწვანეს, სიმწვანეს) და ასახვენ ადგილობრივთა არა პოეტურ იმაგინაციას, არამედ კონცეპტუალურ სისტემას, რომელიც მსჭვალავს ყოველდღიურ ცხოვრებას და ასახულია არა მხოლოდ ენაში, არამედ აზროვნებასა და ქმედებაშიც.

ხელთარსებული მასალით, წმ. გიორგი ხიდრის სახესთან დაკავშირებულ ეპითეტებად მიგვაჩნია: წყაროსთაველის წმ. გიორგი, არაგვის ხეობის დამყურე, დევთა გამმასრავი<sup>15</sup>; მგზავრი ხახმატის ჯვარი (ე.ი. წმ გიორგი ხახმატისა), წვერის სპარსანგელოზი, წმ. გიორგი ნიაღვრით მობრძანებული, ორი წყლის ბატონ-პატრონი ანგელოზი, გიორგი რჯულიან-ურჯულოთ სალოცავი ნაღვარში მახურთალი; გიორგი წყაროს თავისა, გიორგი ნაღვარ მშვენიერი, გიორგი ნაღვარში მოხურთალი ანგელოზი, გიორგი ნაღვრის პირისა, რჯულიან-ურჯულოთ სალოცავი, იახსარ<sup>16</sup> ბალახის წვერისა, ნერგის ანგელოზი, დიეში მცხოველი ანგელოზი. თეთრი გიორგი მინდორისაი, გიორგი ბერმუხას დაარსებული და სხვ.

ჩამოთვლილი ეპითეტები იმითაა საინტერესოა ის წმ. გიორგი ცხოელის სახის ყველა თვისების მატარებელია: მგზავრი ანგელოზია და მგზავრების დამხმარე, ის თევზის ნაცვალად ნაღვრით გადაადგილდება, წყლის პატრონი, მისი მცველია, ორი წყლის ბატონია (ყურანული პასაჟის ალუზია), შესაბამისად უკვდავია, ორ საუფლოს შორის შუამავალია, რაც ჩვენ ხელთ არსებულ ეთნოგრაფიულ მასალაში სხვაგან არ გვხვდება და სხვ. როგორც სიმწვანის ანგელოზი მწვანე ფერთან ასოცირდება და სხვ.

სტატიაში შევეცადეთ გვეჩვენებინა თუ რამდენად მნიშვნელოვანი იყო ეს სახე ქრისტიანებისთვის და არა-ქრისტიანებისთვის (საქართველოსა და მის გარეთ).

ეთნოგრაფიული მასალის, ჰეტეროდოქსული და ზოგადად დღეობების შედარებამ და ეპითეტების ანალიზმა გამოავლინა სამხრეთ საქართველოსა და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ყოფაში აღნიშნული კულტის არსებობა. ქართულ რეალიაში ქვეტექსტები, რომლებიც ასოცირდება წმ. გიორგის აღნიშნულ სახესთან მიკვლეულ იქნა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელების ყოველდღიურ ყოფაში. როგორც ანალიზმა აჩვენა სამხრეთ

---

<sup>15</sup> წყლის მცველის ფუნქცია მისი სხვა ეპითეტითაც (მთის ვეშაგი. შეშაგი წყაროს თავისა) დასტურდება (იხ. აბაკელია:2017, 45-57)

<sup>16</sup> პროფ. თუითის აზრით იახსარი შესაძლოა ოსური ან უკეთ აღანური სიტყვა ჯჰსარ-იდან ( რაც ძლიერს ნიშნავს), მომდინარეობდეს. ციტირებულია ქურციკიძისა და ჩიქოვანის ნაშრომიდან, 2008).

საქართველოში ტერმინი ხიდრი და ხიდრიელა ერთმანეთთან არის დაკავშირებული. აღმოსავლეთ საქართველოს სინამდვილეში მინი ხიდრი უშუალოდ არ დასტურდება, მაგრამ წმ. გიორგი ცხოელი როგორც მნიშვნელობათა გენერატორი იშლება ზემოთ ჩამოთვლილ მრავალ ეპითეტად, რომლებიც აჩვენებს მის კავშირს მგზავრობასთან, წყალთან, სიმწვანესთან და, შესაბამისად, უკვდავებასთან და სხვ. რომლებიც, როგორც ასეთები, დამოუკიდებლად ფუნქციონირებენ ამ რეგიონში.

ხიდრთან კავშირი ანალიზის მეშვეობით ვლინდება. ზემოთ გაკეთებული დასკვნები საშუალებას გვაძლევს ვთქვათ, რომ მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით კულტის ფესვები საძებნია არა წინარე ქრისტიანულ რელიგიებში, რომელიც კაცობრიობის ისტორიის დიდ დროით პერიოდს მოიცავს (და შესაბამისად მასთან მრავალი სახის დაკავშირებაა შესაძლებელი), არამედ მის უშუალო წყაროში - აბრაამისეული რელიგიების კონტექსტში.

დამოწმებული ლიტერატურა:

აბაკელია ნ., (1985), ქრისტიანული წმინდანები დასავლურ-ქართულ რელიგიური რწმენა-წარმოდგენებში (წმ. გიორგი), მაცნე (ისტორიის სერია), 3.

აბაკელია ნ., (1987), 1987 წლის სამცხე-ჯავახეთის ექსპედიცია (ხელმძღვანელი: ნ. მინდაძე)

აბაკელია ნ., (2017). უძველესი კოსმოლოგიური კონცეპტები და არქაული რელიგიური სიმბოლოები ქართველთა კულტურულ მეხსიერებაში, ილიას სახ. უნივერსიტეტი, თბილისი.

ფერაძე გ., (1932) წმ. გიორგი ქართველი ერის შემოქმედებაში, ჟურნ. „ჯვარი ვაზისა, პარიზი.

ხელნაწერი 88 (1941). ვახტანგ სუდაძის მიერ გეოგრაფიული და ეთნოგრაფიული აღწერა ს. ღრელის. გააფხულის დღესასწაულები ს. ღრელში. ახალციხის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდი.

ყურანი, (2006) თარგმანი გ. ლობჯანიძის,, კავკასიური სახლი, თბილისი.

ჯვარ-ხატთა სადიდებლები (1998), ჯვარ-ხატთა სადიდებლები. ტექსტები შეკრიბეს, შესავალი, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ზ. კიკნაძემ, ხვთისო მამისიმედაშვილმა და ტრისტან მახაურმა, თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახ. სახელმწიფო

უნივერსიტეტი. ფოლკლორისტიკის კათედრის შრომები 2, თბილისი.

Абакелия Н., (2005), Св. Георгий. Почитание в Грузии, Православная Энциклопедия, т. 10. Церковно-Научный центр Православная Энциклопедия.

Бардавелидзе В.В., (1932), Опыт социологического изучения хевсурских верований. Издание Закавказского филиала Академии Наук СССР. Тифлис.

Coomaraswamy A. K. (1934) ,“Khwaja Khadir and the Fountain of Life in the Tradition of Persian and Mughal Art,” *Ars Islamica* 1/1.

Coomaraswamy A. K., (1989) "What is Civilisation" and Other Essays, Cambridge: Golgosova Press. <https://books.google.com> › History › Civilization.

Encyclopedia Iranica, (1998), Vol.8. [www.iranicaonline.org/articles/encyclopaedia-iranica](http://www.iranicaonline.org/articles/encyclopaedia-iranica)

Franke (2000), *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imaginaren im Traditionellen Islam*, Beirut.

Hasluck F.W., (1929), *Ambiguous Sanctuaries and Bektashi Propaganda*. The Annual of the British School at Athens, Vol.20, 1913/1914. British School at Athens. <http://www.jstor.org/stable/300096467>

Iskandarnamah (1978): *A Persian Medieval Alexander-romance*, tr. M.S. Southgate, New York.

Krasnowolska, A. (1995) “The prophet Xezr-Elias in Iranian Popular Beliefs with Some Slavic Parallels,” in A. Zaborski, ed., *Islami i chrześcijaństwo*, Kraków, pp. 159-76.

Krasnowolska, A. (2009) *Khezr*, in: *Encyclopedia Iranica*.

Kurtsikidze Sh., Chikovani V., (2008) *Ethnography and Folklore of the Georgia-Chechnya Border—Images, Customs, Myths and Folk Tales of the Peripheries*, Munich: LINCOM EUROPA.

Tuite Kevin, (1978) *St. George in the Caucasus: politics, gender, mobility*. Montréal/Jena. 2017-Caucasus StGeorge-REV - Université de Montréal.

Wensinck, J. (2012) "al-Khaḍīr," in *The Encyclopedia of Islam*, IV, pp. 902-5 "*al-Khidar (al-Khidr)*". *Encyclopedia of Islam, Second Edition*. Retrieved 21 April 2012

Concerning one of the epithets of St George  
from cross-cultural perspective

St. George, as it has been noted many times in special scientific literature, is one of the most popular and venerated saints throughout Georgia and the most enigmatic and puzzling image for the researchers. Being one of the known and famous saints of the Christian and not only the Christian worlds, He becomes the most investigated figure of different disciplines. He has been studied from emic and etic perspectives by Georgian and foreign scholars: philologists, mythologists, anthropologists, ethno-linguists, art historians and others.

The multivalent and multifaced image of the saint promoted to advance from time to time his this or that aspects which helped to develop new theories about him. And for that reason, at different times he has been associated with Perseus, Horus, Tammuz and other dying and resurrecting deities, with Mithra, with heathen Moon deity and other images depending on the angle of investigation. Some explorations revealed prevailing solar elements in his cult and drew special attention to a new theophany and a new level of Georgians worldview, etc. (see: Abakelia 1985: 145-155). The list of possible aliases, false or assumed identities has grown apace.

In Christian as well as in Muslim popular stories, legends and myths the three main types or images of St George can be discerned: 1) the so called Dadianus version of St George, the great martyr who was sentenced to death for refusing to recant his Christian faith by the Persian emperor Dadianus (in later version by the Roman Emperor Diokletian) 2) St George hero, warrior-saint, fighter for the faith, the dragon slayer, the moral example of Christianity (this image with many variations is attested in Georgian and not only in Georgian mythology and folklore), the patron saint of soldiers and knights; 3). St. George Living or Khidr<sup>17</sup> as he is called in Muslim East (see Peradze, 1932, 16-18).

In Georgia where St. George, together with the Mother of God, is the most highly venerated saint, all the three types mentioned above are attested. But the third type of the saint is examined to the lesser extent in the light of ethnography.

This paper will be focused on the third type of St. George – on St George the living or Khidr.

The aim of the paper is to reveal from the cross-cultural perspective how important this image of the saint was in the religious belief systems of the Georgians, other ethnic groups living in Georgia and for the neighboring people. Purposely we tried to gather as far as possible all the available religious

---

<sup>17</sup> To Sufis Khidr is a prophet enlightened by God, hidden initiator for those standing on the mystic way.

data which could be placed under the living and consequently green umbrella. For that reason, ethnographic data and its functioning in the Georgian culture became the starting point to create an environmental icon of the saint. We tried to fit the facts to the theory.

In various parts of Georgia fests dedicated to St George are celebrated variously. E.g. In the west Georgia the Autumn fest of St George (Julian Calendar November 23) is thought to be more important and is celebrated in a greater extent than the Spring fest of the saint; (see Abakelia 1985: 145-155; 2005: 676-678) in the southern part of Georgia, on the contrary, it is evidently the Spring fest (Julian calendar May 6) that is most acknowledged, appreciated and recognized.

In 1987, while exploring folk festivals in Samckhe – Javakheti (southern part of Georgia, which is distinguished with its diverse ethnic groups and various confessions), besides the mentioned fixed days of the saint, a heterodoxic interesting custom, called khidriela, also related to St George has been attested in the early Spring fest cycle. (Abakelia, 1987).

The natives do not exactly remember the meaning of the mentioned custom, but remember mystic stories associated with them and prescribed rules that had to be performed during this period.

According to the data gathered among the Georgians in the villages of Andria Cmindia, Tmogvi and Nichgori: *the villagers celebrated the fest of Khidriela before the lent, which lasted for 5 days (it started on Monday and ended on Friday). During this period, according to the folk beliefs, St George had to appear in dreams. After he gave water to the dreamer he would mount his horse and fly away. According to the native beliefs He gifted people with fate and fecundity. It was observed by both: young girls and young boys, and generally by those who wanted their wishes to come true. Some put books under their pillows in order to obtain wisdom from the sage. In the popular perception he (or in some versions divine horse) was a rope giver (the symbol of bonds of all sorts N.A.). (Andria Cmindia, Tmogvi, 1987).*

*During the fest time of Khidriela people used to fast. Before it ended they had to eat salty bread in hope to see their fate in their dreams (bride or bridegroom correspondingly). According to the wide spread beliefs on Friday evening (in the twilight) He mounts on his horseback and swirls away. One can fast during the whole period, but it is also allowed to fast only on Friday.*

*In the twilight of the evening, the salty dough is handled by an innocent 3or 4 years old child. Then it is baked and eaten. After that with great probability one can meet its fate in the dream or learn something. (Nichgori 1987).*

Ethnographic archival data of 1940th preserved in the Regional Museum of Akhaltsikhe, adds some details to the above said (see: Manuscript N 88):

*Khidriela is a movable fest i.e. every year its observance occurs on a different day. Sometimes it comes on February 1, sometimes in the middle of it, etc. It lasts for 5 days: starts on Monday and ends on Friday. Khidriela is observed by those who want to get something. It is allowed to fast one day or one can fast during the whole five days. If unmarried girl is eager to learn*



*sawing or embroidering she has to fast for 5 days and eat only some bread in the morning and in the evening during the whole period. On the fifth day of the fast, she bakes salty bread, eats it and goes to sleep. Beforehand she puts scissors, colorful pieces of material, needle, thread, embroidering canvas under her pillow. At night she would have revelation of angels who would teach her how to saw.*

*If unmarried girl loved someone from her or from another village, she would put a mirror, comb and a flask of water under her pillow. If the beloved boy (or someone else) would be seen in dream and offered her some water betrothal was unavoidable. The same had to be done by unmarried boy for the beloved girl. The person seen in the dream was thought to be her/his fate.*

*It often happened that neither boy nor girl loved anybody but they nevertheless would observe the rite. In that case the person seen in the dream and she(he ) who had dreamt the dream would inevitably fall in love.*

*Khidriela was observed especially by those who were young, by those who wanted to get married, who wanted to learn some craft in a short period of time. Pupils also begin to put books and pens under their pillows in hope to learn something.*

In the above mentioned word khidriela one would easily trace the term Khidr which for a long time was the subject of special disputes.

The origins of the mentioned cult are rather vague, that promotes to develop various hypotheses about it. In Georgian Scientific literature exists a supposition, according to which the mentioned cult of St George had to be borrowed from Christians and especially from the Georgians by the Arabs and the Persians, in whose religious consciences it had been fused with the cult of Elijah (Feradze 1932, 18).

It must be noted that such mutual influences theoretically are quite possible, as there were numerous points of contact between Moslems and Christians and often foreign invaders have not only intruded into the holy places and laid claim to Christian sanctuaries, but have also in turn thrown open doors of their own to Christians (comp. Husluck 2013, 100). In such assimilations significant factors were language and territory on which inhabited people spoke different languages. Consequently the saint who was famous for his miracles and various powers was often appealed for help by both Christians and Moslems and this often happened in the shared sanctuaries.

According to the special investigations (see Encyclopedia of Islam 1012: 4, 902-5), the trilateral root *khdr* was attested in the Arabic word *al-akhdar* or *al-khadra* which in turn can be traced in many Semitic languages and means something that is green or just greenness or somebody who is green and as such is a good illustration of death, disintegration and resurrection. That's why the scholars who saw in everything archetypes and basic phenomena sometimes compared and likened it in mythology with Osiris, sometimes with Dionysus, Tammuz or Odin, Zoroastrian Soroush, etc. And as for the motif of immortality it

fused and integrated the figures of Moses Elijah, St George, St Sarkis (the same St Sargis Sarkis or St Sergius), Alexander the Great<sup>18</sup>, etc. with Khidr.

In special literature Khidr and the Arabic Al-Khidr most often are associated with the Koranic figure, God's true servant, the sage, the owner of the mystic knowledge (See Tabari 1991:1-2).

The evidence for such assertion is found in the koranic legend (see Sura 18:59-81) according to which Musa (Moses) sets out on a journey in search of the junction of the Two Seas. The guide of Moses is the "servant of God" met on his way. Despite the fact that his name is not mentioned in Koran yet Islamic commentators identify him with *al-khadir/el-khidr* (the verdant), who unexpectedly and accidentally found the living water / the Fountain of Life between an intermediary sphere of reality, between the material and the spiritual worlds symbolized by the "Junction of the Two Seas", the "Extreme North" or "Extreme West", a place where the sun hides in the water, a paradise-like place, free from death and from the passage of time and became immortal. In the later tradition of quest, he is associated with Alexander the Great, etc. (See; Franke 2000, 207-8; Krasnowolska 2009).

Comparison of fest celebrations in different cultures makes possible to identify movable Khidriela fest with the fixed Hidrelles of Near Eastern religious tradition that was celebrated on St George's day (Julian calendar May 6).

During this fest time in Turkey people like Alevis (religious minority) make flour of roasted wheat on the day before the festival for Khidr. They keep it somewhere in the kitchen to see later for Khidr traces. Next day in the morning if they see some signs on the flour, it means that Khidr came there to bring abundance and blessing for them (Encyclopedia Iranica 2017; Krasnowolska 2009).

In the Iranian folk religion Khizr is imagined as the patron of vegetation, crops and abundance. According to the local beliefs, He secretly visits households and blesses crops by leaving an offprint of his hand in sacrificial food. He is venerated as a calendric figure, etc. Despite being the male principle he is considered to be a patron of women and their fertility. He is invoked at childbirth and implored for progeny. Predictions are made, omens are taken and fate-opening magic is performed (see Krasnowolska, 2009). (Comp. attitude towards fate-opening is especially clearly revealed in the ritual of khidriela). Almost the same customs are attested among the Armenians and Azerbaijanians. There exists a supposition that in Caucasus

---

<sup>18</sup> In the Medieval legends Alexander sets out in search of the Fountain of Life "in the Land of darkness" and accidentally finds it. A recension of this legend occurs in the Shah Nama, where Alexander is guided by Khizr who moving with greenness leads the way, discovers the fountain, from which he drinks and becomes immortal (see: Iskandarnamah 1978; Encyclopedia Iranica 8: 609-612).

the supernatural creature Hizir, Hidrelez Xenterlez is also related to St George and that his feast is celebrated on the Spring feast of St George. He is associated with fecundity and annual renewal of nature (see: Tuite 2017, 7).

Common elements between these feasts are that, they are concentrated around the central figure, which is represented by an immortal, spiritual creature that has different names in different cultures. For Georgians he is St George, for Armenians – Surb Sarkis i.e. St. Sergius or Eliah (the latter for the Armenians of Turkey). Although in Turkey he is similarly associated with St George, etc. Some other links are also attested by the date of the feast (May 6 by Julian calendar).

Not so popular among orthodox Sunni Mohammedans Khidr's day is known as the 'feast of Lydda' (23 Nishan i.e. 23 April, Gregorian Calendar) and is observed all over Turkey as the beginning of spring. For Shiites he is an important figure (Hasluck 1929, 319-336).

In India, the Prophet, Saint, or Deity known as Khwaja Khizr (Khadir), Pir Badar, or Raja Kidar, (perceived as the spirit of rivers, wells and springs) is the object of a still surviving popular cult, common to Muslims and Hindus. (Coomaraswami 1934, 173-82).

According to Coomaraswami, the nature of Khwaja Khizr can be inferred from his iconography and also from the Indian legends.

In iconography Khidr is encountered both: as a separate figure and paired with some saint.

In western Asian or Indian symbolic art, clothed entirely in green Al-Khizr is depicted moving in the Waters of Life with a fish as his vehicle.

Coomaraswami e.g. thinks that in a series of 17th and 18th cc. Moghal/Mughal paintings the scene at the well may have been the original theme of the composition. There a prince on horseback is shown at a well, from which a lady has drawn up water. He often appears in the Persian miniatures of the Middle Ages: they depict Khidr and Alexander who witness how the dried fish falling into the waters, comes to life and thus the seekers are made aware that they have found the Fountain of Life, from which both drink; scenes with Elijah and Al-Khidr praying together; or Al-Khidr and Alexander at the Fountain of Life, etc. According to Coomaraswami, Al-Khadir also presents some point of resemblance with Saint George in 11<sup>th</sup> century carved relief over the gateway of a caravanserai on the road between Sinjar and Mosul, where a nimbate figure of Al-Khadir in carved relief is thrusting a lance into the mouth of a scaly dragon. And the resemblance also can be traced in his function of the protector of travelers (see: Coomaraswami 1934, 173-82) as it is a special aspect of the orthodox St George.

As the special literature tends to show: *in khidr there is no independent Moslem or pre-moslem element. The Elias part can all be paralleled in Jewish tradition, while the George part is all Christian: only his adventure with Moses is of somewhat uncertain origin, but even that, in*

*view of the early date of the Talmudic story, is probably descended from a Jewish ancestor* (Hasluck: 1929,319- 336 ).

In the symbolic art of Georgians one cannot find the image of the living (verdant) saint who moves on the surface of waters by a fish, but in the glorifying prayers of eastern Georgian highlanders (see kiknadze, et al, 1998; Bardavelidze: 1932) are preserved descriptive epithets of St. George that might well be applied to Khidr. They don't represent local poetic imagination, but a conceptual system that permeates everyday life of the highlanders and is reflected not only in language, but also in thoughts and acts.

According to the ethnographic data on hand, the epithets related to khidr are as follows: St George the guard of Aragvi gorge, the exterminator of devils (*cqarostavelis cmina Giorgi, aragvis xeobis damqure, devta gambasravi*), the traveler khakhmati shrine (*mgzavri khakhmatis jvari*), Mountaintop Persian Angel (*cveris sparsangeloz*), St George moving over the stream of water (*cminda Giorgi niaghvrit mobrzanebuli*), the patron angel of the two waters (*ori cqlis baton-patroni*), George's shrine of righteous and non-righteous (i.e. the sanctuary of the Christians and non-Christians, the ball player angel in the stream of water (*giorgi rjulian-urjulota salocavi, naghvarši maburtali*), George of the spring of water (*giorgi cqaros tavis*) George of the beautiful stream (*giorgi naghvar mšvenieri*), George ball player angel in the stream of water (*giorgi naghvarši moburtali angeloz*); Iakhsar<sup>19</sup> of grass, the angel of sprouts (*Iakhsar balaxis cverisa, nergis angeloz*), the angel living in Heracleum (*diqši mcxoeli ageloz*) White George of the field (*giorgi mindorisai*), George founded by the Old Oak Tree (*giorgi bermuxas daarsebuli*), etc.

Thus according to the above mentioned epithets he tends to be strongly associated with water; he appears as a guard of water<sup>20</sup>, the patron of two waters (allusion to the Koranic passage); consequently He is the patron of the two worlds; He is the angel of greenness. In other words this type of St George appears to be at once the guardian and genius of vegetable and the Water of Life. He is the traveler and the protector of travelers, etc.

Studying St. George Khidr (or living ) in the ethnographic life of Georgia we tried to avoid presumptions or preconceived idea that being green or living, the mentioned saint at bottom represents an archetype or one and the only

---

<sup>19</sup> According to Prof. K.Tuite Iakhsar from the Ossetian or perhaps Alanic word *æhsar*, "strong". Cited from Shorena Kurtsikidze and Vakhtang Chikovani's remarkable *Ethnography and Folklore of the Georgia-Chechnya Border—Images, Customs, Myths & Folk Tales of the Peripheries* (Munich: LINCOM EUROPA 2008 (pp. 273-283).

<sup>20</sup> the aspect of water guard is also revealed in his another epithet - mtis Šešagi // Mtis Vešagi cqaros Tavis - attested in eastern mountainous Georgia ( See: Abakelia:2017, 45-57).

heathen deity. The aim of the paper was to specify the concept and to explore its functioning in Georgian and neighboring cultures.

Investigating the customs related to khidriela and the term khidr that was traced in it and comparing it with various epithets of St. George attested in the everyday life of eastern Georgian highlanders, we concluded that the third type of the Saint that accentuated his immortality and “greenness” was widely spread in the mentioned regions and functioned quite autonomously.

In Georgian realia, the sub-texts associated with St George were also traced among the eastern highlanders. The term khidr or khidriela were not attested in eastern mountainous Georgia but the analysis revealed the multifaced or multifaceted image of the living George who as the generator of meanings disintegrated in many epithets and started to function independently in the mentioned region. Hence connection or identification with Khidr can be proved only by analysis. All the above said gives the opportunity to suggest that the roots of the cult should be searched not in the Heathen religions and at the bottom of the all-pervading traditional deity but in the context of Abrahamic religions.

## References:

Abakelia N. (1985), Christian saints in western Georgian religious beliefs (St George) (kristianuli cmindanebi dasvlur-kartul religiur rcmena-carmodgenebši (cm. giorgi), Macne (the series of History), N 3.

Abakelia N., (1987), 1987 Ethnographic expedition of Samtskhe-Javakheti (under the guidance of N. Mindadze).

Abakelia N., (2005), St George. Veneration in Georgia (sv. georgij. počitanie v gruzii), Orthodox Encyclopedia. Vol.10. Cerkovno-Naučnj' Centr, Moscow.

Abakelia N. (2017), Ancient cosmological concepts and archaic religious symbols in the cultural memory of Georgians (uzvelesi kosmologiuri konceptebi da arkauli religiuri simboloebi kartvelta kulturul mexsierebaši), Ilia State University, Tbilisi (with an extended abstract).

Bardavelidze V.V., (1932), Experience of the sociological studies of the religious beliefs of the Khevsurs (opjt sociologičeskogo izučenija xevsurskix verovanij) Transcaucasian Branch of the Academy of Sciences of SSSR, Tiflis.

Quran, (2006), translated in Georgian by G.Lobžanidze, Kavkasiuri saxli, Tbilisi.

Manuscript N 88. (1941) Geographic and ethnographic descriptions of the village of Ghreli by Vakhtang Sudadze, Spring Fetivals in Ghreli, Manuscript Fund of Regional Museum of Akhaltsikhe.

Peradze G., (1932), St George in the cration work of the Georgians (cm. Giorgi Kartveli eris šemokmedebaši) in The Journal Jvari vazisa, Paris.

The Ritual Oral Texts (1998), The Ritual Oral Texts of Northeast Georgian Highland ( with summary in English), Edition of the texts, Introduction, Glossary and Indices by Z. Kiknadze, Kh. Mamisimedishvili, T.Makhauri, Tbilisi, 1998.

Coomaraswamy A. K. (1934) ,“Khwaja Khadir and the Fountain of Life in the Tradition of Persian and Mughal Art,” *Ars Islamica* 1/1.

Coomaraswamy A. K., (1989) "What is Civilisation" and Other Essays, Cambridge: Golgosova Press. <https://books.google.com> › History › Civilization.

Encyclopedia Iranica, (1998), Vol.8.  
[www.iranicaonline.org/articles/encyclopaedia-iranica](http://www.iranicaonline.org/articles/encyclopaedia-iranica)

Franke (2000), *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imaginaren im Traditionellen Islam*, Beirut.

Hasluck F.W., (1929), *Ambiguous Sanctuaries and Bektashi Propaganda*. The Annual of the British School at Athens, Vol.20, 1913/1914. British School at Athens. <http://www.jstor.org/stable/300096467>

Iskandarnamah (1978): A Persian Medieval Alexander-romance, tr. M.S. Southgate, New York.

Krasnowolska, A. (1995) “The prophet Xezr-Elias in Iranian Popular Beliefs with Some Slavic Parallels,” in A. Zaborski, ed., *Islami i chrześcijaństwo*, Kraków, pp. 159-76.

Krasnowolska, A. (2009) Khezr ,in: Encyclopedia Iranica.

Kurtsikidze Sh., Chikovani V., (2008) *Ethnography and Folklore of the Georgia-Chechnya Border—Images, Customs, Myths and Folk Tales of the Peripheries*, Munich: LINCOM EUROPA.

Tuite Kevin, (1978) *St. George in the Caucasus: politics, gender, mobility*. Montréal/Jena. 2017-Caucasus StGeorge-REV - Université de Montréal.

Wensinck, J. (2012)"al-Khaḍir," in *The Encyclopedia of Islam*, IV, pp. 902-5 "*al-Khidar (al-Khidr)*". *Encyclopedia of Islam, Second Edition*. Retrieved 21 April 2012

**Religion in Schools of Armenia: Since First steps of Introducing Religion in early 90s and up to Current Dimensions (educational content, iconographic, ritual and interpretational)**

**Introduction**

The overall frame for the research is the theory of Social construction and the assumption that every human “knowledge” is developed, transformed and maintained in social situations, and one should try to understand the processes through which this is happening and as a result of what the “knowledge” becomes taken for granted “reality” for common people. (Бергер & Лукман, 1995: 13)

As Berger and Luckmann suggest the taken-for-granted common sense knowledge of everyday reality is negotiated by people with that turning the institutions as part of an objective reality, particularly for future generations who were not involved in the original process of negotiation. (Бергер and Лукман, 1995: 13) Education and of course, school, as one of its significant parts can be viewed as such an institution. This is where children pass most part of their secondary socialization. Berger and Luckmann define secondary socialization as “internalization of institutional or institutionally reasoned “sub-worlds”. They also state that this needs legitimating apparatus, usually accompanied by ritual and material symbols (Бергер и Лукман, 1995: 225). In the article, I suggest viewing religion related content at school (and general education system) as a sub-world and discuss its legitimating apparatus, its ritual and symbolic dimensions. The article will try to examine how the religious identity is being constructed for children (i.e. students of the schools) during the schooling. Doing these four main dimensions through which construction is happening in school is taken into consideration. First it is the educational content reflected in school-textbooks. The second dimension includes set of rituals common for schools. The third- iconographic dimension includes pictures, views in the textbooks, but mostly it is the decoration of the school in classrooms, in the corridors of the school. The article will only briefly touch the fourth dimension, which is

referred as interpretational dimension, including teachers and their interpretation of the textbook content and concepts leaving it for further publications. I argue that the whole image of any identity, being religious, social or gender, is summed up as a result of intercourse between these four dimensions, and to understand what identity is constructed how and by whom, one need to understand these four dimensions. Much research discussed textbooks (Lubos Vesely ed., 2008; Shnirelman, 2003; Ferro, 1992; Airmaher ed. 1999) to define how different values, identities and images are constructed, but the approach in this article is that of looking wider to the education system and schooling. This goal needs a methodology, which could provide evidences from all of the spheres of construction, that is to say, from the educational contents, educational national standards, ritual and iconographic realities, as well as interpretations. For this purpose ethnographic fieldwork in schools, has been combined with textbook narrative analyses and interviewing of the state officials and textbook authors. The field material for the article has been gathered in Yerevan (Armenia) schools providing general education (1-12 years). General education (1-10 years, sometimes 1-8 years) was compulsory for Soviet Armenia, however, currently from 1<sup>st</sup> to 9<sup>th</sup> year of general education is demanded to be compulsory by the National laws on Education, and the governments have national curriculums adopted for general education throughout the whole country.

Panossian in his book tries to analyse interpretively how Armenian identity was shaped over centuries, and how the nationalism arose and was manifested, with the emphasis on the modern period – developments from the 17<sup>th</sup> century onward. (Panossian, 2006: 1) The chapter two speaks about ‘building blocks’ of Armenian ethnic identity. ‘Pillars of the distinguishing features of Armenian identity – the building blocks – were laid in ancient times: religion, language, territorial basis, myths and symbols,’ says Panossian\_ (Panossian 2006, 23) thus making religion as one of the key blocks. He regards the official adoption of Christianity as state religion in middle ages as ‘most important event in terms of maintaining a separate identity.’ (Panossian, 2006: 42)

We will see further in the article nearly the same pattern in the case of identity construction practices in contemporary schools in Armenia, the



topic of the first Christian nation being articulated in school textbooks, rituals and iconography as core characteristics of the Armenianness and the Armenian apostolic Church as an institution of high significance in maintaining the national identity throughout the whole history rather than other doctrinal and church ritual components of the religion.

In his book of 2006 Levon Abrahamian aimed to outline characteristics of the Armenian identity, not trying to rigidly define what the Armenian identity is, but rather outlining the frames within which it becomes visible. (Abrahamian, 2006: 1) For national identity he applies the analogy with park calling it “national park” and presents components as paths and trees (Abrahamian, 2006: 7). The religion in his book is discussed mostly in the *Path of Faith*. (Abrahamian, 2006: 111-134) Firstly, he agrees with classifying the Armenians, like the Yezidis and Jews as a specific religion-bonded ethnic group (cited from cf., e.g. Smith, 1991: 6) despite of the existence of few Muslims and some Catholics among Armenians. (Abrahamian, 2006: 113) He also presents several specifications regarding not only ‘Armenian’ Christianity but also religious identity in a broader sense. Abrahamian also speaks of observed pride of the Armenians for being ‘the first to introduce Christianity as a state religion early in the 4<sup>th</sup> century AD, an event which was celebrated in 2001 with great pomp including the visit of Pope John Paul I and other magnificent happenings.’ (Abrahamian, 2006: 113) This sense of pride and representations of identity being “pioneers in official Christianity” is something to be tracked in the research.

The next argument of Abrahamian, which is related directly to the issue of identity and religion, tells: ‘the confessional identity became a kind of tradition for Armenians and not a question of faith in the strict sense of the word. *Hay-k'ristonya* (‘Armenian-Christian’) is understood by the Armenians as a single whole, the two characteristics being linked certainly by a hyphen.’ (Abrahamian, 2006: 114)

The next specification of ‘Armenian’s Christianity according to Abrahamian is pre-Christian and pagan elements merged into Christian practices and faith. He specifically, says: ‘... Intertwining of pre-Christian and Christian remains an essential characteristic of the Armenian Christian faith, which has preserved, for example, the pagan ritual of slaughtering a sacrificial animal and at the same time many peculiarities of early

Christianity, which other Christian religions have lost centuries ago' (Abrahamian, 2006: 121) Another statement of Abrahamian tells: '... beneath today's official "revived" Christianity lies a stable layer of "pagan" Christianity in the same way, as pagan beliefs lied (and continue to lie) beneath the newly adopted Christianity – both in architecture and religious festivals.' (Abrahamian, 2006: 133)

### **Introducing Religion to Schooling in Armenia: Background and Initial Steps in 1990-s**

Introduction of religious education to the curricula of Armenian public schools has been widely discussed in the society since the 1990s as shown in the article of Felix Corley. Felix Corley cites a passage of one of the Ministry of Education's official in the literary paper *Grakan tert* at that time to point at the start of the reintroduction talks: "Not only did he want to bring religious education into school, he also wanted to remove the effects and techniques of atheist education from the next generation of teachers.' The Ministerial official also suggested that 'instruction could be realized both by the holy fathers and *vardapets* [celibate priests] of the church and history teachers, who preliminary would have taken special courses in religion.' (Corley, 1998: 308)

I will further discuss the evidences and dynamics of the "introduction discourse" in the context of the publications in "*Dprutyun*", the official weekly newspaper of the Ministry of Education in Armenia. But before that I would like briefly to discuss the elements of 'atheist education' in schools of Soviet Armenia. Educational reforms of 1984 in the USSR spoke about necessity to 'form atheistic views among students', as one of the tools for 'Marxist-leninist worldview formation among students'. This was proposed to achieve through various subjects taught in schools - both of natural and social sciences (обществоведческие) (Project of the Central Committee of the Communist Party of the Soviet Union on education reforms 1984).

Often are met in the weekly materials including suggestions to improve atheistic education and practical instructions how to do that. For example, one of the March editions speaks about Biology and atheistic education, saying that one of the modern requirements of the programs and textbooks for the Biology course is the formation of student's worldview

including atheistic views. In the proceeding passages the author, the director of the Biology class-room in the Institute for teachers' training, advises teachers to highlight the idea of the impossibility of God's existence, mystic and supernatural. He also urges teachers to show students that animals and plants have emerged historically, through evolution (Biology and Atheistic Education 1984).

Thus, these articles somewhat illustrate the attitude towards and situation of religion in schools, and show that during the Soviet times we could say the schools were religion-blind, moreover the atheistic education was being constructed through official means (programs, decrees, trainings, textbooks etc.). So, this was the situation not so long before 1990s, when one, as it was told above, could meet already the theme of *introducing* religion to schools in public discourse. The end of 1980s and the beginning of the 90s are characterized as years of religious revival in Armenia (Panossian, 2006; Corley, 1998; Abrahamian, 2006).

With this context in mind, let's widen the picture of introducing religion into schools and education. Thus, the Department of Theology was established at Yerevan State University in 1990. With the support of Etchmiadzin the Centre for the Propagation of Faith (CPF) was founded in August 1990 dedicated to the training of religious and Sunday school teachers, publishing and producing radio and television programs. The Centre also started to think over creating textbooks for teaching religion in schools, meanwhile, they suggested teaching about religion in the framework of history courses. (Corley, 1998: 309). Similar suggestion about using history classes to "teach Christian rituals, to speak about the great role of the Church in preserving the nationhood" one can find in one of the letters written by a school director to the editor of the *Dprutyun*, now the changed title of the official weekly newspaper of the Ministry of Education in 1992 (let's Recover Rituals, 1992).

### **Searching for Institutional Solutions and Introducing the School-course History of Armenian Church in 2003**

This idea of bringing religion to school and make students closer to 'national roots' apparently had had a long journey starting with *religious classes* called as such by people held in various schools chaotically without any preliminary project and ending with introducing textbooks of History of

Armenian Church to schools in Armenia in January 2003. CFP urgently started training of teachers; one of the earliest venues was the St Sargis church in Yerevan, where 'religious courses' were held with participation of a total of 200 teachers. The purpose of the courses was preparing enough number of teachers to start teaching religion in schools. (I am road, truth and life 1991) In 1991 numbers of the weekly one can note Christmas, Easter related illustrations right on the first page (pic. 1), something which never happened in the Soviet time weekly, not a hint of the day or celebration. Religion gradually was entering into schools. A separate course (History of Armenian Church) with historical focus rather than religious was introduced into school curriculum in 2003-2004 academic year. In August 2002 an agreement between the Government of Armenia and Armenian Apostolic Church was signed according to which during the period of 2002 and 1 September 2004 a course on History of Armenian Apostolic Church should be gradually introduced into the general education system (in secondary and high schools). According to the Agreement, the process would be carried out jointly by the Ministry of Education and Sciences and the CEC (Christian Education Center) of the Armenian Church. Particularly, the Church was to provide the elaboration of the textbooks, finance and publish them, and the Ministry in its turn was to scholarly and methodically administer the elaboration and testing of state (national) standards, programs, textbooks and teaching guidelines, approve the textbooks and participate in corresponding trainings for teachers. (Government of Armenia A. b., 2002) The first two years of the course are dedicated to the Bible, the organisational structure of the Armenian church, sacraments and holidays, part of the textbook for the third year of the course includes chapters about ancient beliefs of the Armenians and neighbouring countries, adoption of Christianity as a state religion and the historical events about the Armenian Apostolic Church afterwards. The next period up to our days of the history of Armenain Apostolic Church are also presented in the next two more years.

Additionally, religion related narratives are not limited only to the course History of Armenian Church, they are represented also in terms of other courses in the school curricula: *Hayrenagitutyun* (5<sup>th</sup> grade), Armenian History (6-12<sup>th</sup> grade) and ABC book, *Mayreni* (1<sup>st</sup> -4<sup>th</sup> grades), *Me and the World Around* (4<sup>th</sup> grade). These courses are also of interest for their close

connections with the theme of Armenian identity, as we predominantly are searching the religious discourse interconnected with Armenian identity discourse, as one element of the identity.

### **Educational Content Reflected in Textbook**

Panossian puts conversion to Christianity among the *Initial Building Blocks* of the Armenian identity in his book *The Armenians: From Kings and Priests to Merchants and Commissars* published in 2006. ‘*The notion of being the first Christian people who originally received the word of God directly from the apostles has remained with the Armenians throughout the centuries; it became a core element of their national identity. As such Christianity became a rigid distinguishing marker, a cultural and symbolic boundary. Once a person crossed this boundary by converting to another faith- especially to Islam – he or she was no longer considered to be Armenian. This has remained the case, even if the idea of being a chosen people is no longer widely believed by contemporary Armenians*’, says Panossian. (Panossian 2006, 44) The theme of being the first nation to adopt Christianity as a state religion is focused in the school-textbook narratives. This sense of pride and representations of identity being “pioneers in official Christianity” very much characteristic to the Armenian identity (Abrahamian, 2006: 113), we meet in school as well. Thus, three main themes regarding the Christianization of Armenia were revealed based on the textbook analyses of different years and school courses: a) 301 as a date of the adoption of Christianity as a state religion by the Armenian king Trdat; b) Armenians as the first nation to adopt Christianity as state religion; c) perception about being Christian as one of the elements of Armenianness (Armenian identity).

Let’s start from the textbooks used in elementary school in Armenia (1-4<sup>th</sup> grade), where one cannot practically observe direct references about the above mentioned three topics related to Christianity, though one can find several Christianity related topics; namely: a) pictures and references about Monasteries (Sargsyan, 2006: 86, 89; Qyurqchyan and Ter-Grigoryan, 2009: 63,101); b) pictures and references about Cross-Stones (*Khachkars*) (Sargsyan, 2006: 116, 123; Qyurqchyan and Ter-Grigoryan, 2009: 101), and a whole passage about khachqar as a “cultural value” in higher grades<sup>21</sup>

(Hovsepyan and others, 2010: 102; Gyurjinyan and Heqeqyan n.d., 53); c) references about “church holidays”, mostly about Christmas (Hovsepyan and others, 2010: 93). Despite of the fact that the textbooks are not burdened with information about the date of the adoption of Christianity as a state religion, the teachers usually mention it to the students. For example, “*Now my students know the years of the Creation of the Armenian alphabet, and the adoption of Christianity by heart*”. (teacher 2011) Additionally, as a common practice, teachers tell about the significance of the Armenian Apostolic Church during the field trips to Matenadaran. ‘*The Armenian alphabet was created by the support of the Church and the manuscripts with which we can now declare about our ancient nation and culture have been also created in the Churches and not in the houses of people, for example*’, mentioned elementary school teacher (teacher 2011)

In the framework of the school subject, which is called *Knowing the Fatherland* (отечествоведение, *Hayrenagitutyun*), students are offered a theme “*My language, my belief and my church*”. This theme is one of the four themes in the book, which I see and view as a special kind of national identity formula consisting of “my country”, “my language, my belief and my church”, “talks from the history of our fatherland”, “culture of our country”. Thus, here one can observe the belief and church as one of the components of the national identity. The book offers the theme of Armenia as the first Christian state. The full passage says: ‘*denying paganism, Trdat III by a royal order declares Christianity as a state religion. Thus, Armenia becomes the first Christian state in the world.*’ (Danielyan, 2007: 43)

In the following year, the sixth grade textbook of Armenian History (2007) includes narratives about the kings of the time telling also about the King Sanatrouk during whose reign Apostles Thaddeus and Bartholomew started to spread Christianity in the Great Hayq and created several communities to prepare for the adoption of Christianity as a state religion in the fourth century. (Harutyunyan and others, *Hayots Patmutyun* 6, 2007: 123-124)

The seventh grade textbook of the course *History of Armenian Church* covers how Apostles Thaddeus and Bartholomew introduced Christianity in Armenia in the first century AD. Students read a statement, which says that ‘*more than 1700 years ago in 301 our people were the first to*

*adopt Christianity as an official religion.*' (Harutyunyan and others, 2008: 3) The textbooks also analyses the political significance of the adoption of Christianity as a state religion by the King Trdat ("Armenian branch of the Arshakids of Persia") for Armenia of the time to be politically separated from the Sassanid Persia and get better in state mobilization. (Harutyunyan and others, 2008: 39)

Though the main part of the religious context of the school textbooks constitutes Christianity, particularly related to the Armenian Apostolic Church, there are references to other religions as well - Armenian pre-Christian religion, gods and goddesses of the Armenian Pagan pantheon. Let's discuss one of the examples: the 6<sup>th</sup> grade textbook of the History of Armenian Church starts with presenting the "Ancient beliefs of Armenians". (Harutyunyan and others, 2003) Particularly, the chapter describes the worship of natural phenomena among Armenians: *'like other people of the world, ancient Armenians were pagan. They also worshiped different phenomena of the nature.* (Harutyunyan and others, 2003: 5) The textbook also refer to totemism, the Armenian Creation myth, pagan period myths and Armenian pagan pantheon, as well as that of the Van Kingdom, illustrated with items from archaeological excavations now exhibited in the museums. The next chapter is about "pre-Christian religion of the neighboring countries". Specifically, the textbook speaks of "the religion of the ancient India" (Harutyunyan and others 2003, 11-13), Zoroastrian religion (Harutyunyan and others, 2003: 14-16), the Greco-Rome Pantheon, and religion in the period of Hellenism" (Harutyunyan and others, 2003: 17-19). In the later chapters, when approaching the period covering 7<sup>th</sup> century, the same textbook presents also a chapter about Islam (Harutyunyan and others, 2003: 120-126) including the following subchapters: a.) Introduction, b.) the Founder of Islam, c) the Victory of Islam, and d) Faith-practice of Islam.

Thus, Christianity as a milestone of the national identity and being the first nation to adopt Christianity are main representations of religion in textbooks. The Elementary school textbooks gives initial blocks of the religion (Christianity) as of buildings of Churches and monasteries, cross-stones and church holidays, though teachers as agents of *interpretive dimension* introduce students also with the theme of Armenia being the first

Christian nation. Later on, other courses elaborate more detailed about the theme addressing also its political significance for Armenia and putting “belief and religion” in the Armenian national identity formulae.

### **Religion in Schools: Iconographic Dimension**

The next dimension within which the presence of religion is considered in the article I call *iconographic*. Iconographic dimension in our understanding includes decorations inside the classrooms, pictures, posters and bulletin boards on the walls of school lobbies and other visual materials that teachers use during the classes. Harutyun Marutyun, in his recent work *Iconography of Armenian Identity* published in 2009 speaks about iconography as means of recording, preserving and conveying information and memory in various fields of human activity through images, which has been known since ancient times, and has proven effective and useful up to the present days.’ (Marutyun, 2009: 18) I also think it is quite purposeful to pay special attention to iconographic aspect of the school, an institution, which starts working with 5-6 years old children and “educates” people starting from their illiteracy and up to “forming the future citizen”.<sup>22</sup>

The fieldwork in Yerevan schools as well as review of the materials of the school websites was the main sources to discuss religious iconographic presence in schools. The first manifestations of religion we meet in the school are so called “Corners of the State” (Corners) situated either on the entrance, or in the second floor close to the principal’s room, in a place which is visible from many sides. These Corners have the following minimum obligatory parts: the national flag, the coat of arms, and the anthem. The photos of the President of the Republic of Armenia and the head of the Armenian Apostolic Church, the Catholicos, are the next obligatory items in this corner. Very often the Corners include also the Lord’s Prayer in the side of the Catholicos. (pic. 3, 4) These corners also point at the role of the religion (more specifically the Armenian Apostolic Church) ascribed in the schools, as a National religion, one of the ‘building blocks’ of Armenian Identity.

---

<sup>22</sup> The Law on education of Armenia (1999) states the following as the goal of the general education: comprehensively and harmonically developing mental, physical and social features of the students, developing the self, forming a future citizen and professional orientation, preparing the student for independent life and professional education.



The so called “cabinets” (classrooms / the rooms dedicated to the history of Armenian schools, which can be found in a number of schools) of the course History of Armenian Church, though not in all schools, can be considered as another iconographic manifestation of religion related content. These cabinets usually serve also for the courses of history classes or civics. They are usually decorated by the initiative of teachers and they are filled with various items made often by the students during the practical parts of the classes. Usually they are photos, paintings and mini-models of monasteries (very often it is the Cathedral in Etchmiadzin but not the only). One can always find the pre-Christian Garni Temple among them, as well as buildings of worship of different religions. (pic. 2) The school iconography also includes several other indirect manifestations of religion through pictures of various buildings of churches, writers and artists from medieval period of Armenians (who mostly are from church) as well as photos, posters of Vazgen I Catholicos, who was the Catholicos of the Armenian Apostolic Church between 1955 and 1994.

The 100<sup>th</sup> anniversary of the birth of Vazgen I, the All Armenian Catholicos, was another occasion to make different iconographic materials and decorate walls and shelves in the school in 2008. The Governmental Program for the Anniversary included also a line, which said that different open-classes in schools should be organized on the 100<sup>th</sup> anniversary of Vazgen I birth. (Makaryan, 2008).

### **Religion in School: Ritual Dimension**

The third dimension of the school life to be viewed from the point of view of the religious presence is the ritual one. Ritual life in the research is understood as the ways of how religions, or religion related elements are being articulated during various events (Anniversaries, memorial days), holidays and rituals of the school lifecycle (starting from September 1, when the academic year begins in Armenia and ending in June, with the event called *Last Bell* and Farewell events/parties for graduates). Above we spoke about the introduction of religion to schools in the early 90s through ritual dimension, and further field works and schools’ website content analyses showed that in general, the innovations have outgrown into tradition and now constitute the main set of rituals commonly met in schools. I have tried

to fix practices of religious rituality and manifestations of religion in the school rituals, on-stage events, and holidays in Yerevan schools.

The official website of the AAC stated the aim to make students a part of the holly mass and chanting for the project titled “Divine Liturgy from Student Voices”, which the Armenian Apostolic Church and the Ministry of Education and Science of Armenia initiated together in 2009. The contest, where 700 schools based on the materials gathered at the archive of the CEC (Christian Education Center) of AAC in Etchmiadzin prepared and presented scripts, theatrical plays or chorus presentations, had three levels: local, regional, and national, with the concluding presentation and official ceremony of rewarding in Etchmiadzin. (Information Service, 2009) In this example of a joint project we observe the model of cooperation between the Government (Ministry of Education and Science) and the Church (CEC of AAC), which can be summarized as *“initiated by the Church and assisted by the Ministry”*.

Further, I categorize the manifestations of religion that are observed in school ritual life into several types/spheres: a) religious, particularly, Christian elements in various on-stage events with themes different from religion, b) religious holidays and festivals celebrated within a school, c) presence of clergy during various events in the ritual during the life cycle of a school. Let me introduce examples illustrating the types.

### **Religious, particularly, Christian elements in various on-stage events with themes different from religion**

In a school event at N 155 in Yerevan, on –stage performance dedicated to the Invention of Armenian Alphabetone can find a part dedicated to “sacred – Christian values”, and the religion is viewed as a mean which managed to preserve the language, and thus the nation also: ‘for thanks to the sword that was transformed into a cross was possible the protection of the "Armenian Treasure" and the victory of the nation.’ (field observation, 2011) Another example of a school event is from Yerevan school after Chekhov, an event dedicated to grandparents. At the very end of the event, students from elementary school performed a prayer to God. The descriptive text on the school website says: ‘Little Christians whispered prayer to God to be sure that the God would make their wishes come true. That is to say he will grant the grandmothers and grandfathers longlasting

and healthy life.’ (Yerevan School N 55 after a. P. Chekhov, 2009) The third example from this series is a school on-stage performance dedicated to March 8 (International Women’s day) celebrated, which currently is an official holiday in Armenia. This performance started with “confession of love to mothers, grandmothers, sisters and teachers”. The first part of the confession consisted of parts/sections from the Bible about love. (field observation, 2010)

*Religious holidays and festivals:* Since the early 90s school staff in Armenia started to organize celebrations of religious holidays and festivals within the school life. Most popular holidays I have encountered during the field work and based on the school website content analyses in Yerevan seem to be Christmas, Holy Easter, presentation of the Lord Jesus Christ to the Temple<sup>23</sup>, the feast of the Ascension of the Lord Jesus Christ. The years of 2011 and 2012 were also specific with public celebrations (not only in schools) of the Armenian Church special holidays *Vardanants* Holiday and *Saint Sargis*, the celebrations of which, as the field work interviews show, are mostly initiated and encouraged by the Church and Local Self Government body cultural structures. The field work interviews and observations also showed a general feature for the holiday and on-stage performances organization in school: mostly they are organized and ruled by the teachers themselves driven either by a *tradition*, which comes from earlier times or as a reaction to the wider trend of official ceremonies, as well as Church initiatives. The students usually follow the script the teacher has prepared and her/his instructions. The audience for the performances usually consists of the administration of the school, representatives from Local Self Government bodies, officials from the Ministry of Education, other guests, and sometimes parents. It is also common for schools in Yerevan to invite clergyman as a guest for the event, holiday, or the celebration of an Anniversary. They are also invited to be present on the dates significant in ritual life of a school, example, *September 1, Last Bell*, installation of a memorial to receive their blessing and prayers. One such tradition for

---

<sup>23</sup> On February 14, the Holy Armenian Apostolic Church celebrates the presentation of the 40 day-old Christ Child to the Temple in Jerusalem. The holiday is also famous for its folk names “*trndez*”, and a special ritual of going around a fire and jumping over the fire as a part of the holiday. This part of the holiday has been preserved popular and common practice in Armenia during the Soviet period.

Armenian (Yerevan) schools is ABC Holiday, a celebration that takes place on the occasion of completion of learning the Alphabet, and the ABC book. It is usually an on-stage performance; one very common practice of it is the visit to the Monastery in Ashtarak, the place of Mesrop Mashtots grave. The whole visit is ritualized: it is often called *pilgrimage*; there is a special ceremony of swearing in to Mesrop Mashtots *to preserve and keep the Armenian language pure, as well as a meeting with the clergy of the Church, a prayer and a blessing*. Usually visits to monasteries located in various places in Armenia have been common also in Soviet times, they were called excursions to *historical cultural sites*, which transformed into the so called “отечествоведческие field trips” (field trips to introduce students to their country) since the early 90’s, and recently there is a trend to call them *pilgrimages* along with the more traditional name, *excursions*. A visit to a monastery, lighting candles, praying and getting blessing from clergy is one of the elements of the Last Bell celebrations, which take place each year on the occasion of finishing the school. This is not the final list indicating the ritual dimension of the religious presence in school life, but this shows the general picture and main specifications. (Field notes 2010-2012) Thus, we see that religion; predominantly Christianity (often “Armenian Christianity”) is a part of the school iconography and ritual life. It is mostly a part of a group action and organized by the school staff initiated and/or encouraged by the Church.

#### Referenes:

134, Yerevan School N, interview by Satenik Mkrtychyan. field observation (March 8, 2010).

155, school N, interview by Satenik Mkrtychyan. field observation (Yerevan 2011).

Abrahamian, L. (2006), *Armenian Identity in a Changing World*. CA: Mazda Publishers

Casanova, J. (1994), *Public Religion in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press

Corley, F. (1998), "The Armenian Church under the Soviet and Independent regimes, Part 3: the Leadership of Vazen." *Religion, State & Society*, Vol. 26, Nos 3/4, 295-355.

Danielyan, E. (2007), *Hayrenagitutyun*. Yerevan: Luys

- Dprutyun (1991), "I am road, truth and life." January 14, 1991:3
- Dprutyun (1992), "let's Recover Rituals." April 2, 1992:2
- Events (2009), List of. Yerevan School N 55 after a. P. Chekhov. May 4, 2009 [http://www.chekhov.am/html/Chekhov/chekh/html/arxiv/tatik\\_2.html](http://www.chekhov.am/html/Chekhov/chekh/html/arxiv/tatik_2.html) (accessed March 30, 2012).
- Government of Armenia (2002), Agreement between the Government of Armenia and Armenian Apostolic Church. "Government of Armenia." August 2, 2002. [http://www.gov.am/u\\_files/file/kron/1d%20Hamadzaynagir.pdf](http://www.gov.am/u_files/file/kron/1d%20Hamadzaynagir.pdf) (accessed March 28, 2012).
- Government of Armenia (1997), Decree on list of activities on the occasion of 1700th Anniversary of Adoption of Christianity as a State Religion. "ARLIS." June 13, 1997. (accessed January 27, 2012).
- Gyurjinyan, D., Heqeqyan N.. Mayreni 4. Yerevan: Edit Print.
- Harutyunyan, B., and others (2007), Hayots Patmutyun 6. Yerevan: Makmillan Armenia
- The Armenian History 7 (2008). Yerevan: Makmilan Armenia
- Harutyunyan, G., and others (2003) History of Armenian Church. Yerevan: National Institute of Education
- Hovsepyan, A., and others (2010) Es ev Shrjaka ashkharhy. Yerevan: Manmar
- Information Service (2009), Armenian Apostolic Church, Mother See of Holy Etchmiadzin. December 1, 2009. <http://66.208.37.78/index.jsp?sid=3&nid=1424&y=2009&m=11&d=1&lng=en> (accessed March 30, 2012)
- Krtutyun (2001), "In-school events." Septmeber 16-30, 2001: 3.
- Makaryan, M. (2008), "on the 100th Anniversary of the Vazgen I." Azg, November 9, 2008: 3.
- Marutyan, H. (2009), Iconography of Armenian Identity, vol. 1, The Memory of Genocide and the Karabagh Movement, . Yerevan: Publishing House of the National Academy of Sciences
- Panossian, R. (2006), The Armenians: From Kings and Priests to Merchants and Commissars . New York: Collumbia University Press
- Qyurqchyan, A. (2009), and Lilit Ter-Grigoryan. Aybbenaran. Yerevan: Edit Print
- Sargsyan, V. (2006), Aybbenaran. Yerevan: Macmillan Armenia
- Schools, Yerevan, interview by Satenik Mkrtchyan. Field notes (2010-2012)
- Sovetakan Dprots (1984), "Biology and Atheistic Education." March 22, 1984: 4.

Sovetakan Dprots (1984), "Project of the Central Committee of the Communist Party of the Soviet Union on education reforms . ." January 5, 1984: 2.

Teacher (2011), 4th grade class, interview by Satenik Mkrтчyan. Yerevan public school (February 2011)

Бергер, П., and Лукман Т. (1995), Социальное конструирование реальности. Москва: Медиум

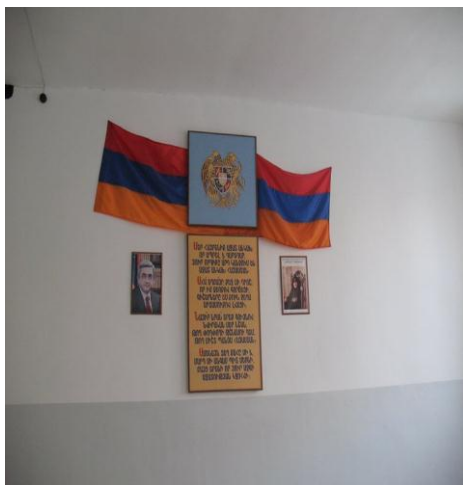
Воронков, В., Карпенко О., Осипова А. (2008), Расизм в языке образования. СПб.: Алетейя



pic. 1.



pic. 2



pic. 3.



pic. 4

**რელიგია სომხეთის სკოლებში: 1990-იან წლებში რელიგიის  
წარდგენის პირველი ნაბიჯებიდან თანამედროვე ასპექტებამდე  
(შინაარსი, იკონოგრაფია, რიტუალი და ინტერპრეტაცია)**

ნაშრომში ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზის საფუძველზე რამდენიმე სომხური სკოლის მაგალითზე განხილულია სომხეთის საგანმანათლებლო სივრცეში რელიგიის წარდგენის იკონოგრაფიული, რიტუალური და ინტერპრეტატიული ასპექტები. სოციალური კონსტრუქციის თეორიის ფარგლებში წარმოდგენილია სომხეთის სასკოლო განათლების სისტემაში რელიგიური სოციალიზაციის მახასიათებლები, ნაჩვენებია თუ როგორ ხდება რელიგიის ლეგიტიმაცია სასკოლო სახელმძღვანელოების ტექსტების, საკლასო ოთახებისა და სკოლების იკონოგრაფიული გაფორმების, სასკოლო რიტუალების, მასწავლებელთა ინტერპრეტაციების მეშვეობით. გამოტანილია დასკვნა, რომ სასკოლო მასალასა და სივრცეში რელიგია ფიგურირებს, როგორც ეთნიკური იდენტობის ერთ-ერთი ძირითადი მარკერი და მისი არტიკულაცია საგანმანათლებლო სისტემის წარმომადგენელთა მხრიდან უფრო ხდება ვიდრე სომხური სამოციქულო ეკლესიის მხრიდან.

დაავადებათა პრევენციის ხალხური ტრადიციები  
საქართველოში

ჯანმრთელობის დაცვის ხალხურ სისტემა სამკურნალო პრაქტიკასთან ერთად დაავადებათა პრევენციასაც ითვალისწინებს. დაავადებათა პრევენცია გულისხმობს სწორად თავიდან აცილებას როგორც ნატუროპათიური, ისე მაგიურ-რელიგიური საშუალებებით. ამჯერად ამ უკანასკნელს შევხებით და აღვნიშნავთ, რომ ნაწილი ამ რიტუალებისა საერთოდ ადამიანის ჯანმრთელობას, მისი ფიზიკური და სულიერი სისაღის შენარჩუნებას ემსახურებოდა, ნაწილი კი რომელიმე კონკრეტული დაავადების თავიდან აცილებას. სამეგრელოში, ადამიანის ჯანმრთელობის დასაცავად ატარებდნენ სპეციალურ რიტუალს - „ოდუდია სამგარიო“-ს (ოდუდია - თავი, სამგარიო - სამიქელგაბრიელო). „ამ სალოცავს ასრულებდნენ ზამთარში, დეკემბრის ან იანვრის ერთ რომელიმე დღეს და აცხობდნენ ოთხ ყველიან კვერს, დაჰკლავდნენ აგრეთვე გოჭსა და მამალს. ყველა ამას ხონჩაზე დაალაგებდნენ, მიაკრავდნენ ანთებულ სანთლებსაც და ოჯახის უფროსი მამაკაცი თავისი უფროსი ვაჟის თანხლებით ხონჩას „ოდუდია სამგარიოს ლაგვანთან“ (ქვევრთან ნ.მ.) მიიტანდა. ორივენი იქვე დაიჩოქებდნენ. უფროსი ხონჩას მარჯვნივ სამჯერ მოაბრუნებდა და დაილოცებოდა, რომ ღმერთმა მას მისცეს ჯანსაღობა, დაიფაროს ყოველგვარი სენისა და ცუდი შემთხვევისაგან. შემდეგ ქვევრს თავს ახდიდა და შიგ საზედაშედ ღვინოს ჩაასხამდა. სანთელსა და საკმეველს თავზე შემოავლებდნენ, ნაკვერჩხალზე დასწავდნენ. ერთ კვერს, მამლის თავსა და გოჭის გულ-ღვიძლს იქვე შესჭამდნენ და შემდეგ ხონჩიანად ბრუნდებოდნენ სახლში, სუფრას გაშლიდნენ და ოჯახის უფროსს დალოცავდნენ“ (მაკალათია, 1941: 323). იმავდროულად „თუ ბავშვს



ვაჟს რაიმე ცუდი სენი დაჰყვებოდა, მშობლები მას „ოდუდია სამგარიო“-ს დაუწესებდნენ და ამისთვის „სამგარიო“ ქვევრსაც მიუჩენდნენ" (მაკალათია, 1941: 323).

ქალის სალოცავი ქვევრი კი იყო „სადაბადო“, რომელიც ცალკე ემარხა მიწაში ოჯახის „ოხვამერი“-ს (სალოცავის ნ.მ.) ცოტა მოშორებით, სადაბადოს იხდიდა ოჯახის დიასახლისი და ამისათვის ის დააყენებდა ძროხას და როცა სახარე ხბოს მოიგებდა, დაჰკლავდა მას და სადაბადოს ილოცებდა, შესთხოვდა ღმერთს ჯანმრთელობას და ქმარშვილის ბედნიერ ცხოვრებას, თუ ფურს მოიგებდა, მაშინ იგი სადაბადოს ილოცებდა კვერებით“ (მაკალათია, 1941: 323).

ქიზიყში ნინობას ქალიშვილები წმინდა ნინოს სახელობის ეკლესიაში მიჰყავდათ და რადგან წმინდა ნინო ქალიშვილების მკურნალად ითვლებოდა მათ ჯანმრთელობას შესთხოვდნენ (აბაკელია, 1992: 54).

რელიგიურ დღესასწაულებზე სხვადასხვა დაავადების პრევენციის მიზნითაც ტარდებოდა სპეციალური რიტუალები. მაგალითად სვანეთის ზოგიერთ სოფელში საშობაოდ ადრე დილით მამაკაცს მამალი უნდა დაეკლა. იცოდნენ ამ მამლის ოჯახის წევრებზე თავშემოვლებაც. მამალს მოხარშავდნენ, ძვლებს კი ცეცხლში ჩაყრიდნენ სიტყვებით: „ასე დაიწვას ჩვენი ოჯახის მავნე ავადმყოფობა, ასე დაიწვას, როგორც ეს დაიწვაო“. ეს მამალი ჭირისთვის იყო შეწირული" (აბაკელია, 1992: 22).

რაჭაში მეისარობა//მირსობის დღესასწაულზე საღამოთი ე.წ. „სავაჟო“ წითელ ყვინჩილას ოჯახის უფროსი ქალი ოჯახის წევრ მამაკაცებს თავზე შემოავლებდა სიტყვებით: მოგვითმეცია ეს ყვინჩილა და განატეხი(ქადა ნ.მ.); „თავი თავის მაგიერი, ტანი ტანის მაგიერი, ფეხი ფეხის მაგიერი, უმიზეზოდ გადამირჩინე" შემდეგ ამისა გამოაცხობდა სამ პატარა განატეხს, ქონიანს ან ყველიანს. ყვინჩილაც დაიკვლებოდა და უსათუოდ უნდა შეეწვათ, მხოლოდ თავ- ფეხი კი უნდა მოეხარშათ. ჩამოქნიდნენ სანთელს - სამს, ანთებულ სანთელს დაასობდნენ განატეხზე, ზედვე დასდებდნენ ყვინჩილას თავ-ფეხს, ჭიქით ღვინოს და იგივე უფროსი ქალი, რომელმაც ვოცხალი ყვინჩილა შემოავლო თავზე ვაჟებს და კაცებს, ეხლაც შემოავლებს ამათვე და თან შეულოცავს:

გთხოვთ ანგელოზებს სამშვიდობოდ, ყველაფერი სახადის ბარობაზე მოგვირთმევია - განატეხი და ზედაში; დაგვიფარე ჟამისგან და ყველა სახადისაგან - გებვეწებით ანგელოზებს". ამ პატარა განატეხებს, ყვინჩილას თავფებს და შიგნეულს მაშინვე შეჭამდა ის, ვინც თავზე შემოავლებდა დანარჩენის შეჭმა იმას არ შეეძლო; ტანის ხორცის შეჭმა კი ყველას შეეძლო" (გარდაფხაძე-ქიქოძე, 1995: 65). დასავლეთ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში ამ დღესასწაულზე თვალის დაავადებების თავიდან აცილებას შესთხოვდნენ სალოცავს, რის შესახებაც ყველაზე ადრეული ცნობა ჟ. შარდენის ნაშრომშია დაცული. ავტორის მიხედვით, სამეგრელოში „აქვთ დღესასწაული „მირსობა“, წმ. კრავის სახელობის დღე 21 იანვარი, რომელიც თვალთა სნეულების დღესასწაულს წარმოადგენს. ამ დღეს ზეიმობენ მოსე და აარონის სახელობის ეკლესიაში. თითოეულ მომსვლელს აქ საჩუქრები მოაქვს, ზოგს სანთელი, ზოგს თოკი, ზოგს კი ძაფი, რომელთაც მღვდელს აძლევენ. მღვდელი შემწირველს შემოავლებს თავზე და შემდეგ მიართმევს ხატს, რათა მან თვალეზი სნეულებისაგან დაიცვას“ (შარდენი, 1975: 189).

დასავლეთ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ზემოაღწერილი რიტუალის განსხვავებული ფორმები დასტურდება (იხ. გარდაფხაძე-ქიქოძე, 18; მაკალათია, 301-302; წულაძე, 113).

სვანეთის ზოგიერთ სოფელში თვალეზის ტკივილის საწინააღმდეგოდ იანის სალოცავში ძველი სტილით 9 დეკემბერს ტარდებოდა სპეციალური რიტუალი და თვალის ტკივილის განსაკურნავად განკუთვნილ ლემზირებზე (შესაწირავი კვერი) წარმოთქვამდნენ შემდეგ ლოცვას: „დიდება მოგსვლოდეს იანს ლატალისას, იანო ლატალისაო შენ გვედრებით, შენ გვიზს (დღეობისთვის წინასწარ მომარაგებული „წმინდა“ ხორბალი ან ფქვილი), ჩვენ ოჯახში მყოფ ადამიანს ააცილე შენგან გაშვებული ჭირი, გააქრე ჩვენს სახლში მყოფი ადამიანების თვალთა ტკივილი, ქვემოთ წყალს მიეცი, ზემოთ ქარს, დიდება მოგსვლოდეს იან ლატალისას“. ლოცვის გათავების შემდეგ ამ ლემზირებს ყველას ჩამოურიგებდნენ. ეს დღე უქმედ ითვლებოდა და მარხულობდნენ კიდევ. (ბარდაველიძე, 1939: 24-25).

ვ. ბარდაველიძის აზრით, იან იგივე იონა წინასწარმეტყველია (ბარდაველიძე, 1939: 195). მიაჩნიათ, აგრეთვე, რომ იანის კულტი მართალ ანას, ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის დედის სახელს უკავშირდება (აბაკელია, 1992: 10).

გარდა თვალის დაავადებათა საწინააღმდეგო რიტუალებისა, სხვადასხვა დღეებში ატარებდნენ ხველების საწინააღმდეგო რიტუალებსაც. ერთ-ერთი ასეთი დღესასწაული იყო „ხვამლობა“ (რაჭა-ლეჩხუმი, სვანეთი) - ამადლების მეორე შაბათი, იგივე სულთმოფენობა. რაჭა-ლეჩხუმში სახვამლობო ხესთან გაჰქონდათ სამი ნიგვზიანი „ტაბლა“ (პური, ქადა), ღვინო, სანთელი და დაილოცებოდნენ: „გამჩენო ღმერთო, დაგვიფარე ყოველგვარი გასაჭირისგან, „სურდო-ხველებისგან“. ხველის საწინააღმდეგო რიტუალს ატარებდნენ აგრეთვე „კორკოტობას“, იგივე „ჭანტილობას“ - შობის წინა საღამოს. ლეჩხუმში ამ რიტუალისათვის აცხობდნენ სპეციალურ „ხველის ტაბლას“ ჯვარგამოსახულ სართავიან ნამცხვარს (გარდაფხაძე, 1995: 41).

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში 4 დეკემბერს, ბარბარობას, სახადების სახელზე ლოცულობდნენ, რადგანაც წმინდა ბარბარე სახადიანთა მფარველად ითვლებოდა. დასავლეთ საქართველოში კი, უფრო მეტად სვანეთში, წმინდა ბარბარე თვალისა და სხვა დაავადებათა მკურნალადაც მიაჩნდათ.

საქართველოში დასტურდება სხვადასხვა დაავადების დროს წლის რომელიმე დღის უქმედ, მარხვად გამოცხადების და ზოგჯერ ამ დღეებში გარკვეული რიტუალის ჩატარების ფაქტებიც. ეს „შეთქმული“, „შეწირული“ დღეები პროფილაქტიკის მიზნით ავადმყოფობის მორჩენის შემდეგაც აღინიშნებოდა, გარკვეული დროის მანძილზე, ან „სამუდამოდ“ აღინიშნებოდა. ასეთი იყო მაგალითად, ყველიერის ორშაბათი, რომელიც სხვადასხვა კუთხეში (გურია, იმერეთი, რაჭა, ქართლი და სხვა) სახადების პატივსაცემად ქალების უქმედ იყო მიჩნეული.

აღთქმული დღეების სიმრავლით გამოირჩეოდა სვანეთი, ლამპრობის შემდეგი ხუთშაბათი ხველების თავიდან ასაცილებლად იყო განკუთვნილი, ხოლო თებერვლის რომელიმე დღე „ძვლის ტეხის“ სამკურნალოდ და ამ დაავადებისგან თავის დასაცავად. ამ დღეს „ტეხისობას“ უწოდებდნენ. ვისაც „ძვლის

ტეხა“ (ძვლებს, სახსრების ტკივილი, რევმატული დაავადებანი) აწუხებდა „ტეხისობას“ მტკივან მკლავებზე და მუხლებზე ძაფს შემოიხვევდა, „ძაფს მოზომავდა“, შემდეგ ამ ძაფზე სანთელს ჩამოქნიდა და სალოცავში აანთებდა. ეს „უმოქმედობო“ ე.ი. „უქმე“ დღე იყო (გულედანი, 1930: 21; ბურდული, 1990: 96-97; ბურდული, 2008: 425-426).

ზემოხსენებული რიტუალები, რომლებიც ხშირად ქრისტიანული კალენდარული დღეობების დროს ტარდებოდა, ძირითადად მაგიურ-რელიგიურ ქმედებათა კომპლექსს წარმოადგენდა და ადამიანის ჯანმრთელობის დაცვას ემსახურებოდა.

პროფილაქტიკურ და სამკურნალო მაგიაში ფართოდ გამოიყენებოდა ცეცხლი და წყალი, რომელთა საყოველთაოდ ცნობილ აპოთროპეულ და განწმენდ ფუნქციაზე სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ განწმენდი ფუნქცია, საქართველოში უმეტესად ნაკურთხ წყალს ენიჭებოდა, რომლის მოსხურება ავი სულებისგან თავდაცვის და განწმენდის მიზნით, უმეტესწილად ნათლისღებას ხდებოდა. საინტერესოა, ცეცხლის დღესასწაულები: ჭიაკოკონობა, ლამპრობა, რომლებიც საქართველოში ფართოდ იყო გავრცელებული, ავი სულების საწინააღმდეგოდ იყო მიმართული და ადამიანზე მათი ზემოქმედების განეიტრალებას გულისხმობდა.

ცეცხლი განსაკუთრებულ როლს თამაშობდა უქმურის თავიდან აცილების წესებში. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში პატარა ბავშვიან ოჯახში საღამოს მოსულ სტუმარს ცეცხლზე, ნაკვერჩხლებზე გადაატარებენ - უქმური სახლში რომ არ "შემოჰყოლოდა".

დამცავ მაგიაში, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა სხვადასხვა ნახშირს - ცეცხლის სიმბოლოს, ლითონის ბასრ საგნებს: ხანჯალს, დანას (შავტარიანი დანას)..., ცხოველის ნაწილებს - მგლის კბილს, ღორის ეშვს, არწივის ნისკარტს და ბრჭყალებს..., ეკლიანი მცენარეებს... მათ აპოთროპეული მიზნით ავი სულების წინააღმდეგ იყენებდნენ. ლითონის ამულეტებს საქართველოში შანა//შარნა ეწოდებოდა. ეს ტერმინი სწორედ ამ მნიშვნელობით დასტურდება ხევსურეთში და აერთიანებს ლითონისგან დამზადებულ ხატის უღლებს, ვერცხლის ფულისაგან

აკინძულ მანისტებს, რომლებიც ამ კუთხეში დიდი პოპულარობით სარგებლობდა. როგორც აღვნიშნეთ, ამულეტებად გამოიყენებოდა ღორის ეშვი, მგლის კბილი და სხვ. ვ. ბარდაველიძის მიხედვით, “მგელს აქვს მაგიური ძალა და იგი ზრუნავს ადამიანის კეთილდღეობაზე მთელი თავისი არსებით, ამით ხსნიან სვანები ავი თვალისა და ბოროტი ძალებისაგან მგლის კბილის ამულეტის დამცველ ფუნქციას“ (Бардавелидзе, 1957: 44). ცხოველური წარმოშობის ამულეტებს შორის განსაკუთრებით პოპულარული იყო „გველის პერანგი“.

ამულეტების ერთ ნაწილს წმინდა აპოთროპეული ფუნქცია ჰქონდა, ავსულთა წინააღმდეგ იყო მიმართული. მათ საჭერსაც (კახეთი) უწოდებდნენ. ასეთი ამულეტები იყო, ჩვენს მიერ ზემოხსენებული, ლითონის ბასრი საგნები: დანები, ხანჯლები..., ცხოველის ნაწილები: კბილი, ეშვი ..., ეკლიანი მცენარეები და ა.შ. ზოგიერთი ამულეტის ფუნქციას უარყოფითი ზემოქმედების საკუთარ თავზე მიღება და ამ ზემოქმედებისაგან მისი მფლობელის განთავისუფლება წარმოადგენდა. ასეთი ამულეტები მეტწილად ავი თვალის ზემოქმედების - „გათვალვის“ გასანეიტრალებლად გამოიყენებოდა: მაგალითად, ნიჟარებისგან, ნახევრად ძვირფასი ქვებისგან აკინძული თუ უბრალო შუშის ფერადი მძივები, რომელთაც „სათვალე ღვინჭილასაც“ უწოდებდნენ. ეს ამულეტები სილამაზითა და მიმზიდველობით გამოირჩეოდა. მნიშვნელობა ჰქონდა ქვის სახეობასაც. ავი თვალისაგან დამცავ ქვებს შორის ყველაზე ეფექტურად „ქარვა“ და „გიშერი“ ითვლებოდა. მიაჩნდათ, რომ ეს ორი მინერალი „თვალს თვითონ აიღებდა“ და მის მფლობელს დაიცავდა. გავრცელებული იყო კიდევ შეხედულება, რომლის მიხედვით, ავი თვალის ზემოქმედებისაგან გიშერი იბზარებოდა. საერთოდ ქვა ავი თვალის გასანეიტრალებელ ყველაზე ეფექტურ საშუალებად ითვლებოდა. მაგალითად, თუ ადამიანმა იცოდა, რომ მას მისი სურვილის წინააღმდეგ გათვალვა შეეძლო, სახლიდან გამოსვლისას უთუოდ ქვას შეხედავდა, რომ მის „თვალს“ ძალა დაეკარგა - „ჭრა აღარ ჰქონოდა“.

ამულეტებს საქართველოში შენალოცსაც უწოდებდნენ, რადგან ამულეტად გამოყენებულ საგნებს მათი ზემოქმედების

უნარის გასაძლიერებლად ხშირად სოფლის მლოცავს შეალოცვინებდნენ ხოლმე.

აპოთროპეულ საშუალებათა შორის პოპულარობით ბადეც სარგებლობდა. მელოგინე ქალისათვის საწოლზე ბადის ჩამოფარება საქართველოში გავრცელებულ ერთ-ერთ უძველეს წესს წარმოადგენდა. სულხან-საბა ორბელიანის მიხედვით - “იქმან ბადეთა აბრეშუმთაგან კარავთა ოქრო მოპეტელებულთა, ქალთა სამშობიეროდ“ (ორბელიანი, 1973: I).

მსგავს ცნობას გვაწვდის ვახტანგ ბატონიშვილიც: „რაჟამს განთავისუფლდის და იშვას ყრმა წარვიდის მახარობელი მათთა ნათესავთა და მეგობართა თანა და სამშობლოს ქალისასა დღეს მესამესა ჟამსა ბინდისასა შეაწვენენ ქალს ტახტსა ზედა დიდად ტურფითა საგებლითა და გარააგდებენ ბადებრ მშვენივრად მოქსოვილსა ბალდახინად...“ (ბატონიშვილი, 1914: 18).

დონ ქრისტეფორო დე კასტელის ცნობით, ბადეს აფარებდნენ ქალს არა მარტო მელოგინეობის, არამედ სხვა ავადმყოფობის დროსაც (კასტელი, 1977: 120).

დონ ჯუდიჩე მილანელის ცნობით, სამეგრელოში: „ავადმყოფს გარშემო ბადეს შემოაფენენ ხოლმე ემმაკისაგან დაიფარავსო. დარწმუნებულები არიან, რომ მას შეეშინდება და ბადეში გაეხვევა. ფეხზე მოსიარულე ავადმყოფს (ეს მე ვნახე), მთავრის ქალიშვილს რომ ვასეირნებდი, ერთი წინ სახარებით ხელში მიუძღვებოდა, მეორე კი, მისდევდა ხმალამოწვდილი, რომ ავი სულისგან დაეცვა“ (მილანელი, 1974: 48). ამ შემთხვევაში ლამბერტისა და მილანელის ცნობა სამეგრელოში ადასტურებს რელიგიური სინკრეტიზმის საინტერესო მაგალითს. კერძოდ, მაგიურ რიტუალში ქრისტიანული სიმბოლოების: ხატებისა თუ სახარების გამოყენების ფაქტს.

არქანჯელო ლამბერტის მიხედვით, მეგრელებს ავი თვალისა და „მოჯადოებული“ ჰაერისაგან დასაცავად უმთავრეს საშუალებად მიაჩნიათ მეთევზის ბადე, „რომელსაც შემოახვევენ ავადმყოფის ლოგინს და ყმაწვილების აკვანს... გარდა ამისა, ემმაკის დასაფრთხობად ავადმყოფის სასთუმალქვეშ სდებენ ამოდებულ ხმალს, აგრეთვე შუბს და სხვა იარაღს. მე მინახავს, წერს ავტორი, ერთი იქაური დიდებული კაცი, რომელსაც მუდამ წინ მიუძღვოდა ერთი ბიჭი. ამ ბიჭს ხელში ეჭირა ჯოხი, რომელზედაც ეკიდა

ვერცხლის რამდენიმე პატარა ხატი სხვადასხვა წმინდანებისა, დიდებული ფიქრობდა, რომ ამ საშუალებით ჩემ წინ ჰაერი გაიწმინდება და მე ვერას მავნებს“ (ლამბერტი, 1938: 138). არქანჯელო ლამბერტის ეს ცნობა მიგვანიშნებს, რომ ბაღე ჰაერის ავსულთაგან დამცავი საშუალებად იყო მიჩნეული.

ბადის შესახებ ისიც უნდა ითქვას რომ „სამრგვალე ანუ წრე თავისთავად აღიქმებოდა, როგორც ისეთი ძალა, ან საზღვარი, რომლის შიგნით ავი სული ვერ შეაღწევდა, რადგან სათევზაო ბადის დანიშნულება დამჭერია და ამავე დროს მრგვალი, წრიულად ნაქსოვი, ალბათ ამანაც განაპირობა სხვა ბადეებისაგან განსხვავებით, მისი ავი თვალის საწინააღმდეგოდ გამოყენება“ (მირიანაშვილი, 1987: 232).

აპოთროპეულ ნიშან-სიმბოლოთა შორის, ქართულ ხალხურ მედიცინაში ფართოდ გამოიყენებოდა წრე - უძველესი ასტრალური სიმბოლო. როგორც ადრე აღვნიშნეთ, ხნულის წრეს შემოავლებდნენ ეპიდემიის კერას, - „ავადმყოფობა წრეს რომ არ გადასცდენოდა“. ხევესურების რწმენით, ხანჯლით შემოხაზულ წრეს ავსული ვერ გადალახავდა. ამ შემთხვევაში ჩანს წრის „როგორც ნიშნის საკრალური ბუნება, ხოლო მეორე მხრივ, ... მისი კონკრეტული დანიშნულება, კერძოდ ის, რომ იგი ბოროტი, ბნელეთის ძალების წინააღმდეგ იყო მიმართული“ (სურგულაძე, 1993: 28).

როგორც ცნობილია, ქრისტიანული რელიგია მაგიურ საშუალებათა გამოყენებას კრძალავს, რაც ხალხურ ყოფაშიც აისახა, შესაძლებელია სწორედ ამიტომ აპოთროპეული დანიშნულების ნიშან-სიმბოლოებს მეტწილად იყენებდნენ ადამიანის მონათვლამდე, ახალშობილის, ან უწმინდურად მიჩნეული მელოგინეს დასაცავად, რადგან ისინი ხალხური რწმენით, ანგელოზის მფარველობას იყვენენ მოკლებულნი. მონათლვის შემდეგ ადამიანს მფარველი ანგელოზი იცავდა და მისი კეთილდღეობის გარანტს ნათლობის ჯვარი წარმოადგენდა. მელოგინე, მეორმოცე დღეს ჩატარებული განწმენდის რიტუალის შედეგად, კვლავ იბრუნებდა ანგელოზის მფარველობას და ჯვრის ტარების უფლებას, ამიტომ დამცველი მაგიური ნიშან-სიმბოლური უკვე ფუნქციას კარგავდა.

ცნობილია აგრეთვე, რომ ქრისტიანულმა რელიგიამ სხვადასხვა არქაული მაგიური წესი თუ სიმბოლო გაითავისა, ახალი სემანტიკითა და იდეოლოგიით დატვირთა. მაგალითად, წყლის განმწმენდი ფუნქცია ნაკურთხმა წყალმა იკისრა, განსაკუთრებული მნიშვნელობა კი მიენიჭა ჯვარს, რომლის ქრისტიანულ სიმბოლიკაზე სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ, მხოლოდ აღვნიშნავთ, რომ საქართველოში დამოწმებულია ჯვრის არქაული ფუნქციაც (იხ. ბარდაველიძე, ჩიტაია, 1939: 2).

ჯვარი, წრე თუ სხვა სახის არქაული ასტრალური ნიშან-სიმბოლოები აპოთროპეული მიზნით ხალხურ სამედიცინო პრაქტიკაში ფართოდ გამოიყენება.

იგივე ნიშან-სიმბოლოები ხალხური ორნამენტების სახით ხალხურ ხელოვნებაში დღემდე გამოიყენება. მათი შესწავლის საფუძველზე ი. სურგულაძემ შემდეგი აზრი გამოთქვა: „საფიქრებელია, რომ ასეთ შემთხვევაში უნდა მოქმედებდეს ძველ სიმბოლოთა დამცველ ნიშნად დასმის წესი, რაც მათი არქაული საკრალური შინაარსის ინერციას წარმოადგენს. მართალია, ამ ნიშანთა კონკრეტული მნიშვნელობა უკვე აღარავის ახსოვს, მაგრამ მათი თვალსაჩინო ადგილზე დასმის ტრადიცია შენარჩუნებულია, რაც იცავს და ინახავს სიმბოლოურ გამოსახულებებს თუ ძველი გამოყენებითი ხელოვნების სხვა ფორმებს თანამედროვე სრულიად განსხვავებული სპეციფიკის მქონე ყოფაში“ (სურგულაძე, 1993: 75).

ამგვარად, როგორც ხალხურ ხელოვნებაში, ხალხურ მედიცინაშიც სხვადასხვა არქაული ნიშან-სიმბოლო, ახალ იდეოლოგიურ გარემოში ახალ სემანტიკას იძენდა და ინარჩუნებდა პრაქტიკულ, ამ შემთხვევაში, დაავადებათაგან დაცვის ფუნქციას. ჩვენს ხელთ არსებული მასალის მიხედვით ჯვარი, რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, ქართულ ხალხურ მედიცინაში აპოთროპეული მიზნით გამოიყენებოდა, ძირითადად მხოლოდ ქრისტიანულ სიმბოლოდ განიხილებოდა.

სხვადასხვა ეპოქის რელიგიური მრწამსის საფუძველზე იქმნებოდა ახალი ფორმისა და შინაარსის მქონე დამცავი საშუალებანი. ამ მხრივ საინტერესოა საქართველოში ფართოდ გავრცელებული „ავგაროზი“ - ამულეტის ერთ-ერთი სპეციფიკური



სახე, (იხ. მინდაძე, 2000: 50-51), რომლის ძირითადი ფუნქცია, დაავადების თავიდან აცილება იყო.

ავგაროზი ეწოდება ქალაღზე დაწერილ შელოცვას ან სამკურნალო ლოცვას (შელოცვის ან ლოცვის ტექსტის ფრაგმენტს). ატარებდნენ ძირითადად მკერდზე ან ილლიის ქვეშ დაკიდებულს, სამკუთხედის ფორმის ხავერდის ქსოვილში თუ ტყავში გამოკრულს, ან პატარა გრაგნილის სახით.

ავგაროზი დაკავშირებულია ედესის მთავარ ავგაროზ I-ის სახელთან. ლეგენდის მიხედვით, ავგაროზი უკურნებელი სენით - კეთრით ყოფილა დაავადებული. მან წერილი მისწერა იესო ქრისტეს და დახმარება სთხოვა. ქრისტემ პასუხი გამოუგზავნა. ავგაროზმა ქრისტეს წერილი უბეში ჩაიდო და სასწაულებრივად განიკურნა (იხ. ავგაროზის ეპისტოლე, 2007).

ავგაროზისა და ქრისტეს მიმორწერა პოპულარული იყო მთელ ქრისტიანულ სამყაროში, განსაკუთრებით ბიზანტიამში, სადაც მას აპოთროპეულ ძალას ანიჭებდნენ (Мещерска, 1980: 15).

ავგაროზები, რომელთაც ამულეტების სახით ატარებდნენ, როგორც ჩანს, იმდენად პოპულარული იყო საქართველოს მოსახლეობაში, რომ ხალხურ მეტყველებაში სიტყვა “ავგაროზი“ ზოგჯერ უფრო ფართო, ზოგადად ამულეტის მნიშვნელობითაც იხმარებოდა.

ავგაროზებს მოსახლეობაში მეტწილად სასულიერო პირები ავრცელებდნენ, რასაც ადასტურებს დოკუმენტური მასალა, - „ავგაროზი ესე გადავსწერე მე ვაკის სამრევლოს პრიჩეტანიკმა (მედავითნემ ნ.მ.) ალექსი გიორგის ძე გელამემ, მაგრამ რადგან პატარათ შეკრული იყო და კარსქს ხელზედ ვერ დავსწერე. ამისთვის წამკითხველნო ნუ დამძრახავთ რადგან ძნელი არის ასე პატარა შეკრული წიგნის დაწერა.

თვით პრიჩეტანიკი ალექსი.

ჩყიე = წელს აგვისტოს 5“ (ავგაროზი, Ф-Н 3446).

აპოთროპეული წარწერების ტრადიცია საკმაოდ ძველია და ფართოდ იყო გავრცელებული ანტიკურ სამყაროშიც, რასაც ადასტურებს ბერძნული აპოთროპეული ფირფიტები და სხვ. (Мещерская, 1980: 84).

ქრისტიანობის გავრცელებასა და განმტკიცებასთან ერთად მაგიური ტექსტების გამოყენების პრაქტიკა დაგმოიხილ იქნა, როგორც ოფიციალური ეკლესიის, ისე ბიზანტიური სახელმწიფოს მიერ. ამ მხრივ საყურადღებოა თეოდოს II კანონთა კოდექსი (438 წ, ა.წ.) (Мещерская, 1980: 57).

სხვა მაგიურ წესებსა და ქმედებებთან ერთად აიკრძალა ამულეტების ტარებაც, მათ შორის ავგაროზის ტიპის ამულეტებისაც, რაზედაც მიუთითებს შემდეგი ფრაგმენტი იოანე ოქროპირის თხზულებიდან: „დაბადებულისათვის და წინათვე განჩინებულისა კაცისა ზედა“ - „დაუთმეთ საყურელნო, სულგრძელნო და ნუ წარ-ხუადთ უძლურებისათვის და კურნებად გრძნეულთა და მისანთა, არამედ მადლობით შეიწყნარეთ ყოველი განსაცდელი მომავალი ვითარცა იობ მართალმან ღმრთისათვის შეიწყნარა ყოველი ჭირნი გუამისაი, და არ მივიდა იგი კითხვად და კურნებად მისანთა და გრძნეულთა და არცა შემლოცველთა და არც წიგნის მწერალთა, რომელი იგი ყელსა გამოაბან, რამეთუ ესე ყოველი ეშმაკის ღონე არს კაცთა საცთურისათვის (ხაზი ჩემია ნ.მ.) მამათა სწავლანი, 1955, 77).

მიუხედავად ამისა, ავგაროზები ხალხში მაინც პოპულარობით სარგებლობდა და როგორც აღვნიშნეთ, მათ თვით სასულიერო პირები ავრცელებდნენ. ქრისტიანობამ, როგორც ჩანს, ვერ შეძლო ამულეტების ტარების უძველესი ტრადიციის, ასევე ბევრი სხვა მაგიური წესისა და ქმედების აღმოფხვრა, რაზედაც საეკლესიო თუ სახელმწიფო კოდექსებში მათი აკრძალვების სიუხვე მეტყველებს (Мещерская, 1980: 57). ამიტომ, ზოგიერთი მათგანი მიიღო და გაითავისა კიდევ.

ზემოგანხილული მასალის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანის ჯანმრთელობის დაცვას ითვალისწინებდა ვედრების მრავალი რელიგიური რიტუალი. იმავდროულად რელიგიურ დღესასწაულებზე ტარდებოდა სპეციალური რიტუალები, რომელიმე კონკრეტული დაავადების: თვალის, ეპილეფსიის, ხველების, რომელიც უმეტეს შემთხვევაში კერძო დაავადებად და არა მხოლოდ სიმპტომად გაიაზრებოდა, სახადების და სხვა თავიდან აცილებას გულისხმობდა.

სხვადასხვა დაავადებათა თავიდან ასაცილებლად ხდებოდა აგრეთვე დაპირება - შეთქმა. მაგ. წელიწადის რომელიმე დღის უქმედ გამოცხადება, იმ დღეს მუშაობის აკრძალვა და სხვ.

ხალხში ფართოდ გავრცელებული დამცავი მაგიური საშუალებების გამოყენების „თეორიული“ საფუძველი ხშირ შემთხვევაში დაავადებათა გამომწვევი მიზეზების შესახებ არსებული რწმენა-წარმოდგენები და ამ მიზეზების: ავი თვალის, ჯადოს, ავი სულების და სხვ. ადამიანზე ზემოქმედების ნეიტრალიზაციას ემსახურებოდა - სხვადასხვა ნიშან-სიმბოლოს, ქმედებისა თუ რიტუალის მეშვეობით.

სნეულებათა პროფილაქტიკის მაგიურ წეს-ჩვეულებებს ქრისტიანული რელიგია კრძალავდა და მათი გამოყენება, შეზღუდა კიდევ. მიუხედავად ამისა, საქართველოს მოსახლეობის ყოფას ზოგი მათგანი დღემდე უცვლელად შემორჩა. ზოგმა კი ახალი ქრისტიანული გააზრება შეიძინა. ამ მხრივ საინტერესოა ამულეტის ერთ-ერთი სახეობა - ავგაროზი, რომელიც ძირითადად დაავადებათა პროფილაქტიკას ემსახურება და ძველი წარწერიანი დამცავი საშუალებების ქრისტიანულ სახესხვაობას წარმოადგენს და მისი აპოთროპეული ფუნქციაც ქრისტიანული ლეგენდის საფუძველზე აიხსნება. ყოველივე ზემოხსენებული კი იმის მაჩვენებელია, რომ საზოგადოების რელიგიური აზროვნების ცვალებადობასთან ერთად, პროფილაქტიკური საშუალებების ნაწილი ახალ, სათანადო გააზრებას იძენდა და ძველი ფუნქციონალური დატვირთვით გამოიყენებოდა.

ისიც უნდა ითქვას, რომ დაავადებათა თავიდან აცილების მაგიურ რელიგიურ საშუალებებს, ძალიან მცირე, მაგრამ გარკვეული დადაებითი ეფექტი მაინც ჰქონდა - ადამიანის ფსიქიკაზე დადებითად მოქმედებდა. კერძოდ, როდესაც ადამიანმა იცოდა, რომ მას რაიმე ძალა ან ნივთი დაავადებისგან იცავდა, შესაძლებელია დაავადებასთან ბრძოლის უნარი გაძლიერებოდა.

დამოწმებული ლიტერატურა:

აბაკელია ნ., ალავერდაშვილი ქ., ლამბაშიძე ნ. (1992), ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. თბილისი ავგაროზი, (ხელნაწერი), ხელნაწერთა ინსტიტუტი. Φ-II 3446.

„ავგაროზის ეპისტოლის“, (2007), ძველი ქართული რედაქციები, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებელი დაურთო ნესტან ჩხიკვაძემ, თბილისი ბარდაველიძე ვ. (1939), სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. I ახალწლის ციკლი, თბილისი ბარდაველიძე ვ., ჩიტაია გ. (1939), ქართული ხალხური ორნამენტი, I ხევსურული, თბილისი ბატონიშვილი ვ. (1914), ისტორიები აღწერა ვახტანგის მიერ. ს. კაკაბაძის გამოცემა, ტფილისი ბურდული მ. (1990), დასავლეთ საქართველოს ხალხური მედიცინა (სვანეთის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით) დისერტაცია ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად. თბილისი ბურდული მ. (2008), სამკურნალო რიტუალები სვანეთში, ანალები (ისტორიის, ეთნოლოგიისა და რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი, თბილისი, №3 გარდაფხამე ფ. (1995), ქართული ხალხური დღეობები (რაჭა-ლეჩხუმი). თბილისი გულედანი ს. (1930), ძველი ადათ-ზნე-ჩვეულებანი ზემო სვანეთში, (ხელნაწერი) კასტელი დონ ქრისტოფორე დე (1977), ცნობები და ალბომი საქართველოს შესახებ. თბილისი ლამბერტი არქ. (1938), სამეგრელოს აღწერა. თბილისი მაკალათია ს. (1941), სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია. თბილისი მილანელი დონ ჯუდიჩე, (1974) წერილები საქართველოზე. თბილისი მინდაძე ნ. (2000), თინათინ ყაუხჩიშვილი და საქართველოს ტრადიციული მედიცინის ისტორიის საკითხები, ქართული წყაროთმცოდნეობა, IX, თბილისი მირიანაშვილი ქ. (1987), სათევზაო ბადეების რელიგიური მნიშვნელობა, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის. თბილისი, XIII ორბელიანი სულხან-საბა (1991), ლექსიკონი ქართული. ტ.I, გვ. 161-162

სურგულაძე ი. (1993), ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა. თბილისი

შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ). თბილისი, 1975

წულაძე აპ. (1971) ეთნოგრაფიული გურია. თბილისი

Бардавелидзе В.В. (1957), Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси

Леви-Стросс К. (1994), Структурная антропология. М.

Мещерская Е. (1980), Легенда об Авгаре, ранесирийский литературный памятник. М.

**Nino Mindadze**

### **Traditions of Preventative Medicine in Georgia**

Folk healthcare system, together with the treatment practices, includes diseases prevention as well. Diseases prevention implies avoidance of the illnesses, through both, naturopathic and magic-religious means. Certain part of the magic-religious rituals was intended to maintenance of human health and some other part served to avoidance of some specific disease. To prevent various diseases, people used to give some promises to their chapel, e.g. establishing of the holiday on some day in the year, as well as prohibition of work on that day etc.

Amulets were very popular in Georgia. There were two kinds: the first was of apotropaic significance meant to protect a person from evil spirits and to shy them off: fire, iron, sharp objects, and so on. The other type of amulet was considered to have an attractive power. It attracted the power of an evil eye itself and had no influence on people wearing them. So also did beautiful mostly semi- precious stones, shells, and necklaces made of them. The most popular was black ambar which would crack under the influence of evil eye.

The Christian religion prohibited wearing any kind of amulet; only the Christian cross could protect a person. But the Christian church in Georgia allowed wearing one, a specific kind of amulet - the *avgarozi*. The Christian religion seems to have come to a compromise, which is attested to by the introduction of *Avgaroz*i, one of the modified types of amulet. Retained the archaic function of preventing diseases, it acquired a new Christian meaning.

## ქირურგიის ხალხური ტრადიციები გურიაში (ოზურგეთის რაიონი)

გურიაში ხალხური მკურნალობა სხვადასხვა დონეზე იყო განვითარებული, მაგრამ განსხვავებით მთიანი რეგიონებისაგან, ყოფითი მედიცინა ბევრად უფრო მრავალფეროვან საშუალებებს მოიცავდა, ხოლო ტრადიციულ მედიცინაში დახელოვნებული ე.წ. პროფესიონალი მკურნალების საქმიანობაც “მრავალდარგოვანი“ იყო.

მკურნალობას ეწეოდნენ: დასტაქრები, შინაგან დაავადებათა მკურნალები, ბებიაქალები - მეანები და სხვ. ისინი ხშირად ერთმანეთის გვერდით ან მეზობელ სოფლებში საქმიანობდნენ და მოქმედების განსაზღვრული სფერო ჰქონდათ.

ზემოხსენებული მკურნალები ვიწრო სპეციალისტები იყვნენ. ხშირად ისინი მხოლოდ ერთი სახის ტრავმის ან დაავადების მკურნალობაში იყვნენ დაოსტატებულნი, ზოგჯერ კი, პირიქით, ერთი და იგივე პიროვნება სხვადასხვა “სპეციალობას“ ფლობდა: შინაგან დაავადებათა მკურნალის, მეანის, მლოცავის, მკითხავისა და სხვ. უნდა აღინიშნოს, რომ დასტაქრის პროფესიას ტრადიციულად მამაკაცი ფლობდა, ხოლო ხალხური თერაპია სხვადასხვა დაავადებათა შინაური წამლებით, მალამოებით მკურნალობა და მეანობა ქალების სპეციალობა იყო.

ამჯერად, შევეხებით ქირურგიული მკურნალობის ხალხურ ტრადიციებს, რომელიც გურიაში საკმაოდ მაღალ დონეზე იდგა. საკვლევ რეგიონში დასტაქრები ეფექტურად მკურნალობდნენ სხვადასხვა სახის ტრავმას: ჭრილობა-მოტეხილობას, ამოვარდნილობას, დამწვრობასა და სხვ., მაგრამ არ აკეთებდნენ ტრეპანაციასა და ალოპლასტიკას.

დასტაქრების პროფესიული დონეც აქ სხვადასხვა იყო. მათი პრაქტიკა ძირითადად საკუთარი ან მეზობელი სოფლების მოსახლეობის სამედიცინო დახმარებით ამოიწურებოდა. თუმცა ზოგიერთი მათგანის მოღვაწეობის არეალი ბევრად უფრო ფართო იყო და საქართველოს ფარგლებს გარეთ სცილდებოდა, ასეთი იყო

ცნობილი გურიაში **არობელიძეების** გვარი. ეს გვარი ფართო სა-  
დასტაქრო მოღვაწეობას ეწეოდა, ისინი „მოტეხილობის, დაჭრილის  
და ნაღრძობის იშვიათი ექიმები, გურიის თურმანიძეები იყვნენ...“  
და თავისი გვარის წარმოშობასა და გურიაში დასახლებას  
„თორნიკე ერისთავის ხანას უკავშირებდნენ და ამბობდნენ, რომ  
მათი წინაპარი არობელიძე იმ დროს ყოფილიყოს ჯარის ექიმი -  
დასტაქარი“. ერთ-ერთი არობელიძე - როსტომი, რომელიც XIX  
საუკუნის ბოლოს მოღვაწეობდა, „თავისი ხელობის პირდაპირ  
ჯადოქარი“ ყოფილა, ამავე დროს თვით ეძიებდა და ძლიერ  
ბევრი უკურნებელი განუკურნავს თურმე... ხოლო გაბრიელ არო-  
ბელიძე რუსეთ-ოსმალეთის ომში (1878წ.). „ჯარს ახლდა“ ექიმ  
ქირურგად, დაჯილდოებული იყო წმინდა გიორგის ჯვრით, ეძ-  
ლეოდა პენსია, ეხმარებოდა არა მარტო გურიას, არამედ აჭარასაც  
და იმერეთ სამეგრელოსაც, ხელმძღვანელობდა კარაბადინით. როს-  
ტომ და გაბრიელ არობელიძეები იყვნენ მკაცრი ავდემყოფთან  
მკურნალობის დროს, მაგრამ გულჩვილი და კაცთმოყვარენი. ყო-  
ფილი პაციენტები მათ ყურადღებას არ აკლებდნენ ჭირსა და  
ლხინში. გაბრიელს ბევრი გადაურჩენია ხელისა თუ ფეხის  
მოკვეთას. ავადმყოფის განკურნება მის ცოდნა-გამოცდილებას თუ  
აღმატებოდა, უეჭველად სხვაგან ისტუმრებდა. ღმად მოხუცებულს  
კიდევ შესწევდა მუშაობის უნარი. გაბრიელ არობელიძე  
გარდაიცვალა 1935 წელს. თავისი ცოდნა-გამოცდილება გადასცა  
რძალს ანიკო ლოლუას, რომელიც ასევე კეთილსინდისიერად  
ემსახურებოდა ხალხს (წულამე, 1971: 126).

საყურადღებოა, რომ არობელიძეებს საკუთარი საავადმყოფო  
და აფთიაქი ჰქონდათ ოზურგეთის რაიონის სოფელ ბოხვაურში.  
ამზადებდნენ სხვადასხვა წამლებსაც. იმფორმატორების გადმო-  
ცემით, მათ ორი საწოლი ჰქონდათ მძიმე პაციენტებისათვის და  
გარკვეული დროით ტოვებდნენ კიდევ (გვათუა, 1990: 18).

გადმოცემით, ასევე მკურნალობდა გურიაში როსტომ არო-  
ბელიძის ქალიშვილი. ის არჩენდა ყველანაირ მოტეხილობას და  
ხელმძღვანელობდა არობელიძეების ხელნაწერი კარაბადინითაც.  
მასაც სახლში საავადმყოფო ჰქონდა მოწყობილი და საჭიროების  
შემთხვევაში პრიმიტიული ინსტრუმენტებით ქირურგიულ მანი-  
პულაციებსაც უტარებდა პაციენტებს. ინფორმატორის თქმით, ამ

ქალბატონმა პაციენტს სტერილიზირებული აბრეშუმის ძაფით ფეხზე დანეკროზებული ადგილები მოაშორა, შემდეგ კი უმკურნალა სპეციალური მალამოთი.

გურიაში მოწმდება ჭრილობათა გარკვეული კლასიფიკაცია და მათი ეტაპობრივი, დიფერენცირებული მკურნალობა. ასხვავებდნენ ჭრილობის სახეებს: მსუბუქი და დაჩირქებული. განასხვავებდნენ აგრეთვე სხვადასხვა იარაღით მიყენებულ ჭრილობებს და მათ სხვადასხვა საშუალებებით მკურნალობდნენ.

ჭრილობის მკურნალობა გარკვეული თანამიმდევრობით მიმდინარეობდა, რაც პირველ რიგში გულისხმობდა ჭრილობის გაწმენდა-გასუფთავებას-დეზინფექციას, სისხლის შეჩერებას და შემდეგ ქსოვილის აღდგენას. ჭრილობას გაასუფთავებდნენ არყით, ან წყლით, შემდეგ ხმარობდნენ სისხლის შესაჩერებელ საშუალებებს: აბლაბუდას, თხემლის (*Alnus Barbata*), გამხმარ ფოთოლს. ჭრილობის შესახორცებლად, ქსოვილის აღსადგენად ჭრილობაში ჩადებდნენ ჭილოფა (*Juncus*) ბალახის გულს, წასასმელად იყენებდნენ ე.წ. **შავ და ყვითელ მალამოს**, რომლის დამზადების წესს მკურნალი ინფორმატორები არ ამხევენ.

დაჩირქებული ჭრილობის შემთხვევაში ჩირქის გამოსადევნათ ზემოხსენებული მალამოებით უწამლებდნენ. არობელიძეების გვარის წარმომადგენლებმა იცოდნენ დაჩირქებულ არეზე ნემტარით ჩირქის გამოდევნაც, შემდეგ კი მალამოებით უწამლებდნენ. ასევე ღრმა, დაჩირქებული ჭრილობების დროს ტამპონსაც ამზადებდნენ - აბრეშუმის ჭიისაგან დამზადებულ ძაფს გამოხარშულ ნაჭერზე გადაახვევდნენ ძაბრივით, **შავ მალამოში** ამოავლებდნენ და ღრმა ჭრილობაში ჩადებდნენ. პროცედურას რამდენჯერმე გაიმეორებდნენ. ტამპონი ჩირქს ამოასუფთავებდა, თან ჭრილობის ზედაპირს სწრაფი შეხორცების საშუალებას აძლევდა, ჭრილობა თანდათან, ქვემოდან ხორცდებოდა. ახალი ხორცი ამოვსების შემდეგ **ყვითელი მალამოთი** უმკურნალებდნენ (გვათუა, 1990: 5).

ტამპონით, **პატრუქით** მკურნალობა საქართველოში ძველთაგანვე იყო ცნობილი. პატრუქი საბას განმარტებით, „სანთლისა და ბამბის ჩლა - სანთლის გული გინა ბაზმის გულია, ხოლო ჩლა - ნამენძი რამე, ბამბის ნასთის ნაშალია“ (ორბელიანი, 1993).



ჭრილობათა მკურნალობის გურიაში დამოწმებული ხალხური წესები ხშირად მსგავსია ძველ სამედიცინო წიგნებში აღწერილი მკურნალობის წესისა. მაგ., „თუ ეს დაკოდილი თავს იყო, ზარავანდი ღვინითა მოადულე და მერმე კიდევ გაახმე და დანაყე. თუ ღრმად იყოს პატრუქით შეუდევ“. ამავე დროს ჭრილობათა მკურნალობის არაერთი საშუალება თანამედროვე მედიცინის თვალსაზრისითაც მიზანშეწონილია. მაგ., არყის გამოყენება დეზინფექციის მიზნით, ტამპონებით მკურნალობა და სხვ.

გურიაში მოწმდება დამწვრობის მკურნალობა. იოლი ფორმის დამწვრობის დროს იცოდნენ **ბარგი წამლით** მკურნალობა. ქვებია, რომელიც გაილესება და წყალში გაიხსნება, შემდეგ ურევდნენ **შავ მალამოში** და ქათმის ფრთით წაუსვამდნენ, ზემოდან კომბოსტოს (Brassica) ან მრავალძარღვას (Plantago major) ფოთოლს დაადებდნენ, რაც გადმოცემით, ადვილი ასაძრობი იყო და სიგრილეს მეტად ინარჩუნებდა. რთული დამწვრობის დროს მიმართავდნენ სოფლის ექიმს, ოზურგეთის რაიონში განთქმული იყო ხალხური მკურნალი თამარ დარჩია, რომელიც არჩენდა მძიმე ხარისხის დამწვრობას თავისივე დამზადებული მალამოებით.

გურიაში მოწმდება სხვადასხვა სახის ტრავმების (მოტეხილობა, ნაღრძობი, ამოვარდნილობა, დაჟეჟილობა) მკურნალობის მრავალფეროვანი მეთოდები. მსუბუქი ტრავმების მკურნალობა გურიაში თითქმის ყველამ იცოდა, ხოლო შედარებით რთულ ტრავმებს ძირითადად მამაკაცები მკურნალობდნენ. ამ საქმიანობასაც ძირითადად ეწეოდნენ არობელიძეების გვარის წარმომადგენლები.

კიდურების დახურული მოტეხილობის დროს დასტაქარი დაზიანებულ არეს ხელით გასინჯავდა, დაუზელდა, ძვლებს გაასწორებდა, დათვისა და მაჩვის ქონისაგან დამზადებულ მალამოს წაუსვამდა, ზევიდან კი არტაშნებს შემოადება და მაგრად გადაუკრავდა. ზემოაღწერილი საშუალება მჭიდროდ ეკვროდა კიდურს და თაბაშირის მოვალეობას ასრულებდა.

მოტეხილობის დროს ძვალი თუ არასწორად შეხორცდებოდა, მაშინ ორ ცოცხალ კალმახს სიგრძეზე გაჭრიდნენ, დაზიანებულ ადგილზე დაადებდნენ და გადაუხვევდნენ. ითვლებოდა, რომ ცოცხალი კალმახი ძვლებს დაარბილებდა.

მეორე დღეს ნახვევს გახსნიდნენ, „დარბილებულ“ ძვლებს გაასწორებდნენ, ზემოაღწერილ მალამოებს წაუსვამდნენ და შეუკრავდნენ.

რთული მოტეხილობისას დასტაქარი ნიშადურის სპირტზე დამზადებული მალამოთი შეუზილავდა ავადმყოფს, შემდეგ ყვითელ მალამოს წაუსვამდა და ხუთი დღე არ გახსინდა ნახვევს. შემდეგ პოროცედურას თავიდან გაიმეორებდა და ორმოც დღეში მოტეხილობა მორჩებოდა. რთულ მოტეხილობებზე ითვლებოდა - იდაყვის, წვივის, ლავიწის, ბარძაყის ყელის მოტეხილობები.

ღია მოტეხილობის დროს წინასწარ ამოჭრილ არტახებს დაადებდნენ და ისე გადაუხვევდნენ. ჭრილობის არე ღია რჩებოდა და მალამოებით უმკურნალებდნენ. ღია მოტეხილობის ანალოგიური მკურნალობა აღწერილია „უსწორო კარაბადინში“ – „თუ გატეხილსა სისხლი სდიოდეს, მას ასრე უნდა, სადაცა სისხლი სდიოდეს, ის ადგილი მჭურისგანცა და ფიცრისგანცა ცარიელი ამყოფოს, რომე შიშველი ჩნდეს“ (ქანანელი: 1997, 507), რაც შეესატყვისება თანამედროვე მედიცინაში ღია მოტეხილობების ფანჯრიანი ნახვევის დადების წესს.

ნაღრმობის დროს, პირველ რიგში დაზიანებულ არეზე მაგრად გაწურულ ცივ ნაჭერს დაადებდნენ, რომ სისხლჩაქცევა არ განვითარებულიყო. შემდეგ კი შავი მალამოთი ფრთხილად დაუხელდნენ და თბილად შეუხვევდნენ.

არჩევდნენ რთული და იოლი ფორმის დაჟეჟილობას. იოლი დაჟეჟილობისას ცივი წყლის აბაზანას იკეთებდნენ. რთული დაჟეჟილობის დროს ცივი აბაზანის მიღების შემდეგ ზემოხსენებულ შავ მალამოს წაუსვამდნენ.

გურიაში მოწმდება სხვადასხვა სახის ამოვარდნილობის (ბეჭის, ბარძაყის, მენჯის, მაჯის, მხრის...) მკურნალობის საინტერესო მეთოდები. ამოვარდნილობის დროს ხალხური მკურნალები პირველ რიგში დაზიანებულ არეს დაუჭიმავდნენ, სახსარში ჩაუგდებდნენ და მჭიდროდ გადაუხვევდნენ. მაგ., ბეჭის ჩაყენება შედარებით იოლად ხდებოდა. თავდაპირველად მტკივნეულ არეს გასინჯავდნენ. ბეჭს საჭირო მიმართულებით გადაწევდნენ და სახსარში ჩასვამდნენ. შემდეგ ბეჭსა და ხერხემალს შუა ჩაზნექილ არეს მუთაქით ამოავსებდნენ, ისე რომ ბეჭს

მოდრაობის საშუალება არ ჰქონოდა, **კუპრის მალამოს** წაუსვამდნენ და ჯვარედინი ნახვევით შეუხვევდნენ.

ამოვარდნილობის მკურნალობის ზოგი ხალხური საშუალება ძველ ქართულ მედიცინაშიც ჰპოვებს ასახვას: „რა ასო ამოუვარდეს, ნიშანი ის არის, რომე, რომელი ასო ღრმა და ჩუბუტო ყოფილიყოს ამაღლდეს, და მაღალი ალაგი დაღმარდეს და დამდაბლდეს; და იმა ასოსა ვერ იხმარებდეს. და ეს მისი წამალი: უწინ ხელი გაუხსენ და მერმე ჩაუგდე ამა წესითა: რომე მიზიდენ და მოზიდენ მარჯვენითა და მარცხენითა, და გარ, ეცადე, რომე მისსავე ადგილას მივიდეს; მერმე მაგრად შეკურა უნდა“ (ქანანელი: 1997, 507-508).

ზემომოყვანილი მასალის საფუძველზე ჩანს, რომ გურიაში ქირურგიული მკურნალობის ხალხური ტრადიციები საკმაოდ მაღალ დონეზე იდგა. აქ დამოწმებული ქირურგიული მკურნალობის საშუალებები ზოგადქართული ხალხური მკურნალობის სისტემაში ჯდება. თუმცა, იმ ფაქტსაც ვერ უარყოფთ, რომ ჩვენ მიერ დადასტურებული პრინციპები: ამოვარდნილობების მკურნალობა დაჭიმვის მეთოდით, მოტეხილობების მკურნალობა ფიქსაციით და სხვ. ხალხური მკურნალობის უნივერსალურ მეთოდებს განეკუთვნება. როგორც ჩანს, ასეთ შემთხვევებში განსხვავება მხოლოდ სამკურნალო მეთოდების თავისებურებებში უნდა ვეძებოთ.

გურიაში დადასტურებული ქირურგიული მკურნალობის საშუალებანი, როგორც აღვნიშნეთ, საკმაოდ ეფექტური იყო და მიზანშეწონილი თანამედროვე მედიცინის პოზიციიდან. ზემოგანხილულის საფუძველზე ჩანს, რომ ტრავმების მკურნალობის შედარებით მარტივ მეთოდებს, რაც ემყარებოდა ემპირიულ დაკვირვება-გამოცდილებას და სამკურნალო ცოდნის ურთიერთგაზიარებას, ფლობდა მთელი მოსახლეობა.

ადგილობრივ დასტაქრებს, მოსახლეობა მძიმე ტრავმების შემთხვევაში მიმართავდა. ისინი სამკურნალო პრაქტიკაში გარკვეულ საზღაურს იღებდნენ, მაგრამ დაუდგენელი ნიხრით. მათი სამედიცინო ცოდნა არ იყო გასაიდუმლოებული. თავიანთ ცოდნას ისინი სიამოვნებით უზიარებდნენ სხვებს და მკურნალობასთან ერთად სამკურნალო ხასიათის რჩევა-დარიგებასაც აძლევდნენ

ავადმყოფს. არც მათი ცოდნის მემკვიდრეობით გადაცემას ჰქონდა დადგენილი წესის სახე. თუმცა არ იყო გამორიცხული, რომ შვილს მამის ხელობა ესწავლა.

ამავე დროს გურიაში, კერძოდ, ოზურგეთის რაიონში საკმაოდ ფართოდ არის წარმოდგენილი **საოჯახო-საგვარეულო** მედიცინა, რომლის წარმომადგენლები - **არობელიძეები**, ხშირ შემთხვევაში ფართო მასშტაბის საქმიანობას ეწეოდნენ და ძველი სამედიცინო წიგნებითაც სარგებლობდნენ.

დამოწმებული ლიტერატურა:

წულაძე აპ. (1971), ეთნოგრაფიული გურია, თბილისი  
გვათუა ნ., (1990), სამეცნიერო მივლინების მასალები, თბილისი  
ორბელიანი სულხან-საბა, (1993), ლექსიკონი ქართული: II, თბილისი  
ქანანელი, (1997), უსწორო კარაბადინი, თბილისი

Nino Chirgadze

### Folk surgery traditions in Guria (Ozurgeti region, Georgia)

Traditions of folk healing surgery in Guria were at a rather high level. Means of folk surgical treatment evidenced in the present paper conform well to general Georgian folk treatment system but we can't neglect the fact that the principles considered by us: healing of dislocations by the method of stretching, healing of fractures by the method of fixation and others belong to the universal methods of the national medicinal treatment. It appears that difference in such cases should be searched in peculiarities of healing methods.

As it was stated above, means of surgical therapy evidenced in Guria were rather efficient and expedient if we consider them from the position of modern medicine. On the basis of the above stated it is clear that the whole population was aware of relatively simple methods of trauma healing, which were based on empiric observations and experience and sharing of medicinal knowledge.

Population used to address local healers only in cases of heavy traumas. Those healers used to get definite compensation for their practice, but the price was not fixed. Their medicinal knowledge was not kept secret. They used to share their knowledge in this sphere with others with pleasure and alongside with treatment they gave advices and instructions of medicinal character to their patients. Transfer of their knowledge by succession had no fixed form, but it was not excluded that children would prefer to master profession of their parents.

In Guria, and namely in Ozurgeti region the family-hereditary medicine is rather widely practiced and its representatives – e.g, members of the family Arobelidze in most cases used to lead intense activity in this sphere and used old medicinal books too.

აბელ პოლუხე

საზღვრის გადაკვეთა, როგორც ყოველდღიური არსებობის  
სტრატეგია  
ოდესა-კიშინოვის “ელექტრიკა”<sup>24</sup>

თარგმანი თეა ქამუშაძისა

**შესავალი**

ცოტა რამ თუ მოიძებნება ისეთი ოდესა-კიშინოვის მატარებელზე უკეთესად წარმოაჩენდეს პოსტ-საბჭოთა ტრანზიციის დრამას. ესაა დამოუკიდებელი სამყარო, თავისი ეკონომიკური სისტემით, რომელიც სახელმწიფო დახმარების დეფიციტის შესავსებად სპონტანურ ინსტიტუტებს აყალიბებს. ოდესა-კიშინოვს შორის მოძრავი მატარებელი, ე.წ. “ელექტრიკა”, არის პოსტ-საბჭოთა საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი ასპექტების მომცველი მიკრო სამყარო, რომელიც ასახავს ყველაფერს პოლიტიკური ძალაუფლებისათვის ბრძოლიდან დაწყებული, კორუფციით და ეთნოპოლიტიკური შეჯახებებით, ჩრდილოვანი ეკონომიკის პრაქტიკითა და საზღვრის პრობლემებით დამთავრებული. მატარებლს უამრავი თავისებურება გააჩნია. პირველყოვლისა ესაა რკინიგზის ხაზის გეოგრაფიული მდებარეობა, რომელიც უკრაინასა და მოლდოვას ტრანსდენისტრიის სეპარატისტული რესპუბლიკის (საერთაშორისო დონეზე არ აღიარებული, თუმცა დე-ფაქტო არსებული სახელმწიფო, მოლდოვასა და უკრაინას შორის) მეშვეობით აკავშირებს. მეორე, საზღვრის გადაკვეთა: ადმინისტრაციული ცვლილებების მიუხედავად, კვლევის პერიოდში საბჭოთა დროის მსგავსად, ოდესა, შავი ზღვის უდიდესი საპორტო ქალაქი, მოლდოველებისათვის მნიშვნელოვან სავაჭრო ადგილად რჩებოდა. დაბოლოს, მაშინ როცა

---

<sup>24</sup> დაიბეჭდა ჟურნალში *Anthropology of East Europe Review*, Volume 24, No. 1, Spring 2006 Page 28-37

სახელმწიფო ვერ უზრუნვეყოფს მოქალაქეებს უსაფრთხო და სტაბილური შემოსავალით, მიზერული ან საერთოდ უხელფასობის პირობებში არაფორმალური ეკონომიკა საგულისხმო როლს თამაშობს.

სტატიის მიზანია წარმოაჩინოს “ელექტრიკის” სოციალურ-ეკონომიკური ფუნქცია და გაანალიზოს მისი ფარული დინამიკა. სტატიაში ყურადღება მატარებლის მარშრუტის სამ უნიშვნელოვანეს ასპექტზე მახვილდება: საზღვრები, ეკონომიკა/ვაჭრობა და კორუფცია. მატარებლის მარშრუტის ზოგადი დახასიათების შემდგომ, ყურადღება უკრაინასა და მოლდოვას შორის სასაზღვრო პრობლემებსა და ტრანსდენსტრიის დაუდგენელი საზღვრებისკენ გადაინაცვლებს. შემდგომ, არსებული ლიტერატურის გამოყენებითა და საკუთარი საველე მასალის ანალიზის საშუალებით, ვაჭრობასა და ჩრდილოვან ეკონომიკას განვიხილავ “ელექტრიკის” კონტექსტში. კორუფციის სადავო საკითხი კი ლოკალური ფორმებით აღიწერება, რაც ნეგატიურ ასპექტებთან ერთად, პოზიტიურსაც მოიცავს. მე გთავაზობთ, კორუფციის, რომელიც უნდა აღმოიფხვრას, სტიგმატიზაციამდე, მხედველობაში მივიღოთ ფაქტი, რომ „პატარა“ კორუფცია, შეიძლება წონასწორობისა და ფულის მოძრაობის გარანტი იყოს, ეს დებულება რასანაიაგამის (Rasanayagam 2003) მიერ შემოთავაზებულ თეორიული ჩარჩოში თავსდება. მისი აზრით, სანამ კორუფციის ნეგატიურ პრაქტიკად კლასიფიცირებას მოვახდენდეთ, უნდა შევძლოთ მისი კონტექსტუალიზება. ამ შემთხვევაში, საუბარია იმაზე, რომ შეზღუდული უკანონობა, სახელმწიფოს უუნარობის პირობებში, ხალხისათვის გადარჩენის საშუალებად იქცევა ხოლმე. საზღვრის მენეჯმენტი კი, შეიძლება წარმოვადგინოთ, როგორც ნაციონალური და ინტერნაციონალური აქტორების მარცხი, აწარმოონ ეფექტური მოლაპარაკება მიმდინარე კოფლიქტის მოსაგვარებლად. დაბოლოს, წვრილმანი კონტრაბანდა განხილული იქნება, როგორც ბაზრის რეგულატორი, რომელზე დაყრდნობითაც ბაზარი თავს აღწევს ადგილობრივი მონოპოლისტების პროტექციონისტულ პოლიტიკას, რაც, თავის მხრივ, არ აძლევს ახალ ინვესტორს ბაზარზე შემოსვლის საშუალებას მომხმარებელთა საზიანოდ. (რამდენადმე) დადებითი ეფექტი, რაც ყოველ დასრულებულ სავაჭრო მგზავრობას ახლავს თან, არის მეზაყეებისა და ვაჭრებისათვის ფინანსური სარგებელი, ხოლო

მომხმარებლებისთვის კი ხელმისაწვდომი უკეთესი ხარისხის საქონელი.

სტატია ეყრდნობა მასალას, რომელიც ჩართული დაკვირვების მეთოდის საშუალებით 2014 წლის გაზაფხულზე, ადგილობრივ ინფორმანტებთან არაფორმალური ინტერვიუების საშუალებით შეგროვდა და შეივსო. საკითხის სიფაქიზიდან გამომდინარე ინფორმანტების ანონიმურობას დავიცავ და გამოვტოვებ იმ ინფორმაციას, რაც შესაძლებელია სახიფათო აღმოჩნდეს დაინტერესებული პირებისათვის.

### **მოქმედი ბაზარი**

ოდესის რკინიგზის სადგური, დღის თორმეტისნახევარი, მზე აცხუნებს. მაშინ როცა ვაგონები ხალხით ივსება, ხოლო ბოლო პლატფორმაზე ბარგი გროვდება, დანარჩენი სადგური თითქმის ცარიელი ჩანს. მიუხედავად მასის ერთფეროვნებისა, მთავარი მახასიათებელი მაშინვე იკვეთება, ესაა „ბებოები“<sup>25</sup>. ასაკოვანი ქალბატონები დარბიან წინ და უკან და უჩვეული ენერგიით დაათრევენ დიდი რაოდენობის საქონელს. ყავით, ფქვილით, კიტრითა და კომბოსტოთი სავსე ჩანთები დამაგრებულია ურიკებზე და შემდეგ მატარებლის ბორტზე ისვრიან. ხალხი ტირის, დაობს ან უფრო მეტიც ჩხუბობს ადგილებისთვის. უჩვეულო ფენომენი ცნობისმოყვარეობას აღვივებს ჩემში, როგორც შემთხვევით მაცურებელში (როგორც ვიყავი იმ დროისათვის), მით უფრო, როდესაც აღმოაჩნდა, რომ ეს არის მატარებელი, რომლითაც უნდა იმგზავრო ოდესიდან კიშინიოვამდე.

საბჭოთა ტერმინოლოგიით „ელექტრიკა“, ესაა პატარა მატარებელი, მხოლოდ მეორე კლასის<sup>26</sup> ვაგონებით, რომელიც მოკლე დისტანციაზე ძალიან ნელა მოძრაობს. ამ შემთხვევაში ის 180 კილომეტრს ოდესადაც კიშინოვიმდე 5 საათში ფარავს. შიდა მატარებელი, რომელიც ორ საბჭოთა ქალაქს ერთმანეთთან

---

<sup>25</sup> თარგანში ნიშნავს ბებიას, მაგრამ საბჭოთა ტერმინოლოგიაში ეს სიტყვა აღნიშნავს ხნიერ ქალბატონს, ჩვეულებრივ 50 წლის ზემოთ. პოსტ საბჭოთა რეფორმების შემდეგ ამ კატეგორიის ადამიანებს მოუხდათ ბრძოლა არსებობისთვის, რადგან მინიმალური პენსია არაფრისთვის იყო საკმარისი. ხშირად მათ უწევდათ შემოსავლის გაზრდისათვის სხვა ხერხების მოძიება.

<sup>26</sup> ამ მატარებელში ორი სახის მეოთხე კლასია. ერთი ჰრივისის (1 ევრო = 6,2 ჰრივისას 2006 წ. თებერვალში) გადახდის შემთხვევაში მგზავრები იღებდნენ ადგილს ტელევიზორიან ვაგონში, სადაც ძველმოდურ ფილმებს ატრიალებდნენ ხუთი საათის მანძილზე.

აკავშირებდა, დღეისათვის, საბჭოთა კავშირის დაშლის შედეგად, საერთაშორისო მატარებლად იქცა, რომლითაც რამდენიმე ასეული ადამიანი ყოველდღიურად სარგებლობს.

მატარებელი კომინოვამდე ტრანსდენისტრიის რესპუბლიკის გავლით მოძრაობს. ამ მიზეზით რუსული და რუმინულენოვანი მოსახლეობა თანაბრადაა წარმოდგენილი, თუმცა, „ბიზნესის“ გარდა სხვა მიზნის მქონე მგზავრს ძნელად თუ ნახავთ. რეალურად ვაჭრობა “ელექტრიკის” კვინტენსენციად გვევლინება, რომლის ფუნქციაა ხალხის გამოკვება საზღვრის ორივე მხარეს.

### **მმ, მაპატიეთ.... სად არის საზღვარი?**

*“Les frontières sont des structures spatiales élémentaires, de forme linéaire la fonction de discontinuité géopolitique et de marquage, de repère, sur les trois registres du réel, du symbolique et de l’imaginaire.” (Foucher 1991:38)<sup>27</sup>*

XX საუკუნეში ევროპის საზღვრების ორ პროცენტზე ნაკლები პლებისციტის შედეგად დადგინდა (Foucher 1991). თუმცა, უკრაინა-მოლდოვის საზღვარი ნამდვილად არ შედის ამ ორ პროცენტში. რურის ანგარიშის მიხედვით „მოლდოვას საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკა 1940 წლის 2 აგვისტოს დაიბადა, დიდწილად ცენტრალური ბესარაბიის გაერთიანებით. სხვა ნაწილი მიეკუთნებოდა უკრაინის სსრ-ს, რომელიც გაერთიანდა ჩრდილო და სამხრეთ ბესარაბიასთან, ჰერცის რაიონი და სამხრეთ ბუკოვინა“ (Rure 1999: 228, პოლეზეს თარგმანი). უკრაინისა და მოლდოვას გამყოფი ზოლი, ცოტა რამით თუ მოგვაგონებს ტრადიციულ საზღვარს, Foucher-ს თუ მოვიხმობთ, ის უფრო წარმოსახვითია, ვიდრე რეალური. 2004 წლის მარტში, ჩემი პირველი ვიზიტისას, “ელექტრიკით” მგზავრობის დროს, თავად გამოვცადე მოლდოვას საზღვრის მობილურობა. უკრაინის მხრიდან საზღვრის კონტროლის პროცედურა ყოფილი საბჭოთა რესპუბლიკისათვის შედარებით ნორმალური იყო. მატარებელი რამელნაში გაჩერდა, მეზაჟეებმა მგზავრები და პასპორტები შეამოწმეს<sup>28</sup> და მატარებელმა ისევ განაგრძო სვლა.

---

<sup>27</sup> “საზღვრები ელემენტარული სივრცობრივი სტრუქტურებია, რომელთა ფუნქცია გეოპოლიტიკური დაყოფის წარმოქმნა და მიუთითებენ მარკირებაზე სამ: რეალურ, სიმბოლურ და წარმოსახვით დონეზე” (ავტორის თარგმანი).

<sup>28</sup> თუ როგორ შეამოწმეს, ამის აღწერა სტატის შემდგომ ნაკვეთშია, რომელიც კორუფციას ეხება.



საკითხავია: სად არის მოლდოვას საზღვარი? უკრაინის საზღვრის შემდეგ მატარებელი ისევ გაჩერდა, ამჯერად კუჩურგანში, რომელიც ტრანსდნისტრიის სეპარატისტული რესპუბლიკის ტერიტორიაზე მდებარეობს. რესპუბლიკა საბჭოთა იდენტობას ინარჩუნებს და საბჭოთა ტრადიციის თანახმად ტერიტორიული განგრძობითობის და საზღვრების ღიაობის პრინციპის გაგრძელებას ცდილობს. ბევრი მოქალაქე ისევ საბჭოთა პასპორტებით გადაადგილდება, ვინაიდან ტრანსდნისტრიულ პასპორტს, თუ ასეთი გააჩნიათ, საერთაშორისო ღირებულება არ აქვს.

მებაჟეები არ ჩანან და ხალხი, როგორც იტყვიან მატარებელიდან ხტება და სადგურიდან გარბის. ამის მიზეზი, როგორც კიშინოვში მებაჟეებთან არაფორმალური საუბრის დროს გავარკვიე, ის არის, რომ მოლდოვას ადმინისტრაციულ ტერიტორიაზე შემოსული ხალხის შემოწმება, სეპარატისტული რესპუბლიკის აღიარებას შეიძლება ნიშნავდეს, რასაც მოლდოვა არ დაუშვებს.

ამის მიუხედავად, კონტრაბანდის წინააღმდეგ საბრძოლველად 1999 წლის 1 ივნისს კიშინოვის მთავრობამ 17 მუდმივი და 30 მობილური საბაჟო პუნქტის გახსნა გადაწყვიტა, მათ შორის მოლდოვას შიდა საზღვრებზე და უკრაინასთანაც, მაგრამ როგორც Neukrich-ი (2001) უთითებს, ეს პოსტები მაინცდამაინც ეფექტური ვერ აღმოჩნდა. ფაქტი, რომ კიშინოვის სხვადასხვა პოლიტიკური ჯგუფები სარგებლობენ კონტრაბანდითა და არალეგალური ვაჭრობით, შესაძლოა დამატებითი მიზეზია, იმისა, რომ მოლდოვასა და ტრანსდნისტრიას შორის არ ხორციელდება ხისტი საბაჟო კონტროლი.

მთლიანობაში, როგორც აღმოჩნდა, სპორადული ღონისძიებები, ვითარების დასარეგულირებლად წარუმატებელი აღმოჩნდა. კიშინოვის მიერ დაწესებული ეკონომიკური სანქციები ტრანსდნისტრიულ საქონელზე, რომელიც ხარისხის მინიმალურ სტანდარტს ვერ პასუხობდა, სარკინიგზო მიმოსვლის ბლოკადის, ტრანსდნისტრიაში რუმინულენოვანი სკოლების დახურვისა და მოლდოვადან (ტრანსდნისტრიაში კუჩურგანის ქარხნის მთავარი მიმწოდებელი) გაზისა და ელექტროენერჯის მომარაგების შეწყვეტის მიზეზი გახდა (Dogaru: 2004)).

დროებით გარემოებებზე შეიძლება ჩათვალოს, კიშინოვის მიერ მატარებლის ხაზზე მებაჟეების დაყენება ადამიანების თუ არა

საქონლის გასაკონტროლებლად მაინც. მოლდოვას პირველ სადღურზე მებაჟეები ვალდებულნი არიან შევიდნენ მატარებელში, შეამოწმონ ყველა, თუმცა, ოფიციალურად მათ საზღვრის სრულფასოვანი კონტროლის წარმოების უფლება არ აქვთ და რეალურად პასპორტსაც არ ამოწმებენ<sup>29</sup>. აღნიშნული ძალიან მოგვაგონებს ევროკავშირის ან შენგენის ზონის რეჟიმს. შენგენის ქვეყნებს შორის არ არის ოფიციალური სასაზღვრო კონტროლი<sup>30</sup>; ამის მიუხედავად, არალეგალური მიგრაციის საფრთხის გათვალისწინებით, ხშირია შემთხვევითი კონტროლი, მაგალითად ქვეყნებს შორის მოძრავ მანქანებზე.

ამ საკითხთან დაკავშირებით შეკითხვა ამგვარად შეიძლება ჟღერდეს: რამდენი საზღვარი შეიძლება გადაკვეთოს ადამიანმა ოდესიდან კიშინოვამდე? პასუხი ტრასპორტის სახეობაზეა დამოკიდებული.

კიშინოვი-ოდესას მარშრუტი ავტობუსით<sup>31</sup>, მატარებლით მგზავრობასთან შედარებით საზღვრების სხვა ვერსიას გვთავაზობს. ფაქტი, რომ ისეთი ფიქსირებული ერთეულები, როგორცაა საზღვრები ქმნიან მობილურობის გამოცდილებას, მიუთითებენ მოლდოვას სახელმწიფოს სისუსტეზე დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდგომ, ვინაიდან ადგილობრივებს შეუძლიათ მანიპულირება სარგებლობის მიღების მიზნით. მოლდოვას ადმინისტრაციული საზღვრების დატოვებისას არ არსებობს ოფიციალური კონტროლი, მაგრამ ტრანსდინსტრიის დედაქალაქში - ტირასპოლში შესვლისას, ადამიანებმა უნდა გადაკვეთონ

---

<sup>29</sup> პირველად რომ გადაკვეთე მოლდოვა, გაოცებული დავრჩი, რომ მე როგორც უცხოელი საერთოდ არ შემამოწმეს. მომიწია პირველივე ოფიციალურ პირს, რომელიც შევნიშნე, გავკიდებოდი და მეთხოვა პასპორტში ბეჭდის ჩარტყმა, და ამის მიუხედავად, პასუხად მიმეღო ზანტი მზერა ჩემი პასპორტის მისამართით და არანაირი ბეჭედი. ამ პროცედურის განუხორციელებლობა სხვა ყოფილ საბჭოთა რესპუბლიკაში შეიძლება ძვირი დაჯდეს, მაგრამ არა მოლდოვაში.

<sup>30</sup> ჩვეულებრივ გამონაკლისია თუ რომელიმე სახელმწიფო დროებით გამოაცხადებს საგანგებო მდგომარეობას, ასეთ შემთხვევაში, შეიძლება მოითხოვონ სასაზღვრო ჩეკები. ერთ-ერთი ასეთი შემთხვევა იყო, როდესაც პორტუგალიამ განახორციელა სასაზღვრო შემოწმება ევროპის ჩემპიონატის დროს; ამავე დროს მანქანებისა და ავტობუსების შემთხვევითი კონტროლი ხორციელდება, მაგალითად ბრიუსელი-პარიზის მაგისტრალზე.

<sup>31</sup> შევტიყვე, რომ მანქანით მოგზაურობა უფრო რთული იქნებოდა, რადგან საპოლიციოკონტროლი განხორციელდებოდა ტრანსდინსტრიის საზღვრის ორივე მხარეს.

„წარმოსახვითი“ საზღვარი, რომელიც მსოფლიოს არც ერთ რუკაზე არაა დატანილი. შემდგომ, ამას მოჰყვება პასპორტების შემოწმება, მაგრამ ბეჭდის დასმის გარეშე, ვინაიდან, მათი სახელმწიფო არ არის ცნობილი საერთაშორისო დონეზე. თუმცა, ადამიანებს სთხოვენ შვიდი ლეის ღირებულების (ნახევარი ევრო) ტალონების შექმნას, ესენია ქალაქის ფურცლები, რომელებიც აღნიშნულ ვითარებაში არაოფიციალური ბეჭდის როლს ასრულებენ, ისინი უნდა წარმოადგინონ მგზავრებმა, როცა ქვეყანას დატოვებენ, როგორც „მოსაკრებლის“ გადახდის დასტური.

მესაზღვრე ამოწმებს პასპორტებს<sup>32</sup> და იმათ ვინც არ ცხოვრობს რესპუბლიკაში, ან რუსული პასპორტით მგზავრობს სთხოვს იყიდონ ტალონები. მგზავრი იძულებულია მივიდეს ახლომდებარე განყოფილებაში, გადაიხდოს შვიდი ლეი და მიიღოს ფურცელი, რომელიც აუცილებელია თან იქონიონ საზღვრის გადაკვეთისას და მიმართულების მიხედვით (უკრაინისკენ თუ მოლდოვისკენ) გაიცემა. შეცდომა ტალონში ქრთამად ჯდება.

უკრაინის მხარეს მეორე პარადოქსს აქვს ადგილი. უკრაინას აქვს დროებითი რეგისტრაცია უცხოელებისთვის<sup>33</sup>, ასეთი პრაქტიკა ჯერ კიდევ არსებობს ყოფილ საბჭოთა ქვეყნებში, ამავე დროს ხდება რეგისტრაცია (გაიცემა საიმიგრაციო ბარათი) საზღვარზე. 2001 წლის ახალი კანონის მიხედვით, უცხოური პასპორტის მფლობელებმა უნდა მიუთითონ მათი მგზავრობის საბოლოო დანიშნულების პუნქტი და მისამართი. მე ბევრჯერ ვიყავი მოწმე მესაზღვრეებსა და მგზავრებს

---

<sup>32</sup> ავტობუსის შემთხვევაში, მძღოლი აგროვებს ფულს და გადასცემს მესაზღვრეს და იღებს არაოფიციალურ ნებართვას გადაკვეთის საზღვარი. მე დამრჩა შთაბეჭდილება, რომ სასაზღვრო გამშვებ პუნქტებზე ჯუნგლის კანონი მოქმედებდა. თუ ვინმეს შეეძლო ფული აეღო მგზავრებისაგან აიღებდა იერარქიისა და პოზიციის მიუხედავად. ერთხელ გამაჩერა ერთმა ოფიციალურმა პირმა და არ უნდოდა ჩემი გატარება, რადგან მე უარი განვაცხადე ქრთამის გადახდაზე. შემდეგ შევხვდი უფრო დაბალი რანგის წარმომადგენელს, რომელმაც გამატარა უფრო ნაკლები თანხის (8 ევრო) საფასურად. სანამ იგი პროცედურას აგვარებდა, სხვები დაინტერესდნენ საქმის ვითარებით და მე გავიგონე როგორ თქვა ვიღაცამ: “ მეც მინდა ფული”. ქრთამის მიცემას საკუთარი სპეციფიკური წესები აქვს მსოფლიოს ამ კუთხეში; მაგალითად ოფიცერი არასოდეს ჩაიღებს ფულს ჯიბეში თუ მარტო არაა, რათა იოლად დააგდოს დაჭერის საშიშროების შემთხვევაში.

<sup>33</sup> უკრაინაში რეგისტრაცია სავალდებულოა ქვეყანაში შესვლიდან სამი დღის მანძილზე. იგივე წესი მოქმედებს დსთ-ს ქვეყნების უმრავლესობაში.

შორის უხერხულობისა რადგან დოკუმენტში მითითებული იყო მათი სადგურში ყოფნის “რამდენიმე საათი”<sup>34</sup>.

Foucher-ი (1991: 47) მართებულად აღნიშნავს: “სასაზღვრო ხაზი აღნიშნავს ტერიტორიული იურისდიქციის მოქმედებიდან გასვლას”. თუ რაიმე გამოწვევის არსებობს, ეს ტრანსდენსტრიულ საზღვარზეა წარმოდგენილი. ტრანსდენსტრიისა და მოლდოვის ტერიტორიული კომპეტენციები არაა გარკვეული, ან სულაც ცვალებადია და სხვადასხვა ფაქტორზეა დამოკიდებული. ტერიტორიული კომპეტენციები მიმდინარე კონფლიქტის გამო კითხვის ნიშნის ქვეშაა<sup>35</sup>.

სსრკ-ს დაშლის შოკი დღემდე იგრძნობა ყოფილ ბესარაბიის რეგიონში. ძალაუფლების გადასაცემის მოსკოვიდან ადგილობრივი ცენტრებისკენ (კიევი, კიშინიოვი) არ იქნა აღიარებული ელიტის ნაწილის მხრიდან, განსაკუთრებით, ტირასპოლის რეგიონში, სადაც

---

<sup>34</sup> რამდენიმე წლის შემდეგაც რაც საზღვარი გაივლო სიტუაცია იმდენად გაურკვეველი იყო, რომ უცხოელს შეეძლო უკრაინიდან მოლდოვაში დ უკან ვიზის გარეშე ემოგზაურა. უცხოელების რიცხვი, ვინც ეს გზა არჩია ოდესამდე მისასვლევად ძალიან მცირეა, თუმცა ჩემი ინტერესი უფრო საქონლის მოძრაობაზეა ორიენტირებული ვიდრე პიროვნებების.

<sup>35</sup> მოლდოვასა და ტრანსდენსტრიას შორის კონფლიქტის ანალიზი სცილდება ამ სტატიის კომპეტენციას. თუმცა, სასარგებლო იქნება მოვიხმოთ რამდენიმე მკვლევარის მოსაზრება, რომლებიც ამ კონფლიქტის “ხელოვნურობას” აღნიშნავენ, Kuzia (2004) წერს, რომ კონფლიქტი ეთნიკურობას სულაც არ ეხება, რადგან რუსების უმეტესობა ტრანსდენსტრიაში კი არა არამედ მოლდოვაშია. მეტიც ტრანსდენსტრიაში მოლდოველები ქმნიან უმრავლესობას, თუმცა, რუსული ენაა დომინანტური. როგორც 1991 წელს Devetak (1991: 130) შენიშნავდა “ყველაზე იოლი გზა ზოგიერთი ეთნო თუ პოლიტიკური ელიტისთვის ქვეყნის მართვის საკუთარი უუნარობა გაამართლოს სტერეოტიპით, რომ სოციალური, ეკონომიკური თუ სხვა სიმნელებების მიზეზი სხვა ერია, და თავად წარმოჩნდეს “საკუთარი ერის” ერთადერთ დამცველად “სხვა ერის” წინააღმდეგ”. ასეთ შემთხვევაშიც გამოდის რომ არც მოლდოვურ და არც

ტრანსდენსტრიულ პოლიტიკურ ელიტას არ სურს გამოსავლის ძიებისას დათმოს ის პოლიტიკური დ ეკონომიკური ძალაუფლება რაც გააჩნიათ. ასეთი იქნებოდა გამოსავალი OSCE- ს დამკვირვებლის Neukirch (2001: 131) აზრით, რომელიც აცხადებს, რომ ტრანსდენსტრია იქცა “შავ ხვრელად” რეგიონში, სადაც ორგანიზებული კრიმინალი განაგებს საქონლის კონტრაბანდას და შეუძლია ფულის გათეთრება. იგი მიუთითებს, რომ ეკონომიკურად მომგებიანია მოლდოვაში არსებობდეს ანარქიული რეგიონი და “უსაფრთხოების ძალების ვაკუინიან ფიგურებს შეუძლიათ ივაჭრონ კიშინიოვში, მაგრამ არ სურთ პოლიტიკური ვითარების მოგვარება”(2001: 131). იგი ასკვნის, რომ OSCE- მ “ვერ მოახერხა ტრანსდენსტრიული ლიდერების ინტერესი ამოეცნო და კონკრეტული ელიტის ინტერესებთან დაეკავშირებინა კიშინიოვში” და “მხოლოდ ეკონომიკურ კრიზისს შეუძლია შველა” (2001: 133).

რუსული ელიტა იყო ჩამოყალიბებული 1970-იანი წლებიდან და ამჟამად მათ თავი წარმოადგინეს როგორც გარკვეული ალტერნატივა კომინიოვის მოლდოვურ ელიტასთან მიმართებაში. ამან გამოიწვია შეიარაღებული კონფლიქტი 1992 წელს, ისევე როგორც რუსული არმიისა და მოლდოვური არაფორმალური გაერთიანებების დაპირისპირებამ, რამაც პოსტსოციალისტური საზოგადოებები კრიზისში შეიყვანა 1990-იან წლებში და წარმოშვა საერთაშორისო საზოგადოების მხრიდან არ აღიარებული საზღვარი. ამან გავლენა მოახდინა იმ ადგილობრივებზე, ვისაც კონფლიქტის მიუხედავად საარსებო საშუალებები უნდა მოეპოვებინათ. სტატიის მომდევნო ნაწილი ეძღვნება იმ ხერხებს, რომელთაც ადგილობრივები მიმართავდნენ რათა უზრუნველყოთ სახელმწიფოს მხრიდან ვერ განხორციელებული უსაფრთხოება და სტაბილურობა.

### **კონტრაბანდისტები თუ ვაჭრები?**

როგორც პაპავა და ხადური (1997) შენიშნავენ გარე საზღვრის კონტროლი საბჭოთა დროს მკაცრი იყო, მაგრამ კონტროლი იმისთვის იყო შემოღებული, რომ პოლიტიკური და კრიმინალური აქტივობების (ისეთი როგორცაა ნარკოტიკებთან და შეარაღებასთან დაკავშირებული საკითხები) აღსაკვეთად. ქვეყნებში, რომლებმაც გამოსცადეს პოსტსოციალისტური ტრანსფორმაციები კონტრაბანდის ტიპი შეიცვალა, უპირატესად ჩვეულებრივი კომერციითა და მეორადი საქონლით<sup>36</sup>, რომელიც მოედო საბჭოთა ეკონომიკას. შედეგად მივიღეთ პოსტ-საბჭოთა ქვეყნების შიგნით და მათ შორის ვაჭრობის დიდი გამოცდილება<sup>37</sup>. არალეგალური ვაჭრობის გამოვლენა ხშირად ისჯებოდა როგორც ინდივიდუალური ასოციალური გადახრა. ზოგჯერ ამას პოლიტიკური მნიშვნელობა ენიჭებოდა, როგორც მაგალითად ხრუმშოვის დროს, როცა კორუფციის შესახებ ინფორმაციამ იმატა. არალეგალური ვაჭრობა არ მიიჩნეოდა

<sup>36</sup> პაპავა და ხადური აცხადებენ: "...[მეორადი საქონელი] დაბალი ხარისხის და საფრთხის შემცველიც კია... ამ ფსევდოპროდუქციის დაბალ ფასად შეთავაზებით ისინი ( ბიზნესმენები) იკავებენ ბაზრის მნიშვნელოვან სეგმენტს და მნიშვნელოვან შემოსავალს იღებენ მომხმარებლის ინტერესების საზიანოდ (1997:30)

<sup>37</sup> მოლდოველები არ არიან ერთადერთი, ვინც საზღვარგარეთ მოგზაურობას გადარჩენის სტრატეგიად იყენებს. Malinovskaya (2003) განიხილავს იგივე ფენომენს უკრაინაში სტატიის "მგზავრობა საზღვარგარეთ როგორც გადარჩენის სტრატეგია გარდამავალი პერიოდის პირობებში: უკრაინის მაგალითი" ( შრომითი მიგრაციები დსთ- ში: სოციალური და ეკონომიკური ეფექტები, მოსკოვი)

“მომგებიანად” ეკონომიკისთვის ბრეჟნევის დროსაც (Werner 2002). არავინ სვამდა შეკითხვას პრობლემის ფესვების შესახებ.

ოდესა, უკრაინის უდიდესი კომერციული პორტი, უზრუნველყოფდა მისი მაცხოვრებლების ძლიერ ლოკალურ იდენტობას, რაც ქალაქის ეკონომიკური შესაძლებლობებით იყო განპირობებული<sup>38</sup> - რაც საკმაოდ აღმატებოდა ქვეყნის სხვა ნაწილების შესაძლებლობებს. მაგალითად, ოდესა იყო ყველაზე პრესტიჟული საბჭოთა შამპანურის (Frantsuskyj Bulvar, Odessa), სამშობლო, აქ იყო ასევე უკრაინაში უდიდესი ღია ბაზარი (“მეშვიდე კილომეტრი”). იქიდან გამომდინარე, რომ აქ იყო პორტი, აქ ცხოვრობდნენ არაფორმალური ურთიერთობების კარგად გაბმის უნარის მქონე ჯგუფების წარმომადგენლები<sup>39</sup>, პერესტროიკის ბოლოს გავრცელებული იყო შეხედულება, რომ ოდესის ლეგენდარულ ბაზარზე (Privoz) შეიძლება იშოვო ყველაფერი<sup>40</sup> ხორციდან დაწყებული, იარაღითა და ბომბებით დამთავრებული.

ოდესა-კიშინიოვი ყოველთვის იყო ინტენსიური, არა სავალდებულოდ ლეგალური, ვაჭრობის არხი და მისი მნიშვნელობა იზრდებოდა დროთა განმავლობაში, ორი ქვეყნის ეკონომიკურ განვითარებასთან ერთად. მართალია, რთულია ოფიციალური მონაცემების მოძიება და, მე რამდენადაც ვიცი, ამ საკითხზე კვლევა არც ჩატარებულა, მაინც შეიძლება ვიმსჯელოთ ორი ქალაქის სავაჭრო ურთიერთობების განვითარებაზე ოდესის ბაზრების ისტორიის მიხედვით. მაგალითად, “მეშვიდე კილომეტრი” გაჩნდა, როგორც

---

<sup>38</sup> ოდესა იყო შესაძლებლობების ქალაქი, სადაც ადამიანებს შეეძლოთ თავი ისე ეგრძნოთ, როგორც სახლში, მათი სტატუსისა და ეროვნების მიუხედავად და ოდესელები ამაცობენ იმით, რომ ყველაზე რთულ მომენტებშიც კი ოდესა უკრაინის ყველაზე კეთილმოწყობილი ქალაქი იყო. გამოთქმა “დედა ოდესა” გამოხატავდა იდეას, რომ ქალაქი დედასავით დააპურებდა ყველა მოქალაქეს, ხოლო პოპულარული გამოთქმა “დედა ბერძენი, მამა თურქი, მე ოდესელი” ნიშნავდა, რომ ოდესელობა სტატუსი კი არა არამედ ეროვნებაა (პირადი კომინიკაცია). ეკონომიკური შესაძლებლობების უფრო დაწვრილებით აღწერილია Herley (1987).

<sup>39</sup> ქალაქს ვაჭრობის ტრადიცია დაარსებიდან მოსდგამს - როდესაც ბერძენები და იტალიელები იყვნენ ვაჭრობაში ჩართული, მოგვიანებით კი ებრაელები, სომხები და მოლდოველები (Herley 1987) და ახლა უკვე თურქებიც. ოდესის ყოველ მოქალაქეს შეუძლია იშოვოს რაც სჭირდება ეროვნების მიუხედავად.

<sup>40</sup> მაგალითია ოდესის განაკუთრებული ჩაი, საბჭოთა დროს მილიონობით ადამიანის მიერ მოხმარებული შავი ჩაი, ცნობილია რომ იყო ქართული ჩაი, თუმცა 1990-იანი წლების დასაწყისში ოდესაში აწარმოებდნენ გარკვეულ ნაზავს ქართული და აღმოსავლური ჩაის შერევით.

ადგილობრივი ბაზარი, რომელიც ქალაქის ცენტრში მდებარეობდა. მოგვიანებით იგი გადაიტანეს ოდესის ერთ-ერთ უძველეს ნაწილში “მოლდოვანკაზე”, კიდევ უფრო მოგვიანებით, როდესაც მისმა ზომამ დღევანდელს მიაღწია, ისევ გადაიტანეს, ამჯერად ქალაქგარეთ. რამაც საშუალება მისცა დიდი რაოდენობის საქონლის მოძრაობას და ამავე დროს გააადვილა თავის არიდება მკაცრი სახელმწიფო კონტროლისგან. ამის შედეგად 1960-იან წლებში “მეშვიდე კილომეტრი” პრატიკულად არალეგალური გახდა, თუმცა, აქტიურ და მთელი სსრკ-ს მასშტაბით უდიდეს კონტრაბანდულ ბაზრად იქცა (Nikolski 2005). ასევე, ბუნებრივია, რომ მანძილის სიმცირის გამო მოლდოველებს ოდესასთან ვაჭრობის ხანგრძლივი ისტორია აქვთ, ისინი ცდილობდნენ ოდესაში მოეპოვებინათ ის რისი უკმარისობაც იყო რეგიონში და რაც ოდესელ ვაჭრებსა და მეზღვაურებს შეეძლოთ ეშოვათ საკუთარი კავშირების წყალობით<sup>41</sup>. თანამედროვე ოდესაში გასაყიდი საქონლის მრავალფეროვნებაზე ორმა ფენომენმა იქონია გავლენა: “პერესტროიკიდან” მოყოლებული უცხოური იმპორტისადმი უკრაინის ღიაობამ და მეზობელ ქვეყნებში ჭარბი პროდუქციის წარმოებამ, განსაკუთრებით თურქული ტანსაცმლის წარმოებამ, რომელიც შავი ზღვის საშუალებით ადვილად შემოდის. ამავდროულად, როგორც Crowter-ი (1995: 328) აღნიშნავს, “მოლდოვა 1990-იანი წლების პირველ ნახევარში დრამატული ეკონომიკური ვარდნით მნიშვნელოვნად დაზარალდა, ნაწილობრივ იმის გამო, რომ მოლდოვა უცხოურ ენერგეტიკულ წყაროებზეა დამოკიდებული, როგორცაა ქვანახშირი, ნავთობი და ბუნებრივი გაზი. ვინაიდან ენერგო რესურსები შეიზღუდა, ინდუსტრიული საწარმოები იძულებული გახდა შეემცირებინათ პროდუქცია“.

მიუხედავად იმისა, რომ მოლდოველებისთვის დღეს, უკრაინა ვერ ჩაითვლება ეკონომიკურ სამოთხედ, ქალაქი ოდესა სულ სხვა თემაა. ბაზრობა “*Sedmoi Kilometer*” - “მეშვიდე კილომეტრი”, რომლის დასახელება, მიუთითებს მის მდებარეობაზე ოდესასთან მიმართებაში, ჯერ-ჯერობით ყველაზე დიდი სავაჭრო ცენტრია უკრაინაში. მას ყოველდღიურად დაახლოებით 2000 მოვაჭრე და 8000

---

<sup>41</sup> ოდესის ბაზრები იყო ის ადგილები სადაც ყველაფერი იყიდებოდა, თუ მყიდველი იყავი. იაპონური მანქანები და მოტოციკლები საკმაოდ დაბალ ფასად იშოვებოდა და ეს მხოლოდ აისბერგის წვერი იყო.

მოქალაქე სტუმრობს. ის 24 საათის განმავლობაში ღიაა; დღის მანძილზე ჩვეულებრივი საქონლით ვაჭრობენ, მაშინ როცა ღამ-ღამობით რა ტიპის საქონლით ვაჭრობენ სრულიად ნათელი არ არის. იაფფასიანი საქონელი ძირითადად შემოსულია თურქეთიდან და ჩინეთიდან, თუმცა, ასევე შემოდის რუსეთიდან და პოლონეთიდანაც<sup>42</sup>. საქონლის შესანახი ადგილის ქირაობის საფასური 1500 დოლარი და მეტია. ვინაიდან ბაზრობაზე უამრავი ადამიანი დადის, უფრო მეტად რელევანტურია ანალიზისათვის თუ ვინ ცხოვრობს ყოველდღიური შემოტანით და საქონლის კონტრაბანდით.

ბაზარი “მეშვიდე კილომეტრი” მრავალნაირ პროდუქციას გვთავაზობს, რომლის ტრასპორტირებაც “ელექტრიკით” ხდება. პირველივე მომენტიდან, როდესაც ადამიანი მატარებელზე ადის, თვალნათელია მოძრავი ბაზრის თავისებურება. ოდესის რკინიგზის სადგურში ხალხის მოწოლა ისეთი მაღალია, რომ ადმინისტრაცია იძულებულია, მგზავრები ნაკადებად დაყოს. ყველა მათგანს შეძენილი საქონლით გადავსებული მინიმუმ ერთი ურიკა ახლავს. როგორც კი ადამიანები მატარებელს მიუახლოვდებიან, საუკეთესო ადგილების დაკავებას ცდილობენ, რათა მოხერხებულად მოათავსონ მძიმე ტვირთი. ასეთ დროს უჩვეულო არაა აგრესიული ქცევა და მცირე ფიზიკური დაპირისპირება და გაწევ-გამოწევა. მატარებელი როგორც კი დაიძვრება გადაბარგების პროცედურაც იწყება. მატარებლის დაძვრიდან მოყოლებული, სანამ უკრაინის საზღვარს მიაღებებიან (რადმელნას სადგური) უმრავლესობას გადალაგებული აქვს ბარგი და შეცვლილი აქვს ყუთების განლაგება, ღირებული ნივთების გადამალვის მიზნით. ჩვეულებრივ, ტანსაცმლით ვაჭრობენ, ვინაიდან მისი ტრასპორტირება ადვილია და დიდ მოგებას იძლევა, ამის გათვალისწინებით, არჩევანი მოლდოვას ბაზარზე ძალიან შეზღუდულია. თუმცა, ყუთებში შესაძლებელია ნებისმიერი რამ იდოს<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> “იტალიურ” და “სლოვაკურ” ტანსაცმელსაც იოლად იშოვი აქ (Nikolski 2005).

<sup>43</sup> საქონლის ტიპოლოგია და მათი შემოტანის გზები დროთა ვითარებაში იცვლებოდა. ერთ-ერთი ჩემი ინფორმანტი აცხადებდა: “... ჩვენ ვიყენებდით სავაჭრო ნავებს როცა იყო მომენტი, რომ საზღვარზე, როცა ყველა გზა დაკეტილი იყო მატარებლებისთვის [ჩვენს მიერ] ( ის იღიმის), ისე რომ ოფიციალურ პირებს არ შეეძლოთ ამოსულიყვნენ ბორტზე შესამოწმებლად... მერე მატარებლების გზა ისევ გაიხსნა”.



ერთ-ერთმა ჩემმა ინფორმანტმა, რომელსაც რამდენჯერმე შევხვდი სხვადასხვა მგზავრობის დროს, დამისახელა პროდუქტები, რომლის საყიდლადაც იგი ოდესაში მიემართებოდა, ესაა მარგარინი, კიბორჩხალას ჩხირები, და მაიონეზი, რადგან მათი შექმნა ოდესაში მნიშვნელოვნად დაბალ ფასად შეიძლება. იგი ყოველ მეორე დღეს ოდესაში მიემგზავრება, ამავდროულად კიშინოვში მას საბითუმო მოვაჭრე ხვდება, რომელსაც ერთბაშად შეუძლია მიჰყიდოს ყველაფერი და დარჩენილი დღის ნაწილი დაისვენოს. ეს ქმედება სრულიად სახელმწიფო კონტროლის მიღმაა, თუმცა, მასშტაბებში შეზღუდულია, ამის გამო<sup>44</sup>, მოლდოველი მებაჟეები ნაკლებად ინტერესდებიან მისით. მიუხედავად ამისა, მამაკაცი სიფრთხილეს იჩენს, როდესაც კიშინოვის მთავარ სადგურამდე მატარებელს ტოვებს, რათა შესაძლო საბაჟო კონტროლს თავი აარიდოს.

ქვეყანაში წარმოდგენილი საქონლის ტიპის მრავალფეროვნება დამოკიდებულია იმაზე, თუ კონკრეტულად რომელი საზღვარი გადაიკვეთა. პოლონეთ-უკრაინისა და პოლონეთ-ბელორუსის მატარებლები ღიაა, რადგან მებაჟეები მხოლოდ სიგარეტს ეძებენ. პოლონეთსა და უკრაინას შორის მოძრავი ავტობუსების მუშაობის პრინციპი საქონლის გაზიარების სისტემას ეფუძნება, თუმცა, ამავდროულად საგნების დამალვის ჩვეული სტრატეგიებიც მოქმედებს<sup>45</sup>. უკრაინა-მოლდოვა-ტრანსდნისტრიის შემთხვევაში არც ალკოჰოლი და არც სიგარეტი არ ფიგურირებს და მატარებელიც არ მოწმდება. სისტემა ძალიან მარტივია და ყველაფერი დღის სინათლეზე ხდება. უკრაინის საზღვრის გადაკვეთის შემდეგ, როგორც აღინიშნა, რეალური მოლდოვური საზღვარი არ გვხვდება, თუმცა, მებაჟეებს ნებისმიერ დროს შეუძლიათ ამოვიდნენ მატარებელში.

პირველი გაჩერება მოლდოვაშია (ფაქტობრივად ტრანსდნისტრიაში) კუჩურგანის სადგურში, ეს არის პირველი სადგური საზღვრიდან. აქ ხალხი ჩადის მატარებლიდან და სასწრაფოდ ტოვებს

---

<sup>44</sup> შეგვეძლო განგვესაზღვრა, როგორც, გარკვეულწილად, ლეგალური, საოჯახო ვაჭრობა.

<sup>45</sup> საქონლის შემოტანის რთული პროცედურაა ჩამოყალიბებული, რაც იცვლება საზღვრიდან საზღვრამდე, ტრანსპორტის ერთი საშუალებიდან მეორემდე. რაც შემდგომი კვლევის საგანი შეიძლება გახდეს. ახლა საკმარისია იმის აღნიშვნა, რომ “განაწილება” ნიშნავს როცა მგზავრები თხოვენ იმ მგზავრებს, ვისაც არ აქვს თან ალკოჰოლი ან სიგარეტი, თავისად გაასაღონ საქონელი, “ლეგალურად” იტვირთონ მათი წაღება და საზღვრის გადაკვეთის შემდეგ დაუბრუნონ ნამდვილ პატრონს.

სადგურს, რომელიც საკმაოდ პატარაა (ქუჩები მატარებლიდან 30 მეტრშია). აქაა ზოგადი საფრთხე, რომ ადგილობრივი მეზაჟე შესაძლოა ცუდ ფეხზე ადგა და შესაძლოა მოინდომოს ვინმეს შემოწმება; ამის გამო ყველა ცდილობს რაც შეიძლება სწრაფად დატოვოს სადგური. ამავდროულად, ბარგის არ მქონე ადამიანები რჩებიან თავიანთ ადგილებზე მატარებელში. მათი უმრავლესობა ტვირთების პატრონთა ნათესავები ან პარტნიორები არიან. ისინი იქცევიან ისე, თითქოს ერთად არიან და მათზე: ოთხ, ხუთ პიროვნებაზე იყოფა საქონლის რაოდენობა, რომელიც მოაქვთ.

ეს მოლაპარაკების საკითხია. ადამიანები თამაშობენ „საწყალი“, „უცოდინარი“ და „გულუბჟყვილოების“ როლს და ისე იქცევიან, თითქოს საქონლის რაოდენობა, რაც მოაქვთ დასაშვებია - მით უფრო, რომ „დასაშვების“ განმარტება არ არსებობს. სხვა შემთხვევაში მათ მატარებლის დატოვება და მეზაჟეებთან მოლაპარაკება მოუწევდათ<sup>46</sup>. შესაძლოა საინტერესო იყოს იმის აღნიშვნა, რომ ამ პროცესში რამდენიმე მეზაჟე მატარებლის ირგვლივ ხანგრძლივად მოძრაობს, თუმცა, არც მე და არც ჩემი პასპორტი არსდროს შეუმოწმებიათ.

ამ ფენომენის კატეგორიზირების დროს, შეიძლება პირველი ნაბიჯი მისი კონტრაბანდად გამოცხადება იყოს, მაგრამ ვითარება უფრო რთულადაა. თუ გავიხსენებთ ქეით ჰარტის მიერ გამოყენებულ ტერმინს - არაფორმალური ეკონომიკა (Keith Hart 1973, 2003), რომლითაც მან განის ქალაქელი ღარიბების არარეგულარული შემოსავლების შესაძლებლობები დაახასიათა (Keith Hart 2003) ცხადი ხდება თუ რამდენად რთულია განვასხვავოთ სახელმწიფო და ჩრდილოვანი ეკონომიკა, ეს განსაკუთრებით ყოფილ საბჭოთა კავშირს ეხება იმის გამო, რომ სახელმწიფო და ჩრდილოვანი ეკონომიკა ერთი ეკონომიკის ორ ასპექტს წარმოადგენს, ურთიერთდამოკიდებულია და, სინამდვილეში, ცალკეული ქმედება შესაძლოა ლეგალურ და არალეგალურ ასპექტებს ერთდროულად მოიცავდეს. მართლაც, შეუძლებელია იმოქმედო ყოველთვის კანონის ფარგლებში (Keith Hart 2003: 6). მათ შორის არ არის მკვეთრი ზღვარი, განსაკუთრებით ყოფილ საბჭოთა კავშირში, რადგან მოსახლეობის მხრიდან კანონიერის და უკანონოს გაგება მორალს ეფუძნება და თავისებურია.

---

<sup>46</sup> განაწილების მეთოდის პოპულარობის გამო, ახლა ოფიცრები პიროვნებებს კი არ ამოწმებენ, არამედ ოჯახებს, ოჯახზე აწესებენ ლიმიტს.

ამის გათვალისწინებით უნდა მოხდეს ყველა ფენომენის კონტექსტუალიზება და დასავლური განმარტებებისგან თავის არიდება.

სურათს ართულებს ისიც, რომ “ელექტრიკაში” პოლიტიკური და ეკონომიკური ფუნქციებია წარმოდგენილი. როგორც ლ. პაპავა და ნ. ხადური (1997: 30-31) მიუთითებენ, პოსტკომუნისტურ ქვეყნებში, ისინი ვინც საკუთარ თავს მეწარმეს უწოდებს, უმეტესობა პარტიის ყოფილი წევრი ან ყოფილი დირექტორია, რომლის ქცევაში ძნელია დაინახო დასავლელი მეწარმეებისთვის დამახასიათებელი თვისებები. მათ შეუძლიათ პოლიტიკური ლობის უზრუნველყოფა, თავიანთი საქმიანობისათვის უპირატესი მდგომარეობის შესაქმნელად; მათ შეუძლიათ შეაფერხონ კონკურენცია ქვეყანაში, იმისთვის, რომ ხარისხიანი საქონელი არ შემოვიდეს „მათ“ ბაზარზე, სადაც „თავიანთი“ უხარისხო საქონლით დომინირებენ<sup>47</sup>. ამ უთანასწორობაზე პასუხად, რასაც დაბალი ხარისხის საქონელი იწვევს, კონტრაბანდისტები მომხმარებელს უზრდიან არჩევანის საშუალებას, არღვევენ რა იმ წრეს, რომელიც ადგილობრივმა მერწარმეებმა თავიანთი საქონლისათვის შექმნეს.

ამას გარდა, “ელექტრიკისთვის” ვაჭრობა-კონტრაბანდის ფუნქციის მინიჭება სახლმწიფოს უსუსურობის დაბალანსებაა. “ელექტრიკა” ესაა სუფთა ჰაერის ნაკადი ყოფილ სსმ-ში (საბჭოთა სოციალისტური მოლდოვა) პოლიტიკოსებმა ვერ მოახერხეს ეზრუნათ თავიანთ მოქალაქეებზე, “ელექტრიკის” დამსახურებით კი, მოსახლეობას უმუშევრობის მიუხედავად შეუძლია ფულის გამომუშავება. დეფიციტის პირობებში, ადამიანები მაინც მოიპოვებენ საჭირო პროდუქტს. ნაკლებად კანონიერი ქმედებები არბილებენ სოციალურ კლიმატს და იმ უკიდურესი უკმაყოფილების პრევენციას ახდენენ, რამაც შესაძლოა შემდგომი არეულობა გამოიწვიოს.

---

<sup>47</sup> პაპავა და ხადური (1997: 31) აცხადებენ, რომ შეჯიბრებითობა და მომხმარებლის კეთილდღეობა ილაზება ასეთი ვაჭრებისგან. “ჯანმრთელი” ბაზრის პირობებში ისინი ან დაწვედნენ ფასებს, ან გაზრდიდნენ პროდუქტის ხარისხს. სამწუხაროდ, ძალიან ცოტა პოსტ-სოციალისტი ბიზნესმენი განიხილავს ამ ვარიანტებს. უფრო ადვილია ჩართონ ავტორიტეტები ძლიერი პროტექციონისტული პოლიტიკის მისაღწევად (აღმართონ “ჩინეთის დიდი კედელი”) პატრიოტიზმზე, როგორც სამართლიანობის საფუძველზე მოწოდებით.

მიუხედავად იმისა, რომ ეკონომისტები ჩრდილოვან ეკონომიკას ნეგატიურად აღიქვამენ, სახელმწიფო ფინანსების დანაკარგად და ფისკალურ თაღლითობად მიიჩნევენ, საკითხის კონტექსტუალიზება გვაჩვენებს “ელექტრიკის” შემთხვევის თავისებურებებს. ამ შემთხვევაში ჩრდილოვანი ეკონომიკა არის ადგილობრივი მოვაჭრეების პასუხი ადგილობრივი ბიზნესმენების მონოპოლიებზე, რასაც ახასიათებს პროდუქციის დეფიციტი (განსაკუთრებით პროდუქციის ხარისხის მხრივ), მაღალი ფასები და სამუშაო ადგილების ნაკლებობა.

### **გაქვთ პომიდორი? ლეგალური კორუფციის სცენა**

სოციალური მეცნიერებების წარმომადგენლები ყოველთვის არ ეთანხმებიან კორუფციის განმარტებას. ანთროპოლოგიაში მიმდინარე ტენდენცია საქონლისა და მოხმარების კორუფციულ აქტად მონათვლამდე საკითხის კონცეპტუალიზებაა, იმის გათვალისწინებით, რომ არადასავლურ კულტურებში საჩუქრების გაცვლა არის ყოველდღიური ურთიერთობების საფუძველი და ეკონომიკური კავშირების დამყარების გზა. როგორც ვერნერმა (Werner, 2002) ყაზახეთში კორუფციის შესახებ კვლევაში გამოყო, ყოველთვის ადვილი არაა განასხვავო საჩუქარი ქრთამისგან. ასეთივე შემთხვევაა “ელექტრიკა”, რომელიც მოლოდენს სახელმწიფოს კონტექსტში ვაჭრობას ეხმარება, რომელიც უდავოდ ცუდ მდგომარეობაშია რეგიონისადმი ნაკლები ინტერესისა და არასახარბიელო საარსებო პირობების გამო, რაც იმდენად დაბალია, რომ ხელფასისა და პენსიის ქონის მიუხედავად დამატებით შემოსავლი არსებობისთვის სასიცოცხლოდ აუცილებელია.

ორივე მხარე, სახელმწიფო მოხელეებიცა და ჩვეულებრივი მოქალაქეებიც “ელექტრიკისგან” სარგებელს ელიან. ფართოდ გავრცელებული და გამოხატული კორუფციის განხილვისას, საჭირო იქნება ტემპლისა და პეტროვის (Temple/Petrov, 2004) ანალიზის მოხმობა. მათ აღმოაჩინეს, რომ წესების საპირისპიროდ (წესით, როდესაც კორუფცია გამოამჟღავნდება, მასში გარეული ადამიანებისა და ინსტიტუციების დისკრედიტირება ხდება), რუსულ საგანმანათლებლო ინსტიტუციებში, კორუფციული პროცესის „გამჭვირვალობა“ მათ შორის, ოფიციალურად დაწესებული ფასების

სია, „არ ვნებს“ კორუფციას. იგივე შემთხვევაა ელექტრიკაც: ფაქტი, რომ ყველამ იცის თუ რა და როგორ ხდება, არაფერს ცვლის.

ვინაიდან საზღვრის ორივე მხარეს ხელფასები ძალიან დაბალია, შექმნილი ვითარება სახელმწიფოსა და დაქირავებულებისთვის მოსახერხებელია: ფართოდ გავრცელებული კორუფციისადმი შემწყნარებლობის გამო, უკრაინისა და მოლდოვას სახელმწიფოებს არ უწევთ ბიუჯეტიდან სახსრების გამოყოფა სახელმწიფო მოხელეებისთვის, ვინაიდან ყველასთვის ცნობილია, რომ მიზერული ხელფასები დამატებითი „საშუალებებით“ ივსება და მაინც შესაძლებელია ასეთ დაბალ ხელფასებზე თანამშრომლების აყვანა.

ბილეთების შემოწმება პირველი შესაძლებლობაა „კორუფციისათვის“. მთლიანი მარშრუტი კიშინოვი-ოდესა ღირს 13 ჰრივნა (დაახლოებით ორი ევრო), თუმცა, არის შესაძლებლობა გადაიხადონაკლები, ჯერ უკრაინელ ინსპექტორთან და შემდეგ მის მოლოდველ კოლეგასთან. ფასი მერყეობს გზის სიგრძის მიხედვით, ხოლო სტუდენტებისთვის მოქმედებს სპეციალური ფასი.

უკრაინა-მოლდოვას საზღვრის უკრაინის მხარეს ყველაფერი შედარებით მშვიდადაა. პოლონეთში კონტრაბანდული საქონლის გადატანა მებაჟის განწყობაზე და ტვირთის მოცულობაზე დამოკიდებული და საქმე მარტივადაა, ფასის შეთანხმების საკითხია მხოლოდ. მაშინ, როცა დასავლურ სამყაროში ქრთამს იმ ქმედებისათვის იძლევიან, რასაც კანონი კრძალავს, პოსტ-საბჭოთა სივრცეში უმრავლეს შემთხვევაში ქრთამს აძლევენ სავსებით კანონიერ შემთხვევებში (პაპავა და ხადური 1997:25).

მებაჟეები საბაჟო მოსაკრებლის ბლანკებით ბარგიანი მგზავრებისათვის წინ და უკან დარბიან. ბლანკის ფორმის ფურცლის დანიშნულება მხოლოდ 5 გრინვის კონვერტირებაა. ახლები სწრაფად ინტეგრირდებიან; მათ მხოლოდ ფასის შესახებ უნდა დასვან შეკითხვა და გამოცდილი კოლეგები ყველაფერში გაარკვევენ. ერთი ანკეტა მცირე მოცულობის ბარგისთვის, ბარგის ზრდის მიხედვით კი მეტი. მაღალი ღირებულების საქონელს, ყველა, ჭინჭებში, ქალაღდში მაღავს. ფანდი, აქ ისაა, რომ ნივთები მოძრაობენ (მათ გადაადგილებენ), რათა მებაჟეები დარწმუნდნენ თითოეული ბარგის ნაკლებ ღირებულებაში და შესაბამისად დაბალი იყოს გადასახადი.

საპასპორტო კონტროლი ადვილად მიდის, როგორც ევროკავშირის პასპორტის მქონეს, მქონდა პატივი საქმე მქონოდა მებაჟეებთან და გავსაუბრებოდი მათ.

ჩვეულებრივ, მებაჟეები იგონებენ დოკუმენტებთან დაკავშირებულ პრობლემას და ვითარების დასარეგულირებლად ელიან ფულს, მაგრამ ჩემ შემთხვევაში მებაჟემ გადაულაპარაკა კოლეგას და მატარებლის ცარიელ კორიდორში მიხმეს, ბეჭდის ჩარტყმის დროს საჩუქარი მთხოვეს (*საჩუქარი მებაჟეებისათვის*) მე წავავლე ხელი ბეჭედჩარტყმულ ჩემ პასპორტს და ვაგონში დავბრუნდი, აღარ მიპასუხია განმეორებით თხოვნაზე, რაც მოჰყვა ჩემს მიერ ბრაზითა და გაკვირვების ტონით დასმულ შეკითხვას - რა *საჩუქარი?* აღემიციემობის ჩვეული პრაქტიკის ინსტიტუციონალიზაცია კომუნიზმის დროს მოხდა, ღრმად ფესვგამდგარმა კორუფციამ (Temple & Petrov 2004) უკრაინულ საზოგადოებაში<sup>48</sup> პარადოქსულ ზღვარს მიაღწია, იმდენად, რომ ახლად არჩეულმა პრეზიდენტმა იუშჩენკომ (2005) მისი აღმოფხვრის პირობა დადო.

მოლდოვას მხარე კიდევ უფრო რთული შემთხვევაა. აქ, საბაჟო ბუნქტი საერთოდ არ არსებობს და ხალხი შემოწმებისათვის ნებისიერ დროს მზად უნდა იყოს. ყუთები მთელ მატარებელშია ჩამორიგებული, იმ იმედით, რომ ასე უფრო შეუმჩნეველი დარჩება. სხვა მსგავსი სტრატეგიაა მთელი ოჯახის მოხმობა, რათა ნაყიდი საქონელი მათზე განაწილდეს მოლოდოვას პირველი სადგურის შემდეგ. ჩემს გარდა ოჯახში შედის: პაპა, ნათესავი, რომელსაც არ ვიცნობ და ასე 16 წლამდე ორი დისშვილი. მათ აღბათ პასპორტებში განსხვავებული გვარები ჰქონდათ, რათა თავი უცხოებად მოეჩვენებინათ. ამის მიუხედავად მებაჟე მიხვდა, რომ ისინი ერთად იყვნენ და ხანგრძლივი მოლაპარაკებების შემდგომ, მატარებლიდან გაუშვა.

გაგიკვირდებათ და ამ ტიპის ბიზნესის საკეთებლად, ელექტრიკა, ყველაზე უსაფრთხო და იაფი საშუალებაა. ტრანსდნისტრიელი მებაჟეები არ არიან ჩართულნი პროცესში, რაც საფასურს

---

<sup>48</sup> უნდა აღინიშნოს, რომ ხარკოვის გუბერნატორის [რეგიონალური პრეზიდენტის მსგავსი] თანაშემწე, რაც მისი ბოსი გადააყენეს კორუფციის ბრალდებით, ახალი ადმინისტრაციის მიმართ საყვედურს გამოთქვამდა, რომ “მათ ჯერ არანაირი სუვენირი არ გამოუგზავნიათ”. ინტერვიუ გავრცელდა უკრაინის მთავარ სატელევიზიო არხზე 2004 წლის 28 იანვარს.

ამცირებს. სამანქანო მარშრუტი კიდევ უფრო საინტერესოა, რადგან ის სხვა შესაძლებლობებს ხსნის.

ზოგიერთი ინფორმანტის ცნობით, ტრანსდისტრიული მეტაჟების კორუმპირებულობა ძალიან მაღალია, რის გამოც მათი უმრავლესობა ოდესაში ავტობუსით მიემგზავრება და უკან მატარებლით ბრუნდება, სავსე ჩანთებით ავტობუსით მგზავრობას არ რისკავენ.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ინსტიტუციონალური კორუფცია სისტემას რეგულირებაში ეხმარება. ამის მიუხედავად, იგი შორს შეიძლება წავიდეს, პარადოქსში ჩავარდეს და გამომამუდავნოს უბრალო (ძალიან ადამიანური) სურვილი ჩვეულებრივი მგზავრობით ადვილად იშვოვო დამატებითი ფული. ერთმა ინფორმანტმა მითხრა, მესაზღვრეებს შეუძლიათ გთხოვონ ნებისმიერი რამის წაღება და სხვამ კი ასეთი დიალოგი გადმოგვცა:

- „შემთხვევით დოლარი ხომ არ გაქვს?“
- „არა!“
- „პამიდორი?“
- „... არა!“
- „სტაფილო?“ ...

ბოლოს იყო დაშინება „გადაიხადე ან არ გაგიშვებთ“.

ამ თამაშში შესაძლებელია მსხვერპლის პოვნა და ვინაა დამნაშავე? სამმაგი კლასიფიკაციით - მსხვერპლი, კორუფციის წყარო და თანამზრახველები (Miller et al. 2000; Temple და Petrov 2004), მოქალაქეები არ არიან „მსხვერპლნი“. მეტიც, ფასების სიის არსებობი გამო, ისინი თანამზრახველები გამოდიან.

პალმერზე (Palmer 1983) დაყრდნობით, კორუფცია შეგვიძლია განვსაზღვროთ, როგორც „საჯარო სამსახურის გამოყენება კერძო სარგებლობისთვის“. ტემპლსა და პეტროვს (Temple, Petrov 2004: 86) საკმაოდ რადიკალური მიდგომა გააჩნიათ. ისინი კანონიერებასა უკანონობას შორის არსებულ ნაცრისფერ არეს არ აღიარებენ; „წვრილმან კორუფციასაც“ შეუძლია ქვეყნის მუხლებზე დაცემა. რელატიური მიდგომა უფრო მისაღები უნდა იყოს მოლდოვურ კონტექსტთან, რომელიც რასანაიაგამიმ უზბეკეთთან დაკავშირებით შემოგვთავაზა, არაფორმალურად ზოგიერთ ინტევიუერს სჯერა რომ „მცირედი კორუფცია“ არავის მიაყენებს ზიანს. უფრო მეტიც არსებობს

მორალური გამართლება აუცილებლობიდან გამომდინარე, რაც ზოგიერთი კულტურისათვის (ზოგიერთის აზრით, უმრავლესობისათვის) საერთოა. მაგალითად, სამხრეთ იტალიურ კულტურებში, ყველა სახის არაკანონიერ ქმედებას მორალურად ამართლებენ კონკრეტული პიროვნების მხრიდან შვილების გამოკვების აუცილებლობით [ის მამაა]. ეს იგივეა, რაც პატნამმა დაასკვნა<sup>49</sup> (Putnam 1993), რომ სამოქალაქო საზოგადოების ფუნქციონირება შეიძლება შეფერხდეს არსებული ნათესაური სტრუქტურით.

ამ დებულების გასამყარებლად შეიძლება ჰარისონის (1999) მოხმობა, რომელიც გადმოგვცემს, რომ აფრიკაში, ზოგიერთი მეცნიერი, ბიუროკრატიულ აპარატში კორუფციას, კულტურის ტრადიციული საჩუქრის გაღების უბრალო გავლენად მიიჩნევს, რაც ოჯახის, სოფლისა და ტომის ლოიალობის ლოგიკას მიჰყვება. ამავე მიდგომით, კორუფცია არ წარმოადგენს საზოგადოების დეგრადაციას. მას დამოუკიდებელი, არაკონტროლირებადი ეკონომიკური სისტემის წარმოების ფუნქცია გააჩნია, რომელშიც ყველა აქტორი კმაყოფილია ეკონომიკური უკმარობის შემცირებითა და სოციალური დაძაბულობის თავიდან არიდებით. კორუფციის კონტექსტუალიზებას სისტემის ორგანიზების გაგების გზამდე მივყავართ - არაფორმალური გაცვლა, მოსყიდვა, მიმხრობა, საუკეთესო საშუალებებია მოცემულ სახელმწიფო და ეკონომიკურ კონტექსტში, განსაკუთრებით, ტრანსდისტრიის რესპუბლიკაში. ქვეყანაში, სადაც პოლიტიკური და ეკონომიკური ელიტები საკუთარი სარგებლის შენარჩუნებითა და შექმნით უფრო არიან დაინტერესებულნი, ვიდრე ხალხის კეთილდღეობით, სადაც უმუშევრობა ძალიან მაღალია, ხელფასები კი ძალიან დაბალი, კორუფციის გმობა კი აზრს მოკლებული. ამ შემთხვევაში, სახელმწიფო უძლურია დაიცვას მოქალაქეები (დასავლური ხედვით) კორუფციისგან, ასეთი ქმედებები შეიძლება განვიხილოთ, როგორც მოსახლეობისათვის გადარჩენის, ხსნის გზა.

---

<sup>49</sup> მოგვიანებით Wanner- მა (2005) ასევე გამოიკვლია გადასვლა სახელმწიფოდან საგნამდე, საზოგადოებებში, სადაც სახელმწიფო არ ფუნქციონირებს და კანონის უზენაესობა არ არის აღიარებული. სიცოცხლის ისტორიების გამოყენებით უკრაინის მაგალითზე, მან კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენა სიტყვა მორალის დასავლური ინტერპრეტაცია. ამორალურია გადაიხადო ქრთამი პროცესის მოსაგებად, როცა შენმა მოწინააღმდეგემ მოისყიდა ქალაქის ადმინისტრაცია შენს საწინააღმდეგოდ? უფრო სრული ანალიზი იხ. Wanner (2005).



უკრაინის, მოლდოვას და ტრასდნისტრიის მთავრობებს არ შესწევთ ძალა უზრუნველყონ ღირსეული ცხოვრების სტანდარტი მოსახლეობისათვის, რის გამოც მათ გადარჩენისათვის საკუთარი გზების ძიება უწევთ.

## დასკვნა

ჩიხურ ვითარებაში, როცა საერთაშორისო აქტორებს არ შესწევთ უნარი ჩაერიონ, ხოლო ადგილობრივი ელიტები მოხარულები არიან შეინარჩუნონ სტატუს ქვო, “ელექტრიკა” შეიძლება განვიხილოთ, როგორც მიმდინარე პოლიტიკური ვითარების ამსახველი საუკეთესო მაგალითი.

ამ მხრივ, “ელექტრიკა”, თეატრს მოგვაგონებს, რომელშიც რამდენიმე უიღბლო მონაწილეობს. მოცემულ კრისტიალიზებულ მოლდავურ კრიზისში, როცა ცოტა ვინმეს თუ აქვს უფლება და სურვილი ინვესტიცია განახორციელოს მოლდოვაში, ძნელია საქონლის შოვნა და ფული ძნელად მოძრაობს, ხალხი იძულებულია სხვა გზები ეძიოს. ეს ვითარება მოსახერხებელია პოლიტიკური და ეკონომიკური ელიტებისთვისაც ქვეყანაზე კონტროლის შესანარჩუნებლად ან ახლა ეკონომიკური საშუალებების მოსაძიებლად. მებაჟეებიც კმაყოფილნი არიან, რადგან იღებენ სარგებელს და ზრდიან თავიანთ ხელფასებს ზედმეტი ძალისხმევის გარეშე, ცხოვრობენ რა რეგიონის ერთ-ერთ ყველაზე დეპრესიულ არეალში. ბოლოს, უბრალო ხალხიც არღვევს კრიზისის მანკიერ წრეს და იღებს მათთვის საჭირო ახალ პროდუქციას და გამოიმუშავებს ცოტაოდენ ფულს.

როგორც ბოვი (2003) აღნიშნავს, ჩრდილოვანი ეკონომიკა ძირითადად ინსტიტუციონალურ გაუმართაობას უკავშირდება. აქედან გამომდინარე, ამ შემთხვევაში, წაგებული თავად სახელმწიფოა. სუსტი სახელმწიფო ნიშნავს უკონტროლო შემოსავლებს; დაუბეგრავ შემოსავლებს, უფრო მეტიც, სახელმწიფოს როლი დამახინჯებულად აღიქმება, როგორც ინიციატივების და ქმედებების შემზუღდველი, რომელსაც არანაირი სარგებელი არ მოაქვს ლოიალური მოქალაქეებისთვის. ბოვის (2003: 67) მიხედვით, იქ სადაც სახელმწიფო მოქალაქის ლოიალობის სანაცვლოდ, იცავს მას, უქმნის პერსპექტივას და უპირატესობას ანიჭებს, მოსახლეობა უფრო მეტად მონდომებულია იმოქმედოს კანონის ფარგლებში. ურთიერთობის ეს

ვარიანტი რეგიონის არსებულ სინამდვილეში, მოლდოვასა და უკრაინაში რეალობისგან ძალიან დაშორებულია. რეგიონში, სადაც მაღალია მიგრაციის მაჩვენებელი<sup>50</sup>, “ელექტრიკა” შეიძლება გავანალიზოთ, როგორც გადარჩენის მორიგი სტრატეგია მოლდოველებისთვის (ისევე როგორც უკრაინელი მებაჟეებისთვის), რომლებსაც სახელმწიფო ინსტიტუტების იმედი არ აქვთ.

გარდამავალ ეტაპზე მყოფ ქვეყნებში, როგორცაა უკრაინა და მოლდოვა, დინამიკის ანალიზი განსხვავებული ინტერპრეტაციის საშუალებას იძლევა. დასავლელი პოლიტიკური ანალიტიკოსების ხედვით, სახელმწიფოს სისუსტე (მათი უუნარობა აკონტროლონ ეკონომიკური და პოლიტიკური პროცესი) ახალისებს ჩრდილოვან ეკონომიკას, რომელიც კორუფციას ასაზრდოებს. ამ თვალსაზრისით, ვითარება პრობლემატურია, რადგან შემოსავლების არ გადახდა სახელმწიფოსთვის, ნიშნავს, რომ იგი მოქალაქეებს ვერ უზრუნველყოფს ცხოვრების ღირსეული სტანდარტით. ალტერნატიული ხედვით, სუსტი სახელმწიფო ასაზრდოებს კონტრაბანდასა და კონტრაბანდისტთა წრეს. მისთვის შეიძლება გამოწვევად იქცეს ტრადიციული პასუხისმგებლობა უზრუნველყოს კეთილდღეობა, მაშინ როცა ქმნის ინტერაქციის ფუნქციურ წრეს, რომლის ფარგლებშიც ადამიანები თავად უზრუნველყოფენ კეთილდღეობას საკუთარი თავისთვის სახელმწიფოს გვერდის ავლით. მოვაჭრეებს შეუძლიათ იმდენის გამომუშავება, რაც მათ საკვებად სჭირდებათ; მებაჟეებს შეუძლიათ დაამრგვალონ ხელფასები; პოტენციურ მყიდველებს ისეთ საქონელზე მიუწვდებათ ხელი, რაც შეიძლებოდა სხვა შემთხვევაში ვერ ეშოვნათ. საკითხის დელიკატურობიდან გამომდინარე, სჯობს, მკითხველმა შეაფასოს რომელი ინტერპრეტაცია გამოხატავს “ელექტრიკის” მნიშვნელობას.

დამოწმებული ლიტერატურა:

Bovi, M. (2003), The Nature of the Underground Economy-Some Evidence from OECD Countries, JIIDT Vol. 7, pp. 60-70.

---

<sup>50</sup> ექსპერტები აცხადებენ, რომ მოლდოვის აქტიური მოსახლეობის მინიმუმ 20 პროცენტი, ანუ დაახლოებით 300.000 ადამიანი, მუშაობს საზღვარგარეთ, თუმცა, რეალური ციფრი შესაძლებელია უფრო დიდი იყოს დაახლოებით 1 მილიონამდე (RFE, მოლდოვა: მასობრივი მიგრაცია საფრთხეს უქმნის ქვეყნის მომავალს, Eugen Tomiuc, 29 ოქტომბერი 2004)

Crowter, W. (1995), "Moldova: caught between nation and empire" in Ian Bremmer and Ray Taras (eds.) *New States, New Politics*, Cambridge University Press.

Devetak, Silvio. (1991), The nation-state, democracy, ethnic diversity, equality and progress; *The European Journal of Social Sciences*, Vol. 4(1).

Dogaru, V. (2004), *Moldova, and Economic Arm Wrestle*, Transitions Online, 8 September.

Foucher, M. (1991), *Fronts et frontières*, Paris: Fayard.

Harrison, Graham. (1999), Corruption, development theory and the boundaries of social change. *Contemporary Politics*, Vol. 5 No. 3, pp.207-220.

Herly, P. (1987), *Odessa: a History*. Harvard University Press.

Kuzio, Taras. (2004), *Bumpkins vs. Mafiosi*, Transitions Online, 4 December.

Malinovskaya, E. (2003), "Poezdki za granitsu kak strategiya vyzhivaniya v usloviyakh perekhodnogo perioda: opyt Ukrainy" in *Trudovaya Migratsiya v SNG. Sotsialnie i ekonomicheskie efekty*. Moskva.

Miller, W. L., Grodeland A. B. and Koshechkina T.Y. (2000), "Victims or Accomplices? Extortion and bribery in Eastern Europe", in Ledeneva, A. And Kurkchian, M. (eds), *Economic Crime in Russia*, Kluwer Law International, London.

Neukirch, K. (2001), *Transdnistria and Moldova: Cold Peace at the Dniestr*, Helsinki Monitor, No.2, pp. 121-135.

Nikolskij, Kirill. (2005), 7-j vykhodit iz teni. *Korrespondent*, 4 June.

Palmer, L. (1983), *Bureaucratic Corruption and Its Remedies*, in Clark, M. (ed.) *Corruption: Causes, Consequences and Control*, Pinter, London.

Papava, V. And Khaduri, N. (1997), *On the Shadow Political Economy of the Post Communist Transformation, An Institutional Analysis*. *Problems of Economic Transitions*, Vol. 40, No. 6, pp 15-34.

Putnam, R. D. (1993), *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princetown University Press, Princetown, NJ.

Rasanayagam, J. (2003), *Market, State and Community in Uzbekistan: reworking the concept of the informal economy*, Max Planck Working Papers no.59.

Tomiuc E. (2004), *Moldova: Mass migration threatens the country's future*. RFE, 29 October.

Rurŭ, A. (1999), *Ukrainiens et Roumains, IX-XX siècle*, l'Harmattan, Paris.

Temple, P. and Petrov, G. (2004), *Corruption in Higher Education: Some Findings from the States of the Former Soviet Union*. *Higher Education Management and Policy*, Vol. 16, No.1, pp.83-99.

Wanner, C. (2005), 'Money, Morality and New Forms of Exchange in Postsocialist Ukraine'. *Ethnos* Vol. 70(3).

Werner, Cinthia Ann. (2002), "Gifts, Bribes and Development in Post-Soviet Kazakhstan". In Jeffrey H. Cohen and Norbert Dannhaeuser (eds.) *Economic Development: an Anthropological Approach*. Altamira Press: Walnut Creek, Lanham, New York, Oxford

### **Border-crossing a strategy of Daily Survival: the Odessa-Chishinau Elektichka**

Few things are more indicative of the drama of the post-Soviet transition than the Odessa-Chishinau train, where a ‘separate’ world with its own economic system has developed spontaneous institutions for making up for the lack of state assistance. The *elektrichka* train travelling between Odessa and Chishinau is a microcosm that incorporates many relevant aspects of post-soviet societies; from the political struggle for power, corruption and ethno-political clashes, to shadow economy practices and border problems. The peculiarities of this train are numerous. First of all there is the geographic location of the railway line that unites Moldova and Ukraine passing through the separatist republic of Transdnistria (not recognized at an international level but *de facto* a state between Moldova and Ukraine). Secondly, the border crossing itself: apart from some administrative changes, at the time of the research Moldovans still considered Odessa the place to go for purchasing goods, as they did in the past, when Odessa was the largest Soviet port on the Black Sea. Finally, there is the informal economy reigning supreme due to a lack of a strong state that cannot provide security to those needing a more reliable income besides their meagre or nonexistent wage.

The aim of this paper is to show the socio-economic function of the *elektrichka* and give an analysis of its hidden dynamics. The paper will focus on three of the most significant aspects related to this train trip: borders, economy/trade and corruption. After a general description of the train trip, the following section focuses on border problems between Ukraine and Moldova and on the ambiguity of the Transdnistrian border. Then the problem of trade and the shadow economy will be considered in the context of the *elektrichka*, using previous literature and my own analysis of fieldwork data. Finally, the controversial issue of corruption will be described in its local forms, including its positive and negative aspects. I suggest that, before stigmatising corruption as an evil to eradicate, one should reckon with the fact that a “little” corruption may guarantee an equilibrium and an even distribution of money -availing the theoretical framework given by Rasanayagam (2003) who suggests that corruption has to be contextualised before being classified as a negative practice. In this case, it is argued, restricted illegalities make up for state failures, allowing people to survive. Border management is viewed as a failure—of both national and international actors - in carrying out negotiations to end an ongoing conflict. Finally, petty smuggling will be presented as a market regulator able to elude the protectionist policy of local monopolists who operate to the detriment of consumers and prevent new investors from entering the market. At the end of each trading trip, a (relatively) positive effect is achieved: officers and traders make financial gains and consumers have access to better quality goods.

The article is based on participant observation carried out in the spring of 2004, complimented by informal interviews with local informants. Given the sensitivity of the issue, I have preserved the anonymity of informants and omitted any information that could be dangerous to the concerned actors.

George Tarkhan-Mouravi

### **Some Characteristics of Identity Among Ethnic Groups in Georgia and the Caucasus**

The Caucasus is renowned for its ethnic, linguistic and cultural diversity. Georgia, in turn, is probably the most culturally diverse country in South Caucasus (even if unable to compete in this with such areas of North Caucasus as Dagestan). It counts tens of ethnic, confessional and language groups within its borders, but is also burdened by the history of interethnic and territorial conflicts. Therefore, understanding the nature and the specificities of ethnic identities in Georgia and the Caucasus are essential for comprehending the broader social and political transformations in the region.

The notions of ethnic and national identity refer to rather complex social phenomena, and studying these is made even more difficult due to ambiguities and fuzziness of related terminology (For the up to date general overview of the theory of identity see: Seth J. Schwartz, Koen Luyckx, Vivian L. Vignoles (eds). *Handbook of Identity Theory and Research* (2 volumes). Springer, 2011). It is not without reason that the European Framework Convention for the Protection on National Minorities would not offer any definition what national minority is, strange as it may be for a legal document dedicated some issue not to define it in precise terms.

The concept of ethnicity, although obviously related to more legalistic terms of ethnic and national minority, and that of nationality, is even more ambiguous, causing much controversy and confusion. It is mainly based on cultural specificity of a group, including linguistic or confessional. Still, as it has been admitted for some decades already, different definitions tend to converge around two main paradigms:

a) that ethnicity and ethnic groups are certain objective phenomena of fundamentally fixed belonging to a group, defined by objective criteria such as common ancestry and common biological characteristics, and existing beyond the subjective perceptions of either the members of these groups, or the ‘others’ – outsiders. Such definitions are commonly labelled as ‘primordial’, and are favoured by nationalist politicians, in particular in the post-Soviet space.

b) alternative – ‘subjective’ or ‘constructivist’ approaches stress the key importance of subjective perceptions, by members themselves and by the non-members, although thus constructed identities are in their turn usually rooted in objective characteristics such as culture, history, language, or appearance. Therefore, the term refers to human groups that explicitly regard themselves and are regarded by others as culturally distinctive, as the product of historical forces, and therefore characterized by fluidity, contingency, and negotiated nature. As Max Weber would write about a century ago: “We shall call ‘ethnic groups’ those human groups that entertain a subjective belief in their common descent because of similarities of physical type or of customs or both, or because of memories of colonization and migration; this belief must be important for the propagation of group formation; conversely, it does not matter whether or not an objective blood relationship exists. Ethnic membership differs from the kinship group precisely by being a presumed identity, not a group with concrete social action, like the latter.” (Weber, 1978: 389). He maintained that ethnic groups were social constructs because they were based on a subjective belief in shared communality.

While unable yet to precisely define ethnicity, we still can discuss some of its properties particularly relevant for the Caucasus, in that way developing a more descriptive approach to interpreting this complex term<sup>51</sup>.

One of the most interesting aspects of ethnic identity is its frequently multi-level structure, counting more than two or sometimes even three levels of identity, although of varying strength. So, e.g. a small group of Batsbi (Tsova-Tushins) in North-East Georgia (Tushetia) may possess the identities such as a) Batsbi; b) Tushetian (forming one of the fore Tushetian communities); c) Kakhnetian (as Tushetia is a part of Eastern-Georgian province of Kakheti); d) Georgian (notwithstanding the fact that the Batsbi language is related to Georgian, and belongs to Vaynakh/Nakh linguistic group, along with Chechen and Ingush). There is also an umbrella identity of being a Caucasian, although how far this relatively weak identity (although strengthened when meeting co-Caucasians somewhere abroad) should be considered as ‘ethnic’ depends once again on how ethnicity is defined. In other cases the number of identity levels may appear less multiple, but never really simple (e.g. consider the complex structure of ethnic identity of Adyghs in North-West Caucasus). Worth noting that politicians as well as ordinary people tend to ascribe important political meaning to ethnicity, therefore some of the lower levels of ethnic identity are frequently ascribed to ‘sub-ethnic’ group, in order to stress the lower, secondary

---

<sup>51</sup> Two books by Charles King offer a good introduction into the history of ethnicity in East Europe and the Caucasus: Charles King. *The Ghost of Freedom: A History of the Caucasus*. 2008; Charles King. *Extreme Politics: Nationalism, Violence, and the End of Eastern Europe*. Oxford University Press, 2010.

significance of this or that levels (e.g. the ethnic sub-groups of Georgians such as Khevsurs, Tushins, Megreles, Svans, even although the latter two groups speak languages although related but not mutually comprehensible with Georgian. Along the same lines, there is a tendency among ‘patriotic’ politicians or even scholars to classify these two strongly distinct languages as ‘dialects’ of Georgian).

It is interesting to consider the relationship between ethnic identity and national identity, as these two are closely related, and frequently overlap. Of course, as both terms are not defined precisely, the distinction too will depend on the definitions, and will vary in the interpretations of different scholars. Indeed, national identity is one more poly-semantic and ambiguous term, related to the concept of ‘nation’. Nation, like ethnicity, may be interpreted in ‘primordial’ or ‘subjectivist’ terms, although it is even more politicized and burdened by value-based connotations than the notion of ethnicity. Unlike ethnic identity, however, it would not reveal the same multi-level, vertical structure, even although some individuals may possess more than one national identities, weak national identity, or even none at all. One may assume that as a rule, national identity will on one hand coincide with the strongest level of ethnic identity, creating what I would call ‘ethno-national identity; on the other, it may be close to the idea of citizenship, related to what may be called ‘civic-national’ identity.

Lower level ethnic identities seem to have developed more spontaneously than national identities, of course in cases when they do not coincide with the latter, and to originate in the fragmentation of some bigger groups, or in experience of isolated existence and prolonged cohabitation in a single location, divided by natural or artificial barriers from the ‘others’ that would allow the consolidation of cultural traits. However, the issue of isolation should not be overestimated. As Fredrik Barth has demonstrated, “ethnic distinctions do not depend on an absence of social interaction and acceptance, but are quite to the contrary often the very foundations on which embracing social systems are built. Interaction in such a social system does not lead to its liquidation through change and acculturation; cultural differences can persist despite inter-ethnic contact and interdependence” (Barth, 1969: 10).

While ethnic identity may be, and predominantly is, multi-level, and again – its dominant level may coincide with national identity (although sometimes it is otherwise), it also may happen that persons with the same ethnic identity at some level possess different national identities (one may consider the ethnic Laz communities in Georgia and Turkey as an illustration, whereas the Laz (with quite strong common ethnic identity, and speaking a distinct language related to Megrelian, and therefore, more distantly, to Georgian), living in Georgia have developed Georgian ethno-national identity, unlike the majority of

the Laz living in Turkey, with Turkish civic but also frequently ethnic national identity.

The Laz, as well as some other groups, illustrate the phenomenon of shifting identities, as due to some cultural developments. So, astonishingly, the popularity and influence of a single person – Turk folk-rock singer and activist in environmental and cultural issues of Laz ethnicity, Kâzım Koyuncu (1971-2005), that appeared to play an enormous role in strengthening the Laz self-identity and even Laz-Georgian affinity.

Another interesting but also unique example of changing identity is that of the Ubykh, seminomadic people inhabiting the Black Sea shores of the North-Western Caucasus who under the Russian pressure, left their homeland in their entirety after the tragic spring of 1864, mainly in 1878, and eventually settled in western Turkey around the municipality of Manyas. It appeared to be a deliberate decision of Ubykh elders to encourage their people to give up their ethnic identity. The Ubykh language was displaced by Turkish and Circassian, the last native speaker of Ubykh, Tefvik Esenç, died in 1992<sup>52</sup>. As a result, while there are still many who claim Ubykh ancestors, scattered around Turkey (a couple of villages are still found in Turkey where the vast majority of the population is Ubykh by descent) and—to a much lesser extent—Jordan, the Ubykh ethnic group *per se* no longer exists, at least in the sense of imagined community discussed above.

Now, in case of national identity, there is a very important political dimension to that. In most cases nations develop through aggregating or sometimes assimilating a number of ethnic groups through certain political process, be it statehood (e.g. through the use of such instruments as education, mass propaganda, policy of privilege/ discrimination, or military service/conscription), political ideology of nationalism, migration (e.g. ‘melting pot’ process in case of migrant nations, even if somewhat discredited by now), or some other political process (e.g. mass deportations or other types of repressions).

Although national identity may share many features with ethnic identity, and in many cases itself coincides with the dominant level of ethnic identity, there are some important differences. National identity is as a rule just one, or at most two-level. One we may designate as ethno-national identity, and the second as civic-national identity, the latter related to belonging to a certain formally and symbolically delineated territory, or most frequently, related to the citizenship of a state. Of course, in the case of national states, ethno-national

---

<sup>52</sup> Tefvik Esenç was the prototype of the main character in Abkhaz writer Bagrat Shinkuba’s novel “*The Last of the Departed*”. [http://www.circassianlibrary.org/lib/html/Shinkuba-The\\_Last\\_of\\_the\\_Departed/contents.html](http://www.circassianlibrary.org/lib/html/Shinkuba-The_Last_of_the_Departed/contents.html)



identity of ethnic majority representatives would coincide with the civic-national identity, although not so in case of minority groups.

National identity, like the ethnic one, is considered by contemporary scientific paradigm as a social construct. Today it is widely accepted by scholars that it is nationalism that forms the 'imagined communities' (the term coined by Benedict Anderson) (Anderson, 1991) of modern nations, and not another way around. Ernest Gellner (Gellner, 1983: 6-7) and other renowned students in the area such as Eric Hobsbawm stressed the element of construction, symbolism, and social engineering – underlying the process of creation of nations.

"...with Gellner I would stress the element of artifact, invention and social engineering which enters into the making of nations. Nations as a natural, God-given way of classifying men, as an inherent ... political destiny, are a myth; nationalism, which sometimes takes preexisting cultures and turns them into nations, sometimes invents them, and often obliterates preexisting cultures: that is a reality" (Hobsbawm, 1992).

Therefore, national identity in such an interpretation becomes a secondary, derivative phenomenon as regarding nationalism, and it emerges as a result of the existence of a state, which frequently would precede its development, and/or sue to the existence of a nationalist ideology. Nationalism thus becomes a midwife for a nation, or in more precise wording it is the ideology of its creation and development (Smith, 1994: 18). As this was described by Miroslav Hroch (Hroch, 1996: 79):

"Now the 'nation is not, of course, an eternal category, but was the product of a long and complicated process of historical development in Europe. For our purposes, let us define it at the outset as a large social group integrated not by one but by a combination of several kinds of objective relationships (economic, political, linguistic, cultural, religious, geographical, historical), and their subjective reflection in collective consciousness. Many of these ties could be mutually substitutable - some playing a particularly important role in one nation-building process, and no more than a subsidiary part in others"<sup>53</sup>.

Nevertheless, the popular interpretation of the terms 'ethnicity' and 'nation' is often quite different theoretical constructions, and again post-Soviet

---

<sup>53</sup> It seems interesting to compare this with a much earlier formulation by Ernest Renan: "A nation is therefore a large-scale solidarity, constituted by the feeling of the sacrifices that one has made in the past and of those that one is prepared to make in the future. It presupposes a past; it is summarized, however, in the present by a tangible fact, namely, consent, the clearly expressed desire to continue a common life. A nation's existence is, if you will pardon the metaphor, a daily plebiscite, just as an individual's existence is a perpetual affirmation of life" Ernest Renan. What is a Nation? in Geoff. Eley and Ronald Grigor Suny (eds.) *Becoming National: A Reader*. New York and Oxford, Oxford University Press. 1996: pp.52-53

space is specific on that. The tendency, labeled "Geertz's primordialism", and espoused by anthropologists Edward Shils and Clifford Geertz, is based on the fact that humans in general attribute an overwhelming power to primordial human "givens" such as kinship and blood ties, language, territory, confession, and other biological and cultural differences. As Geertz argued, ethnicity is not in itself primordial but humans perceive it as such because it is embedded in their experience of the world (Smith, 1994: 375-399; Gil-White, 1999: 789-820). Indeed, like as in case of ethnicity, national identity too is frequently interpreted in 'primordial' terms, as nation is understood as something objectively existing and developing, although contemporary scholars would prefer to speak in terms of self-identity, perception, and subjectivity. As a result, in societies that judge a person's ethnic identity and belonging as something historically and biologically pre-determined, the subjective nature of ethnic identity is actually restricted to sticking to objective markers of ethnicity.

Whether ethnic identity is understood along primordial or constructivist lines, markers are of utmost important. Even although ethnic self-identification is important, not less important is the identification by 'others', which as a rule is based on a number of ethnic markers. These markers, as already mentioned, include such essential aspects of identity as confession, family history/descent, language, and physiognomic characteristics, but also such secondary items as dress, family name, or accent, that seem more easily modified. None of these markers are universal, of course, and their importance depends on cultural and political environment of their realization. While in such regions as Balkans religion acquires critical significance as the main marker of ethnic identity dividing Croats, Serbs and Muslim Bosnians, in the Caucasus the language is a more important aspect of identity, although not universal either (as was already illustrated above on the example of Batsbis, Megrelians and Svans)<sup>54</sup>. Even racial anthropological type may appear misleading here, as e.g. in Abkazia's Kodori valley, in the village of Adzyubzha and a few neighbouring settlements one encounters a small group of Abkhazians obviously of African descent, nevertheless with rather strong Abkhaz ethnic identity.

While among Georgians there are quite a number of Muslims, or Catholics, and while the confessional identity is not in fact an independent divisive factor in the society (as it is e.g. in the Balkans), still Eastern Orthodoxy appears to be an important marker and a value in the nationalist discourse. There is also a specific attitude toward the ethnic origin, interpreted

---

<sup>54</sup> For an interesting discussion of ethnic markers, see: Levon Abrahamian. *Mother Tongue: Linguistic Nationalism and the Cult of Translation in Post-communist Armenia*. Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies, UC Berkeley, 1998

as a slowly changing characteristic feature of a family that would need a few generations in order to legitimise the Georgian identity.

Still, whatever scientific merit the 'subjective' interpretation of nationhood and ethnicity may claim, one should clearly recognize the fact that for the absolute majority of population in the Caucasus, and broader, in the post-Soviet space, primordial interpretation of ethnicity and nationhood is taken as granted, as Clifford Geertz has argued. This is related to a number of factors, including the Soviet propaganda for decades relying on the so-called 'Stalin's definition of nationhood' (as presented in his 'Marxism and the National Question' (Stalin, 1913)<sup>55</sup>): A nation is a human group, which possesses certain definite characteristics. It is a historically stable community of people. It has a common vernacular language. It occupies a single piece of territory. It has an integrated, coherent economy. It possesses a community of psychological make-up' (a folk-psychology, or national character). And it is 'a historical category belonging to a definite epoch, the epoch of rising capitalism'. While many of Marxist and Stalinist concepts are openly rejected by the majority of post-Soviet scholars, and resented by the population, this concept of nationhood appeared surprisingly strong and continues to affect the minds.

Another important reason for the dominance of such primordial notions of ethnicity/nationhood is the centuries-long lack of statehood and prolonged existence of the Caucasian nations under the Russian and then the Soviet empires, whereas it was the ethnic nationalism that on one hand enabled them to preserve their identity, but on the other – did not allow any form of civic identity to take root. In case of Georgia and other two South Caucasian states, 2-3 years of statehood (1918-1921) were not sufficient to develop any version of civic identity, and even the initially cosmopolitan social-democrats in power (as Mensheviks in Georgia, or Dashnaktsutyun in Armenia) eventually moved to essentially nationalist policies.

One may assume that one of the reasons why a nation remains numerically small is its attitude towards either assimilating others or being assimilated itself into another group. Indeed, in the Caucasus, people tend to look with certain suspicion at individuals who claim identity that is not corroborated by their ethnic markers. So, even in contemporary Georgia there still common are discussions of the ethnic identity/origin of political figures such as president Saakashvili or late prime-minister Zhvania. Similar attitude can be also found in other Caucasian communities. Nevertheless, in some cases assimilation of individuals with more remote ethnic identity is even greeted, as

---

<sup>55</sup> For alternative Marxist perspectives see e.g.: Michael Löwy. *Marxists and the National Question*. In: Georges Haupt, Michael Löwy and Claudie Weill. *Les Marxistes et la Question Nationale: 1848–1914*. Paris, 1974. <http://www.solidarity-us.org/pdfs/cadreschool/fws.lowy.pdf>

in the case of Georgians with Polish or other European family names and ancestry.

Whatever the public perception and the rigidity of national identity, there is little doubt about historical forces constructing it, and the key role of nationalism, ideology and national project in its formation. While strongly negative evaluative flavour is ascribed in the western political discourse to the term ‘nationalism’, as well as to its derivative - ‘nationalistic’, referring in an associative way to some shameful pages of the European history; However, among the peoples and states (nations) that are still in the process of active nation-building these terms do not sound so hideous, and it is not surprising that Georgia’s ruling political party is named – *National movement*. In another characteristic case in the very end of 1980s, Georgia’s Communist Party was considering a possibility to get renamed and change its rather discredited name to ‘*erovnul-socialisturi partia*’ – until it was realized that its translation – ‘national-socialist party’ – could cause quite undesirable associations.

In order to understand the process of the formation of a nation it is necessary to understand nationalist discourse behind it<sup>56</sup>, and thence the process of nationalist ideology (or competing ideologies) taking root among various groups and layers of the population and of elites. It is not surprising that that the emergence of nations is linked to the development of the mass media and propaganda technologies needed to indoctrinate the population and create public support for the national project.

On one hand nationalism is not only an ideology but rather a value system on which such an ideology can be based; at the same time ‘nationalism’ acquires evaluative connotations in such a relativist framework, where it from one side borders with patriotism (i.e. a positively considered emotional dimension of nationalism expressed in the love for the homeland, whether it is a nation, a state or a territory), from the other – with ultra-nationalism and chauvinism (in which case more negative emotional dimensions are put forward, mainly as intolerance toward ‘the other’).<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> “Since the mid-nineteenth century national identity construction has most powerfully been about a single unitary identity, not a multiplicity of self-understandings, embedded in a long history and attached to a specific territory. The power of that identity lay within a broad transnational discourse of the nation, which justified both territorial possession and statehood to those with prior and exclusive claims based on language, culture, or race. As a new form of political legitimation, the nation brought culture together with a strong political claim to self-rule that ultimately found its sanction in a story about the past.” Ronald G. Suny. *Why We Hate You: The Passions of National Identity and Ethnic Violence*. Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies. Spring 2004. p. 6

<sup>57</sup> *Cnf.* “Nationalism’ means two things: a theory and a practice. As a political theory - that each ‘nation’ should have its own ‘state’ - it derives from the nineteenth century. However, that general principle motivates few nationalists. In practice nationalism is strong only in particularist terms, deriving from the belief that one’s own ethnic or national tradition is especially valuable and

Any nationalism should determine its interpretation of the notion of its own nation, and its key characteristics (be it a language, statehood, religion, ethnic origin, tradition, appearance, family name, or any other identifiable markers); secondly, determine the place of own nation with regards to 'other' nations; and, finally, formulate own vision of the national future, a national project, based on above-described identity. Particularly relevant is a picture of nationalism in a polyethnic state at the stage of its formation proposed by Brubaker, as it is to this group of nations that the South Caucasian states belong.

"These nationalisms are interlocking and interactive, bound together in a single relational nexus. This can be characterized on first approximation as a triad linking national minorities, the newly nationalizing states in which they live, and the external national 'homelands' to which they belong, or can be construed as belonging, by ethnocultural affinity though not by legal citizenship. This triadic nexus involves three distinct and mutually antagonistic nationalisms. The first are the 'nationalizing' nationalisms of newly independent (or newly reconfigured) states. Nationalizing nationalisms involve claims made in the name of a 'core nation' or nationality, defined in ethnocultural terms, and sharply distinguished from the citizenry as a whole. The core nation is understood as the legitimate 'owner' of the state, which is conceived as the state of and for the core nation. Despite having 'its own' state, however, the core nation is conceived as being in a weak cultural, economic, or demographic position within the state. This weak position - seen as a legacy of discrimination against the nation before it attained independence - is held to justify the 'remedial' or 'compensatory' project of using state power to promote the specific (and previously inadequately served) interests of the core nation." (Brubaker, 1996: 5).

An issue may deserve a special focus – that is the role of a charismatic (or other) leader in the formation of a national consciousness, but also that of a deep (and prolonged) social crisis on the forms of reaction of a society to the challenges of the state-building, and as well in the actual process of a nationalist discourse. Both these factors play an important role in Georgia's political life, as well as in other South Caucasian states. One should mention here the

---

needs to be defended at almost any cost through creation or extension of its own nation-state. If nationalism became theoretically central to western political thinking in the nineteenth century, it existed as a powerful reality in some places long before that. As something which can empower large numbers of ordinary people, nationalism is a movement which seeks to provide a state for a given 'nation' or further to advance the supposed interests of its own 'nation-state' regardless of other considerations. It arises chiefly where and when a particular ethnicity or nation feels itself threatened in regard to its own proper character, extent or importance, either by external attack or by the state system of which it has hitherto formed part; but nationalism can also be stoked up to fuel the expansionist imperialism of a powerful nation-state, though this is still likely to be done under the guise of an imagined threat or grievance." Adrian Hastings. *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge University Press, 1997. p. 3

contribution of psychologist Vamik Volkan in understanding associated relationships, and in particular introduction by him of the notion of ‘group regression’ which is rather relevant for the description of nationalism in transitional societies (Vamik, 2003: 49-76; Vamik, 2001: 196-216):

"Large-group regression after a society has faced a massive trauma—involving drastic losses of life, property, or prestige, and/or humiliation by another group—reflects the efforts of a group and its leader to maintain, protect, modify, or repair their shared group identity... In general, I regard well-functioning democratic societies as non-regressed and totalitarian societies as regressed. However, societal regression can occur in democratic societies as well—for instance, after massive trauma, humiliation, or under regressed, excessively paranoid leaders...

Signs of large-group regression: Group members lose their individuality; The group rallies blindly around the leader; The group becomes divided into “good” segments—those who obediently follow the leader—and “bad”—those perceived to oppose the leader; The group creates a sharp “us” and “them” division between itself and “enemy” groups; The group’s shared morality or belief system becomes increasingly absolutist and punitive toward those perceived to be in conflict with it; The group feels “entitled” to do anything to maintain its identity; Group members experience increased magical thinking and reality-blurring; The group’s chosen traumas and glories are reactivated, resulting in a time collapse; The leadership creates a break in the historical continuity of the group and fills the gap with elements such as “new” nationalism, ethnic sentiments, religious fundamentalism or ideology, accompanying “new” morality, and sometimes a “new” history of the group purged of unwanted elements; ..."

It is interesting to observe that, quite paradoxically, it was the internationalist Soviet regime that brought around the consolidation of the Georgian nation and the spread of the ideas of (peripheral and ethnic) nationalism among the population.<sup>58</sup>

As it tend to happen in the situation of a crisis of mass consciousness caused by the destruction of the Soviet regime and further aggravated by the bloody events of 1989 in Tbilisi and Sukhumi, the most radical forces, united under the leadership of Zviad Gamsakhurdia into the electoral bloc “Round

---

<sup>58</sup> Such opinion has been earlier expressed by Ronald Suny. See, e.g.: “The ironic result of Soviet nationality policy, long unrecognized by Sovietologists, was that a Marxist state dedicated to an internationalist ideology and an antinationalist agenda actually fostered the formation of relatively cohesive national communities in the union republics and other autonomies Ronald Grigor Suny. *Provisional Stabilities: The Politics of Identities in Post-Soviet Eurasia*. *International Security*, Vol. 24, No. 3. (Winter, 1999-2000), p. 155. See also: Ronald G. Suny. *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1993).

Table – Free Georgia”, came a year later to power on the wave of universal anti-Communist and (ethno) nationalist sentiment.<sup>59</sup>

Now, what was different and characteristic with the Georgian nationalism, distinguishing it from nationalism in other post-Soviet societies, or, on the contrary, how is it similar to these, and different from other types of nationalisms? Caucasian nationalisms are far from being static, but would change in response to external influences and internal successes or failures, the same as in the neighbouring countries. Let us turn once more to Ronald Suny:

"... national identities and conceptualizations of interest can change rapidly in politically fluid moments. In Georgia, for example, within a few years (1989-93) exclusivist nationalism gave way to a more pragmatic inclusive idea of the nation that opened discussion of the possible restructuring of the state along federalist lines. But it took defeat and state collapse for this shift to occur. Georgia's experience differed from that of Armenia, where victory in war and opposition from the international community resulted in a turn toward a more exclusivist nationalism, an increasingly self-reliant foreign policy, and a more uncompromising position on the Karabakh question. In neighboring Azerbaijan successive failures of national mobilizations and a nationalist government gave way to a pragmatic tactician who plays down nationalism and emphasizes his own competence and an oil-rich future. Most ominously, in Russia the problem is less one of changing national identity than of a chronic failure to construct an identity effectively. Prediction of Russia's future intentions, even what it might consider its interests, thus, is rendered particularly difficult." (Suny, 1999-2000: 141).

A rather characteristic illustration of the variability of the Georgian nationalist project is the story of the changing relation of the national movement toward the repatriation of Meskhetian Muslims (Meskhetian Turks). Indeed, public opinion underwent a complex metamorphosis in its attitude toward the Meskhetian Muslims during the last decades. In 1970s repatriation of Meskhetian Muslims was one of the key demands among patriotically inclined intelligentsia and dissident groups, including the future president – Gamsakhurdia. By the end of 1980s, when the Communist leadership finally agreed to repatriation, it was the political opposition to the regime suddenly changed their attitude turning hostile with regards to the repatriation idea, and even the Meskhetians themselves. Only recently, especially since the law on repatriation of Meskhetians have been adopted in 2007, the Georgian society

---

<sup>59</sup> For useful insights on the role of nationalism in the collapse of USSR, see e.g.: Mark R. Beissinger. *Nationalism and the Collapse of Soviet Communism*. Contemporary European History, 18, 3 (2009), pp. 331–347

turns slowly to become more sympathetic to the Meskhetian case (Trier, Tarkhan-Mouravi, Kilimnik, 2011).

Nevertheless, such examples are rare, and as a rule what changes is the intensity of the emotional component of nationalism, and the degree of its mobilizing potential, while many other characteristics remain unchanged. So, for instance, Georgian nationalism is mainly directed inside the country, where it envisions its main tasks, and also threats related to the formation of the nation and the state building. In this it differs both from Armenian nationalism, which directs much of its attention outside respective state borders (Karabakh, Javakh, Diaspora), or Azerbaijan (where, along with the nation building an important element of the national project is determining attitudes toward Iranian Azerbaijan, as well as toward Turkey, in the light of pan-Turkic value orientations).

Georgian nationalism recognizes its (ethnic) loneliness in the world, and while there is certain public interest toward the Georgian communities in Azerbaijan, Iran and Turkey, these issues remain on the periphery of the national project design. Outward orientation, in its turn, is only related to the theme of the strengthening of the state, its security *vis-à-vis* the Russian threat, and economic development seen in its pro-western leaning, and, what may appear somewhat paradoxical from the viewpoint of a classical theory of nationalism, in European integration. East, and, surprisingly, also the rest of the Caucasus, play only marginal role in nationalist discourse.

There exist at least two key problems linked to the interethnic relations. One of these is the problem of discrimination of exclusion of minorities, and the circle of issues coupled to this. Another one is linked to the minorities themselves, their fear of assimilation and the efforts to retain the ethnic identity, and/or the control over resources and power. In principle, these are two different aspects of the relationship between ethno-confessional groups, particularly acute in post-conflict territories or where demographic balance tends to be unstable.

"Post-Soviet states have been confronted with the immediacy and simultaneity of two contradictory challenges: they are engaged in a process of nation- and state-building and consolidating the new central 'national' authority, while concurrently grappling with challenges to the centre posed by 'sub-national' ethnic or regional political mobilization and demands for autonomy or secession. Moreover, due to the nature of the post-communist transition process, where state assets are being redistributed and appropriated by elites through so-called 'privatization' schemes, the political and economic incentives involved in the struggle for power are immense - a configuration which significantly increases the conflict potential. In such conditions, issues of self-determination and autonomy may be raised instrumentally by territorialised elites as a



response to the central state being captured by a rival elite network or networks. There may be a substantive 'ethnic' content to inter-elite or mass struggles, or this element may be instrumentally employed in conflicts as part of a mobilizing strategy" (Hughes, Sasse, 2001).

Overall situation in Georgia and the South Caucasus in general<sup>60</sup>, in particular as referring to conflicts and interethnic relations, has a strong impact on the public discourse. General mistrust toward other ethnic groups, to great extent mutual, appeared to be the most obvious outcome of the political immaturity of the Caucasian societies in 1990s, and at the same time a complex, self-perpetuating problem. One would observe that ethnic nationalism observed today has not essentially changed from its early form of the late 19th century. The formulas, instrumental in consolidating nation at that time, continue to influence minds, instead of being replaced by more contemporary notion of civic nationalism. Historical trajectory experience by the Caucasian nations throughout the 20th century would not allow such development, as under Soviet rule it was ethnic nationalism that helped them to survive. However, under the changed situation of statehood and independence, these patterns seem to have become counterproductive.

Ethnic nationalism continues to play a significant role in the political life and in the civil society. However, as demonstrated by the contemporary history of Georgia, by far not always would nationalism facilitate internal accord and stable unity in the country, or, if we speak about the current proto-democratic reality, the end of divisive practices. In Georgia nationalism has briefly played certain mobilizing role, but by now its state-building potential has been to great degree exhausted. Rather, ethno-nationalism of an exclusive type may acquire a dangerous and destructive force. However, it is only slowly that it gives way to emergence of strong civic identity.

However, the societies in question are undergoing rapid changes, related to the processes of modernisation and globalisation, but also economic crises, and geopolitical shifts in the region. The new wave of modernisation implies accelerated urbanisation of the population, as agriculture, still occupying the significant portions of the populations, play diminishing role in new economies (in case of Georgia, ca. 52 per cent of labour force engaged in agriculture produces just 8 per cent of GDP). However, urbanisation, intra- and interstate migration, and possible re-industrialisation of the societies, along with educational and other state policies tend to strengthen civic-national identification, homogenizing the population that may weaken ethnic identities.

---

<sup>60</sup> For the discussion of North Caucasus, see e.g.: Victor Shnirelman. *The Politics of a Name: Between Consolidation and Separation in the Northern Caucasus*. *Acta Slavica Iaponica*, Tomus 23, 2004. pp. 37-73. В.А. Шнирельман. *Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке*. *Новое литературное обозрение*, Москва, 2006

Thus modernization, along with globalization, represents a serious threat to weaker ethnic identities and smaller ethnic groups with regards to preserving their identities. However, globalization is not just a threat but it also provides hope, as technological advancement and computerisation give small and dispersed communities to materialise their imagined communities in the virtual space, helping to preserve some adaptable aspects of traditional culture and identity (Amos, 2012). In any case, the phenomenon of ethnic identity in Georgia and the Caucasus is undergoing dramatic changes, and although there are no signs it will disappear, one may expect strengthening of civic identity in the situation of peaceful and fast economic, democratic and social development, but reversal to archaic forms of radical ethnic nationalism and exclusive identities when ethnic conflict is mixed with authoritarianism, external threats and widespread frustration.

#### References:

- Abrahamian L. (1998), *Mother Tongue: Linguistic Nationalism and the Cult of Translation in Post-communist Armenia*. Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies, UC Berkeley
- Amos J. (2012), Digital tools 'to save languages'. BBC News 18.02.12  
<http://www.bbc.co.uk/news/science-environment-17081573>
- Anderson B. (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso
- Barth Fr. (1969), *Ethnic Groups and Boundaries*
- Beissinger Mark R. (2009), Nationalism and the Collapse of Soviet Communism. *Contemporary European History*, 18, 3 (2009)
- Brubaker R. (1996), *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge University Press
- Gellner E. (1983), *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press
- Gil-White Francisco J. (1999), How thick is blood? The plot thickens . . . : if ethnic actors are primordialists, what remains of the circumstantialist/primordialist controversy? *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 22, # 5, September
- Hastings A. (1997), *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge University Press
- Hobsbawm E. J. (1992), *Nations and Nationalism since 1780 - Programme, Myth, Reality*
- Hroch M. (1996), From National Movement to the Fully-formed Nation: The Nation-building Process in Europe. in: Gopal Balakrishnan (ed.) *Mapping the Nation*. New York and London: Verso
- Hughes J, Sasse G. (2001), *Comparing Regional and Ethnic Conflicts in Post-Soviet Transition States: An Institutional Approach*. London School of Economics and Political Science
- King Ch. (2008), *The Ghost of Freedom: A History of the Caucasus*
- King Ch. (2010), *Extreme Politics: Nationalism, Violence, and the End of Eastern Europe*. Oxford University Press
- Löwy M. (1974), Marxists and the National Question. In: Georges Haupt, Michael Löwy and Claudie Weill. *Les Marxistes et la Question Nationale: 1848–1914*. Paris <http://www.solidarity-us.org/pdfs/cadreschool/fws.lowy.pdf>

- Renan E. (1996), What is a Nation? in. Geoff Eley and Ronald Grigor Suny (eds.) *Becoming National: A Reader*. New York and Oxford: Oxford University Press
- Schwartz Seth J., Koen Luyckx, Vivian L. Vignoles (eds). (2011), *Handbook of Identity Theory and Research* (2 volumes). Springer
- Shinkuba Bagrat, "The Last of the Departed"  
[http://www.circassianlibrary.org/lib/html/Shinkuba-The\\_Last\\_of\\_the\\_Departed/contents.html](http://www.circassianlibrary.org/lib/html/Shinkuba-The_Last_of_the_Departed/contents.html)
- Shnirelman V. (2004), *The Politics of a Name: Between Consolidation and Separation in the Northern Caucasus*. Acta Slavica Iaponica, Tomus 23
- Smith A. D. (1994), *Gastronomy or geology? The role of nationalism in the reconstruction of nations*. *Nations and Nationalism* 1, no. 1 (1994): 3-23.
- Smith A. (1994), *The problem of national identity: ancient, medieval, and modern?* *Ethnic and Racial Studies*, Volume 17, Number 3, July
- Stalin J.V. (1913), *Marxism and the National Question*. First Published: *Prosveshcheniye*, Nos. 3-5, March-May  
<http://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1913/03.htm>.
- Suny R. G. (2004), *Why We Hate You: The Passions of National Identity and Ethnic Violence*. Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies. Spring
- Suny R. G. (1999-2000), *Provisional Stabilities: The Politics of Identities in Post-Soviet Eurasia*. *International Security*, Vol. 24, No. 3. (Winter, 1999-2000)
- Suny R. G. (1993), *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union* (Stanford, Calif.: Stanford University Press
- Trier T., Tarkhan-Mouravi G., Kilimnik F. (2011), *Meskhethians Homeward Bound*. ECMI, Tbilisi
- Vamik D. Volkan, (2003), *Large-Group Identity: Border Psychology and Related Social Phenomena*. *Man and Human Interaction*. Vol. 13, No 2
- Vamik D. Volkan, (2001), *September 11 and societal regression*. *Man and Human Interaction*. Vol. 12, No. 3
- Vamik D. Volkan, (1992), *Ethnonationalistic rituals: An introduction*. *Mind and Human Interaction*, 4
- Weber M. (1978), *Economy & Society: An Outline of Interpretive Sociology*. University of California Press, Vol. 1, p. 389.
- Шнирельман В.А. (2006), *Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке*. Новое литературное обозрение, Москва

გიორგი თარხან-მოურავი

## საქართველოსა და კავკასიის ეთნიკური ჯგუფების იდენტობის ზოგიერთი მახასიათებელი

სტატიაში განხილულია ეთნიკური იდენტობის რამდენიმე მახასიათებელი, როგორცაა მრავალდონიანობა, დინამიკურობა, საზღვრების გადაშლა, ასევე ეთნიკურობის განმაპირობებელი ფაქტორები: ისტორიული ტრანექტორია, საგარეო გავლენები, იდეოლოგიური გავლენები, სახელმწიფო პოლიტიკა. გაანალიზებულია ეთნიკური მარკერების: ენის, კონფესიის, გარეგნობის, გვარის, ყოფითი კულტურის, კილო/აქცენტის და სხვ. როლი საქართველოსა და კავკასიის სპეციფიკურ პირობებში.

## ორმოცი ძმის ქალაქი იდენტობის ძიებაში

### შესავალი

საბჭოთა კავშირის დაშლის შედეგად გამოწვეული სირთულეები, რაც რიგ შემთხვევაში იდენტობის ძიების პროცესად შეიძლება განვიხილოთ, საქართველოს სხვადასხვა რეგიონში განსხვავებული სიმწვავით მქლავნდება. ამ პროცესის თავისებურება ცალკეული ქალაქისა თუ რაიონის საბჭოთა გამოცდილებასთან უნდა იყოს დაკავშირებული. რუსთავი ამ თვალსაზრისით, საქართველოს მასშტაბით გამორჩეულია, ქალაქი, რომლის მშენებლობაც 1944 წელს ტრიალ მინდორზე დაიწყო, ქვეყანაში მძიმე ინდუსტრიისა და მრეწველობის განვითარების მაგალითად უნდა ქცეულიყო. მასვე დაეკისრა ფუნქცია, ყოფილიყო აღორძინების, დანგრეული და დაკარგული წარსულის ხელახალი დაბადების სიმბოლოც. “ცარიელ” ადგილზე ქალაქის მშენებლობა ფართო შესაძლებლობას აძლევდა რეჟიმს საკუთარი მსოფლმხედველობის რეალიზება სხვადასხვა მიმართულებით განეხორციელებინა. საბჭოთა სისტემამ ქალაქის მშენებლობის ორი განსხვავებული დისკურსი შემოგვთავაზა ნაციონალური და ინტერნაციონალური. ქალაქის რაობის ორი განსხვავებული ხედვა ყოველდღიურად სხვადასხვა ავტორებისა და აქტორების მეშვეობით იქმნებოდა, იწერებოდა ურბანული ნარატივები, რაც, ერთი მხრივ, ქალაქის ისტორიულობას, ხოლო, მეორე მხრივ, მის მულტიკულტურულობას წარმოაჩენდა და ადასტურებდა. ამგვარად კომუნისტების მიერ ქალაქის ნაციონალური თუ ინტერნაციონალური საიმიჯო პროექტების შექმნის თავისებურებები შესაძლოა გამხდარიყო რუსთავისათვის ახალი იდენტობების ძიების საფუძველი უკვე პოსტ-საბჭოთა პერიოდში.

იმის საილუსტრაციოდ თუ რას ვგულისხმობ ქალაქისათვის იდენტობის ძიებაში, რუსთავის რეპრეზენტაციის ფორმებს დროის ჭრილში განვიხილავ. ამ საკითხების გასააზრებლად ქალაქის ურბანულ ნარატივებს მოვიხმობ და მსჯელობას ქალაქის ორი მონუმენტის გარშემო ავაგებ. ქალაქში წარმოდგენილ ორ ძეგლს საკუთარი თავგადასავალი, ისტორია გააჩნია და პირობითად ორი

განსხვავებული ნარატივის საპრეზენტაციოდ გამოდგება. ამ ძეგლებიდან ერთი, XII საუკუნის უდიდეს ქართველ პოეტს შოთა რუსთაველს, ხოლო მეორე, აზერბაიჯანის ყოფილ პრეზიდენტს ჰეიდარ ალიევს ეკუთნის. ძეგლების დადგმის დრო და კონტექსტი განსხვავებულია, თუმცა, ორივე რუსთავის ურბანული სივრცის ნაწილად იქცა და კომუნისტების მიერ შემოთავაზებულ ნარატივებს თავისებურად დაუკაშირდა. იმის გასარკვევად თუ რა ბედი ეწია კომუნისტების მიერ კონსტრუირებულ ურბანულ ნარატივებს პოსტ-საბჭოთა რეალობაში, როგორც ნაციონალურს, ისე ინტერნაციონალურს, რუსთავის ექვსი სკოლის მიერ, მშობლიური ქალაქის შესახებ, მომზადებული ინტერნეტბლოგების ტექსტებს განვიხილავ. ქალაქ რუსთავის ექვსი სკოლის მოსწავლის მიერ მომზადებულმა ბლოგებმა, განათლების სამინისტროს მიერ 2013 წელს გამოცხადებულ კონკურსში მიიღო მონაწილეობა. საქართველოს მასშტაბით, კონკურსისათვის, სკოლებს მათი ქალაქის, რაიონის ან სოფლის შესახებ უნდა მოემზადებინათ ინტერნეტ-ბლოგები. ამგვარად, აღნიშნულ ბლოგებს ქალაქის რეპრეზენტაციის თავისებურ მოდელებად განვიხილავ და მათზე დაყრდნობით საბჭოთა პერიოდში შექმნილ ნარატივების პოსტ-საბჭოთა თავგადასავალზე ვიმსჯელებ. სტატიის ამავე ნაწილში, ვცდები გავარკვიო თუ რა ფორმითაა წარმოდგენილი კომუნისტების მიერ შემოთავაზებული ნაციონალური თუ ინტერნაციონალური ნარატივები, ბლოგერების მიერ შექმნილ ტექსტებში. ბუნებრივია, აქვე შევეცდები ქალაქის ახალი იდენტობის მარკერების გამოყოფას, ან რაც იდენტობის ძიების პროცესს შეიძლება მოგვაგონებდეს. თუმცა, იდენტობის ძიება პირობითი სახელდებაა, უფრო ზუსტად კვლევის ამოცანა რუსთავული იდენტობის შინაარსების ტრანსფორმაციის გაგებაა, რაც მის რეპრეზენტაციურ ფორმებში აისახება.

რეპრეზენტაციის თვალსაზრისით, ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტორი სახელი და მასთან ასოცირებული შინაარსებია. რუსთავს, როგორც ისტორიულ ქალაქს ხშირად იხსენიებენ ბოსტანქალაქად, რომლის განადგურების არსებითი ნარატივი საქართველოში მონღოლების ბატონობის პერიოდს უკავშირდება და მისი დიდების ისტორიასთან ერთად ქალაქის ტრაგიკულ ბედსაც ასახავს. ქალაქის აღორძინების ნარატივი კი ექსკლუზიურად XX საუკუნის 40-იანი წლების ბოლო პერიოდს უკავშირდება. ამავე პერიოდიდან იწყება

ქალაქის ინტერნაციონალური იმიჯის ჩამოყალიბება: ორმოცი ძმის ქალაქი, ახალაგაზრდობის ქალაქი, სიჭაბუკის ქალაქი, მეგობრობის ქალაქი, ძმობის ქალაქი, ხალხთა მეგობრობის ქალაქი და სხვა. ამ შემთხვევაში აქცენტი ქალაქის მრავალეთნიკურ და მულტიკულტურულ ხასიათზე კეთდება, რომელიც მის მკვიდრთა განსხვავებულობაზე მეტად, მათთვის საერთოზე მიუთითებს, რადგან „ძმებსა“ და „მეგობრებსა“ საუბარი. მათ შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას დასახელება, „ორმოცი ძმის ქალაქი“ იქცევს, რომელიც ერთი შეხედვით ქალაქის კონკრეტულ მოცემულობაზე შეიძლება მიგვითითებდეს, თუმცა, სინამდვილეში ძნელი სათქმელია, თუ რა კონკრეტული სტატისტიკური მონაცემი უდევს საფუძვლად რუსთავის ამგვარ მოხსენიებას. ნებისმიერ შემთხვევაში, აღნიშნული დასახელება უდაოდ ასახავს, ერთი მხრივ, ქალაქის ეთნიკური კომპაზიციის თავისებურებასა და, მეორე მხრივ, სისტემის იდეოლოგიურ წანამდღვრებს საბჭოთა კავშირის მიკრო მოდელის ტრანსპლანტაციას მისსავე ტერიტორიაზე. პოსტ-საბჭოთა პერიოდში რუსთავის „ორმოცი ძმის ქალაქად“ მოხსენიება კი არამხოლოდ ვერ ასახავს არსებულ რეალობას, არამედ გარკვეულ დაბნეულობასაც იწვევს და შესაძლებელია ახალი იდენტობის ძიებისათვის დამატებით საფუძველსაც ქმნის.

ინდუსტრიული ქალაქების პოსტსაბჭოთა და პოსტსოციალისტური პერიოდის კვლევა დიდი ხანია მოექცა სხვადასხვა სოციალურ და ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ინტერესის სფეროში. არაერთი ნაშრომი შექმნილა შესაბამის თემაზე, როგორც პოსტ-საბჭოთა სივრცეში ისე მის გარეთ.

აღნიშნული ნაშრომი წარმოადგენს კონკრეტულ, ანთროპოლოგიურ კვლევას, რომელიც სხვადასხვა სახის ტექსტებსა და მაგალითებს ეყრდნობა, წყაროების სახით გამოყენებულია: საგაზეთო სტატიები, ინტერვიუები, ინტერნეტ მასალა და ეთნოგრაფიული ჩანაწერები.

სტატიაში წარმოდგენილი კვლევის მიზანია, კონკრეტული მაგალითების საფუძველზე, იმის მტკიცება, რომ კომუნისტების მიერ შექმნილმა ქალაქის ვერცერთმა საიმიჯო პროექტმა, ნაციონალურმა თუ ინტერნაციონალურმა, ვერ გაუძლო დროს და სისტემის ცვლილებასთან ერთად დაკარგა, ერთ შემთხვევაში, დამაჯერებლობა,

მეორეში კი აქტუალობა. შესაბამისად ვეცდები ვაჩვენო, რომ საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდგომი პერიოდიდან მოყოლებული ქალაქზე შექმნილი ტექსტები (ნარატივები), თავისებურად იდენტობის კრიზისზე შეიძლება მიგვითითებდეს, უფრო ზუსტად კი ახალი ნარატივების ძიებასა თუ მათ ტრანფორმაციის პროცესზე .

### **საბჭოთა ურბანული ნარატივები**

ინდუსტრიული ქალაქის მშენებლობა, მძიმე მრეწველობის განვითარება, ხალხთა დამეგობრება და მათი დარაზმვა სოციალიზმის მშენებლობისათვის, სავსებით შეესაბამებოდა საბჭოთა იდეოლოგიას და ბუნებრივად ხდებოდა რეჟიმისათვის პროპაგანდის ძირითადი საგანი. თუმცა, ერთგვარ გაკვირვებას ის ფაქტი იწვევს, რომ იგივე სისტემა ქალაქის გარშემო ნაციონალური ნარატივების გაცოცხლებაზე და რიგ შემთხვევაში მათ შექმნაზეც აქტიურად „ზრუნავდა“. ნაციონალური ნარატივებიდან აღსანიშნავია XII საუკუნის ქართველი პოეტის, შოთა რუსთაველის ქალაქის მკვიდრად გამოცხადება. ამის საშუალებას, ის გარემოება იძლეოდა, რომლის მიხედვითაც ქალაქი ისტორიულ ნაქალაქარზე გაშენდა და მას სახელად რუსთავი ეწოდა. ამ ქალაქის მცხოვრებლებიც შესაბამისად, რუსთაველებად იხსენიებიან. უდიდესი, ქართველი პოეტი, ნამდვილ შთაგონების წყაროდ იქცა რუსთაველი პოეტებისათვის. მეტალურგიული ქარხნის მუშა-პოეტები, საკუთარ შემოქმედებაში, ლექსის წერას ბედისწერის ნაწილად განიხილავდნენ, რომელმაც ისინი ამ ისტორიულ მიწაზე მოიყვანა და ახალი დროისა და იდეალების მსახურად აქცია.

აღნიშნულის საილუსტრაციოდ ერთ-ერთი მუშა-პოეტის ლექს „სამელნე“-ს მოვიყვან. ლექსის ინსპირაციად არქეოლოგიური გათხრების (ქალაქის მშენებლობის დროს) შედეგად აღმოჩენილი სამელნე იქცა, რომელიც ავტორის წარმოდგენით ქალაქის ყველაზე სახელოვანი მკვიდრის კუთნილება უნდა ყოფილიყო.

„ახდენილ სიზმრად დამიდგა თვალწინ  
მწვანე სამელნე თეთრი ზოლებით,  
და მე რუსთავის მოსახლე კაცი,  
მივალ და კრძალვით ვეამბორები.  
ო, იქნებ ვეფხვის წიგნში გაგვიტკბა  
იმ მელნის წვეთი, ქცეული სიბრძნედ.... (ჯახუა, 1958)

შოთა რუსთაველის ამ მიწასთან კავშირზე რუსთაველი ავტორების ორი პოეტური კრებულის სათაურებიც პირდაპირ მიგვანიშნებენ, „შოთაის მიწის ლხენამა“ (1966) და „ვარ რუსთაველი“ (1989). ორივე კრებულის რედაქტორი წიგნის შესავალ ნაწილში სწორედ შოთა რუსთაველის წარმომავლობაზე საუბრობს და მისთვის დავა პოეტის წარმომავლობის შესახებ ინდუსტრიული რუსთავის სასრგებლოდაა გადაწყვეტილი. წარმოდგენილ კრებულებში და არა მხოლოდ აქ, ვლინდება ურბანული ნარატივები, რომელთა ინტერპრეტაციაც მხოლოდ ნაციონალური კუთხით არის შესაძლებელი. მსგავსი პათოსი საინტერესოდ ერთვის კომუნისტების მიერ შემოთავაზებულ რუსთავის რეპრეზენტაციის ინტერნაციონალურ ნარატივებს, რომლებიც ნაციონალურის ერთგვარ გაგრძელებადაც შეიძლება განვიხილოთ. ვინაიდან, ამ შემთხვევაში ინტერნაციონალური სულისკვეთების ნარატივები ქალაქის ნაციონალური ფესვების აღმოჩენის, მისი შენარჩუნებისა თუ მომავალი განვითარებისკენ მიგვიითითებს.

ნაციონალური სულისკვეთებითა და კომუნისტური პათოსითაა გაჟღენთილი ისტორიული ქალაქის აღორძინების იდეა, რომლის რეპრეზენტაციას არაერთი საგაზეთო სტატია თუ პუბლიკაცია დაეთმო. შოთა რუსთაველის ქალაქის მშენებლობა კომუნისტური მთავრობისათვის ამბიციურ პროექტად იქცა, რის საფუძველსაც არამხოლოდ ქალაქის მომავალი ინდუსტრიული პროფილი, არამედ მისი დიადი და ამავდროულად ტრაგიკული წარსულიც განაპირობებდა.

„1944 წელს, როცა მშობლიური კომუნისტური პარტიისა და საბჭოთა მთავრობის გადაწყვეტილებით საფუძველი ჩაეყარა ახალი რუსთავის მშენებლობას, პირველ მშენებლებს ნათლად ჰქონდა წარმდგენილი ამ ქალაქის ისტორიული ბედი. და როცა მიწას პირველი წერაქვი დაჰკრეს, თითქოს კარზე დაუკაკუნეს საუკუნეების მანძილზე მიწის ქვეშ მთვლემარე ქალაქს და უთხრეს: გამოიღვიძე, მოვედი შენ ძველ ბინადართა, ძველ მეციხოვნეთა შთამომავალი, რომ ძველ საძირკველს ახალი კედლები დავაშენოთ, რომ ამ ცის ქვეშ შავ წარსულში დაღვრილი უბედურების ცრემლები სიხარულის ცრემლებით შევცვალოთ, რომ კვლავ გაგაგონოთ მშობლიური ქართული „ნანა““ (ქალაქი ნაქალაქარზე, 1958)



ამგვარად გამოდის, რომ საბჭოთა მთავრობის მისია დაკარგული, მიძინებული ქალაქის აღორძინება ყოფილა, რომელიც უკულმა დატრიალებულ ისტორიულ ბედის ჩარხს წაღმა აბრუნებს. ყურადღებას იქცევს ტექსტის მხატვრული ფორმა, სადაც ემოციის გასაძლიერებლად ისეთ შედარებებს ვხვდებით, როგორცაა „კარზე კაკუნი“ და „მთვლემარეს გაღვიძება, გამოფხიზლება“. ამ ფორმატის ტექსტებში, რომლებიც სისტემატიურად ჩნდება პრესაში, ქალაქის მიმღე წარსულის გახსენების შემდგომ, საგრძნობი ადგილი კომუნისტურ სასწაულზე საუბარს ეთმობოდა, რაც მოძმე ხალხის ერთობლივი ძალისხმევით გახდა შესაძლებელი.

მსგავსი ტექსტები, ახალ რეალობის გაცნობასთან ერთად, ბუნებრივია საბჭოთა სისტემის ერთგვარი ლეგიტიმაციის ხასიათსაც ატარებდა, მისი არსებობის გამართლებას, რადგან სწორედ „მისი წყალობით“ გახდა შესაძლებელი დაკარგული წარსულის დაბრუნება.

„კომუნისტური პარტიის გადაწყვეტილებით ჩადულაბდა სოციალისტური რუსთავის საძირკველი, სწორედ იმ ადგილზე, სადაც ჩვენი სამშობლოს მძვინვარე მტრებმა საუკუნეების წინ ფერფლად აქციეს ძველი ქართული ქალაქი. ჩვენ კანონიერად გვეამაყება ის, რომ ამ ქალაქის მშენებლობის მიმღე წლებში ქართველები მარტო არ ყოფილან მათ მხარში ედგნენ როგორც ღვიძლი ძმები რუსები, სომხები, ბელორუსები, აზერბაიჯანელები, უკრაინელები და თითქმის ყველა მოძმე საბჭოთა რესპუბლიკის ხალხთა შვილები.

ამიტომ სავსებით ბუნებრივად და სამართლიანად უწოდა ხალხმა რუსთავს ძმათა ქალაქი, სადაც 46 სხვადასხვა ენაზე მოლაპარაკე ადამიანები ერთი ოჯახის წევრებივით უგებენ ერთმანეთს, ერთი ოჯახის წევრებივით შებმიან საქმეს და ხარობენ ძმური შრომის საამაყო შედეგით“ (უბირია, ძმათა ქალაქი, 1978)

წარმოდგენილი ტექსტი, რომელიც შეიძლება ითქვას, რომ ქალაქის რეპრეზენტაციის ერთ-ერთი ტიპური ნიმუშია, რომელიც რამდენიმე საგულისხმო მომენტს მოიცავს, ისტორიული ქალაქის აღორძინება მხოლოდ კომუნისტური პარტიისა და მოძმე ხალხის თანადგომის შედეგია და რომ თანამედროვე რუსთავი ინტერნაციონალურ ოჯახს წარმოადგენს, სადაც 46 სხვადასხვა ენაზე

მოსაუბრე ადამიანი ძმურად შრომობს. ამგვარად რუსთავის ინტერნაციონალური საზოგადოება ისტორიული ქალქის გაცოცხლებასა და მისთვის ახალ რეალობის შექმნაზე ზრუნავს, სადაც შრომა მათ ერთიან ოჯახად აყალიბებს.

მსგავსი სულისკვეთებითაა გაჟღენთილი საგაზეთო სტატია სათაურით „ორმოცი ძმის ქალაქი“, სადაც არამხოლოდ მოძმე ხალხის გვერდში დგომაზე არამედ ქართველების ერთიანობაზეა საუბარი, ქვეყნის ფარგლებში, რის საფუძველსაც ისტორიული ქალაქის აღორძინების შესაძლებლობა ქმნიდა.

ქართველი კაცი ოდითგანვე ოცნებობდა რუსთავის გამოცოცხლებაზე... სამამულო ომი ჯერ კიდევ მძვინვარებდა როცა რუსთავის უდაბნო ველზე ჩვენი დიადი ქვეყნის ყველა კუთხიდან მივიდნენ მშენებლები, რათა აქ აეგოთ და აეღორძინებინათ ქართველ მეტალურგთა ქალაქი...

ქალაქის მშენებლობის ძნელ წლებში ქართველები მარტო არ ყოფილან. მათ მხარში ედგნენ რუსები, სომხები, აზერბაიჯანელები, უკრაინელები, ბელორუსები, ოსები, ბერძნები, ყაზახები, უზბეკები... ამიტომაც, რომ ხალხმა სავსებით ბუნებრივად და სამართლიანად უწოდა რუსთავს ძმათა ქალაქი (გიორგაძე, 1978).

ორმოცი ძმის ქალაქაზეა საუბარი ჟურნალ „საქართველოს ქალში“ გამოქვეყნებულ სტატიაში, სადაც რუსთავში ჩასული ერთი ქალის ისტორიაა მოთხრობილი.

„ამ ლამაზ ქალაქს, რომელიც გაშენებული მტკვრის ორივე მხარეზე, **ორმოცი ძმის ქალაქი** ჰქვია. ეს იმიტომ, რომ იგი ორმოცმა ძმამ ააშენა. 40 სხვადასხვა ეროვნების წარმომადგენელი მოვიდა აქ პირველი დამახებისთანავე. ორმოცი სხვადასხვა დედის შვილები ერთი ქალაქის შვილები გახდნენ“ (კაკაბაძე, 1967: 19).

რუსთავზე, როგორც, ძმათა ფუძესა და საერთო სახლზეა ლაპარაკი ბელორუსი პოეტის ანატოლი ბოლოუსის ლექსში, „ორმოცი ძმის ქალაქი“:

„ხალხი საუბრობს აქ სხვადასხვა ენაზე, თუმცა  
სულ ყველას ესმის ის, რაც ძმობის ენაზე ითქვა.  
შრომამ შეჰყარა, შრომამ შეჰკრა, და ეს ქალაქიც

ბედნიერი როგორც ძმათა ფუძე და სახლი,  
და ორმოცი ძმის სიამაყე და სიძლიერე –  
ცად აღმართული ვებერთელა მიწები ქარხნის“  
(ბოლოუსი,1985).

სოციალისტური რუსთავის ურბანული სივრცეც მისი ინტერნაციონალური ბუნების დასტურად გამოდგება. მაგალითად, აღნიშნულ რეალობას, მისი ქუჩების დასახელებაც ეხმიანება, რაზეც ვლადიმერ კობახიძე, საგაზეთო სტატიაში „ძმობის ქალაქი“ საუბრობს. მისი აზრით, სწორედ ხალხთა მეგობრობამ ააღორძინა რუსთავი, ერთ-ერთი ყველაზე ძველი და ყველაზე ახალი ქალაქი. აქვე ვკითხულობთ ამ ფაქტის სიმბოლურ გამოხატულებაზე:

„რაოდენ სიმბოლურია, რომ რუსთავის ერთ-ერთი ცენტრალური მოედანი ატარებს ხალხთა მეგობრობის სახელწოდებას. ესეთივე სახელწოდება აქვს მიკუთნებული ლარივით გაჭიმულ ცენტრალურ გამზირს, რომელიც ამ დიდი მეგობრობის შემოქმედის – ვლადიმერ ლენინის სახელობის გამზირის გაგრძელებას წარმოადგენს. აქვე, წლეულს საფუძველი ჩაეყარა ახალ ხეივანს, რომელსაც რუსთაველები ხალხთა მეგობრობის ხეივანს უწოდებენ“ (კობახიძე, 1973).

ამგვარად, რუსთავის ურბანულ სივრცეს ცენტრალური ადგილი ხალხთა მეგობრობის მოედანს, მეგობრობის ქუჩასა და ასევე მეგობრობის ხეივანს ეჭირა.

სტატიაში, რომელიც გაზეთ „სამშობლო“-ში გვხვდება, ერთი შეხედვით განსაკუთრებული არაფერია, თუ არ ჩავთვლით იმისა, რომ ცალკეული ადგილი პირდაპირ სიტყვა-სიტყვით არის გადმოწერილი სხვა საგაზეთო ტექსტებიდან. ავტორი, საქართველოს კპ რუსთავის საქალაქო კომიტეტის პირველი მდივანი, ვლადიმერ კობახიძე, ზემოთ მოყვანილ ციტატას ზუსტად იმეორებს გ. გელაშვილის (გაზეთი საბჭოთა აფხაზეთი) ფრაზებს ქალაქის ქუჩების სიმბოლური დასახელების თაობაზე და ასევე თუ როგორ ასახვს რუსთავი სრულიად საბჭოთა კავშირის მოდელს (კობახიძე, 1973).

ამ სტატიაზე მეტად საგულისხმოა აღნიშნული გაზეთის შესაბამისი ნომრის პირველი სატიტულო გვერდი, რომელიც მთლიანად რუსთავის ფოტოების კოლაჟს ეთმობა, სადაც ვხვდებით წარწერას „შრომის, სწავლის, ბედნიერების ქალაქი“. პირველ ორ ფოტოზე ზემოდან ნაჩვენებია რუსთავის ურბანული სივრცე,

მეგობრობის გამზირი და ლენინის ქანდაკებით წარმოადგენილი მეგობრობის მოედანი. აქვე, ვხვდებით მოსწავლეების ფოტოს დედაენით ხელში, ახალდაქორიწნებულთა ფოტოს და ქარხნების ამსახველ სამ ფოტოს. ეს ყველაფერი კი რუსთავის 25 წლისთავს ეძღვნება. ეს ფოტოები შეიძლება ითქვას, რომ ზედმიწევნით იმეორებენ არსებულ ნარატივებს ქალაქის რაობის შესახებ, რომელიც ხალხთა მეგობრობის პირდაპირი მანიფესტია.

რუსთავის ქუჩების განხილვას ეთმობა სხვა არა ერთი საგაზეთო სტატია, როგორცაა მაგალითად რემ დავიდოვის „მეგობრობის ქუჩები“ გაზეთ „სოფლის ცხოვრებაში“. ავტორის თქმით, მხოლოდ ქუჩათა ჩამონათვალის გაკეთებაც საკმარისი იქნება მათი შინაარსის წამოსადგენად. იგი გამოყოფს, სსრ კავშირის ხალხთა მეგობრობის მოედანს, მშვიდობის, შრომის, ახალგაზრდა სპეციალისტთა და პირველ მშენებელთა ქუჩებს სხვათა გვერდით. იქვე იგი საუბრობს, დონეცკელი მეტალურგების ქუჩაზე, რომელიც გამორჩეულია სილამაზით და ქალაქის უახლოესი ისტორიიდან უკრაინელ ხალხთან მეგობრობას ასახვს. სუმგაითის მეტალურგთა და ჩერკასკის ქუჩების სახელწოდებებიც ქალაქის უახლესი წარსულის, თავისებურ ასახვას წარმოადგენს.

გაზეთ კომუნისტის საკუთარი კორესპოდენტი, ზ. მერკვილაძე, საგაზეთო სტატიაში „მეგობრობის ქალაქი“ იხსენებს ქალაქის დაფუძნების ისტორიას, რომელიც მეორე მსოფლიო ომის მსვლელობას ემთხვევა. იგი, აღნიშნავს, რომ თანამედროვე რუსთავს მეგობრობის ქალაქს უწოდებენ და ეს ჭეშმარიტება გამოიხატება იმ ფაქტით, რომ ქალაქში 40 სხვადასხვა ეროვნებაა წარმოდგენილი. სტატია გრძელდება დეტალური აღწერით, თუ რომელი ქალაქიდან რომელი ემელონი ჩამოდიოდა შესაბამისი მისიით. რუსთავის მშენებლობის ფერხულში ხალხთა ჩართულობის საილუსტრაციოდ მას ერთი დოკუმენტი მოჰყავს.

„ამიერკავკასიის მეტალურგმშენის არქივში ინახება ერთი საინტერესო დოკუმენტი. დროჟამს იგი გაუხუნებია და გაუყვითლებია, მაგრამ მაინც შეიძლება გვარების ამოკითხვა. ეს არის რუსთავის პირველი მშენებლების ხელფასის უწყისი. ამ დოკუმენტში ჩამოთვლილი გვარები იმის ნათელი დადასტურებაა, რომ ქართველებთან ერთად აქ, ახალი ქალაქის

ხარაჩოებზე მოსულან აზერბაიჯანელები და რუსები, უკრაინელები და სომხები, ბელორუსები და მოლადაველები, ყაზახები და ლიტველები“ (მერკვილაძე, 1967).

ამ შემთხვევაში საგულისხმოა, რომ სტატიის ავტორი ამ „საყოველთაოდ“ მიღებულ მოცემულობას ქალაქის ინტერნაციონალური ბუნების თაობაზე უკვე ისტორიად ქცეული დოკუმენტური მასალით ამყარებს, რომელსაც როგორც არქივში დაცულ ისტორიულ წყაროს ისე გვთავაზობს. სტატიას კი ასრულებს რუსთავის აღწერით, რაც ცად აზიდული საქარხნე მიღებითა და გამაყრუებელი აგრეგატების ხმაურით გამოხატება. ეს სურათი, კი ავტორისთვის ყველაზე კარგად გამოხატავს ინდუსტრიული რუსთავის ხალხთა მეგობრობის მაჯისცემას.

გაზეთ „სოციალისტური რუსთავი“-ს 1972 წლის, 10 ნოემბრის ნომერი მთლიანად ოქტომბრის რევოლუციის მრგვალი თარიღის აღნიშვნას ეძღვნება. პირველ გვერდზე გამოტანილია სტატია სათურით: „ერთიან, ძმურ ოჯახში“ აღწერილია თბილისში გამართული საზეიმო მსვლელობა, სადაც მონაწილეობას, ბუნებრივია, თავისი სოლიდური წარმომადგენლობით რუსთავიც იღებდა. ამ შემთხვევაში ყურადღებას სტატიის დასათაურება იქცევს, რომელიც ადამიანური ურთიერთობების ყველაზე მჭიდრო ფორმაზე - ოჯახზე მიუთითებს, რომელიც ამავდროულად ერთიანი და ძმურია. ამ სტატიას კი მოჰყვება მსგავსი ღონისძიების აღწერა ქალაქ რუსთავში, სათურით „ზეიმობს ძმობისა და მეგობრობის ქალაქი“. ამავე ნომერში გვხვდება სტატია: „მშვიდობისა და მეგობრობის ქალაქი“, სადაც უკვე ქრესტომათიად ქცეულ ტექსტებს უკვე მერამდენედ იმეორებენ ხალხთა ერთიანი ძალისხმევის შესახებ, რომელმაც “სასწაული” მოახდინა:

„აი, სწორედ ამ ენთუზიასტებისა და მათი თანამოსაქმეების დაუღალავმა შრომამ აქცია რუსთავი რესპუბლიკის სიამაყედ, ორმოცზე მეტი ეროვნების მშრომელთა საასპარეზოდ, მშვიდობისა და მეგობრობის ქალაქად.... (ღვაზერია, 1972).

ამგვარად რუსთავი წარმოჩენილია, როგორც ადგილი შრომითი ასპარეზობისათვის, რომლის საბოლოო მიზანი მშვიდობა და ხალხთა მეგობრობაა. ეს ნარატივი იმდენად კარდგად არის ფორმულირებული, რომ პრაქტიკულად ქალაქის შესახებ ყველა ტექსტში აქსიომატურად

გვხვდება. ამ ტიპის ტექსტებს მიეკუთვნება 1971 წლის გაზეთ კომუნისტში გამოქვეყნებული სტატია „რუსთავი - ხალხთა მეგობრობის ქალაქი“. ავტორი რ. ჯაფარიძე (მშრომელთა დეპუტატების რუსთავის საქალაქო საბჭოს აღმასკომის თავმჯდომარე), ქალაქის ინტერნაციონალურ იმიჯს ამდიდრებს სხვადასხვა კონკრეტული მაგალითებითა და ამავდროულად ბეჯითად იმეორებს რუსთავის შესახებ არსებულ ზოგად მოცემულობებს, როგორცაა ქალაქის ქუჩების დასახელება, სადაც ხაზგასმა ხალხთა მეგობრობაზე კეთდება. აქვეა საუბარი ქართველების მიერ რუსეთისა და უკრაინის ქარხნებში მიღებულ გამოცდილებასა და რუსთავში გამოჩენილ პირველი ეშალონებზე, რომელიც ინტერნაციონალური შემადგენლობის იყო და რომელსაც ქალაქის მშენებლობის საწყისი უკავშირდება. მის მიერ მოხმობილი მაგალითებიდან ჩანს, რომ ქალაქის მშენებლობაში საბჭოთა კავშირის სხვადასხვა ქალაქი მონაწილეობს, როგორცაა მოსკოვი, ლენინგრადი, ხარკოვი და სხვ.

ხალხთა მეგობრობის ძალიან კონკრეტულ და საგულისხმო მაგალითად ავტორს მშრომელთა ერთი კონკრეტული ჯგუფი მოჰყავს:

„ხალხთა ურღვევი მეგობრობის მკაფიო გამოხატულებაა სოციალისტური შრომის გმირის, ცნობილი რუსთაველი მშენებლის შოთა მოდებაძის ბრიგადის მაგალითი. ამ 29 კაციანმა კომუნისტურმა შრომის ბრიგადამ, რომელშიც შედიან ქართველი ბ. როსტაშვილი, ოსი ს. კოკოვეი, სომეხი ა. ატერიანი, რუსი ლ სინდოროვა, უკრაინელი მ. სოსენკო და სხვები, ისე აითვისა მშენებლობის საქმე, რომ 5-6 თვეში ამთავრებენ რვა და ცხრა სართულიანი სახლების მშენებლობას (ჯაფარიძე, 1971).

ამდენად, ქალაქის ინტერნაციონალური სახის წარმოჩენა ხდება არა მხოლოდ ზოგადი მონახაზებით ქალაქის ისტორიისა და მისი ურბანული სივრცის აღწერით, არამედ კონკრეტული ადამიანების გვარების დასახელებით, რომლებიც კონკრეტულ საქმიანობას ეწეოდნენ. მოხმობილი მაგალითები კიდევ უფრო დეტალური ხდება, როდესაც ავტორი, სტატიის დასასრულს ჩეხოსლავაკიდან მოსულ წერილზე საუბრობს, რომელიც, მისთვის, ხალხთა მეგობრობის მორიგ ილუსტრაციას წარმოადგენს. სტუდენტი მარია ვაშინკოვა წერს ს. პუშკინის სახელობის პედაგოგიური ინსტიტუტის მეორე კურსის სტუდენტს შარლოტა კვალენტალიანს. წერილში მარია შარლოტას

რუსთავისა და ზოგადად საქართველოს ისტორიისა და თანამედროვეობის შესახებ ინფორმაციის მიწოდებას სთხოვს, რათა მან თავის ქვეყანაში საქართველოზე გამოფენა მოაწყო. ამგვარად ავტორი, ორი ადამიანის პირად მიმოწერას ასაჯაროებს და მას ხალხთა ურყევი მეგობრობის დასტურად განიხილავს (ჯაფარიძე, 1971).

სსრ კავშირის შექმნის ორმოცდაათი წლისთავთან დაკავშირებით გაზეთ „საბჭოთა აფხაზეთში“ ქვეყნდება სტატია: „რუსთავი - მეგობრობისა და ძმობის ქალაქი“. სტატიას თან ახლავს საქინფორმის მოზრდილი ფოტო რომელიც რუსთავის ურბანულ სივრცეს ასახავს, კერძოდ, ხალხთა მეგობრობის გამზირს. სტატიაში თავმოყრილია რუსთავის გარშემო არსებული ნარატივი, რაც მის ინტერნაციონალურ ბუნებას წარმოაჩენს. ავტორი არც მხატვრულ ხერხს იშურებს რუსთავის სიდიადის წარმოსაჩენად და ქალაქის მშენებლობის გაზაფხულზე დაწყება სიმბოლურად მიაჩნია.

„გაზაფხულის ამ სანეტარო ჟამს რუსთავი აღმოჩნდა ის მაღლიანი თესლი, რომელმაც მეგობრობის, ძმობის და სიყვარულის თბილი გრძნობით გაპოხიერებულ ნიადაგში მოხვედრილმა ლალად გაიხარა“ (გელაშვილი, 1972).

საგულისხმოა, რომ რუსთავის საბჭოთა კავშირთან მიმართება ამ სტატიაში არაერთხელ გვხვდება. რუსთავის განსაკუთრებულობის წარმოჩენა, სწორედ საბჭოთა სისტემას უნდა დაუკავშირდეს და იგი, როგორც ნოციერი ნიადაგი ისე უნდა წამოჩნდეს.

ავტორი საგანგებო ყურადღებას ურალი-რუსთავის პირველ ემელონს უთმობს, რომელსაც ქალაქის საწყისად განიხილავს და იმ პირველ შთაბეჭდილებას გადმოსცემს, რომელიც მატარებლის მგზავრებს უნდა შექმნოდათ, როდესაც ფეხი რუსთავის მიწაზე დაადგეს.

„ბაქანზე გადმოსული ხალხი ცნობისმოყვარედ ათვალიერებდა მოშიშვლებულ, უსიცოცხლო ველს, სადაც მათ თავდაცვის სახელწიფო კომიტეტის, პირადად ამხ. ი. ბ. სტალინის დავალებით უნდა აემუნებინათ მძლავრი მეტალურგიული კომბინატი და ქალაქი“ (გელაშვილი, 1972).

სტატიის ავტორი, რუსთავის ინტერნაციონალური ბუნების წარმოსაჩენად, არ იშურებს მაგალითებს ქუჩების დასახელებიდან დაწყებული ცალკეული ფაქტებით დამთავრებული, ამჯერად

მეტალურგიულ ქარხანაში მეგობრობის ზეიმისა და მეგობრული ნადნობის შესახებ მოვიხმობ ციტატებს:

„ამას წინათ მეტალურგთა კულტურის სასახლეში გაიმართა მეგობრობის ზეიმი, სადაც ჩვენი საზოგადოება შეხვდა იმ ღვაწმოსილ ადამიანებს, რომლებმაც გამოადნეს პირველი რუსთავული ფოლადი, აამუშავეს საგლინავი და მილსაგლინავი საამქროები“ (გელაშვილი, 1972).

„ტრადიციად იქცა რუსთავის მეტალურგიული ქარხნის მარტენოს საამქროში მეგობრულ ნადნობთა გამოშვება, 1972 წლის 1 მაისს მარტენის საამქროს მეფოლადემ ვ. პაშკინმა, მისმა ხელშემწყობმა ე. შანიძემ და რუსთავში სტუმრად ჩამოსულმა ზაპოოჟიელმა მეფოლადემ ა. ფომენკომ, ჩამომსხმელმა ა. დიდკოვსკიმ გამოუშვეს მეგობრული ნადნობი“ (გელაშვილი, 1972).

ერთი შეხედვით მეტალურგთა კულტურის სასახლეში პირველ მეტალურგებთან შეხვედრასა და ქარხანაში ნადნობის ჩამოსხმას ხალხთა მეგობრობასთან საერთო ბევრი არაფერი უნდა ჰქონოდა, მაგრამ როცა საქმე ქალაქის იმიჯს და მის უკან მდგომ ტოტალიტარულ სისტემას ეხება, გასაკვირი არაფერი უნდა იყოს.

როგორც ვხედავთ, რუსთავის საბჭოთა რეპრეზენტაციებში ორი კონტექსტი ფიგურირებს, ისტორიული ქალაქის აღორძინება, რომლის მნიშვნელობის წარმოსაჩენად შოთა რუსთაველის ავტორიტეტი მოიშველიეს და ხალხთა მეგობრობის მანიფესტაცია, რომელმაც შესაძლებელი გახადა ამ პროექტის განხორციელება. ამდენად სახეზეა ორი მნიშვნელოვნად განსხვავებული ნარატივის შერწყმა ინდუსტიული რუსთავის ახალ იმიჯში.

### **პოსტ-საბჭოთა ურბანული ნარატივები**

შოთა რუსთაველის ძეგლი რუსთავში, ერთ-ერთ ყველაზე მოძრავ მონუმენტად შეიძლება ჩაითვალოს საქართველოს მასშტაბით. მისი ისტორია დედაქალაქიდან იწყება, თავდაპირველად, მან ბინა, თბილისში, მეტრო რუსთაველთან დაიდო (1942). კოტე მერაბიშვილის ნამუშევარი 1990 წელს ძველი რუსთავის შესასვლელთან განათავსეს. უფრო მოგვიანებით კი 2008 წელს, რუსთავის მერიის ინიციატივით რუსთაველის ძეგლს ადგილი უკვე მესამედ შეუცვალეს, ამჯერად იგი, ახალ რუსთავში, ჟიული შარტავასა და მეგობრობის გამზირების გადაკვეთაზე დადგეს. ამასთან დაკავშირებით, მერის კომენტარი



ასეთი იყო, რომ ახლა ნამდვილად ყველა გაიგებდა და დაიჯერებდა, რომ დიდი პოეტი, შოთა რუსთაველი სწორედ ამ რუსთავიდან იყო წარმოშობით. ამ თემაზე მასთან ინტერვიუ გაზეთ „რესპუბლიკაში“ და შემდგომ გაზეთ „სამშვილდეში“ გამოქვეყნდა. გაზეთის სატიტულო გვერდზე რუსთაველის ძეგლის ფოტოსთან ერთად ვხვდებით ინტერვიუს სათაურს: „დიდი შოთა რუსთავს დაუბრუნდა“. ამ შემთხვევაში სახეზე გვაქვს ქალაქის ნაციონალური დისკურსის გააქტიურება იმავე ნარატივით, რითაც თავის დროზე კომუნისტური რეჟიმი იწონებდა თავს (ჯახუა, 2010).

რუსთავში, აზერბაიჯანის გარდაცვლილი პრეზიდენტის ჰეიდარ ალიევის ძეგლის დადგმის შესახებ გადაწყვეტილება მთავრობამ 2008 წელს მიიღო. ძეგლის დადგმის მაუწყებელი წარწერის ყურება რუსთაველებს, კოსტავას ქუჩის ხევანში, 5 წელი მოუწია, რაც 2013 წლის 9 მაისს სკვერისა და ძეგლის საზეიმო გახსნით დასრულდა. საზეიმო გახსნას საქართველოს მაშინდელი პრემიერ-მინისტრი ბიძინა ივანიშვილი დაესწრო, რომელმაც დამსწრე საზოგადოებას სიტყვითაც მიმართა, მან ისაუბრა მეზობელი ქვეყნის პრეზიდენტის დამსახურებებზე ორი ქვეყნის ურთიერთობის კონტექსტში და აღნიშნა, რომ: „დღეს, ჰეიდარ ალიევის ძეგლის გახსნით პატივს მივაგებთ არამარტო მას, არამედ აზერბაიჯანელი და ქართველი ხალხის მეგობრობას“ (ზურაშვილი, 2013). ხოლო თვითმართველი ქალაქის მერის მიერ გაკეთებული კომენტარი სკვერის გახსნის თაობაზე ამგვარია: „რუსთავი, დაარსების დღიდან, არის ინტერნაციონალური ქალაქი და მას მეგობრობის ქალაქს უწოდებდნენ. ჰეიდარ ალიევის სკვერისა და ძეგლის გახსნა კი სწორედ ამის ნათელი მაგალითია. რამდენიმე წლის წინ, ქალაქის ხელმძღვანელობის მიერ მიღებული იქნა გადაწყვეტილება, რომ თავისუფლების მოედნიდან მეტალურგიულ ქარხნამდე არსებული ხეივანი გამხდარიყო მეგობრობის ხეივანი და დაიგეგმა რამდენიმე მეგობარი ქვეყნის სახელობის სკვერის გახსნა. ჰეიდარ ალიევის სახელობის სკვერიც, რომელიც კომპანია „სოკარის“ დაფინანსებით გაკეთდა, სწორედ ამ იდეას ატარებს, მომავალში ვფიქრობთ, კაჩინსკისა და რუსთავთან დამშობილებული ერთ–ერთი ქალაქის სახელობის სკვერის გახსნასაც“ – განაცხადა ლაშა მინდელმა“.

ამასთან დაკავშირებით რამდენიმე დეტალი იქცევს ყურადღებას, კერძოდ ის, რომ სკვერის კეთილმოწყობაზე და ძეგლის დამზადებაზე საქართველოში მოღვაწე აზერბაიჯანულმა ნავთობის კომპანიამ სოკარმა იზრუნა, რომელმაც მისი მოვლის ვალდებულებაც აიღო თავის თავზე. ამგვარად, სკვერში მუდმივად შეხვდებით დაცვას, რომელიც ქართულ ენაზე ვერ საუბრობს და მებაღეებს, რომლებიც ბაღის გამწვანებაზე და სისუფთავის დაცვაზე ზრუნავენ. სკვერი, რომელიც საუცხოო ჯიშის მცენარეებითაა მორთული, მთლიანად მოპირკეთებულია მაკაგონის ძვირფასი ხის სანაგვე ურნებით, მოსასვენებელი სკამებით და საყვავილეებით, ასევე ბუნგალოებით, შადრევნებითა და სათამაშო მოედნებით. გამწვანებული სკვერი საოცარ კონტრასტს ქმნის ქალაქის ხეივნის დანაჩენ ნაწილთან და მნახველში თავისებურად აღძრავს ფიქრებს და ეჭვებს სხვადასხვა მიმართულებით.

მედის მხრიდან ძეგლის გახსნას განსაკუთრებული ინტერესი არ გამოუწვევია, თუმცა, სოციალურ ქსელებში ამ ფაქტს გამოხმაურება მაინც მოჰყვა, ძირითადად ნეგატიური. კომენტარების ავტორებს ვერ გაერკვიათ რა დამსახურებისათვის დაუდგეს ძეგლი მეზობელი ქვეყნის გარდაცვლილ პრეზიდენტს რუსთავში და რომ ხალხს არავინ ეკითხება რამეს. განსაკუთრებულ გაღიზიანებას ის ფაქტი იწვევდა, რომ ქვეყნის ეროვნული გმირების და მოღვაწეების ძეგლები უყურადღებოდაა დარჩენილი (იგულისხმება ილიას ძეგლი წიწამურთან) და ამის ფონზე „სხვებს“ ძეგლებს უდგამენ. აღსანიშნავია ერთი შედარებაც, რომელიც ამ კომენტარებში ამოვიკითხე: „რუსთავში რუსთაველის ძეგლთან თუ მოგინდა მიახლოვება მანქანა გაგიტანს“. ამ ფრაზაში უნებურად ორი ნარატივი ერთმანეთს ეჯახება და ერთმანეთისათვის ადგილს არ ტოვებს. კომენტარებში ხალხთა მეგობრობის და რუსთავის ინტერნაციონალურ ბუნების, ორმოცის ძმის ქალაქის შესახებ ადგილი არ მოიძებნა, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ პრემიერ-მინისტრის და ქალაქის მერის სიტყვებმა ადრესატამდე ვერ მიაღწია და რომ ხალხთა მეგობრობაზე საუბარი მაინცდამაინც პოპულარული არ უნდა იყოს დღეს.

ხალხთა მეგობრობის ნარატივის კვალი თავისებურ წინააღმდეგობად ჩნდება რუსთავის ურბანულ სივრცეში. ასე მაგალითად, ქალაქის მთავარი გამზირის სახლების უმრავლესობაზე ერთის

ნაცვლად, ნუმერაციის ორ აბრას ვხვდებით. ერთი გვაუწყებს რომ ხალხთა მეგობრობის, მეორე კი მეგობრობის გამზირზე ვიმყოფებით. ქუჩის დასახელებაში გამოტოვებული ერთი სიტყვა და ორი სათაური სიმბოლურად გამოხატავს ვითარებას, როცა გაუქმებული ძველი და გაუგებარი ახალი თავისებურად თანაარსებობენ.

აქვე აღვნიშნავ, რომ ოფიციალური პირების გარდა რუსთავის მოხსენიება მულტიეთნიკურ და მულტიკულტურულ კონტექსტში უცხო არ არის ქართული არასამთავრობოთა საზოგადოებისთვისაც, რომლებიც განათლების საკითხებზე მუშაობენ. ამის მაგალითად სკოლებისათვის დამხმარე სახელმძღვანელო „როგორ ვცხოვრობდით ერთად XX საუკუნეში საქართველოში“ გამოდგება, რომელიც „ტოლერატობის მშენებლობა საქართველოში ისტორიის სწავლების გზით“ პროექტის ფარგლებში მომზადდა. წიგნში რუსთავი წარმოდგენილია, როგორც ინტერნაციონალური საზოგადოების გამორჩეული მაგალითი და შესაბამისი დასათურების ქვეთავს ვხვდებით, „რუსთავი – „ორმოცი ძმის“ ქალაქი“. ეს შემთხვევა რა თქმა უნდა იმის საილუსტაციოდ გამოდგება თუ როგორ არის შესაძლებელი ისტორიის ინსტრუმენტალიზება და არჩევანის გაკეთება წარსულის ფაქტებიდან, როცა რაიმეზე მოთხოვნა ჩნდება.

რაც შეეხება ბლოგების მიმოხილვას ქალაქის რეპრეზენტაციის კონტექსტში, ამ შემთხვევაში ვეცდები გამოვყო ის საკითხები რაც საერთო აქვთ მათ და რითაც ისინი გასხვავდებიან ერთმანეთისგან. ბუნებრივია, შევეცდები გავარკვიო კომუნისტების მიერ შექმნილი ნარატივებიდან რა მოხვდა სკოლის მოსწავლეების მიერ დანახულ თანამდროვე ქალაქის ხატში და რა ფორმები შეიძინა მან. ასევე ვეცდები გამოვყო, ის საკითხები, რაც პირობითად ქალაქისათვის იდენტობის ძიების პროცესს მოგვაგონებს.

სკოლებს პირობით, რიგობითი რიცხვებით მოვიხსენიებ პირველიდან ექვსის ჩათვლით.

თავდაპირველად ავლნიშნავ, რომ რაც ბლოგებში ერთი შეხედვითვე ჩანს და მათ აერთიანებს არის ქალაქის შესახებ ისტორიული წყაროების დეტალური მიმოხილვა, ექვსივე სკოლა დაწვრილებით მოგვითხრობს ისტორიული ქალაქის შესახებ თუ რომელი წყარო რა ცნობას გვაწვდის რუსთავის შორეული წარსულიდან. ასევე მნიშვნელოვანი ფაქტია, რომ სოციალისტური

რუსთავის შესახებ ინფორმაციას მოკლედ და აბსოლუტურად იდენტური სახით ვხვდებით რამდენიმე ბლოგში (სამი სკოლის შემთხვევაში):

„რუსთავი, როგორც ქალაქი, განადგურდა 1265 წელს მონღოლების შემოსევის შედეგად. XX საუკუნის ორმოციან წლებამდე ოდესღაც აყვავებული ქალაქისგან მხოლოდ ქალაქის ციხის ნანგრევებმა მოაღწია. 1944 წელს ისტორიული ნაქალაქარის ტერიტორიაზე დაიწყო მეტალურგიული გიგანტის მშენებლობა. თითქმის მაშინვე საფუძველი ჩაეყარა თანამედროვე ქალაქის მშენებლობას. 1948 წლის 19 იანვარს რუსთავმა ქალაქის სტატუსი მიიღო. ამავე წელს დაარქვეს რუსთავის პირველ ქუჩებს სახელები. პირველ ქუჩას „ახალგაზრდა კომუნარების“ სახელი დაერქვა, მეორეს – „რუსთავის მშენებელთა“, მესამეს კი – „ბოსტან-ქალაქი“.

ამ ტექსტში ვხვდებით ქალაქისათვის რამდენიმე მნიშვნელოვან თარიღს: განადგურების, მშენებლობის დაწყების და მისთვის ქალაქის სტატუსის დაბრუნების, ასევე ინტერესს იწვევს, ის ფაქტიც, რომ ერთ–ერთი პირველი ქუჩის დასახელება, „ბოსტან-ქალაქი“ ქალაქის ისტორიულ წარსულს უკავშირდება, ვინაიდან ისტორიულ წყაროების მიხედვით, მის ერთ–ერთ დასახელებას წარმოადგენს. საგულისხმო დეტალია, რომ წარმოდგენილი სკოლების ბლოგებში, სადაც სოციალისტური ქალაქის მშენებლობაზეა საუბარი, საერთოდ არ არის მოხსენიებული სტალინი, რომლის სახელსა და ინიციატივას უკავშირებს ქალაქის მოსახლეობის უდიდესი ნაწილი ქალაქის მშენებლობას (მანჯავიძე, 2014; წერეთელი, 2014; ჯახუა, 2012). ასევე საგულისხმო ფაქტია, რომ ქალაქის სოციალისტური წარსულის შესახებ ინფორმაცია მშრალი, ფორმალური და პრაქტიკულად იდენტურია.

ქალაქის ისტორიულობის თემას, რომ დაგუბრუნდეთ, საინტერესო დეტალია, რომ შოთა რუსთაველის რუსთავთან კავშირზე მხოლოდ ერთის სკოლის (მეორე) ბლოგშია საუბარი, სადაც ბლოგის ავტორები შოთა რუსთაველის წარმომავლობას მტკიცებითი ფორმით კი არ წარმოადგენენ, არამედ მოჰყავთ აკადემიკოს ზაზა ალექსიძის მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც დიდი პოეტი, სწორედ ამ რუსთავიდან უნდა ყოფილიყო. ორი სკოლის შეთხვევაში ვხვდებით რუსთავის ისტორიული ციხის შესახებ მსჯელობას, რომელიც

მეცნიერულ დავასთან ახლოსაა და სამეცნიერო წერებსა და საზოგადოებაში „შეცდომით“ დამკვიდრებულ არიშის ციხის სახელს უკავშირდება. ავტორთა მტკიცებით მას უბრალოდ რუსთავის ციხე უნდა ეწოდოს.

ის, რაც ამ სკოლების რამდენიმე ბლოგს აერთიანებს არის, ქალაქის პრობლემების შესახებ ცალკე რუბრიკის გამოყოფა. რუბრიკაში პრობლემა სამ სკოლას გამოტანილი აქვს ეკოლოგიის თემატიკა. ამ შემთხვევაში, ორ საგულისხმო დეტალს გამოვყოფდი, პირველი ის, რომ ქალაქის კონტექსტში პრობლემების წარმოჩენა ზოგადად მნიშვნელოვანი ფაქტია ქალაქის რეპრეზენტაციაზე მსჯელობისას. მეორე - ბლოგერების წარმოდგენით, ქალაქს ყველაზე მეტად ეკოლოგიური საკითხები აწუხებს. სხვა საკითხია, თუ რა იგულისხმება კონკრეტულად ეკოლოგიაში? იმის გათვალისწინებით, რომ რუსთავი მძლავრ ინდუსტრიულ კერას წარმოადგენდა საბჭოთა პერიოდში, გარემოს დაბინძურების კუთხით იგი უმძიმეს მდომარებაში იყო ჩაყენებული. თუმცა ბლოგერებმა აქცენტი არა ქარხნებსა და მათ მიერ დაბინძურებულ გარემოზე, არამედ პოლიეთილენის ფართო გამოყენებაზე და ქალაქის გამწვანების ნაკლოვანებებზე გაამახვილეს ყურადღება. პრობლემების რუბრიკით ერთ-ერთი სკოლა საუბრობს დევნილების საკითხზე და მას როგორც ქალაქის, ისევე ქვეყნის კონტექსტში განიხილავს. ერთ-ერთი სკოლის ბლოგში, რომელიც სამინისტროს მიერ შერჩეულ, გამარჯვებულთა შორის აღმოჩნდა, იმის გასარკვევად თუ რა აწუხებს ქალაქს ერთგვარი სოციოლოგიური გამოკითხვაა წარმოდგენილი. კვლევის შედეგების მიხედვით რუსთავის ახალგაზრდები სამ პრობლემურ საკითხს ასახელებენ:

- 1) ქალაქში კინოს არარსებობა (ახალგაზრდული აქტივობის პრობლემები);
- 2) „მაწანწალა“ ძაღლების სიმრავლე;
- 3) სკვერებსა და პარკებში ვიდეო კონტროლის დაყენება და დაზიანებული ინვენტარის შეკეთება.

კვლევის ავტორები ამ სამიდან უფრო მნიშვნელოვანის გამოყოფას შეეცადნენ და დაკონკრეტებულ საკითხზე კომენტარი ქალაქის მერს სთხოვეს:

- ჩვენ ჩავატარეთ საზოგადოებრივი და სოციალური გამოკითხვა. შედეგმა აჩვენა, რომ მოსახლეობის დიდ ნაწილს აწუხებს სკვერებში ვიდეოკონტროლის არარსებობა და დაზიანებული ინვენტარი. როგორ აპირებთ ამ პრობლემის გადაჭრას?
- სკვერებთან დაკავშირებით შემძლია გითხრათ ის, რომ წესრიგის დაცვის მიზნით იგეგმება საპატრულო პოლიციასთან შეთანხმებით სკვერებში მცველების განაწილება. რაც შეეხება ვიდეო კონტროლს, ამ მიმართულებით სიახლეებს არ ვგეგმავთ. უკვე მიმდინარეობს ლეონიძის სკვერის რეაბილიტაცია, რასაც ესაჭიროება ნახევარი მილიონი ლარი; მიმდინარეობს რუსთავის ცენტრალური სკვერის განახლება, რომელიც ერთ მილიონამდე თანხას საჭიროებს.

ვინაიდან ამ ბლოგში ქალაქის მთავარ პრობლემად, სკვერების საკითხია გამოტანილი, ყურადღებასა და ინტერესს ის გარემოება იწვევს, რომლის მიხედვით ალიევის სკვერი ამ კონტექსტში საერთოდ არ ახსენეს. გაკვირვებას იწვევს თუ რატომ აარიდეს მასზე საუბარს თავი ბლოგის ავტორებმა ან ქალაქის მერმა, იმის გათვალისწინებით, რომ ეს სკვერი, ამ დროისათვის, რამდენიმე თვის გახსნილია.

საგულისხმო ფაქტია, რომ ალიევის ქანდაკება და მისი სკვერი, რომელიც ძველი რუსთავის მეგობრობის ხეივანში განთავსდა არცერთი ბლოგერის ინტერესის სფეროში არ მოქცეულა, მათ შორის ამავე სკოლის მიერ გამოტანილ რუბრიკაში ქალაქის მნიშვნელოვანი ადგილები. ამ სათაურის ქვეშ გამოტანილ ინფორმაციას მხოლოდ ამ სკოლის ბლოგში ვხვდებით. ბუნებრივია ინტერესს იწვევს ის ჩამონათვალი, რომელიც ამ სკოლის ბლოგერებმა შემოგვთავაზა, როგორც ქალაქის ყველაზე მნიშვნელოვანი მარკერები.

„რუსთავში საზოგადოებრივი თავშეყრის უამრავი ადგილი არსებობს. მათ შორის არის სარწმუნოებრივი, ისტორიული, გასართობი თუ სპორტული ღირსშესანიშნაობები. ამ ჩამონათვალიდან ვეცადეთ თქვენთვის გაგვეცნო მათგან რამდენიმე მნიშვნელოვანი: ხარების ეკლესია, „რუსთავის ავტოდრომი“ რუსთავი „არენა“ (საცურაო აუზი), რაგბის სტადიონი, რუსთავის ტელევიზია, საფეხბურთო

მოედანი „ფოლადი“, სიონის (ღვთისმშობლის მიძინების) ეკლესია, იუსტიციის სახლი”.

ჩამონათვალს გააჩნია მოკლე ანოტაციები, საიდანაც ვგებულობთ თუ რატომ არის ესა თუ ის ადგილი ქალაქისათვის განსაკუთრებული. როგორც ვხედავთ ჩამოთვლილთაგან ვხვდებით რელიგიური მნიშვნელობის ადგილებს, რაც რუსთავისათვის საბჭოთა პერიოდთან მიმართებაში მნიშვნელოვან სიახლეს წარმოადგენს. აქვე ვხვდებით სპორტული თვალსაზრისით გამორჩეულ ადგილებს, მედიას და იუსტიციის სახლს, რომელიც ვარდების რევოლუციით მოსული მთავრობისათვის ერთგვარ ბრენდს წარმოადგენდა. საგულისხმო ფაქტია რომ ამ ჩამონათვალში არ მოხვდა არც ერთი სკვერი და არც ერთი ქარხანა ან მასთან დაკავშირებული ადგილები.

კიდევ ერთი სიახლე, რაც კონკრეტული სკოლის მიერ წარმოდგენილ ბლოგში გვხვდება არის ახალი დროის გმირების წარმოჩენა. მათ შესახებ ბლოგში ვკითხულობთ: „2008 წლის აგვისტოს ომში დაღუპულ გმირთა შორის იყვნენ რუსთაველი ჯარისკაცებიც: ვახტანგ გზირიშვილი, ბესო კაპანაძე, ლევან იოსებიძე, კახაბერ თავგორაშვილი, გიორგი ჯავახიშვილი. მათი ხსოვნის უკვდავ-საყოფად რუსთავის ქუჩებს ომში გმირულად დაღუპული მეომრების სახელები დაერქვა“.

ამავე ბლოგში შეგვიძლია ამოვიკითხოთ ქალაქის ერთგვარი შეფასება და მცდელობა მისი განსხვავებული კუთხით წარმოჩენისა: „რუსთაველები ყოველთვის გამოირჩეოდნენ სამშობლოს სიყვარულით, რომლის უდიდესი მაგალითია ჟიული შარტავას გმირობა აფხაზეთში, რომელმაც არ დატოვა აფხაზეთი დაცემის დღეს და გმირულად შეაკვდა მტერს. იგი ეროვნული გმირია და არამარტო რუსთავისთვის, არამედ მთელი საქართველოსთვის გმირობის ეტალონად იქცა. ჟიული შარტავასთან ერთად დაღუპულ გმირებს შორის იყვნენ რუსთაველი ჯარისკაცებიც“.

ამჟამად ჩანს, რომ სახეზეა ქალაქისათვის მნიშვნელოვანი თემატიკის შემოტანა, რამაც მის საერთო წარმოდგენაზე გავლენა უნდა იქონიოს.

როგორც ზემოთ აღვნიშნე ინფორმაცია ახლადგახსნილი ალიევის სკვერის შესახებ არცერთ ბლოგში არ გვხვდება, მხოლოდ ერთი სკოლის გალერეაში შეგვიძლია ვნახოთ ფოტო, რომელზედაც

აღბეჭდილია აღნიშნული სკვერი, თუმცა, წარწერის გარეშე. ვინაიდან ფოტოზე არ ჩანს არც ძეგლი შესაბამისად მისი იდენტიფიცირება აღნიშნულ სკვერთან უცხო თვალისთვის შეუძლებელია.

## დასკვნა

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ კომუნისტებმა რუსთავის მშენებლობასთან ერთად, ქალაქის წაკითხვის ორი განსხვავებული დისკურსი შემოგვთავაზა ნაციონალური და ინტერნაციონალური. ქალაქის ამ ხედვების გასამყარებლად რეჟიმი სხვადასხვა ავტორებსა და ფაქტებს მოიხმობდა. ურბანული ნარატივების მეშვეობით კი ქალაქის ძლიერ მხარეებს წარმოაჩენდა და ქვეყნის მასშტაბით მის განსაკუთრებულ სტატუსს უზრუნველყოფდა. რუსთავი საქართველოს სიამაყედ გამოცხადდა. ამ ყველაფრის საპირისპიროდ ქალაქის მდგომარეობა მნიშვნელოვნად შეიცვალა საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდგომ, ქარხნების ქალაქში მასიურმა უმუშევრობამ დაისადგურა. წარმოდგენები ბედნიერ მომავალზე მწარე რეალობით შეიცვალა. რამაც ავტომატურ რეჟიმში ღირებულებათა გადაფასების საკითხი დააყენა. მათ შორის კომუნისტების მიერ შემოთავაზებულმა ნაციონალურმა ნარატივებმა დაკარგეს დამაჯერებლობა, ხოლო ქალაქის მულტიკულტურული იმიჯი აღარ იყო მიმზიდველი. რუსთავის ინტერნაციონალური ბუნების შესუსტება, ერთი მხრივ, ეთნიკური უმცირესობების აქტიურმა მიგრაციამ, მეორე მხრივ, ეროვნული მოძრაობის ზრდამ განაპირობა. აღნიშნულ საკითხებზე დაკვირვებისა და დასკვნების გაკეთების საშუალებას რუსთავის სკოლების მიერ მომზადებული ბლოგები გვაძლევს. წარმოდგენილ ბლოგებში რუსთავის ინტერნაციონალური ოჯახის კვალის მოძიება პრაქტიკულად შეუძლებელი აღმოჩნდა. ამის ყველაზე აშკარა ილუსტრაციად ალიევის სკვერის იგნორირება გამოდგება, მაშინ როდესაც საუბარია ქალაქის დასასვენებელ ადგილებზე, გამწვანებასა თუ ეკოლოგიაზე. ქალაქის მულტიკულტურულობის წარმოდგენასთან ერთად იკარგება მასთან ასოცირებული ნაციონალური ნარატივებიც. მიუხედავად იმისა, რომ ნაციონალური და პატრიოტული პასაჟები არ აკლია ზოგადად ბლოგებს ქალაქის შესახებ, კონკრეტული ნარატივი შოთა რუსთაველის სადაურობის შესახებ მტკიცებითი ფორმით არ გვხვდება. ექვსი სკოლიდან ხუთი სკოლის მიერ



მომზადებულ ბლოგში საერთოდ არ არის მოხსენიებული დიდი პოეტი და მისი მემკვიდრეობა. მხოლოდ ერთი სკოლის ბლოგში გვხვდება კონკრეტული მეცნიერის მიერ გამოთქმული ვარაუდის სახით. ამის სანაცვლოდ პრაქტიკულად ყველა ბლოგში გვხვდება ისტორიული ქალაქის შესახებ დაწვრილებითი მსჯელობა. ეს ფაქტი შესაძლოა გამოწვეული იყოს ამ ნარატივის სისუსტით, რომელიც ჯერ კიდევ კომუნისტებმა შესთავაზეს საზოგადოებას. სავარაუდოდ, ამგვარი აქცენტირება ქალაქის ისტორიულობაზე მის არაადამაჯერებლობაზე შეიძლება მიუთითებდეს. ბლოგებში მინიმალისტურადაა წარმოდგენილი ქალაქის ისტორიის სოციალისტური პერიოდი, რაც სიმპტომატურია და ქალაქის წარსულის რეპრეზენტაციის თავისებურებაზე მიუთითებს. ქალაქის მშენებლობის მნიშვნელოვანი ეტაპის იგნორირება კავშირში უნდა იყოს სისტემის ნგრევასთან, რომლის ინიციატივითაც აშენდა/აღდგა ქალაქი. საბჭოთა კავშირის დაშლასთან ერთად, მის მიერ შეთავაზებულმა ნარატივებმაც დაკარგეს ძალა და გავლენა. ბლოგებში ვხვდებით გარკვეული სახით იდენტობის ძიებასთან ასოცირებულ ერთგვარ პროცესსაც, მაგალითად ახალი გმირების წარმოჩენა, რომლებიც ქვეყნის ერთიანობისთვის ბრძოლაში 2008 წლის რუსეთ-საქართველოს ომში დაიღუპენ. მათი სახელები ჩნდება რუსთავის ქუჩებში და მათ შესახებ ქალაქის კონტექსტში წერენ. ამ პროცესის ნაწილად შეიძლება განვიხილოთ ეკლესიების მოხსენიება ქალაქისთვის მნიშვნელოვან ადგილებად. ამგვარად, რუსთავის ერთ-ერთი სახელი, „ორმოცი ძმის ქალაქი“, ერთგვარ მეტაფორად იქცა და ისტორიას ჩაბარდა, იქამდე სანამ ქალაქის იდენტობის ახალი მარკერები არ მოიხაზება და ორმოცი ძმის ურთიერთობის ახალი კონტექსტი არ იქნება შეთავაზებული საზოგადოებისთვის.

დამოწმებული ლიტერატურა:

- ბელოუსოვი, ა. (1985). ორმოცი ძმის ქალაქი. რუსთავის ჩირაღდნები  
 ჯახუა, გ. (1998). ვარ რუსთაველი. რუსთავი: ქვემო ქართლის  
 მწერალთა ასოციაცია "რუსთაველი"  
 გელაშვილი, გ. (1972, აგვისტო 5). რუსთავი - მეგობრობისა და ძმობის  
 ქალაქი. საბჭოთა აფხაზეთი  
 გიორგაძე, რ. (1978, თებერვალი 4). ორმოცი ძმის ქალაქი. სამშობლო  
 დავიდოვი, რ. (1972, აპრილი 23). მეგობრობის ქუჩები. სოფლის  
 ცხოვრება

კაკაბაძე, ლ. (1967). ორმოცი ძმის ქალაქი. საქართველოს ქალი 3.  
 კობახიძე, ვ. (1973, იანვარი). ძმობის ქალაქი. სამშობლო  
 მერკვილაძე, ზ. (1967, ოქტომბერი 7). მეგობრობის ქალაქი. კომუნისტი  
 მუშალაძე, ვ. (1966). შოთაის მიწის ღებინა. რუსთავი.  
 უბირია, ა. (1978, იანვარი 19). ძმათა ქალაქი. სოციალისტური რუსთავი  
 უბირია, ა. (1978, იანვარი 13). ძმათა ქალაქი. სოციალისტური რუსთავი  
 ქალაქი ნაქალაქარზე. (1958, იანვარი 19). სოციალისტური რუსთავი  
 ღვებერია, ო. (1972, ნოემბერი 10). მშვიდობისა და მეგობრობის ქალაქი.  
 სოციალისტური რუსთავი  
 ჩიკვაძე, ც. (2012). რუსთავი - "ორმოცი ძმის" ქალაქი, როგორ  
 ვიცხოვრეთ ერთად XX საუკუნეში საქართველოში (გვ. 78-83). თბილისი:  
 ისტორიის მასწავლებელთა საქართველოს ასოციაცია  
 ჯაფარიძე, რ. (1971, დეკემბერი 5). რუსთავი - ხალხთა მეგობრობის  
 ქალაქი. კომუნისტი  
 ჯახუა, ა. (1958). სამელნე. რუსთავის ჩირაღდნები  
 ზურაშვილი, ს. (2013, მაისი 8). ქვემო ქართლის საინფორმაციო  
 პორტალი. Retrieved აგვისტო 3, 2016, from  
<http://www.kkpress.ge/index.php?do=fullmod/news&id=900>  
 ჯახუა, გ. (2010, მაისი 16). დიდი შოთა რუსთავს დაუბრუნდა.  
 სამშვილდე  
 ა. ჯონიროძე, მ. ლაცაბიძე, ს. მათიაშვილი, ს. ტყემალაძე. (2013).  
 გაიცანით ჩემი ქალაქი - რუსთავი. Retrieved აგვისტო 3, 2016, from ქ. რუსთავის  
 N ნსაჯარო სკოლა: <https://rustaviproject.blogspot.com/>  
 მ. ყოლბაია, გ. ღვინიაშვილი. (2013). ჩემი რუსთავი. Retrieved აგვისტო 3,  
 2016, from ქ. რუსთავის N1 საჯარო სკოლა:  
[http://gaicanitrustavi.blogspot.com/2013/11/blog-post\\_10.html](http://gaicanitrustavi.blogspot.com/2013/11/blog-post_10.html)  
 რუსთავი. (2013, ნოემბერი). Retrieved აგვისტო 3, 2016, from ქ. რუსთავის N 2  
 საჯარო სკოლა: <http://rustavismeoreskola.blogspot.com/>  
 რუსთავი ჩვენი ქალაქი. (2013, ნოემბერი). Retrieved აგვისტო 3, 2016,  
 from ქ. რუსთავის N 24 ქართული გიმნაზია:  
<http://rustavis24gimnazia.blogspot.com/>  
 რუსთავი ჩვენი ქალაქი ჩვენი სახლია. (2013, ნოემბერი 8). Retrieved  
 აგვისტო 3, 2016, from ქ. რუსთავის ზვიად გამსახურდიას სახელობის დავით  
 მენაფიშვილის სკოლა "ლამპარი": <https://teamlampari.wordpress.com/>  
 ჩვენი ქალაქი - რუსთავი. (2013, ნოემბერი). Retrieved ოქტომბერი 5,  
 2014, from ქ. რუსთავის N 22 საჯარო სკოლა: <http://22schoolers.do.am>

## The City of Forty Brothers in Search of Identity

The difficulties aroused after the collapse of the USSR, which in some cases can be discussed as the process of searching for new identities, were displayed with different intensity in various parts of Georgia. Characteristics of this process is bind up with the Soviet experience of the particular particular settlements. In this case city Rustavi is a very significant case. The history of the Rustavi city is related to the end of the World War II and that became the main arena of the country's industrialization as an example of radiant future.

Historical remnant of Rustavi valley was chosen for building a metallurgical city which had been abandoned and uninhabited by 1944 when construction of the metallurgical factory was initiated. The communist government constructed an industrial city by the national elements and used the Georgian history as a source to represent a new city. The city was appointed as an example, on the one hand of the rapid Soviet progress, on the other hand it was a symbol of the revival and growth of the destroyed, lost past. Thus, the Soviet and national narratives were elaborated side by side. The paper is based on the qualitative research data and discusses the forms of implementation of the Soviet plans, the combination of the images and ideological approval and the problems, which the city has been facing since 1990-ies when coping together the international and national narratives. In terms of representation of the city, several issues can be distinguished from the period of its foundation that emphasize the national importance of the city and allows to perceive it in the country's context. These are: 1) building of the city on a remnant of the (old) city and at the same time abandoned place;

- 1) building of a new city on the remnants of the former old city that is abandoned for the present time
  - 2) the importance of a historical city and its association with the great Georgian poet Shota Rustaveli, and
  - 3) the recovery of the tradition, the economic profile of the city and its recall in the Georgian history, namely taking over the Khalibs' heritage.
- 3)the recovery of the tradition and linking the economic profile of the city with the Georgian history and in particular with the Chalibes' tradition.

At the same time international narratives were also used for the representation. Among them one can find the name of «fourty brothers' city», pointing out the international, multicultural environment of Rustavi. As regards to the Post-Soviet Georgia, it is natural that changing of the regime was followed by the attempts of reconsidering the history. Along with the changing of the system the narratives are turning into the metaphors, as it happened with the name of the “city of forty brothers” that seem to be left in the past. The city is in a search of a new context and meaning for its new identity.

## **Migrants' Khachapuri - "Nostalgic Food," Memory and Senses of Georgian Food**

### **Introduction**

Food and foodways are believed to be very important factors in constructing who we are as individuals and with which group we identify ourselves. Hence, linking to food practices from one's past becomes very important in self-identification processes, which can be well observed among migrants. Past in this discourse can be understood in two ways: One concerning individual's food memories, those which come from one's childhood and on. Second, which concerns foodways from the past on a collective level, of a certain group of people or nationality, linking it to collective identity based on individual cases.

In this paper I will focus more on the latter one and discuss relationship of food and foodways from the past and nostalgia of them on a collective level in case of Georgia, hence, Georgian food. In particular, I will refer to the case concerning the remembrance of food for migrants from Georgia living abroad and the recipes that are spread and are mostly available on the Internet, concerning how to make "Georgian food" with the ingredients available in the hosting country. For the purposes of this essay, I will concentrate on one of the most important Georgian food – Khachapuri, as made abroad among migrants. Therefore, in this research I will argue that on a collective level and in national identity, we are dealing with the "nostalgic food" implying the remembrance of food and foodways from the past, and it is not solely sensory based on taste, but also on the level of the concept and the idea/memory of those very foods as well. In other words, in the period of transitions, when emphasis on national identity becomes very important (such as in case of Georgia) there is a high level of "nostalgia" of food and foodways, linked with the memory and idea of food itself which arises links to the senses later and not the other way around, elucidated on the example of Georgian migrants making Khachapuri while living abroad.

Recollection of food and food practices can be said to be making us nostalgic both, on an individual, as well as collective levels. However, nostalgia cannot be understood as mere craving for the past, but as the importance of the past practices in contemporary times, and of food in this case. Hence, in the beginning I will elaborate on key terms and theoretical concept regarding food

from the past, senses and nostalgia and create theoretical framework for the research. Later, I will elucidate it on a particular example.

The material analyzed in the research is obtained from the sources available publicly online, as well as by utilizing the method of “participant observation” making the research anthropological. It becomes anthropological as I refer to this notion as the study “being *with* people” (Ingold, 2011) as the cases I refer to are based on personal engagement as well. Therefore, referring to auto-ethnographic details and reflections is also utilized, as the issues brought in the paper arise from personal experience.

### **Between Food, Nostalgia, Senses and Memory**

There are significant intersections between abovementioned concepts, analysis of which on a wider level has the importance in the field of food studies. It is important to initially clarify key terms referred to in this text, what I imply in them and continue the discussion from there. Holtzman (2006) argues that studies of food in anthropology that relate to memory are growing. This further relates to the importance of the issues being discussed in this study. Moreover, author (2006) argues that “food—like the family, gender, or religion—must be understood as a cultural construct...” (p.364) and introduces various relationship between food and memory which can be studied. One of the important categories is: “food as a locus for historically constructed identity, ethnic or nationalist” (p.364). This is the relationship between memory and food referred to in this paper. Accordingly, we can see that food and foodways are among those important aspects, which transmit and constitute identity of the group on a collective level, making it important to be studied in the context of food and memory.

Senses are another crucial aspect when talking about nostalgic food. Söderlind (2005) attests that “food appeals to at least four of our five senses” (p.8) namely, its visual side, the smell, the feeling and the taste. Senses inevitably play a big role for individuals when they are eating and relating to certain food, but it is important to ask a question concerning what happens with the senses when they need to be seen on a collective level and how are we able to see them? Are senses evoking nostalgia, or the other way around? As I argue in this paper, senses are inevitably crucial in the remembrance of food, however, on a collective level the remembrance of food can be based more on the idea, memory of particular food and food practices. Below I will demonstrate that in case of Georgian migrants’ cooking “national food,” it is more the idea of relationship of particular food to the national identity, rather than the senses, which evoke them. Therefore, when we are nostalgic to certain food, it can be, but is not always based on the senses, but the ideas and memory,

which evoke those senses, especially in the period of transition, which can be better observed among migrants.

Moreover, by memory I mean the ideas related to the past and materialized in some forms, food and foodways in this case, which become important aspect in seeing how food is taken as the form from the past in understanding one's belonging to the group. As Connerton (1989) argues, images from the past become important in understanding the social order we live in today (p.3). Moreover, author (1989) explores the notion of "how societies remember" and introduces the idea that we, as groups remember traditions through performative material practices. Therefore, as I argue food is an important and long-lasting marker on a private and collective level, and when making the references to the past, we need to place emphasis on material food practices to understand some important issues in relation with identity. However, this paper does not exactly look for identity issues and its relation to food in the context of Georgia, but explores the idea of nostalgia with regards of food and memory on a collective level in relation with particular case of foodways from Georgia.

The relationship between memory and nostalgia has been widely discussed, however, I think in this discourse it is important to bring the aspects of food and senses as well. Nostalgia is defined as: "1. the state of being homesick 2. a wistful or excessively sentimental yearning for return to or of some past period or irrecoverable condition;" (Merriam-Webster, 2013). As we can see, it refers to the strong feeling of remembering something from the relevant past, which on a collective level are practices known through performative traditions. I follow the definition utilized by Hodge (2009) implying that:

*"nostalgia is an embodied emotional reaction to the removal of a person from a situation with which she/he identifies and which she/he imagines (re)experiencing first-hand. Removal might be in time and space, and both the situation and return might be recollected or imagined."* (p.493)

Therefore, in case of migrants living abroad, nostalgic food is a very important aspect for them to keep collective identity, which might not be linked to the senses necessarily. Moreover, nostalgia might be understood as a term with negative connotation (Hodge, 2009), however, in this text I refer to it as the relationship to something from one's own identity and past, which drives them to current practices legitimating their current state of belonging. Therefore, we can state from the above said that "nostalgic food" refers to food and foodways that one thinks as significant from its collective past and relates to current situation for maintaining belonging to a group.

Accordingly, in the following part I will discuss “nostalgic food” among migrants from Georgia living abroad and focus on particular food – Khachapuri and the ways of substituting ingredients, elucidating that nostalgia of food and its memory is not based on senses, but on the idea of making this food, which might be sense-evoking afterwards.

### **Cooking Khachapuri Abroad**

Initially it is important to see the context of changes in past 20-25 years in Georgia as to understand why the recollection of certain national elements, including food, has become important and is crucial to observe among Georgian migrants living abroad. After the breakdown of the Soviet Union, Georgia has faced economic crisis in the 90s, forcing a lot of people to migrate abroad. It is said that “more than a fifth of Georgia’s population has emigrated since the 90s” (CRRC [Caucasus Research Resource Centres], 2007 in Lundkvist-Houndoumadi, 2010, p.51). However, at the same time in the processes of recollecting national identity, Georgia as a nation recalled a lot of its significant elements. Emphasis on food and foodways became important markers of Georgian identity and perhaps still are. Mühlfried (2005) discuss the importance of “supra” (famous Georgian feast with toasts) and argues that:

*“In post-Soviet Georgia the supra lost its function as a permanent reassurance of cultural authenticity — at least inside the Republic of Georgia. For the many Georgians who left Georgia in recent years, due to political and economic instability, the supra continues to be a marker of national identity. In the setting of a diaspora, the table is a central place for socializing with fellow Georgians...”* (p.17)

The discussion of supra’s role in contemporary Georgia will lead this research into different direction. What is important to see from the statement above is that Georgian foodways have remained as very important markers among migrants from Georgia. I do not discuss the supra and all of its details in this research, however, in the framework elaborated above I refer to a particular food – Khachapuri (important component of Georgian supra as well) as made among Georgian migrants and how it links with senses and the nostalgic food.

Moreover, Söderlind (2005) argues that “the repetitive element in human eating habits is not restricted to a person’s private life; it belongs to the cultural heritage of mankind and is remarkably stable” (p.7). Additionally, author (2005) discusses the eating habits among Scandinavian migrants in the U.S., who have lived there for generations, are not speaking their native language anymore, however, still relate to “Scandinavian Christmas fare.” This further attests that food becomes an important aspect to be researched in the

context of collective memory and senses, especially in relation with migrants discussed below.

While I was living abroad through exchange programs, I observed how cooking “national” food becomes important in representing one’s culture. Especially in case of Georgia, when the knowledge of the country and its culture might not be very high, representing Georgian culture through its food is very actively present. I was surprised when visiting New York City and the Brighton Beach surroundings in particular, where a lot of migrants from Georgia live, as stores in the neighborhood offered everything starting from ready-made Georgian food, ending with soft and alcoholic drinks produced in Georgia, being available there. However, in other parts of the country I visited, as well as when I lived in the UK, finding relevant ingredients for preparing food as we are used to do them back home and representing the country through food was a hard task. Therefore, with fellow Georgians also residing abroad we had long discussions on what substitutes were available for making Georgian food.

Khachapuri (ხაჭაპური - in Georgian, literally meaning cottage cheese and bread, made as cheese baked in dough in different variations) can be said to be one of the most popular “Georgian food.” Accordingly, there is a popular recipe of how it can be made abroad. The major challenge in making Khachapuri abroad is getting cheese which is used in Georgia for making it and is not available in the stores abroad. Hence, based on what is available, the most popular version is to mix mozzarella and feta cheese, to get the cheese filling closest to that used in Georgia. To elucidate this understanding, below I will refer to the recipes available online.<sup>61</sup>

The author of one recipe states in the beginning: “This recipe of Khachapuri is designed for cooks and Khachapuri fans living abroad, it is “tested” in the kitchens of America and Europe...” (Minashvili, 2010). For the cheese filling, the author (2010) states: “150 grams of grated mozzarella and 150 grams of feta cheese, plus 150 grams of cottage cheese but it is not necessary.” In another recipe of Khachapuri, also designed for cooking it abroad, the same combination of cheese is mentioned, however it also states that “you can also mix 150-150 grams of mozzarella and Monterey Jack cheese... Turkish cheese can also be used” (fromgeorgiawithlove, 2010). Author also states that the most tasty and relevant for Khachapuri is Imeretian (region in Georgia) cheese, which is made in Georgia (IMAGE 1).

---

<sup>61</sup> Most of Khachapuri recipes designed for making it abroad mention the same method.





IMAGE 1  
Khachapuri  
and Lobiani  
(bread with  
beans), made  
in Edinburgh  
by Georgian  
students. Served  
with Georgian  
wine.  
Photo by Salome  
Minesashvili,

2011.

What is interesting from this is that Khachapuri is represented as a very Georgian dish, which Georgians living abroad and being nostalgic of homeland and/or wanting to represent their culture can prepare and serve. However, taking the idea of nostalgia arising from the senses related to food might not be relevant. Seremetakis (1993) explores the relationship of senses, material culture and memory and states that reflexivity to sensory history cannot take place “unless one passes through an historical reenactment of perceptual difference” (p.2). Therefore, as all the cheese mentioned above is not of Georgian origin, nor can be found or accessed in Georgia easily, making Khachapuri abroad with different cheese filling asks the question if “migrants’ Khachapuri” can help the nostalgia of the sense of taste, or of this food itself, as it is important marker of keeping and/or representing “Georgian identity” while living abroad.

Moreover, Hodge (2009) discusses the relationship of materiality and nostalgia and refers to nostalgic practices in the Foulcauldian way “as a “heterotopia”—an “other space...”” (p.505). Additionally, it can take the form of performative remembering, which can be taken in different contexts, one of them being “threatened identity.” Therefore, we can understand Khachapuri making among Georgian migrants as the act of creating materiality against threatened identity, wherein the idea of this particular food<sup>62</sup> is more important than its taste.<sup>63</sup>

Following the discussion in this section, we can see that exploring food among migrants is one of the core issues when researching collective identity issues. The case of Georgian migrants living abroad and making Khachapuri

---

<sup>62</sup> It can be extended to other Georgian food and foodways among Georgian migrants.

<sup>63</sup> However, the sense of taste can also be researched in another way, more individual, different than utilized in this research.

with substituting cheese cannot be linked to reconstructing history according to the senses, but as making it as the marker of national identity. Accordingly, nostalgia on a collective level is based more on the idea of making particular food. Khachapuri in case of Georgian migrants and substituting cheese should be understood not as the nostalgic food of the taste in the beginning, but as nostalgia of Khachapuri itself, as constitutive to one's national identity when living abroad. In other words, this nostalgic food from Georgia becomes made for the reason of keeping one's identity, only then it is important to substitute ingredients to get the sense of the taste.

### **“Nostalgic Khachapuri” - Conclusion**

I have started this paper with the general discussion of food, senses, nostalgia and memory, and discussed the case of Georgian migrants' food in the context of national identity. On a wider level, I elucidated how similar approach can be utilized and be important in food and memory studies and applied it to a particular case. Understanding nostalgia as the remembrance of important aspects from the past, I have discussed how it can be materially practiced in case of keeping one's identity, especially when living abroad, bringing the study of food among migrants as significant here. Moreover, I have elaborated around the notion of “nostalgic food” as food made for maintaining collective identity. I have also argued that sensory reconstruction becomes only possible in the reenactment of history. Following the analysis of personal experience of living and cooking “Georgian food” abroad and the recipes designed for making Khachapuri abroad, I have elucidated how cheese filling of it is substituted with available foreign variations in order to make this food. Therefore, on this example I have argued that on a collective level it is not the sense of the taste that is at play when making “nostalgic food,” but the idea of this food in the context of keeping and relating one's identification to the group, in general making us, members of the society nostalgic to particular food and afterwards nostalgic to the sense of taste.

#### References:

- Connerton, P., 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fromgeorgiawithlove, 2010. ხაჭაპური საზღვარგარეთ [Khachapuri Abroad]. *From Georgia with Love*, [Blog] July 26. Available at: <[http://www.fromgeorgiawithlove.com/2010/07/blog-post\\_26.html](http://www.fromgeorgiawithlove.com/2010/07/blog-post_26.html)> [Accessed 14 May 2013].
- Hodge, C., 2009. Materialities of Nostalgia at the Old Homestead. *Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress*, 5(3), pp.488-510.
- Holtzman, J.D., 2006. Food and Memory. *Annual Review of Anthropology*, 35, pp.361-178.

Ingold, T., 2011. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.

Lundkvist-Houndoumadi, M., 2010. Treading on the fine line between self-sacrifice and immorality: Narratives of emigrated Georgian women. *Transcience*, 1(2), pp.50-70.

Merriam-Webster, 2013. *Nostalgia*. In: Dictionary. Available at: <<http://www.merriam-webster.com/dictionary/nostalgia>> [Accessed 14 May 2013].

Minashvili, N., 2010. ხაჭაპური (Cheesebread). *PerfectCook* [online]. Available at:

<[http://perfectcook.org/index.php?option=com\\_rapidrecipe&page=viewrecipe&recipe\\_id=78](http://perfectcook.org/index.php?option=com_rapidrecipe&page=viewrecipe&recipe_id=78)> [Accessed 14 May 2013].

Mühlfried, F., 2005. Banquets, Grant-Eaters, and the Red Intelligentsia in Post-Soviet Georgia, [online] Available at :

<<http://www.mapageweb.umontreal.ca/tuitekj/cours/FLORIAN-SUPRA.pdf>> [Accessed 15 May 2011].

Seremetakis, N., 1993. The Memory of the Senses: Historical Perception, Commensal Exchange and Modernity. *Visual Anthropology Review*, 9(2), pp.2-18.

Söderlind, U. 2005. *The Nobel Banquets: A Century of Culinary History (1901-2011)*. Singapore: World Scientific.

დავით (დათა) ჭილოლაშვილი

### მიგრანტების ხაჭაპური - ქართულ კერძებთან დაკავშირებული „ნოსტალგიური საკვები“, მეხსიერება და შეგრძნებები

საკვები და მასთან დაკავშირებული ჩვეულებები ინდივიდუალური და კოლექტიური იდენტობის მნიშვნელოვან განმსაზღვრელებად გვევლინება. კვლევაში, ჯგუფური მეხსიერებისა და ეროვნული იდენტობის ჭრილში, განხილულია „ქართული საკვების“ და მასთან დაკავშირებული ნოსტალგიის საკითხი საზღვარგარეთ მცხოვრებ ქართველ მიგრანტებს შორის. აქცენტი გაკეთებულია ხაჭაპურზე, როგორც ქართული სამზარეულოს ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან კომპონენტზე. ხაჭაპურის მომზადება საზღვარგარეთ მცხოვრები ქართველების მიერ, ინგრედიენტების ჩანაცვლების მიუხედავად, ერთ-ერთ ყველაზე გავრცელებულ პრაქტიკად იქცა. ამ მაგალითის განხილვით, კვლევაში შემომაქვს „ნოსტალგიური საკვების“ კონცეფცია, რომელიც კოლექტიური და ეროვნული იდენტობის დონეზე გულისხმობს წარსულთან დაკავშირებული საკვების მეხსიერებაში არსებობას, რაც დამოკიდებულია არა მხოლოდ შეგრძნებებზე, არამედ, თვითონ გარკვეული საკვების იდეასაც უკავშირდება. შესაბამისად, გარდამავალ პერიოდში (საქართველოს შემთხვევის განხილვით), როდესაც ეროვნული იდენტობის მარკერების განსაკუთრებული აქცენტირება ხდება, საკვების „ნოსტალგიაც“ იჩენს თავს. ეს, ჯერ თვითონ კერძის იდეას უკავშირდება და მოგვიანებით - „შეგრძნებების მეხსიერებას“. საზღვარგარეთ მცხოვრები ქართველი მიგრანტების მიერ ხაჭაპურის მომზადების ანალიზიც ამას გვიჩვენებს. ნაშრომი ანთროპოლოგიურია და ემყარება საზღვარგარეთ ქართული კერძების მომზადების შესახებ ინტერნეტ სივრცეში განთავსებულ რეცეპტებს და ასევე, ავტორის საზღვარგარეთ ცხოვრების პირად გამოცდილებასა და ჩართულ დაკვირვებას, რაც კვლევაში „ავტო-ეთნოგრაფიის“ მეთოდის შემოტანით ვლინდება.

რეალობის აღქმის და ადამიანის ქცევის  
ტრადიციული და ახალი მოდელები

ახალი მასობრივი მედიის განვითარებამ ძირეულად შეცვალა მსოფლიო. ინფორმაციული ტექნოლოგიების ძალიან სწრაფმა განვითარებამ მთელი რიგი ცვლილებები გამოიწვია ადამიანების ცხოვრებაში. შეიცვალა ცხოვრების კონცეფცია. ამ დიდი ცვლილებების ფონზე ყველა ნიუანსის წინასწარ განჭვრეტა ვერ ხერხდება. გაჩნდა ახალი შესაძლებლობები, მათ შორის გამომსახველობით სფეროში, რომელთა გავლენა კულტურაზე ბოლომდე გააზრებული ჯერ კიდევ არ არის. ეს ახალი შესაძლებლობებია: ინფორმაციისა და გამოსახულებების, მომენტალური გაზიარების საშუალება მთელი მსოფლიოს მასშტაბით, ოფისებში და სამუშაო ადგილებზე ახალი ტექნოლოგიების გამოყენება, მყისიერი წვდომა სიახლეებზე და სხვა. ყოველივე ზემოთქმულმა შეცვალა ყოველდღიურობა და ძველი შეხედულებები მის შესახებ.

იმ დროს, როცა, ცხოვრება იცვლება ახალი ტექნოლოგიების გავლენის ქვეშ, ყოველდღიურობა, მაინც ყველაზე მეტად კულტურულ ტრადიციებზეა დამოკიდებული. კერძოდ, იმ ჩვევებზე და ქცევებზე, რომლებიც ათასწლეულების წინ გაჩნდა და განვითარდა და დღემდე დიდად არ შეცვლილა, როგორებიცაა, მაგალითად: კვების, დასვენების და სხვა ფორმები. მართალია, ერთი მხრივ, ადამიანური ყოფა დიდად არის დამოკიდებული კონსერვატიულ ჩვევებზე: ადამიანს არ სურს რადიკალური ცვლილებები და რყევების წინააღმდეგია, მაგრამ მეორე მხრივ, ცხოვრება მუდმივად ცვალებადი და განვითარებადია. მათ შორის ვიზუალური თვალსაზრისითაც.

მართალია, ცხოვრება ბევრი ჩვენგანის ნება-სურვილისგან დამოუკიდებლად იცვლება, შეხედულებები მის შესახებ, ასე თავისთავად, ცხოვრებაში მიმდინარე ცვლილებების პარალელურად

არ განიცდის ტრანსფორმაციას. ადამიანები მიდრეკილი არიან იფიქრონ, რომ მათი შეხედულებები გარკვეული სტაბილურობით და მუდმივობით ხასიათდება და ასეთად უნდა დარჩნენ. სინამდვილეში, იმისათვის რომ რეალობას თვალი გავუსწოროთ, მოვლენებს თავისი სახელები დავარქვათ, გარკვეული ძალისხმევის გამოყენებაა საჭირო. ეს გარდაუვალი აუცილებლობაა, რადგან ილუზიებში ცხოვრება ჩიხური გზაა. რაც უფრო მალე გაცნობიერებს ადამიანი ამას, მით უფრო გაუადვილდება მუდმივად ცვალებად რეალობას აუწყოს ფეხი და უფრო ადვილად გადალახავს სინამდვილეში წამოჭრილ წინააღმდეგობებს.

რეალობის აღქმის პირველი ძლიერი რყევა ცივილიზებულმა სამყარომ კოპერნიკის აღმოჩენის გაცნობიერებით იგემა. კოპერნიკმა დედამიწა მზის გარშემო მბრუნავ სფეროდ წარმოადგინა და ამ პერიოდიდან ადამიანის წარმოსახვაში თავად უკვე აღარ წარმოადგენდა სამყაროს ცენტრს და ყველაფერი მის გარშემო აღარ ბრუნავდა. შემდეგ, დარვინმა მოაშორა ადამიანს შექმნის უნიკალურობა და სხვა ცხოველებთან ერთად ევოლუციის გზაზე დააყენა. ადამიანი მრავალთაგან ერთ-ერთ მუშუმწოვრად აქცია. ბოლოს ფროიდმა უჩვენა, რომ ეგო არ არის მაინცდამაინც პიროვნების საკუთარი მახასიათებელი, არამედ ბევრი ქვეცნობიერი ფაქტორის საერთო პროდუქტია (1920). ყველაფერმა ამან ძირეულად შეარყია წარმოდგენა ჩვენ თავზე და ჩვენს ადგილზე, სამყაროსა და განვითარებადი ტექნოლოგიების ფონზე. ამ მოაზროვნეებს დაემატნენ ინჟინერ-დიზაინერებიც, რომლებმაც მატერიალური საგნების დახმარებით კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენეს ადამიანური ავტონომიურობა.

ტექნოლოგიები ეხმარებიან ადამიანებს აქტივობებისა და გამოცდილებების ფორმირებაში. ხშირ შემთხვევაში ისინი ადამიანური ყოფის უფრო მაღალი ხარისხის გარანტად გვევლინებიან. ამიტომ, რა თქმა უნდა, ჩვენ ყველას მოგვწონს თანამედროვე მედიცინის, ტრანსპორტის, კომუნიკაციის და სხვა მიღწევები. მაგრამ, ამის შემდეგ დაისმის კითხვა - არის კი ადამიანი დამოუკიდებელი სუვერენული არსება? თუ ჩვენ უნდა შევეცადოთ, რომ ადამიანები სხვაგვარად აღვიქვათ? ჩვენი შეხედულებები კვლავ რყევას განიცდის თანამედროვე ტექნოლოგიების, როგორც შესაძლო მეოთხე ფაქტორის გავლენით, რომელმაც ასევე ზიანი მიაყენა ადამიანის, როგორც

ავტონომიური სუბიექტის, მოდერნისტულ თვითშეგრძნებას. ტექნოლოგიებს დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ჩვენს მიერ კაცობრიობის აღქმის საქმეში. იგი გვაიძულებს უარი ვთქვათ იდეაზე, რომ ჩვენ ვართ დამოუკიდებელი და სუვერენული არსებები, ვისაც უპყრია ტექნოლოგიების სადავეები. ეს ცოტა ძნელი აღსაქმელია ადამიანისთვის.

მოდერნისტული იდეა, რომ ადამიანი ავტონომიური სუბიექტია და მატერიალური სამყარო ობიექტი, ღრმად ჩაიბეჭდა ჩვენს მეხსიერებაში და ზოგჯერ კვლავ ახდენს გავლენას ჩვენს აზროვნებაზე. ეს ეფუძნება ადამიანისა და რეალობის ურთიერთობის ძალიან სპეციფიურ მეტაფიზიკურ კონცეფციას. ბრუნო ლატურის თანახმად, მოდერნიზმის მთელი პერიოდი სუბიექტსა და ობიექტს შორის ფუნდამენტური სხვაობა იყო (Latour, 1993: 2). წარმოდგენის ძირითადი ხაზი, როგორ აღიქვამს ადამიანი თავის თავს ტექნოლოგიებთან მიმართებაში, უხილავად უკავშირდება მოდერნისტულ მეტაფიზიკურ შეხედულებებს, რომელიც კვლავ რადიკალურად აცალკევებს ერთმანეთისგან სუბიექტსა და ობიექტს.

სინმდვილეში ბევრი თანამედროვე კონფიგურაცია აღარ შეიძლება დახასიათდეს, როგორც სუბიექტის მიერ ობიექტის "გამოყენების" კონფიგურაცია. გონივრული ტექნიკის განვითარებას მივყავართ კონფიგურაციისკენ, რომელსაც შეიძლება ვუწოდოთ "ჩაფლობა" (Aarts, Marzano, 2003: 2). აქ ადამიანები ჩაფლულნი არიან გარემოცვაში, რომელიც აზრიანად რეაგირებს. ხოლო, ისეთი ტექნოლოგიები, როგორებიცაა იმპლანტები "სინთეზური" კონფიგურაციის ნაწილია. ისინი ართულებენ მკვეთრი ხაზის გავლენას ადამიანურსა და ტექნოლოგიურს შორის. თანამედროვე სამყაროში სუბიექტი და ობიექტი არა გაყოფილად არამედ, უფრო გადაჯაჭვულად წარმოგვიდგება. ციფრული ტექნოლოგიების მიმართ გარკვეული სიფრთხილის მიუხედავად, უნდა ვაღიაროთ, რომ საზღვრები, სოციალურსა და ტექნოლოგიურს, ბუნებრივსა და ხელოვნურს შორის სულ უფრო მყიფე ხდება. კითხვა ისმის იმის შესახებ თუ როგორია, ახალი ტექნოლოგიებისა და მისი თანმდევი ჰიპერრეალობების ემოციური გამოცდილება" (Williams, 1998: 120). წარმოიშვება ემოციების გაზიარების და სიახლოვის განცდის ახალი ფორმები. "ინტერნეტის ქსელი იძლევა გარკვეული ინტიმურობით

ერთადყოფნის საშუალებას, გეოგრაფიულად ერთად ყოფნისა და სოციალური სტატუსის ცოდნის გარეშე” (Williams, 1998: 124). დასავლურ სამეცნიერო წრეებში ცდილობენ განავითარონ პოზიტივისტური და პროგრესული სწორხაზოვანი მიდგომების ალტერნატიული ხედვები. რაც იმითაა განპირობებული, რომ აქამდე გამოყენებული ქცევის მოდელები, ამ საუკუნეში აღარ არის ადეკვატური.

სოციალურ და ინტელექტუალურ კონტექსტში განვითარებული ახალი მიდგომებიდან, ხუთი ძირითადი სფერო შეიძლება გამოიყოს, ესენია: ნივთები - აგენტები, ტექნოლოგია - ადამიანი, ბუნებრივი - ხელოვნური, ზედაპირი - სტრუქტურა, იდეები და ობიექტები.

მიმართება - ნივთები როგორც აგენტები, ცვლის მიდგომას, რომ მატერიალური საგნები ინტერაქციაში ობიექტებად და ადამიანები სუბიექტებად წარმოადგინოს. მატერიალური ობიექტები მთლიანად კულტურის, ღირებულებათა სისტემებისა და მნიშვნელობების ხელშესახები მატარებლებია, რომელთა მეშვეობითაც ადამიანები გამოხატვენ, ადგენენ და განგრძობითობას უნარჩუნებენ თავიანთ იდენტობას (ხუციშვილი: 2013: 367). მატერიალურ ობიექტებს შესწევთ ძალა ”გადათარგმნონ მოქმედება” და სურვილები სხვა მოქმედებებად. ასეთ შემთხვევაში ნივთები აღიქმება ადამიანების ენერჯის ტრანსფორმატორებად და ფარული მნიშვნელობების საცავად. ყველა აგენტის მსგავსად, მათ აქვთ ძალა, გავლენა მოახდინონ მოქმედებებზე, ან შეცვლონ ისინი. ადამიანებისა და ნივთების დაპირისპირება, კი აღარ გამოაცალკევებს ნივთებს სოციალური ურთიერთობის სფეროდან, არამედ აქტიურ კომპონენტებად აქცევს მათ. ნივთების ობიექტებად აღქმა ადამიანების მხრიდან საკუთარი სტატუსის მოდერნისტული განსაზღვრიდან გამომდინარეობდა და ადამიანთა და არტეფაქტთა რეალური ინტერაქციის ანალიზს ზღუდავდა (Latour, 1999: 3).

ბოლო დროს ტექნოლოგიები ჩვენს ცხოვრებაში სულ უფრო ინტენსიურად იჭრება და ჩვენი შესაძლებლობების გაგებას აფართოებს. მაგალითად, ელექტრო მიკროსკოპები, ფოტო აპარატის და კოლექტიური აღქმის აღიარებულ ნაწილად გადაიქცა. ხოლო, ხელოვნურად სინთეზირებული და გენეტიკურად მოდიფიცირებული ანტისხეულები, ჩვენს იმუნურ სისტემას ამღიერებენ. მრავალი

ადამიანის სიცოცხლის ხარისხი ციფრული, თუ ხელოვნურად შექმნილი ელემენტების დახმარებით არის გაუმჯობესებული. ტექნოლოგია, როგორც ადამიანი, აღიქმება ტექნოლოგიების, ადამიანების, ცხოველების და საგნების ერთიანობის სირთულის აღიარების და კოლექტიურობის განცდის ფარგლებში, რომელიც არ უნდა დაუპირისპირდეს ადამიანის პრივილიგიურულ, მისტიურ "სულს" (Woolgar, 1988; Law, 1991; Callon, 1986).

მსოფლიოში მიმდინარე ცვლილებები გავლენას ახდენს ადამიანთა მსოფლმხედველობაზე, თუ ბუნება ბუნებრივად და ხელშეუხებლად აღიქმებოდა საუკუნეების მანძილზე, დღეისათვის თითქმის აღარ დარჩა ხელშეუხებელი ადგილი დედამიწაზე. ამასთან, სულ უფრო მეტი ქვეყანა ცდილობს კოსმოსური პროგრამები განავითაროს და ამის გამო ადამიანის კვალი უკვე კოსმოსსაც ატყვია. ასე, რომ ბუნებრივის და ხელოვნურის ანტიკური აღქმა დაირღვა და ოპოზიცია ბუნებრივი-ხელოვნური ჩვენს საუკუნეში უკვე გადახედვას ექვემდებარება. ბუნება, როგორც ხელოვნური გულისხმობს, ბუნების აღქმას ადამიანის ცხოველმყოფელი კვალითურთ (Smith, 1984; Eder, 1996).

პოსტ-სტრუქტურალიზმმა და კომპლექსურობის თეორიებმა შეცვალა პლატონისეული ოპოზიცია ხილულსა და უხილავს შორის, როდესაც ზედაპირი დამოუკიდებლად სტრუქტურის გათვალისწინების გარეშე აღიქმებოდა. დღეს ეს მიდგომა გადახედვას ექვემდებარება (Deleuze, Guattari, 1983) და ზედაპირის განიხილვისას მთლიან სტრუქტურასაც ექცევა ყურადღება.

მიდგომა - იდეები როგორც ობიექტები, ცვლის იდეალურისა და ემპირიულის გაყოფას და კითხვის ნიშანს სვამს ყველა სხვა დაყოფის მიმართაც, როგორებიცაა: მოქმედება და ფიქრი (ფილოსოფია), რეალური ობიექტები და იდეები (მეცნიერება), ან სოციალური კანონები და ყოველდღიური ცხოვრება (სოციალური მეცნიერება). აქ ობიექტები განიხილება ღირებულებებისა და კონცეფციის განხორციელების, ან კონკრეტიზაციის სახით. ეს მიდგომა აერთიანებს მატერიალიზმსა და იდეალიზმს და ყურადღების ფოკუსირებას მატერიალური კულტურის ღირებულებებზე ახდენს.

დასავლური საზოგადოება დღეს ინდივიდუალიზაციისკენ არის მიდრეკილი. ეს არ ნიშნავს მაინცდამაინც დესოციალიზაციას, ან სოციალურ იზოლაციას. ადამიანის ტრადიციული კავშირებიდან



განთავისუფლება დღის წესრიგში აყენებს, სოციალური ქცევის ახალი ფორმების გამოცდასა და გამოყენებას. ამავდროულად, ეთიკის მხრივ პასუხისმგებლობის ზრდაც თვალსაჩინოა. საკუთარ თავზე ფიქრი და სხვებისთვის ცხოვრება, თითქოს, ურთიერთგამომრიცხავი ქმედებებია, მაგრამ ისინი ერთიმეორესთან მნიშვნელოვან შიდა კორელაციაში იმყოფებიან. "ადამიანი, რომელიც ცხოვრობს თავისთვის, უნდა ცხოვრობდეს სოციალურად" (Beck, 1997). ელექტრო-ტექნილოგიების სწრაფმა განვითარებამ შეცვალა ადამიანების ურთიერთობის ფორმები ჩვენ შეიძლება არ ვიცოდეთ ვინ არიან ჩვენი მეზობლები მრავალსართულიან კორპუსებში. კარგი "იზოლაციის" წყალობით ადამიანები შესაძლებელია ანონიმურად დარჩნენ, მაგრამ პარალელურად საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილებსა და ტრანსპორტში შეიძლება მობილურზე მოსაუბრე ადამიანის ძალზე ინტიმური საუბრის მოწმე გავხდეთ. თანამედროვე საზოგადოებაში ადამიანს შეუძლია ერთდოულად იყოს ანონიმური და იზოლირებული, მაგრამ სურვილის შემთხვევაში კავშირი ჰქონდეს მთელ მსოფლიოსთან სოციალური ქსელის მეშვეობით. აქამდე ჩვეული საზოგადოებრივი სივრცე იკარგება, მაგრამ ეს არც საწყენია, არც საგანგაშო, რადგან მის ადგილს ახალი, მაგალითად დატვირთული საკონფერენციო დარბაზის ტიპის სივრცე იკავებს. ქმედებებით სავსე სივრცე, ნელ-ნელა ახალი დაგეგმარების საგანი ხდება. საინტერესოა, რომ საზოგადოებრივი სივრცის დაბრუნება ხდება იმ დროს, როდესაც სოციალური კომუნიკაცია, თუ ამას წმინდა ტექნიკური თვალსაზრისით შევაფასებთ, აღარ საჭიროებს ასეთ სივრცეზე ორიენტირებას, მაგრამ რასაკვირველია, დღევანდელი ადამიანისათვის მხოლოდ ვირტუალური რელობა და ურთიერთობები, თუნდაც მთელი მსოფლიოს მოსახლეობასთან, საკმარისი არ არის. ვირტუალური კომუნიკაციების და სივრცეების გარდა, რეალურ საზოგადოებრივ ადგილებში ურთიერთობის მოთხოვნილება იზრდება და მობილური საკომუნიკაციო საშუალებების (მობილურები და "ნოუთბუქები") არსებობის მიუხედავად, მათზე მოთხოვნილება არ მცირდება. ბოლო დროის ტელესაკომუნიკაციო მოწყობილობები აღარ არის სტაციონარულად ერთ ადგილზე დამაგრებული, არამედ "მიერთებულია" ადამიანის პირად ცხოვრებაზე და სამუშაოზე. დღეს ინდივიდს, საზოგადოებრივ სივრცეში, სხვების ქცევასთან შეხება არა

მართო ფიზიკურ სივრცით კონტექსტში აქვს, არამედ ტელესაკომუნიკაციო ელემენტების მეშვეობითაც.

ინდივიდუალიზაცია გულისხმობს თვითავტორიზაციასა და პასუხისმგებლობის ზრდას. მზარდი თავისუფლებიდან მომდინარეობს, თვითგამორკვევის მზარდი სოციალური მოთხოვნა. დღეს უფრო მეტად, ვიდრე ოდესმე, პიროვნება იძულებულია თავად გააკეთოს საკუთარი სოციალური ქცევის არჩევანი. რა თქმა უნდა, ეს შეცდომის დაშვების რისკსაც ზრდის. ბოლოს და ბოლოს მოდერნიზაციის დიალექტიკა მუდმივ გადახედვას ითვალისწინებს.

ამავე დროს, ყოველდღიური ცხოვრების მიკროპროცესუალიზაციამ გადაადგილა გამყოფი ხაზი საზოგადოსა და კერძოს შორის. წლების წინ, საზოგადოებრივ სივრცედ აღქმული, ახლა უკვე გახდა გლობალური და შეიჭრა პირად სივრცეში. ჯერ კიდევ, ტელევიზიის წყალობით საზოგადოებრივი სივრცე ყოვლისმომცველი გახდა, დღეს ამას ემატება განვითარებადი საკომუნიკაციო საშუალებები. პირადმა სივრცემ, კერძო მანქანის სახით, დაიკავა ქუჩები. საზოგადოებრივი ქუჩის სივრცემ მუტაცია განიცადა და გადაიქცა ოთხადგილიან პირად სივრცედ ბორბლებზე.

პირადის აღქმის ცვლილება საზოგადოებრივის და კერძოს ახალ ტიპს აყალიბებს. საზოგადოებრივი იჭრება კერძოში და კერძო იჭრება საზოგადოებრივში. იცვლება სფეროები, სადაც საზოგადოებრივში კერძო დომინირებს და კერძოში კი საზოგადოებრივი. "საზოგადოება ერთიანდება", "კერძო კომბინირებულია საზოგადოებრივსთან" (MVRDV 1998: 43). საზოგადოებრივისა და კერძოს ძველი საზღვრები გახსნილია. ერთად და ცალკე ცხოვრების ახალი ფორმები ახალნაირად არის შემოთავაზებული. ადამიანები ახალი, განსხვავებული ფორმების ძიებაში არიან.

კერძო აღარ აღიქმება საზოგადოებრივის საპირისპიროდ. კერძო, პირადი საცხოვრებელი ადგილი გარკვეულ პლატფორმად იქცა საზოგადოებრივი სივრცისთვის და საზოგადოებრივი გაპიროვნდა. რთული სათქმელია როგორ წარიმართება მომავალში ინდივიდუალიზაციისა და სოციალიზაციის პროცესები. ის კი ცხადია, რომ ეს ცვლილებები მნიშვნელოვანია ადამიანისთვის: იცვლება ის საგნებიც, რომლებიც ამ კორელაციას ასახავენ. ჩნდება კითხვა, თუ როგორ უნდა მოვიდეს თანხმობაში ერთი მხრივ, თვითგამორკვევისკენ მისწრაფება

და მეორე მხრივ, საერთო საფუძვლის გაზიარების სურვილი. რომელია უფრო მნიშვნელოვანი? ეს პროცესი ორი განსხვავებული, მაგრამ ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირში მყოფი ელემენტის - სოციალური ურთიერთობებისა და მატერიალური ობიექტების ურთიერთზემოქმედების ფონზე ვითარდება.

ჰუმანისტურმა ტრადიციამ ფილოსოფიასა და სოციალურ მეცნიერებებში, გარემომცველ სამყაროში, ემოციურისა და ემპირიულად რთულის გაგება შემოიტანა. ამით მან შეცვალა უფრო ტრადიციული მოდელი, რომელიც ეფუძნებოდა, პასიური დაკვირვების მეშვეობით, ობიექტურობითა და რაციონალიზმით შემეცნებითი ცოდნის დაგროვებას და ადამიანის ემოციური საწყისის სრულ უგულველყოფას. გასულ საუკუნეებში ცივილიზებულობის ერთ-ერთ პირველ მაჩვენებლად ადამიანის მიერ ემოციების არ გამომჟღავნება და შენიღბვა იყო აღიარებული. ემოციურის, ემპირიულად რთულის და სიმბოლურის ახალი გაგება კი გვთავაზობს, რომ ინდივიდებმა არა მხოლოდ თავისი ადგილი განსაზღვრონ სამყაროში, არამედ ასევე ჩართულები იყვნენ ჯგუფებში, რომლებიც თავისთავად კონკრეტულ სოციალურ პირობებში არსებობენ და შესატყვის განხილვას იმსახურებენ (Mead, 1934).

ინდივიდუალური მოქმედების წილი მნიშვნელოვნად გაიზარდა და გაიზრდება მომავალშიც. ცოდნა სულ უფრო მნიშვნელოვან როლს თამაშობს ეკონომიკაში. ეკონომიკაში გლობალიზაციის პროცესი, საზოგადოებაში მიმდინარე ინდივიდუალიზაციის პროცესის ფონზე, მიმდინარეობს.

ის ფაქტი, რომ ცოდნა გახდა ყველაზე მნიშვნელოვანი პროდუქტიული ძალა, და ადამიანური კაპიტალი (ფანტაზია და სწავლის წყურვილი), უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე მატერიალური კაპიტალი, აჩვენებს, რომ იზრდება მნიშვნელობა ისეთი "ინდივიდისა, რომელიც იქნება მთავარი გმირი, დიზაინერი, თავისი ბიოგრაფიის შემქმნელი, იდენტობის, სოციალური ქსელის, კონტაქტებისა და მრწამსის ავტორი" (Beck, 1993: 151), ყოველივე ამას შორს მიმავალი შედეგები აქვს. სამუშაო და სამუშაო პროცესი ინდივიდუალიზაციას განიცდის, ერთდროულად ინტერნეტის ქსელის მიუხედავად და შედეგად. დამატებითი სამუშაოს, სახლის სამუშაოს, ოჯახის სამუშაოს და სოციალური სამუშაოს სოციალური დაყოფა, გზას უხსნის პიროვნების

მრავლობითი საქმიანობის გაფართოებას. ინდივიდუალიზაცია არის შუალედური ეტაპი ამ პროცესში. პასიური საზოგადოების ისტორიული ბაზისიდან წარმოიშვება რეფლექსიური, აქტიური, ცოდნაზე ორიენტირებული საზოგადოება.

ყოველდღიური ცხოვრების მიკროპროცესუალიზაციასთან ერთად, ეკონომიკის ცოდნაზე ორიენტაციით და მზარდი ეკოლოგიური თავითშეგნებით, პროცესუალურმა წინა პლანზე წამოიწია. პასიური და სტატიკური თანდათან ქრება და მის ადგილს აქტიური "გაკვეთე შენ თვითონ" იკავებს. დინამიკური მოქმედების პროცესის განვითარებასთან ერთად, კიდევ უფრო იზრდება ინოვაციის მნიშვნელობა სოციალურ სფეროში და ეკონომიკაში.

დასავლურ სამეცნიერო წრეებში საუბარია ერთმნიშვნელოვნების დასასრულზე (Zygmund Baumann), ტრადიციონალიზმისგან განდგომაზე (Anthony Giddens), მოქნილ ადამიანზე (Richard Sennet), შრომის, სხვა საქმიანობებით, შემსუბუქებაზე (Jeremy Rifkin), გლობალიზაციაზე, რომელიც ინდივიდუალიზაციასთან ერთად მოდის (Ulrich Beck); როდესაც ჩვენ ვსაუბრობთ სოციალურ ცვლილებებზე, დამოკიდებულებაზე საგნებსა და პროცესებს შორის და მათ ტრანსფორმაციაზე, უნდა ვაღიაროთ, რომ ყველაზე ბევრი ცვლილება ყოველდღიური ცხოვრების სფეროში ხდება.

ადამიანების წარსული ახდენს მათი ცხოვრების, სამუშაოს, მოხმარების და დასვენების ფორმების ჩამოყალიბებას მეტნაკლებად მყარად გამჯდარი აზროვნების სქემებში. სირთულე მდგომარეობს ძველი, ფუნქციების შეცვლა/ჩანაცვლებაში, ახალი, ცოდნაზე ორიენტირებული, ფორმებით.

პროგრესულობა დღეს, ნიშნავს, გონებასა და გარემომცველ სამყაროს შორის მჭიდრო ურთიერთობის აღიარებას. თანამედროვე მსოფლმხედველობითი ტენდენციები არა გაყოფის, არამედ გაერთიანებისკენ გვიბიძგებენ: ცოდნის, ძალების, გამოცდილების გაერთიანებისკენ.

დამოწმებული ლიტერატურა:

- ხუციშვილი ქ. (2013), სივრცისა და მატერიალური ობიექტების საკრალურობის კონსტრუქცია, კრ. ვერა ბარდაველიძე 110, თბილისი
- Aarts, E. Marzano, S. (2003), *The New Everyday: Views on Ambient. Intrelligence.* Rotterdam: 010.
1. Bauman, Z. (1993), *Postmodern Ethics*, Oxford: Blackwell
- Beck, U. (1993), *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt: Suhrkamp
- Beck, U. (1997). *Kinder der Freiheit*, Frankfurt: Suhrkamp
- Callon, M., Law J. and Rip, A. (1986), *Mapping the Dynamics of Science and Technology: Sociology of Science in the Real World*, Basingstoke: Macmillan
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1983), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press
- Eder, K. (1996), *The Social Construction of Nature: A Sociology of Ecological Enlightenment (Rev. ed.)*, London: Sage
- Latour, B. (1993), *We Have Never Been Modern*, trans. C. Poter. Cambridge, MA: Harvard University press.
- Latour, B. (1999), *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Law, J. (1991), *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology, and Domination*, London: Routledge
- Mead, G.H. (1934), *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago: University of Chicago Press)
- MVRDV (1998), "7 Notities, Bart Lootsma, Ausblick auf eine reflexive Architektur," *Arch +*, 143
- Smith, N. (1984), *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*, Oxford: Blackwell
- Williams, S. J (1998), "Emotions, Cyberspace and the "Virtual" body: a critical appraisal." In Bendelow, G. And Williams S. J. (eds) *Emotiona in Social Life: Critical Themes and Contemporary Issues*, London: Virago
- Woolgar, S. (1988), *Science, the Very Idea*, Chichester: Horwood

Nino Khutsishvili

Traditional and New Models of Understanding the Reality and Human Behavior

The article discusses the influence of technologies on the perceptions of humans towards their living environment and the material culture. The attitudes of Latour, Mead, Beck, Bauman and others are framing the theoretical approach. It is argued that the development of the new technologies and their high implementation in everyday life impacts not only the mode of the behavior of the humans, but also their way of thinking. In the social and intellectual context the new attitudes are emerging, the five of them can be distinguished as the main ones: artifacts – agents, technologies - humans, natural – artificial, surface – structure and ideas – objects. The social changes are affecting the artifacts and the processes, as well as their permanent transformations, which on their side are changing the everyday life and perception of the reality.

Giorgi Meurmishvili

### **Wrestling near the Border: Reminded Roots and Blooming Identity**

It was middle of August, when I observed that a lot of people (new faces) were appearing in village. The number of people in the village was increasing during 10-13<sup>th</sup> of August. The roads in the village were full of cars with foreign numbers, mostly Russian ones. I was wondering what was happening. One evening I asked question to my host Rasul, why people (guests from Daghestan, the Ukraine) decide so simultaneously to come to village? He answered: *“In 21<sup>st</sup> of August in village will be wrestling, because of this our boys (nashi rebiata Russ.) are coming here to take a part in wrestling. There would be a lots of sportsmen from different villages of Kvareli region and not only Kvareli region”*. Rasuls two brothers Zelimkhan and Omar with their families who are living in Daghestan (Russian federation) covered 700 km from Daghestan to Georgia, to see their father Murad and brother Rasul. They came with their own marshrutka. The wrestling was one of the motivation elements to come back to their childhood village and spend some time there. Murad and his wife Shafag (Rasul’s father and mother) were very happy to see their sons and grandsons. During 10<sup>th</sup> to 21<sup>st</sup> of August lots of people were hosted in Rasul’s family, also he was visiting his old friends who have arrived from Russia. There was merriment in the village.

I was more and more interested in village celebration - wrestling. I had several questions regarding it. One of my questions was how long wrestling has been celebrated in the village? The following questions needed to be answered were: Was it movable or immovable celebration? Who was participating in celebration? Was it only villager’s celebration or something more? By whom was organized the wrestling? What type of wrestling was it (was it so called “Georgian Wrestling”, which is very common in that part of Georgia or not)? Was there any prize for winner or not? Does it have any connection with reopening the Kazbegi - Zemo Larsi border (which is the only legal border linking Georgia with Russia. Russians closed it in 2006, but it was opened in 2010 from the Georgian part) or not? Who was visiting the village? What kind

of relation had the visitors with the village? What meaning does the wrestling have for the villagers and their visitors?

As I noticed it was second celebration of wrestling in the village. One of my key informants Badrudin told me: *“We are celebrating the wrestling second time. First it was in 21<sup>st</sup> of August in 2012. It was the 56<sup>th</sup> anniversary of the return [after the deportation in 1944 to Chechnya near Grozny]. After the opening of Zemo Larsi border, lots of people are coming from Russia, Ukraine and Daghestan. They left Georgia at times of Zviad Gamsakhurdia. Most of them have their own business in Russia, so they have money and can organize celebration of wrestling. They are visiting village to see their parents, abandoned houses, neighbors, and mountains. They want to show their children the places of their roots”*.

I was waiting the day of the village celebration wrestling. As I have mentioned, Rasul’s brothers Omar and Zelimkhan visited the village with their families. Omar has two young sons. It was morning of 20<sup>th</sup> of August, I came down from my room, which was on the second floor and saw that small kids (four and five years old) were training in wrestling. Their father and uncle were training them, asking questions: *“will you struggle tomorrow? (завтра будешь бороться? zavtra budesh barotsija, Russ.)”*. The answer was: *“Yes dad I will fight against Georgian. (да папа, я буду драться с Грузином, Russ.)*. Father smiled and said: *“We are not going to fight (драться) with Georgians, we will struggle (бороться) with them”*.

On 21<sup>st</sup> of August I woke up early morning. It was raining. At 11 o’clock Rasul, his brothers with their sons and I were sitting in marshrutka and going up to the village. We took with us several other villagers whom we met on our way. The place, where wrestling was celebrated, is situated outside the village in the field. Lots of cars were going there. Before wrestling started, field was divided into several parts: on the one side there were gathering ethnic Daghestanis, on the second part - ethnic Azerbaijanis from the neighboring villages and on the third part - ethnic Georgians from the other villages. It was still raining; I was standing with my host under the tree. I asked who was getting part in wrestling from village? As I have observed, wrestlers representing village were from Daghestan, they were sportsmen in a different style of fight in Daghestan, for example: Judo, kickboxing and etc. Rasul was sad, he says: *“This year we did not get good sportsmen; they are third or second level in Daghestan, but Georgians they have the first level sportsmen. Also our sportsmen did not know rules of “Georgian wrestling”*”.

Before starting, one car came and spread sawdust on the ground. Several people (boys, old men) started spreading sawdust and at last it was looking as a circle. Rain was over. People started collecting around the sawdust circle. Suddenly the music of wrestling started, it calls “Sachidao” in Georgia.

I saw four persons (then I noticed that they were ethnic Azerbaijanis from the neighboring village) who were playing “Sachidao”. They have instruments such as: Zurna, Duduk and Doli (drum). Celebration has been started. Person with loudspeaker declared the names of the wrestlers and the names of villages represented by them. First wrestlers were kids, after that the age and the weight of wrestler was growing up. Fans were crying when their favorite fighter lost or win. There were three referees and all of them from the neighboring ethnic Georgian villages. After half an hour, someone brought tables and chairs for organizers who were from Daghestan (Russian citizens). They were not only organizers of celebration but also the sponsors who were giving out the prizes to winners. The main prize was an amount of 100 and 200 US dollars for the first place. They were giving 100 USD to the winner from the neighboring village [e.i. ethnic Georgian or Azerbaijani] and 200 USD to ethnic Daghestani; by the way as an exception organizers were giving 100 USD to second place winner if he was representing the village.

After several hours the truck car came and stopped near the place I was standing. I decided to climb up to observe the wrestling stage better. After few seconds the car was full of people. I saw in the wine bottles and several snacks. I realized that they were going to have a celebration after the wrestling, but I found strange to see wine bottles for Muslim celebration.

During the wrestling which has continued for the whole day long some people were selling food (chocolates, popcorn), cigarettes, and drinks (mineral water, Coca-Cola, Fanta etc.); one man from neighboring village brought his construction for children, a lot of kids were playing there. One of the sellers told me that it was her first time in this field. She knew from her friend from village that in 21<sup>st</sup> of August it would be wrestling and lots of people will attend; so she decided to use this situation to sell some food, cigarettes and etc. *“People are looking wrestling, and staying here in the field all day long. Look around! Can you see any markets? Here is only field, trees and hills; someone needs to care about their stomach”*.

I was also very hungry and I bought some snacks and water, the price was higher than in the village shop, but there was no other choice. In about five hours wrestling has ended. People went to their houses and I went with my hosts back. On the way back I asked one of the wrestlers: “what kind of meaning does it have to you to take a part in a village wrestling?” The answer was: *“You know, I am from Daghestan; if you are living there you need to be sportsmen, policemen or pensioner. As you see I am a sportsman. My grandfather and my father and their ancestors were living here in this village. It is proud to struggle here! Of course I am not going to stay here more than two-three months, but I am not going to lose my roots and the old house. Here is wonderful nature, it is quiet, you can have natural food; this is very difficult to*



*find in Russia. So, we have big reason to come here every year. If we do not come, then who would struggle for us?”*

The opening of the border between Georgia and Russia makes it possible to celebrate wrestling. Wrestling is a way of life for Daghestani and they are happy to have a possibility to take a part in the village event. This symbolizes their connections to this area, their identity, masculinity and power. More than this, it is one of the ways to keep the memories of their roots and to maintain the connections with the ancestors. That's why wrestling is significant marker in construction of their identity.



გიორგი მეურმიშვილი

ჭიდაობა საზღვართან: გახსენებული ფესვები და იდენტობის  
ზეიმი

ნაშრომში აღწერილია ყვარლის მუნიციპალიტეტის სოფელების საერთო ზეიმი – ჭიდაობის ასპარეზობა, რომელშიც საქართველოს მოქალაქეების გარდა რუსეთის ფედერაციის წარმომადგენლები – დაღესტნელი ფალავნებიც მონაწილეობენ. ავტორი დაესწრო ამ მოვლენას 2012 წლის 21 აგვისტოს და დაწვრილებით აღწერს, როგორც ემოციურ ასევე ინსტრუმენტალურ მხარეს და ამ მაგალითის საფუძველზე მსჯელობს ეთნო-კულტურული იდენტობის საკითხებზე.

## Ingiloy/Ingiloi - Ethnicity and Identity of a Minority in Azerbaijan

### Introduction

The aim of my paper is to give some information about the Ingiloer, an ethnic group in Azerbaijan, which has been so far relatively neglected in the social anthropological literature. Most studies have been carried out by Georgian and Azerbaijani historians, with a special emphasis on policy. In the pre-fieldwork phase I examined particularly this literature. During the initial period of fieldwork, I was quite surprised by the internal incoherence of the group. It is generally known that the Ingiloer live in the northwest Azerbaijan as a minority with Georgian origins, and that their religion is partly Christian and partly Muslim, but that due to the religious and linguistic affiliation such strong demarcations and even self designations of social group-ness were caused, I could observe only during my nine-month stay at field site. The complexity of the Ingiloer identity expresses itself already in numerous self and external ascriptions, which I will explore in my presentation. I shall illustrate how the emic and etic categories of self and other ascriptions and the definition of the 'correct' name for the group work and yet could be creatively interpreted and managed by the Ingiloer themselves.

The Ingiloy are a Georgian-speaking group in Azerbaijan, who are mainly found nowadays in three districts (Zaqatala, Balakən and Qax). All three districts are located in northwestern Azerbaijan close to the borders of Georgia and Dagestan. According to statistics, 14,877 Ingiloy resided in Azerbaijan in 1999 (Khuloshvili, 2004: 12). Until today that number has been steadily decreasing due to the high migration of workers, predominantly to the Russian Federation. The Ingiloy account for approximately 0.2 per cent of the total population of the Azerbaijani Republic (ibid.) and can be categorized as follows:

- Qax Ingiloy (Approx. seven villages), also known as *xaçpərəst*,<sup>64</sup> Heren<sup>65</sup> or Georgians in Azerbaijan. They refer to themselves as Georgians (according to my informant) and tend to use Georgian surnames.

---

<sup>64</sup>Term for Christians in Azerbaijan.

<sup>65</sup>Term for Ingiloy in medieval Georgian historiography.

• Balakən Ingiloy (one village: Ititala), Zaqatala Ingiloy (two villages: Əliabad and Mosul) All interviewees from these regions call themselves Ingiloy, are Sunni-Muslims and have Azerbaijani surnames. Because of the geographical distance between them, the Christian and Muslim Ingiloy have hardly any contact with each other.

### **Ethnonym Ingiloy**

There are varying explanations for the ethnic origin and terminology of ‘Ingiloy’ in both official Azerbaijani and Georgian historiography:

1. In the first version, the Ingiloy got their name, which is also an Azerbaijani term for ‘to newly convert, return’: *yenidandöndərimişlər* (*yenimüsəlmanlaşmış*) (Hacıəli, 2007: 23) or *yenidininyollagedəh* (Cavadov, 2000: 234) because of their conversion of faith.
2. Another version describes the Ingiloy as descendants of Caucasian Albanians, Gelen, and *yengeloy* –*yeni gellər*, which means *new Gelen*. (Hacıəli, 2007: 23-24)
3. The third version in Azerbaijani historiography defines the Ingiloy as Gelen who originate from Eniseli. (ibid.: 25)<sup>66</sup>
4. Georgian historiography also offers no unanimity on this. Some authors (Adamia, 1979: 19) assume the theory of re-conversion, while others define Ingiloy as Georgian peasant farmers, who should pay tribute to the people of Dagestan. (Dumbadze, 1953: 22; Papuaşvili, 2008: 125).

### **Varying views on who the Ingiloy are**

#### ***1. The story of Madlena and Alisia***

I met Alisia and Madlena during the Christian festival Kurmukhoba in Qax (Kakhi). Among other topics, we discussed the term ‘Ingiloy’:

Nino: What does Ingiloy mean?

Alisia: Ingiloy means newly-converted.

Nino: Do you class yourself as Ingiloy?

Alisia: No, we aren’t Ingiloy. We don’t use the term at all.

Nino: Why not?

Madlena: What does Ingiloy mean? You said you’re writing a dissertation on that? Then think about what it means yourself!

Nino: I have an idea, but I’m interested in your explanation. Otherwise I might misunderstand something.

(Alisia interrupts the conversation)

Alisia: You’re right. In such cases it is necessary to question the locals.

---

<sup>66</sup> *Eniseli* was the medieval name of Əliabad.

Madlena: If we called ourselves Ingiloy, that would mean we used to be *Tatars* and then changed our beliefs. However, we have never changed our beliefs. We couldn't be converted (*mourdžulebeli vikavit*). We were never Ingiloy, we're Georgians. We refer to each other as Georgian or *Heren*.

Nino: But why? In Georgia everyone who lives in Azerbaijan und speaks Georgian is known as Ingiloy, or?

(Alisia interrupts the conversation)

Alisia: generally we call the area Saingilo. (Place where Ingiloy live)

Nino: Are you going to Kurmukhi (church)?

(Both agree)

Nino: I have heard that people from the whole district gather there.

Madlena: From the whole district! You'll see yourself; there'll be a lot of Tatars. There was a dispute about the church! They claim it's Albanian and not Georgian.

Nino: Do visitors also come from Zaqatala?

Madlena: (Annoyed) why would they come here? They're Muslims!

Nino: But the Azerbaijanis come, too?

Madlena: They (the Azerbaijanis) know. (She means the Azerbaijanis know the church and are aware of its meaning).

Alisia: Those who come are only from our district. The church is holy for them, too. They claim the church belongs to them (as Albanian descendants).

Nino: Don't you have any contact with them? (With Muslim Ingiloy)

Alisia: Not kinsman-like, they're Muslims!

Nino: Don't you know anyone from there?

Alisia: Yes, I lived together with a few *Əliabadler* in Tbilisi.

Nino: What do you call them?

Alisia: I don't know (short pause). I don't know a term for them! I don't call them Ingiloy either. More likely *Əliabadler*. They've all got Azerbaijani surnames. Do you know what's really bad? They don't understand that they used to be Georgians and then changed their faith. They are neither Georgians nor Azerbaijanis. I can't call them Azerbaijani, because they speak Georgian!

This example (of Alisia and Madlena) represents an emic perspective and shows that religion plays a great role in the exclusion process of others and inclusion of one's own. However, the example also shows that religion is not the only deciding factor, and that other factors e.g. language and lifestyle must also be considered. It is worth mentioning the observation that the reaction of both my Christian and Muslim informants was based on resistance and denial of a common (joint) name.

Madlena claims that the Qax-inhabitants are not Ingiloy, but Georgians. In Mosul it was often indicated that the Mosul inhabitants are the real Ingiloy and not the Qax inhabitants.

Two configurations of religion and ethnicity are apparent:

1. To equate Georgian nationality with Christian orthodox faith, therefore excluding Islam from the scheme;
2. To equate Ingiloy ethnicity with Islam and the exclusion of the Christian orthodox faith.

Neither their common history nor their common language can break the ‘borders’ (Barth, 1998 [1969]). Sometimes the borders are not explicit and crucial, but sometimes, such as at the above-mentioned festival, they demonstrate their significant power and are clearly a major focus. Madlena is upset and annoyed at the thought that the Zaqatala- Ingiloy also visit the church. Why is this possibility considered to be unacceptable when it’s a fact that ethnic Azerbaijanis (who are also Muslims) visit Kurmukhi, which is commonly recognized by Christian Qax inhabitants? The women explain these questions with regional and historical based reasoning. According to Madlena and Alisia, the Azerbaijanis see the Kurmukhi church as their own cultural heritage and can identify with it.

Additionally, I would like to look more closely at Alisia’s final two sentences. “*They are neither Georgians nor Azerbaijanis. I can’t call them Azerbaijani, because they speak Georgian!*” In this passage another *border* and dimension of identity becomes clear – language as a sign of identity. When talking about the Georgian language, the division within the group and the religion-based ‘exclusion’ are no longer relevant. The definition of the ‘we-group’ (Elwert, 1989) is redefined and both Muslims and Christians feel united through language.

## **2. Adas.**

I met Adas in Azerbaijani village where I was as a guest. I noticed that Adas, similar to other ethnic Azerbaijanis referred to me, as *təmis Gürcü* and was interested in this term.

Nino: Who is ‘*təmisGürcü*’?

Adas: Someone, who is a real Georgian.

Nino: What are the Mosul inhabitants called here?

Adas: Gürcü

Nino: What is the difference between Gürcü and *təmisGürcü*?

Adas: There are also Georgians there (in Georgia), and there are Georgians here, but these (he meant Mosul and Əliabad inhabitants) are Azerbaijanis.

Nino: What do you call people from the Qax region?

Adas: ‘*təmis gürcü*’ live there, too.

Nino: and they’re also Azerbaijanis?

Adas: No, they are Georgians.

Nino: How do you differentiate?

Adas: What do I know? [*nə bilim*] These (Mosul inhabitants) are ours and have Islam. In Qax they are *christiyane* (Christian)

Nino: Oh, so ‘*təmis Gürcü*’ is someone, who is *xaçpərəst*?

Adas: Yes, yes (*Kəpənəkçi*, 27.07.09.)

Adas<sup>67</sup> represents the ethical perspective of my interviewees. *External* groups also categorize in a similar way to *internal* groups, especially regarding religion. The first categorization: *təmis gürcü* refers to Georgians from Georgia and Georgians from Qax. The second categorization: Georgian/Azerbaijanis refers to Ingiloy from Zaqatala. An explanation for Adas somewhat complicated categorizations can be found in the writings of Şahin Mustafayev (Mustafayev, 2005: 2007) and Aliaga Məmedli (Məmedli: 2008). The authors speak about official Azerbaijani historiography and the ethno-genesis of the Azerbaijanis and point out those formulations such as – *Who are the Azerbaijanis?* Have constantly changed over decades, starting with the pre-soviet period.

Were they Muslims? (Məmedli: 2008) Simply Azerbaijanis? Caucasian Albanians? Descendants of the Oghus-Turks? Or descendants of various indigenous groups from different religions and ethnic backgrounds, who, in primeval times, settled in the territory of what today is Azerbaijan? (Mustafayev, 2007: 104). Ethno-historic and ethno-territorial principles of forming identity were molded by tsarist and soviet ideologies (*ibid.*) and redefined after the collapse of the Soviet Union (1991).

Likewise, the Ingiloy identity and its borders are elastic, complex and varied<sup>68</sup>. Sometimes the borders are explicit and permanent sometimes they fade and blend, such as in the case of the religious festival *Kurmukhoba*. Here it is clear that religious and geographical borders intertwine and regional affiliation has a great effect on behavior and attitude. On the other hand, the outer perspective of the group is shown (in Adas’ case) when religious affiliation causes geographical affiliation to become secondary. To fully understand this specific problem, one must consider in detail not only the historical, but also

---

<sup>67</sup> I had a lot of similar information about both the *emic* and *etic* (Harris 1976) perceptions so that here Madlena, Alisia and Adas are representative examples of these perceptions.

<sup>68</sup> Ethnicity of Ingiloy emigrants or dual-citizenship also offers interesting examples concerning identity.

running political, economic, and social developments and look analytically at the situation.

To finish the perspective discussion I would like to quote the definition of Ingiloy from my host, Ramil's, point of view, who is himself Ingiloy and a politically involved local player, and who could be seen as a kind of 'ethnic leader' for Ingiloys. "The fact that Ingiloy has established itself as a nationality over centuries (meaning ethnicity) creates a feeling of insult in Georgia. We are not Azerbaijanis. He/she would sacrifice himself/herself for the Ingiloy ethnicity. If you go back to our roots, you would see that we belonged to Georgia, but are now so assimilated with the Azerbaijanis that we have detached ourselves from Georgia. We are the 'bridge' between Azerbaijan and Georgia. Why shouldn't these nations follow this way and consider the Ingiloys as a 'bridge'?" (Ramil, born 1975; conversation on 26.06.09).

From Ramil's perspective, the formation of the Ingiloy identity is anchored on state recognition, social use and subjective awareness of desired and undesired affiliation. At the same time, Ramil calls attention to the process of breaking from the old, and integrating into a new sense of affiliation. What is happening to the Ingiloy group corresponds with Barth's scheme of ethnicity, namely penetrability and the possibility to cross borders between ethnic groups and by doing so change the affiliation (Barth, 1998).

## **Conclusion**

*„If you do not agree with your neighbour's classification, this may only signify that you have a somewhat or wholly different basis for drawing symbolic circles around things.“ (Strauss, 2005: 22)*

In this paper, I have attempted to describe the religious and lingual affiliation of the Ingiloys and various attitudes and categorizations from within and from outside the group. I have shown that the formal label 'Ingiloy' based on national ascriptions and attributions is not very useful. As in the above-mentioned quote from Anselm Strauss, Christian and Muslim Ingiloys have or choose different viewpoints to define things around them (Strauss, 2005: 22). Their affiliation is situational and multiple. The affiliation stereotypes are dependent on time and place and the validity of the attributes vary. Religion and language form the identity criteria, in which the relationships of individuals to the Ingiloy group, and therefore their description of the group-structure and characteristics, become clear. They form the grouping in the imaginary Ingiloy unit, whose boundaries (Barth, 1998) are symbolically marked and imprecise. Therefore, the relevance of the categories and discourses, which determine the 'cultural stuff' (Barth, 1998: 15) in the daily life of the Ingiloys is ambiguous. The relation between religion, language, ethnicity and their boundaries is

complicated. The group members pass between different domains of affiliation, different 'sense of belonging', (Hunt, 2005: 127) and place different importance on faith and affiliation. In this complex process new dynamics of inclusion / exclusion appear and boundaries are not only crossed, but new ones are created (Pelkmans, 2009; 2003).

#### References:

Adamia, I. (1979), Kartuli Churotmodzgvreba saingiloši (cigni III) [georgische Baukunst in Saingilo](Band III). Tbilisi: Gamomcemloba chelovneba.

Barth, Fr. (1998), Ethnic Groups and Boundaries. In: Frederik Barth (ed.): Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference. Illinois: Waveland Press: Inc. Prospect Heights: 9-38.

Dumdadze, M. (1953), Aghmosavlet kachetis (saingilos) istoriidan. (XIX s. Reformamdeli periodi)[Aus der Geschichte von Ost Kachetien (Saingilo) [19.Jhd. Die Vor-Reformationsperiode]. Tbilisi: sakartvelos sssr. mecnierbata akademiis gamomcemloba.

Elwert, G. (1989), „Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen“. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Jg. 41: 440-464.

Hacıəli, Ş. (2007), Şimal Qərbi Asərbaycan: ingiloylar. [Nord-West Aserbaidshan: Ingiloer]. Bakı : Tehsil

Hunt, St. (2005), Religion and Everyday Life. London and New York: Routledge, Taylor& Francis Group.

Khulošvili, N. (2004), Saingilos sakitxebi 2002-2003 clebis presaši [Fragen über Saingilo in der Presse von 2002-2003]. Tbilisi:TSU.

Mustafayev, Sh. (2005), Turkic Identity and Azerbaijani Consciousness at the Beginning of the Century: Connection or Contradiction? In: Gabriele Rasuly-Palczek and Julia Katsching (eds.): Central Asia on Display. Proceedings of the VII. Conference of the European Society for Central Asian Studie. Volume 2: Wien: LIT Verlag: 183-194.

Mustafayev, Sh. (2007), The History of Sovereignty in Azerbaijan: A Preliminary Survey of Basic Approaches. In: Bruce Grant and Lale Yalçın-Heckmann (eds.): Caucasus Paradigms. Anthropologies, Histories and Making of a World Area. (Halle Studies in Anthropology of Eurasia 13) Berlin: Lit: 95-117.

Papuašvili, T. (2008), Saingilos istoriis narkvevebi [Studien über Geschichte von Saingilo] Tbilisi: Gamomcemloba artanudži.



Pelkmans M. (2009), *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the former Soviet Union*. New-York; Oxford: Berghahn.

Pelkmans, M. (2003), *Uncertain Divides. Religion, Ethnicity, and Politics in the Georgian Borderlands*. Academisch Proefschrift.

Strauss, A (1968), *Spiegel und Masken. Die Suche nach Identität*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp.

Cavadov, G. (2000), *Azərbaycanın Azsayılı Xalqları və Milli Azlıqları (Tarix və myasirlik) [Azerbaijan's minorities and ethnic groups (History and culture)]* Bakı: Elm nəşriyyatı.

ნინო აივაზიშვილი-გენე

ინგილოები – აზერბაიჯანში მცხოვრები უმცირესობის ეთნიკურობა  
და იდენტობა

ნაშრომში აღწერილია აზერბაიჯანის ქართველებით – ინგილოებით, დასახლებულ რაიონებში ჩატარებული სავლე სამუშაოების დროს მოპოვებული მონაცემები ინგილოთა თვითდნეტიფიკაციისა და ეთნიკურობის აღქმასთან დაკავშირებით, მოცემულია რამდენიმე ინტერვიუს ნაწყვეტი და გაკეთებულია შეფასებები ეთნიკურობის სტრუქტურების განმსაზღვრელ ფაქტორთა შესახებ.

თამაზ ფუტყარაძე

## ეთნიკური კონფლიქტების მოგვარების პერსპექტივები ზესახელმწიფოთა სტრატეგიული ინტერესების კონტექსტში

საბჭოთა იმპერიის რღვევის პარალელურად თითქოსდა კონსოლიდირებულ „ერთიან საბჭოთა ხალხებში” დაიწყო ეროვნული თვითმყოფადობისა და თავისუფლების სურვილის არნახული აღზევების შეუქცევადი პროცესები იმპერიის მთელ ტერიტორიაზე, განსაკუთრებით ბალტიისპირეთსა და კავკასიაში. აღნიშნულ პროცესებს შედეგად მოყვა საბჭოთა იმპერიის დაშლა. ჩამოყალიბდა ახალი სახელმწიფოები, რომლებშიც მთელი სიმწვავით დადგა სამოქალაქო საზოგადოების, მოქალაქეობისა და იდენტობის, ევროატლანტიკური ინტეგრაცია-გლობალიზაციის, პოლიეთნიკურ ქვეყნებში ეთნოსთაშორისი ურთიერთობის, სეპარატისტული და ირედენტული ტენდენციების გაღვივების უმწვავესი საკითხები. ახალგაზრდა სახელმწიფოებში ეს პროცესები წარმართა ძალზე მტკივნეულად. ზოგიერთი ქვეყანა ვერ აცდა სამოქალაქო დაპირისპირებებს და ეთნიკურ კონფლიქტებს.

საქართველო ყოველთვის იდგა ეთნოკონფლიქტების გაღვივების საშიშროების წინაშე. ანტიქართული დემოგრაფიული პოლიტიკის წყალობით იმპერიის ხელისუფლებამ შეძლო საქართველოს სასაზღვრო ზოლში ინოეთნიკური ჯგუფების დამკვიდრება, თანაც ეს კეთდებოდა შეფარულად, ემმაკური პოლიტიკის გამოყენებით, ისე, რომ ამა თუ იმ უცხოეთნიკური ჯგუფის კომპაქტური დასახლება ტერიტორიულად ესაზღვრებოდა მისივე ეთნოსით დასახლებულ სხვა სახელმწიფოს. ასე შეიქმნა სხვა ეთნიკური ჯგუფების „მიკრო კუნძულები” საქართველოს თითქმის მთელი სასაზღვრო ზოლის გაყოლებით, კერძოდ, სამცხე-ჯავახეთში – სომხეთის მოსაზღვრე ტერიტორიაზე – სომხების, ქვემო ქართლში – აზერბაიჯანის სასაზღვრო ზოლში – აზერბაიჯანელების, კახეთში –

დადესტნის მოსაზღვრე ტერიტორიაზე ლეკების, პანკისის ხეობაში – ჩეჩნეთის მოსაზღვრე ტერიტორიაზე – ქისტების, სამაჩაბლოში – ჩრდილოეთ ოსეთის მოსაზღვრე ტერიტორიაზე ოსების კომპაქტური დასახლებები.

რუსეთი, ისევე როგორც სხვა ქვეყნები კარგად აცნობიერებენ საქართველოს მნიშვნელობას კავკასიაში მათი ინტერესების გატარებისათვის. ეს მნიშვნელობა უკავშირდება ქვეყნის ხელსაყრელ გეოპოლიტიკურ მდებარეობას. აქ ხდება სხვადასხვა სახელმწიფოების გეოპოლიტიკური ინტერესების გადაჯაჭვა.

რუსეთი ცდილობს არ გაუშვას საქართველო თავისი პოლიტიკური გავლენის სფეროდან, მაშინ, როცა ამ ტერიტორიის მიმართ გაჩნდა დასავლეთის ინტერესებიც. ტრანსკავკასიური ნავთობსადენი (ბაქო-თბილისი-ჯეიჰანი), თბილისი-ერზრუმის (შაჰ-დენიზი) გაზსადენი, ბაქო-სუფსის ნავთობსადენი, ახლახან აღორძინებული ნაბუკოს პროექტი, რომლითაც პერსპექტივაში უნდა მოხდეს ყაზახეთ-თურქმენეთის, ასევე აზერბაიჯანის ნავთობის ტრანსპორტირება, ტრასეკა (იგივე აბრეშუმის გზა) – ევრაზიული სატრანსპორტო დერეფანი, გლობალური საკომუნიკაციო ბოჭკოვანი საკაბელო სისტემის გაყვანა უმოკლესი გზით და სხვა პერსპექტული პროექტები ზრდის საქართველოს მნიშვნელობას მსოფლიოს ეკონომიკურ და პოლიტიკურ რუკაზე. სწორედ, ზესახელმწიფოების ინტერესების შეჯახებითაც უნდა იყოს განპირობებული ის მოვლენები, რამაც საბოლოო ჯამში განაპირობა საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობის რღვევა. ნაწილობრივ ზესახელმწიფოების ინტერესთა კონფლიქტითაა განპირობებული შიგადაპირისპირებებიც, რომლის ინსპირირებისათვის ნოყიერი ნიადაგი არსებობს საზღვრისპირა პოლიეთნიკურ რეგიონებსა თუ საბჭოურ ავტონომიურ წარმონაქმნებში.

ასეთ ფეთქებადსაშიშ რეგიონს წარმოადგენს აფხაზეთიც, რომელიც დღეს აღიარებულია რუსეთის ფედერაციის მიერ. ეს ფაქტიც ადასტურებს, რომ კავკასიაში შექმნილი სიტუაცია, სადაც მუდმივად არსებობს კონფლიქტის პროვოცირების რეალური პირობები და პერსპექტივა, განხილულ უნდა იქნას ზესახელმწიფოთა სტრატეგიული და გეოპოლიტიკური ინტერესების კონტექსტში.

ამდენად, კავკასიურ კონფლიქტებს აქვს მაკრორეგიონალური ხასიათი.

სასაზღვრო-ტერიტორიული კონფლიქტები საყოველთაო მოვლენაა. აფხაზეთში მიმდინარე პროცესები სპეციფიკურობით ხასიათდება. მასში მონაწილეობას იღებს ადგილობრივი მოსახლეობის სხვადასხვა ჯგუფი, მაგრამ ყოველგვარი შეფარვის გარეშე მოქმედებს გარეშე ძალა – ერთის მხრივ თავად რუსული სახელმწიფო მანქანა, მეორეს მხრივ კაზაკები, ჩრდილოკავკასიელი ბოევიკები თუ სხვა ჯგუფები (ცხადია ხელისუფლების წაქეზებით). აფხაზეთში მიმდინარე პროცესებში ჩაბმული აღმოჩნდნენ ჩეჩნებიც, რამაც თავის მხრივ საქართველოს ახალი სირთულეები შეუქმნა. ასეთ პირობებში ხელისუფლების უმთავრესი ამოცანა უნდა იყოს ცივილიზებული ქვეყნების პრაქტიკის გათვალისწინება დაპირისპირებათა დასარეგულირებლად. აქცენტი უნდა აგველო ისეთ მიდგომებზე, რომლებიც სასარგებლო იქნებოდა ორივე მხარისათვის. ცხადია, ეს უნდა მომხდარიყო მანამ, ვიდრე დატრიალდებოდა ცნობილი ტრაგედია 2008 წლის აგვისტოში. ძალისმიერი ფაქტორების გამოყენება, საბრძოლო რიტორიკა იმ პირობებში, როცა ესა თუ ის რეგიონი შედის რომელიმე ზესახელმწიფოს სტრატეგიული ინტერესების სფეროში, დაუშვებელია. ასეთ შემთხვევაში შესაძლებელია მიღწეულ იქნას მხოლოდ ცალმხრივი გამარჯვება. ამ დროს აღარაა საჭირო ურთიერთნდობა, პატიოსნება, ურთიერთკომპრომისები, სახალხო დიპლომატია. ასეთ შემთხვევაში კონფლიქტი არ გვარდება. სულ უბრალო მიზეზმაც შეიძლება წინააღმდეგობათა განახლება გამოიწვიოს. ე.ი. მუდმივად იარსებებს კონფლიქტის რისკი და შესაბამისად ერთი მხარეა გამარჯვებული. ამიტომაც მშვიდობა მუდმივი ვერ იქნება. ასეთი მიდგომით წყდებოდა მსგავსი პრობლემები უამრავ ქვეყანაში, მათ შორის აშშ-იც. ჩვენს პოლიტიკურ აზროვნებაშიც ნაწილობრივ დომინირებდა საკითხის ძალისმიერი გადაწყვეტის უპირატესობა, რასაც რა თქმა უნდა, არ ჰქონდა და არც დღეს აქვს რაიმე პერსპექტივა.

კონფლიქტური სიტუაციების დარეგულირებისა და მოგვარების გზების ძიებამ გარკვეულწილად გამოიღო დადებითი შედეგები. საზოგადოებრივ ცხოვრებაში „სოციალური კონტრაქტის”

იდეის შეღწევამ და მისმა გავლენამ სადავო საკითხების მოგვარების მეთოდებზე, ხოლო საერთაშორისო ურთიერთობებში მსოფლიოს ორ სისტემას შორის ატომური ჩიხის წარმოქმნამ, როცა მსოფლიოს უსაფრთხოება, ატომური საშიშროების თავიდან აცილება საერთაშორისო საზოგადოების ინტერესების საგნად იქცა, წინა პლანზე წამოიწია მოლაპარაკებების მნიშვნელობა ურთიერთკომპრომისების საფუძველზე. კომპრომისი უკვე აღარაა მიუღებელი და საღანძღავი სიტყვა. მოწინააღმდეგე მხარე წარმოდგენილია, როგორც პარტნიორი. მოლაპარაკებისას დაპირისპირებული მხარეები უნდა ექვემდებარებოდნენ თამაშის ერთსა და იმავე წესებს, ისე რომ მოლაპარაკება არ დასრულდეს ურთიერთობათა სტრუქტურის ნგრევით. ამით მოიხსნება გამოუვალობისა და განწირულობის განცდა ყოველი კონფლიქტის ირგვლივ (ჩიქოვანი, 2002: 104).

კონფლიქტოლოგთა ინტერესს იწვევს რ. ფიშერისა და უ. იურის ერთობლივი დასკვნები ეთნოტერიტორიული კონფლიქტების, შიგადაპირისპირების და სხვა წინააღმდეგობათა გამო წამოჭრილი დავების მოწესრიგების პროცესში. ავტორები განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ ადამიანის ფაქტორს. მათი აზრით, მოლაპარაკების პროცესში იურიდიული, სამართლებრივი მიდგომისა და ადამიანური ფაქტორების თავსებადობა შესაძლებელს ხდის როგორც პროცესის საორგანიზაციო მხარის, ისე სხვადასხვა ვითარებაში პიროვნებათა ურთიერთქმედების სისტემის გათვალისწინება (Роджер, Уилльям, 1990: 27). ვფიქრობთ, რომ საყურადღებო მიდგომაა, რადგან ნელა მაგრამ მაინც ძლიერდება ადმინისტრაციული მეთოდების უარყოფისა და მოლაპარაკებათა გამოყენების ტენდენცია ნებისმიერი კონფლიქტის დარეგულირებისას. ასეთი მიდგომა გასათვალისწინებელია ქართული სინამდვილისათვისაც.

პოლიტიკურმა ელიტამ უნდა უზრუნველყოს ერთის მხრივ კონფლიქტის განსამუხტავად თანამედროვე მიდგომების გამოყენება, მეორეს მხრივ უნდა გაატაროს პრევენციული ღონისძიებები გაუგებრობისა და დაპირისპირების თავიდან ასაცილებლად. თანამედროვე მსოფლიოში ძალზე გააქტიურდა ე.წ. „პრევენტული დიპლომატია“, რომელიც ასახავს ლოკალური კონფლიქტების არა მარტო გლობალურ თუ რეგიონალურ ინტენსიფიკაციას

და ინტერნაციონალიზაციას, არამედ ამ პრობლემის ადგილის მოაზრებასაც საერთაშორისო პოლიტიკის უსაფრთხოების სფეროში (ჩიქოვანი, 2002: 105). დაუშვებელია მდგომარეობის ესკალაცია და საომარი რიტორიკა. ამავე დროს, საერთაშორისო სამართალმა უნდა უზრუნველყოს სამართლიანობა ფაქტების ობიექტური ანალიზის საფუძველზე. დასახელებულ სტრატეგიებს შორის ერთ-ერთი მთავარია ფაქტების გამოძიება. ამიტომაც, პრევენტული დიპლომატიის ფარგლებში კონფლიქტურ რეგიონებში წარმოდგენილი უნდა იყვნენ საერთაშორისო ორგანიზაციის წარმომადგენლები. ცხადია, წინასწარი ღონისძიებების გატარება ყოველთვის არ იძლევა დადებით შედეგებს განსხვავებულ ხედვათა შეუთავსებლობის გამო, მაგრამ იგი მაინც რჩება აუცილებელ მექანიზმად კონფლიქტის თავიდან აცილებისა და დარეგულირების სფეროში. ამავე დროს არ უნდა გამოირიცხოს ისტორიზმი და ადგილობრივი ტრადიციების მნიშვნელობა. ამიტომ, ამ საქმეში ჩაბმული უნდა იყვნენ ისტორიკოს-ეთნოლოგებიც.

ცხადია, აღნიშნული მიდგომა არ გულისხმობს მხარეთა წარსულისადმი დამოკიდებულების წინა პლანზე წამოწევას. თითოეული მხარისათვის მომგებიან ჭრილში წარსულის ინტერპრეტაცია და საკუთარი პოზიციების დასასაბუთებლად ისტორიული მოვლენების, ფაქტებისა თუ წყენის გამოყენება შეიძლება იქცეს სერიოზულ კონფლიქტოგენურ ფაქტორად, თუმცა იგივე ფაქტორები შესაძლოა მნიშვნელოვანი იყოს მხარეთა შერიგებისათვისაც. ფაქტების და რეალური მოვლენების შერჩევა-განხილვა უნდა მოხდეს ურთიერთკომპრომისების, ამავე დროს საზოგადოების მიზნებისა და მოთხოვნილებების პრიზმაში. სწორედ, ფაქტებისა და მოვლენების ასეთი შერჩევა უნდა ემსახურებოდეს მხარეთა შერიგებასა და დეესკალაციას.

უნდა ვაღიაროთ, რომ საქართველოში კონფლიქტოგენური სიტუაციის გამწვავების პარალელურად, როგორც ქართული, ისე აფხაზური და ოსური მხარეები ურთიერთობაში უფრო მეტ ხაზს უსვამდნენ უარყოფით გამოცდილებას. განსხვავებული თვალსაზრისების არსებობის და წარსულის განსხვავებული გაშუქების შესაძლებლობის აღიარება, ასევე ამ განსხვავებების მიზეზების

გაგება შეიძლება გახდეს დაპირისპირებულ მხარეებს შორის ურთიერთობების გაუმჯობესების მძლავრი ფაქტორი.

ქართულ-აფხაზური და ქართულ-ოსური ურთიერთობების შესახებ საუბრისას გასათვალისწინებელია აგრეთვე საომარი მოქმედებების დროს მომხდარი მოვლენების მიმართ მხარეთა დამოკიდებულება. ცხადია, ორივე მხრიდან ჩადენილ იქნა უამრავი დანაშაული, ყაჩაღობა, ძარცვა, ვანდალიზმი. საჭიროა მათი ანალიზი, განხილვა, შეფასება, რაც შეამცირებს ურთიერთუნდობლობას, წყენასა და პრეტენზიებს (სადისკუსიო მასალები, 2003: 31).

დაპირისპირებული მხარეების საფრთხის მოლოდინი და ასევე ძირეული საჭიროებანი ერთნაირი არაა კონფლიქტთან მიმართებაში. ამიტომ ოფიციალური პირების გარდა შესაძლებელია გამოიყოს ინტერესთა სხვადასხვა ჯგუფები, ნათესაური კავშირები, მოყვრობა, არასამთავრობო ორგანიზაციების, პროფესიული ჯგუფების, დედების და სხვა ჯგუფების წარმომადგენლები.

გაყინული კონფლიქტის პირობებში მხარეთა შიში და დაუკმაყოფილებელი მოთხოვნილებები იზრდება. საფრთხის მოლოდინის მზარდი ტენდენციის პირობებში მცხოვრებ ადამიანებს უძლიერდებათ კონფლიქტის გადაწყვეტის სურვილი. საზოგადოების განწყობა კონფლიქტის დასარეგულირებლად მაქსიმალურად უნდა იქნას გამოყენებული პოლიტიკოსების მიერ. სტატუს ქვო გულისხმობს მდგომარეობას, როცა არც ომია და არც მშვიდობა. ზოგჯერ ასეთ მდგომარეობაში მყოფ მხარეებს ეშინიათ კომპრომისების, თუმცა არ ერიდებიან ესკალაციას ან ისეთ პოზიციებს იკავებენ, რომლებიც ხელს უწყობენ კონფლიქტის გააქტიურებას.

კომპრომისების ენაზე საუბრის შეუძლებლობამ განაპირობა ის, რომ თავის დროზე უარი ვთქვით კონფედერაციული მოწყობის მოდელზე, რასაც აფხაზური მხარე არ ეწინააღმდეგებოდა. მდგომარეობის დარეგულირების მიზნით მხარეებმა უნდა სცადონ ცალკე აღებული პრობლემების გადაწყვეტა, რათა დაკმაყოფილდეს ცალკეული მოთხოვნები და დაძლეულ იქნას შიში. ასეთ შემთხვევაში სიტუაცია დაიძრება „მკვდარი წერტილიდან“. ცხადია, განხილული უნდა იქნას კონკრეტული სარგებელი თუ დანაკარგი, რაც შესაძლოა მოყვეს მშვიდობიან დარეგულირებას. შიშის დამ-

ლევა გულისხმობს ურთიერთნდობის აღდგენასაც, რაც შესაძლებელია კონკრეტული მექანიზმების შემუშავების გზით. ეს მექანიზმები უნდა გამორიცხავდეს რიტორიკას კონფლიქტის ძალისმიერი დარეგულირების შესაძლებლობის შესახებ. საბრძოლო რიტორიკა განაპირობებს დაპირისპირებულ მხარეთა შიშის სიცოცხლისუნარიანობას.

კონფლიქტური სიტუაციების განმუხტვის ერთ-ერთი გზაა უსაფრთხოების ეფექტური მექანიზმების ამუშავება. ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვან ფაქტორად გვესახება ერთობლივი საწარმოო, სავაჭრო საქმიანობა, კოოპერაციის საკითხების გადაწყვეტა. ერგნეთის ბაზრობა მხარეთა შერიგების უზრუნველყოფის თვალსაზრისით წარმოადგენდა უმნიშვნელოვანეს ფაქტორს, რომელიც ეფექტურად უნდა გამოყენებულიყო პოლიტიკური წრეების მიერ.

აფხაზურ კონფლიქტთან მიმართებაში ჩვენს სასარგებლოდ იყო რამდენიმე რესურსი, რომელთა ეფექტური გამოყენება ხელს შეუწყობდა დეესკალაციის პროცესს. ცნობილია, რომ ყველა სეპარატისტულ რეჟიმს ზურგს უმაგრებს მონათესავე ეთნოკულტურული სახელმწიფო და გარკვეული რესურსი. ყარაბაღის უკან დგას ეთნო-კულტურული სახელმწიფო სომხეთი და უძლიერესი სომხური დიასპორები უცხოეთში, ჩრდ. კვიპროსის უკან – თურქეთი (თავისი მზარდი ეკონომიკით), კოსოვოს უკან – ალბანეთი, ჩრდ. ირლანდიის უკან – ირლანდია, ე.წ. სამხრეთ ოსეთის უკან – ჩრდ. ოსეთი და ა.შ. აფხაზების უკან კი არავინ არ დგას. სხვაგან არ არსებობს არანაირი აფხაზეთი, არსებობს მხოლოდ იმპერიული ამბიციებით შეპყრობილი რუსეთი, რომელსაც საერთოდ არ ანადვლებს აფხაზეთის პერსპექტივები.

მეორე რესურსია აფხაზეთის მოსახლეობის ეთნოდემოგრაფიული შემადგენლობა. მიუხედავად იმისა, რომ ქართველების ძირითადი ნაწილი აქედან გამოდევნილია, აფხაზები მაინც ეროვნულ უმცირესობაში რჩებიან. ქართველების, რუსებისა და სომხების ჯამი აფხაზებს რამოდენიმეჯერ აღემატება რაოდენობრივი თვალსაზრისით. განსხვავებულია მათი ინტერესებიც. დამოუკიდებლობაზე ფიქრობს მხოლოდ აფხაზი ხალხი.

მესამე რესურსი – აფხაზების ნაწილს სრულიად არ ჰქონდა რუსეთის იმედი. მათ მიმართ აფხაზებს შიში უფრო ჰქონდათ,



ვიდრე იმედი. რუსებთან მათ აერთიანებთ მხოლოდ ერთი – ქართველთა რევანშისაგან დაცვის სურვილი. ამიტომ უნდა გვეზრუნა აგრესიის შესუსტებისაკენ. აგრესიის მოსპობა, ურთიერთნდობის აღდგენა რუსეთის ფუნქციას რამდენადმე შეასუსტებდა. თუკი აფხაზები დარწმუნდებოდნენ, რომ ქართველებისგან მათ არ ემუქრებოდათ არავითარი საფრთხე, ამის პარალელურად უარს ვიტყოდით ეკონომიკურ სანქციებზე, ხელს შევუწყობდით საკუთრივ აფხაზეთისა და მის მოსაზღვრე ზუგდიდის რაიონში ეკონომიკური ცხოვრების აღორძინებას (რათა მათთვის მიმზიდველი ყოფილიყო ჩვენთან ცხოვრება), დღევანდელ ჩიხურ სიტუაციაში არ აღმოვჩნდებოდით. ქართულმა სახელმწიფომ ეს რესურსიც ვერ გამოიყენა. სამაგიეროდ, რუსეთმა აფხაზებს მისცა მინიმალური, მაგრამ გარკვეული გარანტიები და საკუთარი თავის მიმართ ანგარიშვალდებულ ხალხად აქცია.

ამრიგად, კონფლიქტური სიტუაციების დარეგულირებისა და „კონფლიქტის რისკის“ მატარებელ რეგიონებში მოსალოდნელი საფრთხის თავიდან აცილებისათვის ბრძოლა უნდა იქცეს სახელმწიფო სტრუქტურების საქმიანობის სტრატეგიულ მიმართულებად. მათ უნდა ჰქონდეთ ზუსტი ინფორმაცია ხალხის განწყობისა თუ ადგილზე არსებული ვითარების შესახებ და საერთაშორისო გამოცდილების, ეთნოლოგ-კონფლიქტოლოგთა კვლევის შედეგებისა და რეკომენდაციების გამოყენებით უნდა მოძებნოს პრობლემის გადაჭრის ეფექტური გზები, რომელიც დაეფუძნება ურთიერთკომპრომისებს, შინაცხოვრების მოწესრიგებაში ჩაურევლობას, წეს-ჩვეულებების, ტრადიციული საზოგადოების მოქმედი ინსტიტუტების (უფროს-უმცროსობა, ქალისადმი პატივისცემა, სტუმარმასპინძლობა, მოხუცთა პატივისცემა, უხუცესთა სისტემა და ა.შ.) სახელმწიფოს სასარგებლოდ გამოყენების პრაქტიკას. ამ თვალსაზრისით, სახელმწიფო სტრუქტურებისათვის ფასდაუდებელი დახმარების გაწევა შეუძლიათ ეთნოგრაფ-ეთნოლოგებს.

დამოწმებული ლიტერატურა:

სადისკუსიო მასალები (2003), ქართულ-ავღანური კონფლიქტის შესახებ, თბილისი

ჩიქოვანი გ., (2002), დასახლების სტრუქტურული ცვლილებები, კონფლიქტური სიტუაციები და მათი დარეგულირების ტრადიციული მექანიზმები, პანკისის კრიზისი, თბილისი

Роджер Ф., Уилльям Ю. (1990), Путь к согласию или переговоры без поражения, М.

Tamaz Putkaradze

#### The Prospects for Ethnic Conflicts Solution in the Context of the Strategic Interests of the Superpowers

After the collapse of the soviet system, the newly formed states faced the problems of the citizenship and identity, integration and globalization, separatist trends. Georgia experienced the same processes where the anti-Georgian demographic policy resulted in foundation of the compact settlements of different ethnic groups having the risk of conflict. Thereof two regions got into the conflict. The salvation of this problems may lie in the usage of such significant levers like the activation of the negotiations based on the 'preventive diplomacy' and mutual compromise, the use of the existing resources in full (the ethnical and demographic composition of the Abkhazian population, the elimination of the fear of revanchism in Abkhazian and Ossetian population, etc.).

## რეცენზიები REVIEWS

---

ქეთევან ხუციშვილი

**რეცენზია წიგნზე “Excursion in the Caucasus. From the black sea to the Caspian Sea 1875-1881” by Mme Carla Serena, Peter F. Skinner (ed.), Narikala Publications Inc., 2015**

The volume “Excursion in the Caucasus. From the black sea to the Caspian Sea 1875-1881” by Mme Carla Serena, ed. Peter F. Skinner, Narikala Publications Inc., 2015, is a collection of articles, by Carla Serena<sup>69</sup>, the traveler who visited Georgia at the end of the XIX century. The book is highly valuable for the scholars interested in the culture and everyday life of Georgia. The author is describing in details her voyage throughout Georgia. She visited several regions of Georgia: Adjara, Samegrelo, Abkhazia, Kakheti, Guria, Kartli and Samtskhe-Javakheti. The volume consists of the main text – the articles in the form of exhaustive diaries, where each chapter has at the end the comments explaining the geographical or historical realities. The two short pieces as appendixes are also added unfolding the situation regarding the education and photography in Georgia of the 19<sup>th</sup> century. The selected bibliography with the comments will navigate the interested reader to the works on region.

The introduction by Peter Skinner, the editor of the volume brings light to the circumstances of creation of the book as well as the personality of Carla Serena, born Caroline Hartog-Morgenstein. The editor is evaluating the importance of the book and the data displayed by the author.

On my behalf, I’ll add that in spite of the fragmented description of the political context of the time period, the everyday life events narrated in the text have a great implication for catching the Zeitgeist. Carla Serena has a very nice manner of narration: she tells the story happened with her, what has she seen,

---

<sup>69</sup> კარლა სერენა (კაროლინ ჰარტოგ-მორგენშტაინი) 1820 წელს დაიბადა ანტვერპენში, ცხოვრობდა ლონდონში, წერდა სტატიებს ანტვერპენული ჟურნალისთვის. 1874 წელს მან დაიწყო ხუთწლიანი მოგზაურობა შვედეთში, რუსეთის იმპერიის ტერიტორიაზე, თურქეთში, ეგვიპტეში, წმინდა მიწაზე, სირიაში, ლიბანსა და საბერძნეთში. 1975 წელს კონსტანტინეპოლში მყოფმა გადაწყვიტა ინგლისში საქართველოს გავლით დაბრუნებულიყო. ტრაპიზონიდან ჩავიდა ბათუმში და შესაძლებლობა მიეცა მოეწყო საქართველოს კუთხეები. სწორედ, ამ პერიოდში ნანახი და განცდილი აღბეჭდა სტატიების სერიაში, რაც წარმოდგენილია პიტერ სკინერის მიერ გამოცემულ წიგნში.

whom has she met and gives some comparisons and explanations. Very rich language, almost poetical chronicle gives a deep impression of the everyday life atmosphere in the region. Each chapter has the comments that are assisting the reader to drive through the wide range of toponyms, local terms and events.

Carla Serena is interested in the social structure and ethnic constitution of the society, governing system, social relations and interactions. There is described the activities of the “council of elders” in some areas; the habit of blood feud (in the text mentioned as vendetta); burial and marriage rituals; Georgian banquette – supra, hospitality rites and institutions, etc. She pays a big attention to the religious rites, holidays and sacred sites. The churches and monasteries are described in very details starting from the geographical situation ending with the treasures maintained there. The holidays as Easter, New Year celebrations, days of some saints or such festival as Keenoba are portrayed colorfully, giving an idea of their functional meanings and involvement of the different layers of the society into the celebrations. One might debate the comparison of some elements of Georgian culture to the Eastern, European or North Caucasian habits, but the description itself is so well elaborated and reported that it has already a substantial value.

The topics reviewed in the volume are covering all elements of the local culture: the economic activities, agricultural tools, rites connected to such activities, forms of possession, natural resources, exchange practices and places, resources and goods, also the railway routes, roads and paths, transportation means, clothing, musical culture etc. The living style of Abkhaz, Armenian and German communities is also displayed.

This is a sight of outsider, point of view of Westerner to the fascinating world of the Caucasus providing a reader with the wide range of information, trying to analyze the process of transformation going on. Carla Serena is underlining the combination of old customs and novelties, especially in the urban areas. The data are worth to be circulated within the scholarly space and not only.

In general the fascinating narration, picturesque landscape images, detailed descriptions of the travel and all events met on the way attract the attention and reader can hardly give up the volume. The text is richly illustrated by the wonderful drawings after the photographs and this is an additional enticement. The book might be extremely interesting for the ethnographers and historians of the region as well as to the ordinary reader appealed by the text as a literary piece.

**რეგენზია სათენიკ მკრტჩიანის მიერ ანთროპოლოგიის დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილ ნაშრომზე “ნაციონალური იდენტობის ფორმირება დაწყებითი განათლების მეშვეობით (ერევნისა და თბილისის სკოლები)”**

(ივ. ჯავახიშვილის თბილისის სახ. უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი, თბილისი, 2013. ხელმძღვანელი: პროფ. დოქტ.: თინათინ ღუდუშაური)

სათენიკ მკრტჩიანის დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი ნაშრომი: «*ნაციონალური იდენტობის ფორმირება დაწყებითი განათლების მეშვეობით (ერევნისა და თბილისის სკოლები)*», თანამედროვე ანთროპოლოგიის აქტუალურ და მნიშვნელოვან პრობლემათა წყებაში შედის, რამდენადაც ეთნიკური იდენტობის საკითხი, სოციალური ორგანიზაციის დინამიკურ ასპექტს წარმოადგენს.

ნაშრომის საყრდენი ნაციის სმიტისეული განსაზღვრებაა: ანუ სახელდებული და თვით-განსაზღვრული ადამიანთა საზოგადოებები (კონკრეტულ კვლევაში: სომხეთი და საქართველო), რომლის წევრები გაზიარებული მახსოვრობის, სიმბოლოების, მითების, ტრადიციებისა და ღირებულებების კულტივირებას ახდენენ და მიჯაჭვულნი არიან ისტორიულ ტერიტორიებზე ან „სამშობლოებზე“, რომლებიც ქმნიან და ავრცელებენ განსხვავებულ ხალხურ კულტურებს და იცავენ გაზიარებულ წეს-ჩვეულებებსა და სტანდარტიზებულ კანონებს (სმიტი, 2004).

შესაბამისად, ნაშრომი ორიენტირებულია ნაციისა და ნაციონალიზმის კვლევის სპეციფიკურ პერსპექტივაზე „ეთნო-სიმბოლიზმზე“ და მიზნებიდან გამომდინარე, მისი შესავალი ნაწილი იწყება თეორიული პოსტულატების განხილვით ეთნიკურობასა და ნაციონალიზმზე.

აღნიშნულ ნაწილში, სხვადასხვა თეორია და მეთოდოლოგია არის მიმოხილული. საგანგებოდ არის განხილული: 1. ფრედრიკ ბარტის თეორია ეთნიკურობაზე (რომლისთვისაც ეთნიკური

იდენტობა სოციალური ორგანიზაციის დინამიკურ ასპექტს წარმოადგენს; 2. კლიფორდ გირცის კულტურულად გენერირებული „ეთნიკური კავშირები“ (მოცემულობები), მიღებული (სავარაუდოდ) სისხლისმიერი კავშირები, ენა, რელიგია და შესაბამისად, ტერიტორია, წეს-ჩვეულება და კულტურული სხვაობები. ყურადღება გამახვილებულია გირცის დასკვნაზე, რომლის მიხედვით, პერცეფცია და ატრიბუცია უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე ჭეშმარიტი სისხლით ნათესაობა ან მისი უქონლობა.

ნაშრომში საგანგებო მახვილი კეთდება ინსტრუმენტალისტებზე, რომელთა მიდგომა მკვლევარს უკიდურესად რელევანტურად მიაჩნია, რამდენადაც მასაც სურს მიაკვლიოს თუ როგორ შენდება გარკვეულ (სპეციფიკურ) დროს, სპეციალურ ორგანიზაციაში (ისეთში, როგორცაა სკოლა) სპეციფიკური ტიპის იდენტობა, რომელსაც „სომხობა“ და / ან „ქართველობა“ ჰქვიათ.

როჯერ ბრუბეკერის პერსპექტივიდან გამომდინარე (რომელიც სამყაროს პერსპექტივას სთავაზობს), დისერტანტი ცდილობს აჩვენოს, თუ როგორ „ხედავენ“ სკოლები (ან უფრო ზუსტად მასწავლებლები) სამყაროს მათ გარშემო და როგორ ახდენენ საკუთარი თავებისა და სხვების კატეგორიზაციას აღნიშნულ სამყაროში (შდრ. ბრუბეკერი, გვ7).

ნაშრომის მნიშვნელოვანი და პოზიტიური მხარე არის ის რომ: მრავალრიცხოვან თეორიებს დისერტანტი არ მიჯნავს ერთმანეთისგან და არ განიხილავს მათ როგორც საპირისპირო თეორიებს, ან რომელიმე მათგანს კი არ ანიჭებს უპირატესობას, არამედ ყოველი განხილული თეორიიდან იგი იღებს მისთვის საჭირო ელემენტს. მაგ.: ერნსტ გელნერის თეორიიდან მასების განათლების სტანდარტიზაციის როლს, როგორც ნაციონალური სახელმწიფოს ფორმირების, შენარჩუნებისა და განვითარებისთვის უნიფიკაციის მქონე მექანიზმის როლს. როგორც ცნობილია, ბენედიქტ ანდერსონი იზიარებს გელნერის კონცეპციას ნაციონალიზმზე, როგორც მოდერნულ ფენომენზე და ფოკუსირდება ნაციონალიზმზე, როგორც პოლიტიკურ წარმოსახვაზე; თავის მხრივ, დისერტანტიც იყენებს ანდერსონის განსაზღვრებას თავის ნაშრომში, რომელიც „საკუთარი ქვეყნის წარმოსახვას“ ეხება სასკოლო განათლებასთან მიმართებაში და ცდილობს გასცეს პასუხი შეკითხვას, თუ როგორ მონაწილეობს სკოლა

აღნიშნული წარმოსახვის შექმნაში. ანუ დისერტანტი ზოგად თეორიაზე დაყრდნობით (ამ კონკრეტულ შემთხვევაში კი ბილიგზე დაყრდნობით), გამოკვეთს მისთვის საინტერესო პრობლემას: თუ როგორ იქმნება ნაციონალური იდენტობა და როგორ რეპროდუცირდება ის ყოველდღიურ სოციალურ პრაქტიკაში.

თეორიების მიმოხილვა მკაფიოდ წარმოაჩენს ეთნიკურობის კონცეპტების ისტორიული ფონისა და მიმართებების მკაფიო სქემას, რაც დისერტანტს ეხმარება მრავალრიცხოვან მოსაზრებებში ორიენტაცია აიღოს და საკვლევი თემა გაშალოს.

ამრიგად, წარმოდგენილი საკვლევი თემა, როგორც აღინიშნა, არსებითად ეხება იდენტობის კონცეპციას სომხებისა და ქართველების მაგალითზე და ამისთვის დისერტანტი ირჩევს და ფოკუსირდება სკოლაზე, როგორც ცვლადზე, რომლის მეშვეობითაც სახელმწიფო ცდილობს სკოლას „დააკისროს“ იდენტობის ფორმირება დაწყებითი სკოლის მოსწავლეებში; შესაბამისად, დისერტანტი სკოლას, წარმოაჩენს როგორც დროში ცვლად ელემენტს, რომელიც განსაზღვრავს იდენტობას. ხოლო მასწავლებელს როგორც მედიატორს სახელმწიფოსა და მოსწავლეს შორის (გამოვლენილია მიმართებები სახელმწიფო - მასწავლებელი - სკოლა; სახელმძღვანელო - მასწავლებელი-მოსწავლე, ნაჩვენებია სახელმძღვანელოების ტრანსფორმირება საკლასო ოთახებში, როგორ ხერხდება წარმოსახული იდენტობის ფორმირება მასწავლებლის როგორც მედიატორის მეშვეობით) და სხვ.

ნაშრომის მიზანია არა ნაციონალიზმის სომხური და ქართული ნაციონალური სახელმწიფოების ისტორიული ასპექტით განხილვა, არამედ სომხეთსა და საქართველოში ნაციონალური იდენტობის მექანიზმის ახსნა ანთროპოლოგიური თვალთახედვით: როგორ და რა გზით ახერხებს ზოგადი განათლების პირველი საფეხური – სკოლა – ნაციონალიზმის ყოველდღიურ მარკირებას და იმავდროულად როგორ ცდილობს დიზაინის და სხვ. საშუალებების მეშვეობით შესახსენებელი შინაარსის შეხსენებას. თუ როგორ ხდება ნაციების ყოველდღიური რეპროდუცირება და მათი მოქალაქეების ნაციონალურად ქცევა, რადგან „ნაციების სამყარო ყოველდღიურობის სამყაროა“.

სიმბოლური ელემენტებისა და სუბიექტური განზომილებების ეთნო-სიმბოლური ანალიზი მკვლევარს საშუალებას აძლევს „შიდა

სამყაროში“ ჩაიხედოს და სიმბოლოებისა და ცნებების რუკები შეადგინოს (რაც ნაშრომის ერთერთი მნიშვნელოვანი შედეგია), რომლებიც ეთნო-ნაციონალურ იდენტობებს ქმნიან კონსტრუირებული და შეთანხმებული ზოგადი საგანმანათლებლო სისტემის ელემენტარული დონის მეშვეობით.

ნაშრომი ეყრდნობა ემპირიულ მასალას მოპოვებულს უპირატესად სახელმძღვანელოების მეშვეობით, თუმცა ის, ასევე, შევსებულია ეთნოგრაფიული სავსე მასალით (ემპირიული მასალის მოსაპოვებლად ეთნოგრაფიული სავსე სამუშაოს მეთოდებია გამოყენებული; უშუალო თანამონაწილეობით დაკვირვება და ინტენსიური ინტერვიუ და სხვ.) და „სკოლა“ გამოვლენილია, როგორც იდეოლოგიური საშუალება, რომლის მეშვეობითაც ნაციონალური იდენტობა რეპროდუცირდება. ხოლო თუკი ნაციების სამყარო უნდა რეპროდუცირდეს, იშველიებს დისერტანტი ბილიგს, მაშინ ეს გულისხმობს ნაციონალობის წარმოსახვას, კომუნიკაციის დამყარებას, რწმენასა და მახსოვრობას.

მკვლევარი, მისივე ტერმინოლოგია რომ გამოვიყენოთ, სხვადასხვა მეთოდისა და თეორიის ტრიანგულირებას ახდენს, რათა პასუხი გასცეს კვლევაში დასმულ საკითხებს.

კვლევის მეორე საფეხური სკოლის სახელმძღვანელოებისა და მეთოდოლოგიური დოკუმენტების კითხვას დაეთმო. ამის შემდეგი საფეხური იყო სპეციალური ინტერვიუები და კლასებში მეცადინეობაზე დაკვირვება.

მიზნებიდან გამომდინარე, მკვლევარი განიხილავს განათლებასთან დაკავშირებულ საკითხებს და, კერძოდ, სოციალიზაციისა და სკოლების საკითხებს. სკოლა განიხილება როგორც იმგვარი ინსტიტუცია, რომელშიც ეთნიკური სოციალიზაციის ზოგი ელემენტი გვხვდება. მკვლევარი ცდილობს გამოიკვლიოს თუ როგორ ახერხებს სკოლა როგორც იდეოლოგიური ინსტიტუცია მენეჯმენტს და როგორ ავრცელებს შემეცნებას, როგორ მოქმედებს, როგორ აწარმოებს ინტერაქციებს და როგორ ამყარებს ჯგუფურ კავშირებს. როგორ ხერხდება იდეოლოგიების რეპროდუცირება სკოლის, მედიის, ეკლესიის და სხვა მეშვეობით.

მასობრივი განათლების როლის დასადგენად, კულტურის სტანდარტიზებული განშტოებების დამკვიდრებისთვის შეირჩა ორი



ტიპის სკოლა: რიტუალებით, ცერემონიებით და ტრადიციებით დატვირთული და მეორე, რომელიც სიმბოლოებსა და ნიშნებს ადგენს.

ზოგადი თეორიული პოსტულატების მიმოხილვის შემდეგ, მკვლევარი გადადის ლიტერატურის მიმოხილვაზე, რომელიც კონკრეტულად სომხეთსა და საქართველოს ეხება. როგორ ასწავლიან ბავშვებს წარსულს, რა არის სომხური და ქართული იდენტობის სამშენებლო ბლოკები? ეს ბლოკებია წარმომავლობა, ენა, რელიგია (და აღნიშნულია, რომ ეთნიკურ თვითშეგნებას ქართულ რეალიაში უფრო ფილოსოფოსები განიხილავენ, სომხურში - ანთროპოლოგები).

სკოლის, როგორც მედიატორის, როლის გარკვევისას იდენტობის ფორმირებაში, მკვლევარი საკუთარ პოზიციას აყალიბებს. იგი არ შედის თეორიულ დებატებში, რომელიც ეხება ტერმინ ეთნონაციონალურ იდენტობას და არც იმას ამტკიცებს, რომ აღმოაჩინა ყოვლის მომცემი რაიმე განსაზღვრება, რომელიც კვლევაში გამოადგებოდა. იგი ნაშრომზე მუშაობისას იყენებს “ზოთომ-ავ” (აღმავალ) მიდგომას და ავითარებს მუშა სქემას, რომელიც შედგება მთავარი სიტყვების, ფრაზების, თემების და გამოსახულებებისგან. მკვლევარის მიზანი არ არის ქართული და სომხური იდენტობების „რეალობაში“ აღმოჩენა (ან თუ როგორი იყო ის ისტორიის მანძილზე). მისი კონკრეტული მიზანია გამოავლინოს, თუ რა შეადგენს სომხურ და ქართულ იდენტობებს და როგორ არიან ისინი წარმოდგენილი და კვლავ წარმოდგენილი, როგორ ხდება მათი მუდმივი გამოყენება სკოლებში და ზოგადად განათლების სისტემაში. ამასთან დაკავშირებით, დისერტანტი ემხრობა ვ. კონორის მოსაზრებას, რომელიც აღნიშნავს, რომ „ნაციებისა და ნაციონალიზმის სფეროში არა ის არის მნიშვნელოვანი, რაც რეალურად არის, არამედ ის რაც ჰგონიათ რომ არის“.

ნაშრომის გაცნობისას ჩნდება რამდენიმე შეკითხვა, რომელიც, შესაძლოა, სცდებოდეს ზემოთ აღნიშნული კვლევის სფეროს, მაგრამ რომელიც მკვლევარს, შესაძლოა, შემდგომ კვლევაში გამოადგეს;

1. რამდენადაც ცნობილია თანამედროვე კვლევებიდან, ნეოპაგანიზმი (რომელიც მორწმუნეების აზრით, უფრო ღრმა ნაციონალურ ფესვებს მოიცავს, ვიდრე ოფიციალური რელიგია) შედის სომხური იდენტობის ფორმულაში. ამდენად, საინტერესოა აისახება ის თუ არა ის რამდენადმე სომხური სკოლის პროგრამაში. და თუ არა,

მაშინ როგორ ყალიბდება (ან რომელ ინსტიტუციაში ყალიბდება) ის როგორც იდენტობის დამატებითი სამშენებლო ბლოკი სომხურ რეალიაში?

2. მეორე შეკითხვა დღესასწაულებს ეხება; ალბათ, უპრიანი იქნებოდა ახალი და ძველი დღესასწაულების დაჯგუფება და მათი ისე წარმოდგენა და დაზუსტება როდიდან იწყება მათი სკოლაში შემოტანა. მაგ. ისეთი რიტუალების შესრულება როგორც მესროპ მაშტოცის საფლავზე ფიცის დადება. როდიდან ხდება შესაძლებელი შობის, აღდგომისა და ვარდავარის დღესასწაულების სკოლაში აღნიშვნა და სხვ.

3. ასევე, ჩნდება სურვილი, რომ მომავალში სკოლების სპექტრი უფრო გაიზარდოს და მოიცვას სპეციალიზებული და კერძო სკოლებიც მათი პროგრამებითურთ, რომელნიც წესით განსხვავებულ პროგრამებს უნდა მოიცავდნენ და აჩვენოთ როგორ იდენტობას ავითარებენ ისინი? თბილისში შესაძლებელია ამგვარი მრავალი სკოლის მოძებნა, ხოლო სომხეთში თუ ვითარება სხვაგვარია, მაშინ ესეც საინტერესო სურათს მოგვცემს შედარებისას და ზოგადი სურათის შექმნისთვის. ანუ რუკებში განხორციელებული სომხური თუ ქართული იდენტობის რეპრეზენტაციურ ფორმულებში უკეთ გამოჩნდება თუ რა არის ინვარიანტული და რა უცვლელი.

ამგვარად, ასეთია ზოგადი მონახაზი, მიზნები და კვლევის შედეგები. ყველაფერი ზემოთ თქმული საშუალებას გვაძლევს განვაცხადოთ რომ: ნაშრომი მნიშვნელოვანი და აქტუალურია, რამდენადაც ის ეთნიკური იდენტობის დინამიკურ ასპექტს ეხება ისეთ სოციალურ ორგანიზაციაში როგორც სკოლაა.



გამომცემლობა “უნივერსალი”

19, ი. ჭავჭავაძის პრ., 0179, თბილისი,საქართველო ☎: 2 22 36  
09, 5(99) 17 22 30

E-mail: [universal505@yahoo.com](mailto:universal505@yahoo.com);  
[gamomcemlobauniversali@gmail.com](mailto:gamomcemlobauniversali@gmail.com)

