

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

თამარ გუჩუა

რიტუალი, როგორც სამეტყველო სიტუაცია, და მისი ანალიზი
კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის ჩარჩოში

ფილოლოგიის (0232) დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი

დისერტაცია

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი,

პროფესორი ზაალ კიკვიძე

ქუთაისი

2023



კვლევა [PHDF-21-091] განხორციელდა შოთა რუსთაველის საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მხარდაჭერით. მასში გამოთქმული ნებისმიერი მოსაზრება ეკუთვნის ავტორს და შესაძლებელია არ ასახავდეს ფონდის შეხედულებებს.

სადისერტაციო ნაშრომი წარმოადგენს ორიგინალურ ნამუშევარს და სხვა ავტორთა მიერ აქამდე გამოქვეყნებული შრომები დამოწმებულია სათანადო წესების დაცვით.

შინაარსი

შესავალი	5
I თავი. კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის, როგორც კვლევითი მიმართულების, წარმოშობა და განვითარება	14
1.1. მეტყველების ეთნოგრაფიის დასაბამი და განვითარება	14
1.2. კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის კვლევითი პრიორიტეტები	25
1.3. სამეტყველო მოვლენის ფუნქციები და კომპონენტები	34
I თავის დასკვნა	43
II თავი. რიტუალი როგორც სამეტყველო სიტუაცია	46
2.1. რიტუალი და მისი ცნებით-ტერმინოლოგიური განზომილებები	46
2.2. რიტუალური კომუნიკაცია და კულტურული კონტექსტი	57
II თავის დასკვნა	68
III თავი. სამეტყველო მოვლენათა ანალიზი SPEAKING-ის მოდელის მიხედვით	71
3.1. SPEAKING-ის მოდელი	71
3.1.1. სოციალური ასიმეტრიები სამეტყველო მოვლენებში	76
3.1.2. გენდერული ასიმეტრიები სამეტყველო მოვლენებში	84
3.2. კომუნიკაციის არავერბალური საშუალებები და მათი სემანტიკური ანალიზი	101
3.2.1. არავერბალურ საშუალებათა ანთროპოლინგვისტური თავისებურებები	101
3.2.2. სამეტყველო მოვლენათა პარალინგვისტური ასპექტები	114
3.2.3. სამეტყველო მოვლენათა სივრცითი ორგანიზაციის წესები	120
III თავის დასკვნა	131

IV თავი. რიტუალის შემადგენელი სამეტყველო აქტები და მათი თავისებურებები	133
4.1. რიტუალის ინტერპრეტაცია სამეტყველო აქტების თეორიაში	133
4.2. შესრულებით გამონათქვამთა სტრუქტურულ-სემანტიკური თავისებურებები	138
IV თავის დასკვნა	159
ძირითადი დასკვნები და დებულებები	161
დამოწმებული ლიტერატურა	164
დამოწმებული წყაროები	179
დამოწმებული ლექსიკონები	181
დამოწმებული ელექტრონული რესურსები	183

შესავალი

ეთნოგრაფია კულტურის აღწერითა და ანალიზითაა დაკავებული, ხოლო ლინგვისტიკა — ენობრივი სისტემების აღწერითა და ანალიზით. მიუხედავად იმისა, რომ ენისა და კულტურის კავშირი დიდი ხნის წინ იქნა შემჩნეული, ეთნოგრაფთა თუ ლინგვისტთა ანალიტიკურ შრომებში ეს ურთიერთკავშირი კარგა ხანს არ გამხდარა განხილვის საგანი. როგორც სპეციალურ ლიტერატურაშია შენიშნული, ფაქტობრივად, მე-20 საუკუნის მეორე ნახევრამდე ანთროპოლინგვისტები ნაკლებ ყურადღებას აქცევდნენ იმ გარემოებას, რომ სხვადასხვა საზოგადოებაში ენის გამოყენების განსხვავებული მოდელები არსებობს.

კომუნიკაციის ეთნოგრაფია, რომლის მეთოდოლოგიურ ჩარჩოშიც იგეგმება ჩვენი კვლევის წარმართვა, პირველად აშშ-ში მე-20 საუკუნის 60-იან წლებში დამუშავდა ამერიკელი ლინგვისტისა და ეთნოგრაფის დელ ჰაიმზის მიერ და დღეს იმ თეორიებს შორისაა, რომელთაც თავის დროზე მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინეს სოციოლინგვისტიკის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაზე. ჰაიმზისავე შრომებში კომუნიკაციის ეთნოგრაფია წარმოდგენილია, როგორც ლინგვისტურ და ეთნოგრაფიულ აღწერათა შედეგების ერთმანეთთან დამაკავშირებელი რგოლი და ხაზგასმულია, რომ ენის შესწავლა მულტიდისციპლინური საკითხია; ტრადიციული ლინგვისტიკა შეუცვლელია, მაგრამ კვლევისთვის სხვა ისეთი დისციპლინებიცაა საჭირო, როგორებიცაა სოციოლოგია, სოციალური ანთროპოლოგია, ფოლკლორისტიკა, და მისთანანი; არ შეიძლება ერთმანეთისგან განყენებულად იქნეს აღებული ცალკეულ დისციპლინათა ფარგლებში განხორციელებული კვლევების შედეგები; პირიქით, საჭიროა ახალი მონაცემები, რათა ვიკვლიოთ ენა სიტუაციის კონტექსტში.

ენა არა მხოლოდ ლექსიკური ერთეულებისა და გრამატიკული წესების ნაკრები, არამედ საკომუნიკაციო უნარების მთელი კომპლექსია, რომელიც სოციალური გამოცდილებით მიიღწევა. კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის საგანიც ეს არის, პასუხების მიება კითხვებზე: რა უნდა იცოდეს მოლაპარაკემ ეფექტური კომუნიკაციის

მისაღწევად? რა არის გრამატიკულად სწორი და რა სოციალური თუ კულტურული თვალსაზრისით დასაშვები? მთელი ეს პრობლემა კი ერთი ცნების — საკომუნიკაციო კომპეტენციის — გარშემო ერთიანდება. საკომუნიკაციო კომპეტენციის არქონამ კულტურათმორისი განსხვავებების ფონზე შესაძლოა კომუნიკაცია შეაფერხოს კიდევ. აქედან გამომდინარე, კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის კვლევითი პრიორიტეტები ენისა და კულტურის ურთიერთმიმართებასთან დაკავშირებული იმ პოსტულატიდან გამოიყვანება, რომლის თანახმადაც, ენობრივი მოდელები სხვა არაფერია, თუ არა კულტურისმიერი მოდელების ასახვა.

ნაშრომის აქტუალობა და სამეცნიერო სიახლე. რიტუალი წარმოადგენს ცერემონიული ხასიათის ქმედებათა მყარ თანამიმდევრობას, რომელიც კონკრეტული შინაარსის გამოხატვას ემსახურება. კვლევის ადრეულ ეტაპზე რიტუალი არადასავლური კულტურებისთვის დამახასიათებელ კატეგორიად განიხილებოდა და ცნებაც ცალსახად რელიგიური შინაარსის მატარებლად იყო მიჩნეული. აქედან გამომდინარე, რიტუალი კარგა ხანს რჩებოდა ოდენ რელიგიათმცოდნეებისა და ეთნოგრაფების შესწავლის საგნად. მე-20 საუკუნის დასაწყისში სოციოლოგიის ჩარჩოში თანდათან მომწიფდა აზრი სეკულარული რიტუალების პოვნირების შესახებ, საუკუნის დასასრულისთვის კი საკითხის გარშემო გამოქვეყნებული შრომები თუ სამეცნიერო ფორუმების სადისკუსიო ხასიათის მასალები მოწმობს, რომ რიტუალი აღარ არის მხოლოდ მაგიურ-რელიგიური ფაქტი. რეგულარული და სტანდარტიზებული სამეტყველო სიტუაციები, რომლებიც აღარაა შეზღუდული რელიგიური კონტექსტებით, კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის ჩარჩოში შეგვიძლია რიტუალებად წარმოვადგინოთ. რიტუალი, როგორც თანამიმდევრულ ქმედებათა ნაკრები, ერთგვარი სოციალური სემიოტიკაა და ამ ნიშნით ანთროპოლოგიური ლინგვისტიკისთვისაც საინტერესოა. ენათმეცნიერებისათვის ერთნაირად საყურადღებოა ადამიანთა უნარი, გამოავლინონ შემოქმედებითი მიდგომა ენისადმი და, პირიქით, რიტუალური შემთხვევები, როცა ადამიანები ივიწყებენ ამ უნარს და მიმართავენ მანამდე მოსმენილისა თუ თქმულის ზუსტ გამეორებას.

ქართულ წყაროებში პოვნირი რიტუალები სხვადასხვა დროს კარგადაა შესწავლილი ეთნოგრაფების მიერ, მაგრამ რიტუალების ანალიზი კომუნიკაციის

ეთნოგრაფიის მეთოდოლოგიურ ჩარჩოში ენათმეცნიერული კვლევის საგანი არ გამხდარა. აქედან გამომდინარე, წინამდებარე სადისერტაციო ნაშრომის ფარგლებში სამეცნიერო სიახლეს წარმოადგენს:

1) რიტუალების, როგორც სამეტყველო სიტუაციების, ისე წარმოდგენა და კომპონენტების მიხედვით ანალიზი SPEAKING-ის მოდელზე დაყრდნობით;

2) ეთნოგრაფიული წყაროებიდან იმგვარ სამეტყველო მოვლენათა გამოვლენა და ანალიზი, რომლებშიც სოციალური და გენდერული ასიმეტრებია პოვნირი და რომლებშიც ადრესანტი/ადრესატი და შეტყობინების გამგზავნი/შეტყობინების მიმღები არ ემთხვევა ერთმანეთს. ამასთან, სამეტყველო ერთობაში არსებული გენდერული ასიმეტრია ქალებს, როგორც საკომუნიკაციო პროცესის არასრულფასოვან მონაწილეებს, ისე წარმოგვიდგენს და ვერბალური თავშეკავებისკენ, დუმილისკენ, მოუწოდებს;

3) რიტუალების ფარგლებში დადასტურებული კომუნიკაციის არავერბალური საშუალებების სემანტიკური ანალიზი და ეთნოგრაფიული წყაროებიდან შესაბამისი საილუსტრაციო მაგალითების წარმოდგენა სათანადო ვერბალიზაციის მითითებით;

4) რიტუალის ინტერპრეტაცია სამეტყველო აქტების თეორიაში და შესრულებითი გამონათქვამების (პერფორმატივების) ეთნოლინგვისტიკური თვალსაზრისით კვლევა: მათი რიტუალური წარმომავლობის ხაზგასმა და კულტურათაშორის ჭრილში შესაძლო პარალელების გამოვლენა.

ნაშრომის მიზანი და ამოცანები: სადისერტაციო ნაშრომის მიზანია ქართულ წყაროებში პოვნირი რიტუალების აღწერა და ანალიზი კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის მიხედვით. მიზნის მისაღწევად განვახორციელებთ რამდენიმე ამოცანა: 1) დავამუშავებთ კომუნიკაციის ეთნოგრაფიასთან დაკავშირებული ძველი და უახლესი სამეცნიერო ლიტერატურა, გავაანალიზებთ მიმართულების კვლევითი პრიორიტეტები, სამეტყველო მოვლენათა კომპონენტები და ფუნქციები; 2) ეთნოგრაფიული წყაროებიდან გამოვავლინებთ საანალიზო ემპირიული მასალა და განვიხილეთ SPEAKING-ის მოდელის კომპონენტთა ბადეში. გავამახვილებთ ყურადღება შემდეგ შეკითხვებზე: ვინ არიან სამეტყველო მოვლენის მონაწილეები? რა მიზანი ამოძრავებთ

და კავშირის როგორი არხებით ცდილობენ ურთიერთქმედების ნორმათა დაცვით მიაღწიონ სასურველ შედეგს? კომუნიკანტთა სოციალური (მათ შორის, გენდერული) ასიმეტრიების კვალდაკვალ წარმოვადგინეთ იმგვარი სამეტყველო მოვლენები, სადაც ა) ადრესანტი/ადრესატი და შეტყობინების გამგზავნი/შეტყობინების მიმღები ერთმანეთს არ ემთხვევა და ბ) დუმილისა და ტაბუს შემთხვევები დაჩნდება როგორც ქალი კომუნიკანტების საკომუნიკაციო სტრატეგიის ნაწილი; 3) წარმოვადგინეთ სამეტყველო სიტუაციათა ანალიზი კომუნიკაციის სივრცითი ორგანიზაციის წესების მითითებითა და შემდეგი პარამეტრების მიხედვით: *მარჯვენა/მარცხნივ, წინ/უკან, ცენტრში/პერიფერიაში*; 4) გამოვავლინეთ სამეტყველო სიტუაციათა ექსტრალინგვისტურ ფაქტორებზე, კომუნიკაციის კინესიკურ-პროქსემიკულ წესებზე დაფუძნებული შესრულებითი გამონათქვამები და წარმოვადგინეთ მათი სტრუქტურულ-სემანტიკური ანალიზი.

კვლევის მეთოდოლოგია: სამეტყველო სიტუაციათა ფარგლებში პოვნირი სამეტყველო მოვლენების ანალიზისთვის გამოვიყენეთ კვლევის SPEAKING-ის მოდელი. მოვახდინეთ რიტუალების, როგორც საანალიზო ერთეულების, ილუსტრირება და განვიხილეთ შემდეგი კომპონენტების პოვნირების მიხედვით: 1. შეტყობინების ფორმა (Message form), 2. შეტყობინების შემადგენლობა (Message content), 3. გარემო (Setting), 4. სცენა (Scene), 5. მოსაუბრე ან გამგზავნი (Speaker or Sender), 6. ადრესანტი (Addressor), 7. მსმენელი, მიმღები ან აუდიტორია (Hearer, or receiver, or audience), 8. ადრესატი (Addressee), 9. მიზეზ-შედეგები (Purposes-outcomes), 10. მიზეზ-მიზნები (Purposes-goals), 11. გასაღები (Key), 12. არხები (Channels), 13. მეტყველების ფორმები (Forms of Speech), 14. ურთიერთმოქმედების ნორმები (Norms of Interaction), 15. ინტერპრეტაციის ნორმები (Norms of interpretation), 16. ჟანრები (Genres). ეს ის კომპონენტებია, რომლებიც დელ ჰაიმზმა S-P-E-A-K-I-N-G მნიშვნელოვანი კოდის გარშემო რვა მსხვილ ჯგუფად დაალაგა:

S — setting and scene (გარემო და სცენა: ფიზიკური ადგილი, სადაც სამეტყველო მოვლენა მიმდინარეობს);

P — participants (მონაწილეები: სამეტყველო მოვლენის მონაწილეები);

E — ends (შედეგები: სამეტყველო მოვლენის მიზანი და შედეგი);

A — act sequence (მოქმედების თანმიმდევრობა: სამეტყველო აქტები და თანმიმდევრობა, თუ როგორ ხდება მათი განხორციელება);

K — key (გასაღები: მეტყველების ტონი, მანერა);

I — instrumentalities (ინსტრუმენტები: კომუნიკაციის საშუალებები);

N — norms of interaction (ურთიერთქმედების ნორმები: მეტყველების ურთიერთქმედებისა და ინტერპრეტაციის წესები);

G — genres (ჟანრები: მეტყველების ტიპი და მისი კულტურული კონტექსტები).

სპეციალური ლიტერატურის დამუშავებით განვიხილეთ რიტუალის ინტერპრეტაციის პრობლემა სამეტყველო აქტების თეორიაში; გამოვავლინეთ შესრულებით გამონათქვამთა სტრუქტურული და სემანტიკური თავისებურებები. ამასთან, წარმოვადგინეთ მსჯელობა რამდენიმე ქართული პერფორმატიული გამონათქვამის სემანტიკის შესახებ; თითოეული მათგანი ეტიმოლოგიურად დავუკავშირეთ კონკრეტულ რიტუალებს; გამოვავლინეთ გამონათქვამთა ეთნოსპეციფიკა და პარალელები კულტურათაშორის ჭრილში.

კვლევის ემპირიული მასალა: კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის მთავარი ამოცანა ლინგვისტიკური და ეთნოგრაფიული ხასიათის ანალიზთა შედეგების გადაკვეთის წერტილის პოვნაა. ქართულენოვან სამეცნიერო სივრცეში ეთნოგრაფიულ შრომათა საკმაოდ მდიდარი კორპუსი არსებობს, დროში პერიოდიზაციისა თუ ქვეყნის რეგიონული დაყოფის მიხედვით. აქედან გამომდინარე, ერთი სადისერტაციო ნაშრომის ფარგლებში წარმოუდგენლად ჩავთვალეთ ამ რესურსის სრულად ათვისება. საბოლოოდ, საკვლევი დრო და არეალი მე-17-20 საუკუნეების სამეგრელოთი შემოვფარგლეთ. რიტუალური ხასიათის სამეტყველო სიტუაციათა ანალიზისათვის ემპირიულ და საილუსტრაციო მასალად წარმოდგენილი გვაქვს კონკრეტული შემთხვევები ქართული ეთნოგრაფიული და მოგზაურობის ჟანრის მასალებიდან (თედო სახოკიასა და სერგი მაკალათიას ეთნოგრაფიული შრომები სამეგრელოს შესახებ; არქანჯელო ლამბერტის „სამეგრელოს აღწერა“, დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელის „წერილები საქართველოზე“, ჟან შარდენის „მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ)“, კორნელი ბოროზდინის „სამეგრელო და სვანეთი“, ჟიულ მურიეს „სამეგრელო“). ამასთან,

დამოწმებული გვაქვს რამდენიმე საგაზეთო პუბლიკაცია ჩვენ მიერ შერჩეული საკვლევი პერიოდის პრესიდან.

ნაშრომი სტრუქტურა: სადისერტაციო ნაშრომი შედგება ოთხი თავისგან.

I თავი „კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის, როგორც კვლევითი მიმართულების, წარმოშობა და განვითარება“ შედგება სამი პარაგრაფისგან: 1.1. მეტყველების ეთნოგრაფიის დასაბამი და განვითარება; 1.2. კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის კვლევითი პრიორიტეტები; 1.3. სამეტყველო მოვლენის ფუნქციები და კომპონენტები. I თავი მთლიანად ეთმობა კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის დიაქრონიაში წარმოდგენასა და მისი განვითარების ჩვენებას. მასთან დაკავშირებული მდიდარი სამეცნიერო ლიტერატურის გაცნობა-ანალიზი შესაძლებლობას გვამძლევს ძირითადი საკვლევი ერთეულები გამოვყოთ სამეტყველო ერთობის, სამეტყველო სიტუაციის, სამეტყველო მოვლენისა და სამეტყველო აქტის სახით; ვიმსჯელოთ სამეტყველო მოვლენის კომპონენტების შესახებ, რათა შემდგომ ეტაპებზე ემპირიულ მასალაზე დაფუძნებული კონკრეტული ამოცანები გადავჭრათ.

II თავი „რიტუალი როგორც სამეტყველო სიტუაცია“ შედგება ორი პარაგრაფისგან: 2.1. რიტუალი და მისი ცნებით-ტერმინოლოგიური განზომილებები და 2.2. რიტუალური კომუნიკაცია და კულტურული კონტექსტი. II თავი მთლიანად ეთმობა დიაქრონიაში ტერმინ „რიტუალის“ დაზუსტებასა და მისი ცნებითი ისტორიის ჩვენებას უძველეს ენციკლოპედიებზე დაყრდნობით; ამასთან, განხილულია რიტუალური კომუნიკაციის რამდენიმე სპეციფიკური შემთხვევა სხვადასხვა კულტურის მაგალითზე.

III თავი „სამეტყველო მოვლენათა ანალიზი SPEAKING-ის მოდელის მიხედვით“ შედგება ორი პარაგრაფისგან: 3.1. SPEAKING-ის მოდელი და 3.2. კომუნიკაციის არავერბალური საშუალებები და მათი სემანტიკური ანალიზი (ამასთანავე, თითოეული პარაგრაფი მოიცავს რამდენიმე ქვეპარაგრაფს). III თავი ეთმობა SPEAKING-ის მოდელის კომპონენტების გამოვლენა/დაზუსტებასა და მოდელის მიხედვით ემპირიული წყაროებიდან წარმოდგენილი კონკრეტული შემთხვევების ანალიზს ორი მიმართულებით, სამეტყველო მოვლენაში ჩართულ პირთა ა)

სოციალური ასიმეტრიებისა და ბ) გენდერული ასიმეტრიების მიხედვით; ამასთანავე, წარმოდგენილია კომუნიკაციის არავერბალურ საშუალებათა შესწავლის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა; განხილულია სამეტყველო მოვლენათა პარალინგვისტური ასპექტები და სივრცითი ორგანიზაციის წესები.

IV თავი „რიტუალის შემადგენელი სამეტყველო აქტები და მათი თავისებურებები“ შედგება ორი პარაგრაფისაგან: 4.1. რიტუალის ინტერპრეტაცია სამეტყველო აქტების თეორიაში; 4.2. შესრულებითი გამონათქვამთა სტრუქტურულ-სემანტიკური თავისებურებები. IV თავი მთლიანად ეთმობა საკვლევ პერიოდის ემპირიულ მასალებში დადასტურებული შესრულებითი გამონათქვამების გამოყოფასა და ანალიზს. თეორიული მსჯელობების კვალდაკვალ, სემანტიკურ თავისებურებებზე საუბრისას, ვეცადეთ წარმოგვედგინა რამდენიმე ქართული შესრულებითი გამონათქვამი, რომელთაც კონკრეტული რიტუალური წარმომავლობა აქვთ.

სადისერტაციო ნაშრომის თითოეულ თავს თან ახლავს შესაბამისი დასკვნები. ნაშრომის ბოლოს წარმოდგენილია ძირითადი დასკვნები და დებულებები; თანდართულია დამოწმებული სამეცნიერო ლიტერატურის, ეთნოგრაფიული ხასიათის წყაროებისა და ლექსიკონების ჩამონათვალი.

ნაშრომის თეორიული და პრაქტიკული ღირებულება. წინამდებარე სადისერტაციო ნაშრომი ეთნოგრაფიული და მოგზაურობის ჟანრის წყაროების მიხედვით მე-17-20 საუკუნეების სამეგრელოში დადასტურებული რიტუალური სამეტყველო სიტუაციების კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის ჩარჩოში წარმოდგენის პირველი მცდელობაა. ბუნებრივია, მას ვერ ექნება იმის პრეტენზია, რომ დასახელებულ პერიოდში და მოცემულ რეგიონში პოვნიერ ყველა რიტუალურ შემთხვევას ამოწურავს. მიუხედავად ამისა, ნაშრომის თეორიულ და პრაქტიკულ ღირებულებად მიგვაჩნია შემდეგი გარემოებები:

ა) დაზუსტებულია კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის ძირითადი კვლევითი პრიორიტეტები. დამუშავებულია ამ მიმართულების გარშემო არსებული ძველი და უახლესი ლიტერატურა, გამოტანილია შესაბამისი დასკვნები. ამასთან,

განმარტებულია შემდეგი საკვანძო ტერმინოლოგიური ერთეულები: სამეტყველო ერთობა, სამეტყველო სიტუაცია, სამეტყველო მოვლენა, სამეტყველო აქტი; დაკონკრეტებულია SPEAKING-ის მოდელის კომპონენტები. ამგვარი დაზუსტებები აუცილებელი და მნიშვნელოვანია მომავალში კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის ჩარჩოში პრაქტიკული ამოცანების გადაჭრის თვალსაზრისით;

ბ) წარმოდგენილია „რიტუალის“ ცნებით-ტერმინოლოგიური განზომილებები. განხილულია ტერმინის ისტორია დიაქრონიაში ინდოევროპულ ენათა მაგალითზე და უძველეს ენციკლოპედიურ ჩანაწერებზე დაყრდნობით. გავლებულია პარალელები ქართულ ლექსიკონებში მოცემულ განმარტებებთან. ამასთან, ნაჩვენებია „რიტუალის“ ცნებითი ბიოგრაფიაც: როგორ მივიღეთ საკრალურიდან სეკულარული შინაარსის ტერმინი, რატომ არის დღეს რიტუალი სამეტყველო სიტუაცია და ყველა ის განმეორებადი ქმედება, რომელსაც სოციალური ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში ვაწყდებით;

გ) ეთნოგრაფიული წყაროებიდან გამოვლენილი და ილუსტრირებულია კონკრეტული სამეტყველო მოვლენები, რომლებიც გაანალიზებულია SPEAKING-ის მოდელის კომპონენტთა ბადეში ისეთი პარამეტრების მიხედვით, როგორებიცაა კომუნიკანტთა სოციალური და გენდერული ასიმეტრიები, კომუნიკაციის პარალინგვისტიკური მარკერები და სივრცითი ორგანიზაციის წესები;

დ) დაზუსტებულია შესრულებითი გამონათქვამების სტრუქტურულ-სემანტიკური თავისებურებები. წარმოდგენილია შესრულებითი გამონათქვამები ეთნოგრაფიული წყაროებიდან და ნაჩვენებია თითოეულის ეტიმოლოგიური კავშირი შესაბამის რიტუალებთან.

კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის ჩარჩოში შესრულებული კვლევა ტოვებს შესაძლებლობას სამომავლოდ სამეცნიერო მუშაობის სხვადასხვა მიმართულებით წარმართვისთვისაც: ა) სამეტყველო სიტუაციათა ანალიზი შესაძლოა წარმოდგენილ იქნეს სხვადასხვა, მაგალითად, ლიტერატურულ, სოციალურ თუ პოლიტიკურ დისკურსებზე დაყრდნობით; ბ) SPEAKING-ის მოდელის კომპონენტთა ბადეში შესაძლოა გაანალიზდეს კონკრეტული შემთხვევები სხვადასხვა ტიპისა თუ

დანიშნულების ტექსტებიდან; გ) სხვადასხვა სფეროში გამოვლინდეს შესრულებითი გამონათქვამები და მოხდეს შესაბამის სამეცნიერო სიტუაციებთან მათი ეტიმოლოგიური კავშირების დადგენა. ამგვარი ამოცანების გადაჭრას ექნება პრაქტიკული ღირებულება როგორც ანთროპოლოგიური ლინგვისტიკის, ასევე ინტერდისციპლინური კვლევების თვალსაზრისით.

I თავი

კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის, როგორც კვლევითი მიმართულების, წარმოშობა და განვითარება

1.1. მეტყველების ეთნოგრაფიის დასაბამი და განვითარება

მეტყველების ეთნოგრაფია, როგორც დისციპლინა და კვლევითი მიდგომა, ფაქტობრივად ერთი ადამიანის მიერ დამუშავდა; ეს გახლდათ პენსილვანიის უნივერსიტეტის პროფესორი, ლინგვისტი, ეთნოგრაფი, ფოლკლორისტი და ლიტერატურათმცოდნე დელ ჰათაუეი ჰაიმზი (Dell Hathaway Hymes). ტერმინი *Ethnography of speaking* პირველად 1962 წელს სწორედ ჰაიმზის ამავე სახელწოდების სტატიის სათაურად გამოჩნდა.

ჰაიმზის შრომებში მეტყველების ეთნოგრაფია წარმოდგენილია როგორც გრამატიკულ და ეთნოგრაფიულ აღწერათა შედეგების ერთმანეთთან დამაკავშირებელი რგოლი. წიგნის „სოციოლინგვისტიკის საფუძვლები: ეთნოგრაფიული მიდგომა“ შესავალშივე ხაზგასმულია, რომ ენის შესწავლა მულტიდისციპლინური ძალისხმევაა. ტრადიციული ლინგვისტიკა შეუცვლელია, მაგრამ კვლევისთვის სხვა ისეთი დისციპლინებიცაა საჭირო, როგორებიცაა სოციოლოგია, სოციალური ანთროპოლოგია, ფოლკლორისტიკა და ა.შ. არ შეიძლება ცალ-ცალკე იქნეს აღებული ინდივიდუალურ დისციპლინათა კვლევითი შედეგები; პირიქით, საჭიროა ახალი მონაცემები, რათა ვიკვლიოთ ენა სიტუაციის კონტექსტში. ჰაიმზი წერს: „არა ლინგვისტიკამ, არამედ ეთნოგრაფიამ, არა ენამ, არამედ კომუნიკაციამ უნდა უზრუნველყოს მითითებების ის სისტემა, რომლის ჩარჩოში უნდა შეფასდეს ენის ადგილი კულტურასა და საზოგადოებაში; სამეტყველო ერთობის საზღვრები, რომლის ფარგლებშიც შესაძლებელია კომუნიკაცია; სიტუაციის საზღვრები, რომელშიც პოვნირია კომუნიკაცია; შერჩევის ინსტრუმენტები და

მიზნები, მათი სტრუქტურა და იერარქია, — ყველა ის ელემენტი, რომელიც ქმნის მოცემული ჯგუფის საკომუნიკაციო ეკონომიკას“ (ჰაიმზი 1977: 4). ის ასპექტები, რომლებიც მიემართება კულტურულ ფასეულობებსა და რწმენას, სოციალურ ინსტიტუტებსა და საზოგადოების ისტორიას, სამეტყველო მოვლენებზე მათი გავლენების თვალსაზრისით უნდა იქნეს შესწავლილი. თავის მხრივ, ენის გამოყენებაც უნდა გაანალიზდეს იმ კულტურასთან კავშირში, რომელშიცაა პოვნირი; მეტყველების ეთნოგრაფია სხვა არაფერია, თუ არა ენის გამოყენების კულტურათაშორისი კვლევა (კამერონი 2001: 53); მეტყველების ეთნოგრაფია იკვლევს სხვადასხვა კულტურის წარმომადგენელთა ენობრივ ქცევას ენისა და საზოგადოებრივ-კულტურული წყობის ურთიერთობის პრიზმაში (კიკვიძე 2021: 91).

მეტყველების ეთნოგრაფიის ისტორია, მართალია, მე-20 საუკუნის 60-იანი წლებიდან იწყება, თუმცა, როგორც ნებისმიერი სხვა კვლევითი სფეროს შემთხვევაში, აქაც შეიძლება მოიძებნოს ბევრი წინამორბედი შრომა, რომელიც იდეურად ემთხვევა ან ახლოსაა მასთან. ამიტომაც, საკითხის დიაქრონიაში განხილვისას მრავალი ადრეული ფაქტის გათვალისწინებაა საჭირო, მათ შორისაა ევროპული კოლონიალიზმიც. სწორედ ევროპელთა გეოგრაფიულმა აღმოჩენებმა გააჩინა პირველი ეთნოგრაფიული და ენათმეცნიერული ცნობები ახალი მიწებისა და იქ მცხოვრები ხალხების ენების შესახებ. ამ მხრივ, ერთ-ერთი პიონერია ესპანელი მისიონერი, ფრანცისკანელი ბერი და ლინგვისტი ბერნარდინო დე სააგუნი (1499-1590), რომელიც 1529 წელს მექსიკაში გაემგზავრა და სიცოცხლის ბოლომდე, თითქმის 50-წლიანი მუშაობის შედეგად, დაწვრილებით შეისწავლა აცტეკების ენა (ნაუატლი), მათი კულტურა და ისტორია; 1563 წელს ფრანგულ ექსპედიციას ბრაზილიიდან საფრანგეთში სამი აბორიგენი ინდიელი ჩამოჰყვა, რომელთა ზეპირსიტყვიერი მასალები ჩაიწერა და შეისწავლა მიშელ დე მონტენმა (1533-1592); 1749 წელს ავსტრიელი მისიონერი მარტინ დობრიცჰოფერი (1717-1791) პარაგვაიში გაემგზავრა, სადაც 18 წლის მანძილზე იკვლევდა გუარანისა და აბიპონის ტომთა ინდიელების ენებსა და ისტორიას.

ერთ-ერთი ადრეული ენათმეცნიერული აღწერა, რომელიც ეთნოგრაფიული კვლევების ამერიკულ ტრადიციაში ფიქსირდება, ექიმ უაიტის მიერაა მომზადებული

(სავილ-ტროიკი 2003: 5). უაიტმა 1870-იანი წლების ხელნაწერში აპაჩების მისალმების სცენა აღწერა და შენიშნა, რომ აპაჩის ტომის წარმომადგენელი მამაკაცი, რომელსაც საკუთარი ოჯახი რამდენიმე თვე არ უნახავს, შინ დაბრუნებისას კოცონის ირგვლივ შეკრებილ ოჯახის წევრებთან ახლოს დგება უბრად და გაუნძრევლად, დაახლოებით ათი-თხუთმეტი წუთის მანძილზე, შემდგომ ჩამოჯდება მიწაზე და იწყებს ჩვეულებრივ საუბარს ყოველგვარი მისალმების გარეშე.

ადრეული ეთნოგრაფიული კვლევების ჩამონათვალი საკმაოდ შთამბეჭდავია და ამაზე საუბარი შორს წაგვიყვანს; ზემომოყვანილზე იმიტომ გავამახვილეთ ყურადღება, რომ სწორედ ამერიკის ინდიელთა ენების შესწავლის რამდენიმესაუკუნოვანი გამოცდილების საფუძველზე ჩამოყალიბდა ახალი კვლევითი მიმართულება — ამერიკული ანთროპოლოგია, რომლის წიაღშიც იშვა მეტყველების ეთნოგრაფია; სწორედ ანთროპოლინგვისტები წარმოადგენენ პირველწყაროებს ე.წ. ეგზოტიკურ ენათა ფონოლოგიური, მორფოლოგიური, სინტაქსური, ლექსიკური თუ სემანტიკური სისტემების აღწერებისათვის (ზაუმანი და შერზერი 1975: 96).

საველე ენათმეცნიერულ კვლევებში პიონერად მიიჩნევა ამერიკული ანთროპოლოგიური ლინგვისტური სკოლის წარმომადგენელი ჰორაციო ჰეილი (1817-1896), რომელიც 1837-1842 წლებში ჩარლზ უილკსის მეთაურობით აშშ-ის კვლევით ექსპედიციაში (United States Exploring Expedition) იღებდა მონაწილეობას. წყნარი ოკეანის კუნძულებზე მცხოვრებ აბორიგენტთა ენების დოკუმენტირებისა და შესწავლის საფუძველზე ჰეილიმ დაასკვნა, რომ ადამიანთა ტომების კლასიფიცირება მხოლოდ მათი ენების მეშვეობითაა შესაძლებელი, რომ რასების ინდივიდუალობა ყველაზე ცხადად მათ ენებში ვლინდება. ოდნავ მოგვიანებით, 1887 წელს, ამერიკელი არქეოლოგი და ეთნოლოგი დენიელ ჰარისონ ბრინტონი (1837-1899) შენიშნავს, რომ ამერიკის ადგილობრივი ტომების მშობლიური ენების შესწავლა სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანია მთლიანად კონტინენტის პრეისტორიული ქრონოლოგიისათვის (ბრინტონი 1897: 25-27).

ჰორაციო ჰეილისა და დენიელ ჰარისონ ბრინტონის პოზიციები, მათი მტკიცებები ენის, რასისა და კულტურის ურთიერთმიმართებების შესახებ განხილვის საგანი გახდა მე-19 საუკუნეში. საკამათო იყო არა ენობრივი მეთოდების გამოყენება ეთნოგრაფიასა თუ ანთროპოლოგიაში, არამედ ზოგადად ლინგვისტიკის მიმართება ამ დარგებთან. ეს ის პერიოდია, როცა სამეტყველო ქცევაზე ორიენტირებული აღწერები ჯერ კიდევ არ არსებობდა და ლინგვისტიკის მთავარი საზრუნავი ისტორიული პროცესების დოკუმენტირება გახლდათ. ისინი იკვლევდნენ გადაშენებული ენების ხელნაწერებსა და წარწერებს, სადაც ამა თუ იმ სალიტერატურო ენის ადრეული ეტაპები იყო ასახული; ძველი ეპოსის, ფოლკლორული ხასიათის მასალებსა თუ ბიბლიის თარგმანებზე მუშაობამ მკვლევრები თანდათან მეტყველების ენებად და დიალექტებად განაწილების საჭიროებამდე მიიყვანა; ისტორიულად დოკუმენტირებულ ენობრივ ცვლილებებზე დაკვირვებამ კი რეგულარული ბგერათცვლილებების საკითხი გააქტიურა. იმის აღმოჩენა, რომ, ბუნებისმეტყველების კანონების მსგავსად, ენაშიც არსებობს წესები, რომლებიც გამონაკლისებს არ ცნობს, ისტორიულ-შედარებითი ლინგვისტიკის ჩამოყალიბების საფუძველი გახდა. მე-19 საუკუნეში სხვადასხვა დოკუმენტირებულ მასალაზე დაყრდნობით ჩატარებულმა კვლევებმა დაგვანახა, რომ ენა სოციალური ინსტიტუტია და მასში მომხდარი ცვლილებებიც სოციალურ-კულტურული ფაქტორებითაა განპირობებული. ამ დასკვნებმა, ფაქტობრივად, უარყო ენათმეცნიერებაში გაბატონებული ბიოლოგიური და გეოგრაფიული დეტერმინიზმის ადრეული იდეები და ახალ მიდგომებს დაუდო სათავე.

ანთროპოლინგვისტიკური კვლევების წანამძღვრად თამამად შეიძლება დასახელდეს გერმანელი ენათმეცნიერი და ფილოსოფოსი ვილჰელმ ფონ ჰუმბოლდტი (1767-1835), რომელიც ეგზოტიკური ენების შესწავლის შედეგად იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ენა ეროვნული ცნობიერების გამოვლინებაა, რომ სხვადასხვა ენის შესწავლა სხვადასხვა მსოფლხედვის გაცნობას უტოლდება (ჰუმბოლდტი 1907: 40). იმდენად მასშტაბური აღმოჩნდა მისი იდეების გავლენა ევროპულ თუ ამერიკულ ენათმეცნიერებაზე, რომ შედეგად ახალი კვლევითი მიმდინარეობა — ნეოჰუმბოლდტიანელობა ჩამოყალიბდა.

მე-20 საუკუნეში ლინგვისტიკა მყარი მეთოდოლოგიური მოდელი ხდება ამერიკელი ანთროპოლოგებისათვის. გერმანიიდან აშშ-ში ემიგრირებულმა ფრანც ბოასმა და მისმა მოწაფეებმა ჰუმბოლდტის იდეების გავლენით ამერიკული ანთროპოლოგიური ლინგვისტიკის მთავარი კონცეფცია ჩამოაყალიბეს: ურთიერთკავშირი ენის შესწავლასა და კულტურის შესწავლას შორის. ჰაიმზი ამ მნიშვნელოვან პერიოდს ორ ეტაპად ჰყოფს: მეორე მსოფლიო ომამდე და ომის შემდეგ. ომამდელ პერიოდს წარმოადგენენ: ფრანც ბოასი (1858-1942), რომელიც არქტიკასა თუ წყნარი ოკეანის ჩრდილოეთ სანაპიროზე ესკიმოსებთან საველე მუშაობის დროს ადგილობრივი კულტურის ენობრივი დოკუმენტირებით იყო დაკავებული (სწორედ მან გააქტიურა საკითხი იმის შესახებ, რომ ლინგვისტიკის მიზანი არა აღწერა, არამედ განმარტება უნდა იყოს) და ედუარდ სეპირი (1884-1939), რომელიც პირდაპირ აცხადებს, რომ ენა კულტურის ასახვაა. კულტურა არის ის, თუ რას ვფიქრობთ და ვაკეთებთ, ხოლო ენა ის, თუ როგორ ვაზროვნებთ (სეპირი 1921: 233).

კვლევათა კონკრეტულ ეტაპზე აღმოჩნდა, რომ ევროპული ენებისთვის მოსახერხებელი აღწერის ტრადიციული პრინციპები და ლინგვისტიკური მეთოდები გამოუსადეგარია ე.წ. ეგზოტიკური ენებისათვის. ამიტომ საჭირო გახდა ისეთი მეთოდების შემუშავება, რომლებიც ენათა უნივერსალურ თვისებებს დაეფუძნებოდა.

1929 წელს ედუარდ სეპირი საუბრობს კულტურის მეცნიერებებისათვის ლინგვისტიკური მეთოდის შექმნის აუცილებლობაზე (სეპირი 1929: 207-214). სეპირის კვალდაკვალ, ბენჯამინ ლი უორფიც ასკვნის, რომ ენობრივი მოდელები და კულტურული ფასეულობები ურთიერთზემოქმედებენ ერთმანეთზე და დროთა განმავლობაში აყალიბებენ მსოფლხედვას (უორფი 1944: 197-215). ჰაიმზის შენიშვნით, კვლევის ასეთი მიდგომები წარმოადგენდა ერთგვარ მოწოდებას ეთნოლინგვისტიკური მეთოდის შექმნის აუცილებლობისაკენ. მისი შენიშვნით, ენა და კულტურა უნდა შეისწავლებოდეს არა ცალ-ცალკე, არამედ ერთად; მათ შორის კავშირი უნდა მოიძებნოს არა ანალოგიებით და კორელაციებით, არამედ ინტეგრირებულად (ჰაიმზი 1983: 165). ასე დამუშავდა ლინგვისტიკური ფარდობითობის პრინციპი, რომელიც საბოლოოდ სეპირ-უორფის ჰიპოთეზის სახით ჩამოყალიბდა. ფაქტობრივად, ამერიკის კოლონიზაციამ, ჩრდილოეთ ამერიკის ტერიტორიაზე

მცხოვრებ ხალხთა ენების შესწავლამ, მათი კულტურის გაცნობამ, ბიძგი მისცა ახალი ლინგვისტური მიმართულების — ეთნოლინგვისტიკის ჩამოყალიბებას.

მე-20 საუკუნის 40-იანი წლებიდან ახალი ენათმეცნიერული მეთოდის საჭიროებაზე მსჯელობდნენ ამერიკელი ლინგვისტები: ჯორჯ ლეონარდ ტრეიჯერი, მიურეი ბარნსონ ემენო, პოლ ნიუმენი. ტრეიჯერი ლინგვისტიკის სფეროებიდან ცალკე გამოყოფდა „მეტალინგვისტიკას“, რომელიც ენასა და სხვა ნებისმიერ კულტურულ სისტემას შორის ურთიერთობის შესწავლითაა დაკავებული (ტრეიჯერი 1949: 7); ემენო ამუშავებდა რა სეპირის კონცეფციას, რომ ენა უნდა იყოს სახელმძღვანელო მოცემული კულტურის შესასწავლად, მოუწოდებდა ლინგვისტებს, შეეტანათ თავიანთი წვლილი ანთროპოლოგიის განვითარებაში (ემენო 1941: 158-179); ნიუმენიც მიიჩნევს, რომ ჩვეულებრივი ლინგვისტიკური აღწერები აბსტრაქტულ სურათს წარმოგვიდგენს, სადაც ენობრივი პროცესის უმეტესი ნაწილი, რომელსაც მეტყველების დროს აქვს ადგილი, უგულებელყოფილია (ნიუმენი 1941: 95). ამგვარი დამოკიდებულების შედეგად კი მივიღეთ ის, რომ წლების მანძილზე ენათმეცნიერები ენას განიხილავდნენ, როგორც უზარმაზარი ავტომატური მექანიზმებისგან შემდგარ სისტემას, ხოლო ადამიანს — როგორც ამ სისტემის პასიურ მოსარგებლეს.

მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ლინგვისტიკასა და ანთროპოლოგიას შორის ერთგვარი დამაბულობა შეიმჩნევა. ენათმეცნიერებს ძველებურად მოსწონდათ მაგალითების მოყვანა ინდიელთა ენების სტრუქტურის შესახებ, თუმცა კვლევების კუთხით ამ მიმართულებით ახალი არაფერი გაკეთებულა; ენათმეცნიერთა ის თაობა კიდევ უფრო დაცილდა ჰუმბოლდტისეულ კულტურულ ტრადიციას, რომლის გავლენებიც ასე აშკარა და შესამჩნევი იყო ბოასის, სეპირისა და უორფის შემთხვევაში.

ის აზრი, რომ მეტყველების შესწავლას შესაძლოა გადაამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდეს ადამიანის შემსწავლელი მეცნიერებისთვისაც, ანთროპოლოგიური ლიტერატურისთვის საბაზისოა. ანთროპოლოგთა ნაწილი ენას განიხილავს, როგორც ბიოლოგიური და სოციოკულტურული მოვლენების დამაკავშირებელ ხიდს, ნაწილი კი ლინგვისტიკურ მეთოდოლოგიას გამოიყენებს ადამიანთა ქცევის სტრუქტურის საკვლევად. ჰაიმზიც შენიშნავს, რომ ენის შესწავლას ადამიანთა ცხოვრების

კონტექსტში არც ისე მარტივი ისტორია აქვს და იმოწმებს სეპირს, რომელიც წერდა: „ვიმედოვნებთ, რომ ლინგვისტები უფრო მეტად გაიაზრებენ შესასწავლი საგნის მნიშვნელობას მეცნიერების ზოგად სფეროში და ენისადმი ფორმალური ინტერესის ჩარჩოში დარჩენით არ დადგებიან სქოლასტიკური ტრადიციის მხარეს“ (სეპირი 1929: 213). სეპირის სურვილები უიმედოდ მოგვეჩვენება, თუკი მე-20 საუკუნის პირველი ნახევრის ლინგვისტიკაში დომინირებულ ასპექტებს მივაქცევთ ყურადღებას (ჰაიმზი 1964: 1-2). ჰაიმზს მხედველობაში აქვს დესკრიფციული თეორიები, რომელთა ფონზეც ანთროპოლოგიური ლინგვისტიკა და ე.წ. ეგზოტიკური ენების შესწავლა მეორეხარისხოვნად გამოიყურება.

აშშ-ში საკმაოდ ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე დესკრიფციულ მიმართულებასა და ენობრივი ფორმების იმანენტურ ანალიზს წამყვანი პოზიცია ეკავა. წარმომშობი გრამატიკის თეორიის ბევრი პოსტულატი მიუღებელი აღმოჩნდა მეტყველების ეთნოგრაფიისთვის, რასაც ჰაიმზი სოციოლინგვისტიკის პოზიციიდან აკრიტიკებს და აღნიშნავს, რომ წარმომშობი გრამატიკა არაფრით განსხვავდება სხვა სტრუქტურალისტური თეორიებისგან, უფრო მეტიც, უკან გადადგმული ნაბიჯია, ვინაიდან მთლიანად გამორიცხავს ენობრივი კოლექტივის ჰეტეროგენურობას, მოლაპარაკეთა განსხვავებულ როლებს, სტილისტიკურ და სოციალურ მნიშვნელობებს (ჰაიმზი 1972(ბ): 4). ამგვარი დამოკიდებულება მოულოდნელი არ ყოფილა. ამერიკელი ენათმეცნიერის ნოამ ჩომსკის მიხედვით, ლინგვისტურ თეორიას საქმე აქვს იდეალურად მოსაუბრე-მსმენელთან, რომელიც აბსოლუტურად ერთგვაროვან სამეტყველო საზოგადოებაში არსებობს (ჩომსკი 1965: 3-4). ეს განმარტება კი აშკარად წინააღმდეგობაშია მეტყველების ეთნოგრაფიის პრინციპებთან და სოციალურ კონტექსტში ენის შესწავლასთან.

მიუხედავად იდეური წინააღმდეგობისა, სტრუქტურალიზმის ბატონობის ხანაში ეთნოგრაფია კვლავ იქცევს ლინგვისტთა ყურადღებას. მაშინ, როცა სემანტიკა და სემანტიკური კვლევები აღარ იდგა დღის წესრიგში, ამერიკელი ლინგვისტი იუჯინ ნაიდა იწყებს საუბარს კვლევის ეთნოგრაფიული მიდგომის აუცილებლობაზე. მისი შენიშვნით, სწორედ ანალიტიკური სოციალური ანთროპოლოგიისა და

დესკრიფციული ლინგვისტიკის კომბინაცია მოგვცემს გასაღებს სემანტიკის შესასწავლად (ნაიდა 1945: 194).

მე-20 საუკუნის 50-იანი წლებიდან იმართება სამეცნიერო კონფერენციები ენისა და კულტურის საკითხების გარშემო. სწორედ ერთ-ერთ ასეთ ფორუმზე 1954 წელს ჩარლზ ჰოკეტმა ისაუბრა ორივე სფეროსთვის გამოსადეგ კვლევით მეთოდზე, რაც ფართო წრეებისთვის საყურადღებო გახდა (ჰოკეტი 1954: 107). ცხადი იყო, რომ სემანტიკური აღწერები სცილდებოდა ლინგვისტიკის ჩარჩოებს. ფუნდამენტური კონცეფცია, რომ ლინგვისტური აღწერის ობიექტი ბგერისა და მნიშვნელობის სიმბიოზია, არ შეცვლილა, მაგრამ ნაკლებად იყო განხილული ენა გამოყენებაში. სტრუქტურულმა ენათმეცნიერებამ კვლევის ობიექტად ენა მეტყველებისგან გამოცალკავებით და როგორც სტრუქტურა, ისე წარმოადგინა. ენისა და კულტურის კავშირებზე საუბარი კი დაიწყო ლინგვისტიკასა და ანთროპოლოგიაში, მაგრამ მეტყველების მოდელები და სამეტყველო აქტები არც ერთ მათგანში არ აღწერილა. როგორც სპეციალურ ლიტერატურაშია შენიშნული, 50-იანი წლებიდან ახალი ისტორია იწყება ამ მიმართულებით. ლინგვისტები თანხმდებიან, რომ 1) არა მხოლოდ ენა, არამედ მეტყველებაც სტრუქტურირებულია და 2) ლინგვისტიკურ კვლევებში ათვლის წერტილად მიიჩნევა არა ერთი რომელიმე ენა და მისი კავშირი სოციალურ ცხოვრებასთან, არამედ მოცემული საზოგადოების მთელი სამეტყველო ეკონომიკა, სადაც ეს მოცემული ენა უბრალოდ ერთ-ერთია კომპონენტთა ჩამონათვალში (ჰაიმზი 1983: 209). სწორედ ამ გარემოებებს მივყავართ ახალ მეთოდამდე, რომელსაც ჰაიმზი ლინგვისტიკის ეთნოგრაფიულ მეთოდს (Ethnographic Method of Linguistics) უწოდებს და რომელიც მეტყველების სტრუქტურის შესასწავლად ლინგვისტიკისა და ეთნოგრაფიის ინტეგრაციას გულისხმობს. ჰაიმზის აზრით, ლინგვისტიკა, როგორც დისციპლინა, უნდა აღიარებდეს ეთნოგრაფიას და მის ემპირიულ მასალას, როგორც საიმედო საფუძველს ლინგვისტიკური კვლევებისათვის (ჰაიმზი 1983: 213).

ჰაიმზი ვრცლად საუბრობს მე-20 საუკუნის მეორე ნახევრის კვლევით მიმართულებათა სახელდების საკითხებზეც და შენიშნავს, რომ სხვადასხვა დროს, მე-19 საუკუნის შუა წლებამდე, გამოიყენებოდა შემდეგი ტერმინები: „ეთნოგრაფიული ფილოლოგია“, „ფილოლოგიური ეთნოლოგია“, „ლინგვისტიკა და ეთნოლოგია“,

„ლინგვისტური ანთროპოლოგია“, „ენის სოციოლოგია“, „სოციოლოგიური ლინგვისტიკა“. მხოლოდ მე-20 საუკუნის 50-იანი წლებისკენ ჩნდება ე.წ. ერთსიტყვიანი ტერმინები: ეთნოლინგვისტიკა, ფსიქოლინგვისტიკა, სოციოლინგვისტიკა — ამ ტერმინების ფორმა აჩვენებს, რომ ლინგვისტიკა, მისი კონცეფცია, მეთოდები და პრესტიჟი ხდება ცენტრალური. აქედან გამომდინარე, გვაქვს „ეთნოლინგვისტიკა“ და არა „ენის ანთროპოლოგია“; „ანთროპოლოგიური ლინგვისტიკა“ და არა „ლინგვისტური ანთროპოლოგია“ (ჰაიმზი 1977: 84). აქვე გვსურს შევნიშნოთ, რომ ინგლისურენოვან საენათმეცნიერო ლიტერატურაში „ეთნოლინგვისტიკა“ ნაკლებად გამოიყენება. გვხვდება ტერმინები „ანთროპოლოგიური ლინგვისტიკა“, „ანთროპოლინგვისტიკა“, „ეთნოსემანტიკა.“

სპეციალურ ლიტერატურაში „მეტყველების ეთნოგრაფიის“ პარალელურად, თითქმის სინონიმური მნიშვნელობით, ვხვდებით ტერმინს „კომუნიკაციის ეთნოგრაფია“ (შესაბამისად, „სამეტყველო მოვლენა“ და „საკომუნიკაციო მოვლენა“; „სამეტყველო აქტი“ და „საკომუნიკაციო აქტი“; „სამეტყველო მოვლენის კომპონენტები“ და „საკომუნიკაციო მოვლენის კომპონენტები“) (ჰაიმზი 1977; გამპერცი & ჰაიმზი 1972; ჰაიმზი 1964), რაც შემდეგი გარემოებით აიხსნება: ადრეულ კვლევებში ჰაიმზი გამოიყენებს ტერმინს „მეტყველების ეთნოგრაფია“, მოგვიანებით, შენიშნავს რა, რომ კომუნიკაციის პროცესი ვერბალურთან ერთად, არავერბალურ და არაბგერით ასპექტებსაც მოიცავს, ტერმინს აფართოვებს და ცვლის მას „კომუნიკაციის ეთნოგრაფიით“. ფაქტობრივად, ბოლო რამდენიმე ათწლეულის განმავლობაში ორი ტერმინი: „მეტყველების ეთნოგრაფია“ და „კომუნიკაციის ეთნოგრაფია“ კვლევის ერთი და იმავე სფეროს აღსანიშნად გამოიყენება, თუმცა მეტი სიცხადისთვის საჭიროდ მიგვაჩნია საკითხის დეტალური განმარტება.

ამერიკელი ენათმეცნიერი ლიდს-ჰურვიცი აუცილებლად მიიჩნევს ზემოდასახელებული ტერმინების გამოყენებისას ორი ასპექტის გათვალისწინებას: 1. როგორ გამოიყენებდა მათ დელ ჰაიმზი და 2. როგორ გამოიყენებენ სხვა ენათმეცნიერები. სწორედ დელ ჰაიმზი იყო ის ავტორი, რომელმაც კვლევის ეს სფერო თავის დროზე აქტუალური გახადა და ტერმინოლოგიაც თავადვე დაამუშავა; თუმცა

ის, თუ როგორ იქნა ტერმინოლოგია წარმოდგენილი, ერთია, და როგორ გამოიყენებენ მას სხვები — მეორე.

ქრონოლოგიური პრინციპით რომ გადავხედოთ, როგორც დასაწყისშივე შევნიშნეთ, „მეტყველების ეთნოგრაფია“, როგორც ტერმინი, პირველად 1962 წელს ჩნდება ჰაიმზის ამავე სახელწოდების მქონე სტატიის სათაურად. საინტერესოა, რომ „კომუნიკაციის ეთნოგრაფია“ აქ ნახსენებიც არ არის. ამის მიზეზი სტატიის შიგნით მოცემულ საკვანძო საკითხთა განმარტებებში უნდა ვეძებოთ, სადაც ავტორს კვლევის ობიექტად მხოლოდ მეტყველება აქვს წარმოდგენილი და არა კომუნიკაცია. „მეტყველების ეთნოგრაფია“ დამუშავდა იმ სიცარიელის ამოსავსებად, რომელიც გრამატიკულ და ეთნოგრაფიულ აღწერებს შორის არსებობდა და ჰაიმზის მიზანიც ლინგვისტთა კვლევითი ინტერესის მეტყველებისკენ მიმართვა გახლდათ“ (ლიდს-ჰურვიცი 1984: 10). ამავე სტატიაში, როცა სამეტყველო მოვლენას განიხილავს, ჰაიმზი წერს: „ჩვენ გამოვიყენებთ ტერმინებს „მეტყველება“ (speech) და „საუბარი“ (speaking), თუმცა ეს ტერმინები კომუნიკაციის ყველა საშუალების სუროგატებია და დესკრიფციული ანალიზიც ისე უნდა განხორციელდეს, რომ ყოველი მათგანი მოიცვას“ (ჰაიმზი 2004: 36; ჰაიმზი 1977: 45). ამ სიტყვებით, ფაქტობრივად, ჰაიმზი ხაზს უსვამს, რომ კომუნიკაციის შესწავლა ბევრად უფრო მასშტაბურია, ვიდრე მეტყველების.

ლიდს-ჰურვიცის დაკვირვებით, 1972 წელს სტატიაში „ენისა და სოციალური გარემოს ურთიერთქმედების მოდელები“ ჰაიმზი მხოლოდ „მეტყველების ეთნოგრაფიას ახსენებს“ მაშინ, როცა კრებულს, რომელიც ჰაიმზისა და გამპერცის რედაქციით გამოვიდა და რომელშიც აღნიშნული სტატია დაიბეჭდა, ასე ჰქვია: „სოციოლინგვისტიკის მიმართულებები: კომუნიკაციის ეთნოგრაფია“ (ლიდს-ჰურვიცი 1984: 14).

ტერმინთა სხვაობის საკითხს ჰაიმზი ხელმეორედ უბრუნდება 1974 წელს გამოცემულ წიგნში „სოციოლინგვისტიკის საფუძვლები: ეთნოგრაფიული მიდგომა“, სადაც პირველი თავი სახელდებულია, როგორც „კომუნიკაციის ეთნოგრაფია“. ამჯერად ავტორი პირდაპირ და ხაზგასმით ასკვნის, რომ „კომუნიკაციის ეთნოგრაფია“

ბევრად უფრო მეტისმომცველი ტერმინია და თავის თავში გულისხმობს „მეტყველების ეთნოგრაფიასაც“; რომ ის ლინგვისტიკა, რომელსაც თავისი წვლილი შეაქვს კომუნიკაციის ეთნოგრაფიაში, დღეს ცნობილია სოციოლინგვისტიკის სახელწოდებით, მაგრამ ასეთი „სოციოლინგვისტიკა“ არ შეესაბამება ყველაფერს, რაც ამ სახელის ქვეშ მოიაზრება. ამიტომაც მიმართავს იგი ახალ კვლევით მიდგომას, რომელიც სოციოლინგვისტიკის ჩარჩოში შეიძლება იწოდოს, როგორც კომუნიკაციის ეთნოგრაფია მეტყველების ეთნოგრაფიის შესწავლით (ჰაიმზი 1977: 8).

როგორც ვხედავთ, თავის შრომებში ჰაიმზი ამ ორი ტერმინის გამოყენებით არათანამიმდევრულია: თავდაპირველად საუბრობს „მეტყველების ეთნოგრაფიაზე“ (1962 წ.); შემდეგ ასახელებს „კომუნიკაციის ეთნოგრაფიას“; მიჯნავს ამ ორ ტერმინს და „კომუნიკაციის ეთნოგრაფიას“ გამოყოფს, როგორც მთელს და „მეტყველების ეთნოგრაფიას“, როგორც მის შემადგენელს.

ამ არათანამიმდევრულობის ლოგიკური შედეგია სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნული ტერმინების სინონიმური მნიშვნელობით გამოყენების ფაქტები. თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ როგორი ფორმითაც არ უნდა დასტურდებოდეს ტერმინი, ერთი რამ აშკარა და უდავოა: საანალიზო სამეტყველო მოვლენა, ვერბალური იქნება ის თუ კინესიკური, კომპლექსური ხასიათისაა და მეტყველება ნამდვილად დგას მის ეპიცენტრში.

ტერმინოლოგიურ ბუნდოვანებაზე საუბრისას ლიდსი-ჰურვიცი შენიშნავს, რომ ჰაიმზის შემდგომი პერიოდის კვლევებში ბევრგან დასტურდება „კომუნიკაციის ეთნოგრაფია“, როგორც ცენტრალური ტერმინი, თუმცა ამ სათაურის ქვეშ შესრულებული კვლევები მაინც ვერ სცილდება მეტყველებასთან დაკავშირებულ საკითხებს. მაგალითისთვის იგი ასახელებს მურიელ სავილ-ტროიკს, რომელმაც 1982 წელს ახალი კვლევითი მიმართულების შესახებ წიგნიც გამოსცა სახელწოდებით „კომუნიკაციის ეთნოგრაფია“, ვრცლად ისაუბრა კომუნიკაციის კონცეფციაზე, თუმცა კონკრეტული შემთხვევების განხილვები ოდენ ვერბალურ მასალაზე დაყრდნობით წარმოადგინა. პრაქტიკულად, ყველა შრომა, სადაც ეს ტერმინებია დადასტურებული, განიხილავს მხოლოდ მეტყველებას და არა კავშირის სხვა არხებს, რომლებსაც, წესით,

„კომუნიკაციის ეთნოგრაფია“ უნდა გულისხმობდეს. მკვლევრები ადვილად თანხმდებიან იმაზე, რომ ტერმინებს — „მეტყველების ეთნოგრაფია“ და „კომუნიკაციის ეთნოგრაფია“ — შორის სხვაობა ნამდვილად არსებობს, მაგრამ მათ შრომებში ეს სხვაობა პოტენციური უფროა, ვიდრე რეალური. ჰურვიცის დაკვირვებით, გამოყენების სიხშირით რომ დავთვალოთ, „მეტყველების ეთნოგრაფია“ ენობრივი სისტემის აღწერაზე ფოკუსირებულ ლინგვისტთა არჩევანია, „კომუნიკაციის ეთნოგრაფია“ კი ანთროპოლოგიური ლინგვისტიკის საკითხებით დაინტერესებული მეცნიერების (ჰურვიცი 1984: 22-23).

1.2. კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის კვლევითი პრიორიტეტები

წლების მანძილზე ეთნოგრაფიული მასალების დაგროვებამ და ადამიანთა სამეტყველო პრაქტიკაზე დაკვირვებამ ახალი კითხვები გააჩინა საკომუნიკაციო პროცესის გარშემო. ლინგვისტებმა ყურადღების მიქცევა დაიწყეს ენის სხვადასხვა დანიშნულებით გამოყენებაზე და შენიშნეს, რომ ენის შინაგანი სტრუქტურის ასპექტები არ მოიცავს ყველა იმ წესს, რითაც მეტყველება რეგულირდება. ის, თუ რა ითქმის კონკრეტულ სიტუაციაში, როგორ ხდება სათქმელის ფორმულირება და არავერბალურ ნიშნებთან მისი დაკავშირება, უბრალოდ თავისუფალი ინდივიდუალური არჩევანი არ არის. მასზე ისევე ზემოქმედებს სოციალური შეზღუდვები, როგორც გრამატიკული.

მიუხედავად იმისა, რომ ენის ფუნქციონირების პრობლემა კარგა ხნის მანძილზე იყო დისკუსიის საგანი, საკითხის ინტეგრირება ენისა და საზოგადოების ზოგად თეორიებში შედარებით გვიან, მე-20 საუკუნის მეორე ნახევარში მოხდა, როდესაც

კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის საგანი შემდეგი შეკითხვით შემოიფარგლა: რა უნდა იცოდეს მოლაპარაკემ, რომ სწორად წარმართოს კომუნიკაცია და როგორ იღებს ის ამ ცოდნას? ცოდნაში იგულისხმება არა მხოლოდ კომუნიკაციისთვის საჭირო ლინგვისტური წესები, არამედ ყველა ის კულტურული ნორმა, რომლებითაც ეს აქტივობა რეგულირდება, ვინაიდან ენის ცოდნა მარტო იმას კი არ გულისხმობს, რა არის გრამატიკულად დასაშვები, არამედ იმასაც, თუ რა არის სოციალური და კულტურული თვალსაზრისით დასაშვები.

„კომპეტენცია“ საენათმეცნიერო ტერმინად ამერიკელმა ლინგვისტმა ნოამ ჩომსკიმ აქცია, როცა ერთმანეთისაგან გამიჯნა (1) კომპეტენცია (competence) — მოლაპარაკისა და მსმენელის მიერ ენის ცოდნა და (2) შესრულება (performance) — ენის რეალური გამოყენება კონკრეტულ სიტუაციებში: „ენათმეცნიერების თეორიას პირველ რიგში აინტერესებს სრულიად ჰომოგენურ სამეტყველო კოლექტივში მყოფი იდეალური მოლაპარაკე და მსმენელი, რომლებმაც თავიანთი ენა იციან სრულყოფილად და რომლებზეც ისეთი არარელევანტური ფაქტორები, როგორებიცაა მეხსიერების შეზღუდვა, დაბნეულობა, ყურადღებისა და ინტერესის გადატანა, შეცდომები (იქნება ეს შემთხვევითი თუ ჩვეულებითი), გავლენას არ ახდენენ მათ მიერ ამ ენის ცოდნის რეალურ მოხმარებაში ჩართვის დროს“ (ჩომსკი 1965: 4-5).

ნოამ ჩომსკისეული კომპეტენცია/პერფორმანსის ტიპის დიქოტომიების ნეიტრალიზაციისთვის დელ ჰაიმში „საკომუნიკაციო კომპეტენციის“ ცნებას ამუშავებს და განმარტავს მას, როგორც „ენის მიზანშეწონილად გამოყენების წესების ცოდნას“ (ჰაიმში 1977: 94). მაშინ, როცა კომპეტენციის ჩომსკისეული განმარტება უკიდურეს „გრამატიზმს“ წარმოაჩენს, ჰაიმში ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ენის ცოდნა მხოლოდ მისი გრამატიკისა და ლექსიკის ცოდნა არაა. თუკი ჩომსკი „კომპეტენციაში“ ადამიანის მენტალურ გრამატიკას გულისხმობს, სადაც ენა, როგორც აბსტრაქტული წესების კრებული, ისეა წარმოდგენილი, საკომუნიკაციო კომპეტენცია — ესაა კომუნიკაციის უნარების მთელი კომპლექსი, რომელიც სოციალური

გამოცდილებით მიიღწევა. ენის გამოყენების ნორმების ცოდნა არანაკლებ მნიშვნელოვანია, ვიდრე გრამატიკული წესების ცოდნა¹.

თუკი ჩომსკისთვის კომპეტენცია თანდაყოლილი უნარია, ჰაიმზისა და მისი იდეური მომხრეებისათვის კომპეტენცია სოციალურ წრეში ინდივიდთა ურთიერთზემოქმედების შედეგად ყალიბდება. მაგალითად, კონკრეტულ სამეტყველო აქტში შესაძლოა ზოგიერთი გამონათქვამი, გრამატიკული თვალსაზრისით მარტივი იდენტიციფიცირების მიუხედავად, მთლიანობაში მაინც გაუგებარი იყოს ჩვენთვის, ვინაიდან, შესაძლოა, ვერ ვერკვეოდეთ, მოცემულ ენობრივ კოლექტივში რა ითვლება თხოვნად, მტკიცებად, ბრძანებად; ნებადართულ ან აკრძალულ თემად, ყურადღების გამახვილებად ან ირონიად, დუმილის ნორმალურ ხანგრძლივობად ან ხმის ნორმალურ ტემბრად და ა.შ. არ გვექონდეს მეტაკომუნიკაციური უნარები მსგავსი გამონათქვამების გასაგებად (ჰაიმზი 1972(ა): 54). სწორედ ამგვარი „გაუგებრობების“ თავიდან აცილებაში გვეხმარება საკომუნიკაციო კომპეტენცია.

თუკი ჩვეულებრივ კომპეტენცია გულისხმობს ჩვენი, როგორც მოლაპარაკე ინდივიდის უნარს, შევქმნათ გრამატიკულად სწორი წინადადებები, საკომუნიკაციო კომპეტენცია მოიაზრებს ჩვენსავე გამოცდილებას, რომ ყველა შესაძლო გრამატიკულად სწორი ფორმიდან ამოვარჩიოთ ერთ-ერთი. საკომუნიკაციო კომპეტენცია გულისხმობს პასუხების ცოდნას კითხვებზე, თუ კონკრეტულ პირობებში ვის და როდის შეგვიძლია საუბარი, როდისაა აუცილებელი გაჩუმება, როგორ ვესაუბროთ სხვადასხვა სტატუსისა და როლის ადამიანებს, როგორია ამა თუ იმ კონტექსტისთვის შესაფერისი არავერბალური ქცევები, როგორია საუბარში მოსაუბრეთა რიგითობის წესები და ა.შ. მოკლედ, გულისხმობს ყველაფერს, რაც უკავშირდება ენის გამოყენებას კონკრეტულ სოციალურ პირობებში. როგორც სპეციალურ ლიტერატურაში შენიშნავენ, კულტურათმორისმა განსხვავებებმა შეიძლება კომუნიკაცია შეაფერხოს კიდევ. მაგალითად, თუკი ამერიკელ ინდიელთა

¹ უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ სპეციალურ ლიტერატურაში „საკომუნიკაციო კომპეტენციის“ პარალელურ ტერმინად გვხვდება „სოციოლინგვისტური კომპეტენციაც“. არსობრივად ორივე ფორმა ტერმინოლოგიური სინონიმის შემთხვევას წარმოადგენს (კიკვიძე 2015: 204-205; კიკვიძე 2003: 47-48).

ზოგიერთ ჯგუფში ადამიანები მიჩვეული არიან დუმილის შენარჩუნებას რამდენიმე წუთით, სანამ უპასუხებენ კითხვას ან დაიწყებენ საუბარს, ევროპულ კულტურაში პირიქით, კომუნიკაციის პროცესში ადამიანებს პასუხებისთვის ძალიან მოკლე დროითი ჩარჩოები აქვთ და ასეთ დროს დუმილი უხერხულობად ითვლება.

აუცილებელია იმის ხაზგასმაც, რომ ყოველგვარი ქცევა არ არის კომუნიკაცია, რომ ყოველგვარი კომუნიკაცია არ ხორციელდება ენის მეშვეობით, რომ ენობრივ საშუალებებში სულაც არ იგულისხმება მხოლოდ მეტყველება. კომუნიკაცია სამი ასპექტით შეიძლება განვიხილოთ: როგორც ინფორმაციის გაცვლის პროცესი, როგორც ურთიერთშემოქმედება და როგორც სიტუაციური ადაპტაცია (რიკჰაიტი & შტრონერი 2008: 2). ჰაიმზის მიხედვითაც, კომუნიკაციის პროცესში მნიშვნელოვანია ისეთი კატეგორიების გათვალისწინება, როგორებიცაა, მაგალითად, კომუნიკანტთა ასაკი, სქესი, სოციალური სტატუსი, საქმიანობის სფერო. განსხვავებულია სხვადასხვა პროფესიის წარმომადგენელთა მეტყველება (მაგალითად, მასწავლებელი სხვანაირად საუბრობს, ვიდრე იურისტი ან სადაზღვევო აგენტი); საუბრის ფორმებიც დამოკიდებულია განათლების დონეზე, ქალაქსა თუ სოფლად ცხოვრებაზე, გეოგრაფიულ რეგიონსა და სოციალური ორგანიზაციის სხვა თავისებურებებზე. საკომუნიკაციო ვარიაციები დაკავშირებულია მოცემული ეთნოსის კულტურასა და ღირებულებათა სისტემასთან. მაგალითად, „საშუალოევროპული სტანდარტის“ კულტურაში მიღებულია არაფორმალური საუბარი რამდენიმე ადამიანს შორის ისე, რომ არ შეაწყვეტინონ ერთმანეთს. საამისოდ კი გამოიყენებენ ფრაზებს: „*ნება მიბოძეთ, გკითხოთ*“, „*ნება მიბოძეთ, შევნიშნო*“ და სხვ. ან დიალოგის დატოვება ფრაზებით: „*სამწუხაროდ, უნდა დაგტოვოთ*“ და ა.შ. თუმცა კომუნიკაციის ევროპული ნორმები სულაც არ არის უნივერსალური, მაგალითად, ავსტრალიელი აბორიგენების კულტურაში საკომუნიკაციო ნორმა ითვალისწინებს დიალოგში მონაწილეთა ერთდროულ საუბარს; სხვის ნათქვამზე რეაგირება აუცილებელი არ არის; კომუნიკანტები შესაძლოა სულაც არ უყურებდნენ სახეში ერთმანეთს. როგორც ვხედავთ, კომუნიკაციის მოდელები სხვადასხვანაირადაა აგებული. საყურადღებოა კომუნიკაციის პროცესში მონაწილეთა სოციალური სტატუსიც. ჩვენს კულტურაში არსებობს წესები, რომელიც გვკარნახობს, თუ როგორ მივმართოთ თანამოსაუბრეს:

უბრალოდ სახელით, პროფესიული ტიტულით (მაგალითად, ექიმო, მასწავლებელი), შენობით თუ თქვენობით, მაგრამ არსებობს ისეთი ენებიც, სადაც მოლაპარაკისა და მსმენელის სოციალური სტატუსი არა მხოლოდ ლექსიკაში, არამედ გრამატიკაშია ჩადებული. მაგალითად, იაპონური ენა, სადაც ზმნის გრამატიკული ფორმების არჩევა დამოკიდებულია იმაზე, სოციალური სტატუსით მსმენელი მოლაპარაკეზე მაღლა დგას თუ დაბლა; მოლაპარაკე და მსმენელი განეკუთვნებიან ერთ სოციალურ ფენას თუ არა; მსმენელი მოლაპარაკისთვის ნაცნობია თუ არა. ამ ფაქტორების გათვალისწინებით, სავსებით კანონზომიერია, რომ ერთი და იგივე ადამიანი გამოიყენებდეს ზმნის სხვადასხვა ფორმას სხვადასხვა პირთან კომუნიკაციაში.

გამომდინარე ზემოთქმულიდან, კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის კვლევითი პრიორიტეტები ენისა და კულტურის ურთიერთმიმართებასთან დაკავშირებული იმ პოსტულატიდან გამოიყვანება, რომ ენობრივი მოდელები სხვა არაფერია, თუ არა კულტურისმიერი მოდელების ასახვა. კულტურა არის იმ ცოდნათა ნაკრები, რომელსაც ადამიანი მოცემული ენობრივი ერთობის ფუნქციონალური წევრობისთვის საჭიროებს; კულტურა შედგება არა საგნებისგან, არამედ ადამიანებისგან, მათი ქცევებისა და ემოციებისგან (გუდენაფი 1965: 1-24). კულტურული თვალსაზრისით საკომუნიკაციო ქცევათა მოდელები ეთნოსპეციფიკურია და მოცემულ ენობრივ კოლექტივში ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე დაგროვილი გამოცდილებების საფუძველზე ყალიბდება (ომიაძე 2009). კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის ამოცანაა, აჩვენოს ენის როლი მოცემული სოციუმის კულტურულ ცხოვრებაში და გაანალიზოს კონკრეტული სამეტყველო მოვლენები სამეტყველო სიტუაციათა ფარგლებში.

კომუნიკაციის ეთნოგრაფიას, როგორც კვლევით მიმართულებას, თავისი საანალიზო ერთეულები აქვს, რომელთა შორისაც იერარქიული დამოკიდებულებაა (ჰაიმზი 1972(ა): 54; კამერონი 2001: 56). დიდიდან პატარასკენ გადასვლით რომ დავალაგოთ, მიმდევრობა ასეთი იქნება: სამეტყველო ერთობა, სამეტყველო სიტუაცია, სამეტყველო მოვლენა და სამეტყველო აქტი.

სამეტყველო ერთობის (Speech Community) ცნება საენათმეცნიერო ლიტერატურისთვის არც კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის ჩამოყალიბებამდე იყო უცხო,

თუმცა განმარტება სხვადასხვა კრიტერიუმზე დაყრდნობით ხდებოდა; მაგალითად, ბენჯამინ ლი უორფი მას ერთი კულტურით გაერთიანებულ ხალხთან აიგივებდა (უორფი 1940: 5-6); ლეონარდ ბლუმფილდისთვის იგი ეთნიკურად, ტერიტორიულად და ადმინისტრაციულად ერთ ერთეულში და ერთ ენაზე მოსაუბრეთა აღმნიშვნელია (ბლუმფილდი 1933: 42-57); უილიამ ლაბოვის განმარტებით, სამეტყველო ერთობა „საზიარო ნორმების ქსელში ადამიანთა ჩართულობაა“ (ლაბოვი 1972: 158); დელ ჰაიმზისთვის იგი ისეთი საზოგადოებაა, რომელსაც ქცევისა და მეტყველების ინტერპრეტაციის საზიარო ნორმები აქვს, ოღონდ ამ განმარტებაში „მეტყველება“ აღებულია, როგორც ენის ყველა ფორმის სუროგატი (ჰაიმზი 1972(ა): 54). იმის მიხედვით, მოლაპარაკე სუბიექტები რამდენად იზიარებენ საერთო ცოდნას კომუნიკაციის მარეგულირებელი ან პირიქით, შემზღუდავი ფაქტორების შესახებ, ისინი შეიძლება ჩაითვალოს ერთი სამეტყველო ერთობის წევრებად. ვინაიდან ასეთი საზიარო ცოდნა კონტაქტების სიხშირეზეცაა დამოკიდებული, ხდება ხოლმე, როცა სამეტყველო ერთობის საზღვრები ემთხვევა ისეთი მასშტაბური სოციალური ერთეულების საზღვრებს, როგორებიცაა ქვეყნები, ტომები, რელიგიური და ეთნიკური დაჯგუფებები (გამპერცი & ჰაიმზი 1972: 16).

სამეცნიერო ლიტერატურაში „სამეტყველო ერთობის“ პარალელურად და ანალოგიური შინაარსით გამოიყენება „ენობრივი ერთობაც“. რუსულენოვან პუბლიკაციებში პოვნირია კიდევ ერთი ტერმინი, „ენობრივი/სამეტყველო კოლექტივი“ (კიკვიძე & ჩაჩანიძე 2009: 41). როგორც არ უნდა იყოს სამეტყველო ერთობის განმარტება, ფაქტია, რომ სამეტყველო ერთობა ვერ გაიგივდება მხოლოდ ერთ ენაზე მოსაუბრე ადამიანთა დაჯგუფებასთან. მაგალითად, მიუხედავად საერთო ენობრივი კოდისა, ესპანურენოვანი ხალხები ტეხასსა და არგენტინაში სხვადასხვა ერთობის წევრებს წარმოადგენენ; არც ესპანურ, იტალიურ და პორტუგალიურ ენებზე მოსაუბრენი არიან ერთი და იმავე სამეტყველო ერთობის წევრები მიუხედავად იმისა, როცა ამ ენებს შორის რაღაც ეტაპზე გაგებინების პრობლემა არ დგას; არც ინგლისში, ამერიკაში, კანადაში, ავსტრალიაში, ინდოეთსა და ნიგერიაში ინგლისურ ენაზე მოსაუბრენი არიან ერთი და იგივე ერთობის წევრები. რამდენად განსხვავებული უნდა იყოს მეტყველების წესები, რომ ერთობები არსებითად სხვადასხვად ჩაითვალოს?

მსგავს შეკითხვებზე პასუხები ეფუძნება ეთნოგრაფიას, კულტურას, ისტორიას, პოლიტიკას და არა წმინდა ლინგვისტურ ფაქტორებს (სავილ-ტროიკი 2003: 15). ამიტომაცაა აუცილებელი, ერთმანეთისაგან განვასხვავოთ სამეტყველო ერთობაში ჩართულობა მისი წევრობისგან. საამისოდ ერთ ენაზე საუბარი მნიშვნელოვანია, მაგრამ არასაკმარისი; ერთობის წევრობა ვერ დაეფუძნება მხოლოდ ლინგვისტური წესების ცოდნასა და უნარებს.

სამეტყველო ერთობის შიგნით გამოიყოფა სამეტყველო სიტუაცია (Speech Situation), როგორც სოციალური კონტექსტი, რომელშიც მეტყველება გვხვდება. მართალია, სამეტყველო სიტუაციაში დასტურდება ენის გამოყენება, თუმცა მთლიანობაში იგი მაინც კომპლექსური ხასიათისაა და არ წარმოადგენს წმინდა ლინგვისტურ მონაცემს, ვინაიდან მეტყველების გარდა ექსტრალინგვისტური აქტივობებიცაა მასში ჩართული. კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის ფარგლებში სამეტყველო სიტუაციებად შეგვიძლია განვიხილოთ რიტუალები, ცერემონიები, ბრძოლისა და ნადირობის სცენები, თამაშები, წვეულებები, საქმიანი შეხვედრები, სასიყვარულო ისტორიები და ა.შ. ჰაიმზის აზრით, მსგავსი სიტუაციები უნდა განვიხილოთ როგორც ის კონტექსტები, რომლის ფარგლებში პოვნური სამეტყველო მოვლენებიც მეტყველების წესებით რეგულირდება (ჰაიმზი 1972(ა): 56; სტენლო და სხვები 2017: 155-156).

სამეტყველო სიტუაციათა განმარტებებისთვის არსებითია შესაბამისი კონტექსტების ცოდნა, ვინაიდან ყოველი ენობრივი ფორმა მნიშვნელობათა იმ ჯაჭვს ქმნის, რომელსაც სწორედ კონტექსტი ამყარებს; კონტექსტს გამოაქვს გარეთ მოცემული ფორმის ყველა შესაძლო სემანტიკური ვარიანტი. ამიტომაცაა, რომ სამეტყველო სიტუაციათა ანალიზს მისი ეთნოგრაფიული კონტექსტის ანალიზამდე მივყავართ, როცა მნიშვნელოვანი ხდება ისეთი თანაენობრივი ფაქტორების ხაზგასმა, რომლებიც ლექსიკონებისა და გრამატიკის მიღმა დევს და რომელთა სისტემატიზებაც პარალინგვისტიკის ჩარჩოშია შესაძლებელი.

მოცულობის მიხედვით შემდეგი ერთეულია სამეტყველო მოვლენა (Speech Event), რომელიც ენის გამოყენების გარეშე წარმოუდგენელია და გულისხმობს ისეთ

აქტივობებს, რომლებიც მეტყველების წესებითა და ნორმებით რეგულირდება. ერთსა და იმავე სამეტყველო სიტუაციაში შესაძლოა ადგილი ჰქონდეს რამდენიმე სამეტყველო მოვლენას (კამერონი 2001: 55-56; უოლფსონი 1976: 189-190).

ერთი სამეტყველო მოვლენა განისაზღვრება ერთი და იმავე კომპონენტთა ნაკრებით, ერთი და იმავე საკომუნიკაციო მიზნით, ერთი და იმავე საკომუნიკაციო თემითა და მონაწილეებით, რომლებიც ამ კონკრეტული მოვლენის ფარგლებში ინარჩუნებენ საუბრის ერთსა და იმავე ტონალობას, იყენებენ კომუნიკაციის ერთსა და იმავე წესებსა და ენობრივ ფორმებს. ერთსა და იმავე ენობრივ სიტუაციაში შესაძლოა რამდენიმე ენობრივ მოვლენას ჰქონდეს ადგილი. მაგალითად, ოჯახში სადილის დროს შესაძლოა ერთდროულად ჰქონდეს ადგილი განხილვას, კამათს, ჩხუბს.

ერთი სამეტყველო მოვლენა სრულდება და იწყება მეორე, როდესაც იცვლებიან მისი მთავარი მონაწილე პირები, იცვლება მათი როლური დამოკიდებულებები და სასაუბრო თემები. თუკი ასეთი ცვლილებები ვერბალურად წარმოდგენილი არ არის, მოვლენებს შორის საზღვრების მონიშვნა ხდება დუმილის პერიოდის ხანგრძლივობით ან სხეულის მდგომარეობის ცვლილებით. შესაძლოა, ადგილი ჰქონდეს სამეტყველო მოვლენის წყვეტასა და შემდგომ განახლებასაც. მურიელ სავილ-ტროიკი მსგავსი შემთხვევების საილუსტრაციოდ განიხილავს ლექციას, როგორც სამეტყველო მოვლენას, როდესაც პროფესორისა და სტუდენტების საუბარი შესაძლოა გაწყვიტოს პროფესორის ტელეფონზე ზარმა და ასე აღმოჩნდეს იგი მეორე, სულ სხვა სამეტყველო მოვლენაში ჩართული. ასეთ დროს სტუდენტები, როგორც პირველი სამეტყველო მოვლენის მონაწილენი, არსებითად ტოვებენ სამეტყველო სიტუაციას (ჩვეულებრივ, იყურებიან აქეთ-იქით ან იღებენ სახეს, თითქოს არ ისმენენ სატელეფონო საუბარს), თუმცა ფიზიკურად კვლავ იქ იმყოფებიან (სავილ-ტროიკი 2003: 24). კომპონენტთა ნაკრების გათვალისწინებით, სამეტყველო მოვლენა კომპლექსური ხასიათისაა და მის განხილვას ჩვენ მომდევნო თავებში კონკრეტულ ეთნოგრაფიულ მასალებზე ილუსტრირებული ანალიზით დავუბრუნდებით.

კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის ყველაზე მცირე საანალიზო ერთეულია სამეტყველო აქტი (Speech Act). ისეთი შემთხვევები, როგორებიცაა მისალმება,

თავაზიანობის გამოხატვა, ბოდიშის მოხდა, შეურაცხყოფა და ა.შ. სამეტყველო მოვლენა მეტწილად რამდენიმე სამეტყველო აქტისგან შედგება, მაგრამ შესაძლებელია, ერთითაც იყოს წარმოდგენილი. როგორც არსებითი სახელი შესაძლოა იყოს ერთდროულად არსებითი სახელიც და მთელი წინადადებაც (მაგალითად, „ცეცხლი“), ასევე ერთი სამეტყველო აქტიც შესაძლოა იყოს მთლიანი სამეტყველო მოვლენა (მაგალითად, რიტუალი, რომელიც ერთადერთი ლოცვისგან შედგება) (ჰაიმზი 1972(ა): 56).

ხშირია შედარებით მოცულობითი შემთხვევები: წვეულება (სამეტყველო სიტუაცია), საუბარი წვეულებისას (სამეტყველო მოვლენა), ხუმრობა დიალოგში (სამეტყველო აქტი). ჰაიმზის შენიშვნით, სამეტყველო აქტის ერთი და იგივე ტიპი შესაძლოა განმეორდეს სხვადასხვა ტიპის სამეტყველო მოვლენაში და ერთი ტიპის სამეტყველო მოვლენა შეგვხვდეს სხვადასხვა ტიპის სიტუაციის ფარგლებში. აქედან გამომდინარე, ხუმრობა (სამეტყველო აქტი) შესაძლოა დადასტურდეს პირად საუბარში, ლექციაზე, ოფიციალურ მიმართვაში; პირად საუბარსაც შესაძლოა ადგილი ჰქონდეს წვეულებისას, რომელიმე მატჩის დროს შესვენებისას და ა.შ. (ჰაიმზი 1977: 52).

კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის საანალიზო ერთეულთა იერარქია, თავის მხრივ, კულტურისმიერ მოდელთა სისტემას წარმოადგენს, რომელიც მოცემული ენობრივი ერთობის წევრთათვის სტრუქტურულადაც და ფუნქციურადაც ადვილად საცნობია. ის საკომუნიკაციო პროცედურები, რომლის ბირთვშიც სამეტყველო მოვლენები დევს, სოციალური ღირებულებისაა და კომუნიკაციის როგორც ვერბალური, ასევე არავერბალური წესებით იმართება; აქვს თავისი ფუნქციები და შემადგენელი კომპონენტები.

1.3. სამეტყველო მოვლენის ფუნქციები, კომპონენტები და მათი ანალიზი

ჩვენს კულტურაში მიღებულია სამეტყველო მოვლენის ტრიქოტომიული დაყოფა მოლაპარაკედ, მსმენელად და იმად, რაზეც ან ვიზეცაა საუბარი. ასეთი მოდელი აღწერთი ხასიათის ნაშრომისთვის ნაკლებად გამოსადეგია. როგორც ეთნოგრაფიული მასალები აჩვენებს, ტრადიციული ტრიქოტომია უნივერსალური არ არის; ამიტომ აუცილებელია კომპონენტების გამოყოფა, მათი ფუნქციების ჩვენება და ანალიზი.

პირველი ცდა ამ მიმართულებით რომან იაკობსონს ეკუთვნის, ვის მიხედვითაც ნებისმიერი კომუნიკაცია შეგვიძლია წარმოვადგინოთ შემდეგი სახით: (1) ადრესანტი (addresser) უგზავნის (2) შეტყობინებას (message) (3) ადრესატს (addressee). იმისათვის, რომ შეტყობინებამ შეასრულოს თავისი ფუნქციები, აუცილებელია დამატებით შემდეგი კომპონენტების პოვნა: (4) კონტექსტი (context) — ის, რის შესახებაცაა საუბარი, სხვა სიტყვებით, რეფერენტი (referent); (5) კოდი (code) — მთლიანად ან ნაწილობრივ საერთო ადრესანტისა და ადრესატისათვის და ბოლოს, (6) კონტაქტი (contact) — ფიზიკური არხი და ფსიქოლოგიური კავშირი, რომელიც უზრუნველყოფს კომუნიკაციას ადრესანტსა და ადრესატს შორის (იაკობსონი 1960: 353). ვერბალური კომუნიკაციის ყველა ამ აუცილებელ ფაქტორს იაკობსონი შემდეგი სქემის სახით წარმოგვიდგენს:



იაკობსონის შენიშვნით, ამ ექვსი ფაქტორიდან თითოეული განსაზღვრავს ენის სხვადასხვა ფუნქციას. მაგალითად, კონტექსტს მიემართება (1) რეფერენციული (იგივე დენოტაციური, კოგნიტიური) ფუნქცია (referential function); ადრესანტზეა ფოკუსირებული (2) ემოტიური, იგივე ექსპრესიული ფუნქცია (emotive function); ადრესატს უკავშირდება (3) კონატიური ფუნქცია (conative function).

მეტყველების ზემოაღნიშნული სამი ფუნქცია ჯერ კიდევ 1918 წელს იქნა წარმოდგენილი გერმანელი ენათმეცნიერისა და ფსიქოლოგის, კარლ ბიულერის მიერ. რომან იაკობსონი კი, სამეტყველო მოვლენის კომპონენტებზე დაყრდნობით, დამატებით კიდევ სამ ფუნქციას ასახელებს: (4) ფატიკური ფუნქცია (phatic function), რომელიც კომუნიკაციის ფიზიკურ არხს, კონტაქტს უკავშირდება; (5) მეტაენობრივი ფუნქცია (metalingual function), რომელიც სამეტყველო მოვლენის კოდს მიემართება და (6) პოეტიკური ფუნქცია (poetic function), რომელიც პირდაპირ შეტყობინებასთანაა დაკავშირებული.

სამეტყველო მოვლენის ექვსი კომპონენტის შესაბამის ექვს ფუნქციას იაკობსონი შემდეგი სქემით წარმოგვიდგენს:



ადრეულ ლინგვისტიკურ ტრადიციებში სამეტყველო მოვლენის ფუნქციების როლში ან კომპონენტები განიხილებოდა ან ფუნქციასთან ასოცირებულად გვექონდა განსაკუთრებული მითითება, ლინგვისტური კატეგორია ან ლიტერატურული ჟანრი. მაგალითად, პირველი პირის ნაცვალსახელი, შორისდებული თუ ლირიკული ლექსი ასოცირდებოდა ექსპრესიულ ფუნქციასთან; მეორე პირის ნაცვალსახელი,

იმპერატივები, დრამატული პოეზია — კონატიურ ფუნქციასთან; მესამე პირის ნაცვალსახელი და ეპიკური პოეზია — რეფერენციულ ფუნქციასთან და ა.შ.

ძნელად მოიძებნება შეტყობინება, რომელიც მხოლოდ ერთ ფუნქციას შეასრულებს, თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ზემოჩამოთვლილთაგან რეფერენციული ფუნქცია ცენტრალურია შეტყობინებათა უმრავლესობისთვის. რაც შეეხება ე.წ. ემოტიურ, იგივე ექსპრესიულ ფუნქციას, დაკავშირებულია ადრესანტთან და აქვს თავისი მიზანი, მოსაუბრის დამოკიდებულების ჩვენება იმისადმი, რაზეცაა საუბარი; ახდენს შთაბეჭდილებას ემოციების ხარჯზე. ენაში ემოტიური ფენა წარმოდგენილია შორისდებულებით. ისინი განსხვავდებიან სხვა რეფერენციული საშუალებებისგან როგორც ბგერითი შედგენილობით (განსაკუთრებული ხმოვანთკომპლექსები ან ისეთი ბგერები, რომლებიც სხვა სიტყვებში არ გვხვდებიან), ასევე სინტაქსური როლით (წარმოდგენენ არა წინადადების წევრებს, არამედ მის ეკვივალენტებს). იაკობსონი წერს: „კონკრეტული ინფორმაციის მიხედვით ენის ანალიზისას, არ უნდა შევზღუდოთ ინფორმაციის ცნება ენის კოგნიტიური ასპექტით. როცა ადამიანი იყენებს ექსპრესიულ ელემენტებს, რათა თავისი ბრაზი ან ირონია გამოხატოს, ის ამით, რა თქმა უნდა, გადასცემს ინფორმაციას“, ემოტიური ნიშნები უპირობოდ ექვემდებარებიან ლინგვისტურ ანალიზს (იაკობსონი 1960: 353-354). რაც შეეხება კონატიურ ფუნქციას, გრამატიკულ გამოხატვას ჰპოვებს ვოკატივსა (სახელურ ფორმასა) და იმპერატივში, რომლებიც სინტაქსურად, მორფოლოგიურად და ხშირად ფონოლოგიურადაც განსხვავდებიან სხვა სახელური თუ ზმნური კატეგორიებისგან.

გარდა ამისა, არსებობს შეტყობინებები, რომელთა მთავარი დანიშნულება კომუნიკაციის დადგენა, გაგრძელება ან შეწყვეტაა, იმის შემოწმება, მუშაობს თუ არა კავშირის არხი (მაგალითად, *Hello, do you hear me?* „გამარჯობა, გესმით ჩემი?), თანამოსაუბრის ყურადღების მიპყრობა და იმაში დარწმუნება, გვისმენს თუ არა იგი (იაკობსონი 1960: 355-356). მსგავს შემთხვევებზე პირველად 1923 წელს ბრიტანეთში პოლონელმა ანთროპოლოგმა ბრონისლავ მალინოვსკიმ ისაუბრა და სამეცნიერო მიმოქცევაში ახალი ტერმინი — „ფატიკური“ — შემოიტანა (მალინოვსკი 1923: 316). ფატიკური ფუნქცია (phatic function) კომუნიკაციის ფიზიკურ არხს, კონტაქტს უკავშირდება და შეტყობინების გადაცემის შემოწმების შესაძლებლობას იძლევა.

ფატიკური კომუნიკაციის მიზანი ერთადერთია: კომუნიკაციის მხარდაჭერა, რის გამოც კომუნიკაციაში მონაწილე პირთა შორის რიტუალური ფორმულებისა და ხანდახან მთელი დიალოგების გაცვლით სრულდება².

სამეტყველო მოვლენას აქვს კიდევ ერთი, მეტაენობრივი ფუნქცია (metalingual function), რომელიც კოდს მიემართება და ისეთ შემთხვევებს გულისხმობს, როცა ადრესანტისა და ადრესატის მიერ აუცილებელი ხდება იმის შემოწმება, კომუნიკაციის პროცესში ორივე მხარე იყენებს თუ არა ერთსა და იმავე კოდს (მაგალითად, „რას იტყვი?“, „ხომ ხვდებით, რასაც ვგულისხმობ?“ და ა.შ.).

სამეტყველო მოვლენის ფუნქციების იაკობსონისეული ვერსიის გავრცობილ ვარიანტს წარმოგვიდგენს ჰაიმზი და შემდეგ ფუნქციებს გამოყოფს: 1) ექსპრესიული (ემოციური), 2) დირექტიული (კონატიური, პრაგმატული, რიტორიკული), 3) პოეტიკური (სტილისტური), 4) კონტაქტური (ფატიკური), 5) მეტაენობრივი, 6) რეფერენციული, 7) კონტექსტუალური (სიტუაციური), 8) მეტაკომუნიკაციური (ჰაიმზი 1964: 23). ფუნქციების კვალდაკვალ, სამეტყველო მოვლენის კომპონენტების ჰაიმზისეული ვერსია წარმოადგენს იაკობსონისეულის რამდენადმე შეცვლილ ვარიანტს. მეცნიერი არც იმას უარყოფს, რომ საკითხი სხვადასხვა დროს დამუშავებულ იქნა ინფორმაციის თეორიაში, ლინგვისტიკაში, სემიოტიკაში, ლიტერატურის კრიტიკასა თუ სოციოლოგიაში და ადრეულ კვლევებში გვხვდება კიდევ შემდეგი ტერმინები: მოლაპარაკე-მსმენელი, წყარო-მიმღები, გამგზავნი-მიმღები, ადრესანტი-ადრესატი, მაგრამ ასევე აუცილებლად მიაჩნია ტრადიციული ტრიადის (მოსაუბრე, მსმენელი, საუბრის საგანი) გვერდით შემდეგი კომპონენტების გარჩევა:

1. კომუნიკაციაში მონაწილეთა ტიპები: გამგზავნი და მიმღები, ადრესანტი და ადრესატი, მთარგმნელი და წარმდგენი და ა.შ.;

2. სხვადასხვა ხელმისაწვდომი არხი და მათი გამოყენების შესაძლებლობები: მეტყველება, წერა, ბეჭდვა, სტვენა, სიმღერა, სახისა და სხეულის ვიზუალურად აღქმადი მოძრაობები, ყნოსვა, დაგემოვნება და ტაქტილური შეგრძნებები;

² თავაზიანი ფატიკური გამონათქვამების სოციოპრაგმატიკული ანალიზის შესახებ იხ. ვაწაძე 2020.

3. სხვადასხვა კომუნიკანტისთვის საერთო კოდები: ლინგვისტური, პარალინგვისტური, კინეტიკური, მუსიკალური, ინტერპრეტაციული, ინტერაქტიული და ა.შ.

4. გარემო, რომლის ფარგლებშიც კომუნიკაცია ნებადართულია, წახალისებულია ან შეზღუდულია;

5. შეტყობინების ფორმები და მათი ჟანრები: ერთსიტყვიანი წინადადებიდან დაწყებული ენობრივი შაბლონებითა და დიაკრიტიკული ნიშნებით დამთავრებული;

6. თემები და კომენტარები იმაზე, რის შესახებაც შეიძლება იყოს შეტყობინება;

7. თვითონ კომუნიკაცია, მისი სახეები და მახასიათებლები, რისი იდენტიფიცირებაც ეთნოგრაფიულად შესაძლებელია (ჰაიმზი 1964:13; ჰაიმზი 1977: 9).

ჰაიმზის აზრით, როგორც ამას კონკრეტული ეთნოგრაფიული კვლევები აჩვენებს, მხოლოდ ეს ჩამონათვალი ხშირად საკმარისი არ არის და ბევრად მეტი კოეფიციენტის გარჩევაა საჭირო. სამეტყველო მოვლენის კომპონენტთა შედარებით უფრო დაწვრილებითი მოდელი ასეთია:

1. შეტყობინების ფორმა (Message Form). შეტყობინების ფორმა კომპონენტებს შორის ფუნდამენტურია. მნიშვნელოვანია ვიცოდეთ არა მარტო ის, რა ითქმის, არამედ ისიც, როგორ ითქმის;

2. შეტყობინების შინაარსი (Message Content). ეს კომპონენტი პირველ რიგში გულისხმობს სამეტყველო აქტის თემას. ჰაიმზი შინაარსს განარჩევს ფორმისგან შემდეგი მაგალითებით: „*ის ხმამაღლა ლოცულობდა*“ შეტყობინების ფორმის ციტირებაა, ხოლო „*ის ლოცულობდა, რომ გამოჯანმრთელებულიყო*“ — უბრალოდ შეტყობინების შინაარსი. შეტყობინების შინაარსი საკომუნიკაციო კომპეტენციასთანაა კავშირში; კომუნიკაციაში მონაწილეებმა იციან, თუ რას შეეხება საუბარი. სამეტყველო მოვლენაში შეტყობინების ფორმას და შინაარსს ცენტრალური ადგილი უჭირავს, ორივე ერთმანეთთან მჭიდროდაა დაკავშირებული;

3. გარემო (Setting). იგულისხმება სამეტყველო მოვლენის დრო და ადგილი, მისი ფიზიკური გარემოცვა;

4. სცენა (Scene). გულისხმობს ფსიქოლოგიურ სიტუაციას და განსაზღვრავს მას მოცემული კულტურის ტერმინებით. ერთსა და იმავე ფიზიკურ გარემოცვაში

კომუნიკაციაში ჩართულ პირებს შეუძლიათ პერიოდულად გადახედონ თავიანთი სამეტყველო აქტის ხასიათს (ოფიციალური-არაფორმალური, სერიოზული-საზეიმო და ა.შ.);

5. მოსაუბრე ან გამგზავნი (Speaker or Sender);

6. ადრესანტი (Addressor);

7. მსმენელი ან მიმღები ან აუდიტორია (Hearer, or Receiver, or Audience);

8. ადრესატი (Addressee);

9. მიზეზ-შედეგები (Purposes-outcomes). ხანდახან შედეგები თავად სამეტყველო მოვლენის განსაზღვრაში შედის. მაგალითად, ვეიუს ტომის (Wayuu people) ინდიელებისთვის (ვენესუელა) ცენტრალური სამეტყველო მოვლენაა ზუზუნი, რომელსაც რამდენიმე ვარიანტი აქვს იმის მიხედვით, რაა შეტყობინების მიზანი: საქორწინო კონტრაქტი, სავაჭრო გარიგება, კოლექტიური შრომა და ა.შ.;

10. მიზეზ-მიზნები (Purposes-goals). კომუნიკაციაში მონაწილეთა სხვადასხვა სტრატეგიას შეიძლება არსებითი გავლენა ჰქონდეს სამეტყველო მოვლენაზე;

11. გასაღები (Key). გულისხმობს მეტყველების აქტის ტონალობას, მის მანერას. სამეტყველო მოვლენები, რომლებიც სიტუაციით, მონაწილეებით და შეტყობინების ფორმით ჰგვანან ერთმანეთს, შესაძლოა გასაღებით განსხვავდებოდნენ. გასაღები არის აუცილებელი ატრიბუტი ამა თუ იმ კომპონენტისთვის: სცენისთვის, მონაწილეებისთვის, ჟანრისთვის. მაგალითად, სერიოზულობა ასოცირდება ეკლესიასთან, სასამართლოსთან, დამკრძალავ რიტუალთან და ა.შ. მინიშნება გასაღებისადმი შესაძლოა იყოს არავერბალური. მაგალითად, თვალის ჩაკვრა, ჟესტი, პოზა, ტანსაცმლის სტილი, მუსიკალური გაფორმება და ა.შ.;

12. არხები (Channels). არხის შერჩევაში იგულისხმება უპირატესობის მინიჭება ზეპირი ან წერილობითი მეტყველებისათვის, ტელეგრაფის ან სამეტყველო სიგნალების გადაცემის სხვა საშუალებებისათვის. გასათვალისწინებელია აგრეთვე არხების გამოყენების საშუალებები (მაგალითად, სიმღერა და სტვენა, როგორც ზეპირი მეტყველების ელემენტები), მათი იერარქია და ურთიერთკავშირი;

13. მეტყველების ფორმები (Forms of Speech). ენობრივი კოლექტივის სამეტყველო რესურსების აღწერისას განსხვავდება მეტყველების ისეთი ფორმები,

როგორებიცაა ენები და დიალექტები, კოდები და რეგისტრები (ენის სიტუაციურად განპირობებული სახესხვაობები) ან ფუნქციონალური ვარიანტები (მაგალითად, ლიტერატურული და სასაუბრო ენა);

14. ურთიერთქმედების ნორმები (Norms of Interaction). მეტყველების მარეგულირებელ ყველა წესს აქვს ნორმატიული ხასიათი. იგულისხმება სამეტყველო მოვლენის ყველა წესი. მაგალითად, უფლება, შეაწყვეტინო თანამოსაუბრეს, გარკვეულ რეპლიკათა მიმდევრობა, წირვის დროს მხოლოდ ჩურჩულით საუბრის ნებართვა და ა.შ.;

15. ინტერპრეტაციის ნორმები (Norms of Interpretation). ერთი და იგივე სამეტყველო მოვლენა შესაძლოა სხვადასხვა ენობრივ კოლექტივში სხვადასხვანაირად იქნეს ინტერპრეტირებული. მაგალითად, საშუალო კლასის თეთრკანიანი ამერიკელისთვის დაქვების სიგნალის მნიშვნელობით გამოიყენება ე.წ. შემავსებელი პაუზები (მაგ., uh), ხოლო შავკანიანებისათვის ამავე დანიშნულებით გამოიყენება გამონათქვამის დასაწყისის გამეორება;

16. ჟანრები (Genres). აქ იგულისხმება ისეთი კატეგორიები, როგორებიცაა ლექსი, მითი, ზღაპარი, ანდაზა, გამოცანა, წყევლა, ლოცვა, ორატორული გამოსვლა, ლექცია, რეკლამა, წერილი, სტატია. ზოგჯერ ერთი და იგივე ჟანრი გვხვდება რამდენიმე სამეტყველო მოვლენაში. ჟანრის ცნება გულისხმობს ტრადიციულად აღიარებული ფორმალური მახასიათებლების არსებობას. მაგალითად, მეტყველებას აქვს თავისი ფორმალურ-ჟანრობრივი მახასიათებლები, თუმცა სავსებით შესაძლებელია ადგილი ჰქონდეს არამარკირებულ მეტყველებასაც, რომლის ამოცნობაც კონტექსტშია შესაძლებელი (ჰაიმზი 1977: 58-66; შვეიცერი 1989: 278-280; კიკვიძე 1999: 72-74; სტენლო და სხვები 2017: 157-161).

არ არსებობს წესი, რომელიც ერთ სამეტყველო მოვლენაში ყოველი კომპონენტის ერთდროულ გამოყენებაზე მიუთითებს; ამიტომ თითოეული შემთხვევა სათითაოდ უნდა გაანალიზდეს კოეფიციენტთა ერთიან, მთლიან ბადეში. იმისათვის, რომ ანალიზი უფრო მოსახერხებელი იყოს, ჰაიმზი გვთავაზობს გამოვიყენოთ ინგლისური აკრონიმი SPEAKING, როგორც მნემონური კოდი (ჰაიმზი 1977: 62), რომელზეც კომპონენტები (კოეფიციენტები) ასე განაწილდება:

S — setting and scene (გარემო და სცენა: ფიზიკური ადგილი, სადაც სამეტყველო მოვლენა მიმდინარეობს);

P — participants (მონაწილეები: სამეტყველო მოვლენის მონაწილეები);

E — ends (შედეგები: სამეტყველო მოვლენის მიზანი და შედეგი);

A — act sequence (მოქმედების თანმიმდევრობა: სამეტყველო აქტები და თანმიმდევრობა, თუ როგორ ხდება მათი განხორციელება);

K — key (გასაღები: მეტყველების ტონი, მანერა);

I — instrumentalities (ინსტრუმენტები: კომუნიკაციის საშუალებები);

N — norms of interaction (ურთიერთქმედების ნორმები: მეტყველების ურთიერთქმედებისა და ინტერპრეტაციის წესები);

G — genres (ჟანრები: მეტყველების ტიპი და მისი კულტურული კონტექსტები).

ჰაიმზის შენიშვნით, ნებისმიერი მარტივი შეტყობინების კონცეფციაც კი გულისხმობს შემდეგი კომპონენტების ერთდროულ თანაარსებობას: 1) კოდი ან კოდები, რითაც შეტყობინება გასაგები ხდება; 2) მინიმუმ ორი მონაწილე: ადრესატი და ადრესანტი (შესაძლოა ორივე ერთი და იგივე პირიც იყოს); 3) სამეტყველო მოვლენა, რომელშიც ამ შეტყობინების გადაცემა ხდება; 4) არხი ან არხები; 5) გარემო ან კონტექსტი; 6) შეტყობინების ფორმა; 7) შეტყობინების თემა და კომენტარი (ჰაიმზი 1964: 15).

კომპონენტებზე საუბრისას საყურადღებოა ისიც, თუ რა არის კონტექსტუალური, რა გვაქვს სამეტყველო მოვლენის მიღმა. ნებისმიერი ან ყველა კომპონენტი შეიძლება განვიხილოთ, როგორც საკომუნიკაციო გარემოს განმსაზღვრელი და აქ არ იგულისხმება მხოლოდ მდებარეობა დროსა და სივრცეში. ასეთ კონტექსტს შესაძლოა ჰქონდეს ორი ასპექტი: ვერბალური და არავერბალური (გამომდინარე მეტყველებიდან), კინეტიკური და არაკინეტიკური (გამომდინარე სხეულის მოძრაობიდან) (ჰაიმზი 1977: 22-23). როცა ვსაუბრობთ „კომუნიკაციის ეთნოგრაფიაზე“, 1) არ შეიძლება კვლევათა ცალკეული შედეგების, როგორც მზა მონაცემების, ალება ლინგვისტიკიდან, ფსიქოლოგიიდან, სოციოლოგიიდან ან ეთნოლოგიიდან, აუცილებელია მათი შედარება, აუცილებელია ენის გამოყენების კვლევა სიტუაციითა კონტექსტში, რათა გავარჩიოთ სამეტყველო მოვლენები,

შაბლონები, რომლებიც ცალკეულ გრამატიკულ კვლევათა ჩარჩოს მიღმაა და 2) კონტექსტის რანგში განვიხილოთ საზოგადოება, ვიკვლიოთ მისი საკომუნიკაციო ჩვევები (ჰაიმზი 1964: 2-3).

ზემოდასახელებულ მტკიცებულებათა საილუსტრაციოდ კომუნიკაციის ეთნოგრაფიასთან დაკავშირებულ არაქართულენოვან სპეციალურ ლიტერატურაში უხვადაა წარმოდგენილი მდიდარი ემპირიული მასალა ამერიკის ინდიელთა სხვადასხვა ტომის ენებიდან, ნაჩვენებია ანალიზის მცდელობები სამეტყველო სიტუაციათა მოცულობის, მასში ჩართული სოციალური ჯგუფების, SPEAKING-ის მოდელიდან დადასტურებული კომპონენტებისა და მათი ეთნოსპეციფიკური შინაარსების მიხედვით. კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის ამოცანაც ესაა: აჩვენოს, თუ რამდენად მრავალფეროვანი შეიძლება იყოს მოსაუბრეთა შესაძლებლობები თუნდაც მცირერიცხოვანი ენობრივი კოლექტივის ფარგლებში.

I თავის დასკვნა

კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის, როგორც კვლევითი მიმართულების, ისტორია მე-20 საუკუნის 60-იანი წლებიდან იწყება და ამერიკელი ლინგვისტისა და ეთნოგრაფის დელ ჰაიმზის სახელს უკავშირდება. ენათმეცნიერი ახალ თეორიას თავდაპირველად „მეტყველების ეთნოგრაფიის“ სახელწოდებით ამუშავებს და ენის შესწავლას, როგორც მულტიდისციპლინურ საკითხს, ისე წარმოგვიდგენს.

უნდა აღინიშნოს, რომ ენათმეცნიერული და ეთნოგრაფიული აღწერების კომპლექსურად წარმოდგენის მცდელობებს მანამდეც არაერთხელ ჰქონდა ადგილი. მე-16 საუკუნიდან მოყოლებული სხვადასხვა დროს ევროპელმა მკვლევრებმა არაერთხელ სცადეს ამერიკის აბორიგენი ტომების კულტურისა და ენების შესწავლა. საველე კვლევითი ექსპედიციების რამდენიმესაუკუნოვანმა გამოცდილებამ და დოკუმენტირებულმა მასალებმა კი აჩვენა, რომ ევროპული ენებისათვის მოსახერხებელი აღწერის ტრადიციული პრინციპები და ლინგვისტიკური მეთოდები გამოუსადეგარი იყო ე.წ. ეგზოტიკური ენებისათვის. ამიტომაც გახდა საჭირო ისეთი მეთოდების შემუშავებაზე კონცენტრირება, რომლებიც ენათა უნივერსალურ თვისებებს დაეფუძნებოდა. მე-20 საუკუნის 50-იანი წლებიდან ენისა და კულტურის საკითხების გარშემო გამართულ სამეცნიერო ფორუმებზეც არაერთხელ გაჟღერებულა ახალი მეთოდის შემუშავების აუცილებლობის საკითხი.

დელ ჰაიმზი წარმოადგენს ლინგვისტიკის ეთნოგრაფიულ მეთოდს (Ethnographic Method of Linguistics), როგორც ენათმეცნიერებისა და ეთნოგრაფიის ინტეგრაციას სამეტყველო ქცევის სტრუქტურის შესასწავლად. მისი აზრით, ლინგვისტიკა, როგორც დისციპლინა, უნდა აღიარებდეს ეთნოგრაფიას და მის ემპირიულ მასალას, როგორც საიმედო საფუძველს საენათმეცნიერო კვლევებისათვის. კონკრეტულ სამეტყველო მოვლენათა განხილვისას ჰაიმზი ხაზს უსვამს, რომ კომუნიკაციის შესწავლა ბევრად უფრო მასშტაბურია, ვიდრე მეტყველების და ახალ ტერმინს — კომუნიკაციის ეთნოგრაფიას ამკვიდრებს, რომელიც შედარებით მეტისმომცველია და თავის თავში გულისხმობს „მეტყველების ეთნოგრაფიასაც“.

კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის კვლევითი პრიორიტეტები ენისა და კულტურის ურთიერთმიმართებასთან დაკავშირებული იმ პოსტულატიდან გამოიყვანება, რომ ენობრივი მოდელები სხვა არაფერია, თუ არა კულტურისმიერი მოდელების ასახვა, კულტურა კი იმ ცოდნათა ნაკრებია, რომელსაც ადამიანი მოცემული ენობრივი ერთობის ფუნქციონალური წევრობისათვის საჭიროებს. ამ ცოდნის აღსანიშნად და ჩომსკისეული „ენობრივი კომპეტენციის“ სანაცვლოდ ჰაიმზი ახალ ტერმინს, „საკომუნიკაციო კომპეტენციას“ აყალიბებს, როგორც საკომუნიკაციო უნარების იმ კომპლექსის აღმნიშვნელს, რომელიც სოციალური გამოცდილებით მიიღწევა.

კომუნიკაცია კომპლექსური ხასიათისაა და მეტყველება ნამდვილად დგას მის ეპიცენტრში. ამის დასტურია სპეციალურ ლიტერატურაში კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის საანალიზო ერთეულთა სახელდებაც: სამეტყველო ერთობა (Speech Community), სამეტყველო სიტუაცია (Speech Situation), სამეტყველო მოვლენა (Speech Event) და სამეტყველო აქტი (Speech Act). ერთეულებს შორის იერარქიული დამოკიდებულება გვაქვს და კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის ამოცანაა, გაანალიზოს კონკრეტული, ეთნოსპეციფიკური სამეტყველო აქტები სამეტყველო მოვლენათა ფარგლებში; სამეტყველო მოვლენები სამეტყველო სიტუაციათა ფარგლებში და ა.შ.

ნებისმიერი სამეტყველო მოვლენა, რომელიც სამეტყველო ერთობის ფარგლებში დადასტურებული სამეტყველო სიტუაციის შიგნით გამოიყოფა, თავის მხრივ შედგება კომპონენტებისგან, რომელთა შესახებ პირველად რ. იაკობსონმა იმსჯელა (იაკობსონი 1960: 353). დელ ჰაიმზი წარმოადგენს სამეტყველო მოვლენის შედარებით გავრცობილ, 16-კომპონენტიან მოდელს, რომელშიც გამოიყოფა: შეტყობინების ფორმა (Message Form), შეტყობინების შინაარსი (Message Content), გარემო (Setting), სცენა (Scene), მოსაუბრე ან გამგზავნი (Speaker or Sender), ადრესანტი (Addressor), მსმენელი ან მიმღები ან აუდიტორია (Hearer, or Receiver, or Audience), ადრესატი (Addressee), მიზეზ-შედეგები (Purposes-outcomes), მიზეზ-მიზნები (Purposes-goals), გასაღები (Key), არხები (Channels), მეტყველების ფორმები (Forms of Speech), ურთიერთქმედების ნორმები (Norms of Interaction), ინტერპრეტაციის ნორმები (Norms of Interpretation), ჟანრები (Genres). იმისათვის, რომ სამეტყველო მოვლენათა ანალიზი უფრო მოსახერხებელი იყოს, ჰაიმზი გვთავაზობს გამოვიყენოთ ინგლისური აკრონიმი

SPEAKING, როგორც მნემონური კოდი, რომელზეც კომპონენტები რვა მსხვილ ჯგუფად განაწილდება: სამეტყველო მოვლენის გარემო და სცენა, სამეტყველო მოვლენის მონაწილეები, სამეტყველო მოვლენის მიზანი და შედეგი, მოქმედების თანმიმდევრობა, გასაღები, ინსტრუმენტები, ურთიერთქმედების ნორმები და ჟანრები. ამასთან, თითოეული კომპონენტი განსაზღვრავს მოცემულ სამეტყველო მოვლენაში დადასტურებული ენის ისეთ ფუნქციებს, როგორებიცაა ექსპრესიული, დირექტიული, პოეტიკური, კონტაქტური, მეტაენობრივი, რეფერენციული და კონტექსტუალური ფუნქციები. აღნიშნული ნაკრები მთლიანობაში წარმოადგენს სისტემას, რომელიც ნებისმიერ საზოგადოებაში შეიძლება განსხვავდეს შემადგენელთა რაოდენობით და ამიტომაც ყოველი მათი გამოვლინება ემპირიულად უნდა იქნეს დადგენილი.

II თავი

რიტუალი როგორც სამეტყველო სიტუაცია

2.1. რიტუალი და მისი ცნებით-ტერმინოლოგიური განზომილებები

კვლევის ადრეულ ეტაპზე რიტუალი არადასავლური კულტურებისთვის დამახასიათებელ კატეგორიად მიიჩნეოდა და ცნებაც ცალსახად რელიგიური შინაარსის მატარებლად იყო განხილული. პრობლემის საილუსტრაციოდ ქვემოთ შევეცდებით რიტუალი ორი მიმართულებით განვიხილოთ: (1) როგორც ტერმინი და (2) როგორც ცნება.

ერთ-ერთი პირველი ლექსიკოგრაფიული ხასიათის გამოცემა, სადაც „რიტუალის“, როგორც ტერმინის, განმარტებაა მოცემული, „ენციკლოპედია ბრიტანიკა“. 1771 წელს ედინბურგში გამოცემული ენციკლოპედიის პირველ გამოცემაში „რიტუალი“ (ritual) „ჩვეულების“ (rite) შემდეგაა წარმოდგენილი. ერთი შეხედვით, ინგლისური ენის ანბანთრიგის გათვალისწინებით, აქ არაფერი იქნებოდა განსაკუთრებული, რომ არა თავად ამ ორი ტერმინის ერთ კონტექსტში მოცემული განმარტება: *rite* განმარტებულია როგორც ღვთისმსახურების განსაკუთრებული ფორმა, ხოლო *ritual* — როგორც წიგნი, რომელშიც რელიგიური ცერემონიებისა და ღვთისმსახურების ჩატარების წესებია მოცემული (ენციკლოპედია ბრიტანიკა 1771: 553). ამავე ენციკლოპედიის მესამე გამოცემაში, 1797 წელს, აღნიშნულ განმარტებას დამატებული აქვს მცირედი ინფორმაცია იმის თაობაზე, რომ უძველეს წარმართებს სხვადასხვა რიტუალი ჰქონდათ, რომლებიც ქალაქის აშენებისას, ტაძრის კურთხევისას თუ მსხვერპლშეწირვის დროს უნდა შეესრულებინათ (ენციკლოპედია ბრიტანიკა 1797: 251). საინტერესოა, რომ ანალოგიური ჩანაწერები მეორდება ენციკლოპედიის მეშვიდე გამოცემამდე (1852 წ.), ხოლო ამის შემდგომ, რაოდენ უცნაურიც უნდა იყოს, მეთერთმეტე გამოცემამდე (1910 წ.) ენციკლოპედიაში

„ჩვეულებისა“ და „რიტუალის“ შესახებ ჩანაწერები საერთოდ ქრება და მათ ბადლად არაფერია მოცემული.

„ენციკლოპედია ბრიტანიკას“ 1910 წლის მეთერთმეტე გამოცემაში „რიტუალის“ შესახებ ჩანაწერი კვლავ ბრუნდება და განმარტებას მთელი ხუთი სვეტი აქვს დათმობილი. დასაწყისშივე მითითებულია, რომ იგი მომდინარეობს ლათინური სიტყვისაგან *ritus* და „ჩვეულებას, განსაკუთრებით კი, რელიგიურ ჩვეულებას ნიშნავს, რომელიც შეიძლება განიმარტოს როგორც თაყვანისცემის რუტინა“ (ენციკლოპედია ბრიტანიკა 1910: 370).

„ენციკლოპედია ბრიტანიკას“ მეთერთმეტე გამოცემამდე ადრე, 1882 წელს ბრიტანელი ფილოლოგის უოლტერ უილიამ სკიტის რედაქციით გამოშვებულ „ინგლისური ენის ეტიმოლოგიურ ლექსიკონში“ *rite* განმარტებულია, როგორც „რელიგიური ცერემონია“ (religious ceremony). აქვე მითითებულია, რომ სიტყვა მომდინარეობს ლათინური სიტყვისაგან *ritus* („რელიგიური ჩვეულებები“), შედარებისთვის კი ნახსენებია სანკრიტული *ri*, რომელიც ნიშნავს „წასვლას“, „გაქცევას“ (სკიტი 1882: 512). საინტერესოა, რომ ამავე ლექსიკონში „რიტუალი“, როგორც ცალკე ლექსიკური ერთეული, წარმოდგენილი არ არის. *rite*-ის განმარტებისას ბოლოში არის მიწერილი, რომ „რიტუალი“ ლათინურ *ritualis* (ფუძე *ritus*) უკავშირდება.

ჩვეულებისა და რიტუალის საკმაოდ ვრცელ განმარტებებს ვხვდებით 1907 წელს გამოცემულ „კათოლიკურ ენციკლოპედიაში“. *rite* განმარტებულია, როგორც ლათინური *ritus*, რომელიც ნებისმიერი რელიგიური მსახურების ფორმასა და მანერას აღნიშნავს; ინგლისურში გულისხმობს ცერემონიებს, ლოცვებს და სხვადასხვა რელიგიური ორგანიზაციის წესებს, იქნება ეს წარმართული, ქრისტიანული, მუსლიმური თუ სხვა (კათოლიკური ენციკლოპედია 1907: 64). საინტერესოა, რომ აქვე „რიტუალი“ განმარტებულია როგორც რომანული ჩვეულებების ერთ-ერთი

ოფიციალური წიგნი, ყველა იმ წესის მომცველი, რომელსაც მღვდელი მსახურებისას შეასრულებს (კათოლიკური ენციკლოპედია 1907: 88)³.

1921 წელს გამოცემული „თანამედროვე ინგლისური ენის ეტიმოლოგიური ლექსიკონი“ „რიტუალს“ მხოლოდ ასე განმარტავს: *რიტუალი. იხილეთ „ჩვეულება“ (ritual. See rite)*. რაც შეეხება „ჩვეულებას“, იგივე ლექსიკონი მას ლათ. *ritus*-ს უკავშირებს და შენიშნავს, რომ სიტყვამ მიმდინარე შინაარსი 1850 წელს, ოქსფორდის მოძრაობის⁴ შედეგად შეიძინა (უიკლი 1921: 1241).

სხვა საცნობარო წყაროებისგან განსხვავებით, 1958 წელს ბრიტანელი ლექსიკოგრაფის ერიკ პარტრიჯის მიერ შედგენილი „თანამედროვე ინგლისური ენის ეტიმოლოგიური ლექსიკონი“ გამოირჩევა იმით, რომ *rite* (ჩვეულება) განმარტებულია როგორც *ritual* (რიტუალი). ლექსიკონი იქვე გვთავაზობს მცირე ეტიმოლოგიურ მიმოხილვასაც: „რიტუალი“ — რელიგიური ჩვეულება, მომდინარეობს ლათინური *rītuālis*-გან (ზედსართავი სახელისთვის ამოსავალი ფორმაა *rītus*, სადაც *-ūs* ნათესაობითი ბრუნვის ნიშანია); აქედან მომდინარეობს ინგლისური *rite*. ფუძე *rītu-*, ძირი *rīt*, ინდოევროპული ძირი **rīt-*, სავარაუდოდ **rī-* ს („რიცხვი“, „წესრიგი“) გაფართოების შედეგად. შდრ. ბერძნული *nēritos* („ურიცხვი“) და *arithmos* („რიცხვი“); ძველინგლისური, ძველგერმანული, ძველსკანდინავიური, ძველირლანდიური *rūn* („რიცხვი“, „გამოთვლა“) (პარტრიჯი 1958: 566). პარტრიჯის ზემოხსენებულ ლექსიკონში „რიტუალი“, როგორც დამოუკიდებელი ლექსემა, წარმოდგენილი არ არის.

როგორც ვხედავთ, „რიტუალის“ თავდაპირველი და უძველესი განმარტებები ძალიან ჰგავს ერთმანეთს. წყაროები ძირითადად რელიგიური შინაარსით

³ „რიტუალის“, როგორც ლიტურგიული წიგნის, კონცეფცია გაცილებით ძველია. მსგავსი შინაარსის წიგნები მანამდეც არსებობდა. მაგალითად, 1537 წელი: ალბერტ კასტელანის წიგნი; 1579 წელი: გრანჩესკო სამარინოს წიგნი; 1586 წელი: კარდინალ ჯულიო ანტონიო სანტორიოს „ჩვეულებათა გზამკვლევი მღვდლებისთვის“; 1614 წელი: პავლე V-ის „ოფიციალური რიტუალის“ პირველი გამოცემა სამოციქულო საყდრის ("Apostolicæ Sedis") წესდებით და სხვ.

⁴ ოქსფორდის მოძრაობა (The Oxford Movement) მე-19 საუკუნის 30-იან წლებში აქტიურდება. ოქსფორდის უნივერსიტეტთან დაკავშირებული მაღალი წოდების სასულიერო პირები ცდილობდნენ ძველი ქრისტიანული ტრადიციების აღდგენას და მათ ანგლიკანურ ლიტურგიაში ჩართვას.

შემოიფარგლება და სიტყვის ლათინურ წარმომავლობაზე მიუთითებს. ამ მხრივ შედარებით გამორჩეულია ჩვენ მიერ ზემონახსენები, 1882 წელს სკიტის მიერ შედგენილი „ინგლისური ენის ეტიმოლოგიური ლექსიკონი“, სადაც პირველად გაჟღერდა „რიტუალის“ სანსკრიტიდან მომდინარეობის საკითხი. სპეციალური ლიტერატურის თანახმად, ლათინური *ritus* („ჩვეულება“) წარმომავლობით სწორედ რომ სანსკრიტულ სიტყვას *ṛtá* („სამყაროს წესრიგი“) უკავშირდება.

მონიე-უილიამსის მიერ 1899 წელს შედგენილ სანსკრიტულ-ინგლისურ ლექსიკონში *ṛta* განმარტებულია, როგორც „სათანადო“, „სწორი“, „მორგებული“. უფრო კონკრეტულად, წმინდა ქმედება ან ჩვეულება, ღვთაებრივი კანონი, რწმენა, ღვთაებრივი ჭეშმარიტება (მონიე-უილიამსი 1899: 223).

ṛtá და მისი მნიშვნელობა ვრცლად აქვს განხილული სანსკრიტის სპეციალისტს მორის ბლუმფილდს 1908 წელს გამოქვეყნებულ ლექციების კრებულში „ვედების რელიგია“ (*The Religion of the Veda*). ბლუმფილდი პირველივე ლექციაში სახელწოდებით „ინდოეთი - რელიგიების მიწა“ დასავლეთ აზიის შესახებ უძველეს წერილობით წყაროებში დაცულ ცნობებზე ამახვილებს ყურადღებას, ახსენებს მითანს, ჩრდილოეთ შუამდინარეთში ხურიტების პოლიტიკურ გაერთიანებას, და სამეფო ოჯახის წევრების საკუთარ სახელებზე საუბრისას შენიშნავს, რომ სახელები „არტაშუვარა“ (*Artashuvara*) და „არტატამა“ (*Artatama*) წმინდა ირანული სახელებია და დაახლოებით ძვ.წ. 1600 წლით თარიღდება. ორივე სახელი იწყება მარცვლით „არტა“ (*Arta*), რომელიც კარგად ნაცნობია ირანულ საკუთარ სახელებში (მაგ., *Artaxerxes*, *Artaphernes*). ბლუმფილდის შენიშვნით, აქემენიდურ წარწერებში პოვნის *arta* იგივეა, რაც ავესტას *asha* და ვედების *ṛtá*. მისი მნიშვნელობა ითარგმნება როგორც „კოსმიური წესრიგი“ ან „სამყაროს წესრიგი“ და წარმოადგენს რიგვედას ყველაზე მნიშვნელოვან რელიგიურ კონცეფციას (ბლუმფილდი 1908: 11-13).

ვედურ *ṛtá*-ს ავესტას *aša*-სთან აკავშირებს ენციკლოპედია ირანიკას 1987 წლის გამოცემა. განმარტებაში მითითებულია, რომ ავესტას *aša* იმავე მნიშვნელობის სიტყვაა, როგორც ინდო-ირანული **ṛtá* (ძველ სპარსულში დამოწმებული როგორც

arta და ძველ ინდურში — როგორც *ṛtá*); მომდინარეობს პროტო-ინდო-ირანული სიტყვისაგან *hṛtás* (ჭეშმარიტება) (ენციკლოპედია ირანიკა 1987: 694-696).

ძველინდურ ჰიმნოგრაფიაში სანსკრიტული სიტყვის *ṛtá* მნიშვნელობაზე ვრცლად საუბრობს ბარბარა ჰოლდრიჯი და შენიშნავს, რომ *ṛtá* არის კოსმიური წესრიგის პრინციპი, რომელიც ადამიანთა მორალურ ქცევას არეგულირებს და მსხვერპლშეწირვის რიტუალებში ჰპოვებს გამოხატულებას (ჰოლდრიჯი 2004: 215).

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, „რიტუალის“, როგორც ტერმინის, ფესვების ძიებას ძველინდურ ჰიმნოგრაფიასთან მივყავართ. სხვადასხვა ეტიმოლოგიური ლექსიკონისა და ენციკლოპედიის თანახმად, ტერმინის წარმომავლობა ასეთია: პროტო-ინდო-ირანული *hṛtás* („ჭეშმარიტება“) -> სანსკრიტული *ṛtá* („სამყაროს წესრიგი“) -> ლათინური *ritus* („ჩვეულება“). სპეციალურ ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ აღნიშნული ტერმინი რიგვედას ყველაზე მნიშვნელოვან რელიგიურ კონცეფციას წარმოადგენს და მისი ისტორია ძვ.წ. 1600 წლიდან იწყება. ამ ფაქტით უნდა აიხსნას ის გარემოებაც, რომ განმარტებებში მას პრესკრიპტულად ცალსახად რელიგიური შინაარსი მიეწერება. ამ მხრივ გამონაკლისს არც ქართულენოვანი ლექსიკონები წარმოადგენს. მაგალითად, „ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონსა“ და „უცხო სიტყვათა ლექსიკონში“ „რიტუალი“ განმარტებულია შემდეგნაირად: 1. სარწმუნოებრივი ხასიათის წეს-ჩვეულებები და 2. იგივეა, რაც ცერემონიალი (ჩიქობავა 1960: 439); სარწმუნოებრივი ხასიათის წეს-ჩვეულებათა ერთობლიობა (ჭაბაშვილი 1989: 441).

რიტუალის რელიგიურიდან სოციალური კატეგორიის ერთეულად წარმოდგენას წინ უძღოდა ხანგრძლივი მოსამზადებელი პერიოდი. „რიტუალის“, როგორც ცნების, ისტორია თავდაპირველად მისი ტერმინოლოგიური გაგების კვალდაკვალ განვითარდა და მხოლოდ რელიგიური და მაგიური პროცედურების განხილვით შემოიფარგლებოდა. მე-20 საუკუნის დასაწყისში ემილ დიურკემის სოციოლოგიურ კონცეფციაში მომწიფდა იდეა სეკულარული რიტუალების შესახებ. განსაკუთრებით ფასეულია მისი 1912 წელს გამოქვეყნებული კვლევა „რელიგიური ცხოვრების ელემენტარული ფორმების შესახებ“ (*Les formes élémentaires de la vie Religieuse*), სადაც სხვადასხვა სახის რიტუალური პრაქტიკაა განხილული. დიურკემისეული

თვალსაზრისით, რიტუალების ანალიზი სამი ასპექტით არის შესაძლებელი: 1) საკრალურისა და პროფანულის დიქოტომიით, 2) რელიგიური და სამეცნიერო შეხედულებების დაპირისპირებით, 3) რიტუალის პრაქტიკული და პერფორმატიული ინტერპრეტაციებით (დორსი & დეი 2018: 115-116). დიურკემისათვის სამყარო ორ სფეროდ იყოფა, რომელთაგან ერთი საკრალურია და მეორე — პროფანული. საკრალური პროფანული სფეროს გარეთ დგას ისევე, როგორც სოციალური სფეროა ინდივიდუალურისგან გამიჯნული (დიურკემი 1915: 36). წმინდასა და ჩვეულებრივის დიქოტომია გავლენას ახდენს შემეცნებაზეც. პროფანული მიემართება იმას, რისი შეცნობაც ემპირიულად არის შესაძლებელი, ხოლო საკრალური აპრიორულ წარმოდგენებს.

თანდათანობითი მსჯელობით დიურკემი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ დროთა განმავლობაში ძველი რიტუალები იცვლება ახლით, ძველი ფასეულობები აღარ არის ადამიანებისთვის აქტუალური; არ არსებობს პრინციპული სხვაობა ქრისტიანული შობის აღნიშვნას, ეგვიპტიდან გამოსვლის აღსანიშნად ებრაელების ზეიმს ან რომელიმე ახალი ქარტიისადმი მიძღვნილ სამოქალაქო მიტინგს შორის (დიურკემი 1915: 428). ფაქტობრივად, დიურკემის სოციოლოგიურ კონცეფციაში მომწიფდა აზრი იმის შესახებ, რომ სეკულარული რიტუალები აღარ განსხვავდება რელიგიურისგან.

მე-20 საუკუნის მეორე ნახევარში კანადელი წარმოშობის ამერიკელმა სოციოლოგმა ერვინგ გოფმანმა „სოციალური დრამატურგიის“ კონცეფცია განავითარა და პარალელები გაავლო თეატრალურ წარმოდგენებსა და ადამიანთა ყოველდღიურ ინტერაქციებს შორის. 1953 წელს იგი იცავს სადოქტორო დისერტაციას თემაზე „საკომუნიკაციო ქცევა კუნძულოვან თემში“ (*Communication Conduct in an Island Community*), რომელზე დაყრდნობითაც ოდნავ მოგვიანებით, 1956 წელს, აქვეყნებს თავის პირველ წიგნს სახელწოდებით „თვითპრეზენტაცია ყოველდღიურ ცხოვრებაში“ (*The presentation of self in everyday life*). გოფმანის შენიშვნით, საზოგადოებაში არსებობს ინდივიდებისადმი გარკვეული მოლოდინები იმის თაობაზე, ამა თუ იმ სიტუაციაში ვინ როგორ მოიქცევა. აქედან გამომდინარე, ყოველ ნაბიჯზე ვაწყდებით სასცენო ხელოვნების ერთგვარ მაგალითებს (გოფმანი 1956: 8-9). მის 1967 წელს გამოქვეყნებულ მეორე წიგნში „ურთიერთქმედების რიტუალი“

(*Interaction Ritual*), რომელიც 1955-1964 წლებში გამოცემულ ხუთ სამეცნიერო პუბლიკაციას აერთიანებს, რიტუალი, როგორც მეტაფორა, ისეა წარმოდგენილი და ავტორი მას „შემთხვევათა სოციოლოგიად“ (sociology of occasions) მოიხსენიებს (გოფმანი 1967: 2). წიგნში გოფმანი ავითარებს იდეას ადამიანთა ყოველდღიური ურთიერთქმედებების რიტუალურობის შესახებ და შენიშნავს, რომ, ვცხოვრობთ რა სოციალური ინტერაქციის პირობებში, ყოველი კომუნიკაციის ბოლოს აღმოვაჩინოთ, რომ, ნებისთი თუ უნებლიეთ, წინასწარ განსაზღვრული წესების მიხედვით ვიქცევით (გოფმანი 1967: 5).

რიტუალურ შემთხვევებში გოფმანი განარჩევს მის მონაწილეებს, აქტორს და რეციპიენტს, და შენიშნავს: ა) შესაძლოა აქტორიც და რეციპიენტიც არ იყვნენ ინდივიდები. მაგალითად, ორი გემი შეხვედრისას ერთმანეთს ესაღმება ოთხი მოკლე სიგნალით; ბ) ხდება ხოლმე, როდესაც აქტორი ინდივიდია და რეციპიენტი — არა. მაგალითად, როდესაც ადამიანი მუხლს იდრეკს საკურთხეველთან და ლოცულობს; გ) აქტორიც და რეციპიენტიც ორივე ინდივიდია. ასეთ შემთხვევებს გოფმანი უწოდებს „ინტერპერსონალურ რიტუალებს“, რომლის მაგალითებიცაა მისაღმება, ბოდიშის მოხდა, კომპლიმენტის თქმა და სხვ. გოფმანი წერს: „მე ვიყენებ ტერმინ „რიტუალს“ იმიტომ, რომ მსგავსი ქმედება, როგორც სეკულარული და არაოფიციალურიც არ უნდა იყოს ის, წარმოადგენს საშუალებას, რითაც ინდივიდები იცავენ და ინარჩუნებენ საკუთარ ქცევათა სიმბოლურ ქვეტექსტს“ (გოფმანი 1967: 57).

ჯერ კიდევ სტრუქტურალისტური ტრადიციის ფარგლებში, 1957 წელს, ერთ-ერთი პირველი ავტორი, ვინაც განიხილა რიტუალი, როგორც სემიოლოგიური სისტემის ელემენტი, გახლდათ როლან ბარტი. ბარტის თანახმად, რიტუალი კომუნიკაციის ის განსაკუთრებული შემთხვევაა, სადაც ნიშანთა ფიქსირებულ მიმდევრობათა ჯაჭვი მთლიანობაში წარმოადგენს აღმნიშვნელს და, ამასთან, ინფორმაციის შეტყობინებასთან ერთად მთქმელის განზრახვასაც გულისხმობს, მიმართულია კონკრეტული პირისკენ (ბარტი 1972: 110-112).

რიტუალს სოციოლოგიური პოზიციიდან განიხილავს რობერტ ბოკოკი 1974 წელს გამოცემულ წიგნში „რიტუალი ინდუსტრიულ საზოგადოებაში“. ავტორი

შენიშნავს, რომ დასავლური სამყაროსთვის რიტუალის წარმოდგენა მხოლოდ რელიგიურ კონტექსტში არაადეკვატურია, ვინაიდან ტერმინი აერთიანებს როგორც რელიგიურ, ასევე საერო ხასიათის ქმედებებს. რელიგიური და სეკულარული რიტუალების დიქოტომიის საჩვენებლად ბოკოკი წარმოგვიდგენს სოციალური ქმედებების მთელ დიაპაზონს: კორონაცია, დაკრძალვა, შობის აღნიშვნა, ფეხბურთის თამაში, თეატრალური წარმოდგენები, ფესტივალები, სტუდენტური დემონსტრაციები, არჩევნები და სხვა. რიტუალით გამსჭვალულია ჩვენი სოციალური ცხოვრების თითქმის ყველა ასპექტი და მას ინდუსტრიულ საზოგადოებაში ბევრად ფართო მნიშვნელობა აქვს. თუკი „რიტუალად“ ჩავთვლით ჩვენი ყოველდღიური ცხოვრების ისეთ განმეორებად ქმედებებს, როგორებიცაა ხელის ჩამორთმევა, კბილების გამოხეხვა, მანქანით მგზავრობა, კვება, სტუმრების მიღება, ჩაის ან ყავის სმა, ძაღლის გასეირნება, ტელევიზორის ყურება, კინოში სიარული, მუსიკის მოსმენა, ნათესავების მონახულება და ა.შ. უსასრულოდ, მაშინ გამოდის, რომ რიტუალის სახით გვაქვს კატეგორია, რომელიც თითქმის ყველა იმ ქმედებას აერთიანებს, რომელიც მეტნაკლებად სტანდარტიზებულია (ბოკოკი 1974: 15).

1974 წელს ანთროპოლოგიური კვლევების ამერიკული ფონდის (Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research) ორგანიზებით გაიმართა საერთაშორისო ფორუმი სახელწოდებით *Secular Rituals Considered: Prolegomena Toward a Theory of Ritual, Ceremony and Formality*, სადაც რიტუალთან დაკავშირებული ახალი მიდგომები იქნა გაჟღერებული. ფორუმზე წაკითხულ მოხსენებათა 1977 წელს გამოქვეყნებული კრებულის გაცნობა (მური & მაიერჰოფი 1977) საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ მე-20 საუკუნის 70-იანი წლებისთვის ტერმინ „რიტუალს“ აღარ აქვს მაგიურ-რელიგიური მნიშვნელობა და მისი ინდივიდუალურ ენობრივ პრაქტიკაზე დაყრდნობით შესწავლა იწყება.

რიტუალზე, როგორც მუდმივად განმეორებად და სტრუქტურირებულ პრაქტიკაზე, საუბრობენ ლეიკოფი და ჯონსონი 1980 წელს გამოქვეყნებულ წიგნში „მეტაფორები, რომლებითაც ჩვენ ვცხოვრობთ“. ავტორები შენიშნავენ, რომ ყოველდღიური ინდივიდუალური რიტუალები ემპირიულ გემტალტს წარმოადგენენ; ყოველი რიტუალი ჩვენივე გამოცდილების რეგულარულად განმეორებადი ნაწილია,

რომელიც ხელს უწყობს კულტურად განპირობებული მეტაფორების და მასთან დაკავშირებული ღირებულებების გავრცელებას (ლეიკოფი & ჯონსონი 1980 (ბ): 233-235).

სამეცნიერო ლიტერატურასა და ზეპირ მეტყველებაში „რიტუალის“ სინონიმურ ტერმინებად ხშირად დასტურდება „წეს-ჩვეულება“ და „ცერემონია“. მკვეთრად არაა გამოიყენებული აღნიშნული ტერმინების საფუძვლად არსებული ცნებები, არ არსებობს რიტუალის, როგორც ანალიტიკური კატეგორიის სახეობათა თანამიმდევრული ტაქსონომია (გრაიმსი 2000: 259-260; ანთელავა და სხვები 2023: 161).

ტერმინოლოგიური ბუნდოვანებისგან თავის დასაღწევად მივმართეთ ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონს, თუმცა უშედეგოდ. ლექსიკონის თანახმად, „ცერემონია“ (ლათ. Caerimonia მოკრძალება, მოწიწება) განიმარტება როგორც 1. ოფიციალური ზეიმი (მნიშვნ. 1) განსაზღვრული წესითა და რიგით და 2. (საუბ.) გადაჭარბებული თავაზიანობა (ჩიქობავა 1964: 596). „ჩვეულება“ განიმარტება, როგორც 1. ამა თუ იმ წრეში (ან მთელ საზოგადოებაში) დამკვიდრებული წესი ქცევა-მოქმედებისა 2. დროთა განმავლობაში შემუშავებული საქციელი, შეძენილი ყოფაქცევა და 3. რთული ფუძის მეორე შემადგენელი ნაწილი: ზნე-ჩვეულება, წეს-ჩვეულება (ჩიქობავა 1964: 499). „წეს-ჩვეულება“ კი განმარტებულია, როგორც რელიგიით ან ტრადიციით დაწესებული მოქმედება (ჩიქობავა 1964: 1064).

ის, რაც სამივე ცნებასა და, შესაბამისად, ტერმინს („რიტუალი“, „წეს-ჩვეულება“ და „ცერემონია“) აერთიანებს, რეგულარულობა და განმეორებადი ხასიათია. ამასთან, ყველა ეს შემთხვევა მიემართება კიდევ ერთ ტერმინს — „ტრადიციას“ და მცირე გადახვევამაც კი, იქნება ეს ფიზიკურ მოქმედებათა თუ სიტყვა-ფორმულათა რიგითობის დარღვევა, შესაძლოა მთელი პროცედურა არაეფექტური გახადოს. არსებითი განსხვავება მათ შორის ისაა, რომ ფორმალურობის ხარისხი წეს-ჩვეულებასა და ცერემონიაში გაცილებით მაღალია, ვიდრე რიტუალში; შესაძლოა, ორივე შემთხვევა ერთდროულად რიტუალსაც წარმოადგენდეს, მაგრამ ყველა რიტუალი ნამდვილად ვერ იქნება წეს-ჩვეულება ან ცერემონია. აღნიშნულთან დაკავშირებით ჩვენს შეხედულებას კიდევ უფრო ამყარებენ პ. ბრაუნი და ს. ლევინსონი, რომლებიც

ტერმინოლოგიურ დონეზეც ერთმანეთისაგან განასხვავებენ ინტერპერსონალურ რიტუალებს და ინსტიტუციონიზებულ წეს-ჩვეულებებს (Interpersonal Ritual and Institutionalized Rites) (ბრაუნი & ლევენსონი 1987: 45).

ჩვეულებრივი თავისუფალი ქცევისგან განსხვავებით, რიტუალურ ქცევაში მოქმედებათა მიმდევრობა მკაცრად კანონიზებულია. რიტუალის ეს თავისებურება შესაძლოა ტრადიციული კულტურის იმ სფეროსაც მიემართებოდეს, რომელსაც ჩვენ ეტიკეტს ვუწოდებთ. ეტიკეტი (ფრანგ. *étiquette*) ამა თუ იმ საზოგადოებაში მიღებულ თავის დაჭერისა და თავაზიანი მოპყრობის წესებს გულისხმობს (ჩიქობავა 1953: 1448; ჭაბაშვილი 1989: 161) და შეიძლება განიმარტოს, როგორც კომუნიკაციის მეტაენა, რომელიც მოცემული ეთნოსის მეხსიერებაში ინახება. გირცი ენობრივ ეტიკეტს სოციალურ-კულტურულ ნორმად განიხილავს და თვლის, რომ ეტიკეტის წესების დაცვით ადამიანები საკუთარი თავის გარშემო კედელს ვაშენებთ, რათა სხვებთან კომუნიკაციის დროს თავაზიანობა და პატივისცემა შევინარჩუნოთ (გირცი 1960: 173).

ქცევის ფორმალური და არაფორმალური წესები ერთმანეთისგან დეტალურად აქვს გარჩეული ერვინგ გოფმანს. მისი შენიშვნით, ფორმალურია, მაგალითად, ის წესი, რომელიც ადამიანს კარნახობს სხვისი საკუთრების დაცვის აუცილებლობას, რომ არ შეიძლება სხვისი ნივთის მითვისება (ქურდობა) და სხვა. ამგვარი წესები მართულია იმ კოდექსით, რომელსაც ჩვენ მორალს და კანონს ვუწოდებთ. რაც შეეხება ქცევის არაფორმალურ და რიტუალურ წესებს, იმგვარი კონვენციონალური საშუალებებია, რომელთა მეშვეობითაც ინდივიდი გამოხატავს თავის თავს და სხვებსაც ატყობინებს სამეტყველო სიტუაციაში მისი ჩართულობის შესახებ. მსგავსს წესებს განსაზღვრავს კოდექსი, რომელსაც ჩვენ ეტიკეტს ვუწოდებთ (გოფმანი 1967: 53-55). ეტიკეტი სავალდებულო ქცევის ნორმაა, მაგრამ არა სამართლებრივი, არამედ ეთიკური ხასიათის, რომელიც აღმოცენდება და მოქმედებს ჩვეულების ან ოფიციალური ორგანოს საშუალებით (სართანია 2002: 15). ნებისმიერი სამეტყველო სიტუაცია, რიტუალიზების შემთხვევაში, შესაძლოა გახდეს ეტიკეტის ნაწილი. მაგალითად, თავაზიანობის გამომხატველი სტანდარტული სიტყვა-ფორმულების რეგულარული და ჭარბი გამოყენება ხშირად ჩვევაში გადასვლით ეტიკეტის ნაწილად იქცევა. ეტიკეტი საკომუნიკაციო ქცევის იდეალური ნიმუშია მაშინ, როცა რიტუალი, როგორც

სამეტყველო სიტუაცია, პრაქტიკაში დადასტურებულ ფაქტს ემყარება. ამ ორი შემთხვევის ერთმანეთისგან გარჩევა ტერმინოლოგიურ ბუნდოვანებას აგვარიდებს თავიდან.

მოსაუბრისადმი თავაზიანობის გამომხატველ სავალდებულო და სტანდარტულ სიტყვა-ფორმულებს კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის ჩარჩოში მოიხსენიებენ რუტინად, რომელიც რიტუალის შიგნით გამოიყოფა. რუტინაა, მაგალითად, მისალმების რიტუალში დადასტურებული შეკითხვა „როგორ ხარ“, რომელიც მეტწილად ფატიკურ ფუნქციას ასრულებს და კომუნიკაციის დაწყების მცდელობა უფროა, ვიდრე თანამოსაუბრის მდგომარეობით დაინტერესება (სავილ-ტროიკი 2003: 35). რომან იაკობსონიც ენის ფუნქციებზე საუბრისას შენიშნავს, რომ რიტუალურ კომუნიკაციებში ფატიკური ფუნქცია დომინანტია (იაკობსონი 1960: 255). რიტუალური კომუნიკაციის დანიშნულება ხშირად არა შეტყობინების გადაცემა, არამედ კონტაქტის დამყარებაა.

ამრიგად, თუკი რიტუალს, როგორც სოციოლოგიურ მოვლენას, ისე განვიხილავთ, აღმოჩნდება, რომ ტერმინის თარგმანი (ლათ. ritualis - სარწმუნოებრივი ხასიათის წეს-ჩვეულებები) სრულად ვერ გვიჩვენებს იმ შინაარსს, რაც მასში იგულისხმება. სხვაობის ჩვენება რიტუალს როგორც შეტყობინებასა და რიტუალს როგორც შეტყობინების გადამცემ რეგულირებულ საშუალებას შორის ანთროპოლოგიური ლინგვისტიკისათვის საკვანძო მნიშვნელობა აქვს, ვინაიდან რიტუალი აღარ არის შემოფარგლული რელიგიურობით; ის ერთნაირად მნიშვნელოვანია საერო კონტექსტებსა და საზოგადოებრივ ცხოვრებაშიც.

2.2. რიტუალური კომუნიკაცია და კულტურული კონტექსტი

რიტუალური კომუნიკაცია — ესაა კომუნიკაციის განსაკუთრებული შემთხვევა, სემიოტიკური ქცევა, რომელიც, თავის მხრივ, სოციალურ-ისტორიულ არტეფაქტს წარმოადგენს. პრაგმატიკული თვალსაზრისით, რიტუალური კომუნიკაცია ერთდროულად რეტროსპექტული და პროსპექტული პროცესია: კომუნიკაციაში მონაწილე პირები იყენებენ მემკვიდრეობით მიღებულ ცოდნასა და გამოცდილებას ერთდროულად როგორც კოლექტიურსა და პირადს, რათა პერსპექტივაში შექმნან ახალი სამეტყველო მოვლენები. რიტუალური კომუნიკაცია გვეხმარება, დავიცვათ სოციალური კავშირები და დიალოგში თავი ავარიდოთ მოსალოდნელ უხერხულ პაუზებს (რემპტონი 2009: 160).

რეგულარული და სტანდარტიზებული ხასიათის სამეტყველო სიტუაციების კუთხით ანთროპოლოგიური ლინგვისტიკისთვის საინტერესოა ისეთი კონსტრუქციების გარჩევაც, როგორსაც გრაისის უნივერსალური საკომუნიკაციო მაქსიმები გულისხმობს. ბრიტანელი ენის ფილოსოფოსის პოლ გრაისის 1975 წელს გამოქვეყნებულ პუბლიკაციაში *'Logic and Conversation'* დიალოგი წარმოდგენილია, როგორც მასში ჩართულ პირთა თანამშრომლობა, როცა ყოველი მონაწილე ცდილობს საკომუნიკაციო წესების დაცვით არ გადაუხვიოს დიალოგის ცენტრალურ მიზანს (გრაისი 1975: 45-49). გრაისის ზემოხსენებული პუბლიკაციის გამოსვლიდან ორი წლის შემდეგ, 1977 წელს ბრიტანელი ანთროპოლოგი მორის ბლოხიც შენიშნავს, რომ არარიტუალური კომუნიკაცია კულტურათაშორის ასპექტში ბევრად ზოგადია, ვიდრე რიტუალური, ვინაიდან ეს უკანასკნელი აზროვნების „სხვა უცნაურ საშუალებებსაც ასახავს“. ამიტომაც სამყაროს იმ სურათზე კონცენტრირება, რომელიც რიტუალურ კომუნიკაციაშია მოცემული, ბუნდოვანს ხდის ფაქტს ყველა კულტურისთვის მისაწვდომ კოგნიტიურ სისტემათა უნივერსალურობის შესახებ (ბლოხი 1977: 285).

რიტუალურ კომუნიკაციასთან დაკავშირებით საინტერესო ხედავს არსებობს ენის ფილოსოფიაში, სადაც მსგავსი შემთხვევები თამაშთანაა გაიგივებული. ენობრივი თამაშის (language-game), როგორც ენისა და რეგულარული ხასიათის მოქმედებების

მთლიანობის იდეა, ვრცლადაა წარმოდგენილი მე-20 საუკუნის ერთ-ერთი ყველაზე გავლენიანი ფილოსოფოსის ლუდვიგ ვიტგენშტაინის 1953 წელს გამოცემულ „ფილოსოფიურ კვლევებში“, სადაც ვკითხულობთ: „ენაში სიტყვების გამოყენების მთელი პროცესი შეიძლება წარმოვადგინოთ როგორც ერთ-ერთი იმ თამაშთაგანი, რომელთა მეშვეობითაც ეუფლებიან მშობლიურ ენას. მე ვუწოდებ მათ ენობრივ თამაშებს. „ენობრივი თამაში“ — ესაა ენისა და მოქმედების ერთი შერწყმული მთლიანობა“ (ვიტგენშტაინი 2003: 227; 237). წლების შემდეგ ჰოლანდიელი ფილოსოფოსი იოჰან ჰეიზინგა 1983 წელს გამოცემულ ფილოსოფიურ ტრაქტატში *‘Homo Ludens’* („ადამიანი მოთამაშე“) შენიშნავს, რომ მეტყველება სხვა არაფერია, თუ არა სიტყვებით თამაში. ის თავის თავში გულისხმობს თამაშის წესებს, რომელიც გარკვეულ ინტელექტუალურ საზღვრებშია ვარგისი. ადათ-წესები, მაგია, ლიტურგია, საიდუმლოება და მისტერიები — ყველაფერი ეს შეიძლება განხილულ იქნეს თამაშად. ამ ქმედებებს ჰეიზინგა საკრალურს უწოდებს და შენიშნავს, რომ, ფორმალური ფუნქციის მიხედვით, ყველა ზემოჩამოთვლილი საკრალური ქმედება ისეთივე წმინდა წყლის თამაშია, როგორც, მაგალითად, ჭადრაკის დაფაზე ან ჩოგბურთის კორტებზე გამართული ასპარეზობები. ამ საკითხზე საუბრისას ფილოსოფოსი იმდენად შორს მიდის, რომ საბოლოოდ Homo Sapiens-სა და Homo Faber-ის გვერდით ახალი ტიპის, Homo Ludens-ის გამოყოფას მოითხოვს (ჰეიზინგა 1997: 23).

რიტუალურ კომუნიკაციასთან დაკავშირებით ერვინგ გოფმანს შემოაქვს „სახის“ (face), როგორც პოზიტიური სოციალური ღირებულების ცნება და შენიშნავს, რომ ყოველი ჩვენგანი წარმოადგენს გარკვეული სოციალური თვისებების ხატს, რომლის შენარჩუნებასაც ვცდილობთ კონტაქტების დროს. ამასთან, სხვების მხრიდანაც არსებობს მოლოდინები, თუ ამ ხატიდან გამომდინარე, ამა თუ იმ სიტუაციაში როგორ მოვიქცევით. გოფმანი შენიშნავს, რომ ანგლო-ამერიკულ კულტურაში არსებობს ასეთი ცნება „სახის დაკარგვა“ (*to lose face*), რაც საზოგადოების მხრიდან არსებული მოლოდინების ვერგამართლებაზე მიუთითებს. ადამიანის მიზანია, თავის ინტერაქციებში შეინარჩუნოს სახე და შეუნარჩუნოს ის სხვებსაც. „სახის შენარჩუნება“ ნიშნავს წინასწარ დადგენილი წესების დაცვას. ადამიანმა უნდა გაიაზროს, მის ქმედებებს როგორი ინტერპრეტაცია მიეცემა სხვების მხრიდან (გოფმანი 1967: 11-16).

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მსგავსი სიტყვა-ფორმულები — *სახის დაკარგვა/შენარჩუნება* — ანალოგიური შინაარსით დასტურდება ჩვენს კულტურაშიც. სახის ფასეულობები პირობითი ხასიათისაა და გამომდინარეობს გარკვეული ეთნიკური ჯგუფის ადათ-წესებიდან, ცალკეულ საზოგადოებაში მიღებული და აპრობირებული ნორმებიდან (კიკვიძე 2021: 116-117).

რიტუალური კომუნიკაციის ჩარჩოში გამოიყოფა თავაზიანობის თეორიაც. თავაზიანობის გამოხატვის გრამატიკული და ლექსიკური საშუალებები კარგადაა დამუშავებული ქართულ საენათმეცნიერო ლიტერატურაში (იხ. კიკვიძე 1999; ზეკალაშვილი 2010; ზეკალაშვილი 2005). თავაზიანი ფორმების გვერდით, „სახის შენარჩუნებისთვის“ ადამიანები მიმართავენ კომპლიმენტის სიტყვა-ფორმულებსაც. მაგალითად, *„შესანიშნავად გამოიყურები“*, *„ძალიან გიხდება ეს კაბა“*, *„რა ნიჭიერი ხარ“* და სხვ. (დემეტრაძე 2008: 84-85). „სახის“ დაკარგვის საშიშროების შემქმნელ ლინგვისტურ ქმედებებზე ქართულ და ინგლისურ ენობრივ მასალაზე დაყრდნობით საუბრობს გოქსაძეც. მაგალითად, რიტუალიზებულია ადამიანებს შორის გაცნობის სამეტყველო ქცევა, სადაც შემდეგი სტერეოტიპული ფორმულებია პოვნირი: *„ნება მომეცით გაგეცნოთ“*, *„სასიამოვნოა (თქვენი გაცნობა)“* და სხვ. (გოქსაძე 2002: 119).

გოფმანისეული ორი შემთხვევის — 1) პატივისცემა (deference. რა ევალება სხვას) და 2) ქცევის მანერა (demeanor. რა გვევალება ჩვენ თვითონ) — ანალოგიით ბრაუნი და ლევინსონი ერთმანეთისგან განარჩევენ დადებით და უარყოფით თავაზიანობას. მათი შენიშვნით, ნებისმიერ კულტურაში კომუნიკაციაში მონაწილე პირებს ორი სტრატეგია აქვთ: „დადებითი თავაზიანობის“ და „უარყოფითი თავაზიანობის“. პირველ შემთხვევაში, მოსაუბრე აპელირებს საერთო ინტერესებზე, მეორე შემთხვევაში კი ხაზს უსვამს ავტონომიურობასა და ადრესატისგან დამოუკიდებლობას (ბრაუნი & ლევინსონი 1987: 70).

ამრიგად, სახის კატეგორია მთლიანობაში ყველა რიტუალურ კომუნიკაციას მიემართება და სამეტყველო მოვლენის რომელიმე მონაწილის მიერ კომუნიკაციის წესების დარღვევამ შესაძლოა საფრთხე შეუქმნას მოსაუბრის ან მსმენელის „სახეს“. გოფმანი ამგვარ შემთხვევათა აღსაწერად გამოიყენებს ტერმინებს *wrong face, to be out*

of face, threats to face (გოფმანი 1967: 8). ბრაუნი და ლევინსონი კი ასეთ სამეტყველო აქტს მოიხსენიებენ როგორც Face-Threatening Act (FTA) (ბრაუნი & ლევინსონი 1987: 10-11). წინამდებარე ნაშრომის ფარგლებში ქართული ეთნოგრაფიული წყაროებიდან წარმოდგენილი საილუსტრაციო მასალა (§3.1.1, §3.1.2) დაგვანახებს, თუ სახის დაკარგვის საფრთხეს როგორ მივყავართ ენობრივი ტაბუს შემთხვევებამდე; როგორ ცდილობენ ადამიანები ყოველდღიურ და რიტუალურ სამეტყველო მოვლენებში კომუნიკაციის ვერბალური და არავერბალური წესების დაცვით სახე შეინარჩუნონ და სამეტყველო ერთობის დანარჩენი წევრების მოლოდინი გაამართლონ.

თანამედროვე სამყაროში სულ უფრო აქტუალური ხდება ე.წ. პირისპირ (face-to-face) რიტუალების მიმართება სოციალური ორგანიზაციის ბევრად მსხვილ შაბლონებთან, რომელთა მეშვეობითაც ცდილობს ადამიანი, გაამართლოს ის კულტურული მოლოდინები, რაც მისი მისამართით არსებობს (ჰაუსმანი და სხვები 2011: 323-324). მრავალრიცხოვანია ის ენობრივი შაბლონებიც, რომლებიც სხვადასხვა ცხოვრებისეულ სამეტყველო სიტუაციაშია მოსალოდნელი. მაგალითად, სურვილის გამომხატველი სიტყვა-ფორმულების კლასიფიკაცია სამეტყველო სიტუაციათა მიხედვით ასეთია: მთესველს ნაყოფიერ მოსავალს უსურვებენ, სახლის ამშენებელს — შიგნით დიდხანს ცხოვრებას; ახალდაქორწინებულებს — ბედნიერებას, ავადმყოფს — სწრაფ გამოჯანმრთელებას და ა.შ.

ლინგვისტური რიტუალების სიმარტივე ხშირად შეიძლება დამაბნეველიც აღმოჩნდეს. წარმატებული კომუნიკაციისთვის აუცილებელია არა მხოლოდ სიტყვებისა და მათი დაკავშირების წესების ცოდნა, არამედ იმ კულტურული დაშვებებისაც, რომელსაც ყოველდღიურ ურთიერთქმედებებში ვაწყდებით. რიტუალური კომუნიკაციის თავისებურებაა ისიც, რომ მისი მნიშვნელობა მოცემული სამეტყველო ერთობის ზოგადი ღირებულებებიდან გამოიყვანება, მთლიანად საკომუნიკაციო შაბლონებშია კოდირებული და მისი სოციალური ან კულტურული კონტექსტისგან დამოუკიდებლად წარმოდგენა დაუშვებელია.

რიტუალის კონტექსტზე დამოკიდებულება ჯერ კიდევ მე-20 საუკუნის დასაწყისში ბ. მალინოვსკის მიერ იქნა შემჩნეული. 1923 წელს სტატიაში

„მნიშვნელობის პრობლემა პირველყოფილ ენებში“ (*The Problem of Meaning in Primitive Languages*) მალინოვსკი სიმბოლოსა და რეფერენტის ურთიერთმიმართებაზე საუბრისას ენის სამგვარ გამოყენებას განარჩევს: აქტიური, ნარატიული და რიტუალური. მისი შენიშვნით, რაც უფრო განვითარებულია ენა და რაც უფრო ხანგრძლივი ევოლუციის ისტორია აქვს, მით მეტი სტრუქტურული შრეები გამოიყოფა მასში. კულტურის ცალკეული სტადიები: ველური, ბარბაროსული, ნახევრად ცივილიზებული და ცივილიზებული; გამოყენების საშუალებები: პრაგმატული, ნარატიული, რიტუალური, სქოლასტიკური, თეოლოგიური — ყველაფერი ეს თავის კვალს ტოვებს ენაში. ენაში დადასტურებული ზოგიერთი გამონათქვამი მხოლოდ კონტექსტით ხდება გასაგები, კონტექსტის ანალიზის მცდელობას კი ისეთ დაჯგუფებებამდე მივყავართ, სადაც ადამიანებს საერთო ინტერესები, ამბიციები, ემოციები და რეაქციები აქვთ. მალინოვსკი მიუთითებს ენის შესწავლის აუცილებლობაზე იმგვარი სიტუაციის კონტექსტში, რომელიც მოცემული ერისთვისაა დამახასიათებელი და კვლევის ასეთ პერსპექტივას იგი ეთნოგრაფიულ პერსპექტივას უწოდებს (მალინოვსკი 1923: 310-328).

მალინოვსკის მიერ ნახსენები „სიტუაციური კონტექსტი“ სხვა არაფერია, თუ არა კომუნიკაციის ეთნოგრაფიაში კარგად ნაცნობი „სამეტყველო სიტუაცია“. სამეტყველო ერთობის შიგნით კომუნიკაციის ანალიზისათვის აუცილებელი დისკრეტული ერთეულებიდან სამეტყველო სიტუაცია ყველაზე მსხვილი ერთეულია. ესაა კონტექსტი, რომელშიც მიმდინარეობს კომუნიკაცია.

რიტუალური კომუნიკაციის ფორმები შესაძლოა განვიხილოთ, როგორც ადამიანთა ურთიერთქმედების უნივერსალური სტრატეგიის კულტურულ-სპეციფიკური გამოვლინებები. მაგალითად, დასავლურ კულტურაში, როდესაც რაღაც კარგი ხდება ან ადამიანი აღწევს წარმატებას, მიღებულია ვუთხრათ „გილოცავ“ ან „ყოჩაღ“. დასავლეთ აფრიკაში, განას რესპუბლიკის ერთ-ერთი უმსხვილესი ეთნიკური ჯგუფის, ევეს ხალხის (Ewe people) ენაში კი ასეთ დროს მიღებული სიტყვა-ფორმულებია: „ღმერთი ძლიერია“ ან „ღმერთი მუშაობს“, რაც მოცემული სამეტყველო ერთობის რელიგიურობას უსვამს ხაზს. აქ სწამთ, რომ ყველაფერი, რაც ადამიანის ირგვლივ ხდება, ღმერთის შემოქმედებაა. ამიტომაც კარგი ამბის აღმნიშვნელ სიტყვა-

ფორმულებში ადამიანზე მითითება არ ჩანს. კულტურული სხვაობა იკვეთება საპასუხო სიტყვა-ფორმულებშიც. თუკი დასავლურ კულტურაში მილოცვაზე მიღებულია პასუხად ვთქვათ „გმადლობ“, ევეს ხალხი ასეთ დროს ამბობს „დიახ, ჩვენ ყველანი ვლოცულობდით“ (გოდარდი & ვეჟბიკა 1997: 250-251).

რიტუალური და თავაზიანი კომუნიკაციის სტრატეგიაში ხდება კომუნიკანტთა პირადი საზღვრების დაწესებაც. მაგალითად, არ შეიძლება უბრალოდ ისე დაურეკო ვინმეს, სანამ არ მოუბოდიშებ შეწუხებისათვის, არ განუმარტავ დარეკვის მიზეზს, არ მოიკითხავ თანამოსაუბრის ჯანმრთელობას, მის ოჯახსა და სამსახურის საქმეებს და ა.შ. ამის შემდეგ შეიძლება დარეკვის მთავარ სათქმელზე გადასვლა რიტუალური ფრაზით: „თუკი დიდ დროს არ წაგართმევთ, მინდოდა მეთქვა, რომ...“ (აჰმადი 2014: 103).

ეთნოსპეციფიკურია თავად მისაღმების სიტყვა-ფორმულებიც. ამერიკელი ხალხი „დილა მშვიდობისა“, „შუადღე მშვიდობისა“ და „საღამო მშვიდობისა“ ფორმებს, როგორც დამშვიდობების ფორმულებს, ასეც გამოიყენებს; აზერბაიჯანელები დამშვიდობებისას ამბობენ „სალოლ“ (მადლობა) (ბლაჟნოკოვი 1978: 4-5). ქართულენოვან ერთობაში საინტერესოა ზემოაღნიშნულ ფრაზებში სიტყვათა პოსტპოზიცია-პრეპოზიციის საკითხი. მაგალითად, „დილა მშვიდობისა“ ან „საღამო მშვიდობისა“ თუ მისაღმების სიტყვა-ფორმულებია, „მშვიდობიანი დილა“ ან „მშვიდობიანი საღამო“ შესაძლოა დადასტურდეს დამშვიდობებისას, როგორც თანამოსაუბრისადმი თავაზიანი სურვილის გამოხატვა. მისაღმება-დამშვიდობების რიტუალში პოვნირ სიტყვა-ფორმულებს მჭედლიშვილი ფატიკური კომუნიკაციის ნიმუშებად მოიხსენიებს. მაგალითად, „გამარჯობა“, „ამას ვის ვხედავ“, „სად დაიკარგე“, „დროებით“, „მოკითხვა თქვენებს“, „არ დაიკარგო“ და მისთანანი (მჭედლიშვილი 2009: 157-159).

ამა თუ იმ სამეტყველო ერთობაში მნიშვნელობა აქვს იმასაც, თუ ვინ ამბობს საღამოს პირველად. მაგალითად, აღმოსავლურ კულტურაში შედარებით დაბალი სტატუსის მქონე ადამიანი არის მისაღმების ინიციატორი, რასაც ისლამურ სამყაროში „პირველი მისაღმების უფლებასაც“ ემახიან. ერთ-ერთი ლეგენდის თანახმად, მე-19

საუკუნეში შაჰს სურდა დაეჯილდოვებინა კარისკაცი სამსახურისთვის და ჰკითხა, თუ რას ისურვებდა. კარისკაცმა უპასუხა: „მხოლოდ პირველი საღმის უფლებას ვისურვებდიო“, რითიც მარადიულად მის სამსახურში ყოფნის სურვილს გაუსვა ხაზი. ამის მოსმენით გახარებულმა შაჰმა იგი დიდი ფულით დააჯილდოვა (ბიმანი 2020: 213).

მისაღმების რიტუალში ხდება მონაწილეთა როლების გამოვლენა და განმტკიცება. დასავლეთ აფრიკაში ვოლოფის ხალხის (wolof people) მისაღმების რიტუალში გარდა გაცვლითი სიტყვა-ფორმულებისა, სადაც რიგი კითხვა-პასუხებია ოჯახის წევრების ჯანმრთელობის მოკითხვის ჩათვლით, მთელი სოციალური იერარქიაა სტრუქტურირებული. როგორც ვოლოფური ანდაზა ამბობს: „როცა ორი ადამიანი ესაღმება ერთმანეთს, ერთი თავს იმდაბლებს, მეორე — იმაღლებს“ (გოდარდი & ვეჰბიკა 1997: 233).

კულტურული სხვაობები თვალსაჩინოა საჩუქრის ან საკვების შეთავაზებისას უარყოფის ან დათანხმების ფორმულებში. მაგალითად, როგორ გავიგოთ „არა“, როგორც პირდაპირი უარყოფა თუ მის ქვეშ იგულისხმება წინადადება „კიდევ ერთხელ მკითხე“? ადამიანებს ახლო აღმოსავლეთიდან და აზიიდან აღუნიშნავთ, რომ ინგლისსა და აშშ-ში დარჩენილან მშვივებად, როდესაც მასპინძლის მიერ საკვების შეთავაზებისას თავიდან თავაზიანად უთქვამთ უარი, ვინაიდან დასავლური კულტურის ადამიანებისათვის „არა“ პირდაპირი უარყოფაა და ხელმეორედ ჩაკითხვას გამორიცხავს. ინგლისურენოვან ხალხს ამასთან დაკავშირებით საპირისპირო პრობლემა აქვს, მათი „არა“ აღმოსავლეთში თავაზიან უარყოფად გაიგება და მსგავს შემთხვევებში, მასპინძლის დაჟინებული მოთხოვნით, შესაძლოა ისეთი საკვების მირთმევაც მოუხდეთ, რომელიც რეალურად სულაც არ სურთ (სავილ-ტროიკი 2003: 29).

მსგავს შემთხვევაზე გვიყვება ედუარდ ჰოლი 1955 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში „მანერების ანთროპოლოგია“, სადაც იხსენებს, აშშ-ში რამდენიმესაათიანი ბანკეტიდან გამოსული არაბი დიპლომატი როგორ სთხოვს თანამემამულეს სადმე გავიდნენ საჭმელად, რადგან მშიერია. ამაზე მის მეგობარს ეცინება და პასუხობს:

„ნუთუ არ იცოდი, რომ, თუ აქ იტყოდი „არა, გმადლობთ“, ისინი იფიქრებდნენ, რომ ნამდვილად არ გშია?“ არაბულ ქვეყნებში ეტიკეტი მოითხოვს, რომ ადამიანმა, რომელსაც ემსახურებიან, რამდენჯერმე უარი თქვას შემოთავაზებულ საკვებზე (ჰოლი 1955: 84).

აღმოსავლეთმცოდნე, ჩინური ენისა და კულტურის მკვლევარი პან ინი ერთმანეთისაგან განარჩევს „ცერემონიალურ მეტყველებას“ „დაჟინებული მეტყველებისგან“ და შენიშნავს, რომ ძველ ჩინეთში საჩუქრის გადაცემის და სახლში შეპატიჟების წინ ადამიანებს სამჯერ უნდა მიემართათ ე.წ. ცერემონიალური უარყოფისთვის, სამჯერ უნდა ეთქვათ „არა“ და მხოლოდ ამის შემდეგ შეეძლოთ დათანხმება (პან ინი 1977: 338-340).

საინტერესოა, რომ სახლში შეპატიჟებისას სამჯერ უარყოფის რიტუალს ვხვდებით ძველ სამეგრელოშიც. ქართული ეთნოგრაფიული ცნობების თანახმად, ახალ წელს ოჯახში მისულ მეკვლეს კარებზე სამჯერ დაკაკუნებით სამჯერ უნდა ეთქვა „კარი გამიღე“; თეთრებში გამოწყობილ დიასახლისს დაკეტილი კარებიდან სამჯერ უნდა ეკითხა: „ვინა ხარ, რა მოგაქვსო“ და მეკვლესაც სამჯერვე უნდა ჩამოეთვალა ყველა სანატრელი სურვილი თუ ნივთიერი საგანი (სახოკია 1956: 45; მაკალათია 1941: 296; მაკალათია 1927: 14-17; სახოკია 1897: 98-99; კალანდარიშვილი 1890: N3, 2-3; ჩაჩანიძე 2015: 219). ამგვარი უარყოფის წესს ვხვდებით პატარძლის ე.წ. „გასინჯვის“ რიტუალშიც: მაჭანკლის მიერ მოწოდებული ცნობების საფუძველზე, ვაჟის ნათესავები თითქოს შემთხვევით მიადგებიან საპატარძლოს სახლს, მასპინძლები მათ შინ შეიპატიჟებენ, რაზეც სტუმრები „მეგრულ სტუმრობის მიხედვით, უარზე დადგებიან; მასპინძლები ჭირს მოსჭამენ, სანამ არ დაიყოლიებენ და არ დაითანხმებენ ღამე დარჩენაზე“ (სახოკია 1956: 84-85). სამჯერ უარყოფა პოვნირია წინასაქორწინო ე.წ. გარიგების რიტუალშიც. ქალის სახლში ვაჟის ოჯახის მიერ მიგზავნილ შუამავალს რამდენჯერმე უარით გაისტუმრებდნენ. პირველ-მეორე

მისვლაზე თანხმობის გამოცხადება სარძლოს ოჯახის მხრიდან მიუღებლად ითვლებოდა (იველაშვილი 1989: 127).⁵

სამჯერ უარყოფას ვხვდებით ნუგზარ ანთელავას მიერ 1982 წელს სამეგრელოში ჩაწერილ ე.წ. პატარძლის დახსნის რიტუალშიც. ჩანაწერის თანახმად, ქორწილის დღეს პატარძალი თავის მეგობრებს ოთახში ჰყავთ გამოკეტილი და მეჯვარემ უნდა „დაიხსნას“ და გამოიყვანოს შემდეგი დიალოგის წარმართვით:

„პატარძლის მხარე: — ჩვენ გაგვიზრდია, ჩვენ მოგვირთავს, აწი თქვენ რისთვის მოსულხართ?“

მეჯვარე: — თქვენ გაგიზრდიათ, თქვენ მოგირთავთ, ჩვენ წასაყვანად მოვსულვართ.

პატარძლის მხარე: — თქვენ არ გაგიზრდიათ, თქვენ არ მოგირთავთ, აწი თქვენ რისთვის მოსულხართ?“

მეჯვარე: — ჩვენ არ გაგიზრდია, ჩვენ არ მოგვირთავს, ჩვენ წასაყვანად მოვსულვართ.

პატარძლის მხარე: — თქვენთვის გაზრდის, თქვენთვის მორთავს, ჩვენ რა?“

მეჯვარე: — ჩვენთვის გაზრდის, ჩვენთვის მორთავს, თქვენ — ეს“ (ანთელავა 2005: 183-184).

დიალოგის შემდეგ იღება კარი და მეჯვარე პატარძლის მეგობრებს საჩუქრებით ასაჩუქრებს. ანთელავა სამართლიანად შენიშნავს, რომ ჟანრობრივი თვალსაზრისით ამგვარი დიალოგი რიტუალური ტექსტია, რომელიც სინტაქსური პარალელიზმებითა და რითმით ხასიათდება (იქვე).

ნათქვამის სამჯერ გამეორების რიტუალს ვხვდებით აკაკი ჭანტურიას მიერ სამეგრელოში ჩაწერილ ტექსტშიც: ნათესავები და მოკეთეები, რომლებიც ცოლის

⁵ სამეგრელოს გარდა, მსგავსი შემთხვევები პოვნეირია ფშავშიც. ლ. მელიქიშვილის შენიშვნით, რაც არ უნდა შესაფერისი საქმრო ყოფილიყო, ფშავში წესად არ ჰქონდათ შუამავლის პირველი მისვლისთანავე მის წინადადებაზე დათანხმება. თითქმის არც ერთი ქალი არ გათხოვილა ისე, რომ შუამავლები სამჯერ მაინც არ მისულიყვნენ. „თავიდანვე დათანხმება ქალის გვარს ამცირებდა“ (მელიქიშვილი 1972: 146).

სათხოვნელად მიჰყვებოდნენ სიძეს, პატარძლის ოჯახის წევრების წინ ჩამწკრივდებოდნენ და სამჯერ ეტყოდნენ: „სალამი, სალამი, სალამი“. სანაცვლოდ ისინიც სამჯერ დაუბრუნებდნენ „სალამს“ და შემდგომ კიდევ სამჯერ იტყოდნენ: „თქვენი მხარე ქალს გვირიგებს“. სიძის მხარე სამჯერ უპასუხებდა: „თქვენი მხარე ქალს გვთავაზობს“. შემდეგ სიძის მომყოლნი იტყოდნენ: „ქალის მთხოვნელი ვართ“. ამის პასუხად, ყოველ თქმაზე, პატარძლის მხარე იტყოდა: „მომცემნი ვართ“. ამ რიტუალის შესრულების შემდეგ სიძეს წაიყვანდნენ და პატარძლის გვერდით დასვამდნენ“ (ჭანტურია 1982: 238).

სამჯერ უარყოფა, როგორც რიტუალური თავაზიანობა, აღმოსავლურ ტრადიციაში თააროფის (*taarof*) სახელწოდებითაა ცნობილი. მიუხედავად იმისა, რომ სიტყვა-ტერმინს არაბული ძირი აქვს (*arafā*), რაც ცოდნის მიღებას ნიშნავს; თავად თააროფის იდეა სპარსულია და ნიშნავს სხვისი პატივისცემის გამო თვითდამცირებას (ბიმანი 2020: 203-205). ვერბალური რეპერტუარის შერჩევის გარდა, გულისხმობს რიტუალური ქცევის შერჩევასაც (მაგალითად, მასპინძლობაზე ან საჩუქრის მიღებაზე ორ-სამჯერ უარის თქმა). იმისათვის, რომ სტუმარმა ჩაი დალიოს, მასპინძელმა რამდენჯერმე უნდა შესთავაზოს და სტუმარმა რამდენჯერმე უნდა თქვას უარი (ბიმანი 2020: 214; აჰმადი 2014: 104). საინტერესოა, რომ არა მარტო საჩუქრის მიღებისას, სხვა შემთხვევებშიც გვხვდება მსგავსი რიტუალური უარყოფა. მაგალითად, ტაქსისტი ან გამყიდველი, ვისაც ფულს უხდიან, თავიდან თავაზიანად ამბობს „არ ვარ ამის ღირსი“ და მხოლოდ დაჟინების შემდეგ თუ აიღებს ფულს. 1979 წელს, შაჰის ჩამოგდების შემდეგ, ირანული რევოლუციის მონაწილეები თავიდან გაოცებას ვერ მალავდნენ, როდესაც ტაქსისტები მათ ფულის აღებაზე უარს ეუბნებოდნენ (ბიმანი 2020: 213).

ანთროპოლინგვისტური სხვაობები განსაკუთრებით თავს იჩენს კულტურათა კონტაქტების დროს, რასაც კულტურათა შეჯახებისა და ე.წ. კულტურული შოკის პრობლემასთან მივყავართ. მეტყველების კულტურისმიერი წესების აღსანიშნავად კ. გოდარდსა და ა. ვეჟბიცკას შემოაქვთ „კულტურული სცენარების“ (cultural scripts) ცნება და მიუთითებენ, რომ კულტურული ურთიერთობები და ნორმები სწორედ მსგავს სცენარებშია აღბეჭდილი (გოდარდი & ვეჟბიცკა 1997: 236-237).

რიტუალური კომუნიკაციის მისამართით ხშირად გამოიყენება ისეთი ტერმინები, როგორებიცაა: „ტრადიციული“ „კულტურულად კონსტრუქციული“, „ფორმალური“, „კონვენციური“, „სტერეოტიპული“. რიტუალების სახით საქმე გვაქვს საკომუნიკაციო სტანდარტების სისტემასთან, რომელსაც მოცემული სამეტყველო ერთობა აყალიბებს და მისი კულტურული თავისებურებების აღწერისა და ანალიზისთვის კი მნიშვნელოვანი ნაბიჯი სწორედ კომუნიკაციის ეთნოგრაფიას აქვს გადადგმული.

II თავის დასკვნა

რიტუალი წარმოადგენს ქმედებათა მყარ თანამიმდევრობას, რომელიც კონკრეტული შინაარსის გამოხატვას ემსახურება. როგორც უძველესი ენციკლოპედიებისა და ლექსიკონების გაცნობა-ანალიზმა ცხადყო, სამეცნიერო კვლევების ადრეულ ეტაპზე მას მხოლოდ საკრალური მნიშვნელობა მიეწერებოდა და მის რელიგიურიდან სოციალური კატეგორიის ერთეულად წარმოადგენას წინ უძღოდა ხანგრძლივი მოსამზადებელი პერიოდი.

„რიტუალის“, როგორც ტერმინის, ფესვების ძიებას ძველინდურ ჰიმნოგრაფიასთან მივყავართ. სხვადასხვა ეტიმოლოგიური ლექსიკონისა და ენციკლოპედიის თანახმად, ტერმინის წარმომავლობა ასეთია: პროტო-ინდო-ირანული *hrtás* („ჭეშმარიტება“) -> სანსკრიტული *rtá* („სამყაროს წესრიგი“) -> ლათინური *ritus* („ჩვეულება“). სპეციალურ ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ აღნიშნული ტერმინი რიგგედას ყველაზე მნიშვნელოვან რელიგიურ კონცეფციას წარმოადგენს და მისი ისტორია ძვ.წ. 1600 წლიდან იწყება. ამ ფაქტით უნდა აიხსნას ის გარემოებაც, რომ განმარტებებში მას პრესკრიპტულად ცალსახად რელიგიური შინაარსი მიეწერება.

„რიტუალის“, როგორც ცნების, ისტორია თავდაპირველად მისი ტერმინოლოგიური გაგების კვალდაკვალ განვითარდა: იგი განიხილებოდა არადასავლური კულტურებისათვის დამახასიათებელ საკვანძო კატეგორიად და მხოლოდ რელიგიური და მაგიური პროცედურების განხილვით შემოიფარგლებოდა. მე-20 საუკუნის დასაწყისში ემილ დიურკემის სოციოლოგიურ კონცეფციაში მომწიფდა იდეა სეკულარული რიტუალების შესახებ. ფრანგმა სოციოლოგმა სხვადასხვა რიტუალური პრაქტიკის მაგალითები ერთ-ერთმა პირველმა განიხილა და საკრალური და პროფანული სფეროების დიქოტომიის ფონზე შენიშნა, რომ სეკულარული რიტუალები აღარ განსხვავდებიან რელიგიურისგან. დიურკემის კვალდაკვალ კი, „სოციალური დრამატურგიის“ კონცეფციის განვითარებით, ამერიკელმა სოციოლოგმა ერვინგ გოფმანმა რიტუალები „შემთხვევათა

სოციოლოგიად“ მოიხსენია და აღნიშნა, რომ ნებისმიერი ადამიანი ცხოვრობს სოციალური ინტერაქციის პირობებში, იქცევა რა წინასწარ დადგენილი საკომუნიკაციო წესების მიხედვით.

ინდუსტრიულ საზოგადოებებში რიტუალურ ქმედებათა მთელი დიაპაზონი წარმოადგინა 1974 წელს რობერტ ბოკოკმა და ხაზი გაუსვა იმ ფაქტს, რომ ნებისმიერი ყოველდღიური განმეორებადი ქმედება თავისი არსით უკვე რიტუალია. მე-20 საუკუნის დასასრულისთვის საკითხის გარშემო გამოქვეყნებული შრომები თუ სადისკუსიო ხასიათის მასალები სამეცნიერო ფორუმებიდან მოწმობენ, რომ რიტუალი აღარ არის მხოლოდ მაგიურ-რელიგიური ფაქტი.

რეგულარული და სტანდარტიზებული სამეტყველო სიტუაციები, რომლებიც აღარ არის ლიმიტირებული რელიგიური კონტექსტებით, კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის ჩარჩოში შეგვიძლია რიტუალურად განვიხილოთ. ამგვარი შემთხვევები ენათმეცნიერთა ინტერესის საგანი ხშირად გამხდარა: როლან ბარტისთვის რიტუალი, როგორც კომუნიკაციის განსაკუთრებული შემთხვევა, სემიოლოგიური სისტემის ელემენტია; პოლ გრაისის მიხედვით, ნებისმიერი დიალოგი კომუნიკანტთა „თანამშრომლობის პრინციპზე“ აგებული, სადაც წინასწარ დადგენილი მიმდევრობების დაცვა მნიშვნელოვანია; ენის ფილოსოფოსებისთვის განმეორებადი ქმედებები სხვა არაფერია, თუ არა „ენობრივი თამაშები“.

ყოველი რიტუალის მიღმა დგას სიტუაციური კონტექსტი, საიდანაც მისი მნიშვნელობა გამოიყვანება. კონტექსტი კი სხვა არაფერია, თუ არა კომუნიკაციის ეთნოგრაფიაში კარგად ნაცნობი „სამეტყველო სიტუაცია“, რომელიც ეთნიკურად სპეციფიკურია. ჩვენი ყოველდღიური ინტერაქციის ისეთი შაბლონური შემთხვევებიც კი, როგორებიცაა მისაღმებისა და დამშვიდობების რიტუალები, სხვადასხვა კულტურისმიერ მოდელებს წარმოადგენენ.

რიტუალური კომუნიკაციის ფარგლებში განიხილება „სახის“ კატეგორია და თავაზიანობის თეორიაც. მაგალითად, როგორ იქცევიან ადამიანები კონკრეტულ სამეტყველო მოვლენებში თანამოსაუბრეთა „სახის შენარჩუნებისა“ და მათ მიმართ წაყენებული კულტურული მოლოდინების გასამართლებლად. ქართული

ეთნოგრაფიული მასალებიდან საილუსტრაციოდ წარმოდგენილმა ე.წ. სამჯერ უარყოფის რიტუალმა დაგვანახა, რომ კომუნიკაცია მხოლოდ ვერბალური რეპერტუარის შერჩევით არ შემოიფარგლება და რიტუალური ქცევის შერჩევასაც გულისხმობს.

III თავი

სამეტყველო მოვლენათა ანალიზი SPEAKING-ის მოდელის მიხედვით

3.1. SPEAKING-ის მოდელი

რიტუალი, როგორც სამეტყველო სიტუაცია, მოიცავს სამეტყველო მოვლენების ფართო სპექტრს, სადღესასწაულო ცერემონიებიდან დაწყებული ადამიანთაშორისი ყოველდღიური ურთიერთობებით (მისალმება-დამშვიდობება) დასრულებული. ამასთანავე, რიტუალის ანთროპოლინგვისტური თავისებურებებიდან გამომდინარე, სხვადასხვა ეთნიკურ და სამეტყველო ერთობაში კონკრეტულ სამეტყველო მოვლენასთან დაკავშირებული მოლოდინები განსხვავებულია; მაგალითად, როდის არის ხუმრობა დასაშვები და როდის — არა; როდის არის ჩურჩულით საუბარი მიღებული და როდის ითვლება ის უხერხულობად; როგორია მოცემულ სამეტყველო სიტუაციაში ოფიციალურობა-ფამილარულობის, სტილისა და ჟანრის მოთხოვნები და სხვა.

საინტერესოა ის ვერბალური და არავერბალური მარკერებიც, რომლებიც რიტუალის შიგნით სამეტყველო მოვლენათა საზღვრებს — დასაწყისსა და დასასრულს — ადგენს; მაგალითად, სატელეფონო საუბარი სამეტყველო მოვლენაა, რომელიც ტელეფონის ზარით იწყება და ყურმილის დაკიდებით სრულდება. ამასთანავე, სამეტყველო მოვლენათა საზღვრები შესაძლოა შემოფარგლულ იქნეს რიტუალური ფრაზებით; მაგალითად, „გსმენია ამაზე?“ და ბოლოს სიცილი, როგორც ხუმრობის საზღვრები; „იყო და არა იყო რა“ და „ცხოვრობდნენ დიდხანს და ბედნიერად“ — ზღაპრის ისტორიის საზღვრები; „მოდის, ვილოცოთ“ და „ამინ“ — ლოცვის საზღვრები. ფრაზებთან ერთად, შესაძლოა, ადგილი ჰქონდეს სახის გამომეტყველების, ხმის ტონისა და სხეულის მდგომარეობის შეცვლასაც (სავილ-ტროიკი 2003: 108-109).

კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის საანალიზო ერთეულთა ჩამოთვლისას დარგის სპეციალისტები ერთხმად თანხმდებიან, რომ სწორედ სამეტყველო მოვლენაა ის კულტურულად თავისებური შემთხვევა, რომელიც მთლიანად მეტყველების წესებითა და ნორმებით იმართება; ის მნიშვნელოვანი შუალედური რგოლი, რომელიც სამეტყველო ერთობის ფარგლებში სამეტყველო სიტუაციას და სამეტყველო აქტს ერთმანეთთან აკავშირებს. მისი ეთნოსპეციფიკური ხასიათიდან გამომდინარე, დელ ჰაიმზმა SPEAKING-ის მოდელის შექმნით სცადა, შემოეთავაზებინა ერთგვარი ეთნოლინგვისტიკური ჩარჩო სხვადასხვა კულტურაში სამეტყველო მოვლენათა საკვლევად.

SPEAKING-ის მოდელის მიხედვით, სამეტყველო მოვლენები შემდეგი კომპონენტების პოვნირების მიხედვით უნდა შევაფასოთ, რომელთა ინტერპრეტაციასაც გოდარდი და ვეჟბიცკა შესაბამისი შეკითხვებით გვთავაზობენ:

S (setting and scene. გარემო და სცენა): სად და როდის ხდება მოქმედება?

P (participants. მონაწილეები): ვინ არიან მონაწილეები?

E (ends. შედეგები): რისი მიღწევა სურთ მონაწილეებს?

A (act sequence. მოქმედების თანმიმდევრობა): რაა ნათქვამი და როგორაა წარმოდგენილი?

K (key. გასაღები): როგორია ემოციური ტონი, სერიოზული, სევდიანი თუ უდარდელი?

I (instrumentalities. ინსტრუმენტები): როგორი არხები და კოდები გვაქვს კავშირისთვის, ზეპირი თუ წერილობითი? ენები თუ სამეტყველო სტილები?

N (norms of interaction. ურთიერთქმედების ნორმები): რატომ იქცევან ადამიანები მაინცდამაინც ასე?

G (genres. ჟანრები): საერთოდ, რა სახის სამეტყველო მოვლენაა ეს? (გოდარდი & ვეჟბიცკა 1997: 232).

სამეტყველო მოვლენის გარემო და სცენა (setting and scene. მნემონური კოდით S-ის კომპონენტია, რომელსაც ჰაიმზის მიერ გამოყოფილი კონტექსტუალური (სიტუაციური) ფუნქცია მიემართება. გარემო და სცენა წარმოადგენს იმ ნიადაგს, რომელზეც ჩვენი ყოველდღიური რიტუალური ინტერაქციაა დაშენებული, იქნება ის ფორმალური თუ არაფორმალური, სერიოზული თუ სადღესასწაულო. სამეტყველო მოვლენასთან მიმართებით, თავად გარემოც ექვემდებარება შეფასებას. ისიც შესაძლოა იყოს ადეკვატური ან უადგილო. ნებისმიერ შემთხვევაში, აუცილებლად გულისხმობს კულტურული განსაზღვრებების ანალიზს (ჰაიმზი 1972(ა): 60). გარემო და სცენა ფუნდამენტურია და ხშირად მასთან მიმართებაში სპეციალურ ლიტერატურაში გამოიყენებენ ისეთ ტერმინებს, როგორებიცაა „სიტუაციის კონტექსტი“ ან „სიტუაციის განსაზღვრა“. გარემო და სცენას უკავშირდება ის ფონური ცოდნა, რომელიც საერთოა სამეტყველო მოვლენაში მონაწილე პირთათვის და რომელიც ეხმარება ადამიანებს მოსმენილი თუ წაკითხული ამბის სწორად ინტერპრეტაციაში; ის კომპონენტია, რომლის მისამართითაც ყველაზე ხშირად ისმის შეკითხვა მის ეთნოგრაფიულ წარმომავლობაზე.

მთავარი შეკითხვები: ვინ არიან სამეტყველო მოვლენის მონაწილეები (participants; მნემონური კოდით P), სამეტყველო მოვლენის შედეგად რისი მიღწევა სურთ (ends. მნემონური კოდით E) და რამდენად თანამიმდევრულად იქცევიან საამისოდ (act sequence; მნემონური კოდით A)? სამეტყველო მოვლენის ტრადიციულად ნაცნობი ადრესანტი/ადრესატი და შეტყობინების გამგზავნი/შეტყობინების მიმღები ყოველთვის არ ემთხვევა ერთმანეთს. ამის მაგალითია ჰაიმზის შრომებიდან ერთ-ერთი ყველაზე ხშირად ციტირებადი მონაკვეთი აღმოსავლეთ ჩინუკის ხალხებში (Chinookan peoples) არსებული საზეიმო რიტუალის შესახებ, როდესაც ცერემონიის მონაწილეებისთვის ტომის ბელადის ან მეთაურის სიტყვებს იმეორებს სპეციალურად გამოყოფილი მსახური. სამეტყველო მოვლენის სცენა წარმოადგენილია ცერემონიის ორგანიზატორის (ადრესატი), მისი წარმომადგენლის (ე.წ. სიტყვების გამმეორებლის) და აუდიტორიას (ადრესანტი) შორის ურთიერთობით. თავად ორგანიზატორი შესაძლოა ცერემონიას ფიზიკურად არც კი ესწრებოდეს.

იმ გარემოებას, რომ შესაძლოა ადრესატი და მსმენელი სხვადასხვა ადამიანი იყოს, ინგლისელი ენათმეცნიერი ჯეფრი ნილ ლიჩიც არ გამორიცხავს და სამეტყველო სიტუაციის, როგორც პრაგმატიკული მოვლენის, ასპექტების ჩამოთვლისას (ადრესანტი და ადრესატი, იგივე მოსაუბრე/მწერალი და მსმენელი/მკითხველი) შენიშნავს, რომ ინფორმაციის მიმღები თანამოსაუბრესთან ერთად შესაძლოა სულაც ის გამვლელი აღმოჩნდეს, რომელმაც ქუჩაში საუბარი შემთხვევით მოისმინა (ლიჩი 1983: 13).

ნებისმიერ სამეტყველო მოვლენას ჰყავს „გამგზავნი“ და „მიმღები“, სიუზენ ერვინ-ტრიპის მიხედვითაც. ამერიკელი ენათმეცნიერი შენიშნავს, რომ, მართალია, ერთი სამეტყველო აქტის ფარგლებში ჩართულ პირებს ჩვენ თანამოსაუბრეებად მოვიხსენიებთ, თუმცა, სამეტყველო სიტუაციის მიხედვით, შესაძლოა გამგზავნი-მიმღების როლები მერყევი იყოს. მაგალითად, აღსარებაში „გამგზავნის“ როლი მხოლოდ ერთი მონაწილისთვის არის დაშვებული (ერვინ-ტრიპი 1964: 87). ისიც შესაძლებელია, რომ კონკრეტული სამეტყველო მოვლენის ფარგლებში კომუნიკაციის ადრესატი სულაც ზებუნებრივი ძალა იყოს. მაგალითად, 1997 წელს უებ კინი რელიგიური სამეტყველო სიტუაციების მიმოხილვისას კომუნიკაციის ე.წ. უხილავ მონაწილეებზე ამახვილებს ყურადღებას (მაგალითად, ლოცვის ადრესატი/ადრესატები) და შენიშნავს, რომ მსგავს შემთხვევებში დადასტურებულ გამონათქვამთა (ფიცი, ლოცვა) შემადგენლობა მეტაპრაგმატულია და ისინი, როგორც ჩვეულებრივი (არარელიგიური) სამეტყველო აქტები, რეფლექსურად თუ მიემართებიან თავად ქმედებას (კინი 1997: 50-51).

კულტურული სხვაობების თვალსაზრისით SPEAKING-ის მოდელში საყურადღებოა ურთიერთქმედების ნორმათა კომპონენტი (norms of interaction; მნემონური კოდით N), ვინაიდან სწორედ ურთიერთქმედების ნორმებს მიემართება საკომუნიკაციო კომპეტენციის ის საკითხი, თუ როგორ უნდა საუბრობდეს და როგორ უნდა იქცეოდეს ადამიანი კონკრეტული სამეტყველო მოვლენის ფარგლებში. ცნობილია აგრეთვე კავშირის არხის (instrumentalities; მნემონური კოდით I) მიხედვით კულტურათაშორისი განსხვავებებიც. იგულისხმება მოცემული ენისთვის არა მხოლოდ დამწერლობის არსებობა ან არარსებობა, არამედ ინსტრუმენტული არხების

დამუშავებაც. მაგალითად, დასავლეთ აფრიკისა თუ მექსიკის აბორიგენ ხალხებში ტონური სტვენა ერთ-ერთი საკომუნიკაციო საშუალებაა; მაორები, ახალი ზელანდიის მკვიდრნი, მიიჩნევენ, რომ ფლეიტაზე დაკვრა საუბრის ფორმაა. მსგავსი და მოცემული საზოგადოებისთვის სპეციფიკური კომუნიკაციის ლოკალური კვანძების შემჩნევა და აღმოჩენა კი მხოლოდ ეთნოგრაფიული ხასიათის ჩანაწერების დახმარებით თუ შეგვიძლია (ჰაიმზი 2004: 9-10).

რადგან წინამდებარე ნაშრომში რიტუალურ სამეტყველო მოვლენებზე ვსაუბრობთ, ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს ჟანრის (genres; მნემონური კოდით G) მნიშვნელობაც. ამა თუ იმ სამეტყველო მოვლენის ფარგლებში ჩვენი დიალოგები თითქოს წინასწარაა შენიღბული ტიპური ჟანრობრივი ფორმებით. ჟანრის მნიშვნელობაზე ვრცლად საუბრობს რუსი ფილოსოფოსი მიხაილ ბახტინი და შენიშნავს, რომ ყველაზე მარტივ, ჩვეულებრივ ყოველდღიურ დიალოგებშიც კი სავსეა ჩვენი მეტყველება დაშტამპული და შაბლონური ფორმებით. მსგავსი სამეტყველო ჟანრები ისევე მემკვიდრეობითად გვაქვს მიღებული, როგორც, მაგალითად, მშობლიური ენა; ვიყენებთ პრაქტიკაში, მაგრამ ნაკლებად გვაქვს გააზრებული თეორიულად (ბახტინი 1986: 271).

როგორც სამეტყველო მოვლენებში პოვნირ კომუნიკაციის პროცესზე დაკვირვებამ და მიკროანალიზმა აჩვენა, ხშირად საქმე გვაქვს ე.წ. სტილიზებულ სპექტაკლებთან, რომლებშიც ინტეგრირებული მეტყველება მაღალი კლასის კულტურულ პრაქტიკასთან და რიტუალურ თავაზიანობასთან ასოცირდება. ეს სტილიზაცია განსაკუთრებით თვალშისაცემია იმ კონტექსტებში, სადაც ინსტიტუციური უთანასწორობაა ხაზგასმული. ასეთ დროს საყურადღებო კომპონენტია სამეტყველო მოვლენის გასაღები (key; მნემონური კოდით K). მაგალითად, ხმის მაღალი ტემბრით ან სიცილით როგორ ცდილობენ მოსაუბრეები ერთმანეთისგან დისტანცირებას (თასტინგი 2019: 89).

არ არსებობს წესი, მზა რეცეპტი, რომელიც რომელიმე სამეტყველო მოვლენისათვის აღნიშნულ კომპონენტთა პირდაპირ მიწერას გვიკარნახებს. დელ ჰაიმზიც შენიშნავს, რომ SPEAKING-ის მოდელის კომპონენტთა ნაკრები წარმოადგენს

სისტემას, რომელიც ნებისმიერ საზოგადოებაში შეიძლება განსხვავდეს შემადგენელთა რაოდენობით და ყოველი მათი გამოვლინება ემპირიულად უნდა იქნეს დადგენილი (ჰაიმზი 1975). აუცილებელია, კომუნიკაციაში მონაწილეთა გამოვლენა მოხდეს მოცემული სამეტყველო ერთობის შიგნით არსებული სოციალური ფაქტორების გათვალისწინებით; მითუმეტეს, რომ კომუნიკაციის ეთნოგრაფია არ სჯერდება მხოლოდ აღწერას. ენის სოციალურ კონტექსტში განხილვისას და სამეტყველო სიტუაციათა ეთნოლინგვისტიკური აღწერისას აუცილებელია, მხედველობაში მივიღოთ მონაწილეთა მახასიათებლები: ასაკი, სქესი, სოციალური სტატუსი, ნაცნობობის ხარისხი და სხვა ისეთი ფაქტორები, რომელთაც შესაძლოა გავლენა ჰქონდეს თავად კომუნიკაციის პროცესზე.

3.1.1. სოციალური ასიმეტრიები სამეტყველო მოვლენებში

სამეტყველო ერთობა რთული სოციალური სტრუქტურის მქონე მონაცემია, რომელიც ფენებისგან შედგება. აქ ადამიანები დაჯგუფებული არიან შედარებით უფრო მაღალი ან დაბალი პრესტიჟის მიხედვით, რაც მეტწილად შესაბამისობაშია მათ ძალაუფლებასთან, როგორც შესაძლებლობასთან, მოახდინონ საკუთარი სურვილების რეალიზება წინააღმდეგობების მიუხედავად. ენის გამოყენებასთან კავშირში სოციალური სტრატეგიკაციის საკითხი ვრცლად იქნა წარმოდგენილი უილიამ ლაბოვის მიერ 1966 წელს გამოქვეყნებულ კვლევაში ნიუ-იორკის მცხოვრებთა მაგალითზე. ლაბოვის დაკვირვებით, სოციალური სტრატეგიკაცია სოციალური დიფერენციაციისა და სოციალური შეფასების პროდუქტია. იგი შენიშნავს, რომ ამ ტერმინის გამოყენება არ გულისხმობს მაინცდამაინც კლასის ან კასტის განსაკუთრებულ შემთხვევებს, ის უბრალოდ აღნიშნავს, რომ ნებისმიერ ნორმალურ საზოგადოებაში არსებობს სხვაობები ინსტიტუტებსა და ადამიანებს შორის, რომლებიც საზოგადო შეთანხმებიდან გამომდინარე არსებული სტატუსითა და პრესტიჟით არის ნაკარნახევი (ლაბოვი 2006: 41; 134).

ლინგვისტ-ანთროპოლოგი უილიამ ფოული გვაწვდის სოციალური სტრატეგიკაციის იმ კრიტერიუმების ვრცელ ჩამონათვალს, რომელთა მიხედვითაც

ხდება ადამიანთა მიკუთვნება ამა თუ იმ ფენისადმი. ჩვენთვის შედარებით კარგად ნაცნობ დასავლურ კულტურაში ეს კრიტერიუმებია: საქმიანობის სფერო და საკუთრების რაოდენობა. ჩვენ ვყოფთ ადამიანებს მათი საქმიანობის, ფინანსური ხარჯების, საცხოვრებლის, განათლების დონის მიხედვით. საბოლოო ჯამში კი ყველაფერი მაინც ეკონომიკურ შესაძლებლობებს უკავშირდება; სოციალური კლასიც წარმოადგენს ისეთ ადამიანთა დაჯგუფებას, რომელთაც ეკონომიკურ სისტემაში მსგავსი პოზიცია უჭირავთ და სიმდიდრის ხარისხით ეკვივალენტურები არიან (ფოული 2001: 307-309).

იტალიელი მისიონერი არქანჯელო ლამბერტი წიგნში „სამეგრელოს აღწერა“ დეტალურ ინფორმაციას გვაწვდის მე-17 საუკუნის სამეგრელოს სოციალური სტრუქტურისა და იერარქიების შესახებ: „კოლხიდის ან ოდიშის ერი შესდგება აზნაურებისა და გლეხებისაგან. აზნაურის წოდებას შეადგენენ აზნაურები და თავადები, გლეხთა წოდებას შეადგენენ მსახურები და მოინალები. მხოლოდ თავადებს შეუძლიათ თავის ხელქვეით იყოლიონ აზნაურები. აზნაურებს ემორჩილებიან მსახურნი და მოინალები, მსახურებს მარტო მოინალები შეუძლიათ იყოლიონ ხელქვეით... არავის არ შეუძლია გამოვიდეს იმ წოდებიდან, რომელშიც იგი დაბადებულა, ასე რომ აზნაურს არ შეუძლიან თავადი გახდეს, მსახურს — აზნაური და მოინალს — მსახური. ყოველი კაცი უნდა დარჩეს თავის წოდებაში, თუნდაც სიმდიდრით გაუსწორდეს კოლხიდას უდიდებულეს კაცს“ (ლამბერტი 1938: 27). ძველი სამეგრელოს საზოგადოებრივი წყობის შესახებ საუბრობს სერგი მაკალათიაც: საზოგადოების სათავეში იდგა ოდიშის მთავარი, რომლის ქვეშევრდომებად ითვლებოდნენ თავადები და აზნაურები. ეს ჯგუფი წარმოადგენდა გაბატონებულ კლასს. შემდეგ იყვნენ დაბალი წოდების ხალხი: მსახურები, გლეხები და მონები (მოინალები) (მაკალათია 1941: 124).

საინტერესოა ის, რომ მთელი ეს სოციალური სტრატეფიკაცია იმავდროულად ხდება საკომუნიკაციო სტანდარტის მოკარნახე. დაბალ (1) და მაღალ (2) წოდებას შორის აქტიურდება შუამავალი რგოლი, რომელიც უზრუნველყოფს პირველის კომუნიკაციას მეორესთან:

„როცა ვისმეს მთავართან მისაწერი აქვს რაიმე, რაც უნდა იგი დიდი გვარისა კაცი იყოს, მაინც არ შეუძლია პირდაპირ მიმართოს წერილით, რადგან ასეთ საქციელს კადნიერებად ჩამოართმევენ მთავრის წინაშე. ამ შემთხვევაში ვისაც საქმე აქვს მთავართან, წერილით უნდა მიმართოს მთავრის ან დაახლოებულ მოსამსახურეს, ან მდივანს, ანდა ვეზირს და სთხოვოს, რომ ესა და ეს საქმე მაქვს მთავართან და მოახსენო. მთავარი რომ ამ თხოვნას მოისმენს, მთხოვნელს პირდაპირ პასუხს მისწერს“ (ლამბერტი 1938: 116).

S (setting) —> მე-17 საუკუნის სამეგრელო.

P (participants) —> სამი მონაწილე:

P1 —> წერილის ავტორი

P2 —> მთავარი

P3 —> მთავართან დაახლოებული მოსამსახურე, მდივანი ან ვეზირი.

E (ends) —> წერილობითი კომუნიკაცია.

A (act sequence) —> P1-ს, როგორც სოციალური სტატუსით P2 -ზე დაბლა მდგომ პირს, არ შეუძლია უშუალოდ მიმართოს მას. ამიტომ შეტყობინების ადრესატი არ ემთხვევა შეტყობინების მიმღებს. გვაქვს ასეთი მიმდევრობა: P1 – P3 – P2. პასუხის დაბრუნების შემთხვევაში კი მთავარი უშუალოდ მისწერს მასზე სტატუსით დაქვემდებარებულ პირს: P2 – P1.

K (key) —> თხოვნითი.

I (instrumentalities) —> წერილობითი.

N (norms of interaction) —> არაპირდაპირი კომუნიკაცია: როცა სოციალური სტატუსით $P1 < P2$, არ აქვს ადრესატთან უშუალოდ მიწერის უფლება და პირიქით ხდება, როცა $P2 > P1$;

G (genres) —> ეპისტოლარული.

სცენა: ოფიციალური.

კავშირის არხი: წერილობითი.

შეტყობინების ფორმა: მიმოწერა.

არაპირდაპირი და გაშუალებული კომუნიკაციის ბევრად უფრო რთული შემთხვევაა მე-17 საუკუნის სამეგრელოში სასამართლო დავა, სადაც მომჩივანსა და მოპასუხეს პირდაპირი კომუნიკაცია ეკრძალებათ და შეტყობინების გადაცემას აქაც მესამე პირი უზრუნველყოფს. განვიხილოთ კონკრეტული შემთხვევა ისევ არქანჯელო ლამბერტის წიგნიდან „სამეგრელოს აღწერა“:

„დანიშნავენ დღეს და ადგილს, როდის და სად უნდა მოხდეს საქმის გარჩევა. ჩვეულებრივ შეიყრებიან რომელსამე კარგ ჩრდილიან ხის ქვეშ. დანიშნულ დროს ყველანი შეიკრიბებიან ამორჩეულ ადგილზე. მოსამართლეები და საქმის მომხსენებელი რომ დასხდებიან, ჯერ გამოცხადდება მომჩივანი და მუხლმოდრეკით მოახსენებს მათ თავის საჩივარს და წარუდგენს რაც საბუთები აქვს. ეს რომ ყოველივეს იტყვის, რაც სათქმელი აქვს, ადგება და წავა ისეთ ადგილას, რომ ვერ გაიგოს, რასაც მოპასუხე იტყვის, მერე მოსამართლეთა წინაშე გამოცხადდება და მუხლს მოიდრეკს მოპასუხე, რომელსაც საქმის მომხსენებელი სიტყვა-სიტყვით გადასცემს ყოველსავე, რაც მომჩივანმა მოახსენა მოსამართლეებს. ამის შემდეგ მოპასუხე თავის პასუხს მოახსენებს მოსამართლეებს და წარუდგენს თავის საბუთებს. დაასრულებს თუ არა თავის სიტყვას, მოპასუხე წავა. შემდეგ შემოვა ხელახლა მომჩივანი, რომელსაც საქმის მომხსენებელი გადასცემს მოპასუხის სიტყვებს. მომჩივანი კიდევ თავისას იტყვის, კიდევ წავა და შემოვა მოპასუხე. ასე გაგრძელდება, ვიდრე ორივე მხარე არ დაასრულებს თავ-თავის სიტყვას. როცა მათ აღარ ექნებათ-რა სათქმელი, მოსამართლენი ცალკე წავლენ საბჭოდ და

გადასწევტენ საქმეს წინამდებარე საფუძველთა მიხედვით. მათ განაჩენს ორივე მხარე ყაბულდება“ (ლამბერტი 1938: 81).

S (setting) —> მე-17 საუკუნის სამეგრელო: „ჩრდილიანი ხის ქვეშ“.

P (participants) —> ოთხზე მეტი მონაწილე:

P1_(1,2,3...) —> მოსამართლეები

P2 —> საქმის მომხსენებელი

P3 —> მომჩივანი

P4 —> მოპასუხე

E (ends) —> დავის გადაწყვეტა: „საქმის გარჩევა“.

A (act sequence) —>

ა) P3 მოახსენებს საჩივარს P1-სა და P2-ს;

ბ) P2 სიტყვასიტყვით გადასცემს P3-ის ნათქვამს P4-ს;

გ) P4 პასუხობს P1-სა და P2-ს;

დ) P2 სიტყვასიტყვით გადასცემს P4-ის ნათქვამს P3-ს;

მომდევნო პროცედურები (ა. ბ. გ. დ.) მეორდება თავიდან მანამ, სანამ P3 და P4 არ დაასრულებენ სათქმელს.

ე) P1_(1,2,3...) მიერ გადაწყვეტილების გამოტანა.

K (key) —> საქმიანი.

I (instrumentalities) —> ზეპირი.

N (norms of interaction) —> არაპირდაპირი კომუნიკაცია: სასამართლო დავისას P3 და P4 პირისპირ არ ხვდებიან და არ უსმენენ ერთმანეთს.

G (genres) —> დავა.

სცენა: ოფიციალური.

კავშირის არხი: ზეპირი.

შეტყობინების ფორმა: ვერბალური და საჯარო.

სასამართლო დავებზე მომჩივანსა და მოპასუხეს შორის არაპირდაპირი და რიტუალური კომუნიკაციის ამ ტრადიციას ლამბერტი იმ გარემოებით ხსნის, რომ სასამართლოში, საქმის განხილვებისას, ყოველთვის დიდი ხმაური და აყალმაყალია ხოლმე და ამიტომ ადამიანები სადავო საკითხებს შუაკაცების მეშვეობით აგვარებენ. ამდენად, მოციქულებს დააქვთ ამბები მხარეებს შორის მანამ, სანამ შეთანხმებას არ მიაღწევენ (ლამბერტი 1938: 82).

საინტერესოა, რომ სადავო საკითხის არაპირდაპირი კომუნიკაციით განხილვის შემთხვევა აღწერილი აქვს ფრანგ მოგზაურს ჟან შარდენსაც, ოღონდ მის ცნობებში გადაწყვეტილება არა მოსამართლეს, არამედ მთავარს გამოაქვს და ისიც გზადაგზა, სოფლებში თავისი ქვეშევრდომებისგან ხარკის აკრეფის დროს:

„საჩივრის წარდგენის წესი შემდეგნაირია: მომჩივანი დგება შუა გზაში, მთავრის პირისპირ და როდესაც იგი მას მიუახლოვდება, მოიდრეკს მუხლს და მუდარით მიაართმევს ქალაღს. მთავარი ართმევს ქალაღს და გადასცემს თავის ვეზირს, რომელიც მას ხმამაღლა კითხულობს. მომჩივანი და მისი თანმხლებნი მაშინვე იწყებენ ხმამაღლა ყვირილს. ისინი ზეცისკენ ხელებაპყრობილნი ოხრავენ, ჯობებს ურტყამენ მიწას, აყენებენ მტვერს, რათა გული მოუღბონ მთავარს – „ჩვენო მეუფევ, ჩვენო ღმერთო, ჩვენო ბატონო“ და სხვა საკრალურ სახელებს უწოდებენ მას. მოპასუხე, რომელიც თავისი მომხრეებით არის მოსული, იწყებს ასევე ყვირილს და ორივე მხარე ცდილობს ერთიმეორეს გადააჭარბოს. ორივე მხარე ასახელებს მოწმეებს და შემდეგ მთავარს თავისი საბოლოო გადაწყვეტილება გამოაქვს“ (შარდენი 1975: 118)

S (setting) —> მე-17 საუკუნის სამეგრელო: „შუა გზა“.

P (participants) —> ოთხზე მეტი მონაწილე:

P1 —> მთავარი

P2_(1,2,3...) —> მომჩივანი და მისი თანმხლებნი

P3 —> ვეზირი

P4_(1,2,3...) —> მოპასუხე და მისი მომხრეები

E (ends) —> დავის გადაწყვეტა

A (act sequence) —>

ა) P2 მიართმევს საჩივრის ქაღალდს P1-ს;

ბ) P1 საჩივრის ქაღალდს გადასცემს P3-ს;

გ) P3 ხმამაღლა კითხულობს საჩივარს;

დ) P2_(1,2,3...) და P4_(1,2,3...) მიმართავენ P1-ს „საკრალური სახელებით“;

ე) P1-ის მიერ გადაწყვეტილების გამოტანა.

K (key) —> საქმიანი.

I (instrumentalities) —> ზეპირი.

N (norms of interaction) —> არაპირდაპირი კომუნიკაცია: მომჩივნის წერილობით საჩივარს მთავრისთვის ახმოვანებს ვეზირი.

G (genres) —> დავა.

სცენა: ოფიციალური.

კავშირის არხი: ზეპირი.

შეტყობინების ფორმა: ვერბალური და არავერბალური (ხმამაღლა ყვირილი, ზეცისკენ ხელებაპყრობილი ოხვრა, მიწაზე ჯოხების რტყმევა).

ზემოაღნიშნული შემთხვევები კლასიკური მაგალითებია იმისა, რაზეც კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის ფარგლებში დელ ჰაიმზმა და პრაგმატიკის ფარგლებში ჯეფრი ნილ ლიჩმა ისაუბრეს; ვგულისხმობთ ადრესატისა და შეტყობინების მიმღების სხვადასხვაობას.

სოციალური სტატუსების დინამიკურ გამოვლინებებს წარმოადგენს ის სოციალური როლები, რომლებსაც ადამიანები სხვადასხვა სამეტყველო მოვლენის ფარგლებში ასრულებენ. ერთი და იმავე ენობრივი ერთობის ერთსა და იმავე წევრს სხვადასხვა დროს სხვადასხვა სოციალური როლის შესრულება უწევს (კიკვიძე 1999: 69). მოცემული როლის ლინგვისტური რეალიზაციისთვის შესაბამისი გარემოა საჭირო. ამიტომაც, ენის სოციალურ დიფერენციაციაზე საუბრისას, მნიშვნელოვანია სტრატეგიკაციული და სიტუაციური ვარიანტების გარჩევა. ვარიანტების ორივე ტიპი ენის სოციალურად შეპირობებულ ცვლადობას უკავშირდება: 1) სტრატეგიკაციული ვარიანტება უშუალოდ კავშირშია საზოგადოების სოციალურ სტრუქტურასთან და გამოხატვას პოულობს სხვადასხვა სოციალური ფენისა თუ ჯგუფის წარმომადგენელთა სამეტყველო განსხვავებებში; 2) სიტუაციური ვარიანტება კი უკავშირდება ენის ფუნქციური გამოყენების სოციალურ სიტუაციებს (კიკვიძე 1999: 59-69). ორივე შემთხვევაში, სოციოლინგვისტური ცვლადების შერჩევის მექანიზმის გამოსავლენად, კონკრეტულ სამეტყველო მოვლენაში მონაწილეთა სოციალური როლის, როგორც სტატუსის დინამიკური ასპექტის, ჩვენება აუცილებელია.

ამრიგად, როლი შეგვიძლია განვიხილოთ, როგორც საკომუნიკაციო ქცევის მოდელი, რომელიც შესაბამისობაშია საზოგადოების მხრიდან ინდივიდთან დაკავშირებულ მოლოდინებთან. როლის ცნება მჭიდრო კავშირშია სტატუსის ცნებასთან. ამასთან, სტატუსი ბევრად უფრო სტატიკური მონაცემია, რამდენადაც მოცემულ მომენტში ადამიანის სოციალურ მდგომარეობაზე მიუთითებს; როლი დინამიკურია, ვინაიდან იმ სხვადასხვა ქმედებას მიემართება, რომელსაც ადამიანი ამა თუ იმ სოციალური მდგომარეობის მიხედვით განახორციელებს.

3.1.2. გენდერული ასიმეტრიები სამეტყველო მოვლენებში

რიტუალიზებულ სამეტყველო მოვლენაში მონაწილეთა სოციალური როლი ხშირად პირდაპირ კავშირშია მათ სქესთან; განსხვავებულია ის მოლოდინები, რომელიც სამეტყველო ერთობაში კომუნიკანტ ქალებსა და მამაკაცებთან დაკავშირებით არსებობს; სოციალური ასიმეტრიები ხშირად პირდაპირაა მიბმული გენდერის საკითხთან.

გენდერლინგვისტიკური კვლევების ისტორია მე-20 საუკუნის 70-იან წლებიდან იწყება (ლეიკოფი 1973; ფიშმანი 1978; კოუტსი 1986; კოუტსი & კამერონი 1988; ტანენი 1990 და სხვ.), მაგრამ სამეტყველო მოვლენებში გენდერული ასპექტებისადმი ყურადღების გამახვილებას გაცილებით ადრეც ჰქონდა ადგილი. ჯერ კიდევ გასული საუკუნის დასაწყისში ამერიკის ტერიტორიებზე მცხოვრები აბორიგენი ტომების კულტურისა და ენების შესწავლამ ცხადყო, რომ არსებობენ იმგვარი სამეტყველო ერთობები, სადაც ქალებისა და მამაკაცების საკომუნიკაციო სტრატეგიები განსხვავებულია. პრობლემის დიაქრონიაში წარმოსადგენად რამდენიმე მნიშვნელოვან ჩანაწერს მოვიხმობთ:

1915 წელი; ე. სეპირი: *„არსებობს ორი ტიპის დისკრიმინაცია, სქესის მიხედვით (sex-discrimination) და წოდების მიხედვით (rank-discrimination). ზოგიერთ ენაში მამაკაცების მიერ გამოყენებული სიტყვები და ფორმები შეზღუდულია ქალებისთვის“* (სეპირი 1915: 179);

1921 წელი; ფ. მაუთნერი: *„მუშათა კლასის წრეებში მამაკაცისა და ქალის ენა განსხვავებულია. მამაკაცი ხშირად გამოიყენებს მკაცრ და უხამს სიტყვებს. ჩვეულების მიხედვით, ქალს შეუძლია ამ სიტყვების მოსმენა, მათზე გაღიმებაც კი, მაგრამ არა მათი გამოყენება“* (მაუთნერი 1921: 58);

1922 წელი; ო. იესპერსენი: *„პირველყოფილი ქალები საუბრობენ სხვანაირად, ვიდრე პირველყოფილი კაცები; კაცებს ესმით ქალების მეტყველება, მაგრამ თავად საუბრობენ განსხვავებულად, გამოიყენებენ განსხვავებულ ენობრივ ფორმებს“* (იესპერსენი 1922: 237);

1936 წელი; ბ. ლ. უორფი: „შრომის გენდერული დაყოფა და ქალი/კაცი ოპოზიცია წარმოადგენს მუდმივ კლასიფიკატორს ჩვენს აზროვნებით სამყაროში და განსხვავდება ბიოლოგიური სქესისგან, როგორც კონცეპტისგან“ (უორფი 1936: 69).

როგორც სპეციალურ ლიტერატურაშია შენიშნული, მხოლოდ ბიოლოგიური სქესი არ არის საკმარისი ფაქტორი ენის სისტემის დონეზე გენდერული ხასიათის ცვლადების მისაღებად. ეს მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, როცა ბუნებრივი ნიშანი სოციალურ რელევანტურობას შეიძენს (კიკვიძე 2011: 298; კიკვიძე 2010: 14). კიკვიძის მიხედვით, გენდეროლოგიურმა კვლევებმა წარმოაჩინა, რომ ადამიანის, როგორც საზოგადოებრივი არსების, ჩამოყალიბებაში გადამწყვეტ როლს თამაშობს არა ბიოლოგიური სქესი, არამედ კულტურული ფასეულობები. სწორედ კულტურა გამოარჩევს ადამიანის თავისებურებათა ერთ წყებას და ჩაახშობს მეორეს. ამიტომაცაა, რომ ქალი ხდება ქალური (ფემინური) და მამაკაცი — მამაკაცური (მასკულინური) (კიკვიძე 2001: 39-46). სწორედ სამეტყველო ქცევათა ისტორიულად ჩამოყალიბებულ სტერეოტიპთა ბაზაზე ყალიბდება გენდერული სტერეოტიპების შეხედულებათა სისტემა (ომიაძე 2010: 109). თუკი გენდერში სოციალური და კულტურული სქესი იგულისხმება, გენდერული როლის ქვეშ უნდა ვიგულოთ ის საზოგადოებრივ-კულტურული მოლოდინები, რომელთა რეალიზაციაც დიალოგში ხდება.

სქესის მიხედვით ადამიანთა განსხვავებები რომ ენობრივ სტრუქტურებშია ასახული, არაერთხელ გამხდარა ინტერესისა და კვლევის საგანი. 1973 წელს გამოქვეყნებულ შრომაში „ენა და ქალის ადგილი“ რობინ ლეიკოფიც შენიშნავს, რომ ჩვენს საზოგადოებაში არსებული დიქტომია „ქალი/მამაკაცი“ უთანასწორობის ერთ-ერთი მაგალითია და ენის გამოყენების კონკრეტული შემთხვევებიც ამ უთანასწორობაზე მიუთითებს; ქალები ენობრივ დისკრიმინაციას ორი მიმართულებით აწყდებიან: ერთია, როგორ ასწავლიან მათ ენას, და მეორე, როგორ გამოიყენებენ ისინი ენას (ლეიკოფი 1973: 46). წინამდებარე ნაშრომის ფარგლებში ჩვენ გვინტერესებს მეორე ასპექტი: ამა თუ იმ სამეტყველო მოვლენათა ფარგლებში არიან კი ქალები საკომუნიკაციო პროცესის ისეთივე სრულფასოვანი მონაწილეები, როგორც მამაკაცები?

მოსაუბრეთა სქესთან დაკავშირებულ ანთროპოლინგვისტურ თავისებურებებზე საუბრისას საყურადღებოდ გვეჩვენება ის მოდელი, რომელიც დელ ჰაიმზმა არაუკანიელთა, ჩილესა და არგენტინის მოსაზღვრე ტერიტორიაზე მცხოვრებ ხალხთა, ენის მაგალითზე დაამუშავა და მეტყველების მოცულობის გაზომვით „სიტყვაუხვი“ (voluble) და „სიტყვაძუნწი“ (taciturn) მოსაუბრეების ოპოზიცია შემოგვთავაზა: სიტყვაუხვი მამაკაცი მოსაუბრეა, სიტყვაძუნწი კი — ქალი (ჰაიმზი 1977: 37).

მიუხედავად იმისა, რომ გენდერლინგვისტიკური ხასიათის არაერთი ექსპერიმენტული კვლევა ამტკიცებს საპირისპიროს, რომ ქალები უფრო მეტად მიდრეკილნი არიან საუბრისკენ და დიალოგებშიც თანამოსაუბრისადმი ბევრად სოლიდარულები ჩანან, ვიდრე მამაკაცები (კოუტსი 2005; ტანენი 2005; გოროშკო 1999; დეფრანცისკო 1991; კოუტსი 1986; ფიშმანი 1978), პოვნირია ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც ჰაიმზის ოპოზიციური მოდელი სავსებით კანონზომიერად გამოიყურება, ვინაიდან ის არა ადამიანთა სამეტყველო უნარზე, არამედ ამ უნარის რეალიზების შესაძლებლობაზე აპელირებს. ევროპულ კულტურაში არსებული გენდერული სტერეოტიპების მიხედვითაც, ენაწყლიანი საუბარი მამაკაცების საქმეა, ქალებს მოეთხოვებათ იყვნენ ჩუმები და დამჯერები. ქალი განასახიერებს თავშეკავებას, სიმორცხვეს, თვითშეზღუდვას.

როგორც ჰაიმზი შენიშნავს, არაუკანიელ ინდიელთა (Araucanian Indians) კულტურაში, იდეალური არაუკანიელი მამაკაცი ხასიათდება, როგორც შესანიშნავი ორატორი კარგი მეხსიერებით; კომუნიკაბელური თანამოსაუბრე. არაუკანიელთა ტომში მამაკაცს ყოველთვის წაახალისებენ სასაუბროდ, ვინაიდან თვითონ საუბრის პროცესი მიიჩნევა მამაკაცური ინტელექტისა და ლიდერობის გამოხატულებად მაშინ, როცა, იმავე არაუკანიელთა წარმოდგენით, იდეალური ქალი მორჩილი და ჩუმი უნდა იყოს. არაუკანიელთა შეკრებებზე, სადაც მამაკაცები ბევრს ლაპარაკობენ, ქალები გულგრილად სხედან ცალკე, საერთოდ არ იღებენ ხმას ან ჩურჩულით ესაუბრებიან ერთმანეთს. ტომში არსებული ტრადიციის თანახმად, გათხოვებისას, ქმრის სახლში პირველად მისვლის დღეს, ცოლი ჩუმად ზის სახით კედლისკენ და ოჯახის წევრებს

არ უყურებს სახეში. მხოლოდ რამდენიმე თვის შემდეგ ეძლევა ქალს საუბრის უფლება და ისიც ძალიან ცოტა (ჰაიმზი 1977: 37).

ჰაიმზი სამართლიანად შენიშნავს, რომ ქალის უბრად ყოფნის ტრადიცია სხვადასხვა კულტურაშიც სავსებით მოსალოდნელია. მას მაგალითად მოჰყავს კორეული და ინდური კულტურები, ჩვენ კი, ჩვენის მხრიდან, შეგვიძლია დავძინოთ, რომ ამ მხრივ არც ქართული კულტურაა გამონაკლისი. მაგალითად, ქორწინებასთან დაკავშირებული საკითხების აღწერისას არქანჯელო ლამბერტი ყურადღებას ამახვილებს ნიშნობის რიტუალზე და წერს:

„კარგად აღზრდილი ქალები სასიძოს კიდევ რომ შეხვდნენ პირისპირ, მაინც თვალებს არ ასწევენ და არ შეხედავენ, რათა ამით თავის მორცხვობა დაამტკიცონ. ხოლო თუ სასიძო არ მოეშვა და მოინდომა მაინცდამაინც ქალებთან მუსაიფი, ხშირად მოხდება ხოლმე, რომ ტკბილი სიტყვის მაგიერ მკვახე პასუხს მიიღებს“
(ლამბერტი 1938: 85).

S (setting) —> მე-17 საუკუნის სამეგრელო: ნიშნობის რიტუალი

P (participants) —> ორი მონაწილე:

P1 —> სასიძო

P2 —> საპატარძლო („კარგად აღზრდილი ქალი“)

E (ends) —> დიალოგი („მუსაიფი“)

A (act sequence) —>

ა) P1 მიმართავს P2-ს;

ბ) P2 – # („დუმილი“);

ხელთავიდან მცდელობის შემთხვევაში:

გ) P1 მიმართავს P2-ს („ტკბილი სიტყვა“);

<p>დ) P2 მიმართავს P1-ს („მკვახე სიტყვა“).</p> <p>K (key) —> შინაურული.</p> <p>I (instrumentalities) —> ზეპირი.</p> <p>N (norms of interaction) —> P2-ის მხრიდან საუბრისგან თავშეკავება; P2 სახეში არ უყურებს P1-ს.</p> <p>G (genres) —> დიალოგი.</p>
<p>სცენა: გაცნობითი შეხვედრა.</p> <p>კავშირის არხი: ზეპირი.</p> <p>შეტყობინების ფორმა: ვერბალური და არავერბალური.</p>

განხილულ მაგალითში საინტერესოა ინტერაქციის ის ნორმა, რომელიც ქალს მამაკაცის სახეში შეხედვას უკრძალავს. საინტერესოა, რომ ქალებისთვის ამგვარი ქცევა, თანამოსაუბრისთვის თვალის გასწორება, აკრძალული იყო და უსირცხვილობად ითვლებოდა ძველ საბერძნეთშიც. სამაგიეროდ, აქ მამაკაცს მოეთხოვებოდა თავაწეული სიარული და თანამოსაუბრისთვის პირდაპირ თვალეში ყურება, წინააღმდეგ შემთხვევაში მას ჰომოსექსუალად მიიჩნევდნენ. მსგავს შემთხვევებთან დაკავშირებით, ედუარდ ჰოლი შენიშნავს, რომ ვიზუალური აღქმით ტვინს 6-20-ჯერ მეტი ინფორმაცია გადაეცემა, ვიდრე სმენით და სწორედ მოცემული კულტურა არეგულირებს იმას, თუ კომუნიკაციის დროს როგორი იქნება თვალის ფუნქცია. კულტურა განსაზღვრავს იმას, თუ რას, ვის და როგორ ვუყუროთ (ჰოლი 1963: 1012).

რაც შეეხება უბრად ყოფნას — დუმილს, ტრადიციული ენათმეცნიერება დუმილის კატეგორიას არ განიხილავს, როგორც ლინგვისტიკურს, შემოიფარგლება რა ენისა და მეტყველების ისეთი არსებითი მოვლენებით, როგორებიცაა სიტყვა, გამონათქვამი, ტექსტი. თუმცა, არც იმას უარყოფს ვინმე, რომ დუმილიც კომუნიკაციის ერთ-ერთი ფორმაა, რომელსაც საკუთარი შინაარსისა და გამოხატვის

სტრუქტურა გააჩნია. გამოხატულების სტრუქტურაში დუმილი მართლაც დაცლილია ბგერითი ასპექტებისგან, თუმცა მას აქვს თავისი მნიშვნელობა. დუმილის კონცეპტის ფორმირება ხდება იქ, სადაც მეტყველებაა. დუმილი და მეტყველება არ გამორიცხავს ერთმანეთს. ტრადიციულ ლინგვისტიკაში მიღებულია დუმილის ნეგატიური განსაზღვრა: „მეტყველების არარსებობა“ (ტანენი & სავილ-ტროიკი 1985: xi). ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვითაც, დუმილი „ჩუმად ყოფნა, არაფრის თქმა, ხმის ამოუღებლობა“ (ჩიქობავა 1953: 1235). ამ განმარტებებით დუმილი ბგერითი (ფონაციური) მეტყველების არარსებობა გამოდის. საკითხისადმი ამგვარი მიდგომა კი დამატებით შეკითხვებს აჩენს, ვინაიდან იმგვარ სამეტყველო მოვლენებსაც ვაწყდებით, სადაც „დუმილი“ და „მეტყველების არარსებობა“ სინონიმური მნიშვნელობის ცნებები სულაც არ არის.

დუმილი საკომუნიკაციო სტრატეგიის ქცევითი სტერეოტიპია. უნდა განვასხვაოთ ერთმანეთისგან (1) წინადადებებს შორის დროებითი პაუზები და (2) საკუთრივ დუმილი. თუკი პირველ შემთხვევას სინტაქსური ფუნქცია აქვს, დაასრულოს ერთი გამონათქვამი, სანამ დაიწყება სხვა, მეორე შემთხვევა საკომუნიკაციო დანიშნულებისაა და მის გამოყენებას კონტექსტი განსაზღვრავს. დუმილიც თავისებური რიტუალი და ნორმატიული ქცევაა. რიტუალიზებულია, მაგალითად, წუთიერი დუმილის შემთხვევა გლოვისა და პატივისგების ნიშნად. ამგვარ რიტუალიზებულ დუმილს პირველად 1919 წელს ბრიტანეთში ჰქონდა ადგილი. რატომ მაინცდამაინც დუმილი? არუთინოვას მიხედვით, დუმილი გარდაცვალების სიმბოლოა. მეტყველება ასოცირდება სიცოცხლესთან, დუმილი კი — სიკვდილთან (არუთინოვა 1994: 114). საინტერესოა, რომ ავსტრალიის ზოგიერთი აბორიგენი ტომისთვის გლოვის რიტუალში დუმილი მხოლოდ ქვრივი ქალების ქცევაა და არა ქვრივი კაცების (კრეიდლინი 2002: 89).

სპეციალურ ლიტერატურაში ხაზგასმულია, რომ დუმილი არ არის მეტყველების არქონა, ისიც მეტყველების თავისებური ფორმაა, ოღონდ სიტყვების გარეშე: თუკი ვსაუბრობთ ენაში არსებულ ნულოვან დაბოლოებებზე, ნულოვან სუფიქსებზე, მაშინ „ნულოვან სამეტყველო აქტზე“ უნდა ვისაუბროთ (არუთინოვა 1994: 110); მაშინაც კი, როდესაც ადამიანი ცდილობს, არ ჩაერთოს დიალოგში, ის მაინც არის მოცემული

კომუნიკაციის მონაწილე (კრაუჩერი 2016: 9); დუმილი არ არის სიცარიელე (სამარინი 1965: 115); დუმილს შეუძლია კავშირის ფუნქცია შეასრულოს (იენსენი 1973: 249-252); დუმილი ისევე გადასცემს შეტყობინებას, როგორც სიტყვები (დევიტო 1989: 153-154).

უნდა აღინიშნოს, რომ კომუნიკაციის თეორიის ჩარჩოში განხილული დუმილის საკომუნიკაციო ფუნქცია ყოველთვის უნივერსალური არ არის და ამას მოწმობს ჩვენ მიერ ზემოგანხილული მაგალითებიც. ქალების მიერ ვერბალური კომუნიკაციისგან თავშეკავება არა მათი არჩევანი, არამედ სამეტყველო ერთობის დაკვეთა და სახის შენარჩუნებისთვის გარშემომყოფთა მოლოდინების გამართლება⁶. „კარგად აღზრდილი ქალების“ დუმილის ერთგვარი ახსნაა ფრანგი კავკასიოლოგის ჟორჟ დიუმევილის მიერ ჩაწერილი ერთ-ერთი ლაზური გადმოცემა, სადაც ვკითხულობთ: ლაზისტანში ადრე არსებული წესის თანახმად, ქალიშვილს, რომელსაც დალაპარაკებისას ლოყები სირცხვილისგან არ გაუწითლდებოდა, კარგად არ ახსენებდნენ და იტყოდნენ: „ასეთი გოგო ჩვენ პატარძლად არ მიგვყავს, ჩვენ ანგელოზივით გოგო გვინდაო“ (დიუმევილი 2009: 83). ამიტომაც დუმდნენ ხოლმე შავიზღვისპირეთის გასათხოვარი ქალები მათთან ხელის სათხოვნელად მისულ სტუმრებთან.

ქართულ ეთნოგრაფიულ წყაროებში პოვნიერია ისეთი შემთხვევაც, როდესაც ქალ-ვაჟის კომუნიკაციაში „დუმილის“ შემავსებლად გვევლინება მესამე პირი — შეტყობინების გადამცემი — და SPEAKING-ის მოდელის კომპონენტთა ბადეში რომ განვიხილოთ, ეს შემთხვევაც გამგზავნისა და ადრესანტის, მიმღებისა და ადრესატის სხვადასხვაობის კლასიკურ შემთხვევას წარმოადგენს:

„გასათხოვარი მეგრელი ქალი ერიდება შეხვედრას სხვა გვარის მამაკაცთან და მით უფრო უხამსობად მიაჩნია დაელაპარაკოს მას მარტო იმ შემთხვევაშიც კი, როცა სიყვარული უნდა გამოუცხადონ ერთმანეთს. ყოველ ასეთ შემთხვევაში ქალი დაისწრებს თავის

⁶ ამ მხრივ საინტერესოა შემდეგი გამონათქვამები გენდერული მინიშნებებით: მაგალითად, ბიბლიური: „ქალები ეკლესიაში დუმდნენ, რადგანაც ლაპარაკის ნება კი არა აქვთ, არამედ მორჩილება მართებთ, როგორც გვიწესებს რჯულიც“ (პავლე მოციქულის პირველი ეპისტოლე კორინთელთა მიმართ, თავი XIV, 34); ბერძნული: *“Η σιωπή είναι στολίδι μιας γυναίκας”* [“დუმილი ქალის სამკაულია”] (სოფოკლეს შვიდი ტრაგედია: ძვ.წ. მე-5 ს.ს.; რეი 1768: 19; სპივი & სიმპსონი 2015: 285).

ნათესავს ვისმე ან ერთმოგვარეს, ან კიდევ ხანშიშესულ ქალს, რომლებიც თარჯიმანებად უნდა გაუხდნენ გასათხოვარ ქალსა და „შხვაშთურს“ — უცხო, გარეშეს, სხვა გვარის კაცს“ (სახოკია 1956: 73).

S (setting) —> 1898-1916 წლების სამეგრელო.

P (participants) —> სამი მონაწილე:

P1 —> გასათხოვარი ქალი

P2 —> მამაკაცი („შხვაშთური“, სხვა გვარის მამაკაცი)

P3 —> „თარჯიმანი“ (გასათხოვარი ქალის ნათესავი, მისი მოგვარე ან ხანშიშესული ქალი).

E (ends) —> საუბარი („სიყვარულის გამოცხადება“).

A (act sequence) —> P1-ს, როგორც გასათხოვარ ქალს, არ შეუძლია უშუალოდ ესაუბროს უცხო გვარის მამაკაცს, P2-ს. ამიტომ შეტყობინების ადრესატი არ ემთხვევა შეტყობინების მიმღებს. გვაქვს ასეთი მიმდევრობები: P1 – P3– P2 და P2 – P3– P1

K (key) —> მორიდებული.

I (instrumentalities) —> ზეპირი.

N (norms of interaction) —> არაპირდაპირი კომუნიკაცია: როცა ქალი არ არის გათხოვილი, არ აქვს უცხო გვარის მამაკაცთან უშუალოდ საუბრის უფლება.

G (genres) —> დიალოგი

სცენა: არაოფიციალური.

კავშირის არხი: ზეპირი.

შეტყობინების ფორმა: ვერბალური.

ქალს საუბრისგან თავშეკავება ევალეზოდა როგორც ჯვრისწერის რიტუალში, ასევე მთლიანად ქორწილის დღეს და ქორწილის შემდგომ ერთი წლის განმავლობაში. ეთნოგრაფიული ხასიათის მასალებში ვკითხულობთ: მღვდლის შეკითხვაზე „თანახმა ხართ თუ არა“ სასიძო ადვილად პასუხობს, საპატარძლო კი დუმს. მთელი ცერემონიის დროს საპატარძლოსთვის ხმის ამოდება უწყობად ითვლება და მისი დუმილი ნიშნავს თანხმობას (სახოკია 1956: 97); ქორწილში პატარძალს ეკრძალება სახეში ვინმესთვის შეხედვა, საუბარი, სიცილი, ჭამა, პირბადის მოხსნა (მურიე 2018: 169-170); „ქორწილის დღეს შეიყვანენ დედოფალს იმ ოთახში, სადაც მზითვი აწყვია, მორთავენ, საჭმელს აჭმევენ და დააყენებენ ფეხზე. დაჯდომა დიდ სირცხვილად მიაჩნია და ვერც ხმას ამოიღებს, ჩუმად თუ ჩაუჩურჩულებს მდადეს, თორემ სხვას ვერ გაუბედავს ლაპარაკს, პირახვეულია“ (ცაიშელი 1894: 3); ნეფე-პატარძალი ერთი წლის განმავლობაში ხალხში ერთმანეთს ხმას არ გასცემდნენ, რადგან სირცხვილად იყო მიჩნეული (მაკალათია 1941: 270).

ჩვენ მიერ წარმოდგენილი საილუსტრაციო მასალა აჩვენებს, რომ დუმილი არა სამეტყველო უნარის, არამედ ვერბალური კომუნიკაციის უფლების შეზღუდვის აქტია. რატომ არიან ამ შეზღუდვის ადრესატები მაინცდამაინც ქალები? ბრაუნი და ლევინსონი ამას ქცევით სტერეოტიპს უკავშირებენ და შენიშნავენ, რომ ძალიან ბევრ საზოგადოებაში დუმილი პოვნირია ქალთა სამეტყველო ქცევაში, როგორც კაცების წინაშე თავმდაბლობის (self-humbling) თავაზიანი შემთხვევა (ბრაუნი და ლევინსონი 1987: 186).

სამეტყველო მოვლენებში ქალთა დუმის ფენომენი ჩრდილოამერიკელი ინდიელების, აპაჩების, მაგალითზე დაწვრილებით აქვს შესწავლილი ამერიკელ ლინგვისტ-ანთროპოლოგ კით ბასოს. 1970 წელს გამოქვეყნებულ შრომაში „უარი სიტყვებს: დუმილი დასავლეთ აპაჩების კულტურაში“ (*To Give up on Words": Silence in Western Apache Culture*) ბასო შენიშნავს, რომ აპაჩების კულტურაში არსებული ტრადიციის თანახმად, ურთიერთობის დაწყების პირველ ეტაპზე მამაკაცებთან საუბრისას ქალები საუბარს თავს არიდებენ, რაც ექსტრალინგვისტური ფაქტორებითაა განპირობებული: „ქალები დუმის იმიტომ ირჩევენ, რომ დედებმა და უფროსმა დებმა ასწავლეს ასე; რომ დუმილი მოკრძალების ნიშანია, ხოლო

გასათხოვარი ქალის მამაკაცთან საუბარი შესაძლოა მიუთითებდეს სექსუალური ურთიერთობისთვის მზაობასა და იმაზეც, რომ მათ ამგვარი ურთიერთობის გამოცდილება უკვე აქვთ“ (ბასო 1970: 215). ბასოს მიხედვით, „ჩვენ გვასწავლიან, რომ „დუმილი ოქროა“, თუმცა ვგრძნობთ, რომ სინამდვილეში დუმლის კონკრეტული აქტი უბრალოდ სხვა ადამიანების ზემოქმედების ინტერპრეტაციაა და განსხვავდება იმ სოციალური კონტექსტების მიხედვით, რომელშიცაა პოვნის“ (იქვე).⁷

ჰაიმზის მიერ ნაჩვენები „სიტყვაუხვი“ (კაცი) - „სიტყვაძუნწი“ (ქალი) ოპოზიცია, რომელიც, როგორც ვნახეთ, სხვადასხვა კულტურაში სავსებით კანონზომიერად გამოიყურება, წინააღმდეგობაში მოდის მე-20 საუკუნის 70-იან წლებში დამუშავებულ სოციალური შეღწევადობის თეორიასთან (Social penetration theory) (ტეილორი 1968: 79-90; კრაუჩერი 2016: 54). სოციალური შეღწევადობის თეორიაში ერთ-ერთი საკვანძოა გენდერის საკითხი. მაგალითად, მამაკაცობა უარყოფითად უკავშირდება თვითგამჟღავნებას. მამაკაცი, რომელიც პირად საკითხებთან დაკავშირებულ ინფორმაციას და ემოციებს ამჟღავნებს, ჩვენს კულტურაში მეტად ქალურად და ნაკლებად მამაკაცურად მიიჩნევა. კრეიდლინიც შენიშნავს, რომ ჩვენს კულტურაში გოგონებს იშვიათად ეუბნებიან „იყავი ქალი!“ ან „ნუ იქნები კაცი!“ მაშინ, როცა ბიჭებს ხშირად შეახსენებენ, თუ როგორ უნდა მოიქცნენ (მაგალითად, ფრაზები „ნუ იქნები ქალი“ ან „იყავი კაცი!“) (კრეიდლინი 2005: 38). ამრიგად, რამდენად პარადოქსულიც არ უნდა იყოს, არის შემთხვევები, როდესაც ჰაიმზისეული „სიტყვაუხვი“ (კაცი) - „სიტყვაძუნწი“ (ქალი) დიქტომია სავსებით ლეგიტიმურია და, პირიქით, როდესაც „ქალივით საუბარი“ ენაში სწორედ რომ სიტყვაუხვობაზე მიანიშნებს და კაცის მისამართით თქმული ეს სიტყვათშეთანხმება ცალსახად უარყოფითი კონოტაციის მატარებელი ხდება.

⁷ შდრ. დუმილთან დაკავშირებული გამონათქვამები: 1. ქართ. „*ბრძანდმეტყველება ვერცხლი არს წმინდა, ხოლო დუმილი - ოქრო რჩეული*“ (გიორგი მერჩულეს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“, X ს.); 2. ინგლ. „*Speech is silver, Silence is golden*“ („*მეტყველება ვერცხლია, დუმილი - ოქრო*“) (თომას კარლაილის ნოველა „Sartor Resartus“, 1836 წ.). ბრუერის „ფრაზებისა და იგავ-არაკების ლექსიკონი“ მოცემული გამონათქვამის აღმოსავლურ ეტიმოლოგიაზე მიუთითებს და მის ეკვივალენტად ებრაული ენის შემდეგ ფრაზას მიიჩნევს: „*If a word be worth one shekel, silence is worth two*“ („*თუკი სიტყვა ღირს ერთი შეკელი, დუმილი ორი ღირს*“) (ბრუერი 1953: 855).

ენაში გენდერის საკითხებზე საუბრისას ჰელგა კოტჰოფი შენიშნავს, რომ დასავლეთის ქვეყნებში ფართოდაა გავრცელებული სტერეოტიპული აზრი იმის შესახებ, თითქოს ქალები უფრო ბევრს საუბრობენ, ვიდრე მამაკაცები, თუმცა პოვნირია ისეთი შემთხვევებიც, როცა საპირისპირო სურათი გვაქვს. ასეთ დროს გასათვალისწინებელია სამეტყველო მოვლენის გარემო. მამაკაცები პირადი საუბრების კონტექსტში ნამდვილად არიან სიტყვაძუნწები, თუმცა საჯარო და ოფიციალური ხასიათის შეხვედრებში, კონფერენციებსა თუ სატელევიზიო დისკუსიებში პირიქით, ხანგრძლივი საუბრით გამოირჩევიან. ამ გარემოებას კოტჰოფი საზოგადოებაში მამაკაცთა მაღალი სოციალური სტატუსით ხსნის (კოტჰოფი 2005: 584-585).

სამეტყველო მოვლენებში ქალთა ჩართულობის შეზღუდული თუ დაბალი ხარისხი ხშირად ენობრივი ტაბუსა და ევფემიზმის საფუძველიც გამხდარა. იმის ცოდნა, თუ რისი თქმა შეიძლება და რისი — არა, საკომუნიკაციო კომპეტენციის საკითხია და მასაც აქვს თავისი გენდერული ასპექტები ეთნოსპეციფიკური წახნაგებით. მაგალითად, აფრიკაში, ზულუს ტომის ხალხში (Zulu people), ქალს ეკრძალება ქმრის, მამამთილისა და მისი ძმების სახელების თქმა. თუკი ქალი ამ წესს დაარღვევს, მას ჯადოქრობისთვის გაასამართლებენ და სიკვდილით დასჯიან (იესპერსენი 1922: 240); სამხრეთ ინდოეთის შტატ თამილნადუმში ქმარს შეუძლია მიმართოს ცოლს სახელით, ხოლო ცოლი ქმრის მიმართ გამოიყენებს თავაზიანობის გამომხატველ სიტყვებს (სავილ-ტროიკი 2003: 79); ინდურ სოფლებში ქალებისთვის მეუღლის სახელის ხსენება ტაბუდადებულია. მოსახლეობის აღწერის დროს თუკი ქმარი სახლში არ არის, ძალიან რთულია ცოლისგან მისი სახელის მოსმენა. ასეთ დროს აღმრიცხველმა დახმარებისთვის მეზობელს უნდა მიმართოს (სუბრამანიანი 1978: 295). საინტერესოა, რომ მსგავსი წესი დასტურდება ქართულ კულტურაშიც. მაკალათიას ცნობების თანახმად, წლების წინ, სამეგრელოში, ცოლ-ქმარი არასოდეს მიმართავდა ერთმანეთს ნამდვილი სახელით და ამ წესს „სახელიმ ფულუა“ (სახელის დამალვა) ეწოდებოდა. ქალს ეკრძალებოდა ოჯახის წევრი მამაკაცების სახელების თქმაც:

„იმ შემთხვევაში, თუ პატარძალი რაიმე საქმის გამო იძულებული იყო ეთქვა მაზლის ნამდვილი სახელი და გვარი, მაშინ იგი მივიდოდა მეზობლის სახლში, იქიდან წამოიყვანდა ვინმეს და მას ათქმევინებდა მის სახელსა და გვარს“ (მაკალათია 1941: 270).

S (setting) —> მე-20 საუკუნის 30-იანი წლების სამეგრელო.

P (participants) —> სამი მონაწილე:

P1 —> პატარძალი

P2 —> საუბრის ადრესატი

P3 —> ვინმე მეზობლის სახლიდან

E (ends) —> მაზლის ნამდვილი სახელისა და გვარის თქმა

A (act sequence) —> P1-ს, პატარძალს, არ შეუძლია თქვას მაზლის ნამდვილი სახელი P2-თან, ამიტომ სთხოვს P3-ს მაზლის ვინაობის გახმოვანებას. შეტყობინების ადრესანტი არ ემთხვევა შეტყობინების გამგზავნს.

K (key) —> მორიდებული.

I (instrumentalities) —> ზეპირი.

N (norms of interaction) —> ტაბუ: პატარძალს არ აქვს მაზლის ნამდვილი სახელისა და გვარის თქმის უფლება.

G (genres) —> დიალოგი

სცენა: არაოფიციალური.

კავშირის არხი: ზეპირი.

შეტყობინების ფორმა: ვერბალური.

მსგავს, გენდერულად სპეციფიკურ, ენობრივ ტაბუზე ყურადღებას ამახვილებს ფრანგი მოგზაური ჟიულ მურიეც და წერს: „ცოლ-ქმარი ერთმანეთს სახელებით

არასოდეს მიმართავს. ისინი ყოველთვის ასეთ გამოთქმებს იყენებენ: „ჩემი შვილის მამა“, „ჩემი შვილის დედა“ (მურიე 2018: 171). სახელების ამგვარ პერიფრაზზე წერს თედო სახოკია: ცოლი არამცთუ არ წარმოთქვამს თავის ქმრის სახელს, არამედ გაურბის ამ სახელის ხსენებას მაშინაც კი, როცა ეს სახელი სხვას ჰქვია. ასეთ დროს ამბობენ: „ის, ვინც ჩემი პატრონის სახელს ატარებს“⁸. „პატარძალი არ ახსენებს თავის მამამთილის, დედამთილის, ქმრის ბიძის, ქვისლის სახელებს. მათ „ბატონს“ ეძახის. ამ წესის დარღვევა მას უზრდელობაში ჩაეთვლება“ (სახოკია 1956: 106). თავის მხრივ, ქმარი ცოლს არასოდეს არ დაუძახებს სახელს, განსაკუთრებით გარეშეთა თანდასწრებით; ცოლს ქმარი მესამე პირით ელაპარაკება: „ოსური“ (ქალო); სიძე თავის სიდედრის სახელს არ იტყვის, უცხოთან არ დაელაპარაკება (სახოკია 1956: 106)⁹.

გარდა მამრობითი სქესის წევრების სახელებისა, ქალს ეკრძალებოდა მასზე უფროსი ადამიანების სახელების წარმოთქმაც. აკაკი ჭანტურიას ეთნოგრაფიული ჩანაწერების მიხედვით, სახლში ახალმოყვანილი პატარძალი საკმაო ხანს „პირაკრული“ იყო და ისევე, როგორც თავის სახლში, უფროს მეზობლებსაც სახელებით ვერ მიმართავდა (ჭანტურია 1982: 239). ქართული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით საქორწინო აკრძალვებზე საუბრისას ტაბუს შემთხვევებს განიხილავს თინა იველაშვილიც და მას „უმძრახობის“ წესად მოიხსენიებს. მაგალითად, რძალი გარკვეული ხნის მანძილზე „ეუმძრახებოდა“ — არ ელაპარაკებოდა ქმრის ნათესავებსა და თანასოფლელ უფროსებს. ზოგჯერ მამამთილი თუ გვარის უფროსი მამაკაცი ისე გარდაიცვლებოდა, რომ რძლის ხმას ვერ გაიგონებდა (იველაშვილი 1980: 162-163). „უმძრახობის წესი“ რომც დაერღვია რძალს, მამამთილს

⁸ საინტერესოა, რომ ადამიანთა სახელების ტაბუს და მათ პერიფრაზს ვხვდებით გარდაცვლილის მოხსენიების დროსაც. სახოკიას მიხედვით, ძველად მეგრელებს სწამდათ, რომ გარდაცვლილი ადამიანის სახელის ხსენებაზე შესაძლოა სიკვდილი კვლავ მოსულიყო მხსენებლის სულის წასაყვანად. ამიტომ ასეთ დროს მიცვალებულის სახელს ცვლიდნენ შემდეგი ფრაზებით: „*ჩემი მაჭუალი*“ (ჩემი დამწველი; ის, ვინც ცეცხლი მომიკიდა), „*უხანო*“ (ხანმოკლე, უდროოდ მკვდარი) და სხვ. (სახოკია 1940: 186).

⁹ ქალის სახელის დამახებას ერიდებოდა მამაკაცი ხევსურეთშიც. მაგალითად, სტუმარი რომ სახლთან მივიდოდა, მასპინძელი კაცის სახელს დაიძახებდა. ქალის სახელის დამახება სირცხვილად მიიჩნეოდა, იტყოდნენ, „სახლში ქუდიანია და მანდილიანის სახელი დაიძახაო“. უკაცო ოჯახში კი შეიძლება პატარა ბავშვის, ბიჭის სახელი დაეძახათ (მოწერელია 1982: 131).

პირისპირ მაინც არ დაელაპარაკებოდა და მესამე პირის მეშვეობით საუბრობდა მასთან (იქვე)¹⁰.

ადამიანთა საკუთარ სახელებთან დაკავშირებულ ამგვარ აკრძალვებს სიტყვისადმი მაგიური ძალის მიწერით ხსნის კარლო ჯორჯანელი და ტაბუს ეკვივალენტად განიხილავს მეგრულ სიტყვას „ვაშინერს“, რომელიც, თავის მხრივ, ნაწარმოებია მეგრული ზმნიდან „შინუა“, რაც „ხსენებას“ ნიშნავს. აქედან გამომდინარე, ენაში „ვაშინერს“ არის ის, რისი ხსენებაც აკრძალულია (ჯორჯანელი 1977: 45-46). ბესარიონ ჯორბენაძეც სახელების ტაბუს სიტყვის მაგიურობით ხსნის და დასძენს, რომ „ტაბუს ენობრივი მექანიზმი გამოცანის ტიპისაა, ვინაიდან იგი მხოლოდ მოცემული სამეტყველო ერთობის წევრებისთვისაა გასაგები“ (ჯორბენაძე 1997: 71-72). ტაბუს რელიგიური რწმენა-მოსაზრებებით მოტივირებულად მიიჩნევა შუქია აფრიდონიძე და მიუთითებს, რომ მეუღლეთა სახელებზე ტაბუს დადება საერთოქართველური და, საფიქრებელია, საერთოკავკასიური მოვლენაა. მსგავსი მაგალითები პოვნიერია ხევსურეთში, ფშავში, თუშეთში, აფხაზეთში (აფრიდონიძე 2002: 4-7).¹¹

სამეტყველო ერთობაში გენდერული ასიმეტრია სოციალური სტატუსის მიხედვით ასიმეტრიის პირდაპირპროპორციულია¹². საუბრის უფლება, ბუნებრივია, სხვა დანარჩენ უფლებებთანაა მიბმული. საუკუნეების წინ რისი უფლება ჰქონდათ ქართველ ქალებს სამეგრელოს ეთნოგრაფიული ცნობების მიხედვით? ამ კითხვაზე, ვფიქრობთ, საინტერესო პასუხს იძლევა თედო სახოკიას მიერ ჩაწერილი, ქართულ

¹⁰ მსგავს აკრძალვებს ვხვდებით ოსურ ე.წ. ვაჟადინშიც (საოჯახო აკრძალვებთან დაკავშირებული ჩვეულება). ახალგათხოვილი ქალი არათუ ოჯახის წევრი მამაკაცების სახელებს არ ამბობდა, არამედ სამი წლის განმავლობაში და მამამთილის თანდასწრებით საერთოდ არ საუბრობდა (ანთელავა 2017: 287).

¹¹ სახელების ტაბუს შესახებ დამატებით იხ. გერსამია 2009(ა); გერსამია 2009(ბ), გერსამია & ლომია 2010, დარასელია 2001.

¹² გენდერული ასიმეტრიის მიზეზები ქალებისთვის განათლების ხელმისაწვდომობის პრობლემაშიც უნდა ვეძებოთ. ამაზე მიუთითებს ჟიულ მურიე, როცა წერს: „ქალს საკუთარი ნიჭისა და უნარის გამოძღვანების საშუალება არ აქვს და სწორედ ამის გამო იგი მამაკაცზე დაბლა დგას“ (მურიე 2018: 158). სახოკიაც შენიშნავს, რომ შინნასწავლი წერა-კითხვა ქალებმა იცოდნენ, მაგრამ სასკოლო განათლება მათთვის მიუწვდომელი იყო, აუცილ იყო ქალებისათვის სკოლაში ყოფნა და მამაკაც მასწავლებელთან ურთიერთობა, ფიქრობდნენ, ამით გაირყენებია (სახოკია 1955: 32-33).

ენაში ადრე არსებული სალანძღავი შინაარსის სიტყვა-ფორმულა „მეთოთხმეტეები“ (მეთოთხმეტეები — უბრალო საქმეზე მედავები, მაცივლები უმიზეზოდ). როგორც ცნობილია, ვახტანგ მეექვსის 1705-1708 წლებში შედგენილ კანონთა კრებულის თანახმად, ქალს მამის მემკვიდრეობის მეთოთხმეტე ნაწილი ხვდებოდა, რაც სხვა მონაწილეთა წილთან შედარებით, მეტად მცირედად ითვლებოდა და განსაკუთრებით მაშინ, თუ მიცვალებული ღარიბი იყო. სწორედ ეს გარემოება დაედო საფუძვლად ქართულში ამ გამონათქვამის გაჩენას. მეტწილად გვხვდებოდა კითხვითი ფორმით: *რას მეთოთხმეტეები?! ნიშნავს რატომ მედავები ისეთ საქმეზე, რომლის ხსენებაც კი არ ღირს* (სახოკია 1979: 387).

გენდერული ასიმეტრიები ჩანს ბავშვის დაბადების აღნიშვნის რიტუალშიც. სახოკია შენიშნავს, რომ როდესაც ოჯახში მამრობითი სქესის ბავშვი იბადება, ყველანი ხარობენ და „თოფებს სცლიან“, ქალის დაბადება კი თითქმის უჩუმრად ჩაივლის. ქალი ქართველებში ოჯახის ბურჯი და გვარის გამგრძელებელი არ არის, თანახმად ანდაზისა, „ქალი სხვათა საქონელია“, რომ გათხოვდება, დედ-მამის ოჯახს თავს დაანებებს და ამიტომ მის დაბადებას სულ მუდამ უკმაყოფილოდ ხვდებოდნენ. ჟიულ მურიეც შენიშნავს ერთი „უცნაური დალოცვის წესის“ შესახებ: ქორწილის დღეს პატარძლისადმი მიძღვნილ სურვილებში მას მხოლოდ ვაჟის გაჩენას უსურვებენ (მურიე 2018: 169).

ძველ სამეგრელოში ქალთა უუფლებობა ჩანს ისეთ გადაწყვეტილებაშიც, როგორცაა ქორწინება. ისევ სახოკიას დავიმოწმებთ, რომლის ცნობების თანახმად, ქალი უსიტყვოდ ემორჩილება დედ-მამის ნება-სურვილს, მისი ბედ-იღბალი მათ ხელშია. იგი ისეთივე საქონელს წარმოადგენს, როგორსაც ყველა სხვა გასაყიდი ან სასყიდი საქონელი. ამ მხრივ საინტერესოა ფრაზა, რომელსაც ქალის მშობლებთან შვილის ხელის სათხოვნელად მოსული სასიძო ამბობს: *„ქომუჩი სქანი სქუა“* (მომეცი შენი ქალი). მშობლებიც, თუ სასიძოს წინადადება ჭკუაში მოსდით, აძლევენ თავიანთ ქალს (სახოკია 1956: 84). ქორწილის დღეს, როცა პატარძალი მშობლებს უნდა გამოეთხოვოს, მშობლები დალოცავენ მას. რიტუალში მონაწილეობს პატარძლის ძიძაც:

„საპატარძლოც საქონელია ყიდვა-გაყიდვისა. მშობლებმა ის სასიძოს უნდა მიჰყიდონ და, როგორც გასაყიდი რამ, გამყიდველებმა უნდა დალოცონ, სანამ მყიდველს გადასცემდნენ. ასეთ შემთხვევაში ყოველთვის სცენაზე გამოჩნდება ძიძა და სასიძოს უნდა მოსთხოვოს „ნაძუბური“ (საპატარძლოსთვის პატარაობაში ძუძუს წოვებისათვის თანხა)... ძიძის მოთხოვნა უნდა დაკმაყოფილებულ იქნეს... ძიძა ნაძუბურს რომ მიიღებს, საპატარძლოს სამჯერ შემოატრიალებს მარჯვნივ და თან ლოცავს: „მთელს შენს სიცოცხლეს მარჯვნივ გევლოს, ყველაფერში გაგამარჯვებინოს, „შენი პატრონი“ (ქმარი) შენი მადლიერი ამყოფოს, ყოველთვის და ყველაფერში მისი გულის გასახარელად მოქცეულიყავ“ (სახოკია 1956: 94-95).

S (setting) —> 1898-1916 წლების სამეგრელო.

P (participants) —> სამი მონაწილე:

P1 —> ძიძა

P2 —> სასიძო

P3 —> პატარძალი

E (ends) —> პატარძლის დალოცვა

A (act sequence) —> P1 სთხოვს P2-ს „ნაძუბურს“, რომლის მიღების შემდეგაც P3-ს სამჯერ შემოატრიალებს მარჯვნივ და ამზობს შემდეგ სიტყვა-ფორმულებს: „მთელს შენს სიცოცხლეს მარჯვნივ გევლოს, ყველაფერში გაგამარჯვებინოს, „შენი პატრონი“ (ქმარი) შენი მადლიერი ამყოფოს, ყოველთვის და ყველაფერში მისი გულის გასახარელად მოქცეულიყავ“.

K (key) —> სერიოზული

I (instrumentalities) —> ზეპირი.

<p>N (norms of interaction) —> პატარძალი არ იღებს გადაწყვეტილებას. მშობლებმა ის სასიძოს უნდა „მიჰყიდონ“.</p> <p>G (genres) —> დიალოგი</p>
<p>სცენა: ოფიციალური: პატარძლის დალოცვის რიტუალი.</p> <p>კავშირის არხი: ზეპირი.</p> <p>შეტყობინების ფორმა: ვერბალური და არავერბალური (პატარძლის სამჯერ მარჯვნივ დატრიალება).</p>

შარდენის თანახმადაც, „მეგრული წეს-ჩვეულების მიხედვით ქალს ყიდულობენ. ფასი დამოკიდებულია ქალის საზოგადოებრივ მდგომარეობაზე, მის ასაკსა და სილამაზეზე“ (შარდენი 1975: 124). „კოლხიდაში ქალს არავითარი მზითვევი არ მოაქვს. სასიძომ უნდა მიუტანოს ქალის მშობლებს დიდი საჩუქარი და მდიდრული ძღვენი. ქალი მონაა და მამაკაცი მის ფასს იხდის“ (ლამბერტი 1938: 82).

ამრიგად, როგორც ვნახეთ, ერთი სამეტყველო ერთობის ფარგლებში ადამიანთა იერარქიული რანჟირება სოციალური პრესტიჟისა თუ გენდერის პარამეტრების მიხედვით რიტუალიზებულ სამეტყველო მოვლენებში კომუნიკაციის დონეზეა გამოხატული. თავის მხრივ, კომუნიკაცია კომპლექსური მოვლენაა და ვერბალურად გამოხატული სიტყვა-ფორმულების გარდა ისეთ არავერბალურ საშუალებებსაც გულისხმობს, როგორებიცაა პროქსემიკული და კინესიკური საშუალებები.

3.2. კომუნიკაციის არავერბალური საშუალებები და მათი სემანტიკური ანალიზი

3.2.1. არავერბალურ საშუალებათა ანთროპოლინგვისტური თავისებურებები

ენათმეცნიერები მრავალი წლის მანძილზე მიუთითებდნენ, რომ კომუნიკაცია მთლიანობაში იმაზე მეტია, ვიდრე ენის გამოყენება; კომუნიკაციის მთლიანი სურათის დასანახად საუბრის თანმხლები ყველა ხმა და მოძრაობა გასათვალისწინებელია, მაგრამ სხვადასხვა ენის სპეციალისტები იმასაც ხედავდნენ, რომ არსებული ენათმეცნიერული მეთოდებით კომუნიკაციის არავერბალური საშუალებების კვლევა შეუძლებელი იყო. ამ პრობლემისადმი განსაკუთრებული ყურადღების მიქცევა მე-20 საუკუნის 50-იანი წლებიდან იწყება, რაც, რაოდენ გასაკვირიც არ უნდა იყოს, აშშ-ის დიპლომატიური სამსახურის ინსტიტუტის (The Foreign Service Institute, შემდგომში FSI) დაარსებას უკავშირდება.

მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ამერიკელი დიპლომატები ახალი გამოწვევის წინაშე აღმოჩნდნენ; საჭირო გახდა იმ ქვეყნების ენებისა და კულტურების საკითხებში გარკვევა, სადაც იყვნენ სამუშაოდ მივლინებულნი. ამ კუთხით საქმიანობის ეფექტურობის გასაზრდელად 1946 წელს აშშ-ის კონგრესმა მიიღო კანონი დიპლომატიური სამსახურის ინსტიტუტის დაარსების შესახებ, სადაც მომავალი ოფიცრებისთვის უცხო კულტურის ხალხთა საკომუნიკაციო უნარები უნდა ესწავლებინათ. სწორედ ამ პერიოდში და ამ ინსტიტუტში ჩაეყარა საფუძველი კულტურათაშორისი კომუნიკაციის თეორიასაც, რომელიც თავდაპირველად ინსტიტუტის თანამშრომლის, ანთროპოლოგ ედუარდ ჰოლის მიერ დამუშავდა (ლიდს-ჰურვიცი 1990: 262).

1952 წლის გაზაფხულზე ამერიკელი ანთროპოლოგები და ენათმეცნიერები, რეი ბერდვისტელი, ჰენრი ლი სმით უმცროსი და ჯორჯ ლეონარდ ტრეიჯერი მონაწილეობდნენ FSI-ის მიერ ორგანიზებულ კვლევით სემინარში, რომლის ფარგლებშიც ბერდვისტელმა გამოაქვეყნა საანგარიშო დასკვნა: „კინესიკის შესავალი:

ანოტაციის სისტემა სხეულის მოძრაობისა და ჟესტების ანალიზისათვის“. ბერდვისტელის მიხედვით, კინესიკა სხეულის მოძრაობის შესწავლაა ინტერპერსონალური კომუნიკაციის არავერბალურ ასპექტებთან კავშირში (ბერდვისტელი 1952: 3; 1955: 12). კინესიკის საგანია ის, თუ როგორ ურთიერთობენ ადამიანები სხეულის მოძრაობისა და ჟესტების მეშვეობით; როგორ ახერხებენ პოზის შეცვლითა თუ სახის გამომატყველებით კომუნიკაციის დროს ერთმანეთის მხარდაჭერას. ფოლკლორიდან დაწყებული თანამედროვე ლიტერატურით დამთავრებული დიალოგები სხეულის მოძრაობის აღწერითაა წარმოდგენილი; რადიოც კი გამოიყენებს სხვადასხვა აუდიოეფექტს, რომ მსმენელისთვის მოძრაობის ილუზია შექმნას. ადამიანის ინტერესი იმისადმი, თუ რა უნდა გააკეთოს, ყოველთვის ბევრად მეტი იყო, ვიდრე იმისადმი, თუ რას აკეთებს სინამდვილეში, და სწორედ ამ გარემოებამ მიგვიყვანა საკრალურ თუ სეკულარულ რიტუალიზებულ ქმედებებამდე (ბერდვისტელი 1955: 10).

1952 წელს, ბერდვისტელის პარალელურად, სმითი აქვეყნებს შრომას „მეტალინგვისტური ანალიზის მონახაზი“, სადაც მეტალინგვისტური ფონოლოგიის ელემენტებზე ამახვილებს ყურადღებას. იმავე წლის შემოდგომაზე სმითი და ტრეიჯერი მონაწილეობას იღებენ კიდევ ერთ კვლევით სემინარში, ამჯერად ედუარდ ჰოლთან ერთად, რომლის შედეგებსაც ჰოლი და ტრეიჯერი 1953 წელს აქვეყნებენ „კულტურის ანალიზის“ სახელწოდებით, და შენიშნავენ, რომ ენას თან ახლავს სხვა საკომუნიკაციო სისტემებიც, რომელთა შორის ერთ-ერთია კინესიკა (ჰოლი & ტრეიჯერი 1953: 7-9).

1954 წელს *Scientific American*-ის რედაქტორი სთავაზობს ჰოლს გამოაქვეყნოს სტატია „მანერების ანთროპოლოგიის“ შესახებ. ჰოლმა სტატია 1955 წელს მართლაც გამოაქვეყნა, რომელიც წლების შემდეგ საფუძვლად დაედო 1959 წელს გამოცემულ წიგნს „მდუმარე ენა“ (The Silent Language). წიგნში ჰოლი სვამს შეკითხვას: რა არის კულტურა? აღნიშნულ შეკითხვაზე პასუხი, ვფიქრობთ, წიგნის იმ პირველივე გვერდზეა ნათქვამი, სადაც ვკითხულობთ: „ედვინება ჩემს მეგობრებსა და კოლეგებს უცხო კულტურებიდან, რომლებმაც ძალიან ბევრი მასწავლეს საკუთარი კულტურის შესახებ“. ჰოლისთვის კულტურა არის კომუნიკაცია და კომუნიკაცია არის კულტურა;

აგრეთვე საუბრის სივრცე და საუბრის დრო (ჰოლი 1959: 6). წიგნის უმეტესი ნაწილი ეთმობა არავერბალურ კომუნიკაციაზე საუბარს, განსაკუთრებით კი პროქსემიკას (კომუნიკაციაზე სივრცის გავლენას) და ქრონემიკას (კომუნიკაციაზე დროის გავლენას). მაგალითები მოყვანილია ჰოპისა და ნავაჰოს კულტურებიდან, რომელთანაც ავტორს 30-იან წლებში ჰქონდა შეხება.

1958 წელს გამოქვეყნებულ პუბლიკაციაში „პარაენა: განმარტების პირველი მცდელობა“ ტრეიჯერი შენიშნავს, რომ ენის გამოყენება სამეტყველო აქტების ფარგლებში ხდება, მეტყველება კი იმგვარი აქტივობების ფონზე ყალიბდება, როგორებიცაა ხმათა ნაკრები (voice set), ვოკალიზაცია (vocalizations) და ხმათა თვისებები (voice qualities). ყველა ზემოჩამოთვლილის აღსანიშნად კი ტრეიჯერი მიმართავს ტერმინს „პარაენა“, რომელიც, როგორც თავად შენიშნავს, პირველად ენათმეცნიერმა არჩიბალდ ჰილმა გამოიყენა. პარაენა პარალინგვისტიკის საგანია (ტრეიჯერი 1958: 275-276). პარალინგვისტიკა თავის მხრივ პროქსემიკასა და კინესიკას აერთიანებს. ტერმინი „პროქსემიკა“ (<ლათ. proximus „ახლო მყოფი“) აღნიშნავს სივრცითი ორგანიზაციის საკითხების გავლენას საკომუნიკაციო პროცესზე; კინესიკა (<ბერძნ. κίνησις „მოძრაობა“) კი გულისხმობს სხეულის მოძრაობას, ჟესტებს, მიმიკას.

ამრიგად, 50-იანი წლებიდან მოყოლებული საენათმეცნიერო ლიტერატურაში სულ უფრო მტკიცდება შეხედულება იმის თაობაზე, რომ სამეტყველო მოვლენის ფარგლებში კომუნიკაცია მხოლოდ ვერბალური საშუალებებით არ შემოიფარგლება და არავერბალურ ნიშნებსაც მოიცავს. უფრო მეტიც, მაგალითად, ბერდვისტელისათვის ქცევის არავერბალური ფორმები ბევრად უფრო ექსპრესიულია მაშინ, როცა ვერბალურს მხოლოდ ინდიკატორული (მითითების) დანიშნულება აქვს. მისი აზრით, კომუნიკაციის პროცესში ინფორმაციის მხოლოდ 30-35% გამოიხატება სიტყვების მეშვეობით, დანარჩენი წილი არავერბალურ ექსპრესიაზე მოდის (სტენლო და სხვები 2017: 77). ენა არსებობს კულტურული პრაქტიკის კონტექსტში, რომელიც თავის მხრივ, სხვადასხვა სემიოტიკური რესურსით ოპერირებს, მათ შორის, კომუნიკაციაში მონაწილეთა სხეულის მოძრაობებით სივრცეში და გარემოთი, რომელშიც ხდება მოქმედება (ომიაძე 2021-2022: 90; ომიაძე 2013: 127; დურანტი 1997: 68). ზექალაშვილი კომუნიკაციის ვერბალურ და არავერბალურ ფორმებს

საკომუნიკაციო სტრატეგიის ფარგლებში განიხილავს და მათ შემარბილებელ კომუნიკაციურ ერთეულებს უწოდებს (ზექალაშვილი 2006: 303). ამგვარ ერთეულთა მიზანი ადრესატზე ზემოქმედებაა თავაზიანობის წესების შესაბამისად.

ენის მსგავსად კომუნიკაციის არავერბალურ ნიშნებსაც ახასიათებთ ვარიაციულობა გეოგრაფიული რეგიონისა თუ ეთნიკური ერთობის მიხედვით. თითოეული ადამიანი იყენებს იმ კინესიკურ-პროქსემიკულ ნიშნებს, რომლებიც მოცემული კულტურისათვისაა რელევანტური. რომან იაკობსონი პუბლიკაციაში „კი და არა მიმიკაში“ შენიშნავს, რომ ზოგიერთი ქესტიკულაციურ-მიმიკური ნიშანი სულაც არ არის უნივერსალური მნიშვნელობის და იხსენებს შემდეგ ფაქტს: 1877-1878 წლებში თურქეთთან ომის დროს ბულგარეთში მყოფი რუსი ჯარისკაცებისთვის როგორი დამაბნეველი აღმოჩნდა თავის იმგვარი მოძრაობა, რომელიც დათანხმების („დიახ“) ან უარყოფის („არა“) მნიშვნელობას ატარებს. თუკი რუსულენოვან ერთობაში თავის მოძრაობა ვერტიკალურად ნიშნავს თანხმობას და ჰორიზონტალურად — უარყოფას, ბულგარულში პირიქითაა (იაკობსონი 1970: 284-286). გარდა ბულგარულისა, უარყოფის „არა“ თავის ვერტიკალური მოძრაობით გამოიხატება საბერძნეთში, თურქეთში, არაბეთის ნახევარკუნძულსა და ჩრდილოეთ აფრიკის დიდ ნაწილში (სავილ-ტროიკი 2003: 69; კრეიდლინი 2002: 142).

რიტუალის შემადგენელ სხვადასხვა არავერბალურ რუტინათა გასაგებად საზიარო კულტურული ცოდნაა საჭირო. განვიხილოთ რამდენიმე შემთხვევა. მაგალითად, იაპონიასა და კორეაში დაცემინება ადამიანისთვის მინიშნებაა, რომ შესაძლოა მასზე ვიღაც საუბრობს, ინგლისურენოვანი ხალხი ასეთ დროს „ღვთის წყალობას“ უსურვებს ერთმანეთს, ვინაიდან ცემინება ავად გახდომის სიმპტომად მიაჩნიათ; თუკი გერმანიაში ის, ვინც ასლოკინებს, სურვილს ჩაიფიქრებს ხოლმე, რადგან სწამს, რომ აუხდება, პუერტო რიკოში მას, ვინც ასლოკინებს, ეტყვიან: „თქვენ რა, რამე მოიპარეთ?“ (სავილ-ტროიკი 2003: 35-36).

საინტერესოა, რომ ქართულენოვან ერთობაში არა ცემინება, არამედ სლოკინი მიიჩნევა მინიშნებად, რომ ასეთ დროს ადამიანზე შესაძლოა ვინმე საუბრობდეს და ყურადღების გადასატანად ჩვენთანაც მიღებულია ტყუილის თქმა; რაც შეეხება

ცემინებას, დამოკიდებულია სამეტყველო სიტუაციის კონტექსტზე. ჩვეულებრივ, ინგლისურენოვანი ერთობების მსგავსად, ასეთ დროს ჩვენთანაც „ღვთის წყალობას“, „ჯანმრთელობას“ და „დიდხანს სიცოცხლეს“ უსურვებენ, მაგრამ თუკი ცემინების მომენტში საუბარი გარდაცვლილ ადამიანს შეეხება, მიღებულია, რომ მას, ვინც აცემინებს, ყური სამჯერ ავუწიოთ, ზურგზე ხელის სამჯერ მსუბუქი დარტყმით და ვუთხრათ: „*მის მოსვლამდე არაფერი გეტკინოს*“, „*დიდხანს იცოცხლე*“, „*ჯვარი გწერია*“, „*შენ ჩვენი ხარ!*“ (მურიე 2018: 136). ცემინებასთან დაკავშირებულ ამ არავერბალურ ქცევას სახოკია ტაბუს მაგალითად განიხილავს და წერს: „აკრძალული იყო მიცვალებულზე ლაპარაკის დროს დაცემინება“ (სახოკია 1955: 16). სახოკია ცნობებით, აღნიშნული აკრძალვა და მასთან დაკავშირებული რიტუალი იმით აიხსნება, რომ ავადმყოფობათა უმეტესობა ცხვირის დაცემინებით იწყება. „*მიცვალებულის ან სიკვდილის ხსენებაზე ავადმყოფობა ცხვირიდან შედის სხეულში, მაგრამ ზურგზე მუშტის ცემითა და მუქარით სხეულიდან გამოიდევენება*“ (სახოკია 1940: 186).

ეთნოსპეციფიკურია კომუნიკაციის სხვადასხვა არაენობრივი საშუალებაც. მაგალითად, ევროპულ კულტურაში სადილობისას პირის წკლაპუნის უტაქტობად ითვლება მაშინ, როცა ამერიკელი ინდიელებისთვის სტუმარი თუ ასე არ იქცევა, ეს სადილით უკმაყოფილების მანიშნებელია (ბოასი 1901: 9). იაპონურ კულტურაში მამაკაცმა თუ ქალს კარი გაუღო და გაატარა, ამით მიანიშნებს, რომ ის მისით დაინტერესებულია; ამერიკულ კულტურაში იგივე ქცევა ქალისთვის უბრალოდ მამაკაცის კარგად აღზრდაზე მიუთითებს (შიბუტანი 1999: 319). თუკი ევროპულ ან ამერიკულ კულტურებში მისალმების რიტუალში ხელის ჩამორთმევის ჟესტი გამოიყენება, ახალ ზელანდიაში ცხვირის ცხვირზე მიდებაა მიღებული; ინდუსებს შორის — ფეხზე ხელით შეხება პატივისცემის ნიშნად; იაპონიაში — თავის დახრა. ბოლივიაში აუცილებელია სტუმარი მასპინძლებს სათითაოდ ხელის ჩამორთმევით მიესალმოს. თუკი ვინმე სხვა ოთახში იმყოფება, იქაც უნდა გავიდეს და ხელი ჩამოართვას. ესკიმოსები სტუმარს ესალმებიან მხარსა და თავზე ხელის მსუბუქი წამორტყმით (კრეიდლინი 2002: 105-106; 446). არავერბალური შეტყობინების არასწორი ინტერპრეტაცია ხშირად გამხდარა ადამიანებს შორის უსიამოვნების

მიზეზი. მაგალითად, ჩინელებს არ უყვართ, როდესაც ხელებით ეხებიან. თუკი დასავლურ კულტურაში ეს ჟესტი, როგორც ტაქტილური ქცევა, სიახლოვეზე მიუთითებს, ჩინელებისთვის ის წყენის საბაზი შეიძლება გახდეს (კრეიდლინი 2002: 132). გერმანიაში, მოწონების ნიშნად, ლექციის ბოლოს სტუდენტები მაგიდაზე აკაკუნებენ, ამგვარი ქცევა ჩვენთან შეურაცხყოფად შეიძლება ჩაითვალოს (ზექალაშვილი 2012: 55). კომუნიკაციის ამგვარი არავერბალური საშუალებები, რომლებიც სხვადასხვა კულტურაში გამოხატვის სტრუქტურით ჰგავს ერთმანეთს, მაგრამ შინაარსით განსხვავებულია, კულტურისმიერი ომონიმის მაგალითებად შეიძლება ჩაითვალოს.

ხდება ხოლმე, როდესაც ერთსა და იმავე არავერბალურ ქცევას ერთი და იმავე სამეტყველო ერთობის ფარგლებშიც აქვს განსხვავებული ინტერპრეტაცია. მაგალითად, თუკი ჩინელი მამაკაცები მისალმებისას ფართოდ გაშლილი მკლავით ჩამოართმევენ ერთმანეთს ხელს, ამგვარი ქცევა მიუღებელია ჩინელი ქალისათვის. ქალებს მკლავი სხეულთან ახლოს უნდა ეჭიროთ (კრეიდლინი 2005: 65). მისალმებისას ქუდის მოხდა და ხელის ჩამოართმევა მალიში ბამბარას (Bambara) ხალხში (დასავლეთი აფრიკა) მამაკაცის ქცევაა, ქალები ასე არ იქცევიან, ქალს შეუძლია მუხლის მოდრეკა, როცა ესალმება მამაკაცს (სავილ-ტროიკი 2003: 79).

მუხლის მოდრეკა, როგორც გაცნობიერებული და რიტუალური ხასიათის კინემა, გვხვდება კომუნიკაციაში ჩართულ პირთა სოციალური უთანასწორობის დროსაც. განვიხილოთ კონკრეტული სამეტყველო მოვლენა:

„ყოველი ქვეშევრდომი უფროსთან ლაპარაკის დროს მუხლს იდრეკს. ასე უნდა მოიქცეს მოციქული, როცა დაბარებულ საქმეს მოუთხოვს იმას, ვისთანაც გამოგ ზავნილია. თუმცა ხშირად მოხდება, რომ მოციქული უფრო დიდი ღირსებისა არის, ვიდრე ის, ვისთანაც გამოგ ზავნილია, მაგრამ, რადგან ის კაცი, რომელმაც იგი გამოგ ზავნა, უფრო მაღალი ღირსებისაა მოციქულზე, მისმა მოციქულმა დაჩოქილმა უნდა ილაპარაკოს, რადგან ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა

აქვს გამოგზავნის ღირსებას და არა გამოგზავნილისას“ (ლამბერტი 1938: 116).

<p>S (setting) —> მე-17 საუკუნის სამეგრელო.</p> <p>P (participants) —> სამი მონაწილე:</p> <p> P1 - ის, ვინაც გამოგზავნა</p> <p> P2 - ის, ვისთანაც გამოგზავნილია</p> <p> P3 - მოციქული</p> <p>E (ends) —> ამბის ზეპირი გადაცემა.</p> <p>A (act sequence) —> P1 ვერბალურ კომუნიკაციას ამყარებს P2-თან P3-ის მეშვეობით, რომელიც საუბრისას მუხლს იდრეკს.</p> <p>K (key) —> ნეიტრალური.</p> <p>I (instrumentalities) —> ზეპირი მეტყველება.</p> <p>N (norms of interaction) —> კომუნიკაციის დამყარება შუამავლის მეშვეობით.</p> <p>G (genres) —> თხრობითი.</p>
<p>სცენა: ოფიციალური</p> <p>კავშირის არხი: ზეპირი</p> <p>შეტყობინების ფორმა: საუბარი + მუხლის მოდრეკა</p>

ურთიერთქმედების ნორმებსა და შეტყობინების ფორმას კომპონენტთა ჩამონათვალში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. საყურადღებოა არა მხოლოდ იმის ცოდნა, რა ითქმის, არამედ იმისაც, თუ როგორ ითქმის. სწორედ ამ თვალსაზრისითაა საინტერესო ზემოგანხილულ მაგალითში დადასტურებული კინემა — მუხლის მოდრეკა, როგორც მინიმუმ კომუნიკანტების განსხვავებულ სოციალურ სტატუსზე.

საანალიზო მაგალითს რომ დავუბრუნდეთ, სადაც საკომუნიკაციო პროცესის სამი მონაწილე ფიქსირდება (P1 - ის, ვინაც გამოაგზავნა; P2 - ის, ვისთანაც გამოგზავნილია და P3 - მოციქული), მუხლის მოდრეკა გვხვდება, როცა სოციალური სტატუსით:

ა) $P3 < P2$;

ბ) $P3 > P2$, მაგრამ $P3 < P1$.

მუხლმოდრეკას, როგორც თანამოსაუბრისადმი პატივისცემის გამომხატველ ქმედებას, ხანგრძლივი ისტორია აქვს. ის, როგორც ძველ სპარსეთში გავრცელებული თაყვანისცემის უკიდურესი ფორმის, პროსკინეზის (მიწაზე დამხობა, ფეხების კოცნა) შედარებით მსუბუქი და სახეცვლილი ფორმა, საიმპერატორო კარის ეტიკეტში ჯერ კიდევ ძვ. წ. მე-4 საუკუნეში ალექსანდრე მაკედონელის მიერ იქნა შემოღებული; სხვადასხვა დროს გვხვდებოდა ბიზანტიასა და შუა საუკუნეების ევროპაშიც. სამეგრელოში მუხლმოდრეკის წესის არსებობის შესახებ საუბრობს ფრანგი მოგზაური ჟან შარდენი და შენიშნავს, რომ „მაღალ საფეხურზე მდგომ პირს ქალიც და კაციც მუხლმოდრეკით ესალმება“. ამასთან, „საყოველთაო წესად არის მიღებული ბატონებისათვის ამბის გადაცემა მუხლმოდრეკით“ (შარდენი 1975: 122-123). შარდენის შენიშვნით, ბატონებთან მუხლმოყრით საუბრის წესი საბერძნეთის იმპერატორების კარზე იყო მიღებული. ბიზანტიის იმპერიის დაცემის შემდეგ კი პატივისცემის ეს წესი შავი ზღვის სანაპირო ქვეყნების ქრისტიანმა მთავრებმაც გადაიღეს (იქვე).

ლამბერტის მიხედვით, მე-17 საუკუნის სამეგრელოში მუხლმოდრეკის კინემა დასტურდება პატივისცემისა და თავაზიანობის გამომხატველ რიტუალებში:

„მუხლს იდრეკენ ბევრ შემთხვევაში, განსაკუთრებით კი მაშინ, როცა დიდი ხნის უნახაობის შემდეგ ერთმანეთს შეხვდებიან. ამ შემთხვევაში ცხენიდან ჩამოხტებიან და მიესალმებიან ერთმანეთს მუხლმოდრეკით. აგრეთვე მიესალმებიან და მიულოცავენ მშვიდობით ჩამოსვლას იმას, ვინც დიდი ხნის მოგზაურობის შემდეგ სამშობლოში დაბრუნდება, და იმასაც, ვინც დიდი ხნის ავადმყოფობის შემდეგ ლოგინიდან ადგება და გარეთ გამოვა: ყველა, ვინც მას

შეხვედბა, მუხლმოდრეკით მიესაღმება და ეტყვის: *მადლობა ღმერთს, რომ კარგად და მშვიდობით გნახეო*. როცა ვინმე გარდაიცვლება და მისი ახლობელი ნათესავი სამგლოვიარო ტანისამოსით შემოსილი გარეთ გამოვა, ამ ნათესავს ეგრე გამოუცხადებენ სამძიმარს: *ჯერ დაუწოქებენ და მერე მარჯვენა ხელით ქუდს მოიხდიან და მარცხენათი ოთხჯერ თუ ხუთჯერ გულში იცემენ, ურვისა და მწუხარების ნიშნად*“ (ლამბერტი 1938: 100).

S (setting) —> მე-17 საუკუნის სამეგრელო.

P (participants) —> ორი მონაწილე:

ა) P1 – „დიდი ხნის უნახავი“

P2 – შემხვედრი;

ბ) P1 – „დიდი ხნის მოგზაურობის შემდეგ სამშობლოში დაბრუნებული“

P2 – შემხვედრი;

გ) P1 – „დიდი ხნის ავადმყოფობის შემდეგ გარეთ გამოსული“

P2 – შემხვედრი;

დ) P1 – მგლოვიარე

P2 – შემხვედრი;

E (ends) —> მისაღმება.

A (act sequence) —>

ა) და ბ) შემთხვევებში: P2 მუხლმოდრეკით ესაღმება P1-ს;

გ) შემთხვევაში: P2 მუხლმოდრეკით ესაღმება P1-ს და ამბობს: *„მადლობა ღმერთს, რომ კარგად და მშვიდობით გნახე“*;

დ) შემთხვევაში: P2 მუხლმოდრეკით ესაღმება P1-ს, მარჯვენა ხელით ქუდს იხდის და მარცხენა ხელს გულში იცემს ოთხ-ხუთჯერ.

<p>K (key) —> ნეიტრალური.</p> <p>I (instrumentalities) —> ზეპირი მეტყველება.</p> <p>N (norms of interaction) —> თავაზიანობისა და პატივისცემის გამოხატვა მისაღმებისას.</p> <p>G (genres) —> თხრობითი.</p>
<p>სცენა: ოფიციალური: მისაღმების რიტუალი.</p> <p>კავშირის არხი: ზეპირი</p> <p>შეტყობინების ფორმა: ვერბალური და არავერბალური (მუხლის მოდრეკა, მარჯვენა ხელით ქუდის მოხდა, მარცხენა ხელის გულში ჩარტყმა ოთხ-ხუთჯერ).</p>

მუხლმოდრეკის კინემა უნდა განვასხვავოთ მუხლზე დაჩოქებისაგან (ადამიანი ერთ მუხლს იდრეკს თუ ორივეთი იჩოქებს). ეთნოგრაფიული მასალები ცხადყოფს, რომ ორივე შემთხვევა პატივისცემისა და მოწიწების გამოხატველია, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ მუხლმოდრეკილ მდგომარეობაში ადამიანი თითქოს საკუთარ ღირსებასაც ინარჩუნებს, დაჩოქვით კი სრულ მორჩილებას გამოხატავს (მოწერელია 1982: 130). მე-17 საუკუნის დასაწყისის სამეგრელოში ორივე შემთხვევა პოვნირი. მაგალითად, გურია-სამეგრელოში შავი ზღვით შემოსვლას ფრანგი მისიონერი ლუი გრანჟიე ასე იხსენებს: „როცა დაგვინახა ვეზირმა, ცხენიდან გადმოხტა და იმ ქვეყნის ჩვეულებისამებრ, დაიჩოქა ცალის მუხლით და მეტისმეტად მეგობრულად მოგვესალმა“ (თამარაშვილი 1902: 138)¹³. 1624 წელს პროპაგანდის კრების მიერ გამოგზავნილი პატრი ივანეს ცნობებით კი, სამეგრელოს მთავარმა ეკლესიაში „დიდის მოწიწებით მოისმინა წირვა და ერთთავად იყო დაჩოქილი ლოცვის დროს“ (თამარაშვილი 1902: 149).

¹³ გრანჟიეს წერილები მიხეილ თამარაშვილმა თარგმნა და მას მოიხსენიებს როგორც ლუდოვიკო გრანჯერიოს.

მუხლმოდრეკის კინემის ვერბალიზაციაც მოითხოვს სამეტყველო სიტუაციის კონტექსტში გარკვევას. გარდა ზემოაღნიშნული შემთხვევებისა, შესაძლოა შეგვხდეს, როგორც სიყვარულის გამოხატვა (ხელის თხოვნის რიტუალში), როგორც თხოვნა-ვედრების გამოხატვა (რელიგიურ რიტუალში) ან სულაც, შესაძლოა, მუხლზე დამხობილი ადამიანი ძირს დაგდებულ რამე ნივთს ეძებდეს, ფეხსაცმლის თასმას იკრავდეს და სხვა.

საინტერესოა, რომ რიტუალურ სამეტყველო სიტუაციათა ფარგლებში პოვნიერ არავერბალური კომუნიკაციის ამგვარ წესებს აქვთ პოტენცია, რომ მოცემული სამეტყველო ერთობის ენაში მყარი შესიტყვებები, სიტყვა-ფორმულები თუ ფრაზეოლოგიური გამონათქვამები წარმოშვან. მსგავსი შემთხვევების შედარებით დაწვრილებით განხილვას ჩვენ წინამდებარე ნაშრომის მეოთხე თავში შევეცდებით.

კომუნიკაციის ყველა არავერბალური საშუალების დასახელება ერთი პარაგრაფის ფარგლებში შეუძლებლად გვეჩვენება, მაგრამ თვალსაჩინოებისთვის გვსურს წარმოვადგინოთ რამდენიმე შემთხვევა სათანადო ვერბალიზაციის მოკლე მითითებებით:

- *მუხლმოდრეკით მისაღმება* — სამეტყველო მოვლენის მონაწილეები დიდი ხნის უნახავები არიან, ან ერთ-ერთი შორი გზიდანაა ჩამოსული, ან ერთ-ერთი დიდი ხნის ავადმყოფობის შემდეგ გამოვიდა გარეთ (ლამბერტი 1938: 100).

- *თავის დაკვრა და მარჯვენა ხელის თავზე დადება* — „ყოველივე ეს დიდი წყალობაა ჩემს თავზე“. ნიშნავს მაღლიერების გამოხატვას და ჩვეულებრივ ასე იქცევიან სუფრაზე მიპატიჟებული სტუმრები მასპინძლის მიმართ (ლამბერტი 1938: 116).

- *საჩუქრის გადაცემა ან ჩუქება მიწაზე ფეხების წინ დადებით* — იგულისხმება გამონათქვამი: „ჩემი მთელი ქონება თან რომ არ გადაყვეს ამ ნივთს“ (ლამბერტი 1938: 152).

- *ადრესატის მიერ ამბის მომტანისთვის ერთი კოვზი შაქრის მირთმევა* — ნიშნავს, რომ მოტანილი ამბავი სასიხარულოა (ლამბერტი 1938: 117; სახოკია 1956: 99).

- *კომუნიკანტების მიერ მირონის ან ნაკურთხი ზეთის ერთმანეთისთვის შუბლზე წაცხება* — დამეგობრების რიტუალია (ლამბერტი 1938: 153).
- *ცხენის შეკრეჭილი ძუა-ფაფარი* — ნიშნავს, რომ ცხენოსანი მგლოვიარეა (ლამბერტი 1938: 65; მილანელი 1964: 55).
- *დახეული ჩოხა* — ვაჟკაცობის ნიშანია. მაკალათიას ცნობით, ვაჟკაცი რომ ახალ ჩოხას ჩაიცვამდა, ის მეორე დღეს დახეული უნდა ყოფილიყო, განსაკუთრებით ჩოხის კალთები და სახელოები. ეს იყო ვაჟკაცობის ნიშანი და იტყოდნენ, რომ იგი ცხენის მოსაპარად წასულა და ტანისამოსი შემოხევიანო. ამის გამო ზოგიერთი ჩოხის სახელოებს განგებ დახევდა, თურმე, რომ ეთქვათ, იგი ცხენის ქურდია და ვაჟკაციანო (მაკალათია 1941: 196).
- *ქარქაშიდან ამოღებული იარაღის დადება ავადმყოფის სასთუმალთან* — სიკვდილის „შეშინების“ რიტუალია, ნიშნავს, რომ ავადმყოფს არ მიეკარება (სახოკია 1940: 165).
- *ამბის თხრობის დროს მარცხენა წარბის მოფხანა* — ნიშნავს, რომ ნათქვამი სიცრუეა და მომავალ საქმეს ცუდი ბოლო ექნება (ლამბერტი 1938: 155).
- *ამბის თხრობის დროს მარჯვენა წარბის მოფხანა* — ნიშნავს, რომ ნათქვამი უტყუარია და მომავალ საქმეს ბედნიერი ბოლო ექნება (ლამბერტი 1938: 155).
- *თავზე ხელის შემოვლება* — გულისხმობს, რომ ხელის შემომვლები მზადაა მოკვდეს იმის მაგიერ, ვისაც ხელს შემოავლებენ. დალოცვის ამ რიტუალს ძირითადად ქალები მიმართავენ (იშვიათად მამაკაცები) (სახოკია 1956: 95).
- *სახლის ირგვლივ თოკის შემოვლება* — ნიშნავს, რომ სახლში უფროსი კაცი გარდაცვლილია. თოკის შემოვლებით კი სახლს „დააბამდნენ“, აწი სხვა არავინ მოკვდესო (ჭანტურია 1982: 236).

- *გლების გოგოს კისერზე აბრეშუმის წითელი ზონარი* — ნიშნავს, რომ იგი პატარაობისას ბატონმა გამოარჩია და, როცა გაიზრდება, თავის მოახლედ დაინიშნავს (ბოროზდინი და სხვები 1927: 46)¹⁴.

- *ვაჟის მიერ თავის დაკვრა ქალის მშობლებისთვის* — ნიშნავს ქალის დანიშვნას. ახალგაზრდა ვაჟს როცა ქალი მოეწონებოდა, მის მშობლებს მდაბლად თავს დაუკრავდა და ეს სრულებით საკმარისი იყო, რომ ქალი მის დანიშნულად მიეჩნიათ (იველაშვილი 1986: 98).

- *ქუდის სროლა ქალის მისამართით* — დანიშვნის რიტუალია (ე.წ. „ქუდიმ ფაჩუა“, ქუდის სროლა). ახალგაზრდა კაცი, როცა გასათხოვარი ქალი საცოლედ მოეწონებოდა, სადმე საერთო შეკრების დროს მას ქუდს ესროდა და თუ მოახვედრებდა, ეს საკმარისი მიზეზი იყო, რომ ქალი მის დანიშნულად ჩაეთვალათ (სახოკია 1956: 87). თუ ქალის მშობლები ამაზე უარს იტყოდნენ, მაშინ მათ „აჯარიმებდნენ და ეტყოდნენ: ქუდი მოხვდა და არ მოგვეყვებაო“ (მაკალათია 1941: 263).

- *ქალის საცხოვრებლის კართან რკინისწვეტიანი ჯოხის მიყუდება* — დანიშვნის რიტუალია (ე.წ. „ლაბაშაში მიკოპონუა“, ლაბაშას მიყუდება). თუკი ქალის ოჯახი გავლენიანი იყო, მიყუდებულ ჯოხს დაამსხვრევდნენ და მიმყუდებელს საყვედურს შეუთვლიდნენ. სხვა შემთხვევაში ჯოხს სახლში შეიტანდნენ და საქმეც ვაჟის სასარგებლოდ გადაწყდებოდა (ანთელავა 2005: 88-89).

- *ქალის სახლში ტყვიის შეგდება* — დანიშვნის რიტუალია (ე.წ. „ტყვიაში მინოთამა“, ტყვიის შეგდება). საცოლის დასაკუთრების მიზნით, ვაჟი მისი საცხოვრებლის ფანჯრიდან ტყვიას შეაგდებდა. თუკი ქალის ოჯახი დამოყვრებას არ ისურვებდა, მათ შორის მტრობა ჩამოვარდებოდა. მორიგების შემთხვევაში, გამარჯვების ნიშნად, ვაჟი ამ ტყვიით თოფს გაისვრიდა (ანთელავა 2005: 93).

- *ახალდაქორწინებულების მიერ კარის ზღურბლზე დადებული თეფშის გატეხვა* — ნიშნავს, რომ დედოფალი უმანკოა. საქორწილო რიტუალში გასატეხი თეფში

¹⁴ საინტერესოა, რომ მსგავსი წესი ფრანგებსაც ჰქონიათ: ძველად ყმებს საყელოს ჰკიდებდნენ, რომელზეც ეწერა *j'appartiens* („ვეკუთვნი“) (ბოროზდინი და სხვები 1927: 46).

დედოფლის უმანკოების სიმბოლოა და ასეთ ქალს მეგრელები „უტახს“ (გაუტეხელს) ეძახიან (სახოკია 1956: 99).

რა ადგილი უჭირავს კომუნიკაციის ამგვარ არავერბალურ საშუალებებს მოცემული სამეტყველო ერთობის კულტურაში? აქ ორ, ურთიერთდაკავშირებულ რგოლთან გვაქვს საქმე: 1) კინესიკა-პროქსემიკა კომუნიკაციის წესების ფარგლებში და 2) კომუნიკაციის წესები მოცემული ეთნოსის კულტურის ფარგლებში. ორივე შემთხვევა კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის საგანია: შეტყობინების არავერბალური წესები მოქცეულია საკომუნიკაციო კომპეტენციის ზოგად წესებში, ორივეს მართვა კი ხდება იმ ერთიანი ცენტრიდან, რომელსაც ჩვენ რიტუალურ სამეტყველო სიტუაციას ვუწოდებთ.

3.2.2. სამეტყველო მოვლენათა პარალინგვისტური ასპექტები

კომუნიკაცია გულისხმობს ისეთი პარალინგვისტური საშუალებების ჩართულობას, როგორებიცაა ხმის ტონი, მანერა, რიტმი. სწორედ ვოკალური თავისებურებები წარმოადგენენ ერთგვარ მინიშნებებს, რომლებიც გვატყობინებს თანამოსაუბრეთა ემოციური მდგომარეობის შესახებ (დევიტო 1989: 156). თუკი ვთანხმდებით, რომ სამეტყველო სიტუაციათა ვერბალური ასპექტი სხვა არაფერია, თუ არა მეტყველების ხმით რეალიზაცია, მაშინ გამოდის, რომ პარალინგვისტური ასპექტიც ფონაციური შემთხვევაა. „ტემბრი, ტონი, ტემპი და მისთ. ერთი და იმავე საწარმოთქმო ორგანოებით ხორციელდება. ისინი, ბგერადობის თვალსაზრისით, ქმნიან სინკრეტულ მთლიანობას, რაც ამავე დროს მეტყველებაა“ (ომიაძე 1998: 7). სამეტყველო მოვლენათა ანალიზისას ამგვარი ფონაციური მინიშნებების გათვალისწინება მნიშვნელოვანია. SPEAKING-ის მოდელის ერთ-ერთი კომპონენტი, სამეტყველო მოვლენის გასაღები (key. მნემონური კოდით K) სწორედ რომ კომუნიკანტთა ემოციურ მდგომარეობაზე მიუთითებს.

ის, რომ მოსაუბრის ხმა ინდივიდის ფიზიოლოგიურ და ფიზიკურ მახასიათებლებთან ერთად (სქესი, ასაკი, ჯანმრთელობის მდგომარეობა, სხეულის აღნაგობა) მის განწყობაზეც მიანიშნებს, ტრეიჯერის მიერ 1958 წელს ვრცლად იქნა განხილული. მისი აზრით, ვოკალიზაციის შემთხვევები — სიცილი და ტირილი, ყვირილი და ჩურჩული — ენობრივი მასალის გარშემო ან შუაშია მოქცეული და საუბრის პროცესში საკმაოდ დიდ ადგილს იკავებს (ტრეიჯერი 1958: 277).

განწყობასა და ემოციებთან ხმის კავშირის თვალსაზრისით საინტერესოა გლოვის რიტუალი. სამგლოვიარო ტირილს სტილიზებული ფორმა აქვს და ამით თეატრალურ წარმოდგენას მოგვაგონებს. მელოდიური სტრუქტურის გამო მომტირალი ხმა სათქმელს ხშირად ბუნდოვანს ხდის. ვოკალურ თავისებურებებთან ერთად, სამგლოვიარო ტირილს თან ახლავს სპეციფიკური რიტუალური ქესტებიც, მაგალითად, სახის ხელებით დაფარვა (ბერთომი & ჰაუსმანი 2010: 59). გლოვაში დადასტურებულ დიალოგს და რიტორიკულ შეკითხვებს კი ცოცხალი ადრესატი არ ჰყავს. მაგალითად, „ადექი!“, „რა მელის მე, როცა შენ წახვალ“, „რატომ მიმატოვე“ (ბერთომი & ჰაუსმანი 2010: 59; დიურკემი 1915: 393). აქ საინტერესო პარალელის გავლება შეგვიძლია მე-19 საუკუნის სამეგრელოსთან. ჟიულ მურიეს ცნობებით,

„უბედურებით სასოწარკვეთილი დაჩოქილი ქალები თმას იგლეჯენ, სახესა და გულ-მკერდს იკაწრავენ და მიცვალებულს მიმართავენ: „რატომ დატოვე შენი სახლი? ამიერიდან ვინ მოუვლის შენს ოჯახს? ვინ ჩაიცვამს შენს ტანისამოსს?“ (მურიე 2018: 177-178).

S (setting) —> მე-19 საუკუნის სამეგრელო.

P (participants) —> ორზე მეტი მონაწილე:

P1_(1,2,3...) - ქალები

P2 - მიცვალებული

E (ends) —> გლოვა

A (act sequence) —> P1_(1,2,3...) მიმართავენ P2-ს:

რატომ დატოვე შენი სახლი?

ამიერიდან ვინ მოუვლის შენს ოჯახს?

ვინ ჩაიცვამს შენს ტანისამოსს?

K (key) —> სევდიანი.

I (instrumentalities) —> ზეპირი მეტყველება.

N (norms of interaction) —> კომუნიკაცია ცოცხალი ადრესატის გარეშე.

G (genres) —> სამგლოვიარო.

სცენა: დატირების რიტუალი

კავშირის არხი: ზეპირი

შეტყობინების ფორმა: ტირილით საუბარი; დაჩოქილი საუბარი; თმის გლეჯვა, სახისა და გულ-მკერდის კაწვრა.

გლოვის რიტუალი ამბის შეტყობინების არავერბალური მარკერებითაა დახუნძლული. არქანჯელო ლამბერტი ვრცლად გვაწვდის ცნობებს მე-17 საუკუნის სამეგრელოში მიცვალებულის დატირებასთან დაკავშირებული წესის შესახებ და შენიშნავს: „როგორც კი ავადმყოფი სულს განუტევებს, ყველა იქ მყოფი მეგობარი და მეზობელი დიდის ჟივილ-კივილითა და ტირილით მოვარდებიან. მათი კივილი შორს გაისმის და მეზობლები რომ გაიგონებენ, ყველანი მიატოვებენ თავის საქმეებს და მორბიან“. მოგვიანებით „ამოირჩევენ რამდენსამე კაცს, რომელსაც კარგი ხმა აქვთ და იმათგან შეადგენენ მეზარეთა ორ გუნდს. მეზარეები მღერიან ნელის ხმით, თითქოს კიდევ მღერიან და კიდევ სტირიანო, ხოლო სიტყვებს არ ამბობენ და იმახიან მხოლოდ „ოჰი, ოჰი, ოჰი“ (ლამბერტი 1938: 62). მე-17 საუკუნეში ოდიშის სამთავროში ადამიანის გარდაცვალებისას კივილის რიტუალის შესახებ საუბრობს სერგი მაკალათიაც და ასე ხსნის: „ეს მეგრული კივილი თავისი პრიმიტივობით წარმოადგენს შორეული

წარსულის ატავისტურ მოვლენას, იგი ახასიათებდა საზოგადოებრივი განვითარების იმ დაბალ საფეხურს, როდესაც ადამიანს კვილის გარდა სხვა სასიგნალო საშუალება არ მოეპოვებოდა, მითუმეტეს სამეგრელოში, სადაც მოსახლეობა შორ მანძილზე იყო გაფანტული და მხოლოდ კვილით შეიძლებოდა უბედური შემთხვევის გადაცემა“ (მაკალათია 1941: 282).

გლოვის რიტუალში დადასტურებულ კომუნიკაციის არავერბალურ საშუალებებს არქანჯელო ლამბერტი და ჟან შარდენი ამგვარად ჩამოთვლიან: დაკრძალვისას „ლოცვების ხსენებაც არ არის. აქ არის მხოლოდ უწესო ხმაურობა, ტირილი, პირისახის კაწვრა, თავში ცემა და მოზარეთა მოთქმა: „ოჰი, ოჰი, ოჰი“ (ლამბერტი 1938: 64). ადამიანის გარდაცვალების დროს „ბარბაროსულად ამჟღავნებენ თავიანთ მწუხარებას, იგლეჯენ ტანსაცმელს, იპარსავენ თმებს და სახეს და მჯიღს იცემენ მკერდში“ (შარდენი 1975: 201).

კვილის, როგორც ამბის შეტყობინების ფორმის, შესახებ საუბარს ვხვდებით „ცნობის ფურცელში“ გამოქვეყნებულ ერთ-ერთ წერილშიც: „როცა კი ვინმე გარდაიცვლება გურია-სამეგრელოში, მაშინვე იმ ოჯახში მყოფი ქალები კვილს გააბამენ ისე ხმამაღლა და თავდავიწყებით, რომ სამი-ოთხი ვერსის მანძილზე მთელ სოფელს ესმის. ჩვეულების მიხედვით, თითოეულმა მომსვლელმა (მანუგეშებელმა) ეტირება თუ არა, ხმამაღლა უნდა იტიროს, სხვის გასაგონად იყვიროს“ (ართმელაძე 1899: N873: 3).

გლოვა, როგორც სამეტყველო სიტუაცია, საგანთა სიმბოლიკითაც გამორჩეული შემთხვევაა. ადამიანის გარდაცვალების ამბის სხვებისთვის შეტყობინება მისი პირადი ნივთების მეშვეობით ხდებოდა: „გარდაცვალების დღესვე ამ უბედური ამბის საცნობელად კაცებს ყოველი მხრიდან გზავნიან. გაგზავნილები თან წაიღებენ მიცვალებულის რაიმე ნივთს, მაგალითად ხმალს, ან კაპარჭს ისრებით, ან რომელიმე ტანისამოსს. ეს გაგზავნილი კაცები რომ მიუახლოვდებიან იმ ოჯახს, სადაც უნდა მიიტანონ ამბავი, დაიწყებენ ხმამაღლა ტირილს ისე, რომ მასპინძლები მიხვდებიან, სიკვდილის ამბავი მოგვიტანესო“ (ლამბერტი 1938: 63).

გლოვის შემდგომი გამოხატულება აისახება სამოსსა და გარეგნობაზე. მაგალითად, ლამბერტისა, მურიეს, მილანელისა და ბერჟეს შენიშვნით, მგლოვიარეები, როგორც ქალები, ასევე მამაკაცები, მოიპარსავენ არამც თუ თმას და წვერ-ულვაშს, არამედ წარბებსაც და შემდეგ ამისა მთელი წლის განმავლობაში მაკრატელს აღარ მიიკარებენ (ლამბერტი 1938: 65; მურიე 2018: 181; მილანელი 1964: 54-55; 91; ბერჟე 2021: 146). ამასთანავე, იცვამენ გრძელ შავ შალის სამოსს, ხელში დაიჭერენ წვრილ ჯოხს და მასზე დაყრდნობილი დადიან. მგლოვიარის მიერ წვრილი ჯოხით სიარული კინესიკური ქცევაა და ვერბალიზდება, როგორც „მწუხარებისგან დაღონებული და გატეხილი ვარ“ (იქვე).

საინტერესოა სამძიმრის გამოცხადების რიტუალში შემდეგი კინესიკური ქცევაც: „ქუდის მოხდა მარჯვენა ხელით და მარცხენათი გულში მჯიდის ცემა ოთხ-ხუთჯერ“, რაც ასევე ტოლია მნიშვნელობისა „მწუხარებისგან დაღონებული და გატეხილი ვარ“. სამოსსა და გარეგნობასთან დაკავშირებული ამ წესების არსებობას ადასტურებს სერგი მაკალათიაც და დასძენს: ნიშნად მწუხარებისა, ჭირისუფალი თმას გაიშლიდა და ისე დასტიროდა მიცვალებულს. თმის გაშლის დროს, ვისაც ძმა ცოცხალი ჰყავდა, იგი თმაში გაუშვებდა იმდენ წვრილ ნაწნავს, რამდენი ძმაც ჰყავდა. სატირალში მიცვალებულის ძიძა და მისი შვილები მიდიოდნენ ფეხშიშველი და ტანისამოსს პირუკუღმა იცვამდნენ, მწუხარების ნიშნად (მაკალათია 1941: 282). გლოვა გამოიხატება სხვა არავერბალური საშუალებებითაც. მაგალითად, მგლოვიარე პირველ ხანებში შიშველ მიწაზე იძინებს ლოგინის ნაცვლად, რაც არ უნდა „დიდი კაცი იყოს“, მხოლოდ ხის ჯამს და ფინჯანს მოიხმარს, არანაირი ვერცხლი, შუშა ან თიხა; ცხენს გადააფარებენ შავ ტილოს და შეჰკრეჭენ ძუა-ფაფარს (ლამბერტი 1938: 65).

გლოვის რიტუალში ამბის შეტყობინების არავერბალურ საშუალებებზე საუბრისას დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი დუმილის შემთხვევაზე ამახვილებს ყურადღებას და შენიშნავს, რომ მგლოვიარე ადამიანები მხოლოდ მწუხარების გამომხატველი მოძრაობებით ამცნობენ ერთმანეთს თავიანთ ტანჯვას და „არაჩვეულებრივ სიჩუმეს იცავენ“ (მილანელი 1964: 91).

გლოვის პროცესში ადამიანებს შორის მინიმუმამდე დაყვანილი დიალოგები განხილული აქვს კითხვას აპაჩების კულტურის მაგალითზე. აპაჩების კულტურაში არსებობს ასეთი ფრაზა „მოწყენილ ადამიანებთან ყოფნა“ (*Being with people who are sad*), რაც მიუთითებს იმაზე, რომ ადამიანი, რომელიც გლოვობს, არ უნდა იყოს მარტო. ადამიანები თანაგრძნობას გამოხატავენ საკვებისა და სასმელის მიტანით. ეს პერიოდი გრძელდება რამდენიმე კვირა და, რაც ჩვენთვის საინტერესოა, გამოირჩევა მინიმალური დიალოგებით. ამას აპაჩები იმ გარემოებით ხსნიან, რომ ადამიანი, რომელიც ღრმა მწუხარებაშია, ვერ ლაპარაკობს. საუბარი მოითხოვს დიდ ძალისხმევას და მას ამის ფიზიკური ძალა არ აქვს. ამასთან, ყველამ იცის მომხდარი ტრაგიკული ამბის შესახებ და ვერბალური შეტყობინება, თუნდაც თანაგრძნობას ემსახურებოდეს, დარდს კიდევ უფრო თუ გააძლიერებს (ზასო 1970: 222-223). ამერიკის აბორიგენებისგან განსხვავებით, აღმოსავლურ კულტურაში ჩუმიად ყოფნა მხოლოდ გლოვის რიტუალში არ გვხვდება. მაგალითად, სავილ-ტროიკის მიხედვით, იაპონიაში არსებობს ცრურწმენა, რომ როგორც კი კონკრეტული საქმე გაუღერდება სიტყვაში, მისი რეალური არსი იკარგება. ამიტომ, ნებისმიერი ემოციის დროს, იქნება ეს ვინმეს გარდაცვალება თუ პირიქით, რამე სასიხარულო ამბავი, მიღებულია უბრაოდ ყოფნა (სავილ-ტროიკი 2003: 167).

გლოვასთან დაკავშირებული რიტუალიზებული სამეტყველო სიტუაციები დაწვრილებით აქვს განხილული ემილ დიურკემს 1912 წლის შრომაში. მაგალითად, საინტერესოა მის მიერ აღწერილი ავსტრალიის აბორიგენტა ტომებში არსებული გლოვის რიტუალი, რომელიც, რამდენად პარადოქსულიც არ უნდა იყოს, ძალიან ჰგავს ლამბერტისა თუ მაკალათიას ცნობებს სამეგრელოდან: „მამაკაცები და ქალები სხედან მიწაზე, ყველანი ტირიან და შიგადაშიგ ეხვევიან ერთმანეთს. სანამ გრძელდება გლოვა, ამ რიტუალურ ხვევას ხშირად აქვს ადგილი... ქვრივი იჭრის თმას შუბლზე მაღლა და სახეს იკაწრავს დასისხლიანებამდე (დიურკემი 1915: 392-393). ფრანგი სოციოლოგი სხვადასხვა ერთობის წარმომადგენელთა შორის არსებულ ასეთ მსგავსებებს საზოგადოებისგან ნაკარნახევი ვალდებულებებით ხსნის. დიურკემის მიხედვით, გლოვა არ არის ინდივიდუალური გრძნობების სპონტანური გამოხატვა. ხშირად არ არსებობს კავშირი ადამიანთა გრძნობებსა და მათ ჟესტურ გამოხატულებას

შორის. მაგალითად, თუკი მომტირალს ვინმე რამე საკითხზე გამოელაპარაკა, სწრაფად იცვლება მისი სახის გამომეტყველება, ხმის ტონი და დიალოგი გრძელდება ხანდახან მხიარულადაც. დიურკემის მიხედვით, გლოვა ინდივიდის გრძნობების გამოხატვაზე მეტად ის ვალდებულია, რომელსაც მას მოცემული საზოგადოება აკისრებს. ხშირად ადამიანები გოდებენ არა იმიტომ, რომ განიცდიან, არამედ იმიტომ, რომ ვალდებულები არიან ასე მოიქცნენ (დიურკემი 1915: 397).

3.2.3. სამეტყველო მოვლენათა სივრცითი ორგანიზაციის წესები

იმ არავერბალური საშუალებების ნუსხაში, რომელიც სამეტყველო მოვლენას არეგულირებს, დიდი ადგილი უჭირავს სივრცითი ორგანიზაციის წესებს. მე-20 საუკუნის 60-იან წლებში ერვინგ გოფმანიც მიუთითებდა, რომ ენობრივად, სიტყვა-ფორმულებით გამოხატული რიტუალური შეტყობინებების გვერდით უნდა განვიხილოთ სივრცითი ორიენტაციით გამოხატული შემთხვევებიც. მნიშვნელოვანია იმის ცოდნაც, ერთი ინდივიდი მეორეს როდის გაატარებს კარებში პირველს ან სად დაჯდება, მისგან მარჯვნივ თუ მარცხნივ (გოფმანი 1967: 55).

სივრცითი დისტანციის პრობლემაზე გენდერულ ჭრილში ერთ-ერთმა პირველმა ისაუბრა ედუარდ ჰოლმა სტატიაში „მანერების ანთროპოლოგია“: ამერიკელი მამაკაცი როდესაც მამაკაცს ესაუბრება, მისგან 18-20 დიუმის დაშორებით დგას, ხოლო ქალთან საუბრისას დისტანცია დაახლოებით ოთხი დიუმითაა გაზრდილი; მამაკაცებს შორის 8-დან 13 დიუმამდე შემცირებული მანძილი მათ შორის არსებულ აგრესიაზე მიუთითებს (ჰოლი 1955: 86). სივრცითი დისტანციის დაცვა მნიშვნელოვანია სოციალური სტატუსით უმცროსის უფროსთან კომუნიკაციის დროსაც. მაგალითად, ასეთ დროს სასურველი დისტანცია 100-120 სანტიმეტრია. თუკი დიალოგი კიბეზე მიმდინარეობს, მნიშვნელოვანია, რომ უმცროსი იდგეს ერთი-ორი საფეხურით დაბლა, ვიდრე უფროსი (ბლაჟნოკოვი 1983: 46). სივრცითი დისტანციის წესების დაცვას დიდი ყურადღება ექცეოდა ძველ სამეგრელოშიც. მილანელის ცნობების თანახმად,

„დიდკაცები მეტად თავაზიანნი არიან, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც მრავალრიცხნოვანი ამალით სტუმრად უხდებათ წასვლა. დანიშნულ ადგილას მისვლისთანავე ცოტა მოშორებით ცხენებიდან ყველა დაიქვეითებს, ყველაზე მთავარი პირი წინ წარსდგება, დანარჩენნი უკან მისდევენ. მათ შესახვედრად ოჯახის ქალბატონი გამოზრძანდება თავისი სეფე-ქალებით. როდესაც მიუახლოვდებიან ერთმანეთს რვა-ათ ნაბიჯზე, ცალ მუხლს მოიყრიან, ესალმებიან“ (მილანელი 1964: 91).

S (setting) —> მე-17 საუკუნის სამეგრელო,

P (participants) —> სამზე მეტი მონაწილე:

P1 —> „დიდკაცი“

P2 —> „ოჯახის ქალბატონი“

P3(1,2,3...) —> „დიდკაცის“ ამალის წევრები

E (ends) —> მისალმება

A (act sequence) —>

ა) P3(1,2,3...) უკან მისდევენ P1-ს;

ბ) P1 და P2 ერთმანეთს უახლოვდებიან რვა-ათ ნაბიჯზე.

K (key) —> ნეიტრალური.

I (instrumentalities) —> ზეპირი მეტყველება.

N (norms of interaction) —> მისალმება ფიზიკური დისტანციის დაცვით;

G (genres) —> თხრობითი.

სცენა: ფორმალური; მისალმების რიტუალი.

კავშირის არხი: ზეპირი;

შეტყობინების ფორმა: საუბარი ფიზიკური დისტანციის დაცვა.

ჩვენთვის უკვე ნაცნობ SPEAKING-ის მოდელში კომუნიკაციის პროცესში სივრცითი დისტანციის საკითხი მიემართება მოდელის ისეთ კომპონენტს, როგორცაა ურთიერთქმედების ნორმები (norms of interaction. მხემონური კოდით N). განვიხილოთ შემთხვევა ლამბერტის წიგნიდან „სამეგრელოს აღწერა“:

„როცა უმცროსი უფროსს ესაუბრება, ამ შემთხვევაში უმცროსი ყოველთვის საკმაოდ შორს დაიჭერს თავს და ამით პატივს უცხადებს თავის უფროსს. თუ ზოგჯერ უფროსი, თავმდაბლობის და მოწყალების ნიშნად, მიუახლოვდება, უმცროსი მაშინვე უკან დაიწევს, ნიშნად პატივისცემისა“ (ლამბერტი 1938: 116).

S (setting) —> მე-17 საუკუნის სამეგრელო.

P (participants) —> ორი მონაწილე:

P1 —> „უმცროსი“

P2 —> „უფროსი“

E (ends) —> ვერბალური კომუნიკაცია.

A (act sequence) —> P1 „შორს იჭერს თავს“ P2-ისგან. როცა P2 უახლოვდება („თავმდაბლობის ნიშნად“), P1 უკან იხევს („პატივისცემის ნიშნად“).

K (key) —> ნეიტრალური.

I (instrumentalities) —> ზეპირი მეტყველება.

N (norms of interaction) —> პატივისცემის გამოხატვა: ვერბალური კომუნიკაცია ფიზიკური დისტანციის დაცვით.

G (genres) —> თხრობითი.

სცენა: არაფორმალური;

კავშირის არხი: ზეპირი;

შეტყობინების ფორმა: საუბარი ფიზიკური დისტანციის დაცვით

განხილულ მაგალითში ურთიერთქმედების ნორმები (norms of interaction. მნემონური კოდით N) წარმოდგენილია არავერბალური ქცევით, რომელიც შემდეგნაირად იკითხება: „უმცროსის“ მიერ ფიზიკური დისტანციის პირობის დაცვა, როგორც თავაზიანობისა და პატივისცემის გამოხატვა, და ამ პირობის დარღვევა „უფროსის“ მიერ, როგორც საკუთარ თავმდაბლობაზე მითითება.

სივრცითი ორგანიზაციის წესები ხშირად მოცემული სამეტყველო ერთობის კულტურული იდეოლოგიიდან გამოიყვანება და გენდერული ასიმეტრიებიტაა ნაკარნახევი. ამის საილუსტრაციოდ ქვემოთ განვიხილავთ ისეთ პროქსემიკულ პარამეტრებს, როგორებიცაა *მარჯვნივ/მარცხნივ, ცენტრში/პერიფერიაში, წინ/უკან*.

სივრცულ კატეგორიებთან დაკავშირებულ „მარჯვენა“ და „მარცხენა“ ოპოზიციას „მამაკაცური“ და „ქალური“ კატეგორიების მიხედვით განიხილავს ირჟინა ვან ლეივენ-ტურნოვცოვა. სოციალურ-პოლიტიკურ და საყოფაცხოვრებო პრაქტიკასა თუ ჩვეულებებში გამოვლენილ სემიოტიკურ სისტემებში პარადიგმატული ელემენტები ამ კატეგორიებისათვის ასე ლაგდება: მარცხენა: ქალური, ნაკლებად საპატიო ადგილი, ცრუ, ყალბი და ა.შ.; მარჯვენა: მამაკაცური, მეტად საპატიო ადგილი, ჭეშმარიტი, ნამდვილი და ა.შ. „მარცხენას“ ასოციაციას ქალურობასთან ლეივენ-ტურნოვცოვა დედაშვილობის სიმბოლიკით ხსნის. თუ დავუკვირდებით, კანონიკურ გამოსახულებებში დედას ჩვილი ყოველთვის მარცხენა მხარეს ჰყავს. ასეა არამართო წინარეისტორიული ეპოქის ხელოვნებაში, არამედ ქრისტიანულ რელიგიაშიც, სადაც ღვთისმშობელს ქრისტე მარცხენა ხელით უჭირავს. მარცხენა-მარჯვენა, როგორც ქალურობა-მამაკაცურობა, ოპოზიცია კულტურის სხვადასხვა სფეროში იჩენს თავს, მაგალითად, ქალისა და მამაკაცის ტანსაცმელზე ღილების დამაგრებაც კი ამ ოპოზიციის წესების დაცვით ხდება (ლეივენ-ტურნოვცოვა 2001: 234-235).

მარცხენა/მარჯვენა ოპოზიციის გენდერული ნიუანსები ჩანს ძველი სამეგრელოს სუფრის რიტუალშიც. სახოკიას მიხედვით, მამაკაცები ყოველთვის სუფრის მარჯვენა მხარეს სხედან, უფროს-უმცროსობის რიგითობის დაცვით, ხოლო ქალები მარცხენა მხარეს სხდებიან (სახოკია 1956: 100-101). სუფრის რიტუალში საინტერესოა ნანადირევის განაწილების წესიც. შარდენის ცნობების თანახმად, „ნანადირევის მარჯვენა ბეჭი ბატონისაა, მარცხენა — ქალბატონის, დანარჩენს კი მონადირეები ჭამენ“ (შარდენი 1975: 114).

ცალკე უნდა გამოვყოთ სივრცით ორგანიზაციასთან დაკავშირებული კიდევ ერთი პარამეტრი: ცენტრი როგორც საპატიო ადგილი. ლამბერტის მიხედვით, „პურისჭამის დროს შუაგულ ადგილას ის დაჯდება, ვინც ღირსებით ყველაზე უფროსია. იქით-აქეთ შემოუსხდებიან მას სხვები უფროს-უმცროსობის კვალობაზე. ქალები ჩვეულებრივ ვაჟებისგან ცალკე სჭამენ პურსა“ (ლამბერტი 1938: 43). ამგვარი წესი შენარჩუნებული იყო დაწინდვის აღსანიშნავი სუფრის რიტუალშიც: სუფრის თავში ყოველთვის ოჯახის უფროსი ჯდებოდა, მისგან მარჯვენა მხარეს — ვაჟის მხრიდან მისული მამაკაცი სტუმრები, ხოლო მარცხნივ — ოჯახის ახლობელი მამაკაცები უფროს-უმცროსობის მიხედვით. ქალები მამაკაცებისგან განცალკევებით იმ შემთხვევაში სხდებოდნენ სუფრასთან, თუ ვაჟის მხრიდან მოსულებში ქალიც იყო (იველაშვილი 1986: 96). საქორწილო ნადიმის რიტუალში კი საპატიო ადგილი ნეფედედოფალს ეკუთვნოდა (ლამბერტი 1938: 86). ამავსე ადასტურებს ჟან შარდენის ჩანაწერიც: „სხდებიან წრიულად ან რიგებად სუფრის თავში ან ბოლოში თავიანთი საზოგადოებრივი მდგომარეობის მიხედვით“ (შარდენი 1975: 120); სუფრის რიტუალში ქალები კაცებისაგან განცალკევებით სხდებიან (შარდენი 1975: 202; აბაკელია 1997: 145-146).

სამეტყველო ერთობის შიგნით არსებული გენდერული და სოციალური ასიმეტრიების გათვალისწინებით სივრცის განაწილების წესები დაცულია გლოვის რიტუალშიც. მაგალითად, მერკვილაძის ცნობების თანახმად, მიცვალებულის „თავით კაცები სხდებიან, ფეხით ქალები. პირველ ადგილს, ვინც მთავარ-პაპაა ოჯახში — მამა, ქმარი ანუ უფროსი შვილი, ისა ზის ჭირისუფლად და სხვები კი მის შემდეგ,

მიყოლით, თავ-თავის ადგილს, თავისი ღირსებისა და გვარად; კაცების მერე ამავე რიგით — ქალები“ (მერკვილაძე 1902(ა): 39).

სამეტყველო მოვლენათა პროქსემიკული წესების ფარგლებში საინტერესოა ძველ სამეგრელოში სივრცის გენდერული დაყოფა. თედო სახოკიას ეთნოგრაფიული ცნობების მიხედვით, მეგრელის სახლის შუაგულ ოთახში, კერას, სადაც ცეცხლი ანთია, აქვს ორი მხარე: ერთი სავაჟკაცო („საქომოლო“) და მეორე — საქალებო („საოსურო“): „პირველ მხარეზე სხდებიან მამათა სქესის წევრნი, მეორეზე — ქალები. სუფრასაც ცალ-ცალკე უსხდებიან ქალები და კაცები. ეს წესი სასტიკად არის დაცული სამურზაყანოელი გლეხის სახლში და კაცობრიობის იმ ეპოქას მოგვაგონებს, როდესაც ქალი მამაკაცს დამონებული ჰყავდა და არ ჰქონდა უფლება თავის „უფროსთან“ — ქმართან ერთად ერთ სუფრას მიჯდომოდა“ (სახოკია 1985: 344; სახოკია 1897: 94). სივრცის განაწილების ამგვარ წესს ადასტურებს ჟიულ მურიეს ჩანაწერიც, რომლის თანახმადაც, საქორწილო სუფრაზე პატარმალ თვალებდახრილი ჩუმად ზის და ელოდება თანმხლებ მანდილოსანს, რომელიც მას იმ მაგიდასთან მიიყვანს, სადაც ქმრის ნათესავები სხედან, მაგრამ არა მამაკაცები (მურიე 2018: 169)¹⁵.

გენდერულ ჭრილში საინტერესოა „წინ“ და „უკან“ პარამეტრების განხილვაც. მაგალითად, ჩრდილოეთ კავკასიის ეთნიკურ ერთობებში ტრადიციულად მიღებულია, რომ ცოლი მიდის ქმრის უკან ერთი ან მეტი მეტრის დაშორებით (ბლაჟნოკოვი 1983: 36). ჟიულ მურიეს მიხედვითაც, „მეგრელი ქალი მეუღლესთან ერთად საზოგადოებაში იშვიათად ჩნდება და მასთან ხელგაყრილი არ დადის“ (მურიე 2018: 158). მსგავს გარემოებაზე ამახვილებს ყურადღებას თედო სახოკიაც თავის „ეთნოგრაფიულ ნაწერებში“ და შენიშნავს, რომ მეგრული წესის თანახმად, ქალი არასოდეს მიდის მამაკაცის გვერდით არც ქვეითად და არც ცხენით, მით უფრო, მის წინ. ქალი ყოველთვის მამაკაცს მისდევს. ეს წესი მკაცრადაა დაცული ქორწილის რიტუალშიც: წინ მიდის სასიძო, მას მიჰყვებიან მაყრები, ხოლო სულ ბოლოს მისდევენ საპატარძლო და მდადე (ხანშიშესული ქალი). სახოკიას ცნობებით, ეს წესი ძველი

¹⁵ ქალთა და მამაკაცთა მხარეებად იყოფოდა სახლის საცხოვრებელი ნაწილი ხევსურეთშიც. მაგალითად, სახლში სტუმრად მისული მამაკაცის იარაღი, მასპინძლის სხვა იარაღებთან ერთად, აუცილებლად სახლის „მამაკაცთა ნახევარზე“ ინახებოდა (მოწერელია 1982: 129).

ჩვეულების გადმონაშთია, მამაკაცს მტერთან შეხვედრისას ქალი თავის ზურგს უკან იმიტომ ჰყავდა, რომ დაეცვა. (სახოკია 1956: 96).

სივრცით ორიენტაციას უკავშირდება კავკასიის მთიანეთში არსებული ის წესიც, რომლის თანახმადაც ქალს ეკრძალება მამაკაცისთვის გზის გადაჭრა. ბლანოკოვი ასეთ შემთხვევასაც იხსენებს: ყაზარდო-ბალყარეთის რესპუბლიკის სოფელ ზედა აკბაშში მე-20 საუკუნის დასაწყისში მამაკაცმა ფეხში დაჭრა ქალი, რომელმაც მას გზა გადაუჭრა. მამაკაცი ამის გამო არც კი დასჯილა (ბლანოკოვი 1983: 39). თუკი მომავალ მამაკაცს დაინახავს, ქალი ვალდებულია, რამდენიმე მეტრის მოშორებით შეეყოვნდეს, გაატაროს იგი და შემდეგ გააგრძელოს გზა. ეს პატრიარქალური ნორმა მომდინარეობს იმ წარმოდგენებიდან, რომ ქალის მიერ გზის გადაჭრა ცუდი ამბის მომასწავებელია და ის საქმე, რაზეც მამაკაცი მიიჩქარის, წარმატებული ვერ იქნება (იქვე).

საინტერესოა, რომ რაიმე წამოწყებული საქმის წარმატება-წარუმატებლობის საზომად ძველ სამეგრელოში „ვაჟია თუ „ქალი?“ ტიპის შეკითხვას მიმართავდნენ. მაგალითად, სახოკიას მიხედვით, მეგრელებს ასეთი გამოთქმა აქვთ: თუ მოსაუბრეს უნდა შეატყობინონ ამა თუ იმ წამოწყებული საქმის სასიხარულო შედეგი, ეუბნებიან: „ბოში რე“ ანუ ვაჟია, ე.ი. ის საქმე, რომელზედაც ლაპარაკია, სასურველად დამთავრდაო; მარცხის გამომხატველი სიტყვაა „ძღაბი რე“ ანუ ქალია“ (სახოკია 1979: 672; სახოკია: 1956: 74).

ამრიგად, სამეტყველო მოვლენის მონაწილეთა სქესის მიხედვით თუკი განვიხილავთ ორ ოპოზიციურ პრინციპს: (1) მთავარი და (2) მეორეხარისხოვანი, პროქსემიკული ქცევის სემიოტიკური პარამეტრები ასე განაწილდება: (1) პირველი შემთხვევისათვის: „კაცი“, „მარჯვნივ“, „ცენტრში“, „წინ“; (2) მეორე შემთხვევისთვის: „ქალი“, „მარცხნივ“, „პერიფერიაში“, „უკან“.

გარდა გენდერული ასიმეტრიებისა, ზემოდასახელებული სივრცითი პარამეტრები სხვა არაერთ სამეტყველო სიტუაციაშია პოვნირი. მაგალითად, „მარცხენას“ რომ ცალსახად უარყოფითი კონოტაცია აქვს, ამას არაერთი რიტუალი ადასტურებს. ბევრ ენობრივ ერთობაში მიიჩნევა, რომ სახლის ან ოთახის ზღურბლზე გადაბიჯებისას, აუცილებელია პირველად მარჯვენა ფეხის გადადგმა და შემდეგ

მარცხენასი. უარყოფითი კონოტაცია ჩანს ქართულში არსებულ გამონათქვამში „მარცხენა ფეხზე ამდგარი“ — ნიშნავს მთელი დღე წარუმატებლად ყოფნას, მარცხიანობას. სახოკიას მიხედვით, ცრურწმენის თანახმად, საწოლიდან მარცხენა ფეხით ადგომას მთელი დღის განმავლობაში მოსდევდა საქმეში ხელის მოცარვა. მარცხენა ფეხის საწინააღმდეგოდ, მარჯვენა ფეხზე ადგომა ნიშანი იყო გამარჯვებისა, ყოველისავე დაწყებული საქმის წარმატებით ჩატარებისა, იღბლიანობისა, ბედნიერებისა (სახოკია 1979: 375). 1889 წელს „ივერიის“ ერთ-ერთი ავტორი, ვინმე ანდრია, უძველეს ზნე-ჩვეულებებზე საუბრისას შენიშნავს: „ყრმას ეტყვიან ხოლმე „მარცხენა ფეხზე ხომ არ ადექიო“. ამისი აზრი ახლა ხალხში დაკარგულია, მაგრამ წინად ხალხს მარჯვენასა და მარცხენასთან შემეცნებული ჰქონდა სათნოება და ბოროტება. ამიტომაც მარცხენა ფეხზე ადგომა ჰნიშნავს დღის ცუდად გატარებას, მთელ დღეს ჯავრიანად, ავ-გუნებაზედ ყოფნას“ (ანდრია 1889).

გამონათქვამი — *მარჯვენა /მარცხენა ფეხზე ადგომა* — გვხვდება ლინდა და როჯერ ფლაველების წიგნში *Dictionary of Idioms and Their Origins* და განმარტებულია, როგორც რაღაცის კარგად/ცუდად დაწყება ('to begin something well/badly'). აქვე ავტორები საუბრობენ ფრაზის წარმომავლობაზე და შენიშნავენ: „ძველ რომაელებს სწამდათ, რომ ყველაფერი, რაც მარცხენა მხარეს უკავშირდება, წარუმატებლობასთან ასოცირდება, ვინაიდან ღმერთები ჩვენს მარჯვენა მხარეს იცავენ, როდესაც ბოროტი სულები მარცხნივ ტრიალებენ“ (ფლაველი & ფლაველი 1992: 90). იმპერატორ ნერონის მეფობის დროს საზოგადოებრივ ადგილებში მცველები აკონტროლებდნენ, რომ შენობაში ადამიანები მარჯვენა ფეხით შესულიყვნენ (იქვე).

მარცხენა მხარე ასოცირდება უბედურებასა და წარუმატებლობასთან; რაიმე ნივთის აღება-მიწოდებაც სასურველია მარჯვენა ხელით მოხდეს. ახლო აღმოსავლეთში არ შეიძლება ნივთების მარცხენა ხელით გადაცემა, ვინაიდან მიიჩნევა, რომ ის „სუფთა“ არ არის (ჰოლი 1955: 84). ევეს ხალხსა და დასავლეთ აფრიკის ბევრ ეთნიკურ ჯგუფშიც ასეა. არ შეიძლება მარცხენა ხელით რამეზე მითითება ან მისალმების ნიშნად მარცხენა ხელის მოძრაობაც კი. ზემოდასახელებულ აკრძალვებს გოდარდი და ვეჰბიკვა რელიგიური ხასიათის განზანვის რიტუალითა და მასში მარცხენა ხელის მონაწილეობით ხსნიან. ამიტომაცაა, რომ კომუნიკაციაში „ბინძური

ხელის“ (dirty hand) გამოყენება თანამოსაუბრის შეურაცხყოფად ითვლება. თუკი რამე ფიზიოლოგიური მიზეზით ადამიანს არ შეუძლია მარჯვენა ხელის გამოყენება და იყენებს მარცხენას, მან ამის შესახებ თანამოსაუბრეს უნდა შეატყობინოს (გოდარდი & ვეუბიცკა 1997: 251).

მარცხენა/მარჯვენა ოპოზიციას მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს სამძიმრის გამოცხადების რიტუალში. ადილებს შორის არსებული ტრადიციის თანახმად, სამძიმრის თქმის მსურველები ერთ მწკრივად ლაგდებიან ჭირისუფლების პირისპირ. ერთ-ერთი მათგანი გამოდის მწკრივიდან პირველად მარცხენა ფეხის გადადგმით და მარცხენა ხელის აწევით. მარცხენა ხელ-ფეხის მოძრაობა არის მწუხარების, დანაკარგისა და უბედურების გამომხატველი (ბლაჟნოკოვი 1983: 33-34). მსგავსი წესი ჩვეთანაც არსებულა. გაზეთ „ივერიაში“ გამოქვეყნებულ წერილში „მეგრელების ჩვეულებანი“ ვკითხულობთ: „სამძიმარზე ვინც შედის ჭირისუფალთან და იტირებს, უთუოდ მარცხენა მხრით უნდა გამოვიდეს“ (ცაიშელი 1894: 4).

მარცხენა/მარჯვენა ოპოზიცია, როგორც ცუდი/კარგი დიქტომია, დაკავშირებულია ისეთ კინემასთან, როგორცაა წარბის მოფხანა. ლამბერტის ცნობების თანახმად, თუ ვინმეს რამე ამზავს მოუთხრობთ, მსმენელი არ დაგერწმუნებათ მის სიმართლეში, თუ თხრობის დროს მარჯვენა წარბი არ მოეფხანა. ეს ნიშნავს, რომ მომავალ საქმეს ბედნიერი ბოლო ექნება. თუკი მარცხენა წარბი მოეფხანა, ეს პირიქით, მოასწავებს, როგორც მოთხრობილი ამბის სიცრუეს, ისე მომავალ საქმის უბედურ შედეგს (ლამბერტი 1938: 142). ამგვარ ქცევებს არავერბალური სემიოტიკის ჩარჩოში განიხილავს კრეიდლინი და ეტიკეტურ ჟესტებს უწოდებს, რომელთაც ხშირად რიტუალური ხასიათი აქვთ. ყოველი ეტიკეტური ჟესტი ამა თუ იმ კონკრეტული სამეტყველო აქტის კინეტიკური კორელატია. მაგალითად, თავის მოძრაობა ვერტიკალური ან ჰორიზონტალური მიმართულებით არავერბალური ეკვივალენტია გამონათქვამებისათვის „კი“ და „არა“; წარბის აწევა შეკითხვის ან დაეჭვების ეკვივალენტია; მუშტის ჩვენება — დამუქრების და ა.შ. არსებობს სოციალურად მარკირებული სიტუაციები, რომელიც ამგვარი ჟესტების შესრულებას მოითხოვს. მაგალითად, სასამართლო დარბაზში თქმული „მოსამართლე მოდის“ გულისხმობს, რომ აუცილებელია დარბაზში მყოფები ფეხზე წამოდგნენ;

სამხედრო სამსახურის რიტუალში ამგვარი ეტიკეტური შესტია დროშის კოცნა; რელიგიურ რიტუალებში — ჯვარზე მთხვევა (კრეიდლინი 2002: 101-102). ამიტომაც, ლამბერტის ცნობას რომ დავუბრუნდეთ, კომუნიკაციის პროცესში წარბის მოფხანაც ამგვარ რიტუალურ კინემად შეგვიძლია განვიხილოთ. ამასთან, მნიშვნელოვანია ერთმანეთისგან გავარჩიოთ არაკონტროლირებადი და კონტროლირებადი, სიმპტომური და ანალოგური ქცევებიც (კრაუჩერი 2016: 10). ადამიანის მიერ წარბის მოფხანაც შესაძლოა მხოლოდ და მხოლოდ სიმპტომური ქცევა იყოს და სულაც არ უკავშირდებოდეს შეტყობინების ჭეშმარიტება-სიცრუის დადგენას, როგორც, მაგალითად, მთქნარება. მთქნარება ბუნებრივი რეფლექსიც შეიძლება იყოს და იმიტაციური ქცევაც, როგორც თანამოსაუბრესადმი მინიშნება, რომ დავიღალეთ ან მოგვწყინდა და გვსურს სამეტყველო მოვლენის დატოვება. ამიტომაც სამეტყველო მოვლენაში ჩართულ კინემათა ფუნქციებისა და მნიშვნელობების დაზუსტება მხოლოდ სამეტყველო სიტუაციის კონტექსტით თუა შესაძლებელი.

სამეტყველო სიტუაციათა ფარგლებში კომუნიკაციის კინესიკურ-პროქსემიკულ წესებსა და სივრცით დისტანციას ერვინგ გოფმანი რიტუალურ დისტანციად მოიხსენიებს და მიუთითებს, რომ მსგავსი შემთხვევები განსაკუთრებით შესამჩნევია ასიმეტრიული სოციალური სტატუსის მქონე ადამიანებს შორის კომუნიკაციის დროს (გოფმანი 1967: 64). სოციალური სტატუსით ასიმეტრია ჩანს ისეთ არავერბალურ ქცევაშიც, როგორცაა უფროსის გამოჩენისას პატივისცემის ნიშნად ფეხზე წამოდგომა. ზოგადად, უფროსისადმი პატივისცემის რიტუალში ბევრი რამაა გასათვალისწინებელი, ლექსიკიდან დაწყებული შესტიკულაციით დასრულებული. პატივისცემის პირველი გამოხატულება კი სწორედ რომ ფეხზე წამოდგომა¹⁶. აფხაზი ეთნოგრაფი შალვა ინალ-იფა შენიშნავს, რომ აფხაზებს აქვთ ასეთი გამოთქმა: „ძროხაც კი იძვრის ადგილიდან, როცა მას სხვა ძროხა უახლოვდება“ (ინალ-იფა 1978: 82-83). აქვე ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ აღნიშნული წესი უნივერსალური არ არის და

¹⁶ საინტერესოა, რომ ფეხზე ადგომით მისალმების წესი გენდერულად სპეციფიკურია. მაგალითად, ხევსურეთში ასე ესალმებოდნენ მხოლოდ მამრობითი სქესის წარმომადგენლებს, განურჩევლად ასაკისა. ქალი, რაც არ უნდა ხანშიშესული ყოფილიყო, მსგავს პატივისცემას მოკლებული იყო (მოწერელია 1982: 128).

სხვადასხვა სამეტყველო ერთობაში საპირისპირო შემთხვევებიცაა პოვნირი. მაგალითად, პოლინეზიელები და მალაიელები მჯდომარე პოზიციიდან ესაუბრებიან უფროსებს; თუკი ჩვენს კულტურაში პატივისცემის ნიშნად ქუდს იხდიან, იქ პირიქით, ქუდს იხურავენ; წყნარი ოკეანის კუნძულების მცხოვრებთათვის ნორმაა უფროსთან საუბრისას მისთვის ზურგის შექცევა და სხვ. (ლებოკი 1871: 29).

III თავის დასკვნა

რიტუალი, როგორც სამეტყველო სიტუაცია, სამეტყველო მოვლენების ფართო სპექტრს მოიცავს. ეთნოსპეციფიკური ხასიათიდან გამომდინარე კი მნიშვნელოვანია ამგვარ შემთხვევათა კვლევა SPEAKING-ის მოდელის მიხედვით და კომპონენტთა ბადეში იმის ჩვენებით, თუ სად და როდის ხდება მოქმედება; ვინ არიან მონაწილეები; რა მიზანი ამოძრავებთ და კავშირის როგორი არხებით ცდილობენ ურთიერთქმედების ნორმათა დაცვით მიაღწიონ სასურველ შედეგს.

SPEAKING-ის მოდელის კომპონენტთა ნაკრები განსხვავებულია სხვადასხვა სამეტყველო ერთობაში და სამეტყველო სიტუაციათა ეთნოლინგვისტიკური აღწერებისათვის მდიდარ საილუსტრაციო მასალას სწორედ რომ ეთნოგრაფიული წყაროები იძლევა. უცხოელი მოგზაურებისა და ქართველი ეთნოგრაფების ჩანაწერებიდან სათანადო საილუსტრაციო მასალის გამოვლენითა და შესწავლით შესაძლებლობა მოგვეცა SPEAKING-ის მოდელის ჩარჩოში წარმოგვედგინა რამდენიმე სამეტყველო მოვლენა ძველი სამეგრელოსთვის დამახასიათებელი 1) სოციალური და 2) გენდერული ასიმეტრიების მიხედვით.

სათანადო ემპირიული მასალის შესწავლის საფუძველზე ირკვევა, რომ

1) მე-17 საუკუნის სამეგრელოს სოციალური სტრატეფიკაციიდან გამომდინარე პოვნებია იმგვარი სამეტყველო მოვლენები, როდესაც ადრესანტი/ადრესატი და შეტყობინების გამგზავნი/შეტყობინების მიმღები არ ემთხვევა ერთმანეთს. მსგავსი არაპირდაპირი კომუნიკაციის დროს შეტყობინების გადამცემის როლში გვევლინებიან ვეზირები ან ე.წ. საქმის მომხსენებლები;

2) სამეტყველო ერთობაში არსებული გენდერული ასიმეტრია ქალებს, როგორც საკომუნიკაციო პროცესის არასრულფასოვან მონაწილეებს, ისე წარმოგვიდგენს და ვერბალური თავშეკავებისკენ მოუწოდებს, რის შედეგადაც დასტურდება ტაბუსა და დუმილის შემთხვევები. სოციალურის მსგავსად, გენდერული ასიმეტრიების დროსაც ქალ-ვაჟის კომუნიკაციაში დუმილის შემავსებლად და ინფორმაციის გადამცემად

ჩნდება მესამე პირი, ე.წ. „თარჯიმანი“ (გასათხოვარი ქალის ნათესავი ან ხანშიშესული ქალი).

SPEAKING-ის მოდელის მიხედვით სამეტყველო მოვლენათა ანალიზმა გამოავლინა, რომ კომუნიკაცია კომპლექსური მოვლენაა და ვერბალურთან ერთად არავერბალურ საშუალებებსაც მოიცავს. კომუნიკაციის კინესიკურ-პროქსემიკული ასპექტების დიაქრონიაში კვლევამ კი გვიჩვენა, რომ არავერბალური სემიოტიკის ისტორია კულტურათაშორისი კომუნიკაციის თეორიის ისტორიას ემთხვევა; რომ პირველი შრომები ამ მიმართულებით სწორედ რომ სხვადასხვა კულტურის საკომუნიკაციო წესებისა და უნარების კვლევისას ჩნდება.

ნებისმიერ სამეტყველო სიტუაციას აქვს თავისი სივრცითი ორგანიზაციის წესები. ქართული ეთნოგრაფიული წყაროებიდან მოპოვებული საილუსტრაციო მასალის მიხედვით, ვცადეთ, ეს წესები ისეთი სემიოტიკური პარამეტრების მიხედვით წარმოგვედგინა, როგორებიცაა: *მარჯვნივ/მარცხნივ*, *წინ/უკან*, *ცენტრში/პერიფერიაში*. კონკრეტული შემთხვევების განხილვამ კი დაგვანახა, რომ აღნიშნული პარამეტრების მიხედვით სამეტყველო ერთობის შიგნით არსებული 1) სოციალური და 2) გენდერული ოპოზიციები — მთავარი/მეორეხარისხოვანი (1) და მამაკაცური/ქალური (2) — პირდაპირპროპორციულია.

ეთნოგრაფიული წყაროებიდან გაანალიზებული ემპირიული მასალა შესაძლებლობას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ სამეტყველო მოვლენის მონაწილეთა სქესის მიხედვით თუკი განვიხილავთ ორ ოპოზიციურ პრინციპს: (1) მთავარი და (2) მეორეხარისხოვანი, პროქსემიკული ქცევის სემიოტიკური პარამეტრები ასე განაწილდება: (1) პირველი შემთხვევისათვის: „კაცი“, „მარჯვნივ“, „ცენტრში“, „წინ“; (2) მეორე შემთხვევისთვის: „ქალი“, „მარცხნივ“, „პერიფერიაში“, „უკან“.

მთლიანობაში კომუნიკაციის ვერბალური და არავერბალური წესები აყალიბებს საკომუნიკაციო კომპეტენციას. კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის ჩარჩოში კი სწორედ საკომუნიკაციო კომპეტენციაა ის, რაც სამეტყველო სიტუაციებს არეგულირებს და სამეტყველო მოვლენებში მონაწილეთა ქცევის მთავარ მოკარნახეს წარმოადგენს.

IV თავი

რიტუალის შემადგენელი სამეტყველო აქტები და მათი თავისებურებები

4.1. რიტუალის ინტერპრეტაცია სამეტყველო აქტების თეორიაში

სამეტყველო სიტუაციათა ფარგლებში პოვნებში იმგვარ გამონათქვამთა წყება, რომელთა მეშვეობითაც მოსაუბრე არა მხოლოდ ამბობს სათქმელს, არამედ მოქმედებს კიდევ. ამ გარემოების აღნიშვნა მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია რიტუალის, როგორც სამეტყველო სიტუაციის, კვლევისას. პირველ რიგში, ამგვარი მტკიცება ხაზს უსვამს იმ ფაქტს, რომ სამეტყველო მოვლენებში ენის მიზანი ბევრად მეტია, ვიდრე გამონათქვამთა გრამატიკულად სწორი კონსტრუქციების აგება-წარმოთქმა. რიტუალი წარმოადგენს მიზანმიმართულ მოქმედებათა ერთობლიობას და, ამის გათვალისწინებით, საყურადღებოდ მიგვაჩნია მისი ინტერპრეტაციის პრობლემა სამეტყველო აქტების თეორიაში¹⁷.

სამეტყველო აქტი კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის კვლევითი ერთეულების იერარქიულ ჯაჭვში ყველაზე მცირე რგოლს წარმოადგენს, რომელიც ხშირად ერთ გამონათქვამსაც კი უტოლდება. სტრუქტურული თვალსაზრისით კონვენციონალური სამეტყველო აქტი, რომელიც განმეორებად ხასიათს ატარებს და ჩვეულებრივ, ჭეშმარიტება-სიცრუის დადგენის კრიტერიუმით არ ფასდება, სხვა არაფერია, თუ არა რიტუალი. სამეტყველო აქტების თეორიაში საკვანძო ერთეულების გარშემო არსებული მსჯელობების კვალდაკვალ, რიტუალიც შეგვიძლია წარმოვადგინოთ,

¹⁷ სამეტყველო აქტებისა და პერფორმატივების პრობლემა ლინგვისტიკურ-პრაგმატიკული თვალსაზრისით სხვადასხვა დროს საკმაოდ ფართოდაა დამუშავებული როგორც საზღვარგარეთულ, ისე ქართულენოვან საენათმეცნიერო ლიტერატურაში. გვსურს ხაზი გავუსვათ, რომ წინამდებარე ნაშრომის ფარგლებში ჩვენი მიზანი არა თეორიის წარმოდგენა-ანალიზი, არამედ ამავე თეორიის ჩარჩოში რიტუალის ფენომენის განხილვაა.

როგორც ა) ლოკუციური აქტი: გარეგანი ენობრივი სტრუქტურა; ბ) ილოკუციური აქტი: პრაგმატიკული კომპონენტი; მასში მონაწილე პირთა შეთანხმება მოქმედებათა რიგითობისა და მისაღწევი მიზნის შესახებ; გ) პერლოკუციური აქტი: ინფორმაციის გაცვლა და თანამოსაუბრეზე ზემოქმედება. სამეტყველო სიტუაცია მთლიანობაში გულისხმობს სამივე აქტის ერთობლიობას. ყველა ამ ნიუანსის გათვალისწინებით კირიტუალის ფარგლებში პოვნიერი სამეტყველო აქტი სხვა არაფერია, თუ არა პერფორმატიული გამონათქვამი¹⁸, რომელსაც მთელი რიგი სტრუქტურულ-სემანტიკური თავისებურებები ახასიათებს.

ტერმინი „პერფორმატივი“ (ლათ. *performo* - ვმოქმედებ, ვასრულებ) სამეცნიერო მიმოქცევაში ბრიტანელმა ფილოსოფოსმა ჯონ ოსტინმა შემოიტანა¹⁹. მის მიერ 1952-1954 წლებში ჯერ ოქსფორდში, ხოლო 1955 წელს – ჰარვარდში წაკითხული ლექციები თემაზე „სიტყვა და მოქმედება“ ერთ სალექციო კურსად შეიკრა და 1962 წელს გამოქვეყნდა სახელწოდებით „როგორ ვიმოქმედოთ სიტყვებით“ (*How to do Things with Words*). ოსტინი პირველივე ლექციაზე სვამს შეკითხვას, არსებობს თუ არა ენაში ისეთი ოპოზიცია, როგორცაა პერფორმატივი-კონსტატივი და იქვე პასუხობს: „კონსტატიურ გამონათქვამს, როგორც მტკიცებას, ახასიათებს იყოს ჭეშმარიტი ან მცდარი. პერფორმატიული გამონათქვამი კი არ შეიძლება იყოს ასეთი. მას თავისი მიზანი აქვს – მოქმედების განხორციელება“. ფილოსოფოსი წერს: „როცა საკუროთხვევლთან ვამბობ, „დიახ, თანახმა ვარ“, ამით ვინმეს კი არ ვატყობინებ ჩემი ქორწინების შესახებ, არამედ თავად ამ სიტყვებითვე ვმონაწილეობ საკუთარი ქორწინების იურიდიულ აქტში“ (ოსტინი 1962: 3-7; ოსტინი 1961: 222). აქვე გვსურს აღვნიშნოთ, რომ „ფილოსოფიურ შრომებში“ მსჯელობის ზოგიერთ მონაკვეთში ოსტინი „პერფორმატივის“ ნაცვლად და მის სინონიმური მნიშვნელობის ტერმინად

¹⁸ ტერმინი „პერფორმატიული გამონათქვამი“ მაია მაჰავარიანმა თარგმნა როგორც „შესრულებითი გამონათქვამი“ (იხ. მაჰავარიანი 1989). წინამდებარე ნაშრომის ფარგლებში ჩვენ ამ ტერმინებს სინონიმებად გამოვიყენებთ.

¹⁹ უნდა აღინიშნოს, რომ პერფორმატივების მსგავსი შემთხვევები ოსტინამდელ სამეცნიერო ლიტერატურაშიც არის განხილული, ოღონდ სხვადასხვა ტერმინითაა აღნიშნული. მაგალითად, *დურატიული (უწყვეტი) აწმყო* (პინტარი 1890: 685-690); *აწმყო მოქმედებითი (Praesens effectivum)* (შკრაბეცი 1903: 554-556); *კოინციდენცია (koinzidenz)* (კოშმიდერი 1962: 163); *სოციალური აქტი (social act)* (რაინაჰი 1983: 19).

გამოიყენებს „რიტუალურ ფრაზას“ (ოსტინი 1961: 70; 71), ხოლო იმ სამეტყველო სიტუაციებს, რომელთა ფარგლებშიც შესრულებითი გამონათქვამების კონკრეტულ შემთხვევებს განიხილავს, „რიტულად“ მოიხსენიებს. მაგალითად, „ბოდიში“ გვხვდება ბოდიშის მოხდის რიტუალში“ და სხვ. (ოსტინი 1961: 233-234).

სამეტყველო აქტების პრობლემას ოსტინისა და სხვათა კვალდაკვალ 60-იან წლებში ფუნდამენტურად განიხილავს ამერიკელი ფილოსოფოსი ჯონ სერლიც, რომლისთვისაც სამეტყველო აქტი სხვა არაფერია, თუ არა გარკვეული წესებით მართულ მოქმედებაში ჩართვა (სერლი 1969: 30; სერლი 1965: 222). ოსტინისა და სერლის თეორიებს რიტუალური ენის შესასწავლად იზიარებს ამერიკელი უეიდ უილოკიც, რომელიც ვედურ და ტანტრიკულ რიტუალთა ენების ანალიზისას რიტუალურ ენას (*ritual language*) განმარტავს, როგორც გამონათქვამთა ერთობლიობას, რომელიც მჭიდროდ არის დაკავშირებული რიტუალის სამოქმედო კონტექსტთან (უილოკი 1982: 50). ამასთან, უილოკის მიხედვით, „რიტუალური გამონათქვამების“ (*ritual utterances*) თავისებურებაა ისიც, რომ სამეტყველო აქტებს წარმოადგენენ და არ გადასცემენ ან გადასცემენ მხოლოდ მცირე ინფორმაციას (უილოკი 1982: 58). სამეტყველო აქტებზე პრაგმატიკის ჩარჩოში საუბრობს ლევინსონი და სამ ძირითად მომენტზე მიუთითებს: ა) გამონათქვამის მიზანი არა მხოლოდ აზრის გამოხატვა, არამედ მოქმედების შესრულებაცაა; ბ) ილოკუციური აქტი დაკავშირებულია გამონათქვამთა გარკვეულ ტიპთან; გ) მნიშვნელოვანია ამ ტიპის გამონათქვამთა გრამატიკული თავისებურების გარკვევა (ლევინსონი 1983: 243-244).

საყურადღებოა, რომ კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის ჩარჩოში სამეტყველო აქტი არ ექვემდებარება SPEAKING-ის მოდელის კომპონენტთა მიხედვით ანალიზს. ამის თაობაზე სპეციალურ ლიტერატურაშიც არის ხაზგასმული. მაგალითად, დებორა კამერონი სამეტყველო აქტს განმარტავს როგორც მისალმების, ბოდიშის მოხდის, კითხვა/პასუხების სიტყვა-ფორმულებს და მიუთითებს, რომ ისინი არ წარმოადგენენ სამეტყველო მოვლენებს; ერთი და იგივე სამეტყველო აქტი შესაძლოა ჩართული იყოს სხვადასხვა ტიპის სამეტყველო მოვლენაში (კამერონი 2001: 56-69). სავილ-ტროიკიც წიგნში „კომუნიკაციის ეთნოგრაფია“ საკომუნიკაციო ფუნქციებზე საუბრისას სერლის ილოკუციური აქტების კლასებს (რეპრეზენტატივები, დირექტივები, კომისივები,

ექსპრესივები, დეკლარატივები) ახსენებს და შენიშნავს, რომ არსებობს განსხვავება კომუნიკაციის ეთნოგრაფიასა და სამეტყველო აქტების თეორიას შორის. მაშინ, როდესაც სამეტყველო აქტების თეორია ფოკუსირებულია გამონათქვამთა ფორმაზე, კომუნიკაციის ეთნოგრაფია მათ აღწერასა და ფუნქციონალურ პერსპექტივაზე ამახვილებს ყურადღებას (სავილ-ტროიკი 2003: 13). სამეტყველო აქტზე საუბრობენ ბაუმანი და შერზერიც სტატიაში „მეტყველების ეთნოგრაფია“. ავტორები, ოსტინთან ერთად, იმ მკვლევრებსაც იმოწმებენ, რომელთაც ამ მიმართულებით და სხვადასხვა სამეტყველო ერთობის მაგალითზე უმუშავიათ (მიტჩელ-კერნანი, აბრაამსი, ლაბოვი) და შენიშნავენ, რომ მეტყველების ეთნოგრაფიისთვის ცენტრალურია სამეტყველო მოვლენათა, როგორც ემპირიული კონტექსტების, ანალიზი, რომელთა ფარგლებშიც ნებისმიერი სამეტყველო აქტივობა იძენს შინაარსს (ბაუმანი & შერზერი 1975: 105-109).

საინტერესოა, რომ რიტუალების საანალიზოდ პერფორმატიულობის კატეგორია თავდაპირველად ანთროპოლოგების მიერ იქნა განხილული. მაგალითად, 1973 წელს ბენჯამენ რეი შრომაში „პერფორმატიული გამონათქვამები აფრიკულ რიტუალებში“ სამხრეთ სუდანისა და მალის რესპუბლიკათა ენების მაგალითზე და სხვადასხვა რიტუალის ჩარჩოში განიხილავს შესრულებით გამონათქვამებს და მიუთითებს, რომ ე.წ. პრიმიტიულ ერთობებში მეტყველებას ის მაგიური ძალა მიეწერება, რასაც ოსტინი ილოკუციურ ძალას უწოდებს (რეი 1973: 19); პერფორმატიულობის კატეგორია რიტუალს დაუკავშირა ამერიკელმა ანთროპოლოგმა სტენლი ტამბიამაც. ტამბია რიტუალს, როგორც სიმბოლური კომუნიკაციის კულტურულად აგებულ სისტემას, ისე განიხილავს, რომელიც შაბლონური სიტყვებისა და თანამიმდევრული მოქმედებებისგან შედგება და ფორმალურობით, პირობითობით, სტერეოტიპულობითა და სიმკაცრით ხასიათდება. ამასთან, შესაძლებელია მისი განხილვა ოსტინისეული გაგებით: რაღაცის თქმა ნიშნავს რაღაცის გაკეთებას (ტამბია 1980: 119).

საკითხის შესწავლის ისტორიას დიქრონიაში რომ გადავხედოთ, დავინახავთ, რომ ანგლო-ამერიკულ ფილოსოფიამდე ბევრად ადრე, ჯერ კიდევ ჩვენს წელთაღრიცხვამდე IV საუკუნეში, ტრაქტატში „ინტერპრეტაციის შესახებ“ არისტოტელე შენიშნავდა, რომ არსებობს ენის გამოყენების იმგვარი შემთხვევები,

რომლის დროსაც წარმოთქმული გამონათქვამი ტრადიციულ ტიპს სულაც არ მიეკუთვნება. მაგალითად, ლოცვა არის გამონათქვამი, მაგრამ, ტიპური გამონათქვამებისგან განსხვავებით, არ ფასდება როგორც ჭეშმარიტი ან მცდარი (ედჰილი 1937: ტრაქტატის მე-4 ნაწილი).

ქართულ საენათმეცნიერო ლიტერატურაში ერთ-ერთი პირველი, რომელმაც პერფორმატივების კონკრეტულ რიტუალებთან დაკავშირების პრობლემაზე ისაუბრა, მია მაჭავარიანია. მართალია, იგი ამ კუთხით კონკრეტული მაგალითების განხილვა/ანალიზს არ გვთავაზობს, თუმცა შენიშნავს, რომ რიტუალების სიმბოლური მნიშვნელობები მასთან დაკავშირებულ ისეთ შესრულებით გამონათქვამებში იჩენს თავს, როგორებიცაა ფიცის, გლოვის, სამხიარულო რიტუალებისა თუ სხვა ტიპის ფორმულები, მათ შესწავლას კი დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ეთნოსის სპეციფიკის გამოვლენის თვალსაზრისით და ეთნოლინგვისტიკის პრობლემებისათვის (მაჭავარიანი 1989: 35).

მე-20 საუკუნის მეორე ნახევარში თეორიამ პერფორმატივების (შესრულებითი გამონათქვამების) შესახებ ენის ფუნქციონირების საკითხი განსხვავებულად წარმოაჩინა და ცხადყო, რომ ენის დანიშნულება ხშირად არა მხოლოდ ასახვა, არამედ მოქმედების ჩადენაცაა.

4.2. შესრულებით გამონათქვამთა სტრუქტურულ-სემანტიკური თავისებურებები

შესრულებითი გამონათქვამები მთელი რიგი სტრუქტურული და სემანტიკური თავისებურებებით ხასიათდება, რაც ხშირად გრამატიკული და სემანტიკური კატეგორიების ნეიტრალიზაციაში²⁰ ვლინდება. როგორც მაია მაჭავარიანი შენიშნავს, ოპოზიციათა ნეიტრალიზაცია შესრულებითი გამონათქვამების ერთ-ერთი სადიაგნოსტიკო საშუალებაა (მაჭავარიანი 1989: 34). ნეიტრალიზაციის პირობის დარღვევამ შესაძლოა მთქმელის განზრახვა და, შესაბამისად, გამონათქვამთა მოდალობაც არსებითად შეცვალოს.

1961 წელს ოსტინის მიერ „ფილოსოფიურ შრომებში“ (Philosophical Papers) ჩამოთვლილი გრამატიკული კრიტერიუმების მიხედვით (ოსტინი 1961: 228-229), შესრულებითი გამონათქვამების ამოცნობის საშუალება პირველი პირის, აწმყო დროისა და აქტიური ზმნის ფორმაა. მაგალითად, *გისურვებ*, *გიბრძანებ*, *გპირდები*, *გიკრძალავ*, *ვაცხადებ* და ა.შ. შესრულებითი გამონათქვამების ერთ-ერთი სტრუქტურული თავისებურებაა ისიც, რომ გრამატიკული ოპოზიციების მიხედვით ნეიტრალიზებული ზმნა შესაძლოა არც იყოს წარმოდგენილი და იგულისხმებოდეს. ამის მიხედვით განარჩევენ ექსპლიციტურ (explicit) და იმპლიციტურ (implicit) პერფორმატივებს (ოსტინი 1962: 61). პირველ შემთხვევაში პერფორმატიული ზმნა პოვნირია, მეორეში - ინტერპრეტირებული.

რიტუალებზე დაფუძნებული შესრულებითი გამონათქვამები ძირითადად იმპლიციტურია შემდეგი სტრუქტურული თავისებურებებით: 1) გამონათქვამში ზმნა არის წარმოდგენილი, მაგრამ არა პერფორმატიული და 2) გამონათქვამში ზმნა საერთოდ არ გვაქვს: პერფორმატიული ზმნა ნაგულისხმევია, არაპერფორმატიული — გამოტოვებული.

²⁰ ნეიტრალიზაციის (ლათ. neuter - „არც ერთი“. ელემენტთაშორისი ოპოზიციების პოზიციური მოხსნა) ცნება თავდაპირველად ტრუბეცკოიმ 1939 წელს „ფონოლოგიის საფუძვლებში“ ფონემათა ოპოზიციებისა და ერთეულთა სიტყვათგანმასხვავებელ ფუნქციაზე საუბრისას შემოიტანა (ტრუბეცკოი 1960: 86-87). მე-20 საუკუნის 60-იანი წლებიდან ნეიტრალიზაციის თეორიამ ენის ყველა სფერო მოიცვა და დღეს მორფოლოგიის, სინტაქსის, სემანტიკის მასალებზე დაყრდნობით განიხილება.

განვიხილოთ რამდენიმე შემთხვევა:

1) *ჩემი წყალი გადაგესხას, შეგირცხვეს ცხვირი, შეგირცხვეს ულვაში* — ნაგულისხმევია პერფორმატიული ზმნა „გისურვებ“;

გულხელდაკრეფილი ნუ ხარ, ენა დაიმოკლე, ენა ჩაიგდე, ენას კბილები დააჭირე, წინ ნუ გადამივლი, წინ ნუ დამიდგები, გზიდან ჩამომეცალე, ზემოდან ნუ მიყურებ, თვალეში/სახეში მიყურე — ნაგულისხმევია პერფორმატიული ზმნა „გებრძანებ“;

ყურებზე ხახვი არ დამაჭრა, ენას ამოგადრობ/მოგაჭრი — ნაგულისხმევია პერფორმატიული ზმნა „გაფრთხილებ“;

მარჯვენა/მარცხენა თვალი მითამაშებს, თავს ლაფი დაგასხი, შენ გენაცვალე, შენ შემოგვევლე, შენი ჭირიმე — ნაგულისხმევია პერფორმატიული ზმნა „ვაცხადებ“;

მარჯვენას მოვიჭრი, „ულვაშს მოვიპარსავ თუ...“ — ნაგულისხმევია პერფორმატიული ზმნა „გპირდები“.

2) *შენს პირს შაქარი* — ნაგულისხმევია პერფორმატიული ზმნა „გისურვებ“, გამოტოვებულია ზმნა „მიერთვას“/„მიეცეს“ (*გისურვებ, შენს პირს შაქარი მიერთვას//მიეცეს);

შენ - დედა/მამა, მე - შვილი — ნაგულისხმევია პერფორმატიული ზმნა „ვფიცავ“, გამოტოვებულია ზმნა „ვიქნებით“ (*ვფიცავ, ვიქნებით შენ -დედა/მამა, მე - შვილი).

იმგვარი ნიუანსების გათვალისწინებით, როგორებიცაა სიტყვათა წყობის მყარი რიგი, სემანტიკური ერთიანობა, ექსპრესიულობა, პერფორმატიული გამონათქვამები ფრაზეოლოგიის შესწავლის ობიექტიცაა. ფრაზეოლოგიის საზღვრების პრობლემაზე საუბრისას თაყაიშვილი სამართლიანად შენიშნავს, რომ ნებისმიერი გამონათქვამს, რომელსაც გარკვეული ხარისხის სიმყარე და მნიშვნელობის გადატანა ახასიათებს, ხშირად პირდაპირ არ ითარგმნება, ენაში მზა ფორმით არსებობს და ტრადიციით გადმოიცემა, აქვს პოტენცია, რომ ფრაზეოლოგიის ობიექტი გახდეს (თაყაიშვილი 1961: 13-15). ამის გათვალისწინებით, პერფორმატიულ გამონათქვამთა ადგილი, შესაძლოა, იყოს ფრაზეოლოგიზმთა ჩამონათვალში, მაგრამ ყოველი ფრაზეოლოგიზმი

შესრულებითი გამონათქვამი ნამდვილად ვერ იქნება. ამ უკანასკნელს შემდეგი თავისებურებებიც ახასიათებს:

ა) გამონათქვამი მაშინაა შესრულებითი, როდესაც მასში წარმოდგენილი/ნაგულისხმევი პერფორმატიული ზმნა პირველ პირშია. მაგალითად, *[*მე გისურვებ], ჩემი წყალი გადაგესხას, [*მე გიბრძანებ], წინ ნუ გადამივლი* და სხვ. ამგვარი კონსტრუქცია სავსებით ბუნებრივია, ვინაიდან შესრულებითი გამონათქვამი სამეტყველო აქტია და მოლაპარაკე სუბიექტის მიერ ზმნის პირველი პირის ფორმით წარმოთქმა ვერანაირად ვერ იქნება რომელიმე სხვა პირის მოქმედება. ამგვარ შემთხვევებს 1966 წელს ფრანგი ენათმეცნიერი ემილ ბენვენისტი „თვითრეფერენციას“ უწოდებს (ბენვენისტი 1974: 299). როდესაც ვინმეს ვეუბნებით, *[*გპირდები], მარჯვენას მოვიჭრი* ამით დაპირების აქტსაც ვასრულებთ;

ბ) გამონათქვამი მაშინაა შესრულებითი, როდესაც მიმართულია უშუალო თანამოსაუბრისადმი. თუკი ეს პირობა დაირღვა, გამონათქვამი კარგავს პერფორმატიულობას და გადაიქცევა ფრაზეოლოგიური შესიტყვების მქონე აღწერით წინადადებად. მაგალითად, შდრ. 1) *შეგირცხვეს [*შენ] ცხვირი* და 2) *შეურცხვა [*მას] ცხვირი*;

ამ გარემოებაზე მიუთითებს აფრიდონიძეც, ოღონდ *გენაცვალე, შემოგვევლე* ზმნურ ფორმებზე საუბრისას და შენიშნავს, რომ მათი სტრუქტურით მხოლოდ პირველი და მეორე პირების ურთიერთობაა ნაგულისხმევი და ხშირად ალერსის ადრესატის გამოსაყოფად და გასამლიერებლად მეორე პირის ნაცვალსახელიც იხმარება: *შენ გენაცვალე, შენ შემოგვევლე* (აფრიდონიძე 1990: 97);

გ) გამონათქვამი მაშინაა შესრულებითი და მოქმედების საპირწონე, როდესაც მასში წარმოდგენილი/ნაგულისხმევი პერფორმატიული ზმნა აწმყო დროშია. დაპირების, მუქარის, ბრძანებისა თუ თხოვნის აქტებს ვასრულებთ შესაბამისი გამონათქვამების წარმოთქმისთანავე და მას ვერ ექნება ოპოზიციები დროის კატეგორიის მიხედვით.

ამრიგად, სამეტყველო აქტი გულისხმობს მასში მონაწილე პირველ პირს (*მე*), თანამოსაუბრეს (*შენ*) და წარმოდგენილია აწმყო დროის ფორმით (*ახლა*).

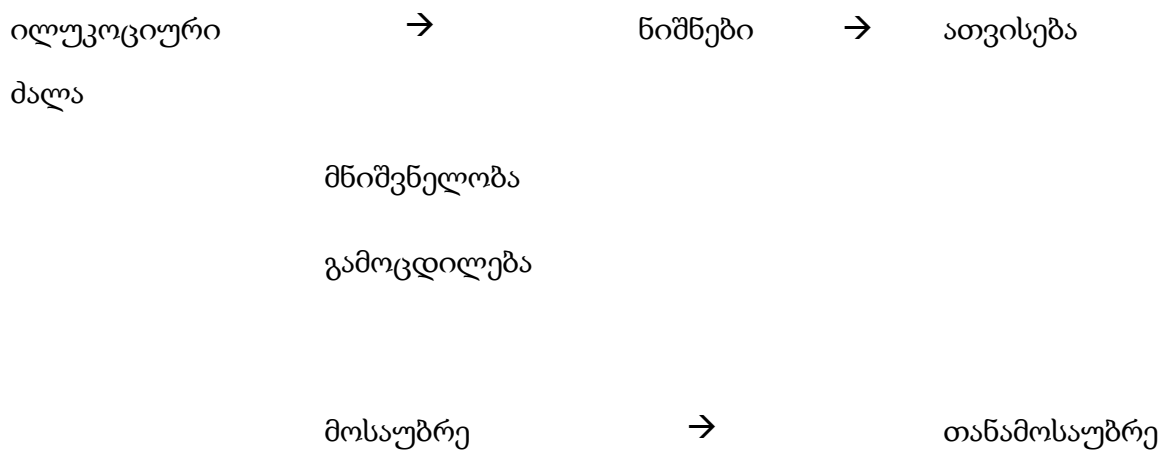
პერფორმატიული გამონათქვამების ამ ე.წ. მარტივ კანონიკურ სტრუქტურას არღვევს მოდალური ელემენტების დართვა. მაგალითად, შდრ. 1) *გისურვებ, რომ ჩემი წყალი გადაგესხას* და 2) *მინდა, რომ ჩემი წყალი გადაგესხას*. ასეთ შემთხვევებში იმის მისახვედრად, წარმოდგენილი კონსტრუქცია ნამდვილად პერფორმატივია თუ არა, ოსტინი ერთმანეთს უპირისპირებს ლოკუციურ და ილოკუციურ აქტებს: „ლოკუციურ აქტს აქვს მნიშვნელობა, ხოლო ილოკუციურ აქტს აქვს ძალა, რომ რაღაც ითქვას“ (ოსტინი 1962: 121). გამონათქვამს პერფორმატიულობას სძენს სწორედ ის ილოკუციური ძალა, რომელიც მოცემული კონტექსტიდან გამომდინარეა ცნობილი.

კონტექსტის გარეშე რთულია მიხვედრა, კონკრეტული გამონათქვამით რასთან გვაქვს საქმე, მაგალითად, სურვილის გამოხატვასთან, ბრძანებასთან, თხოვნასთან თუ ფაქტის დასახელებასთან. ასეთ დროს კონტექსტის რანგში სწორედ ის სამეტყველო მოვლენა გვევლინება, რომლის ფარგლებშიც მოცემული გამონათქვამია პოვნიერი.

ნებისმიერი გამონათქვამის პერფორმატიულობას სოციუმში დადგენილი ტრადიციული და შეთანხმებითი პროცედურა არეგულირებს, რომელიც კონკრეტული სიტყვების წარმოთქმას გულისხმობს კონკრეტული ადამიანების მიერ და კონკრეტულ პირობებში. ამიტომ ისეც არ უნდა გავიგოთ, თითქოს გარკვეული სიტყვების წარმოთქმა საკმარისია რომელიმე სამეტყველო აქტისთვის. რა თქმა უნდა, არა. აუცილებელია პირობითი პროცედურა და იმისათვის, რომ ამ პროცედურამ „იმუშაოს“, სოციუმში ამაზე შეთანხმებაა საჭირო. ამ გარემოებაზე ხაზგასმით საუბრობს ოსტინი და შენიშნავს, რომ, მაგალითად, ქორწინების აქტის გარშემო ერთგვარი სოციალური შეთანხმებაა საჭირო. რიტუალში, ვერბალურ ტექსტებთან ერთად, იგულისხმებიან მონაწილე ადამიანებიც: სასულიერო პირი, ქორწინების მოწმეები (მეჯვარეები), დამსწრეები და ა.შ. განსხვავებას ადვილად დავინახავთ, თუ განვიხილავთ განქორწინების შემთხვევას. მამაკაცმა ცოლი რომ წინ დაიყენოს და ხმამაღლა და ყველას გასაგონად უთხრას „გმორდები“, პროცედურა მაინც არ იქნება წარმატებული იმიტომ, რომ ჩვენს კულტურაში ამაზე შეთანხმება არ არსებობს (ოსტინი 1961: 223-225). ამ გარემოებას კი პირდაპირ მივყავართ კონტექსტის პრობლემასთან.

1913 წლის მონოგრაფიაში რაინაჰი მიუთითებს, რომ ნებისმიერი სოციალური აქტი რომ შესრულდეს, საჭიროა ადამიანთა შორის შეთანხმება მის გარეგან ფორმოზრივ გამოხატვასა და სემანტიკურ მხარეზე, რაც ამ კუთხით არსებულ გამოცდილებასაც გულისხმობს. რაინაჰი ბრძანების აქტის მაგალითზე განიხილავს პერფორმატივის ერთ შემთხვევას და შენიშნავს, რომ მსგავსი აქტების მთავარი პირობა თანამოსაუბრის პოვნეიერებაა, აუცილებლად უნდა იყოს მიმართული ვინმესადი. ბრძანებას გაცემთ მაშინ, როდესაც ვიცით, რომ თანამოსაუბრეს შეუძლია მისი მოსმენა და გაცნობეიერება. წინააღმდეგ შემთხვევაში, მსგავსი გამონათქვამები მიწაზე დაყრილ შუბებს ჰგვანან, რომლებიც მიზანში ვერ მოხვდნენ (რაინაჰი 1983: 19).

სოციალური აქტების სტრუქტურის რაინაჰისეულ წარმოდგენას მალიგანი სქემატურად ასე გამოსახავს (მალიგანი 1987: 24):



კონტექსტის მნიშვნელობაზე ამახვილებს ყურადღებას ბელგიელი ლოგიკოსი და ფილოსოფოსი ჟან ლადრერი ნაშრომში „ლიტურგიკული ენის პერფორმატიულობა“, სადაც შენიშნავს, რომ ლიტურგიკული ენა არ შედგება მოვლენების შესახებ შეტყობინებებისაგან, ობიექტთა აღწერისა ან მონაცემთა გაცვლისაგან. ასეთი ენა წარმოადგენს მოქმედების განსაზღვრულ ფორმას. რიტუალური ენის დისკურსის ანალიზი კი პრაგმატიკის საკითხია და გასათვალისწინებელია ყველა ის კონტექსტი,

რომელშიც ფუნქციონირებს. მაგალითად, ვინაა მოსაუბრე, ვინ თანამოსაუბრე და ა.შ. (ლადრერი 1973: 51-55).

პერფორმატიული გამონათქვამების კონსტრუქციის შემადგენელი კომპონენტები გადატანითი მნიშვნელობითაა წარმოდგენილი და ფრაზის მთლიანი შინაარსი გამოიყვანება ისეთ რიტუალურ მოქმედებებთან კავშირში, რომელიც მოცემული ეთნოსის კულტურაშია პოვნირი. ეს გარემოება კი მოითხოვს ამ რიგის გამონათქვამთა განხილვას იმ რიტუალური კონტექსტების მიხედვით, რომელსაც შეუძლია მოგვაწოდოს დამატებითი ინფორმაცია გამონათქვამთა სემანტიკური თავისებურებებისა და მოდალური ჩარჩოს შესახებ.

ვინაიდან რიტუალი კომპლექსური სამეტყველო სიტუაციაა, რომელიც კომუნიკაციის მხოლოდ ვერბალური წესებით არ შემოიფარგლება (იხ. წინამდებარე ნაშრომის 3.2.3. პარაგრაფი), ამის გათვალისწინებით, ქვემოთ შევეცდებით რიტუალებზე დაფუძნებული რამდენიმე პერფორმატიული გამონათქვამი წარმოვადგინოთ კომუნიკაციის არავერბალური წესების ხაზგასმით და ორი მიმართულებით: კინესიკაზე დაფუძნებული და პროქსემიკაზე დაფუძნებული პერფორმატივები. მათზე მსჯელობა შესაძლებლობას მოგვცემს ენობრივი ფაქტები შესაბამის კულტურისმიერ ფაქტებს დავუკავშიროთ და ინტერკულტურულ ჭრილში სპეციფიკური თუ პარალელური შემთხვევები გამოვავლინოთ.

კინესიკაზე დაფუძნებული პერფორმატივები:

- *შენს პირს შაქარი* — გამონათქვამი უკავშირდება საქორწილო რიტუალის დროს ამბის მახარობლისთვის პირში შაქრის ჩადებას. აღნიშნული დალოცვის ფორმულა მომდინარეობს ძველი ქართული საქორწილო ჩვეულებიდან, როცა სახლთან ნეფედლოფლის მოახლოებისას მაცრიონიდან ერთ-ერთი სახლში პირველი მიდიოდა, რათა მასპინძლებისთვის პატარძლის წამოყვანის ამბავი ეხარებინა. ასეთ მახარობელს კი პირში შაქარს ჩაუდებდნენ, რომელიც მაშინ არც ისე ადვილი საშოვარი იყო. სახოკია წერს: „აქედან ეს მოქმედება (პირში შაქრის ჩადება) ზემორე ნათქვამში ჩაექსოვა, როგორც გახარების გამომხატველი, და თვით თქმას ხმარობენ სასიხარულო ამბის მოსმენის დროს, სასიამოვნო ამბის მთქმელისათვის პირში ნამდვილად შაქრის

ჩადების მაგიერ“ (სახოკია 1979: 754). მსგავს რიტუალზე საუბრობენ ლამბერტი და მურიეც: „როცა ვისმე კარგს ამბავს მოუტანენ, იგი თავის ხელით ერთ კოვზს შაქარს მიართმევს ამბის მომტანს“ (ლამბერტი 1938: 103); „ქორწილის დღეს დედამთილი სახლის ზღურბლთან დგება ხელში ერთი ნატეხი შაქრით, რომ პატარძალს პირში ჩაუდოს და უსურვოს ტკბილი ცხოვრება და ტკბილი ენა“ (მურიე 2018: 165).

ქართულში გამონათქვამი „შენს პირს შაქარი“ ერთგვარი დალოცვაა და მთქმელის მიერ საუბრის თემისა თუ ობიექტისადმი დათანხმებასა და კეთილგანწყობას გამოხატავს. საინტერესოა, რომ თითქმის მსგავსი შემთხვევები პოვნიერია სხვადასხვა კულტურაშიც. მაგალითად, აფრიკაანული *‘That mouth should get jam’* (სიტყვასიტყვით: ამ პირმა მურაბა უნდა მიიღოს). ფრაზას ამბობენ მაშინ, როდესაც მოსაუბრე სიმართლეს ან სასიამოვნო ამბავს ჰყვება; როცა მსმენელი მოსაუბრეს ეთანხმება (შდრ. ქართული „პირიდან თაფლი გადმოსდის“, რომელიც ტკბილადმოუბარი ადამიანის შექების ფორმულაა); გერმანული *‘Honig ums maul schmieren’* (სიტყვასიტყვით: პირის გარშემო თაფლის წასმა) ნიშნავს კომპლიმენტით შემკობასა და ნათქვამისადმი დათანხმებას. ფრაზის წარმომავლობასთან დაკავშირებით ორი ვერსია არსებობს: 1) უკავშირდება დათვების გაწვრთნის ტრადიციას, როცა მათ პირზე თაფლის წასმით აჯილდოვებდნენ (როგორც, მაგალითად, დელფინებს აჯილდოვებენ თევზით); 2) უკავშირდება ჩინურ ტრადიციას, ე.წ. „თაფლის რიტუალს“. ახალ წელს ოჯახის წევრები კარებთან შაქრის ლერწმის ღეროებს ათავსებენ, როგორც ტკბილი მომავლის იმედს. ღმერთის გამოსახულებას კი პირზე თაფლს უსვამენ, რომ მან ოჯახის შესახებ სამოთხის გამგებელთან მხოლოდ ტკბილი სიტყვები ილაპარაკოს (ოქსტომბი 2002: 403).

შაქრის მირთმევას ვხვდებით ახალი წლის, კერძოდ, მეკვლის მიერ ოჯახის დალოცვის რიტუალშიც, რომელიც შემდეგი წესების დაცვით სრულდება: ახალი წლის მეკვლეს მარცხენა ხელში ფული უჭირავს და მარჯვენაში - შაქარი. ოჯახის უფროსს ხელში ამ ფულიან ქისას გამოავლებს და ეუბნება: „ღმერთმა მრავალი ახალწელიწადი გაგიტენოს... ასე ტკბილად დაბერდი, ასე ტკბილად და შაქრადო“ (მერკვილაძე 1902(ბ): 493). ამავე რიტუალში განსაკუთრებით საინტერესოა წესი, რომლის თანახმადაც, მასპინძლებს საუბარი ეკრძალებათ. მეკვლის მიერ

მიწოდებული შაქარი მათ „უბრად უნდა ჭამონ, ხმა ამოუღებლად მიიღონ, თუ არა აღარ ისაქმებსო“ (იქვე).

- *ჩემი წყალი გადაგესხას* — დალოცვის ფორმულაა და ამით მიქმელი უსურვებს თანამოსაუბრეს, რომ ისიც მასავით გაბედნიერდეს. ხშირად ამას ეუბნებოდა ხოლმე ახალი გათხოვილი ქალი გასათხოვარს (სახოკია 1979: 780, 877)²¹. უკავშირდება პატარძლისთვის წყლის მიპკურების რიტუალს, სადაც წყალი, როგორც ნაყოფიერების სიმბოლო, ისეა წარმოდგენილი.²²

წყლის კულტზე საუბრისას მზია მაკალათია შენიშნავს, რომ ქართულ ფოლკლორულ გადმოცემებში მოხსენიებული ე.წ. წყლის ცხოველები ყოველთვის მამრობითი სქესის არიან, ხოლო მდინარეებს, ტბებს, ზღვებს გამანაყოფიერებელი თვისებები მიეწერებათ. მაგალითად, ზემო აჭარაში შუამთობის დღესასწაულზე გავრცელებული იყო შვილიერების მინიჭების მიზნით ტბის წყალში უშვილო ქალების ბანაობის რიტუალი (მაკალათია 1972: 300-301); აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში პოვნიერია პატარძლის წყალზე გაყვანისა და შიგ ჩაწვენის რიტუალი (ოჩიაური 1975: 164).

ქართულ კულტურაში წყალი სხვადასხვა მოდალობის პერფორმატიულ გამონათქვამში დასტურდება. მაგალითად, დაფიცება: „წყალი არ გაუვა“, წყევლა: „წყალსაც წაულია“, დალოცვა: „წყლის ძალა მოგეცეს“ და ა.შ.

- *თავს ლავი დაგასხი* — შეურაცხყოფის ფორმულაა და საჯაროდ შერცხვენას ნიშნავს, ვინმეს უხამსი საქციელის საამკარაოზე გამოტანას. სახოკიას მიხედვით, ეს

²¹ საინტერესოა, რომ ქართულში პოვნიერია ერთი შეხედვით მსგავსი, მაგრამ საპირისპირო კონოტაციის გამონათქვამი „ცივი წყალი გადასხა“ — ნიშნავს უარის თქმას, იმედის წართმევას (სახოკია 1979: 807; ნეიმანი 1978: 500). შდრ. ინგლისურ *to pour/throw cold water on some* — ნიშნავს რაღაცის მიმართ ენთუზიაზმის ჩაქრობას. ფრაზა პირველად დასტურდება ძვ. წ. 200 წელს რომაელი კომედიანტის, ტიტუს მაქციუს პლავტუსის შრომაში, ოღონდ „ცილისწამების“ მნიშვნელობით, მე-19 საუკუნის დასაწყისიდან კი „იმედგაცრუების“ შინაარსი აქვს. სავარაუდოდ უკავშირდება მოჩხუბარი კატებისა და ძაღლების ცივი წყლის გადასხმით დაშოშმინების წესს (ფლაველი & ფლაველი 1992: 60).

²² სახოკიას თანახმად, ქართველთა დასახლების თავდაპირველ ადგილას წყლის ნაკლებობა იყო და ამის შედეგა ენაში არსებული შემდეგი სიტყვა-ფორმულებიც: „*შეწყალება* (პირდ. წყლის მიცემა) — გაჭირვებისგან ხსნა; *საწყალი* (პირდ. ვისთვისაც წყალია საჭირო) — უპოვარი; *თვალს წყალი დავალევირით* — გავმხიარულდეთ, სასიამოვნო რამე ვნახოთ“ და სხვ. მისთანანი (სახოკია 1938: 308).

გამონათქვამი ადრე იურიდიული ძალის მქონე იყო. მომდინარეობს, იმ დროიდან, როდესაც ადამიანს კანონებისა თუ ზნეობის პრინციპების დაუცველობისათვის სოფლის ხანდაზმული და ე.წ. თავი კაცები ასამართლებდნენ. განაჩენი იყო მათ მიერ ხმამაღლა ნათქვამი სიტყვები „თავს ლაფი დავასხათ“, რაზეც იქ შეკრებილი ხალხი ერთხმად აძლევდა ბანს და იმეორებდა: „დავასხათ, დავასხათ!“ ამის შემდეგ იწყებოდა განაჩენის აღსრულების პროცესი. დამნაშავე კაცს ქუდს მოხდიდნენ, დამნაშავე ქალს — მანდილს, რაც სასჯელის ტოლფასი გახლდათ. ამის შემდეგ კი ყველა ვალდებული იყო დამნაშავის თავზე ტალახი დაესხა (სახოკია 1979: 220-221). შდრ. ქართულში „თავლაფდასხმული“, „ლაფდასხმული“, როგორც საჯაროდ შერცხვენილის აღმნიშვნელი სიტყვები.

- *ნუ გაანორწყლებ* — ბრძანებისა და მოწოდების სიტყვა-ფორმულაა. ნიშნავს ნუ მოსპობ, ნუ გაანადგურებ. ფრაზის ეტიმოლოგიას სახოკია ქართლ-კახეთში გავრცელებულ ერთგვარ შეჭამანდს, ნიორწყალს, უკავშირებს, რომელიც ბლომად წყლისგან და ცოტა ნივრისგან მზადდება (სახოკია 1979: 77). ამ ნიშნით გამონათქვამი იმდენად ეთნოსპეციფიკურია, რომ სიტყვასიტყვით არც ითარგმნება (იხ. ქართული ენის იდიომებისა და ანდაზების ფონდების მონაცემთა ბაზა 2015). მაგალითად, მეფის რუსეთის მოხელე ბოროზდინი თავის ცნობებში „სამეგრელო და სვანეთი“ წარმოგვიდგენს ერთ-ერთი აჯანყებული მეგრელი გლეხის, ვინმე მიქავას, მიმართვას რუსი გენერლისადმი: *неприятель истребил у нас все, что попадалось ему под руку* (სიტყვასიტყვით: მტერმა გაგვინადგურა ყველაფერი, რაც ხელში მოხვდა) (ბოროზდინი 1885: 144). ბოროზდინის ზემოაღნიშნული ტექსტი ქართულად თავად თედო სახოკიამ თარგმნა. გადავამოწმეთ და ქართულ თარგმანში ვკითხულობთ: „მტერმა გაანორწყლა ყველაფერი, რაც ხელში მოხვდა“ (ბოროზდინი 1934: 114-115).

- *შენ გენაცვალე* — ზრდილობის გამოხატვისა და თხოვნის ფორმულაა. ფრაზის წარმომავლობა დაკავშირებულია უძველეს დროში გარდაცვალების თემის ირგვლივ არსებულ სხვადასხვა ცრურწმენასთან, მათ შორის სიკვდილის ერთგვარ მომადლიერებასთან, როცა ავადმყოფის ოჯახის წევრები მომაკვდავის სანაცვლოდ სწირავდნენ საქონელს, ავეჯს, სხვა ძვირფას ნივთებს (სახოკია 1979: 89) და ასე, სხვადასხვა რიტუალის შესრულებით, ცდილობდნენ მომაკვდავს „ჩანაცვლებოდნენ“.

მაკალათიას შენიშვნით, მსგავს წესს ვხვდებით მთაშიც, კერძოდ, ხევსურეთსა და თუშეთში, სადაც თავშემოვლა იცინა, დედა ან მახლობელი ავადმყოფს შემოუვლის და იტყვის: „ღმერთო, ჩემი თავი ააფარე და ეს აუში“ (მაკალათია 1984: 225; მაკალათია 1983: 199).

- *შენ შემოგველე* — უკავშირდება ავადმყოფი ადამიანისთვის ე.წ. თავშემოვლის რიტუალს. სიყვარულის გამომხატველი ფრაზაა და მიუთითებს იმაზე, რომ მთქმელი მზადაა მოკვდეს იმის მაგიერ, ვისაც ხელს შემოავლებენ. თ. სახოკიას შენიშვნით, თავზე ხელის შემოვლების ჩვეულება მომდინარეობს ადამიანის რწმენისგან, რომ ერთს შეუძლია მეორის ნაცვლად მოკვდეს, რომ ერთს შეუძლია თავისი სიცოცხლე მეორის კარგად ყოფნას ამსხვერპლოს. ამ ჩვეულებას საყვარელი ადამიანის ავად გახდომის დროს მიმართავდნენ. მაგალითად, შვილის ავადმყოფობის დროს დედა ან მამა სამჯერ შემოავლებდა ხელს ავადმყოფი შვილის თავზე და ამით სიკვდილს თხოვდა, შვილის სულის მაგიერ მისი სული წაეყვანა (სახოკია 1956: 95).

- *შენი ჭირიმე* — სიყვარულისა და ვედრების გამომხატველი ფრაზაა. სახოკიას მიხედვით, გამოხატავს მთქმელის მზაობას, დაიმართოს სხვისი სწეულება, ჩაენაცვლოს სიკვდილის დროს, შეეყაროს სხვისი ჭირი და სატკივარი (სახოკია 1979: 752).

როგორც ვხედავთ, შესრულებით გამონათქვამებს — „*შენ გენაცვალე*“, „*შენ შემოგველე*“, „*შენი ჭირიმე*“ — ერთი და იგივე სემანტიკური ველი აერთიანებთ: სხვისი უბედურების საკუთარ თავზე მიღება²³. სურგულაძე მათ ერთი ტერმინით აღნიშნავს და „ნაცვალობის ინსტიტუტად“ მოიხსენიებს (სურგულაძე 2002: 198). აღნიშნულ რიტუალს საინტერესო პარალელები აქვს შუმერულ და ძველბერძნულ მითოსურ-რელიგიურ კონცეფციებში. *გენაცვალე* და *შემოგველე* ფორმების რიტუალურ წარმომავლობაზე საუბრობს ბოედერიც და შენიშნავს, რომ ამგვარი შემთხვევები პოვნიერია აფხაზურში, სომხურსა და აღმოსავლეთის ბევრ ენაში (ბოედერი 1988: 12). ჯორბენაძეც მიუთითებს, რომ ენაში „ხატოვანი ფუნქციით აღჭურვილი“ ზოგიერთი

²³ *გენაცვალე*, *შემოგველე*, *ჭირიმე* სიტყვაფორმების სემანტიკურ ცვთვის, თანამედროვე ქართულში მათი კოლოკაციებისა და სინტაქსური ფუნქციების შესახებ იხ. ლევიძე 2017, ახვლედიანი 2001, გაჩეჩილაძე 1979.

გამონათქვამი (მათ შორის ასახელებს *გენაცვალე/შემოგველე* ტიპის შემთხვევებს) თავდაპირველად სავსებით ზუსტი და პირდაპირი დანიშნულების იყო: გამოხატავდა გარკვეულ ფაქტსა თუ მოვლენას (ჯორბენაძე 1997: 89-90).

- *შენ - დედა/მამა, მე - შვილი* — ფიცის ფორმულაა ვინმესთან დანათესავების მიზნით თქმული და წარმომავლობით უკავშირდება რამდენიმე რიტუალს. პირველი შემთხვევა დაკავშირებულია გლოვის რიტუალთან. სახოკიას მიხედვით, როცა მამას ვაჟი მოუკვდება, გლოვის ნიშნად თმას გადაიპარსავს და მთელი წლის მანძილზე არ შეიჭრის. შემდგომ შეარჩევს თვისებებით მიცვალეხულის მსგავს ახალგაზრდას და სთხოვს, მისთვის „სამგლოვიარო თმის“ მოჭრას. თანხმობის შემთხვევაში და სპეციალურად შერჩეულ დღეს, „მომავალი შვილი“ ყველას თანდასწრებით სამჯერ ჩამოკრეჭს „მომავალ მამას“ თმას და ყოველ ჩამოკრეჭაზე სამჯერ იტყვის ფიცის ფორმულას: „შენ - მამა, მე - შვილი“. ასე გახდება მისი შვილნაფიცი (სახოკია 1956: 75-76); მეორე შემთხვევა უკავშირდება შვილად აყვანის რიტუალს, როცა „შვილად ასაყვანმა ქალის ძუძუს ორივე თავს კბილები უნდა დაადგას, ვითომ ძუძუმწოვარა ბავშვია და შეჭფიცოს სამჯერ: „შენ - დედა, მე - შვილი“. ამ სიტყვებით ის შვილნაფიცი ხდება (სახოკია 1956: 136; მაკალათია 2006: 347). ფიცის ფორმულები: „შენ — დედა, მე — შვილი“ და „მე — შვილი, შენ — დედა“ გვხვდებოდა შვილად აყვანის კიდევ ერთ, ე.წ. „მითორგინაფას“ რიტუალში: უნაყოფო ქალი, წინასწარ შეთანხმების საფუძველზე, საჩუქრებით დატვირთული მიდიოდა ახალშობილის დედასთან. უშვილო ქალს ბავშვის დედის ძუძუზე კბილი უნდა დაედგა და ეთქვა: „შენ — დედა, მე — შვილი“, რაზეც ის პასუხობდა: „შენ — შვილი, მე — დედა“. ამგვარი რიტუალი სრულდებოდა მაშინაც, როდესაც უშვილო ქალი ახალშობილის დედაზე ასაკით უფროსი იყო. მხოლოდ ამის შემდეგ მიჰყავდათ ბავშვი ახალ ოჯახში. სამეგრელოში „მითორგინაფას“ რიტუალი დაწვრილებით აქვთ აღწერილი სახოკიასა და მაკალათიას (სახოკია 1956: 75; მაკალათია 1941: 271); მსგავსი ჩვეულება ოდნავ სახეცვლილი ფორმით დამოწმებული აქვს ანთელავას საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში (ანთელავა 2005: 11-14); მესამე შემთხვევა კი უკავშირდება ორი მოწინააღმდეგე მხარის ერთმანეთთან შერიგებას, როცა „საკმარისია დევნილმა მხარემ მიმართოს შუამდგომლობას იმ ქალისას, რომელიც ენათესავება მდევნელს ანუ მტრებს,

მოუღბოს გული, შეაბრალოს თავი, დაითანხმოს, „ძუძუზე კბილი დაადგმევინოს“ და სამჯერ წარმოთქვას ფიცის ფორმულა: „შენ – დედა, მე – შვილი“. ამ წუთიდან კი ყოველი არსებული შუღლი და შფოთი მათ შორის სამუდამოდ დავიწყებული იქნება და ასე განმტკიცდება ნათესაური კავშირი“ (სახოკია 1956: 76-77).

ექსპრესიულ სამეტყველო აქტებზე, რომლებიც არაფერს არ აღწერენ, საუბრობს ვინფრიდ ბოედერიც და ალ. ყაზბეგის მოთხრობიდან ციტირებს მონაკვეთს, როდესაც მთავარი პერსონაჟი მიმართავს ოჯახის დიასახლისს: *შენ დედა და მე შვილი* (ბოედერი 1988: 12).

ორი მხარის დანათესავების მიზნით საინტერესოა ნიშნობის რიტუალთან დაკავშირებული პერფორმატიული გამონათქვამიც. ეთნოგრაფიული ჩანაწერების თანახმად, მე-17 საუკუნეში სამეგრელოში საკმაოდ გავრცელებული იყო ქალ-ვაჟის აკვანში დანიშვნის წესი, რომელიც შემდეგნაირად სრულდებოდა: ვაჟის დედა მიმართავდა თავის შვილს და მიუთითებდა გოგოს აკვანზე: „*აი, შენი ცოლი!*“ გოგოს დედა მიუბრუნდებოდა თავის შვილს, უჩვენებდა ვაჟს და ეტყოდა: „*აჰა, შენი ქმარი! ღმერთმა გაგზარდოთ, დაგაქორწინოთ, ერთმანეთთან ბედნიერად და სიამტკბილობით გაცხოვროთ*“. ნიშნობასთან დაკავშირებული ამ პერფორმატიული გამონათქვამების, როგორც დალოცვის ერთგვარი ფორმულის, ორივე მხარის მიერ სამჯერ წარმოთქმის შემდეგ ნიშნობის წესი შესრულებულად ითვლებოდა და ამ აღთქმის დარღვევა მასში მონაწილე პირებისთვის დაუშვებელი იყო (სახოკია 1956: 82; მაკალათია 2006: 331-332; მაკალათია 1984: 167-169).

- *გულხელდაკრეფილი ნუ ხარ* — სასაყვედურო ფორმულაა და ნიშნავს თანამოსაუბრისადმი მოწოდებას, ნუ იქნება უსაქმოდ. შესრულებითი გამონათქვამი მომდინარეობს გლოვის რიტუალიდან. სახოკიას მიხედვით, როდესაც მიცვალებული ჰყავთ სახლში, ჭირისუფლების მხრიდან გლოვისა და მწუხარების გამოხატვაა გულზე ხელების დაკრეფა. გულზე ხელის დაკრეფა მიცვალებულის სიმბოლოა, რომელიც ასევე გულხელდაკრეფილი ასვენია კუბოში, ამასთან, სიმბოლოა უსაქმური კაცისა (სახოკია 1979: 108; სახოკია 1940: 166). ლამბერტის თანახმად, მე-17 საუკუნის სამეგრელოში გულზე ხელების დაკრეფა ცრურწმენის საგანია და მეგრელებს სჯერათ,

რომ ამგვარი ქცევა ცუდ ამბავს მოასწავებს. მაგალითად, როდესაც ვინმე მიდის ავადმყოფის სანახავად, უნდა ეცადოს, რომ გულზე ხელები არ დაიკრიფოს, თორემ ამ ქცევამ შეიძლება ავადმყოფის გარდაცვალება გამოიწვიოს (ლამბერტი 1938: 140). ლამბერტის შენიშვნით, იტალიაში პირიქითაა, ვინმეს წინაშე გულხელდაკრეფილი დგომა თავმდაბლობაზე მიუთითებს. ამ კისენიკური ჟესტის გამო სამეგრელოში ყოფნისას იტალიელი მისიონერი ხშირად აღმოჩენილა გაუგებრობაში, როცა მეგრელებს მისთვის გაბრაზებულებს ძალით გაუხსნიათ ხელები.

მსგავსი შინაარსის საყვედურის ფორმულაა ქართულში *პატარძალივით ნუ ზიხარ* — ნიშნავს „ნუ ზიხარ გაუნძრევლად, უსაქმოდ“. გამონათქვამი უკავშირდება ძველად ჩვენში არსებულ ტრადიციას, ქალის მოტაცებას. საკუთარი ნების საწინააღმდეგოდ გათხოვილი ქალი ქმრის სახლში თავდაპირველად გაბრაზების ნიშნად ხმას არავის სცემდა და არავითარ საქმეს არ აკეთებდა მანამ, სანამ თავის მდგომარეობას არ მიეჩვეოდა (სახოკია 1979: 486).

- *შეგირცხვეს ცხვირი* — წყევლის ფორმულაა, უკავშირდება უძველეს სასჯელის ფორმას, ცხვირის მოჭრას. ლამბერტის მიხედვით, სამეგრელოს მთავარმა, ლევან დადიანმა როცა შეიტყო მეუღლის დალატის შესახებ, „საშინლად გაბრაზდა, მაშინვე გააგდო ცოლი და ბერძნების რჯულისამებრ, შესარცხვენად ცხვირი მოსჭრა“ (ლამბერტი 1938: 16). სახოკიაც შენიშნავს, რომ ამგვარი სასჯელი „ზნეობრივი შერცხვენა უფრო იყო, ვიდრე ფიზიკური ტანჯვა-წვალება, რადგან ცხვირი პირისახის თვალსაჩინო ნაწილია და უიმისობა პირისახეს საშინლად ამახინჯებს“ (სახოკია 1979: 822).

მართალია, ლამბერტი სასჯელის ამ ფორმას ბერძნებისგან მომდინარედ მიიჩნევს, მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ რინოტოპია ბევრ სხვა უძველეს კულტურაშიცაა პოვნიერი. ფრემგენის შენიშვნით, ისეთი კულტურული კატეგორიები, როგორებიცაა „პატივი“ და „სირცხვილი“ ხშირად სწორედ სხეულის მორფოლოგიაშია დაშიფრული. ცხვირის მოჭრა, როგორც სასჯელის ფორმა, გავრცელებული იყო ძველ ეგვიპტეში, მე-14-15 საუკუნეების ევროპაში, ინდოეთსა და აღმოსავლეთის ქვეყნებშიც (ფრემგენი 2006: 243-245). შდრ. გამონათქვამები

ინგლისურში: *pay through the nose* (სიტყვასიტყვით: „გადაიხადე ცხვირით“) — ნიშნავს რალაცისთვის გაღებულ დიდ საფასურს. უკავშირდება მე-9 საუკუნეში დანიელების მიერ ირლანდიელების დაპყრობასა და მოსახლეობის ცხვირების მიხედვით აღწერის წესს (ე.წ. counting noses). მას, ვინც არ გადაიხდიდა გადასახადს, ცხვირის მოჭრით სჯიდნენ; გამონათქვამი *cut off your nose to spite your face* (სიტყვასიტყვით: „შენი ცხვირის მოკვეთა შენივე სახის წინააღმდეგ“) — ნიშნავს ისეთ გაუცნობიერებელ და გაუაზრებელ ქცევას, რომელიც სხვასთან ერთად საკუთარ თავსაც დააზარალებს.

ცხვირის მოჭრა, როგორც სასჯელი, გვხვდება ქრისტიანულ რელიგიაშიც. ეზეკიელის წიგნში ვკითხულობთ ღმერთის მუქარას ეგვიპტელი მეძავებისადმი: „მოვაქცევ თქვენზე ჩემ გულისწყრომას და სასტიკად მოგექცევინ ისინი: ცხვირსა და ყურებს მოგაჭრიან, დანარჩენები კი მახვილით დაეცემიან“ (ეზეკიელ წინასწარმეტყველი: თავი 23, მუხლი 25).

- *ყურებზე ხახვი არ დამაჭრა* — პასუხია ამა თუ იმ მუქარის ფორმულაზე და ამით მთქმელი ეუბნება თანამოსაუბრეს, რომ მისი არ ეშინია, ვერაფერს დააკლებს. გამონათქვამი ეტიმოლოგიურად უკავშირდება ძალმომრეობის უძველეს ფორმას, მონებისთვის ყურის მოჭრას. დამორჩილებული ტომების წევრებს თან მუშაობის უნარიც რომ შერჩენოდათ და თან გარეგანი დამღაც ჰქონოდათ, ყურს აჭრიდნენ და შემდგომ დეზინფექციისა და ნაიარევის სწრაფად შეხორცების მიზნით ზედ ეთერზეთოვან ხახვს აჭრიდნენ (სახოკია 1979: 724-725; ჯორბენაძე 1997: 92).²⁴ აღნიშნულ პროცედურასთან გამონათქვამის კავშირს ეჭვქვეშ აყენებს თაყაიშვილი და ვარაუდობს, რომ შესაძლოა ფრაზის სემანტიკა თავად პროცესის შესრულების სიმნელეს უკავშირდებოდეს და ირონიულ ელფერს ატარებდეს (ძნელია, ადამიანს ყურებზე ხახვი დააჭრა). ამგვარი მსჯელობის საფუძველს ის გარემოება აძლევს, რომ

²⁴ შდრ. ქართულში „ყურმოჭრილი მონა“ — ვისიმე ნება-სურვილის უსიტყვოდ შემსრულებელი (ქართული ენის იდიომებისა და ანდაზების ფონდების მონაცემთა ბაზა 2015). ბოროზდინის ცნობების თედო სახოკიასეული თარგმანის თანახმად, როდესაც სამეგრელოში ამზობებული გლეხები ბატონების მხრიდან არაადამიანურ მოპყრობაზე საუბრობენ და დახმარებას სთხოვენ გენერალ კოლუბიაკინს, ამგვარად მიმართავენ მას: „გვიწყალობე, გენერალო, ეს სამართალი, გვიყავი სიკეთე“ და იქვე იძლევიან პირობასაც: „თქვენი ყურმოჭრილი ყმები ვიქნებით, ყველაფერს გაგიგონებთ“ (ბოროზდინი 1934: 116).

სვანურში „ყურის“ ნაცვლად „კისერი“ გვხვდება: „*კისერზე ხახვი არ დამაჭრა*“ (თაყაიშვილი 1961: 43-44).

საინტერესოა, რომ ყურის მოჭრის რიტუალის ისტორია ძვ. წ. 1550-1070 წლების ეგვიპტიდან იღებს სათავეს. ადამიანთა დასახიჩრების ეს წესი წარმოადგენდა ახალი სამეფოს მართლმსაჯულების მთავარ კანონს, რასაც პაპირუსებზე შესრულებული ფიგის ტექსტიც მოწმობს: „თუ მე ვიტყვი სიცრუეს [შესაძლოა ჩანაცვლდეს ნებისმიერი დასასჯელი ქმედებით], მომეკვეთოს ცხვირი და ყურები“ (ლოკტიონოვი 2017: 265). ყურის მოჭრის, როგორც სასჯელის ფორმის, შესახებ ჩანაწერებს ვხვდებით ბიბლიაშიც: „მოიყვანოს მისმა პატრონმა ღვთის სამსჯავროზე, მიაყენოს იგი კართან ან წირთხლთან და სადგისით გაუხვრიტოს ყური; მისი ყმა იქნება სამუდამოდ“ (გამოსვლა: თავი 21, მუხლი 6); „და აჰა, იესოს ერთმა თანამდგომმა ხელი გაიწოდა, მახვილი იშიშვლა, დაჰკრა მღვდელმთავრის მონას და ყური ჩამოათალა“ (მათეს სახარება: თავი 26, მუხლი 51).

● *ენას ამოგადრობ//მოგაჭრი* — მუქარის ფორმულაა, გამოიყენება, როგორც ვინმეს იძულება, დადუმდეს და არაფერი სთქვას (სახოკია 1979: 175). გამონათქვამი სპეციფიკურია ქართულისათვის იმით, რომ პარალელის გავლებისთვის ანალოგიური შემთხვევის მოძებნა სხვა ენებში გაგვიჭირდა, მიუხედავად იმ გარემოებისა, რომ ენის მოჭრა პირდაპირი მნიშვნელობით, როგორც სასჯელის ფორმა და ბრალდებულისათვის ლაპარაკის უნარის წართმევა, თითქმის ყველა კულტურაშია პოვნირი. მაგალითად, ენის ამოჭრა ფართოდ იყო გავრცელებული რომის იმპერიაში, გვხვდებოდა შუა საუკუნეების ევროპაში, გვხვდება დღესაც, აღმოსავლეთის ბევრ ქვეყანაში. საინტერესოა, რომ ენის მოკვეთის შესახებ ერთ-ერთ უძველეს ჩანაწერს ვკითხულობთ ბიბლიაში, კერძოდ სოლომონის იგავებში: „მართლის პირი სიბრძნეს აღმოაცენებს, ღალატიანი ენა კი მოიკვეთება“ (იგავნი სოლომონისა: თავი 10, მუხლი 31). საუბრიგან თავშეკავების მოთხოვნით ქართულში პოვნირია შემდეგი პერფორმატიული გამონათქვამებიც: *ენა დაიმოკლე // ენა ჩაიგდე // ენას კბილები დააჭირე* — ბრძანების ფორმულებია. შდრ. ინგლისური *hold your tongue* (სიტყვასიტყვით: „საკუთარი ენა დაიჭირე“) და *bite your tongue* (სიტყვასიტყვით: „ენაზე იკბინე“). გამონათქვამები ქართულსა და იგლისურშიც ერთი შინაარსისაა,

ნიშნავს „გაჩუმდი“, „შეწყვიტე საუბარი“ (სახოკია 1979: 175; ნეიმანი 1978: 167; კემბრიჯის ლექსიკონი 2022).

- *შეგირცხვეს ულვაში* — შეურაცხყოფელი გამონათქვამია. უკავშირდება უძველეს ქართულ სასჯელის ფორმას, ულვაშის მოპარსვას. ეთნოგრაფიული ჩანაწერების მიხედვით, საქართველოში ულვაში მამაკაცებისთვის საფიცარი მნიშვნელობის იყო. ულვაში ითვლებოდა ვაჟკაცობისა და პატიოსნობის სიმბოლოდ და თუკი ვინმე რამე სამარცხვინო საქმეს ჩაიდენდა, სოფლის თავი კაცები დასასჯელად ულვაშს მოპარსავდნენ, სახედარზე პირუკუდმა შესვამდნენ და სოფელში ასე გაატარებდნენ (სახოკია 1979: 629-630). ვინმესათვის თმისა და წვერის გაპარსვა, როგორც დამცირების საშუალება და სასჯელის ფორმა, პოვნიერია სხვა კულტურებშიც. მაგალითად, ძველ საბერძნეთში სპარტელები მამაკაცს, რომელიც ბრძოლის ველზე სიმხდალეს გამოიჩენდა, ნახევარ წვერს ჩამოპარსავდნენ; არაბების მიერ ეგვიპტის დაპყრობის შემდეგ, ახ. წ. 639 წლით დათარიღებულ კოპტურ პაპირუსში ვხვდებით უძველეს ცნობებს ამ მეთოდით ეგვიპტელთა დასჯის შესახებაც (ზიპემტინი 2018: 22).

ზემოხსენებულ რიტუალს უკავშირდება ქართულში კიდევ ერთი პერფორმატიული გამონათქვამი, დაპირებისა და ფიცის ფორმულა „*ულვაშს მოვიპარსავ თუ...*“. გამონათქვამის თქმას იმდენად დიდი ძალა ჰქონდა, რომ ფულის სესხების დროს მსესხებელი ერთ ღერ ულვაშს ამოიძრობდა და გამსესხებელს აძლევდა. ვალის დაბრუნების დროს კი ულვაშის ღერსაც უკან იბრუნებდა (სახოკია 1979: 630). ფაქტობრივად, პერფორმატიული გამონათქვამის წარმოთქმა და კინესიკური ქცევა ასრულებდა იმ ფუნქციას, რასაც დღეს მსგავს შემთხვევებში სათანადოდ გაფორმებული და მხარეთა მიერ დამოწმებული ხელშეკრულება/ხელწერილის დოკუმენტი ასრულებს.

პროქსემიკაზე დაფუძნებული პერფორმატივები:

- *მარჯვენა/მარცხენა თვალი მითამაშებს* — ნიშნავს რაიმე კარგის ან ავის ნახვის მოლოდინს (სახოკია 1979: 261-262). სახოკიას შენიშვნით, ზოგჯერ თვალი ხშირ-

ხშირად იხუჭება და გაიხილება. მარჯვენა თვალის თამაში სასიამოვნო ადამიანის ნახვის მომასწავებელია, მარცხენასი კი — უსიამოვნოსი.

მარჯვენა/მარცხენა თვალი, როგორც კარგი/ცუდი დიქტომიური შემთხვევა, ფიგურირებს ბევრ სხვა კულტურაშიც. მაგალითად, ჰილდა რობერტსი 1927 წელს გამოქვეყნებულ შრომაში „ლუიზიანას ცრურწმენები“ ამ გამონათქვამს ამბის შეტყობინებასთან აკავშირებს: მარჯვენა თვალის თამაში ნიშნავს კარგი ამბის მოსმენას, მარცხენასი — ცუდის (რობერტსი 1927: 161). საინტერესოა, რომ აღნიშნული დიქტომია განსხვავებულადაა წარმოდგენილი ჩინურ კულტურაში. მანდარინულში „მარცხნივ“ ჟღერს როგორც „ფული“ და „მარჯვნივ“ — როგორც „კატასტროფა“. ამიტომაც, გამონათქვამის შეფასებაც საპირისპიროა.

- *მარჯვენას მოვიჭრი* — ერთგვარი დაპირებისა და ფიცის ფორმულაა. გამონათქვამით მთქმელი ცდილობს მსმენელი დაარწმუნოს ნათქვამის სისწორეში. სახოკიას მიხედვით, „ფიცი იმდენად იყო ძლიერი და დამარწმუნებელი ხასიათისა, რამდენადაც მარჯვენა ხელი ითვლებოდა მთავარ და აუცილებელ ორგანოდ ფიზიკური საქმიანობის შესასრულებლად“ (სახოკია 1979: 376). „მარჯვენა ხელი“ ქართულში ფიგურალური მნიშვნელობის გამონათქვამიცაა და ერთგულ, საიმედო ადამიანს ნიშნავს.

ბიდერმანი „სიმბოლიზმის ლექსიკონში“ მიუთითებს, რომ მარჯვენა/მარცხენა ხელის დუალიზმში მარჯვენა უფრო დადებითად არის განხილული. გამყინვარების პერიოდის გამოქვაბულებში აღმოჩენილი ხელების ნაკვალევებიც მიუთითებს, რომ ადამიანები ძირითადად მემარჯვენეები იყვნენ. ალბათ, სწორედ ამის გამოა, რომ მარჯვენა მხარე განიხილება, როგორც უფრო კარგი და იღბლიანი, ვიდრე მარცხენა. ბიდერმანი ამგვარ დაყოფას საომარ ტექნიკასთანაც აკავშირებს. მეომრები მარჯვენა ხელით ატარებდნენ იარაღს, მარცხენა კი პასიური რჩებოდა, როგორც ფარის დამჭერი ხელი (ბიდერმანი 1992: 283). „ტრადიციული სიმბოლოების ილუსტრირებულ ენციკლოპედიაშიც“ კუპერი მიუთითებს, რომ „მარჯვენა ხელი „ძალაუფლების ხელია“ (*Hand of power*), მარცხენა ხელი კი მისი პასიური ასპექტი, რომელიც ასოცირდება ქურდობასთან და ღალატთან (კუპერი 1987: 78). 1911 წელს გამოცემულ

ლექსიკონში *Origins and meanings of popular phrases and names* ჰარგრევიც მიუთითებს, რომ ინგლისური სიტყვა left („მარცხენა“) უკავშირდება ანგლოსაქსურ lefan-ს („სუსტი“). ყველა ცივილიზებულ ერში, ძველი ასურეთიდან და ეგვიპტიდან დაწყებული, უპირატესობა ენიჭებოდა მარჯვენა ხელს, მარცხენა კი სუსტად მიიჩნეოდა (ჰარგრევიცი 1911: 194).

მარჯვენა ხელი ქართულში გვხვდება კიდევ ერთ პერფორმატიულ გამონათქვამში: „*მარჯვენა მოგტყდეს*“ — წყევლის ფორმულაა. სახოკიას მიხედვით, ამით მთქმელი მსმენელს უსურვებს, რომ „დაიღუპოს, საქმეში დაზარალდეს, დაიჩაგროს“ (სახოკია 1979: 376). გვხვდება საპირისპირო შემთხვევაც: *მარჯვენა ხელიმც შეგრჩება* — როგორც დალოცვის ფორმულა, როცა მთქმელი მსმენელს უსურვებს, რომ „მარჯვენა ხელის ხმარება არ მოშლოდეს, საქმის კეთების უნარი არ წართმეოდეს“ (სახოკია 1979: 376).

- *წინ ნუ გადამივლი* — მუქარისა და გაფრთხილების ფორმულა. უკავშირდება ცრურწმენასა და საკომუნიკაციო გარემოს სივრცითი ორგანიზაციის უძველეს წესს. მაგალითად, ძველად სამეგრელოში, კერის პირას შეკრების დროს, სოციალური სტატუსით ვინმე უმცროსს რომ უფროსის წინ გაევიღო, ცუდის მომასწავებლად ითვლებოდა. ასეთ დროს უმცროსს ხელს მოჰკიდებდნენ და უკანვე გააბრუნებდნენ. ამგვარი ქცევა იმდენად მიუღებელი იყო, რომ თითქოს „წინგადამსვლელის უკან დაბრუნებით ცდილობდნენ შეენელებინათ საქციელის მავნებლობა“ (სახოკია 1979: 865). მოგვიანებით ამგვარ ქცევას წინააღმდეგობის გაწევისა და ურჩობის ხასიათი მიეცა, ენაში კი დამკვიდრდა, როგორც პერფორმატიული გამონათქვამი. ითქმის მაშინ, როდესაც ადგილი აქვს უმცროსის ან უძლურის მიერ ურჩობის შებედავას უფროსისა და ძლიერისათვის. ანალოგიური შინაარსიაა შემდეგი შესრულებითი გამონათქვამებიც: „*წინ ნუ დამიდგები*“. წინ დადგომა ვინმესთვის საკუთარი უპირატესობის ჩვენებასა და მეტოქეობას ნიშნავს (სახოკია 1979: 865); ამასთან, ქართულში პოვნეირია დაპირების შესრულებითი გამონათქვამი „*წინ დაგაყენებ*“ — ამით მთქმელი ჰპირდება ადრესატს, რომ ყველას ამჯობინებს და უპირატესობას სწორედ მას მიანიჭებს.

სამეტყველო სიტუაციის სივრცითი ორგანიზაციის წინ/უკან პარამეტრები რომ კარგი/ცუდი დიქოტომიის საპირწონეა, ჩანს ისეთ გამონათქვამებშიც, როგორცაა „უკან დაყენება“ — ნიშნავს დაჩაგვრას, დაზარალებას, არაფრად ჩაგდებას (სახოკია 1979: 625).

წინ/უკან როგორც კარგი/ცუდი დიქოტომია გვხვდება დასავლურ კულტურაშიც, რასაც არაერთი ფრაზეოლოგიური გამონათქვამი მოწმობს. მაგალითად, ინგლ. *put something behind you* (რალაცის უკან დატოვება/დაყენება) — ნიშნავს ცუდი გამოცდილების უკან დატოვებას, რომ გავლენა არ იქონიოს მომავალში; *get ahead of something or someone* (რალაცის/ვილაცის წინ გასწრება) — ნიშნავს, იყო რალაცაზე ან ვილაცაზე უკეთესი; უფრო წარმატებული საქმეში. მერიამ ვებსტერის ლექსიკონის მიხედვით, ინგლისურში *step backward/forward* (სიტყვასიტყვით: ნაბიჯი უკან/წინ) ნიშნავს ქმედებას, რომელიც შეიძლება იყოს საზიანო/სასარგებლო (მერიემ ვებსტერის ლექსიკონი 2022). უკან პარამეტრის ცალსახად უარყოფითი კონოტაცია ჩანს ქრისტიანულ რელიგიაშიც. ლუკას სახარებაში ვკითხულობთ: „არც ერთი კაცი, ვისაც ხელი უდევს სახნისზე და უკან იყურება, არ ივარგებს ღმრთის სასუფევლისთვის!“ (ლუკას სახარება: თავი 9, მუხლი 62).

- *ზემოდან ნუ მიყურებ* — მოწოდებისა და გაფრთხილების ფორმულაა და ნიშნავს „ნუ მამცირებ“, „ნუ ქედმაღლობ“²⁵. ანალოგიური შინაარსია ინგლისური *look down on someone* (სიტყვასიტყვით: ზემოდან უყურო ვინმეს), ნიშნავს ფიქრს, რომ ვილაცაზე უკეთესი ხარ; რომ ვინმე თქვენზე ნაკლებად მნიშვნელოვანია და არ იმსახურებს პატივისცემას, ხოლო *to look up* (სიტყვასიტყვით: ზემოთ ყურება) ნიშნავს „უკეთესად გახდომას“ (კემბრიჯის ლექსიკონი 2022).

ზემოთ/ქვემოთ პროქსემიკული პარამეტრები კარგი/ცუდი დიქოტომიის საპირწონეა, რაც მათი კოგნიტიური მახასიათებლებით აიხსნება. ლეიკოფი და ჯონსონი ამგვარ შემთხვევებს საორიენტაციო მეტაფორებს (Orientational Metaphors) უწოდებენ და შენიშნავენ, რომ სოციალურ თუ რელიგიურ დისკურსში დადებითი

²⁵ შდრ. ასევე ქართული „ზევას თავი მიაჭირა“ — ნიშნავს „გაამპარტავანდა, თავისი თავი უბედნიერეს ადამიანად მიაჩნია“; „მაღლა იწევს“ — ნიშნავს „მედიდურობს, უკადრისობს“; „ქვეშეყვება“ — ნიშნავს ვერაგს, გაიძვერა და მოღალატე ადამიანს (სახოკია 1979: 211; 378; 683).

კონოტაციის მოვლენები მიმართულია ზემოთ, უარყოფითი კი — ქვემოთ, რაც ადამიანთა კულტურული გამოცდილებებით აიხსნება და ფიზიკური, სენსორულ-მოტორული საფუძველი აქვს (ლეიკოფი & ჯონსონი 1980 (ა): 462; ლეიკოფი & ჯონსონი 1980 (ბ): 14-16). მაგალითად, მხრებში გამართული და თავაწეული პოზა ასოცირდება სიხარულთან, მოხრილი პოზა — სევდასთან. შდრ. ქართული „ამაღლებული განწყობა“ / „დეპრესიაში ჩავარდნა“; ადამიანთა წარმოდგენებში „ზემოთ“ ზეცა და სამოთხეა, „ქვემოთ“ — მიწა და ჯოჯოხეთი. შდრ. ქართული მუქარის პერფორმატიული გამონათქვამი „მიწასთან გაგასწორებ“ — ნიშნავს ვინმეს დაზარალებასა და დაღუპვას. გულისხმობს ვინმესთვის მთელი სიმაღლის წართმევას (სახოკია 1979: 406).

- *თვალეებში//სახეში მიყურე* — ბრძანების ფორმულაა, ნიშნავს „სიმართლე მითხარი“, „არ მომატყუო“. ანალოგიური შინაარსისაა ინგლისური *look someone in the eye/face* (სიტყვასიტყვით: შეხედო ვინმეს თვალეებში/სახეში), ნიშნავს გულწრფელ საუბარს, რომელიც ეჭვს არ იწვევს (სპირსი 2005: 415; კემბრიჯის ლექსიკონი 2022). სახოკიას მიხედვით, „თვალის გასწორებას“ მაშინ აქვს ადგილი, როდესაც ვინმეს წინაშე ცუდი არ ჩავგიდენია და სინდისი არ გვაწუხებს (სახოკია 1979: 259-260). შდრ. საპირისპირო შემთხვევა, თხოვნის ფორმულა „*ზურგი არ შემაქციო*“, ნიშნავს „თავი არ ამარიდო, არ დამტოვო“. თვალეებში//სახეში ყურება არავერბალური კომუნიკაციის მნიშვნელოვანი ასპექტია, რომელიც, თავის მხრივ, კულტურისმიერი ომონიმის შემთხვევასაც წარმოადგენს. დასავლური კულტურისთვის კომუნიკაციის დროს თანამოსაუბრისადმი სახეში ყურება აუცილებელია, ვინაიდან ამ გზით ვიღებთ იმ დამატებით ექსტრალინგვისტურ მარკერებს, რომლებიც მოცემული კომუნიკაციის ეფექტურად წარმართვაში გვებმარება. მაგალითად, თუკი თანამოსაუბრე თვალს გვარიდებს, ეს შესაძლოა მიუთითებდეს, რომ ჩვენი საუბარი მისთვის უინტერესოა და მას სამეტყველო მოვლენის დატოვება სურს. განსხვავებული სურათი გვაქვს აღმოსავლურ კულტურაში, მაგალითად, აზიისა და აფრიკის ბევრ ქვეყანაში უწყვეტი თვალის კონტაქტი შესაძლოა ადამიანთა შორის აგრესიაზე მიუთითებდეს. ამასთან, გასათვალისწინებელია სოციალური და გენდერული ასიმეტრიების საკითხიც:

დაქვემდებარებული პირები თვალეზში არ უყურებენ უფროსს; ბავშვები — ზრდასრულებს, ქალები — მამაკაცებს და სხვ.

როგორც ვხედავთ, პერფორმატიული გამონათქვამების სემანტიკა ხშირად გადატანითი და პირობითია. მთქმელის ინტენციისა და ილოკუციური ძალის გამოვლენისას გადამწყვეტ როლს თამაშობს გარეგანი ფაქტორები: კონტექსტი და ექსტრალინგვისტური გარემო, რიტუალები და ეტიკეტის წესები, რომლებიც ეროვნულ-კულტურული ტრადიციებითაა ნაკარნახევი. როცა წარმოვთქვამთ პერფორმატივებს, კონცეპტუალურად ვხდებით იმ რიტუალის მონაწილენი, საიდანაც კონკრეტული გამონათქვამი იძენს ილოკუციურ ძალას და პირიქით, იმისათვის, რომ განვახორციელოთ სოციალურ პირობებზე დაფუძნებული ილოკუციური აქტი, ამავე პირობების, შეთანხმების მონაწილენი უნდა ვიყოთ.

პერფორმატიულ გამონათქვამებს ერთგვარი ამრეკლავი ფუნქციაც აკისრიათ, მათი მნიშვნელობა სწორედ იმ ექსტრალინგვისტური ფაქტორების მიხედვით ყალიბდება, რომელშიც მოცემული ენა ფუნქციონირებს. სწორედ ამიტომ მიგვაჩნია მნიშვნელოვნად ამ რიგის გამონათქვამთა ეტიმოლოგიის გადახედვისა და შესაბამის რიტუალებთან მათი დაკავშირების საკითხი.

IV თავის დასკვნა

კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის საკვანძო ერთეულთა (სამეტყველო ერთობა, სამეტყველო სიტუაცია, სამეტყველო მოვლენა, სამეტყველო აქტი) იერარქიულ ჯაჭვში სამეტყველო აქტი ყველაზე მცირე ერთეულია. განმარტებების თანახმად, ნებისმიერი სამეტყველო მოვლენა შესაძლოა შედგებოდეს ერთი ან რამდენიმე სამეტყველო აქტისგან, რომელიც თავის მხრივ სხვადასხვა მოდალობის გამომხატველი გამონათქვამებითაა წარმოდგენილი. მათ შორისაა შესრულებითი გამონათქვამებიც, რომლებიც განსხვავებით კონსტატიურისგან, არაფერს არ აღწერენ, მათ სულ სხვა მიზანი აქვთ — მოქმედების განხორციელება.

პერფორმატიულ გამონათქვამებს მთელი რიგი სტრუქტურულ-სემანტიკური თავისებურებები ახასიათებთ (მაგალითად, პერფორმატიული/ნაგულისხმევი ზმნა პირველ პირსა და აწმყო დროშია, მიმართული უშუალო თანამოსაუბრისადმი). ამასთან, ამ რიგის გამონათქვამთა პერფორმატიულობას სოციუმში დადგენილი ტრადიციული და შეთანხმებითი პროცედურა არეგულირებს. ფრაზის მთლიანი შინაარსი გამოიყვანება ისეთ რიტუალურ მოქმედებებთან კავშირში, რომელიც მოცემული ეთნოსის კულტურაშია პოვნირი.

რიტუალების საანალიზოდ პერფორმატიულობის კატეგორია სხვადასხვა კულტურის მაგალითზე თავდაპირველად ამერიკელმა ანთროპოლოგებმა განიხილეს. თავად სამეტყველო აქტების თეორიაშიც ოსტინისა და სერლის მიერ წარმოდგენილი განმარტებები თუ მსჯელობები პირდაპირ მიუთითებს გარკვეული წესებით რეგულირებულ მოქმედებებზე, თუმცა არც ერთ მათგანს არ უცდია რომელიმე ენის მაგალითზე კონკრეტული პერფორმატიული გამონათქვამები ეტიმოლოგიურად დაეკავშირებინა კონკრეტულ რიტუალებთან. სამეტყველო აქტების თეორიის ფარგლებში შესრულებულ მომდევნო პერიოდის საენათმეცნიერო კვლევათა უმეტესობა კი ძირითადად პერფორმატიულ ზმნების გრამატიკულ თავისებურებებზე აქცენტირებით, მათი კლასიფიკაციით და შეპირისპირებითი კვლევებით შემოიფარგლება.

წინამდებარე თავის ფარგლებში შევეცადეთ ეთნოგრაფიული ხასიათის მასალებიდან საილუსტრაციოდ წარმოგვედგინა რამდენიმე პერფორმატიული გამონათქვამი და ეტიმოლოგიურად დაგვეკავშირებინა შესაბამის რიტუალებთან. ამგვარმა მიდგომამ შესაძლებლობა მოგვცა, შესრულებით გამონათქვამთა ნაციონალურ-კულტურულ სპეციფიკის ხაზგასმათან ერთად, გამოგვევლინა პარალელები ინტერკულტურულ ჭრილში.

ძირითადი დასკვნები და დებულებები

სადისერტაციო ნაშრომის „რიტუალი, როგორც სამეტყველო სიტუაცია, და მისი ანალიზი კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის ჩარჩოში“ ფარგლებში განხორციელებული კვლევა შესაძლებლობას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ

1. ენათმეცნიერული და ეთნოგრაფიული აღწერების კომპლექსურად წარმოდგენის თავდაპირველ მცდელობებს მე-16 საუკუნიდან ვხვდებით, თუმცა ამ პერიოდისათვის ჯერ კიდევ არ არსებობდა მეთოდი, რომელიც ენათა უნივერსალურ თვისებებს დაეფუძნებოდა და ნებისმიერი კულტურის ენათა აღსაწერად გამოდგებოდა. ამ მიზნით მე-20 საუკუნის 60-იან წლებში ამერიკელი ლინგვისტი და ეთნოგრაფი დელ ჰაიმზი ამუშავებს კომუნიკაციის ეთნოგრაფიას, როგორც კვლევით მიმართულებას, რომელიც ეთნოგრაფიულ ემპირიულ მასალას ლინგვისტიკური ხასიათის კვლევებისათვის გამოიყენებს;

2. ენობრივი მოდელები სხვა არაფერია, თუ არა კულტურისმიერი მოდელების ასახვა, კულტურა კი იმ ცოდნათა ნაკრებია, რომელსაც ადამიანი მოცემული სამეტყველო ერთობის ფუნქციონალური წევრობისათვის საჭიროებს. ამ ცოდნის აღსანიშნად დელ ჰაიმზს სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოაქვს ტერმინი „საკომუნიკაციო კომპეტენცია“;

3. კომუნიკაციის ეთნოგრაფიის საანალიზო ერთეულები იერარქიული პრინციპის დაცვით ასე ლაგდება: სამეტყველო ერთობა (Speech Community), სამეტყველო სიტუაცია (Speech Situation), სამეტყველო მოვლენა (Speech Event) და სამეტყველო აქტი (Speech Act). ერთეულთა სახელდებაში ჩვენ ვირჩევთ ტერმინს „სამეტყველო“, ვინაიდან ნებისმიერი კომუნიკაცია კომპლექსური ხასიათის მოვლენაა და მეტყველება ნამდვილად დგას მის ეპიცენტრში;

4. სამეტყველო მოვლენის კომპლექსურობაზე მიუთითებს დელ ჰაიმზის 16-კომპონენტური მოდელი შემდეგი წევრებით: შეტყობინების ფორმა (Message Form), შეტყობინების შინაარსი (Message Content), გარემო (Setting), სცენა (Scene), მოსაუბრე ან

გამგზავნი (Speaker or Sender), ადრესანტი (Addressor), მსმენელი ან მიმღები ან აუდიტორია (Hearer, or Receiver, or Audience), ადრესატი (Addressee), მიზეზ-შედეგები (Purposes-outcomes), მიზეზ-მიზნები (Purposes-goals), გასაღები (Key), არხები (Channels), მეტყველების ფორმები (Forms of Speech), ურთიერთქმედების ნორმები (Norms of Interaction), ინტერპრეტაციის ნორმები (Norms of Interpretation), ჟანრები (Genres);

5. სამეტყველო სიტუაციათა ფარგლებში პოვნირი სამეტყველო მოვლენების ანალიზისათვის ჰაიმზი გვთავაზობს SPEAKING მნემონურ კოდს, რომელზეც კომპონენტები რვა მსხვილ ჯგუფად ნაწილდება შემდეგი შეკითხვების მიხედვით: სად და როდის ხდება მოქმედება (setting and scene), ვინ არიან მონაწილეები (participants), რისი მიღწევა სურთ (ends), როგორია მოქმედებათა თანამიმდევრობა (act sequence), როგორია ემოციური ტონი (key), კავშირის როგორი არხები გვაქვს (instrumentalities), რატომ იქცევინან ადამიანები მაინცდამაინც ასე (norms of interaction) და რა ჟანრის სამეტყველო მოვლენასთან გვაქვს საქმე (genres);

6. თავდაპირველ განმარტებებში „რიტუალს“ ცალსახად რელიგიური შინაარსი მიეწერება, თუმცა პროტო-ინდო-ირანული წარმომავლობის ამ ტერმინს დღეს აღარ აქვს მაგიურ-რელიგიური მნიშვნელობა და ნებისმიერ რეგულარულ და სტანდარტიზებულ სამეტყველო სიტუაციას გულისხმობს. რიტუალი სამეტყველო მოვლენების ფართო სპექტრს მოიცავს და, ეთნოსპეციფიკური ხასიათიდან გამომდინარე, მნიშვნელოვანია ამგვარ შემთხვევათა კვლევა SPEAKING-ის მოდელის კომპონენტთა ბაღეში;

7. მე-17-20 საუკუნეების სამეგრელოს მაგალითზე და ქართული ეთნოგრაფიული თუ მოგზაურობის ჟანრის მასალებიდან გამოვლენილმა საილუსტრაციო მასალამ გვიჩვენა, რომ პოვნირია იმგვარი სამეტყველო მოვლენები, როდესაც ა) სამეტყველო ერთობის სოციალური სტრატეგიკაციიდან გამომდინარე ადრესანტი/ადრესატი და შეტყობინების გამგზავნი/შეტყობინების მიმღები არ ემთხვევა ერთმანეთს და არაპირდაპირ, გაშუალებულ კომუნიკაციასთან გვაქვს საქმე და ბ) სამეტყველო ერთობაში არსებული გენდერული ასიმეტრია ქალებს, როგორც საკომუნიკაციო

პროცესის არასრულფასოვან მონაწილეებს, ისე წარმოგვიდგენს და ვერბალური თავშეკავებისკენ მოუწოდებს. ამის საილუსტრაციოდ განვიხილეთ დუმილი როგორც საკომუნიკაციო ქცევა;

8. სამეტყველო მოვლენის ფარგლებში კომუნიკაცია მხოლოდ ვერბალური საშუალებებით არ შემოიფარგლება და არავერბალურ ნიშნებსაც მოიცავს. გულისხმობს პარალინგვისტურ საშუალებებს (ხმის ტონი, მანერა, რიტმი) და სივრცითი ორგანიზაციის წესებს, რომლებიც შემდეგი სემიოტიკური პარამეტრების მიხედვით წარმოვადგინეთ: *მარჯვნივ/მარცხნივ, წინ/უკან, ცენტრში/პერიფერიაში*. კონკრეტული მაგალითების განხილვამ დაგვანახა, რომ ამგვარი ოპოზიციები ენაში ხშირად *კარგი/ცუდი* ან *მთავარი/მეორეხარისხოვანი* დიქოტომიების საპირწონეა. ამასთან, პოვნირია ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც *მთავარი/მეორეხარისხოვანი* და *მამაკაცური/ქალური* დიქოტომიები ერთმანეთის პირდაპირპროპორციულია;

9. ნებისმიერი სამეტყველო მოვლენა შესაძლოა შედგებოდეს ერთი ან რამდენიმე სამეტყველო აქტისგან, რომელიც თავის მხრივ სხვადასხვა მოდალობის გამომხატველი გამონათქვამებითაა წარმოდგენილი. მათ შორისაა შესრულებითი გამონათქვამებიც, იგივე პერფორმატივები;

10. პერფორმატივებისგან შემდგარი სამეტყველო აქტი კულტურულად აგებული სისტემის, რიტუალური სამეტყველო სიტუაციის შემადგენელი ნაწილია. ეთნოგრაფიული წყაროებიდან გამოვლენილი სამეტყველო მოვლენების საფუძველზე, კონკრეტული სამეტყველო აქტი ეტიმოლოგიურად სათანადო რიტუალს დავუკავშირეთ. ამგვარმა მიდგომამ შესაძლებლობა მოგვცა ეროვნული სპეციფიკისთვისაც გაგვესვა ხაზი და კულტურათაშორის ჭრილში პარალელებიც გამოგვევლინა.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. აბაკელია 1997 — აბაკელია, ნ. (1997). *სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში*. თბილისი.
2. ანთელავა 2017 — ანთელავა, ნ. (2017). *კავკასიის ხალხთა მითები და რიტუალები*. თბილისი.
3. ანთელავა 2005 — ანთელავა, ნ. (2005). *ტრადიციული საქორწინო წეს-ჩვეულებანი სამეგრელოში*. თბილისი.
4. არუთინოვა 1994 — Арутюнова, Н., Д. (1994). Молчание: контексты употребления. *Логический анализ языка: Язык речевых действий*, 106-117. Москва.
5. აფრიდონიძე 2002 — აფრიდონიძე, შ. (2002). ცოლ-ქმრის ურთიერთმიმართვებისა და ერთმანეთის მოხსენიების ქართული ტრადიციები. *საენათმეცნიერო ძიებანი*, XII, 3-11.
6. აფრიდონიძე 1990 — აფრიდონიძე, შ. (1990). აპელატიური მიმართვის ფორმების გამოყენებისათვის ქართულში. *იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება*, XXIX, 94-102.
7. ახვლედიანი 2001 — ახვლედიანი, დ. (2001). დაფიცებისა და დალოცვის ფორმულები ჩართულად. *საენათმეცნიერო ძიებანი*, XI, 310-318.
8. აჰმადი 2014 — Ахмади, З. (2014). Вежливость и понятие «Таароф» в иранской культуре. *Наука и школа*, 3, 102-106.
9. ბასო 1970 — Basso, K., H. (1970). "To Give up on Words": Silence in Western Apache Culture. *Southwestern Journal of Anthropology*, 26(3), 213-230.
10. ბაუმანი & შერზერი 1975 — Bauman, R., Sherzer, J. (1975). The ethnography of speaking. *Annual Review of Anthropology*, 4, 95-119.
11. ბარტი 1972 — Barthes, R. (1972). *Mythologies* (Translated from the French *Mythologies* (c) 1957 by Editions du Seuil, Paris), New York: Noonday Press.
12. ბახტინი 1986 — Бахтин, М., М. (1986). *Эстетика словесного творчества*. Москва.
13. ბენვენისტი 1974 — Бенвенист Э., (1974). *Общая лингвистика*. Москва.
14. ბერდვისტელი 1955 — Birdwhistell, R., L. (1955). Background to Kinesics. *ETC: A Review of General Semantics*, 13, 1, 10-18.

15. ბერდვისტელი 1952 — Birdwhistell, R., L. (1952). *Introduction to kinesics: An annotation system for analysis of body motion and gesture*. Washington, D.C.: Foreign Service Institute.
16. ბერთომი & ჰაუსმანი 2010 — Berthome, F., Houseman, M. (2010). Ritual and Emotions: Moving Relations, Patterned Effusions. *Religion and Society*, 1, 57-75.
17. ბიმანი 2020 — Beeman, W., O. (2020). Ta'arof: Pragmatic key to Iranian social behavior. *Handbook of Pragmatics*, 203–224.
18. ბლოხი 1977 — Bloch, M. (1977). The past and the present in the present. *Man*, 12, 278–292.
19. ბლუმფილდი 1933 — Bloomfield, L. (1933). *Language*. London: George Allen & UNWIN LTD.
20. ბოასი 1901 — Boas, F. (1901). The Mind of Primitive Man. *The Journal of American Folklore*, 14(52), 1-11.
21. ბოედერი 1988 — Boeder, W. (1988). Über einige Anredeformen im Kaukasus. *Georgica*, 11, 11-20.
22. ბოკოკი 1974 — Bockock, R. (1974). *Ritual in Industrial Society: a sociological analysis of ritualism in modern England*. London: George Allen & Unwin.
23. ბრაუნი & ლევისონი 1987 — Brown, P. & Levinson, S. (1987). *Politeness: Some Universals in Language Usage*. Cambridge: Cambridge University Press.
24. ბრინტონი 1897 — Brinton, D. G. (1897). Horatio Hale. *American Anthropologist*, 10(1), 25-27.
25. ბლაჟნოკოვი 1983 — Бгажноков, Б. Х. (1983). *Очерки этнографии общения адыгов*. Эльбрус.
26. ბლაჟნოკოვი 1978 — Бгажноков, Б., Х. (1978). Коммуникативное поведение и культура (к определению предмета этнографии общения). *Советская этнография*, 5(3-17).
27. გამპერცი & ჰაიმზი 1972 — Gumperz, J. & Hymes, D. Eds (1972). *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

28. **გაჩეჩილაძე 1979** — გაჩეჩილაძე, ო. (1979). *შორისდებულო ახალ სალიტერატურო ქართულში*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
29. **გერსამია & ლომია 2010** — გერსამია, რ. ლომია, მ. (2010). ტაბუ ქართულ ეთნოკულტურაში გველის ეთნოლინგვისტური ანალიზის საფუძველზე. *კავკასიოლოგიური ძიებანი*, II, 145-162.
30. **გერსამია 2009(ა)** — გერსამია, რ. (2009). ტაბუს ვერბალური გამოხატვისათვის მეგრულში. *სერგი ჯიქია – 110*, 34-39.
31. **გერსამია 2009(ბ)** — გერსამია, რ. (2009). მეგრული „ვამინერს“ (სტრუქტურულ-სემანტიკური ანალიზი). *ენათმეცნიერების საკითხები*, I-II, 178-194.
32. **გირცი 1960** — Geertz, C. (1960). Linguistic etiquette. *The Religion of Java*. Free Press.
33. **გოდარდი & ვეზბიკა 1997** — Goddard, C. & Wierzbicka, A. (1997). Discourse and Culture. *Discourse as Social Interaction*, 231-259.
34. **გოროშკო 1999** — Goroshko, O. (1999). *Differentiation in Male and Female Speech Styles*. Budapest: Open Society Institute. Center for Publishing Development.
35. **გოფმანი 1967** — Goffman, E. (1967). *Interaction Ritual. Essays in Face-to-Face Behavior*. New York: Pantheon Books.
36. **გოფმანი 1956** — Goffman, E. (1956). *The presentation of self in everyday life*. Social Sciences Research Centre.
37. **გოქსაძე 2002** — გოქსაძე, ლ. (2002). ყოფითი ღირებულებანი და ნორმათა რღვევა როგორც „სახის“ დაკარგვის საშიშროების შემქმნელი ლინგვისტური ქმედება. *საენათმეცნიერო ძიებანი*, XII, 118-125.
38. **გრამსი 2000** — Grimes, R. L. (2000). Ritual. *Guide to the Study of Religion*, 259 – 270.
39. **გრისი 1975** — Grice, P. (1975). Logic and conversation. *Syntax and semantics, Speech acts*, 3, 41–58.
40. **გუდენაფი 1965** — Goodenough, W. H. (1965). Rethinking 'Status' and 'Role'. Toward a General Model of the Cultural Organization of Social Relationships. *The Relevance of Models of Anthropology*, 1-24.

41. **დარასელია 2001** — დარასელია, ნ. (2001). ტაბუ და სინკრეტული ცნობიერება. *საენათმეცნიერო ძიებანი*, XI, 20-31.
42. **დევიტო 1989** — DeVito, J., A. (1989). Silence and paralanguage as communication. *ETC: A Review of General Semantics*, 46(2), 153-157.
43. **დემეტრაძე 2008** — დემეტრაძე, ი. (2008). კომპლიმენტი როგორც „სახის შენარჩუნებისა“ და „სახის შელახვის“ ქმედებები. *საენათმეცნიერო ძიებანი*, XXVII, 84-93.
44. **დეფრანცისკო 1991** — DeFrancisco, V., L. (1991). The sounds of silence: how men silence women in marital relations. *Discourse & Society: Women Speaking from Silence*, 2(4), 413-423.
45. **დორსი & დეი 2018** — D’Orsi, L. & Dei, F. (2018). What is a rite? Émile Durkheim, a hundred years later. *Open Information Science*, 2, 115-126.
46. **დურანტი 1997** — Duranti, A. (1997). *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
47. **დიურკემი 1915** — Durkheim, E. (1915). *The Elementary Forms of the Religious Life*. Eng. trans., Joseph Ward Swain. London: George Allen & Unwin Ltd.
48. **ედჰილი 1937** — Edghill, E. M. (1937). *The Works of Aristotle: Categoriae and De interpretatione*. Clarendon Press.
49. **ემენო 1941** — Emeneau, M., B. (1941). Language and social forms: a study of Toda kinship and dual descent. *Language, culture and personality: essays in memory of Edward Sapir*, 158-179.
50. **ერვინ-ტრიპი 1964** — Ervin-Tripp, S., M. (1964). An Analysis of the Interaction of Language, Topic, and Listener. *American Anthropologist*, 66(2), 86-102.
51. **იესპერსენი 1922** — Jespersen, O. (1922). *Language, its nature, development, and origin*. New York: Henry Holt and Co.
52. **ედჰილი 1937** — Edghill, E. M. (1937). *The Works of Aristotle: Categoriae and De interpretatione*, by E. M. Edghill. Clarendon Press.

53. **ვაწაბე 2020** — ვაწაბე, ე. (2020). *თავაზიანი ფატიკური გამონათქვამების სოციოპრაგმატიკული ანალიზი (ინგლისური და ქართული პროზის მასალაზე)*. ქუთაისი.
54. **ვიტგენშტაინი 2003** — Витгенштейн Л. (2003). *Философские исследования. Языки как образ мира*. Москва: Terra Fantastica.
55. **ზექალაშვილი 2012** — ზექალაშვილი, რ. (2012). *ქართული დიალოგური მეტყველება (ძირითადი ლინგვისტური და ექსტრალინგვისტური მახასიათებლები)*. თბილისი: გამომცემლობა „უნივერსალი“.
56. **ზექალაშვილი 2010** — ზექალაშვილი, რ. (2010). თავაზიანობა როგორც ეროვნულ ფასეულობათა სისტემის ასახვა და მისი ენობრივი მარკერები ქართულში. *კავკასიოლოგიური ძიებანი*. თბილისი.
57. **ზექალაშვილი 2006** — ზექალაშვილი, რ. (2006). ვერბალურ და არავერბალურ საშუალებათა კომუნიკაციური ფუნქციისათვის ქართულ ზეპირ დისკურში. *საენათმეცნიერო ძიებანი*, XXII, 302-303.
58. **ზექალაშვილი 2005** — ზექალაშვილი, რ. (2005). თავაზიანობის გამოხატვა მეტყველებაში და მისი შესწავლის ასპექტები. *საენათმეცნიერო ძიებანი*, XVIII, 96-105.
59. **თამარაშვილი 1902** — თამარაშვილი, მ. (1902). *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის (ნამდვილი საბუთების შემოტანითა და განმარტებით XIII საუკუნიდგან ვიდრე XX საუკუნემდე)*. ტფილისი: ელექტრო საბეჭდი სტამბა.
60. **თასტინგი 2019** — Tusting, K. (2019). *The Routledge Handbook of Linguistic Ethnography*. Taylor & Francis.
61. **თაყაიშვილი 1961** — თაყაიშვილი, ა. (1961). *ქართული ფრაზეოლოგიის საკითხები*. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა.
62. **იაკობსონი 1970** — Якобсон, Р. (1970). Да и нет в мимике. *Язык и человек*, 284-290.
63. **იაკობსონი 1960** — Jakobson, R. (1960). Closing Statement: Linguistics and Poetics. *Style in Language*, 350-377.
64. **იენსენი 1973** — Jensen, J. V. (1973). Communicative Functions of Silence. *ETC: A Review of General Semantics*. Institute of General Semantics, 30(3), 249-257.

65. **იველაშვილი 1989** — იველაშვილი, თ. (1989). მოციქული//ზუამავალი საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგების საქმეში. *მაცნე. ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია*, 3, 124-136.
66. **იველაშვილი 1986** — იველაშვილი, თ. (1986). ქალის დანიშვნის ზოგიერთი თავისებურება ქართული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით. *მაცნე. ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია*, 1, 95-107.
67. **იველაშვილი 1980** — იველაშვილი, თ. (1980). საქორწინო-საოჯახო აკრძალვები ქართული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით. *მაცნე. ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია*, 3, 158-169.
68. **ინალ-იფა 1978** — Инал-ипа, Ш., Д. (1978). *Традиции и современность (По материалам этнографии абхазов)*. Сухуми: "Алашара".
69. **კამერონი 2001** — Cameron, D. (2001). *Working with Spoken Discourse*. London: SAGE.
70. **კარცევსკი 1965** — Карцевский, С. О. (1965). Об асимметричном дуализме языкового знака. *История языкознания XIX-XX вв. в очерках и извлечениях*, 2.
71. **კიკვიძე 2021** — კიკვიძე, ზ. (2021). *სოციოლინგვისტიკურ ტერმინთა ლექსიკონი*. თბილისი: თსუ გამომცემლობა.
72. **კიკვიძე 2015** — კიკვიძე, ზ. (2015). *სოციოლინგვისტიკური ნარკვევები*. თბილისი: თსუ გამომცემლობა.
73. **კიკვიძე 2011** — კიკვიძე, ზ. (2011). რამდენიმე შენიშვნა გენდერულ განსხვავებათა შესახებ ენასა და კომუნიკაციაში. *კადმოსი (ჰუმანიტარულ კვლევათა ჟურნალი)*, 296-301.
74. **კიკვიძე 2010** — კიკვიძე, ზ. (2010). *ენა, გენდერი და ნაციონალიზმი*. თბილისი: „უნივერსალი“.
75. **კიკვიძე & ჩაჩანიძე 2009** — კიკვიძე, ზ., ჩაჩანიძე, ი. (2009). *სოციოლინგვისტიკის შესავლის საკითხები*, I.
76. **კიკვიძე 2003** — კიკვიძე ზ. (2003). კომპეტენციის ცნება ენათმეცნიერებაში. *ბესარიონ ჯორბენაძეს*. თბილისი: „ქართული ენა“.

77. კიკვიძე 2001 — კიკვიძე, ზ. (2001). სქესისა და გენდერის ცნებათა გარჩევის აუცილებლობისა და ლინგვისტური გენდეროლოგიის ზოგიერთი საკითხის შესახებ. *საენათმეცნიერო ძიებანი*, XI, 38-50.
78. კიკვიძე 1999 — კიკვიძე, ზ. (1999). *თავაზიანობის გამობატვის გრამატიკული საშუალებები (სოციოლინგვისტური ასპექტი)*. თბილისი: ბესარიონ ჯორბენაძის საზოგადოება.
79. კინი 1997 — Keane, W. (1997). Religious language. *Annual Review of Anthropology*, 26: 47–71.
80. კოუტსი 2005 — Коатс, Дж. (2005). Женщины, мужчины и язык. *Гендер и язык*, 33-235.
81. კოუტსი & კამერონი 1988 — Coates, J. & Cameron, D. (1988). *Women in their speech communities: new perspectives on language and sex*. New York: Longman Group UK Limited.
82. კოუტსი 1986 — Coates, J. (1986). *Women, men and language: A sociolinguistic account of sex differences in language*. London & New-York: Longman.
83. კოტჰოფი 2005 — Коттхофф, Х. (2005). Гендерные исследования в прикладной лингвистике. *Гендер и язык*, 563-623.
84. კოშმიდერი 1962 — Кошмидер, Э. (1962). Очерк науки о видах польского глагола. Опыт синтеза. *Вопросы глагольного вида*, 105-167.
85. კრაუჩერი 2016 — Croucher, St., M. (2016). *Understanding Communication Theory. A Beginner's Guide*. New York: Taylor & Francis.
86. კრეიდლინი 2005 — Крейдлин, Г., Е. (2005). Мужчины и женщины в невербальной коммуникации. Москва: Языки славянской культуры.
87. კრეიდლინი 2002 — Крейдлин, Г., Е. (2002). *Невербальная семиотика. Язык тела и естественный язык*. Москва: Новое литературное обозрение.
88. ლაბოვი 2006 — Labov, W. (2006). *The Social Stratification of English in New York City* (Second Edition). New York: Cambridge University Press.
89. ლაბოვი 1972 — Labov, W. (1972). *Sociolinguistic patterns*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

90. ლადრიერი 1973 — Ladriere, J. (1973). La performativité du langage liturgique. *Concilium*, 82(2), 53-64.
91. ლეიკოვი 1973 — Lakoff, R. (1973). Language and woman's place. *Language in Society*, 2(1), 45-80.
92. ლეიკოვი & ჯონსონი 1980 (ა) — Lakoff, G. Johnson, M. (1980). Conceptual Metaphor in Everyday Language. *The Journal of Philosophy*, 77(8), 453 -486.
93. ლეიკოვი & ჯონსონი 1980 (ბ) — Lakoff, G. Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press.
94. ლევიძე 2017 — ლევიძე, მ. (2017). კომუნიკაციის ეთნოსტოლი და მიმართვის სააღერსო ფორმები ქართულსა და ინგლისურ ენებში. სადისერტაციო ნაშრომი. ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი.
95. ლეხოვი 1871 — Леббок, Дж. (1871). *Начало цивилизации и первобытное состояние человека*. Санкт-Петербург: Типография М. Хана.
96. ლევინსონი 1983 — Levinson, S. (1983). *Pragmatics*. Cambridge University Press.
97. ლეივენ-ტურნოვცოვა 2001 — Лейвен-Турновцова, И. В. (2001). Левое и правое как женское и мужское (европейский ареал). *Гендер: язык, культура, коммуникация // Доклады Первой международной конференции*, 233-244.
98. ლიდს-ჰურვიცი 1990 — Leeds-Hurwitz, W. (1990). Notes in the History of Intercultural Communication: The Foreign Service Institute and the Mandate for Intercultural Training. *Quarterly Journal of Speech*, 76(3), 262-281.
99. ლიდს-ჰურვიცი 1984 — Leeds-Hurwitz, W. (1984). On the relationship of the “Ethnography of Speaking” to the “Ethnography of Communication”. *Paper in Linguistics* 17(1), 7-32.
100. ლიჩი 1983 — Leech, G. N. (1983). *Principles of pragmatics*. London and New York: Longman.
101. ლოკტიონოვი 2017 — Loktionov, A. A. (2017). May my nose and ears be cut off: Practical and "supra-practical" Aspects of Mutilation in the Egyptian New Kingdom. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 60(3), 263-291.

102. **მაკალათია 1972** — მაკალათია, მ. (1972). წყლის კულტთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხის შესწავლისათვის (ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით). *მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის*, XVI-XVII, 299-307.
103. **მალიგანი 1987** — Mulligan, K. (1987). Promisings and Other Social Acts: Their Constituents and Structure. Mulligan (ed.), *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, 29-90.
104. **მალინოვსკი 1923** — Malinowski, B. (1923). The problem of meaning in primitive languages. In C. K. Ogden and I.A. Richards. *The Meaning of Meaning*, 1, 296-336.
105. **მაუთნერი 1921** — Mauthner, F. (1921). *Beitrage zu einer Kritik der Sprache*. Bd.1. Zur Sprache und zur Psychologie), J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger Stuttgart und Berlin.
106. **მაჭავარიანი 1989** — მაჭავარიანი, მ. (1989). პერფორმატივების (შესრულებითი გამონათქვამების) სტატუსისათვის (ჯ. ოსტინის მიხედვით). *იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება*, XXVIII, 25-35.
107. **მელიქიშვილი 1972** — მელიქიშვილი, ლ. (1972). ქართველ მთიელთა საქორწინო ურთიერთობის ისტორიიდან. *მაცნე. ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია*, 1, 145-154.
108. **მოწერელია 1982** — მოწერელია, მ. (1982). ოჯახში სტუმრის მიღების ჩვეულება. *მაცნე. ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია*, 3, 128-136.
109. **მური & მაიერჰოფი 1977** — Moore, S. F. & Myerhoff, B. G. (1977). *Secural Ritual*. Assen: Van Gorcum.
110. **მჭედლიშვილი 2009** — მჭედლიშვილი, მ. (2009). ფატიკური კომუნიკაციის ფუნქცია „მისაღმების“ და „დამშვიდობების“ ფორმებში (ფრანგული, ესპანური და ქართული ენების მასალაზე). *საენათმეცნიერო ძიებანი XXIX*, 156-160.
111. **ნაიდა 1945** — Nida, E. (1945). Linguistics and Ethnology in Translation-Problems. *Word*, 1(2), 194-209.
112. **ნიუმენი 1941** — Newman, P. (1941). Behavior Patterns in Linguistic Structure. *Language, culture and personality: essays in memory of Edward Sapir*, 94-106.

113. **ომიაძე 2021-2022** — ომიაძე, ს. (2021-2022). მაკროკონცეპტი „ნათესავი“ ქართულ ლინგვოკულტურაში. *„ქართველური ენათმეცნიერება“*, VIII, 86-94.
114. **ომიაძე 2013** — ომიაძე, ს. (2013). პირადი სივრცის პროექცია ქართულ ლინგვოკულტურაში. *სემიოტიკა*, XIII, 126-132.
115. **ომიაძე 2010** — ომიაძე, ს. (2010). გენდერის ცნება ფსიქოლოგიასა და ლინგვისტიკაში. *იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება*, XXXVIII, 106-113.
116. **ომიაძე 2009** — ომიაძე, ს. (2009). *ქართული დისკურსის კულტუროლოგიური პარადიგმა*. თბილისი.
117. **ომიაძე 1998** — ომიაძე, თ. (1998). *პარალინგვისტიკა და მეტყველების თანმხლებ საშუალებათა აღწერა ენაში*. ავტორეფერატი. თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტი.
118. **ოსტინი 1962** — Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Oxford: OUP.
119. **ოსტინი 1961** — Austin, J. L. (1961). *Philosophical Papers*. Oxford: Clarendon Press.
120. **ოქსტობი 2002** — Oxtoby, W. G. (2002). *World religions: eastern traditions*. New York: Oxford University Press.
121. **ოჩიაური 1975** — ოჩიაური, თ. (1975). წყლის კულტის ელემენტები საქორწილო რიტუალში. *მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის*, XVIII, 164-169.
122. **პან ინი 1977** — Пан Ин. (1977). О некоторых формах речевой и жестовой коммуникации в Китае. *Национально-культурная специфика речевого поведения*, 338-345.
123. **პინტარი 1890** — Pintar, L. (1890). Jezik v Matevža Ravnikařja Sgodbah svetiga pisma sa mlade ljudi. *Ljubljanski zvon*, 10, 1; 2; 3.
124. **რაინაჰი 1983** — Reinach, A. (1983). The Apriori Foundations of the Civil Law. *An International Journal of Philosophy*, III, 1-143.
125. **რეი 1973** — Ray, B. (1973). "Performative Utterances" in African Rituals. *History of Religions*, 13(1), 16-35.
126. **რემპტონი 2009** — Rampton, B. (2009). Interaction Ritual and Not Just Artful Performance in Crossing and Stylization. *Language in Society*, 38(2), 149-176.

127. რიკჰაიტი & შტრონერი 2008 — Rickheit, G., Strohner, H. (2008) *Handbook of communication competence*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter.
128. რობერტსი 1927 — Roberts, H. (1927). Louisiana Superstitions. *The Journal of American Folklore*, 40(156), 144-208.
129. სავილ-ტროიკი 2003 — Saville-Troike, M. (2003). *The Ethnography of Communication: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.
130. სამარინი 1965 — Samarin, W. J. (1965). Language of Silence. *Practical Anthropology*, 12(3), 115-119.
131. სართანია 2002 — სართანია, დ. (2002). *ივანე ჯავახიშვილი და ქართული ეტიკეტის ისტორიის საკითხები*. თბილისი: „ენა და კულტურა“.
132. სეპირი 1929 — Sapir, E. (1929). The Status of Linguistics as a Science. *Language*, 5(4), 207-214.
133. სეპირი 1921 — Sapir, E. (1921). *Language, an introduction to the study of speech*. New York: Harcourt, Brace & World Inc.
134. სეპირი 1915 — Sapir, E. (1915). Abnormal types of speech in Nootka. Reprinted in David G. Mandelbaum, ed. (1963), *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, 179-196.
135. სერლი 1979 — Searle, J. R. (1979). *Expression and meaning: Studies in the theory of speech acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
136. სერლი 1976 — Searle, J. R. (1976). A classification of illocutionary acts. *Language in Society*, 5(1), 1-23.
137. სერლი 1969 — Searle, J., R. (1969). *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
138. სერლი 1965 — Searle, J., R. (1965). What is a Speech Act? In Max Black (ed.) *Philosophy in America*, 221-239.
139. ზიპესტეინი 2018 — Sijpesteijn, P. (2018). Shaving Hair and Beards in Early Islamic Egypt: An Arab Innovation? *Al-Masāq - Journal of the Medieval Mediterranean*, 30(1).
140. სტენლო და სხვები 2017 — Stanlaw, J. Adachi, N. Salzman, Z. (2017). *Language, culture, and society: An introduction to linguistic anthropology*. New York: Routledge.

141. სუბრამანიანი 1978 — Subrahmanian, K. (1978). My Mrs. Is Indian. *Anthropological Linguistics*, 20(6), 295-296.
142. სურგულაძე 2002 — სურგულაძე, ი. (2002). *მიოოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში*. თბილისი: ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი.
143. ტამბია 1980 — Tambiah, S. (1980). *A performative approach to ritual*. The British Academy.
144. ტანენი 2005 — Таннен, Д. (2005). Ты просто меня не понимаешь: Женщины и мужчины в диалоге. *Гендер и язык*, 235-511. Москва: Языки славянской культуры.
145. ტანენი 1990 — Tannen, D. (1990). *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation*. Ballantine Books New York.
146. ტანენი & სავილ-ტროიკი 1985 — Tannen, D. & Saville-Troike, M. (1985). *Perspectives on Silence*. Ablex Publishing Corporation.
147. ტეილორი & ალტმანი 1987 — Taylor, D. A., & Altman, I. (1987). Communication in interpersonal relationships: Social penetration processes. *Interpersonal processes: New directions in communication research*, 257-277.
148. ტეილორი 1968 — Taylor, D. A. (1968). The Development of Interpersonal Relationships: Social Penetration Processes. *The Journal of Social Psychology*, 75, 79-90.
149. ტრეიჯერი 1958 — Trager G. L. (1958). Paralanguage: A first approximation. *Studies in linguistics*, In D. Hymes (ed.), *Language in Culture and Society*, 13(1), 274-288.
150. ტრეიჯერი 1949 — Trager, G. L. (1949). *The Field of Linguistics*. Norman, Oklahoma: Battenburg Press.
151. ტრუბეცკოი 1960 — Трубецкой, Н. С. (1960). *Основы фонологии*. Москва: Издательство иностранной литературы.
152. უილოკი 1982 — Wheelock, W., T. (1982). The Problem of Ritual Language: From Information to Situation. *Journal of the American Academy of Religion*, 50(1), 49-71.
153. უოლფსონი 1976 — Wolfson, N. (1976). Speech Events and Natural Speech: Some Implications for Sociolinguistic Methodology. *Language in Society*, 5(2), 189-209.

154. **უორფი 1944** — Whorf, B., Lee. (1944). The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language. *ETC: A Review of General Semantics*, 1(4), 197-215.
155. **უორფი 1940** — Whorf, B., Lee. (1940). Science and linguistics. *Technology Review*, 42, 229-231.
156. **უორფი 1936** — Whorf, B. Lee. (1936). A linguistic consideration of thinking in primitive communities. In J. B. Carroll ed. (1956) *Language, thought, and reality: Selected writings of Benjamin Lee Whorf*, 65–86.
157. **ფიშმანი 1978** — Fishman, P. (1978). Interaction: The Work Women Do. *Social Problems*. Oxford University Press, 25(4), 397-406.
158. **ფოული 2001** — Foley, W. (2001). *Anthropological Linguistics: An Introduction*. Oxford: Blackwell.
159. **ფრეგე 1956** — Frege, G. (1956). The Thought: A Logical Inquiry. *Mind, New Series*, 65(259), 289-311.
160. **ფრემბენი 2006** — Frembgen, J. W. (2006). Honour, Shame, and Bodily Mutilation. Cutting off the Nose among Tribal Societies in Pakistan. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 16(3), 243-260.
161. **შიბუტანი 1999** — Шибутани, Т. (1999). *Социальная психология*. АСТ, Феникс.
162. **შვეიცერი 1989** — Швейцер, А. Д. (1989). Этнография речи: теория американской социолингвистики. В кн.: *Этнология в США и Канаде*, 272-285.
163. **შკრაბეცი 1903** — Skrabec, S. (1903). Zum Gebrauche der Verba perfectiva und imperfectiva im Slovenischen. *Archiv für slavische Philologie*, 25, 554-564.
164. **ჩაჩანიძე 2015** — ჩაჩანიძე, ი. (2015). „კალანდა“ ლექსემის ეთნოლინგვისტიკური და სემიოტიკური განზომილებანი. *იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება*, XLIII, 213-222.
165. **ჩომსკი 1965** — Chomsky., N. (1965). *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, Mass., MIT Press.
166. **ჯორბენაძე 1997** — ჯორბენაძე, ბ. (1997). *ენა და კულტურა*. თბილისი.
167. **ჯორჯანელი 1977** — ჯორჯანელი, კ. (1997). *ევფემიზმები და სიტყვის ტაბუ*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

168. ჰაიმსი 2004 — Hymes, D. (2004). *Ethnography, linguistics, narrative inequality: toward an understanding of voice*. London: Taylor & Francis.
169. ჰაიმსი 1987 — Hymes, D. (1987). Communicative competence. *Sociolinguistics: An International Handbook of the Science of Language and Society*, 219–29.
170. ჰაიმსი 1983 — Hymes, D. (1983). *Essays in the History of Linguistic Anthropology*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins.
171. ჰაიმსი 1977 — Hymes, D. (1977). *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. London: Tavistock.
172. ჰაიმსი 1975 — Хаймс, Д. Х. (1975). Этнография речи. В кн.: *Новое в лингвистике. - Вып. VII. Социолингвистика*, 42-95.
173. ჰაიმსი 1972 (ა) — Hymes, D. (1972). Models of the Interaction of Language and Social Life. *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, Ed. By Gumperz, J. & Hymes, D, 33-72.
174. ჰაიმსი 1972 (ბ) — Hymes, D. (1972). Editorial Introduction to Language in Society. *Language in Society*, 1(1), 1-14.
175. ჰაიმსი 1967 — Hymes, D. (1967). Models of interaction of language and social setting. *Journal of Social Issues*. 33(2), 8–28.
176. ჰაიმსი 1966 — Hymes, D. (1966). Two types of linguistic relativity (With examples from Amerindian ethnography). *Sociolinguistics*, 114–67.
177. ჰაიმსი 1964 — Hymes, D. (1964). Introduction: Toward Ethnographies of Communication. *American Anthropologist*, 66(6), 2, 1-34.
178. ჰარგრეივი 1911 — Hargrave, B. (1911). Origins and meanings of popular phrases and names. London: Laurie.
179. ჰაუსმანი და სხვები 2011 — Hausmann, Ch., Jonason, A., Summers-Effler, E. (2011). Interaction Ritual Theory and Structural Symbolic Interactionism. *Symbolic Interaction*, 34(3), 319-329.
180. ჰეიზინგა 1997 — Хейзинга Й. (1997). *homo Ludens*. Москва.

181. **ჰოკეტი 1954** — Hockett, C. F. (1954). Chinese versus English: an exploration of the Whorfian theses. *Language in culture : conference on the interrelations of language and other aspects of culture*, 106-111.
182. **ჰოლი 1963** — Hall, E. (1963). A System for the Notation of Proxemic Behavior. *American Anthropologist*, 65(5), 1003-1026.
183. **ჰოლი 1959** — Hall, E. (1959). *Silent language*. New-York: Doubleday & Co.
184. **ჰოლი 1955** — Hall, E. (1955). The Anthropology of Manners. *Scientific American*, 192(4), 84-91.
185. **ჰოლი & ტრეიჯერი 1953** — Hall, E., & Trager, G. L. (1953). *The Analysis of Culture*. Washington, DC: Foreign Service Institute, American Council of Learned Societies.
186. **ჰუმბოლდტი 1907** — Humboldt, W. V. (1907). *Gesammelte Schriften*. Berlin: B. Behr's Verlag.

დამოწმებული წყაროები

1. **ანდრია 1889** — ანდრია (1889). ძველი ზნე-ჩვეულებანი. *ივერია*, N51.
2. **ართმელაძე 1899** — ართმელაძე, ტ. (1899). წაბურვიანი ტირილი გურია-სამეგრელოში. *ცნობის ფურცელი*, N872, N873, N874.
3. **ბერჟე 2021** — ბერჟე, ადოლფ (2021). მოგზაურობა სამეგრელოში 1862 წელი. თბილისი.
4. **ბოროზდინი 1934** — ბოროზდინი, კ. (1934). *სამეგრელო და სვანეთი (1854-1861), მოგონებანი*. თარგმნილი თ. სახოკიას მიერ. თბილისი: სახელმწიფო გამომცემლობა.
5. **ბოროზდინი და სხვები 1927** — ბოროზდინი, კ., ერისთავი, რ., მურიე, ჟ. (1927). *ბატონყმობა სამეგრელოში (მასალები)*. თარგმანი და წინასიტყვაობა თ. სახოკიასი. ტფილისი: გამომცემელი ერმოლოაზ წულაია.

6. **ბოროზდინი 1885** — Бороздин, К.А. (1885). Закавказские воспоминания: Мингрелия и Сванетия с 1854 по 1861 г. Санкт-Петербург: А.С. Суворин.
7. **დიუმეზილი 2009** — დიუმეზილი, ჟ. (2009). *ლაზური ზღაპრები და გადმოცემები*. თბილისი.
8. **კალანდარიშვილი 1890** — კალანდარიშვილი, ტ. (1890). ახალწლის მიგებება და ფერხაობა სამეგრელოში. *ივერია*, N3.
9. **ლამბერტი 1938** — ლამბერტი, ა. (1938). *სამეგრელოს აღწერა*. თბილისი: „ფედერაცია“.
10. **მაკალათია 1984** — მაკალათია, ს. (1984). *ხევსურეთი*. თბილისი.
11. **მაკალათია 1983** — მაკალათია, ს. (1983). *თუშეთი*. თბილისი.
12. **მაკალათია 1941** — მაკალათია, ს. (1941). *სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია*. თბილისი.
13. **მერკვილაძე 1902(ა)** — მერკვილაძე, ა. (1902). სატირალი ანუ გასვენება. *მოგზაური*, 1, 38-45.
14. **მერკვილაძე 1902(ბ)** — მერკვილაძე, ა. (1902). შემოლოცვა. *მოგზაური*, 7-8, 489-494.
15. **მილანელი 1964** — მილანელი, ჯ. ჯ. (1964). წერილები საქართველოზე, მე-17 საუკუნე. თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“.
16. **მურიე 2018** — მურიე, ჟ. (2018). *სამეგრელო (ძველი კოლხეთი)*. თბილისი: „არტანუჯი“.
17. **სახოკია 1985** — სახოკია, თ. (1985). *მოგზაურობანი*. ბათუმი: „საბჭოთა აჭარა“.
18. **სახოკია 1979** — სახოკია, თ. (1979). *ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი*. თბილისი: მერანი.
19. **სახოკია 1956** — სახოკია, თ. (1956). *ეთნოგრაფიული ნაწერები*. თბილისი: თბილისი: სამეცნიერო-მეთოდური კაბინეტის გამომცემლობა.
20. **სახოკია 1955** — სახოკია, თ. (1955). *როგორ ვიზრდებოდი ძველად (მოგონებანი)*. თბილისი.

21. **სახოკია 1940** — სახოკია, თ. (1940). მიცვალებულის კულტი სამეგრელოში. *მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის III*, 159-188.
22. **სახოკია 1938** — სახოკია, თ. (1938). „ვეფხისტყაოსნის“ ფიგურალური სიტყვანი და გამოთქმანი. *ენიმკის მოამბე III*, 276-310.
23. **სახოკია 1897** — სახოკია, თ. (1897). ახალწელიწადი (კალანდა) სამეგრელოში (ეთნოგრაფიული სურათი). *მოამბე*, 1, 91-110.
24. **შარდენი 1975** — შარდენი, ჟ. (1975). *მოგ ზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ)*. თბილისი: „მეცნიერება“.
25. **ცაიშელი 1894** — ცაიშელი, მ. (1894). მეგრელების ჩვეულებანი (ქორწილი, ქელები). *ივერია*, N156.
26. **ჭანტურია 1982** — ჭანტურია, ა. (1982). ეთნოგრაფიული ჩანაწერები. მეგრული რწმენა-წარმოდგენები და ზნე-ჩვეულებანი. *თსუ შრომები, ისტორია, ხელოვნებათმცოდნეობა, ეთნოგრაფია*, 227, 209-247.

დამოწმებული ლექსიკონები

1. **ანთელავა და სხვები 2023** — ანთელავა, ნ., ბუკია, მ., ჩუხუა, მ. (2023). ეთნოლინგვისტურ ტერმინთა განმარტებითი ლექსიკონი. თბილისი.
2. **ბიდერმანი 1992** — Biedermann, H. (1992). *Dictionary of symbolism: cultural icons and the meanings behind them*. Translated by James Hulbert. New York: Facts on File.
3. **ბრუერი 1953** — Brewer, E. C. (1953). *Dictionary of Phrase and Fable*. Harper & Brothers.
4. **ენციკლოპედია ბრიტანიკა 1910** — The Encyclopaedia Britannica. (1910). *The Encyclopaedia Britannica: or, a dictionary of arts, sciences, literature and general information*. By Chisholm Hugh, eleventh Edition, XXIII.
5. **ენციკლოპედია ბრიტანიკა 1797** — The Encyclopaedia Britannica (1797). *The Encyclopaedia Britannica: or, a Dictionary of Arts, Sciences and Miscellaneous Literature*. By National Library of Scotland, third edition, XVI.

6. **ენციკლოპედია ბრიტანიკა 1771** — The Encyclopaedia Britannica (1771). *Encyclopaedia Britannica: or, a Dictionary of Arts and Sciences compiled upon a new Plan.* By National Library of Scotland, first Edition, III.
7. **ენციკლოპედია ირანიკა 1987** — The Encyclopaedia Britannica (1987). *Encyclopædia Iranica.* By B. Schlerath, P. O. Skjærvø, II(7).
8. **კათოლიკური ენციკლოპედია 1907** — The Catholic encyclopedia (1907). *The Catholic encyclopedia; an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic Church.* By Charles George Herbermann, Edward A. Pace, Condé Benoist Pallen, Thomas J. Shahan, and John J. Wynne ed., 13. New York: The Encyclopedia Press.
9. **კუპერი 1987** — Cooper, J. C. (1987). *An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols.* London: Thames and Hudson.
10. **მონიე-უილიამსი 1899** — Monier-Williams. (1899). *A Sanskrit-English dictionary.* By Monier-Williams (1819-1899). Oxford Clarendon Press, 1960 edition.
11. **ნეიმანი 1978** — ნეიმანი, ა. (1978). *ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი.* თბილისი.
12. **პარტრიჯი 1958** — Partridge, E. (1958). *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English.* New York: The Macmillan Company.
13. **რეი 1768** — Ray, J. (1768). *A compleat collection of English proverbs.* London, Printed for W. Otridge, S. Bladon [etc.].
14. **სკეტი 1882** — Skeat, W. W. (1882). *An Etymological Dictionary of the English Language.* Oxford: Printed at the Clarendon Press for Macmillan and Co.
15. **სპიკი & სიმპსონი 2015** — Speake, J. & Simpson, J. A. (2015). *The Oxford Dictionary of Proverbs.* Fifth Edition. Oxford University Press.
16. **სპირსი 2005** — Spears, R., A. (2005). *McGraw-Hill's Dictionary of American Idioms and Phrasal Verbs.* The McGraw-Hill Companies.
17. **უიკლი 1921** — Weekley, E. (1921). *An etymological dictionary of modern English.* London: J. Murray.
18. **ფლაველი & ფლაველი 1992** — Flavell, L., Flavell, R. (1992). *Dictionary of Idioms and Their Origins.* London: Kyle Cathie LTD.

19. **ჩიქობავა 1964** — *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი*. (1964). არნოლდ ჩიქობავას რედაქციით, VIII. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა.
20. **ჩიქობავა 1960** — *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი*. (1960). არნოლდ ჩიქობავას რედაქციით, VI. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა.
21. **ჩიქობავა 1953** — *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი*. (1953). არნოლდ ჩიქობავას რედაქციით, III. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა.
22. **ჭაბაშვილი 1989** — *ჭაბაშვილი, მ.* (1989). უცხო სიტყვათა ლექსიკონი. თბილისი: „განათლება“.

დამოწმებული ელექტრონული რესურსები

1. **გამოსვლა** — ძველი აღთქმა

https://www.orthodoxy.ge/tserili/biblia_sruli/dzveli/gamosvla/gamosvla-21.htm

(მოძიების თარიღი: 07.02.23)

2. **ეზეკიელ წინასწარმეტყველი** — ძველი აღთქმა

https://www.orthodoxy.ge/tserili/biblia_sruli/dzveli/ezekieli/ezekieli-23.htm

(მოძიების თარიღი: 07.02.23)

3. **იგავნი სოლომონისა** — ძველი აღთქმა

https://www.orthodoxy.ge/tserili/biblia_sruli/dzveli/igavni/igavni-10.htm

(მოძიების თარიღი: 07.02.23)

4. **კემბრიჯის ლექსიკონი 2022** — *Cambridge Dictionary* © Cambridge University Press, 2022

<https://dictionary.cambridge.org/> (მოძიების თარიღი: 10.12.22)

5. ლუკას სახარება — ახალი აღთქმა

https://www.orthodoxy.ge/tserili/biblia_sruli/akhali/luka/luka-9.htm

(მოძიების თარიღი: 07.02.23)

6. მათეს სახარება — ახალი აღთქმა

https://www.orthodoxy.ge/tserili/biblia_sruli/akhali/mate/mate-26.htm

(მოძიების თარიღი: 07.02.23)

7. მერიემ-ვებსტერის ლექსიკონი 2022 — The Merriam-Webster Dictionary © Merriam-Webster Incorporated, 2022. <https://www.merriam-webster.com/> (მოძიების თარიღი: 10.12.22)

8. პავლე მოციქულის პირველი ეპისტოლე კორინთელთა მიმართ — ახალი აღთქმა

<https://www.orthodoxy.ge/tserili/gadasatseri/akhali/1korintelta/1korintelta-14.htm>

(მოძიების თარიღი: 07.02.23)

9. ქართული ენის იდიომებისა და ანდაზების ფონდების მონაცემთა ბაზა 2015 — © Powered by WordPress, 2015

<http://idioms.tsu.ge/>

(მოძიების თარიღი: 22.04.23)

A Ritual as a Speech Situation and Its Analysis within the Framework of the Ethnography of Communication

Summary

The dissertation is the first attempt to present the ritual speech situations attested in Samegrelo in the 17th-20th centuries in the framework of the ethnography of communication according to ethnographic and travel genre sources.

Chapter I: The main research priorities of the ethnography of communication are set. The old and latest literature related to the field is reviewed, valid conclusions are drawn. In addition, the key terminological units are explained, such as: speech community, speech situation, speech event, speech act; the SPEAKING model components are specified. Such clarifications are necessary and important to solve practical problems within the framework of the ethnography of communication in the future;

Chapter II: Conceptual-terminological dimensions of the “ritual” are presented. The history of the term in diachrony is discussed on the example of Indo-European languages and ancient encyclopedic records. Parallels with the definitions given in Georgian dictionaries are drawn. In addition, a conceptual biography of the “ritual” is also shown: How did the term evolve from the sacred content to the secular one? Why is ritual and all those repetitive actions, which are encountered in different spheres of social life, a speech situation today?

Chapter III: Specific speech events from ethnographic sources are identified and illustrated, which are analyzed according to the SPEAKING grid considering the following

parameters: social and gender asymmetries of communicators, paralinguistic markers of communication and rules of spatial organization;

On the example of Samegrelo of the 17th-20th centuries and the illustrative data collected from Georgian ethnographic accounts and travelogues, it has been shown that based on the social stratification of the speech community there are such speech events when a) addresser/addressee and message sender/message receiver do not match and we are dealing with indirect, mediated communication and b) the gender asymmetry in speech community represents women as inferior participants in the communication process and requires speech avoidance from them. To illustrate this point, silence has been discussed as a communicative behavior;

Communication within the speech event is not limited only to verbal means and it also includes non-verbal cues. It includes paralinguistic means (tone of voice, manner, rhythm) and rules of spatial organization, which are presented according to the following semiotic parameters: *right/left, forward/backward, center/periphery*. The examination of specific examples showed us that such oppositions in language are often counterweights of *good/bad* or *major/minor* dichotomies. In addition, there are also cases where *major/minor* and *masculine/feminine* dichotomies are directly proportional;

Chapter IV is entirely devoted to the selection and analysis of performative utterances attested in the empirical data of the research period. The structural-semantic features of performative utterances are specified. Several performative utterances are presented for illustration purposes and are etymologically linked to the corresponding rituals. Such an approach gave us the opportunity to identify parallels from an intercultural perspective as well as to highlight the national and cultural specifics of performative utterances.