

**ცივილიზაციური ძიებანი**  
**CIVILIZATION RESEARCHES**

---



თბილისი 2007  
TBILISI 2007

№5



ივანე ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი  
Iv. Javakhishvili Tbilisi State University

კულტურის მეცნიერებათა ინსტიტუტი  
ინტერკულტურული დიალოგის იუნესკოს კათედრა  
Institute of Cultural Studies  
UNESCO Chair in Intercultural Dialogue



United Nations Educational, Scientific and Cultural  
Organization



UNITWIN/UNESCO Chairs - Twinning networks and  
university networks

# ცივილიზაციური კვებანო CIVILIZATION RESEARCHES

№ 5



თბილისის  
უნივერსიტეტის  
ბაჰოგცეჰოგ

„ცივილიზაციური ძიებანი“ თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში გამოდის 2003 წლიდან. 2007 წლის ივნისში იუნესკოს ეგიდით ჩატარებული საერთაშორისო მრგვალი მაგიდის – „კავკასია: ინტერ-კულტურული დიალოგის პერსპექტივა“ – გადაწყვეტილებით, ის არსებობას განაგრძობს, როგორც საერთაშორისო გამოცემა. კრებული ინტერდისციპლინური; მოიცავს კროსკულტურული კომუნიკაციისა და ინტერკულტურული დიალოგის, შედარებით რეგიონული კვლევების (ისტორიული და ტიპოლოგიური საკითხები), კულტურის კვლევების და სხვა საკითხებს.

კრებული თანამშრომლობს აზერბაიჯანის, სომხეთის, მოლდოვას, რუსეთის ფედერაციის, ცენტრალური აზიის იუნესკოს კათედრებთან, სხვა ქართველ და უცხოელ კოლეგებთან, რომლებიც წარმოდგენილი არიან როგორც სარედაქციო საბჭოში, ისე ავტორების სახით.

სარედაქციო ჯგუფი მზადაა თანამშრომლობისათვის დაინტერესებულ პირებთან და სტრუქტურებთან.

The annual “**Civilization Researches**” is published since 2003. In June 2007, as a result of a joint decision made by the participants of an International Round Table “**Caucasus – Perspective of Intercultural Dialogue**” (organized by UNESCO), edition’s authorship has been internationalized. It bears interdisciplinary character, encompassing the questions that include, but are not limited to, cross-cultural communication and intercultural dialogue, comparative regional studies (historical and typological problems), cultural studies and so forth. Reviewers board, which is, among others, represented by UNESCO Chairs of Armenia, Azerbaijan, Moldova, Russian Federation and republics of Central Asia, is open for cooperation with interested individuals and relevant organizations.

### **მოთხოვნები ავტორებისადმი**

მასალები წარმოდგენილ უნდა იქნეს ქართულად, ინგლისურად, რუსულად ან ფრანგულად (მაქსიმუმ 4.000 სიტყვა, Times New Roman, 12, 1,5, ან 2.500 სიტყვა, AcadNusx, 12, 1,5 – ქართული ტექსტები). ყველა სტატიას (გარდა ინგლისურ ენაზე წარმოდგენილისა) უნდა ახლდეს ინგლისური რეზიუმე 800-1000 სიტყვის მოცულობით. ციტირება – MLA სტილი.

**შერჩევის პირველი ეტაპი** – სარედაქციო საბჭოს წევრთა მიერ შერჩეული სტატიები იგზავნება თბილისში, რედაქციაში, ელექტრონული ფოსტით.

**მეორე ეტაპი** – სტატიები იგზავნება სარედაქციო საბჭოს წევრებს (სპეციალობათა მიხედვით) საბოლოო შერჩევისათვის.

#### **წარმოდგენის ვადები:**

1 ოქტომბერი – წარმოდგენა სარედაქციო საბჭოში.

1 ნოემბერი – სარედაქციო საბჭოს წევრთა საბოლოო გადაწყვეტილება.

### **Submission**

The articles should be submitted in Georgian, English, Russian or French (max. 4000 words, Times New Roman 12, 1,5, or 2500 words, AcadNusx 12, 1,5 space (Georgian texts). All articles (except those in English) must be presented together with the summary in English, 800-1000 words. Citation – MLA style.

**First stage of selection** – papers recommended by the members of the Reviewers Board should be delivered to Tbilisi (by e-mail).

**Second stage** – the papers should be distributed among the members of the Reviewers Board for the final selection.

#### **Deadline for delivering articles to Tbilisi:**

01.10.2007 (with the recommendation of the member of Reviewers Group)

01.11.2007 (decision of the member of Reviewers Group to whom the article was delivered).

© ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2007.

Iv.Javakhishvili Tbilisi State University, 2007.

© ინტერკულტურული დიალოგის იუნესკოს კათედრა, 2007.

UNESCO Chair in Intercultural Dialogue, 2007.

ISSN 978-9941-13-009-0

**სარედაქციო საბჭო:**

**ნინო ჩიქოვანი**, პროფესორი  
(სარედაქციო საბჭოს თავმჯდომარე)

**მინელი ბორგოლტე**, პროფესორი

**ემილ დრაგნევი**, პროფესორი

**მაგჯუდა იულდაშევა**, პროფესორი

**მალხაზ მაცაბერიძე**, პროფესორი

**დიმიტრი სპივაკი**, პროფესორი

**ნინო ფირცხალავა**, პროფესორი

**თინათინ ღუდუშაური**,  
ასოც. პროფესორი

**ბერნდ შპილნერი**, პროფესორი

**ბეჟან ჯავახია**, პროფესორი

**ზარუი ჰაკობიანი**,  
ასისტ. პროფესორი

**რაუფ ჰუსეინოვი**,  
პროფესორი

კულტურის კვლევები, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, საქართველო  
შუა საუკუნეების ევროპის შედარებითი ისტორია, ბერლინის ჰუმბოლდტის უნივერსიტეტი, გერმანია  
სამხრეთ-აღმოსავლეთ ევროპის კვლევები, მოლდოვას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, მოლდოვა  
ფსიქოლოგიურ-პედაგოგიური და კულტურის კვლევები, რუსულ-ტაჯიკური სლავური უნივერსიტეტი, დუშანბე, ტაჯიკეთი

პოლიტიკის მეცნიერებები, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, საქართველო

სულიერი ტრადიციების, სპეციფიკური კულტურებისა და ინტერელიგიური დიალოგის შედარებითი კვლევა, კულტურის კვლევათა რუსეთის ინსტიტუტი, სანკტ-პეტერბურგი, რუსეთის ფედერაცია

შედარებითი ლიტერატურული კვლევები, ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, საქართველო  
კულტურის ანთროპოლოგია, ჰუმანიტარული სკოლა, საქართველოს უნივერსიტეტი, საქართველო  
ენათმეცნიერება, დუიხბურგ-ესენის უნივერსიტეტი, გერმანია

შუა საუკუნეების ისტორია, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, საქართველო

სომხური ხელოვნების ისტორია და თეორია, ერევნის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, სომხეთი

ისტორია, აზერბაიჯანის მეცნიერებათა აკადემიის არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, აზერბაიჯანი

**სარედაქციო ჯგუფი:**

მალხაზ თორია  
ქეთევან კაკიტელაშვილი  
მაია ქერივიშვილი  
ირაკლი ჩხაიძე  
ივანე წერეთელი  
შოთა ხინჩაგაშვილი

**რედაქციის მისამართი:**

საქართველო, 0128, თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზ., №1  
ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,  
I კორპუსი, ოთახი 212  
ტელ.: (995 32) 29 08 44  
ელ. ფოსტა: [tsuculturologia@yahoo.com](mailto:tsuculturologia@yahoo.com), [icstbilisi@gmail.com](mailto:icstbilisi@gmail.com)

ჟურნალის ინტერნეტ-ვერსია და სხვა ინფორმაცია ინტერკულტურული დიალოგის იუნესკოს კათედრის შესახებ იხ. ვებ-გვერდზე: [www.culturedialogue.com](http://www.culturedialogue.com)

## REVIEWERS BOARD

<b>Nino Chikovani</b> , Professor ( <i>Head of the reviewers board</i> )	Cultural Studies, <i>Iv. Javakhishvili Tbilisi State University, Georgia</i>
<b>Michael Borgolte</b> , Professor	Comparative History of Medieval Europe, <i>Humboldt University, Berlin, Germany</i>
<b>Emil Dragnev</b> , Professor	South East European Studies, <i>Moldova State University, Moldova</i>
<b>Tinatini Gudushauri</b> , Professor	Cultural Anthropology, <i>School of Humanities, University of Georgia</i>
<b>Zaruhi Hakobyan</b> , Assistant Professor	History and Theory of Armenian Art, <i>Yerevan State University, Armenia</i>
<b>Rauf Huseynov</b> , Professor	History, <i>Institute of Archeology and Ethnography of the National Academy of Sciences of Azerbaijan</i>
<b>Bejan Javakhia</b> , Professor	Medieval Studies, <i>Iv. Javakhishvili Tbilisi State University, Georgia</i>
<b>Malkhaz Matsaberidze</b> , Professor	Political Sciences, <i>Iv. Javakhishvili Tbilisi State University, Georgia</i>
<b>Nino Pirtskhalava</b> , Professor	Comparative Literature Studies, <i>Ilia Chavchavadze State University, Tbilisi, Georgia</i>
<b>Dimitri Spivak</b> , Professor	Comparative Studies of Spiritual Traditions, their Specific Cultures and Interreligious Dialogue, <i>Russian Institute for Cultural Studies, St. Petersburg, Russian Federation</i>
<b>Bernd Spilner</b>	Linguistics, <i>Duisburg-Essen University Germany</i>
<b>Mavzhuda Yuldasheva</b> , Professor	Psychology-pedagogical Disciplines and Cultural Studies, <i>Russian-Tajik Slavonic University, Dushanbe, Tajikistan</i>

### EDITORIAL GROUP:

Irakli Chkhaidze  
Ketevan Kakitelashvili  
Shota Khinchagashvili  
Maia Kvrivishvili  
Malkhaz Toria  
Ivane Tsereteli

### ADDRESS OF EDITORIAL OFFICE:

UNESCO Chair in Intercultural Dialogue, Tbilisi State University  
1, Ilia Chavchavadze Ave. 0128, Tbilisi, Georgia.  
E-mail address: [tsuculturologia@yahoo.com](mailto:tsuculturologia@yahoo.com), [icstbilisi@gmail.com](mailto:icstbilisi@gmail.com)

The electronic version of the journal and information about the UNESCO Chair in Intercultural Dialogue is available at [www.culturedialogue.com](http://www.culturedialogue.com)

**შობაარსი**  
**CONTENTS**

<b>Эмиль Драгнев</b> Юго-Восточная Европа и Кавказ. К проекту сравнительной истории культурно-религиозных взаимоотношений в полиэтничной и многоконфессиональной среде .....	7
<b>Emil Dragnev</b> South-Eastern Europe and Caucasus. On Comparative History of Cultural and Religious Relations in Multiethnic and Multiconfessional Environment .....	10
<b>Рауф А. Гусейнов</b> Проблема азербайджанства в истории Азербайджана .....	12
<b>Rauf A. Huseinov</b> Being Azerbaijani – as Reflected in History of Azerbaijan .....	14
<b>Hamlet L. Petrosyan</b> On Two Main Symbols of Armenian Identity: The Sacred Mountain and Paradise Lost: Old Images and Contemporary Manifestations .....	16
<b>Мавджула Юлдашева</b> Проблемы этнокультурной идентичности и межкультурного диалога в Таджикистане .....	20
<b>Mavjuda Yuldasheva</b> The Problems of Ethno-Cultural Identity and Intercultural Dialogue in Tajikistan .....	24
<b>ირაკლი ჩხაიძე</b> ნაციონალიზმის ცნების ეთნოსიმბოლისტური გაგება: ქართული მაგალითი .....	25
<b>Irakli Chkhaidz</b> Ethnosymbolic Approach to the Concept of Nationalism: the Georgian Case .....	28
<b>Hripsime Ramazyan</b> The European Identity: Eternal Myth? .....	30
<b>Рауф Карагезов</b> Азербайджан на стыке эпох и цивилизаций: ресурсы культуры как фактор интеграции в современность .....	35
<b>Rauf Garagozov</b> Azerbaijan at the Meeting-Point of Epochs and Civilizations: Resources of Culture as Factor of Integration in Modernity .....	44
<b>Адаш Токтосунова</b> Проблематика диалога культур и цивилизаций в социально-гуманитарных науках .....	45
<b>Adash Toktosunova</b> The Problem of Dialogue among Cultures and Civilizations in the Social Sciences and Humanities .....	48
<b>მალხაზ თორია</b> წარსულის დამახსოვრების ფორმები და ისტორიკოსის როლი კოლექტიური მეხსიერების ჩამოყალიბებაში (შუა საუკუნეების ქართული ისტორიული ტექსტების მიხედვით) .....	50
<b>Malkhaz Toria</b> Modes of Remembering the Past and the Role of Historians in Formation of Collective Memory (According to Georgian Historiography of the Middle Ages) .....	53
<b>Shota Khinchagashvili</b> Multilingual Education as a Mechanism for Inter-Ethnic Conflict Prevention .....	54
<b>David Matsaberidze</b> The Problem of Post-Soviet Conflicts in the Caucasus: Soviet Time Border Marks .....	59
<b>Заруи Акопян</b> Трапезундское армянское Евангелие в контексте византийского и восточнохристианского искусства .....	64

<b>Zaruhi Hakobyan</b>	
Trebizond Armenian Gospel in the Context of Byzantine and East Christian Art .....	69
<b>Nino Abakelia</b>	
Hoard as a Symbol in Georgian Culture.....	71
<b>გიორგი გარაყანიძე</b>	
ქართული სუფრის ტრადიციაში დაცული რიტუალი თანამედროვე ყოფისა და ძველი ცივილიზაციის შუქზე .....	75
<b>Giorgi Garakhanidze</b>	
The Ritual Preserved in a Tradition of Georgian Feast (Sufra) in the Light of Present-day Life and Ancient Civilization .....	85
<b>ბერნდ შპილნერი</b>	
კომპარატიული ლინგვისტიკის მეთოდების გამოყენებისათვის შედარებით კულტუროლოგიაში .....	87
<b>Bernd Spillner</b>	
Methods of Linguistic Comparison Used for Comparing Cultures .....	94
<b>ლალი ქეტბა-ხუნდაძე</b>	
ენა, როგორც ტექსტის „ღიაობის“ პირობა და მისი ინტერპრეტაციის ზღვარი .....	95
<b>Lali Ketsba-Khundadze</b>	
Language as the Precondition of Text’s “Openness” and the Limit of its Interpretation .....	101
<b>ნინო ქიმერიძე</b>	
ანბანის რიგზე აგებული ტექსტები ქართულ და გერმანულ ლიტერატურაში და მათი ლინგვისტიკური ანალიზი .....	102
<b>Nino Kimeridze</b>	
Alphabetically Arranged Texts in German and Georgian Literature and Their Linguistic Analysis .....	109
<b>ნუნუ კაპანაძე</b>	
„გლობალური“ ტექსტთაშორისი მიმართებები .....	110
<b>Nunu Kapanadze</b>	
Global Intertextuality .....	114
<b>Tamar Lomidze</b>	
Self Conception in the Works of Georgian Romanticist Poets .....	115
<b>ლუკა ნახუცრიშვილი</b>	
ელსტირის სახელოსნო: მარსელ პრუსტი და მორის მერლო-პონტი მხატვრობის შესახებ .....	119
<b>Luka Nakhutsrishvili</b>	
Elstir’s Atelier (Marcel Proust and Maurice Merleau-Ponty on Painting) .....	130
ავტორები .....	132
<b>Authors</b> .....	133

Эмиль Драгнев

## ЮГО-ВОСТОЧНАЯ ЕВРОПА И КАВКАЗ. К ПРОЕКТУ СРАВНИТЕЛЬНОЙ ИСТОРИИ КУЛЬТУРНО-РЕЛИГИОЗНЫХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ В ПОЛИЭТНИЧНОЙ И МНОГОКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ СРЕДЕ

Юго-Восточная Европа, утвердившаяся в науке в большей степени как цивилизационная, нежели географическая общность, охватывающая Балканский и Карпато-Дунайский регионы (собственно часть Юго-Восточной Европы в географическом понимании) имела много общего в своем историческом развитии с Кавказским регионом. Эта общность зиждется не только на схожести гео-климатических условий, недооценка которых, однако, была бы абсолютно неправомерной. Действительно, горная фрагментация пространства, главным образом, обусловила целый ряд довольно близких характеристик историко-культурных процессов.

К примеру, изложение оценки, данной Дмитрием Оболенским роли географической среды в формировании специфических условий исторического развития балканского региона, может быть весьма узнаваемо для специалиста по кавказскому региону, и с рядом необходимых оговорок, в нередких случаях, довольно соответственно. В самом начале своего анализа географической среды выдающийся византинист весьма знаменательно расставляет акценты: «Первая впечатляющая черта балканского пейзажа – это горы. Действительно, *балкан* – тюркское слово, которое обозначает *горную цепь ...*» (Obolensky 1971: 6). В продолжении, устанавливая связь между данной характеристикой географической среды Балкан и историческими процессами этого региона, Д. Оболенский подытоживает: «Эти примеры достаточны для иллюстрации многосторонней и витальной роли гор в средневековой истории Балкан – убежище для беглеца, бедняка и изгнанника; цитадель политической свободы, этнических различий, старинных обычаев, социального индивидуализма и религиозного диссидентства; край разрозненных деревушек, чьи жители, находясь на обочине письменной истории, оставались на протяжении веков невосприимчивыми к более передовой цивилизации равнины, зачастую представляя преграду на пути распространения культуры, но будучи экономически связанными с дольными областями, благодаря сезонной миграции кочевых пастухов и их стад; очаг для варваров и источник постоянных беспокойств для земледельца, который боялся за безопасность своей нивы, скота и оливковых садов; база набора рекрутов, зачастую лучших на всем полуострове... Горы, рассматриваемые и с физической, и с человеческой точки зрения, составляют постоянный и стабильный аспект балканской истории (Obolensky 1971: 8-9).

Тем не менее, горы, во многом способствовавшие вполне определенному «партикуляризму» отдельных областей, никогда не являлись достаточным препятствием на пути вторжений. Следует также отметить, что с географической точки зрения оба региона не только разделены черноморским водным пространством, но им же и соединены. Вдоль побережий сухопутные и морские пути обеспечивали экономические и культурные связи, действовавшие в зависимости от пульсации исторических конъюнктур с различной степенью интенсивности.

Однако, как мы уже отмечали, не только схожесть географических условий позволяет строить сравнительный анализ на основе сопоставимых историко-культурных процессов. Оба региона связывает также известная общность цивилизационных контекстов. *Orbis romanis*, со всеми различиями во временном протяжении и территориальном охвате, тем не менее, в определенной степени, включает оба ареала. Византийский континуитет в еще большей мере усиливает общую цивилизационную контекстуальность, которой христианство прибавляет дополнительные параметры особой насыщенности. Византийский период знаменуется также интенсификацией непосредственного взаимопроникновения между двумя регионами.

История взаимосвязей между балканским и кавказским регионами, безусловно, значимая и интересная тема исследования. Новые изыскания в данной области будут опираться на довольно богатую историографическую традицию. В качестве примеров можно привести исследования церковной и куль-



турной деятельности Анфимия Иверского (Антим Ивиреанул) в Валахии и его ученика Михаила, сына Стефана в Тбилиси (Djindjikaşvili 1982) многочисленные публикации А. Х. Тораманяна по влиянию армянской церковной архитектуры на молдавскую<sup>1</sup> (по данной теме отметим и нашу публикацию «К вопросу об армяно-грузинском влиянии на зодчество средневековой Молдавии», осуществленную совместно с Е. М. Подградской, в Историко-Филологическом журнале, 1 (116), Ереван, 1987).

Прерывая данное перечисление, отметим, что его продолжение может перерасти в самостоятельное исследование внушительных размеров<sup>2</sup>. В качестве перспектив дальнейших разработок отметим лишь близкую нашим изысканиям тему исследований, касающуюся группы иллюстрированных Четвероевангелий, восходящих к византийскому кодексу XI века (Parisinus graecus 74) (Omont 1908; Der Nersessian 1926 – June 1927)<sup>3</sup>. В состав данной группы, помимо упомянутой византийской рукописи, входят также: болгарское Четвероевангелие царя Ивана Александра 1356 года (Лондон, Британский Музей) (Filov 1934; Живкова 1982; Dimitrova 1994), четыре румынских, включая валашское (?) господаря Александра Мирчи (Popescu 1984 (1)), и молдавские: Елизаветградское (Dragnev 2004), Сучевитское (Popescu 1984 (2)) и Варшавское (бывшее Львовское) (Der Nersessian 2001), а также три грузинские рукописи: Гелатское, Второе Джручское и Моквийское Четвероевангелия (Баркадзе 1887; Кондаков, Баркадзе 1890; Покровский 1907; Шмерлинг 1940: 49-54, 60-61; Шмерлинг 1956; Шмерлинг 1967: 25, 80, 192-193, 196-201; Шмерлинг 1979: 137; Амиранашвили 1963: 233-236; Амиранашвили 1966: 23-25; Алибегашвили 1973; Алибегашвили 1983).

Всеобъемлющее комплексное исследование данной группы памятников средневековой миниатюры еще не осуществлено, но уже на данной стадии изучения этой проблемы, со всей определенностью можно заключить, что более полное включение в указанный контекст «грузинской ветви», углубляющее наработки, осуществленные в этом направлении Ж.-Г. Виолетт (Violette 1985: 57-58; Violette 1986: 379), способно внести больше ясности во взаимоотношение ранних и поздних памятников группы *Parisinus graecus 74*.

Подчеркнув дополнительно перспективность исследования истории двухсторонних, а, учитывая культурно-историческое разнообразие каждого региона, фактически многосторонних связей между Юго-Восточной Европой и Кавказом, тем не менее, в рамках сравнительной истории, нам кажется более плодотворным сопоставления на типологическом уровне. В данном направлении можно выделить целый ряд исторических парадигм, среди которых особое место занимает имперская.

<sup>1</sup> Исследования А. Х. Тораманяна опирались на более ранние разработки по данной проблематике, среди которых выделяются следующие специальные публикации: Goilav G. “Bisericile armene din Țările Române” *Revista pentru istorie, arheologie și filologie*, XII, Nr. 1, București, 1912; Balș G. “Influences arméniennes et géorgiennes sur l’architecture romaine”, *Communication faite au III-e Congrès des Etudes Byzantines*, Athènes, 1931, Vălenii de Munte, 1931; Constantinescu-Iași P. *Influența arhitecturii vechi rusești asupra arhitecturii vechi românești*. București, 1951; Тораманян А. Х. “Труд румынского ученого о влиянии древнерусского зодчества на древнерумынскую архитектуру”. *Вестник истории мировой культуры*, № 5, Москва, 1959, сент.-окт.; Idem “К вопросу об армяно-молдавских архитектурных связях”. *Историко-филологический журнал*, Ереван, 1972, № 1, С. 195-198. Idem, “К вопросу об армяно-молдавских архитектурных связях”. *Историко-филологический журнал*, Ереван (XIV-XIX вв.), 1972, № 2, С. 193-212, Idem, “Зодчество Молдавии XIV – начала XX вв. и его связи с архитектурой Закавказья”. *Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора архитектуры*. Ленинград, 1973. Idem, “Об архитектуре крепостных сооружений (XV-XVI вв.) Молдавии. Армянские параллели”, *Историко-филологический журнал*, Ереван, 1974, № 3, С. 181-190. К проблематике румыно-закавказских связей и параллелей в области изобразительного искусства и архитектуры обращались и другие исследователи: Ионеску Г. “Армянское влияние в архитектурном декоре и в структуре некоторых румынских памятников” *Доклад к II Международному симпозиуму по армянскому искусству*, Ереван, 1978; Кожокару И. *Краткое ретроспективное сравнение армянской и румынской миниатюры*.

<sup>2</sup> В частности это касается комплекса вопросов связанных с тематикой византийско-закавказских взаимовлияний в области изобразительного искусства и архитектуры, библиография которого достигла весьма внушительных размеров. См. например библиографические ссылки в: Velmans T; Korać V.; Šuput M; *Rayonnement de Byzance*. Paris, 1999, С. 89-92.

<sup>3</sup> Исследованию данного кодекса посвящены две диссертационные работы: Violette J.-G. *Étude des miniatures du manuscrit gr. 74 (Paris, Bibliothèque Nationale)*, Université de Paris IV, 1976; Tsuji. Sh. “The Study of the Byzantine Gospel Illustrations” in *Florence Laur. Plut.* VI. 23 and Paris, Bibl. Nat. cod gr.74. *(Unpublished Ph.D. dissertation. Princeton University, Princeton N.J., 1968)*. Относительно последних разработок, касающиеся в первую очередь уточнения датировки и атрибуции см.: Hutter I. “Theodoros Bibliografos und die Buchmalerei in Studiu”. *ОПЛА: Studi in onore di mgr. Paul Canart per il LXX compleanno (=Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata, 1997, t. 47, С. 177-203.*

Не останавливаясь на многочисленных определениях империй, от античных до постмодернистских, и уже принимающих определенные контуры пост-постмодернистских, а также на их характеристиках и оценках, отметим значительную, а порой определяющую, роль «имперских импликаций» в истории сопоставляемых регионов. Следует особо выделить наличие в обоих случаях целой гаммы разного уровня включений в имперские системы, от влияний различной интенсивности до полных инкорпораций.

Помимо включения в римско-византийские системы, параллельно оба региона входят в другие имперские структуры (постепенно вытесняющие византийские): в обоих случаях Османской Империи, Ирана в кавказском случае (наряду с которым выделяем арабские и монгольские периоды), Габсбургской Империи в Юго-Восточной Европе и Российской снова в обоих случаях.

Интересно сопоставление результатов соотношений разных степеней включения (влияния, вассальной зависимости, инкорпорации с различным уровнем внутренней автономии или отсутствия таковой) и установления их влияния на эволюцию культурно-конфессиональных процессов. Следует выделять в каждом случае имперскую политику по отношению к конфессионально-культурному разнообразию, а также местную (позже националистическую) реакцию на данную политику, с построением собственного «дискурса» относительно этно-культурной и этно-конфессиональной политики.

Также, существенно и сопоставление имперских соперничеств в исследуемых регионах в плане динамики культурно-конфессионального разнообразия.

Созданная веками этно-культурно-конфессиональная ситуация в Юго-Восточной Европе и в Кавказском регионе, в обоих случаях при существенном воздействии имперских импликаций весьма многообразна и зачастую противоречива. Оба региона являются колыбелью древних и богатейших культур и цивилизаций, влияние которых простирается далеко за границы очерченных ареалов. Веками накоплен опыт взаимодействия и сотрудничества различных культур и религий. Опыт этот, однако, отягощен и параллельной историей конфликтов, приведшей к накоплению взаимных исторических счетов, которые, несмотря на последующую мифологизацию, а порой и мистификацию, было бы наивным сбрасывать с учета при любых попытках гармонизации межэтнических и межрелигиозных отношений.

В данном контексте сопоставительный анализ систем культурно-конфессиональных реалий окажется особенно плодотворным, не только в академическом плане, но также и в практическом, при решении сложнейших проблем, с которым сталкиваются различные этно-культурные и религиозно-конфессиональные сообщества Юго-Восточной Европы и Кавказа.

## Использованная литература

- Obolensky, D. *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe*. New York, Washington, Praeger Publishers, 1971.
- Djindjikaşvili, F. *Antim Ivireanul – cărturar umanist, Iaşi, Ed. Junimea*, 1982.
- Omont, H. “Evangiles avec peintures byzantines du XIe siècle”. *Reproduction de 361 miniatures du manuscrit Grec. 74 de la Bibliothèque Nationale*, 2 vol, Paris, 1908.
- Der Nersessian, S. “Two slavonic parallels of the greek Tetraevangelia: Paris 74”. *The Art Bulletin*, vol. IX, sept. 1926 – june 1927. New York, 1927.
- Der Nersessian, S. “Une nouvelle réplique slavonne du Paris. Gr. 74 et les manuscrits d’Anastase Crimcovicî”. *Mélange à Nicolas Iorga. Paris, 1933; Constanța Costea, “Une nouvelle réplique slavonne du Paris. gr. 74”*. Seven Decades After, în RRHA, XXXVIII, 2001.
- Filov, B. D. “Les miniatures de l’évangile du roi Jean Alexandre à Londres”. (*Monumenta artis bulgariae*, III). Sofia, 1934.
- Dimitrova, E. *The Gospels of Tsar Ivan Alexander*. London, 1994.
- Dragnev, E. “O capodoperă a miniaturii din Moldova medievală”. *Tetraevanghelul de la Elizavetgrad și manuscrisele din grupul Parisinus Graecus 74*. Chişinău, Civitas, 2004.
- Popescu-Vilcea, G. *Un manuscris al voievodului Alexandru al II-lea*. Bucureşti, 1984 (1).
- Popescu-Vilcea, G. *Un manuscris al voievodului Ieremia Movilă*, Bucureşti, 1984 (2).

- Violette, J.G. "The Relationship of the Miniatures of the Second Gospels of Djrutchi with those of Paris. Gr. 74" *Eleventh Annual Byzantine Studies Conference. Abstracts of Papers, Toronto, 1985.*
- Violette, J.G. "Les miniatures du tétraévangile de Gelat et leurs sources grecques". *The 17th International Byzantine Congress. Abstracts of short papers.* Washington D.C. August 3-8, Dumbarton Oaks/Georgetown University, 1986.
- Алибегашвили, Г. В. "Этапы развития средневековой миниатюрной живописи". *IV Международный симпозиум по грузинскому искусству.* Тбилиси, 1983.
- Алибегашвили, Г. В. *Художественный принцип иллюстрирования грузинской рукописной книги.* Тбилиси, 1973.
- Амиранашвили, Ш. *Грузинская миниатюра.* Москва, 1966.
- Амиранашвили, Ш. *История грузинского искусства.* Москва, 1963.
- Баркадзе, Д. "Древние варианты грузинского Четвероевангелия". *Труды V археологического съезда в Тифлисе.* Москва, 1887.
- Живкова, Л. *Четвероевангелие царя Ивана Александра.* София, 1982.
- Кондаков, Н. Баркадзе, Д. *Опись памятников древности в некоторых Монастырях Грузии.* Санкт-Петербург, 1890.
- Покровский, Н.П. "Описание миниатюр Гелатского евангелия". *Записки Отдела Русской и Славянской Археологии Императорского Русского Археологического Общества. IV,* Санкт-Петербург, 1907.
- Шмерлинг, Р. О. *Образцы декоративного убранства грузинских рукописей.* Тбилиси, 1940.
- Шмерлинг, Р. О. "Мастера Второго Джручского кодекса". *Научная сессия Института истории грузинского искусства АН Грузинской ССР, Тезисы докладов.* Тбилиси, 1956.
- Шмерлинг, Р. О. *Художественное оформление грузинской рукописной книги IX-XI веков.* Т. I, Тбилиси, 1967.
- Шмерлинг, Р. О. *Художественное оформление грузинской рукописной книги IX-XI веков.* Т. II, Тбилиси, 1979.

**EMIL DRAGNEV**

**SOUTH-EASTERN EUROPE AND CAUCASUS. ON COMPARATIVE HISTORY  
OF CULTURAL AND RELIGIOUS RELATIONS IN MULTIETHNIC  
AND MULTICONFESSONAL ENVIRONMENT**

**Summary**

South-Eastern Europe, which is considered to be a civilization unity rather than a geographical community, has a lot in common in its historical development with Caucasus region. Similarity of their geographical and climate conditions, which is not the only common thing between these two regions, is, nevertheless, an important prerequisite for appropriateness of possible comparison. In fact, mountain landscape fragmentation mainly conditioned a range of close characteristics of historical and cultural processes.

For example, evaluation of the role of geographical environment in the formation of specific conditions for development of Balkan region by Dmitry Obolensky, may be recognized by specialists in Caucasus region, and this is in some cases, with some reservations, quite natural.

However, as we already mentioned it is not only the geographical similarities that allow us to do a comparative analysis based on historical and cultural processes. Both regions are connected by commonality of civilization contexts. *Orbis romanis*, with all space and time variations includes both areas. Byzantine continuity enhances common civilization contextuality to which some special saturation is added by Christianity. Byzantine period is marked by intensification of interpenetration between the two regions.

History of interrelations between Balkan and Caucasus regions is, undoubtedly, important and interesting topic for a research. New studies in the area will be based on rich historiography tradition. In the article there are given a number of examples of such interrelations, their representation in historiography and some perspectives in this direction.

Having underlined additional perspective of study of bilateral, and taking into consideration historical and cultural diversity of each region, actually multilateral relations between South-Eastern Europe and Caucasus, we will focus on the typological comparison which is, in our opinion, more fruitful in the framework of comparative history. Thus, it is possible to highlight a number of historical paradigms, among which imperial one is of special interest.

Not concentrating on multiple definitions of empires, from antique to postmodernist, and already appearing post-postmodernist, and on their characteristics and evaluation, we will emphasize important and sometimes determining role of “imperial implications” in the history of regions compared. It should be noted that in both cases there is a range of many different insertions in imperial systems, from influences of different intensity to complete incorporations.

Apart from inclusion in Greek-Roman systems, both regions are included in other imperial structures simultaneously (which replaced gradually Byzantine ones): in both cases those of Osman Empire, Iran in Caucasus case (along with which we note Arab and Mongolian periods), Habsburg Empire in South-Eastern Europe and Russian one in both cases again.

It is interesting to compare inclusion analysis results (influence, vassal dependency, incorporation with and without incorporations) and their influence on evolution of cultural and confessional processes. In each case one should distinguish imperial policy towards cultural and confessional diversity and local (later nationalistic) reaction towards such a policy with constructing own discourse regarding ethno-cultural and ethno-confessional policies.

It is also essential to compare imperial competitions in the areas studied in terms of dynamics of cultural and confessional diversity.

Cultural and confessional situations built throughout centuries both in South-Eastern Europe and Caucasus regions are diverse and often controversial due to influence of imperial implications. Both regions are cradles of ancient and rich cultures and civilizations whose influence expands beyond their borders. There exist centuries-old experience of interaction and cooperation of different cultures and religions. This experience was burdened by simultaneous history of conflicts, which led to historical reckonings, which despite further mythologization and sometimes mystification would be naive to ignore at any attempt to harmonize interethnic and inter-religious relations.

In the given context comparative analysis of cultural and confessional systems will prove to be fruitful not only academically but also practically in solving very complex problems with which different ethno-cultural and religious and confessional communities in South-Eastern Europe and Caucasus come across.

*Рауф А. Гусейнов*

## ПРОБЛЕМА АЗЕРБАЙДЖАНСТВА В ИСТОРИИ АЗЕРБАЙДЖАНА

Настоящая тема непосредственно и органически связана с эволюцией взглядов на историю Азербайджана и его жителей, в том числе – на титульную нацию и более чем 20 национальных меньшинств. Вместе с тем сопоставляется с борьбой мнений и разными точками зрения, а также с направлениями – все это создавало и продолжает быть причиной различных толкований истории страны и ее полиэтнического населения, взаимоотношений с ближним и дальним зарубежьем.

С перечисленными положениями логически и закономерно соприкасаются *основы азербайджанства*. Они – суть, красная нить истории Азербайджана, ибо являются началом и базисом принципов государственности, этно-конфессиональных проблем, национальной символики и атрибутики. Основы азербайджанства включают в себя и такие стержневые дефиниции, как *национальная идея – идеология – политика*.

Современная историография Азербайджана берет свое начало с середины XIX века. Ее важной отличительной особенностью с тех пор и по сей день является *светскость*. Вместе с тем, эта историография в период с середины XIX века по начало XXI столетия прошла непростой, тернистый путь и состоит из нескольких ключевых этапов.

Рассматривая их, я буду говорить лишь о наших внутренних проблемах в сфере истории, не затрагивая те, что имеют касательство до спорных сюжетов и вопросов, интерпретация которых выходит за пределы Азербайджана.

*Первый этап* (середина XIX – начало XX веков) имел лейтмотивом стремление донести до читателя деяния прошлого, как основы азербайджанства, в качестве руководства и назидания будущему, привить этому читателю интерес к своей земле и истории, языку и культуре, соблюдая беспристрастность и обратив внимание на то, что весь род человеческий представляет собой одно семейство, а шар земной – общее отечество.

Эта принципиальная схема, предложенная основоположником современной историографии истории Азербайджана А.А.Бакихановым в середине XIX века, остается ключевой позицией для объективных и подлинных историков страны.

*Второй этап* (1920-1930-е годы) пришелся на становление и начальный этап советской власти. Еще живы были воспоминания о независимости страны в 1918-1920 годах, что дало о себе знать на втором этапе. Тогда наметились два взгляда на историю Азербайджана. Первый повел часть историков в «южном направлении»: в одном из своих выступлений 30-х годов XX века «вождь всех времен и народов» Сталин обмолвился о том, что предками азербайджанцев являются ираноязычные мидяне. Второй взгляд повел другую часть историков в «восточном направлении»: они стали искать корни азербайджанцев в тюркском мире. Однако, стремление того же вождя оторвать тюркоязычные народы СССР от Турции привели в Советском Союзе к борьбе с пантюркизмом, а заодно с надуманным национализмом. На дворе стоял 1937 год и всюду свирепствовала советско-коммунистическая машина репрессий, жернова которой перемололи не только местных пантюркистов, но заодно цвет национальной интеллигенции, в том числе историков. Одновременно в 1935 году в СССР началось решительное наступление на историческую науку. Главной целью являлось «огосударствление» памяти о прошлом. История стала «служанкой» советской партийно-государственной системы. Так появилась серия работ, бывших панегириком Сталину, которого объявили «основателем и организатором большевистского движения на Кавказе». В 1935 году Сталин опубликовал свои «Заметки» об учебниках истории, что положило начало фундаментальному пересмотру истории отношений России с нерусскими народами. Вместе с тем, его заметки стали базисом «новой» исторической науки в СССР, в том числе в союзных республиках. В итоге историки, не принявшие эти «постулаты и аргументацию вождя», оказались маргиналами и подверглись, особенно сторонники тюркского и национального направлений, репрессиям 1930-х и последующих годов.

Поэтому на третьем этапе (1930-1950-ые годы) исследование истории Азербайджана пришлось начинать фактически с нуля.

Этот этап ознаменовался доминированием иранского направления, когда старались связать историю Азербайджана с древней и средневековой историей Иранского географического пространства. Это удавалось относительно легко, так как тюркское направление было загнано в подполье.

*Четвертый этап* (1960-1980-е годы) стал временем возврата на «тюркскую тропу» истории Азербайджана. Но ее сторонники были осторожны и старались пока широко не афишировать свои взгляды, ибо все еще действовала советско-коммунистическая система. Тем не менее, эпоха «перестройки» позволила относительно более «вольнo» излагать национальную историю. Тогда же стала муссироваться идея «объединения Азербайджана», что в определенной степени взволновало руководство Исламской Республики Иран. Одновременно возрос интерес к собственному прошлому, к переосмыслению доперестроечного советского периода. Это повело к «вольностям» в трактовке истории. В итоге, на поверхность выступили негативные тенденции и взгляды. Так, появились различные и разнокалиберные «истории Азербайджана», в которых присутствуют кардинально противоположные концепции: то – проиранская, то – протюркская. Но нет еще изложения идеи самобытности народа и его подлинного исторического прошлого. Ибо до сих пор нет общепринятой концепции истории Азербайджана.

*Пятый этап* (1980-1990-ые годы) ознаменовался почти полным доминированием тюркских идей и появлением значительного количества разношерстных публикаций по истории Азербайджана. Они напрямую и однозначно связали нашу страну, ее прошлое и настоящее с тюркским миром. Дошло до того, что Азербайджан объявили одной из прародин тюрков, а огузский героический этнос «Китаб Дедем Коркуд» принадлежащий вообще тюркским народам Центральной и Малой Азии, Кавказа и Алтая, объявили «азербайджанским». При этом напрочь абстрагировались от следующих базовых положений:

- От фундаментальных трудов мировой тюркологии, ибо они противоречили идеям доморощенных «специалистов»;
- Не принимали во внимание тот факт, что сама дефиниция *тюрк* появилась лишь в V веке н.э., в то время как Азербайджан, по сведениям античных авторов, задолго до того стал известен как страна, населенная автохтонами, чьи язык и культура были кавказскими;
- Первое государство в Азербайджане – Маннейское царство - существовало в IX-VII веках до н.э., тогда как в тюркском мире первые государственные структуры появились только столетия спустя;
- Нет оснований, чтобы напрямую связать старейший – раннесредневековой – огузский героический эпос «Китаб Дедем Коркуд» с Азербайджаном. Это не выдерживает серьезной критики, ибо в нем описана эпоха «военной демократии», в то время как в нашей стране уже во времена античности существовала собственная развитая государственность с ее важнейшими атрибутами.

*Шестой этап* (с 1990-х годов по наши дни) проходит, пока что, под знаком все той же тюркской доминанты. Тем более, что после 1991 года исчез контроль Москвы, и независимая Азербайджанская Республика «сама себе хозяйка». Но вместе с тем с начала 1990-х годов наметилась борьба между двумя концепциями истории страны: *пантюркистской* и *панисламистской*. Это стало следствием «Черного января» 1990 года. Однако, в конечном итоге, перевес оказался на стороне пантюркистов. Тем не менее, в принципе, эта борьба продолжается «на Олимпе». Народ же озабочен своими социальными проблемами. Поэтому можно констатировать, что идея единства тюркского мира несет, в себе скорее, пропагандистский, даже академический, характер. Но идеи пантюркизма постепенно овладевают титульной нацией: во-первых, через учебники и публикации по истории Азербайджана и благодаря СМИ; во-вторых, как ответная реакция на попытки некоторых национальных меньшинств отколоться от Азербайджана; в-третьих, как стремление противостоять давлению извне; в-четвертых, возможно, потому, что ныне дефиниция *азербайджанцы* воспринимается неоднозначно.

С 1936 по 1991 годы эта дефиниция означала тех, кто принадлежал к титульному этносу и которых до того именовали «тюрками». После 1991 года, когда на постсоветском пространстве пошел процесс возврата к «своим корням», национальные меньшинства стали именовать себя по своим этнонимам, а титульная нация назвала себя на официальном уровне «тюрками» или «тюрками – азерами». Тогда же все население страны объявили «азербайджанцами», то есть жителями азербайджанской земли. Однако, не все согласны с подобной новационной метаморфозой, что также способствовало процессу разбегания по «этническим квартирам».

Дальше – больше: ныне со стороны некоторых национальных меньшинств имеют место попытки «воссоединения» со своими соплеменниками за кордоном. Этот процесс наблюдается среди лезгин, аварцев, талышей Азербайджана.

*Шестой этап* стал в огромной степени *шоковым* для историков, занимавшихся исследованием советского периода. Им приходится теперь кардинально переписывать свои же труды, посвященные НЭПу, сталинским пятилеткам, индустриализации, коллективизации, истории КПСС и ее отрядов, лидерам СССР и союзных республик. Им пришлось поступить на «горло собственной песни».

Перечисленные этапы свидетельствуют о многом. Во-первых, о том, что до сих пор нет устоявшихся взглядов на историю Азербайджана. Вот почему, каждый, кто имеет финансовую возможность, сам, либо услугами нанятого «негра» создает и издает свою версию истории страны. Во-вторых, как следствие этого, появилось и даже возобладало стремление таких горе-историков провозглашать и навязывать обществу собственное видение истории своего народа. В-третьих, немалую роль играет такая «мелочь», как некачественные русские переводы учебников «Истории Азербайджана». Это – следствие не отсутствия квалифицированных русскоязычных историков, а стремление соответствующих структур, в том числе Министерства образования, сэкономить на переводчиках. В четвертых, постсоветское руководство Азербайджана после 1993 года индифферентно относится к различным версиям истории страны и основ азербайджанства. Его не волнует то, как, кто и почему занят этими важными идеологическими, воспитательными и образовательными проблемами. А они, эти проблемы, имеют влияние на умы граждан. И если в их изложении и интерпретации налицо разноречивость, то такой же разброд наблюдается и в обществе. В-пятых, немалую лепту вносит в ситуацию академический корпус, который способствует процессу полного перекраивания истории Азербайджана на «тюркский лад». В-шестых, и это – одна из важнейших причин, - отсутствуют такие главнейшие стержни, как концепции истории Азербайджана, национальной политики и основ азербайджанства. Только они позволят твердо и однозначно изложить базовые положения истории страны и морально-идеологического кредо общества. Имеются в виду проблемы территории и этноса, государственности и религии, самосознания и самоидентификации, менталитета и архетипичности, материальной и духовной культуры, полиэтнической и национальной идеи-идеологии-политики.

В заключение отмечу, что, говоря о базисных устоях истории Азербайджана, следует всегда иметь в виду основы азербайджанства, суть которого заключается в политико-правовых и этно-исторических аспектах, закономерно совпадающих с концепцией истории страны. Вместе с тем, основы азербайджанства приоритетны в таких проблемах, как этническая ассимиляция и демографические процессы; миграции и диаспора; сложности в этно-лингвистической и этно-конфессиональной, этно-политической сферах; видение страны в зеркале полиэтничности; религиозная политика; национальные меньшинства и проблемы автономии; общее и особенное в национальной сфере; национальная символика и атрибутика; взаимоотношения титульного этноса с национальными меньшинствами; сецессионные движения; традиционные и нетрадиционные конфессиональные течения и взаимоотношения между ними; разработка национальной идеи-идеологии-политики.

**RAUF A. HUSEINOV**

## **BEING AZERBAIJANIAN – AS REFLECTED IN HISTORY OF AZERBAIJAN**

### **Summary**

The problem is tightly related with the development of various viewpoints about the history of Azerbaijan and its inhabitants – be it titular nation or the national minorities, counting more than twenty diverse local ethnic groups. Abovementioned fact serves as a basis for diverse interpretation of the history of country, its multiethnic population and relations with neighbors.

The fact had created and still is a reason for diverse interpretations of the history of Azerbaijan, its multiethnic population and its relationship with near and far abroad.

The issue of being Azerbaijanian forming the essence of the history of Azerbaijan, serves as a core principle of statehood, ethno-confessional issues and national symbols or characters.

The modern historiography of Azerbaijan traces its roots back to the 50's of the 19<sup>th</sup> century. Started from this period, its peculiar characteristic is its secular character. At the same time, historiography of Azerbaijan, between the 50's of the 19<sup>th</sup> century and beginning of the 21<sup>st</sup> century, had undergone the way full of difficulties and hardships, which can be cut into several foundational phases.

*First Phase* (middle of the 19<sup>th</sup> – beginning of the 20<sup>th</sup> century) aimed at taking to the reader the deeds of past, as a basis for being Azerbaijanian, serving for causing interest in the reader towards his history and mission, towards his language and culture. It was impartial, stressing the unity of *Homo Sapiens* and the sharing of the sole homeland by them – earth.

*Second Phase* (1920-1930's) – the period of imposing and formation of the Soviet rule. During this period the two viewpoints concerning the history of Azerbaijan were formed. According to the first one, a group of historians were looked at “the south”, seeing Iranian Medians as their ancestors. While another viewpoint, stressing “the eastern” roots of their origins, saw their roots in Turkish world.

*Third Phase* (1930-1950's) – domination of Iranian dimension in the historiography aimed at connecting the history of Azerbaijan to the ancient period and the Middle Ages of Iranian geographic space. The formation and development of the third phase turned out to be an easy task, as it was accompanied with the repressions of the 30's, thus pushing Turkish line underground.

*Fourth Phase* (1960-1980's) – return back towards the Turkish dimension in the history of Azerbaijan. The adherents of this line were cautious, trying not to publicize their viewpoints, as the Soviet-Communist system was still existed. On the other hand, *Perestroika* brought a chance to “freely interpret and depict” the national history. This was the time, when the idea of the “unification of Azerbaijan” was massively spread, to some extent making nervous the government of Islamic Republic of Iran.

*Fifth Phase* (1980-1990's) – was characterized with total domination of Turkish ideas and the spread of great deal of diverse publications about the history of Azerbaijan. They were directly and unilaterally connecting our country, both – the past and the present – with Turkish world.

*Sixth Phase* (started from 1990's up to the current period) is characterized with Turkish domination so far. Mostly, the struggle for its maintenance is still underway. We could say, the idea of the unity of the Turkish world is even propagated, with significant academic support. The titular nation is constantly influenced by the idea of patriotism: firstly, through textbooks and publications about Azerbaijan and thanks to mass-media; On the other hand, various attempts from the side of national minorities to detach from Azerbaijan, plays no secondary role in this process. The other two factors contributing to the process are: aspiration towards shielding from external force; and the last one – nowadays, the concept of Azerbaijan has divergent understandings.

From 1936 up to 1991 the definition designated belonging to the titular nation and who before that were called as Turks. After 1991, when the whole post-Soviet space was shrewd by the process of returning to “the roots”, national minorities started to designate themselves referring to their ethnic origins, while the titular nation started to call officially itself as “Turks” or “Turkish-Azeri”. Thus, all inhabitants of the country were called as “Azerbaijanians”, i.e. inhabitants of Azerbaijanian lands. Still, such innovative metamorphosis was not all accepted, contributing to avoid the process of formation of “ethnic blocks”.

The importance of all above listed stage are obvious, highlighting the fact, that substantial viewpoint about the history of Azerbaijan is not formed yet. On the other hand, as a result of this, a part of historians have exacerbated their attempts to influence over the society through their viewpoints and perception of history. Thirdly, low quality of Russian translations of textbooks of “The History of Azerbaijan” play no the last role in the process. The indifferent stance towards the history of the country and roots of Being Azerbaijanian after 1993 could be termed as the fourth aspect of the abovementioned process. The fifth aspect could be the role of academicians in turning the history of Azerbaijan towards the extreme “Turkish mode”. And the last character – being the most important one – is the absence of the conception of the history of Azerbaijan, the absence of national policy and the core traits determining the essence of being Azerbaijanian. Only the last factors contribute to make the foundational principles of the history of country and to form the moral-ideological credo of society.



*Hamlet L. Petrosyan*

**ON TWO MAIN SYMBOLS OF ARMENIAN IDENTITY:  
THE SACRED MOUNTAIN AND PARADISE LOST:  
OLD IMAGES AND CONTEMPORARY MANIFESTATIONS**

It should be stressed that this paper will not discuss in any form the historical validity of the Great Flood or the Descent of the Ark or the Paradise. My aim is more specific: to point out when and under what circumstances throughout the Armenian history and today the images of Great Flood, the Descent of the Ark or the Paradise were formed and developed, and what preliminary conclusions can be made on the basis of the provided historical and iconographical comparative analysis.

The history of Armenians passed in a land of high mountains covered with snow and lowland valleys where vineyards flourish. These extremes of nature and culture as well have shaped the living conditions for Armenians and the systems of thought they developed to describe the world. They have created the two main symbols of Armenian identity: the garden-vineyard and the sacred mountain with its various images.

As it is well known, according to The Bible the Ark of Noah “rested in the seventh month, on the seventeenth day of the month, upon the mountains of Ararat” (Genesis 8.4). At the time when the Bible was being translated into Armenian in the 5<sup>th</sup> century, the domain of the Armenian kingdom in the central plain of the highland was called Ayrarat which almost sounds the same as Biblical Ararat, but the double-peaked mountain rising from the plain was called Masis and had another mythical sacred image. Most Armenian historians before 11-12<sup>th</sup> centuries accepted the generally held Christian opinion of the time that Biblical Ararat was located in Korduq (Corduene), the southernmost province of Armenia.

From ancient times the highest peak of Masis had been considered particularly sacred. It was defined as Azatn Masis, which had three meanings in old Armenian, "holy", "high-born", and "free." His first iconographical image one could find in the copper coins issued in the 2<sup>nd</sup> century A.D. in Artaxata, the capital of Armenia (Vardanyan 2004: 242-252). According to popular beliefs and myths it was on this peak that the sun went to rest every night, that Armenian heroes were born, and that the divine heroes and protectors of kings, the *kadj*s, made their homes. It was said that the mountain could be circled at its base in three days and ascended in seven days. But there was a taboo in the Middle Ages against climbing the peak.

It appears that the peak was in fact climbed at least once. According to legend, during the early days of Christianity in the 4<sup>th</sup> century A.D. king Trdat climbed the mountain in seven days and, as the Armenian forefather Hayk had done, brought down eight stones to put in the foundations of new churches and chapels (Agatangelos 1914: 390).

While the peak of Masis-Ararat was considered holy, the foot of the mountain, identified with the kingdom of snakes and dragons, was considered to be the dwelling place of the dragonlike offspring of Azhdahak, the god-king of the Media. This perception was amplified by the unusual location of a crater near the peak of this volcanic mountain and by the fact that the crater shook and emitted gases and smoke during earthquakes. The crater is popularly called the abyss of Masis. Legend tells us that Queen Satenik helped the dragon-like creatures of the mountain plot against King Artashes, but that her intent was foiled by their son Prince Artavazd who defeated the creatures in combat. However, it seems Artavazd had some dragon-like characteristics of his own along with heroic ones; an epic song explains that the real prince was kidnapped from his cradle by dragons who replaced him with one of their cubs. The legend goes on to say that the dragonish character of Artavazd also brought him into opposition with his father. The King Artashes responded by placing a curse on his son, and had the *kadj*s imprison and chain him in one of the caves of Masis-Ararat. While two devoted dogs constantly gnawed at his chains to free him, the village smiths of Armenia strengthened the chains again each Sunday by striking three blows on their anvils (Khorenatsi 1913: 83,176,180-181,191-192). In the 19<sup>th</sup> century, elderly women maintained the ancient belief and fear that the time would come when Artavazd would be freed to rule over the world.

Two rivers run down the slopes of Masis-Ararat. One that descends from its peak is called the Gino Get (Wine River); the other, that originates in the crater, is called the Sev Djur (Black Water). The banks of the Wine river and the lower slopes of the mountain were described in legend as an ideal place to live. It was here that Prince Artavazd spent his earthly life happily hunting wild donkeys and boars. It was here that the first settlement, called Akori, was built, the first vineyard was planted (later called Noah's), and an inexhaustible spring of healing water was discovered (later named for St. Hakob). According to medieval medical treatises a magical gold-giving flower grew near Akori, called the "Flower of Blood." It was very difficult to pick this fabled flower because it "splashed blood that striped off any skin it touched" (Alishan 1890: 468). The semantic elements used to describe the slopes of Masis-Ararat suggest it was an ideal garden-world for human beings: it had a river of wine, a place to hunt, a vineyard, an inexhaustible spring, and a flower that, however dangerous, gave gold.

The mountain, thus, has three parts; its peak was perceived as the divine and heavenly sphere, its foot as the dark underworld of dragons; and the middle part as the ideal world where people live. This three-part symbolic construct is replicated in many areas of Armenian life. In myth the hierarchy ranges from god to king-hero to dragon; in the social structure it ranges from father to son to wife-mother; in the historical-political sense the hierarchy was between Armenians, as it was between King Artashes and Azhdahak's offsprings. The three parts that represent the three spheres of the universe are separate yet inseparable; they are always connected in a mutual relationship that gives life its meaning and history its dynamic force. The legend of Prince Artavazd running between the heavens, the underworld and the human world inbetween, provides the dynamic element that links the three spheres. Artavazd is both hero and dragon; he fights against both upper and lower worlds. He was presented at the beginning of times and will also be present at the end of times.

In folklore the Sacred Mountain was at times viewed as a creative force, as a child-bearing mother. According a myth the mother of Armenians gave birth to her heroic sons on the high peak of this mountain, and that a taboo forbade climbing the peak. While the taboo was an expression of earlier beliefs and possibly a warning against incest, legends developed later to explain it. According to one such legend, when the sister mountains, Masis and Aragatz, the second high peak of Highland, argued about who is the tallest and most beautiful, they cursed each other. Aragatz said: "Let nobody in this world climb your crest..." (Ghanalanian: 1969: 10-11). In 1255 a French monk, William Rubruk, who stayed some days at the foot of Masis-Ararat reported: "Many people attempted to climb this mountain, but nobody succeeded... This mountain seems to me not so high that people are unable to climb. An aged man gave a very logical explanation: 'Nobody', he said, 'should ascend Masis, for it is the Mother of the World'" (Hakobian 1932: 18) When a German professor, Friedrich Parrot, accompanied by the famous Armenian writer Khachatur Abovian, ascended Mt. Ararat in 1829, Armenian church officials refused to believe this had happened although the climbers presented a detailed report of their ascent (Alishan 1890: 456) And, upon hearing of this ascent to the peak of Masis-Ararat, a high ranking clergyman claimed that "whoever tries to ascend the peak of Masis wishes to tire the womb of the mother of all mankind in a dragonish mode" (Taghiadian 1847: 164).

However, when European Crusaders began their attempt to free the Holy Land of Palestine in the late 11th century, a legend based on hope sprang up among Armenians that they would also obtain their salvation from the west. Having been pushed hither and yon by peoples overrunning their lands from the East, Armenians set their minds and dreams toward the West quite early. By the 12<sup>th</sup> century a legend was growing that, Nerses the Great, the head of Armenian Church in the 4<sup>th</sup> century had predicted that Armenians would lose their kingdom and undergo severe tortures by infidels, but that finally, by the end of the world they would find salvation from the Christian West (Hovhannissian 1957: 13-92). The "infidels" in this legend changed from Persians to Arabs to Mongols to Turks over the centuries to suit the changing situation; likewise the "rescuers" changed from Latins to Franks to Russians. But the idea that salvation would come from the Christian West remained steadfast. In this context Masis was identified with the mountain of the Bible that brought salvation from the flood and it was reasoned that Armenia, as well as Palestine, had to be saved because it was one of the centers of the Biblical world. From the 12<sup>th</sup> century on Catholic missionaries and travellers to the region returned to Europe with similar stories, confirming the mountain where the Ark landed stood in the heart of Armenia (Alishan 1890: 472). At the end of 12<sup>th</sup> century the relic of the Ark which according to a legend was given by God's angel to Saint Hakob Mtsbnetsi was placed in the Airivanq monastery, nearby the saint spear. These two relics are still considered to be original treasures of the Armenian Apostolic Church.

During the later ages the legends about Noah continued to grow and become more detailed. They now related that Noah planted the first vine, built the first town on the slope of Masis and gave names to all the nearby places. These legends and activities merged with the general belief in the Christian world that Noah had descended from the Ark onto the mountain, establishing this site as the second cradle of humanity where the world had begun all over again. In this way the legend of Noah became an Armenian creation myth. The Syrian story of St. Hakob Mtsbnetsi and his search for the Ark in the Korduk mountains, known to Armenians since the 5<sup>th</sup> century, had been transferred to the Masis-Ararat mountain by the 12<sup>th</sup> century. By this time a spring on the mountain was named for St. Hakob and a church was built on its slopes.

These legends attached special importance to a vineyard they claimed was planted by Noah on the Mountain's side. According to a vision of the 12<sup>th</sup> or 13<sup>th</sup> century the name of Akori, a village located on the slopes of Great Masis, means *ark uri* (I have planted a vine) because "coming out of the ark and descending the mountain Noah planted a vineyard there" (Tatevatsi 1993: 555). So the river Arax, which flows near Mt. Masis-Ararat through the Ayrarat plain, was identified in the 14<sup>th</sup> century with the river Gihon of Paradise. Some medieval authors even tried to find Pison, the fourth Biblical river, although there is not another large river in Armenia. Together the legends and visions gave rise to 14<sup>th</sup> century speculation that Armenia might be the land of the Lost Paradise and the second cradle of humanity.

At the end of 17<sup>th</sup> century, the biblical scenes found in the saint Hakob Mtsbnetsi church in Qanaqer (part of nowadays Yerevan) included a scene of the saint getting a relic of the Ark. In this scene the Ark has landed on the top of Great Masis. When Armenia gained entrance into Russian politics in the 18<sup>th</sup> century, Masis-Ararat became the nation's main symbol. A piece of the relic, cut from the one formed in the 12<sup>th</sup> century was sent from the patriarchal residence of the Holy Armenian Apostolic Church at Echmiadzin to Catherine II, Queen of Russia (1762-1796). As a result of the Russian-Persian wars in the beginning of the 19<sup>th</sup> century, Russia annexed the greater part of Eastern Armenia, including Mt. Masis-Ararat from Persia. The mountain became the symbol of these wars too, considered by both Armenians and Russians as wars of liberation. Masis-Ararat crowned with the Ark was depicted on the banner of the Armenian volunteer battalions and on Russian medals cast when Yerevan was liberated. In typical 19<sup>th</sup> century spirit, other images showed "Mother Armenia" grieving over her past, surrounded by Armenia's ruined capitals and neglected royal insignia with Masis-Ararat in the background. This image of a broken land was passed from hand to hand, and copied in weavings, embroideries and engravings. The Sacred Mountain continued in the early 20<sup>th</sup> century to be a much-loved subject of Armenian artisans appearing on cigarette boxes, utensils, and numerous adornments. The distinguished scholar of Armenian culture, Ghevond Alishan, wrote, "There is no name or place throughout Armenia more notable than this mountain and it must be considered the symbol of all Armenians" (Alishan 1890: 455).

In 1920 as a result of Turkish military aggression the first Armenian Republic of 1918-1920 lost Masis-Ararat along with other territories, and since the 1921 treaty between Turkey and Russia, Armenians have been physically separated from their Sacred Mountain. In spirit, of course, they are never completely separated from the mountain and its images have appeared constantly. It was depicted on the coats of arms of the three Armenian Republics of the 20<sup>th</sup> century, as it had been on the coat of arms of the Armenian province established by Russia in the 19<sup>th</sup> century.

In the Soviet Armenia the name of the mountain was given to a village, a city, a region, enterprises and associations. But the very idea of a Biblical mountain had not developed further. Instead, for at least the last two decades one can see the usage of the name Ararat as a synonym for Armenia. This tendency grows more in the Western and especially US based armenology and art. For example, Michael Arlen's book *Passage to Ararat* (Michael: 1975).

Ronald G. Suny's book *Looking Toward Ararat* or the Swedish film *Back to Ararat* (Suny, 1993) or Atom Egoian's film *Ararat*. In all cases the authors used Ararat to mean Armenia.

During the last fifteen years of independence the idea of the Biblical mountain or more specifically, a mountain of Noah's Ark was further developed in Armenia. It appears that within the national politics the scenes of Descent of Noah's Ark were frequently used and intensively demonstrated on various exposures. Thus, the scene of Noah's descent from Ararat is depicted on a golden coin issued by the Central Bank of the Republic of Armenia in 1999. During the World EXPO 2000 the visitors could see a pavilion of Armenia with a shape of Noah's Ark. In 2001 Armenia celebrated the 1700<sup>th</sup> Anniversary of the adoption of Christianity as State religion. The first day of the celebration, organized by the state and the Church, started with a

performance on the main square of the capital of Armenia and the first stage of which was Noah's descent from the Ararat. An exhibition of Armenian Christian culture opened on March 2, 2001 at the British Library called "Treasures of the Ark", etc. One of the largest media and publishing companies in Armenia is called "Noyan Tapan" (Noah's Ark).

While Noah's descent and the idea of second cradle of humanity was reflected in the frame of state-church-intellectual, the "garden" details of descent - planting the vine, making the wine, and drinking it by Noah, became important for Armenian producers seeking new markets. Thus, at the end of the 1980s, at the beginning of the National Movement, there was attempt to rename Armenian "cognac" (brandy) to Noyak (the drink of Noah), the main aim of this was finding new, alternative markets for Armenian brandy. The greatest Armenian brandy company is called Ararat, and one can find Noah's Ark on the logo of that company. The wine-making industry, which developed rapidly in Armenia in recent years, also uses the image of the vineyard planted by Noah on the slopes of Ararat, to advertise Armenian wines. The spring water bottled in Armenia is called "Noy", the producer of natural juice is also called by the name of Noah - "Noyan".

In parallel with this the Mountain continues to inspire theories and even ideologies, some of them scientific, some pseudo-scientific or fantastic. For example, one such theory claims that the bio-energy emitted from Mt. Ararat attracted UFOs in the late 1980s and brought Noah's ark to land on Mt. Ararat in earlier times (Tonakanyan 1999: 66-73). According to another theory, the Armenian Highland appeared from the water in the first stage of land formation process, so the "Armenian hypothesis" of the location of the biblical Paradise of Eden and descent of the Ark correspond to real events in the natural history of the world (Kamsarakan 1999: 48-50)

Shops, stalls and fairs in Yerevan are full of its images rendered in various mediums, techniques and styles. Images of Masis-Ararat are presented to visitors and taken as gifts to friends in foreign countries. The mountain is, in fact, Armenia's calling card. Masis-Ararat remains the sacred Mother mountain for Armenians, but while the mountain was traditionally inaccessible because of taboos, today it is inaccessible because of political reality.

Thus, we can outline three stages in the forming and further development of the Sacred Mountain and Paradise Lost: 12-14th cc., 17-19th cc., the end of 20th-early 21st centuries. It's important that these three stages appear as epochs of Armenia's involvement into world politics. It can be stated that these symbols of national identity have been developed in particular during the periods of intensive globalisation efforts. Using contemporary terms we can say that the above mentioned symbols of national identity become a unique ID which not only confirms the identity, but also becomes acceptable by others. Particularly, the feature of acceptance stipulated the special direction of symbols of national identity towards external factors.

## Bibliography

- Agatangelos, *The history of Armenia*, Tiflis, 1914 (in old Armenian).  
Alishan, Gh. *Ayrarat*, Venice, 1890 (in old Armenian).  
Ghanalanian, A. *Armenian legends*, Yerevan. 1969 (in Armenian).  
Grigor Tatevatsi. *The Book of Questions, Jerusale.*, 1993 (in old Armenian).  
Hakobian, H. *Journey Chronicles, Yerevan, vol. 1*, 1932 (in Armenian).  
Hovhannissian, A. *Essays on Armenian Liberation Thought*. Yerevan, 1957 (in Armenian).  
Kamsarakan, S. "The Biblical Description of The Creation and The Great Flood and Armenian Highland". *International Conference "Biblical Armenia"*. Oshakan, 1999 (in Armenian).  
Michael, A. *Passage to Ararat*, New York, 1975.  
Movses Khorenatsi. *The history of Armenia*, Tiflis, 1913 (in old Armenian).  
Suny, R. G. *Looking Toward Ararat: Armenia in Modern History*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.  
Taghiadian, M. *Journey to Armenia*, Calcutta, vol. 1, 1847 (in old Armenian).  
Tonakanyan, A. *The Secrets of Armenian Land*, Yerevan, 1999 (in Armenian).  
Vardanyan, R. "Armenian copper coins struck under Lucius Verus". *Patma-banasirakan handes (Historical-philological journal)* N 2, 2004 (in Armenian).

*Мавджуда Юлдашева*

## **ПРОБЛЕМЫ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ И МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА В ТАДЖИКИСТАНЕ**

Центральная Азия с незапамятных времен находится на стыке культур и религий. Благодаря своему географическому положению и богатому историческому наследию этот регион всегда играл существенную роль в распространении культурных, научных и религиозных идей между Востоком и Западом, Севером и Югом.

В этой связи попытки интеллектуалов осмыслить место и роль общества, его производных, а также индивида в отдельности на фоне хода развития современных процессов, применительно к условиям Центральноазиатского региона – это, без сомнения, значительный шаг к дальнейшему пониманию нами своего «я», в частности, и всех нас в целом.

Регион Центральной Азии символичен также тем, что здесь вот уже несколько столетий царит дух таких величайших мыслителей и просветителей своего времени, как Ибн Сина, Аль-Фараби, Джелаледдин Руми, Навои, Баласагуни и многих других – уроженцев Центральной Азии, внесших неоценимый вклад в общую копилку человеческих знаний.

Весьма примечательно, а для нас ценно и поучительно, что рассмотрение перспектив развития Центральноазиатского региона, именно в культурологическом аспекте уже имело место в ряде зарубежных стран, в частности, в 1997 году в Турции, по инициативе Глобального Форума. Это свидетельствует о серьезности и актуальности рассматриваемой нами проблемы.

Как известно, после распада СССР мир, в определенной степени, стал однополюсным. В то же время, глобальные исторические катаклизмы 1990-х годов привели к пониманию необходимости формирования многополюсной модели развития международных отношений. Разрушение крупной империи повлекло за собой непредвиденные последствия в социально-экономической жизни сотен миллионов людей, живущих в странах бывшего социалистического блока. Одновременно стало возрождаться национальное (этническое) и региональное самосознание, сопровождаемое во многих случаях религиозным ренессансом.

Вместе с тем, эти процессы совпали с противоречивым взаимодействием двух тенденций: глобализацией и фрагментацией мирового развития. Первая из них, формируя глобальную информационную культуру, как одну из основных черт грядущей общечеловеческой цивилизации, одновременно создала сферы риска существованию культурного многообразия. Вторая тенденция, стимулируя рост национального самосознания, вместе с тем таит опасность национальной самоизоляции и отчужденности.

Баланс этих тенденций видится, на наш взгляд, в утверждении культуры мира и толерантности, как моста к торжеству демократических принципов в отношениях между индивидами, этносами, религиями, государствами, как путь к предотвращению конфликтов. Ведь не случайно грядущие 10 лет XXI века провозглашены ООН и ЮНЕСКО десятилетиями толерантности, терпимости и взаимопонимания различных культур и цивилизаций.

В свете вышесказанного, воскрешение исторической памяти – это веление жизни, зов не только прошлого, но и будущего. Следовательно, первым условием всякого прогресса для общества, так же как и для отдельной личности, является самопознание.

Сегодня восстановление исторической связи времен очень важно как для народов Центральной Азии, в том числе и таджиков, так и для других народов. Процесс самопознания обязательно предполагает соединение трех стадий социального времени: прошлого, настоящего и будущего. В этом аспекте идея необходимости возрождения Великого Шелкового пути в новых исторических условиях, нашедшая свое понимание не только в регионе, но и в других частях света – от Японии до Америки, представляется закономерной и весьма своевременной.

Уникальность нашего региона заключается не только в том, что на протяжении всей своей истории он находится на стыке восточной и западной культур и цивилизаций, занимая особое место в их взаимном диалоге. Как известно, в Центральной Азии синтезировались элементы разных культур и цивилизаций: кочевой и земледельческой, греческой и тюркской, иранской и арабской, христианской и исламской.

В период античности регион был активным субъектом эллинизации, сводившейся к армоничному синтезу античной и восточной систем, что привело к значительному расширению ойкумены и возрастанию в ней роли Центральной Азии. Регион Центральной Азии входил в могучие государства, по территории которых проходили оживленные торговые пути, ведущие из Китая и Индии к Средиземному побережью и в страны Европы.

В период средневековья народы региона поддерживали широкие связи с государствами Ближнего и Среднего востока, Южной Азии и Средиземноморья. Тогда для Центральной Азии были отчетливо характерны попытки создания единого культурно-исторического пространства. Однако в позднее средневековье в развитии региона наблюдался определенный спад и застой вследствие монгольского нашествия, с одной стороны, и в результате великих географических открытий, с другой, приведших к обнаружению более коротких путей торговли из Китая и Индии в Европу. В связи с этим, естественно, упало значение традиционных торговых путей через Центральную Азию, и это стало одной из причин ее отсталости в последующем развитии.

Исторический опыт свидетельствует о том, что расцвет духовной и материальной культуры здесь был обусловлен степенью вовлеченности в мировые процессы. Процессы же изоляции связаны с утратой в значительной степени роли моста между Востоком и Западом.

Не открою тайны, если скажу, что издревле народы, населяющие Центральную Азию, отличались миролюбием и терпимостью друг к другу. Важной чертой, продемонстрированной выбором истории, стала также терпимость к другим культурам, способность к сосуществованию, взаимному обогащению и диалогу, вырабатывавшиеся в процессе разносторонних контактов между ними.

Эти черты получили развитие и в советский период, который характеризуется тесным взаимодействием культур, усилением интеграционных процессов в рамках бывшего СССР, формированием общих элементов в образе жизни и образе мышления, единого духовно-культурного наследия периода советской эпохи. Ради исторической справедливости необходимо отметить, что данные элементы мы рассматриваем как позитивное наследие, на котором зиждется основа открытости наших государств ко всем формам интеграции и взаимообогащения.

Вместе с тем, мы вполне осознаем, что в тот период была допущена серьезная деформация культурного развития этносов. Демократизация общественной жизни в постсоветский период вызвала бурный подъем национальных движений, направленных на возрождение национальных культур и формирование национальной государственности.

При этом, народы и руководители Центральноазиатских государств оказались на высоте своей исторической ответственности, и развитие пошло, в целом, в цивилизованном русле. А известные события в Таджикистане, к сожалению, стали трагическим исключением.

Из сказанного следует вывод о том, что предшествующая история народов региона свидетельствует о наличии у них вековых традиций, которые при соответствующих условиях сделают реальной повседневную практику общения на основе принципов культуры мира и толерантности.

После обретения национальной независимости Таджикистану пришлось решать ряд проблем, связанных с экономическими и геополитическими реалиями, которые возникли после распада Советского Союза.

Важное значение для современного Таджикистана играет методологическое осмысление тех процессов, которые происходят как в социально-политической, так и в культурных сферах. Прежде всего, это связано с нарастающим интересом таджикских исследователей, которые пытаются осмыслить и обобщить эти процессы исходя из существующей реальности.

Сегодня произошел сдвиг от направления изучения проблем нации, этноса в сторону исследования новых социальных явлений, таких как национализм, этноцентризм, идентичность и т.п.

Исследование проблем, связанных с анализом опыта межтаджикского мирного договора, а также поиски баланса между религиозными и светскими направлениями в Таджикистане, показывает, что данные проблемы еще недостаточно изучены.

Также недостаточно разработана методологическая часть, связанная с исследованием теоретических подходов применительно к контексту Центральной Азии, в частности к Таджикистану, относительно исследования таких социальных явлений как местничество, регионализм, национализм, этноцентризм и конфессионализм.

Сегодня ведутся разработки по созданию целостной концептуальной работы о таджикской идентичности и ее влиянии на ход государственного строительства в Таджикистане, включающей в себя методологический, исторический, социально-политический и социально-философский аспекты.

Современные дилеммы таджикской идентичности связаны с религиозным вопросом. Национализм, регионализм и этноцентризм стали в Центральной Азии первыми формами, на которых начали образовываться нации и идеологические платформы республик Центральной Азии. Свою идентичность страны центрально-азиатского региона стали искать в историческом прошлом. Причем каждая из республик ориентировалась на тезис: чем древнее ее культура, традиции и государственность, тем более она обладает легитимностью на свое существование, тем более она является достойной. Все это напоминает средневековые средства доказательства того, что тот предмет является истинным, который ближе находится к своему источнику. Это создает условия для проявления такого фактора, как синхронизация действий и аргументов, как национализма, так и исламизма, который также обращается к прошлому, «золотому» своему веку. Это создает прекрасную почву для объединения ислама и государства. Средства одни и те же, а цели разные. Нации обращаются к своему прошлому, чтобы приблизить к нему настоящее, тогда как фундаменталисты обращаются к прошлому, чтобы прошлое приблизить к настоящему. Эссенциализм становится той органической формой, которая создает предпосылки для их объединения.

Вышеизложенное находит подтверждение в предпосылках к историческому контексту идентичности. Исторические события показывают, что Центральная Азия с VI века до н.э. и до XI века н.э. была заселена оседлыми народами, такими как согдийцы и хорезмийцы. Активное включение тюркских народов в процесс массовой миграции в земельные области Центральной Азии начинается с XI века. При этом, как уже было отмечено, по территории Центральной Азии проходил Шелковый путь, который создавал условия для встречи различных цивилизаций в данном пространстве. Культурный обмен идеями проходил не только между земельными народами Центральной Азии. Поток различных идей из Китая в Римскую империю и обратно создавал уникальный обмен не только идеями и культурными ценностями, но и различными укладами жизни, что отразилось в культуре данного региона. Специфическая культура Центральной Азии даже сегодня сохраняет следы сосуществования многообразных культурных форм и традиций по всей территории.

Идентичность есть параметр сознания, включающий в себя как рассудочные, так и нерассудочные уровни, фиксирующие отождествление субъекта или группы с важными социокультурными и политическими событиями рода, этноса и нации, закрепленные в ритуалах, мифах, что ведет к установлению моделей для социального действия. В этой связи, необходимо рассматривать такие важные параметры этноса и нации, как этнопсихологические и ментальные характеристики.

Таджикская идентичность включает такие ее измерения как: доисламское, таджикско-персидское и советское. Вопрос о связи таджикской идентичности с мусульманской идентичностью в настоящее время широко обсуждается.

Настолько религиозная идентичность может быть препятствием для таджикского государства в конструировании национальной идентичности таджиков, является до сих пор открытым вопросом. До сегодняшнего времени государство старается сохранить баланс между собственно национальными и религиозными ценностями.

Мы полагаем, что поиск формы сосуществования этих пластов будет наиболее эффективным для заложения основ таджикской идентичности.

Центральная Азия обладает огромным культурным потенциалом сопротивления по отношению к различным радикальным движениям как политического, так и религиозного характера. Этот потенциал содержится не только в культурной системе Центральной Азии, но и в разнообразии форм интерпретации ислама. Здесь подразумевается ислам не только в сугубо религиозном понимании – в смысле практического ислама, но, главным образом, в форме мусульманской культуры. Причем традиции в религии в центральной Азии прекрасно сосуществуют между собой. Многие из этих форм стали частью

национальной идентичности. Несмотря на существование идеологических барьеров между Таджикистаном и Узбекистаном, народы, живущие там, свободно разговаривают на обоих языках, что прослеживается также и при исполнении религиозных обрядов. Многие традиционные религиозные формы в Таджикистане и Узбекистане, к примеру, буби отун, сутухчи используют в своих обрядах одновременно таджикский, узбекский и арабский языки. Так же как и в Казахстане шаманы, корыпкеры – ясновидцы и аулие (святые) используют в своих обрядах не только казахский, но и арабский язык. Переход от одной культурной системы к другой не представляет для них трудностей. Многие традиционные культурные компоненты иногда так сплетаются с религиозными, что трудно определить, где завершается традиция и начинается религия.

Одним из показателей потенциала плюралистической системы Республики Таджикистан является, на мой взгляд, национальный символ страны Исмоил Сомони. И это связано с некоторыми причинами.

Во-первых, в этот исторический период прекрасно сосуществовали светское и религиозное мировоззрения.

Во-вторых, во время его правления процветали наука, культура, при этом, свободно сосуществовали такие религиозные конфессии, как мусульманская и христианская, зороастрийская и иудейская.

И, наконец, по последним социологическим данным этот символ поддерживает 64,4% населения Таджикистана.

Стоит отметить, что Конституция Республики Таджикистан заложила хорошую основу для развития плюралистической системы не только в политической, религиозной, но и в культурной жизни страны. Восьмая статья Конституции РТ гласит, что ни одна идеология не может иметь всеобщую законодательную силу и являться руководством для всех граждан страны, включая социальные, религиозные и политические группы. Конституция РТ базируется на принципах плюрализма.

Культурный плюрализм в Таджикистане имеет исторический характер. Таджики испокон веков были культурными медиаторами в Центральной Азии. Именно через Центральную Азию в Китай пришел буддизм. Распространение ислама в Средней Азии также происходило через таджиков, при этом, ислам был адаптирован сквозь призму культурных особенностей местного населения. Неслучайно ислам в Центральной Азии носит в большей мере не практический, а культурный характер. Интерпретация ислама очень часто исходит не от самой практики ислама, а от культурных и традиционных компонентов народов Средней Азии, которые были включены в орбиту исламской цивилизации.

Сегодня Таджикистан испытывает достаточно серьезные внешние и внутренние угрозы, которые во многом проверяют прочность не столько политической системы, сколько культурной. Ведь именно от жизнеспособности культурной системы во многом зависит дальнейшее становление социальной и экономической жизни Таджикистана. Современная политическая ситуация как бы провоцирует Таджикистан на изменение своей плюралистической системы на моническую. Радикализация политической жизни, которая наблюдается по всему миру, включая, конечно, и религиозную сферу, является самым серьезным вызовом для Таджикистана, и от того, как Таджикистан отреагирует на него, будет во многом, зависеть и его будущее развитие.

Полагаю, что Таджикистан не сможет избежать борьбы, которая уже навязана многим странам мира, связанной с этнонационализмом, радикализацией религии, политики и т.д. Однако я считаю, что Таджикистан имеет достаточно сильный социальный капитал, чтобы справиться в эти вызовы и не отказаться от своей уже избранной стратегии, ориентированной на плюрализм, данный ему как историей, так и современностью. Культурный потенциал республики способен к трансформации радикальных религиозных и политических проектов в умеренные, как это уже произошло с Объединенной Таджикской Оппозицией в 1997 году, которая была трансформирована из ее радикальной формы в умеренную. В настоящее время ОТО вошла в правительственные структуры Таджикистана и совместно решает все наболевшие проблемы страны.

Возможно, Таджикистан может быть способен, в силу своих исторических и культурных особенностей, взять на себя миссию быть культурным шитом для Центральной Азии, и переводить любые радикальные проекты, которые приходят в Центрально-азиатский регион извне, в умеренные, моническую систему ценностей в плюралистическую, революцию в эволюцию, исключение в сосуществование и т.д. Думаю, что это создало бы самые благоприятные условия для Таджикистана, чтобы ответить на многие современные угрозы и вызовы XXI века.



*MAVJUDA YULDASHEVA*

**THE PROBLEMS OF ETHNO-CULTURAL IDENTITY AND  
INTERCULTURAL DIALOGUE IN TAJIKISTAN**

**Summary**

Problems of intercultural relations and dialogue of cultures are important for Tajikistan and the Central Asia, both from historical and modern points of view, due to their multinational, multi-confessional and multicultural essence.

After attaining national independence, Tajikistan had to solve a number of problems connected with economic and geopolitical realities which had arisen after the disintegration of the Soviet Union.

Methodological judgments of the processes taking place both in socio-political and cultural spheres have a great importance for modern Tajikistan. First of all it is connected with increasing interest of Tajik researchers trying to comprehend and generalize these processes through the prism of existing reality.

Today the direction of interest has been shifted from the problems of nations and ethnic groups towards the new social phenomena such as nationalism, ethnocentrism, identity, etc.

Researches of the experience of the Inter-Tajik peace treaty and also searching for balance between religious and secular directions in Tajikistan points to insufficient scientific inquiry of abovementioned problems.

Theoretical and methodological approaches to a context of the Central Asia and Tajikistan in particular are not developed sufficiently. This is true in respect such social phenomena as regionalism, nationalism, ethnocentrism, etc. Researches in Tajik identity, state politics of its construction, including methodological, historical, sociopolitical and socio-philosophical aspects are carried out by contemporary Tajik scholars.

Modern dilemmas of Tajik identity are connected with the problem of religion. The formation of nations and ideological platforms of the Central Asian republics have been based on nationalism, regionalism, and ethnocentrism. The problem of identity was the top issue for the peoples of the Central Asian region for centuries. Thus, each republic was guided by the following thesis: the more ancient their cultures, traditions and statehood are, the more legitimacy they have. All this reminds medieval mode which proves the subject to be true as close it stands to its source. The mode is the same but the purposes are different. The nations address to the past to bring the present nearer to it whereas fundamentalists address to the past to bring it nearer to the present. Essentialism becomes that organic form which creates preconditions for their association.

The abovementioned finds confirmation in preconditions to a historical context of identity. History shows that Central Asia from the 6<sup>th</sup> century B.C. till the 11<sup>th</sup> century A.D. was populated with settled peoples such as Sogdians and Khorezmians. Active inclusion of Turkish peoples in the process of a massive migration in agricultural areas of the Central Asia began in the 11<sup>th</sup> century. A Silk Road through the territory of Central Asia also created conditions for a meeting of various civilizations in the region. Cultural exchange took place not only between agricultural peoples of the Central Asia. The stream of ideas, values and various ways of life moved from China to the Roman Empire and back creating a unique experience of cultural exchange. This process was reflected in the culture of the Central Asia region.

Identity is the parameter of consciousness including both rational and irrational levels, fixing an identification of the subject or the group with important social, cultural and political events. Identity creates the models for the social behavior. Thus, one has to take into consideration important markers of identity such as ethno-psychological and mental characteristics.

The Tajik identity is based on the characteristics of pre-Islamic, Tajik-Persian and Soviet periods. The question of correlation of the Tajik and Muslim identities now is widely discussed.

Religious identity may become an obstacle for Tajik state on the way of forming of national identity. The state tries to keep balance between the national and religious values. We believe that the search for the form of coexistence of these dimensions will come to the most effective recommendations for grounding the basis of Tajik identity.

We are examining the problems of identity by preparing specialists in the field of cultural studies at the UNESCO Chair in Intercultural Dialogue in the Modern World at the Russian-Tajik Slavonic University.

*ირაკლი ჩხაიძე*

**ნაციონალიზმის ცნების ეთნოსიმბოლისტური გაბეჭა:  
ქართული მაგალითი**

უკანასკნელ წლებში მთელ მსოფლიოში იგრძნობა ნაციონალიზმის თეორიული საკითხებით დაინტერესება. ეს ნაციონალიზმის ფენომენის აშკარა გამოცოცხლებით არის გამოწვეული. მოსაზრება, რომ ნაციონალიზმი ისტორიას ბარდება და აღვიღს გლობალიზაციის პროცესს უთმობს, ნაადრევი და მცდარი აღმოჩნდა. 80-იანი წლებიდან ნაციონალიზმმა ახალი ძალით იჩინა თავი. აქედან გამომდინარე, უმნიშვნელოვანესია ამ ფენომენის საფუძვლიანი გამოკვლევა. აღნიშნული მიზეზების გამო, დასავლურ, კერძოდ, ბრიტანულ და ამერიკულ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოჩნდა მრავალი შრომა, რომლებშიც ახსნილია ნაციონალიზმის არსი და ტიპები, ამ ფენომენის ჩასახვისა და განვითარების ფაქტორები, მისი თავისებურებები სხვადასხვა რეგიონსა და ქვეყანაში, ნაციონალიზმის როლი თანამედროვე პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და სოციალურ ცხოვრებაში.

გასულ საუკუნეში არსებული საბჭოთა იდეოლოგიის პირობებში, მსგავსი სახის კვლევების ჩატარება, ფაქტობრივად, შეუძლებელი გახლდათ, რაც, შეიძლება ითქვას, ობიექტური მიზეზებით იყო განპირობებული. როგორც ისტორიკოსი მარიამ ჩხარტიშვილი აღნიშნავს, დღეს მარქსიზმის გამოყენება აღარ არის ქართველი ისტორიკოსებისათვის ფატალური აუცილებლობა. სურვილის შემთხვევაში მათ შეუძლიათ ამ მეთოდოლოგიას ალტერნატივა მოუძებნონ (ჩხარტიშვილი 2005: 228). მიუხედავად მარქსიზმის (უფრო სწორად, მისი საბჭოური ვარიანტის) კრახისა, თანამედროვე დასავლური თეორიული მიმდინარეობები, ფაქტობრივად, არ გამოიყენება და ქართული ისტორიული ხასიათის კვლევები თეორიული საფუძვლის გარეშეა დარჩენილი, ან, თუ ისევ მ. ჩხარტიშვილის მოსაზრებას მოვიშველიებთ, ქართველი მკვლევრები გაუცნობიერებლად რჩებიან მარქსიზმის ტყვეობაში. მეცნიერი, ვფიქრობ, სავსებით მართებულად საუბრობს მეთოდოლოგიური პრობლემების შესახებ: „მიუხედავად იმისა, რომ არსებობს ძალიან ბევრი კონკრეტული ხასიათის გამოკვლევა და დასკვნა, როგორც წესი, ისინი არ არიან სათანადოდ კონტექსტუალიზებული, არ ხდება მოპოვებული ფაქტების ზოგადსოციოლოგიური მიმართებების და განზომილებების ფიქსირება; არ არსებობს ისტორიული და კულტურული რეკონსტრუქციის არავითარი მეთოდოლოგიური კონცეფცია, არავითარი თეორიული ჩარჩო. ამ მიზეზით ვერ პოულობს საქართველოს ისტორიის ფაქტები ასახვას კაცობრიობის ისტორიაში“ (სმითი 2004: 5)<sup>1</sup>.

მათი დასავლელი კოლეგებისაგან ქართველი მეცნიერების ხანგრძლივი იზოლაციით გამოწვეულ პრობლემებზე საუბრობს ცნობილი ინგლისელი მკვლევარი ენტონი დ. სმითი საკუთარი ნაშრომის ქართული გამოცემის წინასიტყვაობაში: „საქართველო, როგორც უძველესი კულტურისა და ტრადიციების ქვეყანა, ყოველთვის იპყრობდა დასავლელი მეცნიერების ყურადღებას. თანამედროვე საქართველოც მათი ინტერესის საგანს წარმოადგენს, თუმცა ინფორმაცია, რომლის მოძიებაც შეიძლება შესაბამის ლიტერატურაში, ჯერ კიდევ ძალზედ მწირია. თემები, რომელთა გარშემოც, ჩვეულებრივ, თავს იყრის ისტორიული აღწერილობანი და განზოგადებანი, ზოგჯერ იმედგაცრუებას იწვევს, რადგან მათში არ არის გათვალისწინებული თანამედროვე სოციალური მეცნიერებების თეორიული მიღწევები. ყოველივე ეს ხელს უშლის ამ ქვეყნის უმდიდრესი ისტორიული მემკვიდრეობის ღრმა წვდომას“ (სმითი 2004: 15).

ნაშრომში წარმოგიდგენთ *ნაციონალიზმის* ცნების სმითისეულ განმარტებას და შევეცდებით ამ განმარტების ქართული მაგალითით ახსნას. ენტონი სმითი ნაციონალიზმის ერთ-

<sup>1</sup> მარიამ ჩხარტიშვილის მოსაზრებები იხ. ენტონი დ. სმითის წიგნის – „ნაციონალიზმი თეორია, იდეოლოგია, ისტორია“ – მთარგმნელის წინასიტყვაობაში.

ერთი ყველაზე გავლენიანი თეორიის, ეთნოსიმბოლიზმის ფუძემდებელია. შესაბამისად, აღნიშნული ცნების მისეული განმარტების გამოყენება კვლევის თეორიულ საფუძველად საქართველოს ისტორიის ზოგიერთი ფაქტის ეთნოსიმბოლიზმის ჭრილში განხილვის შესაძლებლობას მოგვცემს. მოკლედ შევეხოთ ეთნოსიმბოლიზმის არსს.

ნაციონალიზმის ეთნოსიმბოლისტური პარადიგმა თვლის, რომ თანამედროვე ერები მათი შორეული „ორეულებისაგან“ – ეთნოსებისაგან ჩამოყალიბდა (Smith 1993: 11). ეთნოსიმბოლისტებს მიუძღვებად მიაჩნიათ ერების მთლიანად ახალი პერიოდის ფენომენად წარმოსახვა და ერის ისტორიაში გარკვეული ეთნიკური ერთობის როლის უგულვებელყოფა. ეთნოსიმბოლიზმი მჭიდროდ აკავშირებს თანამედროვე ერებს მათ ეთნოსოციალურ წინაპრებთან. სმითის მთავარი თეზისის მიხედვით, თანამედროვე ერების არსის გაგება შეუძლებელია მათი ეთნიკური წარსულისა და ისტორიის შესწავლის გარეშე. ნაციონალიზმის ფორმირების საფუძველი ის ეთნიკური ერთობაა, რომლის ტრადიციებისა და მემკვიდრეობის საფუძველზე ხდება თანამედროვე ერის ჩამოყალიბება, რომელსაც სმითი მოდერნულ ფენომენად მიიჩნევს.

სმითის აზრით, ნაციონალიზმი არის „იდეოლოგიური მოძრაობა იმ მოსახლეობის ავტონომიურობის, ერთიანობის და იდენტობის მიღწევა-შენარჩუნებისათვის, რომელიც მისი ზოგიერთი წევრის მიერ განიხილება როგორც არსებული ან პოტენციური „ნაცია“ (სმითი 2004: 31).

წარმოდგენილი თეორიული დებულება XIX საუკუნის 60-70 წლების საქართველოს ისტორიიდან მოხმობილი ემპირიული მასალის საფუძველზე საინტერესოდ ვლინდება და ზოგიერთი ბუნდოვანი საკითხის უკეთ გააზრების შესაძლებლობას გვაძლევს.

XIX საუკუნის 60-იანი წლებიდან საქართველოში დაწყებული საზოგადოებრივი მოძრაობა, შესაძლებელია, განვიხილოთ იდეოლოგიურ მოძრაობად მოსახლეობის ავტონომიურობის, ერთიანობის და იდენტობის მიღწევა-შენარჩუნებისათვის და მჭიდროდ დავეკავშიროთ ნაციონალიზმის სმითისეული განმარტების პირველ ნაწილს. განვიხილოთ ზოგიერთი ფაქტი.

1871 წელს თბილისში იმპერატორ ალექსანდრე II ჩამოსვლას ელოდნენ. ნიკო ნიკოლაძემ განაცხადა, რომ იმპერატორისათვის ერობის შემოღება ეთხოვათ. 1871 წელს „ერეულში“ გამოაქვეყნა წერილი – „ერობა, მისი დანიშნულება და წესდება.“ ნ. ნიკოლაძე ერობას განსაკუთრებულ მნიშვნელობასა და ღირებულებას თვითმმართველობის უფლების გამო ანიჭებდა. „ერობის ყველაზე უფრო უძვირფასესი ღირსება ის არის, რომ ჩვენ საკუთარ საქმეს ჩვენვე გვაველეინებს, ჩვენ პატრონათ ჩვენვე გვხდის და ეს გარემოება, მარტო ეს, – ეს ჩვენ არასოდეს არ უნდა დავივიწყოთ, – გვამაღლებს კაცების ხარისხზე, ადამიანის ღირსებას გვაძლევს და გვანვენებს უმჯობეს, კაცურ ცხოვრებას... ერობა ქვეყნის განვითარების გარდაუვალი პირველი ნაბიჯია, პირველი საფეხურია, რადგან მანამდე და უიმისოდ შეუძლებელია მიაღწიო ხალხის ყოფის რაიმე მყარ გაუმჯობესებას. არ შეიძლება ხალხი გაიზარდოს უგზებოდ, უსკოლებოდ, უექიმებოდ, უკრედიტოდ, ორგანიზაციის თვინიერ. ყველაფერ ამას კი ერობა იძლევა. ამასთან ერთად, ხალხს ასწავლის დისციპლინას, თანდათან აჩვენებს თვითმმართველობას, დამოუკიდებლობას“ (ბაქრაძე 1989: 113). „ჩვენი ხალხიც ღირსია, რომ გონება განეუვიტაროთ, აზრის მუშაობას შევაჩვიოთ, საკუთარის ხელით შევაწმენდინოთ მისი წყლულები, საკუთარი შრომით გავამართვინოთ სამართლიანი განწყობილება, საკუთარი მუხლით სიარული დავაწყებინოთ და ყველა ამას ხომ მარტო პირდაპირი, ყველასათვის აშკარა თვალსაჩინო შრომა მოიტანს... მაშ ტირილსა და გოდებას თავი დავანებოთ, დავივიწყოთ უხეირო ოინები, ნულარ ვიკადრებთ იმ გლახურ ცრემლის ჩვენებას...“ (ბაქრაძე 1989: 162).

აქვე უნდა აღინიშნოს ავტონომიის სტატუსთან დაკავშირებული მოთხოვნები, რომელიც ილია ჭავჭავაძის სახელს უკავშირდება. „რუსეთი ერთი იმისთანა სახელმწიფოა – წერდა ილია 1881 წელს – სადაც სხვადასხვა ტომისა და ენის ერნი ცხოვრობენ და მერე ისე, რომ თავიანთ მამაპაპეულ მიწა-წყალზე შევჯგუფული არიან... ამიტომაც ერთ უდიდეს საპოლიტიკო საგანს რუსეთისას შეადგენს სხვადასხვა რჯულის, თუ სხვადასხვა ერის ტომნი როგორ უნდა მოეწყონ შინაობაში სათითაოდ და მერე როგორ უნდა მოთავსდნენ სახელმწიფოსთან...“ (ბენდიანიშვილი 1999: 114). რუსეთს, ილიას განცხადებით, არ ჰქონდა დადგენილი, თუ სად თავდებოდა რუსეთის სახელმწიფოს უფლება და სად იწყებოდა განაპირა ერებისა. როგორც ისტორიკოსი ალ. ბენდიანიშვილი აღნიშნავს, ილია ჭავჭავაძეს გადაუდებელ საქმედ მიაჩნდა მრავალეროვანი რუსეთის უნიტარული სახელმწიფოს აბსოლუტურ-მონარქიული წყობილების დემოკრატიულ და ფედერაციულ საფუძველზე რეორგანიზაცია.

ამ მხრივ, ასევე საინტერესოა ილიას „მგზავრის წერილების“ ერთ-ერთი პერსონაჟის, ლელთ ღუნიათ სიტყვები, როდესაც იგი წუხილს გამოთქვამს დროების შეცვლის გამო: „ადრიდა ავად თუ კარგად ჩვენი თავი ჩვენადვე გვეყუდნეს, მით იყვის უკედ. ადრიდა ერი ერობდის, გული გულობდის, ვაჟი ვაჟადის, ქალაი ქალადის. ადრიდა?! ერთ-ერთს დავეყუდნით, ერთ-ერთს ვიხვეწებდნით“ (ჭავჭავაძე 1984: 27).

ილია ჭავჭავაძე 1879 წლის მიმოხილვისას ამ წელს მომხდარ სამ ფაქტს ასახელებს, რომელსაც უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა ქვეყნის განვითარებისათვის. ესენია: თბილისში ქართული სკოლის დაარსება, სადაც სწავლის პროცესი დედა-ენაზე მიმდინარეობდა; ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების ჩამოყალიბება, რომელსაც პირველდაწყებით სკოლებში სწავლის დედა-ენაზე წარმოების უფლება მიენიჭა და ქართული თეატრის დასის ჩამოყალიბება. საინტერესოა მიზეზი, რომლის გამო ილია ჩამოთვლილ ფაქტებს დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს: „ჩვენ მარტო ეს სამი მაგალითი ჩამოვითვალეთ არა იმისათვის, რომ მაგის მეტი სანუგეშო არა მომხდარიყოს რა ჩვენს შორის ამ უკანასკნელ დროს. მაგრამ ეს სამი მაგალითიც საკმაოა მისთვის, რის თქმაც გვინდა. ყოველივე ეს, რაც ზემოთ გაკვრით მოვიხსენიეთ, მით არის შესანიშნავი და ძვირფასი ჩვენთვის, რომ ქართველობის საკუთარის თაოსნობით, ღვაწლით, შეწირულობით და ხელით აშენდა და დამკვიდრდა (ხაზი ავტორისეულია). განა ბევრს წელიწადებს ჩამოვითვალთ ამ უკანასკნელ ოთხმოცის წლის განმავლობაში, რომ რომელიმე მათგანი ამ მხრით თავმოწონებით გვერდით დაუდგეს წარსულს წელსა? არა მგონია. ეს წელი შესანიშნავია, როგორც დრო, როცა ჩვენმა საკუთარმა თაოსნობამ თითქმის პირველი ფეხი აიდგა; როცა ჩვენმა ქართველობამ პირველ ხმამაღლა სთქვა: კმარა, დროა ჩემს თავს მევე მოვუარო“ (ჭავჭავაძე 1984: 823).

ვფიქრობ, ზემოთქმულიდან კარგად ჩანს ავტონომიურობისკენ სწრაფვა, რაც, შესაძლებელია, ქართული ნაციონალიზმის ჩამოყალიბების ერთ-ერთ ნიშნად მივიჩნიოთ.

ნაციონალიზმის სმითისეული განმარტების მეორე ნაწილი ეხება მოძრაობას ერთიანობისა და იდენტობის მიღწევა-შენარჩუნებისათვის. ნაციონალიზმი, როგორც წესი, მოსახლეობის უფრო აქტიური და ორგანიზებული სექტორების ბევრად უფრო დიდ, უფრო პასიურ და დანაწევრებულ სეგმენტებთან დაკავშირებას ემსახურება (სმითი 2004: 28).

ილია ჭავჭავაძის ნაწარმოები „ოთარანთ ქერივი“ და მასში დაყენებული „ჩატეხილი ხიდის“ პრობლემა საინტერესოდ უკავშირდება აღნიშნულ თეორიულ დებულებას. გავიხსენოთ არჩილის და კესოს საუბარი, როდესაც „გლექაკობაზე“ განაწყენებულ კესოს არჩილი ეუბნება: „ისინი თავის მხრით მართაღნი არიან. ჩვენ-შუა ხილია ჩატეხილი. ისინი იქით ნაპირას დაპრჩენენ, ჩვენ აქეთ. შორი-შორსა ვართ და თვალი ერთმანეთისათვის ვედარ მიგვიწვდენია, თვალი მართალი და უტყუარი. რად უნდა გვიკვირდეს, რომ იმ სიშორეზედ კაცს კაცი მარგილად ჰგონია და ღვთის მსგავსებით შექმნილი სახე ადამიანისა ელანდება როგორც ერთი ტყლაპი რამ. ამ დიდ მანძილზე განა ცოტა რამ არის, რომ უღონო თვალს თეთრი შავად მოეჩვენოს?“ (ჭავჭავაძე 1959: 129-130). ნათელია, რომ ზემოთ მოყვანილ პათოსში მოსახლეობის დანაწევრებული სეგმენტების არსებობით გამოწვეული წუხილია გაუღებელი. ნაწარმოების დასკვნით ნაწილში ილია „ჩატეხილი ხიდის“ აღდგენის აუცილებლობაზე მიუთითებს, რასაც მკვლევრები ასევე ნაციონალიზმის ერთ-ერთ მახასიათებლად მიიჩნევენ.

ამავე კონტექსტში კარგად თავსდება ნიკო ნიკოლაძის შეხედულებები მწერლისა და მკითხველის ურთიერთობის შესახებ. მისი აზრით, მკითხველი საზოგადოების განათლებულობა და შესაბამისი ესთეტიკური აღზრდა-განათლება აუცილებელი პირობა იყო. ნიკოლაძე სვამდა კითხვას – რატომ ვერ მოახდინა გავლენა გრიგოლ ორბელიანის პოეზიამ ჩვენს საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე, რომელსაც თავად დიდად აფასებდა. ამის უმთავრეს მიზეზად ნიკოლაძეს ორბელიანის პოეზიის მისაღებად ქართული საზოგადოების მოუმზადებლობა მიაჩნდა, რომელიც „სხვა საზოგადოებაში რომ გამოსულიყო, უფრო სასარგებლო და გონიერ მიზანს გამოადგებოდა“. ნიკო ნიკოლაძის ამ შეხედულებებიდან ცხადად ჩანს ძირითადი განსხვავება, რომელიც თერგდალეულებსა და მათ წინა თაობას შორის არსებობდა.

დაბოლოს, ნაციონალიზმის ეთნოსიმბოლისტური განმარტების დასკვნითი ნაწილი ეხება ამა თუ იმ საზოგადოების „ზოგიერთ წევრს“, რომლებიც საკუთარ საზოგადოებას განიხილავენ როგორც არსებულ ან პოტენციურ ნაციას. აქვე უნდა გავიხსენოთ ბენედიქტ ან-

დერსონის შეხედულება: იგი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ცალკეულ პიროვნებათა ძალისხმევას, რომელთაც, ძირითადად, განათლება მეტროპოლიათა ცენტრებში აქვთ მიღებული და რომელთა მისიაც ეროვნული თვითშეგნების გაღვივებაა. ავტორი ასეთ ადამიანებს პილიგრიმებს უწოდებს (ანდერსონი 2003: 98). მსგავს „პილიგრიმებად“ შეგვიძლია მივიჩნიოთ XIX საუკუნის სამოციანელთა თაობის ცნობილი წარმომადგენლები: ილია ჭავჭავაძე, აკაკი წერეთელი, ნიკო ნიკოლაძე, სერგი მესხი და ა. შ. ხდება ერთიანი კულტურის, საერთო ბედის „წარმოსახვა“ და განმტკიცება, რის საფუძველზეც იქმნება წარმოდგენა „ჩვენი ერთობის“ შესახებ.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ XIX საუკუნის 70-80 წლებში მოღვაწე ქართველ ინტელექტუალთა უმთავრეს მიზანს ავტონომიურობისაკენ, ერთიანობისკენ და იდენტობისკენ სწრაფვა, ასევე ერთიანი საჯარო კულტურის ფორმირება წარმოადგენდა. ერნესტ გელნერის მტკიცებით, ნაციონალიზმი, უმთავრესად, პოლიტიკური პრინციპია და მისი მიზანი პოლიტიკური დამოუკიდებლობის მოპოვებაა (გელნერი 2003: 5). ქართველი ინტელექტუალები კარგად აცნობიერებდნენ, რომ არსებულ პირობებში მათი მხრიდან პოლიტიკური დამოუკიდებლობის მოთხოვნა საშიში და უაზრო ავანტიურა იქნებოდა. ქართული ნაციონალიზმი ფორმით კულტურულ ნაციონალიზმს წარმოადგენდა და ამ ეპოქაში ჩამოყალიბებულ ნაციაზე საუბარი ნაადრევია. ამრიგად, ჩვენთვის საინტერესო პერიოდის ქართულ სინამდვილესთან მიმართებაში ყველაზე მეტად გამოსადეგია „პოტენციური ნაციის“ ცნება. წარმოდგენილი კონკრეტული შემთხვევის კვლევის ფარგლებში არ თავსდება იმის განსაზღვრა, მიიღო თუ არა ჩამოყალიბებული ნაციის ფორმა ქართველმა ერმა, შესაბამისად, უკვე ფორმირებულ ერზე საუბარი (ერზე, რომელიც სრულად დააკმაყოფილებს სმითის ზემოთ მოყვანილ კრიტერიუმებს) შეუძლებელია.

## გამოყენებული ლიტერატურა

- ანდერსონი ბ. *წარმოსახვითი საზოგადოებანი*. თბილისი, 2003.  
 ბაქრაძე ა. ნიკო ნიკოლაძე. თბილისი, 1989.  
 ბენდიანიშვილი ალ. *საქართველოს ისტორია 1801-1921*. თბილისი, 1999.  
 გელნერი ე. *ერები და ნაციონალიზმი*. თბილისი, 2003.  
 დავითაშვილი ზ. *ნაციონალიზმი და გლობალიზაცია*. თბილისი, 2003.  
 სმითი ენტონი დ. *ნაციონალიზმი თეორია, იდეოლოგია, ისტორია*. თბილისი, 2004  
 ჭავჭავაძე ი. „მეზავრის წერილები“. *ქართული პროზა*. თბილისი, 1984.  
 ჭავჭავაძე ი. „შინაური მიმოხილვა (1879 წელი, თებერვალი)“. *თხზულებანი*. თბილისი, 1984.  
 ჭავჭავაძე ი. *ლექსები, პოემები, მოთხრობები*. თბილისი, 1959.  
 Smith, A. D. *The Ethnic Origins of Nations*. Second Edition. Oxford and Cambridge (Mass). Blackwell, 1993.  
 Yin Robrt K. *Case Study*. Sage publications. 2003.

**IRAKLI CHKHAIDZE**

## ETHNOSYMBOLIC APPROACH TO THE CONCEPT OF NATIONALISM: THE GEORGIAN CASE

### Summary

Numerous issues concerning theoretical aspects of nationalism has been sharply stressed and elaborated during the last several decades. Exacerbation of the phenomenon of nationalism in the modern world has served as a basis for abovementioned trend. As it turned out, globalization does not erodes nationalism and widely believed viewpoint about it proved to be mere misconception. Since 80's, a new breath was blown to nationalism. The appearance of new scholarships in Western – mostly in British and American circles – were an attempt to explain various forms and types of nationalism, to depict stages of its development and peculiarities in different countries and regions. These works were trying to comprehend the role of nationalism in modern political, economic and social life.

In the 20<sup>th</sup> century similar investigations in our reality was impossible and even unimaginable, heavily determined by the existence of the Soviet ideology. Nowadays, Marxism does not serve to be the sole framework of analyses as its alternative(s) are already in the hands of scientists. Nevertheless, in spite of the failure of Marxism (here we refer to its Soviet form) the contemporary Western approaches towards the study of nationalism have not launched ground in our reality and Georgian historical researches are left without theoretical background. As famous researcher Anthony D. Smith notes, “As a country of ancient culture and traditions Georgia has always attracted the attention of western scholars. Modern Georgia is a subject of their interest as well. However the information one can find in the relevant literature is still scanty. The topics according to which historical descriptions and generalizations are usually arranged are sometimes disappointing for they ignore the theoretical achievements of modern social sciences. This prevents one from going deeper in perceiving the rich historical heritage of the country. The reason for this undoubtedly lies in the long isolation of Georgian academics from western colleagues, in the fact that during the many years of Marxian social science, they practically had no alternative”.<sup>1</sup>

The paper is an attempt to highlight Smith’s definition of nationalism in the prism of Georgian empirical materials and reality. Being the representative of ethnosymbolic line of analysis, Smith’s approach will enable us to re-evaluate various periods of Georgian history in the light of ethnosymbolism.

According to Smith, nationalism is an ideological movement for reaching and maintaining of autonomy, unity and identity for the people which, by some of its members, is considered as existing or potential nation.

The empirical materials from the history of Georgia (60’s and 70’s of the 19<sup>th</sup> century) fit best with above-mentioned theoretical framework and enables us to comprehend and analyze numerous problems on a new light.

Georgian intellectuals of the 70’s and 80’s of the 19<sup>th</sup> century were mostly aspired towards autonomy, unity and search for identity, while on the other hand, they were mostly concerned with possibility of formation of unified public culture. According to E. Gellner, nationalism is mostly a political principle and gaining independence serves to be its main target. Georgian intellectuals were fully aware of the impossibility and absurdity demanding independence under existed circumstances. Georgian nationalism was cultural nationalism, thus we can hardly speak about the formation of nation in this period. In the prism of our analysis, the most appropriate concept is “potential nation” in relation with Georgian reality.

In the framework of our paper we do not target at determining whether Georgians was were formed as nation, thus we can hardly speak about already formed nation.

---

<sup>1</sup> Introduction by Anthony D. Smith for the Georgian addition of his book “Nationalism: Theory, Ideology, History”. Tbilisi, 2004.

*Hripsime Ramazyan*

## THE EUROPEAN IDENTITY: ETERNAL MYTH?

### Introduction: Grounds and the Rise of the European Identity Issue

Romano Prodi, the winner of the elections in Italy, in his campaign promised to show Italians what everybody calls “European standards”. This seems to indicate that even in one of the “most European” countries in the middle of Europe there is a necessity to clarify and understand what it is that constitutes the new European identity.

European identity is constantly found in attempts of self-defining. Hence, discourse on identity should not be viewed as a narrative, but rather as a perspective. European identity is not a stagnant understanding and undergoes multiple transformations through time and space. History itself testifies that the cradles of European culture were the shores of the Mediterranean Sea.

Present changes in the European identity take place under the circumstances emerged with the European border enlargement after the fall of the Soviet Union. Scholars in the West are striving to reconceptualize the idea of Europe and reformulate its new project based on the current situations. In the past debates evolved around the development and then the “decline” of Europe, under political circumstances fuelled by the collapse of the Soviet Union, there arose a question of restoring previous frontiers of Europe and, therefore, that of the new European identity.

During the Cold War period the frontiers separating the East from the West were symbolically believed to be at the borderline where ended the Soviet Union and started Eastern Europe. With the end of the Cold War, however, Europe, comfortably adjusted to suchlike set of circumstances, unexpectedly found itself in a new unusual situation. The frustration caused by the vagueness of its own borders and, consequently, the uncertainty of its own entirety, left Europe alone with the imperative to rapidly react to the ongoing and upcoming processes.

For the realization of this imperative, which reminded more of a protective response, it was obviously necessary to have certain criteria that would distinguish Europeans and non-Europeans. And so grounded by suchlike political conditions the concept of European identity acquired a new quality, attempting to protect the European “we” from the external influence of the “others”, at the same time, however, preserving its function of self-defining.

In the present conditions the European project needs to form a new notion of the idea of *unity*.

The European identity is changing today. However, a faith for its classical form can still be observed in this identity.

### Identity Issue in the EU Enlargement Processes

In the modern Europe the problem of European identity has long ceased to be treated as a social issue. Along with integration processes of about half a century it has grown into a matter of political interest. Today, when Europe is being challenged by the question of how large it can grow, the discourse of European identity is perceived as that of the European Union (Risse 2003). The issue of European identity appears at the heart of nearly all disputes evolving around the border problem of Europe. In the context of enlargement of the EU borders the fear of integrating people with weaker identification with Europe remains actual to politicians, scholars and, supposedly, to many European citizens. Despite that such fear considerably slows down integration processes in Europe, it is rooted by the fact that there exist certain differences in strength of identity even between the central and the peripheral regions of Europe. Such reasoning once again comes to back up the opinion that today borders are not merely drawn as signs of territorial divisions in the world, but they rather function as limiting markers of differing identities.

### “We” vs. “Others”

Many contradictory processes are taking place in the West today. On the one hand European identity, which evolves in the scope of centripetal tendencies in the European Union, acquires its notion through

contrasting it with the rest of the world. The new European project bases on the recognition of the “other”. And this is quite natural, because Europe needs the “other” for the purpose of self-defining. Identity cannot be constructed “*in relation to itself*”, merely because the mechanism of constructing one’s self-consciousness is not an end in itself, but it rather generates from a practical necessity of recognizing your own “self” among the “selves” of others.

Yet, even a more theoretical or philosophical vision of analysis suggests that we need at least one contrasting case for a recognition of a phenomenon. Therefore, Europe, especially in the phase of changing its self-consciousness, needs to form a new interpretation of the “other” as well, on the background of which it perceives its own unity and completeness and identifies itself as a totality.

This, in its turn, seems to require that along with elimination of internal borders between the European nation-states, external frontiers, separating Europe from its “other” become more fortified. However, the natural tendency for “self-defending” and isolation appears in a certain contradiction with objective processes and first of all relating to economic issues. These processes generate an opposite vector of development, which basically suggests elimination of all borders and barriers.

### **Integration - Social Digestion or Mechanical Mix?**

And here is when a tricky and dangerous “trap” emerges. The “trap” is hidden in the fact that those borders and barriers are eliminated irrespective of the social accordance of the population. Intense migration streams from the countries of the world periphery actually appear to have unprecedented in the history massive “non-forcible” impact on the established western socio-cultural consciousness.

The indifference of the Western world towards the developing world turns up to act like a specific boomerang-large masses of immigrants, hopeless about their homelands and, at the same time, not yet “*digested*” by the peoples of the western civilization, find themselves in Europe, United States, etc., which itself already creates threat to the Western civilization.

A vivid instance of such inconsistency could be drawn with a glance at the French case. The black African or Muslim groups living presently in France initially seemed to face no special difficulties when entering the country for different purposes, mainly for those of seeking employment. However, what happened later was that these minorities gradually gathered in the suburbs of urban centers rather than involving within the native society.

Nevertheless, the reason of emergence of such social clusters resembling ghettos was not a forced movement of the minority groups controlled by state officials. It was more a compelled act of people, who, finding no comfort and recognition on the side of the natives, were left with the only choice of living together and separate. But, as practice has shown, these differences did not remain without consequence and through time accumulated social discontent, which, eventually, grew into an organized public unrest in 2005. Was this an explosion of social dissatisfaction or was it a predictable climax of social difference? It was rather reliable evidence that social integration means first and foremost “digestion” within the integrating environment and not a mechanical synthesis of its “other”.

### **Contesting Multiculturalism**

However, here emerges an inconsistency between realization of the inalienable right of people to move freely and the right to be integrated into a certain community. But in practice there appear restrictions of “admissibility” into the society, “belonging” to it, acquiring citizenship, etc.

Actuality of these problems is enclosed not only and not so much in the extent of intensification of ethnic, national and religious pluralism within the Western countries, but also in the fact that pluralism acquire aggressive character. This phenomenon finds its particular reflection on the theory and practice of multiculturalism.

Generally, there exist numerous controversial approaches to the idea of multiculturalism. What makes this concept so disputable is the suspended question whether a multicultural society is, after all, possible. Scholars, like Edward Dutton, who are quite skeptical about perspectives of building a united multicultural society, claim that it eventually evolves into a number of cultural microcosms and members of this society are no longer thinking in the same way or doing the same things and as a consequence, a weak and divided society is created. In the other words, you can either have multiculturalism or you can have a society (Dutton 2003). Since



“ideal” multiculturalism presupposes rightful equality of all representatives of the dominant culture and the migrants (which is not always achievable in contemporary societies), striving for cultural integration is realized through peaceful coexistence of those cultures at best. Moreover, in some societies the “imagined” integration reminds a unique “positive discrimination” on the part of the dominant culture. This generates a temptation to agree with Allen Touren, a famous French social philosopher, in that “we can live together only in case we refrain from our own identity” (Touraine 1997: 15).

### **Facing Multiculturalism**

On the other hand, though, such maximalistic interpretations of the possibility of building a multicultural society may be found futile or discouraging. Especially in the case of Europe, which is, one way or the other, naturally multicultural. Hence, Europe simply cannot but look for an alternative way of “living together“, where its mosaic of numerous identities will be harmonized with a special mechanism, binding for all the integrated cultural identities. Such a binding mechanism, for instance, can successfully be a sound legal system, based, undoubtedly, on democratic values- an instrument that will eventually take over identity-related cultural non-conformities. This does not suggest, however, that it will require elimination of all specificities of various identities. But at the same time, as duly noticed by Leo Hamon back in 1980s, “the right to differ ends where it threatens to destroy a community” (Braudel 1995: 196). Such mechanism should be perceived as an inseparable requirement attached to the concept of European citizenship. A strategic behavior like this will prove instrumental for Europe in ensuring domestic tranquility and peaceful coexistence of carriers of diverse identities, who become European citizens. In fact, it will enable Europe to handle the challenges of multiculturalism instead of yielding to them and excepting multiculturalism as a mode of its existence.

### **European Identity in Statistics**

Nonetheless, the present day European identity is not so distinct and clear-cut as it seems at the first glance. As once figuratively noticed by Edy Korthalas Altes, the European identity resembles a Picasso’s portrait, where distinct lines and elements, that separately speak for themselves get together and tend to become conflicting details within the theme of the picture. They no longer retain all of their previous “say”, nor do they speak about a new distinct thing. And, as he puts it in diplomatic language: “the European Union is going through an identity crisis.

Such reality presents a straightforward threat to the motto of the European Union itself: “*In Varietate Concordia*” (“*Unity in Diversity*”). Such reality also induces to conclude that mere institutional unity and even the successful activity of the latter are insufficient to meet the philosophy of the desired “*European Unity*”. This holds true both in regard of the relations of the existing EU members and the perspective new memberships. It is here that the commonly shared understanding of the European identity comes to play a pivotal role in laying a path towards a conceptual and sustainable unity.

In this respect it might be noteworthy to mention some statistic facts registered by *Eurobarometer* that more or less provide some indications about the trends in mass public opinion on European identity (Risse 2003).

The mass surveys held in the past decade have included questions on European identity based on 5 criteria:

- 1) Percentage of people who feel European, at least to some extent and in combination with their national feelings (EURIDENT);
- 2) National pride (NATPRIDE);
- 3) Percentage of people who agree that there is an European cultural identity shared by all Europeans (EURCULT);
- 4) Support for EU membership (EUSUP);
- 5) Percentage of people who think that their country benefits from EU membership (EUBEN);

*First*, a majority of citizens across the EU member states seems to identify with Europe, at least to some degree and mostly in conjunction with their national identity. This would seem to disconfirm the notion that there is no European identity and that EU citizens in general have no positive feelings about Europe. Yet, the variation among member states is pretty high, as roughly 2/3 of Italians and Spanish identify with Europe as compared to only about 1/3 of the British.

*Second* and on average, much more people feel some degree of national pride than identify with Europe, and the variation in national pride among European citizens is also less pronounced, ranging from slightly more than two thirds in Germany and Belgium to almost everybody in the UK, Ireland, and Greece. However, national pride and European feelings do not appear to be contradictions in many parts of Europe. Most Italians express national pride (84 %), but they also identify with Europe (71 %). In the UK, however, the difference between the two numbers is 64 points. This suggests that feelings of national pride resonate in very different ways with feelings of European identity across the EU member states. European and English identity might represent a contradiction in Britain, while Europeanness and Italianness might well go together.

*Third* and surprisingly, more Europeans have positive feelings about Europe than express support for the view that there is common European cultural identity. But the variation among the citizens of the member states is, once again, enormous. Much more people in Italy, Spain, France, and Belgium identify somewhat with Europe than believe in a common European culture. Interestingly enough, more Greeks see a common European culture than identify with Europe. About as many people in Germany, Portugal, Ireland, but also in the UK identify with Europe and see a common European culture. This suggests that Europeans hold different views regarding both their own Europeanness and the existence of a common European identity. Even those who identify with Europe might not believe in a European common culture.

*Fourth*, as many European citizens identify somewhat with Europe as support European integration, if we look at the overall number of the EU 15. Yet, support levels for European integration and European identity (or lack of both) only reach similar numbers among British, German, Belgian, and Spanish citizens. 37% more Irish and 22% more Portuguese support European integration than identify with Europe, while relatively more French (11%) express some European identity than support European integration. This means again that diffuse support for the European polity and European identity only go together in some member states. In general, one should not confuse feelings of European identity with support for EU membership, or vice versa.

*Fifth*, indeed, support for EU membership seems to be related to the expected benefits from this membership. In this case, the variation among member states is rather modest. Only in Germany and Italy do 10% more people support EU membership than believe in the benefits of EU membership. Greece and Portugal are the outliers in the opposite direction; more citizens believe to profit from EU membership than actually support it.

Yet, the perceived utility of EU membership and identification with Europe do not seem to be related, judging from these numbers. While the Irish overwhelmingly believe to benefit from EU membership (a not completely false belief...), they only show a very modest degree of European identity. In contrast, many more Italians (71%) feel European than believe that they profit from EU membership (50%). For Germany and France, the difference between the two attitudes is 12 and 13 points, respectively. These data disconfirm an interpretation of identity formation, according to which the more people benefit from European integration, the more they tend to identify with Europe. This is precisely what early neo-functionalist theory thought about the ways in which European integration would lead to a common European identity ( Haas 1958: 16). Mass opinion data seem to falsify this idea. Portuguese, Greek, or Irish citizens do not show particularly high levels of identification with Europe, even though they agree that they profit enormously from EU membership.

### **Openness to “Others” as an Asset for a Reshaping Identity**

Nevertheless, the construction of identity is a lasting process, which bares constant alternations and variations. The European identity inevitably undergoes modification by economically, politically and socially fuelled external forces. The area, or, to be more specific, the space of the European identity geographically is not clearly defined (perspective of potential members). On the other hand, time, in its turn, as observed before, has its share in the processes of the spatial transformations.

Our Today shows that the European myth has not yet ceased to be subject to contemplations.

European identity is undergoing constant modifications by incorporating new elements. Today it is not as much based on “historical memory” as it makes itself distant from the present processes in Europe. This very fact should be at the core of reshaping European new identity. Time has come for Europe’s new policy of openness to the “others” to supersede the former self-enclosed atmosphere of forging European identity. The demographical image of contemporary Europe alone already directs the optimum vector of the identity-construction. This vector is expressively evident in Jacques Derrida’s words, “Europe should and can become different, if it wants to keep going (Markov).

The European Union will operate more practically and less perturbed of it starts to view the “others” as different from itself but not necessarily as potential dangers to its own identity.

### **Bibliography**

Dutton, E. *Multicultural Society: A Self Contradiction?* 2003. <<http://www.suomensisu.fi/kukkiakriittisille/dutton.html>>

Touraine, A. *Pourrons-nous vivre ensemble?* Paris, 1997.

Braudel F. *L'identite De La France. Les Hommes Et Les Choses.* Moscow, 1995.

Risse T. *National and Collective Identities, Europe Versus Nation State?* Florence, European University Institute, 2003.

Markov B.V. *Another Europe* < <http://anthropology.ru/ru/texts/markov/aneu.html>>

*Рауф Карагезов*

## **АЗЕРБАЙДЖАН НА СТЫКЕ ЭПОХ И ЦИВИЛИЗАЦИЙ: РЕСУРСЫ КУЛЬТУРЫ КАК ФАКТОР ИНТЕГРАЦИИ В СОВРЕМЕННОСТЬ**

Азербайджан, который с одной стороны имеет многовековое культурное наследие мусульманского Востока, а с другой, в последние 200 лет был ориентирован на Россию и посредством нее, сперва в рамках Российской империи, а затем Советского Союза приобщался к ценностям европейской культуры, принужден сталкиваться с довольно напряженными дилеммами социокультурного развития.

Примером такого рода дилемм для азербайджанского общества на рубеже XIX-XX столетий являлось известное противопоставление и противоборство зарождающейся национальной идентичности с царской политикой «русификации», а также с носящей наднациональный характер мусульманской идентичностью.<sup>1</sup> «Культурная революция» советского периода 20-х-30-х годов характеризовалась в Азербайджане своими социокультурными коллизиями, порой приобретающими исключительно драматический накал. И хотя некоторые из этих дилемм были решены, правда, с разной степенью успеха, приобретение Азербайджаном независимости и самостоятельности не только не принесло избавления от такого рода социокультурных дилемм, но напротив, ведет к новым, не менее напряженным.

Основная социокультурная дилемма Азербайджана на данном этапе, в «эпоху глобализации», может быть сформулирована примерно так: продолжится ли движение азербайджанского общества в сторону «европеизации» уже в рамках самостоятельного государства, или же нам придется наблюдать возвращение к своим «исконным», условно говоря, «азиатским» нормам и ценностям.

На первый взгляд может показаться, что никакой особой дилеммы и нет. Дилемма возникает тогда, когда существует «необходимость выбора из двух (обычно нежелательных) возможностей» (Словарь 1998: 164). В нашем случае идея принятия и преобразования азербайджанского общества по западным нормам и ценностям почти единодушно принимается большей частью общества, в том числе его политическими элитами. Азербайджан активно сотрудничает со многими западными международными организациями, подключен к различным проектам и реформам, худо-бедно проводимым по рекомендациям западных экспертов. И тем не менее, как я буду аргументировать дальше, такая дилемма все же существует и связана она с выбором стратегии реформирования общества.

Азербайджан, как и другие постсоветские государства, внезапно оказавшись вследствие распада Советского Союза в новых условиях, сталкивается с необходимостью реформирования своего общества. Но если необходимость изменений признается, кажется, всеми слоями общества, то вопрос о том, как, каким образом, в каком направлении следует реформировать общество, служит поводом для горячих споров.

Если абстрагироваться от некоторых деталей, то в современном азербайджанском дискурсе, можно выделить две крайние позиции (условно назовем их «экономической» и «гуманитарной»), вокруг которых можно расположить весь спектр мнений и представлений о направлениях в реформировании общества.

Сторонники «экономической» позиции полагают, что приоритеты должны быть даны прежде всего экономическим реформам. При этом предполагается, что другие сферы общества будут сами прогрессировать по мере модернизации и экономических преобразований. Это довольно распространенное мнение, которое можно услышать от людей, принадлежащих к самым разным слоям общества, и которого, как правило, придерживается правящая политическая и экономическая элита.

В свою очередь сторонники «гуманитарной» позиции считают, что без серьезных социально-демократических преобразований общества никакие экономические реформы не могут быть эффектив-

<sup>1</sup> Об остроте и напряженности этой дилеммы можно судить по сочинениям азербайджанских писателей и общественных деятелей того периода (см.: М.Ф.Ахундов, Дж.Мамедкулизаде, М.А. Сабир, Уз. Гаджибеков, Н. Нариманов и др.).

ными. Здесь во главу угла ставится необходимость внедрения западных демократических институтов, которые защищают права и обеспечивают основные свободы человека. Это мнение чаще всего озвучивается представителями оппозиции. Вместе с тем, обеим позициям присуще упрощенное понимание проблемы, точнее дилеммы, стоящей перед азербайджанским обществом.

Слабость «экономической» позиции в том, что она упускает из виду человеческий фактор; экономические реформы будут малопродуктивными без сопровождающих их ментальных преобразований общества. Коррупция, клиентизм, nepотизм – это только некоторые проявления ментальных особенностей населения, которые уже ставят под огромный риск перспективы развития общества, которое не сможет развиваться так, как это задумывалось «по плану» и рекомендациям экспертов.

Слабость «гуманитарной» позиции в том, что она, как правило, чересчур просто подходит к проблеме внедрения демократических институтов, упуская из виду всю сложность этой проблемы. Демократические институты есть продукт весьма специфического развития общества, которое пока наблюдается только в западном мире и их нельзя просто взять и импортировать наподобие «ножков Буша». Собственно говоря, в этом и заключается причина, порождающая дилемму, о которой речь пойдет дальше.

### **Культурная «предопределенность» или выбор стратегии**

За полемикой между отмеченными выше позициями просматривается контекст более общих споров, развернувшихся вокруг таких понятий как «модернизация» и «вестернизация». В этой дискуссии одни исходят из того, что модернизация общества, ассоциируемая с такими феноменами как экономический рост и благосостояние, индустриализация, урбанизация, массовое образование и др. в конечном итоге приведет к культурным преобразованиям («вестернизации») общества, которое таким образом, приобретает ценности западной цивилизации, в числе которых: рациональность, плюрализм, прагматизм, индивидуализм, господство закона, разделение светской и духовной власти, демократические институты и т.д.. Оппоненты утверждают, что модернизация некоторых традиционных обществ, возможно, и может иметь место, но без принципиальных изменений ментальной «матрицы» общества, определяемой «исконно» присущими обществу культурными ценностями и нормами.

В конечном итоге, эти дискуссии упираются в следующий ключевой вопрос: в какой мере традиционные культуры или общества способны к модернизации, то есть к эффективному усвоению технологий и моделей, в отрыве от западных по преимуществу норм и ценностей, в контексте которых эти технологии и модели возникли?

По этому вопросу существуют различные точки зрения. Некоторые из них сходятся во мнении, что успехи в модернизации во многом зависят от типа культуры, к которой принадлежит данное общество (Naff 1985/86: 222; Eisenstadt 1965: 659-673; Apter 1960: 47-68). При этом ссылаются на то, что одни страны и общества, в первую очередь Юго-Восточной Азии (Япония, Южная Корея, Тайвань и др.), сумели добиться больших успехов в модернизации своих обществ, сохранив при этом свои культурные традиции во многом неизменными, а другие, прежде всего исламские страны, в силу причин культурного характера испытывают большие трудности при модернизации. Отсюда делается вывод о том, что мусульманские страны должны коренным образом реформировать свои общества, то есть, в некотором роде, вестернизироваться (Pipes 1983)<sup>1</sup>.

В этой связи закономерен другой вопрос: в какой мере возможны преобразования культур и ценностей, присущих традиционным обществам под воздействием идущего с Запада потока инноваций, идей и практик? Этот вопрос также стал объектом внимания многочисленных исследований, в том числе и нашумевшей в свое время книги американского политолога С.Хантингтона «Столкновение цивилизаций» (Хантингтон 2003).

Если верить С. Хантингтону, то большинство культур не могут меняться по «существу». Они сопротивляются чуждым внешним воздействиям и продолжают оставаться неизменными на протяжении веков. В качестве примера Хантингтон ссылается на общества, принадлежащие к мусульманской культуре, которые упорно сопротивляются западным воздействиям, противятся демократическим преобра

---

<sup>1</sup> В частности, среди причин мешающих модернизации исламских стран, Д. Пайпс указывает на противоречия между предписаниями ислама и целым рядом экономических вопросов, таких как женский труд, право на собственность, наследственное право и т.п.

ваниям. Так, автор пишет: «Причины провала установления демократии в большей части мусульманского мира во многом кроются в исламской культуре. Развитие посткоммунистических обществ Восточной Европы определяется цивилизационной идентификацией. Страны с западнохристианскими корнями добиваются успеха в экономическом развитии и установлении демократии; перспективы экономического и политического развития в православных странах туманны; перспективы мусульманских стран и вовсе безрадостны» (Хантингтон 2003: 26). По логике Хантингтона Азербайджан, будучи «предоставлен самому себе», должен неминуемо вернуться к сообществу государств, разделяющих общую «исламскую цивилизацию», с «безрадостными», как полагает американский профессор, перспективами развития.

Следует отметить, что концепция Хантингтона о «столкновении цивилизаций» справедливо критиковалась за гипертрофирование фактора культуры в ущерб другим факторам, например, экономическим и политическим, при объяснении взаимоотношений между государствами. Помимо этого, Хантингтон критиковался также за чрезмерно упрощенный подход в понимании культур и цивилизаций как неких «гомогенных», не поддающихся адаптации и развитию во времени «неизменных» образований, которые если и способны меняться, то только по своим законам, в соответствии со своей «душой» (Senghaas 2002).

Однако, как бы не относиться к культурологическим построениям Хантингтона, его оценка перспектив развития обществ и стран с мусульманской культурой, заслуживает, по меньшей мере, внимания. В них есть некое рациональное «зерно», заключающееся в справедливой констатации трудностей в усвоении западных норм и ценностей со стороны некоторых исламских культурных сообществ, стремящихся идти по пути «вестернизации». В частности, оценка, данная Хантингтоном турецкому обществу, заслуживает внимания, не в последнюю очередь потому, что Турция является наиболее близким для Азербайджана примером общества, идущего по пути европеизации, отсюда - важность осмысления этого опыта для нас. В этой связи, не вдаваясь в детали сложного процесса европеизации Турции, отметим следующие моменты:

Начиная примерно с середины XIX столетия, турецкое общество активно вовлекается в европейскую орбиту и переживает целый ряд фундаментальных трансформаций, вызванных приобщением к западным ценностям и институтам. Этот процесс европеизации приобретает особенную активность с созданием Турецкой республики и с приходом к власти Кемала Ататюрка, который намеренно проводит курс (кемализм) на модернизацию и вестернизацию общества. Следует отметить весьма решительный и жесткий характер проводимых Ататюрком реформ традиционного турецкого общества. Характеризуя подход Ататюрка, С.Хантингтон пишет: «Такой подход основан на предположении о том, что модернизация является желанной и необходимой, и местная культура несовместима с модернизацией, поэтому она должна быть забыта или запрещена, и что обществу нужно полностью вестернизироваться» (Хантингтон 2003: 103-104). В результате, по мнению Хантингтона, подобная стратегия приводит к тому, что он называет «разорванной страной» и «шизофренией культуры» (Хантингтон 2003: 237).

«Шизофрения культуры» – удачная метафора автора, иллюстрацией к которой может служить история, рассказанная в романе известного турецкого писателя Орхана Памука «Черная книга». В ней говорится о турецком мастере, впервые в Османской Турции создававшем манекены. Но манекены вызывают гнев шейх-уль-ислама, увидевшего в этом святотатство («человек – создание Аллаха, так превосходно выполнить подобие человека – это значит состязаться с самим Аллахом»), который приказывает убрать эти манекены. Далее после распада Османской империи и создания Турецкой республики, когда происходит очередной всплеск западного влияния, в том числе открываются новые стильные магазины готовой одежды, с витринами, убранными на западный манер, мастер решает, что настал его час. Однако, его манекены вновь оказались невостребованными. Дело в том, что мастер делал манекены с реальных турков, «а модели одежды делались по фигурам европейцев». Поэтому хозяева магазинов одежды отказываются от его манекенов и объясняют это так: «Покупатель...хочет надеть не пальто, которое он видит каждый день на улице на плечах усатых, кривоногих, тощих сограждан, а пиджак, поступивший из далекой, неизвестной страны, какой носят новые и красивые люди. Ему хочется верить, что надев такой пиджак, он и сам изменится, станет другим человеком... Турки не желают теперь быть турками, они мечтают стать кем-то другим. Для этого придумали революцию в одежде, сбрили бороды и даже сменили алфавит... Клиенты, по сути дела, покупают не одежду, а мечты. Они желают купить мечту быть такими, как те, кто носит европейскую одежду» (Памук 2005 (2)). Этот рассказ, иллюстрирующий

«шизофреническую» раздвоенность индивидуального существования, затрагивает важную проблему идентичности и идентификации, роли заимствований и подражаний в процессе усвоения и освоения чужого опыта и достижений иных культур.

Еще в 20-30-е годы прошлого века над этими животрепещущими для турецкого общества вопросами задумывался известный турецкий философ и мыслитель Гек Алп. В своих работах он подверг критике подход формальных заимствований западных институтов, характерный для молодой Турецкой республики (Gökalp 1959).

В интерпретации И.Л. Фадеевой взгляды Гек Алпа на процесс европеизации турецкого общества раскрываются следующим образом: «Именно осознания исторической ценности традиции не хватает туркам... остающимся формалистами или имитаторами в силу такого положения вещей... Стремясь к быстрому успеху, турки видят в европейской цивилизации совокупность определенных теоретических и практических формул. Такая политика формальных институциональных заимствований бесперспективна, лишена созидательности, поскольку дискретные имитации несовместимы друг с другом, не имеют общего фундамента. Каждый из таких элементов нового независим от целого, разобщен с остальными элементами, существует сам по себе. За ним нет будущего» (Фадеева 2001: 127).

Гек Алп полагает, что подлинный прогресс общества возможен при опоре на собственные традиции: «Традиция есть подлинная мотивационная сила, создающая новые направления в развитии, новые ориентации в общественном сознании и бытии. Эта самосозидающаяся, саморазвивающаяся сила дает жизнь также и заимствованным, привитым к ней новшествам, но таким образом, что чужие элементы оказываются с ней органично слитыми, их нельзя вычленишь, исказить, как это бывает в случае с простой имитацией. Память нации воплощается в ее традициях.... Традиция поддерживает непрерывность и гармонию в процессе трансформации отдельных институтов, она является связующей основой для них» (Фадеева 2001: 127). Однако не всегда удается найти опору развития в традиции. Например, как быть в случае, если отсутствуют традиции, соответствующие западным институтам и ценностям, связанным с демократией или правами человека?

В этой связи неслучайной представляется оценка, данная исследовательницей проводимым в Турции реформам: «Все изменения на протяжении более полутора лет, осуществленные в русле вестернизации, были случайными, разрозненными, не связанными с предшествовавшими. Поэтому идеи, программы и принципы движений за обновление не были в достаточной мере осмысленными и системными (выделено мной – Р.К.)... Вестернизация 20-30-х годов в Турции принесла результаты, которых не сумела в этот период достичь ни одна мусульманская страна. В эти годы были приняты национальные законы в сфере управления, политики, экономики, права. Турки в крупных городах в полной мере адаптировались к европейской одежде, элементам европейского образа жизни, однако одного из важнейших условий западной цивилизации – приоритета личности в обществе достичь не удалось (выделено мной – Р.К.). Самые впечатляющие перемены без человеческого фактора не имеют стабильности, настоящей перспективы для дальнейшего развития. Однако очень важно уже то, что в научных кругах современной Турции эта проблема осознана и стала предметом живых дискуссий» (Фадеева 2001: 141).

В этой оценке заслуживают внимания два аспекта, характеризующие реформы турецкого общества. Первый – случайный, несистемный характер проводимых реформ и второй – неудача в достижении «приоритета личности». Оба отмеченных аспекта важны для выбора программы реформирования. Здесь, несколько упрощая, можно сказать, что если первый аспект относится, так сказать, к «методическому» уровню, включающему в себя методы проведения реформ, то второй аспект следует отнести к «целевому» или «смысловому» уровню, определяющему основные цели и задачи проводимых реформ. Этот уровень отвечает на вопрос - «для чего» следует проводить те или иные реформы? В контексте сказанного можно несколько переформулировать дилемму, стоящую перед Азербайджаном.

Азербайджан действительно стоит перед выбором: либо продолжается подход, состоящий из, по большей части, случайных заимствований отдельных элементов западных моделей, норм и ценностей, то есть того, что наблюдается в нашем обществе сейчас, либо избирается стратегия развития общества на основе специально продуманной и разработанной программы по его реформированию, с ясно и четко поставленными целями, задачами и приоритетами.

В зависимости от выбора подхода, общество идет либо по пути, условно говоря, «европеизации», либо «возвращается» в обширную группу азиатских сообществ, с «безрадостными» (Хантингтон) траекториями развития. Иными словами, перспективы развития азербайджанского общества будут напря-

мую зависеть от избранной государством стратегии в реформировании общества. Путь отдельных институциональных заимствований, отдельных реформ тех или иных сегментов общества, по сути, бесперспективен и не приводит ни к чему, кроме значительных человеческих, материально-финансовых, моральных и временных затрат.

Итак, прежде чем вводить те или иные западные инновации, следует понять и осмыслить тот контекст, в котором они возникли. Далее следует соотнести с реальным контекстом нашего общества, определить приоритеты и наметить перспективы и ориентиры развития данного общества, затем разработать стратегию достижения заданных целей и задач. Именно таким должен быть «алгоритм» действий по реформированию общества.

Но даже при наличии правильно поставленной цели и стратегии проблема реформирования общества по западным моделям является гораздо сложнее, чем это может показаться на первый взгляд. Попытки развития или присвоения «чужих» ценностей и достижений будут встречать на своем пути массу препятствий и ограничений, которые можно условно подразделить на две категории: «ситуативные» и «инструментальные».

### **«Ситуативные» и «инструментальные» препятствия**

Под «ситуативными» я понимаю тот ряд факторов, которые характеризуют взаимосвязь событий - ситуацию, сложившуюся в обществе на момент «встречи» с той или иной инновацией или изменением. Под «инструментальными» я понимаю те факторы, которые характеризуют, так сказать, инструментальный ресурс, те культурные инструменты (скажем, уровень развития языка, наличие понятийного аппарата и т.п.) имеющиеся в «культурном наборе» данного общества. Я приведу две литературные истории, которые хорошо иллюстрируют отмеченные мной два вида факторов.

Первая категория факторов хорошо описана в истории, рассказанной в другом романе Орхана Памука «Меня зовут красный» (Памук 2005 (1)). В ней рассказывается о том, как турецкий султан, через своего доверенного человека, заказывает в честь тысячелетней годовщины хиджры<sup>1</sup> создание специальной книги, в которой должны быть не только разные истории, но и рисунки, иллюстрирующие эти рассказы.

Соль истории в том, что эти рисунки должны быть выполнены в манере западной живописи, открывшей принцип перспективы и идею портрета. Однако, эти открытия вступают в противоречие с канонами восточной живописи, скованной рамками предписаний ислама или того, как понимаются эти предписания правоверными богословами. Например, как можно рисовать так, чтобы собака была одного размера с падишахом, или как можно рисовать портрет конкретного человека. Ввиду этого, чтобы избежать обвинений в богохульстве, книгу готовят как бы втайне. Разным художникам даются различные задания – рисовать отдельные элементы картины: один рисует собаку, другой деревья, третий лошадей и т.д. В результате разворачивается целая интрига вокруг процесса создания книги, происходит убийство одного из художников, а книга так и не создается. Рассказанная история – хороший пример того, что даже такая «малость», как перенесение некоторых принципов западной живописи на мусульманский Восток, сталкивается с целым рядом взаимосвязанных явлений, событий и обстоятельств («ситуаций»), выступающих непреодолимой преградой, так что в итоге сам проект оказался «похороненным», более того, в обществе надолго был утерян интерес к живописи.

Примером второго рода факторов («инструментальных») может служить история, описанная в рассказе аргентинского писателя Х.Л. Борхеса «Поиски Аверроэса» (Борхес 1989: 155-160). Здесь рассказывается о трудности, с которой столкнулся арабский ученый XII века Ибн Рушд (латинизировано – Аверроэс) при переводе работы Аристотеля «Поэтика». Два слова - «трагедия» и «комедия» – были неясны и непонятны Аверроэсу. Отсутствие в арабском языке соответствующих понятий приводит к тому, что Аверроэс не может понять смысла соответствующих категорий («трагедия» и «комедия»), имеющихся в греческом языке<sup>2</sup>. Другими словами, не имея в своем опыте понятия о том, что такое

---

<sup>1</sup> Хиджра (араб. «переселение») – переселение пророка Мухаммеда из Мекки в Медину в 622 г.н.э. Событие хиджры легло в основу мусульманского летосчисления (Ислам 1983).

<sup>2</sup> Раскрывая этот аспект исламской культуры, Г.Э.Грюнебаум отмечает: «Арабские критики при всем богатстве их понятийной системы не выработали понятий сюжета и действия... Всюду, где это возможно, вымышленному рассказу придается вид сообщения, выдумке – вид действительного происшествия. Это нежелание отдаться игре воображения, стремление остаться в границах фактического и реального, переключается с тем отношением



театр, Аверроэс не может понять смысла этих слов. По этому поводу Х.Л. Борхес пишет: «Я вспомнил об Аверроэсе, который будучи замкнут в границах ислама, так и не понял значения слов «трагедия» и «комедия» (Борхес 1989: 160).

В рассказе есть эпизод о том, как в ходе трудно дающегося перевода Аверроэс подходит к окну своего кабинета и видит, как играют во дворе полуголые мальчишки, разыгрывая сценки в подражание действиям муэдзина. Знаменательно, что он так и не понял, что то, что он ищет, то есть смысл греческих терминов, предстал перед ним. Смысл всего рассказа в том, что не только трудно понять то, представление о чем отсутствует в опыте, но даже если и есть такой опыт, чтобы его понять, опять-таки надо иметь представление и соответствующие понятия! В таком случае, что же говорить о тех трудностях, которое должны встать на пути более существенных изменений общества, связанных с переориентацией его на человека. Как быть в случае, если отсутствуют традиции, соответствующие западным институтам и ценностям, связанным с демократией или правами человека?

### **Понимание человека: «водораздел» между Западом и Востоком**

Для того, чтобы хоть в какой-то мере показать всю сложность такой задачи, рассмотрим, к примеру, ситуацию с правами человека. Эта тема постоянно возникает в дискуссиях по поводу Азербайджана, проводимых на разного уровня встречах европейских и местных политиков и наблюдателей. Эти дискуссии свидетельствуют о том, что данное понятие – «права человека» – с большим трудом пробивает себе место в нашем общественном сознании. Почему же наше общество с таким трудом воспринимает эту категорию?

Я сейчас отвлекаюсь от политических аспектов этой проблемы («ситуативных» факторов) и хочу рассмотреть ее в разрезе культуры («инструментальных» факторов). Хотим мы этого или нет, понятие прав человека все еще не воспринимается нашим обществом или, по крайней мере, значительной частью нашего общества как фундаментальная ценность. И дело тут не только в отсутствии или наличии политической воли, но и в отсутствии у населения соответствующих ценностных категорий, позволяющих воспринять и усвоить этот один из основополагающих принципов западной демократии, западного образа жизни.

Мой тезис, который я уже сформулировал раньше, заключается в том, что следует прежде всего понять, как, каким образом, в какой форме эти категории, возникшие в одном социо-культурно-историческом контексте, могут быть перенесены и приспособлены к иным социо-культурным контекстам, в частности, к контексту Азербайджана. В этой связи, вероятно, имеет смысл обрисовать, хотя бы вкратце, некоторые особенности культурного контекста, породившего понятие прав человека.

Это понятие – «права человека» – тесно связано или, точнее, опирается на идею человека, на то, как понимается человек в западной культуре. В свою очередь, одним из ключевых понятий, определившим развитие сопряженных с человеком категорий на Западе, явилось понятие о «лице» (person) (Poole 1999). Этот термин, заимствованный из античного римского права (ср. юридическое лицо), позволил рассматривать человека как носителя прав и обязанностей, что, в свою очередь, открыло возможность для возникновения и развития идеи прав человека. В этой связи, несколько упрощая, можно сказать так: понятие прав человека, возникшее на Западе, обязано своим происхождением наличию и взаимодействию двух факторов: римскому праву и христианству (Харлем 2002: 27-51).

Римское право определяло судебную, а христианство – моральную практику западного общества. По существу, именно эти два образования дали импульс возникновению понятия о человеке как носителе прав и обязанностей. Следует подчеркнуть специфичность такого понимания человека именно для западной культуры.

Уже в восточном христианстве (православии) мы наблюдаем иное понимание человека. Неслучайно, что здесь отсутствует понятие «лица» или же в него вкладывается совершенно иной смысл. Как отмечает в этой связи Ф. фон Харлем: «...переноса окцидентальное (западное – Р.К.) понятие лица на

---

к человеку, которое внедрялось исламом с самого начала. Ревностно преданная идее всемогущества бога, наиболее ярко проявляющегося в том, что только он, и только он, является единственным Творцом, новая вера упорно отрицала за человеком всякую силу, которая могла бы, даже путем простого словесного *quid pro quo* (смещения понятий), создать неправильное представление о врожденных способностях человека и, следовательно, о его месте по отношению к Аллаху (Грюнебаум 1981: 180-181).

мир вне Окцидента, например на мир православия, мы придем к абсолютно неверным результатам... Византия дала миру только одно “лицо”, а именно императора. Только император мог иметь права” (фон Харлем 2002: 35).

Специфичное представление о человеке характерно для исламской цивилизации. Здесь также вкладывается совершенно иной смысл в то, что на Западе понималось под «лицом». «Лицом», в том понимании, как это присуще Западу, в мусульманском обществе мог являться не отдельный индивид, а мусульманская община<sup>1</sup>. Отсюда, как пишет исследователь: «Основой традиционной идеологии и сформированного ею мусульманского права была убежденность в религиозном универсализме, в том, что единственным субъектом права (имущественного, государственного и др.) может быть только религиозная общность, а не личность, не индивидуальность. Именно принадлежность к данной общности рассматривалась как гарантия прав имущественных, личностных, политических и т.д., что неизбежно вело к ущемлению прав личности...» (Фадеева 2001: 175).

Знаменательно, что в правовой системе мусульманского общества “...не сохранилось и понятие «юридического лица», существовавшее в римском праве» (Грюнебаум 1981: 57). Это имело целый ряд далеко идущих последствий. В частности: «...кража из общественной казны не подпадала под наказание, определяемое *хаддом* для воровства, поскольку незаконное действие было совершено не против юридического агента, независимого от вора, ибо последний, как и любой другой мусульманин, считался частичным собственником *мал Аллах и*, таким образом, частичным собственником украденного» (Грюнебаум 1981: 57-58 – ссылка на J. Schacht. *Sociological Aspects of Islamic Law*. Berkeley, 1963). Но еще более значительным последствием являлось специфическое развитие в исламе судебной практики и само понимание человека.

Как известно, в отличие от судебной практики на Западе, судебная практика в мусульманских обществах не была дифференцирована от религии и опиралась на Священную Книгу Коран и Священные предания – хадисы, составившие основу мусульманского религиозного «закона» (шар’шари’ат)<sup>2</sup>. Такая недифференцированность судебной практики от религии мешала развитию соответствующего категориального аппарата, специфичного для юридической практики, что, в свою очередь, также имело далеко идущие последствия.

В частности, отсутствие соответствующего независимого от религии правового института в виде судов и судебной практики, несомненно, не могло не мешать развитию личностного начала в обществе, развитию и защите независимости отдельного индивида.

Различными в западном и мусульманском обществах оказались не только судебная, но и моральная практика, также наложившая свою печать на понимание человека. Различия в моральных практиках также диктовались различиями между религиями. Каждая из религий ставила свои задачи перед человеком, которые определяли соответствующую моральную практику в этих обществах.

В частности, в отличие от «запада, который подчинил бога человеческому разуму и тем самым в определенном смысле ограничил его всемогущество» (Ф. фон Харлем), ислам совершенно однозначно и бескомпромиссно славит всемогущество бога и ставит человека исключительно в подчиненное положение.

---

<sup>1</sup> Примечательно, что сам термин «лицо» (шахс – по арабски) имеет иную этимологию, свободную от юридических коннотаций, присущих западной «персоне». Согласно Большому Толковому Словарю арабского языка, слово «шахс» означает «любой предмет, который приподнят или имеет возвышение». Отсюда использование этого слова для обозначения человека – мужчины или женщины, что указывает на то, что человек возвышен над землей. Глагол «шахаса» означает «поднялся». Он используется, например, в выражениях «шахаса сахмука», т.е. «твоя стрела улетела ввысь»; «шахаса-л-басар», т.е. «закатился взор» (так говорят, когда зрачки закатываются кверху и замирают, например, у покойного) (Ibn Manzur 1999: 51).

<sup>2</sup> В этой связи И.П. Петрушевский отмечает: «Тесная связь между религией и правом и передача судебного процесса и суда в руки сословия богословов-законоведов составляют особенность исторического развития мусульманских стран. В мусульманских странах даже такие акты, как договоры о купле-продаже, об аренде земли и домов, о займе денег и т.д., заключались у духовных судей-казиев. Благодаря этому влияние религии на общественную жизнь, даже на быт, в мусульманских странах было значительно сильнее, нежели в христианских странах или странах Дальнего Востока, где государственное, уголовное и гражданское право не зависело от религии и церкви и где законы издавались светской властью. В мусульманских странах, поскольку здесь право строилось на религиозных принципах, считавшихся вечными и неизменными, факихи (теологи-законоведы – Р.К.) стремились к тому, чтобы в право не вносились никаких изменений и чтобы законодательство возможно ближе подходило к идеалу теократии» (Петрушевский 1966: 147).

Раскрывая различия между культурами, Э.Г.Грюнебаум пишет: «Если мысленно проследовать от западного христианства к греческому и далее к исламу, то можно обнаружить, что взгляд на сущность человека становится все более оптимистичным. Римское и протестантское христианство старается спасти человека, запятнанного в первородном грехе, очищение и спасение можно обрести только через самопожертвование бога в лице Иисуса. Несмотря на присущую им греховность и недостаточность, отношения между богом и человеком прежде всего законны. Главной задачей человека является следование закону и оправдание перед Богом... Греческое православие оказалось подверженным рассуждениям о последствиях грехопадения в значительно меньшей степени. Человек сотворен по образу и подобию божию, а благодаря этому сходству он неизбежно наделен благородством, грех может его запятнать, опорочить, развратить, но никак не погубить окончательно. Грех подобен болезни, утрате сущности, искушение – восстановлению первичной полноты бытия. Это восстановление происходит благодаря не столько божьей справедливости, сколько его неисчерпаемой вечной любви. Уверенность в его милосердии, ...его любви к человеку безгранична; покаяние и раскаяние, богослужения скорее обеспечат с радостью даруемое господом прощение, чем дела... Ислам, наконец, не признает в человеке никакого изначального порока, он не видит в нем никакой первородной скверны, одну только слабость, а более всего – невежество. Поскольку человек не может самостоятельно избрать праведный путь, в Откровении и Священном предании содержатся знания, которыми он должен овладеть и воспользоваться, чтобы обеспечить себе спасение. Принято думать, что Адам вступил в соглашение с богом и что это устанавливает права господина в отношении к человеку и предрекает полное поражение непослушному. Власть бога может карать. Но если осознание своего полного ничтожества перед лицом своего Творца внушает человеку страх предопределенностью его судьбы, то, чтобы нейтрализовать недобрые предчувствия, более чем достаточно подчиниться богу и его пророку и вступить в общину правоверных» (Грюнебаум 1981: 101-102). Итак, согласно автору, в западном христианстве «главной задачей человека является следование закону и оправдание перед Богом», в восточном христианстве (православии) – «покаяние и раскаяние, богослужения», а в исламе достаточно вступить в общину правоверных и неуклонно выполнять все предписанные в Коране ритуалы.

В этой связи можно сказать, что моральная и судебная практики мусульманского общества, отдающие приоритеты коллективному началу – мусульманской общине, в итоге предопределили водораздел между мусульманским и западным обществами. В результате, как отмечает Г.Э. фон Грюнебаум, «защита независимости человека, свободы его нравственных убеждений – одна из черт «латинского» гуманизма, которому предстояло навсегда отделить ислам от Запада, поскольку Восток по-прежнему не проявлял желания хотя бы в завуалированной форме модифицироваться и преобразоваться по западному образцу» (Грюнебаум 1981: 109). Следует признать, что этот «водораздел» между исламской и западной цивилизациями продолжает сохраняться и сейчас, выражаясь в разных формах и обликах. Вопрос в том, как можно и, возможно ли вообще, преодолеть этот водораздел.

### **Как преодолеть «водораздел»: фатальная невозможность или правильная стратегия**

Эта задача представляется гораздо сложнее, чем многие экономические или социально-политические реформы, поскольку касается принципиальных изменений представлений о человеке, характерных для системы традиционных ценностей, взглядов и обычаев.

Как уже отмечалось, характерной чертой исламской религии является ее тесная сращенность со многими сторонами социальной жизни индивида, вплоть до жесткой регламентации бытового поведения. Формальный характер отношения к человеку, присущий практике ислама (полагающей достаточным формального исполнения 5 основных ритуалов и воспринимающей человека сквозь призму уммы-общины), отразился и воплотился в разных сторонах жизни индивида, в том числе, в системе воспитания, отношения к другим людям, к властям, в итоге сформировав то, что в другой работе я предложил назвать паттернами коллективного опыта (Карагезов 2005).

Эти культурные паттерны характеризуются особой прочностью и устойчивостью, и составляют неотъемлемый элемент, в данном случае, мусульманско-азербайджанской идентичности. В ряду характеристик паттернов мусульманско-азербайджанской идентичности, которые могут затруднять восприятие ключевых западных концепций о человеке, можно отметить выраженную ориентацию на семейные ценности, сильную привязанность к авторитетам и традициям, формальное и упрощенное представление о человеческой природе и мотивации и т.д. В рамках этих паттернов ценности человеческой

независимости и индивидуальности, и связанные с ними права человека, оттеснены на второй план, не являются актуальными для сознания индивидов, часто ими просто не воспринимаются.

Наличие такого рода паттернов коллективного и индивидуального опыта, характерных для мусульманских сообществ, дает основание некоторым исследователям утверждать о «неготовности» или «неспособности» мусульманских сообществ к усвоению таких ценностей, как демократия или права человека.

Как бы не относиться к этим утверждениям, несомненно, что внесение представлений о человеке как свободном, самостоятельном и независимом существе, характерных для западной культуры<sup>1</sup>, требует весьма значительных усилий по изменению такого рода паттернов, которые прочны по определению. Вопрос в том, в какой мере можно модифицировать данный паттерн мусульманско-азербайджанской идентичности в сторону демократизации и индивидуализации и каковы пути достижения этого?

Вообще вопрос о возможности изменения и модификации паттернов коллективного опыта представляется весьма сложным и не до конца ясным. В данном случае представляется важным отметить следующее. Если и существует возможность модификации тех или иных паттернов коллективного опыта, то она зависит от выборов (понимаемых в самом широком смысле слова), которые делаются обществом в ответ на вызовы современного мира (Карагезов 2005:). Выбор «проекта идентичности» из разряда таких выборов. Реформирование ислама и приспособление его для нужд современного общества также может быть отмечено в качестве одного из таких путей (Karakozov 2003: 23-30). В любом случае, необходима огромная своего рода культурно-образовательно-воспитательная работа по развитию и формированию азербайджанской идентичности, которая могла бы, синтезируя в себе восточную толерантность и западную ценность индивидуальности, открыть для себя новые ценностные измерения и глубины человека.

В условиях глобализации спектр идущих с Запада на Восток норм, ценностей, технологий, идей и т.д. исключительно широк и многообразен. Также очевидно, что кока-кола, макдоналдсы и другие атрибуты общества потребления имеют значительно больше шансов на успех местной публики, чем скажем идеи гражданского общества или прав человека, хотя последние являются несомненно, более важными с точки зрения перспектив развития общества. Иными словами, внешние атрибуты западной цивилизации могут быть легче «импортированы» и переняты, чем категории, требующие труда для понимания и усвоения. В этом, собственно говоря, кроется причина возникновения «шизофрени культуры», о которой пишет С.Хантингтон, выражающаяся в том, что «внутреннее» содержание одно («азиатское»), а «внешняя оболочка» иная («западная»). Именно поэтому столь важно развивать культуру и образование, которые способны привить навыки умственного труда и понимания, благодаря которым только и возможно развитие «внутреннего содержания». Ведь только через развитие своей культуры могут вырабатываться средства и инструменты, позволяющие наладить диалог между культурами и цивилизациями, а также воспринимать и перерабатывать чужой опыт<sup>2</sup>. Особая роль должна быть отведена также развитию коллективной памяти, которая сохраняет и передает последующим поколениям накопленный опыт и традиции. В конечном счете, для того, чтобы развивалась собственная культура, необходимо проведение национальной элитой соответствующей политики как культурной, так и образовательной.

В конце концов, перспективы европеизации будут в решающей мере зависеть от того, сможет ли Азербайджан «достигнуть приоритета личности в обществе», удастся ли повернуть общество лицом к человеку, поставить именно человека в центр всех проводимых реформ. «Автоматически» этой переориентации не произойдет, но именно от нее зависит судьба и экономического, и всего прочего развития. В этом смысле необходима осознанная, системная стратегия реформирования общества, опирающаяся на культурные ресурсы общества.

---

<sup>1</sup> Впрочем, как отмечает исследователь, к такому пониманию Запад пришел также не сразу, а в результате сложного и потребовавшего много крови исторического пути (Senghaas 2002).

<sup>2</sup> В качестве примера иллюстрирующего данный тезис можно указать на национальную музыкальную культуру Азербайджана. Эта культура была настолько высока, что позволила в начале XX столетия гению Узеира Гаджибекова, а впоследствии и другим талантливым азербайджанским композиторам, прекрасно освоить европейские формы музыкального опыта и путем синтеза европейской и народной музыки создать новую для азербайджанской культуры традицию оперного, балетного искусства, джаза и других современных музыкальных жанров.

## Использованная литература

- Борхес, Х.Л. “Поиски Аверроэса”. *Проза разных лет*. Москва, Радуга, 1989.
- Грюнебаум, Г.Э. *Основные черты арабо-мусульманской культуры*. Москва, Наука, 1981.
- Ислам. *Краткий справочник*. М., Наука, 1983.
- Карагезов, Р. *Метаморфозы коллективной памяти в России и на Центральном Кавказе*. Баку, Нурлан, 2005.
- Памук, О. *Меня зовут красный*. СПб., Амфора, 2005 (1).
- Памук, О. *Черная книга*. СПб., Амфора, 2005 (2).
- Петрушевский, И.П. *Ислам в Иране в VII–XV веках*. Изд-во Ленинградского университета, 1966.
- Словарь иностранных слов. Русский язык, 1988*.
- Фадеева, И.Л. “От империи к национальному государству”. Москва, Восточная литература, РАН, 2001.
- Хантингтон, С. *Столкновение цивилизаций*. Москва, АСТ, 2003.
- Харлем, Ф. “Историко-правовые аспекты проблемы Восток-Запад”. *Вопросы философии*. №7, 2002.
- Arter. D.E. “The Role of Traditionalism in the Political Modernization of Ghana and Uganda”. *World Politics*, 13, 1960.
- Eisenstadt, S.N. “Transformation of Social, Political & Cultural Orders in Modernization”. *American Sociological Review*, 30, 1965.
- Gökalp, Z. *Turkish Nationalism and Western Civilization*. New York, 1959.
- Ibn Manzur. *Lisan al-Arab*. V.7. Beirut, DarIhyaalturath al-Arabi, 1999.
- Karakozov, (Garagozov) R.R. “Azerbaijan and Islam in the Context of Globalisation”. “*CaucasUS context*”. #1, 2003.
- Naff, W.E. “Reflections on the Question of “East & West” from the Point of View of Japan”. *Comparative Civilizations Review*, 13/14 (Fall 1985 & Spring 1986).
- Pipes, D. “In the Path of God: Islam & Political Power”. New Yourk, *Basic Books*, 1983.
- Poole R. *Nation and Identity*. London, Routledge, 1999.
- Senghaas D. *The Clash within Civilizations*. London, Routledge, 2002.

## RAUF GARAGOZOV

### AZERBAIJAN AT THE MEETING-POINT OF EPOCHS AND CIVILIZATIONS: RESOURCES OF CULTURE AS FACTOR OF INTEGRATION IN MODERNITY

#### Summary

The paper deals with particular socio-cultural aspects, peculiar to Azerbaijan – country with Islamic cultural-historical legacy, oriented towards Europe. According to author, the main problem of development of Azerbaijan society at current stage can be formulated as follows: Will current aspiration towards “Europeanization” be continued or we should wait for a drastic turn towards its “fundamental”, “Asian” norms and values. This is the main question, discussed in the framework and in conjunction with the debates around the concepts of “modernization” and “Westernization”. Author admits, that the way of copying various institutions, launching reforms in different spheres of society, widely exercised in Azerbaijan, is ineffective and time consuming, leading to significant human, material-financial and moral losses, without any valuable consequences. As author argues, most of the western institutions and values (to some extent democratic institutions as well) could not be imported and rooted in alien cultural environment. The paper points to necessity of systemic transformation of the society and importance of launching special governmental policy in the sphere of education and culture.

*Адаш Токтосунова*

## ПРОБЛЕМАТИКА ДИАЛОГА КУЛЬТУР И ЦИВИЛИЗАЦИЙ В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ

За последнее время произошли значительные изменения в содержании дискуссий в области социальных и гуманитарных дисциплин. Можно назвать ряд тенденций, наметившихся или упрочившихся в последнее время: принципиальную плюрализацию понимания социо-культурных аспектов цивилизации; стремления соотносить задачи исследовательской деятельности и образовательной практики с решением все более разнообразных проблем диалога, возникающих в контексте Восток-Запад; интенсификация междисциплинарных связей; поиск оснований своеобразия научной мысли Центральной Азии и Кыргызстана.

В настоящее время диалогические отношения находятся в центре внимания политиков, экономистов, психологов, социологов, этнологов, политологов, деятелей образования и культуры. Появление феномена «диалогии» обусловило формирование новой философии и новых основ мировидения – диалогического мышления. В современном научном мире известны различные авторские концепции диалога (Бубер М., Библер В.С., Лотман Ю.М., Каган М.С., Буш Г.Я., Бахтин М.М. и др.), одна из которых представлена в работах Л.М. Баткина (Баткин 1986).

Основу его теории составляет бахтинское понимание диалога, его структурно-функциональных особенностей, в качестве элементов которого выделяются:

- уникальность партнёров и их принципиальное равенство друг другу;
- различие и оригинальность их точек зрения;
- ориентация каждого на понимание и активную интерпретацию его точки зрения партнёром;
- ожидание ответа и его предвосхищение в собственном высказывании;
- взаимная дополнительность позиций участников общения, соотнесение которых и является целью диалога.

Таким образом, диалог – это нечто принципиально иное, чем обмен монологами. Это такой тип межсубъектных отношений, при котором взаимодействующие партнёры не теряют ни суверенности, ни индивидуальности, постоянно изменяясь в процессе общения и вырабатывая новую информацию. Любой участник диалога после каждого высказывания меняет собственное состояние за счет информационного прироста в процессе бесконечного смыслопорождения: «В диалоге каждое сообщение (послание) рассчитано на его интерпретацию собеседником и возвращение в таком преломлённом, обогащённом, интерпретированном виде для дальнейшей аналогичной обработки другим партнёром и т.д.» (Каган 1988: 148).

Диалог симметричен и полимодален. Принципиальное равенство его участников обусловило двунаправленность процесса взаимодействия между ними, характеризующегося постоянным приростом информации и изменением состояний обоих партнёров при сохранении каждым из них своей уникальности. При этом целью диалога становится не передача информации, а обретение **общности** его участников (Балакина 2007:14-15).

Понимание проблематики диалога культур в рамках отечественной исследовательской практики конкретизируется также и через разработку новых для неё проблемных областей: поиска национальной и региональной идентичности, коммуникации, формирования толерантного сознания, диалога Запад-Восток, традиций и новаций, межкультурных исследований и т.д. Изучение, анализ объективной картины происходящих этнических процессов истории взаимоотношений этносов способствуют продвижению межкультурного диалога, являясь фактором демократии и стабильности.

В условиях обострения ситуации в мире, перед научным сообществом также стоит задача сконцентрировать силы на разработке и развитии теории цивилизаций, что потребует переосмысления научного наследия в этой области. Необходимо, в свете современных проблем, серьезное изучение истории цивилизаций, раскрытие фаз их жизненных циклов, значения взаимодействия в их развитии. Наконец, необхо-

димо расширить исследования тенденций и будущего цивилизаций, их динамики в XXI веке с учетом разных моделей мироустройства, взаимодействие которых ООН провозгласила в 2001 году Годом диалога между цивилизациями (резолюция Генеральной Ассамблеи ООН от 9 декабря 2001 года «Глобальная повестка дня для диалога между цивилизациями») была представлена Президентом Ирана С. Мохаммадом Хатами). А известный российский исследователь локальных цивилизаций, геополитических и социокультурных аспектов межцивилизационных отношений Ю.В. Яковец это взаимодействие охарактеризовал как главное противоречие этой эпохи, осевой проблемой XXI века (Яковец 2003).

Нынешнее время, знаменующее борьбу традиционных и модернизирующихся государств, поменяло и укрупнило акценты идейной дискуссии «Восток-Запад». В XXI веке миросистемный анализ внес существенный вклад в постижение процессов мировой истории, однако сейчас он нуждается в значительной доработке и новых исследованиях.

Так, например, западное общество рассматривается с полярных позиций, с одной стороны, это государства, защищающие права и свободы человека, с рациональным отношением к жизни, которые базируются на мировоззрении индивидуализма и прагматичного согласования интересов. С другой стороны, западные идеалы отторгаются из-за их индивидуализма и амбициозности, многие исследователи называют западный путь тупиковым и аномальным.

Такие же крайние, подчас непримиримые оценки высказываются и в отношении Востока. С одной стороны, преклонение перед древними арабо-мусульманской, конфуцианской и индо-буддистской культурами, основавшими Великий Шелковый Путь, а с другой – непримиримая критика восточных цивилизаций, которым приписывается политика принуждения и террора как метод реализации своих целей и доктрины, оправдывающие насилие.

Глобализационные процессы, происходящие в настоящее время, альтернативны, а, следовательно, необходимы активные действия для их разумного регулирования на благо человеческой цивилизации. Если глобализация приведет к увеличению разрыва между бедными и богатыми странами, Западом и Востоком, Севером и Югом – носителями разных цивилизаций, это повлечет за собой усиление противоречий между ними. Если же блага и негативные эффекты глобализации окажутся распределенными более равномерно, отношения между цивилизациями будут развиваться более гармонично, усилится взаимопроникновение культур, мир станет менее конфликтным. Однако сегодняшний момент развития глобализационных процессов свидетельствует об обострении межцивилизационных отношений.

Не случайно как на Западе, так и на Востоке появляются предложения объединить усилия ученых разных стран для реализации резолюции Генеральной Ассамблеи ООН «Глобальная повестка дня для диалога между цивилизациями». В связи с этим, на повестку дня выходят такие важные проблемы, как формирование толерантного сознания, перенос акцента с анализа некоего политического идеала на поиски согласия между рациональными индивидами по поводу оптимального общественного устройства и его универсально значимых оснований. Это позволит перейти к культурному межцивилизационному взаимодействию, осознанию необходимости «нового мирового культурного порядка».

В первую очередь для этого требуется реформа сознания. Так, например, азиаты и африканцы должны гордиться своей собственной культурой, а европейцы и американцы – избавиться от снисходительного отношения к другим культурам. Для этого необходима реформа сознания не только в развивающихся странах, но и повсюду в мире. Требуется срочное исправление «культурной деформации», причина которой – традиционное преобладание в исторических исследованиях европо-, а в последнее время и американоцентризма. Конечно, определенные ценности и принципы носят универсальный характер: толерантность, права человека, демократия, закон, культурное разнообразие, они являются общечеловеческими ценностями и проходят через все цивилизации. Эти гуманистические ценности провозглашают базовые истины и нормы поведения, составляющие основу социального единения.

В то же время, сегодня очевидно, что претензии на однополярный мир, глобальную империю несостоятельны, обречены на провал, равно как и устремления к поглощению цивилизаций глобальным сверхсуществом. Наибольшие шансы имеет модель многополярного мира, разнообразия цивилизаций, их диалога и партнерства. Основной концептуальной задачей «диалога цивилизаций» является формирование модели будущего общества на основе культурного разнообразия, взаимодействия и взаимообогащения, взаимопроникновения национальных культур в отличие от культурного монолога, или культурного фундаментализма на основе достижений договоренности и обмена культурного разнообразия как фактора устойчивого развития.

Понимание многообразия принципиальной плюралистической культуры современного общества сегодня становится всеобщим. В связи с этим, В.А. Тишков отмечает, что «общенациональной идеей и основанной на ней политической стратегией должна быть формула «единства в многообразии» как фундамент многоэтнического общества и внутренней политики культурного плюрализма» (Тишков 2005: 49). Вместе с тем, важно не утратить стремления к поиску того объединяющего культуры начала, одним из элементов которого представляется дух научного и образовательного сообщества.

Гуманистические ценности и принципы должны сегодня рассматриваться в системе социально-гуманитарных наук, которые, редуцируясь через систему образования, являются важным фактором формирования нового толерантного сознания как философского императива. Применительно к политической философии это означает поиск оптимального общественного устройства при ряде ограничений, важнейшим из которых является необходимость толерантного (терпимого) отношения к представителям иных культур, религий и идеологий. Диалог должен основываться на общечеловеческих ценностях, придающих смысл жизни и обеспечивающих форму и сущность самобытностей. Развитие демократического общества в принципе невозможно без способности его граждан интегрировать свои убеждения с ценностями и принципами других социокультурных образований. Здесь очень важен диалог для обеспечения безопасности и выживания. Цивилизации обогащаются благодаря общению, терпимому и уважительному отношению друг ко другу, а конфронтация, конфликт – тупиковый путь исторического развития.

Во всех этих процессах неоспорима ключевая роль образования. Именно через образование имеется выход на такие аспекты, как региональная интеграция, безопасность, политическая и экономическая стабильность. В социальных и гуманитарных дисциплинах могли бы найти отражения такие темы, как:

- межкультурное и межэтническое взаимодействие;
- диалог и культурное разнообразие, как факторы раннего предупреждения конфликтов;
- вопросы идентичности и глобализации в различных аспектах образования;
- влияние миграции на характер межэтнических отношений;
- многоязычное образование в полиэтничном обществе;
- культура и цивилизация;
- национализм, сепаратизм, экстремизм и формирование в полиэтничном обществе культуры толерантности;
- сознание и понимание как условие существования культуры и т.д.

В системе образования социально-гуманитарные науки являются также важными факторами, способствующими осознанию гражданами своих прав и гражданских обязанностей как членов демократического общества, обладающих основными навыками для эффективного участия в делах общества, сохранения и укрепления демократических институтов, как средства социальной устойчивости общества.

Таким молодым демократическим государствам Центральной Азии как Кыргызстан, необходимо придавать большое значение формированию культуры демократии с помощью образования для развития самой демократии, им предстоит еще многое пройти, не раз ошибаясь, сталкиваясь с трудностями. Именно правительства должны обеспечивать связь образовательных реформ с практикой демократических ценностей и деятельностью по соблюдению прав человека и принципов толерантности.

На пути к совершенствованию и развитию демократии в нашем обществе необходимо включить в государственную систему образования меры по развитию глубокого понимания демократии, демократических принципов и институтов, подготовить учителей для того, чтобы они могли лучше помогать учащимся на всех уровнях усваивать демократические принципы и знания, касающиеся прав человека. В этом случае, со временем, со сменой поколения демократические принципы жизни будут органично заложены в каждом из нас.

Необходимо адаптировать образовательные программы, гармонизировать их, разрабатывать учебные материалы, пропагандирующие образовательные ценности в свете принципа «учиться жить вместе», в том числе через развитие многоязычного образования с упором на родной язык. Необходимо пригласить к участию в этом процессе ЮНЕСКО, которая может оказать поддержку в такого рода усилиях. Во Всеобщей декларации ЮНЕСКО о культурном разнообразии (2001 год) культура определяется как «совокупность отличительных особенностей – духовных и материальных, интеллектуальных и аффективных – которые характеризуют то или иное общество, социальную группу и включает в себя, помимо искусства и литературы, образ жизни, умение жить вместе, системы ценностей, традиции



и верования» (Курьер 2007: № 8). А сохранение и развитие культурного разнообразия и диалог между культурами как непреложное условие этого разнообразия относятся к числу приоритетов ЮНЕСКО.

Через проблематику диалога культур и цивилизаций решаются вопросы гуманизации образования как процесса перенесения центра внимания к гармоничному взаимопроникновению культур и созданию оптимальных условий познания. «Конечной целью каждой науки является познание и понимание» (Гурвич 1977: 174), а «понимание есть феномен, возникший в непосредственной связи с процессом общения и составляющий необходимое условие существования и построения текстов... Они (тексты) принадлежат и тем, кто ушел, и тем, кто пишет, работает сегодня. Мы вступаем с ними в общение, слушаем их, соглашаемся или не соглашаемся... Образование – не то, чему человека учили, а то, что он в этом понял», – отмечает А.А.Брудный (Брудный 1996: 8). Идея Арона Брудного заключается в том, что у образованного человека формируется соответствующий *образ мыслей* (что важнее фактов и формул), иными словами, более высокий уровень понимания.

Таким образом, гуманизация образования – переориентация на личностную направленность, процесс и результат развития, самоутверждения гармоничной личности, а, следовательно, средство ее социальной устойчивости. «Чтобы лук не сломался, существует искусство» (Nitzsche 1899: 523), – писал Ницше, имея в виду, что культура пробуждает и усиливает витальное чувство по мере того, как его сгибает пространство реального мира. Ведь культура и ее стержень – литература и искусство – обладают особой силой.

Последующие поколения ждут от деятелей культуры, науки, образования того, чтобы их научили мыслить правильно, показали «компас, указующий на магнитный полюс истины», чтобы они могли лучше понимать себя, друзей, врагов, прошлое, настоящее и будущее. Процесс научного познания, его причины и правила, его методы способны повлиять на мышление, а знание – и на поведение. Мы сегодня должны предпринять все необходимые меры, в том числе и через систему образования, чтобы предотвратить развязывание межэтнических и международных конфликтов, создать и развивать правовую базу для сохранения культуры мира, демократии, развития всех этносов под лозунгом «Мы разные, но мы равны!»

## Использованная литература

- Баткин, Л. М. “Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках (Опыт философского анализа)”. *Бахтин М.М. Литературно-критические статьи*. Москва, 1986.
- Балакина, Е.И. “Диалог как средство сохранения разнообразия культур в условиях глобализации”. *Центральная Азия и культура мира*. Бишкек, № 1-2 (21-22), 2007.
- Брудный, А.А. *Наука понимать*. Бишкек, 1996.
- Гурвич, А.Г. *Избранные труды*. Москва, 1977. Интернет-версия журнала «Курьер ЮНЕСКО», статья 3, №8, 2007. <<http://typo38.unesco.org/index>>.
- Каган, М.С. *Мир общения: проблема межсубъектных отношений*. Москва, 1988.
- Тишков, В.А. *Этнология и политика*. Москва, 2005.
- Яковец, Ю.В. *Глобализация и взаимодействие цивилизаций*. Москва, 2003.
- Nitzsche F. *Werke*. BD, № 1, 1899.

## ADASH TOKTOSUNOVA

### THE PROBLEM OF DIALOGUE AMONG CULTURES AND CIVILIZATIONS IN THE SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES

#### Summary

During the last years there are a lot of discussions related to the contents and subjects of social and humanitarian disciplines. Thus, the appearance of the phenomenon of “dialogism” enhanced the formation of new philosophy and new grounds for the world vision – dialogical mentality. Dialogical relationship is in the centre of attention both of practitioners (politicians, economists, psychologists) and theoreticians (politologists, sociologists, ethnologists, actors in education and culture), when the aim of dialogue is not exchange of information but search of commonalities among its participants.

There are some other tendencies in the themes of social and human disciplines: principal pluralization of understanding of social-cultural aspects of civilization, absence of a single categorical instrument; tendency to relate research and educational tasks to various problems in the context of East-West dialogue; intensification of cross-disciplinary attitudes; quest of the roots of originality and grounds for integration of scientific thought in Central Asia and Kyrgyzstan.

Scientific community also faces the task to focus on the development of the theory of civilizations. It will require re-comprehension of the scientific heritage in this field. In the light of the contemporary problems it is required the following: considerable studies of history of civilizations, identification of phases of their life cycles, the role of interaction among civilizations for their development, studies of the tendencies and the future of civilizations, their dynamics in the 21<sup>st</sup> century in the context of different models of the world order.

Our time, which is marked with the fight of traditional and modernizing states, has changed and centralized the focus of ideological discussions on “East-West”.

The Western societies are considered from the polar points of views. On the one hand, they are states protecting human rights and freedoms, with rational approaches based on pragmatic correlation of interests. On the other hand, the Western ideals are rejected because of their individualism and ambitiousness; many researchers call the Western way of development as dead-end and anomalous.

Similarly uncompromising and extreme opinions are expressed with regard to the East. On the one hand, there is admiration of the ancient Arab-Muslim, Confucian and Indian-Buddhist cultures; on the other hand there is a sharp criticism of oriental civilizations which are associated with the policy of constraint and terror as a method of reaching one's aims and with a doctrine justifying violence.

Today scientists from different countries, both in the East and the West, suggest to join efforts for implementation of the UN Global Agenda for Dialogue among Civilizations. It will enhance intracivilizational interaction and understanding of the necessity of the “world new cultural order”.

The most promising is the model of multi-polar world, diversity of civilizations, their dialogue and partnership. The main conceptual task of “dialogue of civilizations” is the formation of the future society model based on cultural diversity, interaction and mutual enrichment, interpenetration of cultures and sharing cultural diversity as the factor of sustainable development, against cultural monologue or cultural fundamentalism.

The key role in all these processes belongs to education. Only education can pave the way to regional integration, human security, political and economic stability. Such young democratic states in Central Asia as Kyrgyzstan should attach much importance to the formation of culture of democracy through education for the development of democracy itself; they have ahead a long way to pass through difficulties and mistakes.

Governments must ensure the connection of educational reforms with the practices of democratic values, human rights and principles of tolerance, using innovations in the field of human sciences. Peaceful future can be built by well educated young people with the way of thinking enabling them to improve their knowledge, understanding and decision making.

**მალხაზ თორია**

**წარსულის დამახსოვრების ფორმები და ისტორიკოსის როლი  
კოლექტიური მემსიერების ჩამოყალიბებაში  
(შუა საუკუნეების ქართული ისტორიული ტექსტების მიხედვით)**

იაპონელი ისტორიკოსის, მასაიუკი სატოს თქმით, homo sapiens-ი ერთადერთი სახეობაა, რომელსაც წარსულის აღქმის უნარი აქვს. წარსული ქაოტურია, მაგრამ ადამიანის, როგორც homo historicus-ისთვის, დამახასიათებელი უნარია მოაწესრიგოს ეს ქაოსი და გახადოს ის უფრო გასაგები (Sato 2000: 1). წარსულის ორგანიზებაში განსაკუთრებული როლი მიუძღოდა ისტორიკოსს, რომლის პირდაპირი მოვალეობა, როგორც პიტერ ბერკი იტყვოდა, „საზოგადოებრივი მეხსიერების დაცვა“ იყო. ისტორიკოსის შემოქმედება, მის მიერ შექმნილი ნარატივები წარსულისა და აწმყოს დამაკავშირებელ ერთ-ერთ მთავარ მედიუმად განიხილება. სწორედ ისტორიკოსები არიან მთავარი მსაჯულები იმისა, თუ რა ჩაითვალოს დამახსოვრების ღირსად და რა – არა ამა თუ იმ საზოგადოებაში. თავის მხრივ, ისტორიკოსიც სოციალურ დაკვეთას ასრულებს. ანუ, შეიძლება ითქვას, რომ წარსულის მოწესრიგების და, საერთოდ, დროის აღქმის ფორმები განსხვავდება ერთმანეთისაგან კულტურებისა და პერიოდების მიხედვით. ბერკის თქმით: „სხვადასხვა ადგილას და დროს ისტორიკოსები საკუთარი საზოგადოების ინტერესებიდან გამომდინარე არჩევენ იმას, თუ რა იყო დასამახსოვრებელი და საკუთარი საზოგადოებისთვის მისაღები ფორმით წარმოაჩენდნენ ამ წარსულს (Burke 1980: 99). ჩვენი მხრივ, წარსულის დამახსოვრებისა და ორგანიზების ფორმებისა და ისტორიკოსის როლის წარმოჩენას შუა საუკუნეების ქართული კულტურის, მაშინდელი საზოგადოების მაგალითზე შევეცდებით. ამ პრობლემას ქართულ ისტორიულ ტექსტებში – „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისა“ და „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ – ჩვენ მიერ დაფიქსირებული საინტერესო მომენტების საფუძველზე განვიხილავთ. ვინაიდან შუა საუკუნეების ქართული კულტურა საერთო ქრისტიანული სამყაროს ნაწილი იყო, იმდროინდელ ქართულ ისტორიულ ტექსტებში აისახა ქრისტიანული, შუა საუკუნეებში მიღებული მნემოტექნიკა, ანუ წარსულის დამახსოვრების ფორმები (აღვლეთი ტიპოლოგია, სასწაულების და ხილვების სამაგალითო/დასამახსოვრებელ მოვლენებად წარმოჩენა, ბუნებრივი კატაკლიზმების ღვთის ნების გამოვლინებად და, მაშასადამე, დასამახსოვრებელ მოვლენად განხილვა და ა.შ.). კოლექტიური მეხსიერების ჩამოყალიბებაში მაშინდელი ისტორიკოსის როლი ამ ხერხების გამოყენებაშიც მდგომარეობდა.

ქ. ლე გოფი აღნიშნავს, რომ შუა საუკუნეებისთვის დამახასიათებელია სხვადასხვა ტემპორალური (დროის) მოდელების არსებობა. იგი იმოწმებს სოციოლოგ მორის ჰალბვაქსის შეხედულებას, რომ საზოგადოებაში დროის იმდენი კოლექტიური ტიპი არსებობს, რამდენიც სოციალური ჯგუფია. ის გამორიცხავდა ერთიანი, ყველასათვის საერთო დროის არსებობას. მაგრამ, ლე გოფის აზრით, ნებისმიერ ეპოქაში არსებობს ერთი დომინანტი სოციალური დრო, რომელიც, გარკვეულწილად, საერთოა საზოგადოების სხვადასხვა ფენისთვის (Ле Гоф 2001: 44). ამ გაგებით, შუა საუკუნეებში დროის მეუფე ქრისტიანული ეკლესია იყო. სწორედ ეკლესიათა სამრეკლოებიდან ზარების რეკით რეგულირდებოდა დროის მდინარება. იგი კრძალავდა მუშაობას სადღესასწაულო დღეებში, აწესებდა მარხვის პერიოდს დროის გარკვეულ მონაკვეთებში და ა.შ. (Гуревич 1972: 160).

შუა საუკუნეების ქრისტიანულ სამყაროში საკმაოდ მრავალრიცხოვანი, უმთავრესად, წერა-კითხვის უცოდინარი თუ ნაკლებად განათლებული ადამიანების კოლექტიური მეხსიერების ფორმირება წარსულის დამახსოვრებისა და კვლავწარმოების სპეციფიკური ფორმების საშუალებით ხდებოდა. კოლექტიური მეხსიერების ფორმირებას ავტომატურად თან ახლდა ღირებულებითი სისტემის ჩამოყალიბებაც. წარსულზე კოლექტიური შეხედულებების მთავარი წყარო, რა თქმა უნდა, ბიბლიური ისტორია იყო. ბიბლიურ იგავებს არა მარტო უნდა ესწავ-

ლებინა სწორი ცხოვრება, არამედ მიბაძვის სურვილი უნდა გამოეწვია, ანუ, შუა საუკუნეების მნემოტექნიკა მჭიდროდ უკავშირდება საზოგადოებაზე ემოციური ზემოქმედების ფორმებს. ასეთი „ემოციური ზემოქმედების“ ფორმები იყო ქადაგება, ხილვები, სასწაულები და ა.შ. ცხადია, რომ ღირებულებითი სისტემა მჭიდრო კავშირშია ემოციებთან, ამიტომ ემოციებზე ზემოქმედება კარგი საშუალებაა იმისათვის, რომ ადამიანს „აიძულო“ წარსულიდან ამა თუ იმ ინფორმაციის დამახსოვრება (Суприянович 2003: 156). მასაზე ზემოქმედების სწორედ ეს ხერხები აისახა ისტორიულ ტექსტებში და ისტორიკოსიც ამ ხერხებს მიმართავდა.

სანამ კონკრეტული ტექსტების განხილვას შევუდგებოდეთ, შუა საუკუნეების ისტორიული ცნობიერების საკითხსაც უნდა შევეხოთ. შუა საუკუნეების ქრისტიანული ცნობიერება ძალიან მწვავედ აღიქვამდა წარსული დროის ერთიანობას. აქედან გამომდინარე, ისტორიკოსის მოვალეობა იყო: ამ წარსულის არდავიწყება; მასთან დაკავშირებული ფაქტების მოყოლა; ამ დროის აღწერა; დროთა თამიმდევრობის ზუსტად წარმოდგენა; მოვლენების ქრონოლოგიის ზუსტად დადგენა. შუა საუკუნეების ისტორიოგრაფია ცუდად ახერხებდა სივრცეში ორიენტირებას, ის თავის არსს დროში ხედავდა; მას ქრონოლოგიის ტირანიის ქვეშ უხდებოდა არსებობა (Gene 2002: 25).

კოლექტიური მეხსიერების ჩამოყალიბებაში ისტორიკოსის როლზე და ფუნქციაზე საინტერესო მოსაზრებას ავითარებს დავითის ისტორიკოსი. ის ასახელებს ძველი პერიოდის ცნობილ ავტორებს: „ხოლო ამად რა თხრობად მოვიწიე, ვაებისა ღირსად შევრაცხენ ღიღინი იგი და სახელოვანნი გამომეტყუელნი, ვიტყვ უკუე უძიროსსა და არისტოვლის ელინთა, ხოლო იოსიპოს ებრაელსა, რომელთავანმან ერთმან ტროადელთა და აქვევლთანი შეამკვნა თხრობანი, თუ ვითარ აღამეზნონ და პრიამოს, ანუ აქილევი და ეკტორი, მერმეცა ოდისეოს და ორესტი ეკუეთნეს, და ვინ ვის მძლე ექმნა: და მეორემან ალექსანდრესნი წარმოთქუნა მძლეობანი, სიმხნენი და ძლევა-შემოსილობანი; ხოლო მესამემან ვესპასიანე ტიტოს-მიერნი მეტომეთა თვსთა-ზედანი ჭირნი მისცნა აღწერასა. და ვინათვან ამათ ნივთნი საქმეთანი არა აქუნდეს ხმად მისათხრობელად, ამისთვისცა მის ხელოვნებითა რიტორობისათა განავრცელნეს, ვითარცა იტყვს თვთ სადამე ალექსანდრე: „არა დიდ იყავ აქილევი, არამედ დიდსა მიემთხვე მატყებელსა უძიროსს“. რამეთუ ოცდარვა წელ განვრძობასა ტროადელთა ბრძოლისასა ვერ-რა ღირსი ქებისა იქმნა. ხოლო მეფისა დავითისი ესეოდენთა მიმართ წინავანწყობა სამ ჟამადმდე იყო, და ვერცა პირველსა კუეთებასა შეუძლეს წინადადგომად“ (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი 1955: 342). ანუ, მისი აზრით აქილევის იმიტომ გახდა ასე ცნობილი, რომ მის შესახებ ჰომეროსმა დაწერა. ავტორის თანახმად, „ჰქონებოდესცა ამათ ბრძენთა თხრობათა ნივთად საქმენი დავითისნი, და მათმცა აღწერნეს ჯეროვნად მათისაებრ რიტორობისა, და მაშინლამცა ღირს ქმნილ იყვნეს ჯეროვანსა ქებასა“ (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი 1955: 342).

ალეგორიული ტიპოლოგია გულისხმობს ძირითადად ბიბლიური და, ხშირ შემთხვევაში, ანტიკური ისტორიის მოვლენებსა და შუა საუკუნეების ავტორების თანამედროვე მოვლენებს შორის მსგავსების დანახვას. შუა საუკუნეების მეფეები, მმართველები, რელიგიური მოღვაწეები შედარებულნი არიან წმინდა წერილისა და სხვა ავტორიტეტული ტექსტების პერსონაჟებთან. ეს მიზნად ისახავდა ამ კონკრეტული პირების განდიდებას. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ მდიდარია ასეთი შედარებებით. ამის მაგალითად ეს მრავალმხრივი ანალოგია გამოდგება. გიორგი მეფე „ღმერთმან დავითის დღეთა შემცირებითა (მისი ძმა დემეტრეს ძე) სრულ ყო პირველ მამისა. და მამამან ძითურთ ძე ტკბილი, შემგუარი მამისა, აღამაღლა თავისა თანა და ძისა სწორად მოსაყდრედ გამოაჩინა – მზე მნათობთა შორის; ალექსანდრე და ქაიხოსრო მპერობელთა შორის; აქილეე, სამბსონ და ნებროთ გმირთა შორის; სპანდიარ, თაჰამთა და სილოშ ვოლიათთა შორის; სოლომონ, სოკრატ და პლატონ ბრძენთა შორის (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: 3).

ბიბლიური პერსონაჟების და, საერთოდ, ცნობილ წინაპართა ქმედებებთან პარალელის გაკვლევას სამაგალითო მნიშვნელობა ჰქონდა. მაგალითად, წინაპრების (როგორც საკუთარი, ასევე ბიბლიური) გამოცდილება ასწავლიდა და შეცდომებისაგან აზღვევდა ადამიანებს. ის წარმოიდგინებოდა, როგორც ცოცხალი რეალობა, პრაქტიკული სახელმძღვანელო სამოქმედოდ. შემთხვევითი არაა, რომ შუა საუკუნეებში ძველი პერიოდის პერსონაჟებს თანამედროვე სახით გამოხატავდნენ. მაგალითად, ამ პერსონაჟების ტანსაცმელი, ვარცხნილობა თუ სხვა ატრიბუტები ავტორების თანამედროვე იყო (Репина 2003: 77-78). ასეთი სამაგალითო პარალელებია მოყვანილი თხზულებაში „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“; გიორგი მეფემ

ერთ-ერთი ბრძოლის წინ ამგვარად მიმართა მხედრებს: „გუასმიეს ძუელთა მომთხრობელთა-გან, თუ რაოდენნი კუეთებანი თავს იხსნეს საღმრთოთა სჯულთათვის ტომიან ებრაელთამან არტარქსერქსის ზე, ელენთა-ოდეს – იგი იძღუანებოდეს თქმისტოკლეოს მიერ უცთომელისა სპასპეტისაგან სოფლისა მქონებელსა მძღესა არტარქსერქსის ზედა... აწ ფროთოვანო ლომო ჩემნო, ჩემთვის განლახურილისა აღვიხუნეთ ლახუარნი და ოროლნი, და უგმირნეთ ურწმუნოთა ღვთაებისა მისისათა“ (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: 7-8).

შამქორის ბრძოლაში გამარჯვება შედარებულია ქრისტეს გამარჯვებასთან. გარდა ამისა, საქმე გვაქვს ქრისტეს ცხოვრების ამსახველი პერიოდების და დღეების ანალოგიასთან. ავტორი წერს: ლაშქარი „მოვიდეს სიახლესა შანქორისასა, თუესა ივნის[სა]ს – დღესა ხუთშაბათსა, რომელი განთენდებოდა პარასკევად, რომელსა შინა ქრისტემან ღმერთმან ჩუენმან შემუსრა ძლიერება მხდომისა და დათრგუნა ორთავი იგი ვეშაპი“ (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: 68). აქ უკვე მრავალმხრივი ანალოგია შემოდის: „მოახსენებდეს ერთიერთისა სიმხნესა, მარჯუებულობასა პაპათა და მამათასა, თუ ვითარ ძუელ ოდესმე წინაშე დავითისა ოცდაათშვიდმეტნი გმირნი მბრძოლობდეს და მძლეობდეს უცხოთესლთა და ვითარ სპანი ვახტანგისნი წინაშე ვახტანგისა, და ვითარ სპანი ახლისა დავითისნი წყობათა დავითისთა იერუსა-ლემს ერთობდეს, აწ შვილისა მის თამარისნი, რომელი დავით წინასწარმეტყუელითგან ოთხმეოცსა-ერთობს შვილად ცხებულად“ (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: 69).

„ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“-ში ავტორი იქამდეც კი მიდის, რომ თამარის გამეფებას შესაქმის ექვს დღეს აღარებს: „თამარ შვიდ-მნათობიერი იდიდა მისგან, რომელმან წარმოაჩინნა და აღმოაჩინნა ექუსთა შინა დღეთა ყოველნი არს-სახენნი და განსუენებად სცა მეშვიდესა... აწ მხილველმან იხილა და იყო ნათელი უმეტეს ნათლისა მის პირველისა, „და იყო კეთილი და უწოდა ნათელსა მას დღე“. ამას უწოდა ნათელი უღუშპიანთა შორის დიდსუობისა. და ამან, განმზადებულმან სიბრძნისა შვდთა სუეტთამან, აღაშენა მათ ზედა ტაძარო“ (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: 27).

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, წარსულის დამახსოვრების მიზნით საზოგადოებაზე ემოციური ზემოქმედების ერთ-ერთი მეთოდი იყო ხილვები და სასწაულები. ასეთი ხილვის შესახებ საუბრობს „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“-ს ავტორი: ბასიანის ბრძოლის წინ, ოძრხეში მყოფ თამარს სხვებთან ერთად ეახლა „ველოგი სალოსად წოდებული და წინასწარმცნობლობისა ღირსქმნილი, – და მაშინ, როცა „იყო ვედრება ღმრთისა და ღამეთა გათევა ლაშქართა გამარჯუებისათვის... ანასდა ევლოგი დაეცა ჭმუნვის სახედ – და ვითარ აჰა ესერა – სამგ ზის, და მეყსეულად ასხლტა და ხმა ყო: „აჰა წყალობა ღმრთისა სახლსა ზედა თამარისსა მოიწია“... შავთელმან რქუა: „უწყოდე, მეფეო, რომელ ჩუენება იხილა სულელ-საგონებელმან, გარნა ჩუენებასა კეთილსა ვგვონებ!“ ამისთვის დაწერეს დღე და ღამე და ჯამი იგი“ (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: 99).

შუა საუკუნეებში ბუნების კატაკლიზმები (მიწისძვრა და ა.შ.) ღვთის სასჯელად იყო მიჩნეული საზოგადოებაში მომრავლებული ცოდვების გამო. როგორც წესი, ასეთი მოვლენა ახალი ეტაპის დაწყების მიმანიშნებელიც იყო მაშინდელი ადამიანისათვის. ხშირად, კატაკლიზმის დღე ბიბლიური ისტორიის რაღაც ეტაპს ემთხვეოდა. ყოველივე ეს კი უფრო ზრდიდა მის მნიშვნელობას და მესხიერებაშიც უფრო ადვილად ილექებოდა. თავისთავად, ისტორიულ ტექსტში ასეთი მომენტი ხაზგასმით იყო აღნიშნული. მოვიყვანო ასეთ მომენტს დავითის ისტორიკოსის თხზულებიდან: „ამისთვისცა დღესა აღვსებასა, თვით მას აღდგომასა უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესსა, რომელსა შინა სიხარული და განსუენება ჯერ იყო, მოხედნა უფალმან რისხვითა და შეძრა ქუეყანა საფუძველითურთ“ – ეს იყო საშინელი მიწისძვრა, დაინგრა სოფლები და ქალაქები, დაინგრა თმოგვი და ა.შ.: „და განგრძელდა ესევეთარი ძვრა ქუეყანისა საშინელი ვიდრე წელიწდამდის, რომელსა შინა მოსწყდა სიმრავლე ურიცხვ. მაშინ რისხვასა შინა მოიხსენა წყალობა მან, რომელი „სწავლის ყოველსა შვილსა, რომელი უყუარს, მოაკუდიებს და აცხოვრებს“, რომელი მზა არს წყალობად, უფროს მამისა მოწყალისა, რამეთუ წერილისაებრ: „არათუმცა უფალმან დამიტევა ჩუენ თესლი, ვითარცა სოდომნიმცა შევიქმნენით და გომორელთამცა მივემსგავსენით“. რამეთუ ამიერითგან იწყეს ნიაგთა ცხოვრებისათა მობერვად და ღრუბელთა მაცხოვრებისათა აღმოჭვრობად, ვინათგან ათორმეტ წელ ამათ თვთოსახეთა ჭირთა განგრძობითა ბნელსა უკუნსა შინა იყო აღმოცისკრებად მზემან ყოველთა მეფობათამან, დიდმან სახელითა და უდიდესმან საქმითა,

სახელ-მოღვაწეობის დავით, ღმრთისა მამისამან, და თვით სამეოცდამეთურამეტემან შეიღმან ამის დავითისამან, დავით (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი 1955: 322-24).

ლე გოფი აღნიშნავს, რომ გარკვეული პასუხისმგებლობა ადამიანებს ეკისრებოდათ წინაპრების გამოც. „ყველა ადამიანი პასუხისმგებელია ადამისა და ევას ცოდვებზე, ყველა ებრაელმა პასუხი უნდა აგოს ქრისტეს ტანჯვის გამო, ხოლო ყველა მუსლიმმა – მუჰამედის ერესის გამო. XI საუკუნეში ჯვაროსნები დარწმუნებული იყვნენ, რომ მიდიოდნენ არა ქრისტეს ჯალათების შთამომავლების, არამედ თვით ჯალათების დასასჯელად. ეს მიუთითებს შუა საუკუნეების ადამიანებში იმ რწმენის არსებობაზე, რომ კაცობრიობისათვის ყველაფერი არსებითი თანამედროვეა (Ле Гоф 2005: 213); აჩვენებს, თუ რა ძლიერი იყო წარსულის შეგრძნება.

ამრიგად, განხილულ ტექსტებში: „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი“ და „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ ჩანს „მაქებლის“, ანუ ისტორიკოსის როლი საზოგადოების კოლექტიური მახსოვრების ფორმირებაში. მათში, ასევე, ვლინდება მაშინდელ საზოგადოებაში მიღებული წარსულის დამახსოვრების ფორმები და მეთოდები, რომლებსაც მიმართავდა შუა საუკუნეების ისტორიკოსი. წარსულის დამახსოვრების ეს ფორმები ტიპოლოგიურად საერთოდ ქრისტიანულ სამყაროში მიღებული მნემოტექნიკის მსგავსია. შეიძლება ითქვას, რომ წარსულთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით, ზემოთ განხილული ისტორიული ტექსტების მიხედვით, ქართული კულტურა ქრისტიანული სივრცის ორგანული ნაწილი იყო.

## გამოყენებული ლიტერატურა

- „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი“. *ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ*. ტომი I, თბილისი, 1955.
- „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“. *ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ*. ტომი II, თბილისი, 1959.
- Burke, P. “History as Social Memory”, in *Memory, History, Culture and the Mind*. Edited by T. Butler, New York, 1980.
- Sato, M. *The Construction and Division of Time: Periodisation and Chronology*.  
<<http://www.oslo2000.uio.no/program/papers/m2a/m2a-sato.pdf> >
- Гене, Б. *История и историческая культура средневекового Запада*. Москва, 2002.
- Гуревич, А.Я. *Категории средневековой культуры*. Петербург, 1972.
- Ле Гоф, Ж. *Другое средневековье. Время, труд и культура Запада*. Москва, 2002.
- Ле Гоф, Ж. *Цивилизация средневекового запада*. Екатеринбург, 2005.
- Репина, Л.П. “Образы прошлого в памяти и в истории”. *Образы прошлого и коллективная идентичность в европе*. Москва, 2003.
- Суприянович, А.Г. «Память чувства: коллективное и индивидуальное в средневековом сознании». *Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе*. Москва, 2003.

## MALKHAZ TORIA

### MODES OF REMEMBERING THE PAST AND THE ROLE OF HISTORIANS IN FORMATION OF COLLECTIVE MEMORY (ACCORDING TO GEORGIAN HISTORIOGRAPHY OF THE MIDDLE AGES)

#### Summary

The article deals with the issues of the modes of remembering the past and the role of historians in formation of collective memory in the Middle Ages' Georgian culture. Historians played the crucial role in ordering the past. Historians function was to be a “remembrancer”, the custodian of the memory of public events. It was historian's privilege to choose what, why and how would be memorable. On the other hand, historians presented the past according to their group's points of view and the social norms of this period affected on the selection of facts from the past to be memorable.

As Georgian culture of the Middle Ages was a part of the Christian World, Georgian historical writing of this period reflects Christian modes of remembering the past. For example, authors of historical texts describing the life and deeds of King David Builder and King Tamar used the modes of remembering the past in order to construct the collective memory of Georgian society.

*Shota Khinchagashvili*

## MULTILINGUAL EDUCATION AS A MECHANISM FOR INTER-ETHNIC CONFLICT PREVENTION

The collapse of the bipolar system in international political life in the 1990s brought about a major shift in the area of the former Eastern Bloc. Despite the efforts of the international community to exert certain control over the transitional process for the sake of stability, the dissolution and transformation of influential federal states (e.g., the Soviet Union, Yugoslavia) were marked by inter-ethnic tensions. These developments affected the socio-political and cultural life of almost all nations and ethnic groups represented in the Eurasian space (the territory stretching from Central Asia to Central Europe). As dominant groups in the states strive to ensure the successful state-building process, adequate accommodation of the rights of ethnic/linguistic minority groups appears to be the most humane, practical and effective way to attain sustainable civil accord and equality as well as a genuine compliance with international human rights values and fundamental freedoms in the respective states.

It should be noted that language rights disputes often preceded and accompanied violent armed conflicts<sup>1</sup>, whereas, as we shall see, accommodation of language rights of ethnic minorities serves as an effective mechanism for conflict prevention. For that reason, the paper will discuss the cases of multilingual higher educational institutions of Macedonia and Romania as the examples of successful provisional practices of multicultural policy in the sphere of education, within the context of international and regional treaties.

Furthermore, I shall discuss how the provisions of the international treaties on human rights are applicable to the political and ideological context of the South-Eastern Europe. The states in this region share more or less similar recent history, marked by authoritarian and communist regimes, followed by the rise of nationalism and also certain kind of civil conflict or inter-ethnic tension. The preliminary analysis suggests that as the FCMN, as well as other treaties, does not explicitly obligate signatory states to revise the constitutional and political-administrative status of minority-inhabited regions (an idea about which a number of states are reluctant). It represents a flexible mechanism and possible interim solution for strained inter-ethnic civil disagreements in the post-socialist space.

### **The Notion of “Civil Integration”. International Treaties and the “Post-soviet” Context**

The notion of “civil integration” is a relatively new term introduced primarily in post-soviet academic field of social sciences. In general terms, this is the concept signifying the achievement of civic unity and agreement among the nationals of the state, strengthening the feeling of belonging to one political entity. Thus, this is directly related to the post-conflict or potentially conflict situations. Simultaneously, it seems to be one of the most ambiguous notions as the basis for its understanding and interpretation may vary. Ideally, “civil integration” is seen to be the result of “integration without assimilation”, although, this could not be quite true if the protection of human rights yields its way to the other priorities and political agendas in specific cases, which I shall address later.

After the fall of autocratic and totalitarian regimes, “post-socialist” states are expected to meet the standards of the treaties and declarations envisaged in following basic international codifications:

- UN Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities (1992)
- The European Charter for Regional or Minority Languages (1992)
- Framework Convention for the Protection of National Minorities (Council of Europe, 1995)

---

<sup>1</sup> E.g. in the case of the South Ossetian (1989-1992) and Abkhazian (1992-1993) armed conflicts, the Transnistrian conflict (1992), the Bosnian war (1992-1995), the Macedonian civil conflict (2001) and so forth.

- Also the Recommendations of the OSCE’s High Commissioner on National Minorities:  
The Lund Recommendations (1999)  
The Oslo Recommendations (1998)  
The Hague Recommendations (1996)

The role of High Commissioner on National Minorities (HCNM) is very important in the sphere of protection of minority rights. According to 3<sup>rd</sup> CSCE Summit Declaration and decisions (1992), defining the mandate, the aim of creating this post was to enhance effective mechanisms for conflict prevention; main mission of the HCNM is to (a) engage in the process of assessing and evaluating the specific cases where the level of the conflict potential between the minority and majority groups seems to be high and (b) to alert and/or provide the OSCE and concerned states with specific practical recommendations (OSCE HCNM 1992: 22) .

While discussing existing situation and ongoing trends in the sphere of minority rights protection in Eastern Europe, one should consider historical and geopolitical realities of the region, which is fairly different from that of western democracies.

Will Kymlicka (2002), speaking about the prospects for multinational federalist model for Central and Eastern European states, uses the term Statism to describe the perspective, according to which “the first task of any state is to ensure the integrity of its borders, and so states must first remove [the threat of] secession from the political agenda, and only then think about how best to improve individual rights or democracy or equality” (Kimlicka 2002: 14). Secession here should be understood as a form of territorial and political disintegration of the state, and that’s the biggest perceived menace threatening the nation-building process of South Caucasian and South-Eastern European states.

The differences between Western Europe, on the one hand, and Central and Eastern Europe, on the other hand, lies in recent political history as well as in the ways the states had been formed and developed. Nevertheless, this aspect should not be exaggerated in the discourse of accommodation of ethnic/linguistic groups in post-communist states. The judgment that ethnic groups or nations representing the minorities in Western European states are differently settled must not be exact, as we can find a fair similarities in terms of geography between the two (e.g. compare Azerbaijan’s Talish or Lezgin ethnic minorities (concentrated in Northern and Southern parts respectively) with Spain’s Basque Autonomous Community or Belgium’s Flemish region). Neither should one generalize and entirely attach the “Statist” stance solely to south-eastern Europe. Granting regional political autonomies to the minorities densely residing in particular regions of the country was not a popular and totally accepted decision neither in Canada nor in Italy, and much of the public discourse was connected with the perceived threat of national disintegration and strengthening of irredentist or secessionist movements in regions.

It is obvious that Canada, Italy, Belgium, Spain and other Western democracies managed to guarantee the equality among constituent groups and for all the individuals. On the other hand, the unpopular and negative reception of the idea of federalization or “autonomization” among governments of Eastern and South-Eastern European states should be taken for granted as a significant political factor. The concept of maximum centralization of the state is certainly determined by the popular nationalist sentiment which is usually accompanied by the dubious ‘remedy’ concepts of monolingualism as a precondition for sovereignty and strength of state. Even if we presume the existence of respective political will of one of the governments of Azerbaijan, Georgia, Bulgaria or Macedonia to federalize their political entities, the abrupt and controversial decision could jeopardize the whole process of state building or conflict resolution process, causing civil disagreement. Most of the countries falling under the category of “post-socialist” saw the rise and fall of various nationalist leaders, but the political failures and ultimate unpopularity of the figures should not always lead us to the conclusion that exclusivist nationalism is out of local political mainstream. On the background of *de facto* violated territorial integrity or the perceived fear for national disintegration, the notion of having densely populated ethnic minority group in the region usually is perceived as a potential source for instability.

Thus, it becomes a real challenge to strike a balance between the political-ideological reality of South-Eastern European states and the urgent need to protect linguistic/ethnic minorities.

Looking for the effective policy practices for the South-Eastern European states, I shall argue that the local and international effort put on the multilingual and multicultural education could be an interesting model. This is evident in the Macedonian and Romanian examples provided below.



### The Cases of Macedonia and Romania<sup>1</sup>

After gaining independence in 1992, the Former Yugoslav Republic of Macedonia<sup>2</sup> had to overcome various difficulties. Conflict of Kosovo of 1999 disrupted the demographic balance in the region, causing a wave of Albanian refugees in Macedonia. Although Kosovar Albanians were allowed to return to their homes after the fall of Milosevic dictatorship, these developments deteriorated already strained relations between Macedonians and ethnic Albanians residing in north-western part of the country, leading to an armed conflict in 2001.

After the Ohrid Agreement<sup>3</sup>, the Albanian language gained official status in the regions and districts where it was spoken by at least 20 percent of the local population (Brunnbauer 2002: 2). The Agreement also provided Albanians with the right of higher education in their native language: 'State funding will be provided for university level education in languages spoken by at least 20 percent of the population of Macedonia, on the basis of specific agreements' (Ohrid Agreement, Article 6.2).

Despite the fact that the treaty lifted ban on the tertiary education in minority languages, and the by-then still unrecognized *Albanian-language* University of Tetovo continued its activities more efficiently<sup>4</sup>, the factor of 'closed monolingualism' of ethnic minorities and suspicious treatment from the central government remained a major obstacle in the relations between Macedonians and Albanians living in one republic. It was not until the establishment of private South East European University in Tetovo (hereafter SEEU) that representatives of ethnic minority of Albanians *de facto* got the opportunity to receive multilingual higher education (Dafflon 2006: 9-10; IWPR 2001: BCR No. 297; Kwiek 2002).

South East European University is an interesting case for several reasons: first of all, it is apparent that Ohrid Agreement did not solve the major problems existing in the Macedonian-Albanian relations within the state, as official Skopje was still reluctant to grant wider language and cultural rights to Albanians. Although most of the discriminatory legal restrictions were abolished in national legislation, government took no *real measures* to encourage and foster language and cultural rights of the Albanian minority in the sphere of education. As a result, formal opportunity for setting up private Albanian educational institutions was a freedom "on a paper", as it was very unlikely to happen due the lack of financial support. On the other hand, while Albanian-language University of Tetovo successfully tackled with the problem of under-representation of Albanian students in educational institutions to some extent, the problem of social cohesion and inter-ethnic stability was far from stable: Albanian language speaking citizens, having received the higher education in their native language, faced the problem of not knowing official state language. This determined Albanians limited prospects and possibilities in personal career advancement and opportunities on the way of social mobility. The level of interaction and intercultural dialogue between the two ethnic communities remained to be low.

In this respect, the then OSCE High Commissioner on National Minorities (hereafter HCNM), Max van der Stoel played a positive and decisive role in overcoming further difficulties. The ambassador, with the active involvement of Council of Europe, managed to persuade the government of Macedonia to permit the opening of SEEU in Tetovo without any state funding obligations. This guaranteed, on the one hand, the real respect for and preservation of the native language of Albanians living in north-western Polog region, simultaneously providing representatives of ethnic minorities with the substantial knowledge of state official language (Macedonian). Moreover, it proved to be effective for the implementation of the basic principles highlighted in the preamble of the Framework Convention for the Protection of National Minorities: "a pluralist and genuinely democratic society should not only respect the ethnic, cultural, linguistic and religious identity of each person belonging to a national minority, but *also create appropriate conditions* enabling them to express, preserve and develop this identity" (Langley 1999: 125-126; emphasis added). I suppose that these ideals could be achieved through the balanced opportunity to enjoy individual identities while realizing and

---

<sup>1</sup> Romania joined the FCNM in 1995, and Macedonia signed the treaty in 1995, ratifying it only 3 years later;

<sup>2</sup> This is the currently provisionally reference name used by most of the international organizations like UN and EU, as the name of the republic defined in the Macedonian constitution (Republic of Macedonia), as well as a number of state symbols, was highly contested due to the historical arguments and objections of Greece. The issue is still a subject of discussion. Below I shall mention the state as 'Macedonia'.

<sup>3</sup> Ohrid Agreement was signed between the central government of Macedonia and the representatives of Albanian minority, after the negotiations between the parties where EU and USA were also actively involved.

<sup>4</sup> In fact, University of Tetovo existed without any legal basis, until it was recognized and accredited only after three years of Ohrid Agreement, in 2004.

valuing shared interests, overcoming the separation along ethnic lines. The best mechanism for this is the stimulation of multilingual education for the territorially concentrated monolingual ethnic minorities.

The positive role of multilingual education was noted in the report submitted by the Advisory Committee of FCNM. Despite some reservation on the Skopje's efforts and readiness to protect rights of other ethnic minorities, notwithstanding the ongoing controversy and its disinclination to legalize Albanian-language Tetovo University<sup>1</sup>, Committee underlined the positive case of South East European University, which, "by providing education in Albanian, Macedonian and English, facilitates interaction of students from different ethnic backgrounds" (Advisory Committee of FCNM, A12, 84).

The experience of Macedonia finds resemblance with the case of Babeş-Bolyai University of Transylvania, Romania, where the multicultural approach in higher education improved inter-ethnic relations among Romanians and Hungarians.

Hungarians represent the largest ethnic minority in Romania. According to 2002 census, they make up 6.6% of the whole population. Majority of Romanian Hungarians are concentrated in the region of Transylvania, constituting 20% of local population (Dafflon 2006: 14).

After the fall of Ceausescu regime, the inter-ethnic tension between the Romanians and Hungarians was escalated in the country. One of the main demands of Hungarians was the right to get education in their native language. Romanian constitution grants special rights to the ethnic minorities of the state, specifically, the right to learn mother tongue, and right to be educated in this language (Constitution of Republic of Romania, article 32). According to the Law on Education, the state provided representatives of ethnic minorities with the right to be taught in their native language only within units at the faculties and departments (Law on Education, Article 123). Same article, like in the case of Macedonia, envisaged the right of creating only private-run minority language educational institutions.

As a result, the Sapientia Hungarian University of Transylvania was opened in 2001. While satisfying the linguistic demands of Hungarians, like in case of Albanian University of Tetovo, it minimally contributed to social cohesion and inter-ethnic dialogue among minority and majority groups.

I argue that the functioning of Babeş-Bolyai University in Cluj-Napoca is more effective in this regard, which, apart from providing Hungarian minority with the possibility to study in native language, strengthens multicultural approach in language policy of Romanian educational system. The latter should be regarded as an important prerequisite for inter-ethnic stability and civil cohesion.

It is obvious that both Macedonia and Romania faced the real or perceived fear for secessionism in minority represented border regions. However the real the threat of irredentism was, it caused suspicious attitude of majority group toward ethnic minority, which deteriorated inter-ethnic relations and puts the regional stability under the question mark.

The UN Declarations on Human Rights and other international treaties are believed to be far too vague in formulations. However, the OSCE Recommendations, especially The Hague Recommendations regarding the Education Rights of National Minorities (1996) is based on the universal principles expressed in UN Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities, It gives specific guidelines and principles that should be respected in every state. The Hague Recommendations, reflecting also the principles of FCNM, covers the issues related to the minority education at primary and secondary levels, in vocational schools and at tertiary level, also dealing with the content of academic curricula which is of crucial importance in fighting biased perceptions and prejudices leading to xenophobia.

The specific reservations from official Bucharest and Skopje to grant wider rights to the representatives of ethnic minorities led its representatives to further isolation, often seeking high quality education in their native languages in kin states. The problem, with substantial efforts by HCNM, was more or less solved by monolingual regional universities and inter-state agreements, which proved to be useful. On the other hand, this relevant achievement should be assessed within the overall context, as a first step in the chain of further actions.

It is true that ethnic Albanians of Macedonian nationality and Romanian Hungarians leaving in Transylvania, having received education solely in their native languages, do enjoy and exercise their rights. On the other hand, specific monolingual educational projects like University of Tetovo or Sapientia University failed to make teaching of official state language effective and even available to them. Accordingly, lack of know-

---

<sup>1</sup> Which, as mentioned, was later recognized.

ledge of Macedonian and Romanian languages respectively turned citizens belonging to ethnic minorities to potential emigrants or a part of relatively “closed ethno-territorial communities” with no prospects to exercise and enjoy their political and cultural life on a nation scale.

There is no international legal rationale for such *de facto* discriminatory condition, as the protection of minority rights, including the right to receive education in native language, in no way contradicts (rather fosters) the logic of full citizenship participation; however, the cases shows that monolingualism should also be addressed as a serious setback, in order to achieve real social cohesion and overcome inter-ethnic cleavages.

### Conclusion

I suppose that the experience of Macedonia and Romania, specific cases provided here, is important to states being in the phase of democratic transition. In this regard, the Framework Convention for the Protection of National Minorities, together with OSCE Recommendations, might be considered as the most effective and exceptionally flexible mechanism for the implementation of basic standards and procedures for the protection of linguistic/national minorities by party states by a variety of actions under the supervision of Council of Europe and its relevant sub-bodies. After the ratification, above the lower level of mandatory responsibilities taken before the minorities and their languages, signatory states have the possibility to adapt the strategies of their implementation to their socio-political realities, which are clearly stated in their individual official declarations. Such freedom in choosing national strategies, perhaps, was the reason of Convention’s successful internationalization, as most of the states from former communist block have already joined the treaty.

It should also be stressed that the overall analysis presented in the paper addresses the recent *history* and experience of Macedonia and Romania; there is no doubt that the protection of minority rights is one of the top priorities of these states on their way to further European integration and the cases, discussed above, could soon be regarded as obsolete models, relevant only for transitional period<sup>1</sup>. This might be accurate if one considers current overall success of these states in respecting and guaranteeing language rights of the minorities in *every sphere* of public life, be it local public administration or media. However, since legal and political context for the protection of ethnic minorities and their language rights seems to be underdeveloped, mentioned cases of provisional multicultural educational policy should serve as a moderately realistic and good start point for further success.

### Bibliography

- Advisory Committee on the Framework Convention for the Protection of National Minorities. Opinion on “the former Yugoslav Republic of Macedonia”*. Strasbourg, 2005.
- Brunnbauer, U. “The implementation of the Ohrid agreement: ethnic Macedonians resentments”. *Journal of Ethnopolitics and minority issues in Europe*, 1. 2002.
- CSCE Helsinki Document. (1992). *the Challenges of change*. Retrieved August 3, 2007, from: <http://www.osce.org/hcnm/13022.html>.
- Dafflon, D. “Managing ethnic diversity in Javakheti: two European models of multilingual tertiary education”. *Working paper # 25 of the European Centre for Minority Issues*, 2006.
- Institute for War and Peace Reporting. (2001). *Macedonia: Albanian education battle* [electronic version]. Retrieved July 29, 2007, from [http://www.iwpr.net/?p=bcr&s=f&o=248212&apc\\_state=henibcr2001](http://www.iwpr.net/?p=bcr&s=f&o=248212&apc_state=henibcr2001).
- Kwiek, M. “Problems for Ethnic Albanians from Macedonia: pursuing higher education”, *Center for Public Policy. Retrieved from official site* July 28, 2007, <http://www.cpp.amu.edu.pl/pdf/Macedonia.pdf>.
- Kymlicka, W. “Multiculturalism and Minority Rights: West and East”. *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe*, 4. 2002.
- Langley, W.W. *Encyclopaedia of Human Rights Issues since 1945*. Greenwood Publishing Group, Incorporated. 1999. *Ohrid Agreement* [Electronic version]. Retrieved July 29, from [http://www.coe.int/t/e/legal\\_affairs/legal\\_cooperation/police\\_and\\_internal\\_security/OHRID%20Agreement%2013august2001.asp](http://www.coe.int/t/e/legal_affairs/legal_cooperation/police_and_internal_security/OHRID%20Agreement%2013august2001.asp).

---

<sup>1</sup> This is obviously symbolical on the paradoxical and controversial example of Babeş-Bolyai University. In fact it was formed as a result of merging Romanian Babes University with Hungarian Bolyai University due to the nationalistic considerations of by-then central government. Thus, many Hungarians still regard it as a violation of their rights.

*David Matsaberidze*

**THE PROBLEM OF POST-SOVIET CONFLICTS IN THE CAUCASUS:  
SOVIET TIME BORDER MARKS**

The roots and causes of the post-Soviet conflicts in the Caucasus serve to be the hottest research topic. Revitalization and awaking of ethnicity after the ease of 70 years long Soviet totalitarian rule in the region is considered to be the main reason of the post-Soviet conflicts by the most of the researchers. On the other hand, the role of religion as an independent marker of the conflicts, as well as politization of religion and ethnicity, are also stressed in the academic discussions around Caucasian conflicts. Although, it should be admitted, the significance of the Soviet time territorial-administrative division of the region, closely connected and intertwined with the issue of ethnicity, should not be missed from the main hypothesis. The aim of the paper is to analyze the role of the Soviet time territorial-administrative borders and divisions as one of the causing factors of the post-Soviet conflicts in the Caucasus.

During the Soviet era close relations were formed between territory and ethnicity in the Caucasus (the North Caucasus should be stressed in particular): intercrossing territorial-administrative borders of ethnic and political units of the region have appeared.

North Caucasian Administrative-Territorial Units	
Krasnodar Krai (Pop. 5,066,000) Capital: <i>Krasnodar</i> (756,000)	Republic of Kabardino-Balkarya (pop. 789.500) Capital: <i>Nalchik</i> (258.000)
Rostov Oblast (Pop. 4,414,700) Capital: <i>Rostov-on-Don</i> (1,024,000)	Republic of North Ossetia – Alania (pop. 664.200) Capital: <i>Vladikavkaz</i> (325.000)
Stavropol Krai (Pop. 2,671,800) Capital: <i>Stavropol</i> (337,000)	Republic of Adygea (pop. 449.000) Capital: <i>Maikop</i> (176.000)
Dagestan Republic (Pop. 2,121,200) Capital: <i>Makhachkala</i> (370,000)	Republic of Karacha-Cherkessia (pop. 436.100) Capital: <i>Cherkesk</i> (120.000)
Republic of Chechnya (pop. 862.200) Capital: <i>Grozny</i> (350.000)	Republic of Ingushetia (pop. 303.500) Capital: <i>Nazran</i>

Analyzing the post Soviet conflicts in the Caucasus, Rainer Freitag-Wirringhaus admits: the post Soviet conflicts in the Caucasus are heavily influenced by the complex ethnic geography of the region: ethnic units are divided by the administrative-territorial borders, being with the full correspondence with the Soviet time – *divide et impera* – principle (Freitag-Wirringhaus 2000). The statement is visualized in its best on the example of the North Caucasus.

Anna Matveeva, researcher of the ethnic minorities of the Caucasus, notes: institutionalized connections between territory and ethnicity were an artificial creation of the Soviet times, serving as a basis of the rise of contemporary regional nationalisms (Matveeva: 2001).

The early Soviet times ethnic and political fragmentation of the North Caucasus was aimed at enlarging the border framework of the region, encompassing Slavic territories in its north; it was detrimental for the region, further complicating ethnic composition and worsening demographic image of the region.

The political maps of the North Caucasus, undetermined and artificial borders, neglecting the interests of divergent ethnic groups, were contributing to the tense inter-ethnic relations. Artificially intertwined administrative-territorial borders of the North Caucasian units are crossing the traditional territories and borders of titular nations, as the ethnic diversity of the region was neglected by the Soviet architects, ruling from Moscow.

In her last presentation Fionna Hill points: the North Caucasian conflicts can not be considered to be the result of ancient tribal hatred and rivalry. Political and economic issues have taken ethnic dimension in the result of direct connections between territory and ethnicity in the former Soviet Union. For the creation of

peaceful relations the abovementioned links should be destroyed as the technique of conflict settlement is directly related to the formation of multiethnic society. On the territory of the former Soviet Union there is resistance between the self determination of ethnic minorities and the issue of territorial unity (Jarman).

Creation of contested national territories during the Soviet time, as well as deportation and repatriation politics, were eroding connections between ethnic groups and territories of the region. By the end of the Soviet time artificially created binational republics were threatened by disunion, thus ethno-territorial confrontations and conflicts have appeared (Halbach 2001: 93-110).

The issue of interrelation of political-administrative division of the North Caucasus and ethnicity, leading us to the ethnic conflicts and mutual hatreds, can be formulated as follows: it is totally impossible to create the type of self government and political-administrative division of the region, meeting the demands of all nations and national minorities residing in the region. Undoubtedly, the Soviet time regional migrations served as a basis for the future Caucasian-Russian, as well as inter-Caucasian relations.

As for the South Caucasus, the newly established states have made their first steps of independence in the presence of two significant processes: on the one hand there is a problem of overcoming the legacy of the Communist rule, on the other hand – the issue of state-building under conditions of multiethnicity. The major task is to find balance between the two abovementioned developments. Obviously, there does not exist the model of management of ethnic conflicts, which fits best with the situation in the newly established independent states. Quiet contrary, it seems each republic will have to elaborate their unique methods and approaches, enabling them to have their relevant conflicts under control (Rupesinghe, Tishkov).

Aspiration towards the change of existing Soviet time territorial-administrative division of the North Caucasus and dissatisfaction of the North Caucasian people, serve as a basis for the ongoing regional conflicts. Desire to create homogenous political units and strive for dismantle of existing administrative divisions serve as a foundation for the conflict between Karachai-Cherkessia and Kabardino-Balkaria. The problem of territorial demarcation is sharpened between these two people: as a result of existing ethnically mixed settlements the separation of these two ethnic groups is nearly impossible. The same reason serve as a basis for interethnic conflicts in the following cases:

- Lak's strive towards the union. They are divided in two parts, mainly residing in Dagestan and in the Republic of Azerbaijan.
- Confrontation between Turkish Karachay and Cherkess people, residing in Kabardino-Balkaria and Karachay-Cherkessia.
- Tense situation in Dagestan (Cornell 1998: 409-411).

According to the Soviet time territorial-administrative division, ethnic borders were intertwined in this case as well. It had been more reasonable to unite Karachay-Balkaria and Kabardino-Cherkessia, but it would have been in confrontation with *divide et impera* Stalinian principle. Northern borders of the territorial units of the North Caucasus were delimited in the same way, neglecting and ignoring ethnic settlements and ethnic distribution of the local population. The borders of the territorial-administrative units of the North Caucasus were relocated further North, encompassing some territories of Slavic population in the framework of the North Caucasian political units; this was serving the far-reaching interests and aims of the Soviet Russia (Cornell 1998: 409-411). These people were mainly Cossacks (in Karachay-Cherkessia) having tense relations with their Southern Muslim neighbours. Obviously, the ethnic composition of the North Caucasus was artificially complicated during the Soviet time, serving as a basis for the exacerbation of national issue in the future.

Historically there have been complicated relations among Karachai-Balkarians and Cherkess people. As Svante Cornell admits, the roots of conflict between these two people can be found in traditional non-easy relations between mountainous and people living in foothills (Cornell 1998: 409-411). Relations between North Ossetians and Ingush people also support the abovementioned statement. Nowadays there is a conflict between the two groups of people – Karachai-Balkarians and Cherkess on the one hand, and Karachai-Balkarians and Cossacks on the other hand. At the same time, there is a conflict between Cherkessians and Turkish people. Cossacks contributed to the exacerbation of nationalism issue in the region additionally. They were mainly settled in the North Caucasus in the 19<sup>th</sup> century aimed at neutralizing Muslim population of the region. They were main allies of Russia in the North Caucasus. Traditionally, Karachai-Cherkessians and Cossacks had quite tense relations. Cossacks were afraid of division of Karachai-Cherkessia, as it would have served as a basis for the split of Cossack settlements. Cossacks were in favour of having their territory governed from Krasnodar Krai. Cossacks were tool in Russia's hand, directed against the split of Karachay-Cherkessia (Cornell 1998: 409-411).

The national movement of Karachai people – *Jamagat* – made its first step in 1988, demanding for separation and creation of its own autonomous region. The main target of the movement was reinstationalization of their own republic, existed in 1926-1943. In 1990 Adige-Kasa, the national movement of Cherkess people were established, supporting and protecting the unity of Karachay-Cherkessia. According to the referendum held in 1992, 75% of the population maintained of united republic, confirming failure of Karachay's aspirations. Obviously, the movement beard more anti-Russian character, rather than anti-Karachay (Cornell 1998: 409-411).

The 40% of the population of Karachay-Cherkessia is ethnic Russian (mostly Cossacks), 35% - Karachay, speaking Turkish and less than 10% - Cherkess. Karachays were among «punished people» and in 1944 they were deported in Central Asia. They were repatriated and were back to their territory only in 1957. The trauma of unjust repression still lives in their memory. In spite of their small number, Cherkessians were controlling most share of privileged posts in the Soviet administration. The national movement of Karachay people – *Jamagat* – was actively striving for the creation of autonomous Karachay unit. The popular support towards this movement was significantly decreased after the birth rate of Karachai people exceeded 50% of population and they were capable of exercising «Karachay government». The future perspective makes most Cherkess nervous, as well as Russians, being more allies, rather than rivals, on contemporary stage (Arutiunov).

Balkars are also demanding either for full territorial rehabilitation, or for creation of separate Balkar Republic. They are against of appointing Kabardians at political posts. Balkar people strive for returning at their territories, which were occupied by other ethnic groups after their deportation. Karachays and Balkars have tense relations with Cherkess people, nevertheless the existing situation is still far from conflicting one. As Svante Cornell points, there is not a precedent of rivalry and confrontation between the two Muslim communities of the Caucasus (Cornell: 2001).

As for the national movement of the Balkar people, initially it was quiet active. The leader of Balkar national movement was retired general Bepaev. His main aim was the creation of independent Balkar state. Several violent actions were organized by Bepaev and his supporters, making most of Kabardians excited. As time passed, the republic was found on the verge of mass violence. Although, the referendum, organized by the end of 1994 clarified that supporters of Bepaev did not exceeded 1.000 persons in total. After Bepaev was appointed at a high rank position in the administration of Kabardino-Balkaria's president, protests from the side of his supporters were vanished (Arutiunov).

Regarding Adigeans proper, some nationalistic minded Adigeans hope for restoration of “Great Adigea”, encompassing Cherkessia and Kabardia in its framework. It should be mentioned Adigeans, Cherkessians and Kabardians share cultural and linguistic “Adigean” identity (Arutiunov).

Territorial-administrative division serves as a basis for ethnic conflict in other part of the North Caucasus as well. In this respect, the conflict between Ossetians and Ingush people over the Prigorodny region should be mentioned.

During the first years of the Soviet government, Ossetians and Ingush people were united in *Mountainous Republic (Gorskaya Respublika)* in the North Caucasus. Later, currently contested region – Prigorodny Region – became the part of Ingush Republic. The roots of the conflict dates back to the World War II, when Ingushs were forcibly deported in the Central Asia and Siberia. The Chechen-Ingush autonomous *oblast*, established in 1934, was abolished in June 1946 and its territory was distributed among its neighbours. Prigorodny region, encompassing nearly half the territory of Ingush Republic, was handed over North Ossetia.

In 1957, after reinstatement of Chechen-Ingush ASSR, Prigorodny region remained in the constituency of North Ossetia. Repatriated Ingush people had returned to their territory, but they found their homes occupied by Ossetians. The leaders of North Ossetian Republic were against of their reinstatement (Cornell: 2001).

In 1991 several instances of ethnic clashes took place between Ingushs and Ossetians, as Ingushs tried to re-capture their homes forcibly. Ingush were back to Prigorodny region and settled there legally and illegally. It should be mentioned that Prigorodny region is the main urban centre, encompassing 1/3 of the Ingush territory.

In November 1991 creation of the independent Ingush republic in the framework of Russian Federation was proclaimed, encompassing Prigorodny Region in its framework. On June 2, 1992, creation of Ingush

Republic was officially declared. The transition period was set up, in order to solve administrative-territorial problems, including the issue of Prigorodny region and the demarcation of eastern border with Chechnya.

In the Ingush case the signs of nationalism are apparent. We should mention, had not been the deportation of Ingush people and partition of their territories during the World War II, there would not have been the basis for the conflict between Ossetians and Ingush people (Cornell 1998: 409-411).

A. Tishkov concerning ethno-political and administrative division of the North Caucasus, admits: "The modern ethnic map of the North Caucasus was created as a result of the Soviet rule, when different ethnic groups were forcibly deported and resettled in one autonomous unit" (Tishkov: 2000).

We think, exactly the abovementioned fact served as a basis for the modern ethnic confrontations and conflicts. Considering demographic factor and continuous and periodical artificial changes of territorial-administrative borders, the problem of nationalism regarding the North Caucasus can be formulated as follows: *There does not exist the type of self-government and political-administrative division, meeting demands of all nations and national minorities residing in the region.* Obviously, the Soviet times migrations served as a basis for the future Caucasian-Russian, as well as inter-Caucasian relations.

As for the South Caucasus, in terms of political-administrative division the region is structured into the three republics. These are: Georgia, Republic of Armenia and Republic of Azerbaijan. On the other hand, several autonomous territorial-administrative units do exist in the framework of the republics: Adjara Autonomous Republic, Abkhazian Autonomous Republic and South Ossetian Autonomous Republic (in the framework of Georgia). Nagorno-Karabakh Autonomous Republic in the framework of Azerbaijan. All these units are settled by national minorities. As for Armenia, it is a monoethnic state and it was alike during the Soviet times. There were insignificant number of ethnic minorities residing at the territory of Armenia, thus no autonomous territorial-administrative unit for ethnic minorities was created. We should note, by the time of creation of the Soviet rule, autonomous statuses in the South Caucasus were ascribed only to the territories, populated by ethnic minorities. The only exception was Adjara Autonomous Republic in Georgia, which was created on the basis of religion, rather than ethnicity<sup>1</sup>.

The concepts and terms, names of administrative-territorial units set up an important foundation for arising conflicts at the territory of Georgia.

The concept "South Ossetia" has never been acknowledged by Georgians as it contributes to the demands for unification with North Ossetia, forming the part of Russian Federation. The term *South Ossetia* was first used in 19<sup>th</sup> century, bearing a kind of cultural-geographical meaning; administrative status to the region was ascribed after the establishing of the Communist rule. In spite of fact that during the last several centuries agrarian population of the region were mainly Ossetians, Georgians consider region to be the historical Georgian province and refer it as *Shida Qartli*, *Samachablo* or *Tsxinvali* region.

As it was mentioned above, in case of the South Caucasus conflicts were provoked by stressing ethnic aspects, although we should not forget the role of territorial borders and autonomous statuses in strengthening of ethnic pretensions, creating basis for their appearance and transition into ethnic confrontations.

We can conclude, the Soviet time territorial-administrative division of the region, closely intertwined with ethnicity, played a crucial role in the post-Soviet interethnic confrontations of the Caucasus. On the other hand, artificially created territorial-administrative units and their borders still serve the *divide et impera* function, scribed to them during the Soviet times.

## Bibliography

Arutiunov, S.A. *Ethnicity in the Caucasus: Ethnic Relations and Quasi-Ethnic Conflicts.*

<<http://www.circassianworld.com/ethnicity.html>>

Cornell, S. *Conflicts in the North Caucasus*, Central Asian Survey, (1998). 17(3), 409-411.

<<http://www.pcr.uu.se/publications/cornellpub/nortcauc.pdf>>

---

<sup>1</sup>It's quiet possible exactly this factor contributed to the maintenance of stable situation during the post-Soviet time in the region, evading confrontation between the central government of Georgia and the government of Adjarian Autonomous Region.

- Cornell, S. *Small Nations and Great Powers (A Study of Ethnopolitical Conflict in the Caucasus)*. Curzon, 2001.
- Freitag-Wirringhaus, R. *The Caucasus Crisis Region: Causes of Conflict and Geopolitical Considerations*. <[www.sef-bonn.org/.../2000\\_ws-kaukasus\\_paper\\_freitagwirringhaus\\_en.pdf](http://www.sef-bonn.org/.../2000_ws-kaukasus_paper_freitagwirringhaus_en.pdf)>
- Halbach, U. *Islam in the North Caucasus*, Archives de Sciences Sociales des Religions 115, pp. 93-110, Juillet-Septembre 2001. <<http://www.ehess.fr/centres/ceifr/assr/N115/005.htm>>
- Jarman, P. *Resolving Ethnic Conflicts in the Former Soviet Union*. <<http://www.transnational.org/forum/annivers/jarman.html>>
- Matveeva, A. *Minority Rights Group International: "South Caucasus: Nationalism, Conflict and Minorities"*. <<http://www.minorityrights.org/admin/Download/pdf/SouthCaucasusreport.pdf>>
- Rupesinghe, K. Tishkov, V. *Ethnicity and Power in the Contemporary World*. <<http://www.unu.edu/unupress/unupbooks/uu12ee/uu12ee00.htm>>
- South Ossetia*. <[http://www.policy.hu/~gomelauri/south\\_ossetia.html](http://www.policy.hu/~gomelauri/south_ossetia.html)>
- Tishkov, A. *Ethnicity and Power in the Contemporary World*. Edited by Kumar Rupesinghe and Valery Tishkov. <<http://www.unu.edu/unupress/unupbooks/uu12ee/uu12ee00.htm#Contents>>



*Заруи Акопян*

## ТРАПЕЗУНДСКОЕ АРМЯНСКОЕ ЕВАНГЕЛИЕ В КОНТЕКСТЕ ВИЗАНТИЙСКОГО И ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКОГО ИСКУССТВА

Трапезундское Евангелие – один из лучших экземпляров армянской рукописной книги – хранится в библиотеке армянских мхитаристов в Венеции под номером 1400 (Саргисян 1914: 478-479). Манускрипт был привезен из Трапезунда в начале XIX века и вошел в научный обиход под соответствующим названием.

Трапезундское Евангелие было создано во второй половине или второй трети XI в., в восточных областях Византии, на территориях, где существовали большие армянские колонии, возможно, рукопись была заказана одним из представителей известных аристократических семей (Акопян 2007: 134-146).

Трапезундское Четвероевангелие представляет круг так называемых «византинизирующих»<sup>1</sup> армянских рукописей, которые по характеру художественного убранства и по стилю живописи ориентированы на византийскую традицию. В этом рукописном памятнике как нельзя лучше соединились принципы византийской живописной традиции и восточное художественное мышление, что делает его интересным в контексте как армянского, так и византийского искусства.

Появление византинизирующего направления в армянской миниатюрной живописи именно в XI веке имело закономерный характер. В первую очередь это было обусловлено ведущей ролью византийской традиции книжной иллюстрации, окончательно сложившейся к XI веку. Кроме того, период X-XI вв. был временем политического и культурного подъема в Армении, это был расцвет эпохи Багратидов, время тесных политических и культурных связей с Византией, прервавшихся к концу XI столетия нашествием сельджуков.

Евангелие большого формата (47,5 x 36,5 см), материалом для него послужил пергамен хорошего качества: белый, тонкий, ровный. Манускрипт богато украшен миниатюрами большинство из которых представлены в начальной тетради. Они распределены в следующем порядке: каноны согласия, композиция «Христос-Пантократор», пять миниатюр Праздничного цикла, изображение четырех евангелистов на одном листе, композиция «Деисус», далее – большие портреты евангелистов с заглавными листами на развороте перед соответствующими Евангелиями<sup>2</sup>.

Стиль и иконография миниатюр Трапезундского Евангелия, а также весь образ рукописи, заметно выделяются из контекста армянского средневекового искусства, обнаруживая иное художественное видение. Примечательно, что каноны согласия Трапезундского Евангелия представляют новый принцип оформления рукописных книг, где, в отличие от более ранних образцов применен прямоугольный антаблемент, широко использован византийский цветочный орнамент, а начало Евангелий украшены орнаментальными заставки, с выделением заглавных букв. Прямоугольный антаблемент, став обязательным элементом оформления византийских кодексов уже со второй половины X века (Лихачева 1981: 183), нашел широкое применение в восточнохристианских иллюстрированных рукописях, в том числе и армянских. Применение прямоугольного антаблемента в канонах согласия ряда армянских рукописей говорит о новом этапе в художественном оформлении армянской рукописной книги, проявившегося в середине и третьей четверти XI в. (Манукян 1991: 103). Среди таких рукописей выделяются памятники, близкие к византийской традиции: Евангелия Трапезундское, Карсское, а также № 275 и № 10434.

В заставках Трапезундской рукописи византийский цветочный орнамент плотно заполняет все поле канонов и заглавных листов, уподобляя антаблемент богатому восточному ковру. Порой привле-

<sup>1</sup> Определение «византинизирующие армянские рукописи» было введено в научный оборот В.Н. Лазаревым. (См: Лазарев 1986, т. 1: .84).

<sup>2</sup> Во время последней реставрации, имевшей место в 1981-82 гг., почти все миниатюры (кроме портретов Луки и Иоанна) были отделены от рукописи, составили новый том и получили новый номер хранения – 1925. См: Mathews Th., Orna M. Four manuscripts at San Lazzaro, Venice // Revue des Etudes Arméniennes, 1992, t. 23, p. 533.

кают внимание достаточно «натуралистически» выписанные детали. Декоративное убранство канонов дополнено разнообразными растительными мотивами на полях и в верхней части. На «крыше» заставок, кроме растительных мотивов, представлены птицы разной породы: павлины, куропатки, утки и т.д. Этот мир очень живой и подвижный: птицы пьют воду из источника, щиплют травку, кто-то из них развернут в трехчетвертном повороте. Все спокойно, размеренно и очень торжественно. Ничего подобного мы не встретим в армянских рукописях, несмотря на то, что схожие мотивы представлены в целом ряде армянских рукописей, однако художественный контекст последних совершенно иной.

Возникает вопрос, к какой художественной традиции ближе каноны Трапезундского Евангелия? Сравнения и сопоставления с большим количеством иллюстрированных кодексов показали (Акопян диссерт.), что каноны согласия Трапезундского Евангелия не находят совершенно точных аналогий ни в византийских, ни в армянских рукописях, однако исходя из особенностей стиля и иконографии миниатюр они ближе всего к византийским образцам.

В декоративном убранстве канонов согласия Трапезундского Евангелия имеется известный, но не часто встречающийся в оформлении рукописей мотив. Речь идет о вотивных коронах, или лампадах, украшающих третью таблицу Трапезундского Евангелия. Использование вотивных корон в декоративном убранстве канонов Трапезундской рукописи, помимо их символического значения, говорит в пользу определенной традиции, не нашедшей широкого применения в армянских и греческих кодексах, но хорошо известных по кругу греческих и грузинских рукописей, происходящих из монастырей окрестности Антиохии (Саминский 2004: 129-147; Добрынина 2003: 259-307). Среди иллюстрированных кодексов антиохийской группы, с использованием вышеупомянутого декоративного мотива известны: Алавердское грузинское Четвероевангелие А-484 1054 г. из Института рукописей в Тбилиси (Шмерлинг 1979: 147-148); cod. М70 втор); грузинское Евангелие Vat. Iber.1 последней четверти XI в. из Ватиканской библиотеки ой половины или конца XI в. из Принстона (Byzantium in Princeton 1986: 148-149); cod.158 последней трети XI в. из Синая (Weitzmann, Galavaris 1990: fig. 454-458<sup>1</sup>; Первое Тбетское Евангелие XI в. из РНБ<sup>2</sup>. Вышеназванные греческие и грузинские рукописи близки к Трапезундскому Евангелию по времени создания; если многие из антиохийских рукописей не имеют точной даты, то временные их границы определяются третьей четвертью XI в. и первой половиной XII в., тем самым очерчивая конкретный период развития. Очевидно, что мотив вотивных корон имел широкое распространение в декоративной системе рукописей в определенном регионе и охватывал конкретный период времени. Примечательно, что из рукописей вышеназванной группы только в Евангелии Щук.70 рубежа XI-XII вв. из ГИМ (Добрынина 2003: 259-307) вотивные короны не представлены. По справедливому замечанию Э. Добрыниной мотив вотивных корон, являясь своеобразным «штампом» антиохийской группы рукописей, исчезает из декоративного убранства Евангелия Щук.70 ввиду наиболее позднего его происхождения и говорит о непопулярности данного декоративного мотива уже на рубеже XI-XII вв. (Добрынина 2003: 264). Использование единого декоративного мотива как в армянской, так и антиохийской группе рукописей, дает возможность сопоставить данные памятники не только хронологически и территориально, но и говорить о возможной общей художественной среде на восточных территориях Византийской империи.

Не только мотив вотивных корон, но и ряд других черт сближают Трапезундское армянское Евангелие с греческими и грузинскими памятниками, происходящими из Антиохии. Отдельные признаки общности проявляются и в другом армянском манускрипте византизирующего характера. Это уже отмеченное выше Евангелие № 275 из Матенадарана, где принцип орнаментации инициалов напоминает заглавные буквы грузинской рукописи из ГИМ, с характерным приемом многократно закрученных отростков, имитирующих узелки бутонов, нанизанных на удлинённые ножки литер. Особенно наглядно это прослеживается на примере букв «г» и «к'е», одинаково оформленных как в армянской (Матенадаран 1991: ил.106-109), так и в грузинской рукописи (f. 16) (Добрынина 2003: ил.11), однако отметим, что в армянской рукописи инициалы намного крупнее и орнаментация, соответственно, более выразительная.

<sup>1</sup> Все сведения и иллюстрации этой рукописи взяты из работы Э. Добрыниной с ссылкой на каталог “I Vangeli dei Popoli”, изданного в Риме в 2000г. См: Добрынина 2003: 300-301, примечание 1 и 17.

<sup>2</sup> Первое Тбетское Евангелие датируется 995 г., а вставные миниатюры и таблицы канонов - в пределах XI в. См: Шмерлинг 1940: кат. №46.

Есть и другие элементы декоративного убранства, выдающие параллели в вышеотмеченных армянских и грузинских рукописях, а также в некоторых греческих кодексах имеющих провинциальное происхождение. Это, во-первых, мотив проросшего из листьев аканфа креста, венчающего заставки таких рукописей как: Евангелие из ГИМ (каноны и заглавный лист), Алавердское Евангелие (каноны и заглавные листы), Синайский манускрипт cod. 158, Dionysiou cod. 588m, cod. 76 из Афин (заглавные листы), а также армянская рукопись № 275 (заглавные листы). Другой мотив – рисунок легких растительных побегов по сторонам символических фонтанов в грузинской рукописи из ГИМ и аналогичный мотив в армянской рукописи № 275, где побеги вырастают не только по сторонам фонтанов, но иногда и по углам заставок, или просто на полях. Незначительные различия в применении вышеотмеченных декоративных мотивов в армянской и грузинской рукописей, не мешают видеть близкий иконографический источник.

Группа рукописных памятников из Антиохии интересна тем, что представляет разноязычные – греческие и грузинские – памятники, воплотившие некое единое художественное направление. Близость по ряду черт армянских, грузинских и греческих памятников, возникших в восточных областях Византии в определенный период времени, дает право говорить о наличии общего художественного направления, имевшего широкое распространение как на территории восточной Малой Азии, так и в окрестностях Антиохии, то есть в регионах, включающих важные культурные центры восточной части империи. Данное художественное направление во многом было ориентировано на классические византийские традиции, на памятники столичного искусства, но в то же время обладало своими неповторимыми чертами в силу устоявшихся местных художественных традиций и вкусов, а также многонационального состава населения края.

Стиль миниатюр Трапезундского Евангелия, как было отмечено, тесно связан с византийской художественной традицией. Не прибегая однако к детальному анализу каждой из миниатюр Трапезундского Евангелия, обратимся к некоторым из них.

Обращают внимание портреты евангелистов армянской рукописи, которых пять: четыре больших портрета, и совместный портрет четырех на одном листе. Образы евангелистов Трапезундской рукописи – это не излюбленные восточные типажи, традиционные для армянской средневековой живописи. В их основе лежит классический византийский тип, правда, с некоторым акцентом восточной характеристики. Связь портретов евангелистов, а в целом и всех миниатюр Трапезундского Евангелия, с классическими традициями византийской живописи проявляется в правильных пропорциях, в пластическом и объемном построении фигур, в их монументальном характере, в принципе моделировки одеяний и т.д. Если портреты Матфея и четырех евангелистов имеют торжественный и репрезентативный характер, выявляя близость к миниатюрам греческих кодексов X века, то образ Иоанна – камерный, в нем выражена глубина и отрешенность, что приближает его к образам византийских рукописей уже рубежа X и XI вв: Coislin 195 из Парижской Национальной библиотеки (образ Матфея) и cod. 364 из Ватикана (Иоанна). Исходя из иконографических особенностей портретов Трапезундского Евангелия можно заключить, что миниатюристом было использовано два разных прототипа; мастер армянской рукописи хорошо знал и непосредственно пользовался греческими прототипами.

Интересен сам факт дублирования портретов евангелистов в Трапезундской рукописи. Если в армянских кодексах мы не имеем подобного примера повторного изображения евангелистов, то для репертуара греческих рукописей второй половины XI-XII веков такой принцип вполне приемлем. В греческих кодексах указанного времени, кроме четырех основных портретов предваряющих евангельские тексты, последние включались в декоративное убранство титульных листов или представляли отдельную композицию (Spatharakis 1981, vol.1: 60). Совместный портрет четырех евангелистов Трапезундской рукописи находит близкие параллели в таких греческих кодексах как: Лекционарии Suppl. gr.1096 1070г из Парижской Национальной библиотеки (Grabar 1939: pl. 52) и Megale Panagia 1 1061г. из греческого патриархата в Иерусалиме (Spatharakis 1981, vol. 2, fig.128).

В Трапезундской рукописи Праздничный цикл состоит из пяти полностраничных миниатюр, представляющих самые значительные евангельские сюжеты: «Благовещение», «Рождество», «Сретение», «Крещение», «Преображение». Иконография сюжетных миниатюр вполне традиционна. Можно сказать, что здесь воплощены классические иконографические схемы, представляющие лаконичный рассказ о главных евангельских событиях. Поиск близких стилистических аналогов миниатюр Праздничного цикла в греческих Четвероевангелиях XI века затруднен тем, что в них, как правило, отсут-

ствуют сюжетные миниатюры. В то же время есть грузинская рукопись первой половины XI века, где кроме прочих миниатюр, представлен и евангельский цикл. Это знаменитый Синаксарь Захария Валашкертского А- 648 из Института рукописей в Тбилиси. Известно, что рукопись была переписана и иллюстрирована в Константинополе, или, возможно, на Афоне в 1030г. (Алибегашвили 1973: 14).

В научной литературе уже было отмечено о стилистическом родстве миниатюр Синаксаря с живописью некоторых армянских манускриптов из числа византизирующих образцов (Измаилова 1979: 201). Близость сюжетных миниатюр Трапезундской армянской рукописи и грузинского Синаксаря выражается как в стиле живописи и образной характеристике, так и в схожих иконографических и композиционных схемах, правда, с незначительными различиями в деталях. Например, обращает внимание то, что в некоторых сценах грузинского манускрипта присутствуют архитектурные кулисы («Благовещение»), чего нет в аналогичной сцене армянской рукописи. Но, тем не менее, это лишь отдельная деталь, которая не мешает видеть наиболее значимых принципов художественной интерпретации.

В миниатюрах Трапезундского Евангелия и Синаксаря Захария Валашкертского преобладает несколько условная и статичная композиция евангельских сцен, в изображении пейзажных и архитектурных фонов ощущается тенденция к упрощению, движения фигур слегка напряжены и выявляют графическую трактовку формы («Благовещение», «Рождество», «Крещение»). Несмотря на то, что заднее пространство сцен в миниатюрах обозначено пейзажным и архитектурным фоном, однако иллюзия глубины все же слабо выражена по сравнению с миниатюрами византийских столичных рукописей; часто композиция развивается в пределах одной плоскости, снизу вверх. В этом смысле сцены «Крещения» в армянской и грузинской рукописях вполне схожи: ирреальные горки, на фоне которых представлены несколько плоскостные фигуры. Это тем более ощутимо, что иконографически сцена «Крещения» в двух рукописях также идентична. Также выявляет много общих черт образная характеристика отдельных персонажей. Так, абсолютно тождественными кажутся образы Богородицы в сцене «Благовещения» в армянской и грузинской рукописях. Думается, что стилистическая близость армянской и грузинской рукописей не случайна, так как эти памятники связывает как эпоха, так и близкая художественная среда.

В Праздничный цикл Трапезундского Евангелия включены композиции «Деисус» и «Христос-Пантократор». Сам этот факт представляется чрезвычайно интересным, так как ни одна из названных миниатюр не известна в армянских иллюстрированных кодексах. В то же время нам известно, что композиции «Деисус» и «Христос-Пантократор» имели широкое применение в византийском искусстве, были известны как в монументальной живописи, так и в рукописных книгах. Данные композиции, наделенные определенным идейным содержанием и смыслом, получили широкое распространение в греческих рукописях XI-XII вв., хотя иконография последних сложилась намного раньше. Композиции «Деисус» и «Христос-Пантократор» известны по целому ряду греческих кодексов, среди которых отметим: cod. 92 X века из Лавры на Афоне; Псалтырь ms. gr.3 конца XI-XII вв. из библиотеки Гарвардского Университета; Лекционарий cod. 208 XII века из Синая, Евангелие Син. греч. 518 из ГИМ и cod. DeRicci 1 из Университетской библиотеки в Торонто – оба второй половины XI века. Интересно также, что композиция «Деисус» была популярна и ряде грузинских иллюстрированных рукописей, таких как: Гелатское Евангелие Q-908 рубежа XI-XII вв. и Второе Джручское Четвероевангелие H-1667 XII века, оба из Института рукописей в Тбилиси (Амирианшвили 1966: 43).

Учитывая византизирующий характер Трапезундского Евангелия, можно предположить, что появление композиций «Деисус» и «Пантократор» в армянском манускрипте указывает на возможное использование греческого прототипа. Однако включение этих композиций в армянскую рукопись не достаточно объяснить лишь как результат простого заимствования, и, как нам представляется, оно выявляет более глубокие причины и предпосылки этого явления.

Появление композиций «Деисус» и «Христос-Пантократор» в иллюстративном цикле греческих рукописей было связано с идейными и иконографическими изменениями в византийском искусстве, завершившимися к началу XI столетия (Лазарев 1971: 96-108; Мэтьюз 1994: 7-15) и получившими широкий отклик в странах византийского культурного круга. Наделенные литургическим смыслом выше-названные композиции были включены и в изобразительный цикл рукописей: Евангелий, Лекционариев, Псалтырей.

Думается, что включение литургических композиций в изобразительный цикл армянского Евангелия является не просто влиянием византийской иконографии, но проявлением вполне конкретной и

устоявшейся традиции – православной ориентации (Акопян 2005). При этом важно отметить, что К.Вайцманом уже было выдвинуто предположение о том, что прототипом для Трапезундского Евангелия мог послужить греческий Лекционарий, возможно, константинопольского происхождения (Weitzmann 1971: 10-12). На литургическое предназначение армянского манускрипта, по мнению автора, указывает также довольно большой формат рукописи и хорошая сохранность ее миниатюр<sup>1</sup>. Учитывая тот факт, что литургия Армянской Церкви отличалась от византийской, а также то, что такие композиции как «Деисус» и «Пантократор» не известны в армянских рукописях, можно предположить, что Трапезундское Евангелие, с его композициями литургического содержания и с византийским характером живописи, и, что немаловажно, с греческими надписями на миниатюрах<sup>2</sup>, может определенно указывать на православную (халкидонитскую) среду происхождения памятника. Местом локализации Трапезундского Евангелия были восточные земли Византийской империи, где проживало большое количество армянского этноса (Charanis 1972), где, в сущности, проходила так называемая «контактная зона» (Арутюнова-Фиданян 1994). Именно в этом многонациональном регионе наиболее органично шел процесс активного взаимодействия культур, нашедшего отклик и в живописи Трапезундского Евангелия.

### Использованная литература

- Акопян, З.А. “Византийское художественное влияние в армянской миниатюре XI века. Адрианопольское и Трапезундское Евангелия”. *Диссертация на соискание ученой степени кандидата искусствоведения (рукопись)*.
- Акопян, З.А. “Вопросы датировки и локализации Трапезундского Евангелия”. *Вестник общественных наук НАН Республики Армения*, 2007, № 1.
- Акопян, З.А. “О некоторых миниатюрах Трапезундского Евангелия”. *Вестник Ереванского Университета*. 2005, № 1 (на арм. яз.).
- Алибегашвили, Г. *Художественный принцип иллюстрирования грузинской рукописной книги XI – начала XII веков*. Тбилиси, 1973.
- Амирианашвили, Ш.Я. *Грузинская миниатюра*. Москва, 1966.
- Арутюнова-Фиданян, В.А. *Армяно-византийская контактная зона (X-XI вв.). Результаты взаимодействия культур*. Москва, 1994.
- Добрынина, Э.Н. “Неизвестная грузинская лицевая рукопись из ГИМ (Щук. 760) Хризограф”. *Сборник статей к юбилею Г. З. Быковой*. Москва, 2003.
- Измайлова, Т.А. *Армянская миниатюра XI века*. Москва, 1979.
- Лазарев, В.Н. “Система живописной декорации византийского храма IX-XI вв”. *Византийская живопись*. Москва, 1971.
- Лихачева, В.Д. *Искусство Византии IV-XV веков*. Москва, 1981.
- Манукян, С.С. “Формирование титульного листа в армянской рукописной книге”. *Вестник общественных наук НАН Республики Армения*, 1991, № 4.
- Казарян, В. Манукян С. (сост.) *Матенадаран*. Москва, 1991.
- Мэтьюз, Т. “Преображающий символизм византийской архитектуры и образ Пантократора в куполе”. *Восточнохристианский храм*. СПб, 1994.
- Саминский, А. “Грузинские и греческие рукописи третьей четверти XI века из области Антиохии” *Древнерусское искусство. Искусство рукописной книги. Византия. Древняя Русь. С-Пб*, 2004.
- Саргисян, Б. *Главный каталог армянских рукописей св. Лазаря в Венеции. Венеция*, 1914. Т.1 (на арм. яз).

<sup>1</sup> Как известно, литургические книги не были предназначены для чтения и являлись предметами, непосредственно участвующими в литургическом действии, занимали место на алтаре. См: Weitzmann K. Byzantine Miniature and Icon ... P.288; Mathews T. F. The Early Churches of Constantinople. Architecture and Liturgy. Pennsylvania, 1971. P. 138-147.

<sup>2</sup> Согласно традиции, на армянских памятниках (фреска, миниатюра) надписи делались исключительно на родном языке, и только на памятниках армян-халкидонитов имели место двуязычные надписи.

- Шмерлинг, Р.О. *Художественное оформление грузинской рукописной книги IX-XI столетий*. Тбилиси, 1979. *Byzantium in Princeton: Byzantine Art and Archaeology at Princeton Catalogue of an exhibition*. University. Princeton, 1986.
- Charanis, P. "The Armenians in the Byzantine Empire" *Variorum Reprints*, London, 1972.
- Grabar, A. *Miniatures Byzantines de la Bibliothèque National*. Paris, 1939.
- Spatharakis, I. *Corpus of dated illuminated Greek manuscripts*. Laiden, 1981, vol. 1.
- Weitzmann, K. "The Study of Byzantine Book Illumination. Past, present and future" *The Place of Book Illumination in Byzantine Art*. Princeton, 1971.
- Weitzmann, K., Galavaris, G. *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Illuminated Greek Manuscripts, I: From the Ninth to the Twelfth Century*. Princeton N. J., 1990.

**ZARUHI HAKOBYAN**

**TREBIZOND ARMENIAN GOSPEL IN THE CONTEXT OF  
BYZANTINE AND EAST CHRISTIAN ART**

**Summary**

Trebizond Armenian Gospel (N1400) was created in the second half of the XI century in the eastern regions of Byzantium (on the territories where Armenian colonies used to be). The manuscript introduced a number of so-called "Byzantic" Armenian manuscripts, which according to the nature of the decorations and the style of painting are connected with Byzantine artistic tradition. The appearance of the given trend in the Armenian miniature painting exactly in the XI century was not accidental as it was conditioned by the leading role of the Byzantine tradition of manuscript illustration. Besides it, this period of time (X-XI centuries) was the time of political and cultural upswing in Armenia – the time of close cultural relations with Byzantium, which were interrupted by the end of XI century by the Seljuk invasion. The Trebizond Gospel is richly decorated with miniatures: table of canons, the composition "Patokrator", five miniatures of Feasts, the portrayal of four Evangelists on the same folio, the composition "Deesis" and further – large portraits of Evangelists, with the Headpieces in the beginning of the corresponding Gospel.

The rectangular entablement and Byzantine flower ornament were widely used in the canon tables of Trebizond Gospel. We have to draw our attention to the decorations of canon tables of the Trebizond Gospel, in which we can see well-known decorative motive – votive crowns, which were not widely used in Armenian and Greek codices but are well-known in a series of Greek and Georgian manuscripts from the monasteries in the environs of Antioch. There are the following manuscripts: Lectionary of Alaverd, 1054 (Tbilisi, A-484); cod M70 of the second half or the end of the XI century from Princeton; cod 158 of the last third of the XI century from Sinai, Georgian Gospel Vat.Iber.1 of the last quarter of XI century from Vatican Library; the first Gospel of Tbeti created in 995 from Russian National Library.

The use of the unified ornamental motive both in Armenian and Antioch groups of the manuscripts, gives us an opportunity to compare the given manuscripts not only in a way of chronology and territory but also to speak about possible common artistic environment in the eastern territories of Byzantine Empire. Not only the motive of the votive crowns but also a number of other features bring closer the Trebizond Armenian Gospel to the Greek and Georgian manuscripts from Antioch.

The fact of duplicating the portraits of evangelists in the Trebizond manuscript is interesting in itself. If we don't have such an example of the repeated delineation of the gossellers in the Armenian codices, this principle is quite acceptable for the repertoire of the Greek manuscripts of the second part of the XI-XII centuries.

The quest of close stylistic analogue to the miniatures of the Feasts in the Trebizond manuscript among the Greek codices of the XI century has become quite difficult thanking to the fact that there aren't any plot miniatures in byzantine Gospels, as a rule. At the same time there is the Georgian manuscript (the first half of the XI century) where the Feasts are quite widely introduced. It is the well-known Sinaksar by Zakharia of Valashkert A-648 from the Institute of Manuscripts in Tbilisi. The affinity of the plot miniatures of Trebizond Armenian manuscript and of Georgian Sinaksar is expressed both in the style of painting and in typology of the images, as well as in similar iconographical and compositional outlines but with slight differences in details, to be exact.

The composition "Deesis" and "Pantokrator" are included into the series of Feasts of the Trebizond Gospel. This fact itself is very interesting as none of the introduced miniatures is known in Armenian illustrated codices. The

mentioned compositions, provided with definite high-mindedness, were widespread in Greek manuscripts of the XI-XII centuries. The compositions “Deesis” and “Pantokrator” are well-known thanks to series of Greek codices, among which we’d like to mention; cod 92 of the X century from Monastery on the Athos; Psalter ms.gr.3, the end of the XI-XII centuries (the Harvard University Library); Lectionary cod.208 of the XII century (Sinai); the Gospel Syn. Gr. 518 from Moscow State Historical Museum; cod. De Ricci 1 Toronto University Library – both introduce the second half of the XI century. It’s worth being mentioned that the composition “Deesis” was popular in a number of Georgian illustrated manuscripts, such as – the Gelati Gospel – Q-908 at the boundaries of XI-XII centuries and the second Djrouchi Gospel H-1667 (XII century). Both are introduced in the Institute of Manuscripts in Tbilisi.

Taking into the consideration the fact the liturgy of Armenian Church differed from the Byzantium one as well as such compositions like “Deesis” and “Pantokrator” aren’t known in Armenian manuscripts, we can suppose that the Trebizond Gospel with its compositions of liturgy content and Byzantine manner of painting and what is not unimportant with Greek inscriptions on the miniatures, can definitely point out the Orthodox (Chalcedon) environment of the manuscript origin. The eastern territories of the Byzantium Empire were inhabited by a large number of Armenians. That was the place where the Trebizond Gospel was localized, the place, where the so-called “contact zone” passed. Exactly in this multinational region the process of active cooperation in culture went forward and it found its response in the Trebizond Gospel painting.

*Nino Abakelia*

## HOARD AS A SYMBOL IN GEORGIAN CULTURE

Categories constitute the main elements of culture. They are imprinted in language and the other sign systems: such as the language of art, science, religions... Consideration upon the world without these categories would be like to cogitate upon it without the category of language.

Time, space, change, fate, number, attitude towards the natural and supernatural, relationship between the part and the whole, etc. are considered to be the fundamental categories. In every culture the above mentioned concepts are related to each other and form a peculiar, original “pattern of the world” i.e. “the net of coordinates” by means of which human beings perceive the reality, build in their consciousness the picture of the world (Gurevich 1972: 5-6).

According to some scholars, things, as the constituent, integral parts of the pattern of the world, appear in the texts later. Cosmological i.e. the oldest texts do not consider things *sui generis* and hint on them as if they were some kind of staging properties (e.g. the description of Ishtar’s dressing, which she gradually takes off while descending to the Nether world to Ereshcigal). In the historical times, which succeeded the cosmogony, “things took their revenge”. As one of the fundamental elements of the “lower” creation they became to a certain extent the main indices by means of which the “model” of the corresponding section was defined (Tsivjan 2001:121-122).

Hoard as one of the “inserted” elements of the “world pattern” represents an earth deposit of one, two or more things. Then insertion to the model of the world associates it with the mytho-ritual complex and, consequently, with the different categories of the world. The deposition of hoard into the earth is related to the definite cycle of religious beliefs (such as the relation to the Beyond<sup>1</sup> world).

Among the categories of culture, the category of death has a special place in the mode of being of Georgians and especially in their burial habit complexes. The hoard, as a sign of fortune receives a specific meaning.

“Sending” (or “moving.”) fortune (hoard) from the world of the living to the world of the deceased is associated with the complex of beliefs about the life after the death. Hoard, as a sign of the visible world is related to the invisible world and points to the correlation between: sensible/supersensible, visible/invisible.

And still to which valuable orientation does the hoard belong and what does it imply? According to the ethnographic observations man gathered fortune (consequently, hoard) both for the world of the Living and the Nether world.

People distinguish “natural”, hidden into the earth hoard (metals, deposits or mineral wealth) from that of the handiwork (household, ritual, fighting weapons, coins...) (Opposition: nature/culture). Both kinds of hoards belong to the sacred realm and are associated with the complex of beliefs about the Beyond world.

“Natural” hoard (metals, meteorites, etc.) is thought to be occurred from the Outer world (both Nether and Upper worlds) and points to the direction from the Outer world into the Inner one. At any rate, hoard is connected with the levels of the Cosmos. Moreover, hoard is revealed as a communicative means between the sacred cosmic spheres and for that reason everybody tried to regulate the communication between these realms by means of it.

The functions of hoard (i.e. communicative functions) are attested in Georgian culture both in the archaeological (Lordkipanidze 2004: 134-149) and ethnographic data (Kandelaki 2001: 58-67; Surguladze 2003: 315-320).

As stated before, man gathered the hoard for the life and for the life after the death and tried to “use” the gathered hoard as effectively as possible for both cases. In order to achieve this goal, special rituals were performed, e.g. in Georgian public mode of being one of such special rituals was called “*lukhori*”. According to the short explanation of ethnographers the term derives from the root “*khori*”, which means gathering together of sacrificial animals and sacrificers (officiated priests at a sacrifice). The ritual was performed by the childless people who wanted to continue granted life after the death by means of “sending” goods and fortune to the Nether world. In the performed ritual (which usually implied the sacrificing of five or more bulls for the

<sup>1</sup> The Beyond world in Georgian tradition includes all the worlds (Upper, Nether/Lower worlds) which oppose the Inner World (i.e. the world of the living).



fortunate life after the death) the main goal was to gather at first and then to spend goods or money or to “move” the fortune from the world of the living to the Nether world.

The mountainous Georgians were tended to achieve fame, high reputation and glory during the life and granted life after the death ( Kandelaki 2001: 58-67).

According to I. Surguladze the same symbolism might be detected in the attested (among the eastern Georgian mountaineers) terms: “*tsalaluni*” (i.e. beforehand slaughtered) and “*cargzavnili*” (beforehand sent to the Nether world) (Surguladze 2003). As noted by the scholar, these terms imply the definite religious beliefs and might mean in the times immemorial the existence of practice of human sacrifices in the mentioned region. According to these local beliefs, the spirits of the killed, revenged enemies (which were conceived as sacrificed in the name of their enemy’s relatives) had to serve the dead enemies’ spirits in the Nether world. (They had to serve them water). This habit by definition also “maintained” the socio-economic status in the Nether world (Surguladze 2003: 315-320).

According to the opinion of some scholars, there exist two ways of transferring fortune to the Beyond world: by means of deposition and dispersing (scattering). The latter in the reality of the mention region maintains itself as a prestigious social form (Kandelaki 2001: 58-67; Surguladze 2003: 317-322).

In western Georgia, another ritual, called “farewell to the spirits of the dead” is attested, which, from the functional point of view, is correlated with the ritual of *lukori*. This ritual was performed on the Thursday after the festival of Epiphany .According to the native beliefs on that period of time the spirits of the dead used to visit the living relatives who tried to meet them in a suitable manner. The spirits of the dead “stayed” among their living relatives a week or so, who tried to entertain them properly. Tables were laid for ritual meals, special chair dedicated to the deceased head of the family, called *sakurtchili*, was placed near the table, on which the spirit of the dead ancestor was supposed to be seated. The living made special animal sacrifices for the “guests”. On the following Thursday they had to leave. For that purpose a special supper was performed. On that day the dead and the living had to have their supper together. On this communal meal the living had to bless their dead relatives and after that to see them off at the gate of the yard. For the parting salutation the master of the house took with him a piece of bread and some meat and a glass of wine, which he poured on the ground and invited the spirits of the dead ancestors to follow him out of the gate of the yard. Reaching the gate he generally put the emptied glass of wine, the piece of bread and the piece of meat outside the gate somewhere on the stone and hurried back home without looking over (comp. with the prohibition to look over when being in the Nether world, for that reason the examples of Orpheus and that of Lot are sufficient). It meant that the spirit of the dead relative was symbolically seen off to his cosmological zone, the outer space (Abakelia 1987: 237-243). The same ritual under different names is attested all over the western Georgia and is well described in the ethnographic literature (see Abakelia 1991). According to some native beliefs (and especially among the Svans i.e. among the mountaineers of western Georgia), the spirits of the dead ancestors drove the soles of the sacrificed animals away to the Nether world. These beliefs were also reflected in the primitive paintings, drawn by women on the above mentioned “visiting” period in Svaneti in Winter. (Bardavelidze 1957:134-139).

If in the mode of life of western Georgians the functions of hoard and hoarding could be traced in the special rituals, performed by peasants, in eastern Georgia they were particularly preserved in myths on the sacred hoards which were hidden in the mysterious places (in caves, in the depth of the earth), etc. they are under the patronage of the nether world powers. Legends on the adventure of St George in the Nether world for obtaining the hoard were also associated to these series of beliefs (Kiknadze1996: 81-102).

As it is well known from the special literature, the population has a profound respect towards the hoard. According to Vakhushti Batonishvilli (Prince Vakhushti, Georgian scholar) nobody among the Pshavs or Khevsurs could use the discovered gold or silver for their own goals. It had to be offered as a gift to Lashari’s Jvari (i.e. the sanctuary of Lashari in eastern mountainous Georgia). The sanctuary had its own servant, (Jvari’s servant), who kept and guarded the treasure (*tas-gandzi*) of the sanctuary. Only the guard knew where the hidden treasure-depository was. It was removed from the treasure-depository by the guard on special occasions (and in particular on festival events) and at the end of it, it was cleaned and taken away and returned again to the sacred place. It is noteworthy that the treasure guard was “elected” by the sanctuary itself by the help of qadagi (foreseer).Treasure guards were usually two individuals. If the two guards died, the hiding place would remain unknown and the hoard would be lost. The rediscovery of the invisible hoard, according to Z. Kiknadze’s opinion, was then the lot of the elected (Kiknadze 1996: 83-127).

One of such elects, who was fortunate to reveal the invisible hoard was Parnavaz, the king of Georgia, (a descendant of Kartlos, eponymous ancestor of the Kartvelian or Georgian nation after whom Sakartvelo, land of the Georgians is named). According to the Georgian Annals (Kartlis Tskhovreba) Parnavaz discovered the hoard in the nooks of Tbilisi. By means of the hoard he released the country and became the king. According to Z. Kiknadze's opinion, discovery of hoard was an essential condition of the candidate for a king.

Thus, the nearness of metals to the human beings had a magic meaning and opened for him the communicative ways towards the different cosmic levels.

It is also noteworthy, that metals were found not only near the remains of human beings, but near to the images of gods. For example in the Neolithic site of Phestos, there was the magnetic ironstone near to the figurine of the goddess (Evans 1921: 37). Consequently, the "owners" of the hoards are not only the elected and initiated persons, but gods and goddesses and after the spread of Christianity the Christian saints as well.

According to Georgian traditions and local beliefs to such Christian saints belonged St George of Khakhmati, who according to the legends arranged the campaign against the dark, evil, chthonic powers, called *kaji*, who guarded and owned hoard. For the purpose to take possession of *Kaji* hoard St George descended to the Nether world. After the successful campaign St George brought with him to the world of the living the captured trophy: phial, chain, bell, golden stringed instrument called *panduri*, golden sieve, large anvil, bull's horn with the purpose to distribute these sacred things among the sanctuaries of *Khevsureti* (Eastern mountainous Georgia) (Kiknadze 1996: 83 -127; Ochiauri 1967: 81-102).

According to O.Lortkipanidze (Lortkipanidze 2004: 134-149), hoard is one of the important elements of late Bronze Age Colchian culture (the second half of the 2<sup>nd</sup> millennium and the beginning of 1<sup>st</sup> millennium B.C.). In their composition, these "hoards" are essentially uniform (yet greatly differing in terms of the number of items. These hoards include axes, hoes, "segments", *tsaldis*, sickles, knives, and less frequently, spearheads and arrowheads, as well as bracelets, massive hoops and metal ingots. At present, among the 150 revealed hoards, none was found in the regular excavations. According to O. Lortkipanidze's observations, the conditions of their discovery made impression that hoards were not aimed for the repeated use: they had the sacred meaning and point rather to a ritual, sacred purpose. Starting from 8<sup>th</sup>-7<sup>th</sup> cc B.C. hoards cease to exist and from this very period the meeting-houses with numerous offerings of objects are recorded in Colchis.

According to O.Lortkipanidze (Lortkipanidze 2004:134-149) "hoard" so wide spread and typical for the Colchian "Bronze culture", was of special ritual use and represented the votive items. This very special meaning of the hoard is often attested by their discovery outside the sites of the so called cultural context (along the riverside, in the field, etc., far from the dwelling place).

There are a lot of ethnographic and archaeological data on the worship of rivers, springs, etc. in Georgian tradition. Ever changing and irreversible river from times immemorial is associated with the stream of time, which flows only one way. The other well known symbolic meanings of river are: the way leading to the Nether world, it also has the purificatory functions, fertility, etc. The river is the means of communication between the world of the Living and the Nether world. Evil, bad things as well as the sacred objects are thrown into the river in order never to be recovered (the river has to take them away). The same might be said about the scapegoat, which had to take the blame for the fault of others and carry it away and had never to return., etc. In the Greek reality if the votive objects thrown into the water come to the surface again it was thought to be a bad omen.

The very fact that the hoards were deposited in the isolated places, according to O.Lortkipanidze's viewpoint can be explained by the lack of sanctuaries in Colchian culture of that period (Lortkipanidze 2004: 134-149). Hoard was an offering, dedicated to the gods, which were to be performed by means of a special offering ritual.

Sacrifices or offerings performed for mortals and the immortals were both the forms of ritual spending (giving away).

Thus, in Georgian tradition hoard is attested as an offering to the gods, which by definition is the oldest way of communication with the gods (cosmological aspect). On the other hand, it is an important and developed form of spending and the act of wasting (economic aspect) (cutting and sharing the pieces of the sacrificial bull in the *lukhori* ritual point to its social aspect).

In my viewpoint, transference of the hoard into the other world is directly related with the space symbolism. If we take into account the symbolism of inner / outer spaces such offerings held on the banks of a river and fields i.e. in marginal zones, isolated from the settlements seem quite logical and are full of sense.

Here the symbolic ritual space is unfold (displayed) revealing the cosmological aspects of the ritual (Compare with the ritual, performed in Samegrelo, in the forest for the deity Galenishi Orta i.e. the Patron of the Outer world, outside the social surrounding, etc.) (Abakelia 1991).

Thus, hoard in Georgian pattern of the world circulates between the Beyond world and the World of the living from time to time becoming manifest Revelation of hoard is in some way connected with intuition, insight and initiation. Possession of hoard means to attain wisdom and possess power. Consequently, the newly elected king possessed both: wisdom and power.

Hoard as a communicative means contributes to the contact between transient and intransient worlds and this contact guarantees both: life among the living and peaceful and comfortable life after the death.

## Bibliography

- Gurevich, A.J. *The Categories of the Medieval Europe*. Moscow, 1972 (in Russian).
- Tsivjan T.V. "Concerning the Semiotics and Poetics of Things (Some examples from 20<sup>th</sup> century)". *Russian prose*. St.Petersburg, 2001.
- Lordkipanidze, O. "Hoards" in Colchian Bronze Culture their Role and Purpose". *Journal of Georgian Archaeology*. 1, Tbilisi 2004.
- Kandelaki, M. "Concerning the Value Orientation in the Traditional Mode of Being of Georgian Mountaineers". *Annals*, 1. Tbilisi, 2001. (In Georgian ).
- Surguladze, I. *Myth, Cult and Ritual in Georgia*. Tbilisi, 2003. (In Georgian).
- Abakelia, N. "Cosmological Symbols in Western Georgia". *Data for the Ethnography of Georgia*. Tbilisi, 1987. (In Georgian).
- Abakelia, N. *Myth and Ritual in Western Georgia*. Tbilisi, 1991. (in Russian).
- Bardavelidze, V.V. *Ancient Religious Beliefs and Ritual Graphic Art of Old Georgian Tribes*. Tbilisi, 1957. (in Russian).
- Ochiauri, T. *Myths of Eastern Mountainous Georgia*. Tbilisi, 1967. (In Georgian).
- Kiknadze, Z. *Georgian Mythology*. I, Tbilisi, 1996.
- Evans, A. *The Palace of Minos*. 1921.

*გიორგი გარაყანიძე*

**ქართული სუფრის ტრადიციაში დაცული რიტუალი თანამედროვე  
ქოვისა და კველი ცივილიზაციის შუქზე**

ქართული სუფრა მრავალ შემთხვევაში იშლება: როგორც ჭირში, ისე ლხინში – ადამიანის დაბადება იქნება ეს, ქორწილი თუ გარდაცვალება; ყველანაირ რელიგიურ თუ საერო დღესასწაულზე; ყოველდღიურ ყოფაში. აღნიშნული საკითხი საკმაოდ ვრცელი თემაა და მისი სრული შესწავლა მოითხოვს ჩაღრმავებასა და სხვადასხვა მონაცემის გათვალისწინებას, უცხოელი ავტორების ცნობები იქნება ეს თუ ყოფაში დადასტურებული მრავალი დეტალი. ამჯერად, ჩვენი კვლევის საგანი ამ საკითხის ერთი მხარეა, რომელიც სუფრის ტრადიციის შინაგან ბუნებას, მის წარმოშობას ეხება.

ქართული სუფრის ტრადიციაში იკვეთება ელემენტები, რომელთა მთლიანობაც სუფრის სტრუქტურას, მისი მიმდინარეობის დასრულებულ სახეს განაპირობებს<sup>1</sup>:

1. **თამადა** – სუფრის ერთპიროვნული წარმმართველი და მთავარი ავტორიტეტი. იგი პირველი წარმოთქვამს სადღეგრძელოს.

2. **მოადგილე თამადა** – იგი თამადის შემდგომ იერარქიულ საფეხურზე მდგარი და მასზე დაქვემდებარებული პირია, რომელიც პირველი ადასტურებს თამადის წარმოთქმულს. მის შემდეგ სუფრის სხვა წევრები ამბობენ იმავე შინაარსის სადღეგრძელოს.

3. **მერიქიფე** – ევალება სუფრის მომსახურება, სუფრის უზრუნველყოფა გავსებული სასმისებით.

4. **მატრაკეცი/მეტინარა** – ერთგვარად, სუფრის წესის დამრღვევი. თუკი თამადაზე მეტი საუბრის უფლება არ აქვთ სუფრის სხვა წევრებს, მატრაკეცი თამადაზე მეტს საუბრობს და მის სადღეგრძელოს შეუზღუდავად განავრცობს.

5. **მუსიკალური გაფორმება** – ხაზი უნდა გაესვას სუფრის ჯაჭვეური მიმდინარეობის განმაპირობებელ მნიშვნელოვან რგოლს – სიმღერას, რომელიც შინაარსობრივად ებმის სადღეგრძელოს; არის სადღეგრძელოების დამაკავშირებელი და მათ შორის პაუზის ამომავსებელი, რაც უზრუნველყოფს სუფრის მიმდინარეობის დინამიკას და ააშკარავებს „სუფრის“ სტრუქტურის **სინკრეტულ ბუნებას**.

სუფრის წარმმართველები და მათი იერარქია, მოქმედ პირთა შორის განაწილებული ფუნქციები, რომელიც მათ უპირობო ვალდებულების სახით ეკისრებათ, ამასთანავე, „მუსიკალური გაფორმების“ დადგენილი დრო და შინაარსი, ვფიქრობთ, ამჟღავნებს მის თავდაპირველ რიტუალურ თვისებას. ამიტომაც, საფიქრებელია, რომ სუფრის ტრადიცია ამოზრდილი უნდა იყოს რიტუალებით შედგენილი, რაიმე ძველი რელიგიური მსახურებიდან.

ჩვენი აზრით, ქართული სუფრის წინარე ფორმები თვალნათლივ შემოინახა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ჯვარ-ხატებთან დაკავშირებულმა, სხვადასხვა დღეობაში მოცემულმა კულტმსახურებამ, რაშიც შესაძლებლობა გვეძლევა, გამოვყოთ და გამოვააშკაროთ ყველა ის რიტუალური ნიშანი, რომლითაც ნასაზრდოებია სუფრის წესი. ჯვარ-ხატთა კულტი და მასთან დაკავშირებული მსახურება კი ცნობილია, რომ უძველესი დროიდან მომდინარეობს (გარაყანიძე 2006: 12).

პირველ რიგში, უნდა ითქვას, რომ კულტმსახურებაში, რომელსაც ხევისბერი მოთავეობს, სასმელის დაღვევას, მეტწილად ლუდისას, არა მოლხენის ან ქეიფის (დღევანდელი გაგებით), არამედ რიტუალური დანიშნულება აქვს. გავიხსენოთ ფშავის ხატობებზე დადასტურებული **ყვენობა**: საყვენოდ წოდებულ ქვაზე მოზრდილი სასმისით იღვმება ლუდი (იქვე შე-

<sup>1</sup> უმთავრესად ვეყრდნობით ქორწილში დადასტურებულ სუფრის ტრადიციას, რადგან ვფიქრობთ, რომ აქ ყველაზე ფართოდაა წარმოდგენილი და შემორჩენილი ამ წესის დამახასიათებელი ნიშნები.

იძლება იდგას უფრო მომცრო ზომის, ასევე შევსებული, სხვა ხატის სასმისებიც). მლოცველი ხატისთვის შეწირულ ფულს დებს ქვაზე და ხევისბერს სთხოვს (უკვეთავს) დალოცვას, რაშიც, ძირითადად, სალოცავისგან წყალობის გამოთხოვნა იგულისხმება; ხევისბერი იღებს ერთ-ერთ შევსებულ თასს, ილოცება და სიტყვის დასრულების შემდეგ სვამს. ხევისბრის შემდეგ იმავე შინაარსის დალოცვას სასმისით ხელში წარმოთქვამს დასტური. იგი, ფაქტობრივად, ადასტურებს ხევისბრის ნათქვამს<sup>1</sup>. დასტურის შემდეგ ყველა იქ მყოფი იმეორებს იმავეს და სვამს იმავე სასმისიდან (ექსპ. ფშავი 2001).

ამ რიტუალში იკვეთება ქართული სუფრის წესისთვის დამახასიათებელი სტრუქტურა და იერარქია: კულტმსახურების მთავარი წარმმართველი ხევისბერია. იგი სასმისით ხელში ღოცავს პილიგრიმს და სვამს, ბოლოს კი ყველა იქ მყოფი იმავეს იმეორებს. სუფრის წესში, რომელიც, ჩვენი აზრით, კულტმსახურებიდან უნდა მომდინარეობდეს და რომელსაც დღეისთვის სრულიად დაკარგული აქვს ეს მნიშვნელობა, **ხევისბრის ანალოგიურ პირად მისაჩნევია თამადა**. იგი, ხევისბრის მსგავსად, წესის მიმდინარეობის მთავარი წარმმართველია და სწორედ იგი წარმოთქვამს პირველი ყოველ სადღეგრძელოს. სადღეგრძელო კი სხვა არაფერია, თუ არა დალოცვა.

ხევისბრის წარმოთქმულს იმეორებს მომდევნო იერარქიულ საფეხურზე მდგარი დასტური და ისიც სვამს – ხატის ეს მსახური იმავე ფუნქციას ატარებს კულტმსახურებაში, რასაც სუფრაზე – მოადგილე თამადა. ასე რომ, **დასტური და მოადგილე თამადა ფუნქციურად და იერარქიულადაც ანალოგიურ პირებად გვევლინებიან**, ხოლო ხატობაზე მისული მლოცველები, რომლებიც დასტურის ნათქვამს იმეორებენ, სუფრის რიგით წევრებთან თანაბრდებიან.

განსახილველი საკითხისათვის საინტერესო მონაცემებს შეიცავს ხევსურეთში აღწერილი კულტმსახურებები, სადაც ასევე უფროს-უმცროსობით მიმდინარეობს სასმისით დალოცვა. აქაც ჯერ ხუცესი (resp. ხევისბერი) ილოცება, შემდეგ – იერარქიულად მომდევნო საფეხურზე მდგარი ხატის მსახური, რომელიც რიტუალის მიხედვით შეიძლება სხვადასხვა პირი იყოს, ბოლოს კი ყველა იქ მყოფი დაილოცება და ისევე დაღვევს (ოჩიაური 2005: 62, 245-256).

ყურადღებას იპყრობს დიდი თასით (კოშით<sup>2</sup> ან კოჭობით<sup>3</sup>) ღუდის დაღვევის წესი, რომელშიც, ვფიქრობთ, დაცულია ქართული სუფრის ტრადიციაში მოცემული **„განსხვავებული“ სასმისით დაღვევის წინარე რიტუალური სახე**. ხუცესი გამოიტანს ღუდით შევსებულ კოშს, რომელზეც *სანთელია დაკრული* და იტყვის: „დიდება ძალსა, შაძლებას შენსა, წმიდაო, სანებაო! (...“). ამ სიტყვებით სანთლიან კოშს მაღლა აწევს. ყველა იქ მყოფი პირჯვარს გადაიწერს და გაიმეორებს: „დიდება ძალსა შენსა, წმიდაო სანებაო.“ შემდეგ კვლავ ხუცესი იტყვის: „წმიდას სანებას დიდება, მხევეწურთ წყალობა“ – შესვამს ღუდს და გადასცემს თასს მკადრეს. იგიც „დაილოცების“, მოსვამს და გადასცემს დანარჩენებს. სხვებიც იმავე წესით დაილოცებიან, დაღვევენ და კოშს კვლავ ხუცეს უბრუნებენ. ხუცი უკვე გამოცლის თასს ბოლომდე და „გადაიხდის მაღლს: შავსვ თქვენის გამარჯვებისა (...“ (ოჩიაური 2005: 61-62). ან სხვა შემთხვევაში – „აი, დაგეცალასთ მტერი, ორგული. შავსვი თქვენის გამარჯვებისა (...“ (ოჩიაური 2005: 245).

ზემოაღწერილი რიტუალი შეიცავს არაერთ ნიშანს, რომელიც წესად დასტურდება თანამედროვე სუფრის ტრადიციაში; პირველ რიგში აღსანიშნავია, რომ კოში დიდი სასმისია, რომელიც საგანგებოდ გამოაქვს ხუცესს გამორჩეული სადიდებლის წარმოსათქმელად. ამ წესის ანარეკლი უნდა იყოს თანამედროვე სუფრაზე „განსხვავებული სასმისის“ გამოტანა და მისით გამორჩეული სადღეგრძელოს თქმა და დაღვევა. თანაც ეს სასმისი, ჩვეულებრივ, მოცულობით დიდია და მისი ბოლომდე დაღვევა აუცილებელია. ამასთან, ხევსურული ჩვეულების მსგავსად, დაღვევის შემდეგ იმავე სასმისს შეავსებენ და გადააწოდებენ მომდევნო პირს. ისიც დაღვევის შემდეგ გადააწოდის სასმისს სუფრის სხვა წევრს და ა.შ.

<sup>1</sup> დასტურის ფუნქცია და იერარქიული მდგომარეობა კუთხეებისა და რიტუალების მიხედვით სხვადასხვაგვარია, თუმცა სავარაუდებელია, ჯვარ-ხატის მსახურს ეს სახელწოდება სწორედ აღნიშნული ფუნქციის (დადასტურების) გამო შერქმეოდა.

<sup>2</sup> კოში – დიდი თასი (დლონტი 1984: 306)

<sup>3</sup> კოჭობი – ღუდის სასმელი ვერცხლის თასი (იქვე: 308).

მაშასადამე, ხევესურულ საკულტო რიტუალშიც და სუფრაზეც იდენტურ მოვლენასთან გვაქვს საქმე – ორივეგან დიდი სასმისია მოცემული, რომელიც საგანგებოდ გამოაქვთ: ერთ შემთხვევაში მნიშვნელოვანი სადიდებლის აღსავლენად, ხოლო მეორეგან – განსაკუთრებული სადღეგრძელოს სათქმელად. ორივეგან წესის ყველა მონაწილე ერთი სასმისიდან სვამს და სასმისი ბოლომდე იცლება. მართალია, რიტუალის მონაწილეები კოშიდან ცოტ-ცოტას სვამენ და სასმისს ბოლოს ხუცესი ცლის, მაგრამ თვისობრივადაც და შედეგობრივადაც ერთ მოვლენასთან გვაქვს საქმე. თასის დაცლის შემდეგ სუფრაზეც ხშირად დასტურდება ხუცის წარმოთქმული ფრაზის მსგავსი: „ასე მტერი დაგვეცალოს“. სუფრასთანაც განსხვავებულ სასმისს ფეხზე მდგომარე სვამენ, როგორც ეს კოშით დაღვევის შემთხვევაში ხდება. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „კოშიზე“ სანთლის დაკვრის მსგავსად, არც სუფრის ტრადიციისთვისაა უცხო სასმისზე, უმეტესწილად თასზე, სანთლის დაკვრა.

საყურადღებოა ისიც, რომ ხევესურეთში რიტუალის დასრულების შემდგომ საკულტო დანიშნულების თასებს „მიაბძანებდნენ დარბაზში თავის ადგილებზე“ (ოჩიაური 2005: 252). ე.ი. აღნიშნულ სასმისებს თავისი ადგილები ჰქონდა, თასი ხომ ნაწილია სალოცავის „თასგანძისა“ (კიკნაძე 1985: 115). ამგვარივე წესი მოქმედებს სუფრის შემთხვევაშიც: თანამედროვე საქართველოს მრავალ ოჯახში განსხვავებულ სასმისებს თავისი ადგილი აქვს. სუფრის გამართვის შემთხვევაში ისინი ფუნქციას იძენენ და დროდადრო, თამადის თხოვნისამებრ, გამოაქვთ სუფრაზე ზემოაღწერილი წესის შესასრულებლად. სუფრის შემდეგ კი, ხევესურული ჩვეულების მსგავსად, მას კვლავ თავის ადგილზე აბრუნებენ. თანაც ამ განსხვავებულ სასმისებს, როგორც წესი, გამორჩეული, საგანგებო ადგილი აქვს მიჩენილი. საინტერესოა, რომ ეს ჩვეულება დღესდღეობით მრავალ ოჯახში ცოცხლობს და ის სრულიად მექანიკურად, ყოველნაირი მნიშვნელობის მინიჭების გარეშე სრულდება. ეს კი ნათლად მეტყველებს რიტუალის მდგრადობაზე, რომელსაც შინაარსი სრულიად გამოცლილი აქვს, მაგრამ მაინც ცოცხლობს ჩვეულების სახით. სუფრაზე დადასტურებული ამ მოვლენის შინაარსი ფშავ-ხევესურული საკულტო ნორმების საფუძველზე იხსნება, სადაც ყველანაირ სასმელ ჭურჭელს თასი ეწოდება, თუმცა ეს ჭურჭელი თასად მაშინ იქცევა, როდესაც მას ხევისხერი იღებს ხელში და ხატს ადიდებს (კიკნაძე 1985: 114).

უძველესი ეპოქიდან მომდინარე, კულტმსახურებებსა და სუფრის ტრადიციას შორის კიდევ არაერთი პარალელი ვლინდება. მაგალითად, როგორც სუფრაზე, ისე ხევესურულ კულტმსახურებაში მიღებულია *მიცვალებულთა საგანგებო მოხსენიება*. ხევესურულ კულტმსახურებაში ამ დროს დიდი სასმისებით სულმოუთქმელად სვამენ. თუკი ვინმე ამოისუნთქავს სმის პროცესში, მას ხელახლა უვსებენ თასს და ისიც თავიდან იწყებს სმას. დაღვევა აუცილებელია, რადგან ითვლება, რომ „შესანდობარი“ მკვდრებს მიუვათ და „მოხმარდებათ“ საიქიოში (ოჩიაური 2005: 365).

თანამედროვე სუფრასთანაც ხშირია შემთხვევა, როცა თამადა ან სუფრის რიგითი წევრები მოითხოვენ ერთმანეთისგან *სასმისის ბოლომდე დაცლას*. ეს მოვლენა უფრო ხშირია სწორედ მიცვალებულთა ხსენების შემდეგ. თუმცა, თუკი საკულტო ქმედებისას იცოდნენ, რატომ იყო აუცილებელი თასის ბოლომდე დაცლა, აქ ეს მოვლენა სრულიად მექანიკურ ხასიათს ატარებს. მსგავსი რწმენის ნაშთი გაიჟღერებს ხოლმე ეპიზოდური სახით: „როდესაც აქ მიცვალებულების სადღეგრძელოს ვსვამთ, საიქიოში მათ კოკა ღვინით ევსებათო“. ასე რომ, როგორც ვხედავთ, ამ ორ მსგავს წესს საერთო იდეური სარჩული აქვს.

ვფიქრობთ, აქ უნდა გავიხსენოთ ის დებულება, რომლის თანახმადაც რიტუალმა, შესაძლოა, დაკარგოს თავისი რელიგიური მნიშვნელობა, რომლითაც არის ნასაზრდოები, მაგრამ გააგრძელოს არსებობა (ჯანაგა 2005: 9).

უწინდელი კულტმსახურების ნიშნადაა მისაჩნვეი სუფრაზე მიღებული წესი, როდესაც სადღეგრძელოს წარმოთქმის შემდეგ მოქმელს სუფრის დანარჩენი წევრები დასტურის ნიშნად ეუბნებიან: „გაუმარჯოს!“ „გავიმარჯოს!“ „იცოცხლე!“ და სხვ. ეს რესპონსორული, დიალოგის ფორმა კულტმსახურებისთვისაა დამახასიათებელი. მაგ.: ხუცესი ღოცავს „დასტურთ მკვდრებისთვის“: „ღმერთო, დიდება შენდა, ღმერთო, მადლი შენდა, ღმერთო სულწმიდანი შენ გაბარიანა, კაცნიც შენ გეხვეწებიან (...).“ „შაუნდნას, ღმერთმა მათხმარას“, – ამბობს ყველა; სხვაგან: ხუცი აავსებს თასს და დაილოცება: „(...) წმიდაო სანებაო, შენ სწყალობდი

შენთ ყმათ, მიეც მშვიდობა(...). „შაუნდნას ღმერთმ“, – იტყვის ყველა. ჯერ დამლოცავი შესვამს, შემდეგ კი იმავე თასით მიირთმევს ყველა და სხვ. (ოჩიაური 2005: 17, 43, 247-248).

სუფრის მიმდინარეობისას მიღებულია *სადღეგრძელოების შინაარსობრივი თანმიმდევრობის დაცვა*, რაც ასევე მის რიტუალურ ბუნებას ამჟღავნებს. მაზე მეტყველებს საკულტო ტრაპეზის წარმართვა აღნიშნული პრინციპით (ოჩიაური 2005: 364). ასევე რიტუალური ხასიათისაა კულტის მსახურთათვის *ადგილების მიკუთვნება* ხარისხისა და ფუნქციის მიხედვით: ერთი მხრივ, როდესაც სალოცავის დარბაზში მდგარი ქვის სკამები მიემართება სხვადასხვა მსახურს (ხუცესს, დასტურს, მედროშავს) და ამ სკამებზე სხვისი დაჯდომა აკრძალულია (ოჩიაური 2005: 234), ხოლო, მეორე მხრივ, სუფრის წესში მაგიდის თავი თამადის ადგილად ითვლება ყოველთვის, მაგიდის მეორე ბოლო კი – მოადგილე თამადისა. ან თუ სუფრა რამდენიმე მაგიდითაა წარმოდგენილი, ერთი მაგიდის თავში თამადა ზის და ეს მაგიდა მთავარ მაგიდად ითვლება, ხოლო დანარჩენი მაგიდების თავში მოადგილე თამადები სხედან.

სუფრის წესში მიღებულია სადღეგრძელოს შესატყვისი სხვადასხვა *ლეგენდისა თუ ალეგორიული ამბის მოყოლა*. ეს მოვლენაც კულტმსახურებიდანაა ამოზრდილი, სადაც ლუდის სმის რიტუალის ფარგლებში „ანდრეზების საუბარიც“ იყო წესად მიღებული (ოჩიაური 2005: 255). თანაც ანდრეზის თხრობისას კანონიკური შინაარსის დაცვას ექცეოდა ყურადღება. შესაბამისად, მთხრობლის სმენისას ყველანი ცდილობდნენ, ზუსტად დაემახსოვრებინათ ანდრეზი (ოჩიაური 2005: 256). ეს დამოკიდებულება დამახასიათებელია ხალხურ ყოფაში, რელიგიურ რიტუალში მონაწილეობისას, როდესაც დიდი ყურადღება ენიჭება საუკუნეობით დადგენილი რიტუალის სწორად აღსრულებას (გარაყანიძე 2007: 28, 86). სუფრაზე ხშირია და ნორმალურადაც აღიქმება, როდესაც ერთი კონკრეტული სადღეგრძელო სხვადასხვა დროს განსხვავებულ სუფრაზე ითქმის. სადღეგრძელოს „ავტორებმა“, რომლებიც არც კი იცნობენ ერთმანეთს, უფრო მეტიც – არც უნახავთ ერთმანეთი, შეიძლება, ერთსა და იმავე კონტექსტში, ტყუპისცალივით ერთნაირი ამბავი შეუხამონ სადღეგრძელოს. ასეთი კანონიკური სადღეგრძელოები, ვფიქრობთ, სწორედ რიტუალში ანდრეზის თხრობასთან პოვებს ნათესაობას.

ზემოთ გვქონდა აღნიშნული, რომ სუფრის სინკრეტულ ბუნებას ხაზს უსვამს *სუფრის მუსიკალური თანხლება*. ის შინაარსობრივად ებმის და უძღვის სადღეგრძელოებს, აკავშირებს ერთმანეთთან. აქ მუსიკას (ძირითადად, სიმღერას), როგორც ჩანს, არა მხოლოდ გამახალისებელი, არამედ სხვა ფუნქციური მნიშვნელობა აქვს. ამას სადღეგრძელოებს შორის სიმღერების შინაარსობრივი ჩართვა ამჟღავნებს. მაგალითისთვის მოვიყვანო გურულ საქორწილო სუფრაზე დადასტურებულ წესს:

აქ დადგენილი რიგით მიჰყვებოდა ერთმანეთს სადღეგრძელოები. ყოველ მათგანს თავისი შესაბამისი სიმღერა-გალობა ახლდა, მაგ.: სუფრის დაწყებას – „ღღეს საღვთო მან მადლმან“, „მოვედით და ვსვათ“, „სასმელი ახალი“; თამადების სადღეგრძელოს – „თამადებს გაუმარჯოს“, თამადის სამადლობელს – „მადლობელი ვარ“, მშვიდობის სადღეგრძელოს – „ჩვენ მშვიდობა“, ნეფე-დედოფლისას – „შენ ხარ ვენახი“, მშობლებისას – „მასპინძელსა მხიარულსა“, გარდაცვლილი მშობლებისას – „უამთა და წელთა“: მეჯვარეებისას – „შენ, რომელმან განანათლე“, „ჩემო ნათლიდელო“, წინაპრებისას – საგალობელი „ქებადი“, სიმღერა „წუთისოფელი“ („რა კარგია, საწუთრო ასე გამატარებდეს“). ასევე შესაფერისი სიმღერები მოჰყვებოდა მაყარი მანდილოსნების, მაყარი ვაჟკაცების, მასპინძლებისა და ოჯახის ახლობლების სადღეგრძელოებს. ამ დროსვე იწყებოდა კრიმინალური ორპირული სიმღერები და ტრადიციული შეჯიბრი სტუმარ და მასპინძელ მომღერლებს შორის (ერქომაიშვილი 1980: 11-12). სუფრის წესის ეს მხარე, ვფიქრობთ, პირველადი, რიტუალური სახითაა წარმოდგენილი ხევესურულ კულტმსახურებში. აქ მუსიკა, სმა და ქმედება სინკრეტიკის უმაღლესი ფორმითაა წარმოდგენილი. თვალსაჩინოებისთვის „შემღერნების“ რამდენიმე მაგალითს მოვიხმობთ: ჭირის პატრონს, ანუ იმ პიროვნებას, რომელსაც ოჯახის წევრი ჰყავს გარდაცვლილი, გლოვის დასრულების გასაცხადებლად ფანდური მიაქვს სალოცავში, დგება მუხლზე და ფანდურის თანხლებით მღერის საგმირო სიმღერას. მომღერალს სხვები ეტყვიან: „აი ღმერთმა ნუდარაით დაგაწუხრას(...)“. ამ დროს იმართება ე.წ. „შემღერნება“, რაც შემდეგს გულისხმობს: ფანდურზე მომღერალს სხვა პირი აწვევტინებს და აგრძელებს სიმღერას ისე, რომ პირველი მათგანი არ წვეტს დაკვრას. „შემღერნებელი“ თასით ლუდს ასმევს დამკვ-

რელს ისე, რომ არც დაკვრა წყდება და არც სიმღერა (ოჩიაური 2005: 62). ამავე წესის დასკვნითი ნაწილის განსხვავებული ვარიანტია, როდესაც დამკვრელს შემღერნებელი თასს ასმევდა, ამ დროს წყდებოდა სიმღერაც და დაკვრაც. დალევის შემდეგ ჭირის პატრონი კვლავ აგრძელებდა დაკვრას, ოღონდ იგი ვალდებული იყო სიმღერა იქიდან გაეგრძელებინა, სადაც მას შემღერნებელმა შეაწყვეტინა. თუ დაავიწყდებოდა, ეს სირცხვილად ითვლებოდა (ოჩიაური 2005: 249). „შემღერნების“ ასევე საინტერესო ფორმაა, როდესაც ერთი ჯგუფი თასიდან სვამს, მეორენი კი მღერის. შემდეგ თასიანებიც ასეთივე სიმღერით უპასუხებენ და დააღვინებენ თავიანთი თასებიდან პირველ მომღერლებს (ოჩიაური 2005: 104, 241, 245). საკულტო წესის ფარგლებში მიღებული იყო სიმღერა უფრო მარტივი ფორმითაც. იგულისხმება ფანდურზე მღერა ხუცვის პატივსაცემად. ერთ-ერთ მომღერალს ავალევენ რომელიმე სიმღერის შესრულებას. სიმღერის არცოდნა სირცხვილი იყო, ამიტომაც ახალგაზრდებს, შეძლებისდაგვარად, ბევრი სიმღერა უნდა სცოდნოდათ.

სუფრის ტრადიციაში უპირობო წესია ყურადღების გამახვილება, გამომშვიდობება და **დალოცვა იმ ადამიანებისა, ვინც ტოვებს სუფრას**. ამ დროს თამადა გზას ულოცავს წამსვლელს და სვამს. წამსვლელიც მადლობას იხდის, ლოცავს დამრჩენთ, სვამს და მიდის. საკულტო წესშიც დასტურდება ამ ჩვეულების პარალელური ფორმა, რასაც „**გასამართაო**“ ეწოდება; წამსვლელს თასით ლუდს ასმევენ. მაგალითად, ასეთ წესს გხვდებით მაშინ, როდესაც სტუმრები ტოვებენ და ემშვიდობებიან სალოცავს: სტუმრები „გამოსთხოვდნენ ჯვარს მადლს“, გამოემშვიდობებოდნენ და გამოვიდოდნენ დარბაზიდან. დამრჩენიც გამოჰყვებოდნენ გარეთ, გამოიტანდნენ საწდით ლუდს, გამართავდნენ თავ-თავის თასებიდან ლუდის დაღვინების წესს, რომელიც ფეხზე დგომით, საგმირო სიმღერის თანხლებით მიმდინარეობდა. შემდეგ წამსვლელი სალოცავის დროშისაკენ დაიჩოქებდნენ, ემთხვეოდნენ მიწას და „მოსთხოვდნენ ჯვარს მადლს“: „ხთისაგან გაგემარჯვას, შენის გამჩენისაგან, დიდო ანატორის ჯვარო (...)" წამოსულები დიდ მანძილს პირუკუდმა გაივლიდნენ, დროშისთვის ზურგი რომ არ შეექციათ (ოჩიაური 2005: 249, 256).

ხევესურული საკულტო წეს-ჩვეულებების ფარგლებში მიცვალებულთა ხსენებას მოსდევდა **ცეკვა-თამაში**, რომელიც მეტად საინტერესო, რიტუალისთვის დამახასიათებელი სინკრეტულობითა და არქაულობით აღბეჭდილი ფორმით სრულდებოდა: ორი კაცის ცეკვის შემთხვევაში, შუა ცეკვისას, რომელსაც ფანდურზე დაკვრა და ტაში გასდევდა, ჩერდებოდნენ მოცეკვავეები; ერთ-ერთი მათგანი იწყებდა სიმღერას, მეორე ბანს ეუბნებოდა. ასე ორ მუხლს იმღერებდნენ და განაგრძობდნენ ცეკვას. ეს სიმღერა „ფერხისას“ კილოზე მიმდინარეობდა, რაც მიანიშნებს იმას, რომ სიმღერა ორი სოლისტის მონაცვლეობით სრულდებოდა: როდესაც ერთი დაამთავრებდა თავის ფრაზას, მეორე გაიმეორებდა იმავეს, ხოლო ახლა პირველი მათგანი ეტყოდა ბანს. შესრულების ამგვარი ფორმა ცნობილია ქართული ხალხური სიმღერის შემსრულებლებისთვის (გარაყანიძე 2007: 51). ორი მუხლის თქმის შემდეგ კვლავ განაგრძობდნენ ცეკვას და ა.შ. ცეკვა-სიმღერა ამ ფორმით დიდხანს გრძელდებოდა (გარაყანიძე 2007: 356-357). ეს წესი ე.წ. „ღხინის ახსნას“ მოსდევდა, რაც გლოვის შემდეგ ხუცვის მიერ მხიარულების უფლების მიცემას გულისხმობს. საინტერესოა, რომ **სუფრის ტრადიციაშიც, ერთგვარად, მხიარულების უფლების მიმცემი გარდაცვლილთა სადღეგრძელოა**; როგორც წესი, მის შემდეგ ისმება სიცოცხლის გაგრძელების სადღეგრძელო, რაც იმას ნიშნავს, რომ უკვე დასაშვებია მხიარულებაც და ცეკვა-სიმღერაც.

თუკი საკულტო ტრაპეზს ლუდი შემორჩებოდა, შეინახავდნენ სალოცავის საქვაბეში, მეორე დღეს კი სოფლელებს პატიუბდნენ და მარაგის ამოწურვამდე სვამდნენ (გარაყანიძე 2007: 257). ჯვარ-ხატებთან მიღებული ეს წესი მოგვაგონებს იმ ტრადიციას, როდესაც ქორწილის სუფრის მეორე დღეს მორჩენილი სასმელ-სანოვავით ხელახალ სუფრას მართავენ მეზობლებისა და ახლობლებისთვის.

თვალსაჩინოა სუფრის ტრადიციის სტრუქტურისა და წესების სიახლოვე საკულტო რიტუალთან, რაც ააშკარავებს მის საკულტო ბუნებასა და უწინდელ რიტუალურ სახეს. მას სრულიად გამოცდილი აქვს რიტუალური შინაარსი და იგი დღეისთვის სახალხო, ქრისტიანულ მრწამსზე დამყარებული ტრადიციაა. უნდა ითქვას, რომ ჯვარ-ხატებთან დაკავშირებული კულტმსახურებაც, მიუხედავად იმისა, რომ მრავალ წარმართულ ნიშანს შეიცავს, დღეს ქრისტიანული მრწამსის მატარებელია. თუმცა ის, სუფრისგან განსხვავებით, კულტმსახურ-



რებად რჩება და არაერთი რელიგიური პლასტის მომცველია. სუფრა კი დღეისთვის ხალხური ყოველდღიური ყოფის განუყოფელი ნაწილია და ქრისტიანულ მოძღვრებაში აღიარებული იდეალებითა და მისთვის დამახასიათებელი აზროვნებით სულდგმულობს. უკანასკნელში ვგულისხმობთ დამკვიდრებულ ნორმათა მთელ რიგს: სუფრა, ღოცვების მსგავსად, ტრადიციულად, უფლის დიდებითა და მისგან მადლის გამოთხოვნით იწყება, მთავრდება კი ყველაწმიდის ან ღვთისმშობლის დიდებით. ეს ორი სადღეგრძელო ხშირად ერთმნიშვნელოვნად წარმოითქმის. ალბათ იმიტომ, რომ ღვთისმშობლის ეპითეტი „ყოველად წმინდა“ და სიტყვა „ყველაწმიდა“, რაც ყველა წმინდანსა და სიწმინდეს გულისხმობს, ფონეტიკურად ახლოს დგას ერთმანეთთან. სუფრის ბოლოს ამ სადღეგრძელოს თქმის აუცილებლობა კარგადაა წარმოჩენილი გიორგი ლეონიძის მოთხრობა „ღვინჯუაში“: თამადა, რომელსაც სიმთვრალისა და სხვა გარემოებების გამო, დააიწყდება „სადღვთისმშობლო-საყველაწმიდოს“ სადღეგრძელოს წარმოთქმა, ზამთარში სახლისკენ გავლილ თოვლიან რთულ და გრძელ გზას უკან გამოივლის. მიუხედავად იმისა, რომ სუფრა უკვე აშლილია, მასპინძლისაგან მოითხოვს სასმისს და წარმოსთქვამს დავიწყებულ სადღეგრძელოს: „ღვთისმშობელო, მიშველე, შენ მაპატიე, რომ საყველაწმიდო დაუღვეველი ვაგექეცი! (...) უნებურად მომივიდა! მაპატიე, აღთქმას გაძღვე აღარ ჩავიდენო! (...) ყველაწმიდა შეგეწოთ! მისი მადლი სწყალობდეს ამ ოჯახს (...)“ და უკვე დამშვიდებული, მხოლოდ ამის შემდეგ დაბრუნდება სახლში (ლეონიძე 1990: 121-130). სუფრაზე ქრისტიანული მრწამსითვე ითქმის გარდაცვლილთა სადღეგრძელო. სწორედ ისე, როგორც ეს ღოცვებში წარმოითქმის: „ღმერთმა ნათელი დაუმკვიდროს!“ „ღმერთმა შეუნდოს!“ „ღმერთმა აცხონოს!“ და სხვ. ქრისტიანული მიდგომითვე ხდება დალოცვა ბავშვებისა, უფროსებისა და სხვ.

ვფიქრობთ, აქ იმ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე, როდესაც რიტუალი კარგავს თავის პირვანდელ შინაარსს და ახალ სარწმუნოებრივ ეპოქაში ახალი რელიგიისთვის დამახასიათებელ მნიშვნელობას იძენს, რიტუალი კი უცვლელი რჩება. ამას ავლენს სუფრის ტრადიციისა და ჯვარ-ხატთა წეს-ჩვეულებების თვალსაჩინო მსგავსება. ჯვარ-ხატთა კულტი და მათთან დაკავშირებული მსახურება კი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, უძველესი წარმოშობისაა.

ბუნებრივია, დაიბადოს კითხვა სუფრის ტრადიციის ხნოვანების შესახებ. ზემოგანხილული მაგალითების მიხედვით ძნელია ის ქრისტიანული ეპოქისად მივიჩნიოთ, იმდენად ბევრია მასში წარმართული ხანისთვის დამახასიათებელი თვისება. ერთის მხრივ, საქართველოსათვის მძლავრი ქრისტიანული ტრადიციის მქონე ქვეყნისათვის არ უნდა იყოს გასაკვირი, რომ მრავალი ტრადიცია, მათ შორის სუფრისა, სწორედ ქრისტიანულ მრწამსს ეფუძნებოდეს. თუმცა, ვფიქრობთ, რიტუალური ფორმის ქართული სუფრის წესი, ვიდრე ქრისტიანული ეპოქის ხალხური მრწამსით გაჯერდებოდა, არსებობდა და ყალიბდებოდა წარმართული კულტმსახურებით ნაკარნახევი ნორმებით, რაზეც მისი აღნაგობა და არქაულობით აღბეჭდილი სინკრეტიკა მეტყველებს. ამ მოსაზრების დასტური მოგვეპოვება ძველ საქართველოსთან დაკავშირებულ ხეთურ სამყაროში. კერძოდ, ჩვენთვის საინტერესო ქართული წეს-ჩვეულებების უძველეს ანალოგად განვიხილავთ ხეთურ საკულტო ტრაპეზს, რომელიც სამუხას იშთარის სახელობის დღესასწაულის ნაწილია და რომელიც მეფე-დედოფლის მონაწილეობით სრულდება. სპეციალურ ლიტერატურაში ნახვენებია აღნიშნული სადღესასწაულო რიტუალის სტრუქტურა და ღვთაებისათვის შესრულებული მოქმედებების თანმიმდევრობა. უნდა ითქვას, რომ ეს ტექსტი სრული სახით არ შემორჩენილა და, სავარაუდოდ, დაკარგულია აღნიშნული რიტუალის მრავალი დეტალი, თუმცა, მიუხედავად ამისა, **ქართულ-ხეთური პარალელი** თვალსაჩინოა.

ქართული წეს-ჩვეულების ანალოგიურად, ხეთურ რიტუალშიც დაღვევის აქტი ცენტრალურ, ყველაზე მნიშვნელოვან ქმედებადაა წარმოდგენილი. აქაც სმა მიღებულია, როგორც მჯდომარედ, ისე ფეხზე დგომისას (ტატიშვილი 2004: 28). ხეთურ რიტუალში ყურადღებას იპყრობს მერიქიფის მონაწილეობა და მისი ფუნქცია – იმის გარდა, რომ მას მეფე-დედოფლისთვის მიაქვს ჭურჭელი (სასმისი), „მერიქიფე ერთ სქელ მუავე პურს მეფეს აძღვეს, მეფე ამტერევეს მას; მერიქიფე გამოართმევს მეფეს სქელ პურს და ის მიაქვს“ (ტატიშვილი 2004: 27). ამ პასაჟიდან ჩანს, რომ ხეთი კულტმსახური (მერიქიფე) ქართველი დასტურების მსგავსად მოქმედებს, რომლებიც ტაბლასთან მსხდომ უფროს რელიგიურ იერარქებს ემსახურებიან. აღსანიშნავია, რომ ძველ სამყაროში სახელმწიფოს მმართველები, როგორც წესი, უმაღ-

ლესი ქურუმის ფუნქციასაც ითავსებდნენ. ასე რომ, ხეთურ საკულტო ტრაპეზში მონაწილე მეფე, უფროსი ქურუმის ფუნქციის მატარებელი უნდა იყოს. ხეთურ რიტუალში მეფის მიერ **სქელი პურის დამტვრევა**, ქართულ ხატობაზე ხვეისბერის მიერ **ქადის დასერვის** წესთან პოვებს პარალელს. რიტუალის ეს დეტალი სუფრის ტრადიციაშიც უნდა იყოს შემონახული, სადაც წესადაა პირველი ლუკმის თამადის, „სუფრის მეუფის“, მიერ გატეხვა და პირველი სადღეგრძელოს წარმოთქმა. გავიხსენოთ ლადო ასათიანის ლექსი „გულბაათ ჭავჭავაძე“, სადაც თამადის შესახებაა ნათქვამი:

„(...) მერე პირველმა **წესისამებრ გატეხა ლუკმა,**  
თახი ახწია, მიულოცა ლხინი თავადთა (...)“  
(ასათიანი 1986: 86)

თამადის მიერ შესრულებულ ამ წესში გამოსტევივის უძველესი რიტუალური ქმედება, რომელსაც მთავარი პირი, მეფე, ასრულებდა. კულტმსახურების დროს თახის მაღლა აწევის შემთხვევებს ქვემოთ შევხებით.

მეტად საყურადღებოა, რომ ხეთურ რიტუალშიც **ღვინის ან ლუდის სმა მუსიკასთან და ქმედებასთან სინერგულად მიმდინარეობს** – „დალევას მოჰყვებოდა ან თან ახლდა მუსიკალურ საკრავებზე დაკვრა და სიმღერა“ (ტატიშვილი 2004: 28). ამასთან, საინტერესოა, რომ მომღერლები ღვთაებებს, ძირითადად, მათ მშობლიურ ენაზე უმღერდნენ (ტატიშვილი 2004: 29). ეს ფაქტი კი ქართულ ყოფაში არსებული „ჯვართ ენის“ ანალოგიურ მოვლენადაა მისაჩვენებელი. „ჯვართ ენა“ ბოლო დრომდე შემორჩა ფშავ-ხევსურეთსა და თუშეთს. ის სპეციალური ენაა, რომელიც, ძირითადად, ჯვარ-ხატთა სალოცავების მსახურთა მიერ გამოიყენება და მხოლოდ ლექსიკითაა წარმოდგენილი. მას არ გააჩნია ფონეტიკურ-გრამატიკული თავისებურებები. ამ რიგისაა: ბუბუნა (ხარი), კიკინმაღალი (თხა), ოქროს ბურთვი (მამაკაცი), ალვის ტანი (დროშის ტარი), თვალბუხე ოქროს საცრის დაფარება (დაბრმავება) და სხვ. (ფონჩუა 1974: 208-210)

მუსიკოსთა ქმედება ხეთურად სიტყვასიტყვით ასეა გადმოცემული: „ქნარი მღერიან“. სხვადასხვა ავტორი ამ ფრაზას განსხვავებულად თარგმნის. მაგ.: „ინსტრუმენტი მღერის“, „ინსტრუმენტს ესა თუ ის პირნი ამღერებენ“, ან „ინსტრუმენტის თანხლებით მღერიან“ (ტატიშვილი 2004: 30).

შესაძლოა, რომ ხეთური ტექსტის ამ ნაწილში იმავე შემთხვევასთან გვქონდეს საქმე, რაც ძველ ქართულ ლიტერატურაში დასტურდება. კერძოდ, ქართულში სიტყვა „მღერა“ სიმღერას, გართობას, ქმედებას (ცეკვასა) და თამაშობასაც გამოხატავდა. „მღერა“ ძველ წერილობით ძეგლებში სხვადასხვა მნიშვნელობით გვხვდება. მაგალითად, ერთგან მღერა ცხოველთა მოქმედებას, კუნტრუმს გამოხატავს (ჯავახიშვილი 1990: 41), სხვაგან ის დრამატული მსახიობობის აღმნიშვნელია (ჯავახიშვილი 1990: 42). შოთა რუსთაველსაც სიტყვა „მღერა“ სხვადასხვა მნიშვნელობით აქვს გამოყენებული:

„ამა საქმესა მიჯნური ნუ უხმობს მიჯნურობასა:  
დღეს ერთი უნდეს, ხვალე სხვა, სთმობდეს გაყრისა თმობასა,  
ესე მღერასა ბედითსა ჰგავს ვაჟთა ყმაწვილობასა,  
კარგი მიჯნური იგია, ვინ იქმს სოფლისა თმობასა“.

ამ სტროფში სიყვარულით თამაშობაზეა საუბარი. მაშასადამე „მღერა“ თამაშობას გულისხმობს;

„მეფესა ესე ამბავი უჩნს, ვითა მღერა ნარდისა“.

აქ კი, როგორც ვხედავთ, ნარდის თამაშზეა საუბარი.

შოთა რუსთაველს, „მღერა“ დღევანდელი მნიშვნელობითაც აქვს ნახმარი:

„ავთანდილ ჯდა მარტო საწოლს, ეცვა ოდენ მართ პერანგი,  
იმღერდა და იხარებდა, წინა ედგა ერთი ჩანგი“.

„მღერა“ ამ შემთხვევაში *ჩანგზე დამღერებას ნიშნავს*.

საინტერესოა, რომ ლაზურ სიტყვა „ბირაფას“, ერთდროულად, სიმღერისა და თამაშობის მნიშვნელობა შემოუნახავს (ჯავახიშვილი 1990: 41-45).

თანამედროვე სოფლურ ყოფაში თამაშობა, ხშირად, სწორედ ცეკვის მნიშვნელობით იხმარება (ექსპ. ქართლი 2004).

სიტყვა *მღერის* ზემოაღნიშნული არაერთგვაროვანი მნიშვნელობა მუსიკისა და ქმედების თავდაპირველი სინკრეტული ბუნებით უნდა იყოს განპირობებული, რაც მათ საერთო გენეზისზე უნდა მიანიშნებდეს.

ქართული სუფრის მეგრულმა ტრადიციამ შემოინახა კიდევ ერთი პირის ცალკე ფუნქციური დანიშნულება. ეს არის ე.წ. „მატრაკეცი“, იგივე მეტიჩარა. ერთი კონკრეტული სადღეგრძელოს ფარგლებში, თამადის წარმოთქმული სადღეგრძელოს გამეორებისას (ინტერპრეტაციისას) სუფრის წევრებს არ აქვთ უფლება, თამადაზე ხანგრძლივად ისაუბრონ. მხოლოდ მატრაკეცს შეუძლია ილაპარაკოს თამადაზე მეტი; იგი ავრცობს სადღეგრძელოს და ბევრს ლაპარაკობს<sup>1</sup>. სუფრის ტრადიციაში მოქმედი ამ პირის ხეთური ანალოგი, დასაშვებია, იყოს ე.წ. „ჯამბაზი, მასხარა“, რომელიც დაკერისა და სიმღერის შემდეგ სწორედ ლაპარაკით ერთვება რიტუალში (ტატიშვილი 2004: 30).

ხევსურულ კულტმსახურებასა და სუფრის ტრადიციაში მოცემულ *სანთლიან თასებსაც* ეკებნებათ პარალელი ხეთურ რიტუალში, სადაც ვხვდებით მეფის მიერ *თასის მღლა აწეგას*, მის შელოცვას და სიტყვის წარმოთქმას (ტატიშვილი 2004: 80). ამ რიტუალში თასი მზესთანაა გაიგივებული. მეტად საინტერესოა ამ ხეთური ტექსტიდან ერთი პასაჟი, რომელიც მიმართვის ფორმითაა მოცემული: „ამოდი დიდო ვარსკვლავო, მთები კი თავიანთ ადგილებზე დარჩნენ (!) მთაო ფენთაია, შენს ადგილზე დარჩი (...). საყურადღებოა, ამ ადგილის ბ. კელერმანისეული თარგმანი: „მთაო... მზე არ დაატყვევო / არ დააყოვნო!“

ვფიქრობთ, თასი ამ შემთხვევაში, რაკი ის მზესთანაა გაიგივებული, მზის ღვთაების ჰიპოსტასი უნდა იყოს. მეფის მიერ თასის აღმართვა კი – მზის ამოსვლის მაპროვოცირებელი მაგიური ქმედება. თასის მზის ღვთაების ჰიპოსტასად განხილვის საშუალებას გვაძლევს ის გარემოება, რომ ხეთურ რიტუალებში თასი სწორედ ღვთაებად იწოდება: „მეფე-ღვლოფალი სვამენ ღვთაებას“ (ტატიშვილი 2004: 27).

მსგავსივე ქმედებაა მოცემული ქართულ კულტმსახურებაშიც, როცა ხევისბერი აღმართავს სანთლიან თასს. თასზე დაკრული სანთელი მნათობს უნდა განასახიერებდეს. სწორედ მნათობის (მთვარის) სხივად მოიხსენიებს ლაშარის გორზე, ღვთისმშობლის სალოცავის ნიშზე აბრდღვიალებულ სანთლებს იმავე სალოცავის მსახური ხევსური ხევისბერი (ექსპ. თიანეთი 2007). თასის ღვთაებრივი ბუნება ცნობილია ქართულ მითოლოგიაში (კიკნაძე 1985: 112-113).

ყოველივე ზემოთქმული იმაზე მიუთითებს, რომ ქართული სუფრის ტრადიცია რიტუალიდანაა ამოზრდილი. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, იგი თავად უნდა ყოფილიყო რიტუალი; დროთა განმავლობაში, მას თანდათანობით გამოეცალა რიტუალური დანიშნულება და შინაარსიც; მიუხედავად ამისა, სუფრამ რიტუალური სტრუქტურა შეინარჩუნა, ეპოქის შესაბამისი იდეოლოგიითა და მრწამსით აღიჭურვა და განაგრძო არსებობა ყოველდღიურ ყოფაში. ეს ითქმის საქართველოს ბარზე, ხოლო მთაში, თავისი მნიშვნელობით, იგი იმ საკულტო რიტუალადვე დარჩა, რომელიც მანამდე იყო.

სუფრის ამგვარი, მთისა და ბარის მიხედვით განსხვავებული მდგომარეობა შემდეგი გარემოებით აიხსნება: საქართველოში ქრისტიანობის დამკვიდრებასთან ერთად, წარმართული საკულტო დანიშნულების ძეგლები ქრისტიანულმა ეკლესიებმა შეცვალა, წარმართული მსახურება კი – ქრისტიანულმა ლიტურგიკამ; მიუხედავად იმისა, რომ აქა-იქ, სხვადასხვა ქრისტიანულ ტაძართან, შემორჩა წარმართული დღეობების გადმონაშთები (გარაყანიძე 2006: 3-4), ეს დღეობები, თავისი პირვანდელი სახით, სამუდამო დავიწყებას მიეცა. ამ მხრივ აღსანიშნავია, რომ იმ ქრისტიანულ ტაძრებთან, რომელთა ადგილასაც ძველი წარმართული სალოცავები მდებარეობდა, ბოლო ხანებამდე შემორჩენილია წარმართული დღეობების ნაშთები და, რაც მეტად საინტერესოა, ამ ქრისტიანული ტაძრის დღეობებზე ხშირად შევხვდებით სალოცავად მისულ, უმეტესად, ჩრდილო-კავკასიულ მაჰმადიანებსაც. ისინი ტრადიციისამებრ დადიან ამ დღეობებზე. ეს კი იმ უძველესი ეპოქიდან მომდინარე ჩვეულება უნდა იყოს, რო-

<sup>1</sup> მთხრობლები – ავთანდილ ჭკადუა (51 წლის, სენაკი 2001 წ.); აკად. მიხეილ ქურდიანი (2007 წ.).

დესაც კავკასიელი ქრისტიანებისა და მაჰმადიანების წინაპრები საერთო წარმართულ კულტს აღიარებდნენ.

დაბოლოს უნდა შევეხოთ ქართული სუფრის ტრადიციის არქანჯელო ლამბერტისეულ აღწერილობას, რომელიც სამეგრელოს მაგალითზეა მოცემული. ეს აღწერილობა იმითაა ღირსაცნაური, რომ XVII საუკუნის საქართველოში შეგვიძლია ცხადად დავინახოთ კულტმსახურებიდან სუფრის ტრადიციაზე გარდამავალი ფორმები:

პირველ რიგში, ლამბერტის აღწერილობიდან უნდა დასახედდეს ის ნიშნები, რომელთაც დღესაც ვხვდებით სუფრაზე. უპირველეს ყოვლისა, ესაა „სადღეგრძელოების სმა“ (ლამბერტი 1991: 48). თავად ლამბერტი, რომლისთვისაც უცხოა სადღეგრძელოების სმის ქართული კულტურა, ირონიანარევი ტონით აღწერს ამ პროცესს: „სავსე თასებით ხელში მუსაიფს გააბამენ ისეთის სახით, თითქოს დიდ საქმეებზე ჰქონდეთ სჯა“ (ლამბერტი 1991: 49). მთლიანად სუფრას კი „ღვინის სიუხვითა და ლაპარაკის სიმრავლით“ ახასიათებს, რასაც საჭმლის ნაკლებობით ხსნის (ლამბერტი 1991: 45), თუმცა იქვე, ოდნავ მოგვიანებით, დაგემოვნებით ჩამოთვლის სუფრაზე წარმოდგენილი საჭმლის სიუხვეს: პურისა და ღომის გარდა, „(...) ბლომად ჰქლავენ ხარებს, ვინ აოს, ვინ ოცს და ოცდაათს, იმდენსავე ღორს და ასიოდე ქათამს და ყვერულს, რომელიც ხონჩებით მოაქვთ სტუმრებთან. ხშირად ორმოცდაათამდე დაალაგებენ ამისთანა ხონჩებს (...) გარდა ამისა, დაამზადებენ ყოველნაირ ფრინველს და ნადირს, რომელიც კი იმ დროს იშოვება, და წამოაგებენ შამფურებზე...“ (ლამბერტი 1991: 46). მართალია, ლამბერტი ასეთ უხვ სანოვაგეს ქორწილებისა და დიდი წვეულების შემთხვევაში ამოწმებს, თუმცა უნდა ითქვას, რომ დიდი წვეულების შემთხვევაშიც, იგივე ლამბერტი სადღეგრძელოებისას **უხვ საუბარს<sup>1</sup>** აღნიშნავს (ლამბერტი 1991: 49). არცაა გასაკვირი, რომ უცხოელი მოგზაური ვერ აღწერილობაში მოცემულ იმ ფაქტს, რომ პატარა თუ დიდ სუფრაზე სადღეგრძელოებს საერთო წესით სვამენ. პურობისას XVII საუკუნეშიც მოქმედებს დღევანდელ სუფრაზე გაგრძელებული თამადაობის მაგვარი პოსტი. ასეთ პირს, თანამედროვე სუფრის ტრადიციისა და აღმოსავლეთ საქართველოს მთის კულტმსახურებებში დადასტურებული წესის მსგავსად, მიეკუთვნება თავისი განსაზღვრული ადგილი: „პურისჭამის დროს **შუაგულ ადგილას ის დაჯდება, ვინც ღირსებით ყველაზე უფროსია**. იქით-აქეთ შემოუსხდებიან მას სხვები **უფროს-უმცროსობის** კვალობაზე“ (ხაზგასმა ჩვენია – გ.გ.). ხევსურულ და ასევე ძველ ხეთურ კულტმსახურებასთან პარალელის თვალსაზრისით, საინტერესოა მერიქიფის ქმედება, რომელიც ბატონს გვერდით უდებს „სასმელისათვის ხუთ თუ ექვს **ვერცხლის თასს**“. მერიქიფის მიერ თასების მირთმევა ხეთურ საკულტო ტრაპეზს მოგვაგონებს, ხოლო უფროსი იერარქისთვის ვერცხლის თასების დადგმა – ხევსურულ საკულტო წესს, სადაც რამდენიმე თასი იდგმება, მას იღებს ხუცი და ილოცება (მაკალათია 1984: 247). ამასთან, თასები აქაც ვერცხლისაა (მაკალათია 1984: 244). თამადაისა და ხევისბრის ურთიერთმიმართების თვალსაზრისით, საყურადღებოა ის გარემოება, რომ წვეულებაზე „ბატონს ან **უფრო ღირსეულს<sup>2</sup>** ეკუთვნის **ბეჭი**“ (ხაზგასმა ჩვენია – გ.გ.) (მაკალათია 1984: 47). ამ მხრივ ნიშნეული გახლავთ, რომ ხატობაზე დაკანონებული წესის თანახმად, ხევისბერს, მლოცველის მიერ სალოცავისათვის შეწირული პირუტყვის სწორედ **ბეჭი** ერგება.<sup>3</sup> ლამბერტის აღწერილობაშიც ფიგურირებს **მერიქიფე**, რომელსაც სასმისების შევსება ევალება (ლამბერტი 1991: 48). დასმული საკითხისთვის მეტად საყურადღებოა არქანჯელო ლამბერტის მიერ აღწერილ წვეულებაზე დალევის ერთი წესი, როდესაც ერთმანეთის პირდაპირ მდგარი კაცები სვამენ თასებიდან: ჯერ რვა კაცისგან შემდგარი ერთი

<sup>1</sup> გავსებული ჭიქით ხელში საუბარი თანამედროვე სუფრაზეცაა მიღებული. ამ წესის საფუძვლად კვლავ ფშავ-ხევსურულ კულტმსახურებაში დადასტურებული კანონი უნდა მივიჩნიოთ: როდესაც ხევისბერს გავსებული თასი უჭირავს, მისი პირიდან სიტყვა დაუბრკოლებლივ უნდა მოედინებოდეს – „**თასს არ უყვარს დუმილი**“ (კიკნაძე 1985: 118-119).

<sup>2</sup> როგორც ჩანს, ლამბერტი „უფრო ღირსეულს“ სწორედაც რომ თამადას უწოდებს. ვინაიდან ის ხედავს, რომ სუფრაზე, ბატონის გარდა, მთავარი უფლებებით ვიდაც სხვა პირი სარგებლობს. ის ვერ ხსნის მის თანამდებობრივ მდგომარეობას და ასეთ დახასიათებას უძებნის – „უფრო ღირსეული“

<sup>3</sup> მთხრობლები (2007წ.): ჯანგული წივილაშვილი (40 წლის), თიანეთის რ.; გურამ ვარდოშვილი (69 წლის), სოფ. მატანი.

მწერი დალევს, მათ შემდეგ კი – მეორე მწერი. ამ დროს იწყება სიმღერაც (ლაბერტი 1991: 49). აღნიშნული ჩვეულება პირდაპირ მსგავსებას პოეზის ხევისურულ კულტურაში წარმოდგენილ დალვის ერთ-ერთ ჩვეულებასთან, როდესაც სუფრაზე დადგმულ თასებს ჯერ ხუცესი დალოცავდა, ანუ „ჯვართ ადიდებდა“, შემდეგ კაცთა ერთი ჯგუფი ამ თასებს გამოცლიდა და იწყებდა სიმღერას. ამ დროს მეორე ჯგუფიც „საპასუხოდ“, სიმღერის ფონზე, გამოცლიდა თასებს (ოჩიაური 2005: 241). აქაც და ლაბერტის აღწერილობაშიც სიმღერა და სმა სინკრეტულადაა წარმოდგენილი, თანაც ორივე შემთხვევაში მონაწილეობად ჯგუფები გვევლინებიან. ლაბერტისეულ აღწერილობაში საინტერესოა დალვის კიდევ ერთი წესი, სადაც სადღეგრძელოს ინიციატორი სუფრის სხვა წევრს გაუგზავნის შევსებულ თასს; ეს უკანასკნელი ცოტას მოსვამს თასიდან და უკანვე უბრუნებს ინიციატორს, რომელიც უკვე ბოლომდე გამოცლის ამ თასს (ოჩიაური 2005: 48). პარალელი რომ გავავლოთ აღმოსავლეთ მთის ზემოაღწერილ კულტურასთან, აქ სადღეგრძელოს ინიციატორი (resp. თამადა) ხუცესთან იგივეობა – ხუცი წარმოთქვამს სადიდებელს სავსე თასით ხელში და აწვდის სხვებს, ამ თასიდან სხვადასხვა პირი ცოტ-ცოტას მოსვამს და ისევ ხუცს უბრუნებს, რომელიც უკვე ბოლომდე გამოცლის თასს – ლაბერტის აღწერილობაში აღნიშნული დალვის წესი პირდაპირ ეხმიანება კულტურების ამ მომენტს, რაც, თავის მხრივ, თანამედროვე სუფრაზე ფართოდ გავრცელებული ალავერდის გადაცემის წესის პირველადი ფორმა ჩანს.

მაშ ასე: თუკი თავდაპირველად სუფრას საკულტო ტრაპეზის მნიშვნელობა ჰქონდა, ის მიმაგრებულიც უნდა ყოფილიყო კონკრეტულ სალოცავებთან და მათთან აღსრულებულ კულტურასთანაც. წარმართული კულტის გაქრობის შემდგომ სუფრას, როგორც საკულტო ტრაპეზს, დაეკარგა მნიშვნელობა და ჰაერში გამოკიდებულ წესად იქცა. თუმცა, როგორც ეტყობა, თავისი ცხოველყოფელი თვისებების გამო, მან არ შეინარჩუნა აქტუალობა და ხალხში ტრადიციული საერო ჩვეულების სახით განაგრძო არსებობა. საფიქრებელია, რომ *სუფრას თავდაპირველად თავი, თავისსავე უწინდელი ადგილის სიახლოვეს – ტაძრებთან და რელიგიურ დღესასწაულებზე დაემკვიდრებინა*. ამაზე მეტყველებს ქრისტიანულ რელიგიურ დღესასწაულებზე ტაძრებთან სუფრის გამართვის დღემდე არსებული ტრადიცია, რომელიც ხშირად ტაძარში ლიტურგიის მიმდინარეობის პარალელურად იმართება. ამ ჩვეულებას არანაირი კავშირი არა აქვს ქრისტიანულ ლიტურგიკასთან. ამიტომაც სავარაუდებელია, რომ საუკუნეების მანძილზე იგი იდევნებოდა კიდევ ტაძრების შემოგარენიდან. თუმცა, როგორც ჩანს, სუფრის წესის ძლიერმა ჩვევამ განაპირობა ის, რომ მან ტაძრების მიდამოებიდან და დღესასწაულებიდან ოჯახებში, სხვადასხვა წევრების ფარგლებში, დაიმკვიდრა ადგილი და საბოლოოდ იქცა ქართული ყოფის განუყოფელ ნაწილად, რასაც იტალიელი მოგზაურის კიდევ ერთი დაკვირვება ეხმიანება: „დღესასწაულებში საშინლად ჩქარობენ (ქართველები – გ.გ.) ეკლესიიდან გამოსვლას. მათის აზრით *დღესასწაულობა სუფრაზე უნდა გამოჩნდეს*“ (ხაზგასმა ჩვენია – გ.გ.) (ლაბერტი 1991: 48).

დროთა განმავლობაში ხალხმა სრულიად დაივიწყა სუფრის წესის რელიგიური მნიშვნელობა და იგი ხალხურივე მრწამსით გააჯერა, თუმცა, როგორც ზემოთ ვნახეთ, სუფრის სტრუქტურას შენარჩუნებული აქვს როგორც წარმართული რიტუალის ფორმა, ისე ქრისტიანული მრწამსი. რაც შეეხება აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში შემონახულ უძველეს რიტუალურ ტრაპეზს, იგი აქ, უმეტესწილად, პირველადი სახითა და დანიშნულებითაა წარმოდგენილი. ეს იმით უნდა იყოს განპირობებული, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში წარმართული კულტები, საკულტო დანიშნულების ძეგლებითა და დღეობებით, ბოლო დრომდეა შენარჩუნებული. შესაბამისად, იმავე დღეობების ფარგლებში არსებულ საკულტო ტრაპეზს არ დაუკარგავს პირვანდელი მნიშვნელობა და თავისი უძველესი დანიშნულებისამებრ აგრძელებს სიცოცხლეს. თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ ეს ყოველივე თანდათანობით დაიწყებას ეძლევა. საქართველოს აღმოსავლეთ მთაში დადასტურებული ჩვეულებები უმეტესად წინა წლებში ჩატარებული ექსპედიციების აღწერილობებში ან ლიტერატურაშია შემორჩენილი, რისი მიზეზიც, უმთავრესად, ბოლო ათწლეულებში გაცხოველებული მიგრაციაა. ამის შედეგად ბევრი რამ დაიკარგა, ბევრიც – შეიცვალა და გადაგვარდა.

ასე რომ, *სუფრის ტრადიცია, თავდაპირველად, უძველესი წარმართული კულტურების შემადგენელი ნაწილი იყო*. გარემოებათა ცვლილებების კვალობაზე, მას გამოეცალა

საკულტო მნიშვნელობა და შესაბამისი ეპოქის ხალხური მრწამსით გაჯერდა, თუმცა, რიტუალური ფორმითვე განაგრძო არსებობა.

## გამოყენებული ლიტერატურა

- ასათიანი ლ. *რჩეული*. თბილისი, 1986.
- გარაყანიძე გ. „მთვარის კულტმსახურების ცოცხალი ნაშთი და წარმართული ღვთაების ნიშან-სიმბოლო“. საისტორიო აღმანახი „კლიო“. თბილისი, 2006.
- გარაყანიძე ე. *ქართული ხალხური ხიმღერის შემსრულებლობა*. თბილისი, 2007.
- ერქომაიშვილი ა. *ბაბუა*. თბილისი, 1980.
- კიკნაძე ზ. *ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა*. თბილისი, 1985.
- ლამბერტი დონ არქანჯელო. *სამეგრელოს აღწერა*. თბილისი, საქართველოს თეატრის მოღვაწეთა კავშირი. 1991.
- ლენინიძე გ. *ნატერის ხე, ღვინჯუა*. თბილისი, 1990, გვ. 89-132.
- ოჩიაური აღ. *ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი, ხევსურეთი II (ბუდე-ხევსურეთი, შატღი-მიღმახევი)*. თბილისი, 2005.
- ტატიშვილი ი. *ხეთური რელიგია*. თბილისი, 2004.
- ფონსეა ბ. *ქართული ენის ლექსიკოლოგია*. თბილისი, 1974.
- ღლონტი აღ. *ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა*. თბილისი, 1984.
- ცანავა რ. *მითორიტუალური მოდელები, სიმბოლოები ანტიკურ მწერლობაში და ქართული ლიტერატურულ-ეთნოლოგიური პარალელები*. თბილისი, 2005.
- ჯავახიშვილი ივ. *ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები*. თბილისი, 1990.

## დამოწმებული ექსპედიციები<sup>1</sup>

1. ფშავი (ციხეგორი), 2001 წ.
2. ქართლი (სოფ. ხოვლე), 2004 წ.
3. თიანეთის რაიონი (ლაშარის გორი – სოფ. არტანთან), 2007 წ.

## GIORGI GARAKHANIDZE

### THE RITUAL PRESERVED IN A TRADITION OF GEORGIAN FEAST (SUFRA) IN THE LIGHT OF PRESENT-DAY LIFE AND ANCIENT CIVILIZATION

#### Summary

Georgian feast is held in a great many cases, befitting all religious or secular holidays related to the funeral rites or everyday life. The mentioned subject is an extensive theme and an in-depth analysis of the matter requires a thorough examination and consideration of various data, including information provided by the foreign authors as well as various details evidenced in everyday life. For this once, we aim to carry out studies on one aspect of the subject matter, which concerns the inner character of the tradition of Georgian feast and its origin.

In the tradition of Georgian feast noteworthy are several details, the unity of which gives the structure of the ritual of conducting the Georgian festive table an accomplished shape<sup>2</sup>:

1. **Tamada** – a personal leader and chief authority at the festive table. He is the first who pronounces toasts.
2. **Assistant tamada** – according to the hierarchical approach, at the table he is the second person after the *tamada* and dependent on him, who confirms the toast proposed by the *tamada*. Following him, the other partakers pronounce the toasts of the same matter.

<sup>1</sup> მასალები ინახება ავტორის პირად არქივში.

<sup>2</sup> We mainly rely on the confirmed tradition of conducting a wedding feast, as, in our opinion, the characteristic rituals observed at the festive table have been most widely preserved and are presented in this tradition.

3. *Meriqipe* – a person who serves the table and is responsible for supplying the partakers with filled cups.

4. *Matrakvetsi/metichara* – a kind of disturber, one who breaks the order at the table. In contrast to the other partakers who are not allowed to speak more than the *tamada*, the *matrakvetsi/metichara* gives a long speech and develops his toast unlimitedly.

5. *Musical accompaniment* – noteworthy is a song as an important constituent of the chain sequence of a feast, which becomes to the content of the uttered toast. The song is a connecting-link of the toasts and fills up the pause between them that provides the dynamics of the feast and discloses a syncretic nature of the structure of “feast”.

The presence of the conductors in the ritual observed at the table, their hierarchy and the functions of the partakers that should be performed unconditionally, as well as the established time and content of a song point out its ritual character. We therefore suppose that the tradition of conducting a festive table has most likely originated from the ancient religious service consisting of several rites.

In our opinion, the precedent forms of Georgian feast have been abundantly preserved in the religious ceremonies held in the upland region of Eastern Georgia, which affords us the opportunity of characterizing and revealing all the ritual features that have fertilized the rites observed at Georgian festive tables.

First, it should be mentioned that drinking (mostly of beer) at religious ceremonies conducted by the *khevisberis* is not the enjoyment and pleasure, as we see it nowadays, but it is the matter of ritual consequence. The presented work deals with the ritual forms and the characteristic features manifested at the Georgian festive table: the institute of the *khevisberi* and *tamada*, the compliance and the function of the assistant *tamada*, the hierarchy, as well as the equal positions of the participants in the religious rite and the partakers of the feast; the earlier ritual form of using a “special/different” cup; the place allocated for cups; commemoration of the diseased; the habit of draining the cups; seating of the participants in accordance with their positions and functions; observance of the logical sequence of toasts in accordance with the ritual observed at the festive table; narration of various legends and allegorical tales – the so-called “*andrezi* narratives”; musical accompaniment; proposing toasts to the partakers who leave the feast; the toast to the diseased – one who permits merriment, etc.

The tradition of feast formerly was a constituent part of the pagan religious ritual. According to the alternation of the circumstances, it has lost the religious function and, being saturated with the national conviction corresponding to the epoch, continued existence in its ritual form.

It is reasonable that a question arises concerning the age of the tradition of feast. On the one hand, for a country of deep-rooted Christian tradition like Georgia, it must not be surprising that many traditions, including that of the feast, are founded on the Christian creed. However, it may be assumed that the Georgian feast of ritual form had existed and developed on the rules arisen from the pagan worship service long before it was fraught with the phenomena of Christianity, the evidence of which is its structure and syncretism marked with archaism. The confirmation of this suggestion is found out in the world associated with ancient Georgia. In particular, we refer to the religious ceremony of sharing a meal described in a Hattic script as an ancient analogue of the Georgian tradition under consideration. It should be admitted that only part of the text has been preserved and, apparently, many details of the mentioned ritual are lost. However, regardless of this fact the Georgian-Hattic parallel analyzed in the work is evident.

**ბერნდ შპილნერი**

**კომპარატიული ლინგვისტიკის მეთოდების გამოყენებისათვის  
შეღარებით კულტუროლოგიაში**

**1. შედარებითი მეთოდები ენათმეცნიერებაში**

განსხვავებული კულტურების თუ ცალკეული კულტურული ელემენტების თავისებურებანი მხოლოდ შედარებითი გზით შეიძლება აღიწეროს. ამასთან, შესაძლებელია ერთი რომელიმე კულტურა დროის გარკვეულ მომენტში სხვა კულტურას შეუდარდეს, რათა დადგინდეს თითოეულის მახასიათებლები, მათ შორის არსებული განსხვავებები ან მსგავსებები. ასევე შესაძლებელია, რომელიმე კულტურის ერთი მდგომარეობა იმავე კულტურის უწინდელ მდგომარეობას შეუდარდეს. სწორედ ასე შეიძლება კულტურაში მომხდარი ცვლილებების ანალიზი და შეფასება.

ამ თვალსაზრისით, მიზანშეწონილია იმ მეცნიერების მეთოდებს მივმართოთ, რომელიც 150 წელზე მეტია დიდი წარმატებით ახორციელებს ისტორიულ-შედარებით და სისტემურ-შედარებით კვლევებს. აქ, ცხადია, ენათმეცნიერება იგულისხმება. მე-19 საუკუნეში ენათმეცნიერება ისტორიულ-შედარებითი მეთოდის გზით იკვლევდა ენათა ოჯახებში შემავალ ენებს, შედარების გზით აღგენდა სხვადასხვა ენის ნათესაობის ხარისხს, ავითარებდა ადრინდელი (ისტორიულად დაუდასტურებელი) ენობრივი ვითარების რეკონსტრუქციის მეთოდებს და ცდილობდა, შედარების გზით დაესაბუთებინა კანონზომიერი ისტორიული ცვლილებები.

მე-20 საუკუნეში ერთმანეთისგან განსხვავებული ბევრი ენა იქნა შედარებული ტიპოლოგიური თვალსაზრისით, რათა დადგენილიყო მათი ელემენტების სიახლოვე თუ სიშორე და მოძიებულიყო ენებში არსებული თანმხვედრი სტრუქტურები და მახასიათებლები (უნივერსალები).

გამოყენებითი კონტრასტული ლინგვისტიკა ცდილობს, დაადგინოს განსხვავებები და მსგავსებები ყველა ენობრივ დონეზე სისტემურ-სინქრონული შედარების გზით და, აქედან გამომდინარე, შეიმუშაოს რეკომენდაციები უცხოური ენების უკეთ სწავლებისათვის. ამასთან, უმთავრესად საქმე ეხება გრამატიკული და ლექსიკური სტრუქტურების შედარებას. თუმცა რ. ლალო თავისი წიგნის (1957) ერთ-ერთ თავში „How to compare two cultures” უკვე გვთავაზობს, რომ კულტურული განსხვავებები და მსგავსებები ლინგვისტიკის მეთოდების გამოყენებით გაანალიზდეს.

ყველა შემთხვევაში განსაკუთრებით მისაღებია, კომპარატიული ენათმეცნიერების ნაცადი მეთოდები კულტურების შესადარებლად იქნეს გამოყენებული (Spillner 2005: 269-293).

იგივე შეიძლება ითქვას ბოლო ათწლეულებში განვითარებული კონტაქტების ლინგვისტიკის შესახებაც. იგი იკვლევს არა მხოლოდ ერთი ენიდან მეორეში ენობრივი სესხების მოვლენას, რომელსაც, ტრადიციულად, ენათმეცნიერება შეისწავლის, არამედ ბოლო პერიოდში განხილვის საგნად ქცეულ თემებსაც, როგორც არის ენათა პრესტიჟი, ენობრივი კონფლიქტები, ენათა დომინანტობა, ენათა კვდომა და ა.შ. (Goebel, Nelde, Stary, Wölck 1996).

ენის სფეროში განხორციელებული პროცესების და ვითარებების კვლევა უპრობლემოდ შეიძლება განვიხილოთ ზოგადად კულტურათა კვლევაზე. ამდენად, სრულიად ბუნებრივია კონტაქტების ლინგვისტიკაში შემუშავებული შედარებითი მეთოდების გამოყენება კულტურათა შედარებისთვის.

**2. კულტურულ მონაცემთა ტექსტუალობა**

კვლევის სფეროსთან დაკავშირებულ მნიშვნელოვან საკითხს წარმოადგენს, უპირველეს ყოვლისა, ის, თუ რა ფორმით არსებობს უკვე ცნობილი ან შესასწავლი მონაცემი. კულტურის სფეროში მომუშავეთათვის სრულიად ცხადია, რომ საჭირო ინფორმაცია მხოლოდ იმ



ვიათ შემთხვევებში არსებობს პირველადი ან დაუმუშავებელი მოცემულობების სახით. ამგვარ ვითარებას შეიძლება წავაწყდეთ, მაგალითად, ეკონომიკურ ბალანსებში, მოსახლეობის სტატისტიკურ და წლიურ მონაცემებში. ყველა სხვა შემთხვევაში ეს მონაცემები ენობრივი ფორმითაა წარმოდგენილი. ამას გარდა, რიცხობრივი ინფორმაცია მხოლოდ მაშინ არის რეალურად გასაგები, როცა ის ენობრივად არის განმარტებული. ამდენად, კულტურის ფენომენები არსებითად ხელმისაწვდომია არა უშუალო სახით, არამედ მათი ენობრივ ტექსტებში გადმოცემის გზით. მათი გაშიფვრა/გაგება შეიძლება მხოლოდ ფილოლოგიური ძალისხმევით, ამ სიტყვის ფართო გაგებით: ვთქვათ, საპატენტო აღწერებითა და საპარლამენტო მოხსენებით დაწყებული, რომანებითა და კინოსცენარებით დამთავრებული. კულტურის თვალსაზრისით რელევანტური ობიექტები – ლექსიკონები, ჟურნალ-გაზეთები, იურიდიული დოკუმენტები და ოქმები, სამეცნიერო ნაშრომები, ზღაპრები, სიმღერები, საეკლესიო მოწმობები, კანონები და განკარგულებები, დღიურები და ა.შ. – ტექსტობრივად ურთიერთდაკავშირებული ფორმით არსებობენ. თვით სახვითი ხელოვნების ნიმუშები ხშირად, ნაწილობრივ მაინც, მხოლოდ ვერბალური აღწერილობის გზით შეიძლება გაიშიფროს (მინაწერები სურათებზე, სამშენებლო ინსტრუქციები, აღწერილობები, ავტორობის დამადასტურებელი მოწმობები და ა.შ.).

კვლევის ეს შედეგი განსაკუთრებით ეხება კულტურის ისტორიულად გადმოცემულ თემატიკას, რომლის მიმართაც ისეთი მეთოდები, როგორცაა ექსპერიმენტი, დაკვირვებაში მონაწილეობა, ინფორმანტის გამოკითხვა და მსგავსნი, ვერ ან მხოლოდ არასრულყოფილი სახით შეიძლება იქნეს გამოყენებული.

მკვლევარმა უნდა მოიძიოს ტექსტები, ოქმები და ხელშეკრულებები, ლიტერატურული წყაროები, თანამედროვე შეტყობინებები, წაიკითხოს, გაიგოს და განმარტოს ისინი.

ტექსტის განმარტებისას გათვალისწინებულ უნდა იქნეს დამწერის/მოლაპარაკის მიერ ფოკუსირებული საკითხები (შერჩევა, პერსპექტივა, ინდივიდუალური სტილი), აგრეთვე ტექსტის სახეობითი შეზღუდვები, წერის ტრადიციები. ისტორიულ ტექსტებში ამას ემატება დიაქრონიის პრობლემა, რომელიც მოითხოვს აპელირებას თანამედროვე ენის სისტემაზე (ლექსიკა, გრამატიკა, ტიპოგრაფიული გაფორმება, სტილი და ა.შ.). გარდა ამისა, უცხოურენოვანი ტექსტების შემთხვევაში, გასათვალისწინებელია თარგმანით გამოწვეული გაუგებრობები და აზრობრივი ცვლილებები.

კულტურის ანალიზი ყოველთვის არის, უპირველეს ყოვლისა, ენათმეცნიერული და ტექსტურ-ფილოლოგიური ანალიზი.

### 3. კულტურის ტრანსფერის ტერმინოლოგია

ტრანსფერის პროცესების ანალიზი ზოგიერთ ტერმინოლოგიურ განმარტებას საჭიროებს. შეიძლება ადგილი ჰქონდეს როგორც კულტურის გაცვლას, ასევე ნაზავი კულტურის წარმოქმნას. დასაშვებია ლაპარაკი კულტურის ზეგავლენაზე ან სესხებაზე. მნიშვნელოვანია ის, რომ კულტურის ტრანსფერი შეიძლება მიმართებაში იყოს მხოლოდ სისტემათა შორის ინტერაქციასთან (არა ინდივიდუალურ, არამედ, კოლექტიურ სესხებასთან მთელ სისტემაში).

გარდა ამისა, კონტაქტების ლინგვისტიკაზე დაყრდნობით, სადაც სხვასთან ერთად განარჩევენ „შიდაენობრივ კონტაქტს“ და „ენათაშორის კონტაქტს“, შესაძლებელია შემდეგი დიფერენციაცია:

#### შიდაკულტურული კონტაქტი

ინდივიდუალური  
პიროვნებაზე მიმართული  
კულტურულ-ინტერფერენციული  
ქცევა

#### კულტურათაშორისი კონტაქტი

კოლექტიური/სოციალური  
სისტემაზე მიმართული  
ინტერაქცია კულტურათა/კულტურემებს  
შორის

ანალოგიურად, შესაძლებელია შემოვიტანოთ ტერმინოლოგიური წყვილი:

შიდაკულტურული კონფლიქტი vs. კულტურათაშორისი კონფლიქტი.

საყურადღებოა ისიც, რომ ტერმინი „კულტურული ტრანსფერი“ გულისხმობს პროდუქტიული კულტურის ერთი მიმართულებით ზეგავლენას რეცეპტიულ კულტურაზე. მაშასადამე, ჩამოყალიბდა სამი ტერმინოლოგიური ველი:

- ნეიტრალური ინტერაქცია (არაშეფასებითი)

**კულტურა 1                      კულტურა 2**

კულტურის გაცვლა  
ნაზავი კულტურა

- ინტერაქცია, პროდუქტიული მხარის ხაზგასმით

**კულტურა 1                      კულტურა 2**

კულტურის ტრანსფერი  
კულტურული ზეგავლენა  
კულტურის დომინანტობა  
კულტურული იმპერიალიზმი

- ინტერაქცია, რეცეპტიული მხარის ხაზგასმით

**კულტურა 1                      კულტურა 2**

კულტურის გადმოღება  
სესხება  
კულტურის რეცეპცია

**4. ინტერკულტურული კომპარატივისტიკა**

ორ კულტურას შორის ურთიერთობის ანალიზი აუცილებლად მოითხოვს შედარების მეთოდს. ეს არსებითად ტრივიალური მოთხოვნა ხშირად ირღვევა სწორედ კულტუროლოგიურად ორიენტირებულ კვლევებში. განსაკუთრებით, დიდაქტიკურად დამუშავებული ქვეყანათმცოდნეობითი აღწერილობების დროს ცდილობენ, რომელიმე ქვეყნის კულტურული თავისებურებანი სხვასთან (მაგ., სხვა ქვეყნის კულტურასთან) შედარების გარეშე წარმოაჩინონ. მსგავსი შეცდომა თითქმის გარდაუვალია, როდესაც მონოგრაფიები კულტურის შესახებ ან ქვეყანათმცოდნეობითი მასალა ზოგადი სახით, ანუ შედარების გარეშე მოცემული და ყველა ენის/კულტურის წარმომადგენელი მკითხველისათვის არის განკუთვნილი. სინამდვილეში კი ასეთი აღწერილობანი შედარების სხვადასხვა პერსპექტივის საფუძველზე უნდა განსხვავდებოდნენ, ადრესატთა კულტურის შესაბამისად.

მაგრამ ის, რომ არა მხოლოდ დიდაქტიკურ, არამედ თვით კულტუროლოგიურ ნაშრომებსაც კი ემუქრებათ კულტურის ჭრილში შედარების გარეშე დახასიათების საფრთხე, მშვენიერად ჩანს ერთ-ერთი ნაშრომის მაგალითზე, რომელსაც აშკარად კომპარატივისტიკული პრეტენზია აქვს (Green, 1965). აქ მეთოდური შედარების მცდელობა საწყისი სახითაც კი არ არის წარმოდგენილი, თუმცა, უკეთეს შემთხვევაში, გავლენებულია შემთხვევითი და არასწორი პარალელები.

კულტუროლოგიური აღწერისათვის პრინციპულად აუცილებელია შედარებითი საწყისი სისტემურად და მეთოდურად იქნეს გამოყენებული.

თვით ჩვეულებრივი კულტურული ფაქტები (მაგ.: მოსახლეობის რაოდენობა ერთ კვადრატულ კილომეტრზე, ქალებისათვის საარჩევნო უფლების მინიჭების თარიღი, სიგარეტის ან ღვინის მოხმარების რაოდენობა ერთ სულ მოსახლეზე) მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქცევა ქვეყანათმცოდნეობით ფაქტებად, თუ ისინი შედარებული იქნება ერთი ან რამდენიმე სხვა ქვეყნის შესაბამის მონაცემებთან. აქედან გამომდინარეობს მეთოდური დასკვნა, რომ კულტუროლოგიურ გამონათქვამებს არ უნდა ჰქონდეთ შემდეგი ფორმა:

- საქართველოში არსებობს X.

ამის საპირისპიროდ დასაშვებია შემდეგი სახის ფორმულირებები:

- გერმანიისაგან განსხვავებით, საქართველოში არსებობს X.

- საფრანგეთში ერთ მოსახლეზე 15 X მოდის, მაშინ, როდესაც ესპანეთში 8 X.

- ნორვეგიული კულტურისაგან განსხვავებით, ქართულ კულტურაში სტუმართმოყვარეობა დიდ როლს თამაშობს.

- დამატებითი ღირებულების გადასახადი იტალიაში X% შეადგენს, გერმანიაში Y%, პორტუგალიაში Z%.

- 1890 წელს საფრანგეთში ლიტერატურული პროდუქცია X %-ით მეტი იყო, ვიდრე გერმანულენოვან ქვეყნებში.

მხოლოდ ასეთი ბინარული გამონათქვამების საფუძველზე შესაძლებელი შემდგომი შედარებისა და შეფასების გაკეთება.

მართალია, კულტურის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი გამონათქვამების შემთხვევაში, ხშირად, შედარებასაც მიმართავენ, მაგრამ ეს, უმთავრესად მაინც, იმპლიციტურად, გაუცნობიერებლად და შესადარებელი ობიექტების მითითების გარეშე ხდება. ვინც რომელიმე უცხოურ კულტურას აღწერს, გვამცნობს, თუ რა იყო მისთვის მოულოდნელი, ტიპურად თვალშისაცემი, მაგრამ ეს ნიშნავს, რომ იგი აღწერს საკუთარი ქვეყნის მოცემულობების ფონზე. შესაძლებელია მრავალ სტერეოტიპსა თუ სუბიექტურ აზრს აარიდო თავი, თუ მსგავსი სახის გაუცნობიერებელი შედარება ექსპლიციტურად და მეთოდურად საიმედო ფორმით ხორციელდება. ამდენად, კულტურის თვალსაზრისით ყველა მნიშვნელოვანი გამონათქვამთან დაკავშირებით, აუცილებელია იმის მითითება, თუ რასთან და როგორ ხდება ან მოხდა შედარება. ეს ეხება არა მხოლოდ ინფორმაციის მოპოვებას, არამედ ინფორმაციის გადაცემასაც: მხოლოდ შედარების გზით არის შესაძლებელი იმის გააზრება, თუ რა მნიშვნელობა აქვს კულტურის ანალიზს. მხოლოდ ამგვარად შეიძლება შეფასდეს რაღაც, როგორც ტიპური, ან დამახასიათებელი. ამასთან, ყოველთვის გასათვალისწინებელია ინტრაკულტურული განსხვავებები. სხვადასხვა რეგიონის, სოციალური ფენის, ისტორიული ეპოქის ფარგლებში შედარებას სქემატური ჰომოგენიზაციის თავიდან არიდება შეუძლია.

## 5. შედარებანი კულტურათა ანალიზის და კულტურის ტრანსფერის დროს

„კულტურის ტრანსფერი“ გულისხმობს ცვლილების პროცესს, გარდაქმნას არა მარტო აღქმის მხრივ, არამედ აგრეთვე ორივე კულტურული სისტემის ურთიერთმიმართების თვალსაზრისითაც. აქედან გამომდინარე, კულტურის ტრანსფერი მოითხოვს არა მხოლოდ ზოგად მეთოდურ შედარებას, არამედ შედარების, სულ მცირე, ორ ოპერაციას. პირველი შედარება უნდა მოხდეს აღმოჩენილ ან პოსტულირებულ ტრანსფერამდე (status ante quem), მეორე შედარება კი – ტრანსფერის დასრულების შემდეგ (status post quem). შესაბამისად, ტრანსფერების პროცესში დროის იმ მომენტისათვის, რომელიც დასაბუთებული კრიტერიუმების მიხედვით უნდა დადგინდეს. ცხადია, ამ პროცესში შესაძლოა დროის სხვადასხვა მომენტისათვის მრავალი შედარება განხორციელდეს.

მხოლოდ მრავალჯერადი შედარების გზით არის შესაძლებელი კულტურულ განსხვავებათა, კულტურის ტრანსფერის და ისტორიული გარდაქმნების დადგენა.

### 5.1. შედარების მეთოდოლოგია

ყოველი მეცნიერული შედარება მთელ რიგ თეორიულ წინამძღვრებს და მეთოდურ ნაბიჯებს მოითხოვს. შესაძლოა, მათი ჩამოთვლა მეცნიერულ-თეორიული თვალსაზრისით ტრივიალურად გამოიყურებოდეს. თუმცა ზოგიერთი მათგანის დასახელება მაინც აუცილებელია, ვინაიდან ხშირია მათი დარღვევის შემთხვევები. ამ მეთოდურ მოთხოვნათა დაყენებისას არსებითი არ არის ცალკეულ მეცნიერებებს შორის არსებული განსხვავებები. საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებში შედარება, უპირატესად, რაოდენობრივად გამოხატული გაზომვის მეშვეობით ხორციელდება და შედარების შედეგები აისახება რიცხობრივად ნორმირებულ საზომ ერთეულებში, პროცენტულ, წილობრივ, სტატისტიკურ მონაცემებში და ა.შ. კულტურის მეცნიერებებში შედარება შეიძლება იყოს თვისებრივი ან რაოდენობრივი; შედარების შედეგები მშვენივრად შეიძლება აისახოს არარაოდენობრივი ან შეფასებითი ფორმით, მაგრამ მსგავსი განსხვავებები არაფერს ცვლის შესადარებელი ოპერაციების მიმართ წაყენებულ მეცნიერულ-თეორიულ მოთხოვნებში.

#### 5.1.1. შედარების ექსპლიციტურობა

ყოველი მეცნიერული შედარება ექსპლიციტურია, ე.ი. მითითებულია, რომ ხდება შედარება, და ასევე ის, თუ რას უდარებენ ერთმანეთს. შემდგომი მონაცემებია შედარების მი-

ზანი და მეთოდი (რაოდენობრივი, თვისებრივი, ფუნქციური, სისტემური, ნიმუშის სახის, ისტორიული და ა. შ.)

**5.12. „Tertium comparationis“ (შედარების ბაზისი/შედარების მესამე კომპონენტი)**

ყოველი შესადარებელი ოპერაცია, სულ მცირე, სამ კომპონენტს მოითხოვს: ორ შესადარებელ ობიექტს და მესამე, ყველაზე მნიშვნელოვან კომპონენტს, „tertium comparationis“-ს ანუ შედარების ბაზისს. ამასთან, აუცილებლად უნდა იქნეს მითითებული, თუ რის მიხედვით ხდება შედარება.

ეს მომენტი ხშირად არ არის გათვალისწინებული. ერთ-ერთ ქვეყანათმცოდნეობით გამოკვლევაში (Baur-Langenbucher 1972: 12) ფრანგული „café“ შედარებულია გერმანულ „Kaffeehaus“-თან, მაგრამ უკვე თარგმანის მცდელობა და უკუთარგმანის მეთოდი მოწმობს, რომ ეს ორი ლექსემა არ წარმოადგენს ინტერლინგვალურ ეკვივალენტებს. შედარების ბაზისის არარსებობის გამო, მათი, როგორც ლექსემების ან ინსტიტუტების, შედარება შეუძლებელია.

გრინის ზემოთ ხსენებულ შრომაში შედარება ხდება ისე, რომ „tertium comparationis“-ი მითითებული არ არის:

“Whereas, in France, Romanticism was a revolutionary phenomenon, the English romantic movement was, despite its philosophic contacts with Germany, a return to national tradition, and as such met with little opposition” (Green 1965: 1).

აქაც დგება კითხვა, უდარებენ თუ არა ერთმანეთს ისეთ ობიექტებს, რომელთა შედარებაც შეუძლებელია. თვით ტერმინოლოგიური განსხვავება (“Romanticism” vs. “romantic movement”), რომელიც, ერთი შეხედვით, წმინდა სტილისტურ ჩანაცვლებასავით გამოიყურება, ბადებს კითხვას – ამ შემთხვევაში მსგავსი “Tertium comparationis“-ის მქონე საგნებს ადარებენ ერთმანეთს, თუ საგნებს, რომელთაც მხოლოდ ფორმალურად მსგავსი სახელწოდებები აქვთ?

ცნობილია ის ფაქტი, რომ სწორედ კულტურულ-ისტორიულ სფეროში (თუმცა საბუნებისმეტყველო ნომენკლატურაშიც) არსებობენ ე.წ. „ცრუ შეგობრები“, რომლებიც ინტერლინგვალური იდენტობის ან შედარების სიმულირებას იწვევენ. ამდენად, უნდა გამოირიცხოს კულტურაზე ორიენტირებული ისეთი შედარებები, როგორცაა, მაგალითად, “Barock” და “barocco”, “Klassizismus” და “classicisme”.

“Tertium comparationis“-ი არ შეიძლება იყოს არც საერთო აღნიშვნა და არც ფორმალური მსგავსება, არამედ ის უნდა გამოხატავდეს სემანტიკურ-ფუნქციურ კატეგორიას, რომელიც ორივე შესადარებელი ენისა თუ კულტურისაგან დამოუკიდებელია. ტერმინით „tertium comparationis“ შეიძლება აღინიშნოს ტრანსკულტურული სიღრმული სტრუქტურა, ხოლო შემდგომ დაისვას კითხვა, თუ როგორ ხდება მისი რეალიზება შესაბამის ქვეყნებში/კულტურებში/ენებში.

**ტრანსკულტურული სიღრმული სტრუქტურა**

<b>ქვეყანა A</b>	<b>ქვეყანა B</b>
კულტურა X	კულტურა Y
L1	L 2
	<i>(Spillner 1978: 159)</i>

- ასეთი კითხვები შემდეგნაირად შეიძლება ჩამოყალიბდეს:
- არსებობს თუ არა A ქვეყანასა და B ქვეყანაში X ?
  - რომელი საკონსტიტუციო ორგანო ასრულებს X ფუნქციას A ქვეყანასა და B ქვეყანაში?
  - როგორ რეალიზდება Y L 1-სა და, შესაბამისად, L 2-ში?
  - როგორ გამოიხატება თხოვნა/მოთხოვნა/მოწოდება L 1-სა და L 2-ში?
  - როგორ შეიძლება გადმოიკვს ენობრივად L 1-სა და L 2-ში ისეთი სემანტიკური კატეგორიები და საკომუნიკაციო ფუნქციები, როგორცაა მომავალი, საუფლო, რაღაცის წინა პლანზე წამოწევა, თავაზიანობა?
  - როგორ იწყებენ სატელეფონო საუბარს გერმანიასა და ინგლისში?
  - სტუმართმოყვარეობის რა ფორმები არსებობს A კულტურასა და B კულტურაში?

ამ შეკითხვების მეთოდური გამოყენება შესაძლებელია ექსტრავერბალური კულტურული რეალიების, წმინდა ენობრივი ვერბალიზაციებისა და ვერბალური თუ არავერბალური ქმედების კომპლექსების მიმართ.

ძირითადი პირობაა ის, რომ ტრანსკულტურული სიღრმეული სტრუქტურა, როგორც შედარების “tertium comparationis”, ორივე შესადარებელი საგნისაგან (Gegenstand) დამოუკიდებელი უნდა იყოს.

### 5.13 შედარების პროცედურა

ყოველი მეცნიერული შედარება, სულ მცირე, შეიძლება პროცედურას მოითხოვს:

- “tertium comparationis”-ის, ანუ შედარების ბაზისის დადგენა;
- A-ში რეალიზებულ ხდომილებათა დადგენა;
- B-ში რეალიზებულ ხდომილებათა დადგენა;
- A-ში რეალიზებულ ხდომილებათა მეტაენობრივი დესკრიფცია;
- B-ში რეალიზებულ ხდომილებათა მეტაენობრივი დესკრიფცია;
- ექსპლიციტური შედარება;
- კვლევის შედეგები / ინტერპრეტაცია;

### 5.14 მსგავსება-განსხვავებანი

შედარების მიზანია მსგავსება-განსხვავებების გამოვლენა. შედარების დროს, უმეტესად, მხოლოდ კონტრასტების დადგენა ხდება, თუმცა ხშირად იდენტობაც აღინიშნება. კულტურული ტრანსფერების ანალიზისას შეიძლება მნიშვნელოვანი იყოს ის, თუ რომელი ელემენტების ტრანსფერი არ მოხდა. ასევე, შესაძლოა, მეტად საინტერესო აღმოჩნდეს, თუ რომელი მეცნიერული ან ლიტერატურული ნაწარმოების თარგმნა ან აღქმა ვერ (და რატომ ვერ) მოხერხდა.

### 5.15 სინქრონია და დიაქრონია

ყოველი შედარებისას ყურადსაღებია სინქრონიისა და დიაქრონიის პრინციპები. შედარებანი, ჩვეულებრივ, სინქრონულად ხორციელდება, რაც იმას ნიშნავს, რომ შესადარებელი საგნები დროის გარკვეულ იდენტურ მომენტში არსებობენ. თუ ამ პრინციპისაგან გადახვევას აქვს ადგილი – რაც კულტურული ტრანსფერების ანალიზის დროს შეიძლება გონივრულიც კი იყოს – ეს აუცილებლად უნდა აღინიშნოს.

### 5.16 ბიდირექციონალობა / ორი მიმართულებით კვლევა

საჭიროა, რომ მეცნიერული შედარებანი, შეძლებისდაგვარად, ორი მიმართულებით (ხოლო ორზე მეტი შესადარებელი ობიექტის შემთხვევაში კი – მრავალი მიმართულებით) წარმართოს. წინააღმდეგ შემთხვევაში წარმოიქმნება იმის საფრთხე, რომ უმართებულოდ მოხდება ერთი მხარის ელემენტების პროექცია მეორე მხარეზე, ან შედარებისათვის მნიშვნელოვანი საკითხები საერთოდ შეუცნობელი დარჩება.

თუ კულტურათა შედარებისას ერთი ტრანსკულტურული სიღრმეული სტრუქტურა ამოსავალს წარმოადგენს, მაშინ საჭიროა ყურადღების გამახვილება იმაზე, რომ შედარება მხოლოდ ცალმხრივი პერსპექტივიდან არ მოხდეს. კონტრასტული ლინგვისტიკის მოთხოვნა: „დაუშვებელია, რომ შესადარებელი ენებიდან ერთ-ერთს მიენიჭოს უპირატესობა“ (Bausch 1973: 168) ეხება კულტურაზე ორიენტირებულ შედარებებსაც.

### 5.17 ანტითეზური პოლარიზების თავიდან აცილება

მეცნიერულ შედარებებს სიფრთხილე მართებთ ანტითეზური პოლარიზების მიმართ. კვლევის ფსიქოლოგიის თვალსაზრისიდან გამომდინარე, შედარების მეთოდი განაპირობებს განსხვავებების მკაფიოდ აღქმას, აღწერილობით წარმოჩენას. შესადარებელ მოქმედებათა ბინარული სტრუქტურა (A vs B, B vs A) კიდევ უფრო აძლიერებს ამ საფრთხეს.

### 5.18 ვარიაციული ჯგუფების შედარება

„შედარების ბაზისი“-დან გამომდინარე, მიზანშეწონილია არა მარტო შედარება 1:1-ზე, არამედ სხვადასხვა ჯგუფების შედარებაც. ამ დროს ენობრივი შედარებებისას წარმოიქმნება განსხვავებული (პრაგმატულად და სტილისტურად დიფერენცირებული) შესაძლებლობანი, ინტრალინგვალური ვარიაციები. ამგვარი ვარიაციებისას დასაშვებია ანტითეზური და-

პირისპირების კიდევ უფრო მეტად დიფერენცირება. თარგმანის შემთხვევაში მათგან წარმოიქმნება ინტერლინგვალური ეკვივალენტების ჯგუფი. კიდევ უფრო დიფერენცირებული კვლევის შედეგი, როდესაც საქმე ეხება რეგიონულ ვარიაციებს, განსხვავებებს სალაპარაკო და წერილობით ენებს შორის, სტილისტურ რეგისტრებს და ა.შ.

აღნიშნულის მსგავსად, კულტურათა შედარებისას ყოველთვის უნდა გაეწიოს ანგარიში რეგიონულ ვარიაციებს, სოციალურ განსხვავებებს, ისტორიულ ცვლილებებს.

## **6. შესადარებელი კონსტელაციების ძირითადი ტიპები**

შედარების ოპერაციებისას, ყოველ ინტერპრეტაციამდე ან ისტორიულ კლასიფიკაციამდე, ანგარიში უნდა გაეწიოს რიგ ტიპურ კონსტელაციებს. ჰუმანიტარულ თუ სოციალურ მეცნიერებაში ზოგიერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი კონსტელაცია ქვემოთ მოკლედ არის წარმოდგენილი. ტიპოლოგია ენათმეცნიერული შედარებისათვის არის შექმნილი (Spillner 1981), მაგრამ, ცხადია, რომ ფართო გაგებით, კულტუროლოგიური შედარებებისთვისაც გამოდგება.

### **6.1 ელემენტების არსებობა**

შედარებების კვლევის უმარტივესი შედეგი ის არის, რომ ერთი და იგივე ელემენტი არსებობს ორივე სფეროში (მსგავსება), ან მხოლოდ ერთში (განსხვავება). ასე მაგალითად, გერმანული და ინგლისური კერძო სატელეფონო საუბრების კონტრასტული შედარება მოწმობს, რომ სატელეფონო საუბრის დასაწყისში გერმანელის მიერ საკუთარი თავის იდენტიფიცირების ანალოგი ინგლისურში არ მოიპოვება. სატელეფონო პარტნიორის იდენტიფიცირება ხდება დიალოგის პროცესში, ენობრივი თამაშისას, ჰიპოთეზებისა და შეკითხვების გზით რომ ხორციელდება (თუმცა ხშირად ესეც კი არ ხდება) და, პირიქით, გერმანულ ენაში არ არსებობს ენობრივი ქმედება დამოუკიდებელი ფაზის სახით, რომელიც შეესატყვისება ინგლისურში ფატიკურ ფაზას (საკომუნიკაციო არხის გადამოწმება). ეს ფაზა საკუთარი თავის იდენტიფიკაციის მომენტს ემთხვევა.

ცხადია, კულტურის სფეროშიც დასტურდება კულტურების არსებობა ან არარსებობა.

### **6.2 ელემენტების სიხშირე**

იზოლირებულ ელემენტთა კვლევა, თავისთავად, შედარებით ნაკლები ინტერპრეტაციის საშუალებას იძლევა. კიდევ ერთი ნაბიჯით წავიწვეთ წინ, თუ დავსვამთ შედარებითი ხასიათის შეკითხვას მათი სიხშირის თაობაზე.

ამასთან დაკავშირებით, ერთი ტრივიალური მაგალითი კვების კულტურიდან: გერმანიაში გავრცელებული კულინარული პროდუქტები, როგორცაა ცირცველი, თავხვეული კომბოსტო, ცისკარა და ა. შ. საფრანგეთშიც არსებობს, მაგრამ ისინი იმდენად იშვიათია, რომ კულინარიაში ნაკლებად გამოიყენება. თუთა გერმანიაშიც არსებობს, მაგრამ, საქართველოს განსხვავებით, იგი არც კულინარიაში გამოიყენება და არც ალკოჰოლური სასმელების საწარმოებლად. მეორე მხრივ, კულინარიულ პროდუქციასთან მიმართებაში შეიძლება ითქვას, რომ გლობალიზაციის შედეგად კულტურული ტრანსფერის მეშვეობით კულტურული განსხვავებები მცირდება.

### **6.3 ელემენტების დისტრიბუცია**

შედარებისთვის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან პარამეტრს წარმოადგენს იმის დადგენა, ენობრივი თუ კულტურული სისტემის რომელ სფეროში გვხვდება ეს ელემენტი სისტემატურად. მსგავსი რამ შეინიშნება, მაგალითად, იმ კულტურებში, სადაც განარჩევენ მიმართვის შენობით და თქვენობით ფორმებს. ამ შემთხვევაში კომუნიკაციური გადანაწილება, შესაძლოა, კულტურული თვალსაზრისით ძალიან განსხვავებული იყოს. დისტრიბუციით განპირობებული კონტრასტების რაოდენობა ინტერკულტურულ სფეროში შეიძლება გაცილებით მეტი იყოს, ვიდრე შედარებითი კვლევის საფუძველზე აქამდეა დადგენილი.

### **6.4 ელემენტების ფუნქცია და ხარისხი**

შესადარებელ ობიექტებში არსებული ელემენტები, მიუხედავად იმისა, რომ მათ ოდნავ განსხვავებული თვისობრიობა და შესაბამის სისტემაში განსხვავებული ფუნქცია აქვთ, შეიძ-

ლება, მნიშვნელოვნად განირჩეოდნენ ერთმანეთისგან. ბევრ კულტურაში თანხმობა („დიახ“) თავის დაქნევით გამოიხატება, უარი კი („არა“) – თავის გაქნევით. ზოგიერთ ენასა და კულტურაში კი, მაგალითად ბალკანეთზე, ეს პირიქითაა. მაშასადამე, ერთი და იგივე კულტურული ქმედების ფუნქცია შეიძლება ძალიან განსხვავებული იყოს.

### 6.5 ტრანსფერირებული ელემენტების ზეგავლენა სისტემაზე

შესადარებელ კონსტელაციათა კვლევისას ტრანსფერის პროცესებთან დაკავშირებით ყურადსაღებია ის, თუ რა ზეგავლენას განიცდის მთელი სისტემა. ეს, მაგალითად, ეხება ლექსიკურ ნასესხობებს, რომლებიც უნდა წარმოვიდგინოთ არა როგორც ლექსემური ინვენტარის უბრალო დანამატი, არამედ როგორც საშუალებაც, რომელიც კომუნიკაციაში სემანტიკური და სტილისტური დიფერენციაციის შესაძლებლობას იძლევა. ერთი ნასესხები სიტყვა ხშირად მთელ სემანტიკურ ველს ცვლის. მე-18 საუკუნეში გერმანულში ფრანგულიდან შემოსულმა ზედსართავებმა ‚orange‘ და ‚violett‘ ფერთა სპექტრის ადმინისტრაციული სემანტიკური ველის ახლებური სტრუქტურირება გამოიწვია. ამის საფუძველზე სხვა ზედსართავების, მაგალითად, ‚blau‘ (ლურჯი) და ‚rot‘ (წითელი), მნიშვნელობა და ცნებითი ინტენსიურობა შეიცვალა. კიდევ უფრო ღრმა ჩარევაა შესაძლებელი, როცა ერთი კულტურის სუბსისტემა მთლიანად იცვლება ტრანსფერის მეშვეობით, მაგალითად, როდესაც ხდება ეკონომიკური და საკანონმდებლო ნორმების გადმოღება სხვა რომელიმე კულტურის ტრადიციიდან.

### გამოყენებული ლიტერატურა

Baur–Langenbucher, W. “Frankreichkunde Sprachunterricht.” in *Französisch heute*. 1972.  
 Bausch, K. R. “kontrastive Linguistik”. in *Perspektiven der Linguistik*. (ed W.A. Koch). I, Stuttgart 1973.  
 Green, F.C. *A Comparative View of French and British Civilization (1850-1870)*. London, 1965.  
 Lado, R. *Linguistic Across Cultures. Applied Linguistics for language Teachers*. Ann arbor, 1957.  
 Goebel, H.; Nelde P; Stary, Z. *Wolk (ed) Kontaktlinguistik/Contact Linguistics/Linguistique de contact*. Berlin/New-York, 1996.  
 Spilner, B. “Textorten im Sprachvergleich. Ansätze zu einer Kontrastiven Textologie” in *Kontrastive Linguistik und Übersetzungswissenschaft. Akten des Internationalen Kolloquiums Trier/Saarbrücken 25.-30.9.1978*. München, 1981.  
 Spillner, B. “Kontrastive Linguistik - Vergleichende Stilistik – Übersetzungsvergleich- Kontrastive Textologie. Eine kritische Methodenübersicht” in *Beiträge zum romanisch-deutschen und innerromanischen Sprachvergleich.Akten der gleichnamigen internationalen Arbeitstatung (Leipzig, 4.10. – 6.10.2003)*. Band 1, Bonn, 2005.

**BERND SPILLNER**

### METHODS OF LINGUISTIC COMPARISON USED FOR COMPARING CULTURES

#### Summary

Like a language, a culture can only be described in a comparative way. In order to compare two or more cultures and to analyze cultural transfer, this article proposes methods developed in language sciences since the middle of the 19<sup>th</sup> century.

Actually, principles of historical-comparative linguistics, linguistic typology, contrastive linguistics, and pragmatic-based contrastive textology may easily be applied to compared cultures.

First of all, most cultural data are expressed in form of texts. The starting point for comparison must be a language- and culture-independent “tertium comparationis”.

Categories developed in linguistics like synchronicity, explicitness, bi-directionality, variety, existence, realization and frequency of elements, their distribution and function are indispensable for cultural comparison.

**ლალი ქეცა-ხუნდაძე**

**ენა, როგორც ტექსტის „ღიაობის“ პირობა და მისი ინტერპრეტაციის ზღვარი**

არსებობს მოსაზრება, რომ ენა, მისი გენეზისის გათვალისწინებით, „*მესამე სახის ფენომენს*“ (*Phänomen der dritten Art*) წარმოადგენს, რომელიც ამა თუ იმ ენობრივი კოლექტივის მიერ სამყაროს ხედვას ან პერსპექტივას არეკლავს (Keller 1994: 92).

ამ პოზიციიდან ენას განიხილავენ როგორც მედიუმს, რომელიც ასრულებს გნოსეოლოგიურ, ტელეოლოგიურ ანუ საკომუნიკაციო პრაქტიკის (*Praxis stiftende*) და კომუნიტარულ ანუ ენობრივი კოლექტივის წარმომქმნელ (*kommunitäre Funktion*) ფუნქციებს. ამ ფუნქციებიდან ყველაზე მნიშვნელოვანია ენის გნოსეოლოგიური ფუნქცია: *ენა, როგორც სტრუქტურის მქონე არ უნდა იყოს, ცოდნის დავროება-დამახსოვრების მედიუმს წარმოადგენს. იგი ცოდნის ცალკეული ნაწილების აბსტრაქციისა და მათი უფრო მსხვილ ერთეულებად ინტეგრაციის, ამ ცოდნის გადმოცემის მედიუმი... ენა მედიუმად უნდა განიხილებოდეს, რომელიც ამ დროს აღარ წარმოადგენს მხოლოდ ენას როგორც ასეთს, არამედ რაღაც სხვასაც. ეს სხვა თვით ენის იდენტური კი არ არის, არამედ ის, რაც მის მიღმა, მის გარეთ არსებობს და რის მიმართაც ენა, როგორც ასეთი, შეიძლება განისაზღვრებოდეს და აღიქმებოდეს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ენას საკუთარი ამოცანა აქვს და ამ ამოცანის შესრულებისთვის არის განსაზღვრული. ამრიგად, ენა მხოლოდ თავისით ან თავისთავად არ განისაზღვრება* (Ehlich 1998:15).

ენის მედიალური ხასიათი განსაზღვრავს ენის კავშირს კომუნიკაციის სპეციფიკურ სოციალურ მიზნებთან, რადგან ენობრივი კომუნიკაციის პროცესი (Kommunizieren) მიზანმიმართულ ქმედებას წარმოადგენს. ეს ქმედება სოციალური სიტუაციების გარკვეულ ჩარჩოებშია მოქცეული და შესაბამის დისკურსებში ხორციელდება. ენა, ერთი მხრივ, განაპირობებს ამ ქმედებას, მაგრამ ის თვით არ არის თავისუფალი კომუნიკაციური მიზნებისაგან. ხოლო იმისათვის, რომ კომუნიკაცია შედგეს, ენის გამოყენება მისი იერარქიის ყველა დონეზე ადეკვატური უნდა იყოს. ამავე დროს, *ენა, როგორც კომუნიკაციის საშუალება, ცალკეული ინდივიდების ქცევის კოორდინაციის შედეგსაც წარმოადგენს* (Feilke 1996:59).

ეს მოსაზრებები ჰუმბოლდტის მიერ გამოთქმულ მეტად ცნობილ იდეებს ეხმიანება, რომელთა მიხედვით, ენა ის მედიუმი, რომელიც ადამიანსა და ობიექტურ სინამდვილეს შორის არსებობს; ამდენად, ენა უდიდეს გავლენას ახდენს ენობრივი კოლექტივის მიერ ობიექტური სინამდვილის აღქმაზე: *ენის საშუალებითვე შეიძლება შევადწინოთ არა მხოლოდ ხალხის აზროვნებასა და ფსიქიკაში, არამედ შევიმეცნოთ ხალხის კულტურაც.*

ადამიანის მიერ ობიექტური სინამდვილის აღქმა, ჰუმბოლდტის აზრით, ერთსა და იმავე დროს ობიექტურიც არის და სუბიექტურიც: *ყოველგვარ ობიექტურ აღქმას აუცილებლად თან ახლავს სუბიექტურიც, ყოველი ადამიანი, ყოველი ინდივიდი შეიძლება ჩაითვალოს განსაკუთრებული მსოფლხედვის მატარებლად.*

ამ მსოფლხედვის ჩამოყალიბება ენის მეშვეობით ხდება: სიტყვა, საწინააღმდეგოდ გონისა, გარდაიქმნება რა ობიექტურად (მეტყველების პროცესში – ლ. ქ-ს) ყოველთვის საკუთარი მნიშვნელობის მატარებელი და, ამდენად, ახალი თავისებურების შემომტანი ხდება. მაგრამ, რადგანაც ერთი ენის ფარგლებში ამ თავისებურებაში, ისევე როგორც სამეტყველო ბგერებში, არსებობს ყოველისმომცველი იგივეობა – ერთგვაროვანი სუბიექტური საწყისი, აღმოჩნდება, რომ ყოველ ცალკეულ ენაში არის საკუთარი Weltansicht – მსოფლხედვა (Humboldt 1957: 104-125).

ბგერა, ფორმა, გრაფემა, შრიფტი და სხვა საშუალებები გამოუყენებელ მასალად დარჩებოდა, მნიშვნელობის მქონე ინფორმაციის გადაცემის მიზნით ნიშანი რომ არ ყოფილიყო ჩართული ადამიანის საკომუნიკაციო სისტემებში, რომელთა შორის ლიტერატურული კომუ-



ნიკაცია გამოირჩევა თავისი ლინგვისტური და ექსტრალინგვისტური დეტერმინაციებით, რაც უპირველეს ყოვლისა ტექსტის პროდუქციისა და რეცეფციის პროცესებში ვლინდება. ისინი განსხვავდება ყოველდღიური, პრაგმატული კომუნიკაციის პროცესებისგან, მაგრამ მათ ბევრი რამ აკავშირებთ მასობრივი კომუნიკაციის სხვა ფორმებთან: მაგალითად, პუბლიცისტურ ტექსტებთან. ავტორი/პროდუცენტი განსაზღვრავს მათ მიკუთვნებას ტექსტების გარკვეული სახეობისადმი და ისინი ასეთად აღიქმება რეციპიენტების და შესაბამისად საზოგადოების მიერ (Spillner 1974: 62).

ამასთან, ლიტერატურულ ტექსტს მთლიანობაში, როგორც ნიშანს, განსხვავებული ღირებულება გააჩნია, რაც მისი მნიშვნელობასთან მიმართების საფუძველზე იქმნება. თუ ნიშნების ანუ ელემენტების შეერთების შედეგად ახალი მნიშვნელობა არ წარმოიქმნა, მაშინ არც განსხვავებულ ნიშანზე და მის განსაკუთრებულ ესთეტიკურ ღირებულებაზე შეიძლება საუბარი.

ტექსტის შიგნით ახალი მნიშვნელობა ნიშანთა/ელემენტთა კოჰეზიური ურთიერთმიმართებებით იქმნება, რაც მათი ერთ ნიშნად შეკვრის საშუალებას იძლევა. ელემენტების შეერთების სხვადასხვა დონეზე შესაძლოა მცირე (ერთი სიტყვა, ერთი ბჭკარი ან წინადადება), ან დიდი ნიშნის – პეიზაჟი, მოვლენის აღწერა ტექსტში ტრანსფერასტული ერთეულების მთლიანობის ანალიზის საფუძველზე. ლიტერატურული ტექსტი, როგორც ნიშნისა და მნიშვნელობის ენობრივი (ანუ ნიშნისმიერი) მთლიანობა, ნიშანთა და მნიშვნელობათა სწორედ ამგვარი კომპლექსებიდან იქმნება. მაგალითად, მეტაფორის ელემენტებს წარმოადგენს ორი ნიშანი, რომლებიც დამოუკიდებლად არსებობდა და რომელთა გაერთიანების შედეგად სწორედ ისეთი ახალი მნიშვნელობა შეიქმნა, როგორც ნიშანთა სხვაგვარი კომბინაციით ვერ შეიქმნებოდა. მაგრამ თუ რეციპიენტის თავში ახალი მნიშვნელობა არ აღმოცენდა, მაშინ ლაპარაკი მეტაფორაზე (როგორც ახალ ნიშანზე) არც შეიძლება. ამავე დროს ეს თვით რეციპიენტზე (როგორც აღმქმელ სუბიექტზე) და მის წინარე ცოდნაზე, მის თეზაურუსზეც არის დამოკიდებული. შესაძლოა მან ვერც აღიქვას ახალი მნიშვნელობა და მაშინ მას მეტაფორა მცდარად მოეჩვენება. ასეთ შემთხვევაში დგება საკითხი: როგორია ნიშნის ის კომუნიკაციური კონვენციონალურობა, რომელიც (განსხვავებით ენობრივი ნიშნის ლექსიკური, ნეიტრალური კონვენციონალურობისგან) ლიტერატურულ ტექსტში ნიშნების ურთიერთმიმართების საფუძველზე სრულიად ახალ მიმართებას ანუ ახალ ნიშანს ქმნის. ერთი მხრივ, ის გულისხმობს კოდის ნორმად (როგორც ფონის) აღქმას და, მეორე მხრივ, როგორც ნორმიდან გადახვევას, ნორმის რღვევას, როდესაც ადგილი აქვს ახალ, გარკვეულ კონტექსტში აქამდე გამოუყენებელი სიტყვების, ახალი სტილური ნიშნების ან კომპოზიციური, არქიტექტონიკური ხერხების გამოყენებას ისე, რომ შესაძლებელი ხდება ერთი და იგივე ტექსტის ინტერპრეტაციის სხვადასხვაგვარი სტრატეგიების განხორციელება. ეს იმას ნიშნავს, რომ ესთეტიკური მნიშვნელობების აღმოჩენა დეკოდირების პროცესში აუცილებლად თანმხლები (ისტორიული, სოციალურ-კულტურული, ფსიქოლოგიური და ა.შ) დისკურსების გათვალისწინებით ხდება, რომელთა რეკონსტრუქცია სცილდება ტექსტის ინტერპრეტაციის ან, თუნდაც, ლინგვისტური და სტილისტიკური ანალიზის ჩარჩოებს.

მეოცე საუკუნეში კომუნიკაციის თეორიების წარმოშობამ შესაძლებელი გახადა ტექსტის, როგორც კოჰერენტული მთლიანობის, გაგება, რომელშიც შეტყობინება, ინფორმაცია და ესთეტიკური შინაარსი ორგანულად ერწყმის მატერიალური და ფიზიკური ხასიათის კომპონენტებს – წერით ფორმაში, შრიფტში განხორციელებულ ენობრივ ნიშნებს და მათთან ერთად ქმნის მთლიან ორგანიზმს, რომელიც შესაძლოა ინტერდისციპლინარული კვლევის, ლიტერატურული ინტერპრეტაციის, ლინგვისტური ანალიზისა და სემიოტიკის ობიექტს წარმოადგენდეს.

ამ ბოლო დროს ლინგვისტიკაში ტექსტის ცნების ფუნქციონალური განსაზღვრება, როგორც *კომპლექსურად სტრუქტურირებული, თემატურად და კონცეპტუალურად ურთიერთგანპირობებული ენობრივი მთლიანობისა, რომელიც მოსაუბრე (კომუნიკატორი) ენობრივ ქმედებას გარკვეული საკომუნიკაციო მიზნით ახორციელებს* (Linke, Nussbaumer, Portmann 2001: 245) არასაკმარისად იქნა მიჩნეული, რადგან იგი ტექსტის მხოლოდ სამ, აქამდე ფუძემდებლურ ასპექტებად აღიარებულ ფენომენს აღწერს. ესენია: ტექსტის სტრუქტურის ზედაპირზე არსებული ტექსტუალური *კოჰეზია*, სიღრმისეული ტექსტუალური სტრუქტურის განმსაზღვრე-

ლი კოპერენცი და კომუნიკაციური ფუნქციით განპირობებული სამეცნიერო ქმედება ანუ ტექსტის ილოკუცია.

ამ ფენომენებზე დაყრდნობით ტექსტი სტატიკურ ობიექტად აღიქმება და სემიოტიკურ ენობრივ დონეს „ეპემის“, რის გამოც მხედველობის არიდან რჩება დინამიკურ-კოგნიტიური ასპექტები, ტექსტს ენობრივი ქმედების განხორციელებისთვის საჭირო მთლიანობად რომ აქცევენ, რათა მასში საკომუნიკაციო მოდელის შესაბამისი აზრის კონსტრუირება, ჩამოყალიბება მოხდეს. ტექსტის კონცეპტუალური მთლიანობის განსაზღვრას რეციპიენტი მხოლოდ მას შემდეგ შეძლებს, როცა იგი ენობრივი ნიშნებით გამოწვეულ აქტიურ ქმედებებს შეასრულებს. ამის შემდეგ ტექსტი სემიოტიკურიდან კოგნიტიურ სიბრტყეზე ინაცვლებს, რის შედეგადაც შესაძლებელი ხდება ერთმანეთისგან განვასხვავოთ (*ტექსტი ქალაქზე და ტექსტი მკითხველის თავში* – ქსელურად დაკავშირებული სხვადასხვაგვარი ინფორმაციების მენტალური რეპრეზენტაცია). სხვაგვარად რომ ვთქვათ:

პირველი არის სტატიკური ტექსტი, ხოლო მეორე - დინამიკური რეცეფციის პროცესში კოგნიტიურ სიბრტყეზე კონსტრუირებადი ტექსტი, რომლის შედეგიც მხოლოდ რეციპიენტის თავში, მის ცნობიერებაში არსებობს (Rickheit, Strohner 1991:142).

ტერმინოლოგიური დილემის გადასაჭრელად გეორგ ვაიდახერმა სულ ცოტა ხნის წინ შემოგვთავაზა ტერმინების, *ტექსტურა* და *ტექსტუალური რეპრეზენტაცია*, ახლებური გაგება, რაც, უპირველეს ყოვლისა, რეცეფციის დონეს გულისხმობს (Weidacher 2007:90) და განსხვავდება ტექსტისა და ტექსტურის ცნებების, როგორც ლინგვისტური პრაგმატიკის მაქსიმუმისგან სამეცნიერო აქტების თეორიაში (Stetter 1991: 67-81).

ტექსტურა, ერთი მხრივ, როგორც არაერთმნიშვნელოვანი, პოლივალენტური და პერსპექტივის მიმანიშნებელი საზრისის პოტენციალი (Ambiguität) და, მეორე მხრივ, ფორმისა და შინაარსის მატერიაში „განსხვავება“ (შირფტი, ბეჭდვის სახე, Layout და ა.შ.) ამა თუ იმ ხარისხით ახდენს რეცეფციის წინასწარ სტრუქტურირებას და აქტუალიზდება ტექსტუალური რეპრეზენტაციის სახით. უმბერტო ეკოს გამონათქვამს თუ დავესხვებით, ტექსტი (ტექსტურის სახით) პროდუქციისა და რეცეფციის სტრატეგიების შესაბამისად ე.წ. „ღია“, დინამიკურ ინტერპრეტაციას ექვემდებარება (Eco 1992: 77). ინტერპრეტაციები შესაძლოა უსასრულოდ მრავალი იყოს, მაგრამ თავისებურად შეზღუდული, რადგან ისინი სემანტიკური სტრუქტურისთვის მნიშვნელობის „მიწერის“, თვითნებურ ვარიანტს გამორიცხავენ ენის მედიალური ხასიათის გამო, რომელიც მიბმულია სოციალურ მიზნებზე და „მოძრაობის“, ან „თამაშის“ თავისებური შემზღუდავი წესების შესაბამისად, სოციალურ-კულტურული დისკურსების ჩარჩოებშია მოქცეული.

სწორედ ტექსტურა განსაზღვრავს რეცეფციის სტრუქტურას: თუ რამდენად „ღიაა“, ის ინტერპრეტაციებისთვის ანუ რამდენი ტექსტის რეკონსტრუირებაა შესაძლებელი რეციპიენტის წინარე ცოდნისა და სტრატეგიის შესაბამისად. ეს ეხება არა მხოლოდ ერთი ტექსტურის სხვადასხვა რეციპიენტს, არამედ მის მრავალგზის აღმქმელსაც, რადგან, როგორც ცნობილია, ლიტერატურაში არაფერია საბოლოოდ განსაზღვრული, ყველაფერი იცვლება. ერთი და იგივე ტექსტის მრავალგზისი რეპრეზენტაცია შესაძლოა ზოგ შემთხვევაში უფრო საინტერესოც კი იყოს, ვიდრე სხვადასხვა ტექსტებისა.

ეს კი თავისთავად გამოდინარეობს ჰერმენევტიკული წრიდან ანუ იქიდან, რასაც პეტერ სძონდი ფილოლოგიურ ცოდნას უწოდებს. როგორც სძონდი აღნიშნავს, *ფილოლოგიური ცოდნისთვის დამახასიათებელია დინამიკურობის მომენტი*, არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ის, როგორც ყველა სხვა სახის ცოდნა, ახალი პოზიციებითა და ახალი თვალსაზრისების შექმნის გზით მუდმივად იცვლება, არამედ იმის გამოც, რომ *მას შეუძლია არსებობა მხოლოდ ტექსტთან გამუდმებული კონფრონტაციის პირობებში, ცოდნის შემეცნებაზე მუდმივი დაყვანის პროცესში, სხვაგვარად რომ ვთქვათ - მას შეუძლია არსებობა მხოლოდ მხატვრული სიტყვის გაგების პროცესის პირობებში*.

*ფილოლოგიური ცოდნის საწყისი სწორედ შემეცნებაა (Erkenntnis), რომლის პროცესიც არასოდეს წყდება – ცოდნა მუდმივი შემეცნებაა ან ის ამგვარი უნდა იყოს* (Szondi 1978:265).

ეს მუდმივი შემეცნება არ შეიძლება განხორციელდეს ტექსტურისგან დამოუკიდებლად, მაგრამ იგი ხორციელდება მკითხველის მიერ და მკითხველში, რადგან რეცეფცია მუდამ ნი-

შანთა ინტერპრეტაციას წარმოადგენს, ინტერპრეტაცია კი შესაძლოა უსასრულოდ იყოს, თუმცა ის მაინც საზღვრულია. ინტერპრეტაციების უსასრულობაზე საუბრის დროს შეიძლება კაფკას რომანების გახსენება, მით უმეტეს, თუ მათ ე.წ. პრაგმატიკულ ტექსტებს (Gebrauchstexte) შევადარებთ, რომლებიც საერთოდ არ ავლენენ რეცეფციის ვარიაციულობის შესაძლებლობას მათი მონოფუნქციონალური „ნაკეტილობის“ გამო.

თვით „ტექსტი“, ამბობს უმბერტო ეკო, რომელსაც იგი „ხელოვნების ღია ნაწარმოებს“ უწოდებს (*das offene Kunstwerk*) წარმოადგენს „ეველაზე თვალსაჩინო და ზოგად პრინციპს, რომელიც განსაზღვრავს როგორც ტექსტის წარმოშობას, ასევე მის ინტერპრეტაციას“ (Eco 1990:8; 1997).

ამრიგად, შესაძლოა დავუშვათ, რომ განსხვავება ტერმინებში მხატვრული/ლიტერატურული ნაწარმოები ან ხელოვნების ნიმუში და ლიტერატურული ტექსტი სემიოტიკური ხასიათისა იყოს. ასეთ შემთხვევაში ტექსტი განიხილება, როგორც ენობრივი საშუალებების გზით რეალიზებული უცვლელი მნიშვნელობა, რომელიც დამოუკიდებელია რეციპიენტების მრავალი თაობების მიერ ისტორიის მსვლელობის პროცესში განხორციელებული ინტერპრეტაციებისგან. თვით ტერმინი „ტექსტი“ აქ მის ავტონომიურობას უსვამს ხაზს როგორც რეციპიენტისგან, ასევე პროდუცენტისგან, რომელსაც ის „მოწედა“ მისი შრიფტში რეალიზაციის, გამოქვეყნების შემდეგ (Barthes 1990: 94); თავის თავზეა მიმართული, ავტორეფერენციალურობით ხასიათდება (Göttert 2004: 48) და მხოლოდ თავისივე ენობრიობით და მასზე დაფუძნებული ფუნქციებით არის განსაზღვრული (Jakobson 1971: 142-178.).

ტექსტურა, რადგან ის რეალურად მატერიალური სახის ცვლილებებს არასოდეს განიცდის, მთლიანი ხასიათის არის და სტაბილურია, რაც არ შეიძლება ითქვას ტექსტუალურ რეპრეზენტაციაზე და, შესაბამისად, ინტერპრეტაციაზე, რომელიც შესაძლოა პრინციპულად უსასრულო იყოს. ტექსტი ტექსტურიდან მაშინ წარმოიშობა, ანუ ტექსტუალური რეპრეზენტაცია მაშინ ხდება, როდესაც ტექსტურაში არსებული საზრისის პოტენციალის აქტუალიზება მკითხველის მიერ ხორციელდება და მის მიერ შეივსება კიდევ, რამდენადაც ის ე.წ. ინფორმირებული ანუ არქიმკითხველისაშუალო მკითხველი (Riffaterre 1973) თავის ცოდნის მარაგს (Wissensbestand) ამატებს და, ასე ვთქვათ, თვით რეპრეზენტაციის პროცესს გარკვეულწილად საყოველთაო ხასიათს სძენს (Göttert 2004: 46-50) და, პირიქით, მკითხველი ვერასოდეს ამოიცნობს ამ პოტენციალს იმ აბსოლუტური სისავსით, როგორც ტექსტურაშია ჩადებული.

ამავე დროს, კომუნიკაცია ვერშემდგარად შეფასდება, ტექსტურის რეცეფცია რომ აბსოლუტურად ნებისმიერი იყოს, რადგან ავტორი, როგორც ტექსტის პროდუცენტი, მისი ინტენციის შესაბამისად ტექსტის შინაარსის კონსტრუქტს ქმნის და ამით რაღაცა დოზით ტექსტუალური რეპრეზენტაციის წარმმართველის როლში გამოდის. ცნობილია, რომ ექსპერიმენტული ლიტერატურის შემქმნელი ავტორებისთვის მნიშვნელოვანი სწორედ მკითხველისთვის მისი ტექსტის გაგების, აღქმის გაძნელებაა, რათა მკითხველმა თვით ენის არსი, მისი შესაძლებლობების რეფლექტირება მოახდინოს; გააცნობიეროს ის, რომ გაგება მუდამ ავტომატური პროცესი კი არ არის, არამედ ის, რომ თვით ენა, მასში მოცემული პოტენციების შესაბამისად, გასაოცარ ფორმებს ქმნის, რომელთა რეალიზებასაც ავტორი ახდენს. აქ შეიძლება გავიხსენოთ გერმანულენოვანი ავტორების, მაგ. აიხენდორფის, იანდლის, კომრინგერისა და ასევე გივი მარგველაშვილის გერმანულ ენაზე შექმნილი სხვადასხვა სახის ტექსტები, რომლებიც ენობრივ მასალასთან ესთეტიკური თამაშის შედეგად შინაარსების გასაოცარ ფორმებს ქმნის.

მაგრამ ენას შემზღუდავი პოტენციალიც გააჩნია. უმბერტო ეკოც ზღუდავს თავისი ტექსტების ღიაობას „ინტერპრეტაციის ჩარჩოებით“ კომუნიკაციის თეორიული და კოგნიციური მეცნიერებების მონაცემებზე დაყრდნობით:

*ახლა კი, ამბობს უმბერტო ეკო, თუნდაც დავუშვათ, რომ ტექსტი ქალაქარეთ გაწყობილი პატარა სუფრა იყოს, რომელსაც ავტორი მხოლოდ სიტყვებს უმატებდეს, ასეთ შემთხვევაშიც არ უნდა დავივიწყოთ ოსტინის გამონათქვამი: სიტყვებით შეიძლება საგნების კეთება, მაგრამ არა ნებისმიერი საგნებისა, არამედ მხოლოდ ისეთის, რომლებიც უნდა სწორედ ამ სიტყვებს შეეფერებოდეს, მათზე მისადაგებული იყოს (Eco 199 : 77).*

მაშასადამე, არც ავტორია თავისუფალი იმაში, თუ რა მნიშვნელობებს მიანიჭებს ის სიტყვებს და არც მკითხველი, რომელსაც თავის ნებაზე შეეძლებოდა „მიეწერა“ (ტექსტის აღქმის პროცესში) სიტყვებისთვის ნებისმიერი მნიშვნელობა.

ეს გამონათქვამი არ ეწინააღმდეგება თეზისს იმის შესახებ, რომ *ენობრივი ნიშანი მაშინ იქცევა ენობრივ ნიშნად, როცა პოტენციურ სივნიფიკანტს რეციპიენტის (როგორც ნიშნის გამომყენებლის) მიერ გარკვეული მნიშვნელობა „მიეწერება“; და, რადგან მნიშვნელობის ეს მიწერა ინდივიდუალურ ხასიათს ატარებს, ის, ამავე დროს, სოციალური ხასიათის მატარებელიც ხდება. ეს იმას ნიშნავს, რომ მნიშვნელობის ამგვარი მიწერა ერთი ენობრივი კოლექტივის მიერ შეუძლებელია და ზღვეულია და მომავალშიც დაზღვეული იქნება* (Weidacher: 2007: 96).

კოლექტიური ენობრივი „მარაგი“, რომელიც სოციალური პროცესების შედეგად შეიქმნა, მჭიდრო კავშირშია მენტალური კონცეპტების დონესთან. ამ კავშირზე, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ჯერ კიდევ ჰუმბოლდტი მიუთითებდა. ამრიგად, გნოსეოლოგიურ ფუნქციაზე დაყრდნობით ვლინდება ენის განმსაზღვრელი როლი დისკურსულ ქმედებაში. დისკურსები კი, როგორც დროში მიმდინარე მეტყველებების ნაკადები (Jäger 1993: 153), ენის, როგორც უმთავრესი მედიუმის, საშუალებით ხორცს ისხამენ და ტექსტის ფორმას იძენენ. ამ პროცესში მონაწილეობს ე.წ. ადამიანთა ენობრივი კოლექტივის/საზოგადოების წარმომქმნელი ფუნქცია (kommunitäre oder Gesellschaft stiftende Funktion), რომელიც ენობრივი კოლექტივების სტაბილიზაციას უწყობს ხელს ჰარმონიული, თანხვედრი დისკურსიული ქმედების საფუძველზე.

წინააღმდეგ შემთხვევაში, როცა აქცენტი კეთდება ე.წ. „შინაარსის“ ელემენტებზე, რომლებიც სინამდვილეში მის თემატურ კომპონენტებს წარმოადგენენ, ტექსტის ინტერპრეტაცია იზღუდება, დაიყვანება ცალკეული სოციოლოგიური, ისტორიული, ფსიქოლოგიური ან, თუნდაც, მხოლოდ ენობრივი დისკურსის გაგებამდე და გვერდს უვლის იმ არსებითად ენობრივად განპირობებულ ესთეტიკურ საწყისს, რომელიც ტექსტურას სწორედ ამგვარ ანუ ლიტერატურულ ტექსტად აქცევს.

ამრიგად, ლიტერატურული ტექსტის მნიშვნელობა, მისი ესთეტიკური შინაარსი დამოუკიდებელ არსს კი არ წარმოადგენს, არამედ ის ორგანულად არის შერწყმული მატერიალურთან, ობიექტურად არსებულ ენობრივ მასალასთან – ტექსტურასთან, რომელიც მნიშვნელობის მატარებელია და რომლის ტექსტუალური რეპრეზენტაცია სწორედ რეცეფციის პროცესში ხორციელდება.

ტექსტუალობის ამგვარი დინამიკური გაგების საფუძველზე შესაძლებელია ტიპოლოგიური ინტერტექსტუალობის თავისებურებების დადგენა, მაგალითად, პოსტ-მოდერნისტული დისკურსის პოეტური/ფიქციონალური და პრაგმატული ტექსტების სახეობებში, რომლებიც ცალკეულ დისკურსებში ერთიანდებიან, რაც სპეციალური კვლევის ობიექტად შეიძლება იქცეს.

ამ სტატიაში ჩვენ შევეცადეთ გვეპასუხა კითხვაზე, თუ როგორი კავშირი არსებობს ტექსტს, როგორც ლიტერატურული დისკურსის შემადგენელ ნაწილსა და მის გარეთ არსებულ არალიტერატურულ-კულტურულ-სოციალურ, ეთიკურ, ისტორიულ-ლიტერატურულ, ფსიქოლოგიურ-ბიოგრაფიულ, სასაუბრო და ა.შ დისკურსებს შორის. ეს საკითხი შეიძლება დადგეს არა მხოლოდ ლიტერატურული ნაწარმოების საზრისის გახსნის, მისი ინტერპრეტაციის, არამედ მისი (როგორც ტექსტურის) ლინგვისტური ანალიზის დროსაც, რადგან ტექსტურის ფორმა და შინაარსი ერთ მთლიან და განუყოფელ კომპონენტს წარმოადგენს, რომლის გახსნაც (ტექსტუალური რეპრეზენტაცია) შესაძლებელია ტექსტის ენობრივი სისტემის, მისი ელემენტების ანალიზის შედეგად. ამასთან აუცილებელია ტექსტის შიდა ელემენტების კავშირის დადგენა ტექსტის გარეთ არსებულ დისკურსებთან, რადგან ტექსტი თავისთავად არ შეიძლება იყოს თვითკმარი მისი მნიშვნელობის სრული გახსნისთვის (ესთეტიკურის ჩათვლით). სწორედ ამ დისკურსებიდან არჩეული ელემენტების ურთიერთმიმართებით, რომლებიც შესაბამის კონსტელაციაში ესთეტიკურ ტრანსფორმაციას განიცდიან და შესაბამის ფუნქციებს ასრულებენ ამა თუ იმ ჟანრის შინაგანი კანონების მიხედვით (ან მათი გაცნობიერებული რღვევით – დეკონსტრუქცია), იქმნება ლიტერატურული ტექსტის განუმეორე-

ბელი სისტემა. ამრიგად, ტექსტურების თავისებურად „გაყინული“ ფორმებიც შესაძლოა დისკურსიული კონტექსტების ფონზე ინტერპრეტაციის საზღვრების ღიაობაზე მიაწინებდნენ.

ამავე დროს, ენა, როგორც მედიუმი, მუდამ რჩება ტექსტის რეცეფციის მართვისა და, შესაბამისად, ტექსტუალური რეპრეზენტაციის ერთადერთ იარაღად თუნდაც კომუნიკაციური ქმედების პრინციპების დარღვევისა (ექსპერიმენტულ-კრეატიულ აქტებში) და ინტერპრეტაციის საზღვრების გადალახვის დროს. ეს კი ცალკეული ენისათვის შინაგანად დამახასიათებელი იმანენტური პერსპექტივით არის განპირობებული, რომელიც მუდამ თავისებურ დადს ასვამს პროდუცენტის მიერ ენობრივი საშუალებების გამოყენების ხერხებს და ამავე დროს თავისებურად ზღუდავს კიდევ რეციპიენტის ინტერპრეტაციის სტრატეგიების შესაძლებლობებს.

ამრიგად, ენა ყველაზე მნიშვნელოვანი მედიუმია, რომელშიც არა მხოლოდ ტექსტი ხორციელდება, არამედ თვით დისკურსი მიმდინარეობს (Schwemmer 1997: 24). ამ პროცესს სხვა შედეგებიც ახლავს როგორც ცალკეული ტექსტურის შექმნის, ასევე მისი რეცეფციულად გადამუშავების დროს. ლიტერატურული ტექსტის გარეთ არსებული დისკურსები ერთვება ტექსტუალური რეპრეზენტაციის პროცესში, როგორც ტექსტის შიდა ელემენტების საპირისპირო და, ამავე დროს, მათი მნიშვნელობის გახსნის საშუალებები და, ამდენად, ტექსტის პარადიგმული დერძის შემადგენელ კომპონენტებს წარმოადგენს.

## გამოყენებული ლიტერატურა

- Barthes, R. *Die Lust am Text. Aus dem Französischen von Trautgott König*. Frankfurt, 1990.
- Eco, U. *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*. München, 1990.
- Eco, U. *Die Grenzen der Interpretation*. München, Wien, 1992.
- Eco, U. *Das offene Kunstwerk*. Frankfurt a. M, 1997
- Ehlich, K. „Medium Sprache“. In *Hans Strohner*. Frankfurt, 1998.
- Feilke, H. *Sprache als soziale Gestalt. Ausdruck, Prägung und die Ordnung der sprachlichen Typik*. Fr a. M, 1996.
- Göttert, K; Jungen, O. *Einführung in die Stilistik*. München, 2004.
- Humboldt W. „Wert und Ehre deutscher Sprache“ in *Zeugnissen herausgegeben von Hugo von Hofmannsthal*. 1957.
- Jakobson R. „Linguistik und Poetik“. In *Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921-1971*. Frankfurt a. M, 1979.
- Jäger, S. *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*. Duisburg, 1993.
- Keller, R. *Sprachwandel. Von der unsichtbaren Hand in der Sprache*. Tübingen und Basel, 1994.
- Linke, A; Nussbaumer, M; Portmann, R. *Studienbuch Linguistik*. Tübingen, 2001.
- Nussbaumer, M. *Was Texte sind und wie sie sein sollen. Ansätze zu einer sprachwissenschaftlichen Begründung eines Kriterienrasters zur Beurteilung von schriftlichen Schülertexten*. Tübingen, 1991.
- Rickheit, S. *Grundlagen der kognitiven Sprachverarbeitung. Modelle, Methoden, Ergebnisse*. Tübingen und Basel, 1993.
- Riffaterre, M. *Strukturelle Stilistik*. München, 1973.
- Stetter, C. „Text und Textur“ In *Diachrone Semantik und Pragmatik. Untersuchungen zur Erklärung und Beschreibung des Sprachwandels Reihe Germanistische Linguistik*. Tübingen, 1991.
- Schmidt, S; Hauptmeier, H. *Einführung in die empirische Literaturwissenschaft*. Braunschweig Wiesbaden, 1985.
- Schwemmer, O. *Die kulturelle Existenz der Sprache*. Berlin, 1997.
- Spillner, B. *Linguistik und Literaturwissenschaft. Stilforschung, Rhetorik, Textlinguistik*. Stuttgart, Berlin Köln Mainz, 1994.
- Szondi, P. „Über philologische Erkenntnis“. In *Schriften*. Frankfurt a. M, 1978.
- Weidacher, G. *Fiktionle Texte-Fiktive Welten – Fiktionalität aus textlinguistischer Sicht*. Tübingen, 2007.

LALI KETSBA-KHUNDADZE

LANGUAGE AS THE PRECONDITION OF TEXT'S "OPENESS" AND  
THE LIMIT OF ITS INTERPRETATION

Summary

In the article we have made an attempt to find an answer to the issue of the connection between the text as a constituent part of the literary discourse and various other types of non-literary discourse which exist beyond it (socio-cultural, ethical, literary-historical, psychological, biographical, colloquial). This problem may arise not only in the process of revealing and interpreting the essence of a literary text but also in the process of its linguistic analysis. The meaning is a whole and indivisible component of the textual, which can be fully decoded only after the textual representation of its elements and its linguistic system. At the same time, it seems vital to state the connection between the elements of the text and the type of discourse beyond it. This is because the text on its own may not be sufficient for the complete decoding of its meaning (including the esthetical element). The unique system of a literary text can be created only by means of the correlation between the elements selected from the types of discourse which have undergone esthetical transformation in a corresponding constellation and perform respective functions according to the inner roles of a certain literary genre, or vice versa, by their deliberate deconstruction. Even the 'frozen' forms of texts can point to the openness of the boundaries of interpretation against the background of discursive contexts.

At the same time a language as a medium still remains the only tool ruling textual reception and thus functions as a means of textual representation even when the principles of a communicative act are breeched and violated (in case of experimental creative acts) and the boundaries of interpretation are ignored. This is conditioned by the imminent inner perspective of a language which always influences the selection of the strategies preferred by the producent and at the same time restricts the possibilities of the interpretation by the recipient.

Thus a language *is the most important medium* in which not only the text is embodied but in which *discourse is realized* (Schwenmer 1997 :24). This process is accompanied by other consequences not only during the act of text creation but also during their receptive processing. The discourses existing beyond the literary text are included in the process of textual representation as the means which, though opposed to the inner elements of the text, still assists the decoding of the meaning .Thus they are components of a paradigmatic axis of the text.

ნინო ქიმერიძე

ანბანის რიგზე აბეზული ტექსტები ქართულ და  
გერმანულ ლიტერატურაში და მათი ლინგვისტიკური ანალიზი

სამწერლო ენების ანბანური სისტემის ჩამოყალიბება მეტად ხანგრძლივი და რთული პროცესია, რაც უპირობოდ უკავშირდება სოციალურ-პოლიტიკურ ფაქტორებს, თუმცა ეს პროცესი ყოველთვის არ არის წარმატებული და შედეგიანი. ამის ნათელი დადასტურებაა გერმანული დამწერლობის სისტემა, რომელმაც ვერ პოვა განვითარება, რის მიზეზადაც, ფაქტობრივად, შეიძლება დასახელდეს, ერთი მხრივ, საგარეო ფაქტორი: ძლიერი პოლიტიკური მუხობელი – რომის იმპერია, ხოლო, მეორე მხრივ, საშინაო ფაქტორი: შიდა ეთნიკური სიჭრელე და, შესაბამისად, სახელმწიფოებრივი ელემენტების არარსებობა. ეს ორი ძირითადი მომენტი გახდა მიზეზი იმისა, რომ დიდი ხნის განმავლობაში ვერ მოხერხდა გერმანიკული ტომების ინტეგრაცია და მათ მიერ დასახლებულ ტერიტორიაზე სახელმწიფოებრივი ერთეულის ჩამოყალიბება, რამაც თავისთავად გამოიწვია ერთიანი სახელმწიფოებრივი ენის გვიან ჩამოყალიბება, ხოლო შემდგომ ეტაპზე ეროვნული დამწერლობის შექმნის დამუხრუჭება.

ჯერ კიდევ წარმართულ ეპოქაში გერმანიკულ ტომებში რუნული დამწერლობის რამდენიმე ტიპია გაერცვლებული. ქრისტიანობის გავრცელებას უკავშირდება შემდგომ ეტაპზე გოთური დამწერლობის წარმოშობა, ხოლო ამ უკანასკნელის დამკვიდრება დააბრკოლა სახელმწიფოებრივი ერთეულის არარსებობამ გერმანიკული ტომებით დასახლებულ ტერიტორიაზე და, ბუნებრივია, მასების წერა-კითხვის უცოდინრობამ. გოთური დამწერლობა შეიქმნა „მონასტრის ტერიტორიაზე“ და იგი ხანგრძლივად დარჩა მისსავე „ტყვეობაში“. წერა მონასტრის მსახურთათვის ისეთივე რიტუალი იყო, როგორც „ღვთისმსახურება“ (Scheffler 1994: 235) „ლოცვა და მარხვა“ (Ludwig 1994: 58). წერა-კითხვის ცოდნა დიდი ხნის მანძილზე იყო სასულიერო, ხოლო შემდგომ საერო ზედაფენების პრივილეგია.

რუნული ანბანი ეპისკოპოს ვულფილას მიერ შექმნილმა ანბანმა შეცვალა, რომელსაც საფუძვლად დაედო ძველი ბერძნული ანბანური სისტემა. თუმცა რიგ შემთხვევებში ანბანის შემქმნელი იძულებული შეიქნა გარკვეული გრაფიკული ნიშნები რუნული ანბანიდან გადმოეტანა. გერმანული ენის წერილობითი სისტემის ერთ-ერთი რეფორმა უკავშირდება ევროპაში რომის იმპერიის ბატონობას, რამაც დიდად შეუწყო ხელი გერმანულ წერილობით ენაში ლათინური ანბანის დამკვიდრებას, რის თაობაზეც სამართლიანად აღნიშნავენ, რომ ევროპელები რომაელებს უნდა უმაღლოდნენ არა მარტო ანბანს, არამედ ასო-ნიშნთა სახელებსაც კი.

ამგვარი სოციალურ-პოლიტიკური ფონი განაპირობებდა თავდაპირველად ლათინურ, ხოლო შემდგომ უკვე გერმანულ ენაზე შექმნილი არაერთი ტექსტის გაჩენას, რომლის ფესვები ანტიკურობაში იძებნება. გერმანულ ლიტერატურაში ბაროკოს პერიოდის ჩათვლით უამრავი ატიპური ტექსტი ფიქსირდება, რომელთაც პირობითად ფიგურული ტექსტების სახელით აღნიშნავენ. ტექსტის ტოპოლოგიური ჩარჩოს ატიპურობა, კერძოდ კი მისი კონტურებით გარკვეული ფიგურების გამოხატვა მარკირების ექსტრალინგვისტური საშუალებაა. რაც შეეხება ტექსტების ლინგვისტური საშუალებებით პუანტირების შესაძლებლობებს, ის ხორციელდება ფაქტობრივად ენობრივი დონის ყველა საფეხურზე.

ლინგვისტური ნიშნით მარკირებული ტექსტის ერთ-ერთი უმარტივესი და ყველაზე მეტად გავრცელებული ტიპია ანბანურ რიგზე დალაგებული ტექსტები, რომელთაც ლიტერატურის ისტორია აკროსტიქის სახელით იცნობს. ამ შემთხვევაში პუანტირება ხორციელდება ენობრივ დონეთა იერარქიის ყველაზე დაბალ საფეხურზე. ამ ტიპის ტექსტები ფიქსირდება როგორც ქართულ, ისე გერმანულ ლიტერატურაში.

დავით რექტორის მიერ შედგენილ ანთოლოგიაში ვხვდებით ოცდათვრამეტამდე ავტორის ტექსტს, მათ შორის არიან მიქაელ მოდრეკილი, ქეთევან წამებული, თეიმურაზ I,

არჩილ მეფე, თეიმურაზ II, ვახტანგ ორბელიანი, დავით მეფე (იმამ-ყული-ხანი), ბესიკი, ანტონ I, იოანე ბატონიშვილი, ალექსანდრე ჭავჭავაძე, საიათნოვა, ვახტანგ VI, სულხან-საბა და მრავალი სხვადასხვა ეპოქის ავტორი.

ქართულ ლიტერატურაში ანბანთქების ნიმუშების გაჩენას უკავშირებენ აღორძინების ეპოქას. როგორც ლიტერატურის მკვლევრები აღნიშნავენ, მის განვითარებას ხელი შეუწყო: „ა) აკროსტიქულმა ფორმამ („ანბანისანი“)“ და ბ) აღორძინების ხანაში გავრცელებულმა ისეთმა თხზულებებმა, რომლებიც ამა თუ იმ საგნის „ქებას“ ან „შესხმას“ წარმოადგენს: სასახლის ქება, ხილთა ქება, ყველის ქება, შაშვის ქება, ქება მზისა...“ (მიქაძე 1948: 203) ქართველ მკვლევართა მოსაზრებით, ანბანთქების პოეტიკა თავისი არსით ძალზე მარტივია, მაგრამ რთული და ძნელია მისი პრაქტიკაში გამოყენება. ქართულ ლიტერატურაში გვხვდება აკროსტიქული სისტემის მიხედვით განსხვავებული ტიპის ანბანთქებები. ამ ტიპის ლექსების კლასიფიკაცია შესაძლოა ფორმის მიხედვით, სადაც ძირითად საკომპოზიციო ელემენტს წარმოადგენს ქართული ანბანის პუნტირებული ნიშნები. აღორძინების პერიოდში შექმნილ ანბანთქებებს რელიგიური ხასიათი ჰქონდა. პარალელურად ამ ტიპის ლექსებში საერო თემებიც გაჩნდა.

ქართულ ლიტერატურაში შემონახულია ქეთევან დედოფლის ერთადერთი ელეგიური ტიპის ლექსი:

**ან**, ამას ვსტირი, **ბან**, ბნელსა მჯდომი, **ბან**, ბულთა მდულრად, **ღონ**, ღადაგული.  
**ინ**, მსრეთ ვება, **ვინ**, ვის მოება, **ზინ**, ზედი-ზედა, **ჭა**, ჭე დართული!  
**თან**, თვალნი ჩემნი, **ონ**, მსრევ ირწყვის, **პან**, კმარის მისგან, **ლან**, ლამებული,  
**მან**, მილად მოდის, **ნარ**, ნაკადულად, **ონ**, ოდეს ნახონ, **პარ**, პკურებული...

ამ ნიმუშის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ოთხბჭკარიან სტროფში თითოეული სტრიქონი მოიცავს ქართული ანბანის ოთხ გრაფემას, რომელთა ხაზგასმა ხდება შემდეგი საშუალებებით: 1) ხელნაწერში სინგურით და ასომთავრულითაა ჩაწერილი ანბანის პუნტირებული ნიშნები და მათი სახელები; 2) დაცულია აგრეთვე გრაფემების რიგიც; 3) აკროსტიქი იკითხება ჰორიზონტალურად, სინტაგმატურ დერძზე მარჯვნიდან მარცხნივ; 4) გრაფემათა სახელწოდება ტექსტში გამოყოფილია მარჯვნიდან და მარცხნიდან სინგრაფემა „მძიმით“; 5) ტექსტის სტრუქტურის ბმა ხორციელდება გრაფემულ დონეზე; 6) ტექსტში მოცემულია დესკრიფციული თემატური განფენილობა და ის საინფორმაციო ფუნქციის მატარებელია.

თეიმურაზ I-ის მიერ შექმნილი ანბანთქება პრინციპულად განსხვავდება ქეთევან დედოფლის ანბანთქებისგან. სანიმუშოდ მოგვყავს სტროფი ერთ-ერთი ანბანთქებიდან:

აღახვენ ჩემნი ბაგენი, ღმერთო, სამებით ქებულო,  
აერსა ზედან საყდართა დიდებით დამკვიდრებულო,  
არსებით ერთო, ბუნებით, პირებით – სამ რიცხვებულო,  
აღამიანთა ხსნისათვის განგებით მოვლინებულო...

აღნიშნული ანბანთქება 36 სტროფიანია, ანუ მასში იმდენივე სტროფია, რამდენიც ანბანური ნიშანი ქართულში. თითოეულ სტროფში ყოველი სტრიქონის საწყისი ლექსემის თავკიდური გრაფემა ერთი და იგივე ანბანური ნიშანია მაიუსკულით და სინგურით ჩაწერილი. აკროსტიქი იკითხება ზევიდან ქვევით პარადიგმატულ დერძზე, ლექსში ორმაგი კოჰეზიაა: გრაფემული და სემანტიკური. ტექსტს აპელატიური ფუნქცია აქვს.

არჩილ მეფეს მიაწერენ ვერტიკალურად გალექსილ ანბანთქებას, სადაც ქართული ანბანი ზევიდან ქვევით იკითხება. მოგვყავს ნაწყვეტი არჩილის ანბანთქებიდან „ა სულ ასულა“:

ასულ ასულა, მჭვრეტნი დასულა, ესე ვინაა ჩემი ასულა?  
ბროლ-მინა რევით, მზისა მორევით, თვალნი მორევით მეღნისა სულა.  
ბიმკობ ქებასა, შენ სამებასა, ხელთა შეგვედრებ ხვეწნითა სულა.  
ღებორა ქველსა, შენ სდგამ სარქველსა, თავს ხნარცვში მჯდომსა კი დანასულა...

მოცემულ ნიმუშში პუნტირების საშუალებებია: სტროფის ცალკეული სტრიქონის თავკიდური გრაფემების უწყვეტი ანბანური რიგი და ასომთავრულით და სინგურით ჩაწერილი გრაფემები. ტექსტი აპელატიური ფუნქციითა და თემის დესკრიფციული გაშლით ხასიათდება.



არჩილ მეფის ნოვატორობას უკავშირდება ასევე ანბანთქების შემდეგი ვარიანტი:

არ ადვილია აღკრძალვა ამოებისა, ამოსა,  
არ ასაგდებად აღმოვთქვა ამოვიმოწმებ ამოსა;  
ადრიდგან არსად არაკად ასმოდეს, აჰ[ა], ამოსა,  
არის ასეთი ამბავი, არავის არ ა[ა]მოსა...

ამ ანბანთქებაში პუნტირება ხორციელდება ლექსემათა თავიკიდური გრაფემის სინგურით ჩაწერილი ასომთავრულით. სტროფის შემადგენელი თითოეული ლექსემის წინამავალი გრაფემა არის სტროფის დასაწყისი გრაფემის ეკვივალენტური. სემანტიკური იზოტოპია მთელია, მიუხედავად გრაფემული პუნტირების სირთულისა, ანუ თითო სტროფი ქართული ანბანის თითო ასო-ნიშანს შეესაბამება. გრაფემული კოჰეზია ვერტიკალურია, შესაბამისად ვერტიკალურია აკროსტიქიც, იკითხება პარადიგმატულ ღერძზე. ტექსტი ხასიათდება დესკრიფციული (ნარატივი) თემატური გაშლითა და საინფორმაციო ფუნქციით.

ამ თვალსაზრისით ორიგინალურია სულხან-საბას პოეტურ მეტყველებაში დაცული ანბანთქება. ლექსი ერთსტროფიანია. მისი ადრესატი ყოფილა ვახტანგ VI, რომელსაც თავის ღრძზე ზუსტად ამ ტიპის ანბანთქებით უპასუხია აღმზრდელისათვის:

აღვძრა ბაგე, ბული ღავდვა, მს ვის ზე შე თამაშობდეს.  
იცოდე ძი ლომ-მონაკეთე, ნებ ორ პრტყელი შამად რებდეს.  
სად ტომ უფროს ვრიად ქმნილა, ღრმა ქოფს შაირს, ჩურჩენილობდეს.  
ცნობით ძალით, წმინდათ ზურეტით ხელ-ჭრმლით, ჯვართი ჰაი ჭომობდეს.

სულხან-საბას ანბანთქების ტექსტიც აკროსტიქულ პრინციპზეა აგებული. ქართული ანბანის ნიშნები ლექსემათა თავშია განლაგებული და სინგური მაიუსკულითაა ჩაწერილი. პუნტირებული ანბანი იკითხება მარცხნიდან მარჯვნივ სინტაგმატურ ღერძზე. სტროფის ბმა, უპირველეს ყოვლისა, ემყარება კოჰერენტულობის პრინციპს სემანტიკურ დონეზე, რადგან გრაფემული კოჰეზიური ჯაჭვი წყვეტას განიცდის, ანბანის რიგიდან ამოვარდნილი ორი გრაფო-ნიშნის, ე.წ. „ვ“ და „დ“ გამო. ტექსტი აპელაციური ფუნქციის მატარებელია.

ანბანთქებას ვხვდებით ვახტანგ VI-ის შემოქმედებაში. მის მიერ შექმნილი ანბანთქება სულხან-საბას მიერ დამკვიდრებულ ანბანთქების ტიპს ჰგავს, მაგრამ გარკვეული განსხვავებაც შეინიშნება:

არა ბრძანებ ბიორბ ღედაღ, ესე ვიყავ ზეზ შეთერჭად,  
თმით იკარი, კუბ, ლალ, მომცემ, ნებვენ ოსო პროკოპ შევრად,  
როგორ საამს ტახტ უკეთუ, შეფ, ქემ, ღორღ, ქუქ, შიშ, ჩამჩქერად,  
ციც, ძემ, წყწ, ჰმუჭ, ხეს, კო, ჯორჯ, ჰაიმისჰ ჭიერად.

მოცემულ სტროფს თუ დავაკვირდებით, შევამჩნევთ, რომ აკროსტიქი მარცხნიდან მარჯვნივ იკითხება. გრაფემათა პუნტირებისას ავტორი მიმართავს გაორმაგების ხერხს და ერთი და იმავე ანბანური ნიშნის სინგური მაისკულით გამოყოფას ახდენს თითოეული ლექსემის თავსა და ბოლოში. როგორც ვხედავთ, ცალკეული ლექსემა წარმოაჩენს თითო ანბანურ ნიშანს, მაგრამ პუნტირება ამ ნიშნით მთლად გამჭოლი და თანმიმდევრული არ არის, რაც იმაში გამოიხატება, რომ ქართული ანბანის რიგით მე-17 („უ“) და 36-ე („შ“) გრაფემის გაორმაგება ვერ მოხერხდა, ამას გარდა, მე-8 („ჭ“) და 27-ე („ჩ“) ასო-ნიშნის გაორმაგება მოხდა არა ლექსემის ბოლოკიდურ ნაწილში, არამედ – შუაში. ტექსტის კოჰერენტულობა მთლიანად ვერ ხორციელდება გრაფემული პუნტირებით, აქაც გვაქვს ანბანური რიგის წყვეტა („ვ“ და „დ“).

ამავე პერიოდისაა „დავით გურამიშვილის ანბანზედ თქმული დავითისაგან პირველი თავიდან და მეორე ბოლომდე“, რომლის ტექსტურაში ყოველი ლექსემის თავიკიდური მაიუსკული თანმიმდევრულად მიჰყვება ანბანის რიგს, რის პრესიგნალს თავად ავტორიც იძლევა სათაურშივე. ის იმეორებს სულხან-საბას ორბელიანის ანბანთქების კომპოზიციურ მონახაზს, მაგრამ ამ უკანასკნელისაგან განსხვავებით მეორე სტროფში ავტორი იძლევა ანბანური რიგის პირუკუ წყობას. აქროსტიხი იკითხება სინტაგმატურ ღერძზე წაღმა და უკუღმა და ციკლური ხასიათი აქვს. გრაფემული იზოტოპია წყვეტილია (ამოვარდნილია ვ და დ). თემა დესკრიფციულად იშლება (ნარატივი) და, შესაბამისად, ტექსტის დესკრიფციული ფუნქციის მატარებელია. მოცემული ლექსის ანბანური რიგი წინა და უკუსვლით იმთავითვე ავტორის ინ-

ტენციის ვიზუალური გამოხატულებაა და სამგანზომილებიანი სამყაროს ორი პოლუსის სურათს იძლევა ხატოვნად. ანიდან ჰომედე სამოთხის სურათია, ხოლო პირველდაცემის ცოდვის შედეგს, ჯოჯოხეთს, ანბანის უკუსვლით წარმოგვიდგენს ავტორი. ამ კერძო შემთხვევაში ანბანის რიგი თავის თავზე იღებს ინტენციის განმარტების ფუნქციას. გთავაზობთ ტექსტს:

აღამ ბრმა ბველით და ევა ვერ[ა] ზოგვენ ჭე თმენასა,  
იმ პრულმან ლახვრად მიაგო ნებით ორ-პირი ჭღერასა;  
რაც სიტყვა ტკბილად შრჩივა შერხთა-ძვეშ ღალატობს ჭველასა,  
შიგ ჩანს ცდენ ძნელ წყველად ჰმუნვანი, ხსნილ ჳმარცვს ჳდენ ჰე ჭიებსა.

ჰი ჰი ჯოჯოხეთად ჳდენ ხვდათ, ჰრა, წყველა ძნელ ცეცხლ ჩენით.  
შიგან ჰრიან ღადართ ძვეშე, შუფქავს შუთ ტბა, სულთ რჯის შენით.  
პირს ოხრევდინ ნაღვლით მისთვის, ლხინი ბენესით ოწვართენით,  
თაყვანსა ჭცით, ზენარს ვედრეთ, ეს დიდ ბვემით ბრმა ახსენით.

ქართულ ლიტერატურაში გვხვდება კიდევ ერთი ტიპის ანბანთქება, რომელიც შემდეგი სახელწოდებითაა ცნობილი: „ანბანთქება. ცხრა ლექსად ნათქვამი ღარიბი“:

**ანო** – აღვსთქვ ჩემი ლხინი, თუმცა მხესა გავეყარ.  
**ბანო** – ბორცვნი რომ დაბადენ, ზეცას მისთვის დაემყარ.  
**ბანო** – ბამყევ სამარემდინ, ზედ მიწანი დამაყარ.  
**ღონ** – ღაჰხსენ ამ სოფელს ჭირი ერთად შემიყარ.

ანბანთქების ეს ნიმუშიც აკროსტიქის ტიპის ლექსია. იგი გარკვეულწილად ქეთევან დედოფლის ანბანთქებასაც ჰგავს, მაგრამ მათ შორის მაინც თვალშისაცემი სხვაობაა, კერძოდ, აღნიშნულ ტექსტში აკროსტიქი ზევიდან ქვევით იკითხება. თითოეული სტროფის ცალკეული სტრიქონი იწყება ანბანური ნიშნის სახელით, რომელიც ძირითადი ტექსტისაგან დეფინის საშუალებითაა გამიჯნული და მიმართვის ფორმა აქვს. მას მოსდევს აგრეთვე მაიუსკულით ჩაწერილი ლექსემის თავკიდური გრაფემა, რომელიც სტრიქონის თავში სინგრაფემით გამოცალკევებული ასო-ნიშნის სახელის შესატყვისია. გარდა იმისა, რომ გრაფემების პუანტირება მაიუსკულის საშუალებით ხდება, ავტორი დამატებით მეღნის ფერსაც ცვლის. ტექსტის ბმა აქაც გრაფემულადაა განპირობებული. ტექსტის თემატური სტრუქტურა აპელაციური ფუნქციის მატარებელია.

ანბანთქების ავტორთა შორისაა ბესარიონ გაბაშვილიც, რომლის ანბანთქებიდან საილუსტრაციოდ მოგვყავს შემდეგი სტროფი:

**ან**, აღვა ხარ ტანადობით, **ბან**, ბუღბულს მიგიგავს ენა,  
**ბან**, ბიბრწყინავს პირის სახე, **ღონ**, ღახატული ხარ შენა;  
**ჟნ**, ეღვარე ბადრი მთვარე, **ჰონ**, ჰა[რ]სკვლავს სურს შენი ბრწყენა,  
**ზან**, ზიდღ-კავო, გიშრის **თმარ**, **ჭ**, ჭაერთ [და]იწყე ფრენა...\*

ამ შემთხვევაში, გარდა იმისა, რომ ტექსტში სინგრაფემა „მძიმით“ არიან გამიჯნული პუანტირებული ანბანის სახელწოდებები, მათ მომდევნო ლექსემათა თავკიდური, გრაფემათა მსგავსად, სინგური მაიუსკულითაა ჩაწერილი. პუანტირებულია ლექსის კომპოზიციური ნაწილიც, კერძოდ, ყურადღება მახვილდება არა მარტო სტრიქონის, არამედ საცეზურო მუხლის დასაწყისზეც, რომელშიც გრაფემაც პუანტირებულია, ერთი მხრივ, მისივე საკუთარი სახელით, ხოლო, მეორე მხრივ, სახელის შესაბამისი გრაფემით. აღნიშნული ანბანთქება სხვა მრავალი „ქების“ მსგავსად, ხოტბის შესხმას წარმოადგენს. ტექსტის ბმულობას აქაც, ისევე როგორც ამ ტიპის სხვა მრავალ ტექსტში, პუანტირებული ანბანის რიგით დალაგებული გრაფემები უზრუნველყოფს. ტექსტი აპელაციური ფუნქციის მატარებელია.

გერმანულ ლიტერატურაში ამგვარი ტექსტები გაცილებით გვიან პერიოდში ჩნდება. იმდენად დიდი იყო ლათინურის „კულტურული ექსპანსია“, რომ სამწერლობო ენის ისტორიაში არაერთგზის ფიქსირდება ორენოვანი ტექსტების არსებობა. ანბანის რიგზე დალაგებული ტექსტები, შუა საუკუნეებიდან მოყოლებული, გვხვდება გერმანულ ლიტერატურაში, მაგ-

\* დავით რექტორი. S 1512. ანთოლოგია. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი.

რამ ამჯერად ჩვენ შემოგთავაზებთ თანამედროვე პერიოდში შექმნილ ტექსტებს, რადგან ძველი პერიოდის ლიტერატურული ძეგლების კვლევა ლინგვისტური თვალსაზრისით დამატებით მოითხოვს აგრეთვე ენობრივი ცვლილებების მიმოხილვასაც როგორც ტექსტის სიღრმული, ასევე ზედაპირული სტრუქტურების თვალსაზრისით, რაც, ალბათ, სხვა ფორმატის კვლევის საგანია.

თანამედროვე გერმანულ ლიტერატურაში ამგვარი ტექსტები უპირატესად საბავშვო ლიტერატურაში გვხვდება. ერთ-ერთი ნიმუში მოყვანილი გვაქვს ჰ. ფიუმანის წიგნიდან, რომელიც ეძღვნება ანბანის სხვადასხვა თამაშებითა და შესაქცევი ისტორიების თხრობით შესწავლას. ვ. ბუმის ანბანი ავტორმა ბავშვებს წარუდგინა, როგორც ბუნების ანბანი (Natur-Alphabet). მკითხველის წინაშეა ლექსი, რომლის თითოეული სტროფი ორი ბჭკარისაგან შედგება. ცალკეულ ბჭკარში განსხვავებული ფერით დაბეჭდილი მაიუსკულით თანმიმდევრულადაა წარმოდგენილი ანბანის გრაფემები. ტექსტის ბმულობას განაპირობებს ანბანის რიგის უწყვეტობა, რაც ვიზუალურად გამოხატულია შესაბამისი გრაფემებით, რომელთა პუნტირება განსხვავებული ფერით ხორციელდება. სტროფებს შორის კოჰერენტულობა დარღვეულია, ამდენად ტექსტში არ არის ერთიანი სემანტიკური სურათი. ამასთან ერთად, ტექსტში მოქმედებს სხვა ტიპის, კერძოდ, სემანტიკური მარკირება, რაც ასევე ანბანზე დალაგებული ბიოლოგიური ცნებებითაა გამოხატული: Ameisenhaufen (ჭიანჭველების ბუდე) /Aff[e] (მაიმუნი) ...Biene (ფუტკარი) /Bären(დათვი) ...Ceder (კედარი) /Citrone (ლიმონი) ...Dromedar (აკლემი) /Dogge (დოგი) /doppelt (ორმაგი) ...Esel (სახედარი) /Elefant (სპილო) ...Feige (ღეღვი) /Falk[e] (შევარდენი) /Finken (ნიბლი)...Gems'[e] (არჩვი) /Gänse (ბატები) ...Hopfen (სვია) /Hofhund (ქოფაკი) ...Igel (ზღარბი) /Iltis (ქრცვინი)...Johanniswürmchen (ციცინათელა) /Jaguar(იაგუარი) ...Kakadu (კაკადუ) /Kalb (ხბო) ...Lerche (ტოროლა) /Löwe (ლომი) ...Maus (თაგვი) /Mops (მოპსი) ...Nachtigall (ბუღბუღი) /Nilpferd (ბეჰემოტი) ...Orang=Utan (ორანგუტანი) / Ochs (ხარი)... Papagei (თუთიყუში) /Pudel (პუდელი)... Quarz (კვარცი) /Quitte (კომში) ...Rehbock (მამრ.შველი) /Ratt'[e] (ვერთხა) ...Steinbock (გარეთხა) /Schwein (ღორი) /Stadt (ქალაქი) ...Turteltaube (ვერიტი) /Tapir (ტაპირი)... Unke (ფომბეშო) /Uhu (ზარნაშო) ... Vieh (საქონელი) /Vampyr (ვამპირი)... Walfisch (ვეშაპი) /Wurmes (ჭია) ... Zwiebel (ხახვი) /Zebra (ზებრა). მათგან, თავის მხრივ, გამოიყოფა ოთხი დამოუკიდებელი სემანტიკური ჯგუფი: ა) **ზოოლოგიური**. Ameise..., Aff[e]..., Biene..., Bären..., Dromedar., Dogge..., Esel..., Elefant..., Falk[e]..., Finken..., Gems'[e]..., Gänse..., Hofhund..., Igel..., Iltis..., Johanniswürmchne..., Jaguar..., Kakadu..., Kalb..., Lerche..., Löwe..., Maus..., Mops..., Nachtigall..., Nilpferd..., Orang=Utan..., Ochs..., Papagei..., Pudel..., Rehbock..., Ratt'[e]..., Steinbock..., Schwein..., Turteltaube..., Tapir..., Unke..., Uhu..., Vieh..., Vampyr..., Walfisch..., Wurmes..., -Zebra. ბ) **ბოტანიკური**. Ceder..., Citrone..., Feige..., Hopfen..., Quitte..., Zwiebel. გ) **გეოლოგიური**. Quarz (კვარცი) და ამავე დროს ტექსტში გვაქვს ამ საერთო სემანტიკური ჯგუფის ერთგვარი წყვეტა, რადგან გრაფემა „S“-ის ჯგუფში გვხვდება არსებითი სახელი, რომელიც სხვა სემანტიკურ ჯგუფს მიეკუთვნება, კერძოდ, ის შეიძლება გამოკვეთილ იქნეს **გეოგრაფიულ-ადმინისტრაციული** ნიშნით Stadt (ქალაქი)... სემანტიკური და გრაფიკული იზოტოპიის გარდა, ლექსში მოქმედებს ლინგვისტური ბმის კიდევ ერთი, მორფოლოგიური პრინციპი, მაგრამ აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ, როგორც სემანტიკური, ასევე მორფოლოგიური იზოტოპიაც წყვეტილია: არსებითი სახელის რიგში ჩასმულია ზედსართავი სახელი doppelt (ორმაგი). კოჰეზიის დარღვევის ორივე მიზეზი გრაფიკულად პუნტირებული ბმია, თუმცა არც გრაფიკული იზოტოპიაა თავის მხრივ სრული და უწყვეტი, რაც იმით გამოიხატება, რომ ანბანის რიგით 24-ე და 25-ე ნიშნები – „X“ და „Y“ გრაფემებით პუნტირებული ლექსემებიანი სტროფები ტექსტში არ ფიქსირდება. ტექსტს დესკრიფციული ფუნქცია აქვს (საინფორმაციო ტექსტი).

ფრ. ფუმანის მოთხრობაში ჩართული აქვს აგრეთვე მეორე ანბანური ლექსი, რომლის ავტორია ბერტოლტ ბრეხტი. ბერტოლტ ბრეხტის ლექსად თქმულ ანბანს ავტორი „პოლიტიკურ ანბანსაც“ უწოდებს. განსაზღვრება „პოლიტიკურის“ მოტივირება განპირობებულია, ერთი მხრივ, ტექსტში ცალკეული ისტორიულ-პოლიტიკური პირებისა და მოვლენების მოხსენიებით, მეორე მხრივ კი საკუთრივ ლექსის ავტორის შემოქმედების პოლიტიზირებით, რის გამოც ბ. ბრეხტი ითვლებოდა თავისი დროის ერთ-ერთ ცნობილ ანტიფაშისტად და მშვიდობისათვის მებრძოლად. შესაძლოა, ფუმანმა საგანგებოდ შეარჩია აღნიშნული ანბანური

ლექსი, რომელშიც, ზემოდასახელებული ანბანური ლექსისგან განსხვავებით, ტექსტში მოცემულია სტროფები, რომლებშიც პუანტირებულია გერმანული ანბანის 24-ე და 25-ე ასონიშანი („X“ და „Y“). შესაბამისად ლექსი უნდა მოიცავდეს 26 ოთხსტრიქონიან სტროფს, მაგრამ იგი 25 სტროფისაგან შედგება იმის გამო, რომ გრაფიკულ იზოტოპიაში გამოტოვებულია ანბანის მე-10 ნიშანი „J“.

ფრ. ფუემანის მიერ მოცემული ანბანთქების პოლიტიკურად დახასიათება მკითხველს აწვდის წინარე ინფორმაციას იმის შესახებ, რომ ლექსი პოლიტიზირებულია და ბუნებრივია, იგი ტექსტში სემანტიკურ კოჰერენტულობას ამოსავალ წერტილად მიიჩნევს, მაგრამ ლექსში მხოლოდ რამდენიმე მომენტი, რომელიც ამ თემას განაგრძობს: ა) *ადოლფ* (A) ჰიტლერი ანუ ევროპის „ყავისფერი ჭირი“, ბ) *ბალთაზარი* (B), რომელიც სამ წმინდა მეფეთაგან ერთ-ერთთან ასოცირდება,<sup>1</sup> გ) *გერმანია* (D), პოეტის, ანუ ბრეხტის სამშობლო და ავტორის მიმართება სახელმწიფო პოლიტიკასთან, დ) *მორჩილება* (G) – პოლიტიკის თანამდევნი მდგომარეობა პოლიტიზირებულ სამყაროში (ამ ლექსემის პოლიტიზირებული დატვირთულობა მით უფრო საგულისხმოა, თუ გავიხსენებთ, რომ ბრეხტს მოღვაწეობა უხდებოდა მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ, ეროვნული თვალსაზრისით დათრგუნულ და მორჩილ გერმანიაში, ე.წ. ყოფილი სოციალისტური ბანაკის პოლიტიკურ სივრცეში და იგი აღიარებული იყო იმ დროის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ფიგურად გერმანიის სინამდვილეში; როგორც მებრძოლი ანტიფაშისტი, დაჯილდოებული იყო სტალინური პრემიით მშვიდობისათვის); ე) *პინდენბურგი* (H) – ანუ გენერალი, რომელსაც უკავშირებენ პირველ მსოფლიო ომში გერმანული ჯარების წარუმატებლობას, დ) *ინდოეთი* (I), რომელიც მეოცე საუკუნისათვის ტიპური კოლონიური სამყაროს სიმბოლოდ ითვლება და კოლონისტი *ინგლისი*, რომელიც სახელმწიფოს სუვერენიტეტში ერევა და ადამიანთა უფლებებს არღვევს.

ლექსში დარღვეულია ერთიანი სემანტიკური ჯაჭვი. თითოეული სტროფი დამოუკიდებელ თემას ავითარებს და მათ შორის უწყვეტი ბმის საშუალებაა განსხვავებული ფერით პუანტირებული გრაფემები, თუმცა ამ შემთხვევაშიც გრაფიკული კოჰეზია მთლიანი არ არის, რის მიზეზსაც წარმოადგენს გერმანული ანბანის მე-10 – „J“ ნიშნის ამოვარდნა საერთო ანბანური სისტემის გრაფიკული იზოტოპიური ჯაჭვიდან. აკროსტიქი ვერტიკალურად იკითხება პარადიგმატულ ღერძზე. მას არ ახასიათებს კომპოზიციური სიმწყობრე და აქვს დესკრიფციული ფუნქცია (საინფორმაციო ტექსტი).

ცალ-ცალკე აღებული ეს ტექსტები მთლიანი ანბანის სურათს არ იძლევა. ამდენად, ავტორი, ბავშვებისათვის ანბანის მთლიანი სურათის შესაქმნელად, მათ აძლევს ორივე ნიმუშს, რომელთა შეჯერებით მთლიანად სახეზეა გერმანული ანბანის აკროსტიქზე დალაგებული ოცდაექვსივე გრაფემა.

კონკრეტულ პოეზიაში არის შემთხვევები, როდესაც კონსტელაციას ანბანური პრინციპი ედება საფუძვლად. თეო ვაინობსტის ტექსტში ციკლიდან „ბიოგრაფიები“, გარდა იმისა, რომ ანბანი ტექსტის კოჰეზიას განაპირობებს, ზოგიერთი გრაფემა დამოუკიდებელ დატვირთვასაც იღებს. ავტორი განსაზღვრული ლექსემებით ავსებს ჰორიზონტალურ მწკრივებს ვერტიკალურ აკროსტიქზე დალაგებული ანბანის გასწვრივ. ლექსემებს შორის არ არის სინტაქსური კავშირი ტექსტში მხოლოდ სახელადი ლექსემების არსებობის გამო. ამრიგად, ტექსტის კოჰეზიას, როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, ქმნის ანბანზე დალაგებულ გრაფემათა რიგი. მათ შორის პუანტირებულია ორი გრაფემა, რომელთა საზრისისეულ მნიშვნელობაზე ქვემოთ გვექნება მსჯელობა. ტექსტში ავტორი არ იყენებს სინგრაფემებს პუნქტუაციის სახით.

ავტორი შემთხვევით არ უწოდებს ლექსს „ბიოგრაფიებიდან“. ტექსტის პირველი წაკითხვისთანავე მკითხველი ცდილობს მოცემული ძირეული ლექსემებიდან ამოიკნოს სათაურში არსებული პრესიგნალი. ტექსტის საფუძველზე თუ ვიმსჯელებთ, ავტორი იძლევა ტიპური ბიოგრაფიების ერთ-ერთ ყველაზე ზოგად ვარიანტს, რომელშიც გადმოცემულია: საწყისი – ჩვილის დაბადება (Anfang, Baby), მისი მოვლა და ზრდა (Creme), ცერი (Daumen – j-m den

<sup>1</sup> ისინი, ლეგენდის მიხედვით, ბრძენის, მოგვისა და მაგის სახეა აღმოსავლეთიდან, რომელთაც პირველებმა სცეს ყრმა იესოს ბავაში თავიანთი. V საუკუნის თქმულების მიხედვით, ამ მეფეთაგან ერთ-ერთი იყო ბალთაზარი, ხოლო დანარჩენთ ერქვათ კასპარი და მელხიორი.

Daumen drücken/Däumling/Daumenlutscher), პატარა ადამიანის მიერ გამოცდილების დაგროვება და წარმატებები (Erfahrung, Fortschritt) სწავლაში (Grundschule, Hauptschule); ახალგაზრდობის წლები და გზა ცდომილი (Irrwege), ემაწვილური შეცოდებები (Jugendsünden), პირველი ამბორი და სიყვარული (Küsse, Liebe); ქალი და მამაკაცი – ახალი სამყარო და ახლებური წესრიგი (Mann und Frau, Neureich, Ordnung), თანამდებობა და ჩინი (Posten, Qualität), დაუცხრომელი მოღვაწეობა (Rastlosigkeit), დასასვენებელი სახლი (Sommerhaus) და საოცნებო მოგზაურობა (Traumreise). ადამიანის აქტიური ცხოვრების ხანა ნელ-ნელა იცვლება და დაისისკენ (Untergang) მიექანება – ხანდაზმულობა (Veralten) და ბოლოს ლოდინი (Warten) იმ ქვეყნად გარდასახვისა, მეტამორფოზისა, რასაც ყველა ელის – ქალიცა (X) და კაციც (Y). პუანტირებულ გრაფემებს, რომლებიც ცალ-ცალკე სტრიქონზეა განთავსებული, ქალისა და მამაკაცის ინტერპრეტაცია ჩვენ მივეცით. აღნიშნულ გრაფემებს **პოლისემანტურად** მივიჩნევთ. ისინი შეიძლება შემდგენიერად განიმარტოს: ნებისმიერი ადამიანი ელის აღსასრულს. ამ შემთხვევაში აღნიშნული გრაფემები სინგრაფემებია, რომლებიც მათემატიკური სემიოტიკური ნიშნების, X-სა და Y-ის სახით გვევლინებიან და ნებისმიერი უცნობი ცვლადი სიდიდის ნიშანია. მეორე ინტერპრეტაციის მიხედვით, თუკი მათ ბიოლოგიური სემიოტიკური ნიშნების მნიშვნელობას მივანიჭებთ და იმ დებულებიდან ამოვალთ, რომ X ქრომოსომა მდედრის ფუნქციის მატარებელია, ხოლო Y მამრისა, მაშინ ეს ნიშნავს, რომ ქალიცა და კაციც ელის მეტამორფოზას, რომ საბოლოო განსასვენებელი პოვოს მათმა მშფოთვარე ცხოვრებამ სასაფლაოზე (Zentralfriedhof). მოცემული პუანტირებული სინგრაფემები იძლევიან სათაურში ჩადებული მრავლობითის ფორმის ახსნასაც: ადამიანის ბიოგრაფია ზოგადად ამ სქემის მიხედვით ვითარდება, სულერთია ვისზეა ლაპარაკი – ქალსა თუ კაცზე. ბიოგრაფიები ერთმანეთს ჰგავს ზოგადად: ადამიანი იბადება, ვითარდება და კვდება. ისიც ბუნების დიალექტიკის კანონებს ემორჩილება. როგორც ვხედავთ, ანბანური იზოტოპიის გარდა, ტექსტის კოჰეზია ადამიანის ევოლუციის ქრონოლოგიასაც ემყარება.

ამრიგად, გრაფემებით პუანტირებული ტექსტების ყველაზე გავრცელებული ტიპია ანბანთქება, რომელთა დანიშნულება გერმანულ ლიტერატურაში, უპირველეს ყოვლისა, დიალექტიკურია და ძირითადად საბავშვო ლიტერატურაშია გავრცელებული. რაც შეეხება ქართულ ლიტერატურაში ძველი დროიდან ცნობილ ანბანთქებებს, შეიძლება მათი დანიშნულებაც თავდაპირველად დიალექტიკური მოტივით იყო განპირობებული. აღორძინების პერიოდში ქართულ ლიტერატურაში დამკვიდრებულმა „ქების“ მოტივმა და პოეტური შეჯიბრის ფორმამ კიდევ უფრო მრავალფეროვანი გახადა ქართული ანბანთქების ფორმები. პირველ რიგში მრავალფეროვნება შეეხო ტექსტის გრაფემულ-გრაფიკულ სუბსტრატს, რაც არაერთგვაროვანი აკროსტიქის სიმრავლეში გამოიხატა, კერძოდ, ქართულ ლიტერატურაში დაფიქსირებულ ანბანთქებათაგან შესაძლოა გამოცალკევდეს რვა სრულიად განსხვავებული ტიპი.

ანბანთქებებისათვის გერმანულსა და ქართულ ლიტერატურაშიც ერთი მახასიათებელია ნიშანდობლივი, სახელდობრ, ამ ტიპის ლექსების კოჰერენტულობა განპირობებულია გრაფემული პუანტირებით. თუ გერმანული ანბანთქებების აკროსტიქი ორივე შემთხვევაში ზევიდან ქვევითაა მიმართული, ქართულ ლიტერატურაში აკროსტიქი იკითხება როგორც ზევიდან ქვევით, ასევე მარცხნიდან მარჯვნივ. აქვე გვხვდება ორმაგი, ანუ ზევიდან ქვევით და მარცხნიდან მარჯვნივ წასაკითხი აკროსტიქიც. მათგან, ვერტიკალურ აკროსტიქებში პუანტირებულია: ა) სტრიქონის თავკიდური გრაფემა; ყოველ მომდევნო სტრიქონზე ანბანის რიგის მიხედვით იცვლება, ბ) სტროფი ერთი და იმავე თავკიდური გრაფემით თითოეულ სტრიქონზე, გ) ანბანური ნიშნის სახელი და მისი მომდევნო შესაბამისი ლექსემის თავკიდური გრაფემა, ხოლო ჰორიზონტალური აკროსტიქები შემდგენიერად ნაწილდება პუანტირების მიხედვით: ა) ლექსემები თავკიდური პუანტირებული გრაფემებით ანიდან ჰომდე და ბ) ლექსემები თავკიდური და ბოლოკიდური, ანუ გაორმაგებული პუანტირებული ერთი და იმავე გრაფემით. ამავე ჯგუფს მიეკუთვნება აგრეთვე ანბანთქების ის ტიპი, რომელშიც: ა) არა მარტო გრაფემის პუანტირება ხდება, არამედ ცალკე სახელდება ანბანური ნიშნის სახელიც და ბ) ამ ორ შემთხვევაში პუანტირებას თან ერთვის პუანტირებული კომპოზიციაც, კერძოდ, სტრიქონის თავსა და საცეზურო მუხლის დასაწყისში. ორმაგი აკროსტიქის შემთხვევაში სტროფის ოთხივე სტრიქონზე გვხვდება ლექსემის თავკიდური პუანტირებული ერთი და იგივე გრაფემა. ყოველ ახალ სტროფში ანბანის რიგით მომდევნო ნიშანია პუანტირებული.

## გამოყენებული ლიტერატურა

- დავით რექტორი. შ 1512. „ანთოლოგია“. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი.
- მიქაძე გ. „ანბანთქება ძველ ქართულ ლიტერატურაში“. *თსუ სტუდენტთა სამეცნიერო შრომების კრებული*. III, თბილისი, თსუ გამომცემლობა, 1948.
- Fühmann, Fr. *Die dampfenden Häuse der Pferde im Turm von Babel*. Kinderbuchverlag. Berlin, 1996.
- Ludwig, O. „Geschichte des Schreibens“. *Schrift und Schriftlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung*. Hb. 1., Walter de Gruyter. Berlin. New York, 1994.
- Scheffler, Ch. „Kalligraphie“. *Schrift und Schriftlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung*. Hb. 1. Walter de Gruyter. Berlin. New York, 1994.
- Weinobst, Th. „Aus Lebensläufe“. *Experimentelle Texte im Sprachunterricht*. Schwann. Düsseldorf, 1949/1976.

**NINO KIMERIDZE**

### ALPHABETICALLY ARRANGED TEXTS IN GERMAN AND GEORGIAN LITERATURE AND THEIR LINGUISTIC ANALYSIS

#### Summary

The formation of the alphabetical systems of written languages is a long and heavy process which is by no means connected directly with social-political factors. This process is not always successful and efficient. The German written system is a good example of this. It failed to develop for the following reasons: factors of external policy - the powerful political neighbor: the Roman Empire, on the one hand, and factors of domestic policy - internal ethnic diversity and lack of elements of statehood, on the other hand. It was due to these two reasons, that it was impossible to integrate the Germanic tribes and to set up a state entity on the territory by them for a long time. It caused the late establishment of the official state language and later blocking of the creation of the national writing.

In literature there are many texts in which a fictitious world is masked behind the alphabet. Acrostic is the phenomenon in which the language plays not only the role of the primary semiotic system but it is also possible to understand the sense of the text on the basis of its aesthetic inner structures.

There are numerous examples of alphabetically arranged texts both in the Georgian and German literature. The technique of composing texts of this kind is very old. In the Georgian literature these texts are known as “poem versifying alphabet”. Their origin is generally connected with the Renaissance epoch. Classification of such poems is primarily possible according to the architectonics of the text in which the pointed signs of the Georgian alphabet represent the most important compositional element.

As for alphabetically arranged texts in the German literature, they already occur in the Middle Ages. “Concrete poetry” evinces a specific interest in these texts. This kind of poetry is “anti-grammatical” in its essence, as it refuses to use surface structures in the text composition. However, certain elements of deep structures, surviving in the text, undertake their functions.

The “motif of praising” and the idea of poetic competition established in the Georgian literature in the Renaissance period, made for the diversity of texts printing the alphabet. The variety of forms was reflected by the graphemic and graphical substrate of the text, which was represented by numerous non-homogeneous acrostics. Namely, 8 different types of alphabetically arranged texts can be distinguished in Georgian literature. Generally, the coherence of texts of this type is conditioned by graphemic points. The above texts in Georgian literature are considered to be poetry, whereas the German texts cannot be viewed as poetry, as there are no stylistic features characteristic of poetry in them; surface structures of the text are reduced.

Because of its variety of forms, the sense of the Georgian acrostic texts is easy to understand. As for the interpreted German texts, they are not characterized by an abundance of forms. Accordingly, it is more difficult to understand the meaning of the texts due to the de-structured linguistic system. Without graphemic coherence, perhaps even the question of their being a text construction can become doubtful. In fact, the existence of acrostics in the German texts is one of the prerequisites of the above linguistic formations to be viewed as texts and, at the same time, to make their meaning clear to the reader to understand.

**ნუნუ კაპანაძე**

**„ბლოკალური“ ტექსტთაშორისი მიმართებები**

ერთ-ერთი მოსაზრების თანახმად, ნებისმიერი ნივთი იმ მიმართებათა სისტემით განისაზღვრება, რომლითაც ინდივიდი უდგება მას, ანუ ნებისმიერი ნივთი აღქმისა და აღსაქმე-ლის გარკვეულ კორელაციურ მიმართებებში ერთვება. ეს მოსაზრება ტექსტთაშორისი მიმართებების საფუძვლადაც გამოდგება.

ტექსტთაშორისი მიმართებები (resp. Intertextualität, Intertextuality, Intertextualité) ანუ ინტერ-ტექსტუალობა ფართო გაგებით მოიცავს ფიქციონალური/მხატვრული ლიტერატურული ტექსტის ნებისმიერი სახის მიმართებას სხვა ლიტერატურულ ან არალიტერატურულ ტექსტებთან. დროთა განმავლობაში ტერმინის შინაარსი გაფართოვდა და მასში ხანდახან უაღრესად განსხვავებული რამ იგულისხმება. გაჩნდა ასევე ინტერტექსტუალობის ჰერმენევტიკული და სტრუქტურალისტური კონცეფციები, მაგრამ თუ ი. კრისტევას ტექსტის დეფინიციას გამოვიყენებთ, რომ ტექსტი არის „კულტურის ფორმით კოდირებული ნიშანთა სისტემა“, ლიტერატურული ტექსტი კი „კულტურის ზოგად ტექსტშია ჩართული“ (Kristeva 1969: 113), მაშინ ინტერტექსტუალობა სხვადასხვა სემიოტიკური სისტემებისთვის დამახასიათებელ მოვლენად შეიძლება მივიჩნიოთ. ამდენად, არსებობს ტექსტი, როგორც ზოგადი სემიოტიკური ნიშანი, რომელსაც შეიძლება ახასიათებდეს მულტიმედიაური და ამასთან "ინტრასემიოტიკური და ინტერსემიოტიკური ინტერტექსტუალობა" (Rössler 1998: 57). მათი განხორციელების გზებია: ა) ვერბალური და არავერბალური, ანუ აქ იგულისხმება ვიზუალური და აკუსტიკური აღქმა, რისი ნიშნაცაა ინტერტექსტუალობა მუსიკაში, კინოში, თეატრში, ოპერაში, სარეკლამო რგოლებში და სხვა; ბ) არავერბალური, ანუ ინტერტექსტუალობა ფერწერაში, ქანდაკებაში, არქიტექტურაში, გამოყენებით ხელოვნებაში და ა.შ.; გ) ვერბალური, ანუ ინტერტექსტუალობა ენობრივად მანიფესტირებულ ტექსტებში.

გარდა იმისა, რომ მოყვანილი ინტერტექსტუალობა ვერტიკალურია ანუ პარადიგმატულ მიმართებებს გადმოსცემს, იგი ჰორიზონტალური ანუ სინტაგმატური მიმართებებითაც ხასიათდება, რადგან ცნობილია, რომ ერთი და იგივე ტექსტი (მისი სემიოტიკური გაგებით) ლიტერატურაში, კინოსა თუ თეატრში, სახვით თუ მუსიკალურ ხელოვნებაში, შესაბამის სემიოტიკურ სისტემებშია წარმოდგენილი. ამასთან ტექსტთაშორისი მიმართებები შეიძლება არსებობდეს: ა) ერთი სემიოტიკური სისტემის ფარგლებში (ინტრასემიოტიკური ტექსტთაშორისი მიმართებები. ამის მაგალითები მრავლადაა: შ. გუნოს „ფაუსტი“ და ფ. ბუზონის „დოქტორ ფაუსტი“ ან ლ. შპორის „ფაუსტი“, ჰომეროსის „ოდისეა“ და ჯ. ჯოსისის „ულისე“, ი.ვ. გოეთეს „ფაუსტი“ და თ. მანის „დოქტორ ფაუსტუსი“ და სხვა.); ბ) ორი ან ზოგჯერ მეტი სემიოტიკური სისტემის ფარგლებში (ინტერსემიოტიკური ტექსტთაშორისი მიმართებები) (მაგალითად, გოეთეს „ფაუსტი“ და შ. გუნოს „ფაუსტი“, პ. მერიმეს „კარმენი“, ჟ. ბიზეს „კარმენი“ და რ. შნედრინის ბალეტი „კარმენ-სუიტა“ და ა.შ.).

ამდენად, ტექსტთაშორისი მიმართებების რამდენიმე ჭრილში წარმოდგენა შეიძლება. უდავოდ უნდა დავეთანხმოთ ე. რიოსლერს, რომელიც მიიჩნევს, რომ ამ ფენომენს რამდენიმე განზომილება აქვს:

1. ენობრივ-ფილოსოფიური, რაც შეიძლება გამოიხატოს ტერმინებში: „საკუთარი“ და „უცხო“, „სიახლე/ინოვაცია“ ან „რეცეფცია/რეპროდუქცია“[...];
2. კულტურისეული; ინტერტექსტუალობა, როგორც კულტურის სპეციფიკური მოვლენა იმ გაგებით, რომ იგი ტექსტების მხოლოდ გარკვეული კორპუსის ფარგლებში ფუნქციონირებს;
3. ისტორიული; ტექსტი ისტორიული პროდუქტია, რომელიც ყოველთვის ადრესატთა გარკვეულ წრეზეა ორიენტირებული. ამიტომ ინტერტექსტუალობა ფორმალური და ფუნქციური

გამოვლინებებიდან (ტექსტის სახეობის ფარგლებში) და მათი დროში ცვლილების ფაქტიდან ამოსვლას საჭიროებს;

4. ტექსტის თეორიული განზომილება, რომელიც მოიცავს ტექსტისა და ტექსტურობის ცნების პრობლემატიკას, ტექსტისა და ტექსტის ნაწილების დელიმიტაციას, ასევე ტექსტის სახეობების/ჟანრებისა და ნიმუშების წარმოქმნის საკითხს;

5. კოგნიტური, როდესაც ტექსტის დამუშავება, როგორც ინფორმაციის დამუშავების პროცესი, რეციპიენტში აისახება. ამას უკავშირდება ისეთი საკითხები, როგორცაა ტექსტური წინარე ცოდნის რეპრეზენტაცია, მისი გააქტიურება და გამოყენება;

6. კომუნიკაციურ-პრაგმატული, ე.ი. რა მიმართებებია ტექსტის პროდუცენტის მიერ ინტენდირებული და რეციპიენტის მიერ რეალიზებული და რა ფუნქციებს ასრულებს ინტერ-ტექსტუალობა კონკრეტულ საკომუნიკაციო აქტში;

7. ენობრივ-სტრუქტურული, რომელიც მოიცავს ტექსტის სტრუქტურის ფარგლებში ინტერტექსტუალობის გამოსახვის ფორმალურ მრავალფეროვნებას;

8. რ. ლახმანი ამატებს ტექსტის იდეოლოგიურ განზომილებას „ტექსტის სპეციფიკურ ძალისხმევას ისტორიასა და საზოგადოებრივ სივრცეში [...] იდეოლოგიის ფუნქციით“ (Lachmann 1984: 137);

9. ლიტერატურულ-კრიტიკული: ამ ცნებამ მოახერხა ექვქვეშ დაეყენებინა ლიტერატურის თეორიაში არსებული კონცეფციები (როგორცაა ერთჯერადობა, დასრულებულობა, სისტემურობა და სხვა). (Rössler 1998: 45).

ამჯერად გვინდა ინტერტექსტუალობა ენობრივისა და კულტურის განზომილებაში განვიხილოთ. თეორიაში არსებობს “Grosstext”-ის, ჩვენ ვიტყვით, „ერთიანი ტექსტის“ ცნება. მასში იგულისხმება ანტიკურ-დასავლური კულტურის მიერ შექმნილი ერთიანი სამწერლო კულტურა, რომელიც უპირისპირდება მის წინამაგალ (შუამდინარეთის, ძველი წინა აზიის, ეგვიპტის) სამწერლო კულტურებს. ტერმინი “Grosstext”-ის ნაცვლად ზოგჯერ გამოიყენება „ანტიკურ-დასავლური ლიტერატურა“ და მისთანანი, მაგრამ “Grosstext” -ი უფრო ზუსტი და ფართო ტერმინია, რადგან ამ ცნებაში იგულისხმება ისეთი მოვლენებიც, როგორცაა ე. წ. სუბლიტერატურა, სამეცნიერო და უწყებრივი ტექსტები, შექმნილი პროფესიულ და სპეციალურ ენებზე, მოკლედ, ნებისმიერი სახეობის ტექსტი მასში დაჯამებული სახით იყრის თავს.

მაგრამ რა ნიშნით განასხვავებენ ანტიკურ-დასავლურ ტექსტს ძველი სამწერლო კულტურების (შუამდინარეთი, ძვ. წინა აზია, ეგვიპტე) მიერ შექმნილი ტექსტებისაგან? დამწერლობაზე დაფუძნებულ კულტურას ახასიათებს ფიქსირების, დაკავშირების, შენახვის და გადაცემის თავისებურება, მაგრამ ანტიკურ-დასავლურში შემოდის კიდევ ერთი დამატებითი ნიშანი, რომელსაც კომპარატიულობას უწოდებენ (Wimmel 1981: 12). კომპარატიულობა – შედარება და შედარებითი შეჯიბრი – ეს არის ფაქტორი, რომელიც გავლენას ახდენს კულტურის განვითარებაზე. ადრეულ (იგულისხმება შუამდინარეთი, ძვ. წინა აზია, ეგვიპტე) კომპარატიულობას შეზღუდული ხასიათი ჰქონდა. იგი შეესაბამებოდა ძვ. აღმოსავლური ლიტერატურის თავისებურებას. მას, რა თქმა უნდა, ახასიათებდა ინფორმაციის შენახვა, მაგრამ ამასთანავე იგი სახელმწიფოებრივ და სასულიერო ხელისუფლებას ექვემდებარებოდა. კომპარატიული ფიქსირებისკენ სწრაფვა აღმოსავლურ კულტურაში განსაკუთრებით გამოიკვეთა არქიტექტურაში, უპირველეს ყოვლისა, სატაძრო კომპლექსებში, პირამიდებსა და ქვეყნის მპყრობელთა რეზიდენციებში.

ლიტერატურაში ბერძნების შემოსვლასთან ერთად ყალიბდება ახალი მიმართება. ავტორები ხუროთმოძღვართა მსგავსად დამოუკიდებლობას, სუვერენულობას ელტვიან. ვითარდება „თავისუფალი“ კომპარატიულობა, განსხვავებით აღმოსავლეთის კულტურებისთვის და მახასიათებელი „შეზღუდული“ კომპარატიულობისგან. როგორც წესი, ეს მახასიათებელიც გამოიყენება, რათა განასხვავონ ანტიკურ-დასავლური სამყარო სხვა დამოუკიდებელი სამწერლო კულტურებისგან.

უნდა აღინიშნოს, რომ ბერძნების შედარება თავის წინამორბედებთან უკვე კომპარატიული ფენომენია. ხსენებული თეორიის მიხედვით იგი დაჰყავთ ამ ხალხის თავისებურ აღქმაზე, მათ „გეოგრაფიულ განაწილებაზე სულის, დისტანციის და კომუნიკაციისთვის ხელსაყრელ სივრცეში“, თანამედროვე ანბანური დამწერლობის შემოღებაზე და, სულაც, ელინურ მენტა-



ლიტერატურა (Geistesart) (Wimmel 1981: 22). გადამწყვეტი გამოდგა "Geist" -ის მიერ საკუთარი თავის აღმოჩენა წერილობით ფიქსირებულ ნაწერებში. ასევე, ავტორთა რანგის ამადლება და მათი უსახელობის ჩრდილიდან გამოსვლა. ბერძენი ავტორისთვის დამახასიათებელია შემოქმედი პიროვნების შეჭრა ცნობიერებაში. აქედან იწყება დაწერილის არა ტრადიციულად მიღება, არამედ მისი შესწორება, მისთვის გადამეტების, უკეთესის შექმნის მცდელობა და საკუთარი თავის გადაქცევა გადმოცემულის შემადგენელ ნაწილად.

ამ ნიშნით დაწერილი ყველა ტექსტი ერთ კორპუსში იყრის თავს, მასში ყოველ ახალ ნაწარმოებს უკვე არსებული უდევს შინაგან წინაპირობად. ეს წარმონაქმნი მუდმივ ცვალებადობას განიცდის. ძირითად თემებს ემატება ახალი, რომელთაც აუცილებლად მეორადი ან წარმოებულის ხასიათი აქვთ. ხდება ძირითადი თემების გავრცობა/გაფართოება.

ხსენებულ თეორიაში ჩვენთვის სწორედ ეს მომენტი საინტერესოა. ამ თეორიაში არ არის ნახსენები „ინტერტექსტუალობის“ ტერმინი, მაგრამ შეიძლება ე. წ. „გლობალურ“ ინტერტექსტუალობაზე ვისაუბროთ, რადგან ნათელია, რომ ტექსტებს შორის ურთიერთმიმართებების კვლევა წარმოებს. „ერთიან ტექსტში“ ხერხდება უმთავრესი თემების გამოყოფა და ისინი პომეროსის სახელს უკავშირდება. მან უდიდესი როლი შეასრულა „ერთიანი ტექსტის“, „Grosstext“ -ის ჩამოყალიბებაში, რამდენადაც აქ იგულისხმება ბერძენების ზეპირ ტრადიციაზე დაფუძნებული ეპოსი. „Unsere Literatur ist mit all ihren Ausstrahlungen „Homerbestimmt“ (Wimmel 1981: 23). ნათქვამი ეხება არა საერთოდ ნაწარმოების ფორმასა თუ თემების „მარაგს“, არამედ მთლიანად მიდგომას ყოფიერებისადმი, რომელიც ორმაგობით ხასიათდება. ერთ მხარეს განსაზღვრავს ომი და კრიზისი, მეორეს კი მკაფიოდ და მარტივად გადმოცემული ადამიანურობა. თვით ბერძენთა ფილოსოფიური ნაწერებიც კი ამ წყაროებიდან მომდინარეობს.

საბერძენოში ჩამოყალიბდა ლიტერატურული ჟანრები (ტექსტის სახეობები): ტრაგედია, ისტორიოგრაფია, ფილოსოფიური ტრაქტატი, რომლებიც ეპოსთან შედარებით მეორადი ჟანრებია. ამდენად, საბერძენოში არსებობდა ურთიერთშემავსებელი და მონაცვლე ტექსტის სახეობები, აი ამ ნიშნითაც იქმნება განსხვავება ძველ სამწერლო კულტურებთან.

გარკვეულ შემთხვევაში ახალი საზოგადოებრივი ჯგუფის მიერ ახლად შექმნილ ტექსტის სახეობას წვლილი შეჰქონდა „ერთიანი ტექსტის“ ჩამოყალიბებაში. ანდრონიკუსის მიერ პომეროსის თარგმნით იწყება „ერთიანი ტექსტში“ რომის ჩართვა. „ილიადასა“ და საბრძოლო-პათეტიკური თემატიკის საპირისპიროდ ნელ-ნელა იკვეთება იმპერიული თემატიკა, რომელსაც მოგვიანებით უერთდება ღვთაებისა და რელიგიის თემატიკა. ამდენად, „ერთიანი ტექსტის“ არეალებია: ლიტერატურა, იმპერია, რელიგია. რელიგიის მესამე ადგილზე განთავსება არ ნიშნავს იმას, რომ დამწერლობა და ლიტერატურა ნაკლებ როლს ასრულებდა ამ სფეროში. რელიგია მწერლობის უძველეს იმპულსებს შორისაა, მით უფრო ძველი აღმოსავლეთის კულტურებში.

თუმცა ბერძენულ-რომაულ სფეროში რელიგიური ვერ ჩამოყალიბდა იმ "Telos"\*-ად, რომელზეც გაივლიდა ეპოქის ყველა ხაზი, იგი ვერ გახდა ერთიანი მთელის წარმომადგენელი.

ღმერთებისა და სხვადასხვა კულტების სცენაზე ყალიბდება პანთეონი. ამ სივრცეში ელინიზმის შემდეგ მზარდ ინტერესს იწვევს ებრაული რელიგია თავისი დამწერლობით და წარმოდგენებით ღმერთის შესახებ. ერთ დღეს კი აღმსარებლობებს შორის ჩნდება ქრისტიანული მოძღვრება. იგი საყოველთაო მღელვარებას იწვევს თავისი იდეით საკაცობრიო რელიგიის შესახებ. ძვ. ებრაულ და ძვ. აღმოსავლურ სამწერლო ტრადიციებს შორის არსებული მჭიდრო ურთიერთობა დიდი კვლევის საგანია და ეჭვს აღარც იწვევს. ტექსტთაშორისი მიმართებები სრულიად ნათელია ებრაულ "ერთიანი ტექსტისა" და ახალ ნაკადს, ქრისტიანულს შორის. ძვ. აღთქმაში გაცხადებული და ნაწინასწარმეტყველები ქრისტე-მესიასის მოლოდინი ახალ აღთქმასა და წმინდა მამების ნაწერებში გრძელდება და ივსება. თვით სინოპტიკურ სახარებებში ურთიერთგამოყენების ფაქტიც შესწავლილია. მათე და ლუკა, როგორც ჩანს, სარგებლობდნენ მარკოზის სახარებით და სხვა წერილებით. ლუკა ასწორებს მარკოზის ენას. იოანე, სავარაუდოა, იცნობდა ლუკასა და მარკოზის სახარების ტექსტებს (Seiffert 1992: 71), მაგრამ ტექსტთაშორისი მიმართებების თვალსაზრისით ძალზე საყურად-

\* Telos - [ბერძ. telos], (ფილოს.) – მიზანი, საბოლოო მიზანი.

დებოა ის, რომ პეტრეს მეორე წერილში ინტეგრირებულია იუდას წერილი, ეფესელთა წერილში კი – წერილი კოლასელთა მიმართ.

მართალია, ახალ აღთქმაში არ ჩანს ბერძნულ-აგონალური (Agon – ბერძ. შეჯიბრი) ტრადიციული მიმართება, საკუთრივ პოლემიკა იშვიათია, მაგრამ სტილისტიკის სფეროში შეიმჩნევა გაუმჯობესების, შესწორებისკენ სწრაფვა. საეკლესიო მამები ბერძნულ-რომაული ტექსტის განვითარების შთამომავლები არიან, იღებენ ფარულად არსებულ ებრაულ-ბიბლიურ კომპარატიულობას, აკავშირებენ ლიტერატურულად თავისუფალ ავტორობასთან და ანტიკური სულიერი სიმდიდრე ქრისტიანული „სამყაროს ხატის“ – (Weltbild) ნაწილი ხდება.

როგორც „ერთიანი ტექსტის“ გადასვლისას ბერძნულიდან რომაულ სფეროში, ამჯერადაც ებრაულ-ქრისტიანულმა კულტურამ მოიტანა უცხო, ახალი ენობრივი მომენტები და ეროვნული სული ადრინდელ ნაკადში. ქრისტიანობას ებრაული სფეროდან მოაქვს უკვე ჩამოყალიბებული, თავისთავადი ტექსტის კორპუსი, შეიძლება ითქვას, მეორე – “Grosstext“-ი. მას უკვე გავლილი აქვს ხანგრძლივი და თავისებური კომპარატიული პროცესი და შეუძლია ე. წ. „ანტიკურ ტექსტს“ დაუპირისპირდეს როგორც თანასწორი.

„ერთიანი ტექსტის“ ჩამოყალიბების ბუნებრივ ნიშანს წარმოადგენს იმგვარი გაფართოება, რომ აღქმის უნარის მქონე კაცობრიობის სულ უფრო დიდი ნაწილი ექცევა ტექსტის გავლენის სფეროში. ქრისტეში, მის მოვლინებაში ხდება „ერთიანი ტექსტის“ ინტერტექსტუალური კვეთა, თუმცა იგი სოკრატეს მსგავსად არ განეკუთვნება მწერალ-ავტორთა რიცხვს. მესიას ზემოქმედება გვიან პერიოდზე ვრცელდება სულიერი და ტექსტური მემკვიდრეობის წყალობით.

ამდენად, ჰომეროსულ ნაკადს ერწყმის წერილობითი კულტურის ახალი, მაგრამ უკვე დამოუკიდებელი, ებრაულ-ქრისტიანული ნაკადი, რომელიც ანტიკურ-დასავლური „ერთიანი ტექსტის“ შემადგენელი ნაწილი ხდება. ისიც ანბანური დამწერლობის მეშვეობით იქნა რეალიზებული, ორივემ ერთად კი შექმნა „დასავლეთი“ – “Abendland”.

შემდეგი ნაკადი, რომელიც „ერთიანი ტექსტში“ ჩნდება და რომლის გამოცდას ეძიებს რომაულ-იმპერიული ან რელიგიური საფეხურის მსგავსად ერთმნიშვნელოვნად ვერ ხერხდება, არის მისიონერობა. მან მოიცვა ჩრდილოეთი და ჩრდილოური ფორმის ტაძრებიდან წამოვიდა გვიანი ანტიკურ-რელიგიური ნაკადი. მეორდება რაღაც, რაც ოდესღაც რომაელთა მიერ ბერძნულის გადაღებისას მოხდა. ჩვენ აქ დავასრულებთ გლობალური ტექსტთაშორისი მიმართებების მიმოხილვას და ზოგადად ვიტყვი:

ხელოვნებისა და ლიტერატურის ყოველი ნიმუში უპირველესად შერჩევისა და გადაწყვეტილებების მიღების შედეგია. ის სხვადასხვა ფორმას იძენს, მაგ., ტექსტის ფორმას. ტექსტი კვეცს რეალობას, შემდგომ კი შესაბამის თემატიკასაც თავისი უსასრულო მონაცემებითა და შესაძლებლობებით. მაგრამ აღნიშნული მხოლოდ საქმის ნახევარია. ხელოვნების გამოცანად რჩება ის, რომ მოკვეცილი ნაწილი ნაწარმოებში მთლიანად არ იკარგება და ეფექტურობას ინარჩუნებს, ამასთან, რაც უფრო მნიშვნელოვანია ნაწარმოები, მით უფრო საგრძნობია ეს. ე. ჰემინგუეი ირწმუნებოდა, რომ მოთხრობა იგებს იმით, რისი გამოტოვებაც მასში შეიძლება. ის, რასაც ავტორი მნიშვნელოვნად მიიჩნევს და სწორედ მას გამოტოვებს, ამბავს უფრო მიმზიდველს ხდის (Wimmel 1981: 129).

გლობალური ტექსტთაშორისი მიმართებების ფონზე ყოველ რომანში არის ჰომეროსი და ეპიკური, ყოველ დრამაში ესქილე და სოფოკლე და კვლავ ჰომეროსი. საზოგადოებისა და ადმინისტრაციის ყოველ ფორმაში ცოცხლობს ბერძნული ლოგოსი, ატიკას მიზანმიმართული სიცხადე და რომაული კანონიერება. მაგრამ ეს ღირებულებები ტექსტებსა და კოდებში არ ძეგს თვალსაჩინო და სტაბილური ფორმით. ისინი კომპარატიული გადაამუშავების უწყვეტი ნაკადის შემადგენელი ნაწილია. ეს პროცესი მიმდინარეობს იმის მიუხედავად, საჩინო სახითაა თუ არა ორიგინალური წყაროები მინიშნებული. ისინი შეიძლება ჩაიკარგოს კიდევ ტექსტებსა და კოდებში. სწორედ აქ იწყება თავისუფლება: ჩვეული, განცდილი, აღქმული ახლებურად ისხამს ხორცს, განსხვავებულ იერს იძენს. ხელახალი ფორმირების პროცესის შედეგად განცდილი ზოგჯერ იმდენადაა გარდატეხილი, რომ მასში ძველის კვალის პოვნაც კი ძნელდება.

**გამოყენებული ლიტერატურა:**

- Kristeva. *Semiotike. Recherches pour une semanalyse*. Paris, 1969.  
Lachmann, R. "Ebenen des Intertextualitätsbegriffes". Stierle K/Warner R. (Hgg) 1984.  
Seiffert, H. *Einführung in die Hermeneutik*. Franke: Tübingen, 1992.  
Wimmel. *Die Kultur holt uns ein. Die Bedeutung der Textualität für das geschichtliche*. Werden, 1981.

**NUNU KAPANADZE**

**GLOBAL INTERTEXTUALITY**

**Summary**

The paper deals with one of the types of intertextuality-*global intertextuality*. This kind of intertextuality considers this phenomenon basically from a viewpoint of language-philosophy and culture. Based on this attitude it is possible to talk about a *large text* that means the integrated writing culture created by ancient-western culture.

The paper gives a brief survey of points differentiating the ancient-western texts from that of created by the old writing cultures. Apart from the peculiar features such as fixation, linkage, storage and tradition, the most important and additional quality is comparativity. All the texts written under this sign are integrated in one corpus. Every new work in it contains the old one as a premise. This conglomerate is undergoing constant changes; the main topics are enriched with new ones that by all means have secondary or derived character.

Later the transition of the *integrated text* from Greece into the Roman sphere is followed by the new language moments and the national spirit in the old stream introduced by Jewish - Christian culture. Christianity brought from Jewish sphere a peculiar text corpus, the new, other *large text*.

The next stream that appears in the *integrated text* is the missionary. From the north and the northern temples comes the late ancient-religious stream, something that took place during rendering of Greece by Romans, is still repeated.

On this basis we could talk about *global intertextuality* in this corpus of texts, as the main topics, values can be outlined in the *integrated text*. Due to regular comparative revisions these well-known, experienced events cannot actually be introduced into texts and codes in a visible form, as they are implemented newly by another author. He can see and describe the existent and described previously in different ways but to detect the relations between the new and the former depends just on the perceiving abilities and mastership of the addressee.

*Tamar Lomidze*

## SELF CONCEPTION IN THE WORKS OF GEORGIAN ROMANTICIST POETS

It is recognized that the Romanticism has developed new conception of an personality and, in particular, has revealed whole controversy and complexity of the inner world of a person. In the romantic literature, human self is represented as certain set (several “selves”), what provided basis for establishing of so called poetics of “twins”.

There were expressed the opposite views as well. For example, S. S. Averintsev asks: how should we approach to the inner world of an individual – as an open and multi-component system, or as closed, self-contenting and undivided monad? And concludes: “Second approach... emerged very lately and was used only in narrow area of literature facts. Great literature epochs of the past were fed with other conceptions” (Averintsev 1972: 235). To prove his position, the researcher provides adequate arguments from such materials, as mythology, ancient Greek literature, medieval writers, realistic art of the 19<sup>th</sup> century and finally, he provides the provision by M. M. Bakhtin: “Human never coincides with his own self. We can not apply the formula of identity for him: A is identical to A. Thus, in the opinion of Averintsev, the conception of the personality, which was dated with the epoch of romanticism, was functioning in the literature much earlier.

In addition, it is clear that the romantic conception of an personality is very specific and unifies both types of approach: the personality is an indivisible “monad” in relation with the world; on the other hand, he is “open structure”, which is regarded as such, separately from the world.

What is the semantics of word “Self”? B. Rasel categorized “Self” to those “egocentric words”, meaning of which determines only condition of the speaker in the space and time (Rassel 1957: 103).

As a result of semantic researches conducted in the 20<sup>th</sup> century it turned out that “Self” is an indefinable word. In particular, A. Wierzbicka, the author of original semantic theory, intended to reveal those semantic units (“primitives”), which, as such, are indefinable (with intuitively clear meaning) and by means of which it is possible to define any word or expression. The scientist proved that one of such “primitives” is “Self”.

Thus, semantics of “Self” could not be defined with other words (of course, we here imply psychological, philosophical and other explications), i.e. it, as such, has a clear meaning – “I is Self”, or “I am Self”.

But “I am Self” is the first (of three) basic thesis of the philosophical conception, which, in opinion of W. Slegel, gave impact to origin of Romanticism. We imply “General Doctrine on the Science” by Johan Gotlib Fichte. This first thesis of Fichte’s theoretical system, in logical respect, means self-identity of “Self” and in semantic respect (though, the philosopher has not stated this question) – the fact that “Self” is indefinable concept<sup>1</sup>.

Fichte appeals to the reader: “understand your own self, do not look to anything around you and direct it towards yourself” (Fichte 1993: 448). He, who understands his own freedom and independence from the surrounding..., does not require the subjects for reliance of his own self and he can not use these subjects, as they eliminate and undermine this independence” (Fichte 1993: 460).

In this consideration by Fichte, there is implied the concept of personality, which found its expression in romanticism. Indeed, the surrounding environment of the personality, first of all, is his immediate social surrounding, or “you”. To achieve the “freedom and independence” it is necessary to “remove the look” from “you”, its separation. At the same time, “you” can not disappear completely. Losing its function (as immediate

<sup>1</sup> Theory of Vezhbtski intends to prove that thinking is based on obviously clear concepts (including the concept of “I”). Consequently, thinking is represented as a semantically based process. Similarly, Fichte’s featureless (indefinable), self-identical concept of “I” is a logical basis for philosophical doctrine. About such “point” concepts V. S. Bibler notes: “THE object becomes the argument of other, more complex objects and processes only if this object could be perceived as indivisible ...through self-contenting necessity of its being” (Bibler 1975: 205). Such self-contenting “object” is “I”, in both, the theory of Vezhbtski and Fichte’s system. In both cases, featurelessness (indefinable nature) of “I” serves the purpose of perceiving and explaining of “more complex objects” (Wierzbicka’s words and expressions and Fichte’s “non-I”).

social environment of the personality), it becomes interiorized, moves within the scopes of “Self” and becomes its component. There emerges the “multi-component” structure of personality, with the social vacuum around him. Supposedly, this is the reason of popularity of “internal twin”, or generally, “poetics of the twins” and motif of loneliness in romanticism (it does not matter, whether the romanticists or even Fichte have perceived this or not).

\*\*\*

Let’s return to the first thesis of Fichte’s doctrine – “I am Self”. According to this thesis, the logical centre of the world is “Self”, or the world is logically founded in “Self”, as a “subject”. This means that there is no other “subjects”, “environment”. Consequently, in the romantic literature, there appears the way of reflecting of the world, which reveals its mysterious (featureless) nature. The scenery is mainly “nightly”, covered with darkness. Such are “The Evening of Farewell” by Gr. Orbeliani and “Color of the Heaven” and “Evening at Mtatsminda” by Nik. Baratashvili – the world is shown as “covered with darkness”, qualitatively undefined thing. As though individual subjects disappear in it, they are not perceived. Baratashvili often applies free predication of the subjects and events, as though, there do not exist specific subjects with clear features. In the poetry of Al. Chavchavadze and Gr. Orbeliani the grotesque image of the world is based on the principle of “removal of look” from the world (deformation of the world’s image).

Fichte calls the first thesis of his doctrine as “completely unconditional”. This is obviously clear thesis, which differs by this characteristic from the second thesis: “Self” is not equal to “non-Self”. According to the definition given by the philosopher, the second thesis is “conditioned with its content”, i. e. postulation of “Self” inevitably implies postulation of “non-Self”. In addition, according to the third thesis (“Self” equals to “Self” and “non- Self”) finite “Self” and “non- Self” are unified within the scopes one and the same perception.

What is the logical basis, which lead Fichte to the third thesis?

The goal of German philosopher and his final objective is perception of the essence of “Self”, determination of it as a **concept**. But how should we perceive “Self”, if it has no predicate, it is obviously clear and indefinable? Of course, it is possible only through its comparison with other concept. And the latter shall necessarily be ... again “Self”, but different from the first “Self”, what is acceptable, only when the first “Self” and the second “Self” (“non- Self”, “you”) are implied within the scopes of one and the same perception.

Indeed, the process of formation of the concept is as follows: “interchangeability of two “subjects” creates the basis for the “concept”. It two different subjects are interchangeable, with respect of the certain word, then in the given word there is provided isolation and generalization of their invariant or contact” (Porshnev 1974: 474). It is clear that these two (or more) subjects are not absolutely identical, rather they have substantial uniform features, which necessarily belong to these subjects and corresponds to their essence. Thus, as after interiorizing “non- Self” (“you”) is the component of the same perception, which contains “Self”, this “non- Self” is some kind of “Self”, its being other. Generalization of the invariant of “Self” and “non- Self” allows formulation of the concept of “Self”.

\*\*\*

In the poetry of Nik. Baratashvili there are clearly seen the features of the “poetics of twins”. For example, in “Racer” the Racer is a twin of the lyrical hero, as an internal “non- Self”.

Actually, here the lyrical hero is passive and the activity, ability to act is dispensed to the Racer, which takes the lyrical hero to the “limit” of the fate. Major motif of this work is aspiration to freedom, what is equal to freeing of all kinds (social or other) of relations (“It’s nothing if I am far from my native land ...” etc.). freeing of the subjects’ environment, according to the creative concept of the poem (exactly as Fichte used to think), notions freeing of perception and in such conditions “Self” is able to “direct his look to himself” and perceive the latter through his “non- Self”.

In “Mysterious Voice” the internal voice is active (internal “non- Self”), he takes over the hero, his thoughts and his entire life. Such is “Spirit of Evil”, in the first stanzas of which the hero mentions his internal twin as his “master”, “disturber of his mind and life” words “leave me” show that the Spirit of Evil is **internal** twin) and therefore, we can say that in the works of Baratashvili, “non- Self” is always active and “Self” – passive, motionless.

Is such understanding if “Self” and “non- Self” casual? Or this is conditioned by specific features of romantic Weltanschauung?

Let's consider how Fichte defines interrelations of "Self" and "non- Self" in explanation of the third thesis of his system.

The philosopher emphasizes that the action and reality are the concepts with identical content (what is able to act is real and vice versa). Self-perception of "Self" is action (certain act) and therefore, "Self" is real. On the other hand, "Self" perceives itself through "non- Self", or "non- Self" should define (and defining is an action) "Self". Hence, "non- Self" is real as well; this is logical controversy, as "Self" and "non- Self", as controversial concepts, should not be characterized with the same features. With the purpose of elimination of such controversy, Fichte attributes to "Self" (which is defined by "non- Self") the condition, opposite to action – passive. At the same time, "non- Self" has nothing real, if "Self" is not in the passive condition and if the reality is attributed to "non- Self", this reality is spurious.

Coincidence of Baratashvili's creative thinking and Fichte's philosophical theses is not restricted to the fact that in the works of Georgian romanticist "Self" is passive (in the passive condition), unlike "non- Self". In the "Racer" "Self" (subject of speech) is real – as far as there is real the **text**, by means of which "Self" expresses itself. "Non- Self" is not real, as it has no subjective denotatum (the Racer means not a "horse", but rather internal "non- Self") and, in addition, it is not the subject of speech. For the same reason, the lyrical hero (as "Self") is real in all those works of Baratashvili, in which there was reflected internal split of the lyrical hero and hence, his "non-Self" is unreal. In such works as "Evening at Mtatsminda" and "Thoughts at Mtkvari Bank" (in which the author applies free predication of the events) the real is the first expressed view, what is supported by reality of the text, its being. The second (opposite) view should be attributed to "non- Self" (it is notable, that it is always expressed in the last stanza of the poem).

In poetry of Al. Chavchavadze, expressing the carnival motifs and romantic grotesque, there takes place split of the appearance of the personality. The mask is some type of "non-Self", as it replaces (covers) the human face. In such cases the human has two faces: visible and invisible, social and individual, true and untrue, real and unreal. True face, as invisible one, is passive (functionless). The human is perceived only by his mask. In this sense "Self" is in passive condition and "non-Self" is active (there is implied the social role, imposed on the individual by the mask in the carnival situation). Similarly is real (as it is true) the face covered with the mask and the mask is unreal (characterized with spurious reality).

In the poetry of Gr. Orbeliani, "non-Self" is realized in the images of carnival mock-kings. Their unreality is implied by the fact that the indeed are the **mock-kings** and after completion of the carnival they would move to the "death phase", or become the "slaves" again. It should be noted that in the poetry of Gr. Orbeliani, similar with Al. Chavchavadze, opposition of "Self" and "non-Self" is apparent when we consider the set of works of each of them, as one whole text.

Based on the above, we can conclude that in the poetry of Georgian romanticists (and especially in works of Nic. Baratashvili) poetic self-image is formed according to the same principles, which provided basis for formation of Self-concept in philosophic system of Fichte.

\*\*\*

It turned out that genetically, the notional thinking is closely related to picturesque thinking and actually, it emerged within the latter. This process was described in details by O. M. Freidenberg in his work "Image and Concept".

According to the scientist's views, before formation of picturesque thinking, in the mythology, the major principle was poly-semantic of the images, notions. "Preconditions of such world view were conditioned by gnosological reasons – absence of qualitative characteristics, indivisibility of the notions and their sameness, what made the individual to divide the world in such opposing events as life and death, warmth and cold, light and darkness, etc. They were personified in the pairs of similar beings. One of them (positive origin) expressed the "feature" and another (negative origin) – only its specific "similarity", external appearance "without feature" (Freidenberg 1998: 235).

Hence, the mythological thinking was close to perception of the subject (in particular, "Self") in the epoch of Romanticism – romanticism attributed binary structure to the "Self", in which one member ("non-Self") had the feature (ability to act, activity) and the other – was passive, in "passive condition".

After distinguishing between the subject and object, states O. Freidenberg, the reality was perceived as set of real events and their "similar" (insubstantial) events, or earlier sameness of the original and its duplicate was replaced with spurious similarity of different subjects, what implied attributing of the feature of a subject

to the other subject. Freidenberg stated that this was the way of creation of the metaphors, which had the function of the concept. And the figurative meaning was created only when two subjects were semantically similar.

When Aeschylus says that the hero “entered into the choppy sea”, he does not explain his idea. The antique audience, for whom, as a rule, the “storm” and “sea choppy of storm” denotes the inevitable “death”, imagines the picture of disaster. At the same time, there is no sea at all around the hero, he has not entered into anything and his tragic condition is of moral and religious nature. But the audience, hearing the words about the sea, thinks about moral collision. The image expresses with its picturesque language, without any concepts and the audience listens to the story and perceives something completely different – the concept, generalized to the level of the idea. The semantics of the image is attributed to the concept. The choppy sea is the moral collision” (Freidenberg 1998: 544).

Freidenberg widely considers the genetic unity of the metaphors and concepts and indeed, attributing of the features of one subject to another one is nothing, except the metaphor, but is there revealed the linguistic plane in the examples provided by the scientist?<sup>1</sup> If so, in wording of metaphor paradigm there should be revealed the selective principle<sup>2</sup>, expression of or free selectivity and this is provided when the paradigm contains more than two members or if between the members of paradigm there is not usual but rather occasional relation.

But the metaphor, as Freidenberg states, was created in the conditions of semantic identity of two defined subjects – it was not possible to associate features of any subject with any other subject. In the cognition of the linguistic collective the “choppy sea” always implied the inevitable disaster and Homer’s “Iron Heart” – implied strength of the nature. Such metaphors, in our opinion, belong to the metonymic metaphors, as they are the syntagmas, which exclude any selection (it is interesting that due to wide understanding of the term “metaphor” Freidenberg regards as a metaphor the poetical image: губы твои виноградная лоза [Your lips are vine], which, actually, is a comparison). Thus, at the stage, when the thinking with the concepts emerged, the metaphor turned into the stable syntagma and it already belongs to the “metonymical pole” (Jacobson’s term). Therefore, the thinking with concepts is genetically related to metonymy and not to the metaphor.

As we have seen, in the antique epoch, at a time of emergence of the thinking with the concepts, the image had the function of the concept. In the epoch of romanticism, when the most significant concept for the human – the concept of Self became the subject of philosophical reflection, the image (namely, the Self-image) had the same function.

## Bibliography

- Averintsev, S.S. *“Analytical Psychology” of K. G. Jung and Laws of Creative Fantasy – collection “On Modern Bourgeois Esthetics”*, Moscow, 1972.
- Bibler, V.S. *Thinking, as Art*, Moscow, 1975.
- Rassel, B.F. *Human Cognition*. Moscow, 1957.
- Saussure, F. *Works in Linguistics*. Moscow, 1977.
- Fichte, I.G. *Works*. vol. I. Sankt-Petersburg, 1993.
- Freidenberg, O. M. *Myth and Literature of the Antient Period*. Moscow.

---

<sup>1</sup> According to Jacobson, we classify metaphor as belonging to the paradigmatic pole (linguistic plane) and the members of the paradigm, according to the definition given by Saussure, “are not provided in the mind neither with certain number, nor with certain sequence” (Saussure 1977: 258). Therefore, syntagmas emerged through close association of certain words (concepts) are not regarded as metaphors, irrespective of how they are represented in the speech – through both members or through only one.

<sup>2</sup> It should be noted that Jacobson sometimes names, as a principle of metaphor the substitution and sometimes selection and in some cases both of them. We suppose that it would be more adequate to recognize, as a principle of metaphor the selection only, as substitution provides basis not only for the metaphor, but for other tropes as well (according to J. Jenett – for all tropes). As for selection, i. e. the operation of selection of the alternative variants, it is characteristic for the metaphors only.

ლუკა ნახუცრიშვილი

ელსტირის სახელოსნო:

მარსელ პრუსტი და მორის მერლო-პონტი მხატვრობის შესახებ

1. პერცეპცია და სტილი

მას მერე, რაც მარსელ პრუსტის რომანის – „დაკარგული დროის ძიებაში“ – მთავარი გმირი თავისი სათაყვანებელი მხატვრის – ელსტირის – იმ ესთეტიკურ განწყობას გაითავისებს, რომ იახტები, რეგატები, სპორტული შეჯიბრებები და ამ შეჯიბრებისთვის გამოწყობილი ქალები ისევე შთამაგონებლები შეიძლება იყვნენ, როგორც ის ზღვა, რომელზეც იახტა ტივტივებს და ქალის ის სილამაზე და მორთულ-მოკაზმულობა, რომლის მიზანიც თითქოს ისეთი არაესთეტიკური მოვლენაა, როგორც სპორტულ შეჯიბრებაზე დასწრება, რომანის მთავარი გმირი რაიმე პეიზაჟის ან ბუნების სხვა გამოვლინების საცქერად აღარ იკეთებს ხელეობით „ჩარხოს“. „წარმომედგინა რა ბუნება, როგორც ისეთი სიცოცხლით მოძრავი, რომელიც წინ უსწრებს ადამიანის გამოჩენას და რომელიც დაპირისპირებულია ინდუსტრიის იმ ყველანაირ მოსაბეზრებელ სრულქმნილობასთან, აქამდე რომ მაიძულებდა, მსოფლიო გამოფენებზე და მკურავებთან მოწყენილობისგან შემთქნარებინა, ვცდილობდი, ზღვის მხოლოდ ის ნაწილი დამენახა, სადაც არ იყო თბომავლები, რომ ის იმგვარად წარმომედგინა, როგორც უხსოვარ დროში, იმ ეპოქის თანამედროვედ, როცა ის ჯერ კიდევ გამოცალკეებული იყო მიწისგან, და, თუ მაინცდამაინც, მაშინ საბერძნეთის იმ პირველი საუკუნეების თანამედროვედ“ (Proust 1973: 902-903), რომლებიც, რენესანსიდან მოყოლებული, ბუნების და ადამიანის ჰარმონიის, შესაბამისად კი, ამ ჰარმონიის, როგორც რაღაც პირველყოფილის, პირველადილ-სამყოფელის მაძებარი ახალი დროის ბინადრისთვის ამდენი ოცნებისა და „უკუ-პროექციის“ საგანია.

რომანის პირველი პირის (ამ სიტყვის პირდაპირი გაგებით) მსოფლ-მხედველობა, ელსტირთან შეხვედრის შემდეგ, მთლიანად მისი ხელოვნების გავლენის ქვეშ ექცევა. ბალბეკის სასტუმროს სასადილოში, ჭურჭლის ალაგების დროსაც, იგი მაგიდასთან რჩება, რადგან, „მას მერე, რაც ისინი ელსტირის რამდენიმე აკვარელში მეხილა, ვცდილობდი, რეალობაში მეპოვნა და როგორც რაღაც პოეტური, მევარებოდა ჯერ კიდევ მრუდედ წყობილი დანების შეწყვეტილი უესტი, გაშლილი ხელსახოცის აფუებული სიმრგვალე (...), განათების მიერ სითხეთა გარდაქმნა, ქლიავეების ცვალებადობა, სიმწვანიდან სიღურჯეში, სიღურჯიდან კი ოქროსფერში რომ გადადიოდნენ უკვე ნახევრად დაცლილ საკომპოტეში (...); ვცდილობდი, მშვენიერება მეპოვა იქ, სადაც ვერასდროს ვიფიქრებდი, რომ ის იქნებოდა, ყველაზე ყოფით საგნებში, „მკვდარ არსებათა“ ღრმა ცხოვრებაში (dans la vie profonde des “natures mortes”)“ (Proust 1973: 869).

შეიძლება ითქვას, რომ რომანიდან ციტირებულ ორივე შემთხვევაში გმირის ხედვა, მისი პერსპექტივა, რომელსაც ხანდახან ხელებს შეაშველებს და, ხედიდან რაღაც საგნების გამოსადეგნად, თვალწინ ოთხკუთხედ კადრს „დაიყენებს“ (installer), ხან კი თავად საგნებს მიანდობს, თავიანთ წყობასა და „მდგომარეობაში“, მატერიალურად ხელუხლებლად, „installation art“-ის საგნებივით, ზეგავლენა იქონიონ მის აღქმაზე, უკვე მცდელობაა აღქმის ამ „კადრის“ და მასში მოქცეული საგნების დაფუძნებისა, როგორც ხელოვნების ნიმუშად არსებობის, „გარეთ“ მატერიალიზების შესაძლებლობის. „უკვე თავად პერცეპცია ახდენს სტილიზებას“ (Merleau-Ponty 1998: 87), ამბობს მორის მერლო-პონტი თავის ესეში „ირიბი ენა და სინუძის ხმები“, განურჩევლად იმისა, მხატვარი ვარ თუ არაშემოქმედი ადამიანი. მაგრამ თუ მხატვარიც ვარ ამავე დროს, ჩემს ტილოზე აუცილებლად აისახება „ემბლემა სამყაროში ცხოვრების რაღაც წესის, მასთან მოპყრობის, მისი ინტერპრეტაციის, როგორც სახით, ისე ტანსაცმლით; როგორც უესტის მოქნილობით, ისე ტანის ინერციით, მოკლედ, ყოფნასთან რაღაც



გარკვეული მიმართებით“ (Merleau-Ponty 1998: 94). ხედვის უშუალო მომენტი უკვე გარდამსახავია, გარდამ-ხატ-ავია, მ-ხატ-ვარია, კონკრეტულ პერსპექტივას იძლევა, იმ ფენომენურ ვითარებაში, სადაც ხედვა და ხედი ერთია, და სადაც, ჰუსერლიდან მოყოლებული, ფენომენოლოგიური აზროვნების კვლად, მნიშვნელობა არ აქვს განსხვავებას, თუ რა არის ჩემი და რა – საგნების (Merleau-Ponty 1998: 94), რადგან ის, რაც საგნებისაა, ყოველთვის ჩემია. „ყველანაირი პერცეპცია, ყველა მოქმედება, რომელიც მას გულისხმობს, მოკლედ, ტანის ყოველგვარი ადამიანური გამოყენება უკვე პირველყოფილი გამოხატულებაა, (...) პირველადი ოპერაცია, რომელიც თავდაპირველად აღგენს ნიშნებს როგორც ნიშნებს, სწორედ მათში აცხორებს ამ გამოხატულს, მთლიანად მათი წყობისა და მოყვანილობის მჭერმეცველებით, ნერგავს საზრისს იმაში, რასაც ის არ ჰქონია“ (Merleau-Ponty 1998: 108).

ხედვის მანერა, იქნება ეს მხატვრის მიერ გარდა-ხატ-ული და გამო-ხატ-ული საგანი თუ ჩვეულებრივი ადამიანის ხედვა საგნების, სხვების და საკუთარი თავის, ამ კონკრეტული ყოფიერის სტილია, ამ სიტყვის ფართო გაგებით. ხოლო მისი ერთგვარი ფატალურობა იმაში მდგომარეობს, რომ სტილი „ფორმულირების ისეთი წესია, რომელიც სხვებისთვის ისევეა ცნობადი, და ისევე ცუდად ხილვადია თავად მისთვის, როგორც მისი ხილუეტი და ყოველდღიური ექსტეტი“ (Merleau-Ponty 1998: 86). ჩვენივე პერცეპციის წესი იმიტომაც ჩვენთვის უხილავი, რომ იგი აბსოლუტურია და, იქნება ეს ხედვისას თუ ხატვისას, მასზე რეფლექსია არ ძალგვიძს. მხოლოდ შემოქმედებითი პროცესის გარეთ, თავისი ნაწარმოების ცქერისას, შეუძლია მხატვარს ასე თუ ისე გაიაზროს საკუთარი სტილი; ასეთ დროს, „როგორც პუბლიკა, მხატვარიც გარედან უყურებს მას“ (Merleau-Ponty 2003: 86).

მხატვარი არის ადამიანი, „რომელიც ყოველ დილას საგნების იერში იგივე შეკითხვას (interrogation! – მხატვრისა და საგნების ურთიერთ-გამოკითხვას), იგივე მოწოდებას პოულობს, რომელსაც ის ბოლომდე ვერასდროს გასცემს პასუხს. (...) ყველაფერი იმაზე დაიყვანება, რომ უკვე გახსნილი, იგივე ნაკეთის ხაზი უფრო შორს იქნეს წაყვანილი, რომ ხელახლა იქნეს დამუშავებული და უფრო განზოგადებული რაღაც აქცენტი, რომელიც უკვე გამოჩნდა მანამდე შესრულებული ტილოს კუთხეში ან მისი გამოცდილების რომელიღაც მომენტში“ (Merleau-Ponty 1998: 94). ამგვარად ვპოულობთ რომელიმე კომპოზიტორის ყველა მუსიკალურ ნაწარმოებში ან მწერლის ყველა ნაწერში რაღაც ერთ მოტივს, რომელიც ყველგან, თითოეული ნაწარმოების ცალკეულ კონტექსტში ცნობადი და იდენტურია, მაგრამ, ამავე დროს, ყოველ ჯერზე სრულიად ახლებურად არის გაშლილი. ელსტირის შესახებაც პრუსტის რომანის გმირი ხვდება, „რომ გარკვეულ ხაზებში, გარკვეულ არაბესებში (რომელთაც მუდამ იპოვიდით მის შემოქმედებაში) შეჯამებული რაღაც იდეალური ტიპისათვის, გარკვეული კანონიკისთვის, მას მართლაც მიენიჭებინა თითქმის ღვთაებრივი ხასიათი, ვინაიდან მთელი თავისი დრო, აზროვნების მთელი გარჯა, რისი უნარიც შესწევდა, ერთი სიტყვით, მთელი თავისი ცხოვრება მას იმ ამოცანისთვის მიეძღვნა, რომ უკეთ გამოეკვეტა ეს ხაზები, რომ ისინი უფრო ზუსტად წარმოედგინა კიდევ ერთხელ“ (Proust 1973: 850). ესთეტიკის და, განსაკუთრებით, მხატვრობის შესახებ იდეებით დატვირთული პრუსტის რომანის მეორე ტომში, მოგვიანებით, მწერალი, ახლა უკვე არა მხატვრობის და ელსტირის, არამედ რომანისტის მაგალითზე გვიხვეწებს – და ეს ფაქტობრივად ერთგვარი არტისტული თვითაღწერის მცდელობაა – ელსტირის შემთხვევის მსგავს ვითარებას. პრუსტის აზრით, რომელიც აქ გარკვეულ რეცეპტს აძლევს საკუთარ თავს, მწერალიც მთელი რომანის მანძილზე იმეორებს რაღაც მოტივს, „იმგვარად, რომ – პრუსტის მიერ თავისსავე რომანში განხორციელებული წესის მიხედვით – რომანისტს შეეძლებოდა, მისი გმირის ცხოვრების განმავლობაში, თითქმის ზუსტად ერთმანეთის მხვავსად დაეხატა მისი სხვადასხვა სატრფოები და ამით შთაბეჭდილება გამოეწვია საკუთარი თავის არა იმიტაციის, არამედ შექმნის, ვინაიდან ბევრად ნაკლები ძალაა რაღაც ხელოვნურ ინოვაციაში, ვიდრე ახალი ჭეშმარიტების გამოთქმისათვის განკუთვნილ გამეორებაში, – (une répétition destinée à suggérer une vérité neuve)“ (Proust 1973: 894). ხელოვნების დონეზე, საგნებისა და სხვების ჰომოგენიზაციის ამ პრობებში, გასაგებია, რომ ელსტირს ჩვენსავით შესწევს უნარი. „ერთიმეორის გვერდით თუ დავინახავთ ელსტირის მიერ დახატული სხვადასხვა პიროვნებების ათ პორტრეტს,“ ვიგრძნობთ, „რომ, უპირველეს ყოვლისა, ეს ელსტირებია“ (Proust 1973: 851). ამავე დროს, შეიძლება, ელსტირს გააზრებულად

აქვს განზრახული, „არ გამოვიჩინოს საგნები ისეთებად, როგორც მან იცის, რომ ისინი არიან, არამედ იმ ოპტიკური ილუზიების მიხედვით, რომლებიც განაპირობებენ შედეგად ჩვენი პირველადი ხედვა (vision première)“<sup>1</sup> (Proust 1973: 838), მაგრამ იგი ვერასოდეს შეძლებს მანიპულირება მოახდინოს თავად იმ წესით, იმ სტრუქტურით, რომლითაც იზრახავს მისი მხატვარი მხედველობა, გამოაჩინოს საგნები ისე, როგორც მან იცის, რომ ისინი სინამდვილეში არ არიან.

## 2. ხელოვნების საგანი და მისი ადგილი

პრუსტი ჩვენ მიერ განხილული მისი რომანის მეორე ნაწილში – „კევილა გოგონების ჩრდილში“ – სასტუმროებისა და რესტორნების დეკორაციაზე წერს, რომ „ჩვენი დრო შეპყრობილია მანიაკალური სურვილით, საგნები იმ რაღაცებთან ერთად აჩვენოს, რაც მათ რეალობაში არტყია გარს, და, ამდენად, წაშალოს არსებითი, სულის აქტი, რომელმაც ისინი რეალობისგან გამოაცალკევა. დღეს ნახატს იმავე ეპოქის ავეჯის, სამშვენისების, შპალერის შუაგულში „წარმოგვიდგენენ“, (...) სადაც შედევრი, რომელსაც სადილობისას ვუყურებთ, არ გვანიჭებს ისეთსავე მათრობელ სიხარულს, როგორც მას მხოლოდ მუზეუმის დარბაზში შეგვიძლია მოვთხოვოთ, რომელიც, თავისი სიშიშველითა და ყოველგვარი თავისებურებებისგან განპარკვეულობით, ბევრად უკეთესი სიმბოლოა იმ შინაგანი სივრცეებისა, რომლებშიც ხელოვანს სა-შე-მოქმედოდ შეუხვევია“ (Proust 1973: 645).

მერლო-პონტის აზრით კი, მუზეუმი, რომელიც ტილოებს „იმ შემთხვევითობებს მოაცილებს, რომელთა შორისაც ისინი დაიბადნენ“ და მათ „იღუმალ, უბიწო, ძალუმ, იძულებით, ბოლოს და ბოლოს, ცოცხალ ისტორიულობას ოფიციალურ და პომპეზურ ისტორიად გადააქცევს“, დამცავი მინების უკან ტილოების ჩაკეტვით და ყველანაირი საფრთხის „გაუფრებელყოფებით“, „კლავს მხატვრობის ვეჭემენტურობას“ (Merleau-Ponty 2003: 101). სწორედ მუზეუმი ის „სივრცე“, სადაც, პრუსტისეული ხელოვანის მსგავსად, ისტორიკოსი შეუხვევს, „ნაწარმოებებად“, შედევრებად გადააქცევს იმას, რაც მხატვრის „შინაგანი სივრცეში“ მხოლოდ მცდელობა და გაბრძოლება იყო და შესაძლებელს ხდის მხატვრობის ისტორიას (Merleau-Ponty 2003: 101).

თუმცა, საბოლოო ჯამში ტილოს ადგილმდებარეობა მნიშვნელობას კარგავს, რადგან, როგორც მერლო-პონტი თავის ბოლო ნაწერში – „თვალი და სული“ – ამბობს, რთულია თქვა, „სად არის ნახატი, რომელსაც ვუყურებ. ვინაიდან მე მას არ ვუყურებ ისე, როგორც რაიმე საგანს უყურებენ, მე არ ვახდენ მის ფიქსირებას მის ადგილზე, ჩემი მხერა მასში, როგორც ყოფნის შარავანდში, ხეტილობს, მე მის მიხედვით ან მასთან ერთად უფრო ვხედავ, ვიდრე თავად მას“ (Merleau-Ponty 2003: 23). ჩემი სამყაროული ხედვა, რომელიც სამყაროში – ხედში – ცალკეულ საგნებს ხედავს, რაღაც მყისიერი ტრანსცენდენციის, თითქოს ცნობიერების უზოგადეს სტრუქტურებშივე არსებული რაღაც განსაკუთრებული, ხელოვნების აღქმასთან დაკავშირებული ინტენციონალობით, უფრო მაღალი ხარისხის კავშირში შედის მხატვრობის ნიმუშთან, ვიდრე ნებისმიერი სხვა სახის საგანთან და ნახატიდან უყურებს სამყაროს. ასეთ დროს მე ვერ ვხედავ (ყოველ შემთხვევაში, მნიშვნელობას არ ვანიჭებ და, ამდენად, ვაქრობ) ტილოს გარშემო არსებულ საგნებს, მის ჩარჩოსაც კი. ჩემი სამყაროული, „წინ“ – საგნისაკენ და საგნად – გასროლილი მხერის მაშინვე ნახატში შთანთქმით, თავად ტილოდ ქცეული ჩემი ხედვა „უკან“, ჩემ-კენ მესვრის მხერას და მეუბნება რაღაცას, რაც აშკარად არ არის მხოლოდ ჩემი „სუბიექტური“ ობიექტივაცია მასში, არამედ ის, რაც თავად მისი ინიცირებულია. ზემოთ ნახსენებ ხელოვნების აღქმასთან დაკავშირებულ ინტენციონალობაში ჩვენ ვგულისხმობთ საკუთარ და სხვების აღქმასთან იმ კონსენსუსს, რომ რაღაც სამყაროული საგანი ხელოვნების ნიმუშად იქნეს აღქმული. ასეთი სპეციფიური მიმართების და „მიმართულობის“ რეალურობა ყველაზე კარგად აღბათ თანამედროვე „ინსტალაციის ხელოვნებაში“ ვლინდება, როცა არტისტულად, ხელოვანის მიერ ახალი მატერია კი არ იქმნება, არამედ რაღაც (თავიანთ ჰაიდგერისეულ ხელმთმყოფობაში, *Zuhandenheit*-ში, უტილიტარულობასა და ყოველდღიურობაში) უკვე არსებული, ხელმისაწვდომი (*vorhandene*) საგნები ინსტალირდება ისე, რომ ისინი ხელოვნების ნიმუშს „ქმნიან“. ეს ხდება, უპირველეს

<sup>1</sup> ამ და სხვა შემთხვევებშიც ხაზი ეკუთვნის ესეს ავტორს.

ყოველისა, სწორედ იმ შეთანხმების საფუძველზე, რომელიც ჩვენი და სხვების აღქმის საყოველთაობასა და კომუნიკაბელურობასთან იდება და რომელიც გულისხმობს, რომ აქ და ამგვარად სხვა დროს ჩვეულებრივი საგნები განსაკუთრებული საზრისის მატარებელი და გამტარნი არიან. თუ მხატვრობაში ან ქანდაკებაშიც, სამყაროში რეალურად მოცემული მატერიის, საგნის წმინდა მატერიალური ხელმისაწვდომობის გარდასახვით, ეს საგნები სხვაგვარი საზრისის შუქში შუქდება, „ინსტალაციის ხელოვნების“ შემთხვევაში, მიუხედავად იმისა, რომ საგნები ისეთივე „სახით“ მოგვეცემა, როგორც ყოფით რეალობაში, ისინი მაინც სხვანაირად მეტყველებენ. გასაოცარი სწორედ ისაა, რომ ისინი – ასეთი მუნჯები და „დაფარულები“ თავიანთ ჰაიდეგერისეულ ხელთმყოფობაში, ჩვენი ზრუნვის, წუწუნისა და ჩივილის ხმებით გამოჰყვებილები – უცებ თავად, საკუთარი თავიდან გამომდინარე ამეტიყველდებიან და მოგვითხრობენ, როგორები არიან ისინი თავიანთ წმინდა ხელმისაწვდომობაში, Vorhandenheit-ში, შესამჩნევები ხდებიან თავიანთ „უზრუნველ“, „არაპრაგმატულ“ გამოჩინებულობაში (Heidegger 1996: 15-16). ამგვარად, ელსტირის ტილოზე, „ახალგაზრდა კაცის ქურთუკსა და მხეფებიან ტალღებს ახლებური ღირსება შეეძინათ იმით, რომ ისინი აგრძელებდნენ ყოფნას, მიუხედავად იმისა, რომ მოკლებულნი იყვნენ იმას, რაშიც მიიჩნეოდა, რომ ისინი მღვთმარობდნენ, აღარ შეეძლო რა ტალღას ვინმეს დასველება, და აღარც ქურთუკს – ვინმეს გამოწეობა“ (Proust 1973: 834). მხატვარი, კლოდ ლევი-სტროსის მიხედვით, არის ის, ვისაც შეუძლია „თავისი ფუნჯით წარმოადგინოს საგანი, რომელიც არ არსებობს როგორც საგანი და, მიუხედავად ამისა, მაინც შექმნას იგი თავის ტილოზე“ (Lévi-Strauss 1990: 40), რადგან ის საგანი, რომელიც მხატვარმა (რა თქმა უნდა, იმ კონტექსტში, რომ „გარეთ“ არსებული ეს საგანი მხოლოდ საბაბია) რეალობიდან გა-და-ხატ-ა, არ „არსებობს“ რეალობაში იმ საზრისით და იმ შუქში, რომელშიც მას ნახატი – ესთეტური ნა-ხედ-ი – აჩენს. ამ მიზეზით და იმის გამოც, რომ „გარეგანი“ საგანი (ჰუსერლისეული გაგებით) მხოლოდ ერთგვარი კორელატია „მინაგანი“ საგნისა (Husserl 1992: 384-389), ტილოზე არსებული საგანი არ არს-ობს (არ მნიშვნელობს ისე, როგორც ტილოში) რეალობაში.

გარდა ნებისმიერი მხატვრობისთვის, და ზოგადად პერცეპციისთვის, ამ პირველადი და აუცილებელი გარდასახვისა, ელსტირი უფრო შორსაც მიდის და განზრახ შლის საზღვრებს ადამიანებსა და საგნებს შორის. ერთ-ერთი ნავსადგურის მისეულ ტილოში შეუძლებელია გაარჩიო ერთმანეთისგან ქალაქი და ზღვა. ამ ნახატს, რომელიც პრუსტთან თავიდანვე მხოლოდ დაწერილია, იგი შესაშური სიზუსტით, მ-ხატ-ერულობითა და ხატ-ოვანებით წარმოგვიდგენს (Proust 1973: 836-838). პრუსტის ფენომენოლოგიურ რომანშიც ფაქტობრივად ყველა საგანი ადამიან(ურ)დება და „მეტყველებს“ (რადგან „მეტყველება“ ნებისმიერ შემთხვევაში მხოლოდ როგორც ლოგოსში გახსნილ მუნყოფიერს შეუძლია), ხოლო ადამიანები (მაგალითად, ოდეტა) თავიდანვე საგნებში არიან შერწყმულ-გათხევადებული და საკუთარი ან სხვების საგნებიდან (ამო)იკითხებიან; იმ „ხასიათს“, „პერსონაჟურობას“ და პერსონალურობას კარგავენ, რაც გარკვეულწილად დოსტოვესკისეულ რომანში აღწევს ერთ-ერთ მწვერვალს; ნიშანდობლივია, რომ სწორედ რწმენის მეტაფიზიკურ კონტექსტში. შესამჩნევია ისიც, რომ, რაც უფრო ამღვრეული და ლაბილურია ადამიანსა და საგნებს შორის საზღვარი (როცა ადამიანი საგნებში გრძელდება და ადამიანის ცნობიერება სულ საგნებშია), მით უფრო მკაცრად გამოიჯნული და ერთმანეთის მიმართ არაკომუნიკაბელურია საზღვრები ადამიანებს შორის: – პრუსტისეულ ფენომენოლოგიაში, სადაც რეალურ აზროვნებას, ამ სიტყვის პირდაპირი გაგებით, საგნობრივ აზროვნებას შეუპყრია ყველა იქ აღწერილი ცნობიერება. საგნებთან სწორედ ეს რეალური, საგნობრივი მიმართებაა, რომელიც ყოველთვის აღწერითი იქნება, ფენომენოლოგიურობისა და პოეტურობის აზრით, და არასოდეს – განმაზოგადებელი. ეს ის ლევი-სტროსისეული „კონკრეტულის მეცნიერებაა“, რომლისთვისაც საჭიროა, რომ „მეცნიერების აზროვნება – ვადახტომის აზროვნება, ზოგადად საგნის აზროვნება – გარდაიქმნას თავდაპირველ „აჰა ესე“-ში (un „il y a“ préalable, ქართულში მის ბადალად მხოლოდ ეს ძველქართული ტერმინი ვიგულებთ), გრძნობადი და გახსნილი (ouvert) სამყაროს ისეთ ხედში, ისეთ ნიადაგზე, როგორებიც ისინი ჩვენს ცხოვრებაში არიან, ჩვენი ტანისთვის“ (Merleau-Ponty 1998: 12-13), რომელსაც ხედვის (vision) უნარი აქვს; და სწორედ ეს „პირველყოფილი ისტორიულობა“, რომელშიც ფერნაცვალები „მეცნიერების მხიარული და გამჭრიახი აზროვნება“

ნება ისწავლის, თავად საგნებს და საკუთარ თავს დაეყრდნოს, ისევ გახდეს ფილოსოფია...“ (Merleau-Ponty 1998: 13) ხედვის იმ პირველყოფილ ერთიანობაში, სადაც უშუალოდ მასზე დაფუძნებული მეცნიერება არ განსხვავდება ხელოვნებისგან და რომელიც არ მოითხოვს, თავის ერთიანობასა და საყოველთაოობაში, დავასკვნათ, რომ ყველა ჩვენგანის აღქმას რაღაც სამყაროს გონი მართავს – ჰეგელიანური აზრი, რომელსაც მერლო-პონტი მკვეთრად უპირისპირდება, და რომელიც სულში არ ეძებს „ისეთი ერთიანობის გარანტიას, რომელიც უკვე აქაა, როცა აღვიქვამთ“ (Merleau-Ponty 2003: 111). ასე ფუნდებდა, ყოველგვარი სამყაროს გონის აუცილებლობის გარეშე, ის „სივრცე“, სადაც ადამიანებს ერთმანეთის ესმით, სადაც „არსებობს მხოლოდ ერთი მეტყველება, და ლამის მხოლოდ ერთი, გამუდმებულ სამუშაოში ჩართული ენა (...), ისევე როგორც ჩვენი ტანის მიერ ყოველგვარი შესაძლებელი საგნის დაპყრობა აფუძნებს ერთადერთ (ტანობრივ) სივრცეს“ (Merleau-Ponty 2003: 113).

### 3. ხელოვნება, როგორც რედუქცია და გახსნილობა

მერლო-პონტის თქმით, „მნიშვნელობა ჩნდება მაშინ, როცა სამყაროს მოცემულობებს ერთგვარ „კოჰერენტულ დეფორმაციას“ დაეუქვემდებარებთ. (...) სტილი ყოველ მხატვარში არის ეკვივალენტების ის სისტემა, რომელსაც ის იყალიბებს გამოვლინების საქმისთვის; საყოველთაო ნიშანი „კოჰერენტული დეფორმაციისა“, რომლის მეშვეობითაც ის ჯერ კიდევ გახლეჩილი საზრისის კონცენტრირებას ახდენს თავის პერცეპციაში და მას გაცხადებულად აცოცხლებს“ (Merleau-Ponty 2005: 87-88), მართლზომიერად, შეკავშირებულად, კოჰერენტულად ახდენს საგნების „დამახინჯებას“, დეფორმაციას, ხელოვანის „ეკვივალენტების სისტემის“ შუქში ახდენს სამყაროს, როგორც ხედის და დასა-ხატ-ის, ჰომოგენიზაციას. ლევი-სტროსის აზრით კი, ამგვარი ესთეტიური დეფორმაცია უმეტესწილად რედუქციაში მდგომარეობს. განუზრუნვლად იმისა, ხელოვნების ნაწარმოები თავისი განზომილებებით მონუმენტალურია თუ არა, ის ყოველთვის „რედუცირებული მოდელია“. ეს ეხება როგორც გრანდიოზულ სიქსტის კაპელას, ისე ყველაზე პატარა გრაფიურასაც. „ბოლოს და ბოლოს, თვით „ბუნებრივი ზომაც“ კი რედუცირებულ მოდელს გულისხმობს, რადგან გრაფიკული ან პლასტიკური ტრანსპოზიცია ყოველთვის შეიცავს საგნის გარკვეულ განზომილებებზე უარის თქმის მომენტს; მხატვრობაში გამოთიშულია მოცულობა, ფერები, სუნი, შეხებითი შთაბეჭდილებები, ისევე, როგორც ქანდაკებაში, და, ორივე შემთხვევაში, დროითი განზომილებაც, რადგან აღნიშნული ნაწარმოების მთლიანობა ჩაჭერილია ერთ მომენტში“ (Lévi-Strauss 1990: 38). როცა მხატვარი ხატავს, მაგალითად, მაქმანებიან საყელოს, ანუ, როცა მის რედუცირებას ახდენს, არაა აუცილებელი მისი დამზადების წესის და ფაქტურის ყველა დეტალი იცოდეს; აქ, უფრო მეტად, საქმე გვაქვს, ერთი მხრივ, საგნის შინაგანი და, მეორე მხრივ, დროითი და სივრცითი კონტექსტიდან მიღებული თვისებების სინთეზთან. „ამის შედეგი არის ისეთი მაქმანებიანი საყელო, როგორც ის აბსოლუტურადაა, მაგრამ, ამავე დროს, ისეთი, როგორი ზემოქმედებაც იქონია გამოვლინების იმავე მომენტში მასზე იმ პერსპექტივამ, რომელშიც ის გამოჩნდა, და ამით ზოგი ნაწილი ვააცხადა, ზოგი კი, რომელთა არსებობაც მაინც აგრძელებს დანარჩენებზე გავლენის მოხდენას, დამალა“ (Lévi-Strauss 1990: 40). ლევი-სტროსთან ეს ყველაფერი ნაწარმოების საბაბის, შესრულების და დანიშნულების ერთიან, ხელოვანში გაერთიანებულ კონტექსტში ხდება, და შემთხვევითობის, მოვლენის რაღაც წესრიგთან დაკავშირებით მიიღწევა ის ეფექტი, რომ ხელოვნებაში გარდა-ხატ-ული საგანი „აბსოლუტური ობიექტის ღირსებას“ იძენს, როგორც კარავაჯოს ყურძენი წარმოგვიდგება და არის (როგორც) თვით ყურძენი (Merleau-Ponty 1998: 87).

ამ ვითარებაში აღსანიშნია ის, რომ, „მა-ყურ-ებლის“, აღმქმელის აღქმადი შესაძლებლობების რედუქციის, მხოლოდ ერთ-ერთი ან, უბრალოდ, არა ყველა გრძნობის ჩართულობის გვერდით, თავის მხრივ, თავის რეალურობაში, მატერიალურობაში რედუცირებული ესთეტიური საგანი მაყურებელში „გრძნობითი განზომილებებისთვის უარის თქმის კომპენსირებას ინტელიგებლური განზომილებების მოპოვებით ახდენს“ (Lévi-Strauss 1990: 39). „უბრალო ჭკრეტითაც კი, მაყურებელი, თუ შეიძლება ითქვას, მფლობელი ხდება იგივე ნაწარმოების სხვა შესაძლო მოდალობებისა, და რომლის შემოქმედადაც ის, გარკვეული ბუნდოვანებით, გრძნობს თავს, – თავად შემოქმედზე უკეთესადაც კი, რომელმაც ისინი მიატოვა, გამორიცხა“ (Merleau-Ponty 1998: 87).

ხა რა ისინი თავისი შემოქმედებიდან; სწორედ ეს მოდალობებია, დამატებით პერსპექტივებს რომ აყალიბებენ – აქტუალიზებული ნაწარმოების მიმართ გახსნილთ“ (Lévi-Strauss 1990: 39). გარდა იმ გახსნილობისა, იმ ღიაობისა, რომელიც მაყურებელს საშუალებას აძლევს წარმოიდგინოს ის ასპექტები, რომლებიც მხატვარმა გამოთიშა ნაწარმოებიდან, ან ისე გააგრძელოს მელოდია, როგორც ის კომპოზიტორმა არ გააგრძელა, გზაგასაყარზე მდგომი იმ გზას დაადგეს, რომელიც ხელოვანმა არ აირჩია, აღსანიშნია კიდევ ერთი სახის გახსნილობა, რომელიც კიდევ უფრო შინაგანია ნაწარმოებისთვის – ის აუხსნელი ღიაობა და საზრისული სიფართოვე, რომელიც განაპირობებს იმას, რომ რაღაც ნაწარმოები მეტ ყურადღებას იმსახურებს, უფრო მძაფრ საზრისულ გამოძახილს იწვევს აღქმულში, ვიდრე რომელიმე სხვა. ეს გამოძახილი კი იმაში მდგომარეობს, რომ, ნაწარმოების აღქმისას, ჩვენ ვრწმუნდებით, ჩვენ წინ (ან ჩვენს ყურებში) ამტყვევებული საგანი გვარწმუნებს, რომ ტილოზე გამოსახული ამ ნაკეთის ასეთი მოყვანილობა და მელოდიური ხაზის ამგვარად განვითარება ერთადერთი და აუცილებელი იყო. არადა, ლევი-სტროსის აზრით, შეიძლება სახვითი ხელოვნების შემთხვევაში ნაწარმოებზე მუშაობისას გარკვეულმა „შემთხვევითობებმა“ იჩინოს თავი და მასალის, წმინდა მატერიალური მოცემულობის სიუხემის თუ სირბილის, დაზიანების თუ სხვა „უნებელი“ მოქმედების ფაქტმა არსებითად განსაზღვროს ნაწარმოების საბოლოო სახე (Lévi-Strauss 1990: 42), რომელიც, თავის დასრულებულობასა და მნიშვნელობაში, რაღაც „სათქმელის“ ნიშნად ყოფნაში, მეტია, ვიდრე მისი მატერიალურობა. მერლო-პონტის მიხედვით, ხედვის, ხილვის მთავარი ძალა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ იგი უფრო მეტს აჩვენებს, უფრო მეტს ხდის ხილულს, ვიდრე ის თავად არის (Merleau-Ponty 1998: 59) – ხილულისა და უხილავის მერლო-პონტისეულ ტოტალობაში ჩართული. სწორედ ეს „უხილავი“ ნაწილია, შემთხვევითობებითა და მცდელობებით – წარუმატებლობებით, ერთი არჩეული და უთვალავი უგულვებელყოფილი გზის გავლით – შეკოწიწებულ ნაწარმოებში მისი ამგვარობის აუცილებლობას რომ ირწმუნებს. იგივე შეიძლება ითქვას თავად შემოქმედებით პროცესზე, „სადაც ყველა მონაპოვარი ამავე დროს დაკარგავს“ (Merleau-Ponty 2003: 80), ყველა რედუქცია გაფართოებაა და ყველა გაფართოება – სხვაგვარად გაშლა-გაფართოების შესაძლებლობის რედუქცია. მხატვარს აქვს არჩევანი, ფუნჯით ესა თუ ის მოძრაობა გააკეთოს და როცა ერთ-ერთს – შტრიხის ამგვარად და არა სხვანაირად მოსმას – აირჩევს (რაც, თავისთავად, უკვე მისი მოსმის პროცესში ხდება), ეს შტრიხი ერთადერთი ხდება. „უბრალო ეხსნით მან გადაჭრა პრობლემა, რომელიც, შემდეგ, უცებ მოცემულობათა უსახურულო რიცხვის მატარებელი შეიქნება“ (Merleau-Ponty 2003: 74). შესაძლებლობათა მთელი ის სიმრავლე, რომელიც შემოქმედმა ნაწარმოების წარმოების პროცესში ნაწარმოების ერთ, გადაწყვეტილ და, ამდენად, აუცილებელ შტრიხამდე დაიყვანა, ისევ ცოცხლდება – ეს „რედუცირებული“ შტრიხი იხსნება იმ პერსპექტივისთვის, რომელიც მისი, როგორც ერთადერთი აქტუალიზებულის გარდა, მასში კიდევ უამრავ რამეს დაინახავს, რაც ის არ არის. იგი ამგვარად ეხსნება არა მარტო „მაყურებელს“, არამედ, პირველ რიგში, სწორედ თავად მხატვარს, რომლის ხედვაც აღმოაჩენს, რომ ფუნჯის ერთი ეხსნით მეტი შეუქმნია, ვიდრე იმ მომენტში შექმნა. მისი ტანი ამ შემთხვევაში „სპონტანური ექსპრესიაა“ (ექსპრესიისთვის მინიჭებული ეპითეტი, რომელიც არ შეიცავს შემთხვევითობის ცნებისმაგვარ დამაკნინებლობას), მისი ხელი კი, არა ხელი-საგანი, არამედ – ხელი-ფენომენია (Merleau-Ponty 2003: 105).

სწორედ იმ ვითარებაში, როდესაც შემოქმედების აქტის დროს რედუცირებული, ხელოვნების ნიმუშად გარდასახული მატერია ისევ იხსნება ყველაფერ იმის დასატევად, რაც ის არ არის, მდგომარეობს საზრისის ნეგატიურობა, ის სიჩუმე, რომელიც ტილოზე, ქანდაკებაში თუ სიტყვაში, „პარტიკულარულის ტირანიაში“ (Proust 1973: 660) ჩაკეტილ შტრიხს, საგანს თუ საგანთა კომპლექსს პერსპექტივებად და საზრისულ გახსნილობად, თავისუფლებად შემოვლენია გარშემო; „სიჩუმის ფსკერი, რომელიც მას მუდამ არტყია გარს, რომლის გარეშეც ის ვერაფერს იტყობს“ (Merleau-Ponty 2003: 75), და რაც მწერლობაში თეთრი ფურცლის იმ სითეთრეში მატერიალიზდება, რომელიც შავ ნიშნებს შეიცავს და მოიცავს, რომლებიც ადგენენ საზრისს, მაგრამ ისევ და ისევ ერთმანეთს შორის – თეთრ, ჩუმ სივრცეში – როგორც კონკრეტული ნიშნები, მიანიშნებენ იმ სისავსესა და ღიაობაზე, მათ გარშემო რომ მოძრაობს „მღუმარე ენაში“ (langage tacite). საზრისის ეს მღუმარეობა ისევე მეტყველი და,

შესაბამისად, ისევე მდუმარეა როგორც ნაწერში, ისე ნახატშიც (Merleau-Ponty 2003: 75). და როგორც მწერლობა *დუმს* თავის სიტყვიერებაში, ისე მხატვრობა *მეტყველებს* თავის სიმუნჯეში. მეტყველება, ისევე როგორც ხედვა, ხედავს და მეტყველებს *მეტს*, ვიდრე ის ხედავს და ამბობს, რაც შეიძლება სწორედ რომ „ნაკლებს“ ნიშნავდეს, რადგან მეტყველებაში ყოველთვის ნაკლებია გამოთქმული, არტიკულირებული და ხედვაში ყოველთვის ნაკლებია „დანახული“, ვიდრე ამას ხილულის და უხილავის, თქმულის და ართქმულის ტოტალობაში საზრისის – *სათქმელის*, *დასახახ-სახევენებლის* – მთლიანობა ამბობს. მერლო-პონტი თავისებურად განაგრძობს ნიშანთა დიაკრიტიკულობის სოსიურისეულ კონცეფციას და ამბობს, რომ „*ყოველგვარი მეტყველება ირიბი ან აღუზიურია, და, თუ შეიძლება ითქვას, სიჩუმეა*“ (Merleau-Ponty 2003: 70). ვინაიდან „*ნიშნის არქონაც შეიძლება იყოს ნიშანი; ხოლო გამოხატვა საზრისის ყველა ელემენტისთვის დისკურსის რაღაც ელემენტის მორგებაში კი არ მდგომარეობს, არამედ ენაზე თავად ენის მიერ განხორციელებულ ოპერაციაში, იმ ენაზე, რომელიც უცებ თავისი საზრისისკენ გადაიწვევს. თქმა არ ნიშნავს თითოეული აზრის ქვეშ სიტყვის ჩადებას: ჩვენ რომ ამას ვაკეთებდეთ, არასოდეს არაფერს არ ვიტყვოდით, არ გვექნებოდა ენაში ცხოვრების განცდა და სიჩუმეში დავრჩებოდით, რადგან ნიშანი მაშინათვე წაიშლებოდა საზრისის წინაშე*“ (Merleau-Ponty 2003: 71).

ამგვარად, ყოველ ნიშანში რჩება ცარიელი სივრცე, ყოველ ნათქვამში რაღაც უთქმელი და გამოუთქმელი, რომელმაც თავის სიჩუმეში უნდა იმეტყველოს. ეს სიცარიელეა, რომელიც მუდმივ მოძრაობაში და იმ იძულებაში გვამყოფებს, რომ, რამდენიც არ უნდა წერო და დახატო, მწერლობა – მალარმესეული წიგნი თავისთავად, აბსოლუტური წიგნი – და მხატვრობა – ხატი, ხედი თავისთავად, აბსოლუტური, ყოველისმომცველი, მაგრამ არა აუცილებლად ყოველისგამომჩენი ხედი – ყოველთვის რჩება დასაწერი და დასახატი. ნათქვამის უთქმელია ის, რაც *შემდეგი* სათქმელის ნათქვამი უნდა გახდეს. ეს ნეგატიურობა ის მუდმივი შინაგანი გადაწვევაა, რომელიც მაშინაც კი შინაგანი, „წინ“ წასული მოძრაობაა, როცა სიტყვიერ ფრაზაში ტავტოლოგიასთან გვაქვს საქმე და მაშინაც, როცა მხატვრის ტილოს ვუყურებთ – ამ გაშეშებულ, უცვლელ საგანს. შეიძლება ითქვას, რომ მხატვრობის შემთხვევაში ეს მოძრაობა იმდენად უფრო შინაგანია, რამდენადაც მწერლობაში ის სიტყვების მონაცვლეობასა და მუდმივ მიმდინარეობაში მაინც ვლინდება ნაწილობრივ. ის, რაც ნახატის საზრისის ქმნის, არის ჩემსა და მის „გაშეშებულობას“ შორის, ხედვასა და ხედს შორის მოძრაობის ის „*იმპლიციტური და მდუმარე აკუმულაცია*“ (Merleau-Ponty 2003: 122), რაც გვირგვინდება ნა-ხატ-ის, საზრისის „*მუნჯ ჩახახში*“ (Merleau-Ponty 2003: 126).

საზრისის სიცხადე არ არის ისეთი რამ, რაც თავიდანვე ჩვენთანაა და რასაც უბრალოდ გამოთქმა სჭირდება – ეს ასე რომ ყოფილიყო, არ იქნებოდა ნიშანსა და მნიშვნელობას შორის ის მუდმივი დიალექტიკა, რომელსაც მათ მომცველ ფონად გასდევს თეთრი მდუმარება. (NB: ამ ვითარების აღწერის მცდელობა მალარმეს ჰქონდა, რომელმაც ერთგვარი მწერლობის მხატვრობა შექმნა – შავისა (დაწერილი სიტყვის) და თეთრის (ფურცლის) შეპირისპირება, სიტყვების სივრცული გადანაწილება და ფურცლის თეთრი სივრცის „გაფლანგვის“ გააზრებული განცდა, რითიც უნდა მიღწეულიყო – პოეზიაში, სიტყვიერებაში – საზრისის სიცხადე. შეიძლება ითქვას, რომ ასეთი მხატვრულობა ბევრად უფრო მხატვრული და გრაფიკულია, ვიდრე გრაფიკული პოეზია, რომლისთვისაც ლექსის რაღაც მხატვრული ფიგურის სახით ჩაწერა, საბოლოო ჯამში, შემოქმედებისა და საზრისისთვის გარეგნულ მომენტად რჩება). საზრისის სიცხადე, სიტყვიერების შემთხვევაში, „*მეტყველების დასაწყისში კი არ არის, როგორც ოქროს საუკუნე, არამედ - მისი ძალისხმევის ბოლოში... (...) საზრისი სიტყვების ნაგებობის მიერ ნაგულისხმები უფროა, ვიდრე აღნიშნული. (...) ის, რისი თქმაც გვინდა, არ არის ჩვენ წინაშე, ყოველგვარი ენის მიღმა, როგორც წმინდა მნიშვნელობა. ის სხვა არაფერია, თუ არა ჩვენ მიერ განცდილის მხრიდან გადამეტება იმისა, რაც უკვე თქმულა*“ (Merleau-Ponty 2003: 134-135). ეს ის მუნჯი განწყობა (Stimmung), ის გამოუთქმელი ერთიანობაა, რომელიც მხატვრობაში, ხედვისა და ხედის ურთიერთგაშეშებულობის და ურთიერთმიშტერებულობის ქვეშ აკუმულირებული განცდის შედეგად ამოხეთქავს და *გავგავებინებს, შევკავებინებს* ტილოს; რომანში კი სიტუაციის ჩვენების იმგვარ მანერად, იმგვარ შთაბეჭდილებად გამოიკაშკაშებს, რაც მწერალს არც ერთ სიტყვაში არ უთქვამს და რაც, შეიძ-

ლება, მას არც ჰქონდა განზრახული, რომ ეთქვა (Merleau-Ponty 2003: 124) – თეთრი, მუნჯი სინათლე, რომელიც ბევრი სიტყვის, ბევრი ხედვის დახვავებით და შემჭიდროებით, შედეგებით, Verdichtung-ით გამოანათებს, როგორც ის საზრისი, რომელიც დასაბამიდანვე გვსურდა, გამოგვეთქვა.

ნაწარმოების შიგნით მზარდი მუხტის და დაძაბულობის, Spannung-ის განცდაც შინაგანი მოძრაობის კიდევ ერთ ასპექტს უკავშირდება. თუნდაც სტატიკური ტილოს ან ქანდაკების შემთხვევაში ის ამაღლდებელი მოძრაობა, რომელიც ნაწარმოებში ჩაგვითრევს, ნაწარმოების წარმოებისა და განვითარების უამს ხელოვანის თვითგანვითარებაში მდგომარეობს, რაც განუყოფელია მის მიერ ნაწარმოების წარმოების პროცესისა და გამოხატვის ფორმისგან. ხედის თუ ფრაზის მანერის ცვლილება ძალაუნებურად ხედვის და კითხვის მანერის ცვლილებასაც იწვევს. ის, რომ ხედვის წესმაც შეიძლება მოდიფიცირება განიცადოს, იმ ვითარებიდან გამომდინარეობს, რომ, მიუხედავად მხატვრობის სტატიკურობისა და გაშეშებულიობისა, ის უამრავ შრეს შეიცავს, მუშაობის ხანგრძლივი პერიოდის ასე თუ ისე განსხვავებულ ხელწერებს, და რომ მერლო-პონტისეული ხედვა ხედავს მეტს, ვიდრე ამას ხედი ხილულად აჩვენებს. ანრი ბერგსონის აზრით სახვითი ხელოვნების სტატიკურობა და მუსიკალური თუ პოეტური ხელოვნების დინამიურობა ერთნაირ ეფექტს ახდენს აღმქმელზე. მაგალითად, არქიტექტურაში „ფორმების სიმეტრია, ერთი და იგივე არქიტექტურული მოტივის უსასრულოდ გამეორება იწვევს იმას, რომ ჩვენი აღქმის უნარი იგივედან იგივეზე დათრთის და გადაეხვევა იმ განუწყვეტელ ცვლილებებს, რომლებსაც ყოველდღიურ ცხოვრებაში გამოუდგებით მიყვართ საკუთარი პიროვნების ცნობიერებად“ (Bergson 1908: 12). ამდენად, ხელოვნების ნიმუშის აღქმა მისით აღვისილობაა, ოღონდ – ჩვენი დისკურსისთვის აქტუალური იმ ფენომენოლოგიური ვითარების კონტექსტში, რომ ცნობიერება, თუნდაც ბერგსონისეულ „ნამდვილ“, არაზედაპირულ მე-ში დაბრუნებული, ყოველთვის რაღაცის ცნობიერებაა და „რეალურია“, საგნობრივია – ცნობიერების შეპყრობილობა ესთეტიკური საგნით, უფრო სწორედ, ცნობიერების ესთეტიკური შეპყრობილობა რაიმე საგნით, ჩვეულებრივი ცნობიერებისეული აქტებისგან განსხვავებული ხასიათისაა, რაც ზემოთ უკვე განვსახლვრეთ, როგორც საგნის „ამეტყველებულობა“ და არა ჩვენი მასზე, არამედ მისი ჩვენზე მომართულობა.

ბერგსონთან გახსნილობის და მისი ნეგატიურობის მომენტი თუ თავისუფლების საკითხში ვლინდება (იმ დასკვნაში, რომ შეუძლებელია განსაზღვრო თავისუფლება, რადგან თავისუფლების განსაზღვრება უკვე მის შეზღუდვას და გაქრობას ნიშნავს), გამართლებულად მიგვაჩნია მისი ამ ესეს ინტერესის სფეროსთვის მისადაგებაც. ბერგსონი თუ ჩვეულებრივი მეტყველების სიტყვათა მარაგს აბრალებს, რომ ის აბრკოლებს და აღარბებს განცდების მოძრაობას, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ პოეტური სიტყვაა ის დინამიურობა და შინაგანი დინამიურობა, რომელიც განცდებს უბრუნებს თავიანთ ფერადოვნებას, ავსებს არა სიტყვების, არამედ თავად სიტყვისშიდა საზრისულ მარაგს, ოღონდ სხვა, უფრო მაღალ საფეხურზე, ისევე როგორც არქიტექტურის ან რითმის ამამოძრავებელი გახვევულობის შემთხვევაში. „ჩვენ ერთმანეთში ვურევთ თავად გრძობას, რომელიც მარადიულ ხლომილებაშია, და მის მუდმივ გარეგან ობიექტს, განსაკუთრებით იმ სიტყვით, რომელიც ამ ობიექტს გამოხატავს (...), რადგან შეგრძნებები და გემო საგნებად მომეჩვენება, რაწამს მათ იზოლირებას მოვახდენ და სახელს მივანიჭებ, არადა ადამიანურ სულში სხვა არაფერია, გარდა პროგრესებისა. რაც აღნიშნის ღირსია, ის გარემოებაა, რომ ყოველგვარი შეგრძნება იცვლება მისი გამეორებისას, და თუ მე ვერ ვხედავ, რომ გუშინ ის ასეთი იყო, დღეს კი – სხვანაირია, ეს იმის ბრალია, რომ ახლა მას იმ ობიექტის გავლით ვხედავ, რომელიც შეგრძნების მიზეზია, იმ სიტყვის გავლით, რომელიც მას თარგმნის. შეგრძნებებზე ენის ეს ზეგავლენა უფრო ღრმაა, ვიდრე საერთოდ გვგონია ხოლმე. ენა არა მარტო ჩვენი შეგრძნებების უცვლელობაში გვარწმუნებს, არამედ, ხშირად, მიღებული შეგრძნების ხასიათშიც გვატყუებს“ (Bergson 1908: 99-100).

სწორედ ამ ვითარებაში მოდის ხელოვანი ელსტირი ჩვენ საშველად და აღებს „ჩვეულებრივი“, ყოველდღიური სიტყვის მიერ ჩაკეტილ სივრცეს. „თუ მამა ღმერთმა საგნები მათი სახელდებით შექმნა, მათთვის სახელის წართმევით, ან სხვა სახელის მიცემით, იყო, რომ ელსტირი მათ ხელახლა ქმნიდა. სახელები, რომლებიც საგნებს აღნიშნავენ, ყოველ-

თვის გონების რაღაც ვაგებას შეესაბამება, ჩვენი ჭეშმარიტი შთაბეჭდილებისათვის უცხო, და გვაიძულებს, მათგან გამოვთიშოთ ყოველივე, რაც ამ ვაგებას არ შეესატყვისება“ (Proust 1973: 835), – წერს პრუსტი, რითაც, ფაქტობრივად, ბერგსონის მოსაზრების პერფორაციას ახდენს. ელსტირი ტილოზე წარმოგვიდგენს საგანს, რომელსაც ყოველდღიურ ენაში თავისი სახელი აქვს და, რადგან საგანი შეესატყვისება სახელს და არა სახელი – საგანს, მოლიანად შე-სიტყვისებულია სიტყვასთან და აღქმას, უნებლიედ, თავის იმ ასპექტებს უმაღლავს, რომლებიც მის აღმნიშვნელ სიტყვაში ჩადებულ ვაგებაში ვერ მოექცნენ. ელსტირი კი ამ სახელს დაამუხჯებს და საგანს იმ სიჩუმეში აამეტყველებს, რომელიც მის სახელდებად (რაც არ უნდა გავიგოთ როგორც ქრონოლოგიური „მანამდე“ და „მერე“, არამედ სწორედ რომ სახელდების და საგნის ხელთმყოფად, Zuhandene-დ ქცევის, საკუთრივ განსაზღვრების შემდგომ „პრაქტიკულ“ დამუხჯებად და *სიუქმედ*) და, ამდენად, თავის სისავსესა და მრავალფეროვნებაში მოძრაობს – ტილოს უძრაობაში. პრუსტისა და თავისი თანამედროვეობის წარმომადგენლად გამოყვანილი ელსტირის შემდგომი თაობის მხატვრები იქამდეც მიდიან, რომ ზოგ შემთხვევაში თითქმის შეუძლებელი ხდება, ტილოზე ასახული საგანი – ჩვენს სიტყვიერებაში შებორკილი ვაგებით – იცნო. „მიანდობენ რა ტილოს **სათაურს**, ამგვარად ფორმირებული ყოფიერი თავისი პროზაული სახელით აღნიშნოს, რათა მხატვრობამ მით უფრო წმინდად შეძლოს, იფუნქციონიროს როგორც მხატვრობამ“ (Merleau-Ponty 1998: 75), მხატვრები ტილოს გარეთ, ჩარჩოს ქვედა ნაწილზე მიწერილი სათაურით იმას უზრუნველყოფენ, რომ აღმქმელმა სწორედ ის საგანი აღიქვას, რომელსაც მხატვარმა მისთვის მისი სახელით მინიჭებული სახე წაართვა, და მიხვდეს, რომ ეს ის საგანია, ამა და ამ სახელით რომ მოიხსენიებდა, ასეთი და ასეთი წარმოდგენები რომ ჰქონდა მასზე და რომ რეალურად მან არ იცოდა მისი ნამდვილი სახე. ამდენად, სათაური სწორედ რომ ძალზედ არსებითი კომპონენტია, განსაკუთრებით, აბსტრაქტული მხატვრობისთვის. ჩვენ რომ არ ვიცოდეთ – სათაურისა და ტილოზე გამოსახული საგნის სრულ ურთიერთაცდენილობაში, ჩვენი ყოველდღიური მეტყველებისთვის შესაბამის რომელ საგანს ასახავს ტილო, ვერასოდეს ვაგებებთ, რას აღ ასახავს ტილო საგნისთვის ჩვენი ყოველდღიური მეტყველების შესაბამისად დარქმეული სათაურის სიტყვიერებაში შესული ვაგებებიდან, ანუ რა არის ეს საგანი, ჩვენი საქმეებისა და საზრუნავებისათვის „შესიტყვისებული“ „ხედვისგან“ დახსნილ, გაუქმებულ მდგომარეობაში, სამყაროს იმ მრავალ-ფეროვნებაში, რომელსაც ცნობიერებაში გადმოსვლისთანავე მრავალ-სახელიანობა სჭირდება, რის გარეშეც მღვრიე, გაურკვეველ მასად დარჩება გონებაში, იმ სიცხადის და სიცოცხლის გარეშე, რაც მას აქვს „გარეთ“ – სიტყვიერების აუცილებლობის გარეშე. მხატვარი სწორედ იმას აკეთებს, რომ *ჩვენში* არსებულ სიტყვას გარეთ აძევებს, გარეთ არსებული საგანი კი *ჩვენში* შემოაქვს.

#### 4. ხელოვნება და ბუნება

როცა „ცნობიერების უშუალო მოცემულობათა შესახებ“ თავის ესეში ბერგსონი ესთეტიურ განცდას ეხება, აღნიშნავს, რომ, როგორც წესი, ბუნების „მშვენიერებას“ უფრო პირველად მივიჩნევთ, ვიდრე ხელოვნებისას. ამდენად, ხელოვნებას ისღა დარჩენია, ბუნების მშვენიერებას მიბადოს და მასში იგულოს თავისი საზრისი. ბერგსონი სვამს კითხვას: იქნებ, პირიქით, ხელოვნება უსწრებს წინ ბუნებას? (Bergson 1908: 10-11) როცა ზღვის პირას მჯდომი რენუარი თავის „*მრეცხაეებს*“ ხატავს, რომლებიც ტილოზე ნაკადულში – და სულ სხვა სილურჯეში – ბანაობენ, მერლო-პონტის აზრით, ამაში გასაკვირი არაფერია. სრულიად შესაძლებელია ზღვის ცქერით, ზღვის ხედის ხედვით ნაკადულის ხატვა, რადგან, მართალია, რენუარს *ჰგონია*, რომ იგი ზღვას – ხედს – ეკითხება დასახატის საიდუმლოს (Merleau-Ponty 2003: 89-90), და, არაბუნებისმიერი საგნების შემთხვევაშიც, მართალია, ელსტირი საოცრად ცხოველ ინტერესს იჩენს რეგატებისა და რბოლებისადმი, მაგრამ, ორივე შემთხვევაში, *ხედის* მიმართ ინტერესი და მასზე *მიმართულობა* ორაზროვანი და მატყუარაა, რადგან, რეალურად, არც რენუარი ეკითხება ზღვას რაიმეს და არც ელსტირი – ნავეს. მერლო-პონტის თქმით, „იმ მომენტშიც კი, როცა, სამყაროზე მიჩერებული თვალებით, მათ – მხატვრებს – ეგონათ, რომ სამყაროს ეკითხებოდნენ საკმარისი ხასიათის წარმოდგენის საიდუმლოს, ისინი არაცნობიერად იმ **მეტამორფოზას** ახორციელებდნენ, რომელიც მხატვრობამ მოგვიანებით



გააცნობიერა“ (Merleau-Ponty 2003: 78) და რაც აბსტრაქტული მხატვრობის მიერ იმის შეგნებაში მდგომარეობდა, რომ გარეგანი ობიექტი მხოლოდ საბაბი და (პუსერლისეული) კორელატია საგნის მხატვრისეული ხედვის. „რაზე საუბრობს აბსტრაქტული ხელოვნება, თუ არა სამყაროს ნეგაციასა და მასზე უარის თქმაზე?“ (Merleau-Ponty 2003: 91) მერლო-პონტის აზრით, თანამედროვე ხელოვნების მთავარი პრობლემა „იმის ცოდნაა, თუ როგორაა შესაძლებელი კომუნიკაცია წინასწარ დადგენილი ბუნების დახმარების გარეშე“ (Merleau-Ponty 2003: 84).

როცა პრუსტის რომანის მთავარი გმირი ხელებით „კადრს“ იკეთებს, რათა ზღვის, კლდეების და სანაპიროს მხოლოდ ის ნაწილი დაინახოს, სადაც ნავები არ დაცურავენ, არის თუ არა ეს იმის (აზრობრივად იდენტური) ინვერსია, როცა მანქანებით, შენობებითა და ელექტრობოძებით გადავსებულ ჩვენს ხედში უცებ პატარა მწვანე წერტილი – ერთი ხე – ამოყოფს თავს? ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს *მოქალაქესთან*, რომელიც ხედავს, რომ სიმწვანე *ქალაქგარეთ* არის განდევნილი, და ეს „გარეთ“ ისევე გულისხმობს ქალაქის შემოგარენს, როგორც, თავად ქალაქის *შიგნით*, მკაცრად შემოსაზღვრულ პარკებს. როგორც ერის კესტნერი ამბობს, „სამოთხიდან მეორეჯერ გამოძევება უკვე მოხდა და, ამჯერად, ადამმა და ვეამ ეს ვერ შეამჩნიეს. მიწაზე ისინი ისე ცხოვრობენ, თითქოს მიწისქვეშ ცხოვრობდნენ. ექსკურსიებზე ქალაქიდან გამოსვლაში არ არის გამოსავალი – *Ausflüge sind keine Auswege*“ (Kästner Vorwort). ამ ვითარებაში აღსანიშნია, რომ კულტურის, ქალაქის მიერ ადამიანისთვის – ახლა უკვე რუსოსეული გაგებით, „ადამიანობა“-დაკარგული მოქალაქისთვის – შემოთავაზებული „ნუგეში“ ხელოვნებაა, და რომ, საერთოდ, მაღალგანვითარებულ კულტურაში ცხოვრებით *შეამჩნია* ადამიანმა ბუნება, ის „ბუნება“, რომელიც, როცა ტვირთად შემოაწვა კულტურის ხმები და ქალაქის ხმაური, მყისვე თავშესაფრად, გასაქცევად და, რაც მთავარია, თავის *პირველყოფილ* სამყოფელად მიიჩნია, – აღმოაჩინა, რომ ბუნება *მეტყველებს*, რომ იგი მღერის კიდევაც და ხატვაც შეუძლია.

ბერგსონს თუ დაეუჯერებთ, სწორედ ხელოვნებამ შექმნა ის, რაც დღეს ჩვენ გვეხმის „ბუნებაში“. ხელოვნების აღქმაში გავარჯიშებულ-გამომუშავებული უნარებითა და განცდებით აღვიქვამთ ბუნებას, რომელშიც ფაქტობრივად იგივე „ღირსებებს“ ვეჭრებით, რასაც ხელოვნებაში, და რომელსაც, უკვე არა როგორც ხელოვნებაში მოცემულს, არამედ თავის ბუნებრიობაშივე, ისეთ რამედ გადავიკვირებ, რომელთანაც ფიზიკური შეხება უფრო მეტია, ვიდრე უბრალო *შე-მო-მთხვევა* და შეგარძნება. ეს შეხება გადაქცეულია ესთეტიურ ტკობად, რომელიც, ბერგსონის მიხედვით, მორალური სიმპათიის განცდასაც გვკარნახობს (Bergson 1908: 10). ბუნებისადმი ჩვენი დამოკიდებულება კი ნამდვილადან განმსჭვალული ღირებულებითი და მორალური გრძნობებით, რადგან ჩვენ, როგორც კულტურის ადამიანები, მასში იმ ადამიანურ არსს ვხედავთ, რომელიც კულტურამ და „ქალაქურმა ცხოვრებამ“ დაფარა და დააქნინა – იდეა, რომელიც, თავისთავად, კულტურაში დაიბადა – „ბუნებასთან“ ერთად. ბუნებისადმი ეს ესთეტიურ-მორალური სიმპათია განსაკუთრებით ვლინდება „ბუნების“ სიწყინარისა და იდილიურობისადმი, „ბუნებაში დასვენებისადმი“ ლტოლვაში, რაც ასე კარგადაა გამოსატყული გალაკტიონ ტაბიძის ამ სტრიქონებშიც:

*„ველად ბაღახი იყო კეცილი  
როგორც სიმშვიდე და სარეკელი.“*

ბუნება აგრეთვე იმიტომ გვანიჭებს „ბუნებრიობის“ და უშუალობის განცდას, რომ ისიც და ხელოვნებაც *ხელუხლებლობის* განცდასთანაა დაკავშირებული. ხელოვნების ნიმუშის მიერ ჩვენში გამოწვეული ბუნებრიობის, უშუალობის, არა-ხელოვნურობის, არა-ხელნაკეთობის, ლამის ხელუხლებლობის – *რადგან* ხატვისას/ხედვისას ხელუხლებლობის – და *ხელ-თუქმნელობის* შთაბეჭდილება გადაიტანება ბუნებაზე და იგივენაირი სიმძაფრით განიცდება. ამავე დროს ყალიბდება ერთგვარი გულშემატკივრობის განცდა ბუნების მიმართ, რომელიც, განსხვავებით კულტურისგან, *თავისით* ქმნის იმ „მშვენიერებას“, რომლის ბრწყინვალეობის გამეორებაც კულტურას ძნელად თუ ძალუძს; არადა ბუნებისთვის „ობიექტურად“ მიწერილი ეს მშვენიერება და შემოქმედობა სხვა არაფერია, თუ არა იგივე ესთეტიური განცდა, რომელიც, კულტურის მიერ წარმოქმნილი, მაგრამ ბუნებრიობის განცდის მომანიჭებელი საგნე-

ბის *გავლით* და მათ *შუქზე*, ერთნაირი წარმატებით მიემართება როგორც ხელოვნების ნიმუშებს, ისე ბუნების გამოვლინებებს. თითქოს ბუნებას ვეხებით, მისით ვტკბებით, მაგრამ ამ დროს ჩვენ მისგან ყველაზე შორს ვართ, რადგან ჩვენ მას იმ განცდით ვეკონტაქტებით, რომელიც მისდამი არაადეკვატური და მთლიანად ხელოვნების სფეროდანაა გადმოტანილი – ჩვენ მას ვერასოდეს *შევეხებით*.

როცა, მეოცე საუკუნის ერთ-ერთ უდიდეს კომპოზიტორს – ოლივიე მესიენს – მიაჩნია, რომ ჩიტები ღმერთის მაცნეები არიან, მას ამის თქმა და გა-მო-ცხადება მხოლოდ მაშინ შეუძლია, როცა მათ სიმღერას, ბუნებრივს და „უშუალოს“, თავის ენაზე გადმოიტანს, მათ არსებითად სხვაგვარ მატერიალიზაციას მოახდენს და შემოიყვანს ჰაიდეგერის ლოგოსისეული მო-ლაპარაკების, *Besprechung*-ის, ინტერ-როგაციის იმ სფეროში, სადაც შეიძლება დაფუძნდეს საერთოდ შესაძლებლობა ბუნების, ჩიტების ჭიკჭიკის, როგორც ღმერთის ხმისა. ბუნება არასდროს არის ჩვენთვის თავის თავში თვითკმარი მიზანი. ვიღაცა მას ესთეტური იდეების გავლით ეხება, ვიღაცა – პირდაპირ, აღიარებული მომხმარებლურობით. მასთან პირდაპირი კავშირი, ერთგვარი ედემური იდილია საფუძველშივე გამორიცხულია. როცა, თუნდაც მარტო, ადამიანი ტყეში სეირნობს და ტკბება მისი სიმშვიდით და „ბუნებრივობით“ და გაიფიქრებს, გაიაზრებს ამ ტკბობას, ის ამას ბუნებას კი არ ეუბნება, არამედ „ბუნებას“ – ლოგოსის სამყაროს პროდუქტს, რომელშიც იგი, თუნდაც მარტო, მონაწილეობს და რომელიც ადგენს ბუნებას, როგორც ბუნებას, რომელიც ყოველთვის „ბუნებაა“ და განსხვავებულია თავისი თავისთავადი სახისგან. ეს თავისთავადობა, რომელმაც სხვა ტიპის საგნების ფენომენოლოგიურ ხედვაში დაკარგა მნიშვნელობა, ბუნების შემთხვევაში არსებითია, რადგან ის მოწყვლადია თავის მატერიალურობაში - განადგურებადი. ყოველ შემთხვევაში, ბუნებასთან ადამიანის ნებისმიერ მიმართებაში ბუნება უარყოფილია, ბუნება მკვდარია – „ნატურმორტი“.

შეიძლება ითქვას, რომ, მართალია, ერთი მხრივ, ნატურმორტი არის საგნის *Stilleben*, „ჩუმი ცხოვრება“, რომელშიც, ამ ესეს კონტექსტში, იღვიძებს სიტყვის და ყოველდღიური გაგებების მიერ დათრგუნული საგნის *მეორე მხარე*, მაგრამ, რეალურად, როცა ნახატში წარმოდგენილ მაგიდაზე – ადამიანურ, კულტურულ საგანზე, ანუ საგნების ერთმანეთში „ყოფნის“ ჰაიდეგერისეული გაგებით, საგანში – „დევს“, „არის“ ხილი ან ყვავილები – ბუნებრივი, ბუნების საგნები, ეს ბუნებრიობა უკვე მკვდარია, ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ, მეტწილად, ისედაც უკვე კულტივირებული სახით, ბუნების საგანი (ხიდან *მოწყვეტილი* ატამი) მოქცეულია კულტურულ საგნებში, და, მეორეც, რომ, მაგალითად, მაგიდაზე ყვავილები და ხილი სხვა, მაგიდაზე უფრო „პატარა“ კულტურულ საგნებთან ერთად და მათთან აბსოლუტურად გათანაბრებულად არის წარმოდგენილი. როგორც ბუნების საგნის კულტურულ საგანში ჩვენების შემთხვევაში, ისე პეიზაჟის შემთხვევაშიც ბუნება ორგზის მკვდარია, პეიზაჟიც „ნატურმორტი“, „მკვდარი ბუნებაა“: ჯერ ერთი, მხატვრის მიერ გადახატული ბუნება ისედაც მხოლოდ საბაბია და ტილოზე თუნდაც *მხოლოდ* ბუნების გამოვლინებები რომ იყოს დახატული, ეს მაინც კულტურაში მომხდარი ფერისცვალებაა; და, მეორეც, თუნდაც *Stilleben*-ად, ბუნების წმინდა, უქმი სახის გამონათებად აღიქმებოდეს დახატული პეიზაჟი, პატარა სახლიც თუ ჩანს ხატ-ხედში ანუ თუ ბუნების საგანში ადამიანის საგანი გამოერია, თუ ველზე ან მთაზე ბილიკი მიიკლაკნება, „*ბუნების ეს ნახევრად ადამიანური ნაწილი*“ (Proust 1973: 840) – ბუნება მოკლულია.

მაგრამ აუცილებელია, ხაზი გავუსვათ იმას, რომ ესთეტური გრძნობის სწორედ ის სპეციფიურობა, რომელიც ბუნებისა და ხელოვნებისადმი მიმართება-მიმართულობის ჰომოგენიზაციას ახდენს, კულტურის ადამიანს, იმ იშვიათი შემთხვევების გამოკლებით, როცა გააცნობიერებს, რომ ბუნება შეიძლება განადგურდეს და ამით თავადაც დიდი პრობლემები შეექმნას, ის უნარიც ჩამოუყალიბდა, რომ, არა მარტო ხელოვნების აღქმით გამოწრთობილი ესთეტური განცდის მეშვეობით, ბუნებაში, ბუნებით დატკბეს, არამედ თავად ხელოვნებაში, ხელოვნების ნაწარმოებში დატკბეს და იგივენაირი სიმძაფრით განიცადოს ბუნების ბუნებრიობა. პრუსტის რომანის ცივილიზებული ადამიანისთვის ერთი და იგივეა, როცა შიშველი ფეხებით ბალახს აბიჯებს, და როცა, ბალბეკის სასტუმროს ოთახში, დახურული იისფერი ფარდებისა და მათზე დამატებული ნაჭრების მიუხედავად, მაინც აღიქვამს შემოდწეულ სი-

ნათლეს, ანუ, როცა „ვერ იხადგურებდა სრული სიბნელე და ისინი ხალიჩას ანემონების ყირმიზ ფოთოლცვენასავით ედებოდნენ, რომელთა შორისაც არ შემედლო, არ მივსულიყავი და ცოტა ხნით მაინც არ დამედგა ჩემი შიშველი ფეხები“ (Proust 1973: 953). პრუსტისეულ ცნობიერებაში ორივე განცდა ერთნაირად ნეტარების მომგვრელია და ორივე ისეთ რეალობას წარმოადგენს, სადაც ფიზიკური შეხება, საგნის ფიზიკური შეგრძნება მთლიანად დაქვემდებარებულია ბუნების და ტკობის შესახებ ცნობიერებაში არსებულ იმ გაგებებს, რომლებიც, ბერგსონის მიხედვით, საბოლოო ჯამში, განსაზღვრავენ, თუ რას გავაცნობიერებთ და აღვიქვამთ შეგრძნობილიდან. ასეთ ვითარებაში ერთი და იგივეა ფეხსაცმლით – კულტურით – შემოსილი ფეხის ბალახზე დადგმა და კულტურის მიერ მოქსოვილ, გალაკტიონისეულად მიკეცილ „ბალახზე“ – ხალიჩაზე – შიშველი ფეხის დაბიჯება.

## გამოყენებული ლიტერატურა

- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1986.  
Husserl, E. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. 1. Teil. Hamburg, 1992.  
Kästner, E. *Die 13 Monate*, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2003.  
Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Félix Alcan, éditeur, 1908.  
Lévi-Strauss, C. *La pensée sauvage*. Presses Pocket, 1990.  
Merleau-Ponty, M. *L'Œil et l'Esprit*. Gallimard, 1998.  
Merleau-Ponty, M. *Signes* Gallimard, 2003.  
Proust, M. *À la recherche du temps perdu*, volume I, Gallimard, 1973.

## LUKA NAKHUTSRISHVILI

### ELSTIR'S ATELIER (MARCEL PROUST AND MAURICE MERLEAU-PONTY ON PAINTING)

#### Summary

The present essay is an attempt to combine the esthetic views of the French writer Marcel Proust and the French phenomenologist Maurice Merleau-Ponty. The central character of this writing is Elstir, the famous painter from Proust's *In Search of Lost Time*, to whose work Proust has dedicated numerous descriptive passages. In concordance with Merleau-Ponty's *Indirect Language and the Voices of Silence*, the conclusion is drawn that our world view, our manner of perceiving the world is in itself some sort of style which bears the possibility of becoming a form of artistic expression. The art of Elstir is but a retake of the illusory and deformative character of the "vision première" of our sight deliberately transformed by Elstir into a system. Yet the more „visible“ the artist's style is for the public the more „invisible“ and untransparent is it for the artist himself, for he is not able to control his manner of painting since his style is an equivalent of the absolute totality of his own consciousness which can be perceived only partially. The totality of our consciousness as the perceiving instance remains itself „unconscious“. It is the absolute condition of any kind of perception and objectivation (in the Husserlian sense) but at the same time it is itself unperceivable and impossible to objectify. Only at a viewer's distance is it possible for the artist to become aware of his own style which stays concealed in the process of painting.

A further subject is the „place“ of a painting as an art-work. In Proust's opinion the only place where a painting, an art-thing can be contemplated without the interference of none-art-things is a museum whereas Merleau-Ponty argues that hanging up a painting in a museum causes its sterilization and the loss of its vehemence, since at the „place“ and „time“ where/when the artist was creating it the piece was being painted not as a completed masterpiece but simply as an essay, another attempt of painting which, since cave-paintings up to our time, still remains a painting-to-do like literature always is a writing-to-do. A painting does not need a special space, a place from which it would be more convenient to view the artwork since the painting itself is the place whence the space and the world generally is viewed. A painting is a place whence worldly things, which are always *al-ready* in the mode of readiness-to-hand (in the Heideggerian sense of the term), in the position of usefulness and useability, are seen in a different way. They lose their practical readiness-to-hand and present themselves in the mode of bare

presence-to-hand, they „speak for themselves“. The „shady sides“ of the object which were concealed by its practicality become now perceivable in the mode of „uselessness“. Claude Lévi-Strauss regards art as a „reduced model“ of worldly things, which on the one hand implies the reduction of their material aspects, but on the other „opens“ them „towards“ the visibility of various other dimensions which remained hidden in the mode of utility. An important feature of the „openness“ of the artistically transformed worldly thing is the manner of showing an object, for example a hammer as *the* hammer par excellence, as the very manner of being of a hammer.

Another aspect relevant for the „opening“ character of paintings is the fact underlined by Henri Bergson and Proust that words always reduce our inner experience to what words can express thus impoverishing our constantly progressive, streaming experience. This is where Elstir comes to our help by opening the things reduced by „usual“, everyday words to a low amount of aspects. On his paintings Elstir shows us what the word denoting a certain thing is not able to „show“ and what the word has eliminated from our conception of the thing which is always conceived as given „in“ the word denoting it. Thus the painting demonstrates the thing as being in its allegedly „primordial“, „true“, preverbal, *mute* state. Under these circumstances the title of the painting plays a substantial role as in the case of abstract art especially. If we are unaware of which thing corresponding to our everyday speech (and „sight“) is depicted on the painting, we will never know what is *not* depicted on it from the notions flown into the title (given to the painting correspondingly to our everyday speech). Elstir drives *out* the words being *inside* us and introduces *in us* the thing which is *outside*. Furthermore, the muteness of artistically deverbilized things is a major component in the constitution of sense which, according to Merleau-Ponty's Saussurean standpoint, is always „between“ words, never fixed in them.

The final issue touched upon in this essay is the statement pronounced in accordance with the ideas of Bergson that the sense for esthetics and our manner of perceiving works of art is the basis for our apprehension of nature and not vice versa. The idyllic character, *naturalness* and all kinds of moral substance suggested by art are misattributed to nature. Culture and especially city culture as the precondition for dis-covering something like „nature“ set forth in search for their lost place, „Nature“, the alleged primordial home of civilized man. In either case the material substance of nature is necessarily negated because we can never have an immediate contact with nature. It is always the Nature „discovered“ *within* the universality of human „logos“ that we „touch“ both sensually and mentally. Not only do we experience nature *through* esthetic feelings which are totally inadequate to what nature can „give“ or „is“, we also experience nature *in* esthetics, in works of art which may depict, describe or „echo“ it. Thus, since the only thing that is tangible is our esthetic relation to nature and not the nature *per se*, the material substantial being of nature seems to be out of question at any rate.

## ავტორები

- ნინო აბაკელია**, პროფესორი, კულტურის კვლევები, ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, საქართველო
- გიორგი გარაყანიძე**, ეთნოლოგიის მაგისტრი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, საქართველო
- ემილ დრაგნევი**, პროფესორი, სამხრეთ-აღმოსავლეთ ევროპის კვლევათა იუნესკოს კათედრის გამგე, მოლდოვას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, კიშინიოვი, მოლდოვა
- მალხაზ თორია**, ასისტენტ პროფესორი, კულტურის მეცნიერებები, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
- მავჯუდა იულდაშევა**, პედაგოგიკის მეცნიერებათა დოქტორი, იუნესკოს ინტერკულტურული დიალოგის კათედრის ხელმძღვანელი, რუსულ-ტაჯიკური სლავური უნივერსიტეტი, ტაჯიკეთი
- ნუნუ კაპანაძე**, ასოცირებული პროფესორი, გერმანული ფილოლოგია, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, საქართველო
- რაუფ კარაგიოზოვი**, პროფესორი, ბაქოს სტრატეგიულ კვლევათა ინსტიტუტი, აზერბაიჯანი
- თამარ ლომიძე**, ასოცირებული პროფესორი, ლიტერატურათმცოდნეობა, ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, საქართველო
- დავით მაცაბერიძე**, კულტურის მეცნიერებათა მაგისტრი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი; ნაციონალიზმის კვლევათა სამაგისტრო პროგრამის სტუდენტი, ცენტრალური ევროპის უნივერსიტეტი, ბუდაპეშტი, უნგრეთი
- ლუკა ნახუცრიშვილი**, ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, საქართველო
- ჰამლეტ პეტროსიანი**, პროფესორი, კულტურის კვლევათა დეპარტამენტის ხელმძღვანელი, ერევნის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, სომხეთი
- რიფსიმე რამაზიანი**, პროფესორი, ვ. ბრიუსოვის სახელობის ერევნის სახელმწიფო ლინგვისტური უნივერსიტეტი, სომხეთი
- ადაშ ტოკტოსუნოვა**, ასოცირებული პროფესორი, ფილოსოფია, ყირგიზეთი
- ლალი ქეცბა-ხუნდაძე**, პროფესორი, გერმანული ფილოლოგია, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, საქართველო
- ნინო ქიმერიძე**, ასოცირებული პროფესორი, გერმანული ფილოლოგია, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, საქართველო
- ირაკლი ჩხაიძე**, კულტურის მეცნიერებათა მაგისტრი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, საქართველო
- ბერნდ შპილნერი**, ენათმეცნიერების პროფესორი, დუისბურგის ესენის უნივერსიტეტი, გერმანია
- შოთა ხინჩაგაშვილი**, ასისტენტ პროფესორი, კულტურის მეცნიერებები, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი; ნაციონალიზმის კვლევათა სამაგისტრო პროგრამის სტუდენტი, ედინბურგის უნივერსიტეტი, დიდი ბრიტანეთი
- ზარუი ჰაკობიანი**, ასისტენტ პროფესორი, სომხური ხელოვნების ისტორიისა და თეორიის იუნესკოს კათედრა, ერევნის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, სომხეთი
- რაუფ ჰუსეინოვი**, პროფესორი, აზერბაიჯანის მეცნიერებათა აკადემიის არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, აზერბაიჯანი

## AUTHORS

- Nino Abakelia**, Professor, Cultural Studies, Ilia Chavchavadze State University, Georgia
- Irakli Chkhaidze**, MA in Cultural Studies, Iv. Javakhsivili Tbilisi State University, Georgia
- Emil Dragnev**, Head of the UNESCO Chair in South East European Studies, Moldova State University, Moldova
- Rauf Garagozov**, Professor, Institute of Strategic Researches, Baku, Azerbaijan
- George Garakhanidze**, MA in Ethnology, Iv. Javakhsivili Tbilisi State University, Georgia
- Zaruhi Hakobyan**, Assist.Professor, UNESCO Chair if History and Theory of Armenian Culture, Yerevan State University, Armenia
- Rauf Huseynov**, Professor, History, Institute of Archaeology and Ethnography of the National Academy of Sciences, Azerbaijan
- Nunu Kapanadze**, Associate Professor, German Philology, Iv. Javakhsivili Tbilisi State University, Georgia
- Lali Ketsba-Khundadze**, Professor, German Philology, Iv. Javakhsivili Tbilisi State University, Georgia
- Shota Khinchagashvili**, Assist. Professor, Cultural Studies, Iv. Javakhsivili Tbilisi State University; Student of MA Program in Nationalism Studies, University of Edinburgh, UK
- Nino Kimeridze**, Associate Professor, German Philology, Iv. Javakhsivili Tbilisi State University, Georgia
- Tamar Lomidze**, Associate Professor, Comparative Literature Studies, Ilia Chavchavadze State University, Georgia
- David Matsaberidze**, MA in Cultural Studies, Iv. Javakhsivili Tbilisi State University; Student of MA Program in Nationalism Studies, Central European University, Budapest, Hungary
- Luka Nakhutsrishvili**, Ilia Chavchavadze State University, Georgia
- Hamlet Petrosyan**, Professor, Head of the Department of Cultural Studies, Yerevan State University, Armenia
- Hripsime Ramazyan**, Professor, Yerevan State Linguistic University after V. Brusov, Armenia
- Bernd Spillner**, Professor, Linguistics, Duisburg-Essen University, Germany
- Adash Toktosunova**, Associate Professor, Philosophy, Kyrgyzstan
- Malkhaz Toria**, Assist. Professor, Cultural Studies, Iv. Javakhsivili Tbilisi State University
- Mavjuda Yuldasheva**, Professor, Head of the UNESCO Chair in Intrecultural Dialogic, Russian-Tajik Slavonic University, Tajikistan

გამომცემლობის რედაქტორი  
გარეკანი  
კომპ. უზრუნველყოფა

მარინე ვარამაშვილი  
თინა ჩირინაშვილი  
ლალი კურდღელაშვილი

0128, თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 14

0128, Tbilisi, 14, I. Chavchavadze Av.

[www.press.tsu.ge](http://www.press.tsu.ge) (25-14-32)





