

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის
საქართველოს ეთნოლოგიის განყოფილება

მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის



ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი

ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის
ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოლოგიის განყოფილება

მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის

IV (30)

თბილისი
2023

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University
Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology
Department of Ethnology of Georgia

**MATERIALS FOR GEORGIAN
ETHNOGRAPHY**

IV (30)

Tbilisi
2023

რედაქტორი: დოქტ. ქეთევან ხუციშვილი (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი)

რედაქოლეგია: დოქტ. ნინო მინდაძე (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი), დოქტ. გიორგი ჭეიშვილი (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი), დოქტ. ნინო აბაკელია (ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი), დოქტ. ქეროლ ფუშე (ედინბურგის უნივერსიტეტი), დოქტ. სუზანე ფელინგსი (ფრანკფურტის გოეთეს უნივერსიტეტი), დოქტ. ვალერი ვაშაკიძე (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი)

დაიბეჭდა:

Editor: Dr. Ketevan Khutsishvili (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Institute of History and Ethnology)

Edotorial Board: Dr. Nino Mindadze (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Institute of History and Ethnology), Dr. Nino Abakelia (Ili State University), Dr. Giorgi Cheishvili (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Institute of History and Ethnology), Dr. Carole Faucher (The University of Edinburgh), Dr. Susanne Fehlings (Goethe Universsity Frankfurt), Dr. Valeri Vashakidze (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Institute of History and Ethnology).

Published

ISSN 2667-9582

კრებული “მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის” (მსე) განკუთვნილია დარგის სპეციალისტებისა და ეთნოლოგია-ანთროპოლოგიის თემატიკით დაინტერესებული საზოგადოების ფართო წრისთვის. კრებული მოიცავს თემატურად მრავალფეროვან საკითხებს, ტრადიციული და თანამედროვე ეთნოლოგიური პრობლემები გაანალიზებულია განსხვავებული მეთოდოლოგიური მიდგომებით, რაც კრებულს მიზმიდევლს ხდის ფართო საზოგადოებისთვის.

გამომცემლობა „**უნივერსალი**“, 2023

თბილისი, 0186, ა. ჯორჯიაშვილის №4, ☎: 5(99) 17 22 30; 5(99) 33 52 02

E-mail: universal505@ymail.com; gamomcemlobauniversal@gmail.com

შინაარსი CONTENTS

ნინასიტყვაობა.....	4
Preface	4
აბაკელია ნინო.....	9
მითი და სიმბოლო სვანურ სამონადირეო მითო-რიტუალურ კომპლექსში Abakelia Nino Myth and symbol in the hunting mythic-ritual complexes of the Svans	
აზიკური ნანული	36
ქართული ხალხური მხატვრული ქსოვილები (თუშური ჯეჯიმიანი საფენ-საგებლები) Azikuri Nanuli Georgian Artistic Tradition of Folk Weaving ('Jejimi' style covers and rugs from Tusheti)	
გვიმრაძე თეიმურაზი.....	46
ეთნოლოგიის კათედრა თბილისის სახელწიფო უნივერსიტეტში Teimuraz Gvimradze Department of Ethnology at Tbilisi State University	
გუჯეჯიანი როზეტა.....	53
რელიგიური ვითარების ტრანსფორმაციის პროცესი სვანეთში გვიანი შუასაუკუნეებიდან დღემდე (ტერმინი „პაპ“/„ბაპ“) Gujejiani Rozeta The process of transformation of the religious situation in Svaneti from the late Middle Ages to the present day (the term "Pap"/"Bap")	

ვახტანგაშვილი გიორგი..... 69

კულტივაცია ოკუპაციის წინააღმდეგ: მინათმოქმედების როლი რუსული მავთულხლართების პრობლემის კონექსტში (დიცის დევნილთა დასახლების მაგალითზე)
Vakhtangashvili Giorgi
Cultivation versus Occupation: the Role of Agriculture in Challenging the Russian Barbed Wires in the IDP Settlement of Ditsi

კომახიძე ბორისი 100

ქალაქი ცვლილებების პირობებში: ზესტაფონის ურბანული ტრანსფორმაცია
Komakhidze Boris
The City in Transition: Urban Transformation in Georgia's Industrial City of Zestaponi

მამარდაშვილი გიორგი 130

საქართველოს ეროვნული მუზეუმის ეთნოლოგიური კინოფონდი -ვიზუალური ანთროპოლოგიის შესანიშნავი კოლექცია
Mamardashvili Giorgi
Ethnological Film Fund of the National Museum of Georgia – an outstanding collection of visual anthropology

მინდაძე ნინო 141

ხალხური რელიგიური სისტემა და ეკოლოგიური ტრადიციები
Nino Mindadze
Folk Religious System and Ecological Traditions

ფაცაცია დავითი 166

ლოდინისა და ყოველდღიურობის ეთნოგრაფია
ზუგდიდის დევნილთა დასახლების მაგალითზე
Patsatsia Davit

Ethnographies of Waiting and Everyday Life on the Case of
Zugdidi Settlement of Internally Displaced Persons

ქამუშაძე თეა..... 192

პანდემიის ეფექტი – როცა სახელმწიფო მარნეულში
შეხვდა მოქალაქეებს
Kamushadze Tea

Affect of Pandemics – When the State Met Citizens in
Marneuli

ჩალაძე მარიამი 228

ცხრასართულიანი კორპუსის ყოველდღიურობა:
სივრცისა და ადგილის ეთნოგრაფიული გააზრება
დიდი დიღმის დასახლებაში
Chaladze Mariam

Ethnographic understanding of space and place in Didi
Dighomi settlement (The everyday life of one 9-storey
residential building)

ჩირგაძე ნინო 260

სოციალური ეკოლოგიის ხალხური ტრადიციები
(ხევის ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)
Chirgadze Nino

Folk traditions of social ecology (according to Khevi
ethnographic data)

ჩხატარაშვილი ნანა269

ელექტრონული მუსიკა, როგორც იდენტობის გამოხატვის
საშუალება თანამედროვე საქართველოში

Chkhatarashvili Nana

Electronic music and identity expression in contemporary

Georgia

ხაჭაპურიძე რამაზი301

ქორწინების და დაკრძალვის ტრადიციები სოფ. იანეთის
რეპატრირებულ მოსახლეობაში

Khachapuridze Ramaz

Marriage and Burial Traditions among the Repatriate

Population of Yaneti

ჭელიძე ელისო.....313

ეპიდემიების კვალი მატერიალურ კულტურასა და
ისტორიულ მეხსიერებაში (ხევის ეთნოგრაფიული
მასალის მაგალითზე)

Chelidze Eliso

Traces of epidemics in material culture and historical memory

(on the example of Khevi ethnographic data)

ქრონიკა

CHRONICLE

ნინო (ნუნუ) მინდაძე – 80334

ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელობის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის ქართველოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი
ცენტრის დაარსებიდან 30 წელი.....338

რეცენზია მონოგრაფიაზე Italo Pardo • Giuliana B. Prato Editors,
The Legitimacy of Healthcare and Public Health Anthropological
Perspectives341

წინმო აზაკელია

მითი და სიზოლო სვანურ სამონადირეო მითო-რიტუალურ კომპლექსში

სვანეთში ნადირობა დამოუკიდებელ ეკონომიკურ აქტივობას წარმოადგენდა, მაგრამ ის, ასევე, *საკრალურის* სფეროსაც მიეკუთვნებოდა, რადგან ორი ტიპის სივრცულ გარემოს (*შინას* და *გარეს* კატეგორიების) მიმართებას გულისხმობდა და, შესაბამისად, დაცულობასა და თავგადასავალს, რომელთანაც მრავალი რწმენა-წარმოდგენა და წეს-ჩვეულება იყო დაკავშირებული.

სვანეთში და, ზოგადად, მთელ საქართველოში მთა წმინდა ადგილად, ხოლო ნადირი წმინდა არსებებად ითვლებოდა. ხალხური ტრადიციები ცხოველთა და ფრინველთა უდროოდ და დიდი რაოდენობით დახოცვას კრძალავდა.¹ შესაბამისად, სანადირო დრო და ადგილი განსაზღვრული იყო. წესის დამრღვევი მონადირე დამნაშავედ ითვლებოდა და ისჯებოდა. ამას ყველაფერს კი არეგულირებდა რწმენა-წარმოდგენები ნადირ პატრო-

¹ ნაშრომში გამოყენებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ მხარდაჭერილი და დაფინანსებული პროექტის (სვანეთის ყოფის ამსახველი უცნობი საარქივო მასალა საქართველოს ეროვნულ მუზეუმში) კვლევის ნაწილი, რომელიც ეფუძნება დ. კოჭენიკოვას 1927-36 წწ უცნობ საარქივო მასალას და მიზნად ისახავს ამ მასალის გააქტიურებას და სამეცნიერო ბრუნვაში შემოტანას. მასში დამატებით წყაროდ და შესადაარებელ მასალად გამოყენებულია სხვადასხვა დროს შესრულებული ეთნოლოგიური და ფოლკლორული კვლევები, რომლებიც საშუალებას იძლევა დინამიკაში იქნას დანახული ის ცვლილებები, რომლებიც აირეკლა ნადირობასთან დაკავშირებულ სპეციალურ კვლევებში. ნადირობას ეთნოლოგთა თაობები იკვლევდა და იკვლევს. მასთან დაკავშირებული კვლევების გაფართოებულ დისკუსიას არც სტატიის ფორმატი იტევს და არც საჭიროება ითხოვს. გამოყენებული ნაშრომები სტატიაში შესაბამისად არის მითითებული.

ნის შესახებ,¹ რომელზეც მონადირის იღბლიანი ნადირობა იყო დამოკიდებული.

აღნიშნულ რწმენა-წარმოდგენებში, რომელიც განაპირობებდა მონადირეთა გარკვეულ ქმედებას, დაცული იყო ცოდნა იმის შესახებ, რომ მონადირეს უნდა მოეკლა ნადირის ის რაოდენობა, რომელსაც მხოლოდ საჭიროება მოითხოვდა და ნადირ პატრონი იყო ტყის ის არსება, რომელიც ზრუნავდა და აკონტროლებდა ნადირის კვლას. მონადირე და ნადირ პატრონი „დებდნენ ერთგვარ ხელშეკრულებას“, რომელიც, როგორც ყველა ხელშეკრულება, გულისხმობდა ორმხრივი მოვალეობების დაცვას. ნადირ პატრონი აძლევდა მონადირეს ნადირის კვლის უფლებას (თუმცა ლიმიტირებულად), შესაბამისად – ბედ-იღბალს ნადირობაში, კეთილდღეობასა და ბარაქას, მონადირე კი იცავდა ნადირ პატრონისგან მიღებულ ვალდებულებებს. რიგ შემთხვევაში მონადირე შედიოდა მის მიერ შემოთავაზებულ სატრფიალო ურთიერთობაში, რომელიც საიდუმლოდ უნდა შეენახა. საიდუმლოს გამოაშკარავების შემთხვევაში იგი სასტიკად ისჯებოდა (უფრო ვრცლად იხ. ქვემოთ).

ნადირობა მონადირისთვის მხოლოდ წინასწარ ცნობილ და განსაზღვრულ ტერიტორიებზე იყო დასაშვები. სანადირო ტერიტორიის საზღვრებს საზოგადოებათა თემების საზღვრები წარმოადგენდა. სხვა თემის ტერიტორიაზე დაჭერილ მონადი-

¹ ქართული სამონადირეო ტრადიციების განხილვისას, ე.ვირსალაძე ადასტურებს ნადირ პატრონის შესახებ ქართველი და, ასევე, მთელი კავკასიელი ხალხების რწმენა-წარმოდგენებში მათ მრავალფეროვნებას. საქართველოს ცალკეულ კუთხეში, ამ მრავალფეროვნებას მკვლევარი ხსნის ევოლუციონისტური მიდგომით. მისი აზრით, ნადირ პატრონის უძველესი სახე ზოომორფული იყო და ანთროპომორფიზაციის შედეგად ქალის სახით წარმოიდგინებოდა, რომელსაც სურვილის მიხედვით შეეძლო თავისი ქვეშევრდომი ნადირის სახე მიეღო. იხ. ვირსალაძე, ქართული ხალხური სამონადირო ეპოსი, გვ.2.

რეს, ნანადირევს ართმევენ. ჩვეულებრივ, ნადირობდნენ მარტო. კოლექტიურად (5-6 ადამიანი) ნადირობდნენ ჯიხვზე.¹

ეთნოგრაფიული აღწერილობების მიხედვით, ნადირობას სამნაწილიანი ფორმა ჰქონდა და იყოფოდა რიტუალებად, რომლებიც სრულდებოდა სახლში სანადიროდ წასვლამდე, ტყეში და კვლავ სახლში დაბრუნებისას (აბაკელია 2017, 177).

სახლიდან გასვლისას მონადირე წმინდა გიორგის ან რომელიმე სხვა წმინდანს შესთხოვდა იღბლიან ნადირობას.

მონადირე სანადიროდ მიდიოდა აუცილებლად ღამე და, ასევე, ღამე ბრუნდებოდა ისე, რომ არავის არ უნდა დაენახა და არავის უნდა სცოდნოდა სად მიდიოდა. სხვა რამეებთან ერთად მონადირეს თან მიჰქონდა ცვილი, სანთლები, მარილი და ლემზირი ჯანმრთელობისთვის განკუთვნილი შესაწირავი პური სამი ყუნწით, რომლითაც ხის (უმეტესწილად ნაძვის ხის ქვეშ) ლოცულობდა სანადირო ადგილის პატრონს იღბლიან ნადირს შესთხოვდა.

შინიდან გასვლისას და ტყეში, ნადირ პატრონის საუფლოში შესვლისას, მონადირე ნაძვის ხის ქვეშ მისთვის სანთლებს ანთებდა და ლოცულობდა.

ნადირ პატრონი ქართული ხალხური რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით შეიძლება ყოფილიყო როგორც ქალური ასევე მამაკაცური პრინციპის მქონე.

ქალი ნადირ პატრონის სვანური სახელწოდება დალ-ია (მრ.რ. – დალაარ). ხალხური რწმენა-წარმოდგენებით ყოველ მიუვალ კლდეს თავისი დალ-ი ჰყავდა. ადგილობრივი რწმენა-

¹ კოჭევიკოვა. არქივი. ნადირობა (ბეჩო) F.157. სამონადირეო საზღვრები (მთები) დასტურდება მთელ საქართველოში მაგ.: რაჭაში. თითოეულ მთას თავისი პატრონი ჰყავდა (გვარის სახით). მამა-პაპათაგან დანესებული სანადირო საზღვრებს ხალხი მტკიცედ იცავდა. თავის სანადირო მთებში სოფლის ყოველ წევრს თავისუფლად შეეძლო ენადირა, მხოლოდ სხვას არ ჰქონდა საზღვრის დარღვევის უფლება. რეხვიაშვილი, „მთას ვიყავ.“ გვ. 29.

წარმოდგენებით, დალაარ – ლამაზი ქალები იყვნენ, რომლებიც მიუვალ კლდეებში ცხოვრობდნენ. ისინი მრავლად იყვნენ და ყველა მათგანს ჰქონდა გრძელი ქერა თმა და შავი თვალები (კოჟეენიკოვა F.157). (ეს მათი უმთავრესი ფერები იყო, თუმცა ზოგიერთ აღწერილობაში ის ყვითელი ფერის თმებითაც წარმოდგენიან).

ლინგვისტები, ანთროპოლოგები და კავკასიოლოგი ეთნოლინგვისტები, სვანურ Dæl-სა და ქართულ Dali (Tuite 2006, 165-188) თანამედროვე ნახურ ენებში (ჩაჩნური dēla, ინგუშური dælə, ბაცბური dalə), სიტყვა ღმერთთან აკავშირებენ. წმინდა ფონოლოგიური თვალსაზრისით, ეს კავშირი მათში კითხვებს არ იწვევს და იმ შემთხვევაშიც კი გვერდზე რომ გადაიდოს სუსტი ეტიმოლოგიური ინტერპრეტაცია თეონიმი დალისა და ქართული დილის შესაბამისობაზე, მათ ერთმანეთთან კავშირზე ეთნოგრაფიული მასალა მაინც დამაჯერებლად მიაჩნიათ (Tuite 2006, 166).

სვანეთში დალი და მასთან დაკავშირებული მითო-რიტუალური კომპლექსები კოსმოლოგიური პერსპექტივიდან გარესა და შინას სხვადასხვა კონტექსტში გვხვდება:

1) რამდენიმე ვერსიით ცნობილ ბალადაში სახელწოდებით „დალა კოჯას ხელღვაჟალე („დალი კლდეში მშობიარობს“) დალს კლდიდან უვარდება ახალშობილი, რომელსაც მგელი გაიტაცებს; მის ჩვილს მონადირე გადაარჩენს მგლისგან. დალი კლდეზე აიყვანს მონადირეს და საჩუქრად შესთავაზებს თავის სიყვარულს ან იღბალს ნადირობაში. მონადირე ირჩევს იღბალს. სხვა ვარიანტით, დალი გამოუყვანს 9 ჯიხვს საჩუქრად, რომელშიც ერთ ოქროს რქიანს გაურევს, მონადირე, ბედისწერით, სწორედ ოქროს რქიანს ამოიღებს მიზანში, რომელსაც ტყვია არ მიეკარება, ხოლო შუბლში მოხვედრილი შებრუნებული ტყვია მონადირეს კლავს. მონადირე სიკვდილით ისჯება, რად-

გან ოქროს რქიანი ჯიხვი დალის სახეცვლილებას წარმოადგენს (ვირსალაძე 1964, 44-47, 127).

2) ახალი წლის კონტექსტში:

განსაკუთრებით საინტერესოა დალის ჩენა ახალი წლის კონტექსტში, ძველიდან ახალ წელიწადში გადასვლისას.

ამ დროს, ზემო სვანეთის ზოგიერთ სოფელში ახალი წლის წინა დღეს (31 დეკემბერს), რომელიც ცნობილია ეშხუამ (ešxwæm) ან შუშხუამ (šuxwæm-ს) სახელით უხმობენ „ახალი წლის დალს“¹ და სთხოვენ ახალი წლის მშვიდობიან შესვლას (ეცერი). ცხომარის საზოგადოებაში (თემში) დალ ეშხუამიშს (Dæl Ešxwamiš) უხმობენ როგორც ოჯახის უფროსი ქალები, ასევე, ოჯახის უფროსი მამაკაცები და სწირავდნენ პურს, რომელიც გამომცხვარი იყო კონსეკრირებული მარცვლეულისგან.

დალ-ს ეშხუამიშს უხმობენ, მაშინ როდესაც დღე ღამეს შორდება,² ანუ გამთენიისას: „დალო შეშხუამისაო, მრავალი დღევანდელი დღე შეგვასწარი მშვიდობით, კეთილი გულით, საქონლის და ადამიანის მშვიდობით და გამრავლებით“.

ეცერის თემში მაგ.: დალ ეშხუამიშ (Dæl ešxwamiš) ლოცვებში სთხოვენ ახალი წლის მშვიდობიანად შემოსვლას. ნ. წერედიანის აზრით, ეშხუამ თავად არის ძველი წლის ბოლო და ახალი წლის პირველი დღე. მის წიაღში მთავრდება ძველი და იწყება ახალი წელი. როგორც ახალი წლის პირველი დღე, ისე მთელი წელიწადი მისი არსებობის შედეგია; როგორც მკვლევარი ფიქრობს ეშხუამის – ფუძე ეშხუა ნიშნავს ერთს და უნდა ნიშ-

¹ დალ ეშხვამიშ (ეცერი, ცხიმარი, ბეჩო), დალ შესხვამიშს (ლატალი, ლენჯერი), დალ შუშხვამის (მულახი). ეშხვამიშ დალის ეპითეტია მაგრამ ზოგან დალ ეშხვამიშ-ს ნადირ პატრონი დალისგან ასხვავებენ. იხ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. გვ.191.

² ღამისა და დღის მონაცვლეობაზე იხ. Characidzé, Prométhée ou le Caucase. 1986.

ნავდეს ერთისთვის ლოცვას. მას სქესის გამომხატველი არანაირი ვიზუალური და შინაარსობრივი მხარე არ გააჩნია. ის ერთის იდეური სიტყვა, პარადიგმა ანუ უხილავი პერსონაჟია. ეშხუ – დალ ეშხუამიშ დროისა და სივრცის მიუფეა (წერედიანი 2005, 25-26).

დ. კოჟენიკოვას მიერ ლატალის თემში ჩანერილი მასალის მიხედვით (1931), დალ-ს იეშხვამისას სთხოვენ ახალი წელი უკეთესი წლით შეცვალოს“ და სხვ. (კოჟენიკოვა 1928). აღნიშნულ რიტუალებში ქ. თუითი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს გამთენიისას ლოცვას. ქ. თუითის აზრით, დილა როგორც განმეორებადი ტროპი ღვთაებისა, გარდამავალი (ლიმინალური) პერიოდია ღამესა და დღეს შორის და, შესაბამისად, ბინდისა, აქედან გამომდინარე, დალი ბინდის კალენდარული კორელაცია (Tuite 2006, 165-188).

3) დალი დროით-ციკლურ კატეგორიებში ვლინდება რიტუალურ ფერხულში, რომელიც გვხვდება საგაზაფხულო დღეობათა ციკლში, კერძოდ ყველიერში.

დალი არა მარტო თავისი საუფლოს კონტექსტში (ე.ი. გარე სკნელში), არამედ ის, ასევე, შინაშიც, საზოგადოებრივ სივრცეში ჩნდება სახეცვლილი სახით. ეს ხდება ყველიერში ალბა ლალ-რალის (აღების, დაურწყების წარგზავნის) დღეს. აღნიშნულ დღესასწაულში, რომელიც სამი კვირის განმავლობაში გრძელდება (ორი კვირა ხორციელი (კოჟენიკოვა 1928), მესამე – ყველიერი) რიტუალურად და სიმბოლური თვალსაზრისით ყველაზე მეტად დატვირთული ბოლო დღეებია. სხვადასხვა დროის მრავალ ეთნოგრაფიული აღწერილობებში მის ერთერთ სრულ ვერსიას დ. კოჟენიკოვასთან ვხვდებით:

„...ალაპების¹ კვირეულის ხუთშაბათ დღეს სოფლის მამაკაცები იწყებენ თოვლის კოშკის აგებას., რომლის აგება შაბათ დღეს სრულდებოდა. კოშკს შუაში ჩაარჭობენ ნაძვის გრძელ ჭოკს (ჭეერს), რომელსაც წვერზე გამოაბამენ ნაწნავს, ჩვეულებრივი ჭვავის გამხმარ ტოტებს ადამიანის ხელ-ფეხის მსგავსად, სახით და ფორმით. იმას თავზე ქალის თმებს გაუკეთებენ ხოლმე.² ამ გრძელ ჭოკს (ჭეერს) ფეხებშუა შეუდგამენ / ჩაუდგამენ ყველის საწურ ჩეჩოს (ზერდს) და ჩამოჰკიდებენ ფალოსს (ხუემ-ყურნას!). ამ ჭოკზე გამოსახულ კაცს მოაბამენ ასევე, ხელში დააკავებენ მშვილდ-ისარს, იქვეა მიმაგრებული ფარი (ფაარ). როგორც წესი ეს ფარი არის ამ შემთხვევაში ძველი საცერი. ... შაბათ საღამოს სოფლის დასავლეთით შეიკრიბება მუჟალის სოფლების დიდი და პატარა, მეორე გვერდი ქალი და კაცი...³ ამ სახალხო დღეობის მონაწილენი მოდიან განიერი და ფართო ბარებით (ლახირებით) და თოვლის ნამქერობა, ნამქერცვენა (ლიქსალ) იწყება: უაბემელები და ჩვაბიანელები ერთმანეთს თოვლს აყრიან ჯიბრით: ჩვაბიანი მოერევა, მოუგებს თუ უაბემში. მიაჩნიათ, რომ მოგება, მორევა კარგად მოქმედებს წელიწადზე. (აი, რომელი სოფელიც მოერევა, იმას ექნება (მოუვა) უკეთესი წელიწადი).

¹ ალაპი საქართველოში ძველთაგანვე ეკლესიაში ან მონასტერში ეწყობოდა და თან ახლდა წირვა, ზოგჯერ კი — პანაშვიდიც. საალაპო ტრაპეზზე უნდა შეესვათ ღვინო მიცვალებულის ცოდვების შესანდობრად, ხოლო წირვისას მოეხსენიებინათ მისი სახელი. ზოგჯერ ეწყობოდა ე. წ. „კარგაღებული“ ალაპი. ამ დროს უფასოდ უმასპინძლებოდნენ „გლახაკებს“. ფულის და სხვა შეწირვაც იცოდნენ.

² სხვა ვერსიით, ხის წვერზე მანდილიანი დროშა არის მიმაგრებული ან ადამიანის გამოსახულება – „ლამარია“, რომელსაც ხელში დაშნა უჭირავს, წინ ფალოსი აქვს ჩამოკიდებული, ხოლო სახეს საცრის -„ფარის ნაგლეჯი განასახიერებს. იხ. რუხაძე, ბუნების ძალთა...1999. გვ. 131.

³ დღესასწაულის სრული აღწერილობა იხ. დ.კოჟენიკოვა, არქივი: ალბალარაალი მუჟალში), № 66-№72.

ნამქერობის, ნამქერცვენის (ლიქსალ) რიტუალის დასრულების მერე ხალხი ირჩევს საქმისაის და ყაენს. მერე საქმისაი თვითონ ირჩევს თავის ამხანაგებს „არჩევნები“ რომ დამთავრდება, მერე იმართება ფერხული იმ ადგილას, სადაც ნამქერობის, ნამქერცვენის რიტუალი ჩატარდა. იმ დღეს ჩვაბიანშიც და ჟაბეშშიც იმართება (ლიტბლი). ტაბლების შენირვა, ტაბლაობა (ღვთისადმი სალოცავი პურების, ტაბლების, საკლავის მსხვერპლად შენირვა). შეალოცავენ და შესწირავენ (ლესკარს)¹ სარიტუალო პურს და არაყს ბლომად... (კოჟევნიკოვა 1931). ამის შემდეგ სრულდება ფერხული.

ფერხულს თოვლის კოშკთან, რომელიც აღბალარალის დროს ზემო სვანეთში სრულდებოდა ცნობილი იყო სამთი ჩიშხამის (*samti č'axaxš-s*) სახელით. ჯ.რუხაძის მასალის მიხედვით (რუხაძე 1999, 131), თოვლის კოშკთან, იქ, სადაც ნამქერობის რიტუალი სრულდებოდა იმართებოდა სამთის ფერხული. ფერხულს ასრულებდა ექვსი-შვიდი ხანშიშესული კაცი. ისინი სიმღერით ადიოდნენ თოვლის კოშკზე და ცეკვავდნენ ლამარიას გარშემო. ამის შემდეგ ისინი არხევდნენ ხეს, სანამ ფარი არ ჩამოვარდებოდა. მათი რწენა-წარმოდგენებით, რომელ მხარეზეც ფარი გადავარდებოდა იმათ ექნებოდათ კარგი მოსავალი იმ წელს. მოხუცების შემდეგ კოშკზე ბავშვები ადიოდნენ და ეჯიბრებოდნენ თუ ვინ პირველი გამოთხრიდა ლამარიას ნიჩბით და ვინ წააქცევდა მას მიწაზე.²

ფერხულის შესრულების მერე კვლავ ნამქერობის, მშრალი თოვლის მიყრა-მოყრის თამაშია. ამ დროსაა ყველაზე მე-

¹ ლესკარი – დიდი ზომის პური შუაში ჯვარდასახული, ლასკარში (სადღეობო დაჯგუფებაში) შეგროვილი ფქვილისგან ცხვებოდა (მაგ.: ლამარია ლესკარ – ლამარიასთვის განკუთვნილი რიტუალური პური). იხ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი გვ. 207, 209.

² ლამარიას წაქცევაც სიმბოლურად ნაყოფიერებას უკავშირდება

ტად მორევა – ჯობნება თავგამოდებით. ამის მერე უკვე ჟაბე-შელები და ჩვაბიანელები დაზავდებიან... ჟაბეშელები დაბრუნდებიან თავიანთ სოფელში და კომპთან იმსჯელებენ, გადაწყვეტენ, ვინ უნდა გამოაცხოს ალების დღისთვის (ლესკარი) დიდი სარიტუალო პური და სხვ. (კოჟენიკოვა 1931, №66-№72).

მოკლედ რომ აღინიშნოს, ზემოთ მოტანილი დღესასწაულის სტრუქტურა მოიცავდა: 1. მზადებას დღესასწაულისთვის, რომელიც იწყებოდა ყველიერის ხუთშაბათს (ზოგი ვერსიით – პარასკევს) თოვლის კომპის მშენებლობით, რომელიც კვირა დღისთვის უნდა დასრულებულიყო. კომპს აშენებდა მუჟალ-მულახის საზოგადოება. დასრულებული კომპის აუცილებელი შემადგენელ ნაწილები იყო ნაძვის ხე მის შუა გულში, ლამარიას გამოსახულება, და ასევე მოისარი მშვილდით ხელში. 2. საყველიერო კარნავალს საქმისაის, ყენის, მათი გუნდის და შეკრებილი მოსახლეობით, კარნავალისთვის დამახასიათებელი ტრავესტიზმით, ბილწიციკვობით და ქმედებებით, ნაყოფიერი მოსავლის დასაბეველად და სხვ. 3. წმინდა ფერხულს, რომელიც ამ დროს სრულდებოდა. 4. კომპის რიტუალურ ნაქცევას (წინასწარმეტყველებას თუ ვის მხარეზე იქნებოდა ნაყოფიერება) და 5. ლასკარის სუფრას და მომდევნო წლის მასპინძელი ოჯახის არჩევას.

მაგრამ რას შეიძლება ნიშნავდეს ლამარიას ერთი შეხედვით პარადოქსული და ამბივალენტური, მითო-რელიგიური ძალების შემცველი და ორმაგი მინიშნების მქონე სიმბოლო, რომელიც ერთდროულად ორივე სქესთან: ერთის მხრივ, ლამარიასთან (წმ.მარიამთან), ხოლო, მეორეს მხრივ, ფალიკურ პერსონაჟთან – არის დაკავშირებული? შედარებითი რელიგიისა და შედარებითი მითოლოგიის მეთოდოლოგიას მივყევართ *Coincidencia oppositorum*-ისა და ერთიანობის საიდუმლოსთან. ამგვარი ამბივალენტობა რელიგიების ისტორიაში აიხსნება როგორც ღვთაებრივი ერთიანობა (ორი ერთში), რომლის სიღ-

რმულ სტრუქტურაში ვლინდება ღვთაებრივი ანდროგინობა ანუ საყოველთაო ორსქესიანობის იდეა, რომელიც ყოველ დონეზე და კონტექსტში უნდა შეიცვალოს *coincidentia oppositorum*-ს (Eliade 1965, 82-85) (ანუ დაპირისპირებულთა ერთიანობას).

ქრისტიანულ დონეზე ახლებურად ინტერპრეტირებული და ახალ კონტექსტში მოქცეული არქაული ამგვარი სიმბოლოები და ძველი მითოლოგიური თემები რელიგიების ისტორიაში გულისხმობს სისტემამდელი ეტაპის რწმენებსა და კონცეპტებს, რომლებიც თავისი წარმომავლობით კონკრეტულ სიტუაციაში არის ერთდროულად არქაულიც და თანამედროვეც, წინარე-ქრისტიანულიც და ქრისტიანულიც (Eliade 1965, 111). როგორც ცნობილია, ამგვარი იდეები, სიმბოლოები და რიტუალები მოიპოვება ხმელთაშუაზღვისპირეთის სამყაროში, ანტიკურ ახლო აღმოსავლეთსა და, ასევე, სხვა არქაულ და ეგზოტიკურ კულტურებშიც, რომლის, ჩემი აზრით, ქართულ (სვანურ) ნაირსახეობას უნდა წარმოადგენდეს ლამარიას განხილული სიმბოლოც, რომელიც ისტორიული პერსპექტივით, თავდაპირველი მითოლოგიური იდეების ვარიაციას უნდა წარმოადგენდეს. აღბა ლალრალის სიმბოლოურად გაცოცხლებული და ხელახლა აქტუალიზებული რიტუალები სრულდება მომავალი უხვი მოსავლისთვის და ნაყოფიერებისთვის. რაც უნდა განხორციელდეს აღნიშნული რიტუალის უმთავრესი პერსონაჟის – საქმისაის ორგინალური რიტუალური ქმედების მეშვეობითაც.

აღნიშნული რიტუალი სხვა თვალსაზრისითაც საინტერესოა. კერძოდ, ვგულისხმობ დალის ჩენას (ცხოველის სახით) საფერხულო სიმღერაში, რომელიც სრულდებოდა სამთი ჩიშხაშის (წმინდა ფერხულის)¹ შესრულებისას ყველიერის აღბა-ლალრალის (აღების, დაურწყების წარგზავნის) დღეს, რომელშიც მონადირე ბეთქილის ამბავი იყო გადმოცემული. ფერხულში მოთხრობილია გამართულ სამთის (წმინდა) ფერხულში ბეთქენის,

¹ აქ ჩვენ ე. ვირსალაძის მიერ ახსნილ მნიშვნელობას ვეყრდნობით.

მისი რძლის თამარის და ნადირ პატრონის ისტორია, რომლის მიხედვით, ფერხულის შესრულებისას იმ ადგილას საიდანაც თეთრი შუნი გაჩნდა, რომელიც ფეხებშია გაუძვრა ბეთქილს და გაიტყუა ის კლდისკენ. საფერხულო ტექსტის მიხედვით, მონაწილენი ხვდებიან, რომ ეს ბეთქილის წერაა. მას თვითონ ბეთქილიც ხვდება, მაგრამ მაინც დაედევნება შუნს; ის წინ გზას ხედავს, უკან კი გზა იშლება. ამ დევნისას მონადირე შეტყუებული იქნა კლდოვან (შავ კლდეში, დიოფალ დალის სამყოფ) ადგილას. დალი მონადირეს მის საჩუქარს მძივს (სხვა ვერსიებში ბეჭედს, თავსაფარს) მოჰკითხავს, რომელიც მას არ აღმოაჩნდება. ბეთქილი თავის გამართლებას ცდილობს. დალი ქრება, ხოლო ბეთქილი ერთი ხელით და ცალი ფეხით კლდეზე დაკიდებული რჩება.¹

ბეთქილი, რომელიც ხვდება რომ დალის სასტიკი სასჯელი მას არ ასცდება (რძალ თამართან, სხვა ვერსიით – ცოლთან) ღალატისთვის, მეფერხულეთ ანდერძად უტოვებს სხვებსაც უამბონ ეს ამბავი და ბეთქილი არ დაივინყონ. მონადირე იღუპება. ყველიერის აღაპების² დღეებში მუჟალ-მულახის საზოგადოება ყოველწლიურად იხსენებს სამთის (წმინდა) ფერხულის შესრულებით დაღუპულ მონადირეს.

დატირებად მიჩნეულ წმინდა ფერხულის ტექსტში მინიშნებულია და იგულისხმება, რომ ბეთქილი დალის რჩეული ფარული სატროფო იყო, რაზეც დალის მიერ მონადირისთვის ნაჩუქარი მძივი (სხვა ვერსიით, ბეჭედი და სხვ.), მათი სატროფილო ხელშეკრულების ნიშანი მიანიშნებს. მათი ურთიერთობის შესახებ მონადირეს არავისთვის უნდა გაემხილა. სანაცვლოდ ის ნადირ პატრონისგან იღბლიან ნადირობას ეწეოდა. სიტყვის გატეხვის, ღალატის ან ნადირის ნადირ პატრონის უსანქციოდ

¹ სიუჟეტის სხვადასხვა ვერსიებისთვის იხ. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრომი.

² აღაპების პერიოდში ფერხულის შესრულებაზე იხ. დ. კოჟენიკოვა: არქივი. მულახ-მუჟალი (№ 1–87)

კვლისთვის მონადირე სასტიკად დაისჯებოდა. საჩუქრის ფლობა გულისხმობდა გარკვეული ტაბუების დაცვას, ხოლო ამ ტაბუების დარღვევა – მონადირის სასტიკ დასჯას (ვირსალაძე 1964, 7).

დღესასწაულთა ეს პერიოდი იმდენად არის საინტერესო, რამდენადაც ამ დროს საერთო გართობა-თამაშების, შეჯიბრებების, ნაყოფიერებაზე ზრუნვის და გარდაცვლილთა მოხსენიება ხდებოდა. ყველაფერი ეს კი ჯგუფის აუცილებელი სასიცოცხლო მოთხოვნილებებისთვის სრულდებოდა. ჟაბუმელები და ჩვაბიანელები აღნიშნულ ზღვრულ საგაზაფხულო დღესასწაულს ზეიმობდნენ შეჯიბრებების სახით, რომელსაც მათთვის კეთილდღეობა და ნაყოფიერება უნდა მოეტანა. თუ თამაში (საქმისაის, ყენისა და მისი მეგობრების წარმოდგენა), მსხვერპლშენირვები და წმ. ფერხული კარგად ჩატარდებოდა მოგებული მხარე უზენაეს მადლსა და კურთხევას ეზიარებოდა.

ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ ნადირობის მოდელი ახალ ფუნქციაში, ახალ კომუნიკაციაში გრძელდება, რომელთაც ქრისტიანული სახვითი და სიტყვიერი კონტექსტები ასოცირდება.

სვანეთში, ნადირობასთან დაკავშირებულ რწმენებში თვალსაჩინოა ნადირ პატრონის მამრი კორელატი, რომელიც უმეტესწილად წმ გიორგის ან აფსატის სახით წარმოიდგინება. თავისუფალი სვანის მასალებით, სვანეთში მონადირე კლდის დალის გარდა, ნადირობაში გამარჯვების თხოვნით მიმართავენ: წმ. გიორგის, ღმერთს და აფსატს.¹ ადგილობრივი რწმენები

¹ თავისუფალი სვანი, ოთხი დღე... 1886, N 247. (ციტირებულია ე. ვირსალაძიდან). რაჭის მთებს პატრონობენ: მარიამის საჯვარე, წმ. გიორგი, კვირაცხოველი, მამა წმინდა და სხვ., ჯვარი-ყანა. ქრისტე მეუფე, მთავარანგელოზი და სხვ. იხ. რეხვიაშვილი დასახ, ნაშრომი, 27. კირტიშის (მდრ. აფხ. კინტიშს) საჯიხვეებისაკენ მიმავალი მგზავრი კი გონის მთავარანგელოზის სალოცავს ვერ ასცდებოდა).

მათ წარმოდგენენ ხან დალის ვაჟიშვილად, ან ძმად ან მამად, რომლებიც თანდათან ზღუდავენ მის ფუნქციებს (ვირსალაძე 1964, 31).

სხვა მოსაზრებით, ნადირი როგორც ცოცხალი, ისე მოკლული ანგელოზს (იგულისხმება ნადირთ პატრონი) წმ. გიორგისაგან ჰყავდა ჩაბარებულიც (მაკალათია 1977, 28-30).

სვანური ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით წმ. გიორგის ერთ-ერთ მთავარ ფუნქციას მონადირეთ მფარველობა შეადგენდა (მაკალათია 1977, 27).

აღნიშნული ფუნქცია მიენერებოდა უშგულის, მესტიის (მოლჯ ჯგრააგ), იფხის, ჰადიშის (ჯგრააგ ლიჩენიმ ლფაყუ – ქუდოსანი წმ.გიორგი და ჯგრააგ მგლჩააჟ – ცხენოსანი წმ.გიორგი) იფარის (ჯგრააგ ლენჩააშ) წმ.გიორგის. უშგულელი მონადირეები ჯიხვის რქებს სწირავდნენ თემის მთავარ სამლოველოს, ლამარიასაც. ეკლესიაში შეწირული რქები აწყვია კანკელსა და კათედრაზე. ადრე კი ჯიხვისა და არჩვის რქები მაგრდებოდა კათედრის გასწვრივ ჩამოკიდებულ გრძელსა და დაჩვრეტილ ხეებზე. იმავე თემის უშგულის სოფ. ჩვიბიანში შეწირული რქები აწყვია ფუსდის ეკლესიის კანკელზე და ჰკიდია კედლებზე. გარეული ნადირის შეწირული რქები მიმოფანტულია უშგულის თემის ყველა ეკლესიაში (მაკალათია 1977, 28).

საეკლესიო კალენდრით, წმინდა გიორგის ხსენების დღის – შემოდგომის გიორგობის (10/11, 23/11) – აღნიშვნა ნაკიფარის წმინდა გიორგის ეკლესიაში ნირვა-ლოცვით იწყებოდა. ღვთისმსახურების დასრულების შემდეგ, ეზოში შეკრებილი კალიფარის მოსახლეობა შესანიერი ზვარაკითა და ყველიანი ლემზირებით საკუთარი ოჯახიდან გარდაცვლილებს მოიხსენიებდა და ჯგრაგს მამაკაცების კეთილდღეობასა და გამრავლებას, მონადირეების მფარველობას შეევედრებოდა. ნადირობის უკეთ წარმართვის მიზნით, იცოდნენ ნანადირევის თავრქის შეწირვაც (მაკალათია 1977, 31).

როგორც მ. მაკალათია აღნიშნავს ნადირ ღვთაების ფუნქციები მითვისებული აქვს აგრეთვე სოფ. ჰადიში ორ წმ, გიორგის ე.წ. ქუდიანს და ცხენოსანს (ამ უკანასკნელს ქაშვეთის წმ. გიორგისაც ეძახიან). ნადირობიდან დაბრუნებულნი ეკლესიაში შედიოდნენ თან შეჰქონდათ სანთელ, „ნათავედი“ არაყი, არჩვის შემწვარი ყველაზე წმინდა შესანიშნავი გულ-ღვიძლი და რქები. ლოცვის შემდეგ მონანილენი იქვე შეექცეოდნენ გულ-ღვიძლს (მაკალათია 1977, 27). სანადიროდ მიმავალი ჰადიშელნი გზად ლიჩენიშის წმ. გიორგის ეკლესიაში შედიოდნენ, ანთებდნენ სანთელს და შესთხოვდნენ ხელის შეწყობას (მაკალათია 1977, 31).

გარეული ნადირის რქების შეწირვა იცოდნენ არა მარტო სვანეთში, არამედ რაჭაშიც, (გონის მთავარანგელოზის ეკლესია, შხელის წმ. გიორგის ეკლესია – სოფ. გლოლა, ღების დედა ღვთისა, ჭიორის წმ. გიორგის ეკლესია). სამეგრელოში (სოფ. ოქუმის წმ. გიორგის ეკლესიის გალავანი სავსეა ირმის რქებით. გადმოცემით, თითქოს 23 აპრილს, გიორგობა დღეს ირმები თავისი ფეხით მიდიოდნენ ამ ეკლესიაში. ირმებს შესწირავდნენ მსხვერპლად წმ. გიორგის და რქებს გალავანზე ამაგრებდნენ. ქართველ მთიელებს: სვანებს, თუშებს და ხევსურებს ირმის რქები უწყვიათ სამლოცველოებში. ირმის რქებს სამლოცველოებს სწირავდნენ მონადირეები, რომელნიც წინასწარ დებდნენ პირობას ხატის წინაშე, რომ თუ კარგად ინადირებდნენ რქებს შესწირავდნენ. (იგივე, დასტურდება ჩრდილო ოსეთში ქრისტიანულ სამლოცველო რეკომში) (მაკალათია 1977, 31).

ხევსურული და სვანური წმ. გიორგის ფუნქციები საკმაოდ მსგავსია, ზოგადი დასკვნისთვის რომ (აღმოსავლეთისა და დასავლეთის) ქართველ მთიელთა წმ. გიორგი პასუხს აგებდა საზოგადოების კაცების დაცვაზე და წარმატებაზე გარე სამყაროში, იქნებოდა ის დასახლებული თუ დაუსახლებელი (Tuite 2018, 8).

წმ. გიორგის ხალხური პერცეფცია ყველაზე კარგად

ვლინდება მის დასავლურ ქართულ ერთერთ ეპითეტში *მრავალძალში*, რომელიც თითქოს და ერთად კრებს მის სხვადასხვა ძალის ამსახველ ეპითეტებს (თეთროსანი, ხანგროსანი, მოისარი, ცხენოსანი, ქუდოსანი, ტეხისა, ხარიპარია, etc.), რომლებიც მისი სხვადასხვა ძალის ასპექტების მაჩვენებელია (აბაკელია 2017, 153-154).

დასავლეთ საქართველოში მის ერთერთ (მაგრამ არა ერთადერთ) იმაგინაციას მოისარი (სვ. მეთარობ // ლილმესაარ, მეგრ. ჯეგე მისარონი) და ხანგროსანი (ხანჯლის მქონე ან ლახვროსანი, ჯრააგ ლიჩენიში ანუ ქუდოსანი, ვაჟების მიმცემი და მამაკაცის ფუნქციებში შემავალი ყველა საქმიანობს მფარველი), რომლითაც ის ერთის მხრივ, სჯის შემცოდეს და სულიერად აავადებს მას, ხოლო მეორეს მხრივ ასოცირდება წმინდანის ნადირობასთან დაკავშირებულ სურათ-ხატთან. ის იცავს მეურნეს, მეომარს და მონადირეს. მას როგორც მ. მაკალათია ფიქრობს, ნადირ ღვათაების ფუნქციები აქვს მითვისებული (მაკალათია 1977, 28-30).

დღეობის გარდა, სანადიროდ მიმავალი უშგულელი მონადირეები წმ.გიორგის შესთხოვდნენ მფარველობას და ხელის შეწყობას, ხოლო სანაცვლოდ მოკლული ნადირის გულ-ღვიძლსა და თავ-რქას ჰპირდებოდნენ.

ნადირობისას მეორე მამაკაცური პრინციპის მატარებელი ადრესატი, ვისაც მონადირე მოიხსენიებს თავის ლოცვებში არის აფსატი. ბოლო დრომდე, აფსატი მიიჩნეოდა ნადირობის წარმართ ღვათებად, რომელსაც მონადირე სანადიროდ წასვლის წინ ბედ-იღბალს სთხოვდა ნადირობაში, ხოლო ნადირობიდან დაბრუნების შემდეგ (რაგვარიც არ უნდა ყოფილიყო ნადირობა წარმატებული თუ წარუმატებელი მას (ისევე, როგორც წმ. გიორგის და დალს) მადლობას უხდოდა.

სპეციალურ ლიტერატურაში ხშირად წერენ, რომ სვანური აფსა(ა)ტის ფუნქციები როგორც ნადირ პატრონისა ლიმი-

ტირებული იყო და ისაზღვრებოდა ფრინველებისა და თევზების პატრონობით (ხოლო კიდევ უფრო კონკრეტულად კალმახით).¹ მაგრამ ეთნოგრაფიული აღწერილობები ამით არ იფარგლება და არსებობს სხვა მასალაც, რომელიც მას გარეული ჩლიქოსნების ნადირ პატრონად მიიჩნევენ, რაც როგორც ქვემოთ ვნახავთ უფრო ლოგიკურია. ამ მასალის მიხედვით, აფსა(ა)ტი რქოსანი ნადირის და ფრინველების პატრონია. ის ახლო დგას დალთან თუმცა მამრობითი სქესისაა (Чартолани 1980, 96). ვ.ბარდველიძის მიხედვით, აფსატი ყარაჩაელთა და ბალყარელთა მითოლოგიაში ნადირისა და ცხოველთა მფარველია. ის ისლამამდელი პერსონაჟია, რომელიც ოსური ავსათის და სვანური აფსა(ა)ტის მონათესავეა და შესაძლოა აფხაზური აჟევიპშასიც და ადიღური მეზითხესიც. ის არის ნადირის მფარველი, რომელიც მწყემსავს ველურ ცხოველებს. იგი თვითონ გამოყოფს ნადირს მონადირისთვის. მის გარეშე არავის შეუძლია დაუცდენლად (ზუსტად) სროლა, მის საპატივცემულოდ მონადირეები მღეროდნენ სპეციალური სიმღერებს, რომლითაც ისინი მადლობას უხდიდნენ მას იღბლიანი ნადირობისთვის (Бардавелидзе 1980, 96).

ბოლო დროის გამოკვლევებიდან, რომელიც აფსატს ეძღვნება მნიშვნელოვანია ი. არჟანცევას და ზ. ალბეგოვას ნაშრომები,² რომლებიც ეხება ქრისტიანობის გავრცელებას ჩრდილოეთ კავკასიაში ალანებს შორის და მონადირეთა მფარველის აფსატის ჩენას ალანურ პანთეონში. აღნიშნულ ნაშრომებში ავტორებმა აფსატის ეტიმოლოგიას და მისი იდენტიფიკაციის საკითხს გარკვეული ადგილი დაუთმეს და საინტერესო ჰიპოთეზები წარმოადგინეს. მათაც, ისევე როგორც მანამდე ე. ვირსალაძემ, მ. ჩართოლანმა და ვ. ბარდაველიძემ ყურადღება გაა-

¹ იხ. გ. შარაშიძის მოსაზრება ქ. თუთის ნაშრომში: Tuite 2018, 144.

² Аржанцева & Албегова 1999, 183-200; Албегова 2001, 83-96; Arzhantseva 2013, 1-12.

მახვილეს იმ ფაქტზე, რომ კავკასიის გარკვეულ არეალში, სხვადასხვა ხეობასა და სხვადასხვა ენაზე მოლაპარაკე, სხვადასხვა კონფესიის ხალხში გვხვდება ნადირის მფარველის ერთი და იგივე იდეა, რომელიც თითქმის იდენტური სახელწოდებით- აფსატი- მოწმდება. სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმულია რამდენიმე ვერსია აფსატის წარმომავლობაზე. მაგ.: ნ. მარი თვლიდა, რომ სვანური ღვთაება აფსატი დაკავშირებული უნდა ყოფილიყო თრაკიულ-სომხურ *sabadios- aswat*-თან (*astawat, astwac*-თან). მისი აზრით, სვანებიდან ის უნდა შესულიყო ოსებში, სადაც მისი სახელი უღერდა როგორც *Avsat*-ი. ეს მოსაზრება, ოსური ენის თავისებურებიდან გამომდინარე, უარყო ვ. აბაევმა.¹ თავისებურება კი მდგომარეობს იმაში, რომ სხვა ენებიდან ნასესხებ სიტყვებს ოსურ ენაში (ნასესხობებში) არა თუ ემატება დაბოლოება, არამედ პირიქით, ისინი იკვეცებიან. აქედან გამომდინარე, გაუგებარია საიდან უნდა მოხვედრილიყო ოსურ ღვთაება *Avsati*-ში ასო ნიშანი *i*. ამ ფაქტმა აბაევს ავარაუდებინა, რომ ბოლო *i*-სთან შესაძლოა ყოფილიყო კიდევ ერთი მარცვალნი ან ასო, რომელიც ნასესხობამ ჩამოიცილა.² ი. არჟანცევას და ზ.ალბეგოვას კვლევების თანახმად, აფსატის სახელში ქრისტიანული წმინდანის ევსტათი პლაკიდას სახელი იმალება. ამ აზრამდე ისინი მიიყვანა კიაფარის ხეობაში უძველესი სტელეების გამოსახულებათა შესწავლამ და რეკონსტრუქციამ. მათ რეკონსტრუირებულ ნადირობის სცენაში დაინახეს მონადირე და ირმის გამოსახულება ჯვრით რქებში და კომპოზიცია სავარაუდოდ 11-ე საუკუნით დაათარილეს (*Аржанцева & Албегова 1999, 187*). ყველაფერმა ამან ისინი მიიყვანა ევსტათი პლაკიდამდე, რომელსაც ისინი წარმართობის ნადირობის

¹ ამავე აზრისაა ქ. თუთიცი, რომელიც თვლის რომ არსებულ ინტერპრეტაციებში ეს ყველაზე სუსტია. იხ. *Tuite 2018, 144-145*.

² აბაევის მოსაზრება, არჟანცევას ნაშრომში იხ. *Arzhantseva 2013, 1-12*.

ღვთაების დუბლიორად თვლიან (Аржанцева & Албегова 1999, 187). ზ. ალბეგოვა თვლის რომ კიაფარის სტელები ირემთა უამრავი გამოსახულებებით წარმოადგენენ ქრისტიანული და მანამდე არსებული წარმართული მითოლოგიის ერთმანეთში ჩანვნიის თვალსაჩინო მაგალითს (Аржанцева & Албегова 1999, 187). მკვლევრები იქვე აღნიშნავენ, რომ ბერძნული *Ευστάθιος* -ის გამოთქმა ევსტათის ფორმით დასტურდება ქართულ ენაში და რომ, შესაძლოა, ეს უღერადობა დადებოდა წმინდანის ჩრდილო კავკასიურ სახელს *Ævstati*-ს და შემდეგ ტრანსფორმირებულიყო მოგვიანო *Ævsati*-ში (Аржанцева & Албегова 1999, 191). დასავლელ ალანთა თურქიზაციის პროცესში, რომელსაც, ასევე, ადგილი ჰქონდა ყარაჩაელთა და ბალყარელთა ეთნოგენეზში, მეორე ბგერა „ვ“ ჩაანაცვლა „ფ“-მ. აქვე მკვლევრები შენიშნავენ, რომ სვანური აფსაათ, ასევე, დაკავშირებული უნდა იყოს ევსტათესთან (Аржанцева & Албегова 1999, 191). მკვლევრებისთვის ლოგიკურად დადგა საკითხი, საიდან შეიძლება გავრცელებულიყო ეს კულტი ჩრდილო კავკასიაში ბიზანტიიდან თუ საქართველოდან, რაც დღესდღეობით ისევ საკამათოდ რჩება. ისინი გადაიხარნენ ბიზანტიისკენ.

მათი ნააზრევი შეიძლება მოკლედ შემდეგნაირად შეჯამდეს:

1. აფსატის კულტის შესწავლისას, ათვლის წერტილად ი.არჯანცევა და ზ.ალბეგოვა იღებენ ნადირობის წარმართულ ღვთაებას ჩრდილოეთ კავკასიაში, რომლის სახელი უცნობი იყო.
2. კიაფარის რეკონსტრუირებულმა იკონოგრაფიამ ისინი მიიყვანა მის დუბლიორ ქრისტიან წმინდანთან – ნმ. ევსტათისთან და ქრისტიანობის გავრცელების საკითხებთან ჩრდილოეთ კავკასიაში.
3. მათი აღნიშვნით, ქრისტიანობის გავრცელების წყარო თვალსაჩინოდ ორი იყო: ბიზანტია და საქართველო. მკვლევართა ჰიპოთეზის მიხედვით, ქრისტიანი წმინდანის კულტი ჩრდილოეთ

კავკასიაში დასავლეთის ალანებისგან უნდა გავრცელებულიყო, რომელთაც თავის მხრივ, ის მიიღეს ბიზანტიიდან, ხოლო სვანეთში უნდა შესულიყო ოსებისგან (Аржанцева & Албегова 1991, 191).

თუ რამდენად ძველია წმ. ევსტათის თაყვანისცემა საქართველოში ამაზე უძველესი ხელნაწერები და ხუროთმოძღვრების ძეგლები მოწმობენ. წმ. ევსტათი პლაკიდას იკონოგრაფიის პოპულარობა და მისი ადრეული ნიმუშები, ბუნებრივია ქვეყნისთვის, რომელმაც ერთერთმა პირველმა მიიღო ქრისტიანობა.

ქრისტიანული ეკლესია (როგორც აღმოსავლეთის, ასევე დასავლეთის) წმ. ევსტათი პლაკიდას თაყვანს სცემს, როგორც დიდმონაშეს, რომელიც 118 წელს რომში ეწამა იმპერატორ ადრიანეს დროს. ვარაუდით, თავდაპირველად წმ. ევსტათი პლაკიდას ცხოვრება შედგენილი იქნა ბერძნულ ენაზე, დაახლოებით V-VI სს, შესაძლოა კონსტანტინოპოლში. ამ თარიღის სასარგებლოდ მეტყველებენ მისი ყველაზე ადრინდელი გამოსახულებები „ხილვები წმ. ევსტათი პლაკიდასი“, რომლებიც ემყარება მის ცხოვრებას და ცნობილია კაპადოკიისა (დაახლ. V ს.) და საქართველოს (VI-VII სს). ხელოვნების ძეგლებიდან (ჯაფარიძე 1973, 218).

ნაშრომი ამტკიცებს, რომ წმ. ევსტათის კულტი სვანეთში ვერ გავრცელდებოდა ჩრდილო კავკასიიდან თუ სვანეთი განხილული იქნება (და ეს მნიშვნელოვანია მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით) მის ისტორიულ-კულტურულ და არა დასავლეთ კავკასიის კონტექსტში. ასეთ შემთხვევაში ის ხელოვნურად არ იქნება მოწყვეტილი მის ბუნებრივ ერთიან ქართულ ქრისტიანულ კულტურას. ისტორიული კონტექსტის მიხედვით, კი საქართველოში, რომელმაც ერთერთმა პირველმა მიიღო ქრისტიანობა (IV საუკუნის I ნახევარი), ფართოდ იყო გავრცელებული ევსტათი პლაკიდას კულტი. რაზეც, როგორც ზემოთ

იყო ნახსენები, მეტყველებენ საქართველოში მისი ყველაზე ადრინდელი გამოსახულებები (VI-VII სს.). აქედან მოყოლებული კი (ე.ი. VI-VII სს.) ის ჩნდება მონადირე მხედრის სხვადასხვა ფორმით და ინტერპრეტაციით რელიეფურ ქანდაკებაში, მონუმენტურ მხატვრობასა, წიგნის მინიატურაში და მეორდება თითქმის ყოველ საუკუნეში 18-ე საუკუნის ჩათვლით.¹

ცნობები წმ ევსტათიზე ქართულ წყაროებში შემონახულია უძველეს მეტაფრასტულ კოლექციაში „ნასაკითხი სექტემბრიდან“, რომელიც თავის მხრივ ემყარება ბერძნულ პირველწყაროს და შესრულებულია ექვთიმე და გიორგი მთაწმინდელეზის, დავით ტბელის, სტეფანე სანანოისძის, არსენი, იოანე პეტრინის და სხვ. მიერ.

აღსანიშნავია, რომ ნადირობისა და თეოფანიის თემა, როგორც ერთგვარი პავლეს მოდელი მირიან მეფის ქრისტიანობის რწულზე მოქცევის შესახებ გადმოცემაშიც ფიგურირებს.

მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ კავკასიის გაქრისტიანებისას ბიზანტიისა და სამხრეთ კავკასიის სახელმწიფო თუ საეკლესიო მესვეურნი ისტორიის სხვადასხვა (ჭეიშვილი 2023, 239). ეტაპზე სხვადასხვაგვარად მოქმედებდნენ და რომ ახლად გაქრისტიანებული რომი და შემდეგ ბიზანტია იმპერიის უსაფრთხოების უზრუნველსაყოფად იმპერიის საზღვრებზე მეგობრული, ნახევრად დამოკიდებული ქვეყნების შემოკრებას ცდილობდა და ამ მოკავშირეობის განსამტკიცებლად ბარბაროსთა გაქრისტიანებას (ჭეიშვილი 2023, 239). ცნობილია, რომ გვიან

¹ საკითხს ამუშავებდნენ ხელოვნების ისტორიკოსების სხვადასხვა თაობები, როგორც ქართველი, ისე უცხოელი მეცნიერები (ნათელა ალადაშვილი, კიტი მაჩაბელი, მარიამ დიდებულიძე, თამარ დადიანი, ეკატერინე კვაჭატაძე, თამარ ხუნდაძე, დევიდ უინფილდი, ვახტანგ ბერიძე, გიორგი ჩუბინაშვილი, ვახტანგ ჯობაძე, ნინო ჭიჭინაძე, ირინე ელიზბარაშვილი, ალექსანდრე სალტიკოვი, ნიკოლ ტიერი და სხვ.) სრული ბიბლიოგრაფია ამ საკითხზე იხ. ბოლო დროის ნინო გოდერძიშვილის ნაშრომში: გოდერძიშვილი 2020.

რომაულ და ადრე ბიზანტიურ ხანაში ქრისტიანობის გავრცელების ფორმებს „სახელმწიფო მისიონერობა“ და „ბარბაროსთა¹ მიერ ბარბაროსთა გაქრისტიანების“ პრაქტიკა წარმოადგენდა. შესაბამისად, ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხთა გაქრისტიანებაში და კონსტანტინოპოლის ეპარქიების შექმნის გეგმაში მონაწილეობდნენ არ მხოლოდ ქრისტიანი ბოსფორელები (ჩრდილო აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთში), არამედ ქართველები, სომხები და ალბანელები (ჩრდილოეთ კავკასიის ცენტრალურ და აღმოსავლეთ რეგიონებში, ნაწილობრივ – დასავლეთ სექტორშიც) (ჭეიშვილი 2023, 241). როგორც გ. ჭეიშვილი აღნიშნავს, ბიზანტიური და კავკასიური მისია ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად მიმდინარეობდა და მხოლოდ იშვიათ შემთხვევაში თუ მოქმედებდნენ საერთო ძალისხმევით. ყველა მისიას საკუთარი მიზნები ამოძრავებდა; ამიტომ მათ საქმიანობაში მსგავსებასთან ერთად განსხვავებებიც შეინიშნება (ჭეიშვილი 2023, 241).

ფაქტია, რომ ქართველები მონღოლთა შემოსევამდე ინტენსიურ ქრისტიანულ მოღვაწეობას აწარმოებდნენ ჩრდილოეთ კავკასიაში. ამის დამადასტურებელი საბუთებია, ადრე შუა საუკუნეების ქართული ქრისტიანული ძეგლები ჩრდილო კავკასიაში (ნუზალის სამლოცველო, ზრუგის ხოზიტა მად-მაირამი, ტყობა-ერდი და სხვ., სამლოცველოებში აღმოჩენილი 10-ე საუკუნის ფსალმუნთა ძველი ხელნაწერები, სასაფლაოებზე ქართული ანბანით შედგენილი ხუნძური ტექსტები, ტოპონიმები და სხვ.). აღნიშნულ ძეგლთა ქართულ წარმომავლობაზე მოწმობენ მათი ქართულ ხუროთმოძღვრებასთან კავშირი და ქართული წარწერები.

ქართლის ცხოვრების ცნობით, VI მსოფლიო საეკლესიო კრებამ (VII ს.) ჩრდილოეთ კავკასია გადასცა საქართველოს

¹ აქ ბარბაროსი იხმარება არა რომაელისა და არა ბიზანტიელის მნიშვნელობით

საეკლესიო იურისდიქციას, რასაც ბიჭვინთის იადგარი და სხვა ძეგლებიც ადასტურებენ. რაც გულისხმობს, რომ იმჟამად ჩრდილო კავკასიაში წირვა-ლოცვა ქართული იყო. ამ ეკლესიებს აერთიანებდათ საერთო სჯულის კანონი, საერთო საეკლესიო წესები და ქართული საეკლესიო ტრადიციები (ჯაფარიძე 1973, 218).

ნაშრომი ამტკიცებს, რომ ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ ნადირობის მოდელი ახალ ფუნქციაში, ახალ კომუნიკაციაში გრძელდება, რომელთანაც ქრისტიანული სახვითი და სიტყვიერი კონტექსტები ასოცირდება და ასევე, განიხილავს საკითხს თუ რამდენად გამჭვირვალე და ზედაპირული საფარი შეიძლება იყოს ქრისტიანობა ნადირობის მოდელისთვის (ამ შემთხვევაში ნადირობის ღმერთისთვის). ან სხვაგვარად, დროის მობრუნებისას ანუ ქვეყნის გაქრისტიანებისას ნადირობის მოდელში ნადირ პატრონის მამრი კორელატების თავდაპირველ წყაროს ქრისტიანობა წარმოადგენს თუ წინარე ქრისტიანული ადგილობრივი რწმენა-წარმოდგენები.

ჩემი აზრით, წმ. დიდმოწამე ევსტათის თაყვანისცემის წყაროს თავად მისი ცხოვრება წარმოადგენს, რომლის დროსაც მას ირემზე ნადირობისას ჰქონდა ხილვა: მან დამიზნებული ირმის რქებში იხილა ერთი ვერსიით იესო ქრისტეს სახე ან ჯვარცმა, ხოლო სხვა ვერსიით ჯვარი. კორნელი კეკელიძის (კეკელიძე 1955, 142;143) ცნობასა და კვლევაზე დაყრდნობით, ვფიქრობ, რომ თაყვანისცემის გახალხურებისთვის ხელი უნდა შეეწყოს 12-ე საუკუნეში ნადირობისთვის და შესაფერისი ქრისტიანული ლოცვებისთვის სამღვდელოების მიერ სპეციალურად შეთხზულ წესს. აღნიშნულ ქრისტიანულ „წესს“ ზეგავლენა მოუხდენია ხალხურ წესებზე, რის შედეგად ხალხურ წესებსა და შელოცვებში შესულა ქრისტეს სახელი და აგრეთვე წმ. გიორგის სახელი (და, სავარაუდოდ, წმ ევსტათის სახელი – ნ.ა.) (კეკელიძე 1955, 142;143).

კომუნიაციის ახალ ფორმაში მოქცეული მონადური გეგმა, რომელსაც მითოლოგიური იდეა იღებს, წმ. ევსტათეს და წმ. გიორგის თაყვანისცემაში, ახალი თეოფანიაა, რომელიც სამყაროს აღქმის ახალი დონის მაჩვენებელია და მიგვანიშნებს რაღაცაზე რაც ლოკალურად და გარკვეულ დროს ეკუთვნის განსაზღვრულ (ამ შემთხვევაში ქართულ) კულტურას და ვლინდება ტიპურ მანერაში. წმ ევსტათის კულტი, რომლის წყაროსაც მის ცხოვრებაში თეოფანია წარმოადგენს, დროთა განმავლობაში გაუფერულდა და შემოგვრჩა დასავლეთ საქართველოში აფსატის სახით; ხოლო მისგან განსხვავებით წმ გიორგის კულტი ძლიერ ნაციონალურ სიმბოლოდ იქცა, ქართული კულტურის მკვეთრი მახასიათებლებით.

დამონმებული ლიტერატურა:

- აბაკელია, ნ. (2017)**, უძველესი კოსმოლოგიური ასპექტები და არქაული რელიგიური სიმბოლოები ქართველთა კულტურულ მემკვიდრეობაში. თბილისი: ილიას სახ. უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
- ბარდაველიძე, ვ. (1939)**, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი: ნაწ. I: ახალწლის ციკლი. თბილისი: სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის საქართველოს ფილიალი. აკად. ნ. მარის სახ. ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტი.
- გოდერძიშვილი, ნ. (2020)**, რელიგიური სცენები მონადირე-მხედრებითა და ზოომორფული გამოსახულებებით შუა საუკუნეების ქართულ ხელოვნებაში. ხელოვნებათმცოდნეობის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარდგენილი სადისერტაციო ნაშრომი. თბილისი.
- ვირსალაძე, ე. (1964)**, ქართული ხალხური სამონადირო ეპოსი, თბილისი, მეცნიერება.
- კეკელიძე, კ. (1955)**, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ.3. 134-145. თბილისი: სტალინის სახ. თბილისის სახ. უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

- კოჟევნიკოვა, დ. (1928)**, საარქივო მასალა. ნადირობა (ბერო) F.157.
<https://dinakozhevnikova.ge/>
- კოჟევნიკოვა, დ. (1931)**, საარქივო მასალა. მონაცემთა ბაზა. 1931. აღ-
 ბალარალი. მულახ-მუჟალი (№1-87)
<https://dinakozhevnikova.ge/>
- მაკალათია, მ. (1977)**, წარმართული ხასიათის ზოგიერთი ძეგლი სვა-
 ნეთში, სვანეთი I. თბილისი: მეცნიერება.
- რეხვიაშვილი, ს. (1968)**, სად მონადირე სდევს ჯიხვსა. ნადირობა სა-
 ქართველოში. თბილისი: საბჭოთა საქართველო.
- რუხაძე, ჯ. (1999)**, ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწა-
 ული საქართველოში (ბერიკაობა-ყეენობა). თბილისი: *მეცნიე-
 რება*.
- წერედიანი, ნ. (2005)**, სვანურ ხალხურ დღეობათა სანელინადო კა-
 ლენდარი, ამირანი, ტ.11 თბილისი – მონრეალი.
- ჭეიშვილი, გ. (2023)**, ქრისტიანობა ჩრდილოეთ კავკასიაში, კავკასიის
 ისტორია, ტ.1. თბილისი. არტანუჯი.
- ჯაფარიძე, ა. (1973)**, საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია,
 ტ.II. თბილისი: ალილო.
- Arzhtantseva, I. (2013)**, "The Cult of Saint Eustace in the North Caucasus",
 Nāme-ye Irān-e Bāstān 11/2, pp. 1-12, Nāme-ye Irān-e Bāstān 11/2
 (2011-12): 1-12.
- Characidzé, G. (1986)**, Prométhée ou le Caucase. Essai de mythologie
 contrastive, Flamarion.
- Eliade, M. (1965)**, Mephistopheles and Androgyne. Studies in Religious
 Myth and Symbol. Translated by J. M. Cohen. Sheed and Ward:
 New York.
- Tuite, K. (2006)**, The meaning of Dael. Symbolic and spatial associations
 of the South Caucasian goddess of game animals. In: *Language,
 Culture and the Individual*. A Tribute to Paul Friedrich. Catherine
 O’Neil, Mary Scoggin & Kevin Tuite (editors), pp. 165-188.
- Tuite, K. (2018)**, Image-mediated diffusion and body shift in the cult of St
 Eustace in the western Caucasus , 141-151. *Le corps et le lieu*,
 Université de Montréal, Montréal.
- Албегова З.Х. (2001)**, Палеосоциология аланской религии VII-IX
 вв. (по материалам амулетов из катакомбных погребений

Северного Кавказа и Среднего Дона) // Российская археология, № 2.

Аржанцева И.А., Албегова З.Х. (1999), Культурные камни Кяфарского городища (еще раз о религиозном дуализме алан). // Древности Северного Кавказа, Москва.

Бардавелидзе, В. (1980), Апсаты. Мифы народов мира. Энциклопедия. Т.1.Стр.96. Издательство: Советская Энциклопедия. Москва.

Чатолани, М. (1980), Апсаты. Мифы народов мира. Энциклопедия. Т.1.Стр.96. Издательство: Советская Энциклопедия. Москва.

Nino Abakelia

Myth and symbol in the hunting mythic-ritual complexes of the Svans

The article explores the changing meaning patterns in the hunting complexes of the Svans. Accordingly, it focuses on the female patron of the hunt, called Dæl and her masculine correlates: hunter helpers Apsaat and St. George. Among these figures the oldest figure is the goddess Dæl, the cult of which weakened and diminished with the passage of time and continues its existence in the mythological and religious beliefs and practices together with St. George and the male patron of game Apsaat.

According to the recent investigations Apsaat is identified with St. Eustace (Z.Albegova, I. Arzhantseva). The proposed explanation was shared by V. Abaev and K. Tuite. I. Arzhantseva and Z. Albegova related the worship of St. Eustace to the pre-Islamic beliefs in the North Caucasus i.e., to the Christian beliefs and viewed it as a clear example the interwoven Christian and pre-existing pagan mythologies.

The generations of different specialists (E.VirsalaZe, V.Bardavelidze, M.Chikovani, Z.Albegova, I. Arzhantseva. K.Tuite and others) paid attention to the fact, that in the particular region of the Caucasus, in different gorges and among the people speaking different languages and having different confessions could be found almost identical name of the game patron – Apsaat. Accordingly, a logical question aroused: from where this cult might be spread in the North Caucasus. According to I. Arzhantseva’s hypothesis it might be spread from the western Alans, who in turn, had received the cult from Byzantine and then spread to Svaneti (i.e.to mountainous western Georgia).

The present article argues that the cult of St. Eustace could not be spread from the North Caucasus for a certain set of reasons: firstly, from the methodological point of view, it would be much approved to study Svaneti and its mythic-ritual complexes in its historical and (i.e in the Georgian) cultural context than to review it just only in the west Caucasian context. In this case, it would not be artificially torn from its natural cultural environment –Georgian Christian culture. According to the historical context, in Georgia (which was one among the first countries to accept Christianity), the cult of St. Eustace was widely spread and the hunting scenes of the saint occupied important place in the medieval Georgian art. His earliest images were found in Cappadocia (in 5th century) and in Georgia (in 6th -7th cc) (Gladkova, Gerasimenko, Chichinadze). And since then (i.e. since 6th -7th cc) in Georgia it occurs and is repeated almost in every century in different forms and interpretations (in the image of the hunter-rider in relief scenes, monumental paintings and book miniatures) up to the 18th c.(Goderdzishvili). The data about the St. Eustace is saved in the old Georgian sources e.g. in metaphrastic collection, which in turn is based on the Greek primary source. It is also remarkable that in Georgia the motif of the theophany during the hunting also figures in the legend of the conversion of the King

Mirian (contemporaneous to the Roman emperor Constantine the Great) to Christianity.

It should also be taken into the consideration that the Georgians carried on intensive Christian activity in the North Caucasus before the Mongol invasion of the Caucasus. The Christian activity of the Georgians is evidenced by the early Medieval Georgian churches in the North Caucasus (Nusal, Zrug Khosita Mad-Majram, Tqoba-erdi churches, etc.). Georgian origin of these churches is attested by their relation to the Georgian architectural patterns, old manuscripts of the Georgian Psalters found in churches and the Georgian inscriptions on the aforesaid churches. Besides according to the Life of Kartli, the 6th World Council of Churches (in the 7th c) transferred the North Caucasus to the ecclesiastical jurisdiction of Georgia, (the fact is attested in other sources, as well). It meant that, at that time, in the North Caucasus the liturgy was Georgian, the above-mentioned churches were united by the common justice, common church rules and the Georgian church traditions (Ghambashidze, Japaride).

The paper argues that after the spread of Christianity the hunting pattern continues its existence in a new function, in a new communication, with which Christian imagery and belief contexts are associated. It also examines the question whether Christianity is a primary source for the patron of the hunt or does the cult of male patron of the game originate from the pre-Christian beliefs.

In my opinion, the source for the worship of St. Eustace is the hunting episode and the theophany in his life, when in the antlers of the stag he saw the face of the Savoir (or in other versions Crucifix, or simply the Cross). Taking into the consideration K. Kekelidze's research, I think it is probable that the worship might be popularized in the 12th century, when the official church leaders formulated the rules suitable for hunting Christian prayers. These rules introduced the names of Christ and the Christian saints (in our case St George and St Eustace) in the Christian prayers.

The monadic plan framed into a new form of communication, which the mythological idea acquires in the worship of St Eustace and St George represents a new theophany, reveals a new level of the worldview and refers to something that is local and something that belongs to a definite period of time (in our case to the Georgian culture), that unfolds in a typical manner.

In the course of time, the cult of the St. Eustace faded and in western Georgia (in particular, in Svaneti) it survived in the hunting beliefs, church facades and corrupted form of the name of Apsaat. As for St. George, his cult transformed into a strong national symbol with clear Georgian cultural features.

ნაწული აზიკური

ქართული ხალხური მხატვრული ქსოვილები (თუშური ჯეჯიმიანი საფენ-საგებლები)

ქართულ ხალხურ მხატვრულ ქსოვილებს შორის ყურადღებას იქცევს საფენ-საგებლის ერთი ჯგუფი, „ჯეჯიმიანი საფენების“ სახელწოდებით, რომელიც აღმოსავლეთ საქართველოში იქსოვებოდა. თუშეთის ყოფას მათი ქსოვის ტექნიკა მეოცე საუკუნის პირველ ნახევრამდე შემორჩა. ამ ტიპის საფენები ცალკე შესწავლის საგანი არ ყოფილა. ადრე მათი თავისებურება და სახეები განვიხილეთ სხვა მხატვრულ ქსოვილებთან ერთად (აზიკური 1991, 46; 68). ამჟამად წარმოვადგენ ჯეჯიმიანი ნაქსოვების ერთი სახის ქსოვის ტექნიკას, მის თავისებურებასა და თვითმყოფადობას. ესაა სხვადასხვა ტექნიკის შერევით ნაქსოვი, სხვაგვარად შერეული სახის ქსოვილები – „ჯეჯიმიანი ფარდაგები“. აქვე ყურადღებას ვამახვილებ ხალიჩური იგივე ხაოიანი ქსოვილების აღმნიშვნელ ქართულ ტერმინოლოგიაზე, კონკრეტულად კი სიტყვაზე „ჯეჯიმიანი“, რადგან ხალიჩური ნაწარმის, სხვაგვარად ხაოთი, კვანძებით ნაქსოვი მხატვრული ქსოვილების სახელწოდებად „ჯეჯიმიანი“ მხოლოდ თუშეთში გვხვდება. უნდა აღინიშნოს, რომ იგი ტექნიკითა და ვიზუალურადაც მნიშვნელოვნად განსხვავებულია აღმოსავლეთის ქვეყნებსა და საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში გავრცელებული მხატვრული ნაქსოვებისაგან, რომელთაც „ჯეჯიმი“ ჰქვია. ჯეჯიმები გავრცელებული იყო ფშავში, ხევსურეთში, საინგილოში, კახეთში, ქართლში, მთიულეთში, ქსნის ხეობაში, იმერეთში, სამეგრელოში, აჭარაში, მესხეთში... და მათი ნიმუშები დღემდეა შემორჩენილი. ჯეჯიმი ესაა უხაოო, გლუვი ზედაპირის მქონე საფენი, ის სიგრძეზე ფერადზოლიანი ქსოვილია; იგი დაქსელილია ხშირადდაყენებული, მაღალი გრების მქონე, სხვადასხვა

ფერის ქსელით, მოსაქსელად კი ერთფეროვანი ძაფია გამოყენებული, რომელიც ქსოვისას ქსელში იმალება, ესე იგი, ასეთი საფენის ზედაპირს ქსელი ქმნის. ამ ტიპის საფენები სათანადოდაა შესწავლილი ქართულ ეთნოლოგიურ ლიტერატურაში, ეთნოლოგი ც. ყარაულაშვილის მიერ და მანვე ასეთი საფენების დამზადების ტექნიკას „ჯეჯიმიური ქსოვა“ უწოდა (ყარაულაშვილი 1975, 149-162; 150, 159). ასევე იქნა გააზრებული და მიღებული ქართულ სიტყვახმარებაშიც. ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში ჯეჯიმიური (ჯეჯიმიურისა) ასეა განმარტებული: „ჯეჯიმის მსგავსი, ჯეჯიმის წესით ნაქსოვი, – ზოლიანი ჯეჯიმიური ხურჯინი“ (ქეგლ 1964, (8) 1580). ჯეჯიმიანის და ჯეჯიმის სახელწოდებათა მსგავსების მიუხედავად, როგორც უკვე აღვნიშნე, თუშური ჯეჯიმიანი, ანუ ხაოიანი ნაქსოვები ქსოვის ტექნიკით სრულიად განსხვავებულია საქართველოში ფართოდ გავრცელებული მხატვრული ნაქსოვების ჯეჯიმებისაგან. მათ საერთო მხოლოდ ის აქვს, რომ ორივე სახის ნაქსოვებზე ქსელი ხშირადაა დაყენებული. ასევე, ხშირადაა დაყენებული ქსელი ხაოიან, ნანარმზეც და შესაბამისად ჯეჯიმიან საფენებზეც, რადგან ესეც სანახევროდ ხალიჩურად, ქსელზე ასხმული კვანძებით იქსოვება. ამ შემთხვევაში ქსელის სიხშირის მსგავსება ჯეჯიმებთან არაფერს ნიშნავს. აქ, შეიძლება, მხოლოდ ტერმინის მსგავსებასთან გვექონდეს საქმე. მათი სხვაობისათვის მნიშვნელობა აქვს იმასაც, რომ თუშეთში ასეთი ნაქსოვების აღსანიშნავად მხოლოდ „ჯეჯიმიანს“ ამბობენ, თანაც მისათითებელ საგანთან კონტექსტში, მაგალითად, „ჯეჯიმიან საგორავი“, „ჯეჯიმიან ფლასი“, ჯეჯიმიან ფარდაგი“ მაშინ როცა მხოლოდ ერთი სიტყვა ჯეჯიმი და ჯეჯიმები ცალკე აღებულ კონკრეტულ ნივთს აღნიშნავს. სიტყვა ჯეჯიმი ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით სპარსულიდან მომდინარეა: „[სპარს. ჯაჯიმ] 1. ფარდაგულად ნაქსოვი ზოლიანი ქსოვილი“

[ქეგლ 1964, (8) 1580]. ფარდაგულ ქსოვილში ნაქსოვის სწორი, უხაოო ზედაპირი იგულისხმება.

ამრიგად, ჯეჯიმიანი ქსოვილი იგივეა, რაც ხალიჩური – ხაოს კვანძებით ნაქსოვი. როგორც ცნობილია, ხალიჩური, ანუ ხაოიანი ნაქსოვები ქსელის, მისაქსელის და ქსელზე ასხმული კვანძებისაგან შედგება. უნდა აღინიშნოს, რომ აღმოსავლურ ხალიჩურ ნაწარმთან შედარებით ანალოგიურ ქართულ ნაქსოვებზე წარმოდგენილი ხაოს კვანძების ოდენობა გაცილებით ნაკლებია. ზოგადქართული ხალიჩური ნაწარმის მსგავსია თუშეთში წარმოდგენილი ხალიჩური ქსოვილების ერთი რიგი. აქ ქსელში კვანძებიან რიგებს შორის ორი ან მეტი მისაქსელია გატარებული. მაშინ როცა აღმოსავლურ ხალიჩებზე წარმოდგენილ ხაოიან რიგებს შორის მხოლოდ ერთი ან წყვილი მისაქსელია, ნაქსოვია უფრო წვრილი ძაფით და ხაოს სიმაღლე უფრო დაბალია. ქართულ ხალიჩებზე კი ხაოს სიმაღლე გაცილებით მაღალია. ერთ-ერთი მთავარი განმასხვავებელი ისიცაა, რომ ქართულ ხაოიან ნაწარმს ქსელი მაღალი გრეხის შალის ძაფისგან აქვს გაბმული, აღმოსავლელ ხალხთა მხალიჩეობაში კი ხაოიანი ქსოვილებისათვის აუცილებლად ბამბის ძაფია გამოყენებული.

თუშური ჯეჯიმიანი ნაქსოვების რამდენიმე სახეა ცნობილი: ბითუმჯეჯიმიანი // გამტკიცულჯეჯიმიანი – ნაქსოვის მთელი ფონი ფერადოვანი ხაოს კვანძებითაა ერთიანად მოფენილი. კვანძებიან რიგებს შორის მისაქსელი ორჯერაა გატარებული, ესენია: „ჯეჯიმიანი ფლასები“, „ჯეჯიმიანი საგორავები“, „ჯეჯიმიანი ფარდაგები“ და „ჩულები“ – ცხენის აღკაზმულობის მოსადეგარი. ამავე ჯგუფის და მეორე სახის ჯეჯიმიან ქსოვილებზე მისაქსელი ოთხჯერაა გატარებული და ფორმით ვიწრო და გრძელია, ესენია „ჯეჯიმიანი საგორავები“. არის აგრეთვე ამავე ჯგუფში შემავალი, ოღონდ შერეული სახის „ჯეჯიმიანი“ და „თხლადჯეჯიმიანი“ ნაქსოვები. ესენია შერეული ტექნიკით ნაქსოვი სხვადასხვა ფორმისა და დანიშნულების საფენები.

ასეთ საფენებზე შერეული ტექნიკა გულისხმობს იმას, რომ ერთ, კონკრეტულ ნაქსოვზე ერთდროულადაა წარმოდგენილი ქსოვის ფარდაგული (უხაოო, გლუვი ფონი) და ხალიჩური (ხაოიანი) ტექნიკა. ასეთი ნაწარმიც ორი სახისაა: „თხლადჯეჯიმიან საფენებზე“ ქსელი ფერადია და ხალიჩური დაქსელვის შესაბამისად ხშირადაა დაქსელილი. მისაქსელიც ფერადია და მხოლოდ ნაწილობრივ არის ქსელში მიმაღული, რაც ფერის გარდამავალი ტონის ეფექტს იძლევა და სილამაზეს ჰმატებს. ასეთ საფენზე ხაოს ფერად-ფერადი კვანძები კი 3-4 სმ სიგრძის არის და 6-8 მისაქსელის ინტერვალითაა წარმოდგენილი.

თუშურ ჯეჯიმიან ქსოვილებზე ნაქსოვის განსხვავებულობას ქსელის სიხშირე განაპირობებს; იგი, შერეულ ტექნიკასთან ერთად, ნაქსოვის ტიპის განმსაზღვრელია. ჯეჯიმიან ნაქსოვებზე ქსელი უხაოო, ფარდაგული ნაქსოვის ქსელთან შედარებით უფრო ხშირადაა გაბმული, თითქმის მიჯრით. აქ ქსელებს შორის მანძილი 1-1.5 მმ თუ იქნება, მაშინ როცა საფარდაგედ გაბმულ ქსელებს შორის მანძილი 2-4 მილიმეტრია.

დანიშნულების მიხედვით „ჯეჯიმიანი საგორავები“ ვიწრო და გრძელი საფენებია და გამოიყენება საცხოვრებელ, სამყოფო სახლში კედლის მთელ სიგრძეზე, კედლიდან კედლამდე მწვდომ დასაჯდომ ტახტზე გადასაფარებლად. მართკუთხა ფორმის „ჯეჯიმიანი ფლასები“ სანოლ ტახტზე გადასაფარებლად იხმარება. გამოიყენება კედლის სამშვენისებადაც. „თხლადჯეჯიმიანი საფენები“ ლოგინებსა და საოჯახო ბარგზე გადასაფარებელი დანიშნულებისაა.

ამავე ჯგუფის ხაოიან ნაქსოვებში ჯეჯიმიანი საფენების განსხვავებულ სახეს ქმნის „ჯეჯიმიანი ფარდაგები“. ასეთ მხატვრულ ქსოვილებზე ფონი ტილოსებრი ხლართით, ფარდაგულად, სხვაგვარად უხაოდაა ნაქსოვი, გლუვია. ორნამენტები კი ფერადოვანი კვანძებითაა წარმოდგენილი, ფერადი ხაო აქ ორნამენტის ფორმას და სახეს ქმნის. თუშური სახელწოდებით

ასეთი საფენიც „ჯეჯიმიანია“ – რადგან ისიც ნაწილობრივ ხაოს კვანძებითაა ნაქსოვი. ამ სახის საფენებშიც ქსელი ხშირადაა დაყენებული, მხოლოდ შავი ფერისაა და მისაქსელიც შავი ფერის ეყრება, რათა ორნამენტის კონტური უფრო კარგად გამოი-სახოს. ეს არის ერთადერთი ნაწარმი თუშურ მეფარდაგეობაში, სადაც, ქსელის მსგავსად, მისაქსელიც მაღალი გრეხისაა. ამ სა-ხის ჯეჯიმიანი ფარდაგები თვითმყოფადია თუშეთსათვის.

„ჯეჯიმიანი ფარდაგები“ დიდი ზომისაა, 5-6 და ზოგჯერ მეტი კვადრატული მეტრია. კედელს მთელ სიმაღლეზე ფარავს, ეფინება ტახტს და იატაკამდე ეშვება. საქართველოს სხვა რე-გიონებში მხატვრული ქსოვილის ეს ტიპი არ გვხვდება და რამ-დენადაც მიმინვდა ხელი, არც სხვა ხალხების ტრადიციულ მხატვრულ ქსოვილებშია მსგავსი რაიმე. ქსოვის ამ სტილს თა-ნამედროვე ყოფაში წარმატებით იყენებენ მხატვარი-დიზაინე-რები, გობელენის ოსტატები და ფაბრიკული წარმოების ნაქსო-ვებშიც მსგავსი ტექნიკა ფართოდაა წარმოდგენილი. ასევე წარმატებითაა წარმოდგენილი მხატვრულ ხალიჩებზე სხვადას-ხვა სიმაღლეზე გაკრეჭილი ხაო, რაც ლამაზ, განსხვავებული რელიეფის მქონე ეფექტს იძლევა. ამ ტექნიკას ფართოდ იყენე-ბენ აბრეშუმის ქსოვილების დამზადებისასაც – ნახევრად ხა-ვერდოვანი სახის შესაქმნელად. განსაკუთრებით ფართოდ გვხვდება ეს ტექნიკა ჩინურ მებალიჩეობაში. ტრადიციული ნაქ-სოვის ეს სახე მხოლოდ თუშეთში გვხვდება. აქ, ამ ტექნიკით სა-ფენ-საგებლებს სხვა ტრადიციული საფენ-საგებლის გვერდით ძველთაგანვე ქსოვდნენ. ხალიჩების მცოდნე, გერმანელი ექ-სპერტის უდო ჰირშის გამოკვლევით ამ ტექნიკით ნაქსოვი მხატვრული ქსოვილების ქსოვის ტრადიცია მსოფლიოს სამ კუთხეში იყო ცნობილი – მაროკოში, ბოლივიასა და საქართვე-ლოში, ესე იგი ტრადიციული მხოლოდ ამ სამ ადგილას იყო. სა-ქართველოში კი თუშეთის ყოფამ შემოინახა და სამეცნიერო ანალიზისათვის საკმაო ოდენობის ნიმუშებია შემორჩენილი.

ძველებური ჯეჯიმიანი საფენების ნიმუშებში მთლიანად გეომეტრიული ორნამენტებია წარმოდგენილი, მოგვიანებით კი, მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევრიდან და მეოცე საუკუნის ოცდაათიან-ორმოციან წლებში, მსგავსად სხვა, პარალელურად არსებული უხაოო ქსოვილებისა, აქაც ჩნდება სტილიზებული მცენარეული ორნამენტები, ზოომორფული და ანთროპომორფული ფიგურები. შესაბამისად, ძველ ნიმუშებში მცენარეულ საღებავებში შეღებილი ძაფია გამოყენებული. მეცხრამეტე-მეოცე საუკუნეების მიჯნაზე ჩნდება ქიმიურ საღებავებში შეღებილი ფერები და მეცხრამეტე საუკუნის ოცდაათიანი წლებიდან ადგილს მთლიანად ქიმიური საღებავები იკავებენ.

„ჯეჯიმიანი ფარდაგების“ ზომები თუშების მთიდან ჩამოსახლების და ბარში საბოლოოდ დამკვიდრების შემდეგ (მეოცე საუკუნის პირველი ნახევარი), ბარის მაღალჭერიანი ოთახების შესაბამისად, კიდევ უფრო გაიზარდა.

თითქმის ყველა, დიდი ზომის, „ჯეჯიმიან ფარდაგებზე“ წარმოდგენილია ლიტერატურაში კარგად ცნობილი და ქართულ მხატვრულ ქსოვილებზე ფართოდ გავრცელებული ტრანსნაციონალური ორნამენტის გამოსახულება: ესა სიცოცხლის დაბადებასთან დაკავშირებული ორნამენტი, რომელსაც აუცილებლად ახლავს ცისკენ მიმართული, საფენზე ვერტიკალურად აზიდული სიცოცხლის ხის მოტივი, რომელსაც ჩარჩოდ, ხშირად, ალვის ხის ორნამენტი აქვს შემოვლებული. დედის ორნამენტი ესაა მინიერი სანყისი, სიცოცხლის ხე – ცისკენ სწრაფვა, ამალღება და განვითარება. თუშურ ჯეჯიმიან ფარდაგებზე ქალის ამგვარ სტილიზებულ, სიმბოლურ გამოსახულებას რამდენიმე ადგილას გამოკვეთილად აქვს ჩაქსოვილი თვალები – მარადიული სიფხიზლის სიმბოლო – დედის წილხვედრი ვალდებულება. ამგვარ ორნამენტიანი საფენები სახლს განსაკუთრებულ სითბოს და სიმყუდროვეს სძენს.

ზოომორფული ორნამენტებიდან ხშირია ვერძის, ხარის, ირმის ან ირმების, ცხენისა და ფრინველების – პეპლების, ჩიტების, მამლის გამოსახულებანი; აქვეა წარმოდგენილი საყოფაცხოვრებო ნივთებიც – დოქები, ჭიქები, ბარძიმი, ფილა...

მხატვრულმა ქსოვილებმა თანამედროვე საოჯახო მოხმარების ფუნქცია დაკარგეს. აქ აღწერილი უნიკალური ჯეჯიმიანი ფარდაგებიც აღარ იქსოვება და გარდასული დროის ნიმუშებადღაა შემორჩენილი.

სტატიაში წარმოდგენილი მასალიდან ჩანს, რომ თუშური „ჯეჯიმიანი საფენების“ თავისებურებას და თვითმყოფადობას ქმნის ერთი და იმავე ნაქსოვზე ერთდროულად წარმოდგენილი ქსოვის ერთზე მეტი ტექნიკა, ესაა: ქსელისა და მისაქსელის ტილოსებრი ან ფარდაგული ხლარი, გლუვ ფონზე წარმოდგენილი ხაოს გაბნეული კვანძები ან ხაოს კვანძებით კომპაქტურად შეკრული მოტივები.

საინტერესოა რატომაა ტერმინებს შორის ასეთი მსგავსება საქართველოში ფართოდ გავრცელებულ უხაოო ჯეჯიმიური ქსოვის „ჯეჯიმებსა“ და მხოლოდ თუშეთში წარმოდგენილ ხაოიან „ჯეჯიმიან საფენებს“ შორის. თვით „ჯეჯიმით“ სახელდებული ქართული საფენები (ყარაულაშვილი 1975, 150) ქსოვის ტექნიკით სრულიად განსხვავებულია აღმოსავლური და მათ შორის თურქული „ჯიჯიმებისაგან“ (Belkis 1982, 55-60). ეს ცალკე კვლევის საკითხია. ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა თუშეთში წარმოდგენილი ხაოიანი საფენების აღმნიშვნელი სიტყვა „ჯეჯიმიანი“. ცნობილია, რომ სიტყვა ჯეჯილი პურეულის (ხორბლის, ქერის...) აღმონაცენის გარდა, ქართლურ დიალექტში ხაოიანი ქსოვილების აღსანიშნავადაც გამოიყენებოდა. როგორც ჩანს, ახლად აღმოცენებული ჯეჯილისა და ფარდაგის ხაოს გარეგნული მსგავსების ნიადაგზე ენობრივი კოლექტივის ცნობიერებაში მოხდა ე.წ. ასოციაციური მეტონომია. ხაოიანმა ნაქსობმა მიიღო ჯეჯიმის, იგივე ჯეჯილის სახელწოდება (აზიკური 1999, 48). შესაძლოა ადრე ამ სიტყვას ამავე შინაარსით

საქართველოს სხვა რეგიონებში, მათ შორის თუშეთშიც გავრცელების დიდი არეალი ჰქონდა. თუშეთის ყოფამ ის დღევანდლამდე შემოინახა. ასეთ საფენებზე ჯეჯიმებს არავინ ამბობს, ეს არის გამოკვეთილად ჯეჯიმიანი, ანუ ჯეჯიმის – ხაოს მქონე საფენი. ჩანს აქ საქმე გვაქვს ქსოვილის გარკვეული სახის აღმნიშვნელ ძველ ქართულ სიტყვასთან, რომელიც ჯეჯილის ასოციაციით გაჩნდა. როგორც ქსოვის სხვა მრავალი ძველი ქართული ტერმინი ესეც დავინყებას მიეცა და დღევანდლამდე ის მხოლოდ თუშეთის ყოფამ შემოინახა. ხალხურ ქსოვილებზე, ჩემი მუშაობის ადრეულ ეტაპზე უფროსი თაობა კარგად განასხვავებდა ქსოვილთა სახეობებს და რომელთა დაფიქსირებაც მე მოვასწარი. დღეს თუშეთშიც ისევე როგორც მთელს საქართველოში, შალის მხატვრული ქსოვილების აღმნიშვნელი სხვადასხვა დასახელება დავინყებას ეძლევა და ყველგან შალის სხვადასხვა ტექნიკით ნაქსოვ ნაწარმს ხალიჩებად მოიხსენიებენ, რაც ხალიჩური (ხაოიანი) ნაწარმის პოპულარიზაციამ განაპირობა.

თუ მისაღებია ის მოსაზრება, რომ თუშეთში ხაოიანი ნაქსოვების აღმნიშვნელი სიტყვა „ჯეჯიმი“ იგივეა რაც ამავე შინაარსით დატვირთული, ქართლში გავრცელებული სიტყვა „ჯეჯილი“, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ის გაჩნდებოდა გარკვეული სახის, შედარებით თხლად განფენილი ხაოს კვანძებიანი ქსოვილის აღსანიშნავად. ის როგორც ჩანს, ახლადამონვერილი ჯეჯილის (პურეულის აღმონაცენი) ასოციაციით შექმნილი სიტყვაა.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე შეიძლება ვთქვათ, რომ ძველი ქართული ხაოიანი ნაწარმის აღმნიშვნელ ტერმინებს ემატება ჯეჯიმიც, იგივე ჯეჯილი, როგორც თხლად ან ფარდაგულ ფონზე ასეე თხლად, ოღონდ ჯგუფ-ჯგუფად (ორნამენტის შესაბამისად) წარმოდგენილ ხაოთა აღმნიშვნელი ტერმინიც,

რომელსაც სპარსულ სიტყვა „ჯაჯიმთან“, ფონეტიკური მსგავსების გარდა, სხვა საერთო არა აქვს რა.

დამონმებული ლიტერატურა:

აზიკური, ნ. (1999), თუშური ფარდაგი, თბილისი, „კუნა გეორგიკა“.

ქეგელ (1964) ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი ტ. 8, თბილისი, „მეცნიერება“.

ყარაულაშვილი, ც. (1975), ქსოვილების დამზადების ხალხური წესები აღმოსავლეთ საქართველოში („ჯეჯიმური ქსოვა“) // საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე. XXXI-B, თბილისი, გვ. 149-164, „მეცნიერება“.

Belkis, B. A. (1982), Kilim-cicim zili-sumak, Istanbul (თურქულ ენაზე).

Nanuli Azikuri

Georgian Artistic Tradition of Folk Weaving (‘*Jejimi*’ style covers and rugs from Tusheti)

The paper discusses one of the artistic traditions of textile weaving widespread in Tusheti, the weaving process of which represents the simultaneous application of several types of traditional techniques. The term describing the tradition of "jejimi cover" (jejimiani sapheni) is analysed. It is assumed that "jejimi" could be the same as "jejili" in Kartlian dialect, which, in addition to meaning the newly germinated cereal in a field, was also used to denote the tufty fabric. It seems that on the basis of the external similarity of "Jejili" and the tuft of a rug, the so-called associative metonymy took place in the consciousness of the linguistic community. Thus, the weaving of a textile with a tufty, velvety surface acquired the name Jejimi (i.e., the same as Jejili).

თეიმურაზ გვიმრაძე

ეთნოლოგიის კათედრა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში

ეთნოლოგია-ეთნოგრაფიის კათედრას თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ხანგრძლივი და საინტერესო ისტორია აქვს. მისი მესაძირკველი იყო ქართული ეთნოლოგიური სკოლის ფუძემდებელი აკადემიკოსი გიორგი ჩიტაია, რომელიც 50 წლის მანძილზე ხელმძღვანელობდა ახალგაზრდა ეთნოგრაფების მომზადებას თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში. ქართველ ეთნოგრაფთა ის კადრები, რომლებიც მოღვაწეობდნენ და მოღვაწეობენ უმაღლეს სასწავლებლებში და სხვადასხვა სამეცნიერო ცენტრებში, ძირითადად ეთნოგრაფიის კათედრისა და მისი დამაარსებლის, ბატონ გიორგი ჩიტაიას აღზრდილები არიან.

თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ეთნოგრაფია ეთნოლოგიის სახელწოდებით 1921 წლიდან იყო ბიოლოგიის, ანთროპოლოგიისა და ეთნოლოგიის კათედრაზე, რომელსაც გიორგი ალექსანდრეს ძე ჯავახიშვილი ხელმძღვანელობდა.

1926 წელს ივანე ჯავახიშვილის რეკომენდაციით ეთნოლოგიის განხრით კათედრის პირველ ასპირანტად ჩაირიცხა გიორგი ჩიტაია.

1934 წელს ახლად დაარსებულ ისტორიის ფაკულტეტზე გიორგი ნიორაძის ხელმძღვანელობით იქმნება „მატიერიალური კულტურის ისტორიის კათედრა“, რომელიც აერთიანებდა: არქეოლოგიას, ეთნოგრაფიასა და ხელოვნების ისტორიას.

1935 წლიდან 1938 წლამდე არეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის კათედრა იწოდებოდა „წინაკლასობრივი საზოგადოების ისტორიის კათედრად“ – ხელმძღვანელი გიორგი ნიორაძე.

1939 წელს გიორგი ჩიტაიას ენერგიული მუშაობის შედეგად უმაღლესი სკოლების საკავშირო კომიტეტის განკარგულებით

ცალკე გამოეყო ეთნოგრაფიის კათედრა და გამგედ დაინიშნა გიორგი ჩიტაია. თბილისის უნივერსიტეტის ეთნოგრაფიის კათედრა რიგით მეორე იყო მოსკოვის უნივერსიტეტის შემდეგ. ახლად დაარსებული კათედრის წევრები იყვნენ: ისტორიის მენიერებათა კანდიდატი ვერა ბარდაველიძე, ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი რუსუდან ხარაძე. ასპირანტები: მიხეილ გეგეშიძე და მიხეილ ჩართოლანი. 1940 წლიდან აკაკი სოხაძე, ილია ქყონია, იოსებ ნანობაშვილი და მარგარიტა ადამია. 1939 წლის თბილისის უნივერსიტეტის წესდებით სტუდენტთა მომზადება ხდებოდა 31 ძირითად სპეციალობაში. მათ შორის იყო ეთნოგრაფიის სპეციალობა.

1940 წლის 1 თებერვლით თარიღდება ეთნოგრაფიის კათედრის პირველი ოქმი, რომელიც საშუალებას იძლევა აღვადგინოთ ეთნოგრაფიის სწავლების საწყისი პერიოდი საქართველოში. ეთნოგრაფიის კათედრის წევრების მიერ იკითხებოდა სასწავლო პროგრამით გათვალისწინებული: 1. ზოგადი ეთნოგრაფია, 2. წინა აზიის ეთნოგრაფია, 3. კავკასიის ეთნოგრაფია, 4. რელიგიის ისტორია, 5. სოციალური გადმონაშთების სპეცკურსები და სპეც-სემინარები. ოქმს თან ახლავს სამეცნიერო თემატიკის ჩამონათვალი და თანამშრომლების გვარები, რომლებსაც ევალებოდათ აღნიშნული თემების დამუშავება. ახლად დაარსებული კათედრა ამუშავებს რიგ საკითხებს ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის, სოციალური ყოფისა და რელიგიის ისტორიიდან. კათედრის სხდომებზე იკითხება სამეცნიერო მოხსენებები. მაგალითად: გიორგი ჩიტაია – „ხევსურული მშვილდ-ისარი“, რუსუდან ხარაძე „მაქსიმ კოვალევსკი და საქართველოს ეთნოგრაფია“ და სხვ.

გიორგი ჩიტაია დარგის სპეციფიკიდან გამომდინარე, ყველანაირად ცდილობდა სტუდენტთა ჩაბმას საექსპედიციო საქმიანობაში, რათა აუდიტორიაში მიღებული ცოდნა სტუდენტს გაემყარებინა ველზე შეკრებილი მასალებით.

1940 წლის ივლისში გიორგი ჩიტაიას ინიციატივით, ხევსურეთში, ბარისახოში გაიხსნა ეთნოგრაფიული სტაციონარი (პირველი სტაციონარი ყოფილ საბჭოთა კავშირში), სადაც საველე საქმიანობას ეზიარა ეთნოგრაფების მრავალი თაობა.

1945 წელს ეთნოგრაფიის კათედრასთან იქმნება კაბინეტ-მუზეუმი (მდებარეობდა II კორპუსის I სართულზე და ეკავა ორი ოთახი), სადაც განთავსებული იყო მაკეტები, მულაჟები, მსოფლიოს მოსახლეობის ანთროპოლოგიური ტიპების ამსახველი ფერადი ფოტოები. ექსპონატები შემონიშნულობით იქნა მიღებული სახელმწიფო მუზეუმიდან. კათედრის ბიბლიოთეკა შეივსო კათედრის წევრების მიერ შეგროვებული წიგნებით. კაბინეტ-მუზეუმი სისტემატიურად ივსებოდა სტუდენტთა მიერ საველე მუშაობის დროს შეგროვებული ექსპონატებით. „სამეცნიერო და სასწავლო პროცესების წარმოებით ეთნოგრაფიის კაბინეტი მონიშნავდა უნივერსიტეტში“ – წერდა აკადემიკოსი ვიქტორ კუპრაძე 1953 წელს.

1951 წელს ეთნოგრაფიის კათედრა გაუქმდა და სპეციალობა ეთნოგრაფია შეუერთდა არქეოლოგიის კათედრას, 1953 წლიდან კი ხელოვნებათმცოდნეობას. 1966 წელს გაუქმდა ეთნოგრაფიის კაბინეტი და იქ არსებული მასალები და ექსპონატები მიმოიფანტა.

1968 წლიდან ეთნოგრაფია კვლავ ცალკე კათედრად ჩამოყალიბდა და მას გიორგი ჩიტაია 1973 წლამდე ხელმძღვანელობდა.

1973 წელს გიორგი ჩიტაიამ ასაკის გამო თავისი ნებით დატოვა ეთნოგრაფიის კათედრის გამგის თანამდებობა და გადავიდა კათედრის პროფესორ – კონსულტანტად. მაგრამ მიუხედავად ამისა იგი აქტიურად მონაწილეობდა ახალგაზრდა მეცნიერთა შერჩევასა და მომზადების საქმეში.

1973 წლიდან 1983 წლამდე ეთნოგრაფიის კათედრას ხელმძღვანელობს დოცენტი ანდრო ლეკიაშვილი (ამ დროს ეთნოგ-

რაფიის კათედრა I კორპუსის II სართულზე იკავებს მოკრძალებულ ადგილს. ამ პერიოდში კათედრაზე მუშაობენ: პროფესორი გერცელ ჩაჩაშვილი, პროფესორი მიხეილ გეგეშიძე (მონვეული ლექტორი), დოცენტი სიმონ ჭანტურიშვილი, დოცენტი იოსებ კვიციანი, ირაკლი სურგულაძე, ოთარ მიმინოშვილი, ზურაბ კუტალიეშვილი, ჯილდა ქვლივიძე, ნანული კალმახელიძე, მოგვიანებით თინა ლუდუშაური.

1983 წლიდან 2006 წლამდე ეთნოგრაფიის კათედრას ხელმძღვანელობს პროფესორი ვახტანგ შამილაძე (შემდეგ საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი). მრავალმხრივი და ნაყოფიერი იყო ბატონი ვახტანგის მოღვაწეობა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში. მიუხედავად მისი აქტიური პოლიტიკური საქმიანობისა (ის იყო საკავშირო და რამდენიმე მონვევის საქართველოს პარლამენტის წევრი). მისი ხელმძღვანელობით კათედრის წევრებმა თარგმნეს გიორგი მარკოვის დამხმარე სახელმძღვანელო „ეთნოგრაფია“ (გამოიცა 1991 წელს). მანამდე ეთნოგრაფიაში დამხმარე სახელმძღვანელო არ არსებობდა და სტუდენტთა მომზადება ხდებოდა „ჩიტაიას სვეტებით“. ამას მოჰყვა რამდენიმე დამხმარე სახელმძღვანელოს გამოცემა (ს. ჭანტურიშვილი „ეთნოლოგია“, „ეთნოლოგიის საფუძვლები“, „ეთნოლოგიის ქრესტომათია“ და სხვ.)

ბატონი ვახტანგის ინიციატივით კათედრასთან შეიქმნა „ეთნიკური კულტურისა და ეროვნული ტრადიციების შემსწავლელი სამეცნიერო ლაბორატორია“, (ხელმძღვანელი ვ. შამილაძე, ო. მიმინოშვილი); „ეთნოეკოლოგიის სამეცნიერო ლაბორატორია (ხელმძღვანელი თ. ცაგარეიშვილი); შეიქმნა სპეციალური ჯგუფი „ეთნოგრაფიული მოგზაურობა საქართველოში“ (წევრები: ვ. შამილაძე, ო. მიმინოშვილი, თ. გვიმრაძე, თ. ლუდუშაური).

ბატონი ვახტანგის დაუღალავი მცდელობით საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის დადგენილების საფუძველზე და უნი-

ვერსიტეტის რექტორის ბრძანებით 1987 წელს შეიქმნა აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას სახელობის კაბინეტი (კაბინეტის გამგე 1987 წლიდან 1991 წლამდე იყო თეიმურაზ გვიმრაძე). კათედრას შეეცვალა სახელი და ეწოდა „ეთნოლოგიის“ კათედრა. გაუმჯობესდა კათედრის მატერიალური ბაზა (კათედრა განთავსდა I კორპუსის II სართულზე N87 კაბინეტში). გიორგი ჩიტაიას კაბინეტში მოეწყო მცირე გამოფენა ქართული ყოფისათვის დამახასიათებელი ნიმუშებისა. კაბინეტის ერთ კედელზე განთავსდა საქართველოს რელიეფური რუკა, რომელზეც დატანილი იყო საცხოვრებელი ნაგებობების ტიპები კუთხეების მიხედვით (ავტორი ზურაბ წერეთელი). კათედრამ გააქტიურა მუშაობა და თანამშრომლობა კავკასიის, ევროპისა და ამერიკის შესაბამის სამეცნიერო ცენტრებთან. ბატონი ვახტანგი იყო გიორგი ჩიტაიას საქმის ღირსეული გამგრძელებელი. მისი მოღვაწეობის დროს კიდევ უფრო გაიზარდა კონტაქტები თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტსა და საქართველოს სხვადასხვა სამეცნიერო და პედაგოგიურ ცენტრებთან. ბატონი ვახტანგ შამილაძე ერთ-ერთი პირველთაგანი იყო ქართველ ეთნოლოგთა შორის, რომელმაც უშუალოდ გააგრძელა გიორგი ჩიტაიას, ვერა ბარდაველიძის, რუსუდან ხარაძის, ალექსი რობაქიძისა და სხვათა ტრადიციები და თავის კოლეგებთან ერთად განავითარა ქართული ეთნოლოგიური სკოლის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მიმართულება – კავკასიათმცოდნეობა. ვახტანგ შამილაძემ, რომელიც ხელმძღვანელობდა საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის კავკასიის ქვეყნებთან სამეცნიერო თანამშრომლობის კომისიას, დიდი ძალა და ენერჯია შეაღია, რათა აღედგინა სსრკ-ს დაშლის შემდეგ წლების განმავლობაში შეწყვეტილი მეცნიერული კონტაქტები კავკასიის ქვეყნებთან და მათ სამეცნიერო წრებთან. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ეთნოლოგიის კათედრა არაერთგზის ყოფილა მასპინძელი საერთაშორისო კონფერენციებისა. ბატონ ვახტანგს, როგორც კათედრის გამგეს და დარგის აღიარებულ სპეციალისტს,

ხშირად ინვევდნენ სხვადასხვა ქვეყნებში, ოფიციალურ ოპონენტად, ექსპერტად, რეცენზენტად. მისი მონაწილეობით საზღვარგარეთ დაცულია 12 სადოქტორო დისერტაცია.

2006 წელს ეთნოლოგიის კათედრის საფუძველზე შეიქმნა „ეთნოლოგიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი“, რომელიც წარმატებით აგრძელებს იმ შესანიშნავ ტრადიციებს, რომელთა ფუძემდებლები ჩვენი დიდი მასწავლებლები იყვნენ.

დამონმებული ლიტერატურა:

გვიმრაძე, თ. (2015), ვახტანგ შამილაძე, 80. თბილისი.

ჩიტაია, გ. (2001), შრომები, ტ. IV. თბილისი.

ჯორბენაძე, ს. (1988), თბილისის უნივერსიტეტის მოკლე ისტორია. თბილისი.

Teimuraz Gvimradze

**Department of Ethnology at
Tbilisi State University**

The Department of Ethnology-Ethnography at Tbilisi State University has a long and interesting history, its founder was academician Giorgi Chitaia, the founder of the Georgian Ethnological School, who for 50 years led the training of new generation of ethnographers. Since 1921 ethnology was consistent part of the Department of Biology, Anthropology and Ethnology at the Tbilisi State University under the leadership of Giorgi Javakhishvili. In 1926 by the recommendation of Ivane Javakhishvili, Giorgi Chitaia was enrolled as a post-graduate student. In 1934, under the leadership of Giorgi Nioradze, the Department of History of Material Culture was created at the newly established Faculty of

History, which combined: archaeology, ethnography and art history. From 1935 to 1938, the Department of Archeology and Ethnography was called the “Department of the History of Pre-Class Society” (Head Giorgi Nioradze). In 1939, as a result of Giorgi Chitaia’s activities, the Department of Ethnography was separated and Docent Giorgi Chitaia was appointed on the position of Head of the Department. The first protocol of the newly established ethnography session dates back to 1940, which allows us to restore the initial period of teaching ethnography in Georgia. In the same year, the first Ethnographic Field Station was established in Barisakho, Khevsureti. In 1951, the Department of Ethnography was abolished and joined the Department of Archaeology. From 1968, ethnography was again formed as a separate Department and it was headed by Giorgi Chitaia until 1973. Between 1973 and 1983, the Department of Ethnography was headed by Docent Andro Lekiasvili, who was replaced by Professor Vakhtang Shamiladze. As a result of tireless work of Prof. Shamiladze, a scientific laboratory for studying ethnic culture and national traditions, as well as a scientific laboratory of ethnoecology were created by the Department. “Academic Giorgi Chitaia’ Cabinet” was opened in 1987. At the same time, the Department of Ethnography changed its name and was called the Department of Ethnology, which existed until 2006. In 2006, on the base of the Department of Ethnology the “Teaching Scientific Institute of Ethnology” was established, which successfully continues the excellent traditions.

როზატა გუჯეჯიანი

რელიგიური ვითარების ტრანსფორმაციის პროცესი სვანეთში გვიანი შუასაუკუნეებიდან დღემდე (ტერმინი „პაპ“/„ბაპ“)

ცნობილია, რომ სვანეთში კარგად განვითარებული ქრისტიანული კულტურა არსებობდა. ეპარქიულად, ჩვენამდე მოღწეული წყაროების მიხედვით, სვანეთი ორ ნაწილად იყოფოდა, ბალსქევმო ნაწილი ცაიშელს ეკუთვნოდა, ბალსზემო და ქვემო სვანეთი ცაგერელ ეპისკოპოსს. ამავე დროს, სვანეთის საისტორიო დოკუმენტებში არაერთგზის იხსენიება ადგილობრივი მაღალი იერაქრიის სასულიერო პირის სახელოც – სეტიელი ქორეპისკოპოსი. ის უშუალოდ მესტიის თემის შუაგულში არსებულ სეტში მოღვაწეობდა.

მას შემდეგ, რაც საქართველო სამეფო-სამთავროებად დაიშალა, სვანეთი გარკვეული პერიოდი იმერეთის სამეფოში შედიოდა, შემდეგ კი თანდათანობით დამოუკიდებელ სამთავროდ ჩამოყალიბდა. ამ დროიდანვე, ანუ, გვიანი შუასაუკუნეების დასაწყისიდან, სვანეთის რელიგიური ვითარება მკვეთრად შეიცვალა.

საქართველოს სხვადასხვა პოლიტიკურ ერთეულად დაქუცმაცების შემდეგ, განსაკუთრებით კი XVII-XVIII საუკუნეებში ახალი ფორმები იქმნება სვანეთის ყოფით ყოველდღიურობაშიც, რაც განაპირობა საქართველოს ზოგადმა ვითარებამ.

სვანეთი, გარდა იმისა, რომ ადგილობრივი მოსახლეობა ქმნიდა დიდ ქართულ ეროვნულ კულტურას, სხვა განსაკუთრებულ ფუნქციასაც ასრულებდა: „დაიწყო თუ არა საქართველოს პოლიტიკური წარუმატებლობა, მაშინვე აშკარად გამოიკვეთა მთის თავდაცვითი ფუნქცია... ხვარაზმელებთან განცდილი მარცხის შემდეგ საქართველოს მთამ კვლავ დაიბრუ-

ნა საფარის ძველი ფუნქცია... სვანეთის მხარე ჩვენი ქვეყნის ერთ-ერთი საიმედო ზურგი და თავშესაფარი იყო იქ მცხოვრები თავისუფალი მოლაშქრეებით“ (სტეფნაძე 1983, 49-50).

თამაზ ბერაძის დაკვირვებით, „შუაფეოდალურ ხანაში სვან ნარჩინებულთა ეკონომიური სიძლიერე ნაწილობრივ ბარზე იყო დამოკიდებული, სადაც მისი წარმომადგენლები მეფის სამსახურში იქნევდნენ ხმალს და გასამრჯელოდ ბარში ყმა-მამულს ან კიდევ ფულს იღებდნენ. ამიტომ ჩვენს ქვეყანაში მონღოლთა გაბატონებამ სვანთა ნარჩინებული ნოდების ქონებრივ მდგომარეობაზე უარყოფითად იმოქმედა. შეწყდა ქართველთა წარმატებული ლაშქრობანი მეზობელ ქვეყნებში, რამაც საქართველოს ყველა კუთხის ფეოდალთა შემოსავალი მნიშვნელოვნად შეამცირა. დავით ნარინმა სპეციალური გამოსაღები „სასვანოც“ კი დააწესა, რათა სვან ნარჩინებულთათვის ამგვარი დანაკლისი ნაწილობრივ მაინც შეეესო“ (ბერაძე 1983, 29).

მას შემდეგ რაც სვანეთი გამოეყო იმერეთის სამეფოსაც, სვანი არისტოკრატები, რომლებიც დიდად დაფასებულნი იყვნენ სამეფო კარზე, მათი მხედრული ნიჭის გამო, უკვე ვერ იღებდნენ ხელფასსა თუ წყალობის სახით ბარად მიწა-წყალსა და სხვა სახის ჯილდოებს მეფეებისაგან და დღითიდღე მცირდებოდა მათი შემოსავალი და კნინდებოდა სოციალური სტატუსი.

ბუნებრივია, რომ მცირემიწიანი სვანეთი, ცენტრალური ხელისუფლების დაუხმარებლად, ვერ უზრუნველყოფდა ფეოდალური სახლების არსებობას, ამიტომ ბალსზემო ნაწილში თანდათანობით ნომინალურ სახესლა ინარჩუნებს არისტოკრატთა ძალაუფლება და ძლიერდება თავისუფალ მეთემეთა სოციალური სტატუსი და ფუნქცია. პარალელურად კი მნიშვნელოვანი დატვირთავას იძენს ხალხური თვითმმართველობის ფორმები. სავარაუდოდ, ამ დროიდან ჩნდება დოკუმენტებში

„ერთობილი სვანეთის ჴევის“ ის სოციალური ნიშნები, რაც შემდგომი საუკუნეების საისტორიო ძეგლებიდანაც იკითხება. „ერთობილი სვანეთის ჴევი“ სამეფო ხელისუფლების გავლენის მოსპობამ ძალზე უარყოფითად იმოქმედა აქ მოსახლე აზნაურთა („ვარგთა“) სოციალურ სტატუსზე. მათზე დამოკიდებულ კომლთა ვალდებულებათა უმეტესობა თანდათანობით ფიქციად გადაიქცა. ფაქტიურად, XVIII ს-ში ძველი ერთობილი სვანეთის ჴევი „უბატონო“ თემების კრებულად გადაიქცა“ (ბერაძე 1983, 30).

განსხვავებული ვითარება შეიქმნა ბალსქვემო სვანეთსა და ქვემო სვანეთში, სადაც არისტოკრატია (რუჩეგვანები/რიჩგვანები, დადუქელიანები, გელოვანები, გარდაფხაძეები...) ძალაუფლება შეინარჩუნა და ამ მხარეებში რუსეთის მიერ გატარებულ საგლეხო რეფორმამდე ბატონყმური ურთიერთობები არსებობდა.

სვანეთის სამივე მხარის სულიერ და კულტურულ-საგნამანათლებლო ცხოვრებასაც რეგრესი დაეტყო: აღარ არსებობენ უმნიშვნელოვანესი ინსტიტუციები და სახელოები – სეტის ქორეპისკოპოსი/სეტიელი, ცაიშისა და ცაგერელის საეპისკოპოსოები. ბარიდან სვანეთში უკვე არ იგზავნებიან სწავლული სასულიერო პირები, ეკლესიებს შემოაკლდა წმიდა ლიტურგიკისათვის საჭირო ინვენტარი და ა. შ. ამ პრობლემის შესახებ ჯერ კიდევ 1665 წელს წერს ანტიოქიის პატრიარქი მაკარი (1636-1672 წწ.).

მაკარიოს III ანტიოქიის პატრიარქი იყო 1647 წლიდან 1672 წლამდე და მან რუსეთში მოგზურობის დროს ორჯერ შემოიარა საქართველოში (1664-66 და 1669 წლებში). მის თხზულებაში დაცულია მეტად საყურადღებო ინფორმაცია იმ დროინდელი დასავლეთ საქართველოსა და მათ შორის სვანეთის შესახებაც: „ჩვენ გვეახლა სვანთა ტომის წინამძღოლი. ეს იყო 110 წლის მოხუცი. მას ახლდა დიდი ჯამაათი. როცა ნახა ჩვე-

ნი წირვა-ლოცვა და ჩვენი ქადაგება მოისმინა, გაოცდა. იგი და მთელი მისი ჯამაათი მოინათლა, გვთხოვა, წავყოლოდით მის ქვეყანაში სხვა თანატომელთა მოსანათლავად. ესაა რიცხვმრავალი ტომი, რომელიც დღემდე ქართველებს ემორჩილება. სვანებს ორი ეპისკოპოსი ჰყავთ, რომლებიც ქართველთა ქვეყანაში ცხოვრობენ და მხოლოდ სახელი აქვთ აქაური სამწყსოს მღვდელმთავრებისა. ეს ეპისკოპოსები სულ არ მიდიან სვანებთან და არ მოძღვრავენ მათ. ესენია ცაგერელი ეპისკოპოსი და ცაშიელი ეპისკოპოსი. ცაგერელმა ეპისკოპოსმა გვაუწყა, რომ მის სამწყსოში – მოხსენებულ სვანთა ქვეყანაში – 60-ზე მეტი სოფელი შედის. ყველაზე პატარა სოფელში 600 კომლი და უფრო მეტიცაა, მათ თორმეტიათასი მეომრის გამოყვანა შეუძლიათ. სვანთა უმეტესობა უნათლავია იმის გამო, რომ არავინ ჰყავთ, ვინც დამოძღვრავდა. ამ ეპისკოპოსმა ისიც მითხრა, რომ მთელი სიცოცხლის განმავლობაში არასოდეს ვყოფილვარ სვანებთან, ისინი მხოლოდ სახელით არიან ქრისტიანებიო. ასევე მხოლოდ სახელით ითვლება სვანთა ეპისკოპოსად ცაიშელიც... ჩვენ ვერ შევძელით მათთან წავსულიყავით, რათა დაგვემოძღვრა, მოგვენათლა და სჯული გვესწავლებინა“ (მაკარი ანტიოქიელი 1982, 110).

მაკარი ანტიოქიელის ტექსტში საუბარია ცაიშელისა და ცაგერელის სახელოებზე, რომლებიც იმ დროისათვის უკვე ველარ აგზავნიდნენ სვანეთში წიგნიერ სასულიერო პირებს და ეს კუთხე პერმანენტული კანონიკური სწავლებისა თუ რელიგიური ატრიბუტიკის მძაფრ დეფიციტს განიცდიდა.

სვანეთის „ერთობილი ჰევი“ ხანგრძლივი დროის მანძილზე (XVI-XVIII საუკუნეები) უმკლავდებოდა ერთიანი საქართველოს დაშლის უმძიმეს შედეგებს. მთელი ამ ხნის განმავლობაში ადგილობრივი მოსახლეობა ჯერ კიდევ ინარჩუნებდა ტრადიციულ საერო და სასულიერო მართლწესრიგს, ცხადია,

ტრანსფორმირებული სახით, რელიგიურს კი – პაგანიზებული ფორმით.

ამავე დროს, სვანეთს საკუთარი თავის ამარა უწევდა ჩრდილოკავკასიელთა შემოსევებთან გამკლავება, ხეობისა და ოჯახის დაცვა, რამაც როგორც ყოფით ცხოვრებაში, ასევე ხალხური არქიტექტურის თვალსაზრისითაც გარკვეული ნოვაციები წარმოქმნა: სოციალური კავშირები თავდაცვისა და გადარჩენის საშუალებად იქნა მოაზრებული – თავდაცვის საჭიროება ქმნიდა თავდაცვითი კოშკების აგების აუცილებლობას და სხვ.

მოიშალა ბართან დამაკავშირებელი ტრადიციული სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობანი. კომუნიკაცია იმერეთთან, სამეგრელოსთან და აფხაზეთთან ინდივიდუალური სახისა გახდა. ეკონომიკური ცირკულაციის შეფერხებამ კარჩაკეტილი, ნატურალური მიეურნეობა ჩამოაყალიბა, რაც გაუყოფელ (დიდ) ოჯახთა რიცხვის ზრდასაც განაპირობებდა.

ცხადია, რომ ამგვარ მძიმე ვითარებაში მოსახლეობას უნდა მოეძებნა გადარჩენის გზები და ასეთად მათ მიიჩნიეს „ეკლესიის“ როლის გაძლიერება, რაც იქცა ტრადიციული მართლწესრიგის შენარჩუნების მთავარ მექანიზმად.

სავარაუდოდ, სწორედ ამ პერიოდიდან მოყოლებული, ეკლესია-მონასტერთა მცველებად უკვე გეგვლინება უშუალოდ მთელი თემი. ადგილობრივნი ქმნიან ეკლესიის მართვისა და დაცვის ხალხურ ფორმას და საგულდაგულოდ უვლიან ჯვარხატსაც, სხვა სახის საგანძურსაც, სახატო მიწებსაც და ტყესაც (გუჯეჯიანი 2008). ამ მიზნით იქმნება მთელი სოციალური ინსტიტუტი: მღვდელი, ან ხალხური „მღვდელი“, „მოკილ“ – ეკლესიის გასაღების მფლობელად შერჩეულ პირთა ჯგუფი, მთელი თემი. ამ ნაშრომში ვიმსჯელებთ მხოლოდ მღვდლის (სვანურად, „პაპ“/„ბაპ“) ხალხური ინსტიტუციის შესახებ.

რა იგულისხმება ტერმინ „ეკლესიის“ ქვეშ ამ დროიდან?

ცნობილია, შუასაუკუნეების სვანეთის საზოგადოების ყოფით ყოველდღიურობაში უმნიშვნელოვანეს როლს ეკლესია ასრულებდა. ქვეყნის ერთიანობის დაშლის შემდეგ კი ეკლესიის, როგორც ასეთის, სულიერი და სოციალური ფუნქცია კიდევ უფრო გაიზარდა: ის მოიაზრებოდა თვითგადარჩენისა და ტრადიციული მართლწესრიგის შენარჩუნების, ანუ, ყოფის მომწესრიგებელ მექანიზმად. ესე იგი, ამ დროიდან „ეკლესიის“ ფუნქციაა არა მხოლოდ სულიერი ცხოვრების წარმართვა, არამედ ის ქცეულია ეროვნული სამართლისა და ტრადიციული მართლწესრიგის არსებობის მთავარ დასაყრდენ ძალად. ეს პროცესი თვალსაჩინოდაა წარმოდგენილი სვანეთის საისტორიო დოკუმენტებში (წყარო: სილოგავა 1986).

საყურადღებოა ერთი გარემოებაც: როგორც უკვე ითქვა, გვიანი შუა საუკუნეების სვანეთის ეკლესიებში თითქმის აღარ არიან სწავლული და ნაკურთხი მღვდლები. მათ ნაცვლად მღვდლობას შინგანსწავლული, ძირითადად, მემკვიდრეობითი გზით მიღებული ცოდნით – მამისაგან შვილისათვის ცოდნის გადაცემით – მოვლენილი პირები სწევენ, რომელთაც, ასევე, „პაპ“/„ბაპ“ შეერქვათ, როგორც მანამდეც ეწოდებოდა მღვდელს სვანეთში. „პაპ“/„ბაპ“ მღვდლის მნიშვნელობით, სავარაუდოდ, ადრექრისტიანული ხანიდან დამკვიდრდა უცხოურის გავლენით. თუმცა ტერმინ „პაპას“ ქართული ენობრივი სამყარო წინაპრის მნიშვნელობითაც იცნობს.

არსებობდა გამონაკლისებიც, გადმოცემებით ცნობილია რამდენიმე „პაპის“/„ბაპის“ ისტორია, რომელთაც მოუხერხებიათ გელათში ცოდნის შექმნა და მიუღიათ მღვდლად კურთხევის პატივიც. სწავლულ და ნაკურთხ მღვდელთაგან განსხვავებულ, ამ ახალი წესით „დადგენილ“ „მღვდლებს“, რასაკვირველია, ბევრად მცირე ცოდნა ჰქონდათ თეოლოგიისა, ვიდრე წინამორბედ სასულიერო პირებს, თუმცა გამოუვალი ვითარებისა გამო,

საზოგადოებამ ცნო მათი ერთგვარი ლეგიტიმურობა და მათ მიმართაც ჩამოყალიბდა მონინებისა და ნდობის განცდა.

სვანეთის ეკლსია-მონასტერთა დაცვისა და ღვთისმსახურების ხალხური ფორმების შესახებ ჩვენს დრომდე მოღწეული ყველაზე ძველი აღწერილობა რუს მოხელეს, არქეოლოგსა და ნუმიზმატს, პეტერბურგის აკადემიის წევრ-კორესპონდენტს, გენერალ-ლეიტენანტ ივანე ბართოლომეის (1813-1870 წწ.) ეკუთვნის. ცნობილია, რომ ი. ბართოლომეიმ 1853 წლის ივლისში იმოგზაურა ბალსზემო სვანეთში. რასაკვირველია, მისი მოგზაურობა რუსეთის იმპერიის მიზნებს ემსახურებოდა – ზემო სვანეთის ვითარების შესწავლას ამ მხარის საბოლოოდ დაპყრობის მომზადებისათვის (Бартоломей, 1855, 150). ი. ბართოლომეი ამ საკითხზე ვრცლად მოგვითხრობს კალის წმიდა კვირკეს მონასტრის აღწერისას. მისი დაკვირვებით, კალელები საგულდაგულოდ იცავდნენ ტაძარს და იქაურობას დღე და ღამ ყარაულობდნენ შეიარაღებული მცველები, ღვთისმსახურებას კი სასულიერო პირთა შთამომავლები, ე. წ. დეკანოზები ასრულებდნენ (Бартоломей, 1855, 161-162).

ბართოლომეის აღწერილობით, ეკლესიის გალავანთან მათ შვიდი „დეკანოზი“ – კალის თემის შვიდი სოფლიდან შეჭგებებია, რომლებიც იყვნენო შთამომავლები ძველი ნაკურთხი მღვდლებისაო (Бартоломей, 1855, 162). ი. ბართოლომეი უაღრესად ნეგატიურად საუბრობს ამ პიროვნებებზე, რაც, ზოგადად, დამახასიათებელია რუსი მკვლევარ-მოგზაურების ნაწილისა და მოხელეებისათვის, ისინი უმრავლეს შემთხვევაში ტენდენციურნი არიან ქართველ მთიელთა აღწერისას.

ი. ბართოლომეის აღწერილობაში ნახსენები ტერმინი „დეკანოზი“, რაც საეკლესიო იერარქის სახელწოდებაა, უცნობია სვანეთის ხალხური რელიგიური სისტემისათვის, მას მხოლოდ საეკლესიო წიაღში იცნობენ სვანები. თუმცა, „დეკანოზი“ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ყოფისათვის ნაცნობი

ტერმინია ხალხურ ყოფაშიც. სავარაუდოა, რომ ეს სიტყვა ი. ბართოლომეიმ აღმოსავლეთ ქართველ მთიელთა ყოფიდან აიღო და მექანიკურად მიუხადათ სვანეთის ხალხურ სარიტუალო პრაქტიკას. სვანეთის სინამდვილეში, როგორც უკვე ითქვა, ამგვარ „საეკლესიო მსახურთ“ ნამდვილი მღვდლის მსგავსად, „პაპ“/„ბაპ“ ჰქვია და ამ ინსტიტუციის შესახებ ვრცლად ქვემოთ ვიმსჯელებთ.

ი. ბართოლომეის მონათხრობით: „დეკანოზებმა“ მიქელაძეს და ბართოლომეის გაუღეს წმიდა კვირიკეს ეკლესიის კარი, დაათვალიერებინეს სინმინდები, „ეკლესია ნაგებია უხეშად თლილი ქვით და შემოზღუდულია ნახევრად დანგრეული ქვის კბილოვანი გალავნით. ეკლესიის გარშემო მომცრო ზომის ქვის კელიებია, სადაც ოდესღაც ცხოვრობდნენ მონაზვნები ახლა კი მორიგეობით ჩერდებიან დეკანოზები, მცველნი ეკლესიისა. ეკლესიაში შესვლამდე მომთხოვეს ხელ-პირის დაბანა სპილენძის სურიდან, რომელიც ადრე ნათლობისათვის გამოიყენებოდა ახლა კი დგას კარებთან მომსვლელთა ხელ-პირის დასაბანად. შევასრულე ეს მოთხოვნა/რიტუალი და შევედით მომცრო სატრაპეზოში, რომელიც ეკვრის ეკლესიას სამხრეთიდან, საიდანაც შედის ერთადერთი კარი ეკლესიაში. შესვლისთანავე გამაკვირვა სატრაპეზოს უსუფთაობამ. შუაში მოჩანდა კოცონის ფერფლი და კედლებზე იყო შეწირული რქები. აქ ამზადებენ დეკანოზები საკვებს, წვავენ მწვადს და კერიის ქვებზე აცხობენ პურს. კვამლი აღწევს ეკლესიაშიც. ვითხოვე, რომ გაეღოთ ეკლესიის კარიც და ახლა დაიწყო გრძელი ცერემონია დეკანოზებს შორის. მათ დაიწყეს გასაღების მიწოდება ერთმანეთისათვის, რადგან უღირსად მიიჩნევდნენ თავს ამგვარ სინმინდესთან მიახლებისათვის. გარკვეული ხნის შემდეგ კარი გააღეს და ამასობაში ლამის მტვერმა დაგვახრჩო. სიბნელისა და მტვერის გამო გამიჭირდა საგნების გარჩევა და სანთლის ანთების შემდეგ დავინახე,

რომ ეკლესია ძლივ-ძლივობით დაიტევდა 50-მდე კაცს“ (Бартоломей 1855, 165).

1910 წელს იგივე ეკლესიის/მონასტრის განძეული და ეპიგრაფიკული მასალა დაწვრილებით აღნუსხა ექვთიმე თაყაიშვილმა. ამ ექსპედიციის შედეგები დღემდე უმნიშვნელოვანესია სვანეთის კულტურის კვლევის საქმეში (თაყაიშვილი 1991). თვით ამ დიდ მოღვაწესაც კი რთული წინასწარი სამუშაოები ჩაუტარებია, რათა კალელებს ეკლესიის კარები გაეღოთ და სინმიდეების აღწერისა და ფოტოგადაღების უფლება მიეცათ მეცნიერისათვის: „ბესარიონ ნიჟარაძის რჩევით, წინდანინ **პაპებს** ვაცნობეთ, კალის ეკლესიის მოლოცვა გვინდა და მთელს საზოგადოებას ვპატიჟობთ ნადიმზეო. ამისთვის ფული გავუგზავნეთ და ვსთხოვეთ მარაგი დაეჭირათ: დაემზადებინათ არაყი, პური, ეყიდათ ცხვრები, ჩამოესხათ თაფლის სანთლები და სხვა, რაც საჭირო იყო. მაგრამ წინა დღით, როცა კალასკენ ვბრუნდებოდით, სამინელი ავდარი დადგა, დიდი წვიმა დაიწყო, წვიმაში თოვლსაც ურევდა. ჩვენ იმედი დაგვეკარგა ჩვენი ნადილის განხორციელებისა, მაგრამ საბედნიეროდ, მეორე დღეს მშვენიერი მზიანი დღე გათენდა. მან გვიშველა. ეს იმის ნიშანი იყო, რომ ხატები ჩვენზე არ ჯავრობდენ. ადრე დილით უკვე ეკლესიაზე ავედით ცხენებით. **პაპები, მცველები და ნაწილი ხალხისა** იქ დაგვხვდა. საკლავი ცხვრები მოეყვანათ. ხალხმაც დაიწყო მოდენა. **პაპებმა** ცხვრებს ანთებული სანთლები მიაკრეს, დაიჩოქეს მთელ ხალხთან და ჩვენთან ერთად და იწყეს სვანურად ლოცვა... როდესაც ლოცვა გაათავეს, ცხვრები წაიყვანეს დასაკლავად და სადილის მარაგს შეუდგენ. ჩვენ ეზოში ფოტოგრაფიული აპარატი მოვანყვეთ და **პაპებს** ვსთხოვეთ ხატები ჩამოეღოთ კედლებიდან და მოენოდებინათ, მაგრამ მათ განაცხადეს, რომ ხატებს ხელს ვერ ახლებენ შიშით. იძულებული შევიქენი მე თვითონ ჩამომელო კედლებიდან და თაროებიდან ხატები. დახმარებას მიწვედა

ერთი სვანი დიაკონი, რომელიც იმერეთში ნამყოფი იყო და საიმისოდ ხატის ხელის შეხებას არ შიშობდა. გაშინჯვის და ანერის შემდეგ მე ხატს ვაძლევდი ბესარიონ ნიჟარაძეს, მას მიჰქონდა ეზოში აპარატთან და ერმაკოვი იღებდა სურათებს. მაგრამ ხალხი გუნდ-გუნდად მოდიოდა და ყოველთვის განგაშს ასტეხდა ხოლმე, ვიღუპებით, ეს რა არის ჩვენს თავზე, რაც ეკლესია გაშენებულა, ხატები არავის გამოუტანია გარედ, ეხლა ამოგვინყდება ცოლ-შვილი და სხვა. ბესარიონი და ივანე ნიჟარაძე ამშვიდებდნენ ხალხს... ეს გარემოება, რასაკვირველია, ხელს გვიშლიდა და ამით აიხსნება, ზოგიერთი ჩემი მიწოდებული ხატი ერმაკოვს გადაუღებელი დარჩა... როცა ხალხის დენა შეწყდა, ყველა დამშვიდდა, წინეთაც მარტო ლაპარაკი და განგაში იყო, თორემ უდიერად არავინ მოგვკყრობია... ბოლოს გავახსენეინეთ რკინით შეჭედილი ზანდუკი, რომელიც ჩვენს წინ არავის ენახა, შიგ, სხვათა შორის, აღმოჩნდა ხელნაწერი ტყავის წიგნი, იერუსალიმის დიდი კანონი, ჭურჭლები და მრავალი წვრილმანი ნივთები. ესენიც გადავიღეთ... ნაშუადღევის ხუთს საათზე მუშაობა დავამთავრეთ და ნადიმს შევუდექით“ (თაყაიშვილი 1991, 205-207).

პერმანენტული კანონიკური სწავლების და რელიგიური ატრიბუტიკის მძაფრი დეფიციტის შედეგად სვანეთის ყოფაში გაჩნდა გარკვეული ნოვაციები და თანდათანობით ლიტურგიკული პრაქტიკამ ხალხური ელფერი შეიძინა. ამ პრობლემის კვლევას შესანიშნავი წერილი მიუძღვნა ცნობილმა ეთნოგრაფმა და ეროვნულმა მოღვაწემ დეკანოზმა ივანე მარგიანმა. ის აღწერს **ხალხური „პაპობის“ ფორმირების ისტორიას**, ამ პირთა როლს სვანეთის საზოგადოების სულიერ და სოციალურ ყოფაში, მოგვითხრობს ისეთ კონკრეტულ დეტალებს, რაც სხვაგან აღწერილი არ არის

დეკანოზ იოანე მარგიანის მიერ აღწერილი ისტორია ხალხური „პაპობის“ ჩამოყალიბებისა და მათი იერსახისა: „ნამდვი-

ლი მოძღვრები სად იყვნენ და მათი ადგილი დაიჭირეს „პაპებმა“, ანუ „ბაპებმა“ ერთ დროს თავისუფალი სვანეთი ცაგერელ ეპისკოპოსს ექვემდებარებოდა ხოლო სადადეშქელიანო სვანეთი „ცაიშს“, რომელნიც უგ ზავნიდნენ მათ (სვანეთს) ნაკურთხს მღვდლებს, მაგრამ შემდეგ ეს დამოკიდებულება თანდათან მოისპო. ეს დამოკიდულება ამგვარი იყო. პაპებს ყოველთვისა ჰყავდათ შეგირდები („დიკვნარ“), რომლებსაც ასწავლიდნენ საღმრთო წერილს და სხვა სამსახურსა. როდესაც პაპა მოხუცდებოდა და შეგირდიც გაიწვთნებოდა, ამ უკანასკნელს აგზავნიდა ეპისკოპოსთან ცაგერს ან ცაიშს, რომლიც ხელდასმულს აბრუნებდა სვანეთში. ძღვნად მიჰყავდათ ხარი, რომლსაც კურთხევის დღეს ჰკლავდნენ და მიწვევდნენ ეპოსკოპოსს კრებულთურთ. ზემოთა ვსთქვით, რომ შემდეგში ეგ დამოკიდებულება თან-და-თან მოისპომეთქი. მოისპო ამგვარად, რომ პაპებმა თითონ მიითვისეს კურთხევის უფლება, თავისი შეხედულებით ხელს ასხამდნენ „დიაკვნებს“ პაპებად და ეკლესიასაც თავისით განაგებდნენ. ამიტომ ადგილი წარმოსადგენია და არცაა გასაკვირველი, თუ თვითო სოფელში მათი რიცხვი 10-15-დე აღიოდა. „ბაპ“ (ზედა ხევში, ანუ თავისუფალ სვანეთში) ხოლო „პაპ“ -ა (ქვედა ხევში) ისე იცვამდა, როგორც სხვა სვანი: თავზედ ნაბდის წვეტიანი ქუდი, ან ფაფანაკი ეხურა, ტანზედ ეცვა ჭუჭყიანი შინაური ხელობის ტილოს მსხვილი პერანგი; რომლის საყელო კანაფის მსხვილი ძაფით იკვრებოდა, ზედ შინაური ხელობისვე მსხვილი მატყლის ჩოხა მერმე იმისვე შარვალი (შარობარ) და პაიჭები, ფეხზედ მრგვალი ქალამნები ბანრით შემოჭირებული, წელზედ ერტყა დაუხელებელი ტყვის სარტყელი, ამასაც მოდიდო ადგილობრივი ხელობის უშნო ხანჯალი ამძიმებდა. ბეჭზედ კაჟის თოფი „ყირიმი“, ან „სტამბოლი“ ეკიდა. ყველა ეს გამოუცნობლადა ხდიდა პაპს უბრალო სვანისგან. სხვა ხნავდა პაპაცა ხნავდა, სხვა ომობდა, პაპაც ომობდა და წინ

უძღვოდა ლაშქარსა. მაგრამ ამავე დროს ის კიდევ მღვდლობდა თუ შეიძლებ ასე ითქვას... მასში თქვენ ნახავდით იგეთ ძალას, რომლიც ხალხს პატივისცემას და სიყვარულს აგრძნობინებდა. აი ამ „პაპებმა“ დაიცვეს სვანეთში ქრისტიანობა მოსპობისაგან და ხელი შეუშალეს სვანეთში მაჰმადიანობის გამეფებას, გამოსტაცეს ხელიდან მაჰმადიანებს წმ.ძვირფასი ხატები და ნივთნი, რომლებთაც ეხლა თვალწინა ვსპობთ. ამით ხალხს დაუფასებელი სამსახური გაუწიეს. პაპების ყოფა-ცხოვრებაში ბევრი რამე ღირს შესანიშნავია, მეტადრე საინტერესოა წირვა-ლოცვის, ნათვლის, გვირგვინის კურთხევისა და სხვა საიდუმლოების წეს-რიგი და მათი აღსრულება“ (მარგიანი 1911, ნომ.26-28).

ივანე მარგიანს დეტალურად აქვს აღწერილი ღვთისმსახურების ხალხური პრაქტიკის ნიუანსებიც კი: „რას ხმარობდნენ **პაპები** სეფისკვერად, ზედაშედ და სამკაულად? პაპებს სეფისკვერისათვის ბეჭედი არ ჰქონდათ, ბეჭდის მაგიერად გამოცხოვრამდე სეფისკვერს ჯვარის სახეს გაუკეთებდნენ და შუაში მარილის კვნიტს ჩასდებდნენ. ზედაშედ არაყს, რანგს (თაფლისაგან კეთდება) და წყალსა ხმარობდნენ. ძველად, ნაკურთხ მღვდლებისაგან დატოვებულს მირონს პაპები ყოველწლივით ზეთს უმატებდნენ და იმასა ხმარობდნენ მირონად“ (მარგიანი 1911, 26-28). როგორც ვხედავთ, მეტად სავალალო სურათი იხატება. აშკარაა, რომ სარწმუნოებრივი ცხოვრების წყურვილით და მოშლილი ტრადიციული ცხოვრების წესის აღდგენის სურვილით აღსავსე ქართველი მთიელი ამ ფორმით ცდილობს რელიგიური ატრიბუტიკის სიმწირით წარმოქმნილი დეფიციტის შევსებას.

მას შემდეგ, რაც სვანეთიც დაიპყრო რუსეთის იმპერიამ და იქაურობაც სინოდიალური მმართველობის არეალში მოექცა, ხელისუფლებამ თანდათანობით ყველა სოფელში განამწესა მღვდლები. ეთნოგრაფიული მასლა ავლენს, რომ ახლად დადგინებული სასულიერო პირების მიმართ ადგილობრივითა დამოკიდე-

ბულება თავიდან ნეგატიური იყო, მაგრამ მალე ახალმა მღვდლებმაც მოიპოვეს სვანთა ნდობა. ზოგან მღვდლები ხშირად ძველ, ე.წ. ხალხურ „მღვდლებთან“ ერთობლივადაც მოღვაწეობდნენ.

ფრიად საგულისმოა წმიდა პოლიეექტოს კარბელაშვილის მიერ 1903 წელს უმგულის თემში აღწერილი ერთი ფაქტი: „აქ მურკმელის წმ. ბარბარეს საყდრის ეზოში გამოგვეცნაურა ოდესმე **პაპად ნამყოფი** 85 წ. მოხუცი გიორგი ჩარქსელიანი. მისმა სასიამოვნო ნახვამ მომაგონა ქართლ-კახეთში ჩვენი ძველი ხელჯობიანი დიაკვნები, თეთრი თმის ნანავით უკან, წელში მოხრილნი, წელზედ პრტყელი ტყავის ქამრით, მოყომრალლო ჩოხაში თეთრ გულის პირა პერანგით და დიმიკიტონის ახალუხში გადმონყობილნი ფეხზედ შავი პაჭიჭებით და ჩუსტებით, მაღალი ბუხრის ქუდით. გიორგი პაპი თურმე რამდენჯერაც სწირავდა თავის პაპობაში, იმდენს აჭდევდა ამ ჯოხზედ, აგრეთვე აჭდევდა საყდრის საკურთხეველში კანკელზედ, როგორც მთელ სვანეთში ჩვეულებად ჰქონიათ ძველის ძველადგან. მართლაც, სადაც-კი საკურთხეველში შევედით კანკელის ზურგი ყველგან აჭრელებული იყო ჭდეებით. ჩვენ დიდის პატივისცემით მივესალმეთ მოხუცს პაპის და ვთხოვეთ ყოველთვის ელოცნა ჩვენთვისაც. დიდათ იამათ იქ დამსწრე სვანებს, ჩვენ რომ ასე პატივისცემით მივეგებეთ მოხუცსა“ (კარბელაშვილი 1903, ნომ. 222).

ამრიგად, გვიანი შუა საუკუნეების განმავლობაში, XIX საუკუნის მეორე ნახევრამდე, რუსეთის მიერ სვანეთის დაპყრობამდე, ამ ნაკურთხ ან ე.წ. ხალხურ „მღვდლებთან“ ერთად ეკლესიის მცველებად გვევლინება ნაკურთხი სასულიერო პირი, ან ხალხური „მღვდელი“ (პაპა/ბაპ), აგრეთვე, მთელი თემი (სოფელთა ჯგუფები), ამა თუ იმ ეკლესიის მრევლი. ყოველი თემი ცხოვრების, სამართლის ფორმებისა და საერთოდ ნებისმიერი სახის პრობლემის მოგვარებისათვის ეკლესიას, როგორც საკრალურ და სოციალურ ცენტრს, მიმართავდა. გაგრძელდა სა-

მართლებრივი შინაარსის დოკუმენტების შედგენის ტრადიცი-
აც. საჭირობოროტო პრობლემების სამართლებრივი „განაჩენი“
კანონის სახეს იძენდა დოკუმენტის შედგენის შედეგად. დოკუ-
მენტს კი ახლდა ამა თუ იმ კონკრეტული ეკლესიის „დამონმე-
ბა“ (სილოგავა 1986).

საქართველოს გათავისუფლების შემდეგ სვანეთში განამ-
ნესეს მღვდლები, შეიქმნა მესტიისა და ზემო სვანეთის ეპარქია,
ქვემო სვანეთი მოექცა ცაგერისა და ლენტეხის ეპარქიაში. აღ-
დგა ქართული ღვთისმსახურება, დაარსდა მონასტრები, გიმნა-
ზიები. ტერმინი „პაპ“/„ბაპ“, ცხადია, ახლაც გამოიყენება სვანუ-
რი მეტყველების დროს და ახლა უკვე ისევ თავისი პირვანდელი
მნიშვნელობით – საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის მიერ
ნაკურთხი და განწესებული მღვდლების აღსანიშნავად.

დამონმებული ლიტერატურა:

ანტიოქიელი, მ. (1982), ცნობები საქართველოს შესახებ, – არმალანი,
აღმოსავლური მწერლობის ნიმუშები, თბილისი, არაბულიდან
თარგმნა თინა მარგველაშვილმა. გვ., 110.

გუჯეჯიანი, რ. (2008), მინათმფლობელობა სვანეთში, – საეკლესიო
მინები – კრ., სვანეთი ქართული კულტურის სავანე, საქართვე-
ლოს საპატრიარქოს წმინდა ანდრია პირველწოდებულის სახე-
ლობის ქართული უნივერსიტეტი, თბილისი, გვ., 369-387.

თაყაიშვილი, ექვ. (1991), არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ-სვა-
ნეთში, 1910 წ., ქელ. ტ. II, თბილისი.

კარბელაშვილი, პ. (1903), სვანეთში ორი კვირით, „ივერია“, 1903 წ.

მარგიანი, ი. (1911), ვინ იყვნენ „ბაპ“- ები, ანუ „პაპ“-ეები, გაზეთი – „ში-
ნაური საქმეები“ № 26, 28, VIII, 1911).

სილოგავა, ვ. (1986), სვანეთის წერილობითი ძეგლები, ტ., I, თბილისი.

სტეფნაძე, ჯ. (1983), მთის რეგიონების როლი საქართველოს საგარეო
ომებში, – კრ., საქართველოს მთიანეთის სოციალურ-ეკონომი-
კური განვითარების თავისებურებანი ფეოდალიზმის ხანაში,
თბილისი, გვ., 49-51.

Бартоломей, М. А. (1855), Поездка в Вольную Сванетию, ЗКОИРГО,
т. III, Тифлис.

Rozeta Gujejiani

The process of transformation of the religious situation in Svaneti from the late Middle Ages to the present day (the term "Pap"/"Bap")

A well-developed Christian culture is characteristic of Svaneti. According to the sources that have been maintained until nowadays, Svaneti was divided into two dioceses: Balskvemo part belonged to Tsaishi Episcopate, Balszemo and Kvemo Svaneti belonged to the Tsageri Episcopate. At the same time, in the historical documents of Svaneti, the name of a local high-ranking clergyman – Chorbishop of Seti – is mentioned many times. He was residing in the middle of Mestia community in Seti.

After Georgia was divided into principalities, Svaneti was included into the kingdom of Imereti for some time, and then it gradually became an independent principality. From this time, i.e. from the beginning of the late Middle Ages, the religious situation of Svaneti changed dramatically, as well as the new forms were developed in Svaneti's everyday life. The spiritual and cultural-educational life of all three parts of Svaneti also experienced a regression: the most important institutions and dioceses were no longer existing – the Chorbishop of Seti, the Episcopates of Tsaishi and Tsageri. Educated clerics were no longer being sent from lowlands to Svaneti, the churches lacked the equipment needed for the holy liturgy, etc.

Gradually, instead of normatively educated and consecrated priests, the priesthood was replaced by the people educated at home, mainly with the knowledge acquired in a hereditary way – by passing

knowledge from father to son – they were also called "Pap"/"Bap", according to the name used in Svaneti to name the priest. "Pap"/"Bap" with the meaning of priest was probably established from the pre-Christian era due to foreign influence. However, the Georgian language also knows the term "Papa" in the meaning of ancestor.

During the late Middle Ages, until the second half of the 19th century, before the conquest of Svaneti by Russia, together with this blessed or so-called “folk” priests, the whole community (groups of villages), parishioners of one or another church appear as guardians of the church. Every community was applying to the church as a sacred and social center to solve all kind of problems, to precede the law and etc.. The tradition of drafting documents of legal content also has been continued.

After the Russian Empire conquest of Svaneti the synodical rule has been launched, the authorities gradually appointed priests in all villages. The ethnographic material reveals that the attitude of the locals towards the newly established clergy was initially negative, but soon the new priests gained the trust of the Svans. In some places, priests often cooperated with the old, so-called “folk priests”.

After the liberation of Georgia, priests were ordained in Svaneti, the Episcopates of Mestia and Zemo Svaneti were created, Kvemo Svaneti was included in the Episcopate of Tsageri and Lentekhi. The Georgian religious services were restored, monasteries and gymnasiums were established. The term "Pap"/"Bap" is obviously still used in the Svan language and now again in its original meaning – to denote the priests consecrated and ordained by the Apostolic Church of Georgia.

ბიორგი ვახტანგაშვილი

კულტივაცია ოკუპაციის წინააღმდეგ: მინათმოქმედების როლი რუსული მავთულხლართების პროპაგანდის კონტრასტში (დიცის დევნილთა დასახლების მაგალითზე).¹

სტატიაში, უსულო აგენტობის ანთროპოლოგიისა² და გარემოს ანთროპოლოგიის თეორიულ კონტექსტში, განხილულია 2008 წლის რუსეთ-საქართველოს ომის შედეგად იძულებით გადაადგილებული პირების მიერ საკუთარი ინიციატივითა და რესურსებით, სოფელ დიცში შექმნილ მცირე დასახლებაში მინათ-მოქმედების როლი „მცოცავი ოკუპაციისა“ და „ბორდერიზაციის პროცესში“. სტატია წარმოადგენს ავტორის მცდელობას თანამედროვე ანთროპოლოგიური თეორიების მოხმობით, ახლებურად იქნას გაანალიზებული ქართული სამეცნიერო დისკურსისათვის აქტუალური პრობლემა.

აგენტობის ცნებას ანთროპოლოგიაში მრავალრიცხოვანი განმარტებანი და განვითარების ხანგრძლივი ისტორია გააჩნია, რაც ამ საკითხის სიღრმისეულ თეორიულ გააზრებას აქტუალურს ხდის (Dobres, 2000, 3). მათ შორისაა არჯუნ აპადურიას შრომები გლობალიზაციის შესახებ, რომლის მიხედვითაც, თანამედროვე მსოფლიოში ინდივიდები საკუთარ ეკონომიკურ და კულტურულ გამოცდილებებს თავადვე აყალიბებენ და ქმნიან

¹ სტატიაში გამოყენებული ემპირიული და ნაწილობრივ თეორიული მასალა ეფუძნება ჩემს სამაგისტრო ნაშრომს (ყოველდღიური ყოფა და ცხოვრება სა-ოკუპაციო გამყოფ ხაზთან, თბილისი, 2021) და ეთნოგრაფიულ დღიურს.

² ორიგინალში – Nonhuman Agents. გამომდინარე იქიდან, რომ ამ ცნების პირდაპირი ქართული თარგმანი (არაადამიანური) ადამიანის მიერ ჩადენილი უარყოფით ქცევის (რასაც თან სხვა არსების ტანჯვა მოსდევს), ანდა ადამიანის შესაძლებლობებს მიღმა არსებული მოქმედების მნიშვნელობას ატარებს, ეს სიტყვათმეთანხმება ვთარგმნე, როგორც უსულო. აქედან გამომდინარეობს მისი სხვადასხვა ფორმებიც – უსულო აგენტი, უსულო აგენტობა და ა.შ.

აგენტობას – ინდივიდთა შესაძლებლობას იმოქმედონ დამოუკიდებლად და მიიღონ გადაწყვეტილებანი (Appadurai, 1990, 297). აპადურაის მსჯელობა თავის მხრივ, ეხმაურება ანტონი გიდენსის მიერ აღწერილ ურთიერთობას აგენტობას (ინდივიდუალურ არჩევანსა) და სტრუქტურას (სოციალურ ორგანიზაციას) შორის. გიდენსმა სტრუქტურისა და აგენტობის, როგორც ურთიერთდამოკიდებული ფენომენების აღწერისას აღნიშნა, რომ „სისტემის სტრუქტურული თავისებურებანი წარმოადგენენ მათ მიერ რეკურსიულად წარმოებული პრაქტიკების როგორც შუამავლებს, ასევე მათ უშუალო შედეგებს“ [Giddens 1984, 25, ციტირებულია Whittington, 2015, 149]. ამ სოციალურმა თეორიამ ინდივიდუალური მოქმედებისა და სოციალური ორგანიზაციის ურთიერთმიმართების საკითხის ირგვლივ რამდენიმე მნიშვნელოვანი დეფინიციის ჩამოყალიბებას შეუწყო ხელი.

ამ მრავალრიცხოვან განმარტებათაგან ჩემი მასალის ეთნოგრაფიული ანალიზისათვის, გამოვიყენე ანთროპოლოგ ლაურა ეიჰერნის აგენტობის, დეფინიცია, როგორც „მოქმედების უნარი, რომელიც სოციოკულტურული ფაქტორების შუამავლობის ხარჯზე არსებობს“ (Ahearn 2001, 112). აგენტობის ცნებასთან დაკავშირებით ანთროპოლოგიისათვის რამდენიმე მნიშვნელოვან პრობლემათაგან, არსებითია იმის განსაზღვრა, მოიცავს თუ არა ეს ცნება მხოლოდ ადამიანებს. ამდენად, რამდენად შესაძლებელია ამ კრებსითი კატეგორიის ქვეშ მოვიაზროთ ადამიანთა გაერთიანებები ანდა სულაც ადამიანთა ყოფისა და ბუნებისათვის დამახასიათებელი უსულო საგნები.

ამ საკითხის გასაგებად ადამიანური აგენტობის განმარტებაა საჭირო. ამისათვის შეიძლება კარპის მიერ წარმოდგენილი „აქტორისა“ და „აგენტის“ ბინარული წყვილი იქნას გააზრებული (Karp 1986). კარპი მიიჩნევს, რომ აქტორი წარმოადგენს ადამიანის იმგვარ ტიპს, რომლის მოქმედებაც წინასწარ განსაზღვრული და კონკრეტულ კულტურაში დამკვიდრებული წე-

სებით იმართება, ხოლო აგენტობა მიესადაგება ადამიანს, რომელმაც დომინანტური ძალაუფლების სისტემაზე გავლენის მოხდენა და მის უშუალო გარე სამყაროში ცვლილებების შეტანა განიზრახა (Karp 1986, 137).

აგენტის ძალისხმევა, რომ მოახდინოს მის უშუალო სოციალ-კულტურულ რეალობაზე გავლენა ხშირ შემთხვევაში, სცილდება ინდივიდუალურ საზღვრებს, რასაც დღის წესრიგში შემოაქვს აგენტობის, როგორც არა ინდივიდუალისტური, არამედ კოლექტიური გაგება – ის ხომ კონკრეტული სამოქმედო მიზნით გაერთიანებული ინდივიდებს მოიცავს (Wertsch et al, 1993). ამგვარი გაგება ერთი მხრივ, გამომდინარეობს ლევ ვიგოცკის (Vygotsky 1978) პედაგოგიური თეორიიდან, რომელშიც განვითარების პროცესში ინდივიდის უშუალო გარემოცვის მნიშვნელოვანი როლია წარმოჩენილი. მეორე მხრივ, ის ემყარება გრეგორი ბეიტსონის (Bateson 1972) მოსაზრებებს აგენტობაზე, რომელიც თავისი არსით, კოლექტიური ფენომენია და მოიცავს იმგვარ „მედიაციურ საშუალებებს“, როგორიცაა მაგალითად ენა (Wertsch et al 1993, 352). ტერმინ აგენტობის ზემოთქმული დეფინიციების ანალიზი მაძლევს მოსაზრების გამოთქმის საფუძველს, რომ ანთროპოლოგიაში ეს კონფეფცია სცდება ინდივიდუალური მოქმედების საზღვრებს და მოიცავს ფართო საზოგადოების წიაღში არსებულ მარკერებს. ეს მარკერები კი სოციალური, კულტურული, პოლიტიკური თუ ეკონომიკური მიზეზების გამო, მჭიდროდ არიან დაკავშირებული სოციალური და კულტურული ერთობების ყოფასა და ცხოვრებასთან.

წარმოდგენილ დაშვებას მივყავართ აგენტობის კიდევ ერთი – კულტურულ რელატივისტური ბუნების თავისებურებასთან. რობერტ დესჯარლაისმა (Desjarlais 1997) ბოსტონში უსახლკარობის პრობლემის ეთნოგრაფიულად შესწავლისას შემოგვთავაზა მტკიცება, რომ მის მიერ შესწავლილი სოციალური

ჯგუფის აგენტობა მხოლოდ იმ სოციო-კულტურულ კონტექსტში შეიძლება შექმნილიყო, რომელიც მას ეთნოგრაფიულ ველზე დახვდა. ამდენად, ეს ავტორი აღნიშნავს, რომ აგენტობა შეუძლებელია ონტოლოგიურად აპრიორული იყოს კონკრეტულ კონტექსტთან შედარებით, არამედ პირიქით – ის წარმოიშვება კონკრეტულ სივრცე-დროში არსებული პოლიტიკური, კულტურული და სოციალური კონტექსტის წიაღში (Desjarlais 1997, 204).¹ იმავე მოსაზრებას ავითარებს ენდრიუ პიკერინგიც, რომელიც წერს:

„ადამიანთა განსხვავებულ კულტურებსა და მატერიალურ სამყაროებში შესაძლოა ერთმანეთისაგან საკმაოდ განსხვავებული მოქმედების საშუალებანი არსებობდეს იმასთან შედარებით, რასაც, როგორც წესი ჩვენ მათ მივანერო“ (Pickering 1995, 245).

აგენტობის კულტურულ-რელატივისტური და, შესაბამისად, მრავალშრიანი ბუნების განხილვის შემდეგ, მკითხველის ყურადღებას ამ ცნებითი კატეგორიის ქვეშ ადამიანთა ყოფისათვის დამახასიათებელი უსულო საგნების ანდა მატერიალური კულტურის ელემენტების მოქცევის პრობლემისაკენ მივმართავ.

ამ საკითხის ირგვლივ, მე-20 საუკუნის მიწურულიდან საკმაოდ აქტუალური გახდა მატერიალისტური მიდგომის სახელით ცნობილი თეორია სოციალურ მეცნიერებებში, ასევე „ახალი მატერიალიზმი“, მეცნიერებისა და ტექნოლოგიის კვლევები (STS) და რაც მთავარია, აქტორისა და ქსელის თეორია (Actor-Network Theory, ANT). განზოგადებულად რომ ითქვას,

¹ შეიძლება გავიხსენოთ კიდევ ერთი დებატი ანთროპოლოგიაში ონტოლოგიისა და ეპისტემოლოგიის შესახებ, რომლის მიხედვითაც, ანთროპოლოგიის ამოცანა არა კონკრეტული ფენომენის არსებობის დამტკიცება, არამედ ამ ფენომენის ირგვლივ, მოსაზრებათა და კულტურულ მსოფლმხედველობათა გადმოცემა და ანალიზია (იხ. Soumhya (რედ.) 2010, 158-168, ციტირებულია ვახტანგაშვილი 2022, 113).

ყველა ამ ახალ თეორიულ მიმართულებას აერთიანებს ის, რომ უსულო აგენტებს ისეთივე მნიშვნელოვანი ყურადღება ექცევა, როგორც ადამიანებს (Sayes 2014, 135).

თანამედროვე თეორიტიკოსი ანთროპოლოგები მარტინ ჰოლბრაადი და მორტენ აქსელ პედერსენი აღნიშნავენ, რომ ადამიანებისა და მატერიალური ობიექტების, როგორც სულიერი და უსულო აგენტობების მიმართ, არსებობს ორი – ჰუმანისტური და პოსტ-ჰუმანისტური მიდგომა, რომელთაგანაც პირველი მათგანი უკავშირდება ალფრედ გელის, ხოლო მეორე – ბრუნო ლატურის სახელებს (Holbraad, Pedersen 2017, 203-205). ამ ორ არგუმენტს შორის პრინციპული განსხვავება მდგომარეობს იმაში, რომ ჰუმანისტური მიდგომა ცდილობს უჩვენოს ის მჭიდრო კავშირი, რაც ადამიანებსა და საგნებს შორის არსებობს, რა დროსაც მიჩნეულია, რომ ადამიანთა საქმიანობა და არსებობა პირდაპირ და უშუალოდ აღიბეჭდება მატერიალურ საგნებზე. სხვა სიტყვებით – ნაკლებად იცვლება ონტოლოგიური დიქტომია ადამიანებსა და საგნებს შორის, რა დროსაც საგნების, როგორც ადამიანებთან პირდაპირ დაკავშირებული აგენტობების სტატუსი მუდმივად აქტუალურია. რაც შეეხება პოსტ ჰუმანიზმს, ბრუნო ლატურმა ადამიანებსა და საგნებს შორის სულ სხვაგვარი ონტოლოგიური მიდგომა შემოგვთავაზა. ამგვარი მიდგომისთვის ნიშანდობლივია საგნების, როგორც დამოუკიდებელი აგენტობების როლის წარმოჩენა, რომლებიც დამოუკიდებელი მყოფობით გამოირჩევიან და ხშირ შემთხვევაში სხვა (მათ შორის ადამიანების) აგენტობებზე საერთოდ არ არიან დამოკიდებულნი (Holbraad, Pedersen 2017, 202-205). განვიხილოთ ლატურის აქტორისა და ქსელის, როგორც უსულო აგენტობების დამოუკიდებელი კონსტიტუციის განსაზღვრის თეორიული მიდგომა.

უსულო აგენტების გამოკვლევით, ლატურმა სცადა გადმოეცა მოდერნიზმის პროექტის მთავარი მახასიათებელი (ლა-

ტური 2014). მისი აზრით, მოდერნიზმს უკავშირდება ბუნებისა და კულტურის ხელოვნურად შექმნილი ბინარული ოპოზიციის გაჩენა, რაც გამოიწვია ჰობსისა და ბოილის ცნებითი კატეგორიების დასავლურ აზროვნებაში დამკვიდრებამ, უფრო კონკრეტულად კი ერთმანეთისაგან საზოგადოებრივი ძალის, იგივე ძალაუფლებისა და მეორე მხრივ – ბუნების ძალის გამიჯვნამ. ამ ორიდან, პირველი სამართლის სუბიექტია, მეორე კი – მეცნიერების შესწავლის საგანი (ლატური 2014, 42). ლატურმა უსულო აგენტობის ცნების შემოტანით, სცადა დაესაბუთებინა ის ურთიერთკავშირი, რაც მისი აზრით, მოდერნულობის მიერ ხელოვნურად გამიჯნულ ადამიანურ და უსულო სამყაროებს შორის არსებობს, არადა სინამდვილეში ჩვენი რეალობა უსულო და სულიერ სამყაროებს შორის არსებული კომპლექსური ურთიერთობების ქსელით ხასიათდება. ამ ქსელების მახასიათებელი კი ისაა, რომ ადამიანური და უსულო აგენტობები აქტიურად არიან ჩართულნი სოციალურ პროცესში და ერთმანეთის გარდაქმნასა თუ ფუნქციონირებას განაპირობებენ.

ბუნებისა და საზოგადოების ხელოვნური დიქოტომიის აბსურდულობის დასამტკიცებლად, ლატურს მისი თანამემამულე ანთროპოლოგის – კლოდ ლევი-სტროსის ციტატა მოჰყავს ავტობანზე საავტომობილო მოძრაობის თავისებური ბუნების შესახებ:

„[საავტომობილო მოძრაობა] მძლოლთა განზრახვების მიერ გაადამიანურებულ ბუნების ძალათა სისტემებს უპირისპირებს ფიზიკური ენერჯის მიერ ბუნების ძალებად გარდაქმნილ ადამიანებს, რომლებიც ფიზიკური ენერჯის მედიატორები ხდებიან. აქ ველარც ისეთ ოპერაციას ვნახავთ, რომელსაც აგენტი ინერტულ ობიექტზე ახორციელებს, და ველარ უკუქმედებას, რომელსაც აგენტის როლამდე ამალღებული ობიექტი აწარმოებს რაიმე სუბიექტზე ისე, რომ ეს უკანასკნელი მის სასარგებლოდ უსასყიდლოდ განიძარცვავს თავს [...] არსებები ერთმანეთს ერთდროულად სუბიექტისა

და ობიექტის როლებში უპირისპირდებიან...“ [Levi-Strauss 1962, 294], ციტირებულია: [ლატური 2014, 72-73].

კლოდ ლევი-სტროსზე დაყრდნობით, ლატურმა გვიჩვენა სამეცნიერო კონცეპტუალურ აპარატში არსებული ის ხარვეზი, რომელიც ჩვენს ყოველდღიურობაში სულიერი და უსულო აგენტების თანაკვეთის დანახვაში გვიშლის ხელს. სხვა სიტყვებით, მან ყურადღების გადატანა სცადა ჰიბრიდების¹ გაჩენის პროცესზე – იმგვარ სიტუაციებზე, რომლებშიც ბუნებისა და კულტურის ერთი შეხედვით მკაფიოდ დეტერმინირებული წევრები მათ სამოქმედო სივრცეში (ქსელში) ერთმანეთის ადგილებსა თუ ფუნქციებს შეითავსებენ. ამგვარი შეთავსების არსის გასაგებად, საჭიროა აგენტების უმთავრეს – მედიატორულ ფუნქციაზე იქნას ყურადღება გამახვილებული.

აქტორისა და ქსელის მომდევნო თეორეტიკოსმა მაიკლ კალუნმა (Callon 1991) შემოგვთავაზა უსულო აგენტების კიდევ უფრო სრული დეფინიცია, რომელიც ლატურის (Latour 1992) მოსაზრებების შემავსებლად შეიძლება იქნას მიჩნეული. მან პირველ რიგში, განასხვავა შუამავლები მედიატორებისაგან² რომელთაგანაც ამ უკანასკნელს მან ქსელში უბრალოდ შუამავლობის როლზე გაცილებით ფართო და მნიშვნელოვანი – ტრანსფორმაციული ფუნქცია მიანიჭა. მისი აზრით, უსულო აქტორები, როგორც მედიატორები არსებობენ სხვა აქტორებს შორის და მათ შორის არსებული ურთიერთობების სტატუსს კვოს მუდმივად ცვლიან (Callon 1991, 134; Latour 1992, 229). მისივე თქმით:

„მედიატორები მუდმივად განსაზღვრავენ იმ ქსელების რაობას, რომლებშიც თავად იმყოფებიან – ადამიანური და

¹ უფრო დანვრილებით ჰიბრიდების, როგორც ადამიანური და უსულო აგენტობების სიმბიოზის საილისტრაციოდ, იხილეთ ლატურის ცნობილი მსჯელობა იარაღის კონტროლის შესახებ ამერიკაში Latour 1999.

² ორიგინალში: Intermediaries and mediators.

უსულო, ინდივიდუალური და კოლექტიური აგენტების არსებობას. ეს რაობის განსაზღვრა მათივე როლების, იდენტობებისა და პროგრამების განსაზღვრით იწყება, რაც თავიდან ბოლომდე იმ ურთიერთობების ტიპზეა დამოკიდებული, რომლებშიც ისინი არიან ჩართულნი... აქტორები ერთმანეთს განსაზღვრავენ იმ მედიატორების დახმარებით, რომლებსაც ისინი შემოიტანენ მიმოქცევაში... მედიატორები აქტორების სინონიმურ მნიშვნელობას წარმოადგენენ“ (Callon 1991, 139-140).

სხვა აქტორებს შორის არსებული მედიატორული როლის გარდა, მნიშვნელოვანია უსულო აგენტების მორიგი თავისებურებაც გავიხზოთ. ლატურის მიხედვით (Latour 2005), უსულო აქტორები ერთი მხრივ, დაჯილდოებულნი არიან ქსელის მიერ მინიჭებული კონკრეტული კომპეტენციების კომპლექტით, მეორე მხრივ კი მათი მაფორმირებელი სხვა აქტორებისაგან სანაცვლოდ ასევე კომპეტენციების გარკვეულ რაოდენობას ითხოვენ. ამდენად, უსულო მედიატორები ამგვარი გაგებით, ერთი მხრივ, ცირკულაციის პროცესში იცვლებიან, მეორე მხრივ კი, თავადვე ცვლიან ცირკულაციის პროცესს. ამასთან, ისინი არც საზოგადოებების ტრანსცენდენტალურ პირობებს, არც სხვა აქტორების მაფორმირებელ შავ ყუთებსა და არც ადამიანთა ქცევის უბრალო განმაპირობებელ ფაქტორებს წარმოადგენენ – ისინი ამ მარტივი კაუზალობების მიღმა დგანან (Latour 2005, 70).

ჩემს მიერ გაანალიზებულ თეორიულ მასალაზე დაყრდნობით, შესაძლებელია ითქვას, რომ აგენტობა თანაბრად მოიცავს როგორც ადამიანური, ასევე უსულო აგენტების იმ მოქმედებების ნაკრებს, რომლებიც მათ უშუალო სოციო-კულტურულ გარემოშია წარმოშობილი და მასზე ზეგავლენის მოხდენის უნარით გამოირჩევა. მისი წარმოშობა დაკავშირებულია ბუნებისა და კულტურის დიქოტომიის გადალახვასა და მათი შემადგენელი ელემენტების მიერ როლების ურთიერთშეთავსე-

ბის რთულ პროცესთან, რაც როგორც წესი, როგორც ადამიანური, ისევე უსულო აგენტთა დიდი რაოდენობის ჩართულობით ხასიათდება. გარდა ამისა, აგენტობა ყოველთვის კონტექსტურია – მისი ფორმირება ყოველთვის უკავშირდება სოციალური, კულტურული, პოლიტიკური თუ სხვა მიკრო და მაკრო ფაქტორების ზეგავლენას.

წარმოდგენილი თეორიული განხილვის შემდეგ, უკვე შესაძლებელია მსჯელობას მიეცეს უფრო კონკრეტული ხასიათი და საკითხი დავინრობულ იქნას კონკრეტული აგენტობის ანთროპოლოგიურ კონტექსტში განხილვასა და მისი ფორმირების პროცესის ემიკური სიღრმით დანახვაზე (კონკრეტულ ეთნოგრაფიული ველზე მოპოვებული მასალის მოხმობის გზით). ამ მიზნის მისაღწევად საჭიროა პასუხი გაეცეს შეკითხვას – შესაძლებელია თუ არა, რომ მიწათმოქმედება, როგორც ასეთი, წარმოდგენილ იქნას უსულო აგენტობად, რომელსაც ადამიანთა საზოგადოებისა და კულტურის მდგომარეობაზე გარკვეული ზემოქმედების უნარი გააჩნია.

მიწათმოქმედებისა თუ ადამიანის მიერ საცხოვრებელ გარემოსთან ინტერაქციის პროცესის კვლევა გარემოს ანთროპოლოგიის ჩათვლით, თითქმის ყველა ანთროპოლოგიური სკოლისათვის (მათ შორისაა ამერიკული კულტურული ეკოლოგია) იყო აქტუალური. მისი წარმომადგენლები იყვნენ ჯულიან სტიუარტი, ლესლი უაითი, მარვინ ჰარისი, ერიკ ვულფი და ა.შ. მათ თეორიებში მკაფიოდ ჩანს გეოგრაფიული დეტერმინიზმისა და მარტივი რედუქციონისტული მსჯელობების ნიშნები, რაც ამ სკოლის წარმომადგენელთა მთავარი მიზნით – ბუნებრივი გარემოსა და ეკოლოგიის დახმარებით, ადამიანთა კულტურის და საზოგადოების ანალიზით აიხსნება. მაგალითად, შეიძლება გავიხსენოთ ამერიკელ გეოგრაფ ელსოურთ ჰანტინგტონის კლიმატოლოგიური თეორია, რომელმაც დიდი გავლენა იქონია მე-20 საუკუნის ანთროპოლოგიურ კვლევებზე. ჰანტინგტონი იყო

ერთ-ერთი პირველი, რომელმაც გადაწყვიტა გამოეკვლია რამდენად დიდია ეკოლოგიური ფაქტორების როლი ადამიანთა კულტურის ფორმირების პროცესში (Huntington 1945). ამ პერიოდში მიმდინარე დისკუსიები უკვე სცდება მარტივი რედუქციონისტული მსჯელობის ეტაპს და გაცილებით კომპლექსური ანალიზის გზებით ხასიათდება. ამის თქმის საშუალებას გვაძლევს ის გარემოება, რომ ადრეული თეორიების მსგავსად, გარემო უკვე მიჩნეულია არა ადამიანთა კულტურის ფორმირების მთავარ მიზეზად, არამედ მეორეხარისხოვან – შემზღუდველ ანდა სელექციურ მოცემულობადაც კი, მთავარი აქცენტი კი გადადის კულტურის, როგორც მთავარი ფაქტორის მნიშვნელობაზე გარემოს გარდაქმნის პროცესში. ამერიკელი ანთროპოლოგი ალფრედ კროებერი იკვლევდა რა ჩრდილო ამერიკელ ადგილობრივთა დასახლებებში სიმინდის კულტურის მოყვანის წესებს, მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ გარემო, როგორც ასეთი, საერთოდ არ ქმნის სიმინდის მოყვანის წინაპირობებს, მაგრამ გარანტირებულად განაპირობებს იმას, რომ სიმინდის კულტურამ ვერ გაიხაროს (Kroeber 1939, 207-212).

თანამედროვე თეორიებში ეს მიდგომა კიდევ უფრო შეიცვალა და ანთროპოლოგიურმა კვლევებმა მეტად კონტექსტუალური ხასიათი შეიძინა. მოდერნული ე.წ. „დიდი თეორიების“ პოსტმოდერნისტული კრიტიკის კვალდაკვალ მთავარი აქცენტი გლობალურიდან ლოკალურ აღქმებზე გადავიდა. ეს მიდგომა ნათლად ჩანს ჯეიმს კლიფორდის მიერ დახასიათებული ეთნოგრაფიული კვლევის, როგორც „სანახევროდ სიმართლის“ კონცეფციაში (Clifford 1986). მისი შენიშვნით, სოციალური მეცნიერებების ინტერპრეტაციული ბუნებიდან გამომდინარე, სამეცნიერო დებატებში შემოტანილი ნებისმიერი „სიმართლე“ კონკრეტული რიტორიკისა და დისკურსის ნაყოფია, რომლის ფორმირებაშიც ძალაუფლებრივ სისტემას და ისტორიულ კონტექსტს უდიდესი წვლილი მიუძღვის (Clifford 1986, 6-7).

აქედან გამომდინარე, ეთნოგრაფიული კვლევა მარკუსის (Marcus 1995) მიხედვით, აღარაა მიმართული ფართო სისტემის მახასიათებლების რეპრეზენტაციისა და აბსტრაქტული მოდელების შექმნისკენ (Marcus 1995, 99). ამის ნაცვლად, კვლევის არეალი გაფართოვდა და მათ შორის მატერიალური ობიექტების სოციალური კონტექსტის კვლევაც მოიცვალა (Marcus 1995, 106-107). ამგვარი მიდგომა გარემოს ანთროპოლოგიაში კლიფორდ გირცმა (Geertz 1963) დაამკვიდრა.

გირცმა შემოგვთავაზა, რომ ცალკე აღებული კულტურისა და მის საპირისპირო პოლუსზე მყოფი ბუნების კვლევის ნაცვლად, თანაბარი ყურადღება დავუთმოთ იმ ურთიერთმიმართებებს, რომელთა წყალობითაც ადამიანი ერთი მხრივ, ბუნებასთან, მეორე მხრივ კი – მისი უშუალო გარემომცველი სოციალური და კულტურულ პროცესებშია ჩაბმული (Geertz 1963, 6). ამ გაგებით, წინა პლანზე გამოდის ადამიანისა და მის მიერ შექმნილი კულტურული რეალობის – მიწათმოქმედების ახლებური გააზრების საკითხი. გირცის არგუმენტის არსი შესაძლოა მოკლედ იქნას შეჯამებული შემდეგი ციტატით:

„ივეური ბრინჯის ტერასები მჭიდროდ არიან ინტეგრირებულინი შრომის ორგანიზების მეთოდებთან, სოფლის სტრუქტურის ფორმებსა და [საზოგადოების] სოციალური სტრატეგიკაციის პროცესთან“ (Geertz 1963, 9).¹

გირცის სიმბოლური ანთროპოლოგიის პარალელურად, მსგავსი მოსაზრებები აღმოცენდა ამერიკული ეკოლოგიურ-მატერიალისტური თეორიისა და კულტურული ეკოლოგიის წარმომადგენლებს შორისაც, რომლებიც ადამიანთა პოპულაციებსა და გარემოს შორის ურთიერთმიმართებების ძიებისას არ შემოიფარგლებოდნენ გარემოს, როგორც პასიური აქტორის როლით, რომელიც ქმნის კულტურას, თუმცა არანაირ გავლენას

¹ შეადარეთ ადამიანური და უსულო აგენტობების ურთიერთმიმართების შესახებ არსებულ ზემოთხსენებულ მსჯელობას.

განიცდის მისგან. მათი მთავარი ამოცანა სწორედ საზოგადოებებისა და გარემოს ურთიერთგავლენის კვლევა გახდა, რაც კულტურულ კონტექსტზეა დამოკიდებული და ადამიანებისა და გარემოს მრავალმხრივი ინტერაქციის გაგებისკენაა მიმართული (McGee, Richards 2008, 265). ამის მაგალითად გამოდგება ჯულიან სტიუარდის მიერ ფორმულირებული კულტურული ეკოლოგიის კვლევის ობიექტი:

„კულტურული ეკოლოგია განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს იმ თავისებურებების კვლევას, რომელთა ემპირიული ანალიზიც ყველაზე ნათლად უჩვენებს გარემოს უტილიზაციის კულტურულად განსაზღვრულ გზებს“ (Steward 1955, 37).

ამდენად, როგორც ანთროპოლოგიურ თეორიაში არსებულ კულტურისა და ბუნების ურთიერთმიმართების პრობლემის შესახებ შექმნილ სამეცნიერო ლიტერატურის მიმოხილვიდან გამოჩნდა, მნიშვნელოვანია, რომ ანალიზის კონცეპტუალური ჩარჩო არ შემოიფარგლოს მარტივი გეოგრაფიული დეტერმინიზმის დაშვებებით და ადამიანისა და ბუნების ურთიერთმიმართებების შესწავლისას ერთ მხრივ, ყურადღება გამახვილდეს იმ სოციო-კულტურულ, ეკონომიკურ თუ პოლიტიკურ ფაქტორებზე, რომლებიც მოცემული სივრცისა და დროისთვისაა აქტუალური, მეორე მხრივ კი მინათმოქმედებაზე, როგორც ადამიანის გარემოსთან ინტერაქციის პროცესში ფორმირებულ დამოუკიდებელ აგენტობაზე.

ამდენად, მინათმოქმედების, როგორც უსულო აგენტობის წარმოდგენა ამ სტატიაში უკავშირდება რამდენიმე ძირითად მახასიათებლებს:

1. ზემოქმედების უნარს საზოგადოების წევრებს შორის სოციალური ურთიერთობების შენარჩუნების ანდა გარდაქმნის პროცესზე;

2. კვლავწარმოებისათვის საჭირო სხვადასხვა აგენტის (მედიატორის) მობილიზებასა და მათ ფუნქციურად დატვირთვას;

3. გარემოებების (კულტურული, ეკონომიკური, პოლიტიკური თუ სხვა მაკრო ფაქტორები) შეცვლის პარალელურად, მის მიერ გამოვლენილ ადაპტაციურ უნარებს;

სტატიაში წარმოდგენილი ეთნოგრაფიული მასალა გორის რაიონის სოფელ დიცში მინათმოქმედების, როგორც უსულო აგენტობის შესახებ შესაძლოა ორ პირობით სივრცე – დროით (ომამდე და ომის შემდეგ) განზომილებებად იქნას დაყოფილი. ეთნოგრაფიული კვლევის პირველ ეტაპზე წარმოებული ეთნოგრაფიული დაკვირვებისა და არაფორმალური ინტერვიუების პროცესმა გამოიკვეთა ორი გარემოება. ერთი მხრივ, ჩემს მთხრობელთა ყოველდღიურ ყოფაში მინათმოქმედების განსაკუთრებული როლი 2008 წლის ომის და შემდგომი პერიოდის „მცოცავი ოკუპაციის“ დაწყების შემდეგ. მეორე მხრივ, ჩაღრმავებული ინტერვიუების მეთოდით, მინათმოქმედების ომამდელი, თვისებრივად განსხვავებული ფუნქცია და დანიშნულება ომის შემდეგ შექმნილი რეალობის კონტექსტში.

2020 – 2021 წლებში სამაგისტრო ნაშრომისათვის ემპირიული მასალის შეგროვების მიზნით, ეთნოგრაფიული კვლევა ჩავატარე საოკუპაციო გამყოფ ხაზთან მდებარე სოფელ დიცში (გორის რაიონი). კვლევის პირველი ეტაპის შემდეგ, გამიჩნდა განსაკუთრებული ინტერესი 2008 წლის რუსეთ-საქართველოს ომის შემდეგ იძულებით გადაადგილებული რამდენიმე ოჯახის მიერ სოფელ დიცის ჩრდილოეთ ნაწილში, ოკუპირებული სოფელ ერედვის საზღვართან ომის შემდეგ შექმნილი მცირე დასახლების მიმართ. უფრო კონკრეტულად – მაინტერესებდა რა გახდა მათ მიერ ამ დასახლების შექმნის მიზეზი, როგორ ახდენდნენ აქ მცხოვრები დევნილები საკუთარი ინტერესების, რესურსებისა და სურვილების მიხედვით, ურთიერთსაპირისპირ-

როდ გამოყენებული და გაზიარებული სიმბოლოების ინტერპრეტაციის დახმარებით, ამ დასახლებაში არსებული მატერიალური და არამატერიალური რეალების სიმბოლურ რეპრეზენტაციას (ვახტანგაშვილი 2021, 4). ამ უკანასკნელის შესწავლის წინაპირობად კი ეთნოგრაფიული მასალა შეკრებილ იქნა ომის შემდეგ შექმნილი ეკონომიკური რეალობის, რელიგიური პრაქტიკისა და ყოველდღიური ყოფისა თუ ლოკალური იდენტობის შესახებ.

საოკუპაციო გამყოფი ხაზის პირველადი დაკვირვების შემდეგ, ჩემი ყურადღება მავთულხლართებთან არსებულმა სივრცემ მიიპყრო. ქალაქ გორიდან მიმავალი საავტომობილო გზა სოფელ დიცის ცენტრში მიდის, რის შემდეგაც აღმოსავლეთით, არბოსა და ქორდისაკენ მიემართება. 2008 წლამდე სოფლის ცენტრიდან გზა ჩრდილოეთით, სოფელ ერედვისაკენაც მიემართებოდა, თუმცა 2021 წლისთვის საავტომობილო გზის ეს მონაკვეთი ტალახით დაფარული დამხვდა. აქედან საოკუპაციო გამყოფი ხაზი სულ რამდენიმე ათეულ მეტრში გადიოდა. ეს გზა ეგრეთ წოდებული „საზღვრის“ აღმნიშვნელ ბანერთან წყდებოდა, რომლის ჩრდილოეთითაც ოკუპირებული სოფელი ერედვი, დასავლეთით კი დიცის მოსახლეობის ხეხილის ბაღები იწყებოდა. განსაკუთრებულად უჩვეულოდ გამოიყურებოდა აღმოსავლეთი ნაწილი, რომელზეც არც მავთულხლართები და არც რაიმე სახის ე.წ. „საზღვრის“ აღმნიშვნელი ბანერი იდგა. ეს ცარიელი სივრცე, რომელიც შემოდგომით ტალახით იყო დაფარული, ზაფხულობით კი საძოვრებად გამოიყენებოდა (რის გამოც, ადგილობრივების თქმით, ხშირი იყო რუსი სამხედროების მხრიდან რქოსანი პირუტყვის გატაცების შემთხვევები. ამავე ადგილზე მოხშირდა ადამიანების გატაცებაც) სრულდებოდა საოკუპაციო გამყოფი ხაზის სიღრმეში შეჭრილი კულტივირებული მიწებით. ამ კონტრასტის დანახვისას გამიჩნდა შეკითხვა – რატომ არ სწევენ რუსები ამ მონაკვეთზე გამავალ მავთულ-

ხლართებს უფრო სამხრეთით – ძნელად წარმოსადგენია, რომ ისინი სასოფლო-სამეურნეო მიწებს უწევდნენ ანგარიშს.

უშუალოდ საოკუპაციო გამყოფ ხაზში შეჭრილი ბალები დიცის ჩრდილოეთით მდებარე სოფელ ერედვიდან 2008 წლის აგვისტოს ომის შედეგად იძულებით გადაადგილებულ პირებს, ამ ბალებიდან ყველაზე ჩრდილოეთით, უშუალოდ ე.წ. „საზღვართან“ მდებარე ბალი კი ილია ბერუაშვილს ეკუთვნოდა. ილიასა და ყველა მის დევნილ მეზობელს, თუ ზოგადად, სოფელ დიცის მოსახლეობას უშუალოდ შეეხო (და ეხება) როგორც ბორდერიზაციის, ასევე მცოცავი ოკუპაციის პროცესი. ტერმინი „ბორდერიზაცია“ შექმნილია საქართველოში მოქმედი ევროკავშირის სადამკვირვებლო მისიის მიერ და განიმარტება, როგორც: „ფიზიკური აღნიშვნებისა და მოქმედებების ერთობლიობა, რომელიც [ადმინისტრაციული საზღვრის] ხაზზე გადაადგილების პროცესს უწევს კონტროლს ანდა აფერხებს“ (Toal, Merabishvili 2019, 5).

რაც შეეხება „მცოცავ ოკუპაციას“, ესაა: „კონფლიქტის ხაზის სახელმწიფოთაშორის საზღვრად გარდაქმნისთვის ფიზიკური ბარიერების შექმნის პროცესი“ (Toal, Merabishvili 2019, 2).

ორივე პროცესი თანადროულად, 2008 წლის ომის შემდეგ დაიწყო, ხოლო 2009-2017 წლებში რუსული და ოსური მხარეების მიერ სათვალთვალო კოშკების, ბლოკ-პოსტებისა და მავთულხლართების გავლენაც დაემატა. ამ ყველაფერს თან სდევდა 2009-2017 წლებში საქართველოს 900-ზე მეტი მოქალაქის დაკავება „საზღვრის უკანონო კვეთის“ ბრალდებით (Komakhia 2017). ეს პროცესი დღემდე შეუქცევად ხასიათს ატარებს.

სოფელ დიცში მცხოვრებ ჩემს მთხრობელებს ომის დასრულებიდან მალევე, ჯერ კიდევ 2013 წლის ზაფხულიდან მოუწინათ „მცოცავი ოკუპაციის“ პირისპირ აღმოჩენა, რადგან ამ სოფელში საოკუპაციო საზღვრის გადმონევა სწორედ ამ დროი-

დან დაიწყო (Toal, Merabishvili 2019, 9). ამის გამო, ჩემი მთხრობელების თქმით, სულ მალე მათი თანასოფლელების სასოფლო-სამეურნეო სავარგულების მნიშვნელოვანი ნაწილის საოკუპაციო გამყოფი ზოლის მიღმა აღმოჩნდა.

ამ სტატიისთვის წარმოდგენილი კონცეპტუალური ჩარჩოს მიხედვით, მიწათმოქმედება მისი ზოგადი უტილიტარისტული დანიშნულების გარდა, შესაძლოა აგრეთვე განვიხილოთ, როგორც აგენტობა, რომელსაც მოცემულ სოციო-კულტურულ კონტექსტში (საოკუპაციო გამყოფ ხაზთან მდებარე ქართულ დასახლებაში) მოქმედ აქტორთა ყოფაში ღრმა ისტორიული ფესვები გააჩნდა, რის გამოც შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ის სოციალური კოჰეზიის განმაპირობებელ ერთ-ერთ უმთავრეს ფაქტორადაც ჩამოყალიბდა. ამ შემთხვევაში, სოციალურ კოჰეზიაში იგულისხმება კონკრეტული სოციალური ჯგუფის წევრებს შორის არსებული სოლიდარობის, გაზიარებული ღირებულებებისა და მიკუთვნებულობის განცდის არსებობა (Baylis, Beider, Hardy 2019, 8). მიწათმოქმედების ამ როლის უფრო ნათლად წარმოსაჩენად, შეგვიძლია ახლოდან შევხედოთ ამ ტერიტორიაზე მცხოვრებთა სამეურნეო-ყოფით თავისებურებებსა და აქ არსებულ ეკოლოგიურ წინაპირობებს:

საარქივო მასალის ანალიზზე დაყრდნობით, ისტორიკოსმა გიორგი სოსიაშვილმა (სოსიაშვილი, 2010) მე-20 საუკუნეში სოფელ დიცის ეკონომიკურ მდგომარეობაზე საუბრისას შენიშვნა, რომ მე-20 საუკუნის პირველ ნახევარში სოფლის კოლმეურნეობის ჩამოყალიბებას მებაღეობისა და მარცვლეული კულტურების განვითარება მოჰყვა, რაც 1931 წელს დიცში ხილის გადამამუშავებელი პუნქტების გახსნით დასრულდა. აქ არსებული კოლმეურნეობა ანგარიშვალდებული იყო სახელმწიფოსათვის გარკვეული გადასახადი ხორბლით გადაეხადა. სოფელში აქტიურად მისდევდნენ მესაქონლეობასაც, რაც ერბოსა და ხორცის წარმოების განვითარებას უკავშირდება, რომელთა რეალიზა-

ციაც დიციდან 4 კილომეტრში მდებარე ქალაქ ცხინვალში ხდებოდა (სოსიაშვილი 2010, 13-14).

სოფლის ამ ეკონომიკურ თავისებურებას ეკოლოგიური წინაპირობები ქმნიდა. ამ მხრივ, შეგვიძლია გავიხსენოთ ქართველი ეთნოლოგ გიორგი ჯალაბაძის (ჯალაბაძე 1986) ნაშრომი, რომელშიც ის აღნიშნავდა, რომ შიდა ქართლის ამ ნაწილში მოსახლეობა სოფელ ვანათიდან ერედვის გავლით მომდინარე დიცურის სარწყავი არხით სარგებლობდა, რომლითაც დიცისა და ერედვის გარდა ირწყვებოდა ახლო მდებარე არბო, ქორდი, ერგნეთი, თერგვისი და ტირძნისიც. დიცურის მოვლა სოფლების კოლექტიურ პასუხისმგებლობას წარმოადგენდა, რაც დასტურდება გიორგი ჯალაბაძის მიერ მოყვანილი ერთი საინტერესო ადგილობრივი ჩვეულებითაც:

„დიცურის მერუეთა გადმოცემით, ერედველებს წყლის დაღვევის შემდეგ წვერი უნდა დაებერტყათ, რომ არხს ბევრი წყალი არ მოკლებოდა... წყლის ხელოვნური რუების გატანა ძალიან დიდი მნიშვნელობის პრობლემას იყო მიჩნეული, ხოლო ამ რუების დაზიანება, მოშლა და ხელყოფა ქვეყნის მოშლას უდრიდა“ (ჯალაბაძე 1986, 298).

ქართველმა ეთნოლოგმა შიდა ქართლში მიწათმოქმედების განვითარების შესწავლა მეოცე საუკუნის ოციან წლებში დაიწყო. 1924-1926 წლებში, მესხეთში, შიდა და ქვემო ქართლში ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზის შემდეგ, გიორგი ჩიტაია აღნიშნავდა:

„ქართლის ეთნოგრაფიულ ყოფაში მოპოვებულმა წინასწარი ხასიათის მონაცემებმა უკვე დაგვანახა, რომ მშრომელი გლეხობა ფლობდა მეტნაკლებად მკვიდრ ემპირიულ მასალას, რომლის ცალკეული მონაცემები მუშავდებოდა და ფორმირდებოდა ათასწლეულთა მანძილზე ხანგრძლივი, შეუპოვარი ძიებისა და გამოცდის გზით“ (ჩიტაია 1997, 57).

ქართული ეთნოლოგიური სკოლის ფუძემდებელი ყურადღებას აქცევდა ადამიანის ყოფისათვის დამახასიათებელი თა-

ვისებურებების, განსაკუთრებით კი მიწათმოქმედების ეთნოგრაფიულად შესწავლის საკითხს, რის აღსანიშნადაც ის ტერმინ აგროეთნოგრაფიას იყენებდა. საყურადღებოა მის მიერ წარმოდგენილი აგროეთნოგრაფიის კვლევის საგანი, რომლის განმარტებიდანაც ჩანს, რომ გიორგი ჩიტაია, თანამედროვე სამეცნიერო ტერმინოლოგიით რომ ითქვას, სწორედ სულიერ და უსულო აგენტობებზე და მათ ადამიანურ აგენტობასთან მჭიდრო კავშირზე საუბრობს, თუმცა განსხვავებული კონცეპტუალური აპარატით:

„აგროეთნოგრაფიის დარგში მუშაობის ხაზს განსაზღვრავს ადამიანის ფაქტორი. ამიტომ წინ უნდა წამოინიოს ადამიანის სიმბიოზი მცენარეებთან და ცხოველებთან. საჭიროა ეკოლოგიისა და მეურნეობის ისტორიის ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირში წარმოჩენა, რადგან კონკრეტულ ბუნებრივ პირობებში გამოცდილი და გამართლებული სამეურნეო საქმიანობა მკვიდრდება“ (ჩიტაია 1997, 62).

ქართველი მეცნიერების მიერ ამ კონკრეტულ რეგიონსა თუ ზოგადად, საქართველოში მიწათმოქმედების განვითარებაზე წარმოდგენილი მასალა ვუკავშირებ კლიფორდ გირცის აგრიკულტურული ინვოლუციის თეორიის ერთ ასპექტს. გირცი (Geertz 1963, 12-37) ასაბუთებდა, რომ არსებობდა მჭიდრო კავშირი ინდონეზიაში არსებულ მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებულ პრაქტიკებს, ეკოლოგიურ პირობებსა და სოციალურ სტრუქტურებს შორის, რა დროსაც მან ხაზი გაუსვა საირიგაციო სისტემების განუხრელად დიდ როლს საზოგადოების სოციალური და ეკონომიკური ქსოვილის შექმნაში. გირცის კონცეფცია, რასაკვირველია სცდება მარტივი რედუქციონიზმის საზღვრებს და მისი ანალიზი ინდონეზიურ მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული სიმბოლოებისა და ადამიანთა ყოფის სხვა ასპექტებს შორის მჭიდრო კავშირების ახსნის მიმართულებით ვითარდება.

ამდენად, ნათელია, რომ ეკოლოგიური პირობები აყალიბებს კონკრეტული მეურნეობისათვის ხელსაყრელ, ანდა ხელისშემშლელ ფაქტორებს, თუმცაღა ყურადღების მიღმა არ უნდა დარჩეს, ჯულიან სტიუარტის სიტყვებით რომ ითქვას, „გარემოს უტილიზაციის კულტურულად განსაზღვრული გზებიც,“ რომელთა დახმარებითაც შესაძლებელი გახდება აქ წარმოდგენილი ეთნოგრაფიული ველის მეტ-ნაკლებად სრულფასოვანი სურათის აღწერა.

ამისათვის, მნიშვნელოვანია ამ პროცესში მონაწილეთაგან დანახული რეალობის ემიკურად გადმოცემა, უფრო კონკრეტულად კი იმის გაგება თუ რა როლს თამაშობდა 2008 წლამდე მინათმოქმედება ადგილობრივთა ყოველდღიურ ცხოვრებაში. ერთ-ერთი ინტერვიუს მონაკვეთი გადმოსცემს ჩემი მთხრობელების სათქმელს:

„რაც თავი მახსოვს, ჩვენცა და ჩვენი მამა-პაპებიც სულ ვუვლიდით ბალებსა... სოფელში სუფრა ისე არ გაიშლებოდა, რომ ერთმანეთი არ დაგვეპატიჟა, ვიცოდით მუშაობის დროსაც გვერდში დგომაი. ადრე ხალხი ერთად იდგა ჭირშიცა და ლხინშიცა...“

ამ ნარატივში წარსულში არსებული მჭიდრო სოციალური ურთიერთობების შენარჩუნება პირდაპირ თუ ირიბად უკავშირდება რამდენიმე მნიშვნელოვან გარემოებას, მათ შორის კი – მინათმოქმედებასთან დაკავშირებულ სეზონურ სამუშაოებს. ეს უკანასკნელი კი, ჩემ მიერ მოპოვებულ მასალაზე დაყრდნობით, საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ ეთნოსთა შორის თუ შიდა ეთნიკური სოციალური ურთიერთობების განმაპირობებელ მედიატორადაც კი იქნა წარმოჩენილი. ამის ნათელსაყოფად მნიშვნელოვანია წარმოვადგინოთ სასოფლო სამეურნეო პროდუქტების რეალიზაციის ადგილის, ანუ საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ ერგნეთში გახსნილი ე.წ. „ტეკის ბაზრის“ სოციალური მნიშვნელობა.

ამ ბაზრის შესახებ არსებობს ორი ურთიერთსაპირისპირო მოცემულობა – ერთი მხრივ, ის რუსეთიდან საქართველოს მიმართულებით არალეგალური პროდუქტებით ვაჭრობის (Kukhianidze, Kupatadze, Gotsiridze 2004, 18-20), მეორე მხრივ კი ადგილობრივი წვრილი და მსხვილი მოვაჭრეების, მძღოლების, მტვირთავებისა და კლიენტებისათვის ეკონომიკური თვალსაზრისით უმნიშვნელოვანეს სივრცეს წარმოადგენდა (Kukhianidze, Kupatadze, Gotsiridze 2004, 20). ეკონომიკური ურთიერთობების გარდა, ბაზარი ქართულ და ოსურ მოსახლეობას შორის კონფლიქტის პირობებში, ყოველდღიური ურთიერთობების გამყარების პრაქტიკურ ადგილად მოგვევლინა (Khutsishvili 2018, 3-4).

ჩემი მთხრობელების ინტერვიუებიდან ამოკრეფილი ქვემოთ წარმოდგენილი რამდენიმე ციტატაც გამოდგება იმის საჩვენებლად, თუ როგორ შექმნა მინათმოქმედებამ სასოფლო-სამეურნეო პროდუქტების ერგნეთის ბაზარში რეალიზაციასთან დაკავშირებული მრავალაქტორიანი ქსელი, რომელშიც თანამონაწილეობდა სულიერ თუ უსულო აგენტობათა გამორჩეულად დიდი რაოდენობა. ილია ბერუშვილის თქმით:

„პომიდორი მიგვექონდა ხოლმე ჩვენა გასაყიდად და იქა [ერგნეთის ბაზარში] ბევრი დახლი იყო რო გავიხედე ვიფიქრე [...] ესა დღეს არ გაიყიდება-მეთქი. ჩამოვიდოდა ხოლმე რუსეთიდან მანქანაი და სულ მასაპობდა- დაუდებდა კუხემნიფესა და სულ მიჰქონდა. სულ ყველაფერი იყიდებოდა.“

„ახლა ამ ტერიტორიებზე, სამი ჰექტარი რაც მაქვს სულ ვაშლი მქონდა და ახლა მაგ ტეკზე სულ ვერ გავყიდიდი, სამაგიეროდ, კლიენტსა ვნახულობდი, მერე მომყავდა, ვაჩვენებდი, პადვალი სავსე მქონდა, [შემდეგ] მოიყვანდნენ მუშებსა, დავგრუზავნდით, წავიყვანდით...“

ეს მოსაზრება განავრცო მისმა მეზობელმა 70-წლამდე მამაკაცმა:

„[ერგნეთის ბაზარში] ოსებს ჩამოჰქონდათ ფქვილი, ხორბალი, ქერი, სიგარეტი, საკონდიტრო ნაწარმი, გოჭები, ქათმები, კვერცხი და რავი, ბევრი რამე... დიზელი, ბენზინი და ა.შ.“

„[ერგნეთის ბაზარში] ავტობუსი დადიოდა ხოლმე, ისეთ ზუსტ დროს, ხალხი მასზე ასწორებდა საათს. მარტო ჩვენი ხეობის კი არა, მთელი გორის რაიონის ხალხი ვაჭრობდა ცხინვალში.“

„მანამდე [ერგნეთის ბაზრის გახსნამდე] დაკეტილი იყო ეს გზები და ჩერებ აზერბაიჯანით დავდიოდით რუსეთში... და იმდენად დავუახლოვდით ამის მერე ოსებს, რომ აი, ამის მერე გასვენებაში ცხინვალში ჩავსულვარ, ჯავაში ჩავსულვარ, ქორწილში ვყოფილვარ... ჩვეულებრივად შეგვეძლო მანქანით ბაზარში გადაადგილება.“

როგორც ამ მონაკვეთიდან ჩანს, სავაჭრო-ეკონომიკურ ქსელში ჩაბმულ პირებს, მიუხედავად მათი ეთნიკურობისა, ერთმანეთთან მჭიდრო სოციალური ურთიერთობების დამყარება შეეძლოთ. აღნიშნული სიტუაცია შეიცვალა ერთი მხრივ, ერგნეთის ბაზრის დაკეტვის, ხოლო შემდეგ კი ამ რეგიონში მუდმივად მიმდინარე საომარი მოქმედებების გამო, რაც საბოლოო ჯამში 2008 წლის აგვისტოს ომით დასრულდა. ახალმა რეალობამ ადგილობრივთათვის არა მხოლოდ გადაადგილებასთან დაკავშირებული სირთულეები, არამედ სასოფლო-სამეურნეო პროდუქტების მოყვანისა და საოკუპაციო გამყოფ ხაზთან ახლოს ცხოვრებისა და ბორდერიზაციის გამო, უსაფრთხოების პრობლემებიც გააჩინა.

ამის სირთულეების მიუხედავად, ომის შემდეგ საოკუპაციო გამყოფ ხაზთან დევნილთა მცირე დასახლება მაინც შეიქმნა. ეს პროცესი პირველ რიგში ილია ბერუაშვილის საცხოვრებელს უკავშირდება, რომელიც ოკუპირებულ ერედვსა და დიცს შორის მდებარეობს და 2008 წლის შემდეგ მცოცავი ოკუპაციის

ეპიცენტრში აღმოჩნდა. ამას მოჰყვა ე.წ. „საზღვრის“ ნიშნულე-ბისა და მავთულხლართების რამდენიმე შრის გავლება უშუა-ლოდ ილია ბერუაშვილის კუთვნილი ბალების სიახლოვეს. ამ პროცესის პარალელურად, ილია ბერუაშვილის საცხოვრებლის გარშემო მიწების შექმნა დაიწყო იმ დევნილებმა, რომელთა საცხოვრებელი სახლები და ბალებიც გამყოფი ხაზის მიღმა აღ-მოჩნდა. დევნილებმა საკუთარი გადაწყვეტილების მიღების ორი მიზეზი დაასახელეს: 1. სოფელ ერედვისგან „შემორჩენი-ლი მიწის შენარჩუნება“ დეოკუპაციის დასაწყისამდე და 2. მცოცავი ოკუპაციის შეჩერება სასოფლო-სამეურნეო მიწების ფართობის ზრდის გზით.

ილია ბერუაშვილის ჩათვლით, ამ დასახლებაში მუდმივად ოთხი ოჯახი ცხოვრობს, რომელთა ძირითად საქმიანობად მი-წათმოქმედება რჩება. მიუხედავად ამისა, მათ მიწის დამუშავე-ბა მხოლოდ ქართული პოლიციის დახმარების გზით შეუძლიათ. ილია ბერუაშვილის მიხედვით,

„ჩვენი ტერიტორიაა, მარა იქვე „საზღვარია“ და ჩვენა, ტექნიკას რომ შევიყვანთ, იქა ჩვენი მილიცია გვეხმარება“.

„იმდღესა მიწას ვამუშავებდით, ტექნიკა რამე რომ შეგ-ყვავს იქ ჩვენი პოლიცია თუ არ დგას, ვერ შევდივართ...“

მსგავსი პრობლემა გამყოფ ხაზთან მდებარე ყველა ბალის მფლობელს, მათ შორის ილია ბერუაშვილის მეზობელ 60 წლამ-დე დევნილ მამაკაცსაც შეეხო:

„შიშით შევდივართ, მაგის დედა ვატირე. მე რათ მიწდა მილიცია, რომ ჩემს ნაკვეთში შევიდე და დავამუშავო?!“

ამ სირთულის გაჩენამ ჯგუფის წევრებს შორის სოცია-ლური კოჰეზია კიდევ უფრო განამტკიცა, რაც აისახა ტოპონი-მიკაში – ამ ტერიტორიას მათ „ბერუაშვილების უბანი“ უწოდეს, ეს ტოპონიმი კი ოკუპირებულ სოფელ ერედვიდან გადმოიტანეს. მეორე მხრივ კი, ამით ხელი შეუწყვეს მათ შორის არსებული სოციალური ურთიერთობების შენარჩუნებასა და

დაცვას – აქ დასახლებულებს საერთო წარმომავლობის გარდა ნათესაური კავშირებიც გააჩნიათ.

კვლევის პროცესში მომეცა საშუალება დაგვეკვირვებოდა ამ ჯგუფის წევრების მიერ შემუშავებულ სხვადასხვა ორგანიზებულ მოქმედებებს, რომელთა უმეტესობაც მიწათმოქმედებას უკავშირდებოდა. პირველ რიგში, ეს ეხება ამ დასახლებაში სეზონურად მცხოვრები დევნილების ბალების მოვლას – როგორც ადრეულ გაზაფხულზე მიწის დამუშავების, ასევე შემოდგომით მოსავლის აღებისა და დაბინავების პროცესში. სეზონურად მცხოვრებ რამდენიმე დევნილ ოჯახზე დამატებით უნდა აღინიშნოს, რომ მათ ძირითადად ეკონომიკური მიზეზების გამო, ერთგვარი ორმაგი მოსახლეობა არჩიეს – ისინი უმეტესწილად დევნილთა დასახლებებში აგრძელებენ ცხოვრებას აქ კი პერიოდულად ჩამოდიან (სასოფლო-სამეურნეო ციკლით გათვალისწინებული სეზონური სამუშაოების შესასრულებლად).

ამგვარი შრომით ურთიერთდახმარების ფორმები ტრადიციულად სამიწათმოქმედო თუ მესაქონლეობის დარგებში შრომითი ნაყოფიერების გაზრდასა და ფიზიკური ძალების დაზოგვას ემსახურებოდა,¹ თუმცაღა ამ კონტექსტში ძველ (მიწათმოქმედება, მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული მატერიალური ობიექტები თუ პრაქტიკები) და ომის შემდეგ გაჩენილი ახალ აგენტობების (მავთულხლართები, რუსი და ოსი ე.წ. „მესაზღვრეები“ და მძიმე ტექნიკა) გამო შეიცვალა. ანალიზისას აუცილებელია აღინიშნოს ამ აგენტობებს შორის შექმნილი ის ბინარულობა, რომელიც აქ მცხოვრებთა ყოველდღიურობას განსაზღვრავს. ამის საილუსტრაციოდ გამოდგება ილია ბერუაშვილის მორიგი სიტყვები:

„ჩემ ბაღში ვართ და ვამყნობთ ხეებსა. [მავთულხლართებს მიღმა] დავინახეთ საიდანღაც გამოჩნდა ვილისი თუ ჯიპი ეგ მანქანაი და გაიშალნენ ასე რუსები, თან ხელებს იქ-

¹ იხილეთ: გელაძე 1989; გრძელიძე 1985.

ნევინ აქეთკენა... დავრეკე პოლიციაში აქ არ იყვნენ მაშინა. [ჩემს მეზობელ] დაენყო ხელების კანკალი. ეშინია, თან ამცნობს.“

„[გამყოფ ხაზთან მდებარე ბაღში] ნერგის ფესვები ამოვიღე ერთი ორგანა, უკვე ბინდდებოდა და ბარემ მოვრჩემეთქი, ეს ცული ავიტანე ჩავჩეხო-მეთქი და [რუსები] არ დამადგნენ ბიჯო?! ორნი თანა. დობრი ვეჩერო – ვეჩერ დობრი, კაკ სლუჟბაო, მეკითხეს.. და იდუტ, სპასიბა. არაფერი, არაფერი, აესე ვსაუბრობთ ხოლმე...“

როგორც ამ მონაკვეთიდან ჩანს, საოკუპაციო გამყოფი ხაზის ორივე მხარეს ორი სხვადასხვა სახის უსულო აგენტობები წარმოადგენენ, რაც, თავის მხრივ, მიწათმოქმედებისა და მცოცავი ოკუპაციის, მიწის კულტივაციისა და ოკუპაციის ბინარული ოპოზიციებით განისაზღვრება. აქ საჭიროა მივუბრუნდეთ სტატიის თეორიულ ნაწილში წარმოდგენილი ალფრედ გელის (Gell 1998) „ჰუმანისტურ მიდგომას,“ რომელიც მატერიალური საგნების აგენტობების მთავარ განმსაზღვრელად ადამიანურ აგენტობას სახავდა. მისი ნაშრომიდან განსაკუთრებით გასათვალისწინებელია მორიგი არგუმენტი. გელის მიხედვით, პოლ პოტის მიერ კამბოჯის სხვადასხვა ტერიტორიაზე დაფლული ნაღმები „პირდაპირ მიუთითებენ“ დიქტატორის დესტრუქციულ ზრახვებზე იმ გაგებით, რომ ადამიანები, რომლებსაც მათ გამო დაზიანებები მიადგათ კაუზალური ლოგიკური კავშირებით, წარსულში პოლ პოტის მიერ კამბოჯის დანაღმვის გადანყვებილებამდე მიდიან (Gell 1998, 20-21). როგორც აქ ჩანს, ნაღმებს, როგორც ცალკე ალებულ მოცემულობებს, გააჩნიათ აგენტობა – მათი მოქმედებაში მოყვანა ადამიანებს კონკრეტული პიროვნების სახელს ახსენებს. სხვა სიტყვებით, ნაღმები იმ გაგებით წარმოადგენენ აგენტობებს, რომ ისინი არამხოლოდ ატარებენ, არამედ კიდევ ალასრულებენ ადამიანების მოკვლის განზრახვას.

ამგვარი გაგებით, დევნილების დასახლებასთან გავლენიანი საოკუპაციო გამყოფი ხაზი იქ მცხოვრები საქართველოს მოქალაქეებისთვის, გელის მიერ აღწერილი პოლ პოტის მინების, როგორც ისტორიული მოვლენების რემინისცენციის მსგავსად, უსულო აგენტობად იქნას გააზრებული, რომელიც რუსულ მხარესთან ასოცირებულ ომს, ადამიანების გატაცებასა და ოკუპაციას უკავშირდება. რაც შეეხება მინათმოქმედებას, ის შეიძლება დახასიათდეს გამყოფი ე.წ. „საზღვრის“ წინააღმდეგ ფორმირებულ აგენტობად, რომელიც ადგილობრივთა ტრადიციული (ომამდელი) ყოფისათვის დამახასიათებელი ტრადიციული სამეურნეო ცხოვრების წესზეა დამყარებული. ამასთან გამოიკვეთა, რომ შესაბამისი გამოწვევების პირობებში, მინათმოქმედებას გააჩნია პოტენციური გარდაიქმნას ახალი ტიპის ქსელად, რომელშიც სხვა სულიერი და უსულო აგენტობები არსებული სიტუაციის შესაცვლელად გარკვეული მიზნებისათვის გაერთიანდებიან.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ წარმოდგენილ სტატიებში 2020 – 2021 წლებში სამაგისტრო ნაშრომისათვის სოფელ დიკში 2008 წლის რუსეთ საქართველოს ომის შემდეგ შექმნილ დევნილთა მცირე დასახლებაში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალის ახლებურად გაანალიზებისა და მისი უსულო აგენტობისა და აქტორისა და ქსელის ფართო თეორიასთან დაკავშირების გზით, ვეცადე მეჩვენებინა საოკუპაციო გამყოფი ხაზთან მცხოვრები ადამიანების მიერ მინათმოქმედების, როგორც უსულო აგენტობის ფორმირების დინამიკური პროცესი, რომელიც სათავეს ადგილობრივთა ტრადიციული ყოფა-ცხოვრებიდან იღებს და ომის შემდეგ შექმნილი ბორდერიზაციისა და მცოცავი ოკუპაციის პროცესში შექმნილ სიტუაციაზე გავლენის მოხდენის უნარით ხასიათდება. ემპირიული მასალისა და თეორიის ანალიზიდან გამომჩნდა, რომ მინათმოქმედებას გააჩნდა და გააჩნია სხვა სულიერი თუ უსულო აგენტობებისაგან

დაკომპლექტებული ქსელის შექმნის უნარი ომამდელ (ტეკის ბაზარი, სავაჭრო ურთიერთობები, სატრანსპორტო ქსელი) და თვისებრივად განსხვავებულ – ომის შემდეგ (გამყოფ ხაზთან მობილიზებული პოლიცია, მცოცავი ოკუპაციის შესაკავებლად ფორმირებული სოც. ურთიერთობები, გამყოფ ხაზთან დამუშავებული მინები და ა.შ.) სიტუაციებში. აქედან გამომდინარე, სტატიაში არა მხოლოდ „გარემოს უტილიზაციის კულტურული გზების“, არამედ ადამიანების მიერ ფორმირებული იმგვარი აგენტობის შექმნის კონტურები იკვეთება, რომელიც უნდა გავიზოროთ კულტურისა და ბუნების დიქტომიის გარეშე, რადგანაც ის ჰიბრიდული ბუნების მატარებელია და ადამიანთა ქცევაზე ზემოქმედების უნარით ხასიათდება, უფრო კონკრეტულად კი – მისი შემქნელი სოციალური ჯგუფისაგან მოითხოვს ახალი სოციალური ურთიერთობების ფორმირებას (მაგ. სხვა დევნილების ბალებზე ზრუნვა და მიწათმოქმედება პოლიციის თანხლებით) კონკრეტული კომპეტენციების (მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული სეზონური სამუშაოები, შრომითი ურთიერთდახმარება) მობილიზებასა და, შესაბამისად, ახალ სიტუაციასთან ადაპტაციას. ნაშრომში წარმოდგენილი ეთნოგრაფიული მასალის შინაარსიდან გამომდინარე, მიწათმოქმედების აგენტობის კონცეფცია უფრო მეტად გააზრებულია ჰუმანისტური მიდგომით, რადგანაც თითოეული უსულო აგენტობის შექმნა პირდაპირ უკავშირდება ადამიანური აგენტობების მიზნებსა და ამოცანებს. ამასთან ერთად, შესაძლებელია ვისაუბროთ ერთი მხრივ, ოკუპაციასთან დაკავშირებული ბორდერიზაციის, მეორე მხრივ კი, მიწის კულტივაციის როგორც პირველის საწინააღმდეგოდ გაჩენილ აგენტობებს შორის მიმდინარე კონფლიქტსა და ახლებურ სოციალურ დინამიკაზე, რაც პირდაპირი ამსახველია რუსეთსა და საქართველოს შორის მიმდინარე მაკრო სოციალური და პოლიტიკური პროცესებისა.

ადამიანისა და მისი უშუალო საცხოვრებელი გარემოს ურთიერთკავშირის პრობლემა, რომელიც განსაკუთრებულად აქტუალური თანამედროვე ანთროპოლოგიურ მიმართულებებში გახდა (მაგ. გარემოს ანთროპოლოგია ანდა ზემოსხენებული აქტორისა და ქსელის თეორია) ქართულ ეთნოლოგიური სკოლისათვის არამხოლოდ კვლევის ერთ-ერთი მთავარი მიმართულება იყო (მაგ. გიორგი ჩიტაიას მიერ წარმოდგენილი ადამიანის, მცენარეებისა და ცხოველების სიმბიოზის კვლევა აგროეთნოგრაფიის კონტექსტში), არამედ გვხვდება ემპირიული მასალით გამყარებული ნაშრომები, რომლებშიც კონტექსტურადაა გააზრებული ეკოლოგიური ცოდნა მათ შორის სარწყავი წყლის მოხმარების შესახებ

დამონმებული ლიტერატურა:

- გელაძე, თ. (1989)**, მინათმოქმედებასთან დაკავშირებული შრომითი დახმარება (აღმოსავლეთ საქართველოს ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით), *ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე*, XL-B, გვ: გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი.
- გრძელიძე, ბ. (1985)**, შრომის ორგანიზაციის ფორმები მთიულეთსა და გუდამაყარში. *საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მანცე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია*, N2, გვ: თბილისი.
- ვახტანგაშვილი, გ. (2021)**, ყოველდღიური ყოფა და ცხოვრება საოკუპაციო გამყოფ ხაზთან (სოფელ დიცის მაგალითზე). სამაგისტრო ნაშრომი, ხელმძღვანელი ქეთევან ხუციშვილი, თბილისი, თსუ, VIII კორპუსი, ოთახი 204, ხელნაწერის უფლებით.
- ვახტანგაშვილი, გ. (2022)**, თანამედროვე ანთროპოლოგიური ეპისტემოლოგია: ლოკალური ცოდნის სისტემების კონსტრუირება და მათი ანალიზი (ტონი ლ. უაითჰედისა და მარგარეტ ლ. კომპტეს პარადიგმების მიხედვით). *მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის III* (29): 108- 132, თბილისი.

- ლატური, ბ. (2014)**, არასოდეს ვყოფილვართ მოდერნულები, სიმეტრიული ანთროპოლოგიის მცდელობა, მთარგმნელი ელენე ლადარია, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი.
- სოსიაშვილი, გ. (2010)**, დიციის ისტორია (პატარა ლიახვის ხეობის ისტორიიდან), გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბილისი.
- ჩიტაია, გ. (1997)**, საქართველოს აგროეთნოგრაფიის პრობლემები (შესწავლის მდგომარეობა და პერსპექტივები). ცაგარეიშვილი თ. (რედ), შრომები ტ. 1 გვ: „მეცნიერება“, თბილისი.
- ჯალაბაძე, გ. (1986)**, მემინდვრეობის კულტურა აღმოსავლეთ საქართველოში (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული გამოკვლევა), გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი.
- Appadurai, A. (1990)**, Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy, *Theory, Culture and Society*, Vol. 7, Issue 2-3.
- Ahearn, L. M. (2001)**, Language and Agency. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 30, pp. 109-137.
- Bateson, G. (1972)**, Steps to Ecology of Mind: A Revolutionary Approach to Man's Understanding of Himself, New York, Ballantine
- Baylis, I.; Beinder, H.; Hardy, M. (2019)**, Cohesive Societies Literature Review, The British Academy Cohesive Societies, January.
- Callon, M. (1991)**, Techno-economic networks and irreversibility, In: *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*, Law J. (ed.), London, Routledge, pp. 132-161.
- Clifford, J. (1986)**, Partial Truth, შესავალი ნიგნიდან: Clifford James, Marcus George E (რედ). *Writing Culture, The Poetics and Politics of ethnography*, University of California Press.
- Desjarlais, R. R. (1997)**, Shelter, Blues: Sanity and Selfhood Among the Homeless, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Dobres, M. (2000)**, Technology and Social Agency: Outlining a Practice Framework for Archeology, Oxford, Blackwell.
- Geertz, C. (1963)**, Agricultural Involution, The Process of Ecological Change in Indonesia, University of California Press.
- Gell, A. (1998)**, Art and Agency, An Anthropological Theory, Oxford University Press.
- Giddens, A. (1984)**, The Constitution of Society, Cambridge: Polity.

- Holbraad, M.; Pedersen, M. A. (2017)**, *The Ontological Turn, An Anthropological Exposition*, Cambridge University Press.
- Huntington, E. (1945)**, *Mainsprings of Civilization*, New York, Jogn Wiley.
- Karp, I. (1986)**, Agency and Social theory, A review of Anthony Giddens, *American Ethnologist*, Vol. 13, No.1, pp. 131-137.
- Khutsishvili, K. (2018)**, *Marketplaces: Meeting Places in Border Zones of Georgia*, working paper series on Informal Markets and Trade, Working Paper, N 6, 14.
- Komakhia, M. (2017)**, *“Russia’s Influence Over the Field of Security in Tskinali Region is Growing: Support for Full Integration “*. Rondeli foundation, 15 ნოემბერი, ბოლო ნვედომა: 2023: 30 ივლისი, ხელმისაწვდომია: <https://gfsis.org.ge/blog/view/766>
- Kroeber, A. L. (1939)**, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkley, University of California Press.
- Kukhianidze, A.; Kupatadze, A.; Gotsiridze, R. (2004)**, *Smuggling Through Abkhazia and Tskinali Region of Georgia*, American University’s Transnational Crime and Corruption Centre (TraCCC), Georgia Office, Tbilisi.
- Levi-Strauss, C. (1962)**, *La pensée sauvage*, Paris, Pion.
- Sayes, E. (2014), Actor-Network Theory and methodology: Just what does it mean to say that nonhumans have agency? – *Social Studies of Science*, Vol. 44, No. 1, pp. 134-149, February.
- Latour, B. (1992)**, *where are the missing masses? The sociology of a few mundane artifacts*, in: Bijker WE and Law J (eds) *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, Cambridge, MA: The MIT press, pp. 225-258.
- Latour, B. (1999)**, *Pandora’s Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. (2005)**, *Resembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Marcus, G. E. (1995)**. *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*, *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, pp. 95-117.

- McGee, J. R.; Warm, Richard L. (ed.) (2008)**, Anthropological Theory, An Introductory History, 4th edition, McGraw-Hill Companies, New York.
- Pickering, A. (1995)**, The Mangle of Practice, Time Agency and Science, Chicago, University of Chicago Press.
- Soumhya, V. (ed.) (2010)** *Ontology is just another word for culture, Motion tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory*, University of Manchester, Critique of Anthropology, vol. 30, N 2, pp.152-200, DOI:10.1177/0308275X09364070.
- Steward, J. (1955)**, Theory of Culture Change, Urbana, University of Illinois Press.
- Toal, G.; Merabishvili, G. (2019)**, Borderization Theatre: Geopolitical entrepreneurship on the South Ossetia boundary line 2008-2018, Caucasus Survey, Vol. 7, Issue 2.
- Vygotsky, L. S. (1978)**, Mind in Society, The Development of Higher Psychological processes, M. Cole S. Scribner, E. Souberman (ed.) Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Wertsch, J.; Tulviste, P.; Hagstrom, F. (1993)**, A Sociocultural approach to Agency, In Context for Learning: Sociocultural Dynamics in Children's Development, EA Forman, N Minick, CA Stone, (ed.), New York, Oxford University Press, pp. 336-356.
- Whittington, R. (2015)**, Giddens, Structuration Theory and Strategy as Practice, 6066066 Golsorkhi Damon, Rouleau Linda, Seidl David, Eero Vaara (6666) Cambridge Handbook of Strategy as Practice, Cambridge University Press.

Giorgi Vakhtangashvili

**Cultivation versus Occupation: the Role of
Agriculture in Challenging the Russian Barbed
Wires in the IDP Settlement of Ditsi**

This article attempts to analyze the process of land cultivation by internally displaced persons living in the village of Ditsi, near the occupational dividing line, as a process of terminating borderization and creeping occupation against the backdrop of the ongoing theoretical discussion about non-human agency in anthropological theory. IDP-cultivated lands are described here as goal-oriented formations of non-human agency, which are linked to the following theoretical premises, depending on the content of the paper: 1. Overcoming the current contradiction between nature and culture, and seeing objects as significant as humans (Bruno Latour, Alfred Gell) 2. Understanding the natural environment as one of the primary influences on social organization (Clifford Geertz) In this case, the conceptualization of land cultivation as an agency is related to agriculture's ability to shape (and reshape) new networks by enlisting different human and non-human agencies, which can be explained by the fact that IDPs adapt land cultivation practices and knowledge to the new post-war reality from their everyday practices prior to the 2008 war. At the same time, it was revealed during the analysis of the presented context that agriculture can be interpreted as a counterbalance to the Russian barbed wire erected at the dividing line (another non-human agency), which directly represents the desires, affects, and goals of the social group that created it. The current paper also aims to break new ground in Georgian anthropology by presenting new insights from the larger philosophy of non-human agency. This technique, according to Autor, not only sheds light on previously undiscovered aspects of (in this example) internal displacement in Georgia, but also lays the way for future scholarly research into related empirical investigations.

ბორის კომახიძე

ქალაქი ცვლილებების პირობებში: ზესტაფონის ურბანული ტრანსფორმაცია

სტატიაში¹ განხილულია სამრეწველო ქალაქის, ზესტაფონის პოსტსაბჭოთა იდენტობის ტრანსფორმაცია, რომელიც ეყრდნობა 2017-2019 წლებში ჩატარებულ ეთნოგრაფიულ კვლევას. ქალაქი, ფუნქციური შინაარსით, სოციალური და კულტურული აგლომერაციაა, რომელშიც ორგანიზდება მატერიალური და არამატერიალური ინტერაქცია. ქალაქი ყალიბდება და აყალიბებს ნარატივებს მეხსიერებაში და მეხსიერების მეშვეობით (Bridge and Watson 2003, 7-14). ქალაქის იდენტობის (რე)კონსტრუირება პოლიტ-ეკონომიკური ცვლილებების დროს ხდება თვალსაჩინო, რადგანაც ასეთ პირობებში, აქტუალურია ახალი ცხოვრების წესის ფორმირების საკითხი, რომელიც ძველისაგან განსხვავდება, თუმცა მისით საზრდოობს.

პოსტსოციალისტური ბლოკის ქვეყნებში ურბანული წესრიგი, რომელიც ცენტრის მიერ იმართებოდა შეიცვალა ახალი, ნეოლიბერალური ეკონომიკით, რამაც გავლენა მოახდინა ადამიანთა იდენტობაზე. ახალმა ეკონომიკურმა მდგომარეობამ წარმოქმნა კრიზისი, რომლისგან თავის დაღწევის ალტერნატიული გზების ძებნა პოსტსაბჭოთა მოქალაქეების ყოველდღიურ პრაქტიკად იქცა. პოსტსოციალისტური ტრანსფორმაციის პროცესში სანარმოებს შორის ეკონომიკური კავშირების გათიშვა, დაუსაქმებლობა, საცხოვრებელი პირობების გაუარესება, სამრეწველო ქალაქების ყოველდღიურობის ნაწილად იქცა, რადგანაც წარმოებისა და მოთხოვნის დისბალანსი დასაქმე-

¹ სტატია ეფუძნება სამაგისტრო კვლევას სახელწოდებით: „პოსტსაბჭოთა ქალაქის ტრანზიციის თავისებურებები (ზესტაფონის მაგალითზე)“, თბილისი 2019, თსუ, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი, ეთნოლოგია-ანთროპოლოგიის ინსტიტუტი, ხელმძღვანელი დოქტორი თეა ქამუშაძე.

ბულთა რაოდენობის შემცირებასა და ქალაქების სამრეწველო ორგანიზებისაგან დისტანცირებას უწყობდა ხელს. პოსტსაბჭოთა ქვეყნებში, სისტემის მოშლის პარალელურად ახალი ნეო-ლიბერალური ეკონომიკის ილუზია შეიქმნა.

ყოფილმა საბჭოთა მოკავშირე ქვეყნებმა მოდერნიზაციის თავისებური გზა გაიარეს და ინდუსტრიალიზმის განსხვავებული ფორმა შექმნეს, ვიდრე ლიბერალურმა სახელმწიფოებმა. დემოდერნიზაცია და პოსტმოდერნიზაცია ამ სისტემის მოშლას უკავშირდება. ტერმინი დემოდერნიზაცია სხვადასხვა პერიოდის სოციეტალურ ცვლილებებს ხსნის და გამოიყენება პოსტსაბჭოთა ქვეყნების სოციალური და კულტურული ტრანსფორმაციის გასაგებად. მოდერნულობის ძირითადი ასპექტები მოიცავს: ფიზიკურ ინფრასტრუქტურას, კოლექტიურ იდენტობას, ინსტიტუციებს, ინდუსტრიულ სანარმოებს, რომლებიც დემოდერნიზაციასთან ერთად ზიანდება ან ქრება (Rabkin and Minakov 2018, 13).

დემოდერნიზაციის პროცესი საკავშირო მასშტაბით 1980-იანი წლების მეორე ნახევრიდან დაიწყო, რაც განპირობებული იყო სოციო-პოლიტიკური კრიზისითა და ინფრასტრუქტურის ამორტიზებით. დაგეგმილი ეკონომიკა ქაოსური, ყოველდღიური სპორადული აქტივობებით ჩანაცვლდა. სამრეწველო ქალაქებში იდენტობის კრიზისი შეიქმნა, რადგანაც აქამდე გიგანტური, საკავშირო დაქვემდებარებაში მყოფი ქარხნების რესურსებით მომარაგებულ ქალაქს, ახალი საბაზრო პრინციპებისათვის უნდა აენყო ფეხი. ამგვარი გამოწვევების წინაშე აღმოჩნდა სამრეწველო ქალაქი ზესტაფონიც.

საბჭოთა პერიოდის ერთ-ერთი წარმატებული სამრეწველო ქალაქი ზესტაფონი, საბჭოთა კავშირის დაშლიდან სამი დეკადის გასვლის შემდეგ, ისევ ღირებულების გადაფასების პროცესშია. ზესტაფონის ფეროშენადნობთა ქარხანა პირველი უდიდესი სანარმოა საქართველოში, რომელიც 1933 წელს შეიქმნა

და ქალაქის ეკონომიკური და სოციალური განვითარების ფაქტორად იქცა. ცვლილებების მიუხედავად, ნეოლიბერალურ ეკონომიკურ სისტემაში, ფეროშენადნობთა წარმოება ადგილობრივთა და სახელმწიფო პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ინტერესებშია მოქცეული და სამომავლო პერსპექტივები წარმოების პროცესთანაა დაკავშირებული. ახალმა საბაზრო წესრიგმა კრიზისი და უმუშევრობა გამოიწვია ქალაქში. 1990-იანი წლებიდან ადგილობრივი მოსახლეობა საკუთარი ძალებით ებრძვის სიღარიბეს. „ხსნის იმედად“ ჯერ კიდევ ამორტიზებული, შემდეგ კი პრივატიზებული ფეროშენადნობთა ქარხნის ნარჩენები იქცა, რომელიც ქალაქის მატერიალურ ფორმას ქმნის 1930-იანი წლებიდან. 2007 წელს ქარხნის მფლობელი „ჯორჯიან მანგანეზი“ გახდა, რომელმაც დაიწყო საწარმოს რესტრუქტურისაცია. 2010-იანი წლებიდან ფეროშენადნობთა ქარხანა ადგილობრივთა გარემოსდაცვითი აქტივიზმის არეალად იქცა. შეიქმნა მოხალისეობრივი გაერთიანება, რომელიც კომპანიას სთხოვს გარემოზე მავნე ზემოქმედების შემცირებას და სამოქალაქო პასუხისმგებლობისკენ მოუწოდებს.

საკვლევი პრობლემის აქტუალობას განაპირობებს პოსტსაბჭოთა ტრანსფორმაციის სოციალური და კულტურული გავლენების შესწავლის აუცილებლობა. კვლევის მიზანია გავიგო, საბჭოთა პერიოდში მუშათა ინდუსტრიულმა ქალაქმა და დასაქმების უდიდესმა ბაზამ, ზესტაფონმა შეძლო თუ არა მძიმე ინდუსტრიის ბაზაზე ახალი სამრეწველო გადაწყობა. როგორ აისახა მის ურბანულ სივრცეზე პოლიტიკური და ეკონომიკური ტრანსფორმაციისა და „იდენტობის ძიების“ პროცესი. ისტორიული გამოცდილებისა და თანამედროვე სოციალურ-ეკონომიკური გამოწვევების ფონზე ვცდილობ დავადგინო რა ტიპის იდენტობას ქმნის ზესტაფონი თანამედროვე ყოფაში და გამოვავლინო ადაპტაციის ის ფორმები, რომელსაც მოსახლეობა თავის გასატანად მიმართავს პერიოდულად.

ზესტაფონის სამრეწველო არეალად ქცევა სარკინიგზო მაგისტრალის ქალაქის ცენტრალურ არეალში გატარებას მოჰყვა. 1880-იან წლებში ზესტაფონში გაიხსნა ლოლობერიძის შავი ქვის მარგანეცის გადამამუშავებელი კანტორა. განვითარების პარალელურად მაზრის ცენტრი შორაპნიდან ზესტაფონში გადავიდა. ზესტაფონი ქალაქად 1926 წელს გამოცხადდა (გველესიანი 1982, 2). ზესტაფონი, ინდუსტრიალიზაციასთან ერთად, იქცა საქართველოში საბჭოთა სოციალიზმის მშენებლობის ნიმუშად, სადაც პირველი მძიმე სამრეწველო საწარმო აშენდა. ქარხანამ დასრულებული სახე საბჭოთა კომუნისტების მშენებლობის პერიოდში მიიღო. 1924 წლის 16 აპრილს სახკომსაბჭოს მიერ შექმნილი კომისია იზიარებდა სამრეწველო ქარხნის ზესტაფონში აშენების იდეას, ნედლეულისა და ენერჯის წყაროებთან სიახლოვის გამო (თუთბერიძე 1974, 5-11).

ქარხნის გასაშენებელი ადგილი 1930 წლის 2 ივნისს იქნა გამოყოფილი, ამავე დღეს დაიწყო მუშათა საცხოვრებელი სახლის მშენებლობა. საბჭოთა ავტორები ფეროშენადნობთა ქარხანას წარმოაჩენდნენ, როგორც რევოლუციის პირმშოს და ხაზს უსვამდნენ ზესტაფონის, როგორც პირველი სამრეწველო სტატუსის მქონე ქალაქს. ქარხანა, რომლის იდეა და დაპროექტება რუსული ცარიზმისა და ევროპელი კაპიტალისტების ინიცირებული პროექტია, საბჭოთა ხელისუფლების მიერ განსხეულდა პრაქტიკაში. ქარხანა 1933 წლის 28 ოქტომბერს გაიხსნა (იხ. ბუხნიკაშვილი 1983).

ზესტაფონის ურბანული ლანდშაფტი, საშუალებას იძლეოდა სამრეწველო ქარხანასთან ერთად გაზრდილიყო სამოქალაქო დასახლება. ფეროშენადნობთა ქარხანამ წარმოქმნა ქალაქი ქალაქში, განსაკუთრებით მეორე მსოფლიო ომამდე, როდესაც ქარხნის შემოგარენში მუშათა დასახლებები შეიქმნა.

ომარიმ, ოთხმოც წელს გადაცილებულმა ინფორმანტმა სამრეწველო დასახლების შესახებ, ჩემთან საუბრისას აღნიშნა:

„ფეროში [უბანი] დაბადებული ვარ. მამაჩემი და ბიძაჩემი პირველი სამექროს მუშები იყვნენ. მეც ვიმუშავე ქარხანაში, ამიტომ ბინა მოგვცეს „ფეროს დასახლებაში“. თუ ფეროელი იყავი სახელი გქონდა, კაცს გეძახდნენ. სამი ბინა იყო ფეროს სამმართველოსთან, მე მეორეში ვცხოვრობდი. მერე ის ბინები დაანგრიეს და ხალხი გადაანაწილეს კვალითის დასახლებასა და ქალაქში, მე ბინა წყალსადენის დასახლებაში მომცეს, ქალაქის ცენტრში”.

ფეროს დასახლება იყო ერთ-ერთი პრესტიჟული უბანი საბჭოთა პერიოდში, თავისი სკოლით, ბალით, კლუბით, სტადიონით. ნუგზარიმ, ორმოცდაათ წელს გადაცილებულმა მამაკაცმა ჩემთან ინტერვიუს დროს აღნიშნა, რომ სკოლებიდან და ბალებიდან გამორჩეული იყო ფეროს დასახლების სკოლა და ქალაქში რომ ვინმე იტყოდა ფეროელი ვარო, პრესტიჟულად ითვლებოდა.

ქარხნის აშენებას მოჰყვა ზესტაფონელთა სოციალური კეთილდღეობის გაუმჯობესება, ქალაქის გაფართოება და მოსახლეობის ზრდა. 1960-იანი წლებიდან „ფეროს შენობები“ ქალაქის ცენტრალურ ნაწილში გამოჩნდა, ხოლო „მეტალურგთა ქალაქის“ სოფელ კვალითის ტერიტორიაზე გაშენება 1971 წლიდან დაიწყო, რომელიც 10 000 მაცხოვრებელზე იყო გათვლილი (კომუნისტი 1971, 4).

ქალაქის იდენტობას ადგილობრივები ქმნიან, რომლებიც მოქმედებენ რესურსებსა და ინფორმაციაზე წვდომის შესაბამისად. ქალაქის სივრცეები, ცვლილებების პროცესში, რეორგანიზდება. ზესტაფონმა, რომელმაც ადგილობრივთა კეთილდღეობა სამრეწველო საქმიანობაზე დააფუძნა, 1990-იან წლებში დაკარგა საკავშირო მნიშვნელობის მქონე სამრეწველო ქალაქის სტატუსი. ქალაქი იქცა ამორტიზებულ, მოქალაქეებისაგან დაცლილ სივრცედ. პოსტსაბჭოთა პრივატიზაციის პროცესის შეფასებისას, ადგილობრივები იხსენებენ მოქალაქეების მი-

ერ ორგანიზებულ პერიოდს (1990-იან წლებს). ერთ-ერთი ინფორმანტი მიუთითებდა, რომ 1990-იანმა წლებმა ადგილობრივთა ცხოვრებაში ცვლილებები მოიტანა, რადგან სახელმწიფო სისტემა, რომელიც მანამდე მათთვის სოციალურ კეთილდღეობას ქმნიდა მუდმივი და სავალდებულო საქმეებით, მოიშალა. მოქალაქეებს კი ამ სისტემის ნარჩენებით თავის გატანა მოუწიათ.

კვლევამ ცვლილებების ორი ეტაპი ცხადყო – პრივატიზაციამდელი და პრივატიზაციის შემდგომი. პრივატიზაციის შემდგომმა პერიოდმა, რომელმაც 2003 წლის ვარდების რევოლუციის შემდეგ მიიღო ინტენსიური სახე, კრიზისი გაამწვავა, რადგან ადგილობრივებს, ინსტიტუციონალიზაცია-ლეგალიზაციის შედეგად, თვითნებური („ჩალიჩის“) ეკონომიკური აქტივობები აეკრძალათ. ქეთინომ, ორმოცდაათ წელს გადაცილებულმა ქალმა, ჩემთან საუბრისას აღნიშნა, რომ ხალხი ახლა უფრო გაჭირვებულად ცხოვრობს ზესტაფონში, ვიდრე 1990-იან წლებში. თქვა, რომ იმ პერიოდში „ქრთამი, კორუფცია, უფულობა კი იყო, მაგრამ ხალხს მეტი შესაძლებლობა ჰქონდა. ბევრი მეტალზე „ჩალიჩობდა“, მერე რევოლუცია მოხდა, ყველაფერი გაიყიდა და დღეს ზესტაფონში უფრო მეტი ხალხი ცხოვრობს გაჭირვებაში, ვიდრე მაშინ“.

კიდევ ერთმა ინფორმანტმა, დიმიტრიმ, რომელიც 60 წელს გადაცილებულია და მერიაში მუშაობს, სისტემის ცვლილების შემდგომ პერიოდში არსებულ ცხოვრების წესს, საბჭოთა ეკონომიკური ხარვეზები დაუკავშირა და მიიჩნია, რომ ის რაც ხდებოდა 1990-იან წლებში საბჭოთა პერიოდში გაბატონებული ცხოვრების წესის შედეგი იყო. მან თქვა, რომ 1990-იან წლებში თუკი რამე ნაწილდებოდა ქალაქში ქრთამზე იყო დამოკიდებული. პროდუქტებზე, ბიზნესსა და საქმეზე ეგრეთწოდებული „სტავკები“ იყო, რისი გადახდის შემთხვევაშიც გადამხდელს

ერგებოდა წილი. ასეთი მდგომარეობა იყო საბჭოთა პერიოდის ბოლოსაც, რამაც გამოიწვია სისტემის დანგრევა. მისი თქმით:

„ზესტაფონში ვისაც რკინის ლოზე აქვს, უმეტესობა საბჭოთა პერიოდის ბოლო წლებში ფეროდან მოპარული რკინითაა გაკეთებული. კი იპარავდნენ, მაგრამ შრომობდნენ. რომ შრომობდნენ დოვლათი მაინც იქმნებოდა. ეს მდგომარეობა სისტემის დაშლის შემდეგ უცვლელად გაგრძელდა.“

ქეთინო, კეთილდღეობის კრიტიკრიუმებზე საუბრისას, ხაზს უსვამდა, რომ 1990-იან წლებში „კარგად ცხოვრების გარანტი“ – პური იყო, რომელიც ძნელად იშოვებოდა და თუ ყოველდღე შვილებს პურს აჭმევდი, „კარგად მცხოვრები“ გერქვა. რომ, 1990-იან წლებში „ფეროს“, ქალაქის მნიშვნელოვან სანარმოებს მხედრონი და სვირის საძმო უყურებდა. ისინი „უბრალო ხალხს“ არ ერჩოდნენ, იმათ მტრობდნენ ვინც „ბევრ ფულს ჭამდა“. მან თქვა:

„ჩემი ოჯახი არ ცხოვრობდა გაჭირვებაში. ჩემი ქმარი მუშაობდა პურის ქარხანაში და რალაც ადგილებს ამარაგებდა, ამიტომ იმ პერიოდში ჩვენ პური გვქონდა. ამ გადმოსახედიდან თუ შევაფასებთ გაჭირვება არ გვქონია.“

სისტემის ცვალებადობა ადამიანის ყოველდღიურობას შეეხო. 1990-იან წლების შესახებ საუბრისას ინფორმანტები სიამაყით აღნიშნავდნენ, რომ მათ გაუძლეს იმ პერიოდს და გადარჩნენ. მათთვის თანამედროვე პერსპექტივიდან დანახული 1990-იანი წლების გაჭირვება აღძრავს საბჭოთა სისტემისადმი ნოსტალგიას, რადგანაც ფეროშენადნობთა ქარხანა, რომელიც კომუნისტებმა ააშენეს, ადგილობრივებს გაჭირვების პერიოდში პურს აჭმევდა.

ზესტაფონელებს სიბნელეში ნაპერწკალივით მოევლინა საბჭოთა ინდუსტრიალიზაციის შავი ნარჩენები. წიდა, ეკონომიკური ადაპტაციის ახალი მექანიზმი, მმართველი ელიტის ინტერესებში ექცეოდა, ამიტომ ქალაქის სახედ 1990-იან წლებში,

ქუჩებში უროთი და კირკით მომუშავე წიღის მადიებელი ხალხი იქცა.

ხათუნამ, ორმოცდაათ წელს გადაცილებულმა ინფორმანტმა, ჩემთან საუბრისას აღნიშნა, რომ მისი მეუღლე, მეზობელ მამაკაცთან ერთად ცდილობდა პურის ფულის შოვნას, რომ დადიოდნენ ხან ბაზარში წიდაყრილზე, ხან მდინარე ყვირილის ნაპირას და თხრიდნენ მიწას, მეტალის პოვნის მიზეზით. მთელი ქალაქი ხეირობდა ამ საქმისგან, თქვა რომ ახსოვს, მეზობლები გადაეკიდნენ ერთმანეთს ჩემი კარიერია აქ და შენ რატომ თხრიო.

ქალაქში მთავარი წიდაყრილი ძველი და ახალი ბაზრის ტერიტორიაზე იყო, რისი შექმნაც საამქროში სილიკომანგანუმის დიდი რაოდენობით წარმოებამ გამოიწვია. 1950 წელს მდინარე ყვირილის სანაპიროზე ორ ადგილას გამოყვეს ტერიტორია წიღის დასაყრელად ათ-ათი წლით სარგებლობის შესაძლებლობით. წიდა უხარისხო წარჩენია, მას ვარგისიანობას აძლევს ჟანგვის შედეგად შერეული ლითონი. წიდაში სილიკომანგანუმის რაოდენობა 1960-იან წლებში გაიზარდა. განსაკუთრებით დიდი რაოდენობით მეტალი იკარგებოდა 1982-1989 წლებში. 1985 წელს ააშენეს წიდაყრილის სეპარაციის უბანი, რაც წიღისგან ვარგისიანი ლითონის გამორჩევას უწყობდა ხელს. სეპარაციის უბანმა განაპირობა წიდაზე მოთხოვნილების ზრდა, რაც ადგილობრივ მოსახლეობას ლუკმა-პურის გაჩენის შესაძლებლობას აძლევდა (ზესტაფონის მოამბე 25.05.1995, 2). ადგილობრივები ქალაქსა და მის მიმდებარე სოფლებში მიმოხეულ მეტალის წარჩენებს ეძებდნენ, საძირკველს უთხრიდნენ ხიდებს, კორპუსებს, იმისათვის რომ იქ ჩაყრილი წიღისგან მეტალი გამოერჩიათ. შედეგად, დაინგრა სოფლის გზები, ჯებირები, მოედნები, სარკინიგზო მაგისტრალი (ზესტაფონის მოამბე 3.02.1995, 2). 1994 წლის 3 აგვისტოდან აიკრძალა ქარხნის ტერიტორიაზე დაყრილი წიდეებიდან ლითონის ამოღება. საქართველოს მეორე

პრეზიდენტის, ედუარდ შევარდნაძის დადგენილებით, ფეროშენადნობთა ქარხნის წიდასაყრელის გარდა, მთელი ქვეყნის მასშტაბით აიკრძალა მეტალის შეგროვება (ზესტაფონის მოამბე 17.03.1995, 1).

შიმშილობის პრობლემის მოგვარების შესაძლებლობიდან, წიდაყრილი კერძო პირების ბიზნეს შესაძლებლობად იქცა. 1994 წელს სილიკომანგანუმის მადნის ნედლეულისა და საწარმოო ნარჩენების შექმნის უფლება კონცერნ „ზესტაფონს“ გადაეცა. კერძო პირზე სილიკო-მანგანუმის წარმოების ნებართვის გაცემის მიუხედავად, არალეგალური საქმიანობა გაგრძელდა. ზესტაფონელების გარდა, წიდა-მეტალის არალეგალურად მოპოვების საქმიანობაში ჩაერთო სხვა ქალაქების მოსახლეობაც. მაგალითად, ჭიათურელი მალაროელები ზესტაფონის წიდაყრილებიდან ცდილობდნენ შემოსავლის მიღებას. ღია წესით აკრძალული ლითონის მოსაპოვებლად დაიწყეს გვირაბების გათხრა (ზესტაფონის მოამბე 3.02.1995, 2). გაჩერებული საწარმოების მუშა-ხელმა ნარჩენების შეგროვება-ჩაბარებით გაიჩინა შემოსავლის წყარო. ავთომ, სამოც წელს გადაცილებულმა პენსიონერმა მამაკაცმა, ჩემთან საუბრისას თქვა, რომ 1990-იან წლებში პატარა ბავშვებიდან დაწყებული ყველა ჩართული იყო მეტალის მოპოვების საქმეში, რაც ქალაქის მთავარი შემოსავალი იყო. რომ ზესტაფონს ფეროს ქარხნის ნარჩენები არჩენდა ბოლო დრომდე. აღნიშნა, რომ ახლა უკვე ლიცენზიანტი პატარ-პატარა გადამამუშავებელი საწარმოები ამუშავებენ ნარჩენებს და ჯერ კიდევ ქალაქის ეკონომიკა ფეროს გარშემო ტრიალებს.

მეტალის ბიზნესი ქალაქში ალტერნატიული ეკონომიკის წყაროს წარმოადგენდა, ამიტომაც ბევრი დებდა პირად ქონებრივ კაპიტალს, წარმატების მისაღწევად. ავთომ თქვა:

„უმადლესი საბჭოს დეპუტატი იყო ერთი, რომელსაც „გაზ-24“ (მანქანა) და ბინა მისცეს ქალაქის ტერიტორიაზე,

ადგა და მეტალის ბრუნვაში ჩადო. ორივე დაკარგა. აქ საშინელება ხდებოდა, ბევრი ადამიანი შეენირა 1990-იან წლებს”.

ქალაქის ბაზარი სილიკომანგანუმის ქერქული ნარჩენებით სავსე ტერიტორიაზე იყო განლაგებული, რაც ლიცენზიანტ ფირმას არ აწყობდა. ამიტომ, ჯერ ახალი ბაზრის მიმდებარე ტერიტორია გადათხარეს, სადაც ახალი სავაჭრო ცენტრი ააშენეს, ხოლო შემდეგ ძველი ბაზრის ტერიტორიაზე გადაინაცვლეს. 2005 წლის მარტში, „ჭურჭლის ბაზრის“ მოვაჭრეებმა საპროტესტო აქცია გამართეს. მიზეზი ბაზრობის უკან წარმოებული სილიკომანგანუმის ამოღების სამუშაოები იყო, რასაც კომპანია „დიენექსი 2000“ ასრულებდა. მოვაჭრეები კუთვნილი სავაჭრო ფართების ჩამორთმევას აპროტესტებდნენ. ისინი ღიად ადანაშაულებდნენ ხელისუფლებას ბაზრის მეპატრონეების ლობირებაში (ზესტაფონის მოამბე 28.03.2005: 2).

„ლითონის ბუმმა“ ქალაქში დროთა განმავლობაში იკლო, თუმცა მოსახლეობის მიერ მისი არალეგალური მოპოვება-გასალევა გაგრძელდა. ინტერესების გაფართოებას ცდილობენ კერძო კომპანიებიც. დიმიტრი, ჩემთან საუბრისას აღნიშნავდა, რომ ქალაქის ტერიტორიაზე დაყრილი ნარჩენების საერთო რაოდენობა ორი მილიარდი დოლარის ქონება იყო, ხოლო გაჭირვების პერიოდში სარგებლიანი საქმე იყო მეტალის ამოღება და ჩაბარება. ჩაბარებული ტვირთი ექსპორტზე გადიოდა. ინფორმანტმა აღნიშნა, რომ მეტალის მოპოვება დღემდე გრძელდება, თუმცა ექსპორტზე აღარ გადის, რადგან მცირე საწარმოები (მინი-ფეროები) ადნობენ ჩაბარებულ ნარჩენებს. მან თქვა:

„ეს ისეთი საქმე იყო, რომ შევარდნაძის დროს ჩართული იყო მხედრონი და უშიშროება. ადამიანების გადარჩენის შესაძლებლობა იყო ლითონი, რომელიც უკანონოდ გადიოდა. მეტალმა გადაარჩინა ზესტაფონი. 1993-1994 წლიდან დღემდე ნიდა მოქმედებს ამ ქალაქზე. დღეს წიაღის სტატუსი აქვს მი-

ნიჭებული და ამოღებას ლიცენზია სჭირდება. თუმცა, შავი ბაზარი მაინც მუშაობს.”

წიდა ზესტაფონისთვის ორივე, საბჭოთა ეკონომიკისა და ნეოლიბერალური დღის-წესრიგის სიმბოლური ნიშნის მატარებელია, რომელიც დაკავშირებულია ფეროშენადნობთა ქარხანასთან და ადგილობრივებისათვის ქმნის წარმოდგენას, რომ „ფერო წარსულიდან“ განაპირობებდა „ფერო აწმყოს“ კეთილდღეობას 1990-იანი წლებში.

სისტემის ცვალებადობა წარსულის გადააზრებას ეხება. ახლის შესაქმნელად ძველის შეფასება ხდება, რასაც მოჰყვება რიგი პროცესები წარსული ნარატივებისა და მისი მატერიალური არეალების შექმნის, გარდაქმნის და/ან დავინწყების შესახებ. ანთროპოლოგი, სეტა ლოუ შენიშნავს, რომ მეხსიერებაზე დომინირებადი რე/პროდუქციის ჰეგემონური სქემები საჯარო სივრცეების მონოპოლიზაციას მოითხოვს, რაც დრამატულად გამოვლინდა ყოფილი სოციალისტური ქვეყნების ურბანულ არეალებში, რადგან მათ სივრცეებში ურბანული ლანდშაფტისა და კოლექტიური მეხსიერების ცვლილება სოციო-პოლიტიკურ გარდაქმნებთან ერთად ხდება (Low 2014, 22). იდეოლოგიის დასასრული და ახლის დასაწყისი, კითხვებს აჩენს რა უნდა იქნეს დამახსოვრებული წარსულიდან და რა არა. ანთროპოლოგი თეა ქამუშაძე შენიშნავს, რომ როდესაც ქალაქში წარსულის გახსენებას და მის რეპრეზენტაციას ვეხებით, მეხსიერებაში მყოფი „ისტორიის ადგილს“ დავინწყება იკავებს, რაც სისტემის ცვალებადობასთან ერთად ახალი იდენტობის ძიების პროცესს იწვევს. ცვლილებების პირობებში ჩნდება კითხვა, როგორ მოახდინა ქალაქმა მეხსიერების არეების ცვლილება და რამდენად მოერგო მისი სივრცეები ახალი ეკონომიკური და ეროვნული ნარატივების ფორმირების გამოკვეთის პროცესს (ქამუშაძე 2017, 90).

ზესტაფონმა, 1990-იანი წლების შემდგომ, წიდა-მეტალის განსაკუთრებული ღირებულების დაკარგვის შემდეგ, ორი და-

ნიშნულება შეინარჩუნა: მუნიციპალურ-ადმინისტრაციული და სავაჭრო. ერთ დროს საკავშირო მნიშვნელობის სატრანსპორტო და სამრეწველო კვანძი „სუპერ-მარკეტების“ ქალაქად იქცა. ეკონომიკური სახის დაკარგვასთან ერთად, საჭირო გახდა გარკვევა, რა ტიპის სიმბოლურ დისკურსს აყალიბებს პოსტამრეწველო ზესტაფონი ეროვნულობის კონტექსტში. სამრეწველო ქალაქების ქართულ სახელმწიფოებრივ კონტექსტში წარმოჩენა „ეროვნული იდეისთვის“ მებრძოლ ადამიანებს უკავშირდება (იხ. ქამუშაძე 2017, 106). ზესტაფონის შემთხვევაში, ასეთი პიროვნება გია აბესაძეა. მისი სახელი ზესტაფონელების პროტესტთან, ქვეყნის სიყვარულთან ასოცირდება. გია აბესაძე იყო წარმოშობით ზესტაფონელი, პროფესიით ექიმი, რომელმაც 1991 წლის 21 სექტემბერს თბილისში, რუსთაველის გამზირზე სამოქალაქო ომის გასაპროტესტებლად თავი დაიწვა. 60 წლის ინფორმანტმა, სახელად ნუგზარიმ, ჩემთან საუბრისას თქვა, რომ მსოფლიოს ახსოვს ისეთი პრეცედენტები, როდესაც ადამიანებმა თავი დაიწვეს, აიფეთქეს, მოიკლეს თავისუფლებისთვის, დამოუკიდებლობისთვის და ასე შემდეგ, მაგრამ არ ეგულება ვინმე, ვინც გავიდა ქუჩაში და საკუთარი თავი მსხვერპლად შესწირა ძმათა მკვლეელი ომის გაპროტესტებას. მისი თქმით: *„გია აბესაძემ, იმის გამო, რომ ქართველმა ქართველს ესროლა, თავი დაიწვა თბილისში, რუსთაველის მოედანზე“*. აბესაძე სიმბოლურად იქცევა პიროვნებად, რომელიც არის სამოქალაქო ომის დაპირისპირებული მხარეების მსხვერპლი და მათი გამაერთიანებელი. გია აბესაძე, საქართველოს მიერ დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ ხდება ზესტაფონის იდენტობის ნაწილი და მიჯნავს ქალაქის თანამედროვე სახეს საბჭოთა მემკვიდრეობისაგან. გია აბესაძის ქმედება ქალაქისთვის წარსულთან გამიჯვნის მექანიზმია, ხოლო, პრივატიზებული ფეროშენადნობთა ქარხანა, წარსულთან მკავშირებელი, რომელიც ქმნის ქალაქის წესრიგს. ქალაქის მერი, რო-

მელიც 2021 წლის ადგილობრივი არჩევნების შედეგად დაინიშნა თანამდებობაზე, ფეროშენადნობთა ქარხნის ყოფილი დირექტორია. ქალაქის საინდუსტრიო სტატუსის მოშლის მიუხედავად, ზესტაფონის იდენტობას დღემდე ფეროშენადნობთა ქარხანა განსაზღვრავს. ინფორმანტები აღნიშნავენ, რომ ზესტაფონი დღემდე არის სამრეწველო ქალაქი, თუმცა ამ წინადადებას ხშირად ერთვოდა განმარტებები: „ისეთი აღარაა, როგორც ადრე“, „ისეთ პროდუქციას ვეღარ აწარმოებ, როგორც კომუნისტების დროს“ და ასე შემდეგ.

ქალაქის სამრეწველო ფუნქციის შეცვლასთან ერთად, აქტუალური გახდა ალტერნატიული იდენტობის ძიების საკითხი; რისი ქალაქია ზესტაფონი დღეს და რა განსაზღვრავს მის სტატუსს დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდგომ, არის ეს ისევ მძიმე მრეწველობა, რომელიც საბჭოთა პერიოდში გადამწყვეტი იყო? ადამიანის, როგორც სოციალური ორგანიზაციის ნაწილის ბუნებრივი მდგომარეობაა გარემო პირობებთან ადაპტირება, რაშიც მას მოვლენათა ვიზუალიზაცია ეხმარება. საბჭოთა პერიოდში ფეროშენადნობთა ქარხნის სამმართველო ტერიტორიაზე მრავლად იყო მოზაიკები, რომლებიც საბჭოთა ინდუსტრიალიზაციისა და კოლმეურნეობის ფორმირებას, მუშათა კლასის ჩამოყალიბებას წარმოაჩენდა. ქალაქის გერბზე, რომელიც საბჭოთა ზესტაფონის სავიზიტო ბარათად მიიჩნეოდა, გამოსახული იყო ფეროშენადნობთა ქარხანა და ვაზი, ორი სიმბოლო, რომლებთანაც ზესტაფონელის იდენტობა ასოცირდებოდა.

საბჭოთა პერიოდში ქალაქის იდეოლოგიზებული კულტურა და სხვადასხვა სახის გამოსახულებები დაკავშირებული იყო ფეროშენადნობთა ქარხანასთან. ამის მაგალითად, შეიძლება დავასახელოთ ბარელიეფი ქალაქის ცენტრში, ცხრა აპრილის სკვერში, ასევე მოზაიკები ადმინისტრაციულ შენობებზე.

საბჭოთა იდეოლოგიის მთავარ სიმბოლოს, ლენინის ძეგლს ზესტაფონისათვის თავისებური დატვირთვა გააჩნია. დიმიტრის, მერიის თანამშრომლის ცნობით, ზესტაფონში ლენინის ძეგლი 1961 წლამდე იდგა, ხოლო შემდეგ ააფეთქეს. მალევე ახლიდან დადგეს, მაგრამ ისევ აიღეს. მოგვიანებით, მამუკა ასლანიკაშვილის (ზესტაფონის რაიკომის პირველი მდივანი) ინიციატივით, 1970-იანი წლების ბოლოს და 1980-იანი წლების დასაწყისში ქალაქში ლენინის ძეგლი კვლავ გამოჩნდა (ამ ფაქტის შესახებ საარქივო მასალის მოძიება ვერ მოხერხდა, თუმცა ფაქტი, რომ ინფორმანტების ინტერპრეტაციები თანამედროვე ყოფის სიმბოლურ-ვიზუალურ დემარკაციას ახდენენ, ამ ნარატივს სოციალურ და კულტურულ მეხსიერებაში მყარად უნიშნავს ადგილს). ინფორმანტმა აღნიშნა, რომ ასლანიკაშვილმა ლენინის ძეგლის ქალაქში დაბრუნებით ზესტაფონს ეკონომიკური სიკეთეები მოუტანა. ძეგლი საბჭოთა სისტემის რღვევამდე იდგა დღევანდელი მერიის მოპირდაპირედ, ლეთისმშობლის საკათედრო ტაძრის ნაცვლად. ლენინის ძეგლის დემონტაჟის ზუსტი თარიღი ინფორმანტებს არ ახსოვთ, თუმცა მას ეროვნულ მოძრაობას უკავშირებენ. კონკრეტული ძეგლის ამბავს ქალაქის დღევანდელ ყოფაში, ქრისტიანობის საბჭოთა სეკულარულ პოლიტიკაზე გამარჯვების სიმბოლური დატვირთვა აქვს. ლენინის ძეგლის დემონტაჟის შემდეგ, ამ ტერიტორიაზე საკათედრო ტაძრის მშენებლობა დაიწყო 1993 წელს. ნახევრამდე აშენებული ეკლესიის მშენებლობა წლების განმავლობაში შეჩერდა, რომელიც 2012 წელს დასრულდა. ქალაქში ლენინის ძეგლის მოშლის ისტორია, ინფორმანტებში სიამაყის განცდას იწვევს, რადგანაც 1961 წელს აფეთქებული ლენინის ძეგლის ისტორია ფასდება, როგორც პროტესტი სისტემის წინააღმდეგ. თამაზიმ, სამოცდაათ წელს გადაცილებულმა ინფორმანტმა, ჩემთან საუბრისას აღნიშნა, რომ ზესტაფონი ყოველთვის იყო უსამართლობის წინააღმდეგ მებრძოლი ქალაქი. აქ მოხდა ის, რაც არ

მომხდარა საქართველოში. შევარდნაძის ხელისუფლების წინააღმდეგ ბრძოლა ზესტაფონში გაცილებით ადრე დაიწყო, ვიდრე ვარდების რევოლუცია. 1998 წელს ქალაქში, ადგილობრივ არჩევნებში ტრადიციონალისტთა კავშირმა დაამარცხა მოქალაქეთა კავშირი. ინფორმანტისათვის ლენინის ძეგლის ისტორია და ქალაქში ვარდების რევოლუციამდე რამდენიმე წლით ადრე ადგილობრივი ხელისუფლების ცვლილება, ერთმანეთს უკავშირდება და განზოგადდება ზესტაფონის, როგორც უსამართლობის წინააღმდეგ მებრძოლი სტატუსის მქონე ქალაქის იდეამდე.

ზესტაფონში მთავარი სარეკრეაციო სივრცეა „ირინეს პარკი“, რომელიც შექმნა ფრანგმა, ჟანიომ. მას ბაღში მოსამსახურედ ირინე წულია ჰყავდა. ირინე 1937 წელს გარდაიცვალა და ბაღში, თუთის ძირას დაკრძალეს. სარეკრეაციო სივრცეს ოფიციალურად კულტურისა და დასვენების პარკი ჰქვია. ირინეს პარკი თავშეყრის ადგილი და ქალაქის ცენტრალური ნაწილია. მას განსაკუთრებული სიმბოლური დატვირთვა 1970-იან წლებამდე არ ჰქონია. ამ წელს, პარკში, თეატრის ტერიტორიიდან, გადმოიტანეს ძეგლი, „არწივი ვნახე დაჭრილი“, რომელიც ეძღვნება „დიდ სამამულო ომში“ დაჭრილ და დაღუპულ მებრძოლებს. მემორიალი იყო ომის ვეტერანთა თავშეყრის ადგილი, სივრცე, სადაც ომის მონაწილეები იკრიბებოდნენ და წარსულზე ჰყვებოდნენ. საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, ირინეს პარკმა კიდევ უფრო მეტად შეიძინა მემორიალური დატვირთვა, მას შემდეგ რაც ამ ტერიტორიაზე სტალინის ძეგლი დაიდგა. 1956 წლის 9 მარტის საპროტესტო აქციების ჩახშობის შემდეგ, სტალინის იდეა ქართველებისათვის ქართველობის იდეას დაუკავშირდა. სტალინის სახელი ასოცირდა ხრუშჩოვის რიტორიკის წინააღმდეგ რეზისტენტულობასთან. ინფორმანტების უმეტესობისათვის სტალინის დროინდელი და შემდგომი პერიოდის საბჭოთა ხელისუფლება ერთმანეთისაგან გამიჯნულია. ადგი-

ლობრივებისათვის სტალინი არის პიროვნება, რომელმაც დაა-
არსა ფეროშენადნობთა ქარხანა, მოიგო მეორე მსოფლიო ომი,
ხოლო სტალინის შემდგომი სისტემა ბოროტების მანქანაა, რო-
მელიც დაუპირისპირდა ყოველივე ქართულს, მათ შორის სტა-
ლინსაც. შედეგად, საქართველოს მიერ დამოუკიდებლობის გა-
მოცხადების შემდეგ, სტალინის ძეგლი ქალაქში გამოჩნდა. სტა-
ლინის პიროვნების როლი განსაკუთრებული განხილვის საგნად
2008 წლის ომის შემდეგ იქცა, მალე მისი ძეგლების დემონტაჟი
დაიწყეს, პირველი ქალაქი გორი იყო (იხ. ქარაია 2015).

დიმიტრიმ, სამოც წელს გადაცილებულმა ინფორმანტმა,
ჩემთან საუბრისას თქვა:

*„სტალინის ძეგლი ზესტაფონში საბჭოთა კავშირის დაშ-
ლის შემდეგ გამოჩნდა. კომუნისტების დროს ვინ დადგამდა
მის ძეგლს? ასე 1995-1996 წელს დადგეს ჩვენს ქალაქში. სტა-
ლინის ძეგლი ირინეს პარკში ადგილობრივი კომუნისტის თა-
ოსნობით დაიდგა. მმართველობის და ქალაქის მოსახლეობის
მხრიდან, მაშინ არავის გამოუხატავს პროტესტი. ზესტაფო-
ნელებს ეს ამბავი გაუხარდათ და ამაყოფნენ“.*

ირინეს პარკიდან სტალინის ძეგლი 2010 წელს გაიტანეს,
რასაც თან მიჰყვა ძეგლი „არწივი ვნახე დაჭრილი“. ადგილობ-
რივები ფიქრობდნენ, რომ ძეგლები რეკონსტრუქციის მიზნით
მოხსნეს, მაგრამ საბოლოოდ გააქრეს. ხელისუფლების ცვლი-
ლების შემდეგ დაჭრილი მებრძოლის ძეგლი პარკში დააბრუნეს.
ირინეს პარკის სიმბოლური დატვირთვის გარეშე დატოვების
შემდეგ, ქალაქის ცენტრალურ ადგილში, ოთხმოციან წლებში
გახსნილ და შემდეგ უყურადღებოდ დატოვებულ მემორიალს
2010-იან წლებში, სტალინის ძეგლის მოშორების შემდეგ მიუბ-
რუნდნენ. ეს იყო მამუკა ასლანიკაშვილის ქალაქის მმართვე-
ლად ყოფნის დროს შექმნილი ბარელიეფი, წინ შადრევნებით და
გვერდით პლაკატით, რომელზეც გამოსახული იყო საბჭოთა სა-
ქართველოს დროშა, სანარმო, მუშები თანდართული წარწერით

– „გაუმარჯოს საბჭოთა საქართველოს”. პლაკატი, დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგ, მოიხსნა. დარჩა ბარელიეფი, შადრევნები და სივრცე, რომლისკენ გახედვა არაესთეტიურობის განცდას იწვევდა მოქალაქეებში. ხელისუფლებისთვის ბარელიეფის აღდგენა მომგებიანი იყო, რადგანაც იგი წარმოაჩინდა საქართველოს ეროვნულ კულტურასა და ტრადიციებს. ბარელიეფი რვა გამოსახულებისაგან შედგება, აქედან შვიდი საქართველოს ისტორიის, ქვეყნის წარსულის გამომხატველია. გამოსახულია ფრაგმენტები მედეას მითიდან, წმინდა ნინოს შემოსვლა ქართლის ცხოვრებიდან, დავით აღმაშენებლის ეპოქა, თამარ მეფის ხანა, თერგდალეულების პერიოდი, კავკასიონზე მიჯაჭვული ამირანის სიუჟეტი. ბარელიეფი ქართული სახელმწიფოებრიობის იდეისთვის მისაღები იყო, ამიტომაც ამ სივრცეს განსაკუთრებული დატვირთვა უნდა მიეღო განახლებული ზესტაფონისათვის. ბარელიეფთაგან, მხოლოდ ერთი წარმოაჩინს ქალაქის ინდუსტრიულ იდენტობას, რომელზეც გამოსახულია მუშები და პირველი მადნის მიღება. მის უკანა ფონზე საინდუსტრიო მშენებლობის შედეგად გაშენებული საწარმოელთა დასახლებაა გამოსახული. ბარელიეფებს რესტავრაცია ჩაუტარეს, შადრევნები აღადგინეს და სკვერი მოაწყვეს. თუმცა, საჭირო გახდა კიდევ რაღაც, რამე ისეთი, რაც ეროვნულ იდეას კიდევ უფრო გაამძაფრებდა და ქალაქის უმთავრეს მემორიალურ ადგილად აქცევდა, წარმოაჩინდა წასულს და მის განგრძობითობას. ამიტომ, სკვერს ცხრა აპრილის სახელი ეწოდა. ცენტრში დაიდგა ახალი მემორიალი, რომელსაც სანთლის ფორმა აქვს, ეძღვნება იმ ადამიანებს, ვინც დამოუკიდებლობისთვის ბრძოლას შესწირა თავი. მონუმენტს გია აბესაძის სახელსაც უკავშირებენ. ცხრა აპრილის სკვერი ქალაქის სიმბოლურ, რიტუალურ არედ იქცა, რისი მოთხოვნილებაც საბჭოთა მმართველობასთან დაკავშირებული დაჭრილი მებრძოლის მემორიალისა და სტალინის ძეგლის აღებას მოჰყვა. მონუმენტუ-

რი არეალი, რომელიც საბჭოთა პერიოდში შეიქმნა და ვარდების რევოლუციის შემდგომ განახლდა, წარმოაჩენს ქალაქის მიკუთვნებულობას საქართველოს სახელმწიფოებრივი იდეისადმი და მეორე მხრივ, მის ინდუსტრიულ წარსულს უსვამს ხაზს.

ურბანულ პერიფერიებში სამოქალაქო მოძრაობები, რომლებიც ადგილობრივთა მიერ ინიცირდება, არადივერსიფიცირებულია. სამოქალაქო მოძრაობათა კვლევის პროცესში პიოტროვსკიმ თანამედროვე აღმოსავლეთ ევროპაში გავრცელებული აქტივიზმის ოთხი ძირითადი ფორმა გამოყო: მონაწილეობითი აქტივიზმი (პოლიტიკურ სისტემასთან შეთანხმებული); ტრანზაქციული აქტივიზმი (შიდა-ორგანიზაციული, რომლის დროსაც ხდება რესურსების, სამოქმედო გეგმისა და ინფორმაციის ტრანზაქცია სხვადასხვა ჯგუფებში); რადიკალური აქტივიზმი (რომელიც ხასიათდება ულტრანაციონალისტური, რასისტული და ასე შემდეგ ხედვებით); სამოქალაქო აქტივიზმი (აქტივიზმის სახე, რომელიც ორგანიზაციული ჩართულობის გარეშე იქმნება და ეფუძნება სპონტანურ მობილიზაციას). ამ ტიპის აქტივიზმი აღმოსავლეთ ევროპაში ორიენტირებულია ისეთ საკითხებზე, როგორცაა „უფლება ქალაქზე“ და ასე შემდეგ (Piotrowski 2015, 6-7).

ვისია ქალაქი? რა არის ზესტაფონი, პრივატიზებული სანარმო თუ მისი მაცხოვრებლები? ესაა კითხვა, რომელიც თვითორგანიზებულმა ჯგუფმა გააჟღერა 2018 წლის გაზაფხულზე გამართულ აქციაზე ფეროშენადნობთა ქარხნის ადმინისტრაციულ შენობასთან. აქციის მონაწილეები მოითხოვდნენ გარემოზე ზემოქმედების შემცირებას, ქალაქის ელიტიზმისგან გათავისუფლებას და თანასწორობის განცდის შექმნას, რომელიც ახალგაზრდა ორგანიზატორების აზრით, ზესტაფონს აკლდა.

ფეროშენადნობთა ქარხნის მიერ გარემოზე მავნე ზემოქმედების გავლენის შემცირების შესახებ ფიქრი, საბჭოთა პერიოდში, 1970-იან წლებში დაიწყო და რამდენიმე ეტაპად მიმდინარე-

ობდა. 1980 წელს ქარხანას სტუმრობდნენ შავი მეტალურგიის მინისტრი კაზანეცი და საქართველოს კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის პირველი მდივანი ედუარდ შევარდნაძე, რომლებმაც ზესტაფონში გარემოს დაცვის პრობლემა წამოჭრეს. მთავრობის მიერ გარემოზე მავნე ზემოქმედების შემცირება, უნარჩუნო წარმოების შემცირებას მოჰყვებოდა, რომლის დროსაც ყველა გადასამუშავებელი ნედლეული საწარმოო პროდუქტად გადაიქცეოდა (ბუხნიკაშვილი 1983, 187-188). საბჭოთა ხელისუფლება სახავდა გეგმას გარემოსდაცვითი აქტივობების შესასრულებლად, თუმცა, სისტემის დაშლასთან ერთად, იდეები ვერ განხორციელდა.

1991 წელს ზესტაფონის მწვანეთა სარაიონო ორგანიზაციის კონფერენციაზე განიხილეს ზესტაფონის მძიმე ეკოლოგიური მდგომარეობა. მწვანეთა მოძრაობამ აუცილებლად მიიჩნია ზესტაფონის მწვავე ეკოლოგიურ ზონად გამოცხადების აუცილებლობა. 1992 წლის ოქტომბერში მიიღეს კანონი მავნე ნივთიერებით გარემოს დაბინძურებაზე გადასახადების შემოღების შესახებ, რაც გულისხმობდა საქართველოს ტერიტორიაზე არსებული საწარმოების მიერ მავნე ნივთიერებათა გაფრქვევის ლიმიტების დადგენას (საქართველოს რესპუბლიკა 19.07.1991, 1).

2010-იან წლების დასაწყისში ზესტაფონში გამოჩნდა საინიციატივო ჯგუფი „გადავარჩინოთ ზესტაფონი“, რომელიც 2012 წელს ფეროშენადნობთა ქარხანაში გამწოვი ფილტრების დაყენებას ითხოვდა. დაიწყო პირველი აქციების ორგანიზება ქალაქში გარემოს გაჯანსაღების მიზნით. მოძრაობის ხელმძღვანელობა არასამთავრობო ორგანიზაცია „ძლიერი და ჯანსაღი ზესტაფონის“ ლიდერმა, მამუკა მახათაძემ ითავა. პროტესტმა შედეგი არ გამოიღო, ვერ მოხერხდა მონაწილეთა მობილიზება, თუმცა ფეროშენადნობთა ქარხნის ადმინისტრაცია პირობას დებდა, რომ გამწმენდ ფილტრებს აამოქმედებდა (იხ. თარხნიშვილი 2012).

ზესტაფონში ეკოლოგიური მდგომარეობის გამოსწორების მიზნით, 2017 წელს სასამართლოს თანხმობით, სახელმწიფომ „ჯორჯიან მანგანუში“ სპეციალური მმართველი დანიშნა. ეს თანამდებობა დაიკავა ფეროშენადნობთა ქარხნის ყოფილმა გენერალურმა დირექტორმა 2003-2006 წლებში, ნიკოლოზ ჩიქოვანმა. 2017 წელს ნიკოლოზ ჩიქოვანმა „ჯორჯიან მანგანუის“ გარემოსდაცვითი სამოქმედო გეგმა გაასაჯაროვა. გეგმა ითვალისწინებდა მდინარე ყვირილაში ნარჩენების მოხვედრის აღკვეთას, ზესტაფონის ფეროშენადნობთა ქარხანაში ეკოლოგიური აუდიტის ჩატარების შემდგომ ანგარიშის მომზადებას და სამოქმედო გეგმის შეთანხმებას გარემოს დაცვის სამინისტროსთან. მმართველის მოსვლამ მდგომარეობა გააუმჯობესა, თუმცა ამან მოქალაქეების ნაწილზე გავლენა ვერ იქონია.

შეიქმნა საინიციატივო ჯგუფი, რომელმაც გარემოსდაცვითი აქცია გამართა ფეროშენადნობთა ქარხნის ადმინისტრაციული შენობის წინ. აქცია 2018 წლის 24 თებერვალს დაინიშნა 16:00 საათზე. მონაწილეთა რაოდენობა შეადგენდა 100-მდე ადამიანს. პირველი მიმართვა ფეროშენადნობთა ქარხნის ადმინისტრაციული შენობის მეზობლად განთავსებული წმინდა ნინოს ეკლესიის შენობის წინ გაკეთდა. აქტივისტმა მაღლობა გადაუხადა მონაწილეებს გამოფხიზლებისათვის. აღინიშნა, რომ დიდი ხანია იგეგმება საპროტესტო აქციის მოწყობა, რომელსაც საბოლოოდ „თავი მოება“, დამზადდა ბანერები, პლაკატები და მოახერხეს მობილიზება. საპროტესტო აქციაზე გამომსვლელმა ერთ-ერთმა ქალმა აღნიშნა, რომ ეს ამ მასშტაბის პირველი საპროტესტო აქციაა ზესტაფონში, რომელიც იმართება ქალაქის დაკავშირების საწინააღმდეგოდ და მან თანამოქალაქეებს „გამოღვიძება“ მიულოცა.

მარიო დიანი, სოციალური მოძრაობის სტრუქტურების დახასიათებისას ოთხ ფაქტორს გამოყოფს: არაფორმალური ურთიერთქმედების ქსელები; გაზიარებული ღირებულებები და

სოლიდარობა; კოლექტიური ქმედება კონფლიქტური საკითხების მიმართ; მოქმედება რომელიც სოციალური ცხოვრების ინსტიტუციური სფეროსა და რუტინული პროცედურების მიღმა (Diani 1992).

განვიხილოთ ზესტაფონის მაგალითი დიანის სოციალური მოძრაობების ასპექტებში:

1. არაფორმალური ურთიერთქმედების ქსელები: ესაა სოციალური მოძრაობის მამოძრავებელი ძალის კოლექტიური აქტორები, სადაც ინდივიდები, ორგანიზაციები და სხვადასხვა სახის ჯგუფები მნიშვნელოვან როლს თამაშობენ. დიანის აზრით, ურთიერთობათა ქსელები ქმნიან წინასწარ მდგომარეობას მობილიზაციისათვის და შემდგომ ისინი უზრუნველყოფენ სპეციფიკური მსოფლმხედველობისა და ცხოვრების წესის შემუშავებას. სოციალური მოძრაობა არაფორმალური ურთიერთქმედების კავშირებია ინდივიდებს, ჯგუფებსა და/ან ორგანიზაციებს შორის (Diani 1992: 7-8). 2018 წლის 24 თებერვალს საპროტესტო აქციის წინასწარი მობილიზაციის შექმნაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა აქციის ორგანიზატორთა „სამეგობრო-სანაცნობო“ წრემ და საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მარგვეთის ეპარქიის მრევლმა, რომლებიც დაანონსებულ საპროტესტო აქციას სათავეში ჩაუდგნენ. მოსამზადებელ ეტაპზე მათ მონაწილეთა მობილიზაციის მიზნით, ქალაქის ტერიტორიაზე გააკრეს საინფორმაციო ტექსტები, რომელიც იტყობინებოდა შემდეგს: „ფერო“ შენ გეხება! შენს უკან შენი შვილებია! შენს მომავალს დაცვა სჭირდება! ეს შენი ვალია!!! შაბათს, 24 თებერვალს 16 საათზე ვიკრიბებით ფეროს სამმართველოსთან, რათა ერთად დავიცვათ მტანჯველი სიკვდილისათვის განწირული ქალაქის აწყმყო და მომავალი. ჩვენს გარდა ჩვენს შვილებს არავინ დაიცავს. გავერთიანდეთ „სიკვდილის წინააღმდეგ!“.

2. *გაზიარებული ღირებულებები და სოლიდარობა*: დიანის მოსაზრებით, კოლექტიური ინტერაქცია მოითხოვს გაზიარებულ ღირებულებებსა და გარკვეული იდეისადმი მიკუთვნებულობას. ამ კონტექსტში დიანი სოლიდარობასა და კოლექტიურ იდენტობას სინონიმურ მნიშვნელობას ანიჭებს. ამ შემთხვევაში კოლექტიური იდენტობა იდეებისა და ორიენტირების ჰომოგენურობას არ გულისხმობს (Diani 1992, 8-9). 28 თებერვლის აქციის ორგანიზატორებს აქცენტი, აქციის მონაწილეთა ახალგაზრდა ნაწილზე ჰქონდა გაკეთებული. ამით ისინი ხაზს უსვამდნენ და ემიჯნებოდნენ მმართველ ელიტას. მათი იდენტობის ერთ-ერთი მთავარი მარკერი მონაწილეთა ასაკი იყო. ბანერები ხელში ეჭირა არასრულწლოვან მოქალაქეებს, რაც ხაზს უსვამდა მომავალი თაობის უფლებას ქალაქზე. აქცენტი გაკეთდა ამ ქალაქის სამომავლო კეთილდღეობის შექმნისათვის ქარხნის მხრიდან პასუხისმგებლობის საკუთარ თავზე აღებაზე. რელიგიური იდენტობის ხაზის გამსმელი იყო პირველი შეკრება ფეროშენადნობთა ქარხნის ადმინისტრაციული შენობის მოპირდაპირედ მდებარე ეკლესიის წინ. მომიტინგეებს ხელში ეჭირათ ილია ჭავჭავაძის სურათი, წმინდა გაბრიელ სალოსის, წმინდა გიორგის ხატები და სხვა. ეკლესიის ეზოსთან დაყოვნების შემდეგ, მონაწილეებმა ფეროშენადნობთა ქარხნის ადმინისტრაციული შენობის ეზოში გადაინაცვლეს.

3. *კოლექტიური ქმედება კონფლიქტური საკითხების მიმართ*: სოციალური მოძრაობის აქტორები პოლიტიკურ და/ან კულტურულ კონფლიქტში ერთვებიან, რაც იმას ნიშნავს, რომ ისინი ცდილობენ ხელი შეუწყონ ან შეენიანაღმდეგონ სოციალურ ცვლილებებს სისტემურად არასისტემურ დონეზე (Diani 1992, 9-11). ერთ-ერთმა ორგანიზატორმა არაფორმალურ საუბრებში ხაზი გაუსვა სასულიერო პირების არ მონაწილეობაზე აქციაში. თქვა, რომ ეპისკოპოსი ქალაქში „ფეროს“ ინტერესების გამტარებელია. ამ შემთხვევაში იდენტობის გამმიჯვნელ

ერთ-ერთ მარკერად „ელიტიზმი“ გვევლინება, სადაც რელიგიური, პოლიტიკური და ეკონომიკური ძალაუფლების მქონე ინსტიტუტები და პიროვნებები ღარიბი მოქალაქეების მხრიდან დაპირისპირების ობიექტები ხდებიან. კონფლიქტური საკითხი მოიაზრებს, რომ ამ აქციას მხარს არ უჭერს მაღალი სოციალური და ფინანსური რესურსების მქონე პირები, რადგან ეს მდგომარეობა აქციის მონაწილეთა ღია მხარეა. მეორე მხრივ, მმართველი ელიტა და ქარხნის ადმინისტრაცია მონაწილეთა შორის ოპოზიციური პოლიტიკური პარტიების წარმომადგენლებს ხედავს. აქცია ემოციურად დაიძაბა შვილმკვდარი დედის მიმართვის დროს, რომელმაც განაცხადა, რომ შვილის ლეიკემიით გარდაცვალებაში ფეროშენადნობთა ქარხანას და მის მფარველ მთავრობას მიუძღვის ბრალი, რომლებიც ქალაქს აბინძურებენ. აქციის მონაწილეები მოითხოვდნენ გარემოს დაცვის პოლიტიკის გამკაცრებას და ფეროშენადნობთა ქარხნის ადმინისტრაციის მხრიდან ეკოლოგიური პასუხისმგებლობის აღებას. აქციაზე ერთ-ერთმა გამომსვლელმა ორგანიზატორმა ოცდაათ წელს გადაცილებულმა კაცმა თქვა:

„მოთხოვნა იყო ფეროს მიერ დაბინძურების პოლიტიკის შეცვლა. იყო მოსაზრებები, თითქოს ჩვენ ფეროს დახურვას მოვითხოვთ, თუმცა, ჩვენ არ გვინდა ფეროს დახურვა, ჩვენ გვინდა, რომ ფერომ იმუშაოს გამართულად და ხელი შეუწყოს მოსახლეობის დასაქმებას, თუმცა არა მათი ჯანმრთელობის ხარჯზე“.

4. მოქმედება, რომელიც სოციალური ცხოვრების ინსტიტუციური სფეროსა და რუტინული პროცედურების მიღმაა: სოციალური მოძრაობა არაფორმალური ინტერაქციის კავშირის შედეგად იქმნება, რომელიც წარმოადგენს ინდივიდთა მრავლობითობას, ჯგუფებსა და/ან ორგანიზაციებს შორის, რომლებიც ჩართული არიან პოლიტიკურ ან კულტურულ კონფლიქტში გაზიარებული კოლექტიური იდენტობის საფუძველზე (Diani 1992, 11-13). 2018 წლის თებერვლის აქცია იყო მოქმედე-

ბა, რომელიც სოციალური და კულტურული ცხოვრების ინსტიტუციონალური და რუტინული პროცედურების მიღმაა. აქციის მონაწილეები სამართლებრივი პროცედურების დაცვით არ წარადგენდნენ საპროტესტო ნოტას ფეროშენადნობთა ქარხნის ადმინისტრაციასთან. მათ აირჩიეს პროტესტის მოსახლეობის სპონტანურად მობილიზების ფორმა. აქციის დროს გამოაცხადეს შემდეგი მოთხოვნები: ჯანმრთელობის მავნე საწინააღმდეგო ნარჩენების დამარხვა სპეციალურ ბუნკერზე, კვამლის მტვრის აირის გაფილტვრა, სპეციალური მილის გავლით გაფილტვრული ნარჩენების გამოყოფა, სენსორების ჩართვა, ქარსაცავი ზოლების აღდგენა აქციის მონაწილეთა ჩართულობით, აირგამწმენდების განათება და მათი კონტროლი ონლაინ რეჟიმში. მოთხოვნები, რომლებიც აქციის ორგანიზატორებმა წარადგინეს გაზიარებულია მთელი ქალაქის მიერ.

ოთხ ფაქტორს ემატება კიდევ ერთი მე-5. *მასობრივი მობილიზება, რომელიც ეფუძნება მოკლევადიან აქტივობებს*: ამ ტიპის აქტივობებს ჰყავს ბევრი მონაწილე, სადაც ორგანიზაციები ან საერთოდ არ მონაწილეობენ ან ნაკლებად არიან ჩართული ღონისძიებებში (Cisar 2013, 143). ფეროშენადნობთა ქარხნის ადმინისტრაციის გარემოსდაცვითი პოლიტიკის წინააღმდეგ მონყობილი 2018 წლის თებერვლის აქციას მოჰყვა აპრილის აქცია, რომელიც სტრუქტურულად იდენტური იყო წინა საპროტესტო მოძრაობისა. მონაწილეობდა იგივე ხალხი, იმავე რაოდენობით. ეს აქცია ეფუძნებოდა რელიგიურ მოტივებს. აქტივისტთა რელიგიურ განწყობებზე მიუთითებდა ახალი საინფორმაციო ტექსტები, რომელიც თებერვლის აქციის ჩატარებიდან მალევე გამოჩნდა ქალაქის ქუჩებში. აქტივისტებმა იესო ქრისტეს აღდგომის დღესასწაული გამოიყენეს იმის დემონსტრირებისათვის, რომ მათ გააჩნიათ რეალური მოტივები ქალაქში მდგომარეობის შესაცვლელად. ქალაქში გააკრეს ტექსტები შემდეგი შინაარსით: „ქრისტე აღსდგა! ზესტაფონელე-

ბო, ჩვენ ბევრი ახალგაზრდა დაგვეხოცა ფეროს დაბინძურების გამო და ნულარ დავახოცინებთ თაობებს თითქოსდა ერთობის არ ქონის გამო. 23 აპრილს, 17 საათზე ვიკრიბებით ფეროს სამმართველოსთან, რათა აღარ მივცეთ მათ ჩვენი დახოცვის უფლება, დავიცვათ შვილები სანამ გვიანი არაა!!!”

ორივე აქცია მოკლევადიანი იყო და კონკრეტულ მოთხოვნებს ეფუძნებოდა. 2018 წლის აპრილის შემდეგ გარემოსდაცვითი აქციები აღარ შეინიშნება, აქციის ორგანიზატორებმა და მრევლმა გააპროტესტეს საქართველოს მიგრაციულ პაქტზე მიერთება, რამაც წარმოქმნა მოსაზრება, რომ ორგანიზატორები ქალაქში ალტერნატიული პოლიტიკური პლატფორმის ჩამოყალიბებას ცდილობდნენ. 2018 წლის 24 თებერვლის აქციის დროს ხაზი გაესვა მონაწილეების ერთობას. ერთ-ერთმა მონაწილემ განაცხადა, რომ აქციაზე დამსწრეთა სიმცირე მიუთითებდა ერთიანობის არქონაზე, თუმცა ორგანიზატორებმა შეანყვეტინეს და განაცხადეს, რომ ერთობა არსებობს და მონაწილეთა რაოდენობა მომავალშიც გაიზრდებოდა თუ მოთხოვნები არ დაკმაყოფილდებოდა.

დელა პორტა და დიანი შენიშნავენ, რომ სოციალურ მოძრაობას განაპირობებს კონფლიქტური საკითხის არსებობა ინტერესთა მხარეებს შორის, რაც განპირობებულია აზრთა სხვადასხვაობით, ინტერესთა კონფლიქტით, სანინააღმდეგო იდეოლოგიებით. მობილიზაცია და მისი მასშტაბები დამოკიდებულია მატერიალურ (ფული, კონკრეტული ბენეფიტები, სერვისები და ასე შემდეგ) და არამატერიალურ რესურსებზე (ავტორიტეტი, მორალური შეთანხმება, რწმენა, მეგობრობა) (Della Porta and Diani 2006, 14-15). ადგილობრივი საჯარო ფიგურებისათვის, აქტივისტები წარმოადგენენ კერძო-პოლიტიკური ინტერესებით გაერთიანებულ პირთა ჯგუფს.

წინომ, ორმოცდაათ წელს გადაცილებულმა მერიაში დასაქმებულმა ქალმა, ჩემთან საუბრისას განაცხადა:

„ვერ ვიტყვი, რომ ადამიანები, რომლებიც გარემოს დაცვის მოტივით გამოდიან ფეროს წინააღმდეგ, წრფელი მოქალაქეობრივი სურვილით ერთიანდებიან. თუ ისინი რეალურად ქმნიან გაერთიანებას გარემოს დასაცავად, რატომ არ საუბრობენ ისეთ საკითხებზე, როგორცაა მდინარე ყვირილას დაბინძურება, ქუჩაში დაყრილი მეტალის ჩიჩქნა და მისი მავნე გავლენები ქალაქზე? ეს ჯგუფი, 28 იანვარს გამოვიდა მიგრაციული პაქტის მიღების წინააღმდეგ. ბოლოდროინდელი ამბებიდან ჩანს, რომ თითქოს ეს ქალაქი დაყოფილია, პირველი ჯგუფი შეიძლება იყოს რელიგიური, პოლიტიკური და ბიზნეს ფრთა, მეორე – ამ აქტივისტთა ეგრეთ წოდებული „ახალგაზრდული ჯგუფი“ და მესამე უბრალო მოქალაქეები, რომლებიც ექცევიან შუაში, რომლების ინტერესი უმთავრესად ისაა, რომ ამ დაუსაქმებლობის და უმუშევრობის ფონზე იშოვონ ორი კაპიკი ოჯახის დასაპურებლად. თუ გავიხსენებთ გამოსვლებს გარემოს დაცვის მიზნით, ორგანიზატორთა მოთხოვნები არ იყო კარგად ჩამოყალიბებული და გააზრებული. მათ კონკრეტულ საკითხზე თავიანთი მკაფიო აზრი არ გამოუხატავთ. ის ძირითადი მოთხოვნები, რაც მათ ჰქონდათ მანამდე იყო შესრულებული ქარხნის ადმინისტრაციის მიერ“.

თებერვლის საპროტესტო აქტივობის სტრუქტურა წარმოაჩინს მის ორ მხარეს: ერთ შემთხვევაში, გარემოს დაცვის სურვილი, რომელიც ადგილობრივთა ჯანმრთელობას ეხება და მგრძნობიარე საკითხია, რაც დაადასტურა შვილმკვდარი დედის ჩართულობამ აქციაში და მისმა ემოციურმა გამოსვლამ. მეორე შემთხვევაში, აქტივიზმი უპირისპირდება ელიტიზმს. ეს აქცია გამოხატავს მოთხოვნას, რომ ახალგაზრდები, მუშები, სამომხმარებლო სერვისებში დასაქმებული ადამიანები არიან ისინი, ვისაც ეკუთვნის ქალაქი. მაშინ, როდესაც აქცია წარმოაჩინს ერთ მხარეს მდგომ ადგილობრივ რელიგიურ, პოლიტიკურ და ბიზნეს ელიტას, ხდება დემონსტრირება იმისა, რომ მეორე

მხარეს სუფთა ხელებია (ბავშვები, ახალგაზრდები), რომლებიც ქალაქს ფლობენ მისი სტრუქტურული შინაარსით. ესაა ელიტა, რომლის სამსახურშიც უნდა იყოს ქალაქის რელიგიური, პოლიტიკური და ეკონომიკური მმართველობა. აქცია ქმნის ილუზიას, რომ ეს ორი ფრთა ერთმანეთისაგან გათიშულია და სხვადასხვა სივრცით განზომილებაში ცხოვრობს.

პოსტსაბჭოთა პერიოდში ზესტაფონი პოსტსამრეწველო ქალაქის სახეს ატარებს, რომლის განვითარების გზებს ქალაქის მაცხოვრებლები ალტერნატიული მრეწველობის განვითარებაში ხედავენ. პოსტსამრეწველო ქალაქის სტატუსი ვლინდება ეკონომიკურ, სოციალურ, კულტურულ აქტივობებსა და საპროტესტო გამოსვლებში, რომელიც ფეროშენადნობთა ქარხანასთანაა დაკავშირებული და დღის-ნესრიგში აყენებს შეკითხვას ქალაქზე უფლების შესახებ. თუ საბჭოთა პერიოდში, ძირითადი ეკონომიკა ქალაქში ფეროშენადნობის წარმოებაზე იყო დამოკიდებული, ცვლილებების ხანაში, ქარხანამ ფუნქციური გავლენა დაკარგა, რამაც მოქალაქეთა სოციალური და ეკონომიკური დაუცველობის განცდა წარმოქმნა. ამ მხრივ, ზესტაფონში ფეროშენადნობთა ქარხნის არსებობამ საბჭოთა პერიოდის შემდეგ, უარყოფითად იმოქმედა ქალაქის განვითარებასა და მისი ახალი იდენტობის ფორმირებაზე. გიგანტურ საქმეებში ქალაქის სოციალური და ეკონომიკური რესურსების ჩართვა საბჭოთა სისტემას სარგებელს აძლევდა, ხოლო ახლად შექმნილ ნეოლიბერალურ ეკონომიკაზე გარდამავალ სახელმწიფოს წამგებიან პოზიციაში ამყოფებდა, რადგან პროდუქციის წარმოებამ და წიდა-მეტალის მოპოვებამ ტრანსფორმაციის პირობებში, დააზიანა როგორც ქალაქის სახე, ისე დაახშო მისი განვითარების ახალი პერსპექტივები, რომელიც მოერგებოდა სასოფლო პროდუქციის წარმოებასა და ადგილობრივების ეკონომიკური კეთილდღეობის შექმნას. ტრანსფორმაციას დაკავშირებულმა ნეოლიბერალურმა ეკონომიკურმა ნაბიჯებმა ქა-

ლაქში ინდივიდებს მოუტანა სარგებელი, თუმცა მოშალა კომუნალური სიკეთეები და მოქალაქეები, რომლებიც 1990-იან წლებში პურის რიგში იდგნენ ან წიდა-მეტალს ჩიჩქნიდნენ, დღეს ან შრომით ემიგრაციაშია ჩაბმული, ან წვრილმან საქმიანობას მისდევს ადგილზე და მათი კეთილდღეობა კერძო-მესაკუთრეთა ნებაზეა დამოკიდებული. ფეროშენადნობთა ქარხანა ადგილობრივ მოსახლეობას, სხვა კერძო და სახელმწიფო სტრუქტურებისაგან განსხვავებით, მეტ სოციალურ გარანტიებს სთავაზობს. ამიტომ, იგი ქალაქში პირველი დამსაქმებლის სტატუსს ინარჩუნებს და მასზეა დამოკიდებული ზესტაფონის ურბანული განვითარების სამომავლო პერსპექტივა.

დამონმებული ლიტერატურა:

გველესიანი, გ. (1982), ცნობარი ზესტაფონის რაიონის შესახებ. რაიონის მოკლე ისტორია. ზესტაფონის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში არსებული დოკუმენტი ნაბეჭდი სახით შესრულებული, 1-49 გვერდები, ხელს აწერს: ზესტაფონის სახალხო დეპუტატთა რაიონული საბჭოს აღმასრულებელი კომიტეტის თავმჯდომარე ლ. გველესიანი. თბილისი.

ბუხნიკაშვილი, ო. (1983), ზესტაფონის ფეროშენადნობთა ქარხანა, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი.

ზესტაფონის მოამბე (1995) 25.05.1995, 2

ზესტაფონის მოამბე (1995) 3.02.1995, 2

ზესტაფონის მოამბე (1995) 17.03.1995, 1

ზესტაფონის მოამბე (2005) 28.03.2005, 2

თარხნიშვილი, ნ. (2012), „კვამლი ზესტაფონის თავზე“ რადიო თავისუფლება, თბილისი.

თუთბერიძე, მ. (1974), „ზესტაფონის ფეროშენადნობთა ქარხანა“, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი

კომუნისტი (1974), 14.09.1971:4

საქართველოს რესპუბლიკა (1991), 19.07.1991, 1

ქამუშაძე, თ. (2017), „ქალაქის სახის ფორმირება და პოსტსაბჭოთა ტრანსფორმაციები (ქ. რუსთავის მაგალითზე)“, დისერტაცია ანთროპოლოგიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ხელნაწერის უფლებით, თბილისი.

ქარაია, თ. (2015), „მეხსიერების პოლიტიკა თანამედროვე საქართველოში (ვარდების რევოლუციის შემდეგ)“, დისერტაცია პოლიტიკის მეცნიერებების დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად, შესრ. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, ხელმძღვანელი მალხაზ მაცაბერიძე, ხელნაწერის უფლებით, თბილისი.

Bridge, G., Watson S. (2003), “City Imaginaries” pp.7-17; City Interventions pp. 505-516. Eds. Bridge G., Watson S., A companion to the city, Blackwell publishing.

Cisar, O. (2013), “A typology of extra-parliamentary political activism in post-communist settings: The case of the Czech Republic”, In K. Jakobsson, S. Saxoberg (Eds.), Beyond NGO-ization.

Della Porta, D., Diani, M. (2006), “Social Movements an Introduction”. Blackwell Publishing.

Diani, M. (1992), “The concept of social Movement”. In the Sociological Review, 40(1), 1-25.

Low, M. S. (2014), “Spatialities: The rebirth of Urban Anthropology through Studies of Urban Spaces”, A Companion to Urban Anthropology, First Edition. Ed. Donald M. Nonini. Published by John Wiley & Sons, Ltd.

Piotrowski, G. (2015), “What are Eastern European Social Movements and How to Study them?” In Intersections. Eastern European Journal of Society and Politics, 1(3), 4-15.

Rabkin, M. Y., Minakov, M. (2018), “Editors’ Foreword”. Ed. Rabkin Y.

Kanakov, M., 2018 Demodernization A future in the Past, ibidem-Verlag Stuttgart pp.9-15.

Boris Komakhidze

**The City in Transition: Urban Transformation in
Georgia's Industrial City of Zestaponi**

This essay analyzes the ways in which the post-industrial, post-Soviet identity of the city evolves. In this article, I look at societal changes through the lens of urban anthropology. Following the creation of the Soviet Union, industrial growth dominated urban areas in Georgia. Cities with a large concentration of heavy industrial factories lost their significance and function with the fall of state socialism. As a result, it trapped the city's identity between the past and an uncertain future. The "quest for identity" in the newly constituted state of Georgia had an impact on the industrial city of Zestaponi as well. The article's primary questions are: what does Zestaponi signify in post-industrial life? What is its role and identity in contemporary Georgian society? The research's actuality is guided by the need to understand the issues of post-Socialist transition as well as the need to comprehend how the industrial city of Zestaponi transformed its sociocultural image in conjunction with evolving political realities. The essay discusses post-industrial city challenges as well as the ramifications of post-Soviet urban development

გიორგი გამარჯაშვილი

საქართველოს ეროვნული მუზეუმის ეთნოლოგიური კინოფონდი – ვიზუალური ანთროპოლოგიის გამორჩეული კოლექცია

ეთნოლოგიური შინაარსის კინოების, ფოტოების, რუქებისა და არქიტექტორული ანახაზების კოლექცია ეროვნული მუზეუმის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი და ჯერ ბოლომდე შეუსწავლელი ფონდია. ამჟამად ფონდში დაცულია 1000 კოლოფზე მეტი კინოფირი, ათასზე ოდნავ მეტი ფოტოპოზიტივი და ფოტონეგატივები. ეს მასალა ეთნოლოგიურია, თუმცა ფონდში დროთა განმავლობაში ხვდებოდა სხვა შინაარსის მასალაც – ფონდს საბჭოთა იდეოლოგიის დამსახურებით „შეემატა“ ისეთი ფილმები როგორცაა „ჩვენი სერგო“ (სერგო ორჯონიკიძის შესახებ), „სერგო ორჯონიკიძე“, „ხალხთა ერთიან ძმურ ოჯახში“, „ციმბირელი პაპა“ და სხვა მსგავსი მიმართულების ფილმები. ეს მასალა მხოლოდ დაარქივდა და როგორც მცირეოდენი ღირებულების მქონე და დავიწყებას მიეცა. რასაც ნამდვილად ვერ ვიტყვით იმ ეთნოლოგიური თვალსაზრისით ძვირფას მასალაზე, რომელიც 1961 წლიდან მოყოლებული 2000-იანების დასაწყისამდე გროვდებოდა და მუშავდებოდა. საქართველოს ეროვნული მუზეუმის გადამღები აპარატურით შეიარაღებული პირველი ექსპედიცია, „ათეისტური კაბინეტის“ ხელმძღვანელობით 1960-იანი წლების დასაწყისში ეწვია საქართველოს მთიანეთს, რათა ფირზე აღებეჭდა მთის მოსახლეობის ყოფა-ცხოვრება, ყოველდღიურობა, მათი რწმენა-წარმოდგენები და რიტუალები. შემდგომში ექსპედიციებმა ყოველწლიური ხასიათი მიიღო და 1980-იან წლებამდე თითქმის უწყვეტად მიმდინარეობდა. „ათეისტური კაბინეტის“ გაცხადებული მიზანი ტრადიციათა დრომოჭმულობისთვის, რელიგიური რიტუალებისა და რწმენა-წარმოდგენების საბჭოთა საზოგადოებისთვის მავნე ხასიათისთვის

საზგასმა წარმოადგენდა. სინამდვილეში, ამგვარი საბურველით შენიღბული ექსპედიციები და „ათეისტური კაბინეტი“ ხალხში ჯერ კიდევ შემორჩენილი ტრადიციების, ხალხური არქიტექტურის, სარიტუალო ნიუანსების ფიქსაციას ახდენდა, ცოცხლად უნახავდა მომავალ თაობასა და სამეცნიერო წრეებს ისტორიას, ინფორმაციას საკუთარი ქვეყნის წარსულიდან შემორჩენილ ურთიერთობებისა და ყოფის მრავალი ასპექტის შესახებ.

ფონდის საფუძველჩამყრელი მირიან ხუციშვილი გახლდათ. მისი მოხვედრა სამეცნიერო წრეში ახალგაზრდობაში არჩეული პროფესიის მიხედვით ნაკლებად სავარაუდო იყო – ბატონმა მირიანმა, საშუალო სკოლის დამთავრებისთანავე სამხედრო სასწავლებელს მიაშურა და სრულიად ახალგაზრდას კავკასიონის გადმოსასვლელებზე, ჰიტლერელთა ცნობილი სამთო ბატალიონის „ედელვაისის“ წინააღმდეგ წარმოებულ ოპერაციებშიც მოუწია მონაწილეობის მიღება. ომის დათმავრების შემდეგ თურქეთის საზღვარზე გაიწვიეს. შინ დაბრუნებულმა გორის პედაგოგიურ ინსტიტუტის ფაკულტეტზე ჩააბარა და 1949 წელს, ჯერ კიდევ სტუდენტმა გორის მუზეუმში მეცნიერ მუშაკად დაიწყო მუშაობა. 1952 წელს კვლავ არმიას დაუბრუნდა და შორეულ ციმბირში, კამჩატკის ნახევარკუნძულზე და რუსეთის სხვადასხვა მხარეს რამდენიმე წელი გაატარა. 1959 წელს, მირიან ხუციშვილი მუშაობას იწყებს საქართველოს ეროვნულ მუზეუმში, ათეისტური კაბინეტის გამგედ. 1960-იანი წლების დასაწყისში მისი უშუალო ხელმძღვანელობით იწყება ექსპედიციათა ხანგრძლივი ციკლი, რომლის მიზანი ვიზუალური ანთროპოლოგიური მასალის ფიქსაცია იყო (საქართველოს ეროვნული მუზეუმის კინოფონდი 2009, 63).

საქართველოს სხვადასხვა ეთნოგრაფიული კუთხეების ყოფა-ცხოვრების ვიდეოფიქსაციის პარალელურად მიმდინარეობდა ფოტო გადაღებები, სარიტუალო თუ საცხოვრებელი შენობების არქიტექტურული აზომვა და ჩახატვა, ტოპოგრაფიული

და გეოგრაფიული რუკების შესადგენად საჭირო სამუშაოები. ექსპედიციის ყოველი სამუშაო წლის ანგარიში ბარდებოდა მუზეუმის ხელმძღვანელობას და ეს მშრალი ანგარიშებიც თავისთავად საინტერესო ცნობებს გვანვდიან, თუნდაც იმ ხალხის შესახებ, რომლებიც ჩართულნი იყვნენ ხალხურ ტრადიციათა ფიქსირების პროექტში. ანგარიშების მიხედვით, პირველ წლებში ექსპედიციები ერთობლივი იყო, მათ ისტორიის ინსტიტუტი და მუზეუმი ერთიანი ძალისხმევით ახორციელებდნენ და ამ ექსპედიციებს სათავეში ვერა ბარდაველიძე ედგა.

ფონდში შესული ვიდეო მასალა 1980-იან წლებში საფუძვინად დამუშავდა და უკვე დასრულებული, გახმოვანებული სამეცნიერო დანიშნულების მქონე ფილმებად იქცა. ამჟამად, ფონდში, უშუალოდ მუზეუმის შრომის შედეგად შექმნილი 7 სრულყოფილი ფილმი ინახება. ფილმები, რომელთა საერთო თემატური სათაურია „ქართული ტრადიციული ყოფა-ცხოვრება და რიტუალები“, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის შესახებაა და შემდეგი ფილმებითაა წარმოდგენილ: „თუშეთი“, „ხევსურეთი“, „ფშავი“, „მთიულეთ-გუდამაყარი“, „თიანეთი“, „ყველიერი საქართველოში“. ეს ფილმი მესხეთსა და კახეთშია გადაღებული, ასევე, მთის რეგიონებს ეხება ფილმი „კავკასიონის საუღელტეხილო რკინიგზის კვალდაკვალ“, რომელშიც საქართველოს მთიანი კუთხეების გარდა ფიქსირებულია ინგუშეთიც, რომელიც ფონდში ცალკე ფილმად, „ინგუშეთის“ სახელით ინახება. გარდა ამისა, ფონდში დაცულია დიდ რაოდენობით დაუმონტაჟებელი მასალა, რომელთა დიდ ნაწილიც არა შესული დასრულებულ ფილმებში და საქართველოს სხვა კუთხეების (ქართლი, კახეთი, სამცხე-ჯავახეთი, აფხაზეთი, სვანეთი, რაჭა-ლეჩხუმი) ტრადიციულ ყოფა ცხოვრების შესებ გვიქმნის წარმოდგენას (საქართველოს ეროვნული მუზეუმის კინოფონდი 2009, 13).

ფონდი, მუზეუმის გარედან შემოსულ მასალასაც ფლობს

და მათგან ზოგიერთი ძალიან მნიშვნელოვანია. აღსანიშნავია, მირიან ხუციშვილის მიერ კრასნოგორსკის საკავშირო არქივიდან ჩამოტანილი, 1929 წელს ხევსურეთში გადაღებული კადრები. აგრეთვე, 1940-იანი წლების ბოლოს და 1950-იანი წლების დასაწყისში მოყვარული ოპერატორის, ფაიველ სობოლის მიერ დაფიქსირებული ხევსურული და სვანური ყოფა-ცხოვრების ნიუანსები (საქართველოს ეროვნული მუზეუმის კინოფონდი 2009, 14). ფონდში, აგრეთვე ინახება არქეოლოგებისთვის მნიშვნელოვანი მასალა, რომელიც მოგვითხრობს მცხეთის, დმანისის, ურბნისის, ნოქალაქევის, ჟინვალის ექსპედიციების მუშაობის პროცესებზე (საქართველოს ეროვნული მუზეუმის კინოფონდი 2009, 13).

ფონდში დაცული მასალა დროთა განმავლობაში, მოვლავატრონობასა და დანიშნულების მიცემას მოითხოვდა. საქართველოს ეროვნული მუზეუმი პერიოდულად აწესრიგებდა ფონდს. 2007-2009 წლებში „იუნესკოს“ დახმარებით განხორციელდა პროექტი, რომლის მიზანიც იყო არსებული მასალის სისტემური დამუშავება, კონსერვაცია-რესტავრაცია, მონაცემთა ბაზის შექმნა. ფონდში არსებული 1000-მდე ფოტოპოზიტივი დამუშავდა, ჩაიდო სპეციალურ დამცავ ქაღალდებში, ყველა მათგანს მიენიჭა ნომერი და სრული ანოტაციებითა და აღწერილობით შეიქმნა თითოეულის პასპორტი. ფოტოპოზიტივები კინოფილმების შინარსს ემთხვევა. მათში დაფიქსირებულია ყოფა-ცხოვრებისა და რიტუალების ის ნიუანსები, რის შესახებაც მოგვითხრობენ ფონდში დაცული კინოფირები. შექმნილია ელექტრონული ბაზა, რომლის საძიებო პროგრამით მარტივადაა შესაძლებელია ფოტოპოზიტივებში სასურველი ინფორმაციის მოძებნა. პროექტის ფარგლებში გაინმინდა 853 კოლოფი კინოფირი, შეიქმნა კინოფირების ელექტრონული ბაზაც. 2009 წელს გამოიცა კინოფონდის ალბომი, რომელიც რამდენიმე

ნლით ადრე გამოცემულის შევსებული და მცირედით განახლებული ვარიანტია.

იუნესკოსა და ეროვნული მუზეუმის პროექტს მიღმა დარჩა ფონდში დაცული ფოტონეგატივები, არქიტექტურული ანახაზები და ეთნოგრაფიული შინაარსის რუკები, რომლებიც ფასეულ სამეცნიერო მასალას ინახავენ და კინო და ფოტო მასალასთან (პოზიტივებთან) ერთად თითქმის სრულ წარმოდგენას გვიქმნიან ამა თუ იმ კუთხის ეთნოგრაფიული ყოფის შესახებ.

ერთობლივი პროექტის ყველაზე მნიშვნელოვანი შენაძენის ტექნიკური საშუალებებია (სამონტაჟო მაგიდა, შესაბამისი სიმძლავრის კომპიუტერი), რომლითაც დღესაც მიმდინარეობს ფონდში არსებული მასალის დამუშავება, განმენდა და მონტაჟი. ამ ტექნიკური საშუალებებით მოხერხდა ფონდში არსებული ყველა დასრულებული სრულმეტრაჟიანი ფილმების ახალი, გაუმჯობესებული ხარისხის ასლების შექმნა, დამონტაჟდა და ტიტრები დაედო რამდენიმე ფილმს. ამჟამად მიმდინარეობს ფონდში არსებული დაუმუშავებელი მასალის ხელახალი დახარისხების და ნაწილობრივ გაციფრულების პროცესი.

ეროვნული მუზეუმის კინო-ფოტო ფონდის მასალა უდიდესი მნიშვნელობისაა ეთნოლოგიისთვის და აგრეთვე ქართული ტრადიციული ყოფა-ცხოვრების ნიუანსებით დაინტერესებული საზოგადოებისთვისაც. თანამედროვე ტექნოლოგიური მიღწევებისა და სწრაფი ურბანიზაციის პირობებში, სულ უფრო აქტუალურია წარსულის სურათების ფიქსაცია და მათი გაანალიზება, რაც ბუნებრივობასთან კავშირის არ გასაწყვეტად, საზოგადოების განვითარების საფუძვლების ცხადად გასათავისებლად და აქიდან გამომდინარე შემდგომი განვითარების გზების დასახვის ერთ-ერთ საშუალებად მიგვაჩნია.

მნიშვნელოვანია ამ ფილმებში ფიქსირებული მატერიალური კულტურის ძეგლები (ციხე-კოშკები, ჯვარ-ხატები და საცხოვრებელი სახლები). ფილმებში დანვრილებითაა აღწერილი და დაფიქსირებული ტრადიციული ხევისურული კალოიანი სახ-

ლები, თუშური კომპეები თუ მთიელთა ყოფა-ცხოვრებისთვის მახასიათებელი შენობა-ნაგებობები. განმარტებული და თვალსაჩინოდ წარმოდგენილია მათი დანიშნულება და ამ შენობა-ნაგებობების შემადგენელი ნაწილების ფუნქციური დატვირთვა. ყველა ამ ფილმში ნაჩვენებია საქართველოს მთიანეთის ჯვარხატა სტრუქტურა, ხატის კარის, კვრივის, სამსხვერპლოს, სადროშე კოშკის, სალუდის განლაგების სისტემა. ფილმებში ასევე დაფიქსირებულია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელების სადღესასწაულო რელიგიური რიტუალების სინკრეტული ხასიათი – ამის მაგალითად, გამოდგება სოფელ მუქოში არსებული მეცხრამეტე საუკუნის ეკლესიის გამოყენება რიტუალის დროს – ვინაიდან ხატის კომპეები დროთა განმავლობაში ჩაქცეულა, ეკლესიის შენობაში ასვენებენ დროშებს (ეს დროშაც წინარეკრისტიანული წარმოდგენების გამოხატულებაა. იგი შედგება ტარისგან და მასზე ასხმული საწირებისგან), ეკლესიის გარშემოც დროშითა და სამსხვერპლო ხონჩით უვლიან წრეს. პროცესს ჯვარ-ხატის ტერიტორიაზე მსხვერპლმწიროვა და დამწყალობნება უძღვის. ამ ფილმებში, ჩვენი აზრით, ჩანს წარმართული ცნობიერებისთვის მახასიათებელი „ფამილარული“ დამოკიდებულება ღვთაებრივი ძალების მიმართ. ეს ფშაველი ხევისბერის სიტყვებში (რა გულითაც მათ შემოგწირეს ასეთივე გულით დაამწყალობნეო (ფშავი 1979)) და უფრო თუშურ დღესასწაულზე წმინდა გიორგისადმი მიძღვნილ ლექსში ჩანს –

„დღესამ დღეობა ვისია? წმინდისა გიორგისია,
ყმათად უმატე გიორგი თუ გინდა მოსახელენი,
პურსა უმატე გიორგი თუ გინდა კოდნი სავსენი!
ცხვარსა უმატე გიორგი თუ გინდა რქა ჯანგინი!“

(თუშეთი 1979)

მაგიური ქმედებისა და წინასწარმეტყველების ელფერი დაკრავს თუშურ ქორბელელასაც (სარიტუალო სვლას საჯარიდან ხატის კარამდე) როცა შეზარხოშებული მამაკაცები წრეში დგებიან, მხრებზე მათ ასევე წრიულად ადგებიან და სარიტუა-

ლო სიმღერით მიდის ქორბელელა საჯარედან ხატის კარამდე. თუ ქორბელელამ დანიშნულების ადგილამდე დაუშლელად მი-
აღწია, ეს კარგის ნიშანია (თუშეთი 1979).

ლოცვის ტექსტებში მოხსენიებულია წმინდანები, ხატები და ზეციური ძალები: კოპალა და იახსარი დევ-კერპებთან მეომ-
რები, ყველაზე ხშირია წმინდა გიორგის ხსენება, რომელიც ხან მუხის წმინდა გიორგად, ხან მჭედლად, ხან გზა-შარის მოყარაუ-
ლედ მოიხსენიება (ფშავი 1979, თუშეთი 1979). ხშირია თამარი-
სა და ლაშარის, მეომარ-მოლაშქრე ხატის მოხსენიება. იხსენიე-
ბენ იესო ქრისტესაც – „იასო ქრისტეო დედა ღვთისმშობლის
ვაზის ჯვრის მიმღებლო“ ასეა ერთგან. მეორეგან კი „იასო
ქრისტეც მოსამართლო“. იხსენებენ ღვთისმშობელსაც: „დე-
დაო მარიამ იასო ქრისტეს ილლიიდან მშობლო.“ ბოლო ფრა-
ზიდან ჩანს ხალხში შემორჩენილი წარმოდგენა მარადქალწულ
ღვთისმშობელ მარიამზე (ფშავი 1979).

რიტუალის დროს ჩანს წესის აღმსრულებელთა იერარქიაც
– თავხვევისბერი, ხვევისბრები, დეკანოზები, ჯვარის ხელოსანნი,
შულტები, ხუცესები და ა.შ.. (ხევსურეთი 1980, ფშავი, თუშეთი
1979, მთიულეთ-გუდამაყარი). ეროვნული მუზეუმის კინოფონ-
დის კადრებში დაფიქსირებულია აღმოსავლეთ საქართველოს
მთიანეთში უდიდესი ავტორიტეტსა და დაფასების მქონე ხე-
ვისბერები, დეკანოზები და თემის გამორჩეული წევრები (გა-
დუა ჭინჭარაული, ბაბუა ჭინჭარაული, მელიტო ხოსიკურიძე,
შოთა რიგიშვილი, დავით ელიზბარაშვილი, ილო ფხოველი და
ა.შ.) (ხევსურეთი 1980, ფშავი, თუშეთი 1979, მთიულეთ-გუდა-
მაყარი). ფილმები, რიტუალის დროს სქსეთა შორის განსხვავე-
ბეულ უფლება-მოვალეობაზეც გვიქმნის წარმოდგენას – კაცს,
დომინანტური ადგილი უჭირავს, თუმცა არც ქალები არიან და-
ჩაგრულები. არის სპეციალური ადგილები „ქალთ სანათლავე-
ბი“ სადაც ქალებს ნათლავენ, ასევე აქვე ხდება მათი ხატში გაყ-
ვანის რიტუალის შესრულება. ამ რიტუალს მოხუცი და პატივ-

ცემული ქალები ხელმძღვანელობდნენ. ასევე დაფიქსირებული მთიელი ქალის სითამამე და მათი უფლებრივი მდგომარეობა. ფილმებში არის კადრები, სადაც ქალი თავისი ხელით ასმევს არაყს ახალგაზრდა მამაკაცს, თვითონაც არ ერიდება სასმელს და ცეკვა თამაშშიც ტოლს არავის უდებს (ხევსურეთი 1980). ამ ასპექტში, ყველაზე გამომხატველი თუშური დღესასწაული შაფურთობაა, რომლის დასკვნითი ნაწილი და მთავარი აზრის გამომხატულება რიტუალის ბოლოს განვითარებული სცენაა – შოლტებით შეიარაღებული ქალები მათკენ გამოქცეულ მხედრებს შოლტებს ურტყამენ, ცხენებიდან აგდებენ და შემდეგ შეწირული ცხვარივით დაღმართში აგორებენ – ახალგაზრდა ახალგაზრდას ერჩის, მოზრდილი მოზრდილს, ყველა თავის ტოლსა და სწორს (თუშეთი 1979). ფილმებში, აგრეთვე, სახალისო და სახუმარო შინაარსის „თამაშობები“ არის დაფიქსირებული (სიძის ქვაზე შეხეთქების ჩვეულება, თუში მაქალათების ოინები, რძალ-დედამთილის ურთიერთობების სახუმარო თამაში და ა.შ. (ფშავი, თუშეთი 1979). დიდი ადგილი აქვს დათმობილი მიცვალებულის სულის მოსახსენიებელ რიტუალებსა და რწმენა წარმოდგენებს საიქიო ცხოვრების შესახებ (ხევსურეთი 1980, თუშეთი 1979). ფიქსირებულია მთიელების დოლი, ყოველდღიური ცხოვრების სამეურნეო ნიუანსები, ლუდის ხარშვის, ქსოვისა თუ თიბვის პროცესები, ტრადიციული ტანისამოსი, ადგილობრივი ტიპაჟები და ა.შ. ამ მხრივ, უნიკალურად უნდა ჩაითვალოს 1929 წელს გადაღებული კადრები, რომელშიც დაფიქსირებულია ხევსურული საფიხვნო, მამაკაცთა თავმეყრის ის ადგილი, სადაც ისინი ბჭობდნენ სოფლისთვის აქტუალურ საკითხებზე, ყვებოდნენ მამა-პაპისგან გადმოცემულ ამბებს, თან ისეთ სამუშაოებს ასრულებდნენ, რომლებიც დიდ ძალისხმევას არ მოითხოვდა (თოკის დაწვნა, ტყავის დარბილება, სამეურნეო იარაღის ლესვა). აქვეა წარმოდგენილი ხევსურთა საომარი ჩაცმულობა და აღჭურვილობა. მცირეხინიანი, მაგრამ ძა-

ლიან ეფექტურია ხევსურული ფარიკაობა-კეჭნაობის ამსახველი კადრებიც (ხევსურეთი 1980).

თავისი სტრუქტურით განსხვავებულია ფილმი „ყველიერი საქრთველოში“, რომელიც ერთი დღესასწაულისადმი არის მიძღვნილი და საგაზაფხულო ხალხურ კარნავალს, ბერიკაობა-ყვენობას გვიჩვენებს. ფილმი ნახევარსაათიანია და მასში მიმოხილულია დღესასწაულის ისტორია, კავშირები სხვადასხვა ხალხის ანალოგიურ დღესასწაულებთან, ახსნილია ბერიკაობა-ყვენობის ასპექტების სიმბოლურ-ალეგორიული დატვირთვები. ფილმი გადმოგვცემს დღესასწაულის ხასიათსა და შინაარსს. მასში ნაჩვენებია კადრები ეხება ბერიკაობა-ყვენობის ყველა ნიუანსს (საგაზაფხულო სამეურნეო დღესასწაული, სიცოცხლის მიძინება-ალორძინება, მოსავლისა და სხვა სიკეთეების „დასაბევებელი“ მაგიური შინაარსის ქმედებები, ჭიდაობა, წყლისა და ნაყოფიერების კულტი, სექსუალური კავშირის იმიტაციები, ბარაქისა და სქსობრივი სიჯანსაღის სიმბოლოები და სხვა). ფილმი გადაღებულია ჩაილურში, მატაანში, ვალესა და უდემში (ყველიერი საქრთველოში 1990).

მთლიანობაში, ეროვნული მუზეუმი კინოფონდის ფილმებში დაფიქსირებული მასალა საშუალებას გვაძლევს ცხადად ვიმოგზაუროთ წარსულში. ტექსტების ავტორები არიან თინათინ ოჩიაური და მზია მაკალათია; კონსულტანტი ლევან ჭილაშვილი. ფილმებში ნაჩვენებია 1960-1970-იანი წლების აღმოსავლეთ საქრთველოს მთიელთა ყოფის ნიუანსები. კადრები და სიუჟეტები გვიადვილებს ადვიქვათ ქართული ეთნოგრაფიული სინამდვილე, გვეხმარება გავითავისოთ შესაბამისი ქართული სამეცნიერო-ეთნოლოგიური შინაარსის ნაშრომები. ეროვნული მუზეუმში დაცული ვიზუალურ ანთროპოლოგიურ მასალის (პირველ რიგში ფილმებს; ფოტოებს, რუკებს, არქიტექტურულ ანაზომებს, ჩანახატებს) ფართო მასშტაბით შესწავლა, ანალიზი, სამეცნიერო ლიტერატურასთან შეჯერება დიდად წაადგება

ეთნოლოგიურ მეცნიერებას, აგრეთვე ქართული ტრადიციული კულტურის, როგორც სულიერი, ისევე მატერიალური კულტურის ძეგლების, ყოფის თავისებურებების ფიქსაციას.

დამონმებული ლიტერატურა:

- კინოფონდი (2009)**, საქართველოს ეროვნული მუზეუმის კინოფონდი, თბილისი.
- თუშეთი (1979)**, საქართველოს ეროვნული მუზეუმის კინოფონდი, დოკუმენტური ეთნოლოგიური ფილმი.
- მთიულეთ-გუდამაყარი (1979)**, საქართველოს ეროვნული მუზეუმის კინოფონდი, დოკუმენტური ეთნოლოგიური ფილმი.
- ფშავი (1979)**, საქართველოს ეროვნული მუზეუმის კინოფონდი, დოკუმენტური ეთნოლოგიური ფილმი.
- ხევსურეთი (1980)**, საქართველოს ეროვნული მუზეუმის კინოფონდი, დოკუმენტური ეთნოლოგიური ფილმი.
- ყველიერი საქართველოში (1990)**, საქართველოს ეროვნული მუზეუმის კინოფონდი, დოკუმენტური ეთნოლოგიური ფილმი.

Giorgi Mamardashvili

Ethnological Film Fund of the National Museum of Georgia – an outstanding collection of visual anthropology

The Documentary Film Fund of the National Museum of Georgia has an excellent collection of visual anthropology. The work on the films was carried out in the 1960s and 1970s. Older films (from the 1920s and 1940s–1950s) are still stored in the fund. Films were created as a result of expeditions by the National Museum of Georgia. This case was led by Mirian Khutsishvili. Many well-known Georgian scientists (V. Bardavelidze, T. Ochiauri, and L. Chilashvili) were involved in the work of the expeditions and then in

the production of films. The following films are currently preserved in the fund: "Tusheti," "Khevsureti," "Pshavi," "Mtiulet-Gudamakari," "Tianeti," and "Shrovetide in Georgia." Mountain regions are also covered by the film "In the Footsteps of the Caucasus Pass Railway," in which, in addition to the mountainous corners of Georgia, Ingushetia is also recorded, which is kept in the fund as a separate film under the name "Ingushetia." In addition, the fund preserves a large amount of unedited material, a large part of which is not included in the above-mentioned finished films. This unedited material is about other ethnographic parts of Georgia (Kartli, Kakheti, Samtskhe-Javakheti, Abkhazia, Svaneti, and Racha-Lechkhumi). The material recorded in the films of the National Museum Film Fund allows us to travel clearly into the past. The footage is interesting for an ordinary citizen and very important for a student who is studying the profession of ethnologist or anthropologist. The material is valuable to scientists as well. Almost all the nuances of the lives of the mountaineers of Eastern Georgia in the 1960s and 1970s of the last century are shown in the films. Shots and stories make it easier for us to perceive the Georgian ethnographic reality and help us to understand well the works of relevant Georgian scientific and ethnological content.

წინა მინდაქა

სალხური რელიგიური სისტემა და ეკოლოგიური ტრადიციები

დღეს, გლობალური ეკოლოგიური კრიზისის ხანაში, საზოგადოება ეძებს ეკოლოგიური პრობლემების თავიდან აცილების გზებს, სწორედ ამიტომ ჩამოყალიბდა ეკოლოგიური მეცნიერების სხვადასხვა დარგი: ადამიანის ეკოლოგია, კულტურის ეკოლოგია, სამედიცინო ეკოლოგია, მათ შორის რელიგიის ეკოლოგია..., რომელიც რელიგიისა და ეკოლოგიის ურთიერთმიმართების საკითხებს იკვლევს, აღნიშნულ საკითხთა შორის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი რელიგიური რწმენა – წარმოდგენებისა და წეს-ჩვეულებების ფორმირების ეკოლოგიური ასპექტებია.

გამოთქმა რელიგიის ეკოლოგია პირველად, გასული საუკუნის 60-იან წლებში, შეედმა მეცნიერმა აკე ჰულტკრანცმა გამოიყენა. მან შეისწავლა ჩრდილოეთ ამერიკის ინდიელების ყოფა და მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ გარემომ მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა მათ რელიგიაზე, რწმენა – წარმოდგენებსა და წეს-ჩვეულებებზე. ჰულტკრანცის მიხედვით, რელიგიის ეკოლოგია სწავლობს რელიგიის ინტეგრაციას გარემოში (იგულისხმება ბიოგეოგრაფიული გარემო ნ.მ.) და ამ ინტეგრაციის შედეგებს. ინტეგრაცია, დაკავშირებულია ადამიანის ქმედებებთან, რომლებიც უზრუნველყოფენ მის არსებობას (Hultkrantz 1966, 131-150; Hultkrantz 1973, 221-236). ასეთი მიდგომა რელიგიის კვლევის ახალ შესაძლებლობებს იძლეოდა.

რელიგიის ეკოლოგიის წინამორბედად რელიგიის გეოგრაფიას მიიჩნევენ, ხოლო ერთ-ერთ მეცნიერად, რომელმაც რელიგიის ეკოლოგიას გზა გაუკვალა ცნობილი ფრიდრიხ რატცელი ითვლება.

რელიგიის და ბიოგეოგრაფიული გარემოს ურთიერთმიმართება ორმხრივია – ერთი მხრივ, გარემო ახდენს გავლენას რელიგიურ წეს-ჩვეულებებსა და რწმენა-წარმოდგენებზე, მეორე მხრივ კი რელიგია გარემოზე (Büttner 1973, 249-260). ეს გავლენა შეიძლება იყოს, როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი. მაგ. გასული საუკუნის 60-წლებში ამერიკელმა მეცნიერმა ლინ უაიტმა გამოთქვა აზრი, რომ ქრისტიანულმა რელიგიამ უარყოფითი გავლენა მოახდინა გარემოზე, რადგან ქრისტიანული მოძღვრების თანახმად, ღმერთმა ადამიანს ბუნებაზე ბატონობის უფლება მისცა. მისი სიტყვებით, ქრისტიანობა ატარებს ისტორიული დანაშაულის მძიმე ტვირთს, ძველ სამყაროში, ქრისტიანობის გავრცელებამდე, ყოველ ხეს, ყოველ ბორცვს, წყლის ყოველ ნაკადს, ჰყავდა თავისი მფარველი სული და მნიშვნელოვანი იყო ამ სულის კეთილგანწყობის მოპოვება, წარმართული ანიმიზმის განადგურებით, ქრისტიანობამ დაუშვა ბუნების ექსპლოატაციის ფსიქოლოგიური შესაძლებლობა (Уайт 1990, 188-202). თუმცა, იგივე ნაშრომში, იგი აღნიშნავს, რომ დღიდან გაჩენისა, ადამიანმა უარყოფითი ზეგავლენა მოახდინა ბუნებაზე – ნადირობით, ტყის მასივების გაჩეხვითა თუ გადანვით, ირიგაციითა და სხვ. (Уайт 1990, 188-202).

რელიგიის ეკოლოგიის მკვლევრები იკვლევენ, თუ რა ფუნქცია ენიჭება რელიგიას გარემოსთან ადამიანის ადაპტაციის პროცესში, როგორია გარემო, რა თავისებურებები ახასიათებს მას, როგორია ამ გარემოში მცხოვრები ადამიანის ბუნება. რელიგია მნიშვნელოვან როლს თამაშობს არა მხოლოდ ბუნების შესახებ ადამიანის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში, არამედ ეთიკის ნორმების ჩამოყალიბებაშიც, რომლებიც განსაზღვრავენ ადამიანის ქცევას ბუნებასთან მიმართებაში (Botero 2014).

ეკოსისტემების, რელიგიური რიტუალებისა და სოციო-კულტურული სისტემების ურთიერთგავლენის კვლევის საქმე-

ში საკმაო წვლილი შეიტანეს სამედიცინო ანთროპოლოგიის მკვლევრებმა. ჯორჯ ფოსტერმა და ბარბარა ანდერსონმა ნაშრომში – *სამედიცინო ანთროპოლოგია*, გაანალიზეს რელიგიები, როგორც ფუნქციონალური სოციოკულტურული სისტემები, რომლებიც ეგუებიან სხვადასხვა გარემოს და ამგვარად აყალიბებენ ახალ ეთნოსამედიცინო სტრატეგიას (Foster 1978).

ზემოაღნიშნულ საკითხებს ხშირად სულის ეკოლოგიასთან მიმართებაში განიხილავენ, „სულიერი სამყაროს ეკოლოგია „ადამიანის ეკოლოგიის (ანთროპოეკოლოგიის) ძირითად ნაწილად მოიაზრება და რეალურად არსებული ადამიანის სულიერი სამყაროს ცვლილებებს იკვლევს, მატერიალური საარსებო გარემოს ეკოლოგიური ცვლილებების ფონზე“ (ციციქიშვილი 2014, 83).

რელიგიის ეკოლოგია, მეცნიერების შედარებით ახალი დრგია და ამ დარგის სპეციალისტები საქართველოში იშვიათად გვხვდება, თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ პრობლემის მნიშვნელობაზე ივანე ჯავახიშვილმა ჯერ კიდევ 1918 წელს მიგვანიშნა, როდესაც აღნიშნა, რომ შუა საუკუნეებში ქართველების წარმოდგენით, „მსოფლიო ორ მთავარ ნაწილად იყო დაყოფილი ხილულ და უხილავ სოფლად... პირველს ეკუთვნოდა ყველაფერი, რაც კი „საცნაურთა და გრძნობადთა ბუნებათა მფლობელი იყო, მეორეს რასაც კი „ზესთასოფლისა ძალთა ბუნებაი“ ჰქონდა. ლმერთის მიერ შექმნილი ადამიანი ამ ორსავე ბუნებათა მფლობელი იყო, „სოფლის“ ყოვლისავე აგებულებისა“ შემაერთებული იყო... მას ჰქონდა „საცნაურ და გრძნობად ბუნების მქონე სხეული და უხილავი „ზესთასოფლისა ძალთა ბუნებოვანი სული“... ამგვარად, იგი იყო ვითარცა პატარა მსოფლიო („მიკროკოსმოს“-ი) დიდ მსოფლიოში („მაკროკოსმოს“-ში)“ (ჯავახიშვილი 1982, 122). ე.ი. შუა საუკუნეებში მცხოვრები ქართველის შეხედულებით ადამიანი, ბუნებრივი, მინიერი – ხილული და ზეციური – უხილავი სამყაროს შემაერთებულ ქმნილებას წარმოადგენდა. ეს დასკვნა, კი მეტად მნიშველოვანია როგორც

ანთროპოეკოლოგიის, ისე რელიგიის ეკოლოგიის თვალსაზრისით. ისიც უნდა თქვას, რომ ქართველი ეთნოლოგები – რელიგიის და საერთოდ, ტრადიციული კულტურის საკითხების კვლევის დროს რელიგიის ეკოლოგიას ყოველთვის ეხებოდნენ. ვგულისხმობ გიორგი ჩიტაიასა და ვერა ბარდაველიძის მიერ ჩამოყალიბებული ეთნოლოგიური მეცნიერების სკოლის წარმომადგენლებს.

უშუალოდ რელიგიის ეკოლოგიის კვლევის პიონერად საქართველოში მიხეილ გეგეშიძე უნდა ჩაითვალოს. ცნობილია, რომ მ. გეგეშიძემ ეთნოლოგთაგან პირველმა დაიწყო ეკოლოგიურ საკითხებზე მუშაობა. კვლევის შედეგები აისახა ნიგნში: *ეკოლოგიის კულტურულ-ისტორიული და სოციალური პრობლემები საქართველოში* (თბ. 1981), რომელშიც, სხვა საკითხთა შორის, მან ეკოლოგიური ასპექტით განიხილა სვანური დღესასწაული „მურყვამობა“ (გეგეშიძე 1982, 82).

რელიგიის ეკოლოგია, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, განსაზღვრავს რელიგიის როლსა და ადგილს ადამიანისა და ბუნებრივი თუ სოციოკულტურული გარემოს ურთიერთობაში, რაც ასახულია სხვადასხვა ხალხის ცხოვრების ტრადიციულ წესში – მეურნეობის სხვადასხვა დარგში, შრომის კულტურაში, ღირებულებათა სისტემაში, ზნეობრივ ნორმებში, ჯანმრთელობის დაცვის ხალხურ ტრადიციებში და სხვ.

როდესაც რელიგიურ სისტემაზე ბიოგეოგრაფიული გარემოს გავლენას იკვლევენ უმეტესწილად რელიგიის განვითარების ადრეულ ფორმებს გულისხმობენ, ჰულტკრანცის სიტყვით, ე.წ. პრიმიტიულ რელიგიებს. თუმცა, ბუნებრივი მოვლენები ადამიანს ყველა ეპოქაში უქმნიდა და დღესაც უქმნის პრობლემას. ამიტომ, ახლაც კი ტარდება რიტუალები, რომელთაც, არც თუ იშვიათად, ცრურწმენა უდევთ საფუძვლად. ასეთი რიტუალები საუკუნეების მანძილზე ოფიციალური რელიგიებისათვის მიუღებელი იყო. ასეა დღესაც მაგრამ, ისინი, გარკვეულ საზოგადოებებში, მაინც განაგრძობენ არსებობას, მაგი-

ური ან ე.ნ. ჰიბრიდული რიტუალების სახით, რადგან დროთა ვითარებაში მათ განსხვავებული რელიგიური სისტემების, ჩვენში ქრისტიანობის, გავლენა განიცადეს.

ბიოგეოგრაფიულ გარემოსთან, უპირველეს ყოვლისა, ბუნებრივი სტიქიებისგან დამცველი და სხვა, ამინდის მარეგულირებელი რიტუალები თუ დღესასწაულებია დაკავშირებული.

ასეთ დღესასწაულს წარმოადგენს *ჰულიში ანუ ვულიში*¹, რომელიც ბ. ნიჟარაძის სიტყვებით, „როგორც სახალხო დღესასწაული, იციან თავისუფალ სვანეთში – მესტიის საზოგადოებაში და სადადიანო სვანეთს – ლაშხეთის საზოგადოებაში... ეს დღესასწაული ხვდება ყოველ წელს პეტრე-პავლობის მარხვის წინ შაბათ-კვირას [...]“.

სადადიანო სვანეთს – ლაშხეთის საზოგადოების ჩრდილოეთით, სხვათა შორის, იმართება ორ ვერსამდინ მთა, რომლის წვერზედ გაშლილია მოდილო მინდორი; ამ მინდორშია დგას ქვიტიკირის ეკლესია მთავარანგელოზის სახელზედ, სადაც ულიშობა დღეს მიდის ხალხი ლაშხეთის საზოგადოებიდან. ხალხს მიაქვს თავისი სადილი, სასმელ-საჭმელი, ჯდება იქ მინდორში სადილად და საღამოს სოფლად ბრუნდებიან. თვითეულს მოსახლეს მიაქვს ხსენებულის ეკლესიის შესაწირავად, რამდენიმე ლერი წმინდა სანთელი, დოქი ღვინო, ცხვრის გულღვიძლი და მისი ტაბლა. ეს ხორაგი მახვშის სასარგებლოდ, რომელსაც ეკუთვნის ეკლესია.

¹ შდრ. აჭარაში დადასტურებულ *ქაშატობას*, აპრილის პირველ შაბათს, როდესაც „ნიაღვრისა და საერთოდ ავდრის თავიდან აცილების მიზნით, [...] სახნავ მიწაზე არ გაიტანდნენ რკინის იარაღებს: სახნისს, თოხს, ცულსა და მისთ. სწამდათ, რომ ამ წესის დამრღვევნი ვერ აიცილებდნენ სელგაჰს, ნიაღვარს“ (ნიჟარაძე 1971, 353). სელგაჰი, არაბულ-სპარსული სიტყვაა, ნიშნავს წყალდიდობას, ღელეებისა და მდინარეების ადიდების შედეგად ნათესებისა და სათიბების წალეკვას (ნიჟარაძე 1971, 317).

დღესასწაული ჰულოში ძველის დროიდგან არსებობს სვანეთში. ხალხში ამ დღესასწაულის შემოღებას მოგვითხრობს სახალხო სიმღერა, ამ დღეს სამღერებელი. ძლიერ ადრე ენგურის სათავეში, მთიდგან მოწყვეტილა საყინულე, სვანურად “ჰოლ” ანუ „ვოლ“..., ყინულს ენგური დაუგუბავს, ისე, რომ მის ქვეშ ერთი ცვარი წყლისა არ გაუშვია. როცა ეს დაგუბული წყალი აზვავებულა, ყინული დაუძრავს და მთელის სვანეთის ხეობაში ამოუტანია, რადგანაც ყინული დიდი ყოფილა, ამისთვის მისი ნაპირები ყველა სოფელს მოხვედრია და მთელი სვანეთი წაულეკავს. ამ უბედურების შემდეგ ხალხს, რომ იგი მეორედ არ განმეორდეს, დააუნესებია ეს დღესასწაული „ჰულოში“ (ნიჟარაძე 1962, 64).

აღნიშნულ დღესასწაულს ე. თაყაიშვილი, წმინდა ილიას¹ დღესასწაულად თვლის და წერს : „სვანების გადმოცემით [...] დროშა თამარ მეფის მიერ არის მათდამი ნაანდერძევი. წელიწადში ერთხელ **ჟლიშობას**, ესე იგი წმინდა ილიას დღეს, გამოიტანენ მას და ერთი ცხენოსანი ამ დროშით ჩამოიარს მთელს სოფელს; თუ ამ მატერიის ლომი კარგად გაიბერება, გაიშლება და ლომის სახე კარგად გამოჩნდება, ეს დიდი ბედნიერებაა და კარგი მოსავლის მომასწავებელია“ (თაყაიშვილი 1937, 275).

ვ. ბარდაველიძის მიხედვით კი, ეს დღეობა უხსოვარ დროს დაწესებულა სვანეთის მინა-წყალს მოდებული მტრის ძლევისა და განდევნის სასახელოდ პეტრე-პავლობის მარხვის წინა შაბათიდან დაწყებულა სამ დღეს გრძელდებოდა... დროშა გამოჰქონდათ კვირასა და ორშაბათს“... (ბარდაველიძე 1963, 147).

¹ წმ.ილია//ელია თეზბიტელი (ძვ.წ. IX საუკუნე), ძველი აღთქმის მიხედვით, წინასწარმეტყველია, მისი სახელი დაკავშირებულია ამინდის ცვალებადობასთან მას ასე მიმართავენ: “წინასწარმეტყველო და წინასწარმხილველო დიდებულთა საქმეთა ღმრთისა ჩუენისათა, ილია დადად სახელოვანო, რომელმან სიტყუითა შენითა დააყენე წყალმდინარე იგი ღრუბელი,მეოხ გვყავ ჩუენ მხოლოსა მიმართ კაცთმოყუარისა“.: მისი ხსენების დღეა 20 ივლისი, (ახ. წ. 2 აგვისტო).

ჰულიშობის დღესასწაულის შესახებ რ. გუჯეჯიანი წერს: „ჰულიშობა სტიქიური უბედურების თავიდან აცილებასა და კარგი ამინდის გამოთხოვნას ეძღვნება, ანუ მიმართულია „ამინდის მომწესრიგებელი“ ელია წინასწარმეტყველისადმი, დღეობა საერთო-სახევო მნიშვნელობისაა, ემსახურება ზემო სვანეთისათვის მშვიდობიანი და მოსავლიანი წლის დაბეჭებას [...] სვანეთში, მთელი საქართველოს მსგავსად, ელია წინასწარმეტყველი („დიდი ელია“ – „ხოშ იელ“) ამინდის „გამგებლად“, „მომწესრიგებლად“ ითვლება. ამგვარი დამოკიდებულება პარალელს ბიბლიის სათანადო სიუჟეტებთან ჰპოვებს და განმტკიცებულია საეკლესიო ტრადიციით. გარდა ოფიციალური 20 ივლისის (ძვ.სტ.) ელიაობისა, სვანეთის ტრადიციულმა ყოფამ ელია წინასწარმეტყველისადმი მიძღვნილი სხვა დღეობებიც (მარტში, მაისში, ივნისში, ივლისში...) შემოგვინახა“ (გუჯეჯიანი 2008, 156-160).

სვანეთში წმ. ელია „ითვლებოდა ავდრის ღვთაებად, რამდენადაც ავდარი დიდი მნიშვნელობის იყო მოსავლიანობითვის, იმდენად მორიდებით სახსენებელი იყო ეს ღვთაებაც. ილია ცისა, მადლით სავსე, მადლიანო, შენი ცვარ-ნამით გაახარე ჩვენი ნახნავ-ნათესი, ინდომე ჩვენი ლოცვა – დიდების მისასვლელი, ილია პატრონო, მადლიანო! ელიობის დღესასწაულს გულდასმით იხდიდა მოსახლეობა [...] ამ დღეს, ვაცს კლავდნენ, მოხარშავდნენ სასოფლოდ, დაჭრიდნენ ულუფებად ამა თუ იმ სოფლის კომლთა რაოდენობის მიხედვით, თვითეული ოჯახი სალოცავ დიდ პურსა(უფრო ხაჭაპურს) გამოაცხოებდა და პურთან ერთად პატარა ჯვარს (სამქიმიანს). პური და ჯვარი კარანებით გამოჰქონდათ და სოფელი ერთად მოილოცავდა. შემდეგ ლოცვის მონანილენი კომლიდან თითო კაცი, იქვე დაჯდებოდა, მიიღებდა ხორცის ულუფას და ამგვარად სოფელი ერთად ისადილებდა. ხშირად ამ სალოცავისთვის არაყსაც ყიდულობდნენ სა-

ერთო საფასურით [...] როდესაც დიდი ხნის მონატრული წვიმა წამოვიდოდა მოსახლეობა მადლობით მიმართავდა ილიას [...].

ილიაობას მეტად იცავდნენ სოფელში. არავინ ამ დღეს არ მუშაობდა, შიშით იმისა, რომ სოფელი ახმაურდებოდა. უქმე დღის გამტეხის წინააღმდეგ სოფელი მანყევრად გამოედევნებოდაო“ (დავითიანი 1939, 32-34).

ჯულიეტა რუხაძეს ეთნოგრაფიულ დღიურებში აღნიშნული აქვს, რომ სვანეთში წმ. ელიას *დარის იელის* სახელით მოიხსენიებენ (რუხაძე 2020).

ილიაობა/ელიაობა, მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და წეს-ჩვეულებები განხილული აქვს ირაკლი სურგულაძეს. საქართველოს სხვადასხვა რეგიონში დადასტურებული გადმოცემის მიხედვით, ელია ბრმაა, ეტლში ზის და ცაში დასაქრნობს, მას წინ მიუძღვის ეშმაკი და აცდუნებს სეტყვა უადგილო ადგილას (ნათესებზე) მოუვლინოს ამა თუ იმ სოფელს. ასეთი გარემოების თავიდან აცილების მიზნით, როდესაც სეტყვის შავი ღრუბელი გამოჩნდებოდა, სოფლის მკვიდრნი თოფის სროლასა და ზარების რეკვას იწყებდნენ – ელია გაიგონებს, მიხვდება, რომ აქ სოფელია და წავაო, ელიას სამსხვერპლო ცხოველია თხა (ციკანი) (სურგულაძე 2003, 275).

ბ. ნიჟარაძის მიერ ჩანერილ გადმოცემაში, წმ. ილიას ენაცვლება *სეტყვა*. თავად ბ. ნიჟარაძის განმარტებით, *სეტყვა* სვანებს „წარმოდგენილი ჰყავთ როგორც ცოცხალი არსება“ (ნიჟარაძე 1962, 146). იგი წერს „სეტყვა ბრმა არის. წინამძღოლად მას ეშმაკი ჰყავს მიჩენილი და დროგამოშვებით მოისურვებს ქვეყნად (სეტყვას ბინა ცაზე აქვს) გასაქრნებას. სეტყვის საყვარელი სასაქრნო ადგილები მთებია და ღელე-ღულები“... (ნიჟარაძე 1962, 146).

არ არის გამორიცხული *სეტყვა*, ან მისი სვანური შესატყვისი, დარ-ავდრის ღვთაების სახელი ყოფილიყო, რომელსაც საქართველოს გაქრისტიანების შემდეგ წმ. ელია ჩაენაცვლა.

მაგრან ეს მხოლოდ ვარაუდია და ამ საკითხს უთუოდ მრავალ-მხრივი კვლევა სჭირდება.

საქართველოში ლეონტი მროველის მიხედვით, წმინდა ელიას ჯერ კიდევ IV საუკუნეში სცემდნენ თაყვანს. მისი ხალენი მცხეთაში ყოფილა დაფლული (ქართლის ცხოვრება 1955, 107).

ასეთივე ცნობას გვანვდის ვახუშტი ბატონიშვილი (ბატონიშვილი 1973, 348). და აღწერს რიტუალსაც, რომელსაც ატარებდნენ სეტყვის შესაწყვეტად: „შესწირავენ ელიას თხასა და ხორცსა შესჭამენ თვითვე, ხოლო ტყავსა გასჭიმვენ მაღალსა ძელსა ზედა და თაყვანი-სცემენ ტყავსა მას დღესა შინა ელიასასა, რათა არა მოუვლინოსთ ელიამ სეტყუანი და მოსცეს ნაყოფნი ქვეყნისანი“ (ბატონიშვილი 1973, 638-639).

„დიდი გვალვისას წმინდა იოანეს ბრძანებით ექვთიმე მთანმინდელის მიერ გამართული ლოცვა ელიასადმი იშვიათი ცოცხალი ფერებით აქვს აღწერილი გიორგი მთანმინდელს. ამ დიდი მოღვაწეების მცდელობას შედეგად ძლიერი თქეში მოჰყოლია“ (სურგულაძე 2003, 276).

სვანეთში, ისევე, როგორც საქართველოს სხვა რეგიონებში, დადასტურებულია სეტყვის//კობის თავიდან აცილების რიტუალი, რომელსაც *კობინჯრობა* ეწოდებოდა. „კობინჯრობაზე იცოდნენ. ნიგვზიანი ან ყველისგულიანი ტაბლების გამოცხობა, დაკლავდნენ ვაცს ან ხბოს, ვერძს ილოცებდნენ – კობი არ მოვიდესო. საკლავს სოფელში შეკრებილი ფულით იყიდნენ (რუხაძე 2020, 118).

ქრისტიანული ეკლესია კობინჯრობას არაქრისტიანულ, წარმართულ დღესასწაულად მიიჩნევს და მისი ჩატარების წინააღმდეგია. მაგრამ გასათვალისწინებელია ერთი გარემოება. კობინჯრობა ტარდება 7(20) მაისს. 7 მაისი, ქრისტიანული კალენდრის მიხედვით, *ჯვრის გამოჩინების* დღესასწაულია. ხალხური გადმოცემით, ამ დღეს აუცილებლად მოდის წვიმა, რომელიც ცაზე გამოსახული ჯვრით არის ნაკურთხი. ამ შემ-

თხვევაში ქრისტიანული დღესასწაულის ხალხური წესით ჩატარებასთან გვაქვს საქმე, რასაც წმიდა მღვდელმთავარი გაბრიელ ქიქოძის აღშფოთება გამოუწვევია და ქადაგებაში უთქვამს: „ნეტავი იმ დღესასწაულით მაინც დაკმაყოფილდნენ, რომელნი განაწესა ეკლესიამან. არა! ზოგიერთთა ესოდენ უყვარსთ ღზინი, უზომოდ ჭამა და სმა, რომელ ჭეშმარიტთა ეკკლესიურთა დღესასწაულთა, იგინი მოიგონებენ თვისთა საკუთართა დღესასწაულთა, რომელი არ დაუნესებია ეკკლესიასა. როგორც რომ დადგება მაისის თვე, სოფლით-სოფელათ იწყებენ რალაც უცნაურსა დღესასწაულობასა, რომელსა დაბიურადთ უწოდებენ „კოხინჯრობას“. რა დღესასწაულია ესა, ვინ დააწესა, რისთვის? ეს კაცმა არ იცის“ (ქადაგებანი 1989, 277).

ბუნების სტიქიასთან დაკავშირებულ დღეობათა შორის უნდა მოვხსენიოთ, ე.წ. *კაიშობა*, რომელიც ზემო სვანეთში, უმხვანარში, 31 დეკემბერს ტარდებოდა, ზვავის სანინააღმდგეოდ. აღწერილია ვ. ბარდაველიძის მიერ. ამ დღეს „სოფელს წინასწარ გამოყოფილი ჰქონდა ოჯახზე თითო კარვა (საწყაოა ნ.მ.) ქერი“ (ბარდაველიძე 1939, 88-89) ერთ-ერთ ოჯახში იშლებოდა სუფრაა, რომელზედაც“ სოფლის უხუცესი ხმამაღლა დაილოცავდა კაიშას სახელზე და შესთხოვდა მას სოფელი ზვავისგან დაეცვა და დაეფარა“ (ბარდაველიძე 1939, 89). ლატალში კი შობიდან ახალწლამდე ე. წ. ორთაშუა კვირაში „პარასკევის ლოცვა და შესანიწავი ლემზირ-ები განკუთვნილი იყო კაიშა თარანგზელ-ისტვის. კაიშა თარანგზელ-მა იცისო, ამბობდნენ სვანები, მთის ფერდობებიდან მიწის ჩამოშვება და საზოგადოდ, მიწის ჩანწევა [...]. ძალიან ძლიერ და საშიშ ღვთაებად მიაჩნდათ სვანებს კაიშა თარანგზელ-ი“ (ბარდაველიძე 1939, 68).

ბალსქვემო სვანეთში კაიშობის დღესასწაულის დაარსების შესახებ არსებული ერთ-ერთი გადმოცემა ასეთია: „ძველად, ყარაჩიდან გადმოსულ მტერს მთელი ბალსქვემო სვანეთი აუოხრებია და ქართველი მამაკაცების დიდი ნაწილი

ბრძოლაში დაღუპულა. ჩუბეხევის თემის ქალები და ბავშვები მაღალ მთაზე აღმართულ კაიშის მთავარანგელოზების ეკლესიას შეჰფარვიან და წმიდა მხედრისთვის შველა უთხოვიათ. სასწაულებრივად გამოჩენილი წმიდა გიორგი მტრის ურიცხვ ჯარს შებმია. წმინდა მხედარს ეკლესიის მახლობლად მდებარე სახატო ტყეში აღმართული ნაძვებიც მიშველებიან, შუბის და ისრისპირებად ქცეულ ნაძვის წინვებს მტერი დაუსეტყვავთ. წმინდა მხედარს მტრისთვის მუსრი გაუვლია. ამის შემდეგ მაღლიერი სვანები ზაფხულის ერთ დღეს ამ სასწაულის აღნიშვნას უთმობენ და დღემდე სწირავენ ეკლესიას ხისგან გამოთლილ შუბებსა და მშვილდ-ისრებს. იქვე მდებარე საეკლესიო ტყე კი ამჟამადაც სათუთად დაცული და შემონახულია“ (გუჯეჯიანი 2012, 37).

საყურადღებოა, რომ, დღესასწაული კაიშობა ბალსზემო და ბალსქვემო სვანეთში – სხვადასხვა დროს იმართება და მათ განსხვავებული ფუნქცია და მითოლოგიური საფუძველი აქვთ. ბალსზემო სვანეთში დღესასწაულის მიზანი „ძლიერი და საშიში ღვთაების“ გულის მოგებაა, ზვავით დასჯის თავიდან ასაცილებლად, ბალსქვემო სვანეთში კი პირიქით, დღესასწაულის მიზანი მაღლიერების გამოხატვაა წმინდა მხედრის//წმინდა გიორგის და მისი დამხმარე საეკლესიო ტყის მიმართ, რომელიც დღემდე „სათუთად დაცულია“. ე.ი. ამ შემთხვევაში ბუნების დაცვაა ხაზგასმული. ისიც ჩანს, რომ ამ დღესასწაულების მითოლოგიური საფუძველი სხვადასხვა ეპოქაშია ჩამოყალიბებული. ბალსზემო სვანეთში, იკვეთება უფრო ადრეული, წინაქრისტიანული შრე, დაკავშირებული კონკრეტულ ბუნებრივ მოვლენასთან, ზვავთან, რომელიც ბალსზემო სვანეთისთვის განსაკუთრებულ საფრთხეს წარმოადგენს. აღსანიშნავია, რომ ბუნებრივ მოვლენებთან დაკავშირებული მაგ. „გვალვისა და დელგმის რიტუალები რელიგიური პრაქტიკის ერთ-ერთი უძველესი ორგანული ნაწილია და ფართოდ არის გავრცელებული მსოფ-

ლიოს თითქმის ყველა ხალხში, მიუხედავად მისი განვითარებისა“ (სურგულაძე 2003, 282).

ბალსქვემო სვანეთში დადასტურებული გადმოცემა კი, შუა საუკუნეებში მომხდარ კონკრეტულ ისტორიულ ფაქტს – მტრის შემოსევას, ასახავს, რომელიც ამ ეპოქისთვის დამახასიათებელ განსაკუთრებულ საფრთხეს. წარმოადგენს. ე.ი. ორივე დღესასწაული ეპოქის აქტუალურ პრობლემებთან არის დაკავშირებული

ზემოაღნიშნული, კვლევის მრავალმხრივ პერსპექტივას სახავს და განსაკუთრებით საინტერესოა რელიგიის ეკოლოგიის თვალსაზრისით.

სასურველი ამინდის გამოსათხოვად ტარდებოდა მაგიური რიტუალებიც: მაგ. „ქვა, რომელიც დგას ზედა ლახამულის შგედს (ენგურის გაღმა მხარეს შგედს ეძახიან), ცნობილი იყო ამინდის გამომწვევად. როდესაც ამ ქვის მახლობლად მოთიბავდნენ, თივა წვიმის მოუსწრებლად შინ ვერ მიჰქონდათო. როდესაც უავდრობა აფიქრებდა მოსახლეობას, განსაკუთრებით ივნისში, დათქვამდნენ ერთად – მოლერის ქვასთან მოვთიბოთ, ეგებ წვიმა მოვიდესო, როცა თიბათვეში ავდრიანობის ეშინოდათ, ამ ქვის მახლობლად ცელის გასმას ერიდებოდნენ, რომ წვიმა არ მოსულიყო. (მოლერის სათიბები სხვადასხვა ოჯახებს ეკუთვნის. „საწვიმარი“ ქვა კი დავითიანის სათიბში დგას) (დავითიანი 1939, 37-39].

დარ-ავდართან დაკავშირებული რიტუალების შესახებ ირ. სურგულაძე წერს: „ამინდის შეცვლასთან გამიზნულ რიტუალთაგან უფრო მარტივი და შეიძლება ითქვას, პრიმიტიულია მაგიური წესები და მოქმედებები, რომელთაც ჩვეულებრივ, სასურველი ამინდის გამომწვევის მიზნით ასრულებენ [...]. ამ მოქმედებათა გარკვეული ნაწილი იმიტაციის პრინციპს ემყარება, ზოგი პროვოცირების მეთოდს იყენებს, ზოგი კი მოქმედებათა მთელ მწკრივს შეიცავს, სადაც ყველა შესაძლებელი მეთოდია?

გამოყენებული[...] ასეთი წესები ხან დამოუკიდებლად ტარდებოდა, ხან კი რომელიმე უფრო რთული რიტუალის შემადგენლობაში შედიოდა (სურგულაძე 2003, 215).

შემდეგ კი დაასკვნის: „რელიგიური შეხედულებები კაცობრიობის ისტორიაში უცვლელი არ არის ამინდის მონესრიგების რიტუალები იცვლება როგორც ისტორიულად ისე ზონალობის მიხედვით [...] მათ ყოველთვის ემატება მომდევნო ისტორიულ ეპოქათა დანაშრევები, რომელთა წყალობით თავდაპირველი ფორმა ხშირად დიამეტრულად იცვლება. მაგრამ იდეური პრინციპი ისევ ძველებური რჩება (სურგულაძე 2003, 215-216).

ადამიანმა, დღიდან გაჩენისა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, უარყოფითი გავლენა მოახდინა თავის გარემომცველ ბიოგეოგრაფიულ გარემოზე, საკვების მოპოვებით, საცხოვრებლის შექმნით თუ სხვ. მაგრამ იმავდროულად საუკუნეების მანძილზე ბუნებრივ გარემოზე დაკვირვებით, ჩამოყალიბდა ხალხური ეკოლოგიური ცოდნა. ეს ცოდნა საფუძვლად დაედო ბუნებათსარგებლობის და ბუნების დაცვის ხალხურ ტრადიციებს და არც თუ იშვიათად მოსახლეობაში რელიგიური წეს-ჩვეულებების სახით იყო და დღესაც არის წარმოდგენილი.

უპირველეს ყოვლისა შევხებით მცენარეულის, კერძოდ ხეების დაცვას, რომელსაც ტრადიციულ ყოფაში უმეტესწილად ხეთა თაყვანისცემის¹ სახე აქვს. ხეთა თაყვანისცემის შესახებ ყოვლისმომცველი კვლევაა ჩატარებული როგორც ქართველი, ისე უცხოელი მეცნიერების მიერ. მათი კვლევის შედეგებს ამჯერდ არ შევხებით. აღვნიშნავ მხოლოდ, რომ ხალხური ეკოლო-

¹ ხეთა თაყვანისცემის შესახებ იხ. ბარდაველიძე (ლომია) 1925; ჩიტაია 2000, ჩიტაია 2000-II, 215-230; ხაზარაძე, ცაგარეიშვილი 1999, ცაგარეიშვილი 2012, 274; ცაგარეიშვილი 2000; აბაკელია 1997, 111-130, მისივე 2017, 156-157; ქისტაური 2012, 19-47; ჯაყელი 1998, 138-150; ლამბაშიძე <http://www.ambioni.ge/xeta-tayvaniscema>; ელაშვილი 2008 და სხვ.

გიური ცოდნა საქართველოში როგორც რელიგიური აკრძალვების, ისე ეთიკური ნორმების სახით ვლინდებოდა. მაგ. ითვლებოდა, რომ გაზაფხულზე, როდესაც ხე იღვიძებდა, ხის მოჭრა არ შეიძლებოდა-„ხის მოჭრა ცოდვად ითვლებოდა და შეიძლება ეს ცოდვა, რაიმე ავადმყოფობის, ოჯახის განადგურების მიზეზიც კი გამხდარიყო. ასეთი ხის მომჭრელი კი „ცოდვიან კაცად“ ითვლებოდა (ცაგარეიშვილი 2000).

ამჯერად წარმოვადგენ მხოლოდ მცირე მასალას სვანეთის ყოფიდან, რომელიც რელიგიის ეკოლოგიის თვალსაზრისით, საინტერესოა: ალ. დავითიანის მიერ ჩანერილი ეთნოგრაფიული მონაცემებით, სვანეთში, „ნაძვი ღვთაების ხედ ითვლებოდა. ალაგ-ალაგ ეს ხე განმარტოებით დგას. ლახამულაში ორი ასეთი ნაძვი იდგა, ერთს პატრონის(დიდი ღმერთის) ნაძვს ეძახიან. უზარმაზარი სიმაღლის და სიდიდის არის . ამ ნაძვთან სხვადასხვა სალოცავს იხდიდნენ. მოსახლეობის მხრით ეს ნაძვი ხელუხლებელია. ტოტსაც არავინ სტეხს[...]. მეორე სალოცავი ნაძვი იდგა ხვალმის გორაკზე[...]. ამ ნაძვთან ხველების სანინა-ალმდეგო სალოცავი იმართებოდა. მლოცველს პურის კვერები მოჰქონდა, მოილოცავდა და იქვე ტოვებდა თუ მთელად არა რამდენიმე პატარა კვერს მაინც. ვინც ამ ლემზირ-სალოცავებს შექამდა, ხველაც იმას დაემართებოდაო, ზოგს ლემზირ-სალოცავ პურების ნაცვლად მძივები მიჰქონდა და ხველით ავადმყოფის სახელზე ნაძვს დაჰკიდებდა და ვინც ამ მძივებს მოხსნიდა“ (დავითიანი 1939, 6).

ცაცხვსაც წმინდა ხედ მიიჩნევდნენ. „ცაცხვი ბედნიერი ხე არისო“. ცაცხვს რგავენ ეზოსთან ახლო-მახლო და სასოფლო მოედნებზე. ეს წესი ძველი დროიდან სრულდება., რაც დასტურდება იმ უზარმაზარი ცაცხვებით, რომლებიც მარტოდმარტო დგანან სასოფლო მოედნებზე და დღემდე ხელუხლებელია მოსახლეობისგან. ცაცხვის საღვთო-სამლოცველო ადგილებშიც შემონახულია აქა-იქ, კერძოდ ლახამულაში ერთ-ერთი გა-

დაბერებული ცაცხვი პატრონის(უფლის) ნაძვთან დგას. მისი დარგვა არ ახსოვთ სოფელში. ეს ადგილი ერთ-ერთი მთავარი სალოცავთაგანია, როგორც ლახამულაში ,ისე მთელ სვანეთში [...]. ამ სალოცავს [...] პატრონს ლახამულისა – რომ იხსენებენ, სინამდვილეში ამ სალოცავზე, მხოლოდ ნაძვი და ცაცხვი დგას და ის ძველი სამლოცველო ამავე სახელობისა, რომელიც იქვე კლდეშეჭრილში იდგა და რომელიც სიძველის გამო კარგა ხნის იქით გადმოვარდა კლდიდან, მოსახლეობას თითქმის გადაავიწყდა და, ამგვარად სალოცავად მხოლოდ ნაძვი და ცაცხვი ითვლებიან[...], ცოტას ლაპარაკობენ, რომ ამ სამლოცველოში მართმადიდებლური მაჩვენებლები მნიშვნელოვან ყურადღებას იქცევდნენ მოსახლეობისა. ეს ცაცხვი ლახამულას იმდენად პატივსაცემ ხედ მიაჩნდათ, რომ ქალები დღემდე ფიცულობდნენ აქა-იქ ... – ცაცხვის მადლებას“ (დავითიანი 1939, 9).

„როგორც ცაცხვს, იფანსაც სოფლის მახლობლად ეჭირა ადგილი, მას რგავდნენ სასოფლო მოედნებზე და სოფლის მიერ ეს ნარგავი ხელუხლებელი იყო“ (დავითიანი 1939, 10).

წმინდა ადგილებში არსებული ტყეები თუ კორომები, სვანეთში, ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, რეალურად ნაკრძალებს წარმოადგენდა და იქ არა თუ ხის მოჭრა, ტოტის მოტეხვაც კი არ შეიძლებოდა. ასევე სუფთად იყო დაცული წმინდა ადგილები ან სალოცავებთან არსებული ტბები, რომლებსაც მოსახლეობა განსაკუთრებით უვლიდა.

ზემომოყვანილი მონაცემების მიხედვით, ხეთა დაცვას სვანეთში მათი საკრალურობა განაპირობებდა, ხოლო საკრალურობას მათ ანიჭებდა „პატრონი“, სალოცავი, რომლის კუთვნილებადაც ეს ხეები ითვლებოდა.

როდესაც რელიგიის ეკოლოგიის საკითხს განვიხილავთ გვერდს ვერ ავუვლით ნადირობას. ნადირობის ფუნქცია კ. კეკელიძეს შედეგნაირად აქვს ჩამოყალიბებული: „ნადირობას კაცობრიობის ისტორიაში დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. პირველ-

ყოფილს საზოგადოებაში ის ერთ-ერთი მთავარი წყარო იყო ადამიანის არსებობისა. ამგვარი მნიშვნელობა მან ნაწილობრივ ისტორიულ ხანაშიც შეინარჩუნა. მხოლოდ რაც უფრო მეტი დრო გადიოდა, რაც უფრო წინაურდებოდა კულტურულად ადამიანი, ნადირობა, პირველ ფუნქციასთან ერთად, მეორესაც ასრულებდა: ის სპორტის, გართობის როლსაც თამაშობდა. ამას დაემატა მესამე ფუნქციაც: იგი ერთგვარი სამხედრო და სალაშქრო ვარჯიშობა იყო“ (კეკელიძე 1955, 134). იმავდროულად, ნადირობა იყო ალბათ პირველი სარენაო საქმიანობა, რომელმაც ადამიანსა და ბუნებას შორის არსებული ეკოლოგიური ბალანსი დაარღვია, მას არღვევდა მთელი ისტორიის მანძილზე და არღვევს დღესაც. ამიტომ დროთა განმავლობაში სხვადასხვა საზოგადოებამ შეიმუშავა ნადირობის თავისებური წესი.

კ. კეკელიძის მიხედვით, „ქართულ ხალხურ შეგნებაში ნადირობა წმინდა ხელობად ყოფილა მიჩნეული: ეს შეგნება გადმოსულა ქრისტიანულ ეპოქაში და ამიტომ ეკლესიას თავისი სანქცია მიუცია მისთვის. როგორც ხალხში შექმნილა მთელი რიტუალი ნადირობისა საგანგებო წესებითა და ლოცვებით, ისე ეკლესიაშიც შემუშავებულა საგანგებო წესი ნადირობისა და შეთხზულა შესაფერისი საქრისტიანო ლოცვები. ხალხური წარმოდგენით, ნადირთ ჰყავთ თავისი პატრონი, ანგელოზი, მწყემსი; ამ ხალხური წარმოდგენისთვის ქრისტიანობას პარალელი უპოვნია ... ბიბლიურ საკითხავებსა და ლოცვებში“ (კეკელიძე 1955, 142-143).

აღ. რობაქიძე, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების მონაცემებზე დაყრდნობით, ხაზს უსვამს ეკლესიის უარყოფით დამოკიდებულებას ნადირობისა და ნანადირევის მიმართ გრიგოლ ხანძთელის ეპოქაში (VIII-IXსს.). მაგრამ იქვე აღნიშნავს, რომ „ნადირობისადმი ასეთ დამოკიდებულებას ადგილი ჰქონდა მხოლოდ სამღვდელოების წრეში და ეს, რა თქმა უნდა, დანარჩენი ერისთვის არ იყო მახასიათებელი“ (რობაქიძე 1941, 153).

ნადირობა, როგორც ჩანს, იკრძალებოდა ეკლესიის მიერ, მაგრამ ამას თავად სასულიერო პირებიც კი არ ეპუებოდნენ, კ. კეკელიძის ცნობით: „ნადირობას მისდევდა ჩვენში ყოველი წრისა და მდგომარეობის ადამიანი... სასულიერო პირნიც კი, არა მარტო დაბალი ხარისხისა, არამედ ეპისკოპოსნიც, რომელთაც საეკლესიო კანონები ამგვარ საქმიანობას უკრძალავდნენ კიდევ“ (კეკელიძე 1955, 134).

არქანჯელო ლამბერტიმ (XVII ს. პირველ ნახევარი) აღწერა ნადირობა ოდიშის სამთავროში. მისი სიტყვით, ოდიშში „ყოველ ნადირობას თავისი დრო აქვს ხოლო ყველაზე უფრო მონონებაშია ირმებზე ნადირობა, რომელსაც ორი დრო აქვს წელიწადში: ერთი ყველიერის დაწყებიდან დიდ-მარხვამდე და მეორე – სექტემბრის დასასრულიდან შობის მარხვამდე...“ (ლამბერტი 1991, 56). ე. ი. არ ნადირობდნენ მარხვის დროს და ირმებზე, და უნდა ითქვას, რომ არა მარტო ირმებზე, არამედ ყოველგვარ ნადირზე. დიდი მარხვის დროს, გაზაფხულზე ნადირობის აკრძალვა უთუოდ ხელს უწყობდა ნადირის გამრავლებას. ყოველივე ეს კი მიგვანიშნებს, რომ ხდებოდა ნადირობის რეგულირება დროში. ასევე, იყო მცდელობა ნადირობის რეგულირებისა სივრცეში, თუ გავითვალისწინებთ, სანადირო ტერიტორიების შემოსაზღვრას ნაკრძალების სახით, ნადირობის აკრძალვას სალოცავის ტერიტორიაზე და სხვ.

არსებობდა, როგორც ჩანს, სოციალური ხასიათის შეზღუდვებიც, მაგ. „ადრეფეოდალური ეპოქის მიწურულის ვითარების ამსახველი ძეგლი „სერაპიონ ზარმელის ცხოვრება“ (X ს.), ცხადად გვიჩვენებს, რომ სამცხეში მდაბიო მოსახლეობისთვის იმ დროს უკვე შეზღუდულია ტყით სარგებლობა და ნადირობის უფლება (ჩხატარაიშვილი 1979, 185).

არის აზრი, რომ „ნადირობის შეზღუდვა, ნადირობის რეგალია ფეოდალური საზოგადოების დამახასიათებელი მოვლენაა. რომაულმა სამართალმა აკრძალვა არ იცოდა, ლათინურ

ენაში ბრაკონიერის აღმნიშვნელი სიტყვაც კი არ არსებობდა. ნადირობის უფლება ჰქონდა ყველა თავისუფალ რომაელს (ჩხატარაიშვილი 1979, 185).

ზემოაღნიშნული შეზღუდვები ძირითადად სახელმწიფოსა და ეკლესიის მიერ იყო დანესებული. საქართველოს მოსახლეობას თავადაც ჰქონდა ნადირის განადგურების შემზღუდავი ლონისძიებები, რომლებიც ტრადიციად ყალიბდებოდა. მაგ., აღ. რობაქიძის მონაცემებით, რაჭაში მასობრივი ნადირობა მხოლოდ სამ შემთხვევაში იმართებოდა : 1. მტაცებელი ნადირის შემოჩვევის, 2. დიდი თოვლობის და 3. ნადირის მოჭარბებული მოშენების დროს (რობაქიძე 1941, 77).

იმავედროულად, ხალხურ რელიგიურ სისტემაში ჩამოყალიბდა ნადირთ პატრონის კულტი, რომლის ფუნქცია მონადირის დაცვასთან ერთად, ნადირის დაცვაც იყო. იგი ადგენდა და აკონტროლებდა ნანადირევის რაოდენობას. ნადირთ პატრონი სხვადასხვა სახით: დალის, ტყაშიმაფას, ოჩოკოჩის, ოჩოპინტრეს და ა.შ. ჰყავდათ წარმოდგენილი:

სვანეთში ნადირთ პატრონად მიაჩნდათ დალი, უმეტესწილად წარმოდგინათ ლამაზი ქალის სახით და აფსათი, ნადირთა მწყემსი, რომელიც „ჩლიქოსანი ნადირის“ გამგებლად ითვლებოდა (დავითიანი 1939, 35). შობას მულახში გამოაცხოებდნენ 3, 6, 9 ან 12 პატარა კვერს, გაიტანდნენ კალოზე და ილოცებდნენ .ლოცვის დროს „მმართავდნენ სოლომ-ს, რომელიც სვანს ფრინველების მოკვლის ნებას აძლევდა და აფსიათ-ს“ (ბარდაველიძე 1939, 51).

ნადირობას, როგორც აღვნიშნე, ყველგან გარკვეული წესი ჰქონდა და აქვს. სვანეთში ეს წესები ნადირის განუკითხავად დახოცვას ეწინააღმდეგებოდა. ამ მხრივ საინტერესოა გადმოცემა ჩორლას შესახებ – „მონადირე ჩორლა სანადიროდ მიდის, მიეპარება ჯიხვების ჯოგს, მაგრამ დახარბდება, და მიუხედავად მიღებული წესისა, ერთის მაგიერ სამ საუკეთესო ჯიხვს

მოკლავს, მეოთხესაც დაუმიზნებს, მაგრამ ნადირთ პატრონი დაღები მას შებოროკავენ და კლდეზე მიაბამენ მარჯვენა ხელითა და მარცხენა ფეხით“ (ვირსალაძე 1964, 118).

ელ. ვირსალაძეს ეს გადმოცემა ლექსის სახითაც ჩაუწერია სოფელ მულახში მთქმელ დავით მარგიანისგან. მოვიყვანოთ ლექსის ფრაგმენტს :

“კარგი მონადირეა ჩოლაი,
ის წავიდა სანადიროდ, მიეპარა ჯიხვების ჯოგს,
სულ პირველად ერთი არჩეული ჯიხვი მოგიკლავს,
მაგრამ შემდეგ არ იკმარე, დახარბდი;
მეორე ჯიხვი კიდევ მოგიკლავს,
კიდევ დახარბდი და მესამე ჯიხვი კიდევ მოგიკლავს.
სამი ჯიხვი მოუკლავს...სანამ მეოთხეს კლავდა
მანამ დალიმ შებოროკა (დააბა)”... (ვირსალაძე 1951, 212).

ჯ. რუხაძეს ჩანერილი აქვს გადმოცემა ორბელელი მეჯოგე ძმების შესახებ „მეჯოგეები იყვნენ ორბელში სამი ძმები. შუანა ძმა მონადირე იყო არჩევებზე და დათვებზე ნადირობდა. ერთხელ იმას მოუკლავს 13 არჩვი. შემოდგომას უნდა ნადირობა . ახლა გამოჩნდება დალი და ეტყვის რატომ მომიკალი ამდენი ჯოგი, სამზე მეტი არ უნდა მოკლა“ (რუხაძე 2020, 142).

ქრისტიანობის აღმსარებელ საზოგადოებებში, წინაქრისტიანული ხანის ზოგიერთ ღვთაებას უარყოფითი გარეგნული ნიშნები მიენერა. ასე მოხდა სვანეთშიც. ნადირთ პატრონის დალის შესახებ ელ ვირსალაძე წერს: „დალის თმა, მისი მშვენიერი ოქროს ნაწნავები ასეა შემკული (იგულისხმება ერთ-ერთი ხალხური ლექსი ნ.მ.): „თმანი საზარელი, სისხლითა დასვრილი“. ამ აღწერაში იგრძნობა ქრისტიანული ეკლესიის უშუალო გავლენა (ვირსალაძე 1951, 116). ასევე მიენიჭა ქრისტიან წმინდანს ნადირთ პატრონის ზოგიერთი ფუნქცია: „ხალხის წარმოდგენით, წმინდა გიორგის აბარია ნადირთ ჯოგები და მისი სურვილის გარეშე, მონადირე ნადირს ვერ მოკლავს [...] მონადირე (ნადი-

რობის დაწყების წინ ნ.მ.) იღებს ხელში რიტუალურ ხაჭაპურს, და წმინდა გიორგის მიმართავს ლოცვით: დიდება, დიდება და წყალობა შენ წმ. გიორგი მონადირის მშველელო! შემებრალე დღეს და ერთი შუნი მომაკვლევინე შენი დიდი ჯოგიდან, ნუ გამიშვებ ხელცარიელს“ (ვირსალაძე 1951, 118).

ამგვარად, ტრადიცია სვანეთში, ისევე როგორც მთელ საქართველოში, ნადირის უმონყალოდ ხოცვას კრძალავდა. ამკრძალავად კი გვევლინება ადგილობრივი ღვთაებები, ნადირთ პატრონი, ნადირთ მწყემსი, დალი და სხვ. ეს ფუნქცია ქრისტიანულ საქართველოში წმ. გიორგიმ გაიზიარა. თუმცა დალისა და საერთოდ ნადირთ ღვთაებების კულტი არ გამქრალა.

დაბოლოს ალბათ გვერდს ვერ ავუვლით ნადირთან დაკავშირებულ ზოგიერთ რიტუალს. მაგ. *მგელთ უქმს* ან *მგელთ კვირაობას* სვანურად *თხერობ* ან *თხერემი ლამპრობ*, როდესაც სრულდებოდა მაგიური ქმედებანი, წარმოითქმებოდა შერისხების ფორმულები და ლოცვები, მგელს მიართმევდნენ სანესო პურებს, რომელთაც სვანები გელო ლაგაფს, „მგლის ულუფას“ უწოდებდნენ, ანთებდნენ ლამპრებს და ა. შ. (ბარდაველიძე 1967, 152).

ეს რიტუალი ტარდებოდა ყველიერის დროს, უმეტესწილად თებერვალში ან მარტის დასაწყისში, იმ მიზნით, რომ ნადირს შინაური ფრინველი ან საქონელი არ შეეჭამა ან არ დაესახიჩრებინა, და არა მარტო მგლის, არამედ მელიის სახელზეც. „ყველიერის ალების ლამეს /კვირას/ ქალი გარეთ გადააგდებდა ყველის ერთ ნაწველს და ასე ამბობდა: „აჰა, მელავ, არჩივი შენი, არაფერი დაკლებოდეს ჩვენს ოჯახს.“ ასევე კაცი გადააგდებდა ხორცის არჩივს /ნაჭერს/ გარეთ და ასე ამბობდა: „აჰა, მგელო, არჩივი, არაფერი დაკლებოდეს ჩვენს ოჯახს საქონლიდან ანი“ (ონიანი 2020, 82). მგლისა თუ მელიის არჩივი შეიძლება ყოფილიყო აგრეთვე „დიდი ყველიანი ტაბლა“ (დიდი ხაჭაპური), რომელიც გაჰქონდათ მინდორში, ტყის პირას.

ასეთივე რიტუალების ჯგუფში შეიძლება გავაერთიანოთ საქართველოში ფართოდ გავრცელებული ჩიტიფაფობა და სხვ. ეს წესები, რომელთაც ასრულებდა სოფელში მცხოვრები თითქმის ყველა ოჯახი, იმისთვის, რომ შინაური ფრინველი თუ საქონელი დაეცვა ნადირისაგან, ვფიქრობთ თვით ამ ნადირის დაცვასაც უწყობდა ხელს, თუნდაც ერთდღიანი დაპურებით წლის ყველაზე მშვიერ სეზონში, ზამთრის ბოლოსა და გაზაფხულის დასაწყისში.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ბიოგეოგრაფიული ფაქტორი, ადამიანის არსებობის მთელი ისტორიის მანძილზე, გარკვეულ როლს თამაშობდა მაგიურ-რელიგიური წეს-ჩვეულებებისა და რწმენა-წარმოდგენების ჩამოყალიბებაში, რასაც ნათელყოფს ერთი მხრივ, ბუნებრივი სტიქიისგან – ზვავებისგან და ღვარცოფებისგან დამცველი, ამინდის რეგულირებასთან დაკავშირებული მაგიური თუ რელიგიური დღესსწაულები და რიტუალები, მაგ ჰულიშობა, კოხინჯრობა და სხვ. მეორე მხრივ კი, ბუნების დაცვის ხალხური წესები, მცენარეთა, ნადირის და სხვ. დამცველი ღონისძიებები, რომლებიც ხალხში მაგიური თუ რელიგიური ფორმით იყო წარმოდგენილი. ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, ხალხური ეკოლოგიური კულტურის, რელიგიური ასპექტების გამოვლენა და ანალიზი რელიგიური ეკოლოგიის ხაზით კვლევის მნიშვნელოვან პერსპექტივას სახავს.

დამონმებული ლიტერატურა:

- აბაკელია, ნ. (1997),** სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბილისი.
- ბარდაველიძე, ვ. (1939),** სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი I, თბილისი.
- ბარდაველიძე, ვ. (1963),** ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, დროშა „ლემ“. მგელი-ძაღლი, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XII-XIII, თბილისი.

- ბარდაველიძე, ვ. (1953)**, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბილისი.
- ბარდაველიძე (ლომია), ვ. (1925)**, ხის კულტისათვის საქართველოში. საქ. მუზეუმის მოამბე, ტ.3, ტფილისი.
- ბატონიშვილი, ვ. (1973)**, „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“ – ქართლის ცხოვრება – ტომი IV – ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.
- გეგეშიძე, მ. (1981)**, ეკოლოგიის კულტურულ-ისტორიული და სოციალური პრობლემები საქართველოში, თბილისი.
- გუჯეჯიანი, რ. (2008)**, ქართველ მთიელთა მენტალობის ისტორიიდან, თბილისი.
- გუჯეჯიანი, რ. (2012)**, წმიდა გიორგის ქართული ხალხური ეპითეტები (სვანეთი), კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული, XIV, თბილისი.
- დავითიანი, ა. (1939)**, ეთნოგრაფიისათვის, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, 1939, M' 35 ხელნაწერი.
- დავითიანი, ა. (1939)**, წესები სალოცავთა, ეთნოგრაფიისათვის, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, 1939, M' 80 ხელნაწერი.
- დავითიანი ა. (1939), სვანეთის ღმერთებზე, ეთნოგრაფიისათვის, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, 1939, M' 80 ხელნაწერი.
- დავითიანი ა. (1939)**, ეთნოგრაფიისათვის, ბუნების კულტი ლახამულას თემში. ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, 1939, M' 35 ხელნაწერი.
- ელაშვილი, ქ. (2008)**, ხეთმეტყველება, ქართული ფოლკლორი. 4 (XX), თბილისი.
- ვირსალაძე, ე. (1964)**, ქართული სამონდირეო ეპოსი (დალუპული მონადირის ციკლი), თბილისი.
- თაყაიშვილი ექვ. (1937)**, არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ-სვანეთში, პარიზი.

- კეკელიძე, ვ. (1955)**, ახლად აღმოჩენილი რიტუალი ნადირობისა, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან III, თბილისი.
- ნიჟარაძე, ზ. (1962)**, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, თბილისი.
- ნიჟარაძე, შ. (1971)**, ქართული ენის აჭარული დიალექტი. ლექსიკა, ბათუმი.
- ონიანი, ჯ. (2020)**, მურყვამობა კვირიაობა სვანეთში, ქართული ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობა IV, თბილისი.
- რობაქიძე, ალ. (1941)**, შრომის ორგანიზაციის ფორმები ძველი საქართველოს სახალხო მეურნეობაში I (კოლექტიური ნადირობის გადმონაშთები რაჭაში), თბილისი.
- რუხაძე, ჯ. (2020)**, ცოცხალი ისტორიები, სვანეთი, თბილისი.
- სურგულაძე, ირ. (2003)**, მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბილისი.
- ქადაგებანი (1989)**, იმერეთის ეპისკოპოსის გაბრიელისა I, სიტყვა თქმული გელათს 21 სექტემბერს, თბილისი.
- ქალდანი, ა. (1990)**, ცენტრალური კავკასიონის მთიელთა კომპური კულტურა, თბილისი.
- ქართლის ცხოვრება (1955)**, წიგნი I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.
- ჩარექიშვილი, ნ. (2005)**, “ძალაკაცები“ ხეთურ ლურსმნულ ტექსტებში და მათი ქართული პარალელები, ამირანი 12.
- ჩიტაია, გ. (2000)**, სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში, შრომები ხუთ ტომად, II, ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი და კულტურულ – ისტორიული პრობლემები, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა. და ტომი შეადგინა, წინასიტყვაობა, შენიშვნები, ლექსიკონი, საძიებლები დაურთო თ. ცაგარეიშვილმა, თბილისი.
- ჩხატარაიშვილი, ქ. (1979)**, ნარკვევები სამხედრო საქმის ისტორიიდან ფეოდალურ საქართველოში ლაშქარ-ნადირობა და მისი სოციალური არსი, თბილისი.
- ღამბაშიძე, ნ. (2011)**, ხეთა თაყვანისცემა და მისი ზოგიერთი ეკოლოგიური ასპექტი საქართველოში <http://www.ambioni.ge/xeta-tayvaniscema>

- ცაგარეიშვილი, თ. (2000)**, ტრადიციული კულტურა და ეკოსისტემები თბილისი.
- ცაგარეიშვილი, თ. (2012)**, ტყითსარგებლობის ეთნოეკოლოგიური კულტურა საქართველოში, ხეთა თაყვანისცემა, ხატის ტყე, სატყეო მოამბე, N5, 274
- ციცქიშვილები დ., მ. და მ., ჩხარტიშვილი ა., ზურაბაშვილები ზ. და დ. (2014)**, სულიერი სამყაროს ეკოლოგიის საგნობრივი არსი – თანამედროვე საბუნებისმეტყველო და ჰუმანიტარული მეცნიერებების სინთეზი, საქართველოს ეკოლოგიურ მეცნიერებათა აკადემიის შემოქმედებითი ჯგუფი, ჟურნ. მეცნიერება და რელიგია.
- ხაზარაძე, ნ.; ცაგარეიშვილი, თ. (1999), წმინდა ხის კულტი საქართველოში, თბილისი.
- ჯავახიშვილი, ი. (1982)**, თხზულებანი თორმეტ ტომად. VI, თბილისი.
- ჯავახიშვილი, ი. (1984)**, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი მეორე, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტომი VII, თბილისი.
- ჯაყელი, თ. (1998)**, ალვის ხე, ჟურნ. აფრა N3, თბილისი.
- Botero, C. A.; Gardner, B.; Kirby, K. R.; Bulbulia, J.; Michael, C. G.; Russell, D. G. (2014)**, The ecology of religious beliefs, <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov>.
- Büttner, M. (1973)** "Commentary". Science of Religion. Studies in Methodology: Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions, held in Turku, Finland.
- Foster, G., & Anderson, B. (1978)** Medical Anthropology.
- Hultkrantz, A. (1966)**, An ecological approach to religion Ethnos: Vol. 31, No. 1-4.
- Hultkrantz, A. (1973)**, Ecology of Religion: Its Scope and Methodology // Science of Religion: Studies in Methodology. Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions, held in Turku, Finland.
- Уайт, Л. (1990)**, Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М.

Nino Mindadze

Folk Religious System and Ecological Traditions

Several folk traditions of weather regulation, plant protection, and hunting are discussed in this article in order to present the ecological aspects of the folk religious system of Svaneti, one of the historical regions of Georgia. It is evident that throughout the history of human existence the bio-geographical factor played a certain role in the formation of magical-religious customs and beliefs, which is illustrated by the magical or religious daily rituals for protection from natural disasters – avalanches and mudslides and the rituals related to weather regulation, such as Hulishoba, Kohinjroba, etc. The folk rules for the protection of nature, plants, etc. have been developed based on their experience. The protective measures and norms were presented to the people in a magical or religious form. The analysis of the folk ecological culture is carried out within the religious ecology.

დავით ფაცაცია

ლოდინისა და ყოველდღიურობის ეთნოგრაფია ზუგდიდის დევნილთა დასახლების მაგალითზე

ნაშრომის¹ მიზანია ლოდინის, როგორც სოციალური და კულტურული პროცესის გავლენის გაგება ზუგდიდის დევნილთა დასახლებაში მცხოვრები მოსახლეობის ყოფაზე, რაც გამონვეულია იძულებითი მიგრაციით. იძულებითი ადგილმონაცვლეობა, გარდამავალი მოვლენაა, რადგან იგი დაკავშირებულია წარსულთან და სოციალური იდენტობის პროექტირებასთან. ამიტომ, უნდა დავადგინოთ, როგორ ესმით ლოდინი, როგორც სოციალური და კულტურული კონცეფცია და რა როლი უჭირავს აფხაზეთში (ვერ)დაბრუნების ლოდინს დევნილთა ყოველდღიურობაში. დევნილი, ჩემს კვლევაში, ზუგდიდის დევნილთა კომპაქტურ დასახლებაში მცხოვრები პირია, რომელსაც მოუწია, იძულებით დაეტოვებინა საცხოვრებელი არეალი აფხაზეთში, ხოლო ლოდინი, როგორც შინ დაბრუნების ან ვერდაბრუნების განცდა, დევნილობის თანმდევ პროცესად არის გააზრებული.

ლოდინის, როგორც საზოგადოებრივი მოვლენის მნიშვნელობა, დამახასიათებელია სოციალური აქტორებისა და ჯგუფისათვის. მომლოდინე კულტურულ დისკურსში უნდა განვიხილოთ, ვინაიდან იგი ილტვის ცვლილებისაკენ. ლოდინი, როგორც ემოციური მდგომარეობა და სტრუქტურირებული განცდა, უბიძგებს ინდივიდებსა და ჯგუფებს იყვნენ ძლიერი, შემფოთებული, თავი იგრძნონ იმედიანად, ან გაურკვეველად. ეს

¹ სტატია ეფუძნება საბაკალავრო კვლევის ფარგლებში შესრულებულ კვლევას სახელწოდებით: „მომლოდინე და ყოველდღიურობის ეთნოგრაფია ზუგდიდის დევნილთა დასახლების მაგალითზე“. თბილისი 2023. თსუ, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი, ეთნოლოგია-ანთროპოლოგიის ინსტიტუტი, ხელმძღვანელი ბორის კომანიძე

განცდები შუამავალი პროცესია მათი ცხოვრების რე/კონსტრუირებისათვის (იხ. Riano-Alcala 2008, 1-18).

დევნილების ემოციურობის, ლოდინისა და ყოველდღიურობის კვლევის აკადემიური ინტერესი ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტისა და ბერგენის (ნორვეგია) ეთნოლოგია/ანთროპოლოგიის დეპარტამენტების თანამშრომლობის ფარგლებში, ჩატარებულ საზაფხულო სკოლაში მონაწილეობისას გამიჩნდა. პროექტი, ანთროპოლოგიური კვლევის მეთოდებთან დაკავშირებით, ქართველ და ნორვეგიელ ბაკალავრიატისა და მაგისტრატურის საფეხურის სტუდენტებს უღრმავებდა თეორიულ და პრაქტიკულ ცოდნასა და უნარებს. აკადემიური აქტივობა, რომელშიც მივიღე მონაწილეობა, ჩატარდა აჭარაში, კვარიათში 2022 წლის 22 ივლისიდან 4 აგვისტომდე, დროით მონაკვეთში. საზაფხულო სკოლა, ლექციების გარდა, მოიცავდა პრობლემაზე ორიენტირებულ მოკლევადიან ეთნოგრაფიულ კვლევებს საქართველოს სხვადასხვა ტერიტორიულ-ადმინისტრაციულ ერთეულებში. თემატური ინტერესები, ჩემს ნორვეგიელ კოლეგასთან ერთად, დევნილთა პრობლემას დაუკავშირე და საკვლევ არეალად ჩემთვის ნაცნობი ქალაქი ზუგდიდი (ადგილი სადაც გავიზარდე) შევარჩიე. თემატურად, საკითხი, ეგრეთ წოდებული საზღვრის პრობლემას შეეხებოდა, რომელიც სოციეტალურ მდგომარეობას განსაზღვრავს საქართველოს კონტროლირებად და არაკონტროლირებად ტერიტორიაზე მცხოვრებ მოსაღეობაში (იხ. Khutsishvili 2016). გარდა ეკონომიკური და პოლტიკური კონტექსტისა, წინააღობა/ბარიერი/საზღვარი შემახსენებელია კონფლიქტით გამონვეული და სოციალურად ფორმირებული ემოციური და ტრავმული გამოცდილებისა (იხ. Alexander 1994).

ჩემს ნორვეგიელ (შრი-ლანკული წარმომავლობის) კოლეგასთან ერთად, შევხვდი ზუგდიდში, ბარამიას ქუჩის დასახლებაში, კომპაქტურად მცხოვრებ დევნილებს, ასევე დავაკვირდი

ქალაქში ყოფილ დევნილთა დასახლებად წოდებულ არეალებს, რომლებშიც მოსახლეობა არ ცხოვრობს. რამდენიმე დღიანმა კვლევამ ზუგდიდში, ჩემი ეთნოგრაფიული ინტერესი გამოკვეთა, რომელში ჩაღრმავებაც საბაკალავრო ნაშრომის საკვლევ პრობლემად დავსახე.

ნაშრომი ეთნოგრაფიულ ანალიზს ეყდნობა, რომლის ამოცანასაც წარმოადგენს, აფხაზეთის კონფლიქტის შემდგომი ლოდინის პროცესით გამოწვეული მორალური და ემოციური სოციო-კულტურული რეფლექსიების შესწავლა, ზუგდიდის, აფხაზეთიდან იძულებით გადაადგილებულ პირთა დასახლებაში. კვლევის მეშვეობით ვცდილობ გავიგო, როგორია დევნილთა ყოველდღიურობა და რა გავლენა აქვს ლოდინს, როგორც სოციალურ პროცესს მათი ცხოვრების წესზე.

თუ კვლევის არეალის დასაბუთების აუცილებლობის საკითხს შევეხებით, რაც შესაძლოა არგუმენტირებისთვის გამოდგეს, არის ის რომ, ზუგდიდი საქართველოს ხელსიფულების მიერ ადმინისტრაციულად კონტროლირებად ტერიტორიათაგან, გეორგაფიულად, ყველაზე ახლოს არის აფხაზეთთან და აქ მცხოვრები დევნილები, ყოველდღიურად ფიზიკურად ხედავენ და/ან წარმოიდგენენ, მდინარე ენგურის გადმოღმა მხარიდან, არაკონტროლირებადი ადმინისტრაციული ტერიტორიის ჰორიზონტებს.

რა განცდები, ემოციები და წარმოდგენები ექმნებათ დევნილებს, როდესაც წარმოიდგენენ მათ მიერ განვლილ ცხოვრების გზას? ამ კითხაზე პასუხის გაცემა, სოციალური ანთროპოლოგიის ფართო კონტექსტში, მიგრაციის, მორალისა და ლოდინის თეორიული დისკუსიას (იხ. Bendixen and Eriksen 2018; Zigon 2008) ქართული ეთნოგრაფიული მასალით განავრცობს, რითაც მკითხველს წარმოადგენას უქმნის ზუგდიდში მცხოვრებ დევნილთა ყოფაზე, რომლების ცხოვრებასაც, აჩრდილად ლოდინი მისდევს. რას, რატომ, როგორ ელოდება ზუგდიდის დევნილთა

დასახლებაში აფხაზეთიდან იძულებით გადაადგილებული მოსახლეობა და ცხოვრების წესის რა ფორმებზე ახდენს ეს პროცესები გავლენას, მკითხველისთვის დაკვირვებისა და ინტერვიურების მეთოდების გამოყენებით შეგროვებული მასალის ეთნოგრაფიული წერისა და ანალიზის ტექნიკით მოვახდენ (Ingold 2014).

ეთნოგრაფიული კვლევა ჩავატარე 2023 წლის გაზაფხულზე, რა დროსაც გადავწყვიტე, ბარამიას ქუჩის დევნილთა დასახლებაში დაბრუნება. ბარამიას ქუჩა ზუგდიდის ცენტრიდან დაახლოებით 2-3 კილომეტრში მდებარეობს. დასახლება შედგება 11 კორპუსისაგან, რომლებიც კომპაქტურად არის გაშენებული და აკუსტიკას ქმნის შემოგარენში. კორპუსები 12 სართულიანი შენობებია, მათ კედელზე აწერია რიგით მერამდენე შენობაა. საფეხბურთო მოედანი დასახლებაში შესვლამდე არის მონყობილი. მის ახლოს არის რამდენიმე მარკეტი: „მაგნიტი“, „ორი ნაბიჯი“ და საცხოხი. დასახლებაში სარეკრაციო ზონები რამდენიმეა, ძირითადად საბავშვო, სადაც მცირეწლოვნები თამაშობენ. ეზოში ჩამოსასხდომი გრძელი სკამებია, არ არის გადახურული ადგილები, სადაც ადამიანები უამინდობის დროს ეზოში მოახერხებენ ყოფნას, რის არქონასაც მაცხოვრებლები ჩივიან. ინფორმანტები, ბარამიას დასახლებიდან, ადარებდნენ საცხოვრებელ პირობებს, ზუგდიდის დევნილთა მეორე დასახლებას.

ბარამიას ქუჩის დასახლებაში ხალხთან საუბრის შემდეგ, გადავწყვიტე თაბუკაშვილის ქუჩის დასახლების ნახვა, რომელსაც „ბარამიელები“ თავიანთ ყოფასა და ინფრასტრუქტურას ადარებდნენ. მონათხრობმა გამახსენა ჩემი ბავშვობის მოგონებები, რომლის შემდეგაც დასახლება არ მენახა. თაბუკაშვილის ქუჩის დასახლება, ზუგდიდის ცენტრიდან დაახლოებით 1,5 კილომეტრის დაშორებით მდებარეობს. ამ დასახლების არსებობის შესახებ, ჩემი მოზრდილობის ასაკიდანვე ვიცოდი, როდესაც კალათბურთის სათამაშოდ დავდიოდი მოედანზე 2015-2016

ნლებში. აქ მოსახლოება 2015 წლის 12 აპრილს დაასახლეს. სამეზობლო შედგება ათი ოთხსართულიანი კორპუსისაგან. საკალათბურთო მოედანი ამ ტერიტორიაზე ახალი გაკეთებული იყო და ყველას უხაროდა იქ სათამაშოდ მისვლა. ეს საკალათბურთო მოედანი კორპუსების უკანა ნაწილში მდებარეობს. კორპუსების განლაგება კვადრატული ფორმისაა, რომლის შიდა ცენტრი, საფეხბურთო მოედანთან ერთად, ეზოს წარმოადგენს. მოედნის გვერდით საბავშვო რეკრეაციული ზონაა, რომელშიც დგას ქვის ჯვარცმა. დევენილების ყოფის ძირითადი ნაწილი ეზოსთან არის დაკავშირებული. ზოგი მათგანი ფეხბურთს თამაშობს, ზოგი სკამებზე სხედან და ქმნიან სალაყბოებს (ბირჟებს), კორპუსში შესვლა სადარბაზოში კვადრატული ეზოს გავლით არის შესაძლებელი. ეზო ვრცელი ტერიტორიაა, სადაც მანქანების საპარკინგე ადგილია; სამარშუტო ტაქსები ეზოში შედის. ეზოში ორი გადახურული ადგილია, სადაც რამდენიმე გრძელი სკამი და მაგიდა დგას.

სტატია ამ ორი დასახლების მაცხოვრებელთა ყოფის ეთნოგრაფიულ შესწავლას ეხება, რომლებისთვისაც ყოველდღიურობა, ლოდინის თანმდევი ემოციითაა განპირობებული.

მორალურობის სოციალურ და კულტურულ კატეგორიაში ეთნოგრაფიული კვლევის დროს, ყურადღების ცენტრში შეიძლება მოვაქციოთ ადამიანის მდგომარეობის რთული ემოციური პროცესის განმსაზღვრელი ისეთი განცდა, როგორც ლოდინია. ლოდინი წარმოადგენს როგორც სასიამოვნო, ისე არასასიამოვნო შეგრძნებას, რომლის დროსაც ინდივიდს ან ჯგუფს, არ შეუძლია თავისთავად შეცვალოს რეალობა, რომლის ცვლილების აუცილებლობასაც ის (ისინი) განიცდის (განიცდიან) (Sutton et al 2011; Walter 2023). როდესაც ლოდინი ტრავმული გამოცდილებით ფორმირებულ რეალობის ცვლილების მოთხოვნილებას უკავშირდება, იგი ასოციაციას ქმნის უძლურობის, დაუცველობისა და დაუხმარებლობის განცდებთან. იქმნება გაურკვეველობის მდგომარეობა.

მარეობა, რაც იძულებით გადაადგილებულ პირებში გარდამავალი პროცესია და მისი დასრულების/შეცვლის მოთხოვნილება ყოველდღიური ცხოვრების წესზე ახდენს გავლენას.

დროითი განზომილება და ლოდინის ეთნოგრაფიული ანალიზი, სოციალურ ანთროპოლოგიაში, მიგრანტებისა და ადგილმონაცვლეობის კომპლექსური გამოცდილების გაგების ერთ-ერთი ასპარეზია. სოციალური და კულტურული ცხოვრება ყოველდღიურად ფორმირდება, რაც მომავლის ახალ პერსპექტივებს აჩენს საზოგადოებაში. ანთროპოლოგმა ნილ ვოლტერმა, შეისწავლა კამერუნის დასავლეთ რეგიონში მცხოვრები იძულებით გადაადგილებული ფრანკოფონიის მაცხოვრებელი ანგლოფონები, რომლებიც მოუთმენლად ელოდნენ დაბრუნებას კამერუნის ინგლისურენოვან გეოგრაფიულ არეალებში. მათთვის ადგილმონაცვლეობა არანებაყოფლობითი პროცესია, რომელიც რეალობის შეცვლისა და განსახლების თავდაპირველ არეალში დაბრუნების ლოდინის პროცესს წარმოქმნის (ისევე როგორც ზუგდიდში მცხოვრებ დევნილებში). ნილ ვოლტერს მოჰყავს ტრანსგენერაციული მაგალითები, რომელიც სხვადასხვა თაობის წარმომადგენლებს, განსახლების თავდაპირველი არეალის მეხსიერებით, შინ დაბრუნების მოთხოვნილებისაკენ უბიძგებს (Wolter 2023, 1050-1064).

ნილ ვოლტერი წერს, რომ ასაკისა და თაობის ცვლის მიუხედავად, ცხოვრებისეული გამოწვევა, იძულებით გადაადგილებულ პირებზე გავლენას ახდენს, რა დროსაც, უმუშევრობა, სიღარიბე, სოციალური და კულტურული ჩაკეტილობა და მარგინალიზებისკენ მიდრეკილება, ადგილმონაცვლეთა ცხოვრების წესის ნაწილად იქცევა. მიუხედავად იმისა, რომ ლოდინს ავტორი სტატიკურ მდგომარეობასთან აკავშირებს, მას მხოლოდ უფერულ პრაქტიკად არ გაიაზრებს, რადგან იგი იმედთან, ცვლილებების მოთხოვნილებასთან არის დაკავშირებული. ლოდინი ნილ ვოლტერს ესმის, როგორც პროდუქტიული მდგომარეობა.

რეობა და/ან მოქმედების ეტაპი, რომელიც დევნილს ყოველ-
დღიური ცხოვრების რიტმის შენარჩუნებისაკენ უბიძგებს, რათა
მოახერხოს წარსულით ფორმირებულ ანმყოსთან ადაპტირება
(Wolter 2023, 1050-1064). იმედის ქონა დევნილისთვის ცხოვრე-
ბის წესის აუცილებელი პირობაა, რაც გულისხმობს, თანამედ-
როვე ყოფის შეცვლის სურვილს.

სხვა ანთროპოლოგები ლოდინს განიხილავენ, როგორც
კავშირს ანმყოსა და მომავალს შორის, რომელიც არის თვით-
რეფლექსიისა და ცხოვრებისეული გამოცდილების შეფასებითი
კატეგორია და კონსტრუირდება ისტორიული, სოციალური და
ეკონომიკური გამოცდილების მეშვეობით (Palmer, Pocock,
Burton 2017, 1-17).

ანთროპოლოგმა სარა თურნბულმა ლოდინი განიხილა,
როგორც იმედთან დაკავშირებული მტკივნეული განცდა. თურ-
ნბული ეხება პატიმარებში გამოვლენილ ლოდინის პროცესს. ის
წერს, რომ ლოდინი ადამიანებში დროის მსვლელობის გავრცე-
ლებული ემოციური გამოცდილებაა, რომელიც საპატიმრო პი-
რობებშია გამძაფრებული. იგი პატიმრის ყოფის თანმდევი. ცი-
ხეში დრო უარყოფილია, პატიმარი ან რაიმეს აკეთებს ან დროს
„კლავს“. ის ელოდება გათავისუფლების თარიღს, რათა დაუბ-
რუნდეს გარე სამყაროს. უვადო პატიმრებისთვის დრო „გაჭიმუ-
ლია“, დაუსრულებლობის პროცესში ისინი ვალდებული არიან
ებრძოლონ საკუთარ შფოთსა და გაურკვევლობას. ლოდინი
სხვების ნების დაქვემდებარებაში ყოფნაა, პატიმრებში ის ძალა-
უფლების განხორციელების ფორმაა (Turnbull 2016, 61-79).

პატიმრების მსგავსად, ჩემი ინფორმანტი დევნილების-
თვის ლოდინის პროცესში დრო „გაჭიმულია“, გაურკვეველი
პერსპექტივის გამო. დევნილებს სტატუსი და საცხოვრებელი
არეალი, წარსულთან ემოციურად აკავშირებს და მომავლის
პერსპექტივას აბუნდოვნებს.

ჩემს მიერ ჩატარებულ საველე კვლევას, თან სდევდა ინფორმანტთა მხრიდან ყოფითი პრობლემების შესახებ ჩივილი. ბარამიას დასახლებაში, ინფორმანტებთან საკუთარი თავისა და საკვლევე ინტერესების წარდგენის დროს, ინტერვიუზე თანხმობის ნაცვლად, ხშირად ვიღებდი უარს, თუმცა ეს ინფორმანტები ყოფით პრობლემებზე საუბრის შესაძლებლობას არ უშვებდნენ. ერთ-ერთმა ინფორმანტმა ხაზი გაუსვა, რომ დევნილების მიმართ ნაკლებ ყურადღებას იჩენენ პოლიტიკოსები და რომ საცხოვრებელი, სადაც ისინი ცხოვრობენ უხარისხოდ არის აშენებული. დასახლებაში შეუძლებელია ისეთი ადგილის მოძებნა, სადაც წვიმისგან თავის შეფარება არის შესაძლებელი.

ჩემი იქ ყოფნის დროს, იყო ხმაურიანი გამოლაპარაკების შემთხვევები, რამდენიმე ახალგაზრდამ გამვლელ ნაცნობს მოგვიანებით ეზოში შეხვედრა და კარგი საჩუქრით (მარიხუანა) გამასპინძლება შესთავაზეს. მენიშნა, რომ ეზო ბარამიას დასახლებაში ყოველდღიური საჯარო ინტერაქციის, შეკრების მთავარი არეალია. ეზოში ძირითად შესაქცევთაგან შეკრებილთა სიმრავლით გამოირჩეოდა ნარდის სათამაშო ადგილი. ეთნოგრაფიული ინტერესით მოტივირებული, ნარდის მოთამაშეებს შევუერთდი. შეკრებილები თამაშს დასცქეროდნენ და ემოციურად აკვირდებოდნენ. თამაში რიგ-რიგობით ასპარეზს მოიაზრებდა. შევეცადე, პირველად მათთან გამომეხატა ჩემი აკადემიური ინტერესი დევნილთა ყოფის მიმართ. ეს სივრცე, კვლევის ერთ-ერთი მთავარი არეალია, რომელიც არ იყო კონცენტრირებული ერთ ინფორმანტზე, არამედ ერთად შეკრებილ ნარდის მოთამაშეებისა და დამკვირვებლების შეხედულებებზე, რომლებიც ჩემი იქ ყოფნისას მოდიოდნენ და მიდიოდნენ. მომსვლელები უსმენდნენ განსახილველ საკითხებს, ერთვებოდნენ მსჯელობაში, ახსენებდნენ პოლიტიკურ პრობლემებს და მიდიოდნენ, ნაწილი მოსაზრების დაფიქსირების გარეშე მიდიოდა. ნარდი და მოცლილობა მაფიქრებინებდა ჩემი კონცეპტუალური პრობლემი-

სადმი მიმართებაზე. იქ მისვლის შემდეგ, გამიჩნდა მოსაზრება, რაც შემდგომში მოპოვებული მასალითაც დადასტურდა: რალაციის ან ვილაციის მიერ რამის შეცვლის ლოდინი, ჩემს ინფორმანტ დევნილებში, დაკავშირებულია განცდასთან, რომ ვილაცამ, რალაცამ უნდა შეცვალოს მათი ყოველდღიურობა. მათი ამ საქმეში ჩართულობა კი, მხოლოდ ლოდინის რეჟიმში ცხოვრებაში გამოიხატება.

თაბუკაშვილის დასახლება განსხვავდება ბარამიას დასახლებისგან, სადაც ჩემი ვიზიტისას სიმშვიდე იგრძნობოდა. ბარამიას ქუჩაზე, ეზოში შეკრებილების ხმაურისა და მაღალი კორპუსების აკუსტიკის გამოცდილების შემდეგ, თაბუკაშვილის დასახლების სიმშვიდემ გამაკვირვა. საფეხბურთო მოედანთან ორი შუა ხნის მამაკაცი შევნიშნე, რომლებმაც ყოყამნი გამოხატეს მათი ემოციებისა და ყოველდღიურობის შესახებ დისკუსიაში ჩართვაზე. ერთ-ერთი მამაკაცი „დროის მოკვლის“ მიზნით, დაზარებით, დამთანხმდა ინტერვიუზე. გადახურულ სივრცეში ჩამოვსხედით, საუბარს კიდევ ერთი მამაკაცი შემოუერთდა, რომელსაც მანქანა პარკინგზე გაეჩერებინა და ჩემს გვერდით მყოფი მამაკაცის დაძახილზე ინტერესით სურდა მსჯელობის შინაარსის გაგება. ჩვენი ლაპარაკი მეგრულ-ქართულად წარიმართა. ცოტა ხანში საუბარს მოხუცი ქალი შემოუერთდა, მამაკაცებმა მას დაუძახეს, ჩემი თავი წარუდგინეს და შესთავაზეს მისი ამბის გაზიარება. მამაკაცებმა ქალს ადგილი დაუთმეს, თვითონ ამავე სივრცეში, მაგიდისგან მოშორებით, ბანქოს თამაშს შეუდგნენ.

ქალი ემოციების გამოხატვას არ ერიდებოდა, ზურგს უკან შუახნის მეორე ქალი ისმენდა ჩვენს ლაპარაკს და სიტყვებით ამარაგებდა მოხუცს. მოხუცმა წარმიდგინა ქალი და მითხრა, რომ აქაურებს ეხმარებაო. ეს ქალი მარკეტის გამყიდველი იყო, რომელსაც ლუბა¹ ჰქვია და მისი ამბავი, ცალკე ქვეთავშია წარმოდგენილი. ლუბა მარკეტის წინ იყო გამოსული და კართან

¹ ინფორმანტთა ინტერესებიდან გამომდინარე, ტექსტში სახელები შეცვლილია

სკამზე ჩამომჯდარი ისმენდა ჩვენს საუბარს. მოხუცი შორიდან მიყვებოდა გამვლელების ბიოგრაფიებს. ლოდინის, როგორც ემოციის რელევანტურობის შესახებ, ჩემი მოხუცთან საუბრის დროს დავრწმუნდი, რადგან თუ „ბარამიელები“ ღიმილით და ჩემთვის არასერიოზული ტონით მპახუხობდნენ რომ აუცილებლად დაბრუნდებოდნენ აფხაზეთში, ქალმა საპირისპიროდ, ტირილით გამოხატა თავის მოსაზრებები. კარტის მოთამაშეები, ჩემი მოხუცთან საუბრის დროს, მომარაგებული ალკოჰოლის სმას შეუდგნენ და შეზარხოშებულები პერიოდულად თავიანთ შეხედულებებს უმატებდნენ მოხუცის მონაყოლს.

მომდევნო დღეებში ისევ ვნახე ბარამიასა და თაბუკაშვილის დასახლებები. შევხვდი სხვადასხვა თაობის ინფორმანტებს, რომლების ემოციებიც, მომდევნო ქვეთავებში თემატურად არის კლასიფიცირებული.

საველე კვლევისას ლოდინი ყოველდღიურ მოცლილობას დაუკავშირდა და ასოცირდა ყოფის ცვლილების სურვილთან. დენილის განცდებს, გაურკვევლობის მელანქოლია ძლევს, რომელიც მოცლილობაში ვლინდება. არაფერის კეთება/მოცლილობა, იძულებით გადაადგილებული პირებისთვის არის მცდელობა ყოველდღიური რუტინის შენარჩუნებისათვის, რათა გააკონტროლონ აწმყო, სანამ მომავლის ცვლილების კონტურები მოიხაზება (იხ. Wolter 2023).

მოცლილობა აწმყოში აჩენს წარსულის უსიამოვნო ან სისიამოვნო ემოციებს, მოგონებებს და გამოცდილებას, რომელიც ურთიერთგაზიარების მეშვეობით ვლინდება პრაქტიკაში. ბარამიას ქუჩაზე ერთ-ერთ ინფრასტრუქტურულ პრობლემად ინფორმანტებმა ჩამოსასხდომი და გადახურული ადგილების არქონა დაასახელეს. მოცლილობის მაგალითი, ბარამიას დასახლებაში, წარდის თამაშის ყრილობა იყო. თაბუკაშვილის ქუჩაზე წარდს ბანქოს თამაში ცვლიდა. გადახურული ადგილის ქონა ინფორმანტებისათვის, ამინდის მიუხედავად, სოციალური შეკრე-

ბის (იხ. Goffman 1963 [1966]) დროის გაყვანის, უქმად ყოფნის არეალად აღიქმება.

ველზე ყოფნის დროს, ბარამიასა და თაბუკაშვილის დასახლებებს რამდენჯერმე მივაკითხე. ყოველ ჯერზე, შეკრების ადგილები სიცარიელეს არ უჩიოდა. მთხრობელები შეკრების სივრცეებს ბარამიასა და თაბუკაშვილის დასახლებებში ერთმანეთს ადარებდნენ. შედარებები ეხებოდა სარეკრეაციო ადგილებს. ბარამიელები მეუბნებოდნენ, რომ მათი თავშეყრის ადგილი, თაბუკაშვილის შეკრების ადგილისგან განსხვავებით მონყობილი არ იყო. პენსიონერმა მამაკაცმა ბარამიას დასახლებიდან თქვა:

„ამხელა ტერიტორიაა, აქ ერთი რაიმე ბავშვებისთვის გაკეთებული არ არის, მე კარგი, 73 წლის ვარ მაგრამ ამ ახალგზრდებმა რა დააშავეს?! აგერ წვიმაა, გვანვიმს, ახლა რომ შევიდე ოთახში რა გავაკეთო?! აქ კიდევ ნარდს ვამაშობ მეტი რა ვაკეთოთ.“

მამაკაცი ვერ ხედავს მის ცხოვრებაში სხვა აქტივობას, რომლითაც იგი დაკავდება დასახლებაში ყოფნის დროს. ნარდის თამაში კი მისთვის თავის შექცევის (დროის გაყვანის) ერთ-ერთი საშუალებაა. დაკვირვებისას შთაბეჭდილება მექმნებოდა, რომ მაცხოვრებლები მათ ინიციატივას, იმისათვის რომ კომფორტული გადახურული ადგილი ჰქონოდათ, სხვის მიერ შესასრულებელ ამოცანად სახავდნენ.

ქალაქში, ინფორმანტების თქმით, არ მოიძებნება დასაქმების ადგილები, ახალგაზრდები კი ამ მიზნით, უცხო ქვეყნებში მიგრირდებიან. პენსიონერები ახალგაზრდების ამ გადაწყვეტილებას ამართლებენ, რადგან ამბობენ: *„სხვაგვარად რა ქნან, რა გააკეთონ?“*. მოცლილობა, ეზოში სალაცხოების (ბირჟა) შექმნაში, ალკოჰოლის სმაში, სამაგიდო და სამოედნო თამაშებში გამოიხატება. წარსულის სივრცითი წარმოსახვით და მომავალისკენ ორიენტირებით, დევნილები ქმნიან მოქმედებებს ანმყო-

ში, რაც სხვადასხვა აქტივობებში ვლინდება – ეზოში სალაცხობების შექმნა, მეზობლებს შორის სხვადასხვა სოციალური ურთიერთობა, სამსახურის ძიება. როდესაც კითხვებს ვსვამდი თუ როგორ შეეჩვივნენ ცხოვრებას დასახლებაში, პასუხად ჩვეული დღის აღწერას ვიღებდი; მეუბნებოდნენ, რომ ნაწილი ვერ შეეგუა, ნაწილი პირიქით შეეგუა, თუმცა ყველასთვის ყოველდღიურობა უფერულად აღიქმება. დასახლებას „ბეტონის ჯუნგლებს“ და „ციხეს“ უწოდებენ, აქ ცხოვრებას კი „მისჯილობას“.

მოცლილობასთან ერთად, სამომავლო პერსპექტივებისა და აფხაზეთში დაბრუნების სურვილების შესახებაც ვიკითხე. მანტერესებდა როგორ წარმოიდგენდნენ აფხაზეთს და რა სამომავლო როლი ეჭირა იმედის/უიმედობის განცდაში თავდაპირველი განსახლების არეალს. აფხაზეთში დაბრუნების სურვილი, ყველა ინფორმანტის ცხოვრების ემოციური მდგომარეობის განმსაზღვრელია, რომელსაც რუსეთ-უკრაინის მიმდინარე კონფლიქტის პირობებში, სიმძაფრე ემატება, რადგან თვლიან, რომ კონფლიქტი აღმოსავლეთ უკრაინაში და შედეგები, საქართველოს დაკარგულ ტერიტორიაზე დაბრუნების გაურკვეველ პერსპექტივას სიცხადეს შეჰმატებს. ინფორმანტმა, ახალგაზრდა კაცმა მიპასუხა: „უკრაინამ თუ გაიმარჯვა აფხაზეთი დაბრუნდება. ყველა ასე ფიქრობს, რა ვიცი. მეც ასე ვფიქრობ.“ ჩემი ინფორმანტები, წარსული გამოცდილების ფონზე, დაკარგული ტერიტორიის დაბრუნების პრობლემის გადაჭრას, რუსეთ-უკრაინას ომის დასრულებასა და შედეგების დადგომის ლოდინში პოულობს. ეს მოსაზრება მუდმივი განხილვის საგანია თავშეყრის ადგილებში შეკრების დროს, რა დროსაც მოცლილები მომავლის, აფხაზეთში დაბრუნების პერსპექტივებს განიხილავენ სხვისი საქმის (რუსეთ-უკრაინის კონფლიქტის) კონტექსტში, სადაც რაღაცის შეცვლის ლოდინი საერთო/ჯგუფურ არგუმენტაციას ქმნის.

მომავლის ბუნდოვანება, რომელიც თან სდევს დევნილის ცხოვრებას, აწმყოში გაურკვეველობის განცდას წარმოქმნის. ტე-

რიტორიული და სოციალური მიკუთვნებულობა გარდამავალი პროცესია ახალ გარემოში ინდივიდისთვის თავის დასამკვიდრებლად (ამ შემთხვევაში სოციალურად თვითდამკვიდრება იგულისხმება, რადგან კვლევა დევნილთა კომპაქტურ დასახლებას ეხება), რადგან ის ჯერ კიდევ წარსული გამოცდილებების ემოციური წარმოსახვით ცხოვრობს. ჩემი ინფორმანტებისთვის წარსული მოგონებები ისაა, რაც მათ აფხაზეთიდან წამოღებულ ნივთებთან ერთად შემორჩათ. დევნილი მაკა ბელქანია (2022) წიგნში, „რისი წამოღებაც შეეძლო“ წერს, რომ ერთადერთი რაც აფხაზეთისგან დარჩა წარსულია, რომლის შესახებაც შვილებს, როგორც ზღაპრებს ისე უყვება. ჩემი მთხრობელებისთვის, აფხაზეთის შესახებ წარსულ და აწმყო დროში საუბარი (იგულისხმება მათი მოგონებები და თანამედროვე გარემოებები, რომლის შესახებაც ინფორმაციას იღებენ) დევნილთა დასახლებაში ცხოვრების რიტმს ქმნის, რომელსაც ამბებად თხრობის გზით, იმ თაობებს გადასცემენ, რომლებსაც აფხაზეთი თვალთ არ უნახავთ.

ჩემს დღიურში მთხრობელთა მიერ მოყოლილ ამბებში, აფხაზეთი „ლამაზი“ ეპითეტებით იკითხება. ქალაქი სოხუმი, მათთვის სანატრელი და ყველაზე მიმზიდველია (ერთ-ერთმა ინფორმანტმა სოხუმს ნარკოტიკი და ნარკოტიკივით მიმზიდველი ადგილი უწოდა). ინფორმანტები აღნიშნავენ, რომ იქ ჩასულ ადამიანს, წარუშლელ შთაბეჭდილებას უტოვებდა გარემო და პიროვნებები. ჩემმა ერთ-ერთმა მთხრობელმა, პენსიონერმა მამაკაცმა, სოხუმს საოცარი/Чудесно უწოდა. შუახნის მთხრობელები, რომლებიც აფხაზეთში გატარებული ბავშვობის ემოციებს ინახავენ, აღელვებულად იხსენებდნენ პირად ისტორიებს: ესენია ამბები მათი საუკეთესო წლების, ახალგაზრდობის და სახლის შესახებ. რამდენიმე ინფორმანტმა მითხრა, რომ აფხაზეთზე ფიქრი ძილშიც არ ასვენებს და ხშირად ესიზმრებათ მათი სახლი, სივრცე და გარემო სადაც დროს ატარებდნენ. აღნიშ-

ნავენ, რომ მხოლოდ მოგონებებით ახერხებენ აფხაზეთში დაბრუნებას, რადგან ფიზიკურად იქ დაბრუნება ვერ ხერხდება.

ლუბა შუახნის ქალია, რომელიც განსაკუთრებული ემოციურობით მიყვებოდა დაკუთარ თავგადასავალს. იგი აღლევებით იხსენებდა იძულებით გადმოსვლის ამბებს, პირადი და ახლობლების გამოცდილებების მიხედვით. მან თქვა, რომ სოფლებში დაბომბვის დროს მამამისმა მანქანით ოჯახი ოჩამჩირემდე ჩაიყვანა. ეს სარისკო საქმე იყო, რადგან გზაში, ორმხრივი სროლის დროს საბურავები გაეხათ. შემდეგ კი, გალში გადავიდნენ, მამამისმა ამ მანქანით 63 დედა-შვილი გადაარჩინა სიცოცხლეს. ლუბამ, თქვა:

„ახლაც გვყავს ეს მანქანა ხელუხლებელი, ანტიკვარით ვინახავთ დღემდე. არც ვყიდით და არც არაფერი, ეზოში გვყავს. მამაჩემი გარდაიცვალა მესამე წელია, მაგრამ ის მანქანა გვყავს, არ ვყიდით, ვერ ველევით. ბავშობას მახსენებს, ჩემს ბავშვობაში მაბრუნებს და იმ დღეს წარმომიდგენს... ძალიან ცუდ ისტორიას მახსენებს, მაგრამ ძალიან მიყვარს ეს მანქანა, იმიტომ, რომ ამდენი დედისა და შვილის სიცოცხლე გადაარჩინა“.

ბელქანია, დევნილს აღიქვამს, როგორც ადამიანს წარსულის გარეშე, ბუნდოვანი მომავლით, რომელიც ჩემი ინფორმანტების მსგავსად გაურკვევლობაში ცხოვრობს. ის რაც მწერალს სულის ტკივილამდე ენატრება აფხაზური მიწაა, თავისი განსხვავებული სურნელით, რომელზეც მონატრებას ჩემი მთხორბელების თქმით, ერთმანეთში საუბრით აქარვებენ და იხსენებენ დაკარგულ, მაგრამ მათთვის ნაცნობ ადგილს, აფხაზეთს (ბელქანია 2022, 3-40).

უფროსი თაობის წარმომადგენლებმა (პენსიონერებმა) გამოსცადეს სახლის დაკარგვა, დევნილის სტატუსის მიღება და ახალი სახლის ძიების პროცესი, რამაც გავლენა იქონია მათ ემოციურ მდგომარეობასა და ყოველდღიურობაზე. მათი ტრავმული გამოცდილება, ემოციები და ლოდინი, ასევე შეგუება/არ-

შეგუების მდგომარეობა გამოხატავს მათი ყოფის თანმდევ მოვლენას და გავლენას ახდენს მომავლის აღქმაზე.

თაბუკაშვილის ქუჩაზე, ერთ-ერთმა ინფორმანტმა თქვა, რომ საბჭოთა კავშირის დროს, ერთ-ერთ ციხეში ჩაატარეს ექსპერიმენტი, რომლის დროსაც უვადო პატიმარს შეუცვალეს საკანი და სიკვდილმისჯილებთან გაამწესეს, რალაც ვადით. ექსპერიმენტის დროს უთხრეს, რომ მისი სასჯელი უვადოდან სასიკვდილო განაჩენად გადაკვალიფიცირდა. ექსპერიმენტის ფარგლებში დათქმული სასჯელის აღსრულების დღეს, მამაკაცი განცდებისგან გაჭაღარავებულა. ინფორმანტმა მითხრა, რომ ექსპერიმენტის შესახებ იმიტომ მიაბზო, რომ იმ პატიმრის განცდებს სიკვდილმისჯილის გარდა ვერავინ მიხვდებოდა, ასეა დევნილების შემთხვევაშიც. თქვა: „თუ დევნილი არა ხარ ვერ ჩანვდები დევნილების აზროვნებაში. ვერ გაიგებ რას განიცდიან ისინი აფხაზეთში დაკარგული სახლის შემდეგ. მოსმენა კი შეგიძლია, მაგრამ ჩანვდომა არა.“ ინფორმანტის მიერ მოთხრობილი ამბავი, ჩემთვის დევნილთა მიერ განვლილი გზის ტრავმულ გახსენებასთან არის დაკავშირებული, რომელსაც ისინი ყოველდღიურად ატარებენ და რითაც, ახდენენ თავიანთი დევნილობის დამახსოვრებას, ასევე დისტანცირებას ადგილობრივი მოსახლეობისაგან, რაც ლოდინის განცდით ცხოვრებას, სიმბოლურ-ემოციურ ლეგიტიმაციას ანიჭებს.

ერთ-ერთმა ინფორმანტმა ქალმა, ზუგდიდში გადმოსახლების შემდეგ აქაური ცხოვრების შესახებ მიაბზო, მომიყვა მეგრულ ლექსს, რომელიც მას გადაუკეთებია. გავიგე, რომ ეს ლექსი ძველი მეგრული სატრფიალოა. ლექსის შინაარსი აფხაზეთის ამბებს, დევნილობაში გატარებულ ცხოვრებასა და უკან დაბრუნების ყოველდღიური ლოდინით დაქანცულობას აერთიანებს. ტექსტი მეგრულთან ერთად ქართულ ენაზეც მაქვს წარმოდგენილი, თუმცა ჩემეულ ქართულენოვან თარგმანში პოეტური სტილი დაცული არ არის. ლექსის ბოლო ფრაზა: „ზუგდიდა-

რებს მა ქუგვალე ქარწყეთ ჩქინი დორთა ვარე“ (ზუგდიდე-
ლებს ვენაცვალე, ხედავთ ჩვენი დაბრუნება არაა), გამოხა-
ტავს ერთი მხრივ, მადლიერების გრძნობას ადგილობრივი მო-
სახლეობის მიმართ, ხოლო მეორე მხრივ, გახაგრძლივებული
ლოდინისაგან დაღლილობას. მოხუცის ნათქვამში ჩანს, რომ იგი
მეგრელებს მადლობას უხდის დევნილების ნუხილის გაზიარე-
ბის გამო და სანაცვლოდ სთხოვს გაუგონ, დაინახონ რომ მათი
შინ დაბრუნება არ ხერხდება.

ვაი, დედა საყვარელი რინა მუში მამარდა რე
რინამ ნება ქორდასი[ნი] სუ[ო]ხუმი მუში მაფართარე,
აფხაზეთ, წინდამ გოშერშილ, ოშშა ტყვიათ ნახართარე,
ხო ქორჯერა ჩქინი ხალხი, ვავა მუში მაცოდარე,
სამარგალოს დიდ მადლობა, ქარწყეთ ჩქინი საშველ ვარე,
ზუგდიდარებს მა ქუგვალე ქარწყეთ ჩქინი დორთა ვარე.

ვაიმე, დედა საყვარელო, ცხოვრება როგორი მადლიანია,
ცხოვრების ნება რომ იყოს, სოხუმი როგორი დიდია,
აფხაზეთი ქუჭყით გაჟღენთილი, ასჯერ ტყვიით დაკოდილი
ხომ გჯერათ ჩვენი ხალხი, ვაიმე როგორი საცოდავია,
სამეგრელოს დიდი მადლობა, ხედავთ ჩვენი საშველი არაა,
ზუგდიდელებს მე ვენაცვალე, ხედავთ ჩვენი დაბრუნება არაა.

ლუბა 45 წლის ქალია, წარმოშობით ოჩამჩირიდან, რომელ-
საც თაბუკაშვილის დასახლებაში შეევხვდი. საკუთარი აფხაზური
გამოცდილების შესახებ თხრობისას კომუნიკაბელური და ემო-
ციური იყო. ლუბა არ ბლოკავდა განცდებს, თავისუფლად ყვე-
ბოდა მისი (მო)ლოდინ(ებ)ის შესახებ. მასთან ორჯერ ჩავინერე
ინტერვიუ. პირველად მას მოხუც ქალთან ინტერვიუს ჩასწერის
დროს შეევხვდი, შემდეგ კი პირადად მისგან ჩავინერე ამბები,
„მარკეტში“. მოხუცთან საუბრისას, რომელსაც სტატიამი აზას
ვუნოდე, მან თავი გამოიჩინა და ინტერვიუს დროს მას აზრე-

ბით და სიტყვებით ამარაგებდა. აზამ, მითხრა, რომ ლუბა მარკეტის გამყიდველია, ის პატივს სცემს აქაურ მოსახლეობას, ყურადღებას აქცევს და „ნისიად“ ატანს პროდუქტებს.

აფხაზეთის კონფლიქტის დროს, ლუბა არასწრულწლოვანი იყო. მის მეხსიერებაში აღბეჭდილი ინფორმაცია, ბავშვის თვალით დანახულ აფხაზურ ემოციებს ინახავს. მან თქვა, რომ პირველად მათი სოფელი (ოჩამჩირეში) დაიბომბა შეცდომით. დეტალებზე მსჯელობას ლუბამ თავი აარიდა. თქვა, რომ სოფელი შვიდი თვე ალყაში იყო მოქცეული. ის და მისი ოჯახი დასამალად „აკობებს“ და აფხაზი მეზობლების სახლებს აფარებდნენ თავს. არ დააკონკრეტა ტყვეობის ამბავი, თუმცა თქვა, რომ აფხაზებსა და ქართველებს შორის ტყვეთა გაცვლის დროს, როდესაც ფულზე და ოქროზე ცვლიდნენ ადამიანებს, დააღწია თავი იქაურობას. მიწასთან გასწორებული სოფელი, მას შემდეგ არ უნახავს. თაბუკაშვილის ქუჩაზე ლუბა 2015 წელს დასახლდა, მანამდე კი 22 წელი სოფელ ჯვარში ცხოვრობდა, როგორც სოციალურად დაუცველი. ლუბა რვა წელია, რაც ამ დასახლებაში ცხოვრობს. ახალ მეზობლებს შეეჩვია, თქვა, რომ თავს ისე გრძნობს, რომ თითქოს აქ დაიბადა და გაიზარდა. *„ისეთი კარგი ურთიერთობა მაქვს, 16 ოჯახი არის ერთ სადარბაზოში და შეხმატკბილებულად ვართ; ერთს თუ უჭირს ყველას გასაჭირი ერთია ჩვენთვის.“*

თაბუკაშვილის ქუჩაზე ყოფნისას, გამიჩნდა განცდა, რომ აქ ყველა ერთმანეთს იცნობს. ისინი ეზოში შეხვედრისას ესალმებოდნენ ერთმანეთს და საერთო ნაცნობზეც კითხულობდნენ ამბებს. აზამ და ლუბამ მითხრეს, რომ რვა წელი ცოტა არ არის საცხოვრებლად და რომ შეეჩვივნენ აქაურ [ზუგდიდის დევნილთა დასახლებაში] ცხოვრებას. თუმცა, მათი აქაურ [ზუგდიდურ] ცხოვრებასთან შეგუება, არ გამოორიცხავს აფხაზეთის მელანქოლიას. აქაური ცხოვრება, იქაურის მონატრების, უკან დაბრუნების მოლოდინის განცდასთან ერთად, ყოფასთანაა დაკავშირებული. აფხაზეთში დაბრუნების შესახებ, ლუბამ მითხრა:

„მე ვერავინ გამასწრებს. აქ ასი წელი ცხოვრებას იქ ერთი წელი ყოფნა მირჩევნია. იმიტომ, რომ ჩემი მინა-წყალია, მთელი ბავშვობა იქ გავატარე. ნოსტალგიები მაქვს და იქ მიინდა დაბრუნება. მირჩევნია იქ ვიყო, თუნდაც ცარიელ მინაზე“.

ლუბამ, ემოციები ვერ მოთოკა და იტირა, რამდენიმე წუთით ინტერვიუს პროცესი შევწყვიტეთ. ლოდინს, როგორც ემოციას ლუბას მონაცემში მონატრების განცდა აღძრავს, რომელიც დაკავშირებულია აფხაზეთში დარჩენილებთან კონტაქტის შენარჩუნებასთან და მათ მიერ ლუბას დაბადების ადგილის შესახებ მუდმივი ინფორმაციის მიწოდებასთან. თქვა, რომ აფხაზეთის სახლის ფოტოებს უგზავნიან ხოლმე ფეისბუქით და მთელი კვირის განმავლობაში მათ უყურებს. „თვეები გავა მაინც სახლის სურათებს ვუყურებ, ღამით გამელვძიება, ვუყურებ და მერე ვტირი. გჯერა? დამიჯერებ? ისეთი მონატრება გვაქვს ჩვენ აფხაზეთის“. მისთვის ძველის მონატრება და წარსულის გახსენება, რეალობის-დევენილობის შემახსენებელიცაა. მან თქვა: „სულ ვამბობ ხოლმე, აფხაზეთის სახლი, მაგრამ იქ სახლი არ არის და აღარც არაფერია, ცარიელი მინაა. ახლა ინტერნეტი არაა თორემ გაჩვენებდი ჩვენი მეზობლების სახლებს და ჩვენი ქუჩის სახლებს. ნახავდი ახლა რა მდგომარეობაშიც არის, საცხოვრებლებზე ტყე არის ამოსული.“ ლუბას სურს, რომ ეს გარემოება (დევენილობა და შინ დაბრუნების ლოდინი) შეიცვალოს. თუმცა, მას მხოლოდ სურათების ნახვა შეუძლია. სურათებით წარმოსახული აფხაზური სახლის ემოცია, მას ლოდინის განცდას უძძაფრებს, რაც მომავალთან და იმედის არ გაქრობასთანაა დაკავშირებული. ლუბამ თქვა:

„იმედით ვართ, იმედი არ გვეწურება. სულ ნოსტალგიებში ვართ, ჩვენთვის იმედი არის ამოუწურავი. ლოდინი, ცრუ ლოდინი გვაქვს, ცრუ. აბსოლიტურად ცრუ [დაუსრულებელი] ლოდინი. უკეთესეობას, შერიგების ველოდებით; ბოლოს და ბოლოს, მაინც ხომ უნდა შევრიგდეთ. ყველაფერს ხო[მ] აქვს

თავისი ზღვარი, რა ვიცი. ჩვენთვის აფხაზეთზე საუბარი არ ილევა, გული მტკივა. ეს გული საქართველოს ამოაცალეს“.

ლუბას ემოციური წარმოსახვით ჩანს, რომ ლოდინი დაუსრულებელია. ეს დაუსრულებლობა ემოციურ განცდას რელობისგან სულ უფრო აცილებს, რადგან პოლიტიკური მდომარეობა არ იცვლება. ჩანს პრაგმატული, პოზიტიური გამოცდილებაც, რომელიც ეფუძნება დევნილებისა და აფხაზეთში დარჩენილების კომუნიკაციას. იქ დარჩენილ მეზობლებთან ურთიერთობა, ელექტრონული საშუალებებით, ქმნის კონფლიქტის პოზიტიურ მხარესაც, რომ იქ მათ ვილაც ელოდება, რომ ურთიერთობა შესაძლებელია (ოდესღაც) აღდგეს.

რამდენადაა შესაძლებელი ახალგაზრდებისთვის აფხაზეთის როგორც სახლად გააზრება? ის თაობა, რომელსაც აფხაზეთი არ უნახავს გაიზარდა, ასევე გაჩნდა სასაფლაოები საქართველოს კონტროლირებად ტერიტორიაზე, რაც ნიშნავს ახალ მიწასთან ტრადიციით მიბმას, ახალი ცხოვრების წესის გათავისებას. რადგანაც დევნილთა სასაფლაოები გაჩნდა საქართველოს მიერ კონტროლირებად ტერიტორიაზე, ვფიქრობდი ხომ არ გამოიწვევდა ეს, ახალგაზრდა თაობაში, კულტურულად აფხაზეთისაგან გამიჯნულობისა და ზუგდიდისადმი მიკუთვნებულობის განცდას? ერთ-ერთმა პენსიონერმა მამაკაცმა მერაბმა, ბარამიას დასახლებიდან თქვა, რომ ყველას ენატრება თავისი მიცვალებული საფლავი აფხაზეთში. ზუგდიდში გაჩნდა დევნილების საფლავები, სასაფლაოები გადაივსო, თუმცა აფხაზეთში დატოვებული საფლავების დაბრუნება დევნილებისთვის უწმინდესია. „მე არ ვიცი შვილო როგორ გამიგებთ მაგრამ მე არ დამიკარგავს [იქ დაბრუნების] იმედი“.

ეს განცდები გნასაზღვრავს მომავლის წარმოსახვას ტერიტორიული მიკუთვნებულობის კონტექსტში. კარლ მანჰეიმთან, კაცობრიობა შედგება თაობათა კანონზომიერებისაგან, რომ ისინი ერთმანეთს თანმიმდევრულად და განგრძობითად

მიჰყვებიან და ანაცვლებენ. როდესაც ერთი პერიოდი სრულდება, მეორე იწყება. თანამედროვეობა იქმნება, ერთი და იმავე გავლენების განცდის შედეგად. ინდივიდები, რომლებიც ერთ თაობას ეკუთვნიან მდებარეობენ სოციალური პროექციის ისტორიულ განზომილებაში, საერთო ლოკატაზე (Manheim 1927 [1952]).

ქვეთავი, გარდა ახალგაზრდების პრობლემისა, უფროსი თაობის წარმომადგენლების თვალთ დანახული ახალგაზრდების ემოციურობის რეფლექსიასაც ეხება. ინფორმანტებს ვეკითხებოდი რას ფიქრობდნენ ახალგაზრდები აფხაზეთის შესახებ, რა წარმოდგენა ჰქონდათ ამ მხარეზე და შესაძლებლობის შემთხვევაში, რომელი თაობა (ახალგაზრდა, შუა ხნის, ასაკიანი) დაბრუნდებოდა აფხაზეთში. მიღებული ინფორმაცია სხვადასხვაგვარია, რადგან კონფლიქტიდან სამი დეკადის გასვლის შემდეგ, თაობათა ცვლილების პროცესთან ერთად, იცვლება პოლიტიკური გარემოებაც, რაც სახლად ადგილის აქ (ზუგდიდში) და იქ (აფხაზეთში) ემოციური გააზრების პერსპექტივებს ცვლის.

მოხუცმა ქალმა, აზამ, ახალგაზრდების დაბრუნების ან ვერდაბრუნების ლოდინი აფხაზეთში ყოფნა-არყოფნის გამოცდილებას დაუკავშირა. მან თქვა, რომ ვინც აფხაზეთშია ნამყოფი და იქაური გულისტკივილი აქვს დამახსოვრებული დაბრუნების მოლოდინით ცხოვრობს, ხოლო ისინი, ვინც აქ (ზუგდიდში) დაიბადა და იქაურობა არ უნახავს აქაურ ცხოვრებას შეეჩვია და რომ გაუჭირდება იქ დაბრუნება. აზას შინაარსი გაიმეორა მერაბმა, პენსიონერმა მამაკაცმა ბარამიას დასახლებიდან. მან თქვა:

„პირველ რიგში ჩვენ დავბრუნდებით. ახალგაზრდები შეიძლება დაბრუნდნენ, მაგრამ გული არ მიუწევთ, იმიტომ რომ აქ დაიბადნენ და გაიზარდნენ. ჩვენს თაობას, იქ ხის ძირას ცხოვრება ურჩევნია აქ ყოფნას. 85 წლის ვარ და როგორ არ დავბრუნდები?“

მათივე მონათხრობიდან მეუფლებოდა განცდა, რომ ისინი არ იყვნენ დარწმუნებული უმცროსი თაობის სურვილებში. თუმცა, თვითონ თავდაჯერებით მპასუხობდნენ შუა ხნისა და ასაკოვანის პირების აფხაზეთში დაბრუნების შესახებ.

პენსიონერებს ვეკითხებოდი თუ/და რას უყვებოდნენ ახალგაზრდებს აფხაზეთის შესახებ. მპასუხობდნენ, რომ ბევრი არც ინტერესდებოდა ამ ამბით. ლუბასთან, მაღაზიის გამყიდველთან საუბრის დროს, მარკეტში, შუახნის ქალი შემოვიდა. ლუბას და ჩემს დიალოგს უსმენდა და წასვლას არ ჩქარობდა. ლუბს სთხოვა პროდუქტი „ნისიების“ რვეულში ჩაენიშნა. თაობების შესახებ მსჯელობისას ჩვენს დიალოგს გამოეხმაურა და მაგალითად თავისი შვილის ამბავი გვიამბო. თქვა, რომ ყველაფერი ახალგაზრდების აღზრდაზეა დამოკიდებული (დაბრუნდება თუ არა აფხაზეთში). მისი შვილები იქ [აფხაზეთში] არ არიან ნამყოფი, მაგრამ კითხვაზე ნამდვილი სახლი სად არის აფხაზეთის სახლს ჰპასუხობენო. ლუბა და მეორე ქალი თანხმდებოდნენ, რომ მშობლის როლი დიდია, შვილს გადასცეს აფხაზეთის სიყვარული. იმასაც ამატებდა, რომ მისი შვილები ეკითხებიან აფხაზური ცხოვრების შესახებ და სთხოვენ იქაური ამბების გახსენებას. მათ მონათხრობს, აფხაზეთის როგორც სახლის სოციალური მეხსიერების კონტექსტში დამახსოვრების ტენდენციამდე მივყავართ, რომლითაც შესაძლოა მომავალმა თაობამ იხელმძღვანელოს იმის გადანყვეტაში ჰქონდეს თუ არა (არ/ვერ) დაბრუნების იმედი.

ელენე 25 წლის ახალგაზრდა ქალია, რომელსაც თაბუკაშვილის ქუჩაზე შევხვდი. მას არასდროს ენახა აფხაზეთი. ვეკითხე, როგორ შეეძლო წარმოედგინა აფხაზეთი. ელენემ აფხაზეთი, იქაურ სახლთან დააკავშირა, რადგან მის წარმოსახვაზე, გავლენა იქონია აფხაზეთის სახლის სურათმა, რომელიც მის ბებია-ბაბუას ჰქონდა შენახული. მან თქვა:

„ბებია და ბაბუა სულ მიყვებოდნენ ზღაპრებით აფხაზეთის ამბებს და ყველაფერი დეტალურად ვიცი. სასწაულად იდეალურად [ორმაგი აღმატებითი ფრაზით წარმოადგენს აფხაზეთის მისეურ განცდას] მაქვს შექმნილი ყველაფერი ჩემს წარმოდგენაში, ძა[ლი]ან მშვენიერია. ჩემი სახლის ფოტოც აქვს ბებიას. ისინი რასაც მიყვებოდნენ იმ ამბების დიდი სიყვარული მაქვს“.

მითხრა, რომ უნდა აფხაზეთში დაბრუნდეს, აუცილებლად წავიდოდა, რადგან იქაურობასთან მისი ბებიისა და ბაბუის ამბებია დაკავშირებული.

ინფორმანტებთან საუბრისას ორმაგი მიმართულება გამოიკვეთა. ჩემი ინფორმანტების ნაწილი არ ინტერესდება იქაურობით, რითაც სავარაუდოდ ბლოკავს გაურკვევლობის ლოდინს, მდგომარეობას, რომელსაც სიცხადე არ გააჩნია ახლო პერსპექტივაში. ზოგიერთისათვის, აფხაზეთის, მათი ცხოვრების რალაც ფორმით შეცვლის ლოდინი, მელანქოლიურად წარმოსახულია წარსულის ანაბეჭდებით, რომელიც შესაძლოა თავად არ გამოუცდიათ, თუმცა ბებია-ბაბუების გადმოცემების გამო იქცნენ მათი ყოველდღიურობის განმსაზღვრელ ემოციურ ფაქტორებად.

კონკრეტული ჯგუფი გავლენას ახდენს ინდივიდის არსებობის თითოეულ ასპექტზე. ამიტომაც, უფროსი თაობის ისტორიული გამოცდილება შესაძლებელია პოზიტიურად იყოს აღქმული თანამედროვე თაობისთვის, რაც უყალიბებს მათ წარსული ცხოვრების ისტორიულ შეგრძნებებს. ეს მათ სურვილებზე, მოლოდინებზე ახდენს გავლენას, რითაც აფხაზეთი გაიზარება, როგორც სახლი, რომელში დაბრუნების ლოდინით გამოწვეული გაურკვევლობის სიცარიელე წარსულის მოგონებებით ივსება.

დევნილთა ლოდინი და აფხაზეთის როგორც იდეის წარმოსახვა, ქმნის ტერიტორიასთან მიკუთვნებულობის/მიჯაჭვულობის ეფექტს, რაც პრაქტიკაში ემოციურ არტიკულაციასთან,

წარმოსახვასთან არის დაკავშირებული. ჩემს მიერ ჩატარებული ეთნოგრაფიული კვლევა ცხადყოფს, რომ სოციალური და კულტურული პროცესების კომპლექსები, მაგალითად, სოციალური ქსელები, პოლიტიკური მისწრაფებები/აქტივობები, ყოველდღიური საქმიანობა და ლოდინით განპირობებული ემოციური ყოველდღიურობა, იძულებით გადაადგილებულთა პაქტიკაში, პოლიტიკური ძალაუფლების აქტორთა გავლენების მიღმა არსებობს. დევნილთა სოციალური და კულტურული სივრცე უგულვებელყოფს ფიზიკურ ბარიერებს და დამოკიდებული ხდება ანმყოს ცვლილების სურვილით განპირობებულ ლოდინის განცდაზე.

ფიზიკური ბარიერების ემოციური უგულვებელყოფა, სახლად აფხაზეთის გააზრება, ასევე მოცლილობა და საერთო დისკუსიები, ქმნის თანამედროვე ყოფის სტატუს-კვოს, რომელიც გულისხმობს აპრიორი, ლოდინსა და მომავლის ცვლილების იმედიანი წარმოსახვის პირობას. კონფლიქტიდან დეკადების გასვლის შემდეგაც, დევნილების განცდები ქმნის ფრაგმენტული მეხსიერების ფონს, რითაც ისინი იმახსოვრებენ და აიდეალებენ აფხაზეთს, აკავშირებენ სახლის ცნებასთან და ლოდინის ფონზე ემოციურად ემზადებიან „სახლში“ დასაბრუნებლად. მიუხედავად იმისა, რომ დროის ფაქტორმა, ახალი ტერიტორიისადმი შეგუების განცდა წარმოქმნა, დევნილებისთვის სახლი, როგორც იდეა აფხაზეთშია.

„დევნილის ემოციების თანაგანცდას ვერ შეძლებ, თუ ეს კონფლიქტი საკუთარ თავზე არ გამოგიცდია“, მითხრა ერთერთმა მთხრობელმა. ახალგაზრდა დევნილები, რომლებსაც ფიზიკურად არ გამოუცდიათ კონფლიქტი, მაგრამ უფროსი თაობის წარსული ამბების მატარებლებად იქცნენ, სახლად, უფროსების მსგავსად, აფხაზეთს გაიაზრებენ და იქ ჩასვლის ლოდინით აქაურ დროს, დევნილის სტატუსით „კლავენ“.

უფროსი თაობის მელანქოლიამ და აფხაზეთის, როგორც ადგილის გაიდეალებამ, ახალგაზრდებს მემკვიდრეობით გადასცა ლოდინის პროცესი, რომელიც მიღებულია მშობლების, ბებია-ბაბუების მიერ მოყოლილი ბიოგრაფიების მეშვეობით.

ემოციურად თხრობას და სასიამოვნო წარსულის განცდების გაზიარებას მსმენელისთვის შთაბეჭდილების მოხდენა შეუძლია. ტკბილად მოსაგონარი ამბები ჩემი ინფორმანტების თქმით, გახდა მიდგომა ახალგაზრდა თაობის აფხაზეთით დასაინტერესებლად, შესაყვარებლად და დროებით დაკარგული გეოგრაფიული არეალისადმი მიკუთვნებულობის განცდის შესაქმნელად. ადამიანები, რომლებიც დევნილობაში ცხოვრობენ, ქმნიან დროით და სივრცულ არათანმიმდევრულ რიტმებს, ნასრული გამოცდილების საფუძველზე, რომელითაც ცხოვრობენ და აფხაზეთში დაბრუნებას ელოდებიან.

დამონმებული ლიტერატურა:

- ბელქანია, მ. (2022)**, რისი წამოღებაც შეეძელი, თბილისი
- Alexander, J. C. (2004)**, Toward a theory of cultural trauma. *Cultural trauma and collective identity*, 76(4), 620-639.
- Khutsishvili, K. (2016)**, Across the Enguri Border: Lives Connected and Separated by the Borderland Between Georgia and Abkhazia. *Eurasian Borderlands: Spatializing Borders in the Aftermath of State Collapse*, 107-131.
- Ingold, T. (2014)**, That's enough about ethnography! *Hau: journal of ethnographic theory*, 4(1), 383-395.
- Bendixsen, S., Eriksen, T., H. (2018)**, Time and the Other: Waiting and Hope among Irregular Migrants. In Janeja Manpreet K. and Bandak Andreas (eds) *Ethnographies of Waiting*. London, Routledge 87-112. <https://doi.org/10.4324/9781003085317>
- Goffman, E. 1963 [1966]**. Behaviour in Public Places Notes on the Social Organization of Gatherings. New York: The Free Press.

- Manheim K. (1927 [1952])** The Problem of Generations. In Paul Kecskemeti (ed.), *Karl Mannheim: Essays* (Routledge, 1952, republished 1972), 276-322; 22-24 (introduction).
- Riano-Alcala, P. (2008)** Journeys and Landscapes of Forced Migration: Memorializing Fear Among Refugees and Internally Displaced Columbians. *Social Anthropology/Antropologie Sociale* 16(1): 1-18
European Anthropology of Social Anthropologists
<https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2008.00036.x>
- Zigon, J. (2008)** *Morality: An Anthropological Perspective*. London: Routledge <https://doi.org/10.4324/9781003086147>
- Fassin, D. (2012)**, *A Companion to Moral Anthropology*. West Sussex: Wiley-Blackwell
- Wolter, N. (2023)**, Doing nothing? Dynamics of waiting among ageing internally displaced Cameroonians during the anglophone crisis, *Journal of Ethnic and Migration Studies* 49(4): 1050-1064
- Palmer, J. Pocock, C. Burton, L. Waiting (2017)**, power and time in ethnographic and community-based research. *Qualitative Research* 1-17
- Sutton, R. Vigneswaran, D. Wels, H. (2011)**, Waiting in liminal space: Migrants' queuing for Home Affairs in South Africa, *Anthropology Southern Africa* 34 (1): 30-37
- Turnbull, S. (2016)**, Stuck in the middle: Waiting and uncertainty in immigration detention. *Time & Society* 25(1): 61-79

Davit Patsatsia

Ethnographies of Waiting and Everyday Life on the Case of Zugdidi Settlement of Internally Displaced Persons

This article traces an ethnographic analysis of an internally displaced person's daily existence in Zugdidi IDPs' settlements, which is affected by the circumstances of the social process of waiting (for changes and returning to Abkhazia). This is about the cultural and social emotional state of IDPs as they wait and reflect on their daily

lives. After three decades of the armed conflict in Abkhazia, I have been interested in understanding IDPs' expectations and daily life activities. During the research, the focus was on their expectations and ways of defining and reflecting the notion of home. Due to the positive memories of Abkhazia being accompanied by the traumatic experience of eviction and being an IDP, their emotional attitude toward the past is ambivalent. The actuality of the research is guided by the need to understand what role the waiting process plays in IDPs' daily lives and how they adapt to their new living environment.

თქა ქამუშაქი

პანდემიის ეჭქტი – როცა სახელმნიფო მარნეულში შეხვდა მოქალაქეებს¹

კოვიდპანდემია, როგორც გლობალური მოვლენა, საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროს შეეხო და დაგვანახა სირთულეები და გამოწვევები, რომელთა წინაშეც დგას თანამედროვე ქართული საზოგადოება. ერთ-ერთი მთავარი, რაც კოვიდპანდემიამ ვირუსთან ერთად მოგვიტანა, იყო სახელმწიფო ინსტიტუტებთან უშუალო შეხება. პანდემიამ არსებითად წარმოაჩინა სახელმწიფოს როლი კრიზისულ პირობებში, მისი სუსტი და ძლიერი მხარეები. სახელმწიფო იყო ქვეყანაში მნიშვნელოვანი გადწყვეტილებების მიმღები და მათი აღმასრულებელი (Lehtinen & Brunila 2021). პანდემიის მართვის პირობებში, სახელმწიფო, უფრო საგრძნობი, კონკრეტული და ხელშესახები გახდა მოქალაქეებისთვის (Nyers 2006). ასეთ ვითარებაში გამოჩნდა მისი აღქმის პრობლემურობა, განსაკუთრებით, საზოგადოების ცალკეული ჯგუფების მხრიდან. შედარებით მძაფრად ეს იმ მოქალაქეებმა განიცადეს, რომლებსაც მანამდე მსგავსი გამოცდილება ნაკლებად, ან საერთოდ არ ჰქონიათ.

საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, სახელმწიფოს გაგება სხვადასხვა საზოგადოებრივი ჯგუფისათვის განსხვავებული შინაარსებით დაიტვირთა და წინააღმდეგობრივ გამოცდილებად ჩამოყალიბდა. დამოუკიდებელმა ქართულმა სახელმწიფომ კი, ჯერაც ვერ მოახერხა საკუთარი მოქალაქეების დარწმუნება თანასწორობისა და თანაბარუფლებიანობის შესაძლებლობაში (ზვიადაძე, ჯიშკარიანი 2018). თანასწორობის საკითხი წარმოჩინდა მთელი სიმწვავეით პანდემიის მართვის პირობებში, რო-

¹ ტექსტი-კვლევა მომზადდა შოთა რუსთველის საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მხარდაჭერით, გრანტის №FR-21-14562.

დესაც ეთნიკური უმცირესობებით დასახლებული ორი მუნიციპალიტეტი, მარნეული და ბოლნისი ჩაიკეტა. თანასწორობის უზრუნველყოფა, კომუნიკაციის გზების ძიება საკუთარ მოქალაქეებთან და ვირუსის გავრცელების თავიდან აცილება იქცა ქართული სახელმწიფოს თვითგამოხატვის ფორმად კოვიდრეალობაში. რეალობა, რომელიც უფრო მეტი აღმოჩნდა, ვიდრე პანდემიის მართვა, საშუალებას გვაძლევს ვიმსჯელოთ ეთნიკური უმცირესობების ინტეგრაციის რთულ და ხანგრძლივ გზაზე ქართულ საზოგადოებაში, სახელმწიფოს სისუსტეებსა და, რიგ შემთხვევაში, მის უუნარობაზე თანაბრად უზრუნველყოს საკუთარი მოქალაქეების დაცვა. პანდემიის პირობებში გამოცხადებული საკარანტინო ზონების ახლოდან გაცნობა, იმ საზოგადოების თავისებურებებს დაგვანახებს, რომელიც ვირუსთან ერთად უცხოდ მოინიშნა.

სტატიაში შევეცდები გამოვკვეთო სახელმწიფოს როლი პანდემიის პერიოდში, თუ როგორ აღიქმებოდა მისი ცალკეული გადაწყვეტილება თუ ქმედება, აზერბაიჯანული თემის მხრიდან. ამ საკითხებზე მსჯელობისათვის, მარნეულში განვითარებული მოვლენებიდან მოვიხმობ მაგალითებს. საინტერესოა, თუ როგორ გამოჩნდა სახელმწიფო კრიზისის პერიოდში, რას მოელოდა და რა მიიღო მისგან მოსახლეობამ. რა გამოაჩინა ვირუსის საფრთხის გაცნობიერებამ ქართულ საზოგადოებაში და როგორ გაუუმკლავდით იმ გამონწვევებს, რომლებიც პანდემიამ ხელახლა და უფრო მეტი სიმწვავეთ დააყენა დღის წესრიგში. სტატიაში, ვეცდები მოვახდინო ადგილის, როგორც ტერიტორიის, კონცეპტუალიზება. რით არის იგი გამორჩეული, რეგიონისა თუ ქვეყნის მასშტაბით? რატომ ჩაკეტეს მარნეული პანდემიის სანყის ეტაპზევე?¹ შევეცდებ იმის გარკვევას, თუ ზოგა-

¹ საქართველოს მთავრობის გადაწყვეტილებით 2020 წლის 23 მარტიდან მარნეულის და ბოლნისის მუნიციპალიტეტები ჩაიკეტა, საკარანტინო ზონებად გამოცხადდა. "შინაგან საქმეთა სამინისტროსთან სრული კოორდინაციით,

დად როგორია მარნეულის, როგორც ადგილის, აღქმა საქართველოს ქართულ, სომხურ და აზერბაიჯანულ საზოგადოებებში. როგორ აყალიბებს ჩვენს წარმოდგენებს საკუთარი თავისა და „სხვის“ შესახებ. შესაბამისად, ვიმსჯელებთ ლოგიკაზე, რომელმაც სახელმწიფო ამ მუნიციპალიტეტების ჩაკეტვის გადანყვეტილებამდე მიიყვანა. რამდენად შესაძლებელია ამ მომენტის კონცეპტუალიზება, როგორც „საომარი ვითარებისა“, როდესაც პანდემიის პირობებში, ძალაუფლების გამოვლენა პოლიტიკური ონტოლოგიის ნაწილად იქცევა. როგორ ცდილობს სახელმწიფო არსებული შფოთვის სამართავად ომის ეფექტის გამოყენებას. ამგვარად საერთო შფოთვა და დაუცველობის განცდა, შიშის სახით ფორმირდება, რომელიც უფრო ადვილად კონტროლირებადი და მართვადია. ლეტინენი და ბრუნილა სტატიაში, პანდემიის პოლიტიკური ონტოლოგიის შესახებ, ცდილობენ აჩვენონ, თუ როგორ მივყავართ სახელმწიფოს მხრიდან ომის ონტოლოგიის გამოყენებას (Lehtinen & Brunila 2021).

სტატიაში ასევე განვიხილავ, მოსახლეობის რეაქციას ჩაკეტვისა და შეზღუდვების დანესებაზე, როგორც სახელმწიფოს მხრიდან განხორციელებულ უკიდურეს ზომებზე. პროტესტის რა გზები და ფორმები აირჩია რაიონის მოსახლეობამ უკმაყოფილების გამოსახატავად. რამდენად ორგანიზებული იყო პროტესტი და რა კონკრეტული შედეგები მოჰყვა ამ წინააღმდეგობას. სტატიაში ასევე ვისაუბრებ ადაპტაციის იმ გზებზე, რომლებიც მოსახლეობამ პანდემიასთან, სახელმწიფო რეგულაციებთან თანაცხოვრებისათვის გამოიხატა. აქვე შევეხები აზერბაიჯანული თემისათვის ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან ტრადიციულ ელემენტს – ქორწილს, რომელიც პანდემიის გამო არსებითად შეიზღუდა. შესაბამისად, ქორწილების „ფარულად“ გამართვა, პანდემიის გარკვეული ეტაპიდან მოყოლებული,

თავდაცვის ძალები მარნეულისა და ბოლნისის მუნიციპალიტეტებთან იცავს სპეციალურ გამშვებ პუნქტებს” (რადიო თავისუფლება 2020)

პროტესტის სხვა ფორმებთან ერთად, შეიძლება სახელმწიფო სანქციების მიმართ თავისებურ პასუხად, რეაქციად განვიხილოთ. სტატიის დასკვნით ნაწილში კი შევაჯერებთ მიღებულ გამოცდილებას, რომელიც მარნეულში პანდემიასთან ერთად სახელმწიფოს გამოჩენას და მასთან უშუალო შეხებას მოჰყვა. ვიმსჯელებთ აზერბაიჯანული თემის ქართულ საზოგადოებაში ინტეგრაციის პროცესზე, როგორც პანდემიური რეალობის ნაწილზე.

ნაშრომი ეფუძნება, როგორც საველე ეთნოგრაფიულ კვლევას, ისე არსებული სამეცნიერო და პერიოდული გამოცემის მიმოხილვას. სპეციალურად კვლევისათვის, ჩავწერე რვა ჩალრმავებული ინტერვიუ იმ ადამიანებთან, რომლებსაც პანდემიის პირობებში მოუწიათ სახელმწიფოსა და მოქალაქეებს შორის ყოფილიყვნენ ერთგვარი „შუამავლები“, ჩართულიყვნენ იმ საკითხების მოგვარებაში, რომლებსაც სახელმწიფო და მოქალაქეები ვერ ართმევდნენ თავს. ჩემი მთხრობელები საუბრობდნენ მარნეულის მოსახლეობის წუხილებზე, იმ განცდებისა და გამოცდილების შესახებ, როგორადაც კოვიდრეალობა იქცა უმცირესობებით დასახლებულ საქართველოს ერთ-ერთ რაიონში.

ყველა ინტერვიუ ჩანერილია ქართულ ენაზე. 8 მთხრობლიდან, 6 ეთნიკურად აზერბაიჯანელია, რომელთაც ქართული ენის სწავლების შესაძლებლობა არა ბავშვობაში, არამედ, მოგვიანებით მიეცათ. დანარჩენი ორი, მარნეულში მცხოვრები ეთნიკურად ქართველი და სომეხი ინფორმანტებ, ამ რაიონისათვის უმცირესობაში მყოფ ეთნიკურ ჯგუფებს წარმოადგენენ. ექვსი ეთნიკურად აზერბაიჯანელი მთხრობელიდან, მხოლოდ ერთი არ ცხოვრობს მარნეულში, თუმცა, აქტივისტური საქმიანობით მნიშვნელოვნად არის დაკავშირებული მასთან. ამ საკითხების ეთნოგრაფიულ კვლევას, პანდემიის დასრულების შემდეგ შევუდექი, თუმცა ჩემი პროფესიული და ყოველდღიუ-

რი საქმიანი გამოცდილებით ათ ნელზე მეტია ვთანამშრომლობ საქართველოში მცხოვრებ აზერბაიჯანულ თემთან და ახლოდან ვაკვირდები ინტეგრაციის რთულ პროცესს. გარდა იმისა, რომ ქართულ ენას ვასწავლი საქართველოს აზერბაიჯანულ და სომეხ მოქალაქეებს, წლების განმავლობაში ჩართული ვიყავი თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართული ენის „1+4“ პროგრამის ადმინისტრირებაში, მათ შორის, პანდემიის პერიოდში. სტატიაში წარმოდგენილი კვლევა ჩემს პირად რეფლექსიებსაც ეფუძნება. ჩემი მთხრობელების გახსნილობასა და გულწრფელობას ისიც განაპირობებს, რომ მათგან ნახევარს, ბევრი წელია ვიცნობ. მთხრობელთა შერჩევასაც ბევრი ფაქტორი გავითვალისწინე. გარდა იმისა, რომ მთხრობელები უშუალოდ უნდა ყოფილიყვნენ დაკავშირებულნი მარნეულთან, მოვლენების ფართო პერსპექტივის წარმოსაჩენად, ვეცადე მათი განსხვავებული გამოცდილებაც გამეთვალისწინებინა. ერთ-ერთი მთხრობელი პანდემიის პერიოდში ადგილობრივ ხელისუფლებაში, მარნეულის მერიაში მუშაობდა. ამდენად იგი სახელმწიფო პოლიტიკის გამტარებელი და მისი წარმომადგენელიც იყო მოსახლეობისათვის. ამის გათვალისწინებით, როდესაც მის მოსაზრებებს დავიმოწმებ, მას შეცვლილი სახელით მოვიხსენიებ. დანარჩენ მთხრობელებს, თემატიკის მგრძობელობის მიუხედავად, მათივე ნებართვით, საკუთარი სახელით მოვიხსენიებ.

ეთნოგრაფიული კვლევის გარდა, რაც მარნეულის რაიონულ ცენტრსა და მის სოფლებში გასვლას გულისხმობდა, ორენოვანი კითხვარის საშუალებით, გამოვკითხე მარნეულში მცხოვრები 30 მოქალაქე. შევეცადე ანონიმური გამოკითხვის გზით (ღია კითხვების საშუალებით), მიმელო ინფორმაცია პანდემიასთან და მარნეულის ჩაკეტვასთან დაკავშირებული მათი გამოცდილების შესახებ.

რაც შეეხება კვლევის თეორიულ ჩარჩოს, ეთნოგრაფიული მასალა გაანალიზებულია ჯეიმს სი სკოტის მიერ შემოთავა-

ზებულ სახელმწიფოსა და ლოკალური თემის ურთიერთობის კონტექსტში «Legibility»-ს გაგებაში. ეს ტერმინი ქართულად შეიძლება ითარგმნოს გარჩევადობად/ნაკითხვადობად, როდესაც რალაც იმდენად მკაფიოა, რომ მისი ნაკითხვაც/გაგებაც შესაძლებელია. გარჩევადობა, როგორც ნაკითხვის შესაძლებლობა, სახელმწიფოს სისტემისათვის აუცილებელი პირობაა სამართავად, მანიპულაციისა და ექსპლუატაციისათვის. როდესაც სახელმწიფო ვერ ახერხებს ცალკეული ტერიტორიის სრულფასოვან მართვას, არ ესმის ადგილობრივი მოსახლეობის, ხალხის ლოკალური თავისებურებების და განაგრძობს მცდელობას, ამის ერთ-ერთი შედეგი, ეფექტი, შეიძლება იყოს გარჩევადობის გაზრდა. ჯეიმს სი სკოტი სხვადასხვა მაგალითის საშუალებით საუბრობს სახელმწიფო ინსტიტუტების, როგორც მაღალი მოდერნული იდეოლოგიების მატარებელი ინსტიტუტების კრახზე, საკუთარი სადავეების ქვეშ მოაქციონ ვრცელი ტერიტორიები და აკონტროლონ ისინი ტექნოლოგიური პროგრესის ან რაიმე სხვა აუცილებლობის სახელით (ამ შემთხვევაში, პანდემიის). ჯეიმს სი სკოტი ოთხი ფაქტორის კომბინაციაზე საუბრობს, როდესაც მაღალი ტექნოლოგიები (პანდემიის პირობებში, სწორედ ტექნოლოგიების გამოყენების აუცილებლობა დადგა დღის წესრიგში, რომელთა აღსრულების ბერკეტებსაც სწორედ სახელმწიფო ფლობდა) უპირისპირდება ადგილობრივ ცოდნასა და გამოცდილებას, რომელსაც იგი ძველი ბერძნული მითოლოგიიდან ნასესხები სიტყვით, „მეტისი“, გამოხატავს. სკოტის მიერ დამკვიდრებული ტერმინი „მეტისი“ შეესაბამება ადგილობრივ ცოდნას, რომელიც ემპირიულ გამოცდილებას ეფუძნება, კომპლექსურია და გულისხმობს ლოკალურ, ეკოსისტემასთან თანაცხოვრების უნიკალურ გამოვლინებას, ესაა სიბრძნე და ემპაკობა ერთდროულად (Scott 2020).

პანდემიის შემთხვევაში სახელმწიფომ ჩაკეტა ქვეყნის ის ტერიტორიები, რომელთა “ნაკითხვაც” ნაკლებად შეეძლო, რა-

თა კონტროლის გზით, ისინი უფრო მეტად «ნაკითხვადი» გაეხადა. პანდემიის პირობებში, სახელმწიფო წარმოჩინდა, როგორც ადმინისტრატორი, რომელიც აკონტროლებს საზოგადოებასა და ბუნებას, რომელიც დარწმუნებულია და ეფუძნება ტექნოლოგიური პროგრესის პათოსს, ხოლო სამართავად ფიზიკურ ძალას ეყრდნობა. იგი არჩევს ისეთ სამოქალაქო საზოგადოებას, სადაც მისი კონტროლი ნაკლებად ვრცელდება. ასეთად შეიძლება დავინახოთ და აღვწეროთ 2020 წლის პანდემიური რეალობა ქართულად, როდესაც სახელმწიფო შეხვდა საკუთარ მოქალაქეებს მარნეულსა და ბოლნისში.

ისევე როგორც დანარჩენ მსოფლიოში, საქართველოში ახალი ვირუსის, კოვიდ-19-ის გამოჩენას, დიდი წინააღმდეგობა და განსხვავებული ინტერპრეტაციები მოჰყვა. მოლოდინი ვირუსის შესაძლო გავრცელების შესახებ საქართველოში 2020 წლის თებერვლის შუა რიცხვებიდან გაძლიერდა. ვირუსის გავრცელების დინამიკა ლოგიკურად გულისხმობდა მოლოდინს, რომ ის საქართველოშიც გამოჩნდებოდა. ამის მანიშნებელი იყო საჯარო დისკუსიები დისტანციური სწავლების შესაძლებლობასა და ვირუსის გავრცელების სხვა პრევენციული ზომების შემოღებაზე. ვრცელდებოდა ინფორმაცია უჰანის ჩაკეტვის შესახებ (რადიო თავისუფლება 2020). ევროპაში, განსაკუთრებით კი, იტალიაში შექმნილი ვითარება დრამატულად და სიმძაფრით შუქდებოდა (კუნჭულია 2020; მათითაიშვილი 2020). ვირუსის გეოგრაფიის ზრდასთან ერთად, მისი საქართველოში გამოჩენის ალბათობაც კიდევ უფრო რეალური ხდებოდა. თუმცა საკითხი ასე იდგა – როდის, საიდან და ვინ იქნება პირველი?

კოვიდით დაინფიცირებული პირველი პაციენტის გამოვლენა, გასცდა სამედიცინო ინტერესს და ფართო საზოგადოებრივი დისკუსიების დაუსრულებელ წყაროდ იქცა. პირველი კოვიდპაციენტის შესახებ ინფორმაცია საქართველოში 2020 წლის 26 თებერვალს გავრცელდა. საქართველოს ჯანდაცვის მინისტ-

ტრი საგანგებო განცხადებით გამოეხმაურა შემთხვევას და ქვეყნის მოსახლეობას ინფორმაცია მიაწოდა მოსალოდნელი რისკების შესახებ (რადიო თავისუფლება 2020). ამ ბრიფინგიდან დაიწყო ახალი რეალობა, რომელიც უცხო, ძნელად შესაგუებელი და დრამატული აღმოჩნდა. პირველი პაციენტის გამოვლენასთან ერთად გამოიკვეთა ტენდენციები, რომლებიც სამოქმედო გეგმებად და პოლიტიკის ნაწილადაც იქცა სახელმწიფოს მხრიდან.

რა გავიგეთ და რა შეიძლება გამოვყოთ ამ მომენტიდან:

- პირველი დაინფიცირებულის მოძრაობის ტრაექტორია: რაც გულისხმობდა საქართველოს მოქალაქის ვიზიტს ირანში და უკან დაბრუნებას აზერბაიჯანის გავლით. ამ მოცემულობიდან გავიგეთ, რომ საქართველოს მოქალაქე, რომელიც დაინფიცირდა, იყო ეთნიკურად აზერბაიჯანელი, დაინფიცირების ადგილი კი – ირანი. იმ მომენტისათვის ირანის ისლამური რესპუბლიკა, უკვე ვირუსული ინფექციის მნიშვნელოვან კერად იყო წარმოდგენილი მედიაში;
- დაინფიცირებული პაციენტის ლოკალური თემის დადგენა: პირველი დაინფიცირებული საქართველოში აღმოჩნდა საქართველოს მოქალაქე, აზერბაიჯანული თემიდან. საქართველოში კომპაქტურად მცხოვრები ეთნიკური უმცირესობები, ნაკლებად ან თითქმის არ ფლობენ ქართულ ენას. ქართული ენის არცოდნა, ხშირად, მათ ქვეყანაში მიმდინარე მოვლენების მიღმა ტოვებს. როდესაც ცნობილი გახდა, რომ პირველი კოვიდინფიცირებული პაციენტი, 50 წლის აზერბაიჯანულენოვანი მამაკაცი იყო, ეს ნიშნავდა, რომ იგი, სამმაგად უცხოოდ (ეთნიკურობასა და რელიგიურობას დამატებული ვირუსი). შესაბამისად, საფრთხედ მოინიშნა;

- ეპიდემიოლოგიური ვითარების გამწვავების მოლოდინი და ტენდენცია: პირველი ინფიცირებულის გამოვლენის ფაქტის რეზონანსულობა უკვე ქმნიდა ნიადაგს, რომ შესაძლებელი იქნებოდა მსოფლიოში გამოცდილი პრევენციული ზომების საქართველოში გადმოტანა, „ლოკდაუნი“, საკარანტინო ზონა, კომენდანტის საათი და ა.შ.

პირველი პაციენტის გამოვლენასა და მისი ვინაობის დადგენას მოჰყვა სახელმწიფო გადანყვეტილება ჩაეკეტა მარნეული და ბოლნისი.

ჩემთვის, პანდემიის პერიოდში, ერთ-ერთი ყველაზე მძაფრი შთაბეჭდილება, ტელევიზიით, მარნეულის შესასვლელთან სამხედროებისა და გამშვები პუნქტის დანახვა იყო. პანდემიის ომთან გაიგივება მსოფლიო ლიდერების რიტორიკის ნაწილადაც იქცა, თუმცა სამხედრო ნაწილების ჩართვა ამა თუ იმ ტერიტორიის გასაკონტროლებლად, თვისებრივად ცვლიდა რეალობის აღქმას ლოკალურ დონეებზე. სამხედროების საშუალებით კონკრეტული მუნიციპალიტეტის იზოლირება დანარჩენი საქართველოსგან, საფრთხედ მონიშვნით, ერთი მხრივ, იქ მცხოვრებ ადამიანებს აიგივებდა ვირუსთან, ხოლო მეორე მხრივ, იქ მცხოვრებლებს უქმნიდა განცდას, რომ ისინი გაიმეტეს, განირეს და დასაჯეს როგორც „სხვა“.

პანდემიის გამოცხადებიდან დაახლოებით ორი წლის თავზე, კამილას მარნეულში, სათემო რადიოს ოფისში ვენწვიე. კამილა რადიო „მარნეულის“ დამფუძნებელია და ფიქრობს, რომ მნიშვნელოვან საქმეს ემსახურება როგორც საკუთარი თემის ინტეგრაციის, ისე ქვეყნის განვითარების კუთხით. ერთ-ერთი პირველი, რისი გახსენებაც კამილას ვთხოვე, პანდემიის გამოცხადება და ამასთან დაკავშირებული პროცესები იყო. მან თქვა, რომ კოვიდი სრულიად დაუჯერებელი იყო, ვირუსი სერიოზულად არ აღიქმებოდა. მას თავისი მოსაზრება აქვს, თუ რატომ ჩაკეტეს მარნეული.

„მე ჩემი აღქმა მაქვს, რატომ მოხვდა მარნეული [მოვლენების] ეპიცენტრში, რატომ არ გვჯეროდა, იმიტომ რომ, როცა საქართველოში რაღაც ხდება, აზერბაიჯანულ თემს ეს არ ეხება, ანუ ყოველთვის რაღაც ხდება საქართველოში და ჩვენ უბრალოდ შორიდან ვაკვირდებით. ამოვარდნილები ვართ მოვლენებიდან, ზუსტად ასეთი აღქმა იყო კოვიდის დროს, რომ ეს ყველაფერი სადღაც ხდება და საქართველოშიც რომ ხდება, ჩვენამდე მაინც არ მოდის. იმიტომ რომ ჩვენამდე არასდროს არაფერი არ აღწევს. კონტაქტი, სიახლოვე ფსიქოლოგიური არ არსებობს. მარნეულელი გამოყოფილია, ცალკეა“ (კამილა 2022).

იგი იხსენებს, რომ მარნეულის ჩაკეტვას მოჰყვა ერთგვარი პანიკა და დაჩაგრულობის განცდა, იყო ინფორმაციის დეფიციტი, რაც დეზინფორმაციის გავრცელებისათვის ნოყიერ ნიადაგს ქმნიდა. ამ ყველაფერს ემატებოდა სიძულვილის ენის გააქტიურება. თუმცა, ამაზე მეტად მას მოსახლეობის იმ ნაწილის განცდები დაამახსოვრდა, რომელსაც სახელმწიფომ უთხრა, რომ უბრალოდ უნდა დაკეტონ მაღაზიები და სახლში დასხდნენ.

„ახსნის მაგივრად [სახელმწიფო] გეუბნება, დახურე მაღაზია, მე მოგიტან პურს და „გრეჩკას“. ეს ადამიანები არავისზე არ იყვნენ დამოკიდებულნი, სახელმწიფოზე მით უმეტეს, ყველაზე ბოლოს აქაურ ხალხს სახელმწიფოს იმედი აქვს, ამიტომ ყოველთვის საკუთარი ძალებით ნაშოვნი პურის ფულის იმედი აქვთ. უცებ სახელმწიფო გეუბნება, დახურე ის, რაც შენ შეჰქმენი, ჩემი მონაწილეობის გარეშე“ (კამილა 2022).

კამილას დაკვირვებით, ადგილობრივ მოსახლეობას სახელმწიფოსთან შეხება თითქმის არ აქვს, ერთადერთი კავშირი სახელმწიფოსთან პენსიაზე გასვლის შემდგომ, პენსიის დანიშ-

ვნისას მყარდება.¹ მთავარი პრობლემა, მისი აზრით, იყო კომუნიკაციის დეფიციტი, ან მისი არარსებობა. მან დანანებით აღნიშნა, რომ ადგილობრივი ხელისუფლება არ იყენებდა და ნაკლებად თანამშრომლობდა სათემო რადიოსთან, რომელიც მუნიციპალიტეტში სამ ენაზე მაუწყებლობს. მისი აზრით, პანდემიამ წარმოაჩინა, რომ ჩვენი სახელმწიფო ძალიან სუსტია ინტეგრაციის საკითხებში, უჭირს კომუნიკაცია საკუთარ მოსახლეობასთან, შესაბამისად, მოსახლეობა არ ენდობა მას.

2020 წლის აპრილის ინტერვიუში კამილა ხსნის კარანტინის სანინაღმდეგო პროტესტის მიზეზებს. აქ იგი ამბობს, რომ მარნეულის მოსახლეობის უმეტესობა თვითდასაქმებულია და მათი საქმიანობა სოფლის მეურნეობას უკავშირდება. შესაბამისად, საკარანტინო ზომებითა და გადაადგილების შეზღუდვით, მათ განსაკუთრებულად იზარალებს.

„უმეტესობას აგროსესხები აქვს აღებული და ეს ყველაფერი სესხით აქვთ გაკეთებული. უბრალოდ ისინი ცხოვრებაში პირველად სახელმწიფოზე გახდნენ დამოკიდებულები“ (კამილა 2020).

პირადად მისთვის, სახელმწიფოს სიმბოლოდ, პანდემიის პერიოდში, ის ჯარისკაცები და პოლიციელები იქცნენ, რომლებიც ე. წ. საკარანტინო საზღვარს აკონტროლებდნენ. ისინი „საზღვართან“ მოსულ ხალხს შენიშნებს აძლევდნენ „ზედმეტი“ მოძრაობის გამო. როგორც კამილა იხსენებს, გამშვებ პუნქტთან სულ დაძაბულობა იყო. მისი აზრით, პანდემიის პერიოდში, სახელმწიფომ, ზრუნვის ნაცვლად, ძირითადად კონტროლის ფუნქცია აიღო საკუთარ თავზე.

¹ ეთნიკური უმცირესობების დაბალ ჩართულობასა და მონაწილეობას პოლიტიკურ ცხოვრებაში საქართველოს მასშტაბით ჩატარებული კვლევები ადასტურებენ (ეთნიკური უმცირესობების წარმომადგენლების პოლიტიკურ ცხოვრებაში მონაწილეობის კვლევა, 2019, ეთნიკური უმცირესობებისთვის პოლიტიკურ ცხოვრებაში მონაწილეობა კვლავ მნიშვნელოვან გამოწვევად რჩება, 2021, გაზუნია, ამირეჯიბი 2021; მელიქიშვილი, ჯანიშვილი 2021).

სახელმწიფოს როლის მიმართ, პანდემიის მართვის პერიოდში, განსაკუთრებულად კრიტიკულია ქაშვანი, რომელიც თბილისში, არასამთავრო ორგანიზაციაში მუშაობს. იგი აქტიურადაა ჩართული ეთნიკური უმცირესობების უფლებების დაცვის საქმეში. ქაშვანი, გარდა იმისა, რომ საკუთარი საქმიანობითაა დაკავშირებული მარნეულთან, ასევე იხსენებს, რომ ბავშვობაში, ზაფხულობით, ხშირად ჩადიოდა მამიდასთან, სოფელ აღმამედლოში. მისი წარმოდგენით, მარნეული თავისებური ცენტრია ეთნიკური აზერბაიჯანელებისათვის. ეს არის ადგილი, სადაც ვხვდებით ჩაიხანების კულტურას, ესაა სივრცე, სადაც აზერბაიჯანული ისმის და მეტი აზერბაიჯანელი ჩანსო. მისივე აზრით, შემთხვევითი არ უნდა ყოფილიყო ის ფაქტი, რომ პირველად და ყველაზე ხანგრძლივად სწორედ მარნეული ჩაიკეტა საქართველოში.

„აღბათ ხელისუფლებაში ფიქრობდნენ, რომ იქ სიტუაციას ვერ მართავდნენ, მათ შორის ენობრივი ბარიერის გამო, ხიდჩატეხილობის გამო. რთულია, როცა არ გაქვს მედია, რომელიც ჯანდაცვის მინისტრის საუბარს მიაწოდებს ქვეყნის მოსახლეობას, მათთვის გასაგებ ენაზე“ (ქაშვანი 2022).

იმის საილუსტრაციოდ, თუ როგორი მომხმარებლური დამოკიდებულება გამოხატა მთავრობამ მუნიციპალიტეტის მიმართ, მან გაიხსენა კონკრეტული მაგალითი, როდესაც მაშინდელი პრემიერი მარნეულის შესასვლელთან, ბარიერებთან მივიდა და განაცხადა, რომ საქართველოს მოსახლეობამ არ უნდა იღელვოს, მარნეულიდან, აუცილებლად გამოიტანენ სოფლის მეურნეობის პროდუქტებს დანარჩენ საქართველოში. როგორც იგი იხსენებს, ქვეყნის მაშინდელ პირველ პირს არაფერი უთქვამს მარნეულელების ჯანმრთელობაზე, მათ გაფრთხილება და დაცვაზე.

„სახელმწიფო არ ზრუნავს შენზე [მოქალაქეზე], შენს ჯანმრთელობაზე, ზრუნავს იმაზე, რომ შენს მიერ წარმოებულ პროდუქტი გაიტანოს, მაგრამ არა შენზე“ (ქამრანი 2022).

მისივე თქმით, როცა მარნეული და ბოლნისი ჩაიკეტა, ხალხი ფიქრობდა, რომ ვირუსი არ არსებობდა, ისინი არ იყვნენ ქართულ საინფორმაციო ველში მოქცეულნი. მართალია, უყურებდნენ აზერბაიჯანულ და თურქულ არხებს, მაგრამ აქ მთავარი ის იყო, რომ ქართული და აზერბაიჯანული თემი ერთ ტალღაზე არ ყოფილა. თუმცა, ქამრანს ისიც კარგად ახსოვს, რომ ქართულენოვან საზოგადოებაშიც იყო კოვიდსკეფსისი, განსაკუთრებით, პირველ ეტაპზე.

სახელმწიფოს მხრიდან გამოხატულ მზრუნველობაზე მეტად, მისი სადამსჯელო სახის წარმოჩენის მაგალითად, ქამრანს ახსენდება, თუ როგორ მიმართეს მარნეულის ერთ-ერთი სოფლიდან მის ორგანიზაციას დახმარებისათვის. კაცი, რომელმაც არ იცოდა კომენდანტის საათის შესახებ, პურის საყიდლად გავიდა და სახელმწიფომ 3000 ლარით დააჯარიმა. ქამრანმა თქვა, რომ სახელმწიფოსთან დავის ეს შემთხვევა წარმატებით დასრულდა, გააუქმებინეს ჯარიმა. თუმცა მისი გამოცდილებით, ასეთი შემთხვევა მარნეულში ცოტა არ უნდა ყოფილიყო. მისივე თქმით, თითქმის ყველა სოფელში ერთი ან რამდენიმე მანცხვდებოდა, ვინც ან თავად დაჯარიმდა, ან ფაქტის შესახებ იცოდა. ჯარიმებთან დაკავშირებით, სამირამაც გაიხსენა შემთხვევა, როცა ასაკოვანი მამაკაცი სათიბში დააჯარიმეს, იმის გამო, რომ საკუთარ ნაკვეთში ბალახს აგროვებდა. დავითმაც ღიმილით გაიხსენა, რომ მის სოფელში, შაუმიანშიც დააჯარიმეს რამდენიმე მისი თანასოფლელი,¹ თუმცა გადახდაზე არც უფიქრიათ, საბოლოოდ კი აღარც მოუწიათ, თქვა მან.

¹ საქართველოს შინაგან საქმეთა სამინისტროდან ჩემს მიერ გამოთხოვილი სტატისტიკური მონაცემები პანდემიის პერიოდში (2020 წლის 21 მარტი – 22 მაისი) რეგულაციების დარღვევების შესახებ ასახავს ვითარებას. ჯარიმების

ყველაზე რთული და დაუძლეველი პრობლემა პანდემიის პირობებში ენობრივი ბარიერი იყო, რომელზეც ყველა მთხრობელი ამახვილებს ყურადღებას. მიუხედავად იმისა, რომ სახელმწიფო გადანაცვლებები და ოფიციალური პირების გამოსვლები ითარგმნებოდა, ცალკეულ შემთხვევებში, ეს საკმარისი არ ყოფილა. მუნიციპალიტეტში არსებული ვითარება, საინფორმაციო კუთხით, ვაკუუმის განცდას ქმნიდა. ენობრივი ბარიერი ისევ აქტუალური გახდა უშუალოდ მარნეულში, კარანტინის დასრულების შემდგომ სახელმწიფოს მიერ გამოცხადებული კომპენსაციების განაცხადების შევსებისას. სახელმწიფო ეხმარებოდა მათ, ვისაც პანდემიის გამო სამუშაოს შეწყვეტა მოუწია (მთავრობის №286 დადგენილება). 18 წლამდე ბავშვებზე ერთჯერადი ფინანსური დახმარების მისაღებად ასევე საჭირო იყო განაცხადის შევსება ქართულ ენაზე (მთავრობის №286). ენობრივი ბარიერის გამო, ეს სიკეთე საქართველოს ყველა მოქალაქისათვის თანაბრად ხელმისაწვდომი ვერ იქნებოდა, რადგან აპლიკაცია მხოლოდ ქართულ ენაზე ივსებოდა. ქამრანი იხსენებს, რომ მან და მისმა მეგობრებმა ორგანიზაციიდან, 11 დღეში, 500 ბენეფიციარი დაარეგისტრირეს მარნეულის სოფლებიდან, რომელთაც თავად ამის გაკეთება უბრალოდ არ შეეძლოთ.

გიულგუნი, ერთადერთია თავის სოფელში, რომელიც ქართულს თავისუფლად ფლობს და როცა პანდემია დაიწყო, მაშინ უნივერსიტეტში სწავლობდა. ჩაკეტილი მარნეულიდან,

რაოდენობით ქვემო ქართლი (1972 შემთხვევა) მეორე ადგილზეა თბილისის (2513 შემთხვევა) შემდგომ. რომ შევადაროთ სხვა რეგიონებს, მაგალითად ჯარიმების რაოდენობით ქვემო ქართლი აჭარბებს ერთად აღებულ იმერეთში რაჭა-ლეჩხუმისა და ქვემო სვანეთში დაფიქსირებულ შემთხვევებს (577 შემთხვევა). ასევე ჩამორჩება მას შიდა ქართლი (559 შემთხვევა). ასევე საგულისხმოა, რომ მას ჩამორჩება სამცხე-ჯავახეთიც (230 შემთხვევა), სადაც ასევე გვხვდება ეთნიკურ უმცირესობათა დასახლებები. ეს რეგიონი მხოლოდ გურიას (162 შემთხვევა) უსწრებს ამ მაჩვენებლით.

ჟურნალ „ინდიგოსთვის“ მონერილ მის წერილებში ვკითხულობთ:

„დღეს დილას ყველას მოგვივიდა მესიჯი ტელეფონზე. მთავრობა გვთხოვს კარანტინის წესები დაიცავითო. მამაჩემმა დამიძახა, მოდი, ერთი, გვითარგმნე, რას იწერებიანო. ჩემ გარდა ქართულად არავინ არ ლაპარაკობს ოჯახში. მეზობლებსაც მე ვუთხარი, რა ეწერა. საღამოს ისევ მოვიდა მესიჯი მთავრობისგან. აზერბაიჯანულად. ის მოიწერეს, რაც დილას მამაჩემს გადავუთარგმნე. გაიგებს ეხლა ყველა“ (გიულგუნი 2020).

გიულგუნი ნაწილობრივ იუმორით იხსენებს იმას, რაც პანდემიისა და კარანტინის პერიოდში ემოციურად რთულად გადაიტანა. მას ჰქონდა წვდომა ქართულ საინფორმაციო არხებზე, ასევე სოციალურ ქსელებზე, შესაბამისად, მისთვის უსიამოვნო იყო ის გაღიზიანება, რაც სოციალური ქსელებიდან ვირუსის გავრცელების ბრალდებით საქართველოში მცხოვრებ აზერბაიჯანელებსა და მარნეულელებს მიემართებოდა. მაშინ კი ძალიან განიცადა, თუმცა, მისი აზრით, სიძულვილის ენის გამომხატველ პოსტებს ცალკეული დაინტერესებული ჯგუფები, უფრო ავრცელებდნენ, კერძო მიზნების განსახორციელებლად.

გიულგუნს წლებია ვიცნობ, თუმცა მასთან სტუმრობა, 2022 წლის ოქტომბერში მოვახერხე. მისი სოფელი თექალო, მარნეულის ცენტრიდან 27 კილომეტრითაა დაშორებული, სადახლოს მიმართულებით, ცენტრალური გზიდან მარჯვნივ უნდა გადაუხვიო. სოფლად, ჩემთვის, ყველაზე თვალში საცემი ის იყო, რომ ეზოები მთლიანად ბოსტნეულის სათბურებისთვის ჰქონდა გამოყენებული. ძალიან იყო მოსავალი, რომელიც ეზოებში გაშენებულ ბოსტნებში გარედან ჩანდა. გიულგუნის ეზოც პარკი ლობიოსა და კიტრის მაღლარებს ეკავა. გიულგუნმა ამიხსნა, რომ ამ ღია და დახურულ სათბურებში ყოველდღიური,

მძიმე რუტინული სამუშაოა. ყოველ მესამე დღეს, მანქანა მოდის, რომელიც მათ ბოსტნეულს იბარებს. მუდმივად არა, მაგრამ როცა სოფელშია, ყოველთვის ეხმარება ოჯახს ბოსტნეულის კრეფასა და დახარისხებაში. პანდემიის პერიოდი, მან სოფელში გაატარა. მასთან ხშირად მოდიოდნენ მეზობლები და რაღაცებს ეკითხებოდნენ, აზუსტებდნენ ინფორმაციას და თავიანთ გასაჭირსაც უზიარებდნენ. მას უკავშირდებოდნენ სხვადასხვა ორგანიზაციიდანაც და ეკითხებოდნენ, რა მდგომარეობა იყო სოფელში. ერთხელ, მარნეულის რადიოდან დაუკავშირდნენ და სთხოვეს სოფლად, იმის თაობაზე, თუ რა ანუხებდა მოსახლეობას კარანტინის პირობებში, ვიდეო გამოკითხვა ჩატარებინა. გიულგუნს ვთხოვე, გამოკითხვის შედეგები ჩემთვისაც გაეზიარებინა. ყველაზე მეტად, რაც მაშინ მოსახლეობას ანუხებდა და ღიად აფიქსირებდნენ, მოსავლის რეალიზაციის საკითხი იყო. მისი თქმით, სოფლის მოსახლეობა დიდწილად სწორედ სოფლის მეურნეობის პროდუქტებზეა დამოკიდებული. ეკონომიკურად ძალიან გაუჭირდა ხალხს, მით უფრო, რომ ნაწილს სესხი ჰქონდა აღებული. გიულგუნს ზუსტად არ ახსოვს, მონაწილეობდნენ თუ არა მისი სოფლიდან საპროტესტო აქციებში, მაგრამ მარნეულში რომ იმართებოდა, ეს ფაქტი კარგად ახსოვს. დამატებით, პანდემიის პერიოდში გამოკვეთილ პრობლემებზე ვკითხე. დაფიქრდა და მითხრა, რომ ქალები კიდევ უფრო დაიტვირთნენ, მეტი საქმე დაანვათო. გარდა ამისა, მისივე დაკვირვებით, ცალკეულ შემთხვევებში, ძალადობაც გაიზარდა ქალების მიმართ, რადგან მამაკაცები ძირითადად სახლში იყვნენ და ღიზიანდებოდნენ, ამის გამო აგრესიულებიც გახდნენო.

თუკი სადმე მარნეულზე და მით უფრო პროტესტის გამოხატვაზე საუბრობენ, იქ აუცილებლად გაიგონებთ სამირა ბაირამოვას სახელს. სამირას ყველა იცნობს, სოციალურ ქსელებში, პოლიტიკურ პარტიებსა და დიპლომატიურ წრეებშიც. თავი-

სი აქტიური, სამოქალაქო პოზიციით მან დიდი ხანია მიიპყრო საზოგადოების ყურადღება. მე, მახსოვს მისი „პოსტები“ სოციალურ ქსელებში პანდემიის საწყისი ეტაპიდან მოყოლებული, რომ არაფერი ვთქვა იმაზე, რომ მას 2015 წლიდან პირადად ვიცნობ, როგორც აქტიურ სტუდენტს. მახსოვს, პირველად, როგორც სტუდენტმა, მარნეულში, საკუთარ ოჯახში, ნოვრუზ ბაირამზე დამპატიჟა. სამირა ყოველთვის პირდაპირი და ძირითადად კრიტიკულია, როგორც მთავრობის, სახელმწიფოს მიმართ, ისე ზოგადად, ქართული საზოგადოების მიმართაც. ის არ ინდობს არც აზერბაიჯანული თემის წარმომადგენლებს და არც არასამთავრობო ორგანიზაციებს. ამბობს იმას, რასაც ფიქრობს და რაც მართებულად მიაჩნია. აუცილებლობის შემთხვევაში, შეუძლია რადიკალური პოლიტიკური ძალების წარმომადგენლებსაც დაუპირისპირდეს.

2022 წლის 8 ივნისს, მობილურზე რომ დაგურეკე და შეხვედრა ვთხოვე, სამირამ მითხრა, კარგი, მაგრამ ჯერ დაცვას უნდა შევეუთანხმოო. მას უკვე თვეები იყო, რაც პოლიცია იცავდა, რადგან რადიკალური ძალების წარმომადგენლები ემუქრებოდნენ. სამირამ მარნეულში, „ალტ-ინფოს“ ოფისის გახსნა გააპროტესტა. ოფისის ფანჯრები უკრაინის დროშის ფერებში შელება, რასაც მის მიმართ მუქარები მოჰყვა. 2022 წლის 22 მარტს პროკურატურამ სამირა დაზარალებულად სცნო და დაცვის სპეციალურ პროგრამაში ჩართო (ცქიფურიშვილი 2022). ამ ყველაფრის გათვალისწინებით, სამირას, თბილისში, მის დროებით საცხოვრებელ სახლთან ახლოს, ყველა წესის დაცვით, დათქმულ დროს შევხვდი.

სანამ კოვიდსა და მარნეულზე საუბარს შევეუდგებოდით, სამირას ვთხოვე, თუ შეგიძლია ამიხსენი, ასეთი რატომ ხარმეთქი. მან თბილად გამიღიმა და მითხრა, რომ ადრეული ასაკიდან სხვანაირი ბავშვი იყო, ცელქი, მემამბოხე და დაუმორჩილებელი. იმდენად ცელქი და უმართავი ყოფილა, რომ ოჯახმა სა-

ჯარო სკოლაში მისი შეყვანა ვერ გაბედა. ის კერძო სკოლაში სწავლობდა და ეს მისი უპირატესობაც იყო, უფროს დასთან შედარებით. მისი მხრიდან, უპირატესობის მოპოვების მცდელობები კი, ერთგვარად ტრავმულ გამოცდილებას უკავშირდებოდა. მის ოჯახში, ისევე როგორც თემში, პირველი გოგოს შემდეგ, მხოლოდ ვაჟი ითვლებოდა სასურველად. როდესაც პირველი გოგოს შემდეგ დაიბადა, ისევე გოგო, სასიამოვნო არ ყოფილა, განსაკუთრებით მამის დედისათვის, რომელმაც უკმაყოფილება გამოხატა, იმდენად, რომ რამდენიმე ხანი ბავშვისთვის სახელიც კი არ დაურქმევიათ. ამ მოცემულობას ისიც ამძიმებდა, რომ ექიმებმა დედამისს უთხრეს, რომ მეტი შვილი აღარ ეყოლებოდა. კითხვაზე თუ საიდან იცოდა ეს ამბები, სამირამ მითხრა, რომ დედამ მის ნათესავს ნახევრად ხუმრობით უამბო და არც უფიქრია, რომ ეს ბავშვსაც ესმოდა და მასზე ძლიერ მოქმედებდა. სამირა, ადრეული ბავშვობიდან მამასთან მეგობრობდა და მის საქმეებში უკეთ ერკვეოდა, ვიდრე დედის საოჯახო საქმეში. თვლის რომ ბიჭივით იზრდებოდა, რითაც მისი ბიოლოგიური გოგოობა „კომპენსირდებოდა“. რამდენიმე წლის შემდეგ მოხდა სასწაული და სამირას დედა ისევე ბავშვს, ამჯერად უკვე ბიჭს ელოდა. სამირას ახსოვს, როგორ გაახარა ამან, მან პირადად შეურჩია მუცლადმყოფ ძმას სახელი, თქვა, რომ მის მსგავსად, ძმას, სამირი ერქმეოდა. ბავშვი დაიბადა და ოჯახი ბედნიერი იყო, მაგრამ სამირი მალე გარდაიცვალა. მიზეზი, 1990-იანი წლები აღმოჩნდა, როცა არეულობა იყო ქვემო ქართლში და მთელ საქართველოში. ექიმთან წასვლა მაშინ რთული და საშიში იყო. იმ ვითარების გამო, ბავშვს ვირუსული დაავადება გაურთულდა და გარდაიცვალა, ველარ უშველეს. ამან კიდევ უფრო დათრგუნა სამირა და დააფიქრა იმ გარემოებებზე, რომელშიც ცალკეული ადამიანი აღმოჩნდება ხოლმე საერთო განუკითხაობის გამო. საბოლოოდ, სამირას ოჯახში მაინც გაჩნდა ბიჭი და გაიზარდა კიდევ. თუმცა დამოკიდებულება სქესის

ტრადიციული აღქმის მიმართ მისთვის და მთელი ოჯახისათვის ტრავმულ გამოცდილებად დარჩა. ტრავმულად დარჩა ის უსიამოვნო ფონიც, რომელიც საქართველოში 1990-იანი წლების შემდგომ ეთნიკური უმცირესობების მიმართ გამოიკვეთა.¹ საშირამ მითხრა:

„წარმოიდგინე, ჩემი სოფლიდან პირველი გოგო ვიყავი, რომელიც თბილისში ჩამოვიდა და უმაღლესი განათლება მიიღო. მანამდე მარნეულში სწავლობდნენ, ან ბაქოში. მე, ერთი ვიყავი ქართულ საზოგადოებაში უფრო აქტიურად ჩართული. დავარწმუნე ჩემი ოჯახი, რომ ყველა ქართველი არ არის მოძალადე. ეს შიში დღემდე ცხოვრობს.² ... თუ ოჯახში სტუდენტები არიან, ქართველებთან აქვთ ურთიერთობა, ამ ოჯახებში, რა თქმა უნდა, მოხდა ცვლილება. დარწმუნდნენ, რომ თბილისში არ ყოფილა საშიში, ნორმალური ქვეყანა ვართ და რაც იყო, დარჩა წარსულში“ (სამირა 2022).

სამირას პირადი გამოცდილება არსებითად ხსნის იმ ხარისხის გაუცხოებას და უნდობლობას, რომელიც ქართულ და აზერბაიჯანულ თემებს შორის საგრძნობი და ხელშესახები აღ-

¹ 1990-იან წლებში საბჭოთა კავშირის რღვევას, ნაციონალისტური ტენდენციების გაძლიერება მოჰყვა, რამაც ხელი შეუწყო ქვეყანაში მცხოვრები ეთნიკური უმცირესობების, „სხვა“ ჯგუფად მონიშვნას. ამას ემატებოდა ორი კონფლიქტი ქვეყნის შიგნით, რომელიც ეთნოკონფლიქტებად გაფორმდა. 2021 წელის 17 მაისს, დმანისის მუნიციპალიტეტში მომხდარი კონფლიქტის გასააზრებლად, კვლევის ავტორები დაპირისპირების მიზეზებს უღრმავდებიან და 1990-იანი წლების ვითარებას იხსენებენ. ამ თემაზე მსჯელობას მნიშვნელოვნად ართულებს მოსახლეობის ტრავმატული მემორირება და სამეცნიერო რეფლექსიის დეფიციტი ქართულ აკადემიურ წრეებში (მაშველი, ჩაჩიბაია 2021).

² სამირა, აქ, საუბრობს 2015 წელზე, როდესაც მან თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართული ენის მომზადების პროგრამაზე ჩააბარა. 2010 წლიდან, საქართველოს უმაღლეს სასწავლებლებში, საშუალო პოლიტიკის ფარგლებში, ფუნქციონირებს „1+4“ პროგრამა. ამ გზით, საქართველოს მოქალაქეებს საშუალება ეძლევათ მშობლიურ ენაზე ჩააბარონ ეროვნული გამოცდები და ერთწლიანი ქართულის მომზადების შემდგომ სწავლა მათთვის სასურველ საბაკალავრო პროგრამებზე განაგრძონ.

მოჩნდა. იზოლაცია და სახელმწიფოს მიმართ შიში, რომელმაც ვერ დაიცვა 1990-იანი წლების არეულობისას და თაობები განუკითხაობისათვის განირა, ნაწილობრივ დღემდე ცოცხალია ეთნიკურად აზერბაიჯანული მოსახლეობის მეხსიერებაში. მხოლოდ ქართველებთან ურთიერთობის გამოცდილების მქონენი, ახერხებენ დაძლიონ უსიამოვნო წარსულის მოგონებები.

ქართულენოვანი საზოგადოების დიდ ნაწილში გავრცელებულია აზრი, რომ მარნეული და სხვა უმცირესობებით დასახლებული მუნიციპალიტეტები არ გამოირჩევიან სამოქალაქო აქტიურობით, მით უფრო ნაკლებად ან თითქმის არ გამოხატავენ უკმაყოფილებას. ყველა სახელისუფლებო პარტიას სჯერა, რომ იმ რეგიონებიდან, სადაც ეთნიკური უმცირესობა კომპაქტურად ცხოვრობს, მარტივად მიიღებს ხმების უმრავლესობას.

პანდემიის პერიოდში აზერბაიჯანულმა თემმა არაერთი და განსხვავებული პროტესტი გამოხატა. ქამრანი ორი სახის პროტესტს იხსენებს: სიგნალების პროტესტს და ფერმერების პერმანენტულ აქციებს. სიგნალების პროტესტი იყო როდესაც ეზოებში, ქუჩებში გაჩერებული მანქანებიდან საყვირის ხმას აგონებენ სიმბოლურად სახელმწიფოს, რომელიც გადაადგილების უფლებას უზღუდავდა. ამ პროტესტის შესახებ გავიგე, რომ მისი ორგანიზატორები სახელმწიფო უსაფრთხოების სამსახურმა დაიბარა და გააფრთხილა. ამ პროტესტის მნიშვნელობაზე ის ფაქტიც მეტყველებს, რომ დაბარებული მოწმეები საბოტაჟის მუხლით აღძრულ საქმეზე დაკითხეს.

რაც შეეხება ფერმერების პროტესტს, მას დიდი გამოხმაურება მოჰყვა, როგორც მედიაში, ისე ფართო საზოგადოებაში. სამირა იხსენებს, რომ ამ აქციებს ორგანიზატორები არ ჰყოლია, არც მიტინგის სახე მიუღია, გაბრაზებული, განაწყენებული ხალხი გამოვიდა ქუჩაში და აპროტესტებდა, ერთი მხრივ, მონოპოლიას, რომელიც სახელმწიფომ დააწესა, როდესაც ერთ კონკრეტულ ორგანიზაციას მისცა უფლება ექსკლუზიურად

შეესყიდა სოფლის მეურნეობის პროდუქტები მარნეულში, მეორე მხრივ, ჩაკეტვას. ფერმერების გარდა, როგორც კამილა იხსენებს, ე.წ. საზღვართან, მარნეულის შემოსასვლელში, მიდიოდნენ რიგითი მოქალაქეები, რომლებსაც სამედიცინო მიზნით ესაჭიროებოდათ გასვლა მარნეულიდან და ამის ნებას არ რთავდნენ. ამის თაობაზე და ზოგადად პროტესტის გამოხატვაზე, ბუნებრივია, ჩემს მთხრობელს, მერიის თანამშრომელს ვკითხე. ბატონმა ალიმ გაიხსენა, როგორ იკრიბებოდა ხალხი მერიასთან, თუმცა მის მეხსიერებას პროტესტის მთავარ წყაროდ მარნეულელების მიმართ სიძულვილის ენის გამოყენება შემორჩა და ისიც, რომ მარნეული და მარნეულელები ვირუსთან გაიგივდნენ, შედარებით ნაკლებად ახსოვდა ფერმერების აქტიურობა. მისი თქმით, საპროტესტო შეკრებები სხვადასხვა მიზეზებით იმართებოდა, მათ შორის, საკარანტინო ზონის დატოვების მოთხოვნითაც. მერიის თანამშრომელი იხსენებს, რომ ამ პრობლემების მოსაგვარებლად, მათ მეტი ძალისხმევა სჭირდებოდათ, გაცილებით ხანგრძლივი დროით მუშაობდნენ, ვიდრე ჩვეულებრივ. მათზე დიდი ზეწოლა იყო და ყველაფერს აკეთებდნენ ცალკეული მოქალაქის პრობლემის მოსაგვარებლად. „იუთუბის“ პლატფორმაზე განთავსებული ერთი ვიდეოსიუჟეტი ეხებოდა მარნეულის მერიის მუშაობას. ვიდეოში მარნეულის მერის წარმომადგენლები, საუბრობენ იმაზე, თუ როგორ გაიზარდა მათი ფუნქციები პანდემიის დროს და რამდენად წარმატებით გაართვეს თავი მათზე დაკისრებულ მოვალეობას. ვიდეოში საუბარია იმაზე, რომ მერის წარმომადგენლებს პენსიაც მიჰქონდათ ხანდაზმულებთან, ჩართულები იყვნენ სკრინინგის პროცესში და მოსახლეობას დაეხმარნენ სოფლის მეურნეობის პროდუქტის რეალიზებაში. 6-წუთიან ვიდეოში ნათქვამია, თუ როგორი მნიშვნელოვანია ძლიერი მუნიციპალური თვითმმართველობა (Georgian Media Club 2020).

სამირას მონათხრობის მიხედვით, ხალხის უკმაყოფილებას ისიც იწვევდა, რომ მათ ნაწილს ჰქონდა განცდა, რომ მერია სამართლიანად არ ანაწილებდა დახმარებებს. სოფლების ნაწილში, ასევე პრობლემური იყო წყლით მომარაგება. ჰიგიენური ნორმების დაცვაზე საუბრობდნენ, მაგრამ მოსახლეობის ნაწილს სასმელი წყალი არ ჰქონდა, რაც ასევე იწვევდა პროტესტსა და გულისწყრომას. ქამრანი იხსენებს, რომ როდესაც სოფლებში დადიოდნენ და მოსახლეობას ჰიგიენური ნორმების დაცვას სთხოვდნენ, ერთ-ერთ სოფელში, მოხუცმა ქალმა უპასუხა, კი ბატონო, თუკი დღეში ხუთჯერ ამომიტანთ წყაროდან წყალს, ზუსტად ეგრეც მოვიქცევით. ამდენად მოსახლეობის პროტესტს მარნეულში სხვადასხვა მიზეზები ჰქონდა, თუმცა მათ შორის ყველაზე მნიშვნელოვანი მოსახლეობისათვის მაინც საარსებო საშუალებებით უზრუნველყოფა იყო. მთხრობელები იმაზეც საუბრობდნენ, რომ კომპანია „ჯიბე“, რომელიც მარნეულში შემოდიოდა, ძალიან დაბალ ფასში ცდილობდა პროდუქტის შესყიდვას. დაბალი ფასი პროდუქტებზე მატერიალურ ზიანს აყენებდა სოფლად მცხოვრებ მოსახლეობას და მათ უკმაყოფილებას იწვევდა. ამ თემასთან დაკავშირებით, რადიო „მარნეულის“ ოფისში კამილასთან საუბრისას, მისმა ერთ-ერთმა თანამშრომელმა გაიხსენა, რომ მამამისი ისე გაბრაზდა შეთავაზებული ფასების გამო, რომ ქარხალი მიწიდან არც კი ამოუღია, ისე გადახნა ტრაქტორით ნაკვეთიო.

საპროტესტო აქციებზე საუბრისას, კამილა იხსენებს იმ ფონს და ფრაზას, რომელიც გადმოსცემს მერიის წინ შეკრებილთა პათოსს, – „ვირუსი კი არა, შიმშილი მოგვკლავს!“ ეს ფრაზა სათაურში გადმოაქვს „ნეტგაზეთსაც“, რომელიც 30 მარტს, მერიასთან მარნეულის მოსახლეობის შეკრების თაობაზე ავრცელებდა ინფორმაციას (აფრიაშვილი 2020).

2021 წლის 21 მარტს, თვითორგანიზებულმა მოქალაქეებმა, მარნეულის ცენტრში, ნოვრუზ ბაირამი დემონსტრაციულად

აღნიშნეს. კომენდანტის საათის პირობებში, მარნეულის ქუჩებში, სალამოს 9 საათის შემდეგ ცეცხლის დანთება, პროტესტი იყო სახელმწიფოს მიმართ, რომელიც მოქალაქეთა აზრით თანაბარ მდგომარეობაში არ აყენებდა ეთნიკური და რელიგიური ნიშნით განსხვავებულ ჯგუფებს.

სოფიო ზვიადაძე 2020-2021 წლებში, საქართველოში მიმდინარე მოვლენებს, პანდემიის მართვის პირობებში, ტოლერანტობის ოპტიკურ ილუზიას უწოდებს. იგი საუბრობს შერჩევით მიდგომებზე, რომელსაც სახელმწიფო იჩენდა ცალკეული რელიგიური ჯგუფის მიმართ, როდესაც 2021 წლის 6 იანვარს კომენდანტის საათის შეზღუდვა მოიხსნა. მისი თქმით, საქართველოს აზერბაიჯანული თემის ინიციატივა, ნოვრუზი ეროვნულ დღესასწაულად გამოცხადებულიყო, მთავრობას არც კი განუხილავს. ამის გარდა, თემის მოთხოვნა, დღესასწაულის აღნიშვნის მიზნით კომენდანტის საათი ერთი დღით გაუქმებულიყო, ასევე უგულვებლყოფილ იქნა.

„რომ არა მთავრობის განსხვავებული მიდგომა უმცირესობების და დომინანტური რელიგიური (მართლმადიდებელი ქრისტიანები) ჯგუფისადმი, ეს გადაწყვეტილება რეგულაციების მკაცრ დაცვად ჩაითვლებოდა. სინამდვილეში კი მივიღეთ ტაქტიკური დისკრიმინაცია. რადგანაც მთავრობამ კომენდანტის საათის დროს დაწესებული შეზღუდვები სხვა შემთხვევებში არაერთხელ მოხსნა და, მათ შორის, რელიგიურ დღესასწაულზე, მაგალითად, როდესაც საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია აღდგომის დღესასწაულს აღნიშნავდა“ (ზვიადაძე 2021).

ნოვრუზის ეროვნულ დღესასწაულად გამოცხადების მოთხოვნაც, ასევე შეიძლება განვიხილოთ აზერბაიჯანული თემის რეაქციად, პანდემიის პერიოდში მათ მიმართ გამოხატულ გაღიზიანებასა და მიუღებლობის განცდაზე. აზერბაიჯანულენოვანი მოსახლეობის მიმართ გამოხატულმა ბრაზმა და მათი

ვირუსთან გათანაბრებამ, ინტეგრაციის პროცესი ქართულ საზოგადოებაში არსებითად შეაფერხა. ნოვრუზის ეროვნულ დღესასწაულად გამოცხადების იდეა და მის აღსანიშნად, კომენდანტის საათის ერთი დღით გაუქმების მოთხოვნა, სამირა ბაირამოვას ეკუთვნოდა (ნერგაძე 2021). მასსოვს მისი ფეისბუქკამპანიაც, რომელიც კომენდანტის საათის დარღვევას მოასწავებდა.

ნოვრუზ ბაირამის აღნიშვნა მარნეულში, მარიამისთვის, ასევე განსაკუთრებული მოვლენაა. მას ბავშვობიდან ახსოვს ის პოზიტიური გამოცდილება, რომელიც ნოვრუზის აღნიშვნას დაუკავშირდა. იხსენებს, რომ ეს იყოს “ნამდვილი ახალი წელი”, როდესაც ზამთარს ვაცილებდით და გაზაფხულის დადგომას ვზეიმობდითო. მისი თქმით, როგორც წესი, როგორი ამინდიც არ უნდა ყოფილიყო ნოვრუზამდე, ზუსტად იცოდა, რომ 21 მარტს, კარგი ამინდი დადგებოდა, რადგან ნამდვილი გაზაფხული ასე იწყებოდა. მარიამი მარნეულის დემოკრატიული განვითარების ცენტრში მუშაობს და ოჯახთან ერთად სოფელ თამარისში ცხოვრობს. მას, შესაძლებლობის მიუხედავად, არასდროს უფიქრია მარნეულის გარდა სხვაგან ცხოვრებაზე. მისთვის, საინტერესო შეგრძნებაა, იყოს ეთნიკური უმრავლესების წარმომადგენელი უმცირესობა მუნიციპალიტეტში, სადაც ეთნიკური უმცირესობა უმრავლესობაშია.

მარიამი თავისი ხანგრძლივი საქმიანობით ჩართულია ეთნიკური უმცირესობების ინტეგრაციის პროცესში. მასთან ოფისში, ვისაუბრეთ პროექტებზე, რომლებსაც მისი ჯგუფი ახორციელებს, მათ შორის, კოვიდპანდემიის პერიოდიდან მოყოლებული. პანდემიის შეზღუდვების პირობებში, მათ აქტიურად გამოიყენეს სოციალური ქსელები და შექმნეს ღია ჯგუფი „დარჩი სახლში – ჩართვა მარნეულიდან“ (<https://www.facebook.com/groups/274468463543836>). ამ ჯგუფის საშუალებით, ისინი ინფორმაციას იღებდნენ ცალკეული ადამი-

ანისა თუ ოჯახების საჭიროებებზე, შემდეგ მათთან აკავშირებდნენ ადამიანებს, ვისაც კონკრეტული პრობლემების მოგვარება შეეძლო. ამ პლატფორმაზე იდებოდა საინფორმაციო პოსტები. ამ ჯგუფში დამატებული ჰყავდათ მუნიციპალიტეტის წარმომადგენლებიც. ფეისბუქჯგუფის მართვის გარდა, მარიამს, „ლოკდაუნის“ პირობებში, დროებით (რადგან თელეთში მცხოვრებ საინფორმაციოს ერთ-ერთ წამყვანს მარნეულის ჩაკეტვის შემდეგ გადაადგილება შეეზღუდა) მარნეულის ტელევიზიაში მუშაობაც მოუწია. როდესაც დახმარება სთხოვეს, მარიამი უყოყმანოდ დათანხმდა. მიუხედავად იმისა, რომ მასაც ეშინოდა ვირუსის, ტელევიზიაში ყოველდღე დადიოდა. ამ გზით ის მონაწილეობდა აუცილებელი და საჭირო ინფორმაციის გავრცელებაში. ამის გათვალისწინებით, მას ახსოვს მარნეულში მიმდინარე საპროტესტო აქციების დეტალები და პრობლემათა მოგვარების მცდელობებიც.

მარიამს ვკითხე, მისი დაკვირვებით, რა გავლენა იქონია პანდემიამ მარნეულის საზოგადოების ინტეგრაციაზე. ამ კითხვაზე პასუხად, მან გაიხსენა, თუ როგორი სოლიდარულები იყვნენ მარნეულელები ერთმანეთის მიმართ. ასევე დაასახელა კერძო ინიციატივები, როგორ არიგებდნენ ცალკეული პირები და მალაზიები პროდუქტებს უსასყიდლოდ. საერთოდაც, რომ არა გარე ფაქტორები, თუნდაც ყარაბახის ომი და ა.შ., ვირუსი და პანდემია ჩვენი საერთო გასაჭირი იყო, ერთმანეთის დადამაშაულებს რას გვიშველიდაო.

დაბნეულობისა და უსამართლობის განცდის მიუხედავად, მარნეულის მოსახლეობამ იპოვა პანდემიასთან თანაცხოვრების გზები, რაც ძირითადად რეგულაციებისათვის თავის არიდების მცდელობებსა და სოლიდარობის ძალიან მაღალ ხარისხში გამოიხატებოდა.

მარნეულის ცენტრალურ ქუჩებში, თვალში აუცილებლად მოგხვდებათ ვიტრინებში გამოფენილი საქორწინო კაბები და

აქტიური სილამაზის სალონები. 2022 წლის 25 სექტემბერს, დილიდან თითქმის მთელი მარნეული ფეხით შემოვიარე საქორწინო დარბაზების დასათვალიერებლად, მაინტერესებდა რა ხდებოდა, როგორ ემზადებოდნენ ქორწილებისათვის. შემხვედრები ცნობისმოყვარე გამვლელის კითხვებს ენთუზიზმით პასუხობდნენ. დარბაზში მოფუსფუსე ხალხი დაუზარებლად მიხსნიდა, რას რატომ აკეთებდა. ზოგჯერ დამტვრეული ქართულით, ზოგჯერ კი სხვას ეძახნენ, რომ ჩემთვის აეხსნათ ქართულად, ან რუსულად. იმ დღეს ხუთი საქორწინო დარბაზი მოვინახულე და ხუთივეში აქტიური სამზადისი დამხვდა. ქუჩებში შევამჩნიე ბაფთებით მორთული მანქანები, გადატვირთული სალონები და ახლომახლო შეკრებილი პატარძლის გულშემატკივრები. როგორც ჯეიჰუნმა მითხრა (ჯეიჰუნი ერთ-ერთ ცნობილ კერძო ტელევიზიაში ჟურნალისტად მუშაობს და მისი ცნობადობა ბევრად სცდება მარნეულს), გაზაფხულსა და შემოდგომაზე, მარნეულში თვალსაჩინოა ქორწილები, თავისი მასშტაბებითა და პომპეზურობით.

ამ თემებით ასე არ დავინტერესდებოდი, რომ არა ჯეიჰუნთან რამდენიმე თვის წინანდელი შეხვედრა. ის ერთ-ერთი პირველია, ვინც ქართული ენის მოსამზადებელ პროგრამაზე ჩააბარა და უმაღლესი განათლება საქართველოში მიიღო. ჯეიჰუნმა საკმაოდ რთული გზა გაიარა იმ აღიარებამდე, რომელიც ქართული საზოგადოებისგან მიიღო. იგი სიფრთხილითა და იუმორით ეკიდება აზერბაიჯანული თემის მიმართ გამოსატყულ ქსენოფობიურ განცხადებებს. ჯეიჰუნი ცალკეული მოქალაქის ქსენოფობიურ განწყობას არ აზოგადებს ქართველებზე. ის ქართული საზოგადოების ნაწილად მიიჩნევს თავს და ფრთხილობს შეფასებების გაკეთებისას. ვთხოვე გაეზიარებინა თავისი ხედვა, თუ როგორია მისთვის მარნეული. მისი თქმით, ეკონომიკური თვალსაზრისით მარნეული ძლიერი და აქტიური ადგილია, სულ მოქმედებაშია. „მარნეული ფულიანი ხალხის, მილი-

ონერების ქალაქია“ (ჯეიჰუნი 2022). ეს ნახევრად ხუმრობით ნათქვამი შეფასება, მაინც მოულოდნელი აღმოჩნდა ჩემთვის, ამიტომ, დასაზუსტებლად, ვკითხე, რას გულისხმობ-მეთქი. მიპასუხა, რომ მარნეულის მოსახლეობა დღე და ღამე მუშაობს, რომ ძალიან მშრომელი ხალხია აქაური აზერბაიჯანელები. სიმდიდრის გამოვლინებად კი იგი იმ პომპეზურ ქორწილებს მიიჩნევს, რომლებიც შემოდგომობით ტარდება. ამბობს, რომ ეს ყველაფერი დაკავშირებულია ფინანსებთან, რაშიც განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს მზითევსა და მასთან დაკავშირებულ ხარჯებს. ქორწილის ხარჯები სულ უფრო იზრდება და ამ სფეროში დასაქმებულებიც მდიდრდებიანო.

რა ხდებოდა ორი წელი მარნეულში? საერთოდ აღარ ეწყობოდა ქორწილები პანდემიისას? მარიამი იხსენებს სანქციებს და მოსახლეობის დამოკიდებულებას მათ მიმართ და ამბობს, ეგრე შეკრებებიც აკრძალული იყო, მაგრამ როგორც კი კარანტინი მოიხსნა, მას მერე მარნეულში სულ ქორწილის ხმები ისმოდაო. მარიამი იხსენებს სალონში გაგონილს, რომ სხვა მუნიციპალიტეტებიდანაც აქ ჩამოდიან და პოლიციასაც არ იმჩნევდაო. ჩვენთვის ვამბობთ, აბა რისთვის ჩაგვკეტესო.

ამ თემაზე კამილასთანაც ვისაუბრე, მანაც დამიდასტურა პანდემიის დროს ქორწილების გამართვა. იგი იხსენებს:

„ქორწილი [მარნეულში] მაინც იყო, აკრძალული რომ იყო, მაინც აკეთებდნენ, ნუ არა 400 კაცზე, არამედ 150 კაცზე. მაინც ჩუმად აკეთებდნენ. ადგილობრივი ხელისუფლება საქმის კურსში იყო თითქოს. ეუბნებოდნენ, ფოტო არ დადო, ხუთი დღის მერე დადე ფოტო და ასე. ზოგს ბავშვი რომ ეყოლათ, მერე დადო ქორწილის ფოტოები“ (კამილა 2022).

გიულგუნმაც გაიხსენა ქორწილები სოფელში პანდემიის პერიოდში, მგონი დააჯარიმეს კიდეც, მაგრამ არ ადარდებდათო. ვკითხე, რატომ არის ასე მნიშვნელოვანი აქაურებისთვის ქორწილი-მეთქი. მან მიპასუხა, რომ ქორწილი განსაკუთრებით

მნიშვნელოვანია ქალებისთვის, რადგან ბევრი მათგანისთვის ეს გარეთ გამოსვლის ერთადერთი საშუალებაა, ამ დროს გამოდის ქალი სახლიდან, ემზადება, სხვებთან ურთიერთობს და საზოგადოების ნაწილად გრძნობს თავსო.

ქორწილებზე პანდემიის დროს, სამირა იხსენებს:

„როცა ძალიან მკაცრი წესები იყო, არ აღნიშნავდნენ ქორწილს. მაგრამ ზოგიერთები, ვინც ადგილობრივ ხელისუფლებასთან დაახლოებული იყო, მაინც აღნიშნავდნენ. ზოგმა იცოდა, ჯარიმა რომ იქნებოდა, მაგრამ მაინც აღნიშნავდნენ: რა ვქნათ, ქორწილი მაინც უნდა გადავიხადოთ!“ (სამირა 2022).

ამდენად, მოქალაქეებისათვის პანდემიის პერიოდში ქორწილის გამართვა და მასში მონაწილეობა, თავისებურ პროტესტად და ადაპტაციის ფორმად იქცა. ქორწილების გამართვა პანდემიის პერიოდში შეიძლება განვიხილოთ, როგორც ერთგვარი რეაქცია შეზღუდვებზე, რომლებიც აღიქმებოდა უსამართლოდ და რეპრესიულად.

ყველა მთხრობელი იხსენებს სოლიდარობის განსაკუთრებულ განცდასა და მასთან ასოცირებულ კონკრეტულ ქმედებებს პანდემიის პერიოდში. მარნეულის ჩაკეტვის შემდგომ, სოციალურ ქსელებში ვრცელდებოდა ინფორმაცია, თუ როგორ არიგებდნენ პურს უფასოდ საცხობის მფლობელები. სამირა თავად იყო ინიციატორი თანხის მოგროვებისა, რომლითაც პროდუქტები შეუძინეს, მათ, ვისაც ყველაზე მეტად ესაჭიროებოდა დახმარება.

„მარნეული, მაგალითად, სოციალური დახმარების, სოციალური გაზიარების კუთხით, თანადგომის კუთხით, მე ვიტყვოდი, საქართველოში სანიმუშო ქალაქია“ (ჯეიჰუნი 2022).

სოციალურ ქსელში ასევე გავრცელდა ინფორმაცია იმის შესახებ, თუ როგორ გაუთოხნეს მარნეულის სოფელ მარადისში

კარტოფილის ყანა ოჯახს, რომელიც კოვიდის გამო საავადმყოფოში იყო გადაყვანილი (რადიო თავისუფლება 2020).

კამილამ და ჯეიჰუნმა გაიხსენეს მარნეულის მეჩეთის როლი ჰუმანიტარული დახმარების დარიგების კუთხით. ჯეიჰუნი ამბობს, რომ მერია თავის შეძენილ პროდუქტს მარნეულის მეჩეთს გადასცემდა, რადგან იცოდნენ, ვის უფრო მეტად სჭირდებოდა დახმარება. სამირამ გაიხსენა, რომ დახმარებას არიგებდა როგორც იმამ ალის მეჩეთი, ისე მარნეულის ეპარქია, განურჩევლად ყველასთვის. სამირამ აქვე გაიხსენა, მარნეულის იმამ ალის მეჩეთის წარმომადგენელთა კრეატიულობა, როდესაც მანქანით გადაადგილების ნებართვაზე მერიიდან უარი მიიღეს, და სხვა რამ მოიფიქრეს.

„სრულიად საქართველოს მუსლიმთა უმაღლესი სასულიერო სამმართველოს შეიხი მირტაგი ასადოვი აცხადებს, რომ მარნეულის მერიამ მოსახლეობისათვის პროდუქტის დასარიგებლად მანქანით გადაადგილების ნებართვა არ მისცა, რის გამოც მათ პროდუქტების დარიგება ურიკაზე შებმული ვირით მოუწიათ (რადიო „მარნეული“ 2020).

მარიამის თქმით, პანდემიის დროს მარნეულში არ იყო მოქალაქეებს შორის გარჩევა, ყველა ერთმანეთს ეხმარებოდა. „კამილას რადიოც“, მისი მთელი კოლექტივი, ცდილობდა მარნეულის სომხურენოვანი მოსახლეობისათვის ხმის მიწვდენას, მათ მშობლიურ ენაზე. რადიოში ამჟამად ერთი სომხურენოვანი ჟურნალისტი მუშაობს, რომელიც ახალ ამბებს სომხურ ენაზე თარგმნის. ამის მიუხედავად, მარნეულის სომხური მოსახლეობა, როგორც კამილა ამბობს, რამდენადმე დაკარგულია იდენტობის თვალსაზრისით და მათი საჭიროებების გაგება არც ისე ადვილია.

დავითმა, 2018 წელს, ქართული ენის მოსამზადებელ პროგრამაზე ჩააბარა. ისიც ჩემი ერთ-ერთი სტუდენტი იყო. როდესაც ეკითხებთან, საიდანაა, პასუხობს, რომ შაუმიანიდანაა

და არა მარნეულიდან. მარნეული, მისთვის ისევე როგორც საქართველოს მოსახლეობის დიდი ნაწილისათვის, აზერბაიჯანულ თემთან უფრო ასოცირდება, რომელთანაც საკუთარ თავს არ აიგივებს. საუბრისას, მიყვება, რომ ერთ დროს, როდესაც სახელმწიფოები და საზღვრები ამ სახით არ არსებობდა, მარნეული ისეთივე სოფელი იყო, როგორც შაუმიანი, სადაც მისი წინაპრები ცხოვრობდნენ. როდესაც ვკითხე, სად იძენენ პროდუქტებს, საჭირო ნივთებს მისი თანასოფლელები, მიპასუხა, რომ შაუმიანში ყველა სახის მაღაზია, მარკეტი და სუპერმარკეტი აქვთ. დანანებით ამბობს, რომ შაუმიანში ბანკი და საჯარო მომსახურების დაწესებულებები არ აქვთ. დავითი კომპიუტერულ მეცნიერებებს შეისწავლის და უნივერსიტეტში მოხვედრამდეც კარგად ფლობდა ტექნიკას. ქართული ენის სწავლებისას, წლების წინ, მითხრა, რომ უკვე საკუთარი შემოსავალი აქვს და სოფელში საჭირო ადამიანია. თუ ვინმეს ტელეფონი ან კომპიუტერი გაუფუჭდება, ჩემთან მოაქვთო. დავითს პანდემიის შემდეგ შეხვედრისას ვკითხე, ალბათ როგორ გამოგადგა შენი პროფესია კარანტინის დროს-მეთქი. ამ თემზე საუბრისას ბევრი შემთხვევა გაიხსენა, როცა რჩევასა და დახმარებას სთხოვდნენ თანასოფლელები. თავად ქართულს კარგად ფლობს, როცა ქართული ენის პროგრამაზე ჩააბარა, უკვე თავისუფლად საუბრობდა ქართულად. ვკითხე, რა ენაზე საუბრობთ აზერბაიჯანელებთან მარნეულის ბაზარში ან მაღაზიებში-მეთქი. მითხრა, რომ კარგად ესმის აზერბაიჯანული ენა და საუბარიც შეუძლია, ისევე როგორც რუსული. ღიმილით მითხრა, რომ იგი პროგრამისტივით ჩაკეტილი და ასოციალური არ არის და ძალიან უყვარს ურთიერთობები. რაც შეეხება მის თანასოფლელებს, მათ რუსული და აზერბაიჯანული უკეთ იციან, ვიდრე ქართული. დავითს, სხვა მთხრობელების მსგავსად, ვკითხე, თუ როგორ აღიქვამდა მისი სოფლის მოსახლეობა პანდემიას და ჩაკეტვას. მისი გულწრფელი პასუხი ძალიან ჰგავდა

სხვა მთხრობელებისას, მოსახლეობისათვის ვირუსი არ იყო რეალური, თუმცა რეალური იყო ჩაკეტვა, შეზღუდვები, რომელიც კი არ იცავდა, პირიქით, მათ წინააღმდეგ იყო მიმართული. მსგავსი განცდა არც ქართულენოვანი საზოგადოებისთვის იყო უცხო. თუმცა მარნეულის შემთხვევაში აღქმა გაცილებით მძაფრი იყო, რასაც ემატებოდა ეთნიკური ასპექტი, როგორც შიგნიდან, ისე გარედან. სახელმწიფოს გადაწყვეტილებებზე რეაქციის სახით, მოსახლეობის ცალკეული ჯგუფი, შეთქმულების თეორიებისა და დეზინფორმაციისათვის სასურველ ნიადაგს ქმნიდა და დაწესებული სანქციებისგან თავის არიდების გზებს ეძებდა.

რაც შეეხება მარნეულელთა ონლაინ გამოკითხვის შედეგებს, ის, რაოდენობრივი თვალსაზრისით, არსებითად, ამყარებს ჩემი მთხრობელების მიერ ზემოთ გამოთქმულ მოსაზრებებს. სხვაობა, რაც გამოიკვეთა, ის იყო, რომ გამოკითხულთა მეხუთედი ფიქრობს, რომ მარნეულის ჩაკეტვა სახელმწიფოს მხრიდან გამართლებული და აუცილებელი იყო. ამასთანავე, მათ მიაჩნიათ, რომ სახელმწიფომ მაქსიმუმი გააკეთა მოსახლეობის უსაფრთხოებისათვის. ქართული სახელმწიფოს მიერ პანდემიის მართვის დადებითად შეფასება რამდენადმე სცდება ჩემი მთხრობელების მიერ გადმოცემული მარნეულის მოსახლეობის განწყობას, თუმცა მას ერთგვარად აბალანსებს. ასევე საინტერესოდ გამოვლინდა ონლაინ რესპონდენტების მიერ მარნეულის, როგორც ადგილის აღქმა. თუ ჩემი მთხრობელებისათვის მარნეული ძირითადად აზერბაიჯანულ თემთან ასოცირდება, მთხრობელების ნაწილი, მასზე, როგორც მრავალფეროვან, მულტიკულტურულ ადგილზე საუბრობს¹. ამდენად, დისტანცი-

¹ ქვემო ქართლის და მათ შორის მარნეულის ისტორიულ გამოცდილებაზე, როგორც მულტიეთნიკურ და მულტიკულტურულ ტერიტორიაზე, საუბრობს ისტორიკოსი, მკვლევარი ალექსანდრე ბოშიშვილი, რომელიც ამ მოსაზრების საილუსტრაციოდ ისტორიულ წყაროებსა და დოკუმენტებს მიმართავს (ბოშიშვილი 2020).

ური და ანონიმური გამოკითხვა, რამდენადმე აზუსტებს და არსებითად თანხვედრაშია მთხრობელების მიერ გადმოცემულ ფაქტებთან.

ჩემი მთხრობელებისგან, რომლებსაც დიდხანს და გულახდილად ვესაუბრებოდი ყველა მწვავე საკითხზე, რომელიც კოვიდპანდემიამ და მარნეულის ჩაკეტვამ ამოატივტივა, გავიგე, რომ მათი მხრიდან სახელმწიფო პოლიტიკის მიმართ მწვავე კრიტიკა, არ მიემართება უშუალოდ ქართულ საზოგადოებას. მათმა უმრავლესობამ აღნიშნა, რომ მარნეულის ჩაკეტვის პერიოდში ქართული საზოგადოების აქტიური ნაწილისგან დიდი მხარდაჭერა და თანადგომა მიიღეს. მათი უმრავლესობა კრიტიკულია ქართული სახელმწიფოს მიმართ, რომელმაც ვერ მოახერხა ეთნიკურ უმცირესობებზე სათანადო ზრუნვა, მათი ინტეგრირება და დაცვა. ისინი საკუთარ კრიტიკას ასევე ავრცელებენ მეზობელ ქვეყნებზეც, რომლებიც ამ რეგიონში გავლენის მოპოვებასა და მის გაძლიერებას ცდილობენ, რაც, მათი აზრით, ასევე დამაზიანებელი შეიძლება აღმოჩნდეს ინტეგრაციისათვის. მათი კონკრეტული პანდემიური გამოცდილება, რომელიც სახელმწიფოსთან აქტიურ შეხებას დაუკავშირდა, არაერთგვაროვან შეფასებებს აერთიანებს. მათ მიერ გამოთქმული კრიტიკა სახელმწიფოს ინტეგრაციული პოლიტიკის ხარვეზებს უფრო თვალსაჩინოდ წარმოაჩენს. მიუხედავად იმისა, რომ სახელმწიფოს მხრიდან პანდემიის სამართავად სამხედრო და ომის ეფექტის გამოყენებას სიძულვილის ენის გააქტიურება და გაუცხოება მოჰყვა, მათი კრიტიკა ნაკლებად მიემართება ეთნიკურად ქართველ თანამოქალაქეებს. მათი აზრით, პანდემია ქვეყნის ყველა მოქალაქისთვის მნიშვნელოვანი გამოწვევა იყო და მან არსებული პრობლემები თვალსაჩინო გახადა. პანდემიამ ისიც აჩვენა, რომ არსებულ პრობლემებს დაფარვა კი არა, აღიარება და გადაჭრა სჭირდება.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ კოვიდპანდემიამ ქართულ რეალობაში არსებული მოუგვარებელი საკითხები, ხელახლა დააყენა დღის წესრიგში. პანდემიის პირობებში სახელმწიფოს აღქმა ეთნიკურ უმცირესობებში პრობლემურად წარმოჩინდა. სახელმწიფოს მხრიდან ომის ეფექტის გამოყენებამ, სამხედრო ძალების ჩაყენებამ მარნეულის და ბოლნისის შესასვლელებთან, ხელი შეუწყო იქ მცხოვრები უმცირესობების მიმართ გალიზიანების ზრდას. პანდემიამ სახელმწიფო უფრო ხელშესახები და კონკრეტული გახადა მისი მოქალაქეებისათვის. მოქალაქეების სახელმწიფო ინსტიტუტებთან ამ ფორმით შეხებას, არ შეუქმნია დადებითი გამოცდილება, რაც, ერთი მხრივ, პანდემიის დროს დანესებულ შეზღუდვებსა და ჭარბ მობილიზებას უკავშირდება, და მეორე მხრივ, 1990-იან წლების უსიამოვნო მოგონებებს. საბჭოთა კავშირის ნგრევამ და შემდგომ საქართველოში განვითარებულმა მოვლენებმა თავისებური დაღი დაასვა ქართულ და აზერბაიჯანულ თემებს შორის ურთიერთობას. ქვემო ქართლის შემთხვევაში, გაჩნდა გაუცხოება, რომლის დასაძლევად, ქართულმა სახელმწიფომ საკმარის ძალისხმევას არ/ვერ მიმართა. პანდემიის პერიოდში, ინფორმაციის დეფიციტისა და გაურკვევლობის ფონზე, ადგილობრივმა მოსახლეობამ, სახელმწიფოს მხრიდან მარნეულისა და ბოლნისის ჩაკეტვის გადანყვეტილება, მათ წინააღმდეგ მიმართულ ქმედებად აღიქვა. სახელმწიფოს მხრიდან გატარებული შეზღუდვებით დაირღვა ადგილობრივთა ტრადიციული რუტინული ყოველდღიურობა, მათი მობილობა და სხვადასხვა ეკონომიკური აქტივობა.

მარნეულში განვითარებულმა პანდემიურმა რეალობამ სახელმწიფოს მხრიდან არასაკმარისი ძალისხმევის გამოვლენა და სუსტი ინტეგრაციული პოლიტიკა წარმოაჩინა. პანდემიამ ასევე აჩვენა, რომ ადაპტაციასთან ერთად აზერბაიჯანულ თემს შეუძლია პროტესტის ორგანიზება, მისი გამოხატვის გზების პოვნა და

საჭიროების შემთხვევაში, ახასიათებს სოლიდარობის მაღალი მობილიზაციის უნარი. სოლიდარობა, ტრადიციული ცხოვრების წესთან ერთად, პანდემიასთან გამკლავების ფორმად გადაიქცა. სახელმწიფოს მხრიდან არათანმიმდევრულ და უთანასწორო მიდგომას, ადგილობრივმა მოსახლეობამ, სოლიდარობა და შემოქმედებითობა დაუპირისპირა, რასაც ჯეიმს სი სკოტი მეტისს უწოდებს. ამდენად, სახელმწიფოს მხრიდან ტოტალური კონტროლის განხორციელების მცდელობას, ადგილობრივმა თემმა საკუთარი გამოცდილებითა და ცოდნით უპასუხა. პანდემიის გამოცდილებამ ნათლად აჩვენა, რომ ქართულ სახელმწიფოს ნაკლებად ესმის თავისი მოქალაქეების და რომ საკუთარი ძალისხმევა არა მათ კონტროლზე, არამედ დაცვაზე, ინტეგრაციის და მონაწილეობის ხელშეწყობაზე უნდა მიმართოს.

დამონმებული ლიტერატურა

- ახალი ამბები (2020)**, მარნეულში ქალებმა COVID-19-ით ინფიცირებულთა ოჯახს ნაკვეთი გაუთოხნეს. რადიო თავისუფლება. მაისი 01
- ახალი ამბები (2020)**, საქართველოში კორონავირუსის პირველი შემთხვევა დაფიქსირდა. რადიო თავისუფლება. თებერვალი 26
- ახალი ამბები (2020)**, ჩინეთი მოსახლეობას აფრთხილებს, არ ჩავიდნენ ქალაქში, საიდანაც ახალი ვირუსი გავრცელდა. რადიო თავისუფლება. იანვარი 22
- აფრიამაშვილი, ს. (2020)**, „ვირუსი კი არა, შიმშილი მოგვკლავს“ – მარნეულის მერიასთან მოსახლეობა შეიკრიბა. „ნეტგაზეთი“. მარტი 20
- ბოშიშვილი, ა. (2020)**, ქვემო ქართლის ეთნიკური და დემოგრაფიული სურათი (ისტორია და თანამედროვე მდგომარეობა). თბილისი, თსუ.
- ეთნიკური უმცირესობების წარმომადგენლების პოლიტიკურ ცხოვრებაში მონაწილეობის კვლევა 2019. თბილისი: ფონდი „ღია საზოგადოება საქართველო“.

ეთნიკური უმცირესობებისთვის პოლიტიკურ ცხოვრებაში მონაწილეობა კვლავ მნიშვნელოვან გამოწვევად რჩება 2021. თბილისი: სოციალური სამართლიანობის ცენტრი.

გაბუნია კ., ამირეჯიბი რ. (2021), საქართველოს უმცირესობები: ინტეგრაციის გზაზე არსებული ბარიერების ნგრევა. თბილისი: კარნეგის საერთაშორისო მშვიდობის ფონდის ევროპის ოფისისა და ლევან მიქელაძის ფონდის ერთობლივი პროექტი – „საქართველოს მომავალი“.

კუნჭულია, ლ. (2020), კორონავირუსი: ირანისა და იტალიის მდგომარეობა დამაფიქრებელია საქართველოსთვის. რადიო თავისუფლება. თებერვალი 26

მათითაიშვილი, ვ. (2020), ვითარება კორონავირუსთან დაკავშირებით – იტალია, ირანი, ჩინეთი, სამხრეთ კორეა. პუბლიკა. თებერვალი 24

მამედოვა, ვ. (2020), რამ გამოიწვია კარანტინის საწინააღმდეგო პროტესტი მარნეულში? აპრილი 23

მელიქიშვილი, ლ., ჯანიაშვილი ლ. (2021) ეთნიკურ ჯგუფთა ინტეგრაცია ქვემო ქართლში (სომხები და აზერბაიჯანი). თბილისი: თსუ გამომცემლობა.

ლომაძე, ნ. (2020) წერილები მარნეულის სოფლებიდან. ყ. ინდიგო.

ზვიადაძე ს., ჯიშკარიანი დ. (2018), იდენტობის პრობლემატიკა ქვემო ქართლის აზერბაიჯანელებში და მისი პოლიტიკური. ეუთოს ეროვნულ უმცირესობათა უმაღლესი კომისრის მხარდაჭერილი EMC, 1-17.

მამედლი ქ., ჩაჩიბაია კ. (2021), დმანისის კონფლიქტი – ყოფით ნიადაგზე დაწყებული დაპირისპირების ეთნიკური შტრიხები. თბილისი: სოციალურ(ი სამართლიანობის ცენტრი).

ცქიფურიშვილი ნ. (2022), „სამირა ბაირამოვა პროკურატურამ დაცვის სპეციალურ პროგრამაში ჩართო“. „ნეტგაზეთი“. აპრილი 6

Lehtinen M. and Brunila T. (2021), A Political Ontology of the Pandemic: Sovereign Power and the Management of Affects through the Political Ontology of War. *Front. Polit. Sci.* 3:674076. doi: 10.3389/fpos.2021.674076

Nyer P. (2006) The Accidental Citizen: Acts of Sovereignty and (un) Making Citizenship. *Economy and Society* 35 (1), 22-41.

Scott, J. C. (2020) Seeing like a state. Yale University Press.

Tea Kamuhsadze

Effects of Pandemics – When the State Met Citizens in Marneuli

The global COVID-19 pandemic had a profound impact on various aspects of public life in Georgia, shedding light on the challenges our society faced. It brought about a significant shift in our interaction with state institutions, illuminating both their strengths and weaknesses in crisis management. The pandemic necessitated crucial national decisions made by the government. This paper examines how the designation of the Marneuli and Bolnisi districts as quarantine zones during the COVID-19 outbreak influenced the perception and understanding of ethnic minorities. Additionally, it explores the communication and language barriers in these densely inhabited minority regions. The research investigates how Georgian, Armenian, and Azerbaijani communities perceive Kvemo Kartli and Marneuli and their roles in shaping our collective identity. It questions the rationale behind the imposition of lockdowns on these municipalities and discusses their necessity, inevitability, and legality. This juncture can be considered a "state of war" during the pandemic, where the demonstration of power becomes a crucial element of political ontology. It analyzes how the state utilizes attributes of war to manage anxieties, transforming general apprehension into fear, thereby making society more compliant. Building on the work of Lehtinen and Brunila regarding the pandemic's political ontology, the study explores how the state's adoption of the war ontology can lead to instances of racism, where individuals from other nations and diverse minorities are perceived as "enemies" and "threats." The paper also addresses the local population's response to strict state measures such as lockdowns and restrictions, examining their protest methods and levels of organization. It analyzes the strategies adopted by the population to coexist with the pandemic and adhere to state regulations. In the concluding section, the focus shifts to the process of integrating the Azerbaijani community into Georgian society, a pivotal aspect of the pandemic's impact.

მარიამ ჩალაქა

ცხრა სართულიანი კორპუსის ყოველდღიურობა: სივრცისა და ადგილის ეთნოგრაფიული გააზრება დიდი დიღმის დასახლებაში

1990-იანი წლებიდან მოყოლებული, სივრცისა და ადგილის, როგორც კულტურის განზომილების შესწავლა, ანთროპოლოგიური კვლევის მთელ რიგ სფეროს წარმოშობს. სივრცე განისაზღვრება აბსტრაქტული კონცეფციით, ხოლო ადგილი მოიაზრებს კულტურულ მნიშვნელობებს, რომლებსაც ადამიანები ანიჭებენ მას (Law & Lawrence-Zúñiga 2003). სოციალურად კონსტრუირებული სივრცე დატვირთულია მნიშვნელობებით, ემოციებითა და მოგონებებით. შენობები, როგორც *სოციალური ადგილები* ადამიანთა კომუნიკაციას და ინტერაქციას ემსახურება. მათი გარდაქმნა და ცვლილება დროთა განმავლობაში გავლენას ახდენს, ადამიანთა ყოველდღიურობაზე (Coleman & Collins 2020; Smith 2018).

ნეოლიბერალური წესრიგის პირობებში, როდესაც თბილისი მეგაპოლისად და რეგიონებიდან მოსახლეობის არარეგულირებადი მიღების ადგილად იქცა, დიდი დიღომი ინფრასტრუქტურული ცვლილების და სწრაფი ურბანული განაშენიანების არეალია. აქ საქმე ეხება, სივრცის რეკონსტრუირებას, რაც გულისხმობს ქმედებათა პროცესის გზითა და სოციალურ აქტორთა ინტერაქციის მეშვეობით ზოგიერთი განზომილების ფორმირებას, რომელიც შეიძლება გარდაიქმნას ან ახალი ფორმა მიიღოს (Christmann 2014, 236).

დიდი დიღმის მეოთხე მიკრო რაიონში, მთებით გარშემორტყმულ, ძლიერი ქარებით ცნობილ უბანში, ახალი საცხოვრებელი ნაგებობების ფონზე, საბჭოთა ნაცრისფერი კორპუსები, რომელიც გამვლელების ყურადღებას იქცევდა, ნელ-ნელა მხედველობის არეალის მიღმა რჩება. დასახლების ყველა შემო-

სასვლელში ახალი, მაღალსართულიანი შენობები გვხვდება თვალში, რომელთა პირველ სართულებზე, ფერადად განათებული კომერციული ობიექტებია გახსნილი.¹ დიდი დიღმის 29-ე კორპუსის მშენებლობა 1990-იან წლების დასაწყისში დაიწყო და საქართველოს მიერ დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ, დაუსრულებელი კორპუსის რიგებში შევიდა. დაუსრულებელ კორპუსს მფლობელები იაფად ყიდდნენ. ერთ-ერთმა ინფორმანტმა მითხრა „[კორპუსი] დაუმთავრებელი იყო, ვისაც ძალიან უჭირდა, იძულებული იყო რომ აქ გადმოსულიყო და საცხოვრებელი პირობები შეექმნა”.

მამაჩემმა საცხოვრებელი, დიდი დიღმის 29-ე კორპუსში, 1996 წელს, 2000 ლარად შეიძინა. მისი მონათხრობიდან ვიცოდი, რომ აქ როდესაც გადმოვედით 1999 წელს, კორპუსის ფანჯრებიდან, ჯერ კიდევ გორები და ბორცვები მოჩანდა. ხალხმა თავისი ძალებით მოაწესრიგა გარე სივრცე – მოასწორეს კორპუსის წინ გზა, გაიტანეს სამშენებლო ნარჩენები, დარგეს ხეები; ნაწილმა ტრიალი მიწის ბალებად გამოყენება დაიწყო; სივრცე კორპუსის შიგნითაც შეცვალეს – სანაგვე შახტა გააუქმეს, აივნებს და კიბეებს მოაჯირები გაუკეთეს, გააუქმეს ოთახში გამავალი რომელიმე კარი, გააფართოვეს სამზარეულო და ასე შემდეგ.

2000-იანი წლებიდან საცხოვრებელი არეალის გარდაქმნაში, მთავრობა ჩაერთო. მოეწყო სკვერები, კორპუსში გამოჩნდა ლიფტები, სადარბაზოებიც შელესეს. ბოლო 5-7 წელიდნადში, მის ირგვლივ სწრაფი ცვლილებები დაიწყო. საბჭოთა კორპუსებით გაშენებული მეოთხე მიკრო რაიონი ნეოლიბერალური ქაო-

¹ სტატია ეფუძნება სამაგისტრო კვლევას: „სივრცისა და ადგილის ეთნოგრაფიული გააზრება დიდი დიღმის დასახლებაში (ერთი კორპუსის ყოველდღიურობა)”. თსუ, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი, ეთნოლოგია-ანთროპოლოგიის ინსტიტუტი. 2023 წელი. ხელმძღვანელი: ეთნოლოგია-ანთროპოლოგიის ინსტიტუტის აკად. ასისტენტი ზორის კომახიძე.

ტური ქალაქგეგმარების პოლიტიკის გამტარი გახდა. შედეგად გამოჩნდა ეკლექტური ფორმისა და ზომის კორპუსები, რომლებიც კომერციულ ფართებსაც მოიცავენ. მხედველობიდან გაქრა ცარიელი სივრცეები და გორაკები, მოკლე დროში ამ კორპუსის მაცხოვრებელთა ყოველდღიურობაში ახალი რკინა-ბეტონის კონსტრუქციები გამოჩნდა. ბინადართა დარდი და საკუთარი სივრცის აღქმა, აივნებსა და ფანჯრებში ჩანს – გასაშრობად გამოფენილი სარეცხითა და ველოსიპედებით, მასზე გაკეთებული სათავსოებითა და მიშენებებით.

დიდი დილმის დასახლებაში მიმდინარე ცვლილებების ფონზე, მეოთხე მიკრო რაიონის ოცდამეცხრე კორპუსის ეთნოგრაფიული შესწავლა იძლევა შესაძლებლობას გავიგოთ, როგორ მოქმედებს ერთი მხრივ, მოსახლეობა საცხოვრებლის სივრცით ტრანსფორმაციაზე და მეორე მხრივ, როგორ მოქმედებს საცხოვრებელი არეალის ტრანსფორმაცია ადამიანთა ყოფაზე.

ნაშრომში, ცხრა სართულიანი საცხოვრებლის კონსტრუქციის პრობლემა და ჩემი თვითრეფლექსია ეთნოგრაფიას უახლოვდება: ველი, რომელიც აკადემიური ინტერესის არეალია, ჩემთვის, როგორც მკვლევრისთვის, კარგად ნაცნობი ადგილია, რადგან ნარმოადგენს ჩემს საცხოვრებელ კორპუსს. ნაშრომში გამოყენებულია ავტოეთნოგრაფიული მეთოდი, რომელიც წერისა და კვლევის ავტობიოგრაფიული სტილია და აკავშირებს პირად და სოციო-კულტურულ გამოცდილებას. ნაშრომში ეთნოგრაფიული მასალის სისტემატიზაციის გზით, ვცდილობ პრობლემის მიმართ ანთროპოლოგიური გააზრების მიმართულება დავსახო, რაც ჩემს მიერ მოპოვებულ მასალას, თეორიებისა და დამხმარე დარგობრივი ლიტერატურის მიმოხილვით, სამეცნიერო დისკუსიაში აქცევს.

ტრანსფორმაცია ევრისტიკული, მრავლისმომცველი ტერმინია, რომელიც აღწერს ფენომენის ფორმის, ბუნების, რაობის, ხასიათის, სტილის ან თვისებების ცვლილებას. სოციალურ მეც-

ნიერებებში, ტერმინი პირველად გამოიყენა ნიკოლაი ბუხარინმა (Bukharin 1979 [1920]), მოგვიანებით კი აღიარება ჰპოვა კარლ პოლანის (Polanyi 2001 [1944]) კლასიკად ქცეული ნაშრომის „დიდი ტრანსფორმაციის“ მეშვეობით. პოლანი აღწერს მე-19 საუკუნის ლიბერალურ საბაზრო ეკონომიკას, როგორც უტოპიას, რომელიც დაინგრა 1930-იანი წლების დიდი დეპრესიით. თუმცა, ტრანსფორმაცია, როგორც ტერმინი, იშვიათად არის მოხსენიებული წიგნში და, როდესაც ჩნდება, გამოიყენება, როგორც სეკულარული სოციალური ცვლილების სინონიმი (Merkel, Kollmorgen & Wagener 2019, 86).

გაბრიელა კრისტმანის (2014) მიიჩნევს, რომ ტრანსფორმაციის პროცესებში გადამწყვეტ როლს ასრულებს კომუნიკაციური ქმედება (ინდივიდთა გაზიარებული ქმედებები). დღემდე, სივრცის სოციალური კონსტრუქციის კონცეპტუალურ განვითარებასთან დაკავშირებით, თეორეტიკოსების უმეტესობა, როგორც წესი, ხაზს უსვამს ცოდნის როლს. ისინი თვლიან, რომ სივრცეების ორგანიზება ემყარება ადამიანის მიერ მისდამი მნიშვნელობის/სიმბოლოების ატრიბუტებს (Christmann 2014, 236). სივრცეების კომუნიკაციური რეკონსტრუირება მოიცავს სოციალურ კონსტრუქციუიზმს, რომელიც „კომუნიკაციურ ქმედებას“ აღიქვამს, როგორც რეალობის სოციალურად ფორმირების ძირითად პროცესს (Knoblauch 2013). კომუნიკაციის კონცეფცია მოიცავს ნებისმიერ ობიექტივიზებას, როგორიცაა სხეულების არავერბალური ნიშნების, ობიექტების, ტექნოლოგიების და ა.შ. ფორმები. კრისტმანს მიაჩნია რომ სივრცით გარდაქმნების რთული პროცესების. ემპირიულად შესწავლა და სივრცეების კომუნიკაციური რე/კონსტრუირება შესაძლებელია თუ შევეცდებით გავიგოთ: როგორია სივრცესთან დაკავშირებული კომუნიკაციური ქმედების სტრუქტურა და დინამიკა მოქმედ ფორმაციებში; როგორ ყალიბდება სივრცესთან დაკავშირებული ცოდნის კომუნიკაციური მოლაპარაკება დისკურსში; რო-

გორ შეიძლება გამოიკვლიოს სოციალური აქტორების დინამიკა და დისპოზიტივები, რომლებიც მოიცავს ფიზიკურ ობიექტებს (Christmann 2014, 237-238).

დიდ დილომში მოსახლეობის სწრაფი ზრდა, ალქმადი და შესაგრძნობია – გაზრდილი ჰაერის დაბინძურებით, სამშენებლო მტვერით და დაუსრულებელი საცობებით. ბოლო ათი წლის განმავლობაში სწრაფი და მჭიდრო განაშენიანება დიდი დილმის ყველა მიკრო რაიონში შესამჩნევია, განსაკუთრებით კი იმ უბნებში, სადაც აუთვისებელი ტერიტორია უფრო მეტი იყო 5-10 წლის წინ. ამგვარი გარდაქმნებით პირველად თვალშისაცემი იყო გუდვილის მიმდებარე ტერიტორია, დიდი დილმის შემოსასვლელი. დაახლოებით 10 წლის წინ, 2010-იანი წლების დასაწყისში, თანადროულად დაიწყო კორპუსების მშენებლობა პირველი და მეორე მიკრო რაიონების (გუდვილის მოპირდაპირე მხარეს) ტერიტორიებზე. საბჭოთა კავშირის დროინდელი კორპუსები უფრო შუა გულში იყო ნაშენები, იოანე პეტრინის ქუჩის აქეთიქით. გიორგი ბრწყინვალისა და დემეტრე თავდადებულის ქუჩებზე (პეტრინის პარალელური ქუჩები), შედარებით გაფანტულად იყო საბჭოთა შენობები. შენდებოდა ახალი კორპუსები მათ გვერდით და ირგვლივ, მანამდე არსებულ მდელოებსა და გორებზე. ასეთი იყო ბოლო – მეოთხე მიკრო რაიონიც, მთებში მოქცეული, გორებზე განაშენიანებული უბანი. წლების განმავლობაში აქაური მოსახლეობა საბჭოთა კავშირის პერიოდში ნაგებ კორპუსებში ცხოვრობდა. წარსულში არ იყო კორპუსებთან მისასვლელი გზები, ჭირდა სასურსათო მაღაზია, არ იყო აფთიაქიც. მოსახლეობის ზრდასთან და გეგმიურიდან ნეოლიბერალურ საბაზრო პრინციპებზე ორიენტირებულ წესრიგზე გადასვლასთან ერთად, დიდ დილომში გამოჩნდა კომერციული ფართები, ქსელური მაღაზიები, გასართობი ცენტრები, კვების ობიექტები და რამდენიმე სავარჯიშო ცენტრი. ამის წარმოდგენა 10 წლის წინ გამიჭირდებოდა. ჩემი უბნის ვიზუალი მიჩენდა ფიქ-

რებს, თითქოს მიტოვებულ, პოსტსაბჭოთა სივრცეში შემოვადი-
ჯე, რომელიც სავსეა მინდვრებით და გორაკებით, რომელსაც
ირგვლივ მთები არტყამს. დღეს ასე აღარ არის.

მე დიდი დიღმის ბოლო მიკრო რაიონის ბოლო, ცხრა სართუ-
ლიანი კორპუსის ბოლო სადარბაზოს მეხუთე სართულზე ვცხოვ-
რობ. ადრე კორპუსთან მოსული, მარტივად დაინახავდი განცალ-
კეებით მდგომ გრძელ საცხოვრებელ ნაგებობას, როგორც ამას
დედაჩემი უწოდებდა სტუმრისთვის მარტივად მოსაგნებლად. ახ-
ლა, მესამე მიკროდან წამოსული, გზაჯვარედინთან მარცხენა
მხარეს, პირველად დაინახავთ კერძო სახლებს. მათ შორის ყვე-
ლაზე შესამჩნევია დიდი, წითელსახურავიანი სახლი დიდი ეზოთი
და გალავნით. ხელმარჯვნივ – ტეტრისის ფიგურების მსგავსი შე-
ნობაა, რომლის თავზეც საქართველოს დროშაა. ერთ-ერთმა
მთხრობელმა მითხრა, რომ დაახლოებით 5 წლის წინ, როდესაც
ნაგებობის მშენებლობა დაიწყო, შემოკრულ ღობეზე იყო ბანერი,
რომელზეც ეწერა, რომ სტამბა შენდებოდა. ნაშრომზე მუშაობის
დროს აღმოვაჩინე, რომ შენობას ჰქვია „სტამბა სეზანი“. დღეს
სტამბა დასრულებული და ფუნქციონირია.

სტამბის მოპირდაპირედ, გზის გადაღმა ახალი დასრულე-
ბული (დაახლოებით ერთი წელი თუ იქნება) კორპუსია, რომლის
ქვეშ მეოთხე მიკრო რაიონის მაცხოვრებლებისთვის ნანატრი
ქსელური მაღაზია („ნიკორა“) გამოჩნდა: მანამდე მეოთხე მიკ-
როში არასდროს ყოფილა ქსელური მაღაზია. მხოლოდ პატარა
უბნის მაღაზიები იყო, სადაც არ იყო პროდუქტების ფართო არ-
ჩევანი. ამის გამო, მეოთხე მიკრო რაიონელები, მესამე მიკრო
რაიონში გადადიოდნენ, ქსელურ მარკეტებში.

ახლადაშენებული რეასართულიანი კორპუსი სანახევროდ
ან მთლიანად ეფარება ცხასართულიან, ოცდამეცხრე კორპუსს.
შენობის წინა მხარედ მაცხოვრებლები თვლიან იმ მხარეს, რომ-
ლის ფანჯრებიდანაც გადაჰყურებენ გორებს და კერძო სახ-
ლებს. ამ ნაწილშია აივნებიც და კორპუსისკენ შემომავალი მთა-

ვარი გზა – მირიან მეფის ქუჩა. კორპუსის წინ, გზიდან პირველივე სადარბაზომდე, ფართო გზას პატარა კუნძული ჰყოფს და ცალხმრივს ხდის. რამდენიმე თვის წინ, გზის ამგვარად მოწყობის დროს კუნძული მოაწესრიგეს, გაასუფთავეს, ირგვლივ დეკორატიული ფილები დაამაგრეს და ხეები დარგეს. გამოყვეს ნაგვის ბუნკერებისთვის ადგილი. მანამდე იდგა 2 ბუნკერი, რომელიც არც უნინ ყოფნიდა ოცდამეცხრე კორპუსს. მოსახლეობის ზრდასთან ერთად, 4 ბუნკერი დღის განმავლობაში ივსება. კორპუსისკენ მომავალ გზაზე, მირიან მეფის ქუჩაზე, ხელმარცხნივ ნაკვეთებია – რამდენიმე ბაღი, რომელიც ოცდამეცხრე კორპუსის რამდენიმე მაცხოვრებელის საკუთრებაა. ბაღების გვერდით არის „ყოფილი“ სკვერი – ადრე აქ საქანელები და მოსასვენებელი სკამები იყო, ახლა შუაში მდგარი ლამპიონები და სარეველა ბალახია. კიდევ თუ გავაგრძელებთ გზას – კერძო სახლი, მის გვერდით კი დიდი ვერცხლისფერი სანყობია. დღელამის განმავლობაში ამ სანყობისკენ მიმავალ „ტრაილერებს“ შენიშნავთ – ბავშვობაში, როცა პირველად გავიგე, რომ სანყობი იყო და ერთ-ერთ ტრაილერზეც შევნიშნე „ჩუპა-ჩუპი“ ეწერა, ვიფიქრე, რომ კანფეტების სანყობი იყო ჩემს კორპუსთან.

გზიდან პირდაპირ და ცოტა მარჯვნივ მთაზე გახედვისას მოჩანს გაურკვეველი სვეტი და პატარ-პატარა შენობები. ეს მუხათგვერდია, რომელსაც ჩემი „მაგარი უბნელობის“ იდენტობის შესაქმნელად ვიყენებდი მეხუთე-მეექვსე კლასებში და „კრეატიულად“ ვიცავდი თავს – „*იცოდე, მუხათგვერდის გვერდით ვცხოვრობ და უცებ ჩემს მეზობლად არ გაგხადო-თქო*“. მთის ქვემოთ და კორპუსთან ახლოს კერძო დასახლებები იწყება სიგრძეზე და უახლოვდება ოცდამეხუთე კორპუსს, რომელიც ოცდამეცხრე კორპუსის უკან არის. ოცდამეცხრე კორპუსი მირიან მეფის ქუჩის ხელმარჯვნივ მდებარეობს. მის სადარბაზოებში შესასვლელი გზები ავტოფარეხებს შორის არის მოქცეული. სადარბაზოების ნუმერაცია, თუ მირიან მეფის გზაზე დავდგებით

და სახით გავუსწორდებით კორპუსს დაინყება მარჯვნიდან მარცხნივ (პირველიდან მეექვსეს ჩათვლით). ბოლო, მეექვსე სადარბაზო, მთავარი გზიდან პირველივე სადარბაზო გამოდის (როგორც ამ სადარბაზოს მცხოვრებლები ხშირად ვუხსნით სტუმრად მოსულს).

ჩემს სადარბაზოსთან, ავტოფარეხებს შორის შემოდის ვინრო გზა. ერთხელ აქ მოსულმა ტაქსისტმა შემომჩივლა: „როგორ დაგივიწროვებიათ გზა, დიდ მანქანას რომ მოუხდეს შესვლა, ვერ გაივლისო“. შენიშვნა პერსონალურად მივიღე, განცდა გამიჩნდა, თითქოს რაღაც ჩემეულს, „წმინდას“ შეეხნენ; შევეწინააღმდეგე, გზა რომ გავაფართოვოთ, ბავშვებმა სად უნდა ითამაშონ, ხალხმა სად იაროს-მეთქი. გზის აქეთ-იქით პატარა რეკრეაციული ზონებია – ჩემი ოთახის ფანჯრის გასწვრივ ხუთი წინვოვანი ხეა დარგული. ხეებს შორის ორი სკამი დგას ერთმანეთის პირისპირ. ერთი უფრო ადრინდელია, იმ პერიოდიდან, როცა ქალაქში წითლად და თეთრად შეღებილი მოსასვენებელი სკამები გამოჩნდა საქანელებთან ერთად, მეორე კი ცოტა მოგვიანებით ყვითელ ავტობუსებს მოჰყვა – მწვანესა და ყვითელში შეღებილი. ამ სკამებზე დღისით სხედან იქვე მოთამაშე ბავშვების დედები, ან კაცები, რომლებიც ან ნარდს თამაშობენ, ან ეზოში საქმისთვის იკრიბებიან (ავტოფარეხების გადახურვა მათი ბოლო აქტივობა იყო). ბავშვებისთვის სპეციალური სივრცე, სკვერი იყო, რომელიც მოშლილია. მას შემდეგ, რაც ღამით დიდი სიჩქარით მიმავალი მანქანა შევარდა და ეზოს ირგვლივ მოვლებული ღობეები დაანგრია, ბავშვები სათამაშოდ იშვიათად ჩადიოდნენ. სკვერის გარშემო გზა მოუწესრიგებელია, ორმოებია, რამდენჯერმე ქვენარმავალი დაუნახავთ და იქ თამაშის სურვილი ბავშვებსაც აღარ აქვთ. სკვერში, სადაც ასფალტი არ არის, სარეველა ბალახია ამოსული. სკვერი სრულიად მიტოვებული არ არის, ოცდამეცხრე კორპუსის ბავშვებმა სკვერში თავიანთ მშობლებს, სკოლის დასასრულს, 15 ივნისს, კონცერტი მოუწ-

ყვეს. პირველ სადარბაზოსთან, კორპუსის ბოლოში და მის გვერდით არის სივრცე, რომლის ასფალტზეც, შავი საღებავით დახატულია კალათბურთის მოედნის ხაზები, იქვეა დამაგრებული ერთი რკინის ფარი.

ბავშვებში განსაკუთრებით პოპულარული ჩემი სადარბაზოს წინა მხარეა – უფრო გაშლილი სივრცეა წრეში-ბურთის უსაფრთხოდ სათამაშოდ. ყველაზე მეტი ბავშვი ამ სადარბაზოში ცხოვრობს. სადარბაზოს იმ მაცხოვრებლებს, რომლებიც ირგვლივ მანქანებს აჩერებენ და ავტოფარეხები აქვთ, გულზე არ მოსდით ბავშვების აქ თამაში. აივნებიდან გაიგონებთ: „ბურთს ნუ ურტყამ „გარაჟის“ კარებს!“, „მანქანას ბურთი არ მოარტყათ, იცოდეთ!“, „სხვაგან ითამაშეთ!“, „წინაზე რომ მოარტყი, გადაიხადეს შენმა მშობლებმა?!“ შიგადაშიგ კივილი მესმის. განაპირა მეექვსე სადარბაზოსთან ყველაზე დიდი თავისუფალი სივრცეა. სანამ გვერდით კორპუსის აშენებას დაიწყებდნენ, აქ მეექვსე სადარბაზოს მაცხოვრებლებს ნაკვეთები ჰქონდათ შემოღობილი და ბალებად გაშენებული. როდესაც მათ სიახლოვეს ავტოფარეხები აიშენეს (ეს დაამტკიცა თითქმის ერთნაირი ორჭოფობის შემდეგ მერიამ, თუმცა ბალების მიწები გაასხვისა ინვესტორზე კორპუსის ასაშენებლად) გზის სავალი ნაწილიც ფართო დარჩა. სხვა სადარბაზოებთან შედარებით, სივრცე აქვს მეხუთე სადარბაზოს, ესეც მეექვსე სადარბაზოს ხარჯზე. იმის გამო, რომ ჩემი სადარბაზოსკენ მომავალ გზას, ორივე მხრიდან ნაძვები ესაზღვრება და ამ ნაძვების ერთი რიგი მეხუთე სადარბაზოსკენ მიმავალ გზასაც ეღობება, ახალი ნაგებობის ახლომხლო ჩადგმავერ შეძლეს.

დანარჩენ სადარბაზოებთან გზის ორივე მხარე ავტოფარეხებს „უჭირავს“. მეოთხე და მესამე სადარბაზოებთან პირველ სართულზე მაცხოვრებლებმა, თავიანთი სახლის ფანჯრების წინ დაახლოებით 2 მეტრ სიგრძეზე, სიგანეში ისე რომ სადარბაზოსთან გზაზე ერთი მანქანა დაეტევა, ქვის ფილებით შემოსაზღვრეს

მწვანე ტერიტორია, რომელზეც რამდენიმე ალუბლის ხე და ფერადი ყვავილები დარგეს. ეს ძირითადად იმის ხარჯზე, რომ მეორე და მესამე სადარბაზოების საცხოვრებელი ნაწილი მთავარი გზიდან სხვა სადარბაზოებთან შედარებით მოშორებულია.

ოცდამეცხრე კორპუსი სამი, ცალკე მდგომი, ბლოკისაგან შედგება. პირველი და მეორე სადარბაზოს ბლოკი, მესამე და მეოთხე სადარბაზოების და მეხუთე და მეექვსე სადარბაზოების ბლოკები. მესამე და მეოთხე სადარბაზოების ბლოკი, რომელიც დანარჩენ ორს შორის არის მოქცეული, შიგნით არის შეწყვეტილი, შესაბამისად, კორპუსის წინ გამავალი მთავარი გზიდან, მირიან მეფის ქუჩიდან სხვა სადარბაზოებთან შედარებით უფრო დაშორებულია. სხვა ბლოკებს შორის მოქცეული სივრცე სიმყუდროვის განცდას ტოვებს, ვიდრე პირველი სადარბაზოს ღია სივრცე. მესამე სადარბაზოს წინ დასაჯდომად და მოსასვენებლად, სხვებთან შედარებით უკეთესი ადგილია, რადგან დასავლეთის მხრიდან წამოსულ ქარს ეფარება პირველი და მეორე სადარბაზოების ბლოკი.

თითქმის ყველა სადარბაზოსთან არის წყაროები, ზოგი მუშაობს ზოგი არა. მეექვსე სადარბაზოსთანაც იყო წყარო, თუმცა სადარბაზოს მაცხოვრებლებმა გააუქმეს – ხშირად ფუჭდებოდა, წყალი დგებოდა. ახლა ამ სადარბაზოს გამორჩეულობას რაც სძენს, მის შესასვლელში გაკეთებული რკინის ნაკეთობის გადახურვაა. ეს გადახურვა მამაჩემმა გააკეთა 3-4 წლის წინ. როგორც თვითონ მითხრა, ერთი რომ წვიმის დროს შეგიძლია თავი შეაფარო, და მეორე, უსაფრთხოებისთვის, რადგან უამდინდობისას, წვიმისა და ქარის დროს, კორპუსიდან ხშირად ცვივა აივნებიდან ნივთები. კორპუსიდან წვიმას ჩამოაქვს გაჯი და კენჭები. ერთ-ერთი ასეთი შემთხვევის დროს „მეზობელი შემოდოდა სადარბაზოსთან და ჩამოვარდა ნალესი, სადღაც ორი მუჭის ტოლი. კი არ მოხვედრია, მაგრამ იქვე დაეცა“.

ოცდამეცხრე კორპუსის მაცხოვრებლები სათავსოებად

მხოლოდ ავტოფარეხებს არ იყენებენ. კორპუსს პირველი სართულის ქვემოთ აქვს სარდაფები. ზოგიერთ სარდაფს შესასვლელი შენობის გარეთაც აქვს და შიგნითაც – პირველ სართულზე სადარბაზოში შესვლისას ამავალ კიბესთან არის სადარბაზოში ჩასასვლელი კარიც. სარდაფების რაოდენობა შეზღუდულია და სადარბაზოს ყველა მაცხოვრებელს არ აქვს. ვისაც სარდაფი არ აქვს ითვისებენ ბინის შესასვლელთან სივრცეს. კორპუსის 6 სადარბაზოში თითოეულ სართულზე ორი ბინაა განლაგებული ერთმანეთის მოპირდაპირედ. კორპუსში სამ და ოთხ ოთახიანი საცხოვრებელი ბინებია: მარჯვენა მხარეს სამ ოთახიანია, მარცხნივ – ოთხ ოთახიანი. ბინებს შორის დაშორება (ერთის შესასვლელი კარიდან მეორეს კარამდე) დაახლოებით 2 მეტრი სიგრძისაა. ბინების კარები ყველგან რკინისაა. სართულებს (ლიფტის გარდა) ერთმანეთთან აკავშირებს კიბეები – მარჯვენა ბინასთან არის მის ქვემოთ ჩასასვლელი კიბე (ან ქვემოდან მასთან მისასვლელი), ხოლო მარცხენასთან ზემოთ ასასვლელი კიბე (ან ზემოდან მასთან ჩამოსასვლელი). ამ საფეხურებს მთელი ბავშვობა ვითვლიდი, როცა ლიფტი არ გვქონდა – სულ ცხრა საფეხურია. ამ სივრცეში, ბინასთან ახლოს მყოფ კიბეზე ან კართან ხშირია ამ ბინაში მაცხოვრებლების მიერ სივრცის ათვისების შემთხვევა. შეხვედებით ისეთ ნივთებს, რომლებსაც ბინადრები აღარ იყენებენ, ადგილს ველარ უძებნიან სახლში, გადაადგიბითაც ენანებათ და დროებით, სანამ მოუფიქრებენ დანიშნულებას, ისე რომ გადაადგილება კიბეზე არავის შეუზღუდონ, ამ სივრცეში განათავსებენ.

რაც შეეხება ბოლო სართლს, ჩემს სადარბაზოში მეცხრე სართულზე მცხოვრებ ერთ-ერთ ოჯახს მცენარეები აქვს შემოდებული ორივე კიბესა და იმ პატარა რკინის კიბეზეც, რომელიც აკავშირებს კორპუსის შიდა სივრცეს სახურავზე გასასვლელთან. ამ სართულზე მხოლოდ აქ მაცხოვრებლები ადიან. ყველა სხვა დანარჩენზე იმ სართულზე მაცხოვრებლების გარდა ხვდე-

ბიან სხვებიც. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევა პირველი სართული. ყველა მაცხოვრებელი თუ სტუმარი ამ ადგილს გაივლის. ლიფტის მოლოდინში შესაძლოა რამდენიმე ადამიანი დადგეს ხელში დიდი პარკებით რისთვისაც სივრცე საჭიროა და ვერ გამოდებს ბინის მაცხოვრებელი სავარძელს ამ სივრცეში, როგორც ეს გააკეთა სხვა სადარბაზოს მაცხოვრებელმა მაღალ სართულზე. სადარბაზო და ბინების წინ სივრცე ერთ-ერთი იმ ადგილთაგანია, რომელიც ერთდროულად ყოველდღიურად ტრანსოფრმირდება და ამავე დროს ერთგვაროვანი რჩება თავისი სტრუქტურით.

ვინც პირველ სართულზე არ ცხოვრობს, ვერც ნაკვეთი დაამუშავა და გვიან შეუერთდა ოცდამეცხრე კორპუსის სამეზობლოს, ერთ მეთოდს მიაგნო. მეოთხე და მესამე სადარბაზოებს ორ მაცხოვრებელს ავტოფარეხის თავზე ვაზი ამოუყვანია და რკინის ძელებით ტალავერი აქვს სახურავზე გაყვანილი. ავტოფარეხს გვერდიდან აქვს მიშენებული კიბე, რომლითაც ადიან სახურავზე ვაზის მოსავლელად. თუმცა, ხშირად ამ კიბეზე უბნის ბავშვებიც ადიან და სხვა, მიჯრით მდგარ ავტოფარეხების სახურავებზე გადარბიან. ზოგიერთი ავტოფარეხი მხოლოდ მანქანების სადგომად არ აქვთ გამოყენებული ოცდამეცხრე კორპუსელებს. მამაჩემს მის შიგნით, ფაქტობრივად „რკინის საამქრო“ ჰქონდა რამდენიმე წლის განმავლობაში, 2022 წლამდე. მისი ავტოფარეხი მისივე შემოსაზღვრულ ბალთან იყო, გვერდით. მამაჩემმა სამუშაო ადგილი შეიცვალა, როცა ავტოფარეხის უკან ტეროტორია და მათ შორის მეზობლების ნაკვეთების ადგილებიც ახალი კორპუსის აშენებისთვის მერიამ გაყიდა ახალი კორპუსის ასაშენებლად. კიდევ ერთი მეზობელი სანთლებს ამზადებს საკუთარ ავტოფარეხში. მესამე სადარბაზოსთან, იქვე მდგარ ავტოფარეხში ხის პატარა სახელოსნო არის გახსნილი. მეექვსე სადარბაზოს პირდაპირ, სარეკრეაციო ზონის გასწვრივ, ავტოფარეხში, ამავე სადარბაზოს პირველ სართულზე მცხოვ-

რებმა ოჯახმა გახსნა მალაზია. მის გვერდით, 2022 წელს გააქირავა ავტოფარეხი ამავე სადარბაზოს კიდევ ერთმა მაცხოვრებელმა, სადაც მალაზია გახსნეს. დაახლოებით ერთი წელი ამუშავებდნენ და შემდეგ დაიხურა, რადგან არ ჰყავდათ საჭირო რაოდენობის მომხმარებლები. დღეს ასეთ ავტოფარეხებში მხოლოდ ერთი მალაზიაა მეორე სადარბაზოსთან, 4 წელია რაც არსებობს. მოლარე კორპუსის მარჯვენა მხარეს არსებული კერძო დასახლებების მაცხოვრებელი ქალბატონია (35-40 წლამდე). ჩემთან საუბრისას, კითხვაზე, როგორია მომხმარებლების რაოდენობა, აღნიშნა: „ცუდი. რაც ეს მალაზიები გაიხსნა, უფრო კლებულობს, მაგრამ ქარში და ცუდ ამინდში, იქ „ნიკორაში“ ან უფრო შორს, „ორ ნაბიჯში“ ჩასვლას, უცებ აქ შემოიღებენ. თან ყველაფერი მაქვს და ბევრად ნაკლებ ფასებში ვიდრე მაგ მალაზიებშია. როგორ უმატებენ ასე ფასებს არ ვიცი“. როცა მალაზია დავათვალიერე, ერთ პატარა ავტოფარეხში უამრავი პროდუქტი იყო მოთავსებული; ორ კედელზე ჩაყოლებული მთლიანად მაცივრები იყო სასმელისა და რძის პროდუქტებისთვის. შუაში ედგა 2-3 მაცივარიც გაყინული პროდუქტებისთვის. ჰქონდათ ტკბილეულობაც.

ჩემი ინფორმანტი გიორგი, 55 წლის მამაკაცი, დიდ დილომში ოჯახთან ერთად საცხოვრებლად 1990-იანი წლების მიწურულს გადავიდა. ინტერვიუში ის ყვება, რომ კორპუსი იყო დაუსრულებელი – არ იყო საცხოვრებელი პირობები (წყალი, კანალიზაცია, ელექტრო-ენერგია, კორპუსის მშენებლობა დასრულებული). 1990-იანი წლებიდან მან გაიხსენა როგორ ცდილობდა რამდენიმე ოჯახი საკუთარი ძალებით კორპუსისა და მიმდებარე ტერიტორიის გარდაქმნას. საუბარი დავინწყეთ იმ შესაძლო კორპუსის აშენების თარიღთან დაკავშირებით. ოცდამეცხრე კორპუსი, საქართველოს დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ, პოლიტიკურ-ეკონომიკური ცვლილებების ქარტეხილში ვეღარ დასრულდა: არ იყო ლიფტი, სახურავიც გასაკეთებელი

იყო, არც წყალი და არც კანალიზაცია არ დახვედრიათ მაშინ აქ საცხოვრებლად მოსულებს. იმ დროისათვის, როცა პირველი მაცხოვრებლები გადმოვიდნენ, ოცდამეცხრე კორპუსი იყო „შავი კარკასი“, მის ეზოში, რომელიც მოსწორებულიც კი არ იყო და გორაკები იყო, იდგა მშენებლობისგან შემორჩენილი ნაგავი და ამწეები.

„აქ სულ მინა იყო, იქითკენ ახლა სადაც ასფალტია, მინის გზა იყო. მინიდან, გორიდან უნდა ჩამოსულიყავი დაბლა, რომ სადარბაზოში შემოსულიყავი. ზემოდან უნდა ჩამოსულიყავი. ორმოები იყო და სამშენებლო მასალები ეყარა. შევკრიბეთ ფული, მოავსწორეთ, „კრანი“ დაჭრეს და ჯართში ჩაბაარეს. მოვიყვანეთ ტრაქტორები და რალაცები. სადაც ახლა კერძო მოსახლეობაა (ოცდამეცხრე კორპუსის მარცხნივ), იქ კორპუსი იყო. ამ კორპუსის იქით არაფერი იყო. ტურები და მგლები დარბოდნენ. ღამით ტურების ხმა ისმოდა. საძოვრები იყო და იმას აძოვებდნენ, ცხვრებს და ძროხებს.“

მას შემდეგ რაც პირველმოსახლეებმა თავიანთი ინიციატივით შეძლეს ამწეებისა და სამშენებლო ნაგვის გატანა, კორპუსის გადახურვა და შემოსასვლელი კორპუსის წინა სივრცის მოსწორება, ახალმა მაცხოვრებლებმაც დაიწყეს კორპუსის ათვისება. საჭირო გახდა ელექტროენერჯის მასიური მიწოდება. გიორგი იხსენებდა, რომ კორპუსის უკან იყო ლექტრომომარაგების სადგური, რომელიც დღესაც ფუნქციონირია, თუმცა თელასის საკუთრებაშია. ამ ქვესადგურიდან ოცდამეცხრე კორპუსის მაცხოვრებლებს გადმოყვანილი ჰქონდათ ელექტრო ენერჯია თავიანთ სახლებში. ერთ მეზობელს თუ ჰქონდა სადგურიდან ელექტრო ენერჯია გადმოყვანილი, მის გადმოყვანილ ენერჯიას ებნებოდა ერთი ან ორი სხვა მეზობელიც. ელექტრო ენერჯია რომ გაითიშებოდა, სადგურიდან გადმოყვანილებს მაინც ჰქონდათ სახლი განათებული. პარალელურად იპარავდნენ „კაბელებსაც“. გიორგიმ თქვა: „შიშველი მავთულები იყო ჩამოკიდე-

ბული, გადახლართული ერთმანეთში და ისე იყო გამოყვანილი დენი. უსაფრთხოება არ იყო დაცული.“ რაც შეეხება გათბობას, მოსახლეობის უმეტესობას ჰქონდა ნავთქურა და შეშის ღუმელები. „ყოველ დილით პირველი სართულიდან დავათრევდით შეშას, ამოგვექონდა მალა, ვჩეხავდით.“

შეშის ღუმელების მიღები გაყვანილი ჰქონდა ფანჯრებიდან, რაც იწვევდა კონფლიქტს მეზობლებში. ერთი მეზობლის ღუმელის მილიდან გამომავალი კვამლი მეორეს ფანჯრებში შედიოდა. ჩემს ინფორმანტს მილი გაყვანილი ჰქონდა აბაზანაში და უერთდებოდა საჭაერო სისტემას. როდესაც გაზი შემოვიდა და ასევე ამავე კორპუსის მაცხოვრებლებმა თავიანთი მონდომებით გააკეთეს გაყვანილობა, ცენტრალური გათბობა ერთ-ერთმა პირველმა გააკეთა ჩემმა ინფორმანტმა. ნავთქურისათვის ნავთის ყიდვაზე რიგი დგებოდა კორპუსის წინ. „ბუტკა“ [ჯიხური] იყო რაღაც, გაუთავდებოდა სხვაგან უნდა წასულიყავი.“

აქ გადმოსვლს ისტორია გიორგისათვის მაშინ დაიწყო, როდესაც საკუთარ დასთან ერთად ცხოვრობდა თბილისის სხვა უბანში სტუდენტობისას. იქ მოსულმა მეზობელმა შესთავაზა გიორგის ბინა დიდ დილომში, რომელსაც მისი ნათესავი ყიდდა. დის მონდომებით გიორგიმ 1990-იან წლებში შეიძინა ბინა. მას შემდეგ ნელ-ნელა აწყობდა საცხოვრებელს: თავისით ჩასვა ფანჯრები, კარები. ახლადშექმნილ ოჯახთან ერთად რომ გადმოვიდა, ბინის მოწესრიგება და კორპუსის სივრცეზე ზრუნვა სხვა მეზობლებთან ერთად განაგრძო. განსაკუთრებული მოლოდინები არ ჰქონია, ესმოდა, თუ რაიმეს გაკეთება სურდა, თავისი ძალებით უნდა ეშრომა. „იმედი გვექონდა რო[მ] ყველაფერი გვექნებოდა, გავაკეთებდით, სამეზობლოც შეივსებოდა, ლიფტიც გვექნებოდა და ასე თუ ისე დაემსგავსებოდა საცხოვრებელს. დღეისათვის ვთლი რომ ჩვენი კორპუსი და ჩვენი სადარბაზო ძალიან კარგი ადგილია საცხოვრებლად.“

კორპუსს მატერიალურის გარდა, კრიმინალურ პრობლემე-

ბიც ჰქონდა. მაშინ, როდესაც ჯერ კიდევ რამდენიმე ოჯახი ცხოვრობდა კორპუსში და დაუმთავრებელი იყო, თუ რამის ნალევა შეიძლებოდა იპარავდნენ. გიორგიმ თქვა: „აქ დენის კაბელი გამოვჭიმეთ და ერთხელაც მოვდივარ და მოპარული დამხვდა, ვილაცამ მოიპარა. სახლშიც შემოვიდა, ჩვენგან ვერაფერი ნაიღეს ისეთი. ზოგი ამბობს რო[მ] პარკეტი ამიყარესო.“ ასეთ პირობებში მობინადრეებს არ წარმოედგინათ, რომ თავიანთი თავების გარდა ვინმე დაეხმარებოდა. იცოდნენ, რომ თავად უნდა აეკრიფათ ფული და გაეკეთებინათ თუ რაიმის გაკეთება სურდათ. მოგვიანებით, დაახლოებით ათი წლის შემდეგ, როცა კორპუსის თავმჯდომარეც აირჩიეს, მთავრობასთან დაიწყეს თანამშრომლობა. სადარბაზოებში ლიფტების გაკეთებასთან დაკავშირებით, მერიამ გადმორიცხა თანხის ნაწილი, ნაწილი კი თავად დაამატეს. მერიამ გაურემონტა სადარბაზოები და დაუგო ასფალტი, ჯერ კორპუსის წინ, 10 წლის შემდეგ, კორპუსის უკანაც. „თავიდან ეგ წარმოუდგენელი იყო იმ პერიოდში რო[მ] მთავრობას რამე გაეკეთებინა, რასაც ვაკეთებდით, ჩვენი ძალებით ვაკეთებდით.“

ოცდამეცხრე კორპუსის მაცხოვრებელთათვის 1990-იანი წლები დაახლოებით ყველასთვის ერთნაირი იყო. 1990-იანი წლებსა და 2000-იანი წლების დასაწყისში, ოცდამეცხრე კორპუსში ცხოვრების ყოველდღიურობის მსგავსება საზიარო სიკეთეებამდე განივრცობოდა. ჩემთან საუბრისას ერთ-ერთი ქალბატონი (40-45 წლის) იხსენებდა: „მე ჯერ კიდევ იმ პერიოდში ვცხოვრობდი აქ, გარეთ რომ ჩვეულებრივი ხის საერთო ტუალეტი გვედგა. ფეჩის [ლუმელის] ტრუბები [მილები] გვექონდა ფანჯრებში გაყოფილი; ვინმესთან ერთ ნავთქურაზე სუპი მთელი დღის მერე რომ გაკეთდებოდა მთელი სადარბაზო აღვნიშნავდით“.

დედაჩემმა მითხრა: „ქარი და წვიმა რომ იყო და ნავთის საყიდლად ვერ გავდიოდით, სულ ჩვენი მეზობლის ბიჭი მეგ ზავ-

ნებოდა, არ დაიზარებდა”. საერთო პრობლემა იყო კორუფსამდე მოსასვლელი გზაც, სამშენებლო ნაგავით დაბინძურებული გარემო, უწყლობა და ელექტრო ენერჯის არ ქონაც. ერთნაირი პრობლემები ანუხებდათ და ერთად ცდილობდნენ პრობლემების მოგვარებას. მათ შორის, ზოგიერთი მაშინაც მოქმედებდა საერთოს განცდით, როცა მოლაპარაკების გზით ხდებოდა პირადი სივრცის გადანაწილება.

ოცდამეცხრე კოპრუსის მაცხოვრებლებმა ბინა მათგან შეიძინეს, ვისაც საბჭოთა მთავრობამ გადასცა თავის დროზე. გიორგის ინფორმაციით ბინები მიღებული ჰქონდათ მთავრობისგან, რომელიც ორგანიზაციის თანამშრომლებს. მისი თქმით, კორუფსზე იძახდნენ „მოფრების კორუფსიაო“. ალბათ ამ ორგანიზაციაში დასაქმებულ მძღოლებს აძლევდნენ ამ კორუფსში ბინებს უმეტესად. ამ პრინციპით ვილაცას მიღებული ჰქონდა ეს ბინაც, რომელიც გიორგიმ შეიძინა 1990-იან წლებში. მეპატრონეს გაყიდვის უფლება ჰქონდა.

იმ პერიოდში, როდესაც მიწის მოსწორება დაიწყეს კორუფსის წინ, მეზობლებმა შემოისაზღვრეს ნაკვეთები, რომლებსაც ამუშავებდნენ. ამ ნაკვეთების ოფიციალური რეგისტრაცია არ მომხდარა. სახელმწიფო სტრუქტურების გამართვის შემდეგ, კორუფსის წინ, მოშორებით შეძლეს ნაკვეთების დამტკიცება, მაგრამ იმ მოსახლეებმა, რომლებსაც ნაკვეთები ჰქონდათ კორუფსის მარცხენა მხარეს. წლების განმავლობაში მერია უარს ეუბნებოდა, რომ ადგილი გადაეფორმებინათ, თუმცა არ უკრძალვდნენ მიწაზე მუშაობას. გიორგიმ თქვა: „ვისაც შრომა არ გვეზარებოდა, თავისუფალ ადგილებში გავედით, დავბარეთ, მოვასუფთავეთ, დავრგეთ ხეები, ბოსტნებიც გვექონდა გაკეთებული, კიტრი, პომიდორი.“

ნაკვეთების გადანაწილების პროცესი ბუნებრივად მომხდარა. მაგალითად, რამდენიმე კაცმა ამოირჩა თავისთვის საკმარი-

სი ტერიტორია მიწის დასამუშავებლად. „ჩემს ადგილას დიდი ორმო იყო, ამოვავსეთ და დავინაწილეთ ჩვენით.“

მიწაზე მომუშავეებს ძირითადად მოჰყავდათ კიტრი, პომიდორი, წინაკები, ზოგს კარტოფილი ჰქონდა. დროთა განმავლობაში, დაიწყეს ბაღების მოშენება. დარგეს ალუბლები, ქლიავი, ბრონეული, გარგარი, გააშენეს ვაზიც. ეს სივრცეები იქცა მეზობლების თავშეყრის ადგილად. ჯერ კიდევ მაშინ, როდესაც კორპუსის მიმდებარე ტერიტორიას ასუფთავებდნენ და ასწორებდნენ, იქვე, მიწაში გაიტანდნენ ხოლმე პურ-მარილს და საღამოს დაღლილები ერთად მიირთმევდნენ. ან თუ რამე დღეობა იყო, მასაც აღნიშნავდნენ. მას შემდეგ რაც ბაღები „გააშენეს“, დადგეს სკამები და მაგიდებიც და იქ აღნიშნავდნენ მეზობლები ერთმანთის დაბადების დღეს და დღესასწაულებს.

სივრცე ყველასი იყო და ყველა თავისთვის საკმარის ტერიტორიას იზომავდა; მონეული მოსავალი დაუნანებლად ნაწილდებოდა სამეზობლოში. ყველას შეეძლო ამ ტერიტორიებზე შესვლა და ხილის მოწყვეტა. იმ პერიოდის ყოველდღიურ ცხოვრებაში საკუთარი ბინების გარეთ, რთული იყო პირადი და საჯარო სივრცეების გამიჯვნა. პირადის შემოსაზღვრა ხდებოდა არა ოფიციალური დოკუმენტებით, არამედ წარმოდგენებით, პირადი ურთიერთობებით მეზობლებთან. მიწის საკუთრებად ქცევა დაფუძნებული იყო მფლობელის პრაქტიკაზე და არა სპეციფიურ შემოსაზღვრაზე და ასევე საჯაროს ელემენტებს სძენდა „პირად ნაკვეთს“ სხვისი პრაქტიკა და ის ფაქტი, რომ ეს ტერიტორია ოფიციალურად ისევ სახელმწიფოს ეკუთვნოდა, რომელიც ყოველდღიურ ცხოვრებაში არავის ახსოვდა.

დროთა განმავლობაში, სახელმწიფო ინსტიტუტების გამართვასთან ერთად გამოჩნდა „მტკიცედ პირადი“ სივრცეებიც; ადგილები, სადაც უნებართვოდ, მესაკუთრის გარდა, ვერავინ შევიდოდა. ასეთი არეალები იყო ავტოფარეხები. როდესაც სამმა მეზობელმა თავისი ხარჯებით დაიწყო ნაკვეთების ტერიტორი-

ასთან ავტოფარეხების მშენებლობა, ადრეული 2010-იანი წლები იყო. მათ მიაჩნდათ, რომ ოცდამეცხრე კორპუსის მიდამო სახელმწიფოსთვის უინტერესო იყო. არც რაიმე კეთებოდა ახალი მთელს უბანში და არც ნაკვეთების დამტკიცებას აპირებდა ამ ხალხისთვის. იმ პერიოდში მოსასვლელ გზაზე ხრეშიც მაშინდელი კორპუსის თავმჯდომარის მოწადინების შედეგად დაიყარა. იმ პერიოდში ჩემი ინფორმანტის (კაცი 55 წლის) თქმით, მანქანებს კორპუსებთან არ აყენებდნენ, რადგან ავტოსადგომიდანაც იპარავდნენ. თუ გარეთ დატოვებდნენ დაშლიდნენ ერთ ღამეში. თქვა, რომ მესამე მიკრორაიონთან იყო დიდი ავტოსადგომი, სადაც მანქანას ტოვებდნენ მეზობლები.

იმის შიშით, რომ ავტოფარეხის აშენების უფლებას არ მისცემდნენ და ტერიტორია მომავალი წლების განმავლობაში ისევ ნაკვეთების მსგავსად გამოუყენებელი დარჩებოდა, ხოლო მათი საჭიროებები აღარ იცდიდა, საკუთარი ინიციატივით გადანყვიტეს მოქმედება. მშენებლობა სანახევროდ იყო მისული, როდესაც მერიიდან მიიღეს ჯარიმა და დანგრევის ბრძანება. აშენებული ავტოფარეხები დაანგრიეს, ბლოკები წაიღეს. დაახლოებით ერთ წლიანი ბრძოლის შემდეგ, მერიაში ნაცნობების გამონახვის გზით, ეს სივრცე მაცხოვრებლებს ოფიციალურად დაუმტკიცეს. ადგილობრივებმა თამამად დაინყეს ავტოფარეხების მშენებლობა. მსგავსი პრობლემა არ შექმნიათ კორპუსის წინა მხარეს ავტოფარეხების აშენების მსურველებს. ეს ტერიტორია კორპუსის ნითელ ზონაში ყოფილა მაშინვე. მაშინ, როდესაც ყოველდღიურ ცხოვრებაში პრაქტიკის განხორციელების თვალსაზრისით ყველაზე ცოცხალი იყო კორპუსის მარცხენა, განაპირა ზონა, ოფიციალური სახით მისი მოსახლეობის საკუთრებად არ ითვლებოდა. სანამ მარცხენა ფლანგზე ავტოფარეხების არსებობისთვის იბრძოდნენ, კორპუსის მოპირდაპირე მხარეს ავტოფარეხებში კომერციულ საქმიანობას ეწეოდნენ.

ცოტა ხნის წინ, ღამის სამ საათზე ადგილობრივ მიტანის სერვისს – „გლოვოს“ შევუკვეთე საქმელი. როდესაც დიდ დილომს, მეოთხე მიკრო რაიონს მოუახლოვდა, დამირეკა და მითხრა – *პინმა არასწორად მომიყვანა მგონი, ახლა ვარ აი აგერ, ორი ნაბიჯია და ლიბრე. 2021 წლის დასაწყისში ჯერ კიდევ ასე ავუხსნიდი, როგორ უნდა მოეგნო – მესამე მიკროს ორ ნაბიჯს რომ გამოცდებით, 2- გაჩერებაში იქნება მოსახვევი – გზაჯვარედინი, მარცხენა მხარეს დიდი ნითელსახურავიანი კერძო სახლია, პირდაპირ კი დაინახავთ ცალკე მდგომი გრძელი, ძველი კორპუსია და აი ეგაა. ახლა კი ვეუბნები – აი მაგ ლიბრეს გვერდით, ახალი აშენებული კორპუსი რომ არის, მაგის ქვემოთ არის „ნიკორას“ მაღაზია კუთხეში, ნიკორასთან გზაჯვარედინი რომ არის, აი მანდ შემოუყევით ხელმარჯვნივ, შეგხვდებათ მშენებარე კორპუსი და მაგის გვერდითაა ცხრა სართულიანი ძველი კორპუსი. ახალი კორპუსის ფონზე ოცდამეცხრე კორპუსი აღარ არის თვალშისაცემი, მაგრამ ახალი მარკეტების საშუალებით მარტივად მოსაგნები რუკის აწყობა შესაძლებელია.*

კირილ სტანილოვნი მსჯელობს მიწის პრივატიზების პროცესის შესახებ, პოსტსოციალისტურ არეალებში, რამაც გავლენა იქონია პერიფერიულ სოციალისტურ საცხოვრებელ სახლებზე, სადაც ახალი კორპუსები, ქაოსურად განთავსებული სავაჭრო ცენტრები და ბენზინგასამართი სადგურები გაჩნდა, მაღალსართულიანი საცხოვრებელი შენობების მიერ გარშემორტყმულ ცარიელ ადგილებში (Stanilov 2007, 272).

ცვლილებები გიორგისთვის გრადაციული და მოულოდნელი არ ყოფილა. ირგვლივ მიმდინარე განაშენიანების ფონზე, ინფორმანტს ახარებს ერთი ფაქტი – „წინა მხარეს ვერავინ ვერაფერს ჩამოგვაფარებს, ამ მხრივ კარგია.“ თუმცა ანუხებს დიდ დილომში საცობების ამბავი. მისი აზრით, დიდ დილომს მოსახლეობის ზრდასთან ერთად აღარ ჰყოფნის გზები, ქუჩები და სივრცეები, ისევე როგორც ქალაქის სხვა უბნებიდან შემოსას-

ვლელები. ამინებს ფაქტი, რომ დიდი დიღმის სივრცე ჯერ კიდევ ბოლომდე არ არის შევსებული საცხოვრებელი კორპუსებით და არც კი უნდა წარმოიდგინოს, ამ ცარიელ სივრცეებში ახალი კორპუსების მშენებლობა და ახალი მაცხოვრებლების დამატება როგორ რთულს გახდის გზებზე გადაადგილებას: „ეს გზები 1990-იან წლებში შეავიწროვეს, დარჩა ეს ერთი გზა. მეხუთე მიკროც უნდა ამენებულიყო, იყო გეგმაშიო რომ მეტროც უნდა გაეყვანათო. ერთ-ერთი კარგი დასახლება შენდებოდა“ – თქვა ფიქრებში გართულმა.

მიუხედავად ამისა, გიორგის საცხოვრებლის შეცვლის სურვილი ჯერ არ აქვს. როგორც თვითონ ამბობს, „უკეთესი ადგილი რო მოძებნო, ეგ იმას ნიშნავს რო[მ] უკეთესი ფინანსები უნდა გქონდეს.“ ამ ეტაპზე ვერ ხედავს სადმე სხვაგან გადასვლის მიზეზს. არც მაშინ შეიცვლიდა ბინას, თუკი წინა ხედს საფრთხე დაემუქრებოდა და კორპუსს ააშენებდნენ. მისი აზრით, არც ამ შემთხვევაში ექნება აზრი თბილისის რომელიმე სხვა უბანში გადასვლას, რადგან ყველგან განაშენიანების ერთნაირი პრინციპია უკვე და ხედები ყველა კორპუსს, სხვა კორპუსის აქვს. სამაგიეროდ, ამ განაშენიანებამ რაც კარგი მოიტანა, არის სასურსათო მაღაზიები და აფთიაქები, რაც ადრე მეოთხე მიკრო რაიონში არ იყო. „(როცა აფთიაქები არ იყო) შორს მივდიოდით, მეორეშიც და მესამეშიც ჩავსულვარ ღამე ფეხით აფთიაქში წამალი რო[მ] მეყიდა. საკმაოდ მოუხერხებელი იყო. მაღაზიაც არ იყო სადღელამისო.“

ჩემს ინფორმანტთა უმრავლესობისათვის სწრაფი განაშენიანება და სივრცის პრივატიზება ასოცირდება ახალ მაღაზიებთან, გაუარესებულ ჰაერთან და საცობებთან.

კორპუსის მდებარეობა ხედის თვალსაზრისით მომგებიანია. კორპუსის წინა მხარეს არის მთავარი გზა, მის გვერდით შესყიდული ნაკვეთები ამავე კორპუსის მაცხოვრებლების მიერ, ხოლო ამ ნაკვეთების უკან არის ვრცელი მდელი, გორები, რომ-

ლებზეც კერძო სახლებია. ხედად არის სივრცე, სიმწვანე. ნეო-ლიბერალიზაციის მასობრივი განაშენიანება მაღალი კორპუსებით მაცხოვრებელთა წინა ფანჯრებიდან არ შეიმჩნევა. მისი ძირითადი წილი მოდის მარცხენა და უკანა მხარეზე. ოცდამეხუთე და ოცდამეცხრე კოსპურსებს შორის კიდევ ერთი კორპუსი იდგმება. ის, რომლისთვისაც მერიამ გაასხვისა კორპუსის მარცხენა მხარეს არსებული ბაღები. ეს არის მასშტაბური საცხოვრებელი კომპლექსი, რომელიც მთლიანად დაფარავს ოცდამეხუთე კორპუსს, როგორც შედარებით მოშორებით მდგარ კორპუსს. ეს ახალი კორპუსი ოცდამეცხრე კორპუსს მზის ამოსვლის დროს ამიერიდან ჩრდილად გადაეფარება. მხოლოდ შუადღის მზე და საღამოს დაისის დროს მოხვდება სხივები ოცდამეცხრე კორპუსს. ამ ახალი კორპუსის აშენებამ გამოიწვია სხვა პრობლემებიც: გადაკეცა ოცდამეცხრე და ოცდამეხუთე კორპუსს შორის უმოკლესი დამაკავშირებელი გზა, რომელსაც მარკეტში მიმავალი ოცდამეცხრე კორპუსელები გადადიოდნენ.

ახალი კორპუსის მშენებლობამ კიდევ ერთი პრობლემა გამოიწვია – ადგილი სადაც ნაგებობას აშენებენ, არის ის ზონა, სადაც გადის ოცდამეცხრე კორპუსის წყალმომარაგების მილები. ბოლო 3 თვის განმავლობაში წყალი ზოგჯერ წყდება ან მისი წნევა იკლებს. ივნისის თვეში იყო რამდენიმე შემთხვევა, როცა კორპუსის მშენებლობისას ეს მილები დააზიანეს. ასეთი ერთ-ერთი შემთხვევის დროს 3-4 დღის განმავლობაში ოცდამეცხრე კორპუსს წყალი საერთოდ არ მიეწოდებოდა. წყალმომარაგების კომპანიამ, „ჯორჯიან უოთერ ენდ ფაუერმა“ იმ ღამითვე გამოაგზავნა ბრიგადა, თუმცა პრობლემა სწრაფად ევრ მოგვარდა. რამდენიმე დღიანი სამუშაოების პარალელურად კომპანიამ გამოაგზავნა წყლის ცისტერნა კორპუსისათვის, რომელიც მაღაზია „ნიკორასთან“ იყო და მსურველებს საკუთარი ჭურჭელით შეეძლოთ წყლის უფასოდ წამოღება. ერთ-ერთი ინფორმანტი, დაჩი (18-20 წლამდე) მეორე მიკროში დილით სავარჯიშო დარ-

ბაზში ჩავიდა დასაბანად. ამ კაცისათვის საცხოვრებელ ადგილს პრაქტიკული დანიშნულება უფრო აქვს. მისთვის არ იყო მნიშვნელოვანი ხედის ან გარკვეული სივრცეებისა და ადგილების ცვლილება.

55 წლის გიორგი ამჯერად კორპუსის შიდა სივრცეზე საუბრისას აღნიშნავს, რომ საცხოვრებლად გადმოსვლისას პირველ რიგში ჩასვა ფანჯრები – მისაღებში სამი ფანჯარა უნდა ყოფილიყო, თუმცა ერთი, შუა ფანჯრის სივრცე ამოაშენა და დატოვა ორი – აქეთ-იქით, რადგან მისთვის ესთეტიკური თვალსაზრისით ძალიან ბევრი ფანჯარა იყო. გააკეთა კარებიც, გაუკეთა აივანს თავის ხელით რკინის მოაჯირები; გაიყვანა კანალიზაციაც და შეიყვანა წყალიც. იატაკი ბეტონის იყო ყველა ოთახში. მოგვიანებით, ასევე თავის ხელით, ხის პარკეტი დააგო ერთ საძინებელ ოთახში, შედარებით პატარა ოთახში, რომელშიც ღუმელი ედგა, ამიტომაც ოჯახში ამ ადგილმა, „მთავარი ოთახის“ ფუნქცია შეიძინა.

უფრო ძირეული გარდაქმნების გაკეთება მოუწია სამზარეულოში. სამზარეულო ესაზღვრება ლიფტს. საბჭოთა გეგმარებით ლიფტსა და სამზარეულოს შორის იყო კაბინა – ნაგვის ჩასაყრელი შახტა. აქ გადიოდა მილი, რომლის საშუალებითაც მაცხოვრებლების მიერ ჩაყრილი ნაგავი გროვდებოდა პირველ სართულზე. გეგმის მიხედვით, უნდა მოსულიყო სპეციალური მანქანა და ნაგავი გაეტანათ, მაგრამ 1990-იან წლებში მსგავსი მანქანა არ არსებობდა, შესაბამისად ნაგავი გროვდებოდა და კორპუსში ჩნდებოდა ვირთხები და დგებოდა სუნი. ანტისანიტარიული ნაგვის შახტა, მეზობლებმა ერთობლივი ძალებით გააუქმეს. დარჩენილი სივრცე პრაქტიკული დანიშნულებით გამოიყენეს: ზოგმა სამზარეულოს გაფართოება გადაწყვიტა, ზოგმა კი სათავსო გააკეთა შახტის სივრცეში, ლიფტთან.

სათავსოებად ზოგიერთ მეზობელს, მას ვინც ადრე გადმოვიდა და გაუმართლა, ჰქონდათ და დღესაც აქვთ, სარდაფები.

ამასთან დაკავშირებით ინფორმანტს პირველი კონფლიქტი მოუვიდა მეზობელთან: გიორგიმ როცა ბინა შეიძინა, მეპატრონემ უთხრა, რომ ბინას მოყვებოდა სარდაფიც, თუმცა არ უჩვენებია, რომელი იყო. მაშინ სარდაფები არ იყო დაკეტილი, ღია სივრცე იყო. ამბობს: „*მერისთან [მეზობელი] მომივიდა კამათი – ის იძახდა ჩემიანო, მე არა ჩემია-მეთქი. მერე დათომ [მეზობელი] მომცა თავისი ნახევარი, დიდი იყო იმისი“*. დანაწილების პრინციპი ასევე თვითნებური იყო. საერთო ჯამში, ერთ სადარბაზოში 5-6 ოჯახის სარდაფია.

მეექვსე და მეხუთე სადარბაზოების ლიფტები თანამედროვეა და მოსული სტუმრებისთვის „უცნაური“ – ლიფტს ორი კარი აქვს, ერთი რკინის შესასვლელი კარი და შიგნით ორფრთიანი ხის კარი, რომელიც აუცილებლად უნდა დაიკეტოს იმისთვის რომ ლიფტი დაიძრას. სხვა სადარბაზოებში ძველი, საბჭოთა დროის ნელი ლიფტებია, შიგნით დაბალი შუქით, სქელი რკინის ავტომატური ორი კარებით გვერდებიდან რომ შედის და გამოდის, გაღება-დახურვის დროს კი ხმა აქვს და კარები ირნევა.

ბინების შიგნით სივრცეებზე და მათ გარდაქმნებზე როდესაც ვესაუბრებოდი ინფორმანტებს, დავადგინე, რომ სივრცულობის თვალსაზრისით, მხოლოდ მაშინ იქმნება პრობლემა, როდესაც ორ-სამოთახიან ბინებში სამზე მეტი ადამიანი ცხოვრობს. ინფორმანტი სალომე (27 წლის), რომელმაც ბავშვობის უმეტესი ნაწილი ოცდამეცხრე კორპუსში გაატარა, ბინის მონყობასა და ინტერიერთან დაკავშირებით ამბობს, რომ არაფერს შეცვლიდა, გარდა იმისა, რომ უფრო დიდი სახლი ექნებოდა 4-ნევრიანი ოჯახისთვის.

სივრცის დანაკლისს ზოგიერთი აივნების ხარჯზე ინაზღაურებს. დასაწყისში ყველა კორპუსის აივანს არ ჰქონდა მოაჯირები და მაცხოვრებლებმა თავიანთი ხარჯით დაასრულეს. ყველაზე ხშირად ჩემს ბავშვობაში თვალშისაცემი იყო წელის სიგრძემდე გაკეთებული მოაჯირები, მაგრამ თანდათან ზედა სათულის

სიგრძემდე დაიწყეს მოაჯირების ამოვსება, ძირითადად იმ ოჯახებმა, ვისაც პატარა ბავშვი შეეძინათ, უსაფრთხოების მიზნით. რამდენიმე ოჯახს აივანზე აქვს სათავსოები გაკეთებული, რამდენიმეს აივანი მთელს ბინის სიგრძეზე აქვს გაერთიანებული, უკანა მხარეს, სადაც აივნები არ არის, მიშენებებიც გვხვდება.

სალომე, რომელიც 4 წელია დიდ დილომში აღარ ცხოვრობს (თავის მეუღლესთან ერთად სხვა უბანში გადასახლა), ამბობს, რომ ბინის სივრცის კომფორტულად მონყობისას მისთვის მნიშვნელოვანია დიდი აივანი, რაც ახალ სახლში აქვს. იხსენებს: „დიდ დილომში [კორპუსს], როგორც საბჭოთა არქიტექტურის ნაწილს, პატარა აივანი ჰქონდა. ისეთი ვინრო, არა როგორც სხვებს. მანდ აივნით დიდად არ ვსარგებლობდი, თუმცა მახსოვს რომ აივანზე ვჯდებოდი და რაღაცებს ვკითხულობდი“.

პოსტსოციალისტურმა პერიოდმა განამტკიცა არგუმენტი, რომ ურბანული სივრცის გამოყენება სოციალური ურთიერთობების სტრუქტურირების აქტიური ელემენტია. მეზობლებს შორის კომუნიკაციასთან დაკავშირებით ამოსავალ წერტილად წარმოვადგენ ინფორმანტების მოძიების პროცესს, რადგან ჩემს ყოველდღიურ ცხოვრებაში გართულს, ჩემი მეზობლებთან ურთიერთობა მისაღმებით შემოიფარგლებოდა, რაც ინტერვიუების პროცესმა შეცვალა.

ღია სივრცის და ადამიანებთან ინტერაქციის დიდი მოყვარულია ლია, (35-40 წლის), რომელსაც 4 შვილი ჰყავს და მათზე ზრუნვაში, ეზოში როცა ჩადიან, მუდამ მათთან ერთად არის, ყურადღებას აქცევს და მეექვსე სადარბაზოს წინ სკამებზე, სხვა ბავშვებიან მეზობელ ქალებთან ერთად საუბრობს. როცა ვკითხე, ვისთან მეგობრობს და აქვს კომუნიკაცია ყველაზე ხშირად მითხრა: აი, ბავშვები ვისაც ჰყავსო და ჩამოთვლას შეუდგა.

იქ სადაც ბავშვები თამაშობენ, არიან დედები, ერთმანეთს ესაუბრებიან. ხოლო მამაკაცები ძირითადად ტრიალებენ თავიანთი ავტოფარეხებს წინ და იქ ესაუბრებიან ხოლმე ერთმანეთს.

დღეს, ვისაც ავტოფარეხებსა და სარდაფებში აქვთ შემორჩენილი მაგიდა და სკამები, ისინი იჩენენ დღესასწაულების მეზობლებთან ერთად აღნიშვნის ინიციატივას. დღესასწაული რომელიც არ გამოუტოვებიათ არის მაისის გიორგობა. ვისაც რაც შეუძლია ჩაიტანს ხოლმე სახლიდან, აუცილებელია ღვინო. წელს გადანყვიტეს ცხვარი დაეკლათ და ერთ-ერთი მეზობლის ავტოფარეხში აღნიშნეს. როცა ვკითხე, რატომ გიორგობა ასე გამორჩეულად და არა სხვა დღესასწაული, ერთ-ერთმა ინფორმანტმა მიპასუხა: *„ჯერ ეს ერთიც ახალ წელსაც სულ აღვნიშნავთ, მაგრამ გიორგობას ალბათ იმიტომ, რომ ჯერ ქართველებისთვის წმინდა გიორგი მფარველი წმინდანია და მნიშვნელოვანია, მეორე ის, რომ კარგ დროსაა – მაისია, ყველა აქვთ ვართ, თან კარგი ამინდებია“*.

ოცდამეცხრე კორპუსის კაცები ასევე იკრიბებიან როდესაც გაიგებენ რომ ნაცნობის ვინმე დაიღუპა და მიდიან პანაშვიდსა და დასაფლავებაზე. ასევე თავისით გადანყვიტენ ხოლმე დახმარების ხელის განევას, თუ დაინახავენ, რომ მეზობელი მამაკაცი მაგალითად ავტოფარეხისთვის აკეთებს რაიმეს. წელს ერთობლივი ძალებით გადახურეს თუნუქის ფილებით ერთმენთის გვერდით მდგარი სამი ავტოფარეხი.

ნეოლიბერალურმა გარდაქმნებმა ქალების კომუნიკაციაშიც შეიტანა ცვლილებები. როგორც ინფორმანტები იხსენებდნენ „გაჭირვების დროს“, ხშირი იყო ერთმანეთთან ფულის სასესხებლად ან საჭმლის გაკეთების დროს დაკლებული ინგრედიენტის სათხოვნელად მეზობლებთან მისვლა. ხშირად ტოვებდნენ სახლიდან გასული ერთი ოჯახის წევრები გასაღებს მეზობელთან და მაშინ, როდესაც ბინის გაქურდვის შემთხვევები ფიქსირდებოდა, ინფორმანტი იხსენებს, რომ როდესაც მისი ოჯახი დასასვენებლად მიდიოდა, გასაღებს მეზობელ მერის უტოვებდა. მერი თბილისიდან თითქმის არასდროს გადიოდა, ამიტომ ის ამონმებდა ხოლმე, ვინმემ ხომ არ გატეხა მეზობლის

კარები. დაბრუნებულ მეპატრონეებს მერისთვის პატივსაცემად ხან ღვინო ჩამოჰქონდათ, ხან სოფლის ყველი.

კორპუსის მაცხოვრებლებში ჩამოყალიბდა „არაპირდაპირი კომუნიკაციის ფორმებიც“: მუსიკას ბოლო ხმაზე არ აუწევ იმაზე ფიქრით, რომ შეანუხებ მეზობლებს; ლიფტში უხერხული დუმილის ან ნაძალადევი დიალოგის თავიდან ასაცილებლად იტყვი – არა ჯერ თქვენ ადით და მერე ჩვენ ავალთ (მიუხედავად იმისა, რომ სივრცე არის დარჩენილი ლიფტში და შემოსულებს თავისუფლად დაიტყვდა) და არსებობს სარეცხის გაფენის კომუნიკაცია – აივანზე სარეცხს დაკიდებ ამორჩეულ მხარეს, მაგალითად ყველა სარეცხი მარცხენა მხარეს დაიკიდება, რაც ზედა ან ქვედა მეზობელს საშუალებას აძლევს მარჯვენას მხარეს გაფენოს თავისი სარეცხი, რომ არ დაენვეთოს შენი სარეცხიდან წვეთები.

აივანზე სარეცხის გაფენის დროს მეზობელი ქალები თუ შეხვდებოდნენ საკუთარ აივნებზე ერთმანეთს, მოკლე დიალოგს მართავდნენ. განსაკუთრებით საუბრის მოყვარული იყო და დღის განმავლობაში დიდ დროს ატარებდა აივანზე მერი. ვისაც დაინახავდა აივანზე, სარეცხის გასაფენად ან ჰაერის ჩასასუნთქად გამოსულ ცდილობდა გამოლაპარაკებოდა. მერი ახლა ავადაა, ღრმად მოხუცია, თუმცა ჯერ კიდევ მაშინ შეწყდა ჩვენი აივნიდან სხვების აივანთან კომუნიკაცია, როცა მარჯვენა მხარეს რკინის სათავსო დავდგიტ და მთელს მარჯვენა სამეზობლოს აივნებისგან აგვეფარა. აივნებიდან და ფანჯრებიდან ბავშვების გადაძახილი ისმოდა კოვიდის დროს. ზოგიერთს აძლევდა მშობელი ეზოში ჩასვლის უფლებას, ზოგი არა. სკვერი, რომელიც კორპუსის წინ იყო, დღესაც არის, თუმცა მოსანესრიგებელია. ამ სკვერში, რამდენიმე დღის წინ შეიკრიბდნენ კორპუსიდან 20-25 ადამიანი კორპუსის თავმჯდომარის ასარჩევად. 3-9 ივლისის კვირაში სადარბაზოებში ლიფტებთან გამოჩნდა განცხადება (ფოტო), რომელიც 8 ივლისს, შაბათ დღეს, 6 საათზე

სკვერში გეგმავდა მეზობლების შეკრებასა და თავმჯდომარის არჩევას. კორპუსს თავმჯდომარე დაახლოებით 1 წელია არ ჰყოლია, მას შემდეგ რაც წინა თავმჯდომარე გარდაიცვალა. ინიციატივა კორპუსში მცხოვრებ აქტიურ ქალბატონს გამოუჩენია და ის აურჩევია შეკრებილებს. კრებაზე ჩემი თხოვნით, კვლევისათვის ვთხოვე მამაჩემს წამომყოლოდა და ჩავედით. დაახლოებით ნახევარი საათის დაგვიანებით ჩავედით და უკვე არჩეული დაგხვდა თავმჯდომარე. როცა მივედით ვნახეთ, რომ ცალკე იყო დაყოფილი 40+ ასაკის ქალების წრე, სადაც ერთდროულად ლაპრაკობდნენ და განიხილავდნენ სხვადასხვა პრობლემებს და დაახლოებით 40 წლამდე ხუთიოდე მამაკაცის რკალი – ჩაცუცქულები იყვნენ და სიგარეტს მღუმარედ ეწოდნენ და ზოგჯერ იქვე მყოფ ძალს ეფერებოდნენ და ერთამენთან თითო მოკლე წინადადებას ღიმილით ცვლიდნენ და 70+ ასაკის სამი მამაკაცი, ბორდიურზე ჩამომსხდარნი და სიცხისგან შეწუხებულები; ამავე ასაკის ერთი მამაკაცი კი იდგა და განიხილავდა ოცდამეცხრე კორპუსის უკან ახალი კორპუსის მშენებლობის საკითხს, რომლის ქვეშაც გადიოდა ოცდამეცხრე კორპუსის წყალმომარაგების მიღები. იგი ერთ ხელჯოხიან ხანშიშესულ ქალთან, ერთ 40 წლამდე მამაკაცთან და უკვე ახალ თავმჯდომარესთან ერთად იდგა და ამტკიცებდა, რომ ეგ ნაწილი არის ჩვენი კორპუსის საკუთრება და რაიმე უნდა ვილონოთო. ჯერ ქალებთან დავდექი, ინფორმაციის მიღების მიზნით, თუმცა თითქოს ვერ შემნიშნეს, წრიდან არავინ განეულა ჩემს მისაღებად და ვერც მესმოდა მკაფიოდ ვინ რაზე ლაპარაკობდა. მოშორებით 4 კაციანი ჯგუფი უფრო საინტერესოდ მომეჩვენა, რადგან ეს ხანში შესული კაცი რალაცას ამტკიცებდა, დანარჩენები კი უსმენდნენ, ზოგჯერ კი პასუხობდნენ. ამ კაცის რამდენიმე წუთიანი მოსმენის შედეგ, მამაჩემი მიხვდა რასაც გულისმობდა. საკითხში გარკვეულმა აუხსნა, რომ კორპუსის უკან, კორპუსიდან მხოლოდ 1 მეტრის სიგრძეზეა ჩვენს წითელ ზონაში შე-

მოსული, იმის იქით, მათ შორის ბორდიულის ის მხარე, სადაც ჩვენი კორპუსის მაცხოვრებლები მანქანებს აპარკინებენ, ეგეც კი არ გვეკუთვნის ჩვენ და თავის დროზე, დამტკიცებები როცა იყო, ნითელ ზონაში მხოლოდ წინა მხარეს შეუყვანიათ მეზობლებს ის სივრცე, სადაც ავტოფარეხებია და მთავარ გზას უახლოვდება.

ჩემი სადარბაზოს მეზობლებიდან მხოლოდ ორნი დავინახე – ჩვენი წინა კარის მეზობელი ქალი და მესამე სართულზე მცხოვრები ახალგაზრდა გოგონა თავისი შვილებით. ჩვენი ჩასვლიდან რამდენიმე წუთში, შემოგვიერთდა ორი მეზობელი კაცი და ერთი ჩემი კარის მეზობელი გოგონა, რომელთანაც ინტერვიუს ჩაწერას ამ დროის განმავლობაში ვცდილობდი. გოგონა შორიდან მომესალმა, თავი დამიქნია, დედამისთან მივიდა, გადაკონა მესამე სართულზე მცხოვრები ახალგაზრდა ქალი და მათთან ერთად დადგა. მე ისევ შუახნის ასაკის ქალების უკვე შეთხელებულ ჯგუფთან მივედი ინფორმაციების მიღების იმედად, თუმცა, ისევ მთელი ემოციებით, თანადროულად იმ მეზობლებს ლანძღავდნენ, რომლებიც ზედა სართულებიდან მოურიდებლად ყრიდნენ ფანჯრებიდან ნაგავს. მალე წვიმა დაიწყო და ხალხმა დაშლა დაიწყეს. იძახდნენ, კარგი, ყოჩალი გოგოა წინო (ახალი თავმჯდომარე) და წესით უნდა გამოცხოცხლდეს კორპუსიო. ერთ-ერთი 40 წლამდე მამაკაცი, შუბლზე შავი სათვალით და ყელზე „ბენდენით“ წინოს მიუახლოვდა და უთხრა: „თუ რამე „საკაჩაო“ და საჩხუბარი იქნება მე აქ ვარ და დანარჩენი რავიცი“. ქალები კი ამბობდნენ რომ ერთად და ერთიანობით ყველაფერს შევძლებდით და რამდენიმე ძველმა მობინადრემ გაიხსენა, 1990-იანებში სულ თავიანთი ძალებით როგორ დაამსგავსეს კორპუსი საცხოვრებლად ვარგის ადგილს. ახლა კი ხაზს უსვამდნენ, რომ კარგია თავმჯდომარის არჩევა, რომელიც მოსახლეების სათქმელს მიიტანს მერიასთან და გუძღვება პრობლემების მოგვარებას. არჩეული თავმჯდომარე იქამდე და-

იკავებს პოზიციას, სანამ ამის სურვილი ექნება და ხალხიც არ მოითხოვს გადარჩევას.

ეთნოგრაფიული მასალიდან იკვეთება ტრანსფორმაციისა და პოსტსოციალისტური გარდაქმნების შედეგად გამოწვეული კრიზისული სიტუაცია და სივრცის გამოყენების კომუნალური გამოცდილება. საბჭოთა კავშირის დანგრევისა და დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ, ქვეყანაში ყველაფერი შეჩერდა. მათ შორის, საბჭოთა კავშირის მიერ დაგეგმარებული დიდი დილმის განაშენიანების პროცესი. საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ სოციალისტურ გარემოში მცხოვრებმა ადამიანებმა განიცადეს კანონის, ინსტიტუციებისა და მათი წესების, ავტორიტარების მიმართ პატივისცემის დანაკლისი (იხ. Humphrey 2005).

ოცდამეცხრე კორპუსის მაცხოვრებლები გადმოსვლის დღიდან მუდმივად ცდილობენ საცხოვრებელი პირობების გაუმჯობესებას. მათგან ბევრს არ დაუშურებია საკუთარი რესურსები როგორც პირადი, ისე საჯარო მოხმარების კეთილდღეობის შექმნისთვის, მაგრამ მსგავსი საკუთარი ხელებით შექმნილი კეთილდღეობა, მაგალითად ბალები და სარეკრეაციო ზონები, რომლებიც გადაჯაჭვული იყო მაცხოვრებლების ყოველდღიურ პრაქტიკასთან, ნეოლიბერალურმა ყოფამ და ქაოტურმა განაშენიანებამ გაანადგურა, შეცვალა მასზე მიბმული პრაქტიკებიც. სივრცის პრივატიზაციისთვის ზოგ მაცხოვრებელს მოუწია ოფიციალურ პირებთან გაერკვია პრობლემა, ზოგს კი მეზობლებთან ურთიერთობის ფორმის შეცვლა მოუხდა. სივრცის ტრანსფორმაცია თავდაპირველად სრულიად დამოკიდებული იყო ოცდამეცხრე კორპუსის მაცხოვრებლებსა და მათ შესაძლებლობებზე. კომუნიკაციურმა ქცევამ გარდაქმნა ოცდამეცხრე კორპუსის და მისი მიმდებარე სივრცე, მისმა მაცხოვრებლებმა შექმნეს ადგილები, რომლებიც დატვირთეს მათთვის საჭირო შინაარსით.

დამონმებული ლიტერატურა:

- Bukharin N. (1979)**, Notes of an economist (the beginning of the new economic year). *Economy and society*, 8(4), 473-500.
- Christmann, G. B. (2014)**, Investigating spatial transformation processes: ethnographic discourse analysis in disadvantaged neighbourhoods. *Historical Social Research*, 39(2), 235–256. <https://doi.org/10.12759/hsr.39.2014.2.235-256>
- Coleman, S., & Collins, P. (2020)**, *Locating the field: Space, Place and Context in Anthropology*. Routledge
- Humphrey, C. (2005)**, Ideology in Infrastructure: architecture and Soviet imagination. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(1), 39–58. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2005.00225.x>
- Knoblauch, H. (2013)**, Communicative constructivism and mediatization. *Communication Theory*, 23(3), 297–315. <https://doi.org/10.1111/comt.12018>
- Low, S. M., & Lawrence-Zúñiga, D. (2003)**, *Anthropology of space and Place: Locating Culture*. Wiley-Blackwell.
- Merkel, W., Kollmorgen, R., & Wagener, H. (2019)**, *The Handbook of Political, Social, and Economic Transformation*. Oxford University Press.
- Polanyi, K. (2001 [1944])**, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Beacon Press
- Smith, J. S. (2018)**, *Explorations in place attachment*. The Routledge Research in Culture, Space and Identity Series. Series editor: Dr Jon Anderson. Routledge
- Stanilov, K. (2007)**, *The post-socialist city: Urban Form and Space Transformations in Central and Eastern Europe after Socialism*. Springer Science & Business Media.

Mariam Chaladze

**Ethnographic understanding of space and
place in Didi Dighomi settlement
(The everyday life of one 9-storey residential building)**

The paper discusses the problem of ethnographic understanding of space and place constructions in the Didi Dighomi settlement. The ethnographic material presented in the research is based on social and cultural reflections on the daily life of one 9-storey building. The neoliberal order and the commercialization of urban infrastructure led to the chaotic development in Tbilisi. Among them, in Didi Dighomi, where ten years ago, you would have seen empty meadows, it has slowly turned into an area of construction of new residential buildings arranged like Lego blocks. On this territory, before that, grey residential buildings designed by Soviet planning were built. Around the old buildings, in every possible space, buildings symbolizing the neoliberal order are being constructed, whose development is chaotic and sporadic. The fourth micro-district of Didi Dighomi has been in an active phase of this development for the last three years. About a dozen new buildings have been built and are still under construction. In the paper, on the example of the twenty-ninth nine-storey building of the fourth micro-district of Didi Dighomi, the perceptions and interpretations of the locals are presented in the background of understanding the spatial change. The master's thesis consists of an annotation, divided into three main chapters, in which there are sub-chapters according to the relevant topic, and finally, the conclusion of the research and a list of certified literature.

ენიმო ჩირბაქა

სოციალური ეკოლოგიის ხალხური ტრადიციები (ხევის ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)

სტატიაში ანთროპოლოგიური ასპექტით განხილულია ხევში ადამიანისა და სოციალური გარემოს ურთიერთდამოკიდებულება, ადგილობრივი ზნეობრივი ნორმებისა და ადამიანისა სოციალური დაცვის, სოლიდარობის ხალხური ტრადიციები, გამოკვლეულია ასაკობრივი ჯგუფები და გენდერული საკითხები.

მეოცე საუკუნის დასაწყისში ხევში დაიწყო სოციალურ-ეკონომიური გარდატეხა, ტერიტორიალურ-თემობრივი სისტემა თანდათანობით დაიშალა და დამყარდა ახალი სოციალური ურთიერთობა, რასაც ხევის საზოგადოებრივ-ეკონომიური დიფერენციაცია მოჰყვა. იცვლებოდა მოხევეთა საზოგადოებრივი ყოფა-ცხოვრებაც, რადგან ძველი ჩვევები ნელ-ნელა ქრებოდა პრაქტიკიდან.

საქართველოს მთიელებში ხევი მოწინავე რეგიონად მიიჩნევა. მიუხედავად ამისა, 1930-იან წლებში აქ არსებული ძველი საზოგადოებრივი ნორმები ჯერ კიდევ არსებობდა და ამის მომხრე ხევის უფროსი თაობა იყო (მაკალათია 1934, 85-86). ძველად, ხევში თითოეული ოჯახი წარმოადგენდა ერთ დიდ და განუყრელ ოჯახს, სადაც რამდენიმე თაობა ცხოვრობდა. მეოცე საუკუნის დასაწყისში ასეთ მრავალრიცხოვან ოჯახს იშვიათად შეხვდებოდით. ეს ოჯახები იყოფოდნენ და მასთან ერთად ძველი საოჯახო წესებიც სწრაფად იცვლებოდა.

უნინ დიდი ოჯახის სათავეში იდგა უხუცესი მამაკაცი **სახლის უფროსი** და უხუცესი დედაკაცი **დიასახლისი**, რომელთაც ეკითხებოდა მთელი საოჯახო საქმეები. ოჯახის ხელმძღვანელის არჩევა მხოლოდ ასაკით უფროსობაზე არ იყო დამოკიდებული, ითვალისწინებდნენ მის პირად თვისებებსაც. ის უნდა ყოფილიყო სხვებზე ჭკვიანი, შრომისმოყვარე და უნარიანი კა-

ცი. მისი გარდაცვალების შემდეგ ეს მოვალეობა ასევე ხანდაზმული და გონიერი მამაკაცის ხელში გადადიოდა. ამ წესის მიხედვით, გარდაცვლილი მეთაურის ადგილზე ირჩევდნენ მის მომდევნო ძმას ან უფროს შვილს. ოჯახის ხელმძღვანელად ქალის გამოყოფა ხევში მიუღებელი იყო. ამ მოვალეობის შესრულება მას მოუწევდა მხოლოდ უკაცო ოჯახში, რაც შესაძლებელი იყო ინდივიდუალურ ოჯახში (ითონიშვილი 1970, 80).

საკვლევ რეგიონში ასაკით უმცროსი ოჯახის წევრები იცავდნენ უფრო-უმცროსობის ტრადიციას, როგორც საოჯახო თათბირის, შრომის თუ ყოველდღიური ურთიერთობის შემთხვევაში. მოხვევთა საოჯახო ყოფის ერთ-ერთ დამახასიათებელ ნიშანს წარმოადგენდა შრომის ორგანიზაცია, ერთი მხრივ **საკაცო** და **სადედაკაცო**, ხოლო მეორე მხრივ, **საუფროსო** და **საუმცროსო** საქმიანობა. ქალთა საქმიანობას ხელმძღვანელობდა **დიასახლისი**, კაცთა შრომის ორგანიზატორი იყო **მამასახლისი** (ოჯახის უფროსი), მას ევალეობდა ოჯახის მართვაც. ოჯახის მმართველობა სოლიდარობის პრინციპს ეფუძნებოდა. ოჯახის უფროსი მამაკაცი ხშირ შემთხვევაში ითვალისწინებდა ოჯახის წევრთა ინტერესებს.

ხევში ოჯახის გაყოფა მამის სიცოცხლეში მეოცე საუკუნის მეორე ნახევრამდე იშვიათობა იყო. გაყოფის დროს უმცროსი ვაჟი რჩებოდა მშობლებთან, მას უნდა ეზრუნა მათზე, ხოლო უფროსები იყრებოდნენ, რაც დღესაც შენარჩუნებულია.

ხევში არსებობდა დედ-მამის შენახვის ზნეობრივი კანონი. ასეთ დროს **ერობა** (უფროსთა კრებული) შერცხვენილ შვილს ქორწილში, ხატობასა თუ სხვა რაიმე წვეულებაში დასწრების უფლებას უკრძალავდა და მას ასე უნდა ევლო განსაზღვრულ დრომდე, სანამ დანაშაულს არ აპატიებდნენ (ჩირგაძე 2020, 5).

ჩემს მიერ ჩატარებულ ეთნოგრაფიულ კვლევაზე დაყრდნობით გაირკვა, რომ ასაკოვანი მოსახლეობაისთვის, თაობები შეიცვალა. მიიჩნევენ, რომ მათი თაობა უფრო დამჯერი, ყუ-

რადღებიანი იყო, მეტი პატივისცემა ჰქონდათ ასაკოვანი ადამიანების და მშობლების მიმართ. „*უნინ უფრო იყო პატივისცემა ვერ შეხედავდი უფროსს. ისე ქალაქთან შედარებით ჩვენთან უფრო მეტად არის რიდი ასაკოვანი ადამიანების*“ აღნიშნა მთხრობელმა (ჩირგაძე 2020, 33). აღსანიშნავია, რომ ახალგაზრდა თაობის ნაწილი ემადლიერება მშობლებს სწორ აღზრდაში და ცდილობენ ამავე მეთოდით აღზარდონ შვილები (ჩირგაძე 2020, 34).

ეთნოგრაფიული მასალით ასევე დასტურდება, რომ **ქალი** ფასობდა თავმდაბლობით, უნდა ყოფილიყო კარგი მეოჯახე, ერთგული, პატიოსანი, ქმრისა და შვილების მომვლელი, დამის მიმხედავი, ქმრის შემოტანილის მომვლელი და კარგი განმკარგველი. **მამაკაცი** ფასობდა ვაჟკაცობითა და სამართლიანობით, სამშობლოს და ოჯახის ერთგულებით (ჩირგაძე 2020, 11).

ჯანსაღი ადამიანისთვის ზრუნვა ხევში საქორწინო წყვილთა გაკითხვით იწყებოდა. ახლა გაკითხვა ნაკლებად ხდება, მაგრამ თითქმის ყოველთვის ხდება საქორწინო წყვილის წინაპრების ჯანმრთელობის შემოწმება. „*უნინ ცდილობდნენ სარძლო და სასიძო მკვლელის, ქურდის, ცუდი ყოფაქცევის, ბნედიანისა და სულიერად დაავადებული გვარის ოჯახებიდან არ ყოფილიყვნენ, ახლა ნაკლებად აქცევენ ამას ყურადღებას*“ – მთხრა მთხრობელმა. ასევე, ირკვევა, რომ ყურადღებას აქცევდნენ ფიზიკურ და გონებრივ სიჯანსაღეს, საოჯახო და სამეურნეო საქმიანობის გაძღოლის უნარს და სხვა (ჩირგაძე 2020, 6).

ხევში დასტურდება ბავშვების აკვანში **დანიდვა** (დანიშვნა). 1930-იანი წლებიდან დანიდვა უკვე აღარ გვხვდება და ქალ-ვაჟს 14-15 წლიდან ნიშნავდნენ. ჩემს მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ირკვევა რომ ხევში მშობლების ჩარევის პროცესი შვილების ქორწინების საქმეში შემ-

ცირდა და ახლა ახალგაზრდები მეორე ნახევარს ირჩევენ საკუთარი შეხედულებებისა და სურვილის მიხედვით. უნინ, კი ხევში ქალები იღებდნენ **მზითვს**, როგორც მშობლების ქონების წილს. ქალისათვის მზითვის მიცემა არ იყო სამართლებრივად რეგულირებული. ქალს მზითვთან ერთად ატანდნენ **სათავნოს**. გაყრის შემთხვევაშიც მზითვი ქალის საკუთრებაში რჩებოდა და ოჯახში მას მნიშვნელოვან ადგილს სძენდა. დღეისათვის მზითვის გატანების პრაქტიკა მხოლოდ სოფლებშია შემორჩენილი და აქაც იშვიათად გვხვდება (არველაშვილი 2015, 15).

საკვლევ ჯგუფში ქალის მხრიდან ლალატი დაგმობილი იყო. „*კაცს უფრო ეპატიებოდა ლალატი, ვიდრე ქალს, ხელითაც შეეხებოდნენ, სახედარზეც კი შესვამდნენ უზნეო ქცევისთვის, ხელდასმით სულ კარგები არსად არ არიან, ქალს მეტი მოეთხოვება ვიდრე მამაკაცს*“ – აღნიშნა მთხრობელმა. თანამედროვე პერიოდშიც უარყოფითად უყურებენ ამ საკითხს, მაგრამ თვლიან რომ საზოგადოების განსასჯელი არ არის და ოჯახის დონეზე უნდა გადაწყდეს (ჩირგაძე 2020, 21).

ხევი უნინ საერო კრებით, **ერობით** იმართებოდა. საკითხი, რომელიც მთელ ხევს ეხებოდა, თემობით უნდა გადაწყვეტილიყო. ხალხის გადაწყვეტილებას ერობის დეკანოზები უწევდნენ მეთვალყურეობას, მათ ხელმძღვანელობდა ხევისბერი, მთელი თემობის უფროსი (ითონიშვილი 2006, 201).

ხევისბერობის მოშლის შემდგომ თემის საბჭოში შეკრება აღარ ხდებოდა. საბჭოში მონაწილეთა შეჩვევა განისაზღვრებოდა ერთი მხრივ განსასჯელი საქმის სახეობით, ხოლო მეორე მხრივ საქმის განხილვაში თითოეული მათგანის შესაძლებლობებით (ითონიშვილი 2017, 74).

ჩემი ეთნოგრაფიული მასალით ირკვევა, რომ ძველად გერგეტის სამებაში არსებულ საბჭოს ხევისბერი მეთაურობდა და განაგებდა მთელ ხევს. სოფლის საკითხების მოგვარებაში მონაწილეობდნენ ასევე დეკანოზებიც. სოფელ ახალციხეში

ცნობილი დეკანოზი იყო **გიორგი ქერაშვილი**, რომელიც განსაკუთრებული თვისებებით გამოირჩეოდა.

ხევისბერების შემდგომ ასაკოვანი **თავკაცები** აგვარებდნენ სოფლის საჭირობო საკითხებს, რომლებიც გამოირჩეოდნენ ქკუთ, დამრიგებლური და კეთილშობილური თვისებებით. სოფლის გამორჩეული თავკაცები იყვნენ – **არჩილ ქისტაური, დავით და გიორგი სუჯაშვილები** და სხვ. *„ჩემი მამამთილი იყო სოფლის თავკაცი გიორგი სუჯაშვილი სოფელი გერგეტიდან, კარგი მოსაუბრე იყო და ბევრი ოჯახიც შეარია“* – აღნიშნა მთხრობელმა (ჩირგაძე 2020, 16).

საბჭოთა პერიოდში სამართლის ყოველგვარ საქმეებს სახალხო სასამართლო აწესრიგებდა. შურისძიებისა და სისხლის აღება, ასევე ურვათი, მეოცე საუკუნის მეორე ნახევრამდე შერბილებულ ფორმაში, ჯერ კიდევ ფუნქციონირებდა ხევში. ამჟამად ძველი წესები აქ უკვე აღარ გვხვდება.

მოხევეები განსაკუთრებულ მზრუნველობას იჩენდნენ მარტოხელა, დავრდომილი, ხელმოკლე ოჯახების, ასევე ფსიქიკური პრობლემების მქონე პირების მიმართ. მათ ეხმარებოდნენ როგორც ფიზიკურად, ასევე მორალურად. *„უკაცო ოჯახს გაჭირვებულებს ვეხმარებოდით, სოფელს ერთი პირი ჰქონდა ყველაფერში. ასეთი ხალხისთვის მიწვდომა ვიცოდით, რაც გვებადა – საკლავი, ქადა, მხლოვანი და სხვ. ზოგიერთ ოჯახს სპეციალური ჯამი ჰქონდა გამოყოფილი გაჭირვებული ოჯახებისთვის საკვების მისაწოდებლად, ვეხმარებოდით თიბვაზე, სახნავზე“* (ჩირგაძე 2020, 31).

ავადმყოფის, მოხუცის, უნარშეზღუდული ადამიანის დაცინვა, მისთვის შეურაცხყოფის მიყენება ხევში, მიუღებელი იყო *„ბავშვებიც კი ისე ჩაუვლიდნენ მათ, რომ არაფერს ეტყოდნენ, სიტყვას არ აკადრებდნენ, უფრო მეტიც, მათი შეურაცხყოფა ცოდვადაც კი ითვლებოდა“* – აღნიშნა მთხრობელმა (ჩირგაძე 2020, 33). ეს ტრადიცია, მოხევეების გარკვეულმა

ნანილმა დღემდე შეინარჩუნა, რაც ყაზბეგის რეგიონში, საველე მუშაობის დროს, არაერთმა მთხრობელმა დაადასტურა.

მოხევეთა ასეთი დამოკიდებულება ავადმყოფის და საერთოდ გაჭირვებაში მყოფ პირთა მიმართ მათი ზნეობრივი ნორმების დახვეწლობაზე მიგვითითებს, რომელთა ჩამოყალიბებაში დიდი წილი ქრისტიანულ რელიგიას ეკუთვნის. ქრისტიანულმა ზნეობრივმა ნორმებმა აქ მძლავრად მოიკიდა ფეხი, რაც ჩანს სოციალური დაცვის, სოლიდარობის ხალხურ ტრადიციებში და სხვა. სნეულის, უნარშეზღუდულის თუ უსახსროდ დარჩენილის, გაჭირვებული ადამიანის, დაუძღვრებული მოხუცის, მიმართ ასეთი დამოკიდებულება უცვლელია ხევში, თუმცა, როგორც არა ერთმა მთხრობელმა აღნიშნა: ხალხი უნინ უფრო თბილი იყო ვიდრე ახლა.

ცნობილია, რომ ნოემბრის რევოლუციამდელ სოციალურ სისტემაში მამაკაცი მეტი უპირატესობით სარგებლობდა საზოგადოებაში. ამ პერიოდში ქალები შედარებით ნაკლებად იყვნენ ჩართული საზოგადოებრივ საქმიანობაში. საბჭოთა პერიოდიდან აღარ იგრძნობოდა ისეთი დისბალანსი ქალსა და მამაკაცს შორის. ქალის სტატუსი უფრო ამაღლდა, სოციალური როლიც მნიშვნელოვანი გახდა. რაც შეეხება პოსტსაბჭოთა პერიოდს, ნელ-ნელა გათანაბრდა მამაკაცის და ქალის ფუნქციები და მოხდა საქმიანობის დანაწილება.

ჩემი მონაცემებით, ხევში ძირითადად დასაქმებული არიან ტურიზმისა და მასპინძლობის სექტორში. მოსახლეობა ძირითადად მუშაობს სასტუმროებში, სკოლებში, მერიაში და ასე შემდეგ (ჩირგაძე 2020, 40).

საკვლევი რეგიონის მოსახლეობის ეთნოგრაფიული მონაცემებისა და ლიტერატურის დამუშავების საფუძველზე ჩატარებულია შედარებითი ანალიზი.

საზოგადოების მიერ პიროვნების მიმართ ჩამოყალიბებული მოთხოვნები განხილულია აღნიშნული მოსახლეობის

ზნეობრივი ნორმების ფარგლებში, რომლებიც ხანგრძლივი დროის მანძილზე ჩამოყალიბდა მოხევეებში. ეს ნორმები, ძველად განიხილებოდა, როგორც ზნეობრივი კოდექსი, რომლის დარღვევას გარკვეული რეაქცია მოჰყვებოდა საზოგადოების, მისი ორგანიზაციული ხელმძღვანელების მხრიდან და გასული საუკუნის შუა ხანებამდე მკაცრად მოქმედებდა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, კერძოდ ხევში.

ძველად და ახლაც განსაკუთრებით მთის მოსახლეობაში სხვადასხვაგვარია დამოკიდებულება ქალისა და მამაკაცის მიმართ, თუმცა ქალის ჩაგვრის ფაქტები ტრადიციულ ყოფაში განსაკუთრებით მთის მოსახლეობაში ნაკლებად გვხვდება. ტრადიციულ ყოფაში ქალისა და მამაკაცის ფუნქცია განსხვავებულია, მაგრამ მკვეთრად განსხვავებულია დამოკიდებულება ადიულტერის მიმართ. ქალის ცოლ-ქმრული ღალატი მკაცრად იყო გაკიცხული, მაშინ როდესაც მამაკაცის ღალატი არ განიკითხებოდა. ახლაც საზოგადოების დამოკიდებულება მოღალატე ცოლის მიმართ უარყოფითია, მაგრამ უკვე ხშირად საჭიროდ აღარ მიიჩნევენ ოჯახურ კონფლიქტში ჩარევას.

ირკვევა, რომ მამაკაცი ოჯახში შეუზღუდავი ძალაუფლების მიუხედავად არ წარმოადგენდა საოჯახო თემის ერთპიროვნულ ლიდერს. ის ითვალისწინებდა ოჯახის წევრების საერთო ინტერესს და მნიშვნელოვან საოჯახო საკითხებზე გადაწყვეტილებას მათთან მოლაპარაკების შემდგომ იღებდა. ეს ადასტურებს, რომ ხევში დიდი ოჯახი და მისი მმართველი, ქართული ჩვეულებითი სამართლის მიხედვით. სოლიდარული და დემოკრატიული ხასიათის ნიშნების მატარებელი იყო.

ქალს გარკვეული ქონებრივი უფლება მაინც ჰქონდა მინიჭებული. ხევში, ისევე როგორც, ტრადიციულად საქართველოში ქალი გათხოვებისას მშობლებისგან მზითევს იღებდა, რომელიც მის მფლობელობაში რჩებოდა და ახალ ოჯახში გადასვლის შემდეგ თავისი სირვილისამებრ განკარგავდა მას. ეს

ქალს გარკვეულ უფლებებს და დამოუკიდებლობას ანიჭებდა ოჯახში და მის როლს მნიშვნელოვნს ხდიდა.

მართალია, ქალის უფლებების გარკვეული შეზღუდვები არსებობდა, მაგრამ ქმრის ძალაუფლებას ცოლზე არასოდეს მიუღია ისეთი რადიკალური ფორმები, როგორებიც მუსულმური აღმოსავლეთისა და ქრისტიანული დასავლეთის ქვეყნებში ხდებოდა.

სოციალური დაცვის ინსტიტუტი უფრო აქტიური იყო ტრადიციულ საზოგადოებაში. ხევში უქონელთა და უძლურთა დახმარება ორგანიზებულ ხასიათს ატარებდა, რაც დღემდეა შენარჩუნებული, თუმცა მას ორგანიზებული ხასიათი უკვე ნაკლებად აქვს და პიროვნების ინიციატივაზეა დამოკიდებული.

თანამედროვე ყოფაში უმეტესწილად ქალი ოჯახის მარჩენალის ფუნქციასაც ითავსებს და ზოგჯერ, გარკვეულ თანამდებობებზეც ინიშნება. ამის მიუხედავად, ოჯახსა და საზოგადოებაში მამაკაცის სტატუსი მაინც პრიორიტეტულია.

ჩვენი კვლევის შედეგები მნიშვნელოვანია თეორიული ასპექტით, რადგან პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთდამოკიდებულება დღეს მეტად აქტუალურია, ასევე აქტუალურია პრაქტიკული თვალსაზრისითაც იმდენად, რამდენადაც დღევანდელ დაძაბულ ვითარებაში, როდესაც საზოგადოებაში დღითიდღე იზრდება აგრესიულობა, წარსულის შესწავლა და სათანადოდ შეფასება გარკვეულ სარგებლობას მოიტანს.

დამონმებული ლიტერატურა:

არველაშვილი, მ. (2015), მემკვიდრეობის განაწილების გენდერული ასპექტები ქართულ კულტურაში, (სადისერტაციო ნაშრომი), თბილისი.

იოთნიშვილი, ვ. (1970), მოხვევების საოჯახო ყოფა, თბილისი.

იოთნიშვილი, ვ. (2006), ალექსანდრე ყაზბეგი, თბილისი.

იოთნიშვილი, ვ. (2017), თემი და თემობრიობამ თბილისი.

მაკალათია, ს. (1934), ხევი, თბილისი.

ჩირგაძე, ნ. (2020), ხევის ეთნოგრაფიული დღიური, (ხელნაწერი), პირადი არქივი.

Nino Chirgadze

Folk traditions of social ecology (according to Khevi ethnographic data)

The article discusses the interdependence of human and the social environment in Khevi from an anthropological aspect. The current traditions of local moral norms and human social protection, solidarity, age groups and gender issues are investigated. The socio-economic differentiation of Khevi impacted the social life of the Mokheves. The old habits were slowly disappearing from practice. The institution of social protection was more active in the traditional society. Helping the poor and the weak in Khevi had an organized character, which has been preserved to nowadays, although it has less organized character and depends on the individual's initiative.

In contemporary life, for the most part, a woman is the breadwinner of the family, and sometimes she is appointed to certain positions. Despite this, the status of men in the family and society is still a priority.

ნანა ჩხატარაშვილი

ელექტრონული მუსიკა, როგორც იდენტობის გამოსატვის საშუალება თანამედროვე საქართველოში

საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, საქართველოში, ღირებულებათა ცვალებადობის ფონზე, ელექტრონული მუსიკის შექმნასთან ერთად ვითარდებოდა საკლუბო კულტურა, რომელიც დღეს ხშირად მოიხსენიება, როგორც ახალგაზრდული სუბკულტურა. საბჭოთა პერიოდში კონტროლს დაქვემდებარებული ხელოვნება პოსტკომუნისტურ სივრცეებში, რეგულაციებისგან გათავისუფლდა. ელექტრონული მუსიკა, რომელიც თავისუფლებისათან და თვითგამოხატვასთან ასოცირდება, საკლუბო ცხოვრების შემადგენელი ნაწილია. ჩემს კვლევაში, ელექტრონული მუსიკის წარმოებისა და გამოხატვის სოციო-კულტურულ პრაქტიკებზე დაკვირვებით გამოვლინდა ქართული ელექტრონული მუსიკის არსებითი მახასიათებლები, რომელიც განხილულია ტრადიციული კულტურისა და ყოფის ელემენტების კონტექსტში. კვლევამ ცხადჰყო, რომ ელექტრონული მუსიკის წარმოების და რეალიზების ძირითად მაპროვოცირებელ ფაქტორს მიმდინარე სოციო-კულტურული მოვლენები წარმოადგენს, ხოლო ელექტრონული მუსიკის კლუბის სუბკულტურა თანამედროვე ქართველი ახალგაზრდების იდენტობის ფორმირებისა და თვითგამოხატვის მნიშვნელოვანი მექანიზმია. სტატიაში აღწერილია ქართული ელექტრონული მუსიკის ხასიათი, სუბკულტურული პრაქტიკები და ელემენტები.

სტატიაში¹ ელექტრონული მუსიკა განხილულია, როგორც

¹ ნაშრომი შესრულებულია სამაგისტრო კვლევის ფარგლებში: „ელექტრონული მუსიკა, როგორც იდენტობის გამოსატვის საშუალება პოსტსაბჭოთა პერიოდის საქართველოში“, ხელმძღვანელი დოქტორი თეა ქამუშაძე, თსუ, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი, ეთნოლოგია-ანთროპოლოგიის

სოციალური იდენტობის მაკონსტრუირებელი მექანიზმი პოსტსაბჭოთა საქართველოში, რომლის აქტუალობასაც განაპირობებს პოლიტიკური და ეკონომიკური ცვლილებების ფონზე, ღირებულებათა ტრანსფორმაციების გავლენების კვლევის აუცილებლობა იმ სამიზნე ჯგუფებში, რომელთა მაფორმირებელიც ალტერნატიული ხელოვნებაა.

პოსტსაბჭოთა საქართველოში ელექტრონული მუსიკა და საკლუბო ცხოვრების წესი, რომელიც ევროპული და ამერიკული „თავისუფლების იდეასთან“ ასოცირდება, წარმოადგენს ახალგაზრდების სოციალურ ჯგუფად/სუბკულტურულ ერთობად შემკვრელ მექანიზმს. სუბკულტურა მისი წევრებისათვის ქმნის სივრცეს, სადაც შესაძლებელია, ალტერნატიული იდენტობის შექმნა და არსებულის გამოხატვა დომინანტურ კულტურასთან კავშირის შენარჩუნების გზით. სუბკულტურების აქტიური შესწავლა სათავეს იღებს მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ, როდესაც ადამიანებისთვის თვითიდენტიფიკაციის პროცესი განსაკუთრებით რთული გახდა. გარდამავალ და პოსტ-ტრავმულ ღირებულებათა გადაფასების და საკუთარი თავის რეალიზების პროცესში იკვეთება, სუბკულტურის გაგების მნიშვნელობა. 1980-1990-იანი წლებიდან კლუბური კულტურა, სუბკულტურული მიდგომების გათვალისწინებით, სოციალური მეცნიერებების საკვლევ არეალში მოექცა (Thornton 1995).

საქართველოში, ამერიკის და ევროპის დიდი ქალაქების კვალდაკვალ, მკვეთრად გაიზარდა ელექტრონული მუსიკის პოპულარობა და საკლუბო სივრცეების რაოდენობა, რომლებიც ელექტრონული მუსიკის ირგვლივ კონცენტრირდა. კლუბი „ბასიანი“, „ხიდი“ და „მტკვარზე“, მათ შორის მოცულობით ყველაზე დიდია და ყოველ წვეულებაზე აერთიანებენ საერთო მუ-

ინსტიტუტი, 2020 წელი. ავტორი მადლობელია ამავე ინსტიტუტის აკად. ასისტენტის ბორის კომანიძის ნაშრომის შექმნის პროცესში განეული რჩევებისა და რეკომენდაციებისათვის.

სიკალური გემოვნების მქონე ასეულობით ადამიანს. თუმცა, ელექტრონული მუსიკის შექმნა, საქართველოში გაცილებით ადრე, 1980-1990-იან წლებში დაიწყო, რაც საბჭოთა კავშირის დაშლას და სოციო-პოლიტიკური სისტემის ცვლილებას დაემთხვა.

საბჭოთა ცენზურა ხელოვნების ყველა დარგს იდეოლოგიურ ჩარჩოებში აქცევდა. დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ კი თავისუფლად და მრავალმხრივ განვითარების შესაძლებლობა გაჩნდა მუსიკაში, რომელიც აღმოჩნდა, რომ ყველაზე მკვეთრად აირეკლავს ეპოქის მოვლენებს, მნიშვნელობებს, ცვლილებებს. ელექტრონული საცეკვაო მუსიკა (Electronic Dance Music) თანამედროვე კლუბური სუბკულტურის ფუნდამენტური ლერძია და წარმოადგენს სინთეზური ხელოვნების ნიმუშს, სადაც ელექტრონულ სიგნალებთან/ბგერებთან ერთად მნიშვნელობა აქვს სივრცეს, განათებას, აუდიტორიას, ცეკვას/მოძრაობას. ელექტრონული საცეკვაო მუსიკის (EDM) მზარდმა პოპულარობამ განსაზღვრა მისი მასშტაბური ხასიათი. ციფრული სამყაროს მიღწევებთან ერთად, სხვადასხვა რეგიონში/ქვეყანაში იქმნება EDM-ის ქვეყნარები, დამახასიათებელი ხმით/„საუნდით“ და კულტურული თავისებურებების გათვალისწინებით.

ელექტრონული მუსიკის თავისებურებათა შესწავლა გულისხმობს მის ჰოლისტიურ კვლევას სუბკულტურის ელემენტების კონტექსტში. საქართველოში ელექტრონული მუსიკა, ყოველდღიურობის ნაწილი ხდება. ბოლო წლებში, ელექტრონული მუსიკა ახალგაზრდების ცხოვრების სტილის ფორმირების, იდენტობის ფორმირების და ქვეყნის ტურიზმის განვითარების მნიშვნელოვან ასპექტს წარმოადგენს. ასეთ პირობებში, აქტუალური ხდება ქართული ელექტრონული მუსიკის სპეციფიკის ანალიზი და მასთან დაკავშირებული სოციო-კულტურული მოვლენების შესწავლა. რა განაპირობებს მისდამი ინტერესის ზრდას და თვითგამოხატვის რა შესაძლებლობებს იძლევა მუ-

სიკის ეს მიმართულება ახალგაზრდებისათვის? რა სპეციფიკა გააჩნია ქართულ ელექტრონულ მუსიკას და რა როლი აქვს სოციალური ტრანსფორმაციის პროცესში?

სტატია ეფუძნება ეთნოგრაფიულ კვლევას, რომლის დროს გამოყენებული მეთოდებია: უბრალო და ჩართული დაკვირვების, ნახევრადსტრუქტურირებული ინტერვიუება. კვლევის მიზანს წარმოადგენდა ქართული ელექტრონული მუსიკის სოციალური კონტექსტისა და კულტურული პრაქტიკების ფუნქციური შესწავლა. მიზნის მისაღწევად კვლევის ამოცანები იყო, დამედგინა რა სოციალური პრობლემები აძლევს სტიმულს ქართული ელექტრონული მუსიკის წარმოებას; ელექტრონული მუსიკის გამოხატვის რა კულტურული პრაქტიკები არსებობს; ტრადიციული კულტურის რა ელემენტები გამოიყენება (ან საერთოდ გამოიყენება თუ არა) ელექტრონულ სამუსიკო ხელოვნებაში.

კულტურა ადამიანის ცხოვრების ყველა ასპექტს მოიცავს, წარმოადგენს მთლიან მნიშვნელობათა სისტემას, რომელსაც ჯგუფის წევრები/აქტორები მემკვიდრეობით იღებენ და იზიარებენ. რ. უილიამსი თვლის, რომ კულტურა ცხოვრების განსაკუთრებული წესია, რომელიც გამოხატავს მნიშვნელობებსა და ფასეულობებს, ხელოვნებასა და განათლებაში, სოციალურ ინსტიტუტებსა და ყოველდღიურ ქცევებში (Williams 1961, 57). ყველა საზოგადოებაში არსებობს ცალკეული ჯგუფები, რომლებიც ვითარდებიან დომინანტურ ღირებულებათა სისტემების კვალდაკვალ. კლასობრივი კულტურა მიჩნეულია კულტურის ძირითად ფორმად, სუბკულტურები კი ამ დომინანტი კულტურის ნაწილად. მისთვის დამახასიათებელია ღირებულებების და ქცევების ორგანიზებული ერთობლიობა, რომელიც განსხვავდება დომინანტურ კულტურაში გაზიარებული ნორმებისგან (Brake 1985, 6).

სუბკულტურების არსებობას ისტორიულიად განაპირობებდა სოციალური ჯგუფების შეურიგებლობა დომინანტური კულტურის ნორმებთან, რომელიც მათ საკუთარ თავთან გაუცხოებდას „აიძულებდა“. ე. კოენი, რომელიც მსგავს კონტექსტში ანალიზებდა ახალგაზრდულ სუბკულტურებს მიიჩნევდა, რომ „რასაც ადამიანები აკეთებენ, დამოკიდებულია მათ წინაშე მდგომ პრობლემებზე“ (Cohen 1955, 51). ყოველი თაობა დგას ახალი გამოწვევების, კოლექტიური პრობლემების წინაშე, და ამ პრობლემებთან გამკლავების არჩეული სტრატეგიები ცვლის კულტურული პროცესების დინამიკას. იმისთვის, რომ ზოგადი კულტურული ჩარჩოს ფონზე ამა თუ იმ ჯგუფის სუბკულტურული მიშვნელობა თვალსაჩინო გახდეს, საჭიროა, არა მხოლოდ, მნიშვნელობების გადაფასება, არამედ მათი გამოხატვა, ვიზუალიზება, მოვლენებს შორის ფუნქციური მიმართების მკაფიო ასახვა, ახალი სტილის ფორმირება, ის რაც საბოლოო ჯამში კულტურულ მრავალფეროვნებას ქმნის.

ახალგაზრდებისთვის, იდენტობის ფორმირების გარდამტეხ ეტაპს წარმოადგენს ზრდასრულობის პერიოდი (როდესაც ისინი სრულწლოვანები ხდებიან). ამ დროს, იწყება საკუთარი თავის და სამყაროს შეცნობის ახალი ეტაპი, რომელსაც თან ახლავს ღირებულებათა გადაფასება. უჭირთ საკუთარი ადგილის პოვნა, ვერ იზიარებენ არსებულ იდეოლოგიას, ვერ თავსდებიან კულტურულ ჩარჩოებში და ამ დროს კონკრეტული სუბკულტურა ესახებათ „გამამშალალებელ“ სივრცედ, რომლის საშუალებითაც იდენტობასთან დაკავშირებულ პრობლემებს წყვეტენ. სუბკულტურის წევრები ჯგუფის სოციალური სტრუქტურიდან ირჩევენ სასურველ როლებს/„იმიჯებს“, იდენტობებს, იდეებს, ქმნიან საკუთარ ცხოვრების სტილს და ამ გზით ცდილობენ გადაჭრან კოლექტიური პრობლემები, რაც საფუძველს ქმნის სოციალური ცვლილებებისთვის. სუბკულტურული ერთობის გამომხატველობით ფაქტორს წარმოადგენს მუსიკა, რომელიც

უზრუნველყოფს ამ ერთიანობის განმსაზღვრელი იდეოლოგიის გაზიარებას და სუბკულტურული ცხოვრების სტილის/მნიშვნელობის გათავისებას.

მუსიკა კომუნიკაციის უძველესი და გავრცელებული ფორმაა, რომელიც მისი მსმენელებისგან შემდგარ კულტურულ საზოგადოებას ქმნის. ს. ფრიტი, მუსიკისა და ადამიანის დამოკიდებულებას/ურთიერთობას იდენტობის განვითარების მთავარ ფაქტორად განიხილავს. მუსიკის სუბიექტური შეგრძნება განსაზღვრავს ჩვენს სოციალურობას, რომელიც გაზიარებული გამოცდილებებით/ემოციებით ნიადაგს უქმნის კოლექტიურ იდენტობას და, ამავე დროს, ადამიანებს/მსმენელებს ყოფიერების საზრისის გაგებაში ეხმარება, საშუალებას აძლევს მათ „იპოვონ“ საკუთარი თავი (Frith 1998, 273).

დღეისათვის პოპულარულ ახალგაზრდულ სუბკულტურას ელექტრონულ საცეკვაო მუსიკასთან ასოცირებული კლუბური სუბკულტურა ქმნის. ელექტრონული მუსიკა ტექნოლოგიების განვითარების კვალდაკვალ ვითარდება. 1970-იანი წლებიდან ელექტრონულ მუსიკაში ახალი მიმართულება გაჩნდა საცეკვაო მუსიკის სახით, რომელიც დღემდე პოპულარულია თანამედროვე მსოფლიოში, მაგრამ მუსიკის ამგვარ განვითარებას ბევრი კრიტიკოსი გამოუჩინდა. დ. კლარკი დისკო მუსიკას, (ელექტრონული საცეკვაო მუსიკის ერთ-ერთ პირველ ქვეყანას) 1970-იანი წლების უაზრო მუსიკას უწოდებს, რომელსაც დამანგრეველი გავლენა აქვს მუსიკის ინდუსტრიაზე, მისი სპეციფიკის, ტექნოლოგიური მიღწევების ფონზე პროდუსერების გაზრდილი ძალაუფლების გამო, რაც მისი აზრით მუსიკალური ღირებულებების მთლიან გაქრობას იწვევს (Clarke 1989, 344).

ღირებულებების ანუღირებას მუსიკაში მით უფრო ემხრობოდნენ, როდესაც მუსიკის შინაარსობრიობაზე კეთდებოდა აქცენტი. ინსტრუმენტული/ელექტრონული მუსიკის შესახებ საუბრისას ჩნდება კითხვა, როგორ ახერხებენ მუსიკოსები,

მხოლოდ ბგერათა თანწყობით, ვერბალური ნაწილის არარსებობის პირობებში, გამოხატონ აზრი. თუ ხელოვნება/მუსიკა ყოველგვარ აზრს მოკლებულია, მისი არსებობის დროც ვერ იქნება ხანგრძლივი. ბგერა, რომელიც მუდმივად მეორდება, თანდათანობით იძენს და იცვლის მნიშვნელობას ჩვენს აღქმაში, ისე როგორც ეს ხდება თანამედროვე ელექტრონულ მუსიკაში (Nye 2013).

ასოციაციურობა, რომელსაც დამუშავების შემდეგაც ბოლომდე ვერ კარგავს ხმოვანება/ხმა, გაგების მრავალფეროვნებას იწვევს და ინტერპრეტაციის საშუალებას აძლევს, როგორც შემსრულებლებს, ისე მსმენელს. ამგვარი შინაარსობრივი პლურალიზმი, რომელიც ხმებში და მის ინდივიდუალურ ინტერპრეტირებაში გამოიხატება, აჩენს სხვადასხვაგვარ მნიშვნელობებს და მოსმენის სურვილს.

კლუბური კულტურის სტრუქტურის გასაანალიზებლად და მათი წევრი ახალგაზრდების მისწრაფებების, შეხედულებების შესასწავლად, მნიშვნელოვანია სარა სორთონის მიერ ჩატარებული კვლევა „კლუბური კულტურა: მუსიკა, მედია და სოციალური კაპიტალი“ (1995). ავტორი კლუბურ კულტურაში მოიხაზრებს იმ ახალგაზრდების კულტურას, რომელთა თავშეყრის ადგილს წარმოადგენს კლუბები და „რეივები“ (არასტანდარტული, ცვალებადი სივრცეები), ხოლო თვითგამოხატვის სიმბოლურ საშუალებას ელექტრონული საცეკვაო მუსიკა. სივრცესთან მჭიდრო კავშირის გამო, ადამიანები, რომლებიც ხშირად სტუმრობენ მსგავს ადგილებს და აქვთ საერთო მუსიკალური გემოვნება „რეივერებად“ და „კლუბერებად“, („ქლაბერებად“) მოიხსენიებიან. სორთონი მიიჩნევს, რომ კლუბური/სუბკულტურული იდეოლოგიით ახალგაზრდები ეცნობიან, საკუთარ და სხვა სოციალურ ჯგუფებს და „მეინსტრიმისგან“/მასებისგან დისტანცირებით, აქცენტს აკეთებენ თავიანთ განსხვავებულ თვისებებზე, „ლიბერალურ სივრცის მოპოვე-

ბის“ მნიშვნელობაზე, ინდივიდუალური/პიროვნული უფლებების პრიორიტეტებზე და ასე შემდეგ. სორთონი აღნიშნავს, რომ საკლუბო კულტურა ყველაზე წარმატებული მაშინაა, როდესაც ახალგაზრდები თვლიან, რომ მუდმივი ინტერაქციით თავად შექმნეს ეს კულტურული სივრცე. საკლუბო კულტურის („ქლაზინგის“) ტრადიციული გაგება, კონკრეტულ სივრცეებში, ადამიანთა იმგვარ გაერთიანებებს გულისხმობს, სადაც უსმენენ ელექტრონულ მუსიკას, ცეკვავენ, იღებენ ალკოჰოლს და მოიხმარენ კლუბურ ნარკოტიკებს, სადაც იკვეთება ამ კულტურის, როგორც გლობალური ფენომენის საერთო მახასიათებლები, მაგრამ გასათვალისწინებელია ის ფაქტი, რომ კლუბური სუბკულტურა ყოველთვის ლოკალური პრობლემების გარშემო კონცენტრირდებოდა და გარდა მისი საერთო ხასიათის გამოვლინებებისა, შესაძლებლობა გვაქვს ვისაუბროთ სხვადასხვა ქვეყნების სპეციფიკურ გამოცდილებებზე (Thornton 1995).

კლუბური კულტურა მიისწრაფის დომინანტური კულტურის/აზრის რეკონსტრუირებისკენ. კლუბი, როგორც სოციალური სივრცე და ელექტრონული საცეკვაო მუსიკა, როგორც ამ სივრცეში მყოფი ადამიანების „თავისუფლების ხმა“ თითქმის მთელი მისი ისტორიის მანძილზე სოციალური/პოლიტიკური ცვლილებების და ტრასფორმაციის ცენტრში იყო. ამიტომ, ამ სუბკულტურსთან დაკავშირებულ კულტურულ მოვლენებთან ერთად, ყურადღება უნდა გავამახვილოთ სოციალურ პროცესებზეც.

1980-იანი წლებიდან, კლუბური კულტურის საერთო ხასიათი გამოიკვეთა, უფრო ზუსტად ჰუმანური იდეების გამავრცელებელი და სისტემის საწინააღმდეგო პოზიციის დაფიქსირების არეალი გახდა. საკლუბო სივრცეში, სპეციფიკური სტილი და ქცევის კოდები/მნიშვნელობები გაზიარებული და გაგებულია გარშემომყოფებისთვის. ეს არის სივრცის კოლექტიური გაგება, რასაც მითოლოგია ქმნის. ადამიანებისთვის ერთი და იგივე

ადგილს სხვადასხვა მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს, ეს დამოკიდებულია იმაზე, თუ რა ცოდნა, რა განცდა გააჩნიათ მათ ამ ადგილის შესახებ და რა ტიპის სიმბოლურ მნიშვნელობას ანიჭებენ მას (Hubbard & L. Holloway 2000). იმ შემთხვევაში, თუ საკლებო სივრცის სპეციფიკა მოკლებული იქნებოდა „კოლექტიური გაგებას“, ფუნქციას და ღირებულებას, სრულიად გაუგებარი იქნებოდა ასეულობით ადამიანის ბნელ, მინისქვეშა სივრცეებში შეკრების მიზეზი, მაგრამ დღეს თუ ჯგუფის წევრებს არ უქმნის დისკომფორტს მსგავსი „ლოკაციები“ და პირიქით, ყოველდღიურად ადამიანების მზარდ რაოდენობას იზიდავს, სწორედ იმ გაზიარებული მნიშვნელობების დამსახურებაა, რაც მათთვის თვითგამოხატვის და თვითრეალიზების საშუალებას იძლევა. ადამიანები, კლუბში წასვლით არჩევანს აკეთებენ სივრცეზე, რომელიც მათ აძლევს იდენტობის გამოხატვის საშუალებას. დ. მაგლტონი (2000) აღნიშნავს, რომ იმ ადამიანებზე დაკვირვებით, რომლებიც ცდილობენ გაექცნენ ყოველდღიურ/რუტინულ სივრცეებს და იკრიბებიან მსგავს ადგილებში, შესამჩნევი ხდება სტიგმატიზირებული გარემოდან იდენტობების გათავისუფლების მცდელობის წარმოჩენა (Muggleton 2000).

ინდივიდი/ჯგუფი ირჩევს და მნიშვნელობას ანიჭებს იმ ნიშნებს, რომელსაც თავად მიიჩნევს საჭიროდ (მუსიკალური გემოვნება, სტილი, ღირებულებები), კლუბი კი ამ ახალგაზრდული კულტურის, იდენტობების გამოხატვის სივრცულ კონტექსტს წარმოადგენს. ამიტომ, თანამედროვე სუბკულტურული თეორიები მიმართულია ინდივიდუალიზმისკენ, ხაზს უსვამს განსხვავებულობას, ჰეტეროგენურობას და არა კოლექტივიზმს და კონფორმიზს, რომელიც სტერეოტიპების უკრიტიკო მიღებას გულისხმობს (Laughey 2006; Muggleton 2000; Williams 2011).

ელექტრონული მუსიკის სახელის ქვეშ ათასობით ქვეჟანრი ერთიანდება, რომელიც მეორე მსოფლიო ომის ბოლოდან დღემდე აქტიურად ვითარდება. ჩემი ინტერესის საგანი ელექტრონული საცეკვაო მუსიკის სპეციფიურობის ეთნოგრაფიული შესწავლა და ანალიზია, რომელიც ელექტრონული მუსიკის ერთ-ერთი მსხვილი კატეგორიაა და მასში „ელექტრო“, „ტექნო“ „ჰაუსი“, „ემბიენტი“, და სხვა ჟანრები მოიაზრება. დღევანდელი მონაცემებით თუ ვიმსჯელებთ EDM ყველაზე მეტადაა გათვლილი „მასების გემოვნებაზე“, ის განსაზღვრავს საკლუბო სცენის და თანამედროვე ფესტივალების მუსიკალურ მიმართულებას/ტენდენციას (Wagner 2014). ამ ფონზე უნდა გავიგოთ რა გარე ფაქტორები (რა მექანიზმები) განაპირობებს ახალგაზრდებში ელექტრონული საცეკვაო მუსიკით დაინტერესებას. სოციალური გარემოს ცვლილებასთან ერთად, საკლუბო კულტურაში და ელექტრონული მუსიკის ინდუსტრიაში მუდმივად იცვლება ტენდენციები, არ კარგავს აქტუალობას და ახალგაზრდებში იძენს „სადემონსტრაციო“ ხმის/სივრცის მნიშვნელობას. მუსიკით და ცეკვით მიღწეული თავისუფლების შეგრძნება იზიდავს ახალგაზრდებს და განსაზღვრავს მათ გემოვნებას, ცხოვრების სტილს და კლუბური სუბკულტურისადმი მიკუთვნებულობას, რაც მხოლოდ მუსიკასთან ან ცეკვასთან არ არის დაკავშირებული, აქ გადამწყვეტია ყველა ის სოციალური თუ კულტურული ფაქტორი, რაც მათ აფერხებთ. მუსიკა ძლიერი სოციალური მექანიზმია, რომელიც აყალიბებს იდენტობებს და საზოგადოებას, მას შეუძლია შექმნას ორგანიზაციები და ინსტიტუტები, განასახიეროს იდეალები და ფასეულობები. ინდივიდუალური იდენტობებისთვის ნიადაგის შექმნით წვლილი შეაქვს კოლექტიური იდენტობის მშენებლობაში (Street 2012, 173).

სოციალურმა მედიამ, ინფორმაციის უზრუნველყოფით, ელექტრონულ მუსიკა გლობალურ ფენომენად აქცია. მისი მეშვეობით ვხედავთ, როგორ ხდება მუსიკაში ინოვაციის შემოტანა

და ტრანსფორმაცია. ამ ფონზე, ქართული თუ უცხოური გამომცემლობები აღნიშნავენ, რომ თბილისის საცეკვაო სცენა ელექტრონული მუსიკის ახალ ცენტრს წარმოადგენს. ელექტრონულმა ჟურნალმა „Resident Advisor“-მა ვრცელი სტატია გამოაქვეყნა ქართული საკლუბო ცხოვრების კონტექსტის წარმოსაჩვენად. სტატიაში აღნიშნულია, რომ საქართველოში ელექტრონული მუსიკის სცენის აქტუალობა რამდენიმე ფაქტორმა განაპირობა: კლუბების სწორმა დაგეგმარებამ, გამართულმა ხმის სისტემამ, სიახლეებისთვის ღიად განწყობილმა აუდიტორიამ, მიმზიდველმა წვეულებებმა და ასე შემდეგ. მაგრამ, არსებობს უფრო რთული რეალობა, რომელიც წარმატების უმთავრესი ფაქტორია და გულისხმობს საბჭოთა კავშირის დაშლას და მის შემდგომ ტრაგიკულ პერიოდს, როდესაც საქართველომ კონფლიქტები და სიღარიბე გადაიტანა, რამაც დროთა განმავლობაში მოამზადა ნიადაგი, წარსულიდან თავის დაღწევისათვის.

„20 წლის წინ თბილისს ელექტროენერჯია იშვიათად მიეწოდებოდა, დღეს კი მსოფლიოში ერთ-ერთი საუკეთესო ელექტრონული მუსიკის სცენა აქვს“, სადაც საცეკვაო მუსიკა სოციალური ცვლილებების „საუნდტრეკია“ და კლუბში სიარული შეფასებულია როგორც „პოლიტიკური აქტი“ (Lynch 2016).

მუსიკა იმ რეალობაში იქმნება, რომელშიც მის შემსრულებლებს უწევთ ცხოვრება. მას არ აქვს იმის მისწრაფება, რომ მოწყდეს რეალობას და განვითარდეს დამოუკიდებლად. ამიტომ, მოვლენები, რომელიც ილექება ადამიანების ცნობიერებაში და პირდაპირ თუ ირიბად განსაზღვრავს მათ ცხოვრებას, გავლენას ტოვებს ხალხის შემოქმედებაზე. ამ შემთხვევაშიც მუსიკა, მათ შორის ელექტრონული საცეკვაო მუსიკა წარმოადგენს ადამიანების/თაობის მისწრაფებებს და სურვილებს ცვლილებების, მიზნებისა და შედეგებისკენ.

1921 წლის თებერვლიდან საქართველოს, როგორც საბჭოთა სოციალისტურ რესპუბლიკას 70 წელი მოუწია ცხოვრება იმ რეჟიმში, რომელშიც ცენზურა თავიდანვე დაკანონდა. საექვოდ აღიქმებოდა ყველა ისეთი იდეის არსებობა, რომელიც „საბჭოთა ადამიანის“ ფორმირებას შეუშლიდა ხელს. მკაცრად კონტროლდებოდა მედია, ლიტერატურა, თეატრი, კინო, მუსიკა. თვითრეალიზების ასეთ უალტერნატივო პირობებში, ცალკეულმა ადამიანებმა მოახერხეს ყოფილიყვნენ ინდივიდუალურები, ეფიქრათ, გამოეთქვათ პროტესტი, უკმაყოფილება, თანაგრძნობა, სიყვარული.

1980-იანი წლების ბოლოს, საბჭოთა ცენზურის შესუსტების ფონზე ირაკლი ჩარკვიანიმა, კოტე ყუბანიშვილმა და პაატა ქურდაძემ დაარსეს „რეაქტიული კლუბი“ (რეაქტიული პოეზია), რომელიც რეაქცია იყო იმ სისტემაზე, რომელშიც ცხოვრებაც უწევდათ. ეს იყო კულტურული მანიფესტი, „ანდერგრაუნდის“ გაერთიანება, რომლის შესახებაც, მძიმე სოციალური ფონის გამო, საზოგადოების დიდმა ნაწილმა არ იცოდა. „კლუბიც“ იმიტომ დაარქვეს, რომ მის წევრებს (სულ რამდენიმე ადამიანს) საზოგადოების/ერის აზრი გამოეხატა და ყველას სათქმელი ეთქვა, გადაერჩინათ კულტურა საბჭოთა გავლენებისგან, რომელსაც ერი დეგრადაციამდე მიჰყავდა. ირაკლი ჩარკვიანი საუბრობდა ერის განკურნების აუცილებლობაზე და რეაქტიული კლუბის მნიშვნელობაზე. თვლიდა, რომ კლუბმა საზოგადოების ცნობიერებაში, რომელიც კომუნისტური გავლენებისგან ვერ თავისუფლდებოდა, მნიშვნელოვანი გარდატეხა გამოიწვია:

„რეაქტიულ კლუბის“ დაარსებას, ვფიქრობ, სერიოზული შედეგები მოჰყვა. მაგალითად, მანამდე ინგლისური მუსიკა და რუსული საზიზლარი პოპსა მოდურად ითვლებოდა. მიაჩნდათ, რომ ქართულად შეუძლებელი იყო როკ-ენ-როლის სიმღერა. თვლიდნენ, რომ ქართული თანამედროვე ენა რუ-

სულთან და ინგლისურთან შედარებით ჩამორჩენილი იყო“ (გაბუნია 2017).

მოგვიანებით დადა დადიანმა და ირაკლი ჩარკვიანმა დაინყეს ალტერნატიული მუსიკის შექმნა, რომელიც მიმართული იყო საბჭოთა საზოგადოების ცნობიერების შეცვლისკენ, და ასახავდა იმ განწყობებს, რაც 1980-1990-იანი წლების საქართველოში არსებობდა. იმ დროს, საქართველოში ალტერნატიულ მუსიკას ბევრი ქართველი მუსიკოსი უკრავდა. ირაკლისა და დადას მუსიკა იყო ელექტრონული (ელექტროაკუსტიკური), სადაც გარდა ელექტრონული სიგნალების მიერ წარმოებული ხმებისა, სხვადასხვა ინსტრუმენტებიც ფიგურირებდა და ჟანრობრივად საინტერესო სინთეზს წარმოადგენდგენდა, რაც განსაკუთრებით ჩანდა ალტერნატიულ ბენდებში „ქართული ცეკვის იმპერია“ (Gorgian Dance Empire) და „საბავშვო მედიცინა“ (Children’s Medicine). მათ მუსიკაში იგრძნობა უკომპრომისობა, სიახლე, რევოლუციური სული, სითამამე. მიუხედავად ინგლისურენოვანი ლირიკისა, მათი მუსიკა არ კარგავდა ინდივიდუალიზმს:

„დადა ყოველთვის ცდილობდა შეექმნა ფორმისა და შინაარსის თვალსაზრისით აქტუალური ქართული მუსიკა. სწორედ ასეთი სტანდარტებისკენ უნდა აიღონ გეზი ახალგაზრდა შემსრულებლებმა, რაც გამოინვევს კიდეც ჩვენში ახალი მუსიკის განვითარებას, თორემ დამერწმუნეთ, ინგლისური მუსიკა ლონდონში ყოველთვის უფრო კარგი გაკეთდება, ვიდრე თბილისში ან ქუთაისში“ (მჭედლიძე 2013, 7).

ირაკლის და დადას შემოქმედება განვითარდა „ანდერგრაუნდში“, მაგრამ აჟღერებდა მასშტაბურ საზოგადოებრივ იდეებს, ინტერესებს და კონტექსტს უცვლიდა არსებულ მუსიკალურ/კულტურულ რეალობას. მოგვიანებით, 1990-იანი წლების მეორე ნახევრიდან მათ მიერ მუსიკაში დამკვიდრებულ ახალ ტენდენციებს ნიკა მაჩაიძე აგრძელებს. მისი შემოქმედება

იმ პერიოდს ემთხვევა, როდესაც ბერლინში ელექტრონული მუსიკის ბუმი იყო. მისი ალბომები საზღვარგარეთ დიდი პოპულარობით სარგებლობდა, სამშობლოში კი არ არსებობდა მსმენელი, აუდიტორია, რომელიც მის შემოქმედებას მოუსმენდა. მუსიკოსების ენთუზიაზმი და ნიჭი, მათ მიერ მომზადებული ნიჟარა, არ აღმოჩნდა საკმარისი 1990-იანი წლების მძიმე ყოფითი პრობლემების ფონზე „ახალი მუსიკის“ ტრადიციული ხაზის გასაგრძელებლად. ნიკა მაჩაიძე საავტორო გადაცემაში „გამოტოვებული 70 წელი“ საუბრობს საბჭოთა კავშირის პერიოდში გამოტოვებული ინფორმაციის პლასტის აღდგენის აუცილებლობაზე, იმისთვის, რომ „წინაპრების მსგავსად არ გვეშინოდეს ყველა-ქუხილის“. შევეჯახეთ რეალობას, რომელსაც ათწლეულების მანძილზე ჩამოვრჩით და ახლა იმ ეტაპის გავლა გვინევს, რაც წინა საუკუნეში უკვე გაიარა სხვა არასაბჭოთა ქვეყნებმა. ამ ეტაპზე, ყველაზე კარგი, რაც ქართულ საზოგადოებას შეუძლია გააკეთოს ისაა, რომ მეტად იყვნენ მზად სიახლეებისთვის და ნაკლებად განსჯისთვის”.

2010-იან წლებში კრიტიკის ობიექტი გახდა ქართული ნაციონალური/ეროვნული ცეკვის ანსამბლი „სუხიშვილები“ ქორეოგრაფიაში გამოყენებული ელექტრონული მუსიკის გამო. ილიკო სუხიშვილი ამბობს, რომ ანსამბლი ყოველთვის ასრულებდა და შეასრულებს ახალ მოძრაობებს, განახლებულ მელოდიებზე, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ამით მოცეკვავეებმა შეიძლება დაკარგონ ქართული ცეკვის შემსრულებლის იდენტობა, ან თვითმყოფადობა. ი. სუხიშვილმა აღნიშნა:

„თუ ქართველი ახალგაზრდა ქართულ ელექტრონულ მუსიკაზე მოძრაობს, როგორც თვითონ, იდენტურად და არა სხვა ვინმე, ვერავინ დამაჯერებს, რომ ეს ქართული არ არის. არ არის აუცილებელი, ჩოხა ჩააცვა და დიმიტრაური დაუკრას“ (გვაძაბია 2018, 4).

ქართული ელექტრონული მუსიკის სცენა იძენს იმ სოციალურ და კულტურულ მნიშვნელობებს, რაც თვითგამოხატვის თავისუფალ შესაძლებლობებს ქმნის. პერფორმანსის მთავარ სივრცედ იქცა კლუბები. კლუბური სივრცის გაჩენის საჭიროება, კლუბის წევრების თქმით, უალტერნატივო კულტურულმა და სოციალურმა მდგომარეობამ განაპირობა. ახალგაზრდებს სჭირდებოდათ, სივრცე, სადაც სოციალური და კულტურული ცვლილებებისთვის ბრძოლა იქნებოდა მათი მთავარი მიზანი. სადაც ერთად გააპროტესტებდნენ ნარკოპოლიტიკას, ჰომოფობიას, ქალთა მიმართ ძალადობას. მათივე თქმით, ქვეყანაში არსებულმა მდგომარეობამ განაპირობა ლამის კლუბების სოციალური მოძრაობებისთვის მნიშვნელოვან პლატფორმად ქცევა და კლუბების პოლიტიკური კონტექსტი (აბაშიძე 2019). საქართველოში, კლუბურმა კულტურამ ის მნიშვნელობა შეიძინა, რაც 1980-იანი წლებიდან ჰქონდა ამერიკის შეერთებულ შტატებში და ევროპის ქალაქებში. კლუბი იქცა სივრცედ, სადაც ერთდროულად ხდებოდა პროტესტი და გართობა. ელექტრონული საცეკვაო მუსიკის მიმართ მზარდი მოთხოვნის კვალდაკვალ თბილისში თანდათან იმატებს საკლუბო სივრცეების რაოდენობა. თბილისი, როგორც რეგიონში, ისე აღმოსავლეთ ევროპაში ელექტრონული მუსიკის ცენტრს წარმოადგენს, თუმცა თბილისსაც დრო დასჭირდა იმისთვის, რომ ჩაბმულიყო მსოფლიო სცენის მოძრაობაში.

კვლევის დროს ყურადღება თბილისის ელექტრონული მუსიკის სცენის ძირითად და წამყვან კლუბებზე: „მტკვარზე“, „ბასიანი“ და „ხიდი“ გავამახვილე. კლუბი „მტკვარზე“ გაიხსნა 2012 წელს, „ბასიანი“ 2014 წელს, ხოლო ხიდი – 2016 წელს. ესენი წარმოადგენენ კლუბებს, რომლებიც, გახსნის დღიდან გამომხაურებას ჰპოვეს პროფესიული თავლსაზრისით და წამყვან როლს ასრულებენ ახალგაზრდების ცხოვრების წესის ფორმირებასა და მსოფლიოს ელექტრონული მუსიკის სცენაზე საქართველოს ადგილის განსაზღვრაში.

კლუბ „მტკვარზე“ დამფუძნებელი ქეთა გაბუნია, კლუბის არსებობის პირველი წლების განხილვის დროს აღნიშნავდა, რომ კლუბში შესვლის მსურველებს სათითაოდ არჩევდა და ზოგჯერ მეგობრებსაც ვერ აძლევდა „მტკვარზე“ ყოფნის უფლებას, რადგან არ წარმოადგენდნენ საზოგადოების უსაფრთხო წევრებს. თუმცა, დროთა განმავლობაში მიდგომა შეიცვალა და მკვეთრი კონტრასტი შეინიშნება კლუბის დაარსების პერიოდსა და დღევანდელობას შორის, რადგან შეიცვალა კლუბის მიმართ დამოკიდებულებები, ასევე კლუბის სივრცეში შესაძლებელია საუბარი გენდერულ ბალანსზე. წინა წლებთან შედარებით, ელექტრონული მუსიკის სცენაზე ბევრი ქალი დიჯეი უკრავს. მათი მუსიკა განსხვავებულია და მასში თითქოს გადმოცემულია ყველა ის ბრძოლა, რაც გამოიარეს საკუთარი ადგილის დასამკვიდრებლად იმ საქმეში, რაშიც ყველაზე უკეთ გამოხატავდნენ საკუთარ თავს (იხ. აბაშიძე 2019).

კლუბ „ხიდის“ დამფუძნებელი თამუნა აქსანდერი აღნიშნავს, რომ კლუბში, გარდა საკლუბო ღამეებისა, ეწყობა თანამედროვე ხელოვნების საგამოფენო დღეები, რომელიც შესაძლებლობას აძლევს სტუმარს გაეცნოს ხელოვნებაში მიმდინარე ტენდენციებს და დაინახოს თუ როგორ იცვლება გარემო ტექნოლოგიური ცვლილებების კვალდაკვალ. „ხიდი“, რომელიც აერთიანებს ხელოვნებისა და მუსიკის მოყვარულებს, ხელს უწყობს ადამიანების თვითიდენტიფიკაციას და ათავისუფლებს მათ სტიგმებისგან, შლის/აქრობს განსხვავებებს, ბარიერებს და თავისუფლად აზროვნების შესაძლებლობას ქმნის: ამ სივრცეში შემოსული ყველა ერთია და ერთი იდეის/სულისკვეთების ქვეშ ერთიანდება. “We create bridges not walls” (აბაშიძე 2019).

„ბასიანის“ ორგანიზატორებმა და დამფუძნებლებმა კლუბის ძირითადი დანიშნულება და ფუნქცია გასაგები გახადეს მისივე სახელწოდებისა და ლოგოს მეშვეობით, რომელზეც შავ ფონზე თეთრი მუზარადია გამოსახული. სახელწოდება „ბასია-

ნი“ საქართველოს ისტორიაში ქალი მეფის მმართველობის დროს მოგებული ბრძოლის აღმნიშვნელია, რომელმაც საქართველოს ავტორიტეტი მკვეთრად გაზარდა. კლუბ ბასიანის სივრცეში არის ორი, დიდი და პატარა საცეკვაო სივრცე. პატარა საცეკვაო სცენა ქართული საბრძოლო ცეკვის „ხორუმის“ (Horrum) სახელს ატარებს. კლუბის ერთ-ერთი დამფუძნებელი, ნაჯა ორაშვილი მიიჩნევს, რომ: „ბასიანი“- გამარჯვების სიმბოლოა, რომელიც საკლუბო კულტურისა და მუსიკალური სცენის განვითარების გარდა, თავიდანვე მოიაზრებდა უთანასწორო გარემოს წინააღმდეგ ბრძოლას. რკინის მუხარადის უკან გაბრაზებული ადამიანები დგანან, რომლის მთვარი იარაღი ერთობა და სოლიდარობაა“ (აბაშიძე 2019). „ბასიანის“ სივრცეშივე გაჩნდა „თეთრი ხმაურის მოძრაობა“, რომელმაც შეითავსა ნარკოპოლიტიკასთან ბრძოლის ფუნქცია.

კლუბური სუბკულტურის აღსაწერად მკვლევართა უმეტესობა სუბკულტურის რამდენიმე განზომილებაზე აკეთებს აქცენტს, რომელთა შორისაც განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ჯგუფის წევრებს, მათ სტილს (ქცევა-მანერა, გარეგობა-ჩაცმულობა), ასევე საკლუბო სივრცეს, მუსიკას, ცეკვას და იმ მნიშვნელობებს, რომელსაც ჯგუფი ანიჭებს მათ. ჩემს მიერ განხორციელებული დაკვირვების დროს კლუბებში („ბასიანი“, „მტკვარზე“ და „ხიდი“) შეიმჩნეოდა ის მახასიათებელი, რომლითაც სუბკულტურა აღინერება.

კლუბურ სუბკულტურასთან პირველი შეხება კლუბში შესვლის დროს იჩენს თავს, რომელიც ნესებს ექვემდებარება. სანამ კლუბში შეხვალ რიგი უნდა დაიკავო, რომელიც მრავალრიცხოვანია. აქ დგომის დროს შეიძლება ნახო ნაცნობები, შეამჩნიო ცნობილი და უცნობი ადამიანი, დააკვირდე მათ სტილს, განწყობას. რიგში მდომებს შესაძლოა არ გაუმართლოთ და წარმატებით ვერ გაიარონ „ფეისკონტროლი“, რომელიც კლუბში შესვლისათვის აუცილებელი პირობაა. ამის მიზეზი შეიძლე-

ბა იყოს კლუბში შესვლის მსურველის არაფხიზელი მდგომარეობა, აგრესიული განწყობა, ჰომოფობიური დამოკიდებულებები. ინტერაქცია რიგში დგომით იწყება, რომელიც ამძაფრებს განცდას, რომ კლუბში შესვლით სასურველი მიიღწევა და ადგილზე გარეთ მყოფ ადამიანებს უდასტურებს იმას, რომ ეს ადამიანიც ელექტრონული საცეკვაო მუსიკის მიმდევარი და კლუბური კულტურის განუყოფელი ნაწილია. ერთი რიგი იმათთვისაა, ვინც ბილეთები ადგილზე უნდა შეიძინოს, მეორე კი მათთვის, ვინც ონლაინ უკვე შეიძინა, „ვერიფიკაციის“ გავლის შედეგად. „ვერიფიკაცია“ უპირატესობაა, რითაც კლუბის წევრი სარგებლობენ ფასდაკლებებით, არ უწევთ რიგში დიდხანს დგომა, მის მიმართ „ფეისკონტროლიც“ შემწყნარებლურია (გამონაკლისი შემთხვევების გარდა). „ვერიფიკაციას“ კლუბი ანიჭებს მომხმარებელს, კლუბის ვებ-გვერდზე დარეგისტრირების შემდეგ, მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მისი სოციალურ ქსელში არსებული პროფილი აკმაყოფილებს ისეთ კრიტერიუმებს, როგორცაა სუბკულტურის წევრებთან ნაცნობობის ხარისხი, გაზიარებული ინტერესები, ცხოვრების სტილი და სხვა. არსებობს ე.წ. შავი სია, რომელშიც წესების დარღვევის შემთხვევებში, კონფლიქტური სიტუაციის შექმნაში, სხვისი პირადი სივრცის დარღვევაში შემჩნეული ადამიანები შეჰყავთ, რის შედეგადაც ვეღარ მოხვდებიან კლუბის ტერიტორიაზე.

კლუბური სივრცის თავისებურებები, რაც ვლინდება ნორმატიულ სისტემაში, ადასტურებს სუბკულტურის არსებობას. ამაზე მეტყველებს გაფილტვრისა და კონტროლის მექანიზმი – „ფეისკონტროლი“. განიხილავთ ფეისკონტროლის ორი სახე: ვირტუალური და რეალური. ვირტუალური ფეისკონტროლის დროს, კონკრეტული ინდივიდის ჯგუფში განწევრიანება („ვერიფიკაცია“) სოციალურ ქსელში არსებული პროფილიდან მიღებული ინფორმაციით ხდება. იგი მოიცავს მომხმარებელთა ინტერესებს, ვიზუალურ იმიჯებს, თვითგამოხატვის პრაქტი-

კებს, სოციალურ და კულტურულ კაპიტალს. რეალური ფეის-კონტროლის შემთხვევაში მონმდება ფიზიკური პარამეტრები: ჩაცმულობის სტილი, ჰაბიტუსი, აქტივობის მანერა, სიფხიზლის ხარისხი. კონტროლის მეორე სისტემა, კლუბში არსებული დაცვა, უშუალოდ, კლუბში მომხმარებელთა ქცევის ეტიკეტის მონიტორინგს გულისხმობს, რითაც მონმდება სოციალური დისტანცია, აქტივობის სიხშირე, მოძრაობის მანერა, ვერბალური თავშეკავება და ცნობიერების მდგომარეობა. კლუბში შესვლის პროცესი აჩვენებს, რომ სივრცე ფუნქციონირებს გაზიარებული ნორმებისა და ქცევის წესების საფუძველზე, მისი დაცვა ყველა წევრისთვის სავალდებულოა. ყველა ეს პარამეტრი ქართული კლუბურულ სუბკულტურის ნორმატიულ სპეციფიკას აღწერს.

კლუბში აუდიტორია (Club Audience) წარმოადგენს სტილს, რომელიც სუბკულტურებისთვის სიმბოლური მნიშვნელობის მატარებელია. პირველ რიგში, რაც საკლუბო ღონისძიებებზე შესამჩნევი ხდება მონაწილეების ჩაცმულობაა: კედები, ქუდები, ვინტაჟური სტილის სამოსი. მაშინ როცა, მაგალითად ბრიტანულ კლუბებში ახალგაზრდები გამოირჩევიან ფერადი და ბრჭყვიალა კოსტიუმებით, ქართული საკლუბო სივრცისთვის დამახასიათებელია სპორტული სტილი, ტანსაცმლის დიდი ზომა და შავი ფერი, ის რაც არ უსვამს ხაზს ადამიანის გარეგნობას, არ მიჯნავს სქესს, და აქცენტს აკეთებს საერთო ხასიათის სტილზე/გარეგნობაზე. მსგავსი სამოსით, თბილისში, ახალგაზრდები მარტივად იდენტიფიცირდებიან, როგორც „ქლაბერები“. თუმცა, აქვე, შეიმჩნევა ახალგაზრდები, რომლებიც ინდივიდუალური სტილით არიან წარმოდგენილები და გამოირჩევიან მასისგან უფრო ფერადი, ბრჭყვიალა ტანსაცმლით, თამამი ჩაცმულობით, ვარცხნილობით, რაც, პირიქით, ხაზს უსვამს სხეულებრივ ესთეტიკას. ქართულ საკლუბო სივრცეში, ჯგუფის წევრების სტილი წარმოადგენს გაზიარებული შეხედუ-

ლებების თვალსაჩინო ელემენტს, ამავე დროს, საკუთარი თავის რეპრეზენტაციის, სხვა კულტურული აუდიტორიებისათვის იდენტობის წარდგენის საშუალებას. ინფორმანტები ქართული კულტურის წევრთათვის დამახასიათებელ ტანისამოსის ფერს და 1990-იანი წლების ჩაცმულობის სტილს ქართული კლუბური სუბკულტურის მარკერად განიხილავენ და მას კულტურული გამოცდილების გაგრძელებად მოიაზრებენ ერთ-ერთმა მთხრობელმა მითხრა:

„შავი ტანსაცმელი, რომელიც გლოვის ფერად აღიქმება ჩვენს კულტურაში, საკლუბო კულტურამაც მნიშვნელოვნად აითვისა. 1990-იანების ჩაცმულობის გადმოტანაც მასიურად ხდება ქართულ კლუბებში, რითაც შეიძლება გაუაზრებლად, მაგრამ მაინც მნიშვნელობას ვანიჭებთ წარსულის გამოცდილებას, არ ვივინყებთ, რომ ის ჩვენი ნაწილი იყო.“

აუდიტორია უყურებს სცენაზე მდგომ დიჯეის, რომელიც არც თუ ისე დისტანცირებულია მასისგან/მოცეკვავეებისგან, თითქოს მუსიკა ყველას აერთიანებს. ახალგაზრები, ღამის განმავლობაში, გამოხატავენ სხვებთან ინტერაქციის სურვილს, ერთვებიან ვერბალურ ან არავერბალურ ურთიერთქმედებებში. მაგალითად: ერთად ცეკვავენ, საუბრობენ აივანზე ან მოსასვენებელ ოთახებში. ქართულ კლუბებში, შეამჩნევთ მარტო მყოფ ადამიანებსაც, რომლებიც დიჯეისთან/მუსიკასთან უწყვეტ კავშირს ამყარებენ და „იკარგებიან“ სასცენო სივრცეში. თუმცა, ნაწილი უპირატესობას მეგობრებთან, თანამოაზრეებთან ერთად გართობას ანიჭებს. წვეულების/„ივენტის“ განმავლობაში ერთმანეთს უმასპინძლებიან ალკოჰოლური სასმელებით, მწველებისთვის განკუთვნილ სივრცეებში სიგარეტით და ა.შ. (კეთილგანწყობას თავისებურად გამოხატავენ). ის ტენდენცია, რომ საქართველოში, ყოველდღიურ პრაქტიკაში კოლექტიური გართობის, გაზიარებული ემოციების, ურთიერთდახმარების სურვილს გამოხატავენ კლუბშიც შესამჩნევი ხდება, მაგრამ გა-

რე რეალობიდან განსხვავებით, კლუბში შესამჩნევად მრავალ-ფეროვანი წრე იკვრება, სხვადასხვა სოციალური სტატუსის, ეთნიკური კუთვნილების, სქესობრივი ორიენტაციის მქონე ადამიანების მონაწილეობით. ჩემმა ინფორმანტმა აღნიშნა:

„კლუბში მეგობრებთან ერთად დავდივარ, თუმცა ხშირად მარტოც. კლუბი თავიდანვე დიდი აღმოჩენა იყო ჩემთვის, რადგან გაჩნდა სივრცე, სადაც შემეძლო მარტო წასვლა და აბსოლუტურად არ მექონდა სიმარტოვის, შიშის, დაუცველობის განცდა, პირიქით, თითქოს დიდი ოჯახის ნაწილი ხდები, სადაც ნაცნობიც და უცნობიც ყველა შენი მეგობარია.“

ერთი შეხედვით, კლუბში მოძრაობა ქაოტურია, თუმცა ხანგრძლივი დაკვირვების შედეგად ცხადი ხდება მოძრაობათა რიტუალური სკრიპტები და ქცევის მოდელები. თვალშისაცემია განმეორებითი/მონოტონური მოძრაობები ცეკვაში, ეს იმ მინიმალიზმის ფონზე მიმდინარეობს, რასაც ელექტრონული მუსიკა ქმნის პერმანენტულად განმეორებადი ბგერითი სისტემით. ერთი მუსიკალური მონაკვეთიდან მეორეზე გადასვლისას იცვლება მოცეკვავეების მოძრაობებიც, თითქოს ამას შეთანხმებულად აკეთებენ. თუმცა, თითოეული მონაწილისთვის ცეკვა ინდივიდუალურ ექსპერიმენტად რჩება, რადგან ემოციებს, განცდებს ყველა თავისებურად გამოხატავს. მიუხედავად, კლუბში მოძრაობის მინიმალური სპექტრისა, კველვის მონაწილეები განმეორებად, რიტმულ მოძრაობებშიც კი ტრადიციულ კულტურულ ანარეკლებს ამჩნევენ. ჩემმა ინფორმანტმა მითხრა:

„ცეკვის დროს, „დენსფლორზე“ მარტივად შეიმჩნევა ვინ ქართველია და ვინ უცხოელი. ქართველები, ხშირად ქართული ცეკვების მანერებს იყენებენ ცეკვის დროს, მაგრამ ეს სულაც არ არის გააზრებული მათი მხრიდან. ეს მათი ბუნებრივი მოძრაობებია, რადგან მშობლებს ბავშვების ორმოცდაათი პროცენტი მაინც დაჰყავთ ქართულ ცეკვებზე. შედეგად,

მათ მოძრაობებში უჯდებათ ის მანერები, რაც კლუბში ცეკვის დროსაც შესამჩნევია. მე არ დავდიოდი ქართულ ცეკვებზე და ამიტომაც ვამჩნევ, ალბათ.“

ქართული კლუბური სუბკულტურის დამახასიათებელ ნიშნად კვლევის მონაწილეები ცეკვაში სივრცული დისტანციის პარამეტრს განიხილავენ. მაგალითად: ქართულ კლუბებში უფრო ზედმეტი შეხება, ზედმეტი კონტაქტი ვლინდება. დისტანციას მაინც ვერ/არ იცავენ. ელექტრონული მუსიკა თავისი კონცეფციით საკუთარ თავთან ცეკვას გულისხმობს, საკუთარი თავის შეცნობის და დაკვირვების მიზნით, მაგრამ, საქართველოში ჯერ კიდევ ვერ გაითავისეს, რომ ეს ტანგო არ არის“ – ამბობს ჩემი ინფორმანტი.

სტილისა და იდენტობის დისკურსის მსგავსად, ცეკვაშიც/მოძრაობაშიც აირეკლება ტრადიციული კულტურული ელემენტები. კერძოდ, ქცევისა და ხასიათის ისეთი თავისებურებები როგორცაა: აქტიურობა, კონტაქტურობა და ტრადიციული ფოლკლორული ცეკვის ზოგადი გავლენები. მუსიკა (EDM) ერთ სივრცეში მყოფ ყველა ადამიანს აქცევს რიტუალის მონაწილედ, რითაც ყოველდღიური უსიამოვნებებისგან და პასუხისმგებლობებისგან დისტანცირების შესაძლებლობებს ქმნის“. ჩემმა ინფორმანტმა აღნიშნა:

„მე და ჩემს „ხიდზე“ მოსიარულე მეგობრებს განსაკუთრებული დამოკიდებულება გვაქვს მზესთან. მე და ჩემი ერთი მეგობარი ვმსჯელობდით და მივედით დასკვნამდე, რომ ეს მზე წარმართული სიმბოლიკის განსახიერებაა. როგორც ოდესღაც ადამიანებს სჯეროდათ რომ უნდა ეცეკვათ და ასე გამოეხმოთ წვიმა, ჩვენ, უცნობი ადამიანების ჯგუფი მთელ ღამეს ცეკვაში ვატარებთ და ბოლოს ჩვენი ენერჯიების ერთობას მზე ამოჰყავს. ამ დროს, უჩვეულო განცდა ჩნდება, თითქოს ჩვენ, ყველა, უცნობები, როლებმაც ერთმანეთის გვერდით მთელი ღამე ვიცეკვეთ, ერთი საერთო მთლიანო-

ბის, სამყაროს ნაწილები ვართ. ეს მზე, აქაურ და ჩამოსულ დიჯეებთან და მათ მუსიკასთან ერთად, „ხიდის“ იდენტობის ნაწილი და ჩემი ერთ-ერთი საყვარელი დეტალია.“

რიტუალური ქცევითი პრაქტიკების ისეთი გავრცელებული ეფექტები როგორცაა ტრანსი, ცნობიერების შეცვლილი მდგომარეობა, კლუბური სუბკულტურის რიტუალური პრაქტიკებისთვისაც დამახასიათებელია. რადგან, როგორც ჩემმა ინფორმანტმა აღნიშნა, სხეული უფრო მეტად ჩართულია მუსიკის რიტმებში და იქმნება განწყობა, რომ მელოდია არ არსებობს ინდივიდისგან დამოუკიდებლად, რომ მუსიკა და სხეული უშუალოდ კონტაქტობენ და არ არის საჭირო სხვა დამატებითი მკავშირეებები.

ქცევის რიტუალიზაცია კლუბურ სივრცეში ადასტურებს ელექტრონული მუსიკის კლუბის ფუნქციას – ახალ გარემოში, ახლებური წესრიგის დამყარების საჭიროების შესახებ. პოსტსაბჭოთა სივრცეში საზღვრების გახსნამ და ღირებულებათა მრავალფეროვნების გაცნობამ შექმნა იდენტობის შენარჩუნებისთვის ღირებულებათა გადაფასების საჭიროება. ახალი რიტუალი, ახალი წესრიგის რეპრეზენტაციაა. კვლევის შედეგად გაირკვა, რომ ელექტრონული მუსიკა არ ფუნქციონირებს მხოლოდ კლუბში. მას უსმენენ ყველგან, ხასიათის და განწყობის შესაბამისად. ელექტრონული მუსიკა მათი იდენტობის ნაწილია. ინფორმანტები აღნიშნავენ მუსიკის ზემოქმედების უნარს და რეალობასთან, გარემოსთან კავშირის მნიშვნელოვან მექანიზმად განიხილავენ. ერთ-ერთმა ინფორმანტმა მითხრა:

„როცა ელ-მუსიკას ვუსმენ გარემოსთან მჭიდრო კავშირს ვგრძნობ, დისტანცია ქრება და განცდა მაქვს რომ შერწყმული ვარ მასთან. თითქოს მთიშავს უაზრო, დამღლევი ფიქრებისგან (ზოგადად ნებისმიერი ფიქრისგან იღლება ადამიანი) და თავს გაცილებით კომფორტულად ვგრძნობ.“

სუბკულტურული იდენტობა, კლუბის გარეთაც არ კარგავს მნიშვნელობას, მუსიკალური გემოვნება და ცხოვრების სტილი ხდება ადამიანების დაახლოების მთავარი მიზეზი:

„საპროტესტო აქციებზე, სხვადასხვა საჯარო ლექციაზე თუ გამოფენაზე ხშირად მხვდება კლუბში გაცნობილი ადამიანები, გამოდის რომ სულ ერთ წრეში ვტრიალებთ, ერთი ღირებულებების ირგვლივ, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ეს კლუბში დაორგანიზდა, უბრალოდ ეს საერთო ღირებულებები ჩვენს კულტურაში სხვადასხვა სივრცეებშიც იჩენს თავს.“

ელექტრონული მუსიკის სუბკულტურა მის წევრებს ტრადიციულ კულტურაში არსებობის შესაძლებლობებს უქმნის. ერთი მხრივ, იგი კომპენსირებას ახდენს ტრადიციულ კულტურაში რეპრესირებული მდგომარეობების, ხოლო მეორეს მხრივ, ტრადიციულ კულტურაში დაბრუნების გზებს სახავს. ელექტრონული მუსიკის, როგორც სუბკულტურული ელემენტების გავრცელება და მისი ფართოდ გამოყენება კლუბის საზღვრებს გარეთ, ყოფით ცხოვრებისეულ აქტივობებში ერთგვარ ხიდს ქმნის კულტურასა და სუბკულტურას შორის. ელექტრონული მუსიკის მზარდი პოპულარობა ხელს უწყობს ტრადიციულ კულტურის წევრების ელექტრონული მუსიკის ღირებულებებთან ზიარებას. კლუბური სუბკულტურა დომინანტურ კულტურაში ჩნდება და მასთან ერთად ვითარდება. თუ შევისწავლით კონკრეტული სუბკულტურისთვის დამახასიათებელ ელემენტებს, სიმბოლურ ნიშნებს წარმოდგენა შეგვექმნება იმ კულტურაზეც, რომელშიც მოცემული სუბკულტურა არსებობს. ელექტრონული მუსიკა უნივერსალური ენაა, რადგან ემოცია, რომელიც ელექტრონული სიგნალებით იქმნება და გადმოიცემა, გასაგები ხდება მეორე კონტინენტზე მცხოვრები ადამიანისთვისაც. თუმცა, ხშირად, როდესაც კულტურის გაზიარებული ელემენტების, გამოცდილებების, წარსულის მნიშვნელობების ასახვა ხდება მუსიკაში, საშუალება გვეძლევა ვისაუბროთ კონკრეტული ქვეყნის მუსი-

კის სპეციფიკურ თვისებებზე, მის ლოკალურ ხასიათზე. ჩემმა მთხრობელმა მითხრა:

„ქართველი ახალგაზრდა დიჯეები ხშირად მიმართავენ ფოლკლორული, ნაციონალური მელოდიების, სხვადასხვა ქართველი კომპოზიტორების (მაგ. გია ყანჩელის) შემოქმედების გადმოტანას ელ. მუსიკის „ტრეკებში“ და ვფიქრობ ამას წარმატებით ახერხებენ. ამ შემთხვევაში, ნამდვილად ვფიქრობ, რომ ამგვარი კომპოზიცია ქართულია. ეს მუსიკა ყველას მოეწონება, ყველა ქვეყანაში, მაგრამ მხოლოდ ჩვენ მივხვდებით, რომ ის ყანჩელიის მელოდიაზეა.“

ინფორმანტები, ჩემთან საუბრისას აღნიშნავენ ქართველი ელექტრონული მუსიკის შემსრულებლების წარმატებებს. საუბრობენ იმ განცდებზე, რაც ჯგუფურ/ეთნიკურ სოლიდარობას ახასიათებს. მათთან დისკუსიისას დადასტურდა ელექტრონული მუსიკისა და კლუბის ეთნოკულტურული ასპექტები, რაც ვლინდება ეთნიკურ სოლიდარობაში და ქართული მუსიკალური ნაწარმოებების „ელექტრონულ თარგმანში“.

„მიუხედავად, დიდი ენერგეტიკისა, რითმულობისა და ტემპისა სევდაც გასდევს (ქართულ) მელოდიას, რაც ჩემი აზრით უფრო ინტელექტუალური და კარგია. თუ სადმე ჩართულია მათი მუსიკა, ეგრევე ვხვდები, რომ ეს Hamatsuki ან HVL-ია (ქართველი დიჯეები). მათი მუსიკის მიმართ სხვა ასოციაციები მიჩნდება, თუმცა ვერ ვიტყვი კონკრეტულად რა და რატომ“ – მითხრა ჩემმა ერთ-ერთმა მთხრობელმა.

სუბკულტურა ჩნდება იმ კულტურაში, სადაც ადამიანებს უჩნდებათ ცვლილების მოთხოვნილება, პროტესტის განცდა, დომინანტურ ღირებულებებთან გაუცხოება, თვითგამოხატვის პრობლემები. კლუბური სუბკულტურა ადამიანებს სთავაზობს სივრცეს, სადაც იქნებიან თავისუფალი, ჯგუფში ინტერგრირებული. ამასთანავე, საინტერესოა ისიც, რა მექანიზმებით უზრუნველყოფს სუბკულტურა ჯგუფის წევრების კულტურაში

არსებობას. ელექტრონული მუსიკის კლუბი, ეფექტურად აპროვოცირებს ცვლილებას. ამას ადასტურებს სუბკულტურის საპროტესტო პრაქტიკები, რომელიც ვლინდება ინფორმანტა ბრძოლის დისკურსში. ერთ-ერთმა ინფორმანტმა ჩემთან საუბრისას აღნიშნა:

„გარემოში, სადაც შენ არ შეგიძლია იყო ის ვინც ხარ, რადგან მშობელი, სახელმწიფო, ეკლესია ყველა გეუბნება როგორი უნდა იყო და სინამდვილეში როგორი ხარ არც ერთს არ აინტერესებს. საქართველოში ცდილობენ მოგარგონ ამ ჩარჩოებს. კლუბი ამას არ ეგუება, მუდმივად ბრძოლობს, რა თქმა უნდა არააგრესიული ფორმით. ქართული ელექტრონული მუსიკის სცენა, ამ მხრივ, გეთავაზობს სრულ თავისუფლებას, იქ ის ხარ ვინც გინდა რომ იყო და ამით წინააღმდეგ მიდიხარ ყველა იმ აზრის წინაშე, რომელიც ცდილობს, რომ უარი გათქმევინოს საკუთარ თავზე.“

2018 წლის 12 მაისს, თბილისის ღამის კლუბებში ანტინარკოტიკული ოპერაცია განხორციელდა. კლუბ „ბასიანის“ და „კაფე გალერის“ დარბევას ათასობით ადამიანის ქუჩაში გამოსვლა მოჰყვა, სადაც აპროტესტებდნენ პოლიციის ძალადობას და მშვიდობიანი შეკრების დარბევას. ინციდენტამდე სხვადასხვა მედიასაშუალებებში ერთგვარი საინფორმაციო ნიადაგი მომზადდა კლუბების, როგორც ქვეყნის ნარკოტიკული საშუალებების გასაღების მთავარ ცენტრად წარმოსაჩენად. სპეცოპერაციის აგრესიული ფორმა მოულოდნელი იყო ყველასთვის და ფართო გამოხმაურება მოჰყვა. გააქტიურდნენ ულტრანაციონალისტური ძალებიც („ქართული მარში“) და დაუპირისპირდნენ კლუბურ კულტურის დამცველებს. ჩემმა ერთ-ერთმა მთხრობელმა მითხრა:

„როცა აქციაზე მივედი, იმისთვის, რომ ჩემი მეგობრებისთვის წყალი მიმეტანა, პოლიციამ არ შემიძვა კლუბში და მომიწია უკან გამობრუნება, მაგრამ მეორე მხარეს დამხვდა

დაპირისპირებული მხარე და სანამ ქაშუეთის უკანა ქუჩიდან რუსთაველის გამზირამდე გადმოვიდოდი, მგონი ერთი სიცოცხლე დავეკარგე. ძალიან შემეშინდა.”

აქციის მონაწილეები სლოგანით „We Dance Together, We Fight Together“ ხმამაღალი მუსიკის ფონზე საათობით ცეკვავდნენ პარლამენტის შენობის წინ იმის სათქმელად, რომ „ძალადობა არ არის პასუხი“. ისინი საპოლიციო სისტემის და ნარკოპოლიტიკის რეფორმას მოითხოვდნენ. ამ ფაქტს BBC-იმ 15 ნუთიანი რეპორტაჟი მიუძღვნა სახელწოდებით: „საქართველოს რეივ რევოლუცია“, რომელიც შეფასებულია როგორც „ლიბერალურ ახალგაზრდებსა და ულტრამემარჯვენე ჯგუფებს შორის დაპირისპირება“. ფილმში კლუბის წარმომადგენელი ამბობს, რომ „ქვეყანაში ყველა ნარკოტიკი იმპორტირებულია, ამიტომ მთავრობამ უნდა აკონტროლოს საზღვრები და არა ადამიანები საცეკვაო სცენაზე“, ხოლო, ის ნარკოპოლიტიკა, რომელიც მომხმარებლებისთვის წლობით თავისუფლების აღკვეთას გულისხმობს, უსამართლობაა და არა გამოსავალი. აქვე, შინაგან საქმეთა მინისტრის მოადგილე, ჟურნალისტის კითხვაზე, გამართლებულია თუ არა ავტომატებით კლუბში შევარდნა და ადამიანების გამოყვანა, პასუხობს; როდესაც საქმე ეხება ნარკოტიკებს, მით უფრო ნარკოდილერების იდენტიფიკაციას, მაშინ მსგავსი ტაქტიკა გამართლებულია (R. Demytrie 2018). მთხრობელმა მითხრა:

„დედაჩემი, რომელიც ძალიან ცუდად რეაგირებდა ჩემს კლუბში სიარულზე, როცა აქციაზე მოუსმინა კლუბის წევრების გამოსვლებს, თქვა, რომ პროგრესული ახალგაზრდები ყოფილან, სწორს ამბობენო, თურმე რას ვერჩოდითო. დედაჩემიდან დაიწყო რევოლუცია.“

ბრიტანულმა გამოცემა “The Guardian”-მა ქართულ კლუბ „ბასიანს“ სტატია მიუძღვნა სახელწოდებით: „ტექნოსცენის მექა, რომელიც ანგრევს პოსტსაბჭოთა ჩაკეტილობას“. თბი-

ლისის საკლუბო სივრცე მუდმივად ვითარდება, რაშიც დიდი როლი შეაქვს საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ დაბადებულ ახალგაზრდებს, რომლებიც არ არიან წარსულზე ორიენტირებული (Ravens 2019).

საკლუბო კულტურა წარმოადგენს თანამედროვე სუბკულტურას, რომელიც მის წევრებს სთავაზობს გარდამავალ – „ლიმინალურ“ სივრცეს არსებულ და სასურველ რეალობას შორის. კვლევის შედეგად მოპოვებული მოინაცემები ადასტურებს მერდოკის შეხედულებას სუბკულტურის თვითგამოხატვისა და თვითიდენტიფიკაციის ფუნქციის შესახებ: სუბკულტურის მეშვეობით მისი წევრები დომინანტური შეხედულებების სისტემის პარალელურად ახერხებენ საკუთარი თავის გამოხატვას, თვითიდენტიფიკაციას. სუბკულტურა ქმნის სიმბოლურ მნიშვნელობებს, აყალიბებს სასურველ, ალტერნატიულ იდენტობებს, რომელიც მის წევრებს ეხმარება გაერკვეს „არსებულ რეალობაში“ (Murdock 1974). მუსიკის მიმართ ადამიანის სუბიექტური დამოკიდებულება იდენტობის ფორმირების მთავარ ფაქტორადაც შეიძლება განვიხილოთ, რომელიც ჯგუფის/სუბკულტურის ფარგლებში გაზიარებული ემოციებით და მნიშვნელობებით ნიშნავს უქმნის კოლექტიურ იდენტობას (Frith 1998).

ქართულ კლუბურ კულტურაში ელექტრონული მუსიკა სუბკულტურული მახასიათებლების და მისი წევრების ერთობის განმსაზღვრელი მექანიზმია. მუსიკის ჟანრების სპეციფიკა იცვლება სოციალური სისტემების ცვლილების პარალელურად. შესაბამისად, მათი განვითარება სხვადასხვა ტიპის გარემოში მიმდინარეობს და აირეკლავს მიმდინარე სოციალურ და კულტურულ მოვლენებს. პოსტსოციალისტური პერიოდის საქართველოში, ღირებულებათა ტრანსფორმაციის ფონზე, ახალი თაობისთვის ელექტრონული მუსიკა ხდება იდენტობის გამოხატვის და შენარჩუნების მექანიზმი. ელექტრონული მუსიკის, როგორც სუბკულტურული ელემენტების გავრცელება და მისი გამოყენება კლუბის საზღვრებს გარეთ, ყოფით, ცხოვრებისე-

ულ აქტივობებში, ერთგვარ ხიდს ქმნის იმისათვის რომ ინდივიდმა თავი მიიჩნიოს, როგორც დომინანტი კულტურის, ისე სუბკულტურის წევრად.

ჩემს მიერ ჩატარებულმა კვლევამ აჩვენა, რომ ელექტრონული მუსიკა, რომელიც იქმნება საქართველოში, შეიცავს ტრადიციული კულტურის ელემენტებს. ქართულ ელექტრონულ მუსიკას აქვს პოტენციალი იყოს თვითმყოფადი, გამოირჩეოდეს სპეციფიკური ჟღერადობებით, მნიშვნელობებით და ამასთანავე წარმოადგენდეს გლობალური მნიშვნელობის მუსიკას.

თეორიული მასალისა და ემპირიული ინფორმაციის შეჯერების შედეგად დგინდება, რომ საკლუბო კულტურას, როგორც სუბკულტურას, მკაფიო საზღვრები და ნორმატიული სპეციფიკა გააჩნია. იმისთვის, რომ გახდეს „ქლაბერი“/„რეივერი“ მნიშვნელოვანი ყველა იმ წესის გათვალისწინება და დაცვა, რასაც კლუბი უწესებს მის წევრებს. სუბკულტურული რეგულაციების დამსახურებად კლუბის წევრები მიიჩნევენ ახალგაზრდებში აგრესიის გამოვლინებების შემცირებას.

სუბკულტურისათვის მნიშვნელოვანი დატვირთვა აქვს სტილს (ჩაცმულობა, იმიჯი, ქცევა-მანერა), რიმელიც გამოხატავს ჯგუფის იდეოლოგიურ შინაარსს. მ. ბრეიკის აზრით, სუბკულტურული სტილი, „მეინსტრიმული“ მოდიდან აღებულ დეტალებს, საკუთარი კონტექსტის შესაბამისად ცვლის და ახლებურ დატვირთვას სძენს (Brake 1985).

თანამედროვე ქართულ კლუბებში, შეიმჩნევა სტილი, რომელიც დომინანტურ/ტრადიციულ კულტურაში არსებულ სტილს მოგვაგონებს, კერძოდ: ტანისამოსის ფერი, ადრეული გამოცდილებებისთვის დამახასიათებელი მოდის ელემენტები, მოძრაობისა და ცეკვის მანერა, ხასიათის თავისებურებები და სხვა. თანამედროვე ქართველი ახალგაზრდები ელექტრონული მუსიკის კლუბის სუბკულტურაში ისტორიული და კულტურული გავლენების, ძველი და ახალი გამოცდილებების კომბინაცი-

ით, ქმნიან ახალ რეალობას, რომელიც დატვირთულია სიმბოლურ მნიშვნელობებით. იგი აპროვოცირებს ტრადიციული კულტურის ცვლილებას და ახალ მნიშვნელობას სძენს წარსულის ელემენტებს.

დამონმებული ლიტერატურა:

- აბაშიძე, ა. (2019)**, მინისქვეშეთის სათავეში. Forbes Woman Georgia მაისი 30 <https://www.forbeswoman.ge/post>
- გაბუნია, ლ. (2017)**, ამონარიდები ირაკლი ჩარკვიანის ინტერვიუებიდან. On.ge ივლისი 12. <http://go.on.ge/eiy>
- გვაძაბია, მ. (2018)**, მინდოდა ხასიათი და განწყობა წარმომეჩინა – ილიკო სუხიშვილ კრიტიკას ეხმიანება. Netgazeti.ge იანვარი 18 <https://netgazeti.ge/news/246598/>
- მჭედლიძე თ. (2013)**, 90-იანი წლების ქართული ალტერნატიული მუსიკა“. ჟურნალი ტაბულა აპრილი 18 <http://tbl.ge/j2q>
- Brake M. (1985)**, *Comparative Youth Culture the Sociology of Youth Cultures and Youth Subcultures in America Britain and Canada*.
- Clarke D. (ed.) (1989)**, *The Penguin Encyclopedia of Popular Music*. Viking, London.
- Cohen A.K. (1955)**, *Delinquent Boys, The Subculture of the Gang*. Collier MacMillan, London.
- Demytrie R. (reporter) (2018)**, Ed Ram (film-maker), Georgia's rave revolution“. BBC. July 30 <https://www.bbc.com/news/av/world-europe-44999599/georgia-s-rave-revolution>
- Frith S. (1998)**, *Performing rites: On the value of popular music*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hubbard P. & Holloway L. (2000)**, *People and place: The extraordinary geographies of everyday life*. Harlow, England: Prentice Hall.
- Laughey D. (2006)**, *Music and youth culture*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lynch W. (2016)**, *Tbilisi and the politics of raving*“. Resident Advisor. August, 15. <https://www.residentadvisor.net/features/2666?fbclid=IwAR1PMic2>

2rkiNmmy0uSTczVC41NY5cz7jTwOBy4PI9Rm6enWbV-
McOxZIsE

- Muggleton D. (2000)**, *Inside Subculture: The Postmodern meaning of style (Dress, Body, Culture)*. Oxford: Berg Publishers.
- Murdock, G. (1974)**, Mass communications and the construction of meaning. In Armistead, N. (ed.), *Reconstructing Social Psychology*, Penguin, Harmondsworth
- Nye, S. (2013)**, Minimal Understandings: The Berlin Decade, The Minimal Continuum, and Debates on the Legacy of German Techno. *Journal of Popular Music Studies*, University of Minnesota, Pp:154–184
- Ravens, C. (2019)**, Bassiani: The Tbilisi techno mecca shaking off post-Soviet repression. *The Guardian*. January 22
<https://www.theguardian.com/music/2019/jan/22/bassiani-tbilisi-techno-nightclub-georgia>
- Thornton S. (1995)**, *Club Cultures Music, Media and Subcultural Capital*. London.
- Wagner, A. M. (2014)**, *Gettin' Weird Together: The Performance of Identity and Community Through Cultural Artifacts of Electronic Dance Music Culture"*. Theses and Dissertations.
<https://ir.library.illinoisstate.edu/etd/131>
- Williams, J. (2011)**, *Subcultural theory: Traditions and Concepts*. 1st ed. Cambridge, UK: Polity Press, Pp:107-125; 146-163

Nana Chkatarashvili

Electronic music and identity expression in contemporary Georgia

The article is based on ethnographic field research analysis, which aims at studying the functions of subcultural practices and the social contexts of electronic dance music in terms of postsocialist undertakings in Georgia. Electronic music, which is associated with Western perceptions of freedom and self-expression, is a major

factor in the shaping of club culture. The young people who are members of this community are united by common musical interests. The main problem of this research is to understand the social and cultural practices for the production and expression of electronic music in Georgia. One of the main tasks of the work was to seek out whether any of the elements of traditional culture were revealed in Georgian electronic music. The study made it clear that an important factor in the production and realization of electronic music is current socio-cultural events, and the nature of music is an important mechanism for young people to connect with the given time. In addition to the social problems, the cultural aspects of the country where the music is created directly should be considered. In the process of globalization, establishing and sharing elements of a common culture is often perceived, but in art, preference is still given to regionalism and nationalism. The study also found that Georgian electronic music has a specific character, which is manifested in various aspects of club culture, such as melody, dance, meaning, et cetera.

რამაზ საჭაპურიძე

ქორწინების და დაკრძალვის ტრადიციები სოფ. იანეთის რეპატრირებულ მოსახლეობაში

იანეთში მცხოვრები რეპატრირებული მესხების ტრადიციების კვლევა საინტერესოა, რადგან იძულებითი გამუსლიმანების შემდეგ, რეპატრიანტ იანეთელთა ყოფა და ქცევის პრაქტიკული ასპექტები შეიცვალა, თუმცა, არსებობს ყოფის ისეთი ელემენტებიც, რომლებმაც კვლავ შენარჩუნებულია.

ეთნოგრაფთა ნაშრომებში აღნიშნულია (იხ: ხოსიტაშვილი 1983) და ჩვენი კვლევაც ადასტურებს, რომ, ამჟამინდელ რეპატრიანტთათვის ოსმალთა სამცხე-ჯავახეთში გაბატონებამდე ჩვეულებრივი ამბავი იყო ადგილობრივ და დანარჩენ ქართველებთან ქორწინებით შექმნილი ნათესაური ურთიერთობები. სამცხე-საათაბაგოში ოსმალთა 250 წლიანი (1578-1828წ.წ.) ბატონობის შემდეგ ადგილობრივი ქართველები ქრისტიანს ცოლად არ შეირთავდნენ და ქრისტიანზე ვერ გაათხოვებდნენ. გადასახლების შემდეგ კი ქორწინებისას ყურადღება ვეღარ ექცეოდა რელიგიურ-ეთნიკურ კუთვნილებას და ასევე, დედის ხაზით ნათესაობის შვიდ თაობამდე დაცვის წესს. გამუსლიმება - გადასახლების მიუხედავად შენარჩუნდა ქორწინების მონოგამიური წესი; მამის და დედის ხაზით სისხლით და ხელოვნური ნათესაობის (ნათესავი იყო ნათლია, შვილად აყვანილი, სისხლით შერეული, დამძობილებული, მძახალ-მოყვარე) ტრადიცია; იკრძალებოდა ერთი სოფლის მკვიდრთა შორის ქორწინება; შეიცვალა მზითევის შემადგენლობა და შინაარსი, კერძები.

ეთნოგრაფიულ მასალებით და სამეცნიერო ლიტერატურაში დადასტურებული მოსაზრების თანახმად, ნათესაობის დამკარგველს და გათათრებულს ეძახდნენ ნათესავზე დაქორწინების მსურველს მთელს საქართველოში; `საქართველოს მოსახლეობაში სისხლით ნათესავთა (როგორც პირდაპირი, ისე

გვერდითი ხაზით) დაქორწინება შვიდი თაობის გასვლამდე დაუშვებელი იყო. ქორწინება აკრძალული იყო არა მხოლოდ ორ, არამედ რამდენიმეგვარიან სოფლებშიც“ (ითონიშვილი 1965, 63; შავიანიძე 2005). იგივე შეიძლება ითქვას იანეთელ რეპატრიანტებზეც. მათში დღესაც იკრძალება თავის ძირი და სხვა ქართული სოფლების ნათესავ მკვიდრებზე ქორწინება. იანეთის რეპატრიანტი მესხთა თქმით: «დღემდე ბევრი შემორჩა ჩვენი ტრადიციები. ეს ერთცოლიანობაა. მე ხო მაჰმადიანი ვარ, მაგრამ არ შიიზლება მეორე ცოლის მოყვანა – ეს ქართული ტრადიციაა“; «ვერ დაქორწინდები შენს მეზობლად მცხოვრებზე, შენს სოფელზე თუმცა პრობლემაა ის, რომ ჩვენზე ჯერ-ჯერობით არ ქორწინდებიან ქრისტიანი ქართველები. თუმცა გადასახლებამდე პერიოდში ქართველი ქალი არ გაჰყვებოდა არანათესავსაც მაჰმადიანს, და თუ მამაკაცი გადაწყვეტდა თათრის ქალის ცოლად შერთვას, მას მონათლავდნენ და ქართული წესით დაიწერდნენ ჯვარს“.

იმდენად დიდი იყო მართლმადიდებლური ქრისტიანობის სიმყარე, რომ ერიდებოდნენ ერთმანეთზე ქორწინებას ქართველი კათოლიკეები და მართლმადიდებლებიც. იცავდნენ ერთცოლიანობის წესსაც (ხოსიტაშვილი 1983, 15; 24). ქორწინებას ერიდებიან მამის ხაზით შვიდ თაობაში. რაც შეეხება დედის ხაზს ცდილობენ რაც შეიძლება მეტი, „ხუთი თაობა მაინც გაარკვიონ და ხუთი თაობის შიგნით მაინც არ დაქორწინდნენ. მამის და დედის მხრიდანაც სისხლი ერთია და შთამომავლობას არაფერი უნდა ნაუჭირდეს. დედის ხაზის გაყოლა შვიდ თაობამდე მათი გაფანტულად სხვადასხვა ქვეყანაში ცხოვრების გამო ვერ ხერხდება. კაროჩე არ შიიზლება ნათესავებიდან ქალი, სძალი მოიყვანო. ხანდახან, ზოგიც გააკეთებს... ისე არ შიიზლება, არც დედიდან, არც მამიდან. სისხლი ერთნაირი იქნება. ქალი რო გათხოვდება, წავა, ის სისხლი ირევა და მერე რომელიმე თაობაში რაღაც შეიძლება მოხდეს. ახლა, რო არ დამავინ-

ყდეს, წელან რო თქვით, თუ სისხლი აირიაო, თუ ბიძაშვილი ბიძაშვილზე დაქორწინდაო, არ შეიძლება, მეტი ქართული რა გინდა, ქართულია ჩვენობაში სისხლის არევის არდაშვება. არ შიიზლება, არ გამოვა... ბავშვი ისე გამოვა, ხელი თვალი არ ექნება. ერთი არის ასე. დედამ შვილი მოიყვანა და ეს ერთი თვალი ასე მოდის, მეორე იქეთ მიდის... ახლობელია... არ გამოდის... აზერბაიჯანშია ასე, ბიძაშვილი, მამიდაშვილი, ჩვენთან არ შიიზლება, საქართველოში გვარზე არ შიიზლება. არ დაიკარგოს ეს ურთიერთობა და კავშირი შთამომავლებს შორის. მეშვიდე თაობის შემდეგ ვაძლევთ ცოლად.“

ნათლიაზე არდაქორწინებით რეპატრიანტი მესხები არა მხოლოდ ქრისტიანობას, ქართველობასაც ინარჩუნებდნენ¹. “უდიდეს არს ნათლობითი ნათესავობა სისხლით ნათესავობისა...” (ქართული სამართლის ძეგლები 1965, ტ. II, 144). სამცხე-ჯავახეთში ნათლიის და განათლების მხარეთა ურთიერთობის შესახებ მსჯელობისას ს. ხოსიტაშვილი შენიშნავს, რომ `ნათლიის გვარის ყველა წევრი ნათლიად ითვლებოდა ნათლიმამის გვარის ყველა წევრისთვის (ხოსიტაშვილი 1983, 9). იანეთის მკვიდრ მესხებს შემორჩენილი აქვთ ხელოვნურად შექმნილი ნათესავზე, ძუძუმტზე არგათხოვების და ართხოვის ქართველური ტრადიცია.

მთხრობელმა ჩემთან საუბრისას აღნიშნა:

„ჩემი ბიჭი, ჩემი ბიძაშვილი თუ ვილაცის ბიჭი ჩემი ცოლის რძე ჭამს და ვსიუ დამთავრდა, არ შიიზლება, რაფერ და და ძმა არ შიიზლება. ეს ქართული ადგილის იყო, ქართული წესია. მაგი უყუ და და ძმა, არ შეიძლება. ძუძუ რო ჭამს არ შიიზლება... ნათლია, რაფერ მამა ისეა. არ შიიზლება... ნათლია, `ქირვა“ ვაფშე ახლობელია შენთვის, რა... აქედან ეს ნათლიდან არ შიიზლება არც გოგო, არც ბიჭი, არც სძალი არაფერი არ შიიზლება.

¹ მიტროპოლიტ ნაომ შავიანიძის ქადაგებიდან: «ქვეყანას გადაშენება რომ ემუქრებოდა, ნათელ-მირონობამ გადაარჩინა“.

ძაან ახლობელია. რაფერ შვილი ისე, უფრო მეტია. ცხრა, შვიდი თაობა არ მახსოვს, შვიდი თაობა რომ არ შიიზლება იცის. არ შიიზლება ნათლიის ოჯახიდან, მაგი არ შიიზლება, მიტო ისეთი არის რაფერც დედა-შვილი.”

რეპატრიანტებს იანეთში ჩამოსახლებისას ქალ-ვაჟის მხოლოდ მშობლების ნებით ქორწინების წესი ჯერ კიდევ შენარჩუნებული ჰქონდათ; პატარძალი დედამთილის დამჯერი უნდა იყოს; პატარძლის ძმა კი სიძეს მანამ არ აძლევს დას, სანამ მის მოთხოვნას არ დააკმაყოფილებს: „თუკი ვაჟის მშობლებს ქალი მოეწონებოდა, მას ისე დანიშნავდნენ, ვაჟს არც კითხავდნენ. ქორწილის დღესაც თვითონ წავიდოდნენ პატარძლის მოსაყვანად. მშობლების მოყვანილ პატარძალს ქმარი მეორე სართულის აივანზე დახვდებოდა სიგკბოსა და სიძლიერისთვის კანფეტსა და ხურდა ფულს გადმოაყრიდა. პატარძალს კი ჰქონდა ბრინჯით სავსე ქისა, რომელსაც სახლში შესვლის დროს მიმოაბნევდა. ეს ნიშნავდა, რომ მას ოჯახში ხვავი და დოვლათი შემოჰქონდა, თუმცა «საქართველოში ჩამოსახლების მერე ისე ფრთხილებიც აღარ ვართ. თან დრო გადის, ყველაფერი იცვლება“; «ერთხელ ცოლის ძმას სიძისათვის დეკეული მოუთხოვია, სიძეს კი თხოვნა უყოყმანოდ შეუსრულებია. ქორწილის ღამესვე დეკეული ცოლისძმას ნასაკირალში წაუყვანია. მოთხოვნის შესრულების შემდეგ გადმოდის პატარძალი მანქანიდან, შეჰყავთ ცალკე ოთახში, სადაც რიგ-რიგობით შედიან მნახველები. პატარძალი ვალდებულია მათ მადლობა გადაუხადოს, ისე, რომ სახე არ აჩვენოს, ვინაიდან, პატარძალი ქორწილის დღეს განსაკუთრებით ღამაზია და, თუ სახეს სხვას აჩვენებს, მისი სიღამაზე სხვაზე გადავა. ყველაზე გვიან ოთახში შემოდის სიძე თავის ორ მეჯვარესთან ერთად, რომელთაგან ერთი ცოლიანი უნდა იყოს, მეორე კი – უცოლო. მათ „იენგე“-ს (თურქ. *yenge* – მდადე, ხელისმომკიდე ქალი) ვეძახიან. ასაკოვან რეპატრიანტებს ახსოვთ „იენგე“-ს ძველი სახელწოდებაც: „

„eskiden biz ona maḡar diyirdux, ŷindi yenge diyilär“ – ადრე ჩვენ მას მაყარს ვეძახდით, ახლა უწოდებენ „იენგე“-ს (მთხრობელი, ტოპიკ იზნო, 77 წლის). მეჯვარეებს შემოაქვთ დანები და რამდენჯერმე ეკითხებიან ხალხს პატარძალზე: „dilini mi kesax tavşalını mi kesax?“ – „ენა მოვაჭრათ თუ თავშალი“-ო? ხალხი ერთხმად გაიძახის – „dilini kesax“ ე.ი ენა მოვჭრათო. ამის შემდეგ დანის წვერით ერთ თავსაფარს ახსნიან და პატარძალს დედამთილს ჩააბარებენ. ანუ, პატარძალს ენა მოაჭრეს და ის ამიერიდან დედამთილის მორჩილი ხდება. შემდეგ იწყებოდა ქორწილი“.

იანეთელ მესხთა ქორწილში მონვეული სტუმრის მრავლობა (იპატიჟება ნათესავი და ახლო მეზობლები – ხაზი ჩვენია) ძველ საქართველოში არსებული ტრადიციის მსგავსია. ეთნოგრაფიული მასალები ადასტურებენ, რომ მათთან «ქორწილის სტუმრები სისხლით ნათესავი ახლობლები და მეზობლები არიან“.

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ „კვების მენიუში არსებული განსხვავებანი იქმნებოდა და ყალიბდებოდა ბუნებრივი პირობებისა და არსებული ცხოვრების ხასიათის მჭიდრო კავშირში. მრავალსაუკუნოვანი გამოცდილების შედეგად საქართველოს გეოგრაფიული და ეკოლოგიური პირობების საფუძველზე ქართველმა ხალხმა მრავალნაირი სასმელი და საკვები შექმნა, რაშიც ნათლად აირეკლა ხალხის კულტურის განვითარების დონე და ბუნებრივი სიმდიდრის გონივრულად გამოყენების უნარი ბუნებრივ პირობებთან შეხამებით“ (იველაშვილი 1999, 187). იანეთის რეპატრიანტ მესხთა აწინდელ ქორწილთა მენიუ ნაწილობრივია შეპირობებული ტრადიციულით და ნაწილობრივ ახალ ბუნებრივ გარემოში იძულებით გადასახლების დროს შექმნილი წესებით. „კაცები ცალკე ოთახში ისხდნენ და მათთან იმყოფებოდა სიძე, ქალები კი ცალკე ოთახში ისხდნენ პატარძალთან ერთად. იატაკზე მსხდომნი მიირ-

თმევდნენ ფლავს, ნენიანს (ჩორბას) და ა.შ.“ საქორწილო სუფერის მენიუში შედის «ოსტრი», ხარშო, ხაშლამა დღეს უკვე ქორწილში აუცილებლად აქვთ ალკოჰოლური სასმელები, ძირითადად ღვინო.

მყარი და ფუნქცია აქვს შემორჩენილი ქორწილის სუფერის თამადას და დალოცვა-სადღეგრძელოებს. თამადა ოჯახის ახლობელი ნათესავია. ან ახლო მეზობელი, ან საქართველოში გადმოსახლების შემდეგ გაცნობილი მოკეთე, რომელიც დალოცავს ნეფე-დედოფლის ბედნიერებას, მათი და მათი მშობლების ოჯახებს, რომელსაც უნდა შეეძლოს ლამაზად სიტყვის თქმა და რაც მთავარია სუფერის გაძლოლა: „თამადად უმეტესად ადგილობრივ ქართველს ირჩევენ. ქალები მამაკაცებთან ერთად არ სხდებიან. ღვინოს თითქმის ყველა მამაკაცი და ახალგაზრდა ვაჟი სვამს. ქორწილში დათრობა «ჰარამ»-ად (თურქ. ჰარამ – შარიათით აკრძალული) არ ითვლება. მუზიკა ქორწილის აუცილებელი თანმხლებია. ჟღერს ქართული მუზიკა, ქორწილი აუცილებლად დილაძდე გრძელდება. როცა უფროსები აიშლებიან, ახალგაზრდები იწყებენ გართობას“; „არის, ვინო არის... ტოსტიები უნდა იცოდოდო, ყოლაფერი, რა, რაფერ უთრა რა ვიცი. ადგილების ხალხია ჩვენი, რომელი ვინ უყვარს, ახლობელია. თუ ძან კარგათ იციან ილაპარაკონ, ლამაზათ რო დავლიო და ლამაზათ უნდა უთხრა... აი, ტოსტი სძალისთვის, ბიჭისთვის, ოჯახისთვის და მაგის ოჯახის ყოლას და რომელი ქორწილში არის ეს ხალხი, მაგენისთვის და თამადა ასეა, რა ვიცი ახლა. მე მყავს, აი ოთხი ქორწილი მქონდა ჩემთან, ოთხვე ასე იყო, რაფერც თქვენთან ისე ჩვენთან“.

იანეთელ რეპატრიანტებს სურვილი აქვთ, რომ ქორწილმა ისეთივე სახე მიიღოს, როგორც ამას ადგილობრივი მოსახლეობა აკეთებს. დახმარებას ზოგიერთი საჭმლის მომზადებასა და სუფერის განყოფაში ადგილობრივებს თხოვენ. ქორწილში უზარმაზარი სუფრა იშლება. სიძე-პატარძლისათვის სეფის ბოლოს

ცალკე ადგილია გამოყოფილი, სუფრა ტორტით, სასმელებითა და ხილითაა განწყობილი. საერთო სუფრაზე გოჭის ხორცის გარდა ყველა ტრადიციული ქართული კერძია.

ეთნოგრაფიული მასალები ადასტურებენ, რომ იანეთელ მესხებს შემორჩენილი აქვთ გამზითვების წესიც. ქართველური ტრადიციის შესაბამისად გათხოვილ ქალს წილი ეკუთვნის. აჩუქებენ აუცილებლად ლოგინს და სხვა საჭირო ნივთებს: «მაი საბან, ხო იცი, ხალიჩა, სავახშმო სერვიზი, სკამი, სტოლი, რაცხა, ეს შიიზლება, სხვაც იყოს». მისცემენ ცხვარსა და ძროხასაც, ან მის სასყიდელ ფულს. აღვნიშნავთ, რომ რეპატრიანტთათვის ქორწინების დროს მზითვის და საჩუქრის ერთი მთავარი ატრიბუტი გამხდარა ფული: «მეტი ფული მეტი მიეცი. ვალდებულება არის ამისი. ვალდებულია. ვალდებულებები არის ბიჭის და ასევე ვალდებულებები არის გოგოს მხრიდან». მისი ნაწილი, რაც შვილს ეკუთვნის უნდა მიცე. შეიძლება ის ყველაფერი ჩამოთვლილთაგან გარდა ლოგინისა არ მისცენ და ფულით უყიდონ ვეში და სხვა გამოსაყენებელი ნივთები.

იშვიათად, თუმცა არის ჩასიძების „უხერხული“ წესიც. გეუბნებიან, რომ მუსლიმურ ქვეყნებში ასეთი წესი უფრო იშვიათია. თუმცა ზედსიძეც (ისტენ/იშტენ) შვილია. ის მისი მეუღლის ქონების, მეუღლის მამის ქონების სრულუფლებიანი მფლობელია: „ისე უხერხულია მაინც. არ ესიძებიან ასე. გოგო, ქალი ხო არ ვარ. ადრე ჩვენთანაც იყო. ახლა. ერთათ ცხოვროფს! ნაშვილები და შენი რადნოი შვილი უფლებრივად ერთი და იგივეა. ორივე თუ შენია, შენი უნდა იყოს! ახლა მაგას შენ მოგცემ და მაგას არა, არ შიიზლება მასე. რო სიძიეა, იშვილე შენი შვილია, ვსიო და, შენია. ესეც ქართულია! არ უყურეფს მაგის დედა სხვა და ჩემი დედა სხვა. ოჯახში თუ შენ რაფერ მამა და დედა იქნები, იგი შენია. მაგი რათ მინდოდაო არ შიიზლება“.

მიუხედავად იმისა, რომ რეპატრიანტებმა იანეთში ცხოვრების შემდეგ ბევრი აკრძალვა „მოხსნეს“, პატარძლის მიმართ

მინც მკაცრნი არიან. დღესაც ევალემა პატარძალს მამამთი-
ლისაგან ითხოვოს უფლება, რათა ის ქორწილის დღეს ხალხთან
ერთად იყოს. ეს წესი უფრო ფორმალურია და ოჯახის უფროსი-
სადმი რიდასა და მონივნებას გამოხატავს.

იანეთელი რეპატრიანტებს სჯერათ, რომ „ჯვრისწერის
პროცესის დროის გაგება, მაკრატლის გახსნილი დატოვება, ახ-
ლგაზრდა წყვილსათვის ჯადოს გაკეთება ოჯახის დანგრევას
გამოიწვევს.~ ახლადმეუღლეებულებს აუცილებელად სასულიე-
რო პირი, მოლა ლოცავს. მას ესწრებიან მხოლოდ სიძე-დედოფ-
ლის მამაკაცი მეჯვარეები. სიძე-პატარძლის დასწრება ამ დროს
აუცილებელი არ არის. მათ არც უნდა იცოდნენ ჯვრისწერის
თარიღის შესახებ. ეს არის საიდუმლო, რომელსაც მხოლოდ
მეჯვარეები ფლობენ; საკუთარი წინაპრებიდან ახსოვთ, რომ
`ქორწილს თუ ორშაბათს და პარასკევს, ანუ მძიმე დღეებში თუ
გადაიხდი ქორწილიც მძიმე იქნება“. იანეთის მკვიდრ მეს-
ხთათვის ოთხშაბათი კარგი დღეა და ყოფილა შემთხვევა ოთ-
ხშაბათს ქორწილის სუფრის გაშლისა, რადგან იქცევთან გამოც-
დილების „დაცდის“ მიხედვით. შექნილი აქვთ სამშაბათი დღის
ურწმუნობის ტრადიცია. არ გადაიხდიან ოთხშაბათს ქორწილს,
თუ რამაზანია: „სამშაბათს, რა ვიცი, ჩვენი, ჩვენზე ისე იყო, რა
ვიცი, ისეთი დღე, კაროჩე რა, საქმეზე რო წახვალ არ გამოდის,
თუ გამოვა თუ არ გამოვა, ისე რა. ოთხშაბათი ყველაფერი, ბა-
რაქამ არის. ოთხშაბათ, ხუთშაბათ, ხუთშაბათ უფრო კარგია...
რა ვიცი, ადრიდან ასე... ამიტომ. უყურეფთ რომელ დღეში მო-
დის. ახლა ჩვენ რამაზანობა არის ხო, ახლა მევედა რამაზანობა,
ერთი თვეა და ქორწილი არ გამოდის, არ შიიზლება“.

ლოკალურ-ტერიტორიული ერთეულების ყოფითი თავი-
სებურებებითაა გამორჩეული სამცხე-ჯავახეთიდან გადასახ-
ლებულ, იანეთის მკვიდრ ქართველთა მიცვალებულის გლოვი-
სა და დაკრძალვის ტრადიციები. დგინდება, ქართული კულტუ-
რის მედეგობა, რომ საქართველოს ამ თემში ოსმალთა ბატონო-

ბამდე ქრისტიანული რელიგიის ჩარჩოში მოქცეული გლოვისა და დაკრძალვის ტრადიციებიდან ბევრი მართალია სახეცვლილი, მაგრამ მაინც შემორჩა. «უზბეკებისაგან განსხვავებული წესით ვიქცევით ძირითადად, მაგრამ მაინც მაჰმადიანურით. უმჯობესია დასაფლავდეს იმ დღესვე მზის ჩასვლამდე. ყურანში დაწერილი არის რო მოკტა კაცი, თუ ქალი დროზე მინაში უნდა დამარხო, მაგრამ შეიძლება, თუ ვინმეს შორიდან მომავალი ჭირისუფალი ყავს გააჩერებენ ორ-სამ დღეს“. შდრ.: „სამცხე-ჯავახეთში მიცვალებულს ქრისტიანები მესამე დღეს ასაფლავებდნენ, მუსულმანები კი იმავე დღეს“. ეთნოგრაფილი მასალები გვამცნობს, რომ: `მეშვიდე დღეს ხდება ნათესავების შეკრება მიცვალებულის სახელზე და მისთვის ხოჯას მიერ ლოცვების კითხვა. შიიზლება წაიკითხოს ნათესავმა მისივე სურვილის შესაბამისად. სასურველია ეს იყოს ნათესავი. ის შიიზლება იყოს მოლა. ამ მეშვიდე დღემდე არ მომზადდებოდა და არ იქმევა ხორცი მიცვალებულის ოჯახში. მეზობელს ან ნათესავს უნდა მიეტანა თევზი, ყველი, მჟავე“ შდრ.: სამცხე-ჯავახეთში გარდაცვლილის ოჯახში სადილის და ვახშმის სასმელ-საჭმელს მეზობლები, განაყოფები და ახლო ნათესავები მიიტანდნენ შორიდან მოსული სტუმრების გასამასპინძლებლად. სოფლის ხალხი ჭირისუფლის ოჯახში არ ჭამდა, ერიდებოდა ოჯახის შენუხების (ხოსიტაშვილი 1983).

იანეთის მკვიდრ მესხთა გლოვისა და დაკრძალვის ტრადიციებში მონმდება მეორე, მესამე დღის ტრადიცია, მეორმოცე დღე და ორმოცდამეთორმეტე დღე. «ტირილი არ შეიძლება. ქალების ვაფშე არ შიიზლება. წესი ასეა მუსულმანურად. იცი რა, ქალები რო მიდიან სასაფლაოზე, მკვდარი ტიტველი ჩანს და არ შიიზლება ამიტო. ქალს-ქალი, სპეციალურათაა იქ ვინმე... თუ ნავა იქ ქალი, დასაფლავებაზე მარტო თვალები უნდა უჩანდეს, ვაფშე არ შიიზლება... ქალები ახლა მთელ თურქეთში დადის, მაგრამ ჩვენ გვაქვს ჩვენი. არ უნდა იტიროს, არ უნდა

იცინოს, უნდა ილოცოს მისთვის... იქ როცა მარხავენ, მწყობრად დგებიან, თუ კარგი გააკეთა, ან თუ ცუდი მოუვიდა ვინმესთან, იქ მოლაა და განიხილავენ თუ მოლა მოგვყავს, თუ არა და უფროსები-მათ მოლას ვერ უწოდებთ, მაგრამ წესს ისინიც ასრულებენ... მესამე დღეს დაახლოებით შვიდ ქალს მიაქვს „საროჩკები“, შარვლები, რაც მიცვალებულისაა და შიიზლება ვინც ცოდვა ცხოვროფს მიეცი მას“; მთელ საქართველოში გავრცელებული წესის მსგავსად იანეთელ მესხთა გარდაცვა-ლილის ოჯახში მეორმოცე დღეს საფლავზე გადიან, ორმოცს იხდიან. ორმოცი დღე შუქია იმ ოთახში ანთებული, სადაც ადამიანი გარდაიცვლება. «ჩვენთან „ხეირათ» ამბობენ. ხალვას გააკეთებენ ხალხისთვის“. არ შეიძლება, თუმცა, როგორც კვლევით დგინდება ადგილი აქვს აღნიშნული წესის დარღვევებს. «ხორცი არ უნდა იყოს, მარა ეხლა აკეთებენ... ორმოცზე ხორცი წესიაში არ შიიზლება, მარა ისეთი დრო მოვიდა თუ ოჯახში არის მაგის საშუალება გააკეთებ, თუ არის "შაშლიკი" გინდა? დავაი, გააკეთებს. მარა პროსტა ლამაზი არ არის, იცი? მაგალითად, შენ დღეს მოსული ხარ. კაცი მოკტა, მაგის ორმოცი დღეა და აქანა „ბაირამობა“ ხო არაა? ჩვენთან ვინო არაა. მეზობლები მოიტანს, ზოგი ხალვას მოიტანს, რაცხა-რაცხები. ჭადი, ხაჭაპური და ყველი და სუფრაა ჩვეულებრივი. მეორმოცე დღეს სული მიდის ოჯახიდან“.

ერთ-ერთმა მთხრობელმა იანეთელ მესხებში მიცვალებულის გლოვასთან დაკავშირებით ჩემთან საუბრისას, ასეთი ამბავი გაიხსენა: „ფარცხანაყანეველი კაცის შვილი თუ შვილიშვილი, მოკტა და ერთი წელი წვერით დადიოდა. ქრისტიანი კაცი იყო. უთხრა მეზობელმა რო ორმოცი დღის მერე მეიპარსე კაცოო, არაო, მე გაფიცებული მაქვსო, არ მევიპარსავო... ხოდა შვიდი დღემდე, მერე სიზმარში ნახა მისი შვილი ტყეში, დაბნეული ტყეში, ვერ გამოდიოდა ვერსად სიბნელის გამო. უთხრა მამამისს – მამიკო მიშველეო, ვერ გამოვდივარ ტყიდანო, სიბნე-

ლიდანო. დილას ადგა და მეზობლებს და ამხანაგებს უთხრა სიზმარში ვნახე ჩემი შვილი და ასე და ასე დამემართაო. ე, რამდენი ვიზახედ მოიპარსე წვერი და იმის ბრალიაო... ჩვენი ყურანში არაა, სამი დღის მეტი არა, არ შიიზლება. მარა ჩვენ წესიაში კი იციან ორმოცამდე, რაფერ თქვენთან არის, მარა არ შიიზლება. ყურანში არაა მაი. შენი საქმეა ეს... ორმოცამდე ყოველ ხუთშაბათს ვლოცულობთ... აუცილებელი ხალვა არის და ყველაზე ბევრი არის. მოლა მოვა ან შიიზლება ოჯახის წევრი, მე ვიცი ლოცვა, ყურანის კითხვა ვიცი... მოვგროვდებით ოჯახის წევრები და ვილოცავთ იმის სულისთვის... ორმოცდამეთორმეტე დღეს მკვდარი ხორცი ძვალს შორდება. მანამ, კვირაში ერთხელ უნდა იკითხო ლოცვები მიცვალებულის სახელზე. ილოცება ხალხი, რომ მარტივად “უმტკივნეულოდ” იქნეს ხორცის და ძვლის გაცილება“.

ისლამის გავლენა ჩანს რეპატრიანტთა მიცვალებულის დაკრძალვის წესზე. `მარხავენ თეთრ პროსტინაში შეხვეულს. თეთრში იმიტომ, რომ სუფთაა. პირი დამარხულ მიცვალებულს აქვს სამხრეთით, რადგან მექა დგას სამხრეთით“.

საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ერთეულის სამცხე-ჯავახეთის მკვიდრ ქართველთა გამუსლიმებისა და გადასახლების შემდეგ შექმნილი და შენარჩუნელი საერთო ქართული და ლოკალურ-ტერიტორიალური ყოფითი მახასიათებლებით გამორჩეული წეს-ჩვეულებების შესწავლის თვალსაზრისით ჩვენი ეთნოგრაფიული მასალები კიდევ ერთხელ ადასტურებენ ქართველური ეთნიკური კულტურის სპეციფიურობას, უნიკალურობას და მდგრადობას.

დამონმებული ლიტერატურა:

ბექაია, მ. (1980), ოჯახის განვითარების სოციალური პრობლემები, თბილისი.

იველაშვილი, თ. (1999), საქორწინო წეს-ჩვეულებანი საქართველოში, თბილისი.

ითონიშვილი, ვ. (1965), ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობე-
ბის ისტორიიდან ქართული სამართლის ძეგლები. ტ.II, თბილსი.
შავიანიძე, დ. (2005), ოკრიბა, ქუთაისი.
ხოსიტაშვილი, ს. (1983), ქორწინებისა და მიცვალებულის დაკრძალ-
ვის წესი სამცხე-ჯავახეთში. თბილსი.

Ramaz Khachapuridze

Marriage and Burial Traditions among the Repatriate Population of Yaneti

Among the Meskhetians in the village of Yaneti many customary characteristics of marriage have been altered as a result of their forced conversion to Islam, and are no longer detectable. However, there are certain customs that have been modified in form while maintaining their Georgian content. Even before the migration, Muslimized Georgians in Samtskhe-Javakheti "were not permitted to marry a Christian." Following repatriation, emphasis was placed on one's ethnic heritage. Both men and women made every effort to marry a Meskhetian. Some of the recently changed Christian funeral rituals that existed prior to Ottoman domination are significant. "Unless someone has a mourner who is coming from a faraway region," a deceased person is buried on the same day, before sunset. Much has been established concerning the particular, unique, and sustainable nature of their original ethnic culture based on analysis of data obtained during the work with the Meskhetians in Yaneti. Marriage and burial rites have been conditioned by historical customs as well as those gained as a consequence of Islamization and repatriation, that is, ethnic traits that are common to Georgians and indicative to the specific province where they now dwell.

ელისო ჭალიკა

ავიდეამიების კვალი მატერიალურ კულტურასა და ისტორიულ მემკვიდრეობაში (ხევის ეთნოგრაფიული მასალის მაგალითზე)

წინამდებარე სტატიაში განხილული და გაანალიზებულია ყაზბეგის მუნიციპალიტეტში შეკრებილი საველე-ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც ადასტურებს ხევეში დაავადებათა მასობრივი გავრცელების კვალს. ოდესღაც არსებული ეპიდემიის/ეპიდემიების შესახებ შემონახული ცნობები მკაფიოდაა აღბეჭდილი მოხვევთა ისტორიულ მემკვიდრეობაში და მჭიდროდაა დაკავშირებული ხევის მატერიალური კულტურის ძეგლებთან – „აკლდამებთან“. შესაბამისად, კვლევაში მთხრობელთა ზეპირგადმოცემებს დავიმოწმებთ და მიმოვიხილავთ ამა თუ იმ სოფელში არსებულ აკლდამასა თუ აკლდამათა კომპლექსთან ერთად. სტატიაში დამოწმებული ეთნოგრაფიული მასალა შეკრებილია 2020-23 წლებში ყაზბეგის მუნიციპალიტეტის შემდეგ დასახლებულ პუნქტებში: დაბა სტეფანწმინდა, სოფლები: ახალციხე, კარკურა, სნო, ფხელშე, გორისციხე, ტყარშეტი, გარბანი, სიონი, გაიბოტენი, არშა, ფანშეტი, გერგეტი, ცდო.

ისტორიულ მემკვიდრეობაში დაცული ცნობების ანალიზის საფუძველზე განვიხილავთ ეპიდემიის დროს საზოგადოების დამოკიდებულებას დაავადებული ადამიანისადმი, რომელიც, ერთი მხრივ, მისი ზრუნვის ობიექტია და ამავდროულად გააზრებულია, რომ იგი წარმოადგენს პირს, რომელიც დაავადების გამავრცელებელია და საფრთხეს უქმნის სოციუმის სიცოცხლესა და არსებობას. ამ დამოკიდებულებაში განსაკუთრებით საყურადღებოა თავად პიროვნების მიერ გამოვლენილი პასუხისმგებლობის უმაღლესი გრძნობა, რომელიც გამოიხატება საზოგადოების გადასარჩენად ნებაყოფლობით მისგან განრიდებაში გარდაუვალი სიკვდილის საფრთხის წინაშე.

როგორც სამეცნიერო წრეებისათვის, ისე ფართო საზოგადოებისათვის კარგადაა ცნობილი გადმოცემები ანატორის აკლდამების შესახებ, რომელსაც ისტორიული მეხსიერება ხევსურეთში შავი ჭირის გავრცელებას უკავშირებს. აღნიშნული ცნობები დამონმებულია ქართველ მკვლევართა ნაშრომებში (ოჩიაური 1954:98, კიკნაძე 2009... და სხვ.). ანატორსა და ფშავ-ხევსურეთის სხვა სოფლების აკლდამებში ნებით შესვლის ამბავსაც არაერთგან ვხვდებით: „სამოც კვამლ ანატორელ ახალგაზრდა თავის ფეხით ეკალდამაში შასულ. იქ დაურტყამ ისრები [ჟამს] და დამრჩალან იქ.“ (კიკნაძე 2009:86-87); „ჟამშეყრილ თითონ მიდიოდ და წვებოდ ოაკლდამაში, დამმარხავ აღარავინ რჩებოდ“ (კიკნაძე 2009, 127); „ანატორის აკლდამებში მარტო ერთ დღეს სამოცი ხმლიანი შესულა, რადგან ჟამისაგან მოკლულს არავინ ეკარებოდა დასამარხავად. სნეული თავისი ფეხით შედიოდა აკლდამაში და იქ ლევდა სულს“ (კიკნაძე 2009, 104).

სამეცნიერო ლიტერატურაში დღემდე ნაკლებადაა ცნობილი, რომ ეუბიდემიათა კვალი არანაკლები სიმძაფრითაა დაცული მოხვევთა ისტორიულ მეხსიერებაში. გადამდები სნეულებების გავრცელების შესახებ არსებული ეს ინფორმაცია, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მჭიდროდაა დაკავშირებული სამარხთა ერთ ტიპთან – აკლდამებთან, რომელსაც მოსახლეობა „ეკალდამების“, „აკალდამების“, „კალდამების“ სახელით მოიხსენიებს და ჟამიანობის დროს გადამდები სნეულებით დაავადებულის სამყოფად მიიჩნევს. ამავე სახელწოდებებს ვხვდებით არაერთი სოფლის ტოპონიმთა შორისაც (ითონიშვილი 1971, 18, 26; ჭელიძე 2023).

სოფლად არსებული მიგრაციისა და ხევში ტურიზმის მძლავრი განვითარების ფონზე, რაც სავარაუდებელს ხდის ისტორიული მეხსიერების შესაძლო ნაშლას, საჭიროდ ვცანით

დანვრილებით აღგვეწერა თითოეულ სოფელში ჩანერილი მასალა.

გამოქვეყნებულ სამეცნიერო ლიტერატურაში აკლდამების, როგორც უამიანობის დროს დაავადებულთა განსარიდების შესახებ ხევში ერთადერთ ცნობას ვხვდებით ს. მაკალათიას ნაშრომში „ხევი“. აკლდამებისა და შავი ჭირის ეპიდემიის ერთმანეთთან კავშირის ამსახველია სოფ. ცდოში აკლდამათა ტერიტორიაზე არსებული სალოცავის სახელწოდება „უამის ხატი“. „აქვეა უამის (მბეჭდავის შეცდომა უნდა იყოს – ე.ჭ.) სანირავის“ ნიში, სადაც ცდოელები ხატს სახადისა და ყოველგვარი მოარულისაგან მფარველობას შესთხოვენ. უამის ნიშთან ძველი აკლდამებია. აკლდამა ძველია, ფიქალი ქვით არის ნაგები და წარმოადგენს თალიან ოთახს, რომელიც ადამიანის ძვლებია თავმოყრილი. ხალხური თქმულებით აკლდამა უამობის დროს აუშენებიათ. მასში ჭირიანებს ათავსებდნენ თურმე და ისინიც იქვე იხოცებოდნენ“ (მაკალათია 1934, 242-243). ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის 1966 წლის ექსპედიციის მასალებში (ბარდაველიძე 1966, 41-42)¹ დაცულია ცნობები „კვირეს ხატის სამხრეთის მხარეს, თხასეტის გორაზე“ არსებული ორი აკლდამის და „ხატის ქვემოთ, სამხრეთ-დასავლეთის მიმართულებით, ნახევრად ჩანგრეული“ აკლდამის შესახებ, რომლის ფორმა ნაკვეთილ პირამიდას მოგვაგონებს. საყურადღებოა, რომ დროთა განმავლობაში მიწის ზედაპირის ჩაქცევამ აკლდამების მეტი რაოდენობა გამოაჩინა. ნაგებობათა ორი მესამედი მთხრობელ მ. ნიკლაურის გადმოცემით უკვე განადგურებულია: „ძველი იყო და ორივე მხარეს დასანოლი, დასაჯდომი [ჰქონდა]. შავი ჭირი რომ გამოჩნდებოდა, ვინმე შეატყობდა თავს რომ უკვე ისე იყო და ... თავისებური ხალხი იყო. ახლა რომ ვებღრევით ამ სიცოცხლესა...

¹ მანქანაზე ნაბეჭდი.

საჭმელს ნაიღებდნენ, ნავიდოდნენ და თვითონ ეცლებოდნენ სოფელს, რო არ გადადებოდა სხვას. იქიდან არ გამოდიოდნენ. საჭმელს, სანამ ცოცხლები იყვნენ, აწვდიდნენ. ვინც გადაარჩებოდა, გამოვიდოდა. ეს დიდი ხნის წინ ყოფილა. ჩემს პაპებს და იმათ პაპებსაც არ ახსოვთ.“ იგივეს გვიდასტურებს სოფ. ცდოს მცხოვრები, ნიკლაურების რძალი ნ. სუჯაშვილი. საყურადღებოა, რომ ცნობები ჟამის ხატის შესახებ შემონახულია, თუმცა აღნიშნული ხატზე სალოცავად არავინ დადის. „შავი ჭირი რო იყო ადრე, მანდ თურმე შედოდნენ. ჟამის ხატი იყო. სალოცავად მანდ არ დადიან. 47 წელი გამიხდა მე ეხლა რაც აქ ვარ და მანდ ერთხელაც არ ვარ ნამყოფი.“

კრძალვა და შიში ჟამიანობასთან დაკავშირებული აკლდამებისადმი, რაც გადამდები გადაავადებისაგან თავის დაცვის რაციონალური მოსაზრებითაა ნაკარნახევი, ბოლო დრომდე დამახასიათებელი იყო მოხვევთა უფროსი თაობებისათვის. სოფ. ფანშეტში მთხ. რ. საბაურმა (საყოველთაოდ ცნობილი ექიმის, ლადო საბაურის შვილმა) გაიხსენა, როგორ უშლიდა ბავშვობაში ბაბუა, გვარის უხუცესი არტიომ საბაური, „ძველ ფანშეტას“ აკლდამების ტერიტორიაზე ყოფნას: „მანდ ნუ იჩხრიკები, შავი ჭირი არ მოგვიტანო“. იგივე დაგვიდასტურა სოფ. ფანშეტში მცხოვრებმა ე. საბაურმა: „ბავშვობაში გვიშლიდენ-კე მანდ ყოფნასო“.

სოფელ ფანშეტში ჟამიანობის დროინდელ აკლდამებს მიგვითითებენ ორ ადგილზე. ერთი მათგანია „ძველ ფანშეტაÁ“-ს სახელით ცნობილი შუასაუკუნეების ნასოფლარი, რომელიც მდებარეობს დღევანდელი სოფლის „ჩრდილოეთით მდებარე კონცხზე, სადაც შემორჩენილია ნაკოშკარები, ნასახლარები, სამარხები, ლობეები და ხელოვნურად გაკეთებული პატარა მოედნები“ (ითონიშვილი 1971, 102). 1970-იან წლებში ჯერ კიდევ არსებული ლობეებისა და ტერასების ახლა მხოლოდ საძირკვლების კვალი შეიმჩნევა, მისი ქვები კი ფერდობებზეა

კონცენტრირებულად ჩამოშლილი. ჩვენი დაკვირვებით საძირკვლების კვალის მიხედვით შესაძლებელია 4 ტერასის გამოყოფა. სამლოცველოს, თავდაცვითი ნაგებობისა და სავარაუდო აკლდამის ნანრევები კი ჯერ კიდევ დგას. ისტორიული მეხსიერება ძველ ფანშეტს საბაურთა პირველსაცხოვრისად მიიჩნევს, სოფლის ადგილმონაცვლეობას კი შავი ჭირისაგან მოსახლეობის განადგურებას უკავშირებს: „საბაურები ცხოვრობდნენ ძველ ფანშეტაში. შავი ჭირი იყო თურმე იმ პერიოდში. მე რომ მომიყვანეს აქ, იმათგან მომისმენია, რომ ასე იყო. ასე მახსოვს უფროსებისგან. დარჩა ერთი ქალი მარტო ფეხმძიმე, წავიდა ის თუშეთში თუ ფშავში. იქ გააჩინა ბაღლი და მემრე უკვე 16 წლისა ჩამაიყვანა და დასახლდნენ აქა. იქ უკვე აღარავინ იყო. გასწყდნენ. ბოლო ვინც იყო, მშვილდ-ისარი ჰქონდა იმ კაცსა. ბოლო ვინც ცუდად გახდა და შავიდა, ცოლიც შეჰყვა. „არაო“ – ეს მშვილდისარი თურმე გადმაულერაო და უთხრაო: „არაო, არ შამაადგა ფეხიო. შენ უნდა ბაღლი გააჩინო და შენ მაჰყვებო მაგ ისტორიასო“. მე რომ აქ მოველ 80 წელში, ჩემმა მეუღლემ მითხრა, რომ იქაო მშვილდი და ისარი ისევ არისო კედელზეო მიყუდებულიო. ჩვენაო გვეუბნებოდნენო, ხიზანნიო როცა ვთამაშობდითო, იქო არ შეხვიდეთო.“ – მზალო სუჯაშვილი, სოფ. ფანშეტი.

ამავე სოფელში აკლდამის სახელით ცნობილი მეორე ადგილი დღევანდელი ფანშეტისაგან ჩრდილოეთით და ძველი ფანშეტის კლდოვანი კონცხის ძირში, შემალლებულ ადგილზე მდებარეობს. დღეისათვის უწინდელი „აკლდამის“ ადგილზე პატარა ეკლესია დგას, რომელიც ადგილობრივმა მოსახლეობამ წინა ათწლეულში ააგო. ნანგრევების განმენდისა და ეკლესიის მშენებლობისას გამოვლინდა, რომ აკლდამის სახელით ცნობილი ნაგებობის ნაშთი უწინაც ეკლესიას წარმოადგენდა, რასაც ადასტურებს იქ გამოვლენილი საკურთხეველი და ტრაპეზის ქვა. ნაგებობა აკლდამად მიიჩნია მოსახლეობამ, სავარაუდოდ,

ზომებისა და იმ გარემოების გამო, რომ მასში დიდი რაოდენობით იყო ადამიანის ძვლოვანი ჩვენს ხელთ თვითმხილველთა გადმოცემით ექვსიოდე კვადრატული მეტრი ფართობის მქონე შენობაში 28 თავის ქალა და ჩონჩხის ფრაგმენტები იყო (რისი დამადასტურებელი ფოტომასალაც არსებობს), მათ შორის საკურთხეველის ჩრდილო-აღმოსავლეთ კუთხეში ბავშვის ჩონჩხიც. იგივე მთხრობელის სიტყვით თავის ქალებსა და ძვლებს ჭრილობების კვალი ეტყობოდა. მოსახლეობამ აღნიშნული ძვლოვანი მასალა ეკლესიის შენობაშივე არსებულ სამ სამარხში მოათავსა, რომლებიც აგებულია ფიქალი ქვებით და ზემოდანაც ფიქალი ფარავს. ვფიქრობთ, აღნიშნული მასალის კვლევა ფიზიკურ ანთროპოლოგთა მიერ საყურადღებო ცნობებს მოგვცემს სოფ. ფანშეტში საუკუნეების წინ დატრიალებული ტრაგიკული მოვლენის შესახებ.

ზემოთმოყვანილი მაგალითი ცხადყოფს, რამდენად მყარადაა დაკავშირებული მოხევეთა ცნობიერებაში აკლდამები და შავი ჭირი და რომ შესაძლოა, ზოგიერთ შემთხვევაში საქმე სრულიად განსხვავებულ გარემოებასთან გვექონდეს, რაც უდაოდ არქეოლოგთა, ფიზიკურ ანთროპოლოგთა და ეთნოლოგთა კომპლექსიკური კვლევის საგანია.

ფანშეტის მსგავსად ეპიდემიის გამო გვარის განწყვეტამდე მისვლისა და სოფლის ადგილმონაცვლეობის შესახებ უფროსებისაგან მოსმენილი ცნობები მოგვანოდა სოფ. კარკუჩის მკვიდრმა, 75 წ. შალვა მარსაგიშვილმა: „ყამარაულები რაც ომიანობამ განყვიტა, განყვიტა. დანარჩენს შავი ჭირი გამაერია და ერთადერთი გადარჩა ფეხმძიმე ქალი, რომელიც თავის მშობლებთან იყო ფშავში... გააჩინა ბავშვი. გაიზარდა ეს ბავშვი.... ყამარი ერქვა იმ ქალს და და იმაზე მოდიან.“ *მარსაგიშვილი შალვა, სოფ. კარკუჩა*. მანვე დაგვიდასტურა ამალლების ხატის, იგივე ყანანაზის წმინდა გიორგის მიმდებარე ტერიტორიაზე არსებული აკლდამების შესახებ, რომელთა მხოლოდ ნაშთე-

ბია შემორჩენილი. „ყანანაზას რო ახლოზე გაცდები, იქ არის ქერისა და სვილის შესანახი ორმო. ჩემს ბავშვობაში იქ იყო, ეგ-და უფრო, თავის ქალები... ადამიანის. ერთხელა და ორჯერ კი არ მინახია, ბევრჯელა... გამიგია, ვისაც ეს ავადმყოფობა ჰქონდა, ერთად სადღაც იყვნენ მიქუჩებული. იცოდნენ, რომ აღარ გადარჩებოდნენ. რაილა სხვას გადაედოსო და, ალბათ, მიჰქონდათ საჭმელი, სასმელი...“

არ არის გამორცხული, რომ სწორედ დაავადებათა მასობრივი გავრცელებით იყოს განპირობებული განსახლების ადგილმონაცვლეობა სოფლების, ტყარშეტისა და გორისციხის მაგალითზე, რაც ვიზუალურადაც იოლი შესამჩნევია. ორივე ამ სოფელში არაერთმა მთხრობელმა მიგვითითა აკლდამათა კომპლექსების არსებაზე და გაგვიმეორა არაერთგზის მოსმენილი ამბავი, როგორ ეცლებოდნენ ჟამიანობის დროს დაავადებულები სოფელსა და ახლობლებს, რათა მათთვის ცოცხლად გადარჩენის შესაძლებლობა მიეცათ, რასაც დაავადებულთან სიახლოვე გამორიცხავდა.

სოფელ ტყარშეტში, ვ. ითონიშვილის მიერ კვირეცხოვლის, კვირეცთიშვილისა და კვირეთანგელოზის სახელით მოხსენიებულ სალოცავზე და მის ზემოთ ბორცვზე მდგარი თავდაცვითი და საცხოვრებელი ნაგებობების კომპლექსის მიმდებარედ შეიმჩნევა სამარხთა სიმრავლე, კვლავ და კვლავ მოსახლეობის მეხსიერებაში აკლდამების სახელით ცნობილი და ჟამიანობასთან დაკავშირებული. „კვირეცლობასთან და ზემოთაც... ჭირიანები მიჰყვანდათ მანდა. ანვდიდეს საჭმელსა. ვინც გადარჩებოდა, მოდიოდა. მიწის ქვეშ არ იყო, ღიად იყო. იქაც არის, გაღმა, სასაფლაოები, ბევრი ძალიან. ქომიშას ვეძახით ჩვენ. ჩვენს სოფელს ეკუთვნის. ნამოსახლარებიც არის“ – სოფ. ტყარშეტისა და კობის მკვიდრი ზ. ავსაჯანიშვილი, 85 წლის. „აკლდამები არის. ძვლებიც იყო. ახლა ამოვსებულია. ჭირიანობა რომ იყო, ოჯახიდან გადიოდნენ, რო შეატყობდა

თავსა. იქ აშენებული ქონდათ წინასწარა და თუ გადარჩებოდა, დაბრუნდებოდა უკან. თუ არა და კვდებოდა იქა. საჭმელი მიქონდათ. ოთახი იყო მინაში აშენებული, ქვით. რომელიც ძველი სოფელი არის ყველა სოფელში არის თითქმის ეს აკლდამები, იმიტომ, რომ ხომ იყო ჭირი მოდებული და შესაბამისად, ყველა სოფელში მიდიოდნენ“ – შალვა ჩქარეული, 73 წლის, სოფ. ტყარშეტი.

სოფ. გორისციხეში აკლდამათა არსებობა მიგვითითებს ახალი ეკლესიის სიახლოვეს უწინ არსებული ძველი ეკლესიის მიმდებარე ტერიტორიაზე. დაავადებათა მასიურ გავრცელებასთან უნდა იყოს დაკავშირებული ამავე სოფელში არსებული ტოპონიმი „ჭირობი“¹. ამ სახელით აღინიშნება სოფელში დიდ მანძილზე ვეებერთელა ლოდებით შედგენილი ქედი და მისი მიმდებარე სათიბ-საძოვარი. მთხრობელ ლ. ავსაჯანიშვილის სიტყვებით: „ჭირობში იყო აკლდამები და ბავშვების ჩონჩხები“.

აკლდამათა მთელი კომპლექსია გამოვლენილი სოფ. ტყარშეტსა და გორისციხის შუაში მდებარე ტერიტორიაზე, რომელსაც მოსახლეობა „ქედურის“ სახელით მოიხსენიებს. მსგავსად ჭირობისა, ეს ტერიტორიაც წარმოადგენს ვეებერთელა ლოდების ჩამოშლისაგან წარმოქმნილ ქედს, რომელზეც რამდენიმე ასეული კვადრატული მეტრის ფართობზე შემორჩენილია ნაგებობათა ნანგრევები და მიწისქვეშა აკლდამები, რომლებიც წარმოადგენენ თლილი ოთხკუთხა ქვით გამოშენებულ ნაგებობებს, ჩასასვლელით ზემოდან. როგორც ცნობილია, დღეისათვის სოფ. ტყარშეტის ნაწილად ქცეული ეს ადგილი მე-15 საუკუნეში ცალკე სოფელი იყო (ითონიშვილი 1971, 81).

¹ „ხევის ტოპონიმიკაში“ ვ. ითონიშვილი აფიქსირებს ტოპონიმს „ჭურობი“, თუმცა აღნიშნული სახელწოდება სოფელში ვერ დავადასტურეთ, მაშინ როცა მოსახლეობა ერთხმად მიუთითებს „ჭირობის“ სახელით ცნობილ ადგილს. შესაძლოა, აღნიშნული ცდომილება ბეჭდვისას ტექნიკური ხარვეზით უნდა იყოს გამოწვეული.

მსგავსი კონსტრუქციისა სოფ. ახალციხეში ეკლესიის მიმდებარე ქედზე არსებული 3 აკლდამა, რომელთაგან მხოლოდ ერთის დათვალიერება შეეძლებოდა. „აქ შიგნით ოთახია, კედლებია. კარგად, მაგრად ნაშენები. იქნება ასე ორი მეტრა სამ მეტრაზე. ზემოდან იყო ჩასასვლელი. იყო თავის ქალები. ჩონჩხი ადამიანისა. იმ ორში ახლა ველარ ჩახვალ. ჩაყრილია მინა“- გაიოზ ბუჩუკური, სოფ. ახალციხე. სწორედ ახალციხის აკლდამები და მთხრობელ გ. ბუჩუკურისა და დ. ბაზალის (სოფ. არშა) ცნობები იყო პირველი, რამაც ჩვენი ყურადღება მიაპყრო ეპიდემიის კვალს მოხვევთა ისტორიულ მეხსიერებაში და პიროვნებისა და საზოგადოების ქცევის მოდელს დაავადებათა მასობრივი გავრცელების კრიზისულ სიტუაციაში. ამისათვის გულითად მადლობას მოვახსენებ ბატონ გაიოზს და ჩვენი ექსპედიციის მეგზურსა და ერთგულ მეგობარს, დავით ბაზალს.

მატერიალური კულტურის ზემოთგანხილული ძეგლები-საგან რამდენადმე განსხვავებულია სიონის ტაძრის ჩრდილოეთ კედელში გამოშენებული სამი აკლდამა. ისინი, ისევე, როგორც მთელი კედელი, ნაგებია მშრალი წყობით საშუალო და დიდი ზომის თლილი ქვით. აკლდამების შესასვლელები დღეისათვის მინის ზედაპირიდან მეტრნახევარზეა. ცნობებს სოფ. სიონში არსებული აკლდამების შესახებ ავსებს თსუ ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში დაცული 1966 წლის ექსპედიციის მასალები. სიონის საშუალო სკოლის მაშინდელი დირექტორის არჩილ კობაიძის სიტყვებით: „აქ, ქვემოთ, სულ აკლდამებია. მე თვითონ წავილე მუზეუმში თიხის ჭურჭელი. აკლდამიდან აკვანი გამოვიტანე, პატარა ვაზა /ხილის/. თიხის ჭურჭელი შებოლილი იყო. აკლდამები მინის ქვეშ არის, ამოშენებულია. ქვაყუთის ტიპისა არ არის.“

გასათვალისწინებელია, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში ნაგებობები ჩაშლილია, როგორც მაგალითად სოფ. ფხელშეს ტერიტორიაზე თერგის პირას არსებული აკლდამები. ამ ადგილს ად-

გილობრივი მოსახლეობა „ნაცარგორისა“ და „კეტოს“ სახელით მოიხსენიებს.¹ არაერთგზის დამიდასტურეს „დიდი გათლილი ქვებით“ ნაგები აკლდამების არსებობა, რომელშიც ძვლები და ქალამნის ნაშთები უნახავთ (მთხ. ი. ელოშვილი, ვ. ელოშვილი, ს. ფხელშე). როგორც მითხრეს, აკლდამები თერგს თითქმის დაუნგრევია. განსაკუთრებით ზარალი გამოუწვევია 60-იან წლებში დაგუბებული მდინარის მოვარდნას, რომელსაც „თრუსოს ხეობიდან აკვნები მოჰქონდაო“, „კეტოს“ მიდამოებში თერგის ჭალაზე მდგომი ფარა კი თავისი მწყემსით გაუტაცნია და უმსხვერპლია.

აკლდამების კვალის დაკარგვისა და ნაშლის საპირისპიროდ არის შემთხვევები, როცა მოულოდნელად გამოვლინდება არა მარტო სამეცნიერო ლიტერატურაში, ადგილობრივთა რამდენიმე თაობისათვის უცნობი ნაგებობები. სოფელ გორისციხის ტერიტორიაზე მთის კალთაზე, რომელზეც იოლი შესამჩნევია დატერასების კვალი, რასაც ადგილობრივები ამ მიდამოებში ყანების არსებობით ხსნიან, ფიქსირდება საინტერესო ტოპონიმი „სახლნი“. დღეისათვის იქ შენობა ნაგებობების კვალი მიწის ზედაპირზე აღარ შეიმჩნევა, თუმცა ვ. ითონიშვილი ამ ადგილს მოიხსენიებს, როგორც სახნავ-სათიბსა და ნასახლარს (ითონიშვილი 1971, 19). მის ქვემოთ მთის ძირში მთხრობელ ი. ელოშვილის სიტყვით ორიოდე კვირის წინ სრულიად შემთხვევით საბჯენი ჯოხი ცარიელ ადგილზე მოხვდა და დათვალიერების შემდეგ აკლდამა გამოჩნდა. არა მარტო დასახლებისაგან დაცილებულ ადგილზე დავაფიქსირეთ უცნობი აკლდამის გამოვლენა, არამედ ისეთ ადგილებშიც, სადაც მოსახლეობა განუწყვეტლივ მიდიმოდას. ასეთია სოფ. ფხელშეში არსებული IX-XI საუკუნეებით დათარიღებული ზედვაკის წმინდა გიორგის ეკლესიის ეზო, სადაც ფხელშელები ყოველკვირეულ წირვა-ლოცვას ეს-

¹ ეს ტოპონიმიცა და ადგილიც საერთოა ფხელშეკელებისა და ხურთისელთათვის.

ნრებიან და ტრადიციულ დღეობებსაც აღნიშნავენ. ტაძარი დგას შემალღებულ ადგილზე, რომლიც აღმოსავლეთ ფერდზე მე-20 საუკუნის დასაწყისის საფლავებია. ეზოს ფართობი ნაგებობიდან ჩრდილო-აღმოსავლეთ მხარეს სულ თხუთმეტიოდე კვადრატული მეტრი იქნება. ეზოს განაპირას, შემალღებული ადგილის კიდეზე შედარებით დიდი ზომის ქვები დაუნყვიათ, რის გამოც მის ქვეშ არსებულმა აკლდამის სახურავად გამოყენებულმა ფიქალის ქვამ სიმძიმეს ვერ გაუძლო, ჩაინგრა და აქამდე უცნობი აკლდამა გამოვლინდა: „72 წლის მარტო მე ვარ, ახლა მამაჩემი, პაპაჩემი, იმათი მამები. არავის ახსოვს ამ აკლდამის არსებობა“ – ამბობს ვ. ელოშვილი. სახურავის ზემოთ არანაკლებ ნახევარი მეტრის სიმაღლეზე არსებული მიწის მასა აკლდამაში ჩაიყარა და მისი იატაკი დაფარა, რის გამოც შეუძლებელია თქმა, რამდენიმე მიცვალებული შეიძლებოდა ყოფილიყო მასში დაკრძალული. დანამდვილებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ აკლდამა ნაგებია მშრალად, კარგად გათლილი ქვით მსგავსად ახალციხისა და ქედურის ტერიტორიაზე არსებული აკლდამებისა. ზომებით ოდნავ აღემატება ამ უკანასკნელთ, სიგრძე (ჩრდილო-აღმოსავლეთ – სამხრეთ დასავლეთ ღერძზე) დაახლოებით 3 მეტრი, სიგანე 2 მეტრამდე, სიმაღლე არანაკლებ 2 მეტრისა. აკლდამაში არსებული თავის ქალის მდებარეობის მიხედვით მიცვალებული დაკრძალული უნდა ყოფილიყო ჩრდილო-აღმოსავლეთ – სამხრეთ დასავლეთ ღერძზე, თავით სამხრეთ დასავლეთისაგან. სამხრეთ-დასავლეთ კედელზევეა ჩასასვლელად დატოვებული კიბის საფეხურისებურად გამოშვერილი ქვები. აკლდამის სახურავად გამოყენებულია ორი ან მეტი დიდი ზომის ფიქალი ქვა (მოხევური დიალექტით „ჭაჭი“), რომელთა გადარჩენილი ნაწილი დაფარულია მიწით ეზოს სიმაღლემდე. მიწის ფენის სიმაღლის გათვალისწინებით, საფიქრებელია, რომ მიწიქვეშ მისი ჩრდილოეთი და აღმოსავლეთი კედელიც თავის დროზე მიწის ზემოთ უნდა ყოფილიყო. შე-

საძლოა, იგივე შემთხვევა გვექონდეს ახალციხის აკლდამების შემთხვევაშიც, სადაც მთხრობელები გადმოგვცემენ, რომ „აქ ოდესღაც მიწა მოზვავებულა“.

საველე ეთნოგრაფიული კვლევისას აკლდამის არსებობა დავადასტურეთ სოფ. გერგეტში, ოხარეშის წმინდა გიორგის, იგივე ამაღლების ხატის სახელით ცნობილი ეკლესიის ტერიტორიაზე. ეკლესიის ამჟამინდელი ნაგებობიდან ახლოშივე დასავლეთით მთხ. გ. ნიკლაურმა გვაჩვენა მიწაში საშუალო ზომის უხეშად გათლილი ქვით მშრალად ნაგები ორმო, რომელსაც დღეისათვის სახურავი აღარ აქვს შემორჩენილი, თუმცა ცალსახაა, რომ აკლდამას ჩასასვლელი ზემოდან უნდა ჰქონოდა. ნაგებობის კედლები არ ქმნის სწორ კუთხეს, არამედ მეტ-ნაკლებად მომრგვალებულია. დღეისათვის აკლდამა ნახევრად მიწითაა ამოვსებული. გ. ნიკლაურის სიტყვით რამდენიმე ათეული წლის წინ თავადაც უნახავს ორმოში ადამიანის ძვლოვანი ნაშთები. აღნიშნული არაერთგზის დაგვიდასტურეს სოფ. გერგეტში და, ტრადიციულად, დაუკავშირეს შავი ჭირის გავრცელებას.

მკვლევარებმა უნდა გაითვალისწინონ, რომ ზოგჯერ აკლდამა შემორჩენილია, მაგრამ სახეცვლილია არა მხოლოდ დროთა დინების, არამედ ადამიანის ჩარევის შედეგად. ამის მაგალითია სოფ. გარბანში წმინდა გიორგის ეკლესიის ეზოში დღემდე შემონახული ორსართულიანი აკლდამა. გარედან აკლდამა მართკუთხა მოყვანილობისაა მომრგვალებული კუთხეებით. მიწის ზედაპირიდან ზემოთ ჩანს დაახლოებით ნახევარი მეტრის სიმაღლეზე. გადახურულია დიდი ზომის ფიქალის ქვებით. ჩასასვლელი ზემოდან ღიად არის დატოვებული და კედლებშივე ჩანს საფეხურებად მოწყობილი ქვები. აკლდამაში ჩრდილოეთ და სამხრეთ კედლებზე მოწყობილი ყოფილა სანოლები. ამჟამად აკლდამა ჩაქცეულია და ორსართულიანად აღარ აღიქმება. როგორც მთხრობელებმა ი. და გ. გუჯარაიძეებმა აღნიშნეს, ეზოში ამ ერთის გარდა კიდევ რამდენიმე აკლდამა ყო-

ფილა, რომელიც დაუნგრევიათ, მათში არსებული ძვლები და დღეისათვის შემორჩენილ აკლდამაში მოუთავსებიათ. მთხრობელებმა ვერ გაიხსენეს, როდის ჰქონდა ამ ფაქტს ადგილი და გამოთქვეს ვარაუდი, რომ ეს რამდენიმე ათეული წლის წინ მოხდა, როცა ეკლესიის ეზო გაკეთდა.

საკითხის შემდგომი კვლევისათვის საყურადღებოა არა მხოლოდ იმ სოფელთა სიმრავლე, სადაც არსებული აკლდამები მთხრობელთა გადმოცემით შავი ჭირის ეპიდემიასთან უნდა იყოს დაკავშირებული, არამედ ჩამონათვალზე იმ სოფლებისა, სადაც მატერიალური კულტურის ეს ძეგლები და მათთან დაკავშირებული ისტორიული მეხსიერება არ ფიქსირდება. დღეისათვის დასახლებული სოფლებიდან აკლდამების არსებობას არ გვიდასტურებენ სოფ. აჩხოტში, ქოსელში, ყანობში, ასევე ნასოფლარ თოთში. ამ სოფლებს ახასიათებს ერთი საერთო ნიშანი, ისინი შედარებით ახალია (მაგ., სოფ. აჩხოტი, სოფ. თოთი), ან ბოლო რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში შეუცვლიათ განსახლების არეალი. მაგ.: სოფ. ყანობი გაშენებული ყოფილა თერგის მარჯვენა ნაპირზე, სადაც სოფლის მთავარ დღეობას „თარანგელოზობას“ დღემდე აღნიშნავენ ყანობლები 13 ივლისს; დღევანელი სოფელი ქოსელიც¹ სნოსწყლის ხეობის ნასოფლარ „ქოსე|ქოსაÁ“-დან გამოსულ მოსახლეობას დაუარსებია, სადაც 1970-იან წლებში შემორჩენილი ყოფილა „ნაკომკარი, ნასახლარები, აკლდამები“ (ითონიშვილი 1971, 161).

აღნიშნული გარემოება მხარს უჭერს მოსაზრებას, რომ მოხვევთა ისტორიულ მეხსიერებაში ეპიდემიის შესახებ დაცული ცნობები უნდა იყოს არა მხოლოდ XVIII-XIX სს-ის შავი ჭირის ტალღის გამოძახილი, არამედ უფრო ადრინდელი ხანის ხევში ეპიდემიის მე-14 საუკუნით დათარიღება სავარაუდებელი ჩანს შემდეგი გარემოებების გათვალისწინებითაც: ეს ისტორი-

¹ სოფელში ერთადერთი მუდმივი მაცხოვრებელია, ზაფხულობით კი ვლადიკავკაზიდან კიდევ ერთი მოსახლე ჩამოდის.

ულ-ეთნოგრაფიული მხარე ოდითგანვე წარმოადგენდა საქართველოს „ჩრდილოეთ კარიბჭეს“ და ლოგიკურია ვიფიქროთ, რომ ვერც შუა საუკუნეებში ასცდებოდა ინტენსიურ სამიმოსვლო გზებს მოყოლილ მომაკვდინებელ გადამდებ დაავადებას. ამ კუთხით საყურადღებოა დ. მინდორაშვილის შენიშვნა, რომ ადრეულ და განვითარებულ შუა საუკუნეებში მთის პირობების კვალობაზე საკმაოდ მჭიდროდ დასახლებული დარიალის ციხე გვიანდელ შუა საუკუნეებში კარგავს თავის ფუნქციას (მინდორაშვილი 2001, 23). დარიალის ციხის ფუნქციონირების მოშლას მკვლევარი მე-14 საუკუნით ათარილებს და აღნიშნულის მიზეზად მხოლოდ თემურ-ლენგის შემოსევები მიაჩნია (მინდორაშვილი 2001, 24). ვფიქრობთ არ იქნება აზრს მოკლებული, თუკი დარიალის ციხის დაქვეითების ერთ-ერთ შესაძლო მიზეზად შავი ჭირის გავრცელებასაც ვივარაუდებთ.

ხევში მე-14 საუკუნეში შავი ჭირის შესაძლო გავრცელებას არ ეწინააღმდეგება და გარკვეულწილად მხარს უჭერს მის მიერ აკლდამათა დათარილებაც: „აკლდამების ფუნქციონირების ქვედა ზღვარად მიჩნეულია IX-X საუკუნეები, მაგრამ ხევის ვერტიკალურკედლებიანი აკლდამები აღნაგობით იმდენად ახლოს დგას არაგვის აუზის VI-VIII საუკუნეებით დათარილებულ აკლდამებთან (ნეძიხი, კართანა და სხვ), რომ მათი ქვედა ქრონოლოგიური ზღვარი უთუოდ გადასახედი და დასაძველებელია“ (მინდორაშვილი 2001, 18).¹

¹ როგორც ცნობილია შავი ჭირის პირველი დიდი აფეთქება მეექვსე საუკუნეში მოხდა და იგი ისტორიაში ცნობილია „იუსტინიანეს შავი ჭირის“ სახელით. როგორც მკვლევარები ნ. მინდაძე (მინდაძე 2021, 246) და ნ. გოგოლაური (გოგოლაური 2023, 19) აღნიშნავენ, არ არსებობს პირდაპირი ცნობები საქართველოში ეპიდემიის ამ ტალღის გავრცელების შესახებ. ამ მხრივ საყურადღებოა მკვლევართა მიერ დამონშებული პროკოპი კესარიელის ცნობის გაანალიზება მეექვსე საუკუნეში დასავლეთ საქართველოში არსებული პოლიტიკური ვითარების ფონზე. „როდესაც ხოსრო, კავადის ძე, კოლხეთის ქვეყანაში შეიჭრა, ბევრი რამ მოიმოქმედა იქ, რაც მე ზემოთ მაქვს მოთხრობილი და

ზოგადად ეპიდემიების ისტორიას ჩვენს ქვეყანაში და მის კვალს ჩვენი წინაპრების ყოფასა და კულტურაში არაერთი მეცნიერის ნაშრომი ეძღვნება: ისტორიკოსთა (სამუშია 2020, კიკინაძე 2016-2017, სოსიაშვილი 2020, გოგოლაური 2023 და სხვ.), ფოლკლორისტთა (მამისიმედიშვილი 2021, არაბული 2021...), მედიცინის ისტორიის მკვლევართა (შენგელია 1981)... გადამდები დაავადებების მასობრივი გავრცელების კვალი ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში, ასევე მათთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები ასახული და გაანალიზებულია ქართველ ეთნოგრაფთა შრომები (ბარდაველიძე 2006, მაკალათია 1934, მინდაძე 1979, 1981, 2005, 2021, ბურდული 2010, გაგულაშვილი 1998., ოჩიაური 1954, 1977 და სხვ.)

საზოგადოების დამოკიდებულება დაავადებულისადმი როგორც ცალკეულ შემთხვევებში, ასევე ეპიდემიის ფონზე, სიღრმისეულადაა განხილული და გაანალიზებული ეთნოლოგ ნ. მინდაძის ნაშრომებში. ისტორიული წყაროების, სამედიცინო ხელნაწერებისა და ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე მკვლევარი განიხილავს იმ მაგიურ თუ რაციონალურ ხერხებს, რომელსაც გადამდები დაავადებით სნეულის გარემომცვა მიმართავდა პაციენტის განკურნებისა და სოციუმის სნეულები-

პეტრაც აილო: მოხდა ისე, რომ მიდიელთა ჯვარში ბევრი დაიღუპა, როგორც ომში, ისე ძნელსავალი გზების წყალობით. ლაზიკე ხომ, როგორც ითქვა, ძნელადსავალია და მთლად კლდიანი, **და როდესაც ჯვარში ჭირი გაჩნდა, მეტი წილი ჯვარისა დაიღუპა ...**“ (ყაუხჩიშვილი 1965, 224) 541 წელს დაწყებული იუსტინიანეს შავი ჭირის ეპიდემია ემთხვევა ბიზანტიასა და ირანს შორის დასავლეთ საქართველოში გაჩაღებულ 20 წლიან ომს, რომლის მიმდინარეობის დროსაც კოლხეთში მდგარ სპარსელთა ჯვარში ჭირი გაჩენილა. აღნიშნული გარემოება სავარაუდებელს ხდის, რომ დაავადების მასობრივი გავრცელების გარეშე ვერც დასავლეთ საქართველო გადარჩებოდა და ვერც აღმოსავლეთი, რომელთაც მჭიდრო სამხედრო-პოლიტიკური კონტაქტები ჰქონდათ როგორც ერთმანეთთან, ისე ირანთან და ბიზანტიასთან, სადაც ამ დროს შავი ჭირი მძვინვარებდა.

საგან დაცვისათვის (მინდაძე 2021, 253-258). ნ. მინდაძე აღნიშნავს, რომ დაავადებულის სახლის კარ-ფანჯრების ნარ-ეკალით მორთვა და საცხოვრებელი ნაგებობისათვის საგანგებო ხნულის შემოვლება უნდა მივიჩნიოთ არა მხოლოდ მაგიური აზროვნების გამოვლინებად, არამედ ინფექციის გავრცელების თვალსაზრისით სახიფათო ზონის იდენტიფიცირებად. ჩვენს საკვლევ საკითხთან მიმართებაში განსაკუთრებით საინტერესოა სწორედ გადამდები დაავადებით სნეულის იზოლირების სისტემა, რომელიც ამავდროულად მოიცავდა პაციენტზე ზრუნვას: მის უზრუნველყოფას საკვებით და რიგ შემთხვევებში სნეულისთვის მზრუნველად ასაკოვანი ადამიანის მიჩენას.

გადამდები დაავადების სამართავად პაციენტის განრიდების შემთხვევები ხევში შემორჩენილი იყო მე-20 საუკუნის პირველ ნახევარშიც. სოფ. არშის მკვიდრმა მ. ჩქარეულმა გაიხსენა ქლექით დაავადებული ადამიანისათვის სოფლის განაპირას აგებული ქოხი, რომელშიც ახალგაზრდა ბიჭი ცხოვრობდა. მოგეხსენებათ, ქოხს მოხვევები უწოდებენ როგორც ფიქალი ქვით ნაგებ სადგომ ოთახებს, ასევე ბუნებრივი ან ადამიანის ხელით გამოკვეთილ გამოქვაბულებს. განსაკუთრებული ყურადღება აკლდამათა კომპლექსისა და გამოქვაბულების განლაგებაში მიიქცია შემდეგმა გარემოებამ: მთხრობელები სნეულთა განსარიდებლად არ ასახელებენ სოფლისაგან ისეთი დაშრომებით მდებარე ნაგებობებსა და ქვაბულებს, სადაც საზოგადოება ვერ შეძლებდა ავადმყოფისათვის ხმის მიწვდენას და თვალის მიდევნებას. ამის მაგალითია სოფ. ფანშეტის ჩრდილოეთით ყაზბეგისაკენ მიმავალ გზაზე არსებული გამოქვაბულთა კომპლექსი „აადეს ქოხები“, ასევე სოფ. ტყარშეტში არსებული ბუნებრივი ქვაბული, ე.წ. „კაკოის ქოხი“. ისინი არ მოიხსენიება, როგორ ჟამით სნეულთა თვითიზოლაციის ადგილები.

თვალსაჩინოა, რომ საზოგადოება ეპიდემიის სამართავად და თავის დასაცავად დაავადებულ ადამიანს განარიდებს დასახლებულ პუნქტს, მაგრამ იზოლაციის ადგილი სოფლიდან

ისეთ სიახლოვესაა, რომ საზოგადოებამ შეძლოს დაავადებულზე ზრუნვა. ავადმყოფთა სამყოფი აკლდამები ყოველთვის განლაგებულია ხატ-სალოცავების უშუალო სიახლოვეს. საფიქრებელია, რომ ამით საზოგადოება ცდილობს განუკურნელი სენით შეპყრობილ ადამიანს სიკვდილს წინ შეუქმნას ის ემოციური და ფსიქოლოგიური კომფორტი, რომელიც ეფუძნება რწმენა-წარმოდგენათა მყარ სისტემას, ნიშანდობლივს მაშინდელი ეპოქის ადამიანის მსოფლმხედველობისათვის.

თავის მხრივ, უკურნებელი და გადამდები სენით სნეული ამჟღავნებს გარშემომყოფთა გადასარჩენად აუცილებელ შემადრწუნებელ პრაქტიციზმს და თვითიზოლაციისათვის ირჩევს აკლდამებს იმის გათვალისწინებით, რომ შავი ქირით სნეულის დამარხვაც საზოგადოებისათვის სასიკვდილო საფრთხეს წარმოადგენს. ეპიდემიის ფონზე პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობა გვესახება მათი ურთიერთგადარჩენის უზრუნველყოფი იმ მყარი სისტემის ფუნქციონირების გამოვლინებად, რომელიც ადამიანთა საზოგადოების ევოლუციის პროცესში ათასწლეულების მანძილზე ჩამოყალიბდა.

გარშემომყოფთა მიერ ინდივიდზე ზრუნვის უადრეს გამოვლინებად არქეოლოგთა და ანთროპოლოგთა შორის მიიჩნევა 1,77 მილიონის წლის წინ დმანისის ტერიტორიაზე მცხოვრები ჰომინიდის Homo Georgicus-ის (D3444) თავის ქალა და მასზე არსებული შეხორცებები კბილების დაკარგვის შემდეგ, რაც ცხადყოფს რომ Homo Habiliss-სა და Homo Ergaster-ის სახეობებს შორის გარდამავალ საფეხურზე მდგომი ადრეული ჰომინიდები ზრუნავდნენ ჯგუფის ერთ-ერთ წევრზე და ამ უკანასკნელმა კბილების დაკარგვიდან რამდენიმე წელი კიდევ იცოცხლა, რაც შეუძლებელი იქნებოდა, თუკი გარშემომყოფნი მას საკვებს არ დაუქუცმაცებდნენ (Lortkipanidze, Vekua, Ferring

2005, 717-718)¹. სწორედ ინდივიდისა და მისი გარემომცველი საზოგადოების ურთიერთდამოკიდებულება გვევლინება უმნიშვნელოვანეს ფაქტორად შემდგომი ასობით ათასი წლის მანძილზე ბუნებასთან ჭიდილში ადამიანის მიერ თვითგადარჩენისათვის შექმნილ იმ სისტემაში, რომელსაც კულტურას ვუწოდებთ. საზოგადოების მხრიდან ინდივიდისადმი მხარდაჭერის მაგალითებია ურთიერთდახმარების ტრადიციული ფორმები სხვადასხვა ყოფით სიტუაციებში. შრომის დროს ნადი და ულამი, მოულოდნელი ზარალის წინაშე დამდგარი ოჯახის მხარდასაჭერად გამართული ოჩხარი, თავის კერას მოცილებული ადამიანის დასაცავად სტუმარმასპინძლობის უზენაესობის წესი, ჭირისუფლისათვის ემოციური და ეკონომიკური თანადგომა – ეს ის სიტუაციებია, რომელშიც თითოეული პიროვნება ცხოვრების სხვადასხვა ეტაპზე შეიძლება იყოს როგორც შემწის, ისე მხარდაჭერის მიმღების როლში. ათასობით და ასიათასობით წლის განმავლობაში ჩამოყალიბებული საზოგადოებისა და პიროვნების ურთიერთგადამრჩენი სისტემა, რომლის რამდენიმე გამოვლინებად ტრადიციულ ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში კარგად ცნობილი ზემოთ დასახელებული მაგალითებია, პიროვნებისაგან ითხოვს აღნიშნული წესების დაცვას, რათა თავადაც იყოს დაცული.

ამ ფონზე განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ამ ორიოდ წლის წინ კოვიდ-პანდემიის დროს ჩვენს საზოგადოებაში მიმდინარე პროცესები, როდესაც საგანგებო მითითებები არ იყო საკმარისი და აკრძალვების ფონზეც არაერთი ჩვენგანი გამხდარა მომსწრე ისეთი ელემენტარული და აუცილებელი წესის დარღვევისა, როგორიცაა პირბადის ტარება. აღნიშნულის ერთ-ერთ მიზეზად შეგიძლება ისტორიული მესხიერების განყვეტაც მივიჩნიოთ. თუკი ცალკეულ ადამიანთა ტრაგედიები,

¹ Lordkipanidze D., Vekua A., Ferring R. et al. The earliest toothless hominin skull // Nature, 2005, V.434, pp.717-718; დამონებულია ვებ-გვერდიდან: <https://antropogenez.ru/fossil/126/>

რომელშიც მულავნდება პიროვნების უდიდესი პასუხისმგებლობა საზოგადოებისადმი, გახდებოდა პოეტთა, მწერალთა, რეჟისორთა შთაგონების წყარო და შეიქმნებოდა ლიტერატურული და მხატვრული სახეები, რომლებიც თავის ადგილს დაიმკვიდრებდნენ ადამიანთა ცნობიერებაში, ისეთივე იქნებოდა თუ არა საზოგადოების ქცევა თანამედროვე პანდემიის პირობებში? გაზრდიდა თუ არა ეს მოქალაქეთა პასუხისმგებლობას და შეცვლიდა თუ არა საზოგადოების ქცევის მოდელს პანდემიის მართვის პროცესში? თუკი ფართო საზოგადოებას ეცოდინება საკუთარი წარსული და ეს ცოდნა გადაიქცევა კოლექტიურ გამოცდილებად, ვფიქრობთ, ეს ფაქტორი ხშირ შემთხვევაში გახდება განმსაზღვრელი ინდივიდის მიერ საზოგადოების წინაშე პირადი პასუხისმგებლობის გააზრებისა.

დამონმებული ლიტერატურა:

- არაბული, ა. (2021)**, პანდემიური მოვლენების ზეპირსიტყვიერი ვარიაციები. ქართული ფოლკლორი 10 (XXVI), თბილისი.
- ბარდაველიძე, ვ. (2006)**, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, ღვთაება ბარბარ-ბაბარ. თბილისი.
- ბარდაველიძე, ვ. (1966)**, ხევის ექსპედიციის მასალები, თსუ ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი.
- ბურდული, მ. (2010)**, ხალხური მედიცინა დასავლეთ საქართველოში (სვანური ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით). ახალციხე.
- გაგულაშვილი, ი. (1998)**, ქართული ხალხური მედიცინა, თბილისი, „მეცნიერება“.
- გოგოლაური, ნ. (2023)**, XIV საუკუნის შავი ჭირი და საქართველო, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, <http://eprints.iliauni.edu.ge/11799/2/>
- იოთნიშვილი, ვ. (1971)**, ხევის ტოპონიმთა, თბილისი.
- კიკნაძე, ვ. (2016-2017)**, ახალი მასალა XIV საუკუნეში საქართველოში შავი ჭირის ეპიდემიის გავრცელების შესახებ (სვანური საბუთე-

ბი) / ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, კრებული: ტ.14-15.

კიკნაძე, ზ. (2009), ანდრეზები (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის რელიგიური-მითოლოგიური გადმოცემები), ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი.

მაკალათია, ს. (1934), „ხევი“, ტფილისი.

მაკალათია, ს. (1984), „ხევსურეთი“, თბილისი.

მამისიმედიშვილი, ხ. (2021), ჟამის გამავრცელებელი მითოსური არსებები ქართულ ფოლკლორში. ქართული ფოლკლორი 10 (XXVI) თბილისი.

მინდაძე, ნ. (1979), ბავშვთა ინფექციურ დაავადებებთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულება და რწმენა-წარმოდგენები ფშავ-ხევსურეთში, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, ტ. XX, თბ. გვ. 122-128.

მინდაძე, ნ. (1981), ქართული ხალხური მედიცინა (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), თბილისი.

მინდაძე, ნ., ჩირგაძე, ნ. (2005), ქართული ხალხური სამედიცინო ტრადიციები – კახეთი, თბილისი.

მინდაძე, ნ. (2021), ეპიდემიურ დაავადებათა ისტორიისათვის საქართველოში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, თბილისი, გვ. 244-270.

მინდორაშვილი, დ. (2001), ხევი შუა საუკუნეებში, ავტორეფერატი. თბილისი.

ოჩიაური, თ. (1954), ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბილისი.

სამუშია, ჯ. (2020), შავი ჭირი ეპიდემიები მსოფლიოსა და საქართველოში წერილი I. ისტორიანი N4 (112) აპრილი.

სოსიაშვილი, გ. (2021), საქართველოში „შავი ჭირის“ გავრცელების ისტორიიდან (XIV-XVIII სს) ქართული წყაროთმცოდნეობა, ტ. XXII.

შენგელია, მ. (1980), ქართული მედიცინის ისტორია, თბილისი.

Lordkipanidze D., Vekua A., Ferring R. et al. (2005), The earliest toothless hominin skull // Nature, V.434, pp.717-718; დამონბ. ვებ-გვერდიდან: <https://antropogenez.ru/fossil/126/>

Eliso Chelidze

**Traces of epidemics in material culture and historical memory
(on the example of Khevi ethnographic data)**

The present article discusses and analyzes the field-ethnographic material collected in the Kazbegi municipality, which confirms the traces of the mass spread of diseases in the ravine. The preserved reports about the once existing epidemic/epidemics are clearly imprinted in the historical memory of the local population and are closely related to the monuments of Khevi's material culture – "akldamas". Accordingly, in the research we will verify and review the oral transmissions of the narrators together with the Akldama or Akldama complex in various villages. The article is based on the ethnographic data collected in 2020-2023 in the following settlements of Kazbegi Municipality: Stepantsminda, villages: Akhaltsikhe, Karkucha, Sno, Pkhelshe, Goristsiikhe, Tkarsheti, Garbani, Sioni, Gaiboteni, Arsha, Fansheti, Gergeti, Tsdo.

ნინო (ნუნუ) მინდაძე – 80



ნინო (ნუნუ) მინდაძე თანამედროვე ქართული ეთნოლოგიური სკოლის გამორჩეული წარმომადგენელია. იგი არის ეთნოლოგი, რომლის მოღვაწეობასაც უკავშირდება საქართველოში მედიცინის ეთნოლოგიური კვლევის სკოლის დაფუძნება. ნ. მინდაძე გ. ჩიტაიასა და ვ. ბარდაველიძის მოსწავლე და მათი საქმის ღირსეული გამგრძელებელია. მან წინა თაობის ქართველ ეთნოლოგთა ღვაწლს ქართული ტრადიციული ყოფითი კულტურის შესწავლის საქმეში, მნიშვნელოვანი წვლილი შემატა.

6. მინდაძე სწავლობდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტზე. 1972 იგი წლიდან მუშაობას იწყებს ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში (მაშინდელ ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში) სადაც მოღვაწეობს დღემდე. არის საქართველოს ეთნოლოგიის განყოფილების მთავარი მეცნიერთანამშრომელი.

ეთნოლოგიური კვლევის დაწყების პირველი ეტაპიდანვე მისი სამეცნიერო ყურადღების ცენტრში ქართული ხალხური სამედიცინო კულტურა მოექცა. ნ. მინდაძემ საკანდიდატო ნაშრომი 1977 წელს დაიცვა თემაზე: “აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ხალხური მედიცინა (ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით). 2000 წელს კი წლების განმავლობაში განეული შრომა შეაჯამა სადოქტორო ნაშრომში: “ქართული ხალხური სამედიცინო კულტურა”. მისი სამეცნიერო ინტერესების სფეროა ტრადიციული სამედიცინო კულტურა, სამედიცინო ანთროპოლოგია, ადამიანის ეკოლოგიის ხალხური ტრადიციები და ამ საკითხებთან დაკავშირებული სხვა თემები და სამეცნიერო პრობლემები.

6. მინდაძეს შესწავლილი აქვს ეპიდემიურ დაავადებებთან ქცევის წესები ქართულ ეთნოგრაფიულ პრაქტიკაში. გაანალიზებული აქვს ქართველების შეხედულებები ჯანმრთელობისა და ავადმყოფობის არსის, დაავადებების წარმოშობისა და მათგან თავის დაცვის ხერხების შესახებ. დადასტურებული აქვს სხვადასხვა დაავადებების მოვლისა და პრევენციის მრავალფეროვანი პრაქტიკა. გამოტანილი აქვს დასკვნები, რომ დაავადებათა სახეები ადამიანთა საზოგადოების ფიზიკურ-ფიზიოლოგიური მონაცემების გარდა დამოკიდებულია გეოგრაფიულ გარემოზე, კვების სისტემაზე, კონკრეტულ სოციალურ ჯგუფში არსებულ საზოგადოებრივ ურთიერთობებზე და სხვა სოციოკულტურულ მახასიათებლებზე. ამასთან. დაავადებებთან გამკლავების ფორმებს ისიც განსაზღვრავს, თუ როგორ ესმით

ადამიანებს დაავადების არსი და მისი გაჩენის მიზეზები. შესაბამისად ჩამოყალიბებული აქვთ დაავადებებთან დაკავშირებული ემპირიულ-რაციონალური და მაგიურ-რელიგიური პრაქტიკები. ემპირიულ-რაციონალური მიდგომები ყოფით გამოცდილებას, საცხოვრებელი გარემოსა და ადამიანის ფიზიკური აგებულების ცოდნას ემყარება. მაგიურ-რელიგიური პრაქტიკა კი გულისხმობს დაავადებების გამომწვევი მიზეზების ტრანსცენდენტურ ახსნას და შესაბამისი რიტუალური პრაქტიკის გამოყენებას. ქართულ სინამდვილეში ორივე მიდგომა ერთობლივად გამოიყენებოდა და ეს სისტემა საფუძვლიანად აქვს შესწავლილი ნ. მინდაძეს. მისი ხელმძღვანელობით საქართველოს ეთნოლოგიის განყოფილების თანამშრომელთა ჯგუფი წლების მანძილზე მუშაობს ტრადიციული სამედიცინო კულტურის საკითხებზე. გამოცემული აქვთ არაერთი პუბლიკაცია.

ნ. მინდაძე არის 7 მონოგრაფიისა და 200-ზე მეტი სამეცნიერო ნაშრომის ავტორი სამეცნიერო ლირებულებით, ცოდნის სიღრმითა და აკადემიურობით გამორჩეულია მისი მონოგრაფიები: “ქართველი ხალხის ტრადიციული სამედიცინო კულტურა, თბ., 2013; ქართული ხალხური მედიცინა (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), თბ., 1981; ქართული ხალხური სამედიცინო ტრადიციები – კახეთი (თანაავტორი ნ. ჩირგაძე), თბ. 2005; ღვთისმშობლის სარტყლის ქვეყანაში (თანაავტორი ნ. ხაზარაძე), თბ. 2008; მეომრის აღზრდის ტრადიციები: სამხედრო მედიცინა ძველ საქართველოში, თბ. 2009; სამეცნიერო-პოპულარული ნაშრომები: ქართული ხალხური მედიცინა (სერია “ჩვენი ღირსებანი” 9) თბ. 2016 და ქართული ხალხური სამზარეულო (შემდგენელი, სერია “ჩვენი ღირსებანი” 10) თბ. 2016.

ამჟამად, ნ. მინდაძე თავის მოწაფეებთან ერთად მუშაობს პროექტზე: “საზოგადოება, მკურნალი, პაციენტი: ტრადიციული ქართული სამედიცინო სისტემის სოციოკულტურული ას-

პექტები და თანამედროვეობა”. იგი ხელმძღვანელობს და აქტიურად მონაწილეობს სავალე ეთნოგრაფიულ სამუშაოებში.

2009 წლიდან ნ. მინდაძე ლექციებს კითხულობს ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ეთნოლოგია-ანთროპოლოგიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტის სასწავლო პროგრამების სტუდენტებისთვის. მისი პედაგოგიური საქმიანობა მოიცავს ასევე სალექციო კურსებს ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართულ უნივერსიტეტში. ნ. მინდაძის ხელმძღვანელობით დაცულ იქნა არაერთი სადოქტორო დისერტაცია. ქალბატონი ნუნუ უშურველად გასცემს ცოდნასა და გამოცდილებას, ყოველთვის მხარში უდგას ახალგაზრდებს და პირადი მაგალითითაც დიდი წვლილი შეაქვს მათი ღირსეულ მოქალაქეებად და მკვლევრებად აღზრდის საქმეში.

ნ. მინდაძის უალრესად პროფესიული დამოკიდებულება საქმისადმი, უდიდესი დარგობრივი ცოდნა, ფართე ერუდიცია და უშუალო, გულთბილი დამოკიდებულება ადამიანების მიმართ განაპირობებს უდიდეს სიყვარულსა და პატივისცემას მის მიმართ. ქალბატონ ნუნუსთან ურთიერთობა დიდი პრივილეგიაა. ვულოცავთ მას იუბილეს, ვუსურვებთ მხნეობას და კიდევ მრავალი წელი მისი საყვარელი საქმის შემართებით მსახურებას!

თსუ ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის
საქართველოს ეთნოლოგიის განყოფილება.

**ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელობის
სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართველოლოგიის
სამეცნიერო-კვლევით ცენტრს დაარსებიდან
30 წელი შეუსრულდა**

ქართველოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ცენტრი 1992 წლის მარტში დაარსდა ქართველური ენების, დიალექტებისა და ფოლკლორის შემსწავლელი ლაბორატორიის სახელწოდებით. 1992 წლის დეკემბრიდან დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის დირექტორად დაინიშნა ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატი ტარიელ ფუტყარაძე.

2005 წელს დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევით ინსტიტუტს ეწოდა ქართველური დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტი და ცენტრმა ფრიად მასშტაბური მიზნები დაისახა: ქართველური დიალექტური მასალების ჩანერა-დოკუმენტირება და მეცნიერული შესწავლა; საქართველოს სხვადასხვა კუთხისთვის დამახასიათებელი მეტყველების, ეთნოგრაფიული და კულტურული მახასიათებლების აღწერა, კვლევა.

2017 წლის მაისში ქართველური დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი მიმართულების ბაზაზე ჩამოყალიბდა ქართველოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ცენტრი, რომელიც ცალკე სტრუქტურულ ერთეულად შევიდა აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტზე. ცენტრის ხელმძღვანელია ასოც. პროფ. ეკა დადიანი. ცენტრი შედგება ორი მიმართულებისაგან:

I. ქართველური დიალექტოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორის შემსწავლელი მიმართულება: მაია მიქაუტაძე, დავით შავიანიძე, თინათინ მილორავა, თეონა მაჭავარიანი.

II. უცხოეთში მცხოვრებ თანამემამულეთა ისტორიისა და კულტურული მემკვიდრეობის შემსწავლელი მიმართულება: ავ-

თანდილ ნიკოლეიშვილი, ნესტან კუტივაძე, სულხან კუპრაშვილი, ლუკა დვალიშვილი.

2021 წელს აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის აკადემიური საბჭოს გადაწყვეტილებით, ქართველოლოგიის სამეცნიერო-კვლევით ცენტრს პროფესორ ტარიელ ფუტყარაძის სახელი მიენიჭა.

ქართველოლოგიის ცენტრში დაფუძნებულია საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია „ქუთაისური საუბრები“, რომლის ეგიდითაც იმართება სიმპოზიუმები. ამათგან 16 კონფერენცია ტ. ფუტყარაძის ხელმძღვანელობით ჩატარდა. მე-17 კონფერენცია კი უშუალოდ მას, კონფერენციის დამფუძნებელს, მიეძღვნა.

ქუთაისური საუბრები – XVIII (9-10 ივნისი, 2023 წ.) მიეძღვნა აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დაარსების 90 წლისა და ქართველოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ცენტრის დაფუძნების 30 წლის საიუბილეო თარიღებს.

ცენტრი გამოსცემს სამეცნიერო ჟურნალს „ქართველური მემკვიდრეობა“. „ქართველური მემკვიდრეობის“ პირველი ნომერი 1997 წელს გამოვიდა ტარიელ ფუტყარაძის რედაქტორობით. დღემდე გამოცემულია 27 ტომი.

დიდია ჟურნალის მნიშვნელობა არა მხოლოდ ქართველოლოგიის ცენტრისა და აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სამეცნიერო-კვლევითი საქმიანობის წარმოჩენის კუთხით, არამედ ზოგადად ქართველოლოგიის სფეროს განვითარებისათვის.

ქართველოლოგიის ცენტრის ორგანიზებით ტარდება სამეცნიერო და სტუდენტური ექსპედიციები. 1993-2005 წლებში დიალექტოლოგიური ექსპედიციები განხორციელდა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში (აჭარა, სამცხე-ჯავახეთი, სვანეთი, სამეგრელო, ხევსურეთი, ლეჩხუმი, იმერეთი), 2006 წლიდან კი რეგულარულად ტარდება – ისტორიული საქართველოს ტერი-

ტორიაზე, კერძოდ, ტაო-კლარჯეთში (თურქეთის რესპუბლიკა). 2022 წლის 6-13 აგვისტოს ექსპედიცია მოეწყო ტაოსა და იმერხევში, 2023 წლის 22-29 ივნისს – ფერეიდანში (ირანის ისლამური რესპუბლიკა).

ცენტრი ახორციელებს ეთნოგრაფიული ექსპედიციებსაც (ხელმძღვანელი ასოც. პროფ. დავით შავიანიძე). 2022 წლის ივლისში ექსპედიცია განხორციელდა ზემო აჭარაში (ხულოს მუნიციპალიტეტი), 2023 წლის ივლის-აგვისტოში – შუახევის მუნიციპალიტეტის სოფლებში. მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალა ინახება ქართველოლოგიის სამეცნიერო-კვლევით ცენტრში.

ქართველოლოგიის ცენტრის ორგანიზებით რეგულარულად ტარდება სტუდენტთა სამეცნიერო კონფერენციები, სადაც განიხილება დიალექტოლოგიური და ეთნოგრაფიული პრაქტიკა-ექსპედიციის შედეგები.

ქართველოლოგიის ცენტრში საფუძველი ჩაეყარა მნიშვნელოვან სამეცნიერო პროექტს – ქართველური ენათმეცნიერების მიმართულების მაგისტრანტთა და დოქტორანტთა ეროვნულ სამეცნიერო კონფერენციას, რომელიც 2007 წლიდან ტარდება აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტში. 2023 წლის 19-20 მაისს ჩატარდა XV კონფერენცია.

ნაყოფიერია გზა ქართველოლოგიის ცენტრისა. მნიშვნელოვანია ცენტრის მიერ შეტანილი წვლილი ქართული მეცნიერების საქმეში.

ვულოცავთ კოლეგებს საიუბილეო თარიღს და ვუსურვებთ შემდგომ წარმატებებს.

თსუ ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის
საქართველოს ეთნოლოგიის განყოფილება.

რეცენზია ნაშრომზე:

The Legitimacy of Healthcare and Public Health: Anthropological Perspectives (Italo Pardo and Giuliana B. Prato eds., ISSN 2946-2444, Palgrave Studies in Urban Anthropology, 2023)

კენტის უნივერსიტეტის (დიდი ბრიტანეთი) ანთროპოლოგისა და კონსერვაციის სკოლის პროფესორების იტალო პარდოსა და ჯულიანა პრატოს რედაქტორობით 2023 წელს პალგრეივ მაკმილანის გამომცემლობამ გამოსცა მონოგრაფია: “The Legitimacy of Healthcare and Public Health: Anthropological Perspectives” (ჯანდაცვისა და საზოგადოებრივი ჯანმრთელობის ლეგიტიმურობა: ანთროპოლოგიური პერსპექტივები). ნიგნი დაიბეჭდა პალგრეივის ურბანული ანთროპოლოგიის კვლევების სერიის ეგიდით. ეს სერია საერთაშორისო ურბანული სიმპოზიუმის გამოცემაა, რომელიც ურბანული კვლევების ემპირიული ანალიზის მზარდი აუცილებლობის გააზრებით იქნა დაფუძნებული. სერიის რედაქტორების კენტის უნივერსიტეტის პროფესორების იტალო პარდოსა და ჯულიანა პრატოს აზრით, ანთროპოლოგიას შეუძლია უნიკალური წვლილი შეიტანოს განვითარებადი ურბანული სამყაროს გაგებაში. მსოფლიოში ურბანულ გარემოში მცხოვრებთა პროპორცია მზარდია, რაც ახალ გამოწვევებს აჩენს და დგება გადაუდებელი აუცილებლობა რომ საკითხები სიღრმისეულად იქნას გაანალიზებული თეორიული და პრაქტიკული პერსპექტივებით. თვალსაჩინო ხდება ინტერდისციპლინურ აკადემიურ დებატებში ანთროპოლოგიური პარადიგმის მნიშვნელობის ზრდაც, რაც საშუალებას იძლევა უკეთ იქნას გააზრებული თანამედროვე საზოგადოებაში მიმდინარე სოციალურ-კულტურული, დემოგრაფიული, ეკონომიკური და გეოპოლიტიკური ცვლილებები და მათი გავლენა ყოველდღეობაზე.

მონოგრაფია წარმოადგენს კრებულს, რომელიც უკვე პანდემია განცდილი საზოგადოებისთვის მეტად აქტუალურ სა-

კითხებს ეხება და ანთროპოლოგიური პერსპექტივით აანალიზებს ჯანდაცვის პრობლემებს. 315 გვერდიანი ნაშრომი მოიცავს რედაქტორთა წინასიტყვაობას და 14 თავს, რომელთა ავტორებიც მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში ჯანდაცვის საკითხებზე მომუშავე თანამედროვე ანთროპოლოგები არიან. მათი სტატიები ეფუძნება 2021 წლის სექტემბერში ტოსკანაში, იტალიაში ჩატარებული სემინარის მოხსენებებს. სემინარის ჩატარების დროს პანდემია მძვინვარებდა. თუმცა, ეს არ ყოფილა საკიხის შერჩევის მიზეზი. საზოგადოებრივი ჯანდაცვის თემით დაინტერესებას მანამდე გაცლებით ადრე დაედო სათავე და როდესაც კვლევების ნაწილი განხორციელდა, გაჩნდა იდეა სამეცნიერო ფორუმის მოწყობისა. თუმცა, სწორედ პანდემიამ გადაავადა სამეცნიერო საქმიანობა. როგორც კი შესაძლებლობა გაჩნდა სემინარი შედგა და მკვლევრებს მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხიდან საშუალება მიეცათ ერთმანეთისთვის გაეზიარებინათ კვლევის შედეგები და კიდევ ერთხელ წარმოეჩინათ ანთროპოლოგიური (თვისებრივი) კვლევის მნიშვნელობა. როგორც ი. პარდო და ჯ. პრატო აღნიშნავენ, ჯანმრთელობის საფრთხეებს არ აკავებთ საზღვრები, თანამედროვე მოფლიოში მწვავედ დგება ჯანმრთელობისთვის საფრთხის შემცველი ისეთი გლობალური საკითხები როგორცაა სანიტარია, ჰაერის, ნიადაგის და წყლის დაბინძურება, ნაგვისა და ნარჩენების უტილიზაციის საკითხები, გარემოსდაცვითი პრობლემები. შესაბამისად, ჯანმრთელობაზე ზრუნვა მოითხოვს მენეჯმენტის არსებობას. შედეგად დგება მოქალაქეების კონტროლის, ნახევრად კანონიერი შეზღუდვების ან იძულებითი ქცევის წესების დანერგვის საფრთხეები და ჯანმრთელობის დაცვის უფლება (ჯანმრთელობის უსაფრთხოება) გადაიქცვა ბიოუსაფრთხოების მოთხოვნად. ახლებურად ისმის საკითხი კეთილდღეობისა და სამართლიანობის კორელაციის შესახებ. პანდემიამ გაამძაფრა არსებული უთანასწორობები და წარმოქმნა ახალი უსამართლობები. პანდემიამ გვაჩვენა, რომ ადამიანები დაუცველი

არიან არა მხოლოდ დაავადებების, არამედ მათი კონტროლის მექანიზმების წინაშეც. ამიტომ არის აუცილებელი ჯანდაცვის მენეჯმენტის ლეგიტიმაციის წყაროების და მისი დინამიკის კვლევა. ასეთი კვლევებია წარმოდგენილი კრებულში. წიგნის პირველი ნაკვეთი წარმოდგენს რედაქტორების შესავალს სახელწოდებით: ლეგიტიმურობის, ჯანდაცვისა და საზოგადოებრივი უსაფრთხოების შესახებ. ამ ნაკვეთში იტალო პარდო და ჯულიანა პრატო მსჯელობენ, იმაზე თუ რა ფაქტორებზეა დამოკიდებული დემოკრატიულ სახელწიფოებში მოქალაქეთა და მმართველობის სისტემის მიმართება, არის თუ არა პასუხისმგებლობის, ნდობისა და უფლებამოსილების ცნებები რელევანტური საკითხის ანალიზისას. შესავალ ნაკვეთში კონცეპტუალურად არის გააზრებული საკითხის მულტიდისციპლინარული მიდგომით გრძელვადიანი კვლევის აუცილებლობა. ისმის საკითხი მორალურად და იურიდიულად ლეგიტიმური თუ არა-ლეგიტიმური ქცევის, საზოგადოებრივი ჯანდაცვის, ჯანდაცვის მენეჯმენტისა და ლეგიტიმაციის დინამიკის თაობაზე.

კრებულში წარმოდგენილი თავები ემპირიულ მასალას ეფუძნება და კიდევ ერთელ ხაზს უსვამს საზოგადოებრივი ჯანდაცვის მენეჯმენტის კომპლექსურობასა და სოციო-პოლიტიკურ მნიშვნელობას.

ჯულიანა პრატოს (კენტის უნივერსიტეტი, დიდი ბრიტანეთი) სტატია – “ჯანდაცვის უთანასწორობა და პასუხისმგებლობის ეთიკა: კომპარატიული ეთნოგრაფია” განიხილავს იტალიისა და დიდი ბრიტანეთის მაგალითებს და საკითხს სვამს ჯანდაცვის სფეროს პრივატიზირებისა და ფინანსური პასუხისმგებლობის დეცენტრალიზაციის პირობებში რეგიონების მიხედვით მომსახურების არათანაბარ შესაძლებლობებზე. მორალის, ეთიკისა და ლეგიტიმურობის კონცეპტების გამოყენებით მოსახლეობის კეთილდღეობასა და უთანასწორობაზე მსჯელობს. ეთნოგრაფიული მასალა ავტორს სამი ასპექტით აქვს გაანალიზებული: ესაა პროცესი, პერფორმანსი და ეთიკური ღირე-

ბულებები. გამოტანილია დასკვნა, რომ სისტემის ლეგიტიმურობა ეჭვქვეშ დგება უთანასწორობის გაჩენა-ზრდასთან ერთად.

იტალო პრადოს (კენტის უნივერსიტეტი, დიდი ბრიტანეთი) სტატია – „არამართებული მართვა კლავს: იტალიური მაგალითი“ განიხილავს ნეაპოლის მაგალითს და მსჯელობს არასწორი მმართველობის, მორალური და კრიმინალური კორუფციის გავლენაზე საზოგადოებრივ უსაფრთხოებასა და ჯანმრთელობაზე. ი. პარდოს აზრით, პაციენტების კლიენტებად ქცევამ საფრთხე შეუქმნა საზოგადოებრივი ჯანმრთელობის მართებულ მართვას. ი. პარდოს კვლევამ აჩვენა, რომ მმართველობის ხარვეზები საფრთხეს უქმნის „სისტემის“ (ამ შემთხვევაში საზოგადოებრივი ჯანდაცვის სისტემის) ლეგიტიმურობას, ნდობასა და ავტორიტეტს.

დოლორეს კოენიგისა (ვაშინგტონის ამერიკული უნივერსიტეტი, აშშ) და თიემან დიარას (მალის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ინსტიტუტი, მალი) ნაშრომი – “ლეგიტიმურობის სიმყიფე: ჯანდაცვაზე წვდომა მანანტალიში, მალი” მალის სამხრეთ დასავლეთით მდებარე ქალაქ მანანტალის მაგალითს განიხილავს. მსჯელობა ეხება ჯანდაცვის სფეროში ურბანულ-რურალურ განსხვავებებს, კერძო და სახელმწიფო დაფინანსების არათანაბარ გადანაწილებას, შედეგად ჩრდილოვანი პრაქტიკების გაჩენას.

ფალია ვარელაკი (ეგეოსის უნივერსიტეტი, საბეძნეთი) თავის სტატიაში – „მე ვრჩევ „სხვა გზას“: ეთნოგრაფიული მიდგომა სამედიცინო პლურალიზმისადმი საბერძნეთში სიმსივნის მოვლის კონტექსტში“ სამედიცინო სფეროში პლურალიზმის შედეგებზე ამახვილებს ყურადღებას, განხილულია თერაპიული პრაქტიკების მრავალფეროვნება ბერძნულ კონტექსტში, სიმსივნის მქონე პაციენტების მიერ ბიომედიცინასა და ალტერნატიულ მედიცინას შორის არჩევანის მიზეზები და ჯანდაცვის სფეროსადმი მოლოდინების კულტურული ცვლილებები.

ებრუ კაიალზ იურიჩი (იედიტეფეს უნივერსიტეტი, თურქეთი) სტატიაში – “კოვიდ-19 პანდემია, ჰიდროქსიქლოროქინი და ჯანდაცვის სისტემა თურქეთში”, მსჯელობს კოვიდ-19 პირობებში თურქეთში ხელისუფლების მხრიდან წამალ ჰიდროქსიქლოროქინის, როგორც მკურნალობის საშუალების წარდგენაზე. ანალიზებს როგორ იქნა აღქმული და მიღებული ეს საზოგადოების მხრიდან, ევროკავშირის ქვეყნებში ამ წამლის უკუჩვენებების გამო აკრძალვის ფონზე. ამჯერადაც საკითხი მმართველთა და მოქალაქეთა მიმართებას, ლეგიტიმურობასა და ნდობას ეხება.

სუბჰადრა მიტრა ჩანას (დელის უნივერსიტეტი, ინდოეთი) სტატია – “ადამიანთა სხეულებზე ძალაუფლების საკითხი: პოპულიზმი, ადამიანები და ჯანმრთელობის პოლიტიკა დელიში” პასუხისმგებლობის პრობლემას ეხება, განსაკუთრებით პასუხისმგებლობას კრიზისულ სიტუაციაში, როცა საზოგადოების კომპლექსურობა, შიდა დაყოფა და იდენტობის მრავლობითობა უმნიშვნელოვანეს ფაქტორებად იქცევა.

ჯუდი არნოლდი (ლინკოლნის მემორიალური უნივერსიტეტი, აშშ) ნაშრომში – “შესაძლებლობების სიმწირე: საით მივდივართ, სად ვიყავით”, კოვიდ-19 პანდემიის დროს ამერიკის შეერთებული შტატების გამოცდილებაა გაანალიზებული ემპირიულ მასალაზე დაყრდნობით და შემდგომი საკვლევითი კითხვებია ჩამოყალიბებული. ამერიკის შეერთებული შტატების მაგალითია განხილული თაღობთ როჯერსის (ლინკოლნის მემორიალური უნივერსიტეტი, აშშ) სტატიაშიც – „ტენესელთა შეხედულებები უნივერსალურ ჯანდაცვაზე როგორც უფლებაზე“. ავტორი განიხილავს ნოქსვილში ჩანერილ მასალას და ხუთი მაგალითის საფუძველზე განავრცობს მსჯელობას ჯანდაცვის სფეროში არსებულ პრობლემებზე.

ლიორა სარფატი (თელ-ავივის უნივერსიტეტი, ისრაელი), სტატიაში – „სულიერი კურნების ბიოპოლიტიკა სამხრეთ კორე-

ასა და ისრაელში“ განიხილავს ქრონიკული დაავადებების, ფსიქიკური პრობლემებისა და ტერმინალური მდგომარეობის შემთხვევაში ტრადიციული კულტურების მიდგომებს. იგი აანალიზებს მკურნალებსა და პაციენტებს შორის ურთიერთობას სულიერი და სომატური პრობლემების მოგვარების პროცესში. მისი ემპირიული მასალა ორი ერთმანეთისგან განსხვავებული კულტურულ-ღირებულებით კონტექსტიდანაა და საინტერესოა, რომ საერთო დასკვნის გამოტანის საშუალებას იძლევა, კერძოდ, რომ წინააღმდეგობები ძირითადად დაკავშირებულია ინსტიტუციურ საკითხებთან და რელიგიურ ასპექტებთან.

ელიზაბეთ ოლსონი (სამხრეთ იუტას უნივერსიეტი, აშშ) სტატიამი – „ჯანმრთელობის სუვერენულობა დასავლეთ და ცენტრალურ მექსიკაში: ლეგიტიმურობა ქვემოდან“. მსჯელობს იმაზე თუ როგორ დაუპირისპირდნენ ინდივიდები და თემები ჰეგემონურ ბიოსამედიცინო სისტემას დასავლეთ-ცენტრალურ მექსიკაში კვებისა და ჯანმრთელობის სუვერენიტეტის მოძრაობით. ეს მოძრაობა აღმოჩნდა რეაქცია/პასუხი გარე გამლიზიანებლებზე (ფიზიკურ, ეკონომიკურ, კულტურულ და პოლიტიკურ კონფლიქტებზე და სხვა სოციალურ პრობლემებზე) და ეთნოკულტურულ იდენტობას დაემყარა.

მანოს სპირიდაკისის (სასექსის უნივერსიტეტი, დიდი ბრიტანეთი) ნაშრომში – “შელუდული შესაძლებლობის პირები და სამუშაო ბაზარზე წვდომა: საბერძნეთის მაგალითი” ცნებების "ჯანმრთელი საზოგადოება" და "პირადი კეთილდღეობა" კომპლექსურობის ფარგლებში განხილულია საბერძნეთის სამუშაო ბაზარზე არსებული უთანასწორობა და უსამართლობა. მიუხედავად იმისა, რომ საბერძნეთში კანონითაა განსაზღვრული შეზღუდული შესაძლებლობის მქონე პირთა უფლებები, ეს ჯგუფი დისკრიმინირებულია შრომით ბაზარზე. ემპირიული მასალა ადასტურებს, რომ ასეთი ვითარება ეხება როგორც კერძო ასევე სახელმწიფო სექტორს და საბოლოოდ საკითხის განხილ-

ვა ისევე ინსტიტუციური ლეგიტიმურობის პრობლემას მიემართება.

მარჩელო მოლიკას (მესინის უნივერსიტეტი, იტალია) სტატია – „საზოგადოებრივი ჯანდაცვის მართვა მყიფე გარემოში: ლიბანი ომებს, აფეთქებებსა და კოვიდ-19 პანდემიას შორის“ მრავალწლიანი ეთნოგრაფული ველის საფუძველზეა დაწერილი. ავტორი განიხილავს კრიზისულ ვითარებაში ჯანმრთელობის საკთხების ტურბულენტობას სამი მოვლენის კონტექსტში, ესენია ჰეზბოლა-ისრაელის 2006 წლის ომი, კოვიდ-19-ს გავრცელება და 2020 წელს ბეირუთის პორტში მომხდარი აფეთქება. ამ მოვლენებმა შეარყია ჯგუფის ინტერ-რელიგიური და ეროვნულ-ლოკალური ტოლერანტობა. ხოლო პოლიტიკოსთა ზოგადი განცხადებები ნოყიერი ნიადაგია სხვადასხვა ინტერესთა ჯგუფებსთვის, მოიქცნენ საკუთარი შეხედულებისამებრ.

გარი არმსტრონგი (ლონდონის უნივერსიტეტი, დიდი ბრიტანეთი) და ჯემს როსპრუკ-თომპსონი (ლონდონის ეკონომიკის სკოლა, დიდი ბრიტანეთი) ნაშრომში – „საზოგადოებრივი ჯანდაცვის მიდგომა კითხვის ნიშნის ქვეშ: გაკვეთილები ურბანული ძალადობის სფეროდან“ მსჯელობენ სახელმწიფოს მნიშვნელობის შესახებ დიდი ბრიტანეთის მაგალითზე, სადაც ქალაქებში ქუჩის ძალადობა და მასთან დაკავშირებული საკითხები სახელმწიფოს „გადაუდებელ, სასწრაფო “სახელმწიფოდ” გააზრებას უკავშირდება. ემპირიული მასალა თვალსაჩინოს ხდის სახელმწიფოს „ზემოდან“ და „ქვემოდან“ ლეგიტიმაციის ასიმეტრიას.

დევიდ ნაჯენტი (ემორის უნივერსიტეტი, აშშ) სტატიაში – „საზოგადოების ჯანმრთელობის შენარჩუნება: ტერორიზმის აღორძინების საფრთხე პერუში“ აღნიშნულია, რომ მსოფლიოს მასშტაბით თანამედროვე საზოგადოებების მზარდი რაოდენობა ძალადობის, არასტაბილურობის ან ეპიდემიური დაავადების

გავრცელების გახანგრძლივებულ პერიოდებს განაპირობებს. პერუს მაგალითზე ნაჩვენებია ექსტრემიზმის ზრდის საფრთხეები.

წიგნი *The Legitimacy of Healthcare and Public Health: Anthropological Perspectives* (Italo Pardo and Giuliana B. Prato eds., *Palgrave Studies in Urban Anthropology*, 2023) მნიშვნელოვანი შენაძენია სამეცნიერო სივრცისთვის. ჯანმრთელობის დაცვის საკითხების ანთროპოლოგიური პერსპექტივით, მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხის ემპირიულ მასალაზე დაფუძნებით გაანალიზებულია ისეთი პრობლემები, რომელთაც თეორიულთან ერთად პრაქტიკული ღირებულებაც გააჩნია. ავტორების მიერ წარმოდგენილი ემპირიული მასალა საშუალებას იძლევა საკითხი განხილულ იქნას კონტექსტურად და კომპარატივისტულად. კოვიდ-19 პანდემიის შედეგად თვალსაჩინო გახდა ჯანდაცვისადმი არსებულ გლობალურ და ლოკალურ მიდგომებში არსებული მთელი რიგი პრობლემები, რამაც კითხვის ნიშნები გააჩინა გადაწყვეტილების მიმღებთა ლეგიტიმურობასთან დაკავშირებით სხვადასხვა დონეებზე. ანთროპოლოგიური მიდგომით ემიკური და ეტიკური პერსპექტივების ანალიზი მიმდინარე პრობლემებისკენ მიმართავს მკითხველის ყურადღებას და სამეცნიერო დებატებში შემოაქვს ახალი ცოდნა.

პროფ. ქ. ხუციშვილი

რეცენზია

ჯაბა სამუშიას ახალ მონოგრაფიაზე „კვების კულტურა და ეტიკეტი შუა საუკუნეების საქართველოში (ესსე და მასალები ქართველთა გასტროისტორიდან)“

ათნლეულებია, რაც დასავლური ისტორიოგრაფიის თვალსაჩინო წარმომადგენლები დიდ ადგილს უთმობენ შუა საუკუნეების ყოფითი ყოველდღიურობის თემატიკის შესწავლას. კვლევის ეს მიმართულება ინტერდისციპლინურ სფეროს განეკუთვნება და მას იკვლევენ როგორც ეთნოლოგები/ანთროპოლოგები, ასევე ისტორიკოსები.

XX საუკუნის 20-იანი წლებიდან მოყოლებული ევროპელ მედიევისტთა ნაწილის ყურადღების ცენტრშია შუასაუკუნეების ე.წ. ტოტალური ისტორიები: კვლევა ამა თუ იმ ქვეყნის, რეგიონის, კონკრეტული თემის ყოფითი თავისებურებებისა კონკრეტულ ეპოქაში. ისტორიკოსები საისტორიო წყაროებზე დაყრდნობით იკვლევენ ყოფით ყოველდღიურობას: ტრადიციული მეურნეობის დარგებს, მიწათმფლობელობის სისტემებს, სხადასხვა სოციალური კლასის ცხოვრებას, მათ ერთმანეთთან დამოკიდებულებას, ქალთა საკითხებს, მათ უფლებებს, ნათესაურ სისტემათა სოციო-კულტურულ კონტექსტს, ბავშვთა სოციალიზაციის ფორმებს, სიკვდილიანობის პრობლემებს, ეპიდემიათა პრევენციისა თუ მათი დაძლევის გამოცდილებას, რელიგიისა და ყოფის კორელაციას, რელიგიისა და ომების ურთიერთმართებას, ინკვიზიციის ისტორიას, კვების კულტურას, სამოსის სახეობებსა და დამზადების ტექნოლოგიას, დამოკიდებულებას სიცოცხლისა და სიკვდილის თემასთან, კლიმატის ცვლილების გავლენას სოციო-ეკონომიკურ პროცესებზე, ენის სტრუქტურის ფორმირებასა და მიმართებას კულტურასთან და ა.შ. რასაკვირველია, ეს არის ეთნოლოგიური/ანთროპოლოგიური თემატიკაც და, ბუნებრივია, რომ ისტორიული ეთნოანთროპოლოგიის სპეციალისტები, მსგავსად ისტორიკოსებისა, სწორედ რომ სასისტორიო წყაროთა ანალიზით ახდენენ ისტორიის რეკონ-

სტრუქციას, მაგრამ, ამავე დროს, იყენებენ ეთნოგრაფიული კვლევის მეთოდებს და ამ ორი დარგის სინთეზის საფუძველზე აღადგენენ წარსულის სურათებს. ცხადია, რომ ინტერდისციპლინური კვლევა ყველაზე შედეგიანია და წარმატებული. ამ მხრივ, ქრონოლოგიურად რომ მივყევთ, უდიდესი დამსახურება მიუძღვით ფრანგული „ახალი ისტორიული მეცნიერების“ ფუძემდებლებს ლუსიენ ფევრსა და მარკ ბლოკს, „ანალების“ სკოლის ყველა სხვა შემდგომი თაობის წარმომადგენლებს: ფერნან ბროდელს, ჟორჟ დიუბის, ჟაკ ლე გოფს, ემანუელ ლე რუა ლადიურს, ბერნარ ლეჰტის, როჟე შარტიეს, ჟაკ რეველს, ანდრე ბიურგერს და სხვ. ევროპაში შესაბამისი სამეცნიერო ჟურნალებიც გამოიცემა, ძალიან ცნობილი და რეიტინგული. ჩვენში მეოცე საუკუნის მიწურულიდან, სამწუხაროდ, შეიმჩნევა ტენდენცია ისტორიის მკვლევართა დისტანცირებისა ეთნოგრაფიული მასალისაგან. თანამედროვე ისტორიკოსთა და ანთროპოლოგთა ერთი ნაწილი, ფაქტობრივად, არც კი იცნობს არათუ ამ ორი მომიჯნავე დარგის მიღწევებს, არამედ საკუთარი დარგის ისტორიასაც კი. გამოიცემა სტატიები, წიგნები, რომელთა ავტორებს წარმოდგენაც არა აქვთ სამეცნიერო წყაროებისა და უკვე არსებული ლიტერატურის შესახებ: ისტორიკოსთა და ანთროპოლოგთა ეს ჯგუფი, უმრავლეს შემთხვევაში, მეორე დარგის მიღწევათა გაუთვალისწინებლად და გაუანალიზებლად წერს ნაშრომებს, რაც კვლევის არეალსა და სიღრმისეულობას საკმაოდ აკნინებს. არადა ყველას გვახსოვს, თუ რაოდენ მნიშვნელოვანია, მაგალითად, ივანე ჯავახიშვილის შრომები – „ქართველი ერის ისტორიაში“ სათანადო ადგილი ეთმობა ქართველთა ყოველდღიურობას, ანუ, ეთნოგრაფიულ მასალას და რაც დრო გადის, მით უფრო თვალსაჩინო ხდება ივანე ჯავახიშვილის დამსახურება საქართველოს ისტორიის კვლევისა და ქართული ისტორიოგრაფიის განვითარებაში.

ბუნებრივია, რომ ივანე ჯავახიშვილისეული მეთოდოლოგია აქტუალურია ჩვენს დროშიც, რადგან დიდი მეცნიერი იკვლევდა კომპლექსურად და ეყრდნობოდა როგორც თავისთა-

ვად საისტორიო წყაროებს, ასევე ეთნოგრაფიისა და არქეოლოგიის მონაცემებს. ცხადია, რომ შუა საუკუნეების საქართველოს შესახებ მსჯელობა სრულიად წარმოუდგენელია ამ მონაცემთა გათვალისწინების გარეშე. აქედან გამომდინარე, ჩვენთვის განსაკუთრებით სასიხარულო აღმოჩნდა ერთი ახალი მონოგრაფია, დაწერილი ისტორიკოსის მიერ, რომელშიც სწორედ რომ ივანე ჯავახიშვილისეული მასშტაბურობითა და სიღმისეულობით არის შესწავლილი და გაანალიზებული ქართველთა შუასაუკუნეობრივი ყოფის ერთი კონკრეტული სეგმენტი – კვებითი ტრადიცია და მისი სოციო-კულტურული კონტექსტი.

ვგულისხმობთ ჯაბა სამუშიას ახალ მონოგრაფიას „კვების კულტურა და ეტიკეტი შუა საუკუნეების საქართველოში (ესსე და მასალები ქართველთა გასტროისტორიდან)“. წიგნი 312 გვერდისაგან შედგება და გამოქვეყნებულია გამომცემლობა „პალიტრა L“-ის თხუთმეტომეულის – „საქართველოს ისტორიის პალიტრა“ – მეთორმეტე ტომში.

ჯაბა სამუშიას მონოგრაფია ტრადიციული ქართული კულტურით დაინტერესებული მკითხველისათვის შესანიშნავი საჩუქარია: წიგნი ინტერდისციპლინურია, ეყრდნობა საისტორიო წყაროთა გამონვლილვით ანალიზს და, ამავე დროს, ისტორიული ეთნოლოგიის/ანთროპოლოგიის მოთხოვნებსაც აკმაყოფილებს და სრულად თანხვდება. ევროპული „ანალების“ სკოლის ფორმატსაც.

ავტორი შესავალ ნაწილში ნამდვილი მეცნიერისათვის დამახასიათებელი თავმდაბლობით აღწერს მონოგრაფიის შინაარსსა და კვლევის შედეგს. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ წიგნი დიდი მნიშვნელობის მქონეა: მასში დეტალურად არის ყველა არსებული წერილობითი წყარო შესწავლილი და გაანალიზებული, წარმოდგენილია შესაბამისი სამეცნიერო ლიტერატურის მეორეული ანალიზიც – ფაქიზად და წინამორბედ მეცნიერთა მიმართ პატივისცემით.

გამოვლენილია არაერთი სამეცნიერო სიახლე და მთლიანობაშია წარმოჩენილი მრავალსაუკუნოვანი ქართველი ეთნოსის გასტრონომიული კულტურა.

ტრადიციული კვებითი სისტემა შესწავლილია ისტორიულ ქრილშიც და დიაქრონულ არეალშიც, რელიგიის გავლენასთან დაკავშირებითაც, არსებულ გეოპოლიტიკურ კონტექსტშიც, შიდა ლოკალურ-ტერიტორიულ ერთეულთა მონაცემების გათვალისწინებითაც და სხვ.

პირველ და მეორე თავში აღწერილია ქართველთა ყოველდღიური კვების რეჟიმი, პროდუქტები და რაციონი V-XVIII საუკუნეებში (გვ., 21-53). მესამე თავში განხილულია საეკლესიო კანონების გავლენა ყოფით ყოველდღიურობაზე, კერძოდ, ტრადიციულ კვების კულტურაზე და შესწავლილია, როგორც საერთო, ასევე სასულიერო პირთა (ბერ-მონაზონთა) ტრაპეზი და სამარხვო რაციონი (გვ., 54-75).

მეოთხე თავში წარმოდგენილია ვრცელი და დეტალური ინფორმაცია შუასაუკუნეების საქართველოში გავრცელებული კერძებისა და სასმელების შესახებ: შინაური და გარეული ცხოველებისა და ფრინველებისაგან მომზადებული კერძები, ბოსტნეულის კერძები, ზღვის პროდუქტების, სასმელთა ნაირსახეობანი, ხილის ასორტიმენტი, მემინდვრეობის პროდუქტები, საწებლების მთელი მრავალფეროვნება, ტკბილეულის სახეობანი. თემატურადაა დალაგებული მგზავრობის რაციონი (გვ., 76-165).

მეხუთე თავში წარმოდგენილია სოციალურ ფენათა ყოველდღიური კვების ტრადიციები: მეფის, დიდებულისა თუ გლეხის სადაგი და სადღესასწაულო სუფრა (გვ., 166-180).

ვრცელი მონაკვეთი ეთმობა შუა საუკუნეების ქართული სუფრის ეტიკეტს. ეს საკითხი ყოველთვის იწვევდა მეცნიერთა ინტერესს და გამოთქმულია სხვადასხვა მოსაზრებანი. ჯაბა სამუშია განიხილავს არსებულ სასიტორიო წყაროებს და მათი მეშვეობით აღადგენს ეტიკეტის ყველა ეტაპსა და ნიუნსს (გვ., 181-215). აღწერილია სუფრის მიმდინარეობა და სადღეგრძელოთა წარმოქმნის ტრადიცია: სადღეგრძელოთა ჩამონათვალი და მათი არსი. ცნობილია, თუ რაოდენ უნიკალურია ქართულ სადღეგრძელოთა სისტემა და საყურადღებოა მათი ტრანსფორმაციის პროცესიც.

საისტორიო წყაროთა მონაცემების საფუძველზე გამოვლენილია სამეფო კარის მომარაგების ისტორია და შესაბამის მოხელეთა ჩამონათვალი და ფუნქციები (გვ., 232-243).

შესწავლილია სამხედრო საქმესთან კვების მიმართების პრობლემა (გვ., 245-255).

გამოვლენილია კვების მიმართება ადამიანის ეკოლოგიასთან და სათანადოდაა აღწერილი ჩვენი წინაპრების უდიდესი გამოცდილება ჯანსაღი კვებისა და ზოგადად ეკოლოგიური ბალანსის დაცვის საქმეში. გათვალისწინებულია მედიცინასთან მიმართებით წამოჭრილი პრობლემები და ქართველთა მიღწევები ჯანდაცვის კუთხით (გვ., 232-244).

ქართულ ისტორიოგრაფიისათვის, ვფიქრობთ, უაღესად საინტერესო პასაჟია მეთორმეტე თავი, რომელშიც აღწერილია „ლხინისა და შეთქმულების“ ისტორიები: ლხინი, სუფრა, როგორც შეთქმულებისა და პოლიტიკური შურისძიების ადგილი, როგორც პოლიტიკური მკვლელობის არეალი, მონამვლის კონკრეტული მაგალითები, ჭაშნაგირის ხელობის არსი და სხვ. (გვ., 256-263).

კლასიფიკაცია ქართული კვებითი სისტემისა ბევრი მხრითაა შესაძლებელი. მონოგრაფიაში ყველა ყოფით ელემენტსა თუ სოციალურ თუ რელიგიურ ჯგუფს სათანადო ადგილი აქვს მიჩენილი: წარმოდგენილია ბერ-მონაზონთა, საეროთა, მეფეთა, დიდებულთა, დაბალის სოციალური წრის წარმომადგენელთა როგორც სადაგი, ასევე, სამარხვო, სადღესასწაულო, საომარი, სამონადირეო და სხვ., კვების რაციონი.

შუასაუკუნეების ქართული ეკონომიკის ფორმები, საერთაშორისო ვაჭრობა თუ შიდა ეკონომიკური ცირკულაცია მეცამეტე თავშია აღწერილი (გვ., 264-274).

შესწავლილია გლობალურ ან რეგიონულ ეკონომიკურ კრიზისთა გავლენა საქართველოზე და შიმშილობით სიკვდილიანობის მძიმე ისტორიები (გვ., 275-280).

ყურადღება გამახვილებულია ქართული სუფრის თანმხლები ეთნომუსიკალური კულტურის, გართობა-სანახაობითი ელემენტების შემქმნელთა, წარმომდგენთა შესახებ (მგოსანნი და მუ-

შაითნი, მუტრიბნი, აჯაბნი...) და სალხინო ნაირსახეობებზე: სიმ-
ლერა, ლექსთა თქმა, „ჩანგთა ჟღერა“, დაირათა ხმიანობა. აღწე-
რილია ადგილი, სადაც იმყოფებოდნენ მუსიკოსნი. ქართულ წყა-
როებთან ერთად გამოყენებულია უცხოელ მკვლევარ-მოგზაურ-
თა აღწერილობანი. საგულისხმოა, რომ შუასაუკუნეების ქართუ-
ლი ლხინის მუსიკალურ ნაწილს ქალთა ჰანგებიც და ცეკვაც ახ-
ლდა, რაც ქალთა მაღალ უფლებრივ მდგომარეობაზეც მიუთი-
თებს. აღსანიშნავია, რომ ქართულ ლხინსა თუ დღესასწაულს ახ-
ლდა სანესო-სპორტული ასპარეზობანიც (გვ., 281-287).

მეთექვსმეტე თავში აღწერილია კვებისათვის საჭირო
დგამ-ჭურჭელი, გამოვლენილია სამეფო თუ სხვა მოხელეთა
კონკრეტული ჩამონათვალი და როლი კვების მენეჯმენტსა და
წარმართვაში (გვ., 288-306).

წარმოჩენილია შუასაუკუნეების საქართველოს კვების
ეკონომიკის რუკა რეგიონალურ ასპექტში.

მონოგრაფია შუასაუკუნეების ქართული ყოფისა და კულ-
ტურის შესანიშნავი აღწერილობაა და ასეთი ერთიანი სახით
წარმოდგენილი პირველი ნაშრომია.

საკვები, როგორც ადამიანთა შორის ინტერაქციის ერთ-
ერთ ყველაზე ძლიერ ინსტრუმენტს დიდი სოციალური მნიშ-
ვნელობა გააჩნია. ზოგადად კვების სისტემა როგორც კულტურ-
ის ერთ-ერთი ქვესისტემა კულტურის ყველა სხვა ელემენტთან
არის დაკავშირებული და მისი კვლევა საშუალებას იძლევა გა-
კეთდეს გარკვეული დასკვნები ისეთ საკითხებთან დაკავშირე-
ბით როგორცაა იდენტობის, სოციალური სტატუსის, პრესტი-
ჟის, გენდერული დიფერენციაციის, მსოფლმხედველობისა და
რელიგიური პრაქტიკის შესახებ. ეს მიმართებები კარგად არის
გამოკვეთილი ფ. სამუშიას ნაშრომის სტრუქტურაში.

კვების სისტემის კვლევა სოციო-კულტურულ, მატერია-
ლურ, ნუტრიციის და სამედიცინო განზომილებებს მოიცავს ერ-
თნამეთთან მჭიდრო კავშირში. შესაძლებელი ხდება კვების
კულტურასა და მასთან დაკავშირებული ეტიკეტის ანალიზისას
მათი სოციო-კულტურული დეტერმინანტების იდენტიფიცირე-

ბა ლოკალურ, რეგიონალურ, ეროვნულ და საერთაშორისო დონეებზე, სწორედ, ამ მიდგომითაა შესრულებული ჯ. სამუშიას ნაშრომი. ეს არის საფუძვლიანი კვლევა, რომელიც სცდება ისტორიული კვლევის საზღვრებს. ნაშრომი თავად წარმოდგება ახალი იდეებისა და კვლევის მიმართულებების წყაროდ. მკითხველს სთავაზობს ახლებურ პერსპექტივას საზოგადოებრივი ყოფის თითქოსდა ძალიან ჩვეულებრივი სფეროს მიმართ. გვაძლევს საშუალებას გავითავისოთ შუა საუკუნეების საქართველოს ყოველდღიურობა და მის კონექსტში ახლებურად გავიაზროთ იმ პერიოდის ისტორიული პერიპეტეიები. მონოგრაფია უპირველეს ყოვლისა საინტერესო და მნიშვნელოვანია სამეცნიერო წრეების წარმომადგენლებათვის (ისტორიკოსების, ეთნოლოგების და სხვ.), მაგრამ არანაკლებ მიიზიდავს საქართველოს კულტურითა და ისტორიით, ან უბრალოდ კვებითი სსტემით დაინტერესებულ ფართო საზოგადოებას. მონოგრაფიის შინაარსთან ერთად, ავტორის თხრობის სტილი და ენა გვაძლევს საშუალებას დარწმუნებით განვაცხადოთ რომ მონოგრაფია მალე იქცევა მრავალი ადამიანის სამაგიდო წიგნად.

აუცილებელად მიგვაჩნია წიგნის თარგმნა ფრანგულ, გერმანულ, ინგლისურ და სხვა ენებზე, რათა უცხოელმა მკითხველმა მიიღოს ამომწურავი ინფორმაცია ქართველთა ტრადიციული კულტურის ამ კონკრეტული სეგმენტის შესახებ.

პროფ. ქეთევან ხუციშვილი
პროფ. როზეტა გუჯეჯიანი

დამკაბადონებელი
ნანა დუმბაძე

დიზაინერი
ირაკლი უშვერიძე



გამომცემლობა „**უნივერსალი**“

თბილისი, 0186, ა. ჯორჯიაკოვსკისაძის №4. ☎: 5(99) 17 22 30; 5(99) 33 52 02
E-mail: universal505@ymail.com; gamomcemlobauniversal@gmail.com

