

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტი
კულტურის ისტორიისა და თეორიის კათედრა
ცივილიზაციათა შედარებითი კვლევის ცენტრი (თბილისი)

Ivane Djavakhishvili Tbilisi State University
Faculty of History Department of History and Theory of Culture
Centre of Comparative Civilization Studies (Tbilisi)

ცივილიზაციური ძიებანი

Civilization Researches

№ 1

თბილისი
Tbilisi
2003

“ცივილიზაციური ძიებანი” წარმოადგენს კულტურის ისტორიისა და თეორიის კათედრასთან არსებული “ცივილიზაციათა შედარებითი კვლევის ცენტრის” პერიოდულ გამოცემას. ჟურნალი ინტერდისციპლინურია და მზადაა დაინტერესებულ პირებთან თანამშრომლობისათვის. წარმოდგენილი მასალები უნდა შეესაბამებოდეს ჟურნალის სახელწოდებას და არ უნდა აღემატებოდეს 6 კომპიუტერულ გვერდს. [A4, AcadNusx, 12, 1,5]. სტატია წარმოდგენილი უნდა იყოს ამონაბეჭდის სახით და დისკეტით. ლიტერატურის მითითების წესი №1 კრებულში მოცემული სტატიების შესაბამისად.

დაწვრილებითი ინფორმაციისათვის მოგვმართეთ: თსუ I კორპ., ოთახი 77, კულტურის ისტორიისა და თეორიის კათედრა; ტელ. 29 08 44, ან მოგვწერეთ ელექტრონული ფოსტით: culture@geo.net.ge

სარედაქციო საბჭო:

ნინო ჩიქოვანი, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი (სარედაქციო საბჭოს თავმჯდომარე)

ლევან გორდეზიანი, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი

ნანა გელაშვილი, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი

გურამ ლორთქიფანიძე, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი

მარიკა მშვილდაძე, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი

მალხაზ მაცაბერიძე, პოლიტიკის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი

ქეთევან პავლიაშვილი, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი

ნინო ფირცხალავა, ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი

რედაქცია:

ქეთევან კაკიტელაშვილი (მთავარი რედაქტორი), **ნინო ლაშხი** (პასუხისმგებელი რედაქტორი), **შოთა ხინჩაგაშვილი** (ტექნიკური რედაქტორი), **ლევან გახოკიძე**, **ლელა გიორგაძე**, **მალხაზ თორია**, **შალვა მეკრავიშვილი**, **დავით მაცაბერიძე**, **ნინო მჭედლიშვილი**, **ირაკლი ჩხაიძე**

© ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

© ცივილიზაციათა შედარებითი კვლევის ცენტრი (თბილისი)

ISSN

გამომცემლობა “არტანუჯი”
თბილისი 2003

რედაქციის მისამართი

საქართველო, 380079, თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზ., №1
ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
I კორპუსი, კულტურის ისტორიისა და თეორიის კათედრა (ოთახი 77)
ტელ: (99532) 290844
ელ. ფოსტა: culture@geo.net.ge

ჟურნალის ინტერნეტ-ვერსია და სხვა ინფორმაცია
ცივილიზაციათა შედარებითი ცენტრისა და კათედრის შესახებ იხ.
კათედრის ვებ-გვერდზე: kultura.geoweb.ge

REVIEWERS BOARD: Nino Chikovani, Doctor of Historical Sciences,
Professor (*Head of the reviewers board*)

Levan Gordeziani, Doctor of Historical Sciences,
Professor

Nana Gelashvili, Doctor of Historical Sciences,
Professor

Guram Lortkipanidze, Doctor of Historical Sciences,
Professor

Marika Mshvildaze, Doctor of Historical Sciences,
Professor

Malkhaz Matsaberidze, Doctor of Political Sciences,
Professor

Ketevan Pavliashvili, Doctor of Historical Sciences,
Professor

Nino Pirtskhalava, Doctor of Philological Sciences,
Professor

EDITORIAL GROUP: Ketevan kakitelashvili (*Chief Editor*) **Nino Lashkhi**
(*Responsible Editor*), **Shota Khinchagashvili** (*Technical*
Editor), **Levan Gakhokidze**, **Lela Giorgadze**),
Malkhaz Toria , **Shalva Mekravishvili**, **David**
Matsaberidze, **Nino Mchedlishvili**, **Irakli Chkhaidze**

© Iv. Javakhishvili Tbilisi State University

© Centre of Comparative Studies of Civilizations

ISSN

Publishing House “Artanuji”
Tbilisi 2003

ADDRESS OF EDITORIAL OFFICE

1, I. Chavchavadze Ave, Tbilisi, Georgia, 390079,
Iv. Javakhishvili Tbilisi State University, Faculty of History, Department of
History and Theory of Culture
T. (99532) 290844
e-mail: culture@geo.net.ge

More information about the journal, “The Center of Comparative Civilization Studies
(Tbilisi)” and Department of History and Theory of Culture: kultura.geo.web.ge

წინასიტყვაობა

თანამედროვე მსოფლიოში მიმდინარე მოვლენების ფონზე, ცივილიზაციური კვლევა-ძიება განსაკუთრებულ აქტუალობას იძენს. ბოლო წლებში კვლავ წინ წამოიწია ჰანტიგტონისეულმა კითხვამ – “ვინ ხარ შენ?” მასზე პასუხის გაცემა ფრიად პრობლემურია კულტურათა და ცივილიზაციათა მიჯნებზე მცხოვრები ხალხებისთვის, რომელთა რიცხვს ჩვენც ვეკუთვნი.

ცივილიზაციური იდენტურობის პრობლემა განსაკუთრებით გააქტიურდა 2001 წლის 11 სექტემბრის შემდეგ. მისით დაინტერესდნენ მეცნიერები, პოლიტიკოსები, საზოგადო მოღვაწენი. განახლდა კამათი მომაგალი მსოფლიოს სახის შესახებ, რომელიც, თითქოს, ერთგვარად შენედა XX საუკუნის უკანასკნელ წლებში, ფ.ფუკუიამასა და ს.ჰანტიგტონის ნაშრომთა ირგვლივ გამართული ცხარე დისკუსიის შემდეგ. განსჯის საგანია ცივილიზაციათა შორის დიალოგის შესაძლებლობისა თუ მათი გარდაუვალი კონფლიქტის საკითხები.

“ცივილიზაციათა შედარებითი კვლევის ცენტრის” ბაზაზე დაფუძნებული ჟურნალის “ცივილიზაციური ძიებანი” მიზანია, წარმოაჩინოს ცივილიზაციურ ძიებათა კუთხით სტუდენტთა და ასპირანტთა მუშაობის შედეგები, აგრეთვე, შესაძლებლობის ფარგლებში, გააცნოს დაინტერესებულ მკითხველს უცხოელ ავტორთა საყურადღებო ნაშრომები, რომელთა ქართული თარგმანი ისევ სტუდენტთა და ასპირანტთა ძალისხმევით ხორციელდება.

მადლობას მოვასხენებთ ჩვენი უნივერსიტეტის ხელმძღვანელობას, პირადად რექტორს, აკადემიკოს როინ მეტრეველს ჟურნალის დაფუძნებასა და გამოცემაში გაწეული დახმარებისათვის; ისტორიის ფაკულტეტის დეკანს, პროფესორ მერაბ ვაჩნაძეს, რომლის თანადგომასა და გულწრფელ დაინტერესებას ჩვენი მუშაობით მუდამ ვგრძნობთ; კულტურის ისტორიისა და თეორიის კათედრის პროფესორ-მასწავლებლებს, რომლებთან თანამშრომლობის შედეგია წარმოდგენილი ჟურნალი.

სარედაქციო საბჭო

Introduction

Research of civilization issues acquired special significance against the background of events going under way in the contemporary world. The question: “Who are you?” – put by Samuel P. Huntington certain time ago, again acquired special significance. Finding answer to the above question is quite problematic for the people who live close to borders dividing different cultures and civilizations. This concerns our nation as well.

The problem of civilization-identity became especially topical after September 11, 2001. Scientists, politicians and public men got interested in the problem. Debates about the future world were renewed after being calmed down to certain extent in the late 20th c., after hot disputes about the works of F. Fukuiama and S. Huntington. The topic under discussion concerns the following issues: possibility of a dialogue between civilizations, or inevitability of a conflict between them.

The objective of the journal “Civilization Studies”, founded on the basis of the “Center for Comparative Studies of Civilizations”, is to publicize results of civilization studies carried out by the graduate and postgraduate students, and to familiarize the interested reader with works of the foreign authors. The same graduate and postgraduate students will translate papers into Georgian.

We are pleased to extend our gratitude to the officers of Tbilisi State University and personally to the Rector, academician Roin Metreveli for the support granted in founding and publishing the journal. Special thanks to the Head of the Chair of History, professor Merab Vachnadze: we permanently felt his backing and frank interest in our work. Many thanks to the professors and lecturers of the Chair of History and Theory of Culture: this journal is a good example of co-operation with them.

Editorial Board

გისურვებთ წარმატებას

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტზე კულტურის ისტორიისა და თეორიის კათედრა ერთ-ერთი ყველაზე ახალგაზრდაა, ისევე როგორც მეცნიერების ის დარგი, რომლის შესწავლას იგი ემსახურება. კულტუროლოგიური პრობლემატიკის აქტუალობა თანამედროვე ეტაპზე ეჭვს არ იწვევს. სრულიად აშკარაა ამ პრობლემათა კვლევის როგორც წმინდა მეცნიერული, ასევე პრაქტიკული მნიშვნელობა.

კათედრის პროფესორ-მასწავლებლებთან ერთად, დასახელებულ პრობლემატიკაზე ნაყოფიერად მუშაობენ სტუდენტები და ასპირანტები. მათი ძალისხმევით, ყოველწლიურად ტარდება სამეცნიერო კონფერენციები კულტურის ისტორიისა და თეორიის საკითხებზე. ჩამოყალიბდა სხვა სპეციალობებისა და უმაღლესი სასწავლებლების სტუდენტებთან და ასპირანტებთან თანამშრომლობის კარგი ტრადიცია. 1999 წელს კათედრასთან დაარსდა “ცივილიზაციათა შედარებითი კვლევის ცენტრი (თბილისი)”, რომლის თაოსნობით საფუძველი ჩაეყარა ინტერდისციპლინურ კოლოკვიუმს “ადამიანი, საზოგადოება, კულტურა”. მის მუშაობაში მონაწილეობენ სხვადასხვა სპეციალობის სტუდენტები და მეცნიერები: ისტორიკოსები, ფსიქოლოგები, ფილოლოგები, ფილოსოფოსები, სოციოლოგები, აღმოსავლეთმცოდნეები, პოლიტოლოგები... ცენტრის კვლევის პრობლემატიკა მეტად ფართოა და სცილდება ერთი კონკრეტული სამეცნიერო დისციპლინის ფარგლებს. ცენტრი მზადაა თანამშრომლობისათვის შესაბამისი ინტერესების მქონე ყველა პირთან თუ ჯგუფთან.

წარმოდგენილ ჟურნალში სწორედ ის ნაშრომები იბეჭდება, რომლებიც ამ კოლოკვიუმის სხდომებზე განიხილებოდა და, ხშირად, ცხოველ კამათსაც იწვევდა. სამომავლოდ გამოსაქვეყნებელი მასალებიც, უმეტესად, ამ გზით შეირჩევა. ვფიქრობთ, ეს სტუდენტთა და ასპირანტთა პროფესიული დაოსტატების, მეცნიერების რთულ გზაზე მათი პირველი ნაბიჯების ხელშეწყობის ერთ-ერთი საშუალება და სტიმულია. ახალგაზრდებს კარგად აქვთ გაცნობიერებული, რა რთულ და საპასუხისმგებლო საქმეს შეეჭიდნენ სამეცნიერო ჟურნალის დაფუძნებით. ჩვენი დრმა რწმენით, კულტუროლოგიის ახალგაზრდა დარგის წარმატება სწორედ ახალგაზრდების მუშაობაზეა დამოკიდებული.

გულწრფელად მივესალმები ჟურნალის დაფუძნებას. იმედი მაქვს, იგი ღირსი და შესაფერისი იქნება დიდი ივანე ჯავახიშვილის მიერ უნივერსიტეტისათვის განსაზღვრული დანიშნულებისა, სადაც “ახალგაზრდობა და ჭაბუკნი, მომავალი თაობა, მეცნიერ-მკვლევართა ხელმძღვანელობით, უმაღლეს მეცნიერებას ითვისებს, სამეცნიერო მუშაობას ეჩვევა და თანდათან მის თანამოაზრედ ხდება. აქ მჭიდრო სულიერი კავშირია მეცნიერთა და მომავალ თაობას შორის”.

გისურვებთ წარმატებას.

მერაბ ვაჩნაძე

ისტორიის ფაკულტეტის დეკანი, პროფესორი

შინაარსი

დავით მაცაბერიძე ცივილიზაციათა შეჯახება თუ ცივილიზაციათა დიალოგი.....	12
David Matsaberidze Correlation of Civilizational and Political Factors in Caucasian Conflicts	
ქეთევან კაკიტელაშვილი კულტურული ფაქტორების როლი ადამიანის თავის ტვინის ფუნქციური ასიმეტრიის რეორგანიზაციაში	22
Ketevan Kakitelashvili The Role of Cultural Factors in Reorganization of the Human Brain's Functional Asymmetry	
ივანე წერეთელი ა.ჯ.ტოინბის “გამოწვევა-პასუხის” თეორია და საქართველოს კულტურულ-ისტორიული განვითარების ზოგიერთი პრობლემა	29
Ivane Tsereteli A.J.Toynbee's “Challenge-Response” Theory and Some Problems of the Cultural-Historical Development of Georgia	
ირაკლი ჩხაიძე ადამიანი სიმბოლოთა ბადის ტყვეობაში	38
Irakli Chkhaidze Man in Captivity of the Set of Symbols	
შოთა ხინჩაგაშვილი რელიგიის ფაქტორი კავკასიის კონფლიქტებში (1990-იანი წლები)	43
Shota Khinchagashvili Religious Factor in Caucasian Conflicts (1990-s)	
მაია კვრივიშვილი დროისა და სივრცის კატეგორიების აღმნიშვნელი ზოგიერთი ქართული ტერმინისათვის	50
Maia Kvrivishvili For Some Georgian Terms of Time and Space Categories.	
შალვა მეკრავიშვილი ისტორიის მეთოდოლოგიის საკითხისათვის	55
Shalva Mekravishvili On the Issue of Methodology of History	
მალხაზ თორია ქართული საზოგადოება: დისკუსია ფასეულობითი ორიენტაციის ზოგიერთ საკითხზე	61
Malkhaz Toria The Georgian Society: Discussing Some Issues of the Value Orientation	
მარიამ მამულაშვილი რეფორმისტული ძიებანი ქართულ ეკლესია-მონასტრებში (IX-XI სს.)	66
Mariam Mamulashvili The Reformist Quest in the Georgian Churches and Monasteries (9 th -10 th cc.)	
თარგმანები	
თომას ჰილანდ ერიქსენი მაურიკელი კრეოლები და კულტურის კრეოლიზაციის კონცეფცია	71
Thomas Hylland Eriksen The Mauritian Creols and the Concept of Creolization	

რელიგია, როგორც ფაქტორი კავკასიის კონფლიქტებში	91
Svante E.Cornell	
Religion as a Factor in Caucasian Conflicts	
რეზიუმეები	116
Summaries	116

დავით მაცაბერიძე

ცივილიზაციათა შეჯახება თუ ცივილიზაციათა დიალოგი?

კაცობრიობის ისტორიაში ყოფილა მოვლენები, რომელთაც მთლიანად შეცვალეს მსოფლიოს სახე. მოვლენები მრავალგვარი იყო: დესტრუქციული და კონსტრუქციული, დადებითი და უარყოფითი. მხოლოდ შედეგი იყო ერთნაირი. ეს ყოველივე იყო რაღაც ახლის დასაბამი. იქნებ, ასეთ მოვლენათა რიცხვში ჩაიწეროს 2001 წლის 11 სექტემბერი, რომელიც ბევრმა ახალი ეპოქის დასაწყისად მიიჩნია კაცობრიობის ისტორიაში. ნიუ-იორკის ორი ცათამბჯენის დანგრევა აღქმული იქნა მსოფლიოში არსებული ბალანსის დარღვევის მაუწყებლად (ამ ბალანსის შეცვლას კი მრავალი ნატრობდა და ცდილობდა). საინტერესოა მომავლის, უფრო კონკრეტულად, უახლოესი წლების როგორი ხედვა იყო 11 სექტემბრამდე ცოტა ხნით ადრე.

2000 წლის ნოემბერში, გაეროს გენერალური ასამბლეის სპეციალური რეზოლუციით, 2001 წელი გამოცხადდა ცივილიზაციათა დიალოგის წლად. უნდა აღინიშნოს, რომ ამაში რაღაც განსაკუთრებული არ ყოფილა. უკვე რამდენიმე ათეული წელია, გაერო ყოველ მომდევნო წელს აცხადებს რაიმე პრობლემის წლად, რომლის გადაწყვეტასაც აუცილებელია, ყურადღება მიაქციოს მთელმა საერთაშორისო საზოგადოებამ. 2001 წლის გამოცხადება ცივილიზაციათა დიალოგის წლად ჩვეულებრივი მოვლენა იყო გაეროს პრაქტიკაში. მაგრამ სწორედ ამ წელს მოხდა მსოფლიოს ისტორიაში ყველაზე დიდი ტერაქტი, რის გამოც ცივილიზაციათა დიალოგის პრობლემა კიდევ უფრო აქტუალური გახდა.

2001 წლის 11 სექტემბერმა და მის შემდეგ განვითარებულმა მოვლენებმა (აშშ ხელმძღვანელობით ორგანიზებული ანტიტერორისტული ოპერაცია, რასაც მოჰყვა თალიბების რეჟიმის დამხობა ავღანეთში, ანალოგიური ოპერაცია სადამ ჰუსეინის წინააღმდეგ, ტერორისტული აქტები მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში) ბევრს გაახსენა ცივილიზაციათა კონფლიქტის ჰანთინგტონისეული თეორია.

საინტერესოა გაეროს დამოკიდებულება ცივილიზაციებისადმი და ცივილიზაციათა შეჯახებისადმი. გაეროსათვის მრავალცივილიზაციური მსოფლიოს ხედვა თავისებურად ბუნებრივ ფაქტს წარმოადგენს; როგორც რუსი მკვლევარი სერგეი სამუილოვი აღნიშნავს, გაეროს შტაბბინაში მომუშავე 30 000 ჩინოვნიკი, რომლებიც მსოფლიოს ყველა ქვეყანას წარმოადგენენ, რეალურად ქმნიან მრავალრასობრივ, მრავალკულტურულ ბიოროკრატიულ კორპუსს, რომლის წევრებიც ერთმანეთთან დაკავშირებული არიან საერთო ინტერესებით.

სწორედ ეს ეთნიკური, რასობრივი და კულტურული მრავალფეროვნება განაპირობებს იმას, რომ გაერო ბუნებრივად ღებულობს თანამედროვე მსოფლიოს მრავალცივილიზაციურ სურათს. გაეროს წვერი ქვეყნების წარმომადგენლები თავიანთ გამოსვლებში ზოგჯერ ახსენებდნენ ს.ფ. ჰანთინგტონსაც და აღნიშნავდნენ, რომ ცივილიზაციათა დიალოგი ხელს შეუწყობდა ჰანთინგტონისეული ცივილიზაციათა შეჯახების თავიდან აცილებას (8, 32-33).

უნდა ითქვას, რომ გაეროს ხელმძღვანელი წრეები მსოფლიოს მრავალცივილიზაციურ სურათს გარკვეული შენიშვნებით იზიარებენ. 2001 წლის დასაწყისში, “ცივილიზაციათა დიალოგის წლის” გახსნისას, გაეროს გენერალური მდივანი კოფი ანანი გამოვიდა სპეციალური მიმართვით, რომელშიც მან ჩამოაყალიბა გაეროს ხელმძღვანელობის ოფიციალური, შეიძლება ითქვას, მსოფლმხედველობითი პოზიცია. კოფი ანანი პირველ რიგში ხაზი გაუსვა იმას, რომ კულტურული მრავალფეროვნება უნივერსალური ფასეულობაა, მაგრამ, ამასთან, “მსოფლიოს ხალხები უფრო მეტად გაერთიანებული არიან საერთო ბედით, ვიდრე დაყოფილი თავიანთი იდენტურობით.” გაერო, კოფი ანანის პირით, ჰანთინგტონს შეეკამათა ცივილიზაციათა შეჯახების ალტერნატივის – ცივილიზაციათა დიალოგის საკითხის წამოჭრით, თუმცა ამ იდეის საავტორო უფლება კოფი ანანს სრულებითაც არ ეკუთვნის. მან აგრეთვე შემოიტანა გლობალური ცივილიზაციის ცნება. გაერო, თქვა გენერალურმა მდივანმა, ყველაზე საუკეთესო ფორმაა ცივილიზაციათა შორის დიალოგის ჩასატარებლად. ასეთი დიალოგის გარეშე მსოფლიოს მშვიდობა არ იქნება ხანგრძლივი და კეთილდღეობა ვერ იქნება უსაფრთხო. კოფი ანანი განსაკუთრებით გაუსვა ხაზი იმას, რომ “თვალსაჩინო კულტურულ მრავალფეროვნებასთან ერთად არსებობს ერთიანი გლობალური ცივილიზაცია, დაფუძნებული ტოლერანტობისა და თავისუფლების საერთო ფასეულობებზე.” მისი აზრით, გლობალური ცივილიზაცია გამოირჩევა საპირისპირო აზრებისადმი შემწყნარებლობით, კულტურული მრავალფეროვნებისადმი პატივისცემით, “ადამიანის ფუნდამენტური, უნივერსალური უფლებებისადმი” ერთგულებით. ეს გლობალიზაცია ემყარება იმის რწმენას, რომ საჭიროა მივესალმებოდეთ ადამიანური კულტურების მრავალფეროვნებას და არ გვეშინოდეს მისი. მრავალი ომი წარმოიშვა იმის გამო, რომ ადამიანებს ეშინოდათ იმათი, ვისაც თავიანთგან განსხვავებულად თვლიდნენ, “მხოლოდ დიალოგის გზით შეიძლება დაძლეულ იქნას ასეთი შიში.”

ზემოთ ნახსენები იყო, რომ ცივილიზაციათა შორის დიალოგის იდეა კოფი ანანს არ ეკუთვნის. საინტერესოა, ვინ არის ამ ინიციატივის ავტორი? საგულისხმოა რომ ეს იდეა ირანის ისლამური რესპუბლიკის პრეზიდენტისაგან მუჰამედ ხათამისაგან წამოვიდა. იგი ირანის სათავეში მოსული ახალი ხელისუფლების ლიდერი იყო. მის თითოეულ ინიციატივას იმთავითვე გულისყურით თუ არ მოეკიდებოდა საერთაშორისო საზოგადოება, ცალი ყურით მაინც უნდა მოესმინა. თუმცა ამაზე ირანის ხელისუფლებამ თავად იზრუნა და იუნესკოსთან ერთად ნიუ იორკში, და არა პარიზში, სადაც განთავსებულია ამ ორგანიზაციის შტაბ-ბინა, მოაწყო კონფერენცია “კულტურათა დიალოგი და ცივილიზაციათა თანამშრომლობა” (4). ეს ქმედება იმთავითვე მიიქცევედა საერთაშორისო ყურადღებას.

ამ ვარაუდის განსამტკიცებლად გავიხსენოთ მ. ხათამის წინა წლების გამოსვლები და მოწოდებები, რომელთაც ყურადღება ამერიკულმა და ბრიტანულმა პრესამ მიაქცია. “ნიუ-იორკ თაიმსში” და “ვაშინგტონ პოსტში” აღნიშნულია, რომ მ. ხათამიმ ამერიკა-ირანის დიალოგისაკენ მიმართული მოწოდება გააკეთა. ეს იყო ჯერ კიდევ 1997 წელს. ხათამი მრავალ ფაქტორზე მიანიშნებდა აშშ-ს. ხათამის აზრით, აშშ ჩამორჩა სწრაფად ცვალებად დროს და ამ ხანში მსოფლიო მარავალცენტრიანი გახდა. ამერიკა თავის სურვილებს ვეღარ მოახვევს მსოფლიოს თავს და ხათამი იმედოვნებს, რომ ამერიკელი პოლიტიკოსები ადვილად აღიქვამენ ახალ რეალობას. თუ ეს მოხდება, ხათამის სიტყვებით, გააზრებული დიალოგი იქნება მათ შორის და დიალოგის საშუალებით შესაძლებელი გახდება მშვიდობასთან, უსაფრთხოებასთან და სიმშვიდესთან მიახლოება. თუმცა მან არ დააზუსტა, რა სახით აპირებს აშშ-სთან დიალოგის გამართვას.

აშშ გამოეპასუხა ამ ინიციატივას. აშშ სახელმწიფო დეპარტამენტის წარმომადგენელმა ჯ. ფოლიმ მზადყოფნა გამოთქვა დიალოგისთვის, მაგრამ დასძინა, რომ მათი მხრიდან დიალოგში წინ წამოიწევს ირანის საგარეო პოლიტიკის, მასობრივი განადგურების იარაღის წარმოების, ტერორიზმის და სხვა ასპექტები. როგორც ვხედავთ, კულტურათა დიალოგში მნიშვნელოვან ადგილს პოლიტიკურად აქტუალური საკითხები დაიკავეს და მათი გადაწყვეტის მცდელობებს ახლა სრულიად ახალ სიბრტყეში, ცივილიზაციათა დიალოგის ჩარჩოებში ექნება ადგილი.

ვფიქრობთ, საინტერესო იქნება პასუხი კითხვაზე: “რა არის ცივილიზაციათა დიალოგი?” – ეს შეკითხვა მე არ მეკუთვნის. ეს კითხვა, სხვა

მრავალ კითხვასთან ერთად, ირანის “ცივილიზაციათა დიალოგის ცენტრმა” დასვა და თავადვე მოგვცა პასუხი. ამ ცენტრის საიტზე შემდეგ პასუხებს ვხვდებით: ცივილიზაციათა დიალოგი შეიძლება განისაზღვროს ამ საკითხთან დაკავშირებული ორი ცნებიდან: დიალოგიდან და ცივილიზაციიდან გამომდინარე. ორივე ტერმინთან დაკავშირებით არსებობს მრავალი შეხედულება, თეორია და მიმდინარეობს დისკუსიები. ცივილიზაციათა დიალოგის განსაზღვრა შეიძლება ფორმულირდეს თეორიის ამ ორი მიმართულების თანახმად: ცივილიზაციათა დიალოგი – ეს არის სპეციალიზირებული დისკუსია სოციოლოგიის, ანთროპოლოგიის და ფილოსოფიის ხაზით. თავად ცივილიზაციათა შორის დიალოგის ცენტრი კი, თავისი აზრით, ყველაზე ოპტიმალურ განსაზღვრებას გვთავაზობს: “ცივილიზაციათა შორის დიალოგი – ეს არის ნებისმიერი წინასწარ განზრახული თუ მოფიქრებული მცდელობა, დამყარებული ეთიკაზე და არა ძალმომრეობაზე, იმისთვის, რომ გაუგო სხვებს კულტურულ და ცივილიზაციურ სფეროში” (12).

ზემოთ საუბარი იყო კულტურათა დიალოგისა და პოლიტიკის ურთიერთმიმართებაზე. ამასთან დაკავშირებით, ვფიქრობთ, საინტერესო იქნებოდა მოგვეყვანა ერთი ნაწყვეტი საქართველოს პრეზიდენტის ედუარდ შევარდნაძის მიერ 2000 წლის 7 სექტემბერს გაეროს სამიტის პლენარულ სხდომაზე წარმოთქმული სიტყვიდან: “ხუთი წლის წინათ, თბილისში გამართულ საერთაშორისო ფორუმზე “კულტურათა დიალოგისათვის,” მე ვთქვი, რომ სწორედ პოლიტიკოსი უნდა გახდეს საკვანძო ფიგურა კულტურათა დიალოგში და თავად პოლიტიკა უნდა იყოს მათი ურთიერთობის საშუალება და ინსტრუმენტი.” ვფიქრობთ, რომ ეს სიტყვები კიდევ უფრო ამტკიცებს იმ ვარაუდს, რომ კულტურათა დიალოგი პოლიტიკისაგან იზოლირებულად ვერ წარიმართება. უფრო მეტიც, აშკარაა, რომ ამ დიალოგის ინიციატორნი და მონაწილენი ცნობილი პოლიტიკური ფიგურები არიან.

სექტემბრის საშინელმა ტერორისტულმა აქტებმა ნიუ იორკსა და ვაშინგტონში სერიოზული ეჭვები წარმოშვა გლობალური ცივილიზაციის არსებობის თაობაზე, რომელიც, თითქოს, ემყარება “ტოლერანტობისა და თავისუფლების ზოგად ფასეულობებს.”

გაეროს ხელმძღვანელობა და მთელი აპარატი ძალზე შემფოთებული იყო ტერორისტული აქტებით, რადგან გაეროს შტაბ-ბინა, ცნობილი ცათამბჯენი, ასევე მანჰეტენზე მდებარეობს, იმ ადგილის ახლოს, სადაც ტერაქტებამდე

“ტყუპები” იდგნენ. 2001 წლის ნოემბერში, ავღანეთში საომარი მოქმედებების დაწყების მერე, ცნობილი გახდა ვიდუოკასეტა, საიდანაც ირკვეოდა, რომ ბენ-ლადენის სამიზნე იყო თავად გაერო, რომელსაც ის თვლიდა “ისლამის მტრად,” ხოლო გენერალურ მდივან კოფი ანანს – დამნაშავედ. 2001 წლის სექტემბრის შემდეგ გაეროს გენერალური მდივანი და სხვა მაღალჩინოსნები უკვე აღარ იყენებენ ტერმინს “გლობალური ცივილიზაცია” თავიანთ საჯარო გამოსვლებში. მის ნაცვლად პოლიტიკურ ლექსიკონში ჩნდება ტერმინი “კაცობრიობის ოჯახი.”

2001 წლის 11 სექტემბრის მერე მკვეთრად გაიზარდა ცივილიზაციათა დიალოგის აქტუალობა. ჯონ პიკო, რომელიც დანიშნული იყო გაეროს გენერალური მდივნის სპეციალურ წარმომადგენლად და პასუხისმგებელი იყო დიალოგის წლის ღონისძიების ჩატარებაზე, აღნიშნავდა: “დიალოგი, ფილოსოფიური აზრით, უპირისპირდება ტერორიზმს. ტერორისტები თვლიან, რომ მრავალფეროვნება მტრობის იგივეობაა, ხოლო მათ, ვინც თვლის, რომ დიალოგი უნდა შედგეს, სჯერათ საპირისპიროსი.” პიკო ასევე თვლიდა, რომ დებატები ცივილიზაციათა შორის დიალოგის ფარგლებში შეიძლება გამხდარიყო ტერორიზმის წინააღმდეგ მიმართული “დიპლომატიის რბილი ინსტრუმენტი.”

პიკო არ ცდებოდა. ამის დასტურად შეიძლება მოვიყვანოთ ერთი ფაქტი. ირანში არსებული ცივილიზაციათა დიალოგის ცენტრის საიტზე, რომელსაც შეიძლება ცენტრის სავიზიტო ბარათი ვუწოდოთ, მოცემულია განმარტება, თუ როგორ უნდა ჩატარდეს დიალოგი ხალხებსა და დიალოგში ჩართულ ძირითად მონაწილეებს შორის. აქვე ვგებულობთ, თუ რას მივიღებთ ამის შედეგად. აი, რა ინფორმაციაა განთავსებული ამ საიტზე: “არსებობს ამ საკითხის ინტელექტუალური გაგება, რომელიც ძალზე პოპულარულია ინტელექტუალებს შორის. მაგრამ მხედველობაში უნდა მივიღოთ საზოგადოებაც. საზოგადოება, თუ ის არ არის შეგულიანებული და წაქეზებული პოლიტიკოსთა მხრიდან, ბუნებრივად არის მიდრეკილი სხვების შეწყნარებისკენ და მათგან რაიმეს სწავლისკენ. ალბათ, ომის ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი არის ურთიერთდაშორება ან რაიმეზე თუ ვინმეზე გულის აყრა: ე.ი. დაშორების პროცესი ჩვეულებრივ წინ უსწრებს ნამდვილ ომს. თუ კი თვით ძმის წინააღმდეგ გიწევს ომი, ის პირველ რიგში უცხო უნდა გახდეს და მერე იბრძოლებ მასთან. თუ ძმობის ბორკილი არსებობს, შეუძლებელია გამოიწვიო საბრძოლო განწყობა. ეს რომ თავიდან იქნეს აცილებული, ნებისმიერ ფაქტორს, რომელიც საზოგადოებაში დაშორებას იწვევს, წინ უნდა აღვუდგეთ. ამის სანაცვლოდ უნდა ვცადოთ, რომ ხალხს

ვასწავლოთ თავიანთი თავის სხეებისთვის გაცნობა, რადგანაც გაცნობას მოჰყვება შერიგება” (12).

2001 წლის ნოემბერში, როგორც დაგეგმილი იყო, გაეროს გენერალურმა ასამბლეამ თავისი 56-ე სესიის მეორე დღე დაუთმო დასკვნით დებატებს დიალოგის წლის ფარგლებში. ძალზე საგულისხმო იყო გაეროში აშშ მუდმივი წარმომადგენლის ჯ. ნეგროპონტეს გამოსვლა. მან, ფაქტობრივად, აღიარა თანამედროვე მსოფლიოს მრავალცივილიზაციურობა და შეეცადა ცივილიზაციის ცნების განსაზღვრების მოცემასაც კი, მაშინ როდესაც სხვა მომხსენებლები თავს არიდებდნენ ამის გაკეთებას. ნეგროპონტემ ცივილიზაცია განსაზღვრა როგორც “საზოგადოების არსებობის მოდელი”, რომელიც გამოხატავს რომელიმე ხალხის საუკეთესო თვისებებსა და ნიჭს. მან პირდაპირ მიუთითა დასავლური ცივილიზაციის და აშშ ლოკალურ ბუნებაზე; მისი აზრით, “აშშ, რა თქმა უნდა, ეკუთვნის დასავლურ ცივილიზაციას მისი ღრმა კულტურული ფესვებით, რომლებიც მოდიან ხმელთაშუა ზღვის ანტიკური სამყაროდან.” ამ გამოსვლით ნეგროპონტემ საჯაროდ უარი თქვა დასავლელ პოლიტიკოსთათვის დამახასიათებელ მსოფლიოს ტრადიციულ ევროპოცენტრისტულ ხედვაზე. ამავე დროს, მან ხაზი გაუსვა, რომ თანამედროვე “გლობალიზაციის პროცესში მყოფ და ურთიერთდამოკიდებულ მსოფლიოში” არც ერთ ცივილიზაციას, არც ერთ კულტურას, არც ერთ რელიგიას, არც ერთ ეთნოსს არ შეუძლია იზოლაციაში ცხოვრება (11).

თუმცა, გაეროს გენერალური ასამბლეის სესიაზე გამოსული აშშ-ს პრეზიდენტი ჯორჯ ბუში თავის გამოსვლაში (10 ნოემბერი) ახლოს იყო ტრადიციულ ევროპოცენტრისტულ მსოფლიოს აღქმასთან და იცავდა მსოფლიოში ერთი ცივილიზაციის არსებობის იდეას. ის იყენებდა ფრაზებს: “თავად ცივილიზაცია, რომლის ფასეულობებსაც ჩვენ ვიზიარებთ, საფრთხის ქვეშაა”, “ყოველი ცივილიზებული ერი” და “ცივილიზაციური მსოფლიო” (10).

სხვა ხასიათისა იყო აზიის, აფრიკის და ლათინური ამერიკის წარმომადგენელთა გამოსვლები. მრავალმა გამომსვლელმა პირდაპირ თუ არაპირდაპირ მიუთითა, რომ სექტემბრის ტერაქტები არ შეიძლება განხილულ იქნას, როგორც ისლამური ცივილიზაციის შეჯახება დასავლეთთან, ანუ ჰანთინგტონის კონცეფციის შესაბამისად. მაღალიზის წარმომადგენელმა აღნიშნა, რომ ჰანთინგტონმა თავის ცოტა ხნის წინანდელ ინტერვიუში აღიარა, რომ არ ელოდა თავისი წინასწარმეტყველების ასეთ სწრაფ რეალიზაციას და მოუწოდა კონსტრუქციული დიალოგისაკენ ისლამის სამყაროსა და დასავლურ

ცივილიზაციას შორის. მრავალმა გამომსვლელმა ხაზი გაუსვა ყველა არსებული ცივილიზაციის თანასწორობას, აგრეთვე იმას, რომ მიუღებელია რომელიმე ცივილიზაციის ან სახელმწიფოს ჰეგემონია. ასევე აღინიშნებოდა თანამედროვე მსოფლიოში მიმდინარე გლობალიზაციის დამღუპველობა, რომლის დროსაც განვითარებული ქვეყნების ფასეულობებს და კულტურას ითვისებს განვითარებადი, ე.ი. არადასავლური ქვეყნების ახალგაზრდობა. ეს კი, თავის მხრივ, შეიცავს ტრადიციული კულტურების დასუსტებისა და გაქრობის საფრთხეს.

რიგი გამომსვლელები აქცენტს აკეთებდნენ სახელმწიფოთა და ხალხების სიღარიბეზე, რაც, მათი აზრით, ნოყიერ ნიადაგს ქმნის სხვადასხვა სახის რადიკალიზმის, შეურიგებლობისა და მტრობისათვის.

ყველა გამომსვლელი ხაზს უსვამდა ცივილიზაციათა დიალოგის მნიშვნელობასა და აუცილებლობას, როგორც ხალხებსა და ცივილიზაციათა შორის მტრობისა და შეურიგებლობის საწინააღმდეგო ყველაზე ეფექტურ საშუალებას. დებატების დამთავრების შემდეგ, გაეროს გენერალურმა ანსამბლემ კენჭისყრის გარეშე მიიღო რეზოლუცია, რომელსაც ერქვა “გლობალური დღის წესრიგი ცივილიზაციათა შორის დიალოგისათვის.” ეს რეზოლუცია უნდა განვიხილოთ არა როგორც მრავალ წელზე გათვლილი კონკრეტული სამოქმედო პროგრამა, არამედ როგორც დეკლარაცია განზრახულობის შესახებ. მასში აღნიშნულია, რომ დიალოგის წელი მხოლოდ დასაწყისი იყო ცივილიზაციათა ურთიერთგაცნობის მრავალწლიანი პროცესისა (9).

მართალია მილენიუმის სამიტზე ყველამ ერთხმად დაუჭირა მხარი ცივილიზაციათა შორის დიალოგს და სპეცილური რეზოლუციებიც კი მიიღეს, მაგრამ ხომ არ დარჩა ეს მხოლოდ ქაღალდზე დაწერილ შეთანხმებად? ამის დასტურად შეიძლება მოვიყვანოთ ის ფაქტი, რომ ერაყის წინააღმდეგ ომის მზადების დროს ირანი კვლავ ცივილიზაციათა შეჯახების თავიდან აცილებაზე ალაპარაკდა. “ერაყის კრიზისის მოგვარებისას დაშვებულმა ნებისმიერმა შეცდომამ, შესაძლებელია, ცივილიზაციათა შეჯახება გამოიწვიოს”, – განაცხადა ბრიტანეთში მყოფმა ირანის საგარეო საქმეთა მინისტრმა ქემალ ხარაზიმ. მან მზადყოფნა გამოთქვა მედიატორის როლის შესრულებისთვის ბაღდადსა და გაეროს შორის. “ისლამურ სამყაროში ხალხი უკიდურესად შეშფოთებულია მოსალოდნელი ომის გამომწვევი რეალური მიზეზების გამო”, – აღნიშნა მან. თუმცა მან ნათლად მიანიშნა, რომ “თეირანი ერაყის მიმართ განსაკუთრებულ

სიმპათიებს არ განიცდის.” ხარაზიმ ხაზგასმით აღნიშნა: “ჩვენ სწორედ ის გვაწუხებს, რომ ამ ომმა შეიძლება ცივილიზაციათა შეჯახება გამოიწვიოს. ხომ არ არის ეს ერაყის წინააღმდეგ მიმართული ომის საფარქვეშ დამალული მთელი ახლო აღმოსავლეთისა და ისლამური სამყაროს არსებობის საკითხი?” ქემალ ხარაზიმ აღნიშნა, რომ ის მხარს უჭერდა ერაყში დიქტატურის დემოკრატიით შეცვლას, თუმცა ეს ერაყელი ხალხის სურვილით უნდა მოხდეს და არა უცხო ძალის მიერ თავსმოხვეული აქტის სახით (2).

11 სექტემბრის მოვლენამ შეარყია ლიბერალური დემოკრატიის, როგორც იდეალური სახელმწიფო წყობილების რწმენა. ლიბერალური დემოკრატია არ აღმოჩნდა კაცობრიობის განვითარების მანძილზე განვლილ წყობილებათა იდეალური პიკი და დასასრული, როგორც ამას ფ.ფუკუიამა წინასწარმეტყველებდა. 11 სექტემბრის ამბების პრიზმაში, თითქოს, ჩანს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის დაპირისპირება. აღმოსავლეთმა აშშ-ს ეროვნული სიამაყის, დანგრეული ცათამბჯენების ქვეშ დაუსამარა ლიბერალური დემოკრატიის უზენაესობისა და სიძლიერის მტკიცე რწმენა.

ნუთუ დაიწყო ცივილიზაციათა შეჯახება? ისლამისტი ტერორისტების თავდასხმამ ნიუ იორკსა და ვაშინგტონზე კვლავ გაააქტიურა ჰანთინგტონის კონცეფციის გარშემო დასავლეთში მიმდინარე დებატები. ძირითადი კითხვა შემდეგზე დაიყვანებოდა: იყო თუ არა ეს საშინელი ტერაქტები იმ ეპოქის დასაწყისი, რომელიც ჰანთინგტონმა პირველად იწინასწარმეტყველა 1993 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში? ან, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, ხომ არ იყო ეს აშშ-ის(დასავლეთის) და მუსლიმურ ცივილიზაციათა შეჯახება?

ბენ ლადენი და მისი ორგანიზაცია “ალ-ქაიდა” სწორედ ამგვარად ცდილობდა წარმოედგინა აშშ-ის რეაქცია ტერორისტულ აქტებზე. მასობრივი პროტესტები აშშ-ის მიერ ავღანეთში საომარი მოქმედებების დაწყების შემდეგ, რომლებიც მიმდინარეობდა პაკისტანში, ინდონეზიასა და ზოგიერთ სხვა ქვეყანაში, აჩვენებს, რომ ისლამური სამყაროს არცთუ მცირე ნაწილი იზიარებდა ასეთ თვალსაზრისს.

ბუნებრივია, აშშ პრეზიდენტი და ამ ქვეყნის სხვა ოფიციალური პირები უარყოფდნენ ასეთ მიდგომას. ანტიტერორისტული კოალიციის ფორმირების დროს ისინი აკეთებდნენ განცხადებებს და დგამდნენ ისეთ ნაბიჯებს, რომ არ დაეშვათ მუსლიმი ხალხების და სახელმწიფოების გაერთიანება ანტიამერიკულ, ანტიდასავლურ საფუძველზე; კერძოდ, ისინი ყოველნაირად ხაზს უსვამდნენ, რომ ძალისმიერი აქცია არ უნდა იქნეს მიჩნეული ამერიკის ომად ისლამური

სამყაროს წინააღმდეგ. ასე მაგალითად, 2001 წლის 20 სექტემბერს, პრეზიდენტი ჯორჯ ბუში კონგრესის ორივე პალატის ერთობლივ სხდომაზე აღნიშნავდა, რომ ამერიკის მტერი არის არა მუსლიმური სამყარო, არამედ რადიკალიზმზე ორიენტირებული ტერორისტული ქსელი და ნებისმიერი მთავრობა, რომელიც მას მხარს უჭერს. ანალოგიური გამოსვლებით გამოდიოდნენ სხვა მაღალი რანგის ამერიკელი პოლიტიკოსებიც. ცნობილი ბრიტანული ჟურნალი “Economist” 2001 წლის სექტემბრის ერთ-ერთ ნომერში “წერდა: “მუსლიმებს უნდა ესმოდეთ, რომ ამერიკის ხელმძღვანელობით განხორციელებული ინტერვენცია ბოსნიასა და კოსოვოში იყო თავდასხმა ქრისტიანულ რეჟიმებზე, მიმართული მუსულმანების დასაცავად, რომელნიც ამ რეჟიმების მსხვერპლი აღმოჩნდნენ.”

ცხადია, ამგვარი ვითარება კიდევ უფრო აქტუალურს ხდის ცივილიზაციათა დიალოგს. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ცივილიზაციათა დიალოგი საკმაოდ პერსპექტიულია, მიუხედავად მრავალი წინააღმდეგობისა. უფრო მეტიც, მისი იგნორირება არავის მოსვლიააზრად.

უდაოა ის ფაქტი, რომ 11 სექტემბრის ტერაქტმა გაამძაფრა და გააცხოველა ცივილიზაციური კუთვნილებისა და “შეობის” ძიების პროცესი. ამ მოვლენამ მრავალი მეცნიერის პოზიცია დაადასტურა ან უარყო, ცხადად გამოკვეთა დასავლეთისა და აღმოსავლეთის სუსტი და ძლიერი მხარეები. ამ ფაქტმა დასაბამი დაუდო მთელ რიგ მოვლენებს, რომელიც დღესდღეობითაც მიმდინარეობს მსოფლიოში, მავანთ უბედურება მოუტანა, ზოგიერთს კი საფუძველი მისცა განეხორციელებინა ის მიზნები და ამოცანები, რომლებიც დიდი ხნის განმავლობაში მხოლოდ ოცნების დონეზე რჩებოდა.

მაგრამ ცივილიზაციათა კონფლიქტის რეალობად ქცეული პერსპექტივა თანაბრად მიუღებელია როგორც დასავლელთათვის, ასევე არადასავლელთათვის. ამიტომ, ორივე მხარემ სცადა სხვაგვარად აეხსნა მიმდინარე მოვლენები და შემოეთავაზებინა მომავლის ნაკლებკონფრონტაციული ხედვა. მეცნიერთა დამოკიდებულება ამ საკითხისადმი ცალკე მსჯელობის საგანია და მისი ანალიზი ჯერჯერობით ჩემს შესაძლებლობებს აღემატება, მაგრამ რაც შეეხება პოლიტიკოსებს, მათ ცივილიზაციათა კონფლიქტის თემა ჩაანაცვლეს საერთაშორისო ტერორიზმის თემით. ეს შესაძლებლობას აძლევს, მაგალითად, დასავლელ პოლიტიკოსებს, აღმოსავლელი მოწინააღმდეგეები საერთაშორისო ტერორისტებად გამოაცხადონ და არ ჩაუღრმავდნენ კონფლიქტების ცივილიზაციურ საფუძველებს. როგორც რადიო “თავისუფლება”

აღნიშნავდა, ბუში გონიერულად გაურბის ტერორიზმის ისლამთან გაიგივებას (3), თუმცა მისი ადმინისტრაცია ამ მხრივ ერთსულოვანი არ არის.

რიგი მეცნიერების დასკვნითაც, საერთაშორისო ტერორიზმი არ შეიძლება აიხსნას რელიგიური ან ცივილიზაციური ფაქტორებით. ტერორიზმი იმ უთანასწორობის და უსამართლობის გამოვლინებაა, რაც ცალკეულ ქვეყნებში და მთლიანად მსოფლიოს მასშტაბით არსებობს.

ასეთ თვალსაზრისზე დგას, მაგალითად, ჟენევის საერთაშორისო კვლევითი ინსტიტუტის პროფესორი დანიელ უორნერი. გაზეთ “24 საათისათვის” მიცემულ ინტერვიუში იგი აღნიშნავს, რომ ზოგიერთები ცდილობენ ტერორიზმი რელიგიით გაამართლონ, მაგრამ სინამდვილეში ტერორიზმი არ შეიძლება დაუუკავშიროთ რომელიმე რელიგიას (ამ შემთხვევაში ისლამს). უორნერის თქმით, ტერორს მიმართავენ სასოწარკვეთილი ადამიანები, სასოწარკვეთილებას კი წარმოშობს სიღატაკე, პოლიტიკური უფლებებისა და საკუთარი მოსაზრების გამოხატვის უფლების არქონა. ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი მსოფლიოში არსებული უსამართლობაა. სიმდიდრის განაწილებაში, მსოფლიოს მასშტაბით, უზარმაზარი დისპროპორცია არსებობს, ეს კი სერიოზული პრობლემაა (1).

ამავე დროს, პოლიტიკოსთა ნაწილი მიიჩნევს, რომ ისლამური კულტურა დასავლეთისადმი მტრულად არის განწყობილი, ეს კულტურა ქმნის ნოყიერ ნიადაგს ტერორიზმისათვის (3).

უკვე ცხადია, რომ XXI საუკუნეში ტერორიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა საერთაშორისო პოლიტიკის ერთ-ერთი მთავარი განმსაზღვრელი ფაქტორი იქნება. მის დასაძლევად უნდა აღმოფხვრას მისი გამომწვევი მიზეზები, რომელთა შორის პირველ რიგში სახელდება უთანასწორობა, რომელიც კაცობრიობისათვის დღესაა დამახასიათებელი. მაგრამ რა არის ამ უთანასწორობის საფუძველი? ხომ არ არის ამის მიზეზი საძიებელი ცივილიზაციურ დონეზე, როგორც ამას ჰანთინგტონი მიიჩნევდა? “განსხვავება ცივილიზაციებს შორის არა მხოლოდ რეალურია, არამედ ყველაზე უფრო არსებითიც. ეს განსხვავებები საუკუნეების მანძილზე ყალიბდებოდა. ისინი არ გაქრებიან თვალსაწიერ მომავალში. კულტურული თავისებურებანი და განსხვავებანი გაცილებით ნაკლებად ექვემდებარება ცვლილებებს, ვიდრე პოლიტიკური და ეკონომიკური. ამის გამო მათი გადაჭრა და კომპრომისის მოძებნა უფრო ძნელია”, – აღნიშნავდა ჰანთინგტონი (7, 9). თუ ეს მართლაც ასეა, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ტერორიზმის პრობლემის მოსაგვარებლად პოლიტიკოსებს სერიოზული ძალისხმევა და საკმაო დრო დასჭირდებათ. ეს

მოიტანს საერთაშორისო ტერორიზმის თემიდან ცივილიზაციათა ურთიერთობის საკითხისაკენ შემობრუნებას. ცივილიზაციათა დიალოგის ფორმების მოძებნა კი გაცილებით ძნელია, ვიდრე საერთაშორისო ტერორიზმთან ბრძოლის ფორმებისა. თანაც, ასეთი დიალოგის მიღწევა ტერორიზმთან დაპირისპირების ყველაზე ეფექტური საშუალება ჩანს.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ადამიანებს ეშინიათ ცვლილებების. ინტერვიუ დანიელ უორნერთან. - გაზეთი "24 საათი," 28.X.2002.
2. გაზეთი "24 საათი" 7.02.2003. №36.
3. რატომ სძულს ამერიკას ისლამი ან - პირიქით. - გაზეთი "მეოთხე", 27.IX-4.X.2002.
4. კოფი ანანს XXI საუკუნეში მიექარება. - "დილის გაზეთი," 4.09.2000.
5. ფუკუიამა ფ. ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი. თბ., 1997.
6. ფუკუიამა ფ. კულტურული ომები და სამოქალაქო საზოგადოება. - ჟურნ.: არილი, 2000, №6, გვ.33-36.
7. ჰანტინგტონი ს. ცივილიზაციათა შეჯახება? თბ. 1997.
8. С.М. Самуилов. «Диалог Между Цивилизациями» в ООН и США. - В журн.: США. Канада. Экономика, политика, культура. 2002/5 с.32-33.
9. Assembly Proclaims Agenda for Dialogue Among Civilizations. Culmination to Observance of International Year. 9.11.2001. Press Release GA/9955.
10. Bush George W. Statement to the 56-th Session of the United Nations General Assembly. 10.11.2001 (<http://www.un.int/usa/htm>).
11. Statement by Ambassador John D. Negroponte, United States Permanent Representative to the United Nations, on the United Nations Year of Dialogue Among Civilizations in the General Assembly. 9.11.2001 (<http://www.un.org/usa/htm>).
12. <http://www.dialoguecentre.org/faq.htm>.

ქეთევან კაკიტელაშვილი

კულტურული ფაქტორების როლი ადამიანის თავის ტვინის ფუნქციური ასიმეტრიის რეორგანიზაციაში

ფუნომენი, რომელიც წინამდებარე ნაშრომის კვლევის საგანს წარმოადგენს, ერთი შეხედვით, თითქოს სცილდება კულტუროლოგიის ინტერესების სფეროს. კვლევის მეთოდიც ასევე არატრადიციულია ამ მეცნიერებისათვის, მაგრამ დასკვნები, რომელთა გაკეთების საშუალებას მოგვცემს ამ თემაზე მსჯელობა, ჩემის აზრით, საგულისხმო უნდა იყოს ჩვენთვის, არა მხოლოდ როგორც კონკრეტული სამეცნიერო დარგის, არამედ როგორც ქართული კულტურის წარმომადგენელთათვის.

სანამ უშუალოდ საკითხზე გადავიდოდეთ, გვინდა ხაზი გავუსვათ მეცნიერების განვითარების თანამედროვე ეტაპზე ინტერდისციპლინური კვლევის აქტუალობას და აუცილებლობას. ეს აზრი თანდათან მწიფდებოდა XIX საუკუნეში, XX საუკუნეში კი შეიქმნა ისეთი ინტეგრირებული სამეცნიერო

მიმართულებები, როგორცაა სოციოლინგვისტიკა, ეთნოფსიქოლოგია, ნეიროლინგვისტიკა, სოციალური ფსიქოლოგია, ფსიქოლინგვისტიკა და, რა თქმა უნდა, კულტუროლოგია, რომელიც გულისხმობს კულტურის, როგორც არაერთგვაროვანი ფენომენის მრავალმხრივ შესწავლას.

ეს ნაშრომიც კვლევის ინტერდისციპლინურ მეთოდს ემყარება. ჩვენ გამოვიყენეთ ნეიროფსიქოლოგიური კვლევის მეთოდები ქართულ კულტურულ სივრცეში არსებული ვითარების გამოსამქდავებლად და ვეცადეთ, არსებული ტენდენცია კონკრეტული კულტურული ფაქტორებით აგვეხსნა.

ჩვენი ნაშრომის ინტერესის საგანს წარმოადგენს წამყვანი ხელის ფენომენი და ის, თუ რა გავლენას ახდენს წამყვანი ხელის ჩამოყალიბებაზე კულტურული ფაქტორები. წამყვანი ხელის განსაზღვრა ხდება არა მხოლოდ იმით, თუ რომელი ხელით წერს ადამიანი, არამედ იმითაც, თუ რომელ ხელს იყენებს ის უფრო ხშირად სხვადასხვა მანიპულაციებისა და სპონტანური მოქმედებების შესასრულებლად. ზოგიერთი ავტორი (ბლაუ, ქოლინზი) მიიჩნევს, რომ წამყვანი ხელი საზოგადოების კულტურის თავისებურებებით არის განპირობებული და მემარჯვენეობას განიხილავენ როგორც სოციალურ ფენომენს. სხვები (ლევი, ნაგილაკი) კი წამყვანი ხელის გენეტიკური წარმოშობის თეორიას ამკვიდრებენ (1,109). მ.მაყაშვილი მიიჩნევს, რომ მემარჯვენეობის ჩამოყალიბება დაკავშირებულია მეტყველების სრულყოფასთან და მის პარალელურ პროცესს წარმოადგენს. მემარჯვენეობის ჩამოყალიბებაში, მისი აზრით, არანაკლებ მნიშვნელოვან როლს თამაშობს მარჯვენა ხელის პრიორიტეტულობით შექმნილი მარჯვენამხრივი გარემოცვა (1,113).

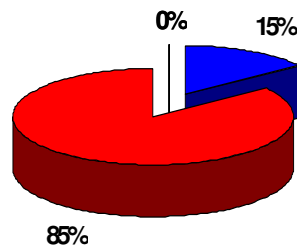
თანამედროვე სამეცნიერო ფიზიოლოგიურ და ნეიროფსიქოლოგიურ ლიტერატურაში გაჩნდა ცნობები იმის შესახებ, რომ უკანასკნელ ათწლეულში დასავლურ ცივილიზაციაში მკვეთრად იმატა ტენდენციამ ცაცობისაკენ. კერძოდ, თვალშისაცემად გაიზარდა იმ ადამიანების რიცხვი, რომლებიც მანიპულაციებისათვის უპირატესად მარცხენა ხელს იყენებენ. არსებობს მონაცემები, რომლის მიხედვით, XX საუკუნის ბოლოს ცაციები აშშ-ის მოსახლეობის 12% წარმოადგენდნენ, მაშინ როცა წინა საუკუნეში მათი რიცხვი მხოლოდ 2%-ს შეადგენდა (12).

ცაციების რაოდენობა, ჩვეულებრივ, მცირე იყო ცივილიზაციის ისტორიის მანძილზე, ამიტომ დღეს მათი რიცხვის უეცარი მატება განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს.

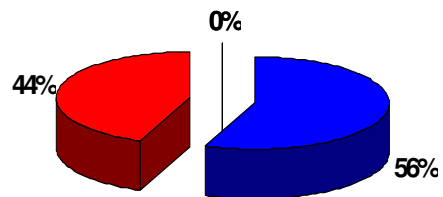
ჩვენ დაგვანტერესა, შეიცვალა თუ არა ვითარება ამ მხრივ საქართველოში. ამიტომ, წამყვანი ხელის დადგენის მიზნით, ჩავატარეთ გამოკვლევა თბილისის I გიმნაზიისა და VI გიმნაზიის 340 I-VI კლასელ გოგონასა და ბიჭზე. ცაციობისაკენ ტენდენციას ვიკვლევდით წამყვანი ხელის დადგენის კლასიკური მეთოდით (5) და ეტლინგერის კოეფიციენტის დადგენის საშუალებით. მ.მაყაშვილს გააჩნდა მონაცემები ცაციების რაოდენობის შესახებ (ასევე ადრეული სასკოლო ასაკის ბავშვებში) 1980-1995 წლებისათვის. ამდენად, ჩვენ შეგვეძლო 2003 წელს ჩატარებული კვლევის შედეგების შედარება ადრე არსებულ ვითარებასთან.

გამოკვლევის შედეგად აღმოჩნდა, რომ, არსებულ ფონთან შედარებით, ცაციების რაოდენობა არ გაზრდილა (1996 წელს მათი რიცხვი 10% შეადგენდა, 2003 წელს – 9%). მაგრამ საგრძნობლად არის მომატებული სუსტი მემარჯვენეების ანუ იმ ბავშვების რაოდენობა, რომლებთანაც მკვეთრად არ არის გამოხატული მარჯვენა ხელის, როგორც წამყვანი ხელის ფუნქცია. ისინი მანიპულაციებისათვის ხშირად იყენებენ მარცხენა ხელს. სუსტი მემარჯვენეების რაოდენობა 1996 წლისათვის 15% შეადგენდა, ხოლო 2003 წელს კი 56%-მდე არის გაზრდილი.

1996 წელი



2003 წელი



სუსტად და ძლიერად გამოხატული მემარჯვენეობის პროცენტული თანაფარდობა 6-12 წლის ბავშვებში (თბილისი)

● ძლიერი მემარჯვენეები

● სუსტი მემარჯვენეები

რით შეიძლება იყოს გამოწვეული ეს ვითარება?

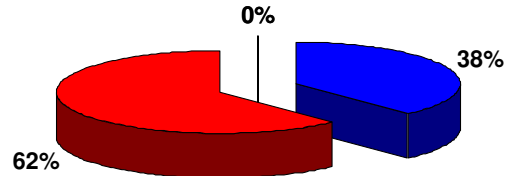
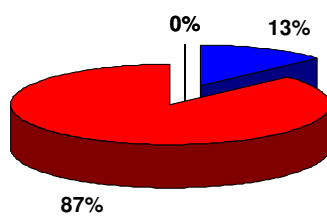
ცნობილია, რომ კიდურების მოტორიკის კონტროლი ხდება საწინააღმდეგო მხარის ჰემისფეროთი, ანუ მარჯვენა ჰემისფერო აკონტროლებს მარცხენა ხელ-ფეხს, ხოლო მარცხენა ჰემისფერო – მარჯვენა მხარის კიდურებს (7; 8; 9; 1; 13; 14). ამიტომ უნდა ვიფიქროთ, რომ მარჯვენა ხელის წამყვანობის გამოხატულების შესუსტება დაკავშირებულია მარცხენა ჰემისფეროს აქტივობის შესუსტებასთან და, შესაბამისად, მარცხენა ხელით შესრულებულ მოქმედებათა

რაოდენობის მატება დაკავშირებულია მარცხენა ჰემისფეროს აქტივობის მატებასთან.

ამგვარად, შეიძლება ვისაუბროთ თავის ტვინის ჰემისფეროთა ფუნქციური ასიმეტრიის¹ რეორგანიზაციაზე. ჩვენ ვეცადეთ, მოგვენახა თავის ტვინის ჰემისფეროთა აქტივობის რეორგანიზაციის დამატებითი (გარდა ცაციობისკენ ტენდენციის არსებობისა) დამამტკიცებელი საბუთები. ასეთი საბუთი აღმოჩნდა ცდის პირებში, ადრე არსებულ ფონთან (1980-1995) შედარებით, მკვეთრად მომატებული მარცხენა წამყვანი თვალის შესვედრის სიხშირე (1996 წელს მარცხენა წამყვანი თვალის მაჩვენებელი 13%, 2003 წელს – 38%).

1996 წელი

2003 წელი



წამყვანი თვალის მაჩვენებელი 6-12 წლის ასაკის ბავშვებში (თბილისი)



მარჯვენა თვალი



მარცხენა თვალი

ამგვარად, ჩვენს მიერ ჩატარებულმა ცდებმა აჩვენა, რომ ბოლო ათწლეულში საქართველოში მკვეთრად იმატა წამყვანი ხელისა და თვალის ე.წ. მარცხენამხრივმა პროფილმა, რაც არსებული ცოდნიდან გამომდინარე, მიუთითებს თავის ტვინის ჰემისფეროთა ფუნქციური ასიმეტრიის რეორგანიზაციაზე. ისევ არსებული ცოდნიდან გამომდინარე, ეს რეორგანიზაცია უნდა გამოიხატებოდეს მარცხენა ჰემისფეროს აქტივობის შესუსტებაში (ნორმის ფარგლებში) და მარჯვენა ჰემისფეროს აქტივობის გაძლიერებაში (ნორმის ფარგლებში).

ჩვენი აზრით, ადრეული სასკოლო ასაკის ბავშვებში ასეთი რეორგანიზაციის მიზეზი უნდა ვეძებოთ თავის ტვინის ჰემისფეროთა ფუნქციური ასიმეტრიაზე კულტურული ფაქტორების ზემოქმედებაში. ბოლო დროს მკვეთრად შეიცვალა ბავშვების ინტელექტუალური დატვირთვის სახე. კერძოდ, ბავშვები

¹ თავის ტვინის ჰემისფეროთა ფუნქციური ასიმეტრია ნიშნავს ადამიანის ფსიქიკური პროცესების რეორგანიზაციაში თავის ტვინის ნახევარსფეროთა განსხვავებული აქტიურობით მონაწილეობას.

თითქმის აღარ კითხულობენ წიგნებს, მასობრივად არიან დაკავებულები კომპიუტერული თამაშებითა და ტელევიზიით ფილმების ყურებით. ამასთან, ის კომპიუტერული თამაშები, რომლებიც განსაკუთრებით პოპულარულია ბავშვებში, აგებულია, ძირითადად, სივრცეში ორიენტაციასა და სწრაფ რეაგირებაზე. გარდა ამისა, სკოლაში არითმეტიკული ოპერაციების ჩატარებისას ბავშვები იყენებენ კალკულატორს.

ამგვარად, იქმნება ასეთი ვითარება: ბავშვების ინტელექტუალურმა დატვირთვამ (აღრე არსებულ ვითარებასთან შედარებით) გადაინაცვლა ვერბალურიდან (წიგნის კითხვა) ვიზუალურ-სივრცითზე (კომპიუტერული თამაშები). ამავე დროს, ბავშვები აღარ იტვირთავენ თავს ე.წ. არითმეტიკული აზროვნებით. ვერბალური ფუნქცია და კალკულაცია, ძირითადად, მარცხენა ჰემისფეროს მიერ სრულდება, ხოლო მარჯვენა ჰემისფერო დაკავებულია ვიზუალურ-სივრცითი აზროვნებით. მაშასადამე, ბავშვების ინტელექტუალური დატვირთვის სტილის შეცვლას შეუძლია გააძლიეროს მარჯვენა ჰემისფეროს აქტივობა და შეასუსტოს მარცხენა ჰემისფეროს აქტივობა.

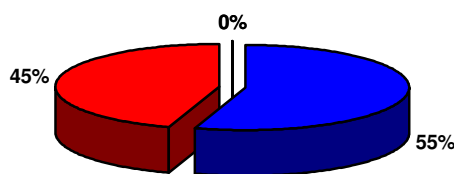
თავის ტვინის ჰემისფეროთა ფუნქციური ასიმეტრიის რეორგანიზაცია გარე ფაქტორების საპასუხოდ, მ.მ.ა.ა.შვილის აზრით, არის თავის ტვინის ადაპტაციური მექანიზმების გამოვლენა, რომლებიც ევოლუციის პროცესში უზრუნველყოფენ ნერვული სისტემის მოქმედების ადაპტირებას ცვლად გარემოპირობებთან.

ამგვარად, სავარაუდოდ, ადრეული სასკოლო ასაკის ბავშვების ინტელექტუალური ცხოვრების სტილი, როგორც ერთ-ერთი კულტურული ფაქტორი, მოქმედებს თავის ტვინის ჰემისფეროთა ფუნქციურ ასიმეტრიაზე და იწვევს მის რეორგანიზაციას.

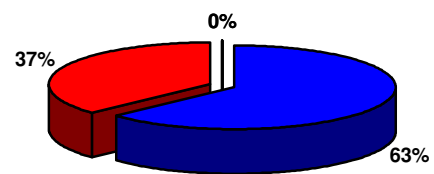
ასეთი დასკვნის გაკეთების საშუალება მოგვცა ლიტერატურაში არსებულმა მონაცემებმა, რომლებიც ცხადყოფენ, რომ მარჯვენა და მარცხენა ნახევარსფეროს დატვირთვის ინტენსივობა პირდაპირ კავშირშია ცაციობასა და სუსტად და ძლიერად გამოხატულ მემარჯვენეობასთან. სამ ტრადიციულ კულტურაში, რომელთაც არ გააჩნდათ დამწერლობა (და, შესაბამისად, მათი წარმომადგენლების მარცხენა ნახევარსფერო ნაკლებად იყო დატვირთული), ინდივიდები უფრო ამბიდექსტრობისაკენ ამუღავნებდნენ მიდრეკილებას და მათთან სუსტად იყო გამოხატული მარჯვენა ხელის დომინანტობა (11). დისგრაფიკ ბავშვებსა და ყრუ სტუდენტებზე დაკვირვებამ ცხადყო, რომ ენის დაგვიანებული შეთვისება განაპირობებს წამყვანი ხელის ჩამოყალიბებას და

უკავშირდება ცაცობასა და სუსტი მემარჯვენეობის მაღალ პროცენტს (15; 6). არსებობს მონაცემები, რომლებიც მიუთითებენ მეტყველებისა და მემარჯვენეობის ჩამოყალიბებას შორის პირდაპირ კავშირზე. ცნობილი გახდა, რომ მეტყველების დეფექტის მქონე ბავშვებში, ჯანმრთელებთან შედარებით, საგრძნობლად მაღალია ცაცობისა და ამბიდექსტრების რაოდენობა (3; 4). უტანის ცდებმა აჩვენა, რომ სივრცითი აზროვნება დაკავშირებულია ტვინის ნახევარსფეროთა უფრო სიმეტრიულ აქტივობასთან, ვიდრე ცალმხრივ დომინანტობასთან, რაც, შესაბამისად, გამოიხატება წამყვანი თვალის ჩამოყალიბებაზე (17).

ზემოთ მოყვანილი მაგალითები მოწმობენ, რომ სუსტი მემარჯვენეობის შეხვედრის მაღალი სიხშირე ფიქსირდება იქ, სადაც მარცხენა ჰემისფეროს ფუნქციური დატვირთვა ნაკლებად ინტენსიურია, ანუ ისეთ ვითარებაში, როგორც ვნახეთ თბილისის ადრეული სასკოლო ასაკის ბავშვებში. არსებული ვითარების ასსნა, როგორც აღინიშნა, ვცადეთ ინტელექტუალური დატვირთვის ფორმის შეცვლით და კომპიუტერული თამაშების მასობრივი გავრცელებით, რამაც, თავის მხრივ, მარჯვენა ჰემისფეროს დატვირთვის ინტენსივობა გაზარდა. ამ ვარაუდის შემოწმების მიზნით, გადავწყვიტეთ იგივე ექსპერიმენტი ჩაგვეტარებინა ქ.კასპში, სადაც, ჩვენი აზრით, კომპიუტერული თამაშები ნაკლებად იქნებოდა გავრცელებული, მაგრამ, მოლოდინის საწინააღმდეგოდ, აღმოჩნდა, რომ იქ ბავშვები მეტად თუ არა, ისევე აქტიურად არიან დაკავებულნი კომპიუტერული თამაშებით, როგორც მათი თბილისელი თანატოლები. შედეგიც შესაბამისი მივიღეთ: სუსტი მემარჯვენეები 55%-ს შეადგენენ. მარცხენა წამყვანი თვალის მახვენებელი ასევე მაღალია (37%).



(I)



(II)

- I. სუსტად და ძლიერად გამოხატული მემარჯვენეობის პროცენტული თანაფარდობა 6-12 წლის ასაკის ბავშვებში (ქ. კასპი, 2003 წ.)
- II. წამყვანი თვალის მახვენებელი 6-12 წლის ასაკის ბავშვებში (ქ. კასპი, 2003 წ.)

ამგვარად, ინტელექტუალური ცხოვრების მსგავსი ტიპის მქონე ბავშვების სხვადასხვა ჯგუფში ჩატარებულმა გამოკვლევამ მსგავსი შედეგები მოგვცა, რაც კიდევ ერთხელ იძლევა იმის თქმის საშუალებას, რომ კულტურული ფაქტორები, რომლებიც მუდმივად ახდენენ გავლენას ადამიანზე, როგორც ამა თუ იმ საზოგადოების წევრზე, მნიშვნელოვან გავლენას ახდენენ ასევე ადამიანის თავის ტვინის ჰემისფეროთა ფუნქციური ასიმეტრიის გამოხატულებაზე.

ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა რ.მეთიუზის მიერ გამოთქმული მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ საზოგადოება და დრო, რომელშიც ხდება ინდივიდის ჩამოყალიბება, ძლიერ ზემოქმედებას ახდენს ცაციობის რიცხვის ზრდაზე (12). გვინდა, ხაზი გავუსვათ იმ გარემოებას, რომ კულტურული ფაქტორები, რომელთა გავლენით მოხდა ცვლილებები თავის ტვინის ფუნქციონირებაში, გლობალიზაციის პროცესის შედეგად არის ჩვენში დამკვიდრებული. ასევე უნდა აღინიშნოს, რომ ტვინი, რომელიც განიცდის კულტურულ გავლენას, თვითონაც წარმოშობს კულტურის განსხვავებულ ფორმას. ასე რომ, ალბათ, ეს გარემოებაც უნდა იყოს გათვალისწინებული გლობალიზაციის საკითხზე მსჯელობისას.

ბოლოს გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ჩვენ არ გამოვდივართ ამ პროცესის არც მომხრეებად და არც მოწინააღმდეგეებად, მიზნად ვისახავდით მხოლოდ გამოგვემუქავენებინა, თუ როგორი გავლენა შეიძლება იქონიოს კულტურულმა ფაქტორებმა თავის ტვინის ფუნქციონირებაზე და, შესაბამისად, ცაციობის რიცხვის ზრდაზე.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. მაცაშვილი მ. თავის ტვინის ჰემისფეროთა ფუნქციური ასიმეტრია ადამიანის სივრცით ორიენტაციაში. დისერტაცია ბიოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად. თბ., 1998.
2. Елинек Я. Большой иллюстрированный атлас первобытного человека. Прага, 1985.
3. Катаргина Т.А., Крыжановская И.Л., Петрова М.А. Зрительные вызванные потенциалы и функциональная асимметрия у детей с разной степенью интеллектуальной недостаточности. М., 1993, 3, с. 72-76.
4. Пучинская Л.М., Сингурова Т.А. Формирование ЭЭГ и функциональная асимметрия полушарий у детей 5-7 лет с общим недоразвитием речи. В журнале невропат. психиатрии им. Корсакова. М., 1993, 3, с.68-72.
5. Annett M.A. A classification of hand preference by association on analysis. British J. Psychol., 61, 303-321, 1970.
6. Bonvillian J.D., Orlansky M.D., Garland J.B. Handedness patterns in deaf persons. Brain&Cognition. 1(2):141-57, 1982 Apr.

7. Cernacek J. Morphological correlates and heredity in functional asymmetry of the cerebral hemispheres. Bratislavske Lekarske Listy. 90(11):831-4, 1989 Nov.
8. Corballis M.C., Lee K., McManus I.C., Crow T.J. Location of The Handedness gene on the X and Y chromosomes. American J. of Medical Genetics. vol.67, no.1, pp.50-52. 1996.
9. Gazzaniga M.S. The bisected brain. Appl. Cent., Bost. N.Y., 1970.
10. Gottfried AW., Bathurst K. Hand preference across time is related to intelligence in young girls, not boys. Science. 221(4615):1074-6,1983.
11. Marchant L.F., McGrew W.C., Eibl-Eibesfeldt I. Is the human handedness universal? Ethological analysis from three traditional cultures. Ethology. 1995 vol.101, no.3, pp.239-258.
12. Matthews R.A. A cultured left hand (The gene-culture coevolution theory can explain handedness). New Scientist, v.156 Oct 25 1997, p.30-31.
13. Mosidze V.M., Mkheidze R.A. Makashvili M.A. Memory, speech, writing and spatial orientation in patients with ischemic insult to cerebral hemispheres. Intern. J. of Memory.,1.1996, 13-24.
14. Mosidze V.M., Mkheidze R.A. Makashvili M.A. Disorders of visuo-spatial attention in patients with unilateral brain damage. BBR., 65, 1994, 121-122.
15. O'Hare AE., Brown JK., Childhood dysgraphia. Part 2. A study of hand function. Child: Care, Health & Development. 15(3):151-66, 1989 May-Jun.
16. Provins K.A. Handedness and speech: a critical reappraisal of the role of genetic and environmental factors in the cerebral lateralization of function. Psychological Review. 104(3):554-71, 1997 Jul.
17. Tan U. The relationship between nonverbal intelligence and Geshwind scores in left-handed subjects. International J. of Neuroscience. 43(3-4):183-7. 1988 Dec.

ივანე წერეთელი

ა.ჯ. ტონინის „გამოწვევა-პასუხის“ თეორია და საქართველოს კულტურულ-ისტორიული განვითარების ზოგიერთი პრობლემა

ძველი ბერძნები სამყაროს ორ სფეროდ ყოფდნენ: პირველი – ბუნება, რომელიც ადამიანის გარეშე შეიქმნა და არსებობს, მეორე – კულტურა ანუ მეორე ბუნება, შექმნილი ან გარდაქმნილი ადამიანის მიერ.

კულტურა არის მატერიალური საგნების, მოქმედებების, რწმენა-წარმოდგენებისა და ურთიერთობების მთლიანობა, რომელსაც ადამიანი ქმნის ბუნებასთან და სხვა ადამიანებთან კავშირში. იგი წარმოადგენს რთულ ექსტრასომატურ მექანიზმს, რომელსაც ადამიანი იყენებს გადარჩენისა და არსებობისთვის ბრძოლაში (14, 42–43).

კულტურა არის ისტორიის მიერ დატოვებული ნალექი, ამბობს კლაიდ კლაქჰორნი (7, 21). კულტურა არის საზოგადოების გამოცდილება, რომელიც თაობიდან თაობას გადაეცემა არა გენეტიკურად, არამედ სოციალური მემკვიდრეობის გზით (12, 18). კულტურას ქმნის საზოგადოება. იგი გამოხატავს

მის ხასიათს, მენტალიტეტს და ისევე, როგორც თითოეული ადამიანი მენტალიტეტით განუმეორებელია, ყოველი კულტურაც ორიგინალური და უნიკალურია.

როდესაც ლაპარაკია კულტურაზე, თავისთავად იგულისხმება ადამიანი და საზოგადოება, რადგან ეს სამი ცნება წარმოადგენს ერთ განუყოფელ მთლიანობას. მათი შექმნა ურთიერთთანადროულია. ადამიანის, საზოგადოებისა და კულტურის დაშორება წარმოუდგენელია, რადგან იგი ერთარსის სამი სახეა. კულტურა ადამიანისა და საზოგადოების გარეშე და პირიქით, ადამიანი საზოგადოებისა და კულტურის გარეშე წარმოუდგენელია.

კულტურა შეიძლება შევადაროთ მიწისძვრას, რომელსაც გააჩნია ეპიცენტრი და ვრცელდება გარკვეულ ტერიტორიაზე. ეპიცენტრს წარმოადგენს ის ადგილი, სადაც კულტურის „მამები“ ცხოვრობდნენ. „მამები“ არიან პრიმიტიულ საზოგადოებებში დაბადებული გენიოსები, რომელთა ორიგინალური აღმოჩენები და მიგნებები ვრცელდება საზოგადოების გარკვეულ ნაწილზე. გენიოსები წარმოადგენენ საზოგადოების ელიტას. მათგან მომდინარე ტალღებს დიდი გავლენა აქვს ხალხთა იმ ნაწილზე, რომელსაც ატონბი „პროლეტარიატს“ უწოდებს (13), ორტეგა ი გასეტი კი „მასებად“ ნათლავს (3). მათ არ შეუძლიათ თავად მიაგნონ და აღმოაჩინონ, არ გააჩნიათ შემოქმედებითი უნარი. ისინი იღებენ იმას, რასაც ქმნის შემოქმედებითი უმცირესობა. ამიტომ საზოგადოების ორიგინალურ მენტალიტეტს განსაზღვრავს გენიოსთა აღმოჩენები.

კულტურა ცენტრიდანულია, იგი ცენტრიდან მიემართება და ფართოვდება, საზოგადოება კი ცენტრისკენულია, იგი ცენტრის გარშემოა ლოკალიზებული. რაც უფრო დიდ ტერიტორიაზე აქვს ძალა ცენტრიდან მომდინარე ტალღებს, მით უფრო დიდ საზოგადოებას ეყრება საფუძველი. ამა თუ იმ ტერიტორიაზე შეიძლება წარმოიშვას რამდენიმე კულტურული ეპიცენტრი, რაც იწვევს მათგან მომდინარე ტალღათა ურთიერთშეჯახებას. ეს ხდება მიზეზი ხალხთა კონსოლიდაციისა ამა თუ იმ ცენტრის გარშემო.

ერთ საზოგადოებაში გაერთიანება განპირობებულია ადამიანთა ქვეცნობიერი მსგავსებით, ანუ საზოგადოებაში ექცევა „ჩვენიანი“, ხოლო მის გარეთ რჩება „სხვა“.

ამის სიმბოლური გამოხატვა შეიძლება კორიდის მაგალითზე.

კორიდაზე, ხარსა და ადამიანს შორის ორთაბრძოლაში, მაყურებელი, რა წარმომავლობისაც არ უნდა იყოს, ადამიანს გულშემატკივრობს. ამის მიზეზი

ისაა, რომ თითოეული მაყურებელი ტორეადორსა თუ მატადორს „თავისად“ თვლის. მე და ხართან მებრძოლი ერთნი ვართ, ჩვენ ორივე ადამიანები ვართ. მისი გამარჯვება იმიტომ მიხარია, რომ მისი სახით გავიმარჯვეთ ჩვენ, „ადამიანობამ“. ხარის დამარცხება არის აღიარება ადამიანის ძლიერებისა სამყაროში.

მაგრამ ახლა ვნახოთ, თუ რა სიტუაცია იქნება მოედანზე, სადაც ორი სხვადასხვა კულტურის წარმომადგენელი გუნდი ხვდება ერთმანეთს. ავიღოთ თუნდაც უკანასკნელი მსოფლიო ჩემპიონატი ფეხბურთში. ფინალში ერთმანეთს შეხვდა ბრაზილიისა და გერმანიის ნაკრები გუნდები. მამაჩემმა, რომელიც მატჩს მხოლოდ გართობის მიზნით უყურებდა, და არა რაიმე ფანატური ამბიციით, თქვა, მირჩევნია საფრანგეთმა მოიგოს, რადგან თასი ჩვენთან, ევროპაში დარჩებაო. ამის ძირითადი მიზეზი იყო ის, რომ იგი გერმანელებთან, ანუ ევროპელებთან მეტ საერთოს პოულობს, ვიდრე ბრაზილიელებთან. სწორედ ეს არის წყაღვამყოფი ორიგინალური კულტურების მატარებელ საზოგადოებათა შორის.

ერთი კულტურა აბსოლუტურად განსხვავდება მეორისაგან, მაგრამ მას საერთო გააჩნია შესამესთან. სწორედ კულტურათა ამ შედარებითობის გზით იქმნება ცივილიზაციები. ცივილიზაცია არის სივრცე, რომელიც მოიცავს მსგავსი კულტურის მქონე საზოგადოებებს.

კულტურა ადამიანის შვილია, ცივილიზაცია კი მისი შვილიშვილი, რადგან ცივილიზაციას უშუალოდ ადამიანები არ ქმნიან, მას კულტურათა ურთიერთობა ქმნის. თუ კულტურა წარმოადგენს ადამიანთა საზოგადოებას, ცივილიზაცია კულტურათა საზოგადოებაა. როგორც ერთ კაცს არ შეუძლია კულტურის შექმნა, ისე ერთ კულტურას არ შეუძლია ცივილიზაციის შექმნა. თუმცა შეიძლება ერთი კულტურა იქცეს ცივილიზაციად, მაგრამ ამას მხოლოდ სხვა კულტურებთან ურთიერთობაში მოახერხებს იმ მიზეზით, რომ იგი თავისიანად ვერ ჩათვლის ვერავის და განცალკევებული დარჩება (მაგალითად, იაპონია და ჩინეთი).

ცივილიზაცია არის სივრცე, რომელიც ყალიბდება კულტურათა ურთიერთობაში. ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი როლი კულტურათა ცივილიზაციებად დაჯგუფებაში ენიჭება კონფლიქტს, როგორც აქტიური ურთიერთობის სახეს. იგი ახდენს კულტურათა იდენტიფიკაციას და დებს მათ შორის წყაღვამყოფს, ანუ საზღვარს ავლებს „ჩვენთანსა“ და „სხვას“ შორის.

კონფლიქტი მიზეზ-შედევობრივია. მისი მიზეზი ხდება საზოგადოების განსხვავებულ მიზანთა ურთიერთშეჯახება, ხოლო კონფლიქტის შედეგია საზოგადოების მოწესრიგება, რადგან კონფლიქტის შედეგი განსაზღვრავს საზოგადოების მომავალ ცხოვრებას.

სანამ უშუალოდ თემის განხილვაზე გადავიდოდეთ, მსურს, ორიოდ სიტყვით ა.ჯ.ტონინის „გამოწვევა-პასუხის“ თეორიაზე ვისაუბრო.

ტონინი ცდილობს, იპოვოს ძალა, რომელიც დადებითი ფაქტორის როლს ასრულებს საზოგადოების წარმოშობა-განვითარების გზაზე. ამ ძალას, მისი აზრით, წარმოადგენს „გამოწვევა“, რომელიც მომდინარეობს ბუნებრივი და ადამიანური გარემოდან.

ბუნებრივ „გამოწვევად“ შეიძლება წარმოვიდგინოთ მდინარის დელტა, მთა, ტყე, მიწის გამოშრობა და სხვა. ადამიანური გარემოს გამოწვევად იგი თვლის დაპყრობას, დარტყმას, ზეწოლას.

ა.ტონინის აზრით, „გამოწვევა“ უნდა იყოს მკაცრი და მუდმივი. ამასთან ერთად, მას თან უნდა ახლდეს შემამსუბუქებელი გარემოება, რათა საზოგადოება მოექცეს განვითარების „ოქროს შუალედში“.

ტერიტორიის მიმართ, რომელსაც არ გააჩნია არანაირი მიმზიდველობა, სახელმწიფოთა, ხალხთა, ერთობათა ინტერესი დუნდება, ხოლო ტერიტორიით დაინტერესება მას აყენებს მკაცრი ადამიანური გარემოს „გამოწვევათა“ წინაშე, რაც ხდება ძირითადი სტიმული აქ საზოგადოების არსებობისა. ხშირად ეს ტერიტორია ხდება განუწყვეტელი ზეწოლის ადგილი. ასეთ ტერიტორიებს ტონინი უწოდებს „ფორპოსტებს“ და მათ განიხილავს იმ ტერიტორიასთან მიმართებაში, რომელიც ამავე საზოგადოებას ეკუთვნის, მაგრამ ზეწოლის არარსებობის გამო განიხილება როგორც „ზურგი“.

როგორც დავინახეთ, საზოგადოების წარმოშობისათვის აუცილებელია, არსებობდეს „გამოწვევა“, იგი იყოს მკაცრი, მუდმივი და ექცეოდეს განვითარების „ოქროს შუალედში“.

საინტერესოა, თუ როგორ მიესადაგება გამოწვევა-პასუხის თეორია ქართული საზოგადოების ჩამოყალიბებისა და განვითარების ისტორიას; რამ განაპირობა დღევანდელი საქართველოს ტერიტორიაზე საზოგადოების ჩამოყალიბება.

პირველ რიგში, აღსანიშნავია გარემოცვა, სადაც მას არსებობის დაწყება მოუხდა.

როდესაც ცივილიზებული მსოფლიოს საზღვრები გაფართოვდა და მან კავკასიონს მიაღწია, საქართველო მოექცა ძლიერ სახელმწიფოთა გარემოცვაში. ტერიტორიას, სადაც ქართულ საზოგადოებას ჩაეყარა საფუძველი, ოდითგანვე გააჩნდა ინტერესის ადვილის სტიმული. მისი გეოგრაფიული მდებარეობა ბევრისთვის იყო ოქროს საწმისი.

ძირითადი სტიმული ქართული საზოგადოების ჩამოყალიბებისათვის იყო ის ბუნებრივი პირობები, რომლებიც აქ არსებობდა, რესურსები, სიმდიდრე და მისი მდებარეობა დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის. სწორედ ამან დააყენა საქართველო ადამიანური გარემოს მკაცრ გამოწვევათა წინაშე, რაც თავისთავად გახდა ამ ტერიტორიაზე არსებული ტომებისა თუ მოსახლეობის ერთ საზოგადოებად ჩამოყალიბების სტიმული, ე.ი. მიზეზი ქართული საზოგადოების არსებობისა უნდა ვეძებოთ დაინტერესებაში, რომელიც გამოიხატა მის გარშემო მყოფი სახელმწიფოების მხრივ, რადგან სწორედ ამ დაინტერესებამ მისცა სტიმული ქართულ საზოგადოებას, რათა მოსულთა წინააღმდეგ ბრძოლაში მაქსიმალურად გამოეყენებინა ბუნებრივი პირობები და სიმდიდრე.

ტოინბის აზრით, გამოწვევა არის სტიმული, მაგრამ საინტერესოა ერთი რამ: თვითონ გამოწვევასაც შეიძლება გააჩნდეს სტიმული, მაგალითად, საქართველოს ბუნებრივი პირობები გახდა სტიმული იმ გამოწვევათა არსებობისა, რომლის წინაშეც დადგა ქართველობა და რომელიც თვითონ იქცა საზოგადოების ჩამოყალიბების სტიმულად. ქართულ ისტორიულ სინამდვილეში მეტად დიდი მნიშვნელობა აქვს, თუ რა სტიმული აქვს საფუძველად გამოწვევას.

ამის გასაგებად საჭიროა, ისტორიას გადავხედოთ.

დავიწყოთ იმით, რომ ტოინბის აქვს ასეთი ცნება – ისტორიული კვლევის ინტელიგიბელური, ანუ გონებით წვდომადი არეალი (13, 19–36). თუ ჩვენ გვინდა, გავიგოთ ქართული საზოგადოების წარმოშობა-განვითარების მიზეზები, უნდა გადავხედოთ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, გარემოცვას, რომელშიც მოუხდა მას არსებობა.

პირველ ინტელიგიბელურ არეალად, რომელშიც ქართველ ტომებს მოუხდა ცხოვრება, უნდა ჩაითვალოს მტკვარ-არაქსის, თრიალეთისა და კოლხური კულტურები. ისინი არ წარმოადგენენ ერთი ტომის კულტურებს, არამედ სხვადასხვა ტომთა კულტურული ერთობებია (8). ეს ერთობები ცენტრიდანულია, მასში შემავალი ყველა ტომის თუ ხალხის ცხოვრებაზე დიდ გავლენას ახდენს ცენტრიდან მომდინარე კულტურული ტალღები. ცენტრები ცვალებადია: ჯერ

იყო მტკვარ-არაქსის მიდამოებში, შემდეგ თრიალეთში გადაინაცვლა და შემდგომ – კოლხეთში. აქ ჩვენ ვერ ვხედავთ ერთ და ძლიერ საზოგადოებას, რომელიც ცენტრისკენულია და ერთი ცენტრის გარშემოა ლოკალიზებული. სწორედ ამიტომ, მიუხედავად მრავალსაუკუნოვანი ურთიერთობებისა, ამ ტერიტორიაზე ჩამოყალიბდა არა ერთი სახელმწიფოებრივი გაერთიანება, არამედ რამდენიმე, მოხდა საზოგადოებათა ლოკალიზება.

ვფიქრობ, სწორედ აქაა საძიებელი ქართული კულტურის სათავეები, რადგან ამ კულტურულ ურთიერთობათა დაშლის შემდეგ ჩნდება მრავალი განსხვავებული კულტურის საზოგადოება, ტომი, რომელთა შორისაც მიმდინარეობს აქტიური ურთიერთობა – კონფლიქტები. სწორედ ამ კონფლიქტებში უშუალო მონაწილეობით მოხდა ქართული სახელმწიფოებრივი გაერთიანებების ჩამოყალიბება დიაოხისა და კოლხას სახით.

მაშინდელი ვითარება ამ ტერიტორიაზე ქაოსურია. ქართველი ტომების გვერდით ჩნდება ხურიტული ტომების მიერ ჩამოყალიბებული მითანის სამეფო, რომელშიც, ადვილი შესაძლებელია, მოექცა ქართველ ტომთა გარკვეული ნაწილი. აქვე ჩნდება ხეთებისა და ასურეთის სამეფოები, მოგვიანებით კი მითანის სამეფოს ადგილზე აღმოცენდა ურარტუ. ამ სამეფოებს განუწყვეტელი კონფლიქტები ჰქონდათ როგორც ერთმანეთთან, ასევე ქართველურ ტომებთანაც. შემდგომში მითანის, ხეთებისა და ურარტუს სამეფოები განადგურდა, რამაც განაპირობა აქ მცხოვრებ ხალხთა ასიმილაცია ქართულ ტომებში. ამას დავმატავ იხიცი, რომ ქართულ ტომებს გაუმეზობლდა ამ სამეფოთა გამანადგურებელი ახალი ტომები, რომელთა დიდი ნაწილი დასავლეთიდან იყო შემოსული. დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ფრიგიის სამეფოს შექმნას, რომელშიც გარკვეული როლი ითამაშეს ქართულმა ტომებმა – მუშქებმა და ქაშქებმა. შემდეგ ფრიგიაც დაიშალა. მუშქები და ქაშქები ჩრდილოეთისკენ გადასახლდნენ და დიდი გავლენა მოახდინეს ქართული კულტურის ფორმირებაზე (4, 346–378).

თავისუფლად შეიძლება ქართული კულტურის მიჩნევა ძველადმოსავლური, მცირეაზიური ცივილიზაციის შვილად. ის სახელმწიფოები, რომლებიც ამ ტერიტორიაზე არსებობდა, განადგურდა. მხოლოდ ქართველური ტომები გადარჩნენ და სწორედ ეს ტომები უნდა ჩაითვალოს მათი კულტურული ტრადიციების გამგრძელებლად, რადგან ქართული მენტალიტეტის ჩამოყალიბება მიმდინარეობს სწორედ ამ „დიდ საზოგადოებაში“. ამ ცივილიზაციაში არსებობის ხანა შეიძლება ჩაითვალოს ქართული მენტალიტეტის “ბავშვობის

ხანად”. იგი ზრდასრულ პერიოდს აღწევს მაშინ, როცა სახელმწიფო რელიგიად ქრისტიანობა ცხადდება.

ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადება მთლიანად განსაზღვრულია ქართული კულტურის დასავლური ორიენტაციით. ამის ერთ-ერთი მიზეზი იყო ის, რომ საქართველო ყოველთვის ცდილობდა, მოკავშირედ მოეძებნა სახელმწიფო, რომელიც დაინტერესებული იყო მისი ტერიტორიით, მაგრამ დიდი პრეტენზიის გამოცხადების საშუალება არ ჰქონდა, რადგან მას ხელს უშლიდა ამ ტერიტორიის რომელიმე უშუალო დიდი მეზობელი. ასე იყო რომისა და ირანის ურთიერთობისას, როდესაც ქართველებმა აირჩიეს რომთან კავშირი, რისი გვირგვინიც ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადება გახდა.

მაგრამ, იქნებ, დასავლეთისაკენ ორიენტაცია ქვეცნობიერის, მენტალიტეტის ბრალიც იყოს. დაბეჯითებით ვერ ვიტყვით, მაგრამ შესაძლოა, ფრიგიის დაშლის შემდეგ ჩრდილოეთში გადმოსახლებული ქაშქებისა და მუშქების ტომები, რომელთაც დიდი როლი ითამაშეს ქართული კულტურის ფორმირებაში, თავისი მენტალიტეტით უფრო დასავლეთელები იყვნენ, ვიდრე აღმოსავლეთელები. ფრიგიიდან შემოსულმა ტომებმა ქართულ მენტალიტეტში დალექეს ის, რამაც განაპირობა ქართული კულტურის დასავლური ორიენტაცია. ამ მოსაზრების დასტურად მიმაჩნია ის, რომ როგორც კი ოდნავი საშუალება ჩნდება, საქართველო ცდილობს ურთიერთობა დაამყაროს დასავლეთთან. ასე მოხდა რომი-ირანის, ირან-ბიზანტიის ურთიერთობის დროს და, საბოლოოდ, ამან განაპირობა რუსეთთან დაკავშირებაც.

რა თქმა უნდა, ყველანაირი ურთიერთობა განაპირობებს კულტურის რეფორმაციას. მაგრამ რაც შეეხება კულტურის განვითარება-აღმავლობას, ეს ხდება იმ შემთხვევაში, როცა საქართველო გარკვეულ როლს თამაშობს სხვა საზოგადოებათა კონფლიქტში, მაგრამ არ წარმოადგენს მათი ბრძოლების უშუალო არენას.

ასე იყო, მაგალითად, რომსა და პართიას შორის კონფლიქტის დროს, როდესაც ბრძოლის ველს სომხეთი წარმოადგენდა. საქართველოს, როგორც უშუალო მეზობელს, დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა იმ მხრივ, თუ ვის მხარეს დაიჭერდა ის ამ ბრძოლაში. ამის გამო, ვერცერთი მათგანი ვერ ახდენდა ზეწოლას ქართლზე. ქართლი, ჯერ როგორც რომის მომხრე, ხოლო შემდეგ სრულიად დამოუკიდებლად იბრძვის სომხეთში ბატონობისთვის.

ისტორიულად კავკასია ხშირად იყო ორი ან რამდენიმე სახელმწიფოს ურთიერთშორის ბრძოლის ასპარეზი. ხშირ შემთხვევაში ბრძოლის ველს სწორედ საქართველო წარმოადგენდა, რაც იწვევდა ხან ერთი, ხან მეორე სახელმწიფოს უღელქვეშ ყოფნას.

როგორც ვხედავთ, ატონის თეორიის მიხედვით, არსებობს რამდენიმე სიტუაცია, რომელშიც შესაძლებელია საზოგადოების განვითარება. ახლა ვნახოთ, რა მომენტები მოქმედებს ერთიანი საქართველოს ჩამოყალიბების პერიოდში.

როგორც ვიცით, არსებობდა ორი დამოუკიდებელი სამეფო: დასავლეთით – ეგრისი, აღმოსავლეთით – ქართლი. მათი ერთ საზოგადოებად ჩამოყალიბების მთავარ სტიმულად იქცა არაბთაგან მომდინარე მკაცრი გამოწვევა. არაბებმა დაიპყრეს ქართლი, მათ ფორპოსტად შემდეგ იქცა თბილისის საამირო. ეგრისი და საამიროს გარეთ დარჩენილი ტერიტორიები განიხილება როგორც „ზურგი“. საქართველო დაიშალა სამეფო-სამთავროებად, რომლებიც აქტიურად იბრძვიან დამპყრობელთა წინააღმდეგ. „ზურგი“ ძალას იკრებს. საქართველოს დაშლა არის დასაწყისი არაბთა წინააღმდეგ მიმართული ბრძოლისა. „ზურგის“ გაძლიერებამ ნელ-ნელა შეაფიწროვა არაბთა ფორპოსტი. მკაცრ გამოწვევაზე გაცემული ადეკვატური პასუხი გახდა არა მარტო გამარჯვების მიზეზი, არამედ მან დააჩქარა ქართული სახელმწიფოების ერთ საზოგადოებად ჩამოყალიბება, ქართველი ეთნოსის ერთ ქცევად.

გაცილებით უფრო ძნელია ბრძოლა, როდესაც ესა თუ ის საზოგადოება იქცევა ერთი სახელმწიფოს ერთ მთლიან ფორპოსტად. თურქ-სელჩუკთა უღლის მოშორება საქართველომ ვერ შეძლო მანამ, სანამ არ დაიწყო ჯვაროსნული ომები და არეულობა თურქ-სელჩუკთა სახელმწიფოში. ამ შემამსუბუქებელმა გარემოებამ და გამოწვევის სიმკაცრემ საქართველო გახდა ახლო აღმოსავლეთის უძლიერესი ქვეყანა.

ერთ ფაქტზე მინდა ყურადღების გამახვილება. არაბების ზეწოლამ განაპირობა საქართველოს დაშლა. თუ ეს დაშლა გახდა საზოგადოების განვითარების საფუძველი, რატომ მონღოლთა ზეწოლით დაშლა არ გახდა ანალოგიური პროცესის დასაწყისი?

დავიწყოთ იმით, რომ ქართულმა საზოგადოებამ ჩამოყალიბების თითქმის ერთი და იგივე ეტაპი რამდენჯერმე განვლო. პირველი ეტაპი იწყება უხსოვარი დროიდან და მთავრდება კოლხასა და დიაოხის ჩამოყალიბებით. მეორე ეტაპი მოიცავს პერიოდს მათი განადგურების შემდგომ, ქართლისა და ეგრისის

ჩამოყალიბებიდან ვიდრე ლაშა-გიორგის ჩათვლით. წყალგამყოფად ამ პერიოდებს შორის შეიძლება მივიჩნიოთ ჯერ ურარტულ, შემდეგ კიმერიელებისა და სხვა მომთაბარე ტომთა შემოსვლა, რადგან ეს პერიოდი არის არა საზოგადოების განვითარების, ან თუნდაც არსებულის შენარჩუნების, არამედ მისი დაკნინების ისტორია.

იგივე შეიძლება ითქვას მონღოლთა შემოსვლაზე. ეს პერიოდიც წყალგამყოფია, რადგან ისიც საზოგადოების დაკნინების ისტორიაა.

მონღოლებიდან მომდინარე გამოწვევა, რამაც განაპირობა ერთიანი საზოგადოების დაშლა, არის საფუძველი ახალი ეტაპის დასაწყისისა, რომელიც თანამედროვეობამდე მოდის. მონღოლებისგან წამოსულ მკაცრ გამოწვევას, რომელიც შემდგომ სხვა სახელმწიფოებმა განაგრძეს, მთელი ხუთი საუკუნის მანძილზე არ გამოუჩნდა შემამსუბუქებელი გარემოება. სწორედ ამიტომ, რუსეთთან საქართველოს ურთიერთობა ამ ერთიანი ციკლის გაგრძელებად მიმაჩნია, რადგან 1783 წლის ტრაქტატი ამ გამოწვევაზე პასუხის გაცემის მცდელობა იყო.

მართალია, საქართველომ გაერთიანება რუსეთის ზეწოლის ქვეშ მოახერხა, მაგრამ ამით პირველი ეტაპის გამოწვევაზე მან ასე თუ ისე პასუხი გასცა. ამის შემდგომ იწყება რუსეთიდან მომდინარე გამოწვევაზე პასუხის ძიება, რათა საქართველომ მიაღწიოს დანიშნულებამდე, ანუ გეოგრაფიული მდებარეობა, რომლის ბატონ-პატრონადაც რუსეთი მოგვევლინა, კვლავ ქართული საზოგადოების განვითარების საქმეს მოხმარდეს.

ამ ბრძოლის მიუხედავად საქართველომ ორი საუკუნე ვერ იგემა თავისუფლება, რადგან გამოწვევას არანაირი შემამსუბუქებელი გარემოება არ ახლდა. კომპენსაციის მიზეზი შეიქმნა დასავლეთის გამოჩენა ამიერკავკასიისა და, საერთოდ, აღმოსავლეთში.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. კოდუა ე. სოციოლოგია. თბ., 1998.
2. ნათაძე გ. საქართველოს ისტორიის მოკლე სოციოლოგიური მიმოხილვა. I. თბ., 1937.
3. ორტევა ი. ვასეტი ხ. მასების ამბოხი. თბ., 1993.
4. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. I. თბ., 1970, II, თბ., 1973.
5. ფუკუიამა ფ. ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი. თბ., 1998.
6. შჩეპანსკი ი. სოციოლოგიის ელემენტარული ცნებები. თბ., 1997.
7. ჩიქოვანი ნ. კულტუროლოგია: ფორმირებადი დისციპლინის ზოგიერთი პრობლემა. თბ., 1998.
8. ჯაფარიძე ო. საქართველოს არქეოლოგია. თბ., 1991.
9. პანთინგტონი ს. ცივილიზაციათა შეჯახება? თბ., 1997.
10. Политология. Под ред. Б.И.Краснова. М., 1995.
11. Случевская И.В. О межцивилизационном взаимодействии. Механизмы культурообразования в Латинской Америке. – Культурология XX век. Дайджест. I. М., 1998, с.15-30.

12. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989.
13. Тойнби А.Дж. Постыжение истории. М., 1996.
14. Уайт Л.А. Понятие культуры. – В кн.: Антология исследований культуры, т.1. Интерпретации культуры. СПб., 1999, с.17-48.

ირაკლი ჩხაიძე

ადამიანი "სიმბოლოთა ბადის" ტყვეობაში

პირველყოფილ ადამიანს ენის მეშვეობით შეეძლო გამოეხატა და ხმის მიწვდენის მანძილზე გადაეცა თავისი აზრები. სახვითი ხელოვნებისა და დამწერლობის წარმოშობასთან ერთად ადამიანის შესაძლებლობები ამ მხრივ მნიშვნელოვნად გაფართოვდა. სატრანსპორტო საშუალებათა განვითარებამ, წიგნის ბეჭდვამ ეს უნარი კიდევ უფრო გაზარდა, XX საუკუნეში კი - ტელეგრაფის, ტელეფონის, რადიოს, ტელევიზიისა და სხვა საინფორმაციო საშუალებათა მეშვეობით ის, ფაქტობრივად, უსაზღვრო გახდა.

თანამედროვე კულტუროლოგიაში ერთ-ერთი ყველაზე ახალგაზრდა და გავლენიანია სიმბოლური სკოლა, რომლის ჩამოყალიბება ზემოთ ნახსენებმა მასობრივი ინფორმაციის საშუალებათა მძლავრმა განვითარებამ განაპირობა. ადამიანს გარს არტყია არა რეალური, არამედ ხელოვნური, სიმბოლური სამყარო.

სიმბოლური აზროვნების, როგორც ადამიანისთვის დამახასიათებელი ერთ-ერთი უმთავრესი ნიშნის შესახებ მეცნიერებს სხვადასხვა მოსაზრება აქვთ. მათ შორის ყურადსაღებია ამერიკული კულტურანთროპოლოგიის თვალსაჩინო წარმომადგენლის ლესლი უაიტის განსაზღვრება: "კულტურა წარმოადგენს საგანთა და მოვლენათა კლასს, დამოკიდებულს მხოლოდ ადამიანისათვის დამახასიათებელ უნარზე – სიმბოლური მნიშვნელობა მიანიჭოს აზრებს, მოქმედებებს, საგნებს, ანუ მოახდინოს მათი სიმბოლიზაცია და აღიქვას ამ სიმბოლოთა მნიშვნელობა" (3, 93). ასეთ საგნებსა და მოვლენებს იგი სიმბოლატებს უწოდებს. სიმბოლატებია იდეები, რწმენა-წარმოდგენები, ურთიერთობანი, ენა, შრომის იარაღი, ნივთები და ა.შ. უაიტის განსაზღვრებაში მნიშვნელოვანია აგრეთვე ის, რომ სიმბოლატების განხილვა შესაძლებელია მხოლოდ ექსტრასომატურ კონტექსტში, რადგან სიმბოლატთა სომატურ კონტექსტში განხილვა სცილდება კულტუროლოგიის საზღვრებს და ფსიქოლოგიის კომპეტენციაში შედის. აქვე, თავად უაიტის მოსაზრებიდან გამომდინარე, განვმარტოთ ტერმინი "სიმბოლო". სიმბოლო (ან სიმბოლოები) არის საგანთა და მოვლენათა კლასის მხოლოდ ადამიანის გონებისათვის

წვდომადი ფენომენი. ამ ტერმინის ქვეშ არ იგულისხმება პირდაპირი მინიშნება დეტალზე. ა

რა თქმა უნდა, ამ განმარტებას არა აქვს უნივერსალურობის პრეტენზია. წარმოდგენილ ნაშრომში დავეყრდნობით გამოჩენილ გერმანელ ფილოსოფოსს, სიმბოლური სკოლის უდიდეს წარმომადგენელს ერნსტ კასირერს და სიმბოლოთა ბადის განმარტებისათვის ამოვალთ მისეული კონცეფციიდან.

გამოჩენილი გერმანელი იდეალისტი ფილოსოფოსი ერნსტ კასირერი დაიბადა 1874 წელს გერმანიაში. გარდაიცვალა 1945 წელს ნიუ-იორკში. იგი იყო ნეოკანტიანელთა მარბურგის ფილოსოფიური სკოლის წარმომადგენელი, ჰამბურგის უნივერსიტეტის პროფესორი და შემდეგ რექტორი. 1933 წელს კასირერი ტოვებს გერმანიას და მიდის ემიგრაციაში, მოღვაწეობას განაგრძობს ოქსფორდის, გეტებორგისა და უფსალის, ხოლო 1941 წლიდან – იელისა და კოლუმბიის უნივერსიტეტებში.

ე.კასირერის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ნაშრომია "რა არის ადამიანი?". მაგრამ, სანამ უშუალოდ წიგნის განხილვაზე გადავიდოდეთ, რომლის ავტორი ნეოკანტიანელად არის მიჩნეული, უპრიანია გავიხსენოთ თავად კანტის მოსაზრებები ადამიანის არსის შესახებ.

1793 წელს კანტი წერდა კ.ფ.შტოილდინს, რომ მის მიერ შემუშავებული გეგმა, წმინდა ფილოსოფიის დამუშავებისა, გაიშალა ოთხი ამოცანის სახით: 1. რა შემიძლია ვიცოდეთ? 2. რა უნდა ვქნა? 3. რას უნდა ვიმედოვნებდე? 4. რა არის ადამიანი? (1, 6). პირველ საკითხს პასუხობს მეტაფიზიკა, მეორეს – მორალი, მესამეს – რელიგია, მეოთხეს – ანთროპოლოგია. ამის შემდეგ კანტი წერს: "არსებითად, შეიძლება ეს სამივე მიგვეთვალა ანთროპოლოგიისადმი, რადგან პირველი სამი კითხვა მიეკუთვნება უკანასკნელს".

როგორ გავიგოთ ეს? რა ანთროპოლოგიაზეა აქ ლაპარაკი და რა არის მისი ამოცანა? კანტი გვიხსნის: ანთროპოლოგია არის ადამიანთმცოდნეობა, რომელიც იყოფა ორ დისციპლინად. პირველი არის ფიზიოლოგიური, ხოლო მეორე – პრაგმატისტული. პირველი იკვლევს, თუ რა შექმნა ბუნებამ იმით, რომ შექმნა ადამიანი, ხოლო პრაგმატისტული ანთროპოლოგია კი მიზნად ისახავს იმის გარკვევას, თუ რას ქმნის ადამიანი თავისი თავისუფალი მოქმედებით. ანთროპოლოგია, ფიზიოლოგიურიცა და პრაგმატისტულიც, კანტის აზრით, არ შედის ფილოსოფიის შემადგენლობაში. ცოდნა, რომელსაც ანთროპოლოგია გვაწვდის, ეხება ემპირიულ სინამდვილეს, ხოლო ფილოსოფია და, სახელდობრ, კანტის ფილოსოფია არის არა ემპირიული, არამედ ტრანსცენდენტური, ანუ

ეხება არა საგნებს, არამედ საგანშემეცნების სახეობებს. ამრიგად, კანტის აზრით, ანთროპოლოგია ვერ მოთავსდებოდა ფილოსოფიის ფარგლებში. ყოველივე აქედან გამომდინარე, მან უპასუხოდ დატოვა კითხვა – რა არის ადამიანი? – რადგან მასზე პასუხის გაცემა, მისივე მოსაზრებით, ფილოსოფიის კომპეტენციაში არ შედიოდა.

ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა სცადა და ეს საკმაოდ ორიგინალურად მოახერხა ერნსტ კასირერმა ზემოხსენებულ ნაშრომში. მან ადამიანის არსის განსაზღვრისას უდიდესი მნიშვნელობა მიანიჭა სიმბოლურ აზროვნებას ან სიმბოლურ ბაღეს, როგორც ეს ნაშრომის სათაურშია მოხსენიებული. "ადამიანი, – ამბობს კასირერი, – აღარ ცხოვრობს მხოლოდ ბუნებრივ სამყაროში, იგი სიმბოლური სამყაროს მკვიდრია. ენა, მითოსი, ხელოვნება და რელიგია ამ სამყაროს ნაწილებია. ისინი ძაფებია, რითაც იქსოვება სიმბოლური ბაღე, ადამიანური გამოცდილების მრავალკვანძოვანი ხალიჩა".

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ კითხვა – რა არის ადამიანი? – წმინდად დასავლური საზოგადოებისთვის დამახასიათებელი მოვლენაა. ამ კითხვის არსი ისაა, რომ ადამიანი საკუთარ თავს გვერდიდან უყურებს და საკუთარი თავიდან გამოსვლით ცდილობს დაადგინოს ადამიანის არსი და მნიშვნელობა. სავარაუდოა, რომ აღმოსავლური საზოგადოების წარმომადგენელი ამ შეკითხვას შემდეგნაირად დასვამდა: ვინ ვარ მე, რადგან აღმოსავლურობის ძირითადი პრინციპი საზოგადოების საკუთარი თავიდან განსაზღვრაა.

ახლა კი გადავიდეთ სიმბოლურობის პრინციპის უშუალოდ კასირერისეული ინტერპრეტაციის განხილვაზე და სიმბოლური აზროვნების მნიშვნელობაზე ადამიანის არსში.

ბიოლოგ იოჰანეს ფონ იქსკიულის მოსაზრებით დაუშვებელია იმის თქმა, რომ არსებობს აბსოლუტური რეალობა, რომელიც ერთგვარია ყველა ცოცხალი ორგანიზმისათვის. სინამდვილე არ არის ერთადერთი და ჰომოგენური მოვლენა. იგი უსაზღვროდ მრავალფეროვანია და იმდენივე გეგმა და წყობილება აქვს, რამდენი სახეობის ცოცხალი ორგანიზმიც არსებობს. ყოველი ორგანიზმი, თვით უმდაბლესიც კი, მთლიანად არის ჩამჯდარი თავის გარემოში. აგებულების მიხედვით მას მოეპოვება აღქმისა და რეაქციის გარკვეული ბაღე – რეცეპტორული და ეფექტორული სისტემები, რომელთა ერთიანი ქმედების გარეშე ცოცხალი ორგანიზმი ვერ შეძლებდა სიცოცხლის შენარჩუნებას.

რასაკვირველია, ადამიანური სამყარო არ წარმოადგენს გამონაკლისს ამ ბიოლოგიურ წესებში, მაგრამ მას აქვს ერთი ახალი თვისება, რომელიც

ადამიანური არსებობის განსაკუთრებულ ნიშან-თვისებად გვევლინება. რეცეპტორულ და ეფექტორულ სისტემებს შორის ადამიანთან ვხვდებით სამყაროსთან დამაკავშირებელ მესამე რგოლს, რომელსაც, კასირერის აზრით, სიმბოლური სისტემა ანუ სიმბოლური ბადე შეიძლება ვუწოდოთ. ეს ახალი მონაპოვარი მთლიანად გარდაქმნის ადამიანის არსებობას. ადამიანი ცხოვრობს არა უფრო ვრცელ სინამდვილეში, ვიდრე ცხოველი, არამედ იგი რეალობის ახალი განზომილების ბინადარია. განსხვავება გაღიზიანებაზე ადამიანისა და ცხოველის პასუხებს შორის თვალსაჩინოა. ადამიანის პასუხს ამუხრუჭებს აზროვნების ნელი და რთული პროცესი, რომელსაც ზემოთნახსენები ბადე განაპირობებს.

მართალია, კასირერი ნეოკანტიანელია, მაგრამ ამ შემთხვევაში იგი ეწინააღმდეგება კანტს და ადამიანის არსის პრობლემის გადაწყვეტას ფილოსოფიას ანდობს. მეცნიერი ყოველივეს ძალიან კარგად ართმევს თავს და თავის სიმართლეს ემპირიული მასალითაც ასაბუთებს, რომლის მოტანაც, თემის თეორიული ხასიათიდან გამომდინარე, მიზანშეუწონელია.

ეპიქტეტეს სიტყვებია: "არა საგნები აშფოთებენ ადამიანს, არამედ – საკუთარი შეხედულებები საგნებზე" (1, 58). აქედან გამომდინარე, "შეხედულებები საგნებზე" ჯერ კიდევ ანტიკური ეპოქის ავტორების განსჯისა და ფიქრის საგანს წარმოადგენდა. საინტერესოა პლატონის მოსაზრებები. მან თავისი მასწავლებლის, სოკრატეს მსგავსად, მიზნად დაისახა ბუნების ფილოსოფიური გააზრება. პლატონის აზრით, ადამიანობის უმაღლესი გამოვლინება არის ფილოსოფიური აზროვნება; მისი თქმით, ფილოსოფია აძლიერებს სულის გონიერ ნაწილს, რომლის საშუალებითაც ჩვენ ვეუფლებით ჩვენს ვნებებს, ჩვენს მგრძნობელობას და მით უზრუნველყოფთ ბედნიერებასა და სათნოებას (5, XXXII). პლატონი ამბობდა, რომ მხოლოდ ფილოსოფიურად მოაზროვნე ადამიანებს ძალუძთ ჩასწვდნენ საგნების ზოგად ცნებას და აღმოაჩინონ მათი ფარული აზრისეული შინაარსი.

თუ საგანთა და მოვლენათა "ზოგად ცნებებს" ჯაჭვის სახით შევაერთებთ, შეიძლება გავავლოთ პარალელი სიმბოლურ ბადესთან. უმთავრესი განსხვავება ის იქნება, რომ ზოგადი აღქმის უნარს პლატონი მხოლოდ ფილოსოფიურად მოაზროვნე ადამიანთა უნარად მიიჩნევს, მაგრამ ანტიკური ავტორისგან და, მით უმეტეს, პლატონისაგან ეს არ უნდა გაგვიკვირდეს.

როგორც ვხედავთ, სიმბოლურობის საკითხების მსგავსი პრობლემები სათავეს ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში იღებს.

XVIII საუკუნეში მოღვაწე გერმანელი ფილოსოფოსი ა.ბაუმგარტენი, რომელმაც ესთეტიკას, როგორც დამოუკიდებელ სამეცნიერო დისციპლინას დაუდო სათავე, ადამიანისათვის დამახასიათებელ ერთ-ერთ უმთავრეს ნიშანს – ცნობიერებას – სამ ნაწილად ჰყოფს. მისი აზრით,

იგი შედგება ნების, გრძნობისა და აზროვნებისაგან. სწორედ ამ უკანასკნელ ნაწილს პირობითად შეიძლება ვუწოდოთ სიმბოლური ბადე და ბაუმგარტენსა და კასირერს შორისაც მოვნახოთ გარკვეული მსგავსება.

პირველყოფილი ადამიანი უაღრესად გამჭვირვალე სიმბოლური ბადით იყო შემოსაზღვრული. კაცობრიობის და, შესაბამისად, ადამიანის განვითარების შედეგად, ეს ბადე უფრო და უფრო მკვრივი და გაუმჭვირვალე ხდებოდა. როგორც აღვნიშნეთ, კასირერი თვლიდა, რომ ადამიანი არ ცხოვრობს მხოლოდ ბუნებრივ სამყაროში. თუმცა იგი, გარკვეულწილად, მაინც არის რეალური სამყაროს მკვიდრი. გერმანელი მეცნიერი XX საუკუნის პირველ ნახევარში მოღვაწეობდა და, ბუნებრივია, არ იცნობდა თანამედროვე ტექნიკური პროგრესის მიღწევებს. ჩვენ XXI საუკუნის ადამიანები ვართ. არის კი ეს ყოველივე კარგის მომტანი, ხომ არ იქნება მიზანშეწონილი, გავიხსენოთ ოსვალდ შპენგლერი და მისი "ევროპის დაისი"?

"ცივილიზაციის ნიშანია იმპერიალიზმი, პიროვნების გაუფასურება და მასაში გათქეფვა, – გვეუბნება შპენგლერი, – ადამიანი კარგავს ღირებულებას და ძირითადი ფასეულობა ფული ხდება, ადამიანის ადგილს იკაავებს და მას თანდათან იმორჩილებს მანქანა, რაც ბოლოს უღებს ყოველგვარ თავისუფლებას" (3, 127). "ცივილიზაციები წარმოადგენენ ყველაზე ხელოვნურ და ყველაზე უკიდურეს მდგომარეობას, რომლის შექმნის უნარი საზოგადოების უფრო მაღალ ტიპს გააჩნია. ესაა აღსასრული, რომელიც მოსდევს ჩამოყალიბებას, როგორც სიკვდილი სიცოცხლეს, გაქვავება – განვითარებას" (3, 126). ხომ არ მიაღწია სიმბოლურმა ბადემ გამკვრივებისა და გაუმჭვირვალეობის პიკს? ხომ არ შეიძლება, იგი დავუკავშიროთ შპენგლერისეული "ცივილიზაციის" ცნებას? პირველყოფილი ადამიანი უაღრესად გამჭვირვალე სიმბოლური ბადით იყო შემოსაზღვრული. კაცობრიობის და, შესაბამისად, ადამიანის განვითარების შედეგად, ეს ბადე უფრო და უფრო მკვრივი და გაუმჭვირვალე ხდებოდა ხომ არ მიაღწია სიმბოლურმა ბადემ გამკვრივებისა და გაუმჭვირვალეობის პიკს? ხომ არ შეიძლება, იგი დავუკავშიროთ შპენგლერისეული "ცივილიზაციის" ცნებას?

ხომ არ მიაღწია სიმბოლურმა ბადემ გამკვრივებისა და გაუმჭვირვალეობის პიკს? ხომ არ შეიძლება, იგი დავუკავშიროთ შპენგლერისეული "ცივილიზაციის"

ცნებას? არის კი დადებითი ადამიანის სულიერი კულტურისათვის ბუნებასთან კავშირის სრული გაწვევება? ამ ეტაპზე მხოლოდ საკითხის დასმით შემოვიფარგლებით და ამჯერად მისი განხილვისაგან თავს შევიკავებთ.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. კასირერი ე. რა არის ადამიანი? თბ., 1983.
2. Уайт Л. Наука о культуре. – В кн.: Антология исследований культуры. Т.1. СПб., 1997.
3. კულტუროლოგია(კულტურის ისტორია და თეორია). I ნაწ. თბ., 2001.
4. Культурология XX век. Энциклопедия. Том II. СПб., 1997.
5. არისტოტელე. პოეტიკა. თბ., 1944.

შოთა ხინჩაგაშვილი

რელიგიის ფაქტორი კავკასიის კონფლიქტებში (1990-იანი წლები)

ჩემი მიზანია, განვიხილო 90-იანი წლების კავკასიური ეთნოკონფლიქტების რელიგიური საფუძვლების და ფაქტორების გარკვეული ასპექტები, ძირითადად, ქრისტიანობასა და ისლამთან მიმართებაში.

რელიგია ყოველთვის გვევლინება, როგორც კულტურის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი, მისი სახის ერთ-ერთი ჩამომყალიბებელი და განმსაზღვრელი ფაქტორი. ასევე, ის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სფეროა ადამიანის ცხოვრებაში – ადამიანისა და ღმერთის ურთიერთობების ფენომენი, რომელიც ხშირად განსაზღვრავს თავად ადამიანის დამოკიდებულებას არსებული გარემოსა და რეალობისადმი, საკუთარ როლს მასში.

სანამ უშუალოდ კავკასიის კონფლიქტებს განვიხილავთ, აუცილებელია გავისხენოთ ჰარვარდის უნივერსიტეტის პროფესორის სჰანთინგტონის მიერ დეკლარირებული დებულება პიროვნების თვითიდენტიფიკაციის შრეების (დონეების) შესახებ, რომელიც ნაკლებად საკამათო გამოდგა, ვიდრე მისივე ჰიპოთეზა ცივილიზაციათა გარდაუვალი შეჯახების თაობაზე (1, 132-136). ამერიკელი პოლიტოლოგი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს რელიგიის ფაქტორს პიროვნების თვითიდენტიფიკაციის, თვითგანსაზღვრის პროცესში, რომელმაც შეიძლება, თავის მხრივ, დაჩრდილოს ეთნიკურ-კულტურული მსგავსების შეგრძნება, მოახდინოს მისი ნიველირება, ან სულაც გაიგივდეს მასთან. განსაკუთრებით დამახასიათებელია ეს ისლამისათვის, რომელიც, VII საუკუნიდან მოყოლებული, მრავალ მიმდინარეობად თუ განშტოებად დაიყო,

ბევრჯერ იცვალა სახე და ტრანსფორმირდა. მას თავისუფლად შეიძლება ვუწოდოთ ყველაზე მზარდი კლასიკური რელიგია თანამედროვე მსოფლიოში. ძველი დროიდანვე სიტყვა “ისლამი” და ტერმინი “ისლამური” სცილდებოდა მისი დედასამშობლოს – არაბეთის ნახევარკუნძულის და თვით აზიის ფარგლებს. სწორედ ამან განაპირობა სხვადასხვა რეგიონის ხალხებში ამ რელიგიის განსაკუთრებული, ორიგინალური სახეების წარმოშობა. მათ შორის ერთ-ერთი საინტერესო მოვლენაა კავკასიური ისლამი, რომელიც გვიანი შუა საუკუნეებიდან ორი ორდენის – “ნაყშბანდიეს” და “ყადერიეს” სახით იყო წარმოდგენილი. აღნიშნული რეგიონი, თავისი გეოგრაფიული ადგილმდებარეობიდან გამომდინარე, სხვადასხვა ცივილიზაციათა კონტაქტის ზონად რჩებოდა და აქ შემოსული კლასიკური რელიგიები, კერძოდ კი ქრისტიანობა და ისლამი, ორიგინალური, ხშირად მკვეთრად გამოხატული ეროვნული ხასიათით გამოირჩეოდა (2, 7-22).

ჰანთინგტონს თუ დავესესხებით, ცივილიზაციათა შორის გაჩაღებულ ლოკალურ ომებს ხშირად რელიგიური საბურველი მოსავს. ამ მხრივ კავკასიური კონფლიქტების ხელაღებით შეფასება საკამათოა, თუმცა რელიგიური ფაქტორი ჩვენთვის განსახილველ კონფლიქტებში უცხო არ არის. დაძაბულობის კერებში, დაპირისპირებული ერების მეხსიერებაში, ჩვეულებრივ, უკან იწევს ისეთი მნიშვნელოვანი მხარეები, როგორცაა ქრისტიანობისა და ისლამის საერთო “აბრაამისტული” ტრადიცია, მშვიდობიანი თანაარსებობისა და რელიგიური შემწენარებლობის პრინციპი (ყურანი, 60:8). კონფლიქტურ კერებში, რომელთაც წითელ ხაზად გასდევს ეთნიკური შუღლი, ერთი რელიგიისადმი კუთვნილება შემრიგებლის როლს ვერ თამაშობს. ხშირია მცდელობა თავად ამ კონფესიურ ერთიანობაში თუ მსგავსებაში ეჭვის შეტანისა, განსხვავებულის, როგორც უარყოფითის, წარმოჩენისა.

გასული საუკუნის ბოლო ათწლეული სისხლიანი აღმოჩნდა კავკასიისათვის – ყარაბაღის, სამაჩაბლოს, აფხაზეთის, პრიგოროდნისა და ჩენნეთის ომებმა რეგიონს ასი ათასამდე ადამიანის მსხვერპლი და მილიონ ექვსასი ათასამდე ლტოლვილი გაუჩინა (ისინი, ძირითადად, აზერბაიჯანში, საქართველოში, ინგუშეთსა და ჩრდილოეთ ოსეთში არიან კონცენტრირებულნი). ამან, ბუნებრივია, შეაფერხა თავისუფალი ბაზრის პრინციპებზე გადასვლის თუ დემოკრატიულ ფასეულობათა ათვისების ისედაც მტკივნეული პროცესი. სოციალურმა კრიზისმა ნოყიერი ნიადაგი შეუქმნა რეგიონში სხვადასხვა სექტის თარეშს, რომელთა აგრესიულმა მოღვაწეობამ, ეთნიკურობის უკიდურესი და

ნაძალადევი პოლიტიზირების პირობებში, ცუდი როლი ითამაშა ეთნოსთა შორის ურთიერთობებში, თუმცა, მეორე მხრივ, მცდარი იქნებოდა იმის მტკიცება, რომ ზემოთხსენებული შეჯახებები რეგიონში წმინდა რელიგიური თუ ეთნიკური ხასიათისა იყო.

კავკასია გამოირჩევა არა მარტო ეთნოსთა, არამედ რელიგიათა სიჭრელითაც. კერძოდ, აქ წარმოდგენილია ოთხივე მსოფლიო კლასიკური რელიგია:

- ქრისტიანობა, მართლმადიდებლობის სახით, საქართველოს გარდა, გვხვდება ჩრდილოეთ ოსეთში, აფხაზებსა და კავკასიის რუსულ დიასპორებში (კაზაკურ დიასპორებში), ასევე სომხეთში, გრიგორიანული მიმდინარეობის სახით (მხედველობაში რომ არ მივიღოთ საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ ამერიკული ორგანიზაცია “იედოვას მოწმეების” მრავალრიცხოვანი და აღმოსავლეთ ევროპელი პროტესტანტების მცირეოდენი მიმდევარნი);

- ისლამიც არაერთგვაროვანი სახითაა წარმოდგენილი: 75% აზერბაიჯანელებისა შიიტია, ისევე, როგორც ამ ქვეყანაში მცხოვრები თალიშები თუ სხვა ეროვნული უმცირესობა. სუნიტური განხრა კი საკმაოდ ძლიერია ჩრდილოეთ კავკასიის მოსახლეობის უმრავლესობაში, ასევე აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის, აზერბაიჯანის (25%), ალანიისა (20-30%) და აფხაზეთის (35%) მოსახლეობაში;

- იუდაიზმის მიმდევარია 20 000-მდე ქართველი ებრაელი, ასევე ძირითადად აზერბაიჯანში და დაღესტანში წარმოდგენილი თათების (მთის ებრაელების) საზოგადოება.

- ბუდიზმის მიმდევრები კი არიან ყალმუხები, რომლებიც სპეციალურ ლიტერატურაში ხშირად არც მოიხსენიებენ კავკასიაში მცხოვრებთა შორის, თუმცა მათ (122 000 მოსახლე) მჭიდრო ურთიერთობა აქვთ სამხრეთით მცხოვრებ დაღესტნურ ერებთან (3).

ბარი ბუზანი, ამერიკელი პოლიტოლოგი, თავის ნაშრომში “ხალხები, სახელმწიფოები და საფრთხეები” განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს რეგიონალური უშიშროების სისტემის შემუშავებას, უშიშროების სისტემის რეგიონალურ დონეზე ორგანიზებას იმ სახელმწიფოთა მიერ, რომლის მოსახლეობა ერთ, მეტ-ნაკლებად იზოლირებულ, მჭიდროდ დასახლებულ რეგიონშია მოქცეული. რეგიონალური უსაფრთხოების სისტემის სწორად ფუნქციონირების ერთ-ერთი საფუძველი კი რელიგიებს შორის ურთიერთობის მოგვარებაა (4, 187).

კავკასიაში ისტორიულად არსებული ტრადიციული რელიგიების მშვიდობიანი ურთიერთთანაარსებობის პრობლემა დაკავშირებულია რეგიონში უცხო ძალების მიერ იმპორტირებული სექტების მწვავე საკითხთან. ეს შეეხება როგორც ქრისტიანულ ეკლესიას, ასევე ისლამს. კავკასიის ეთნოკონფლიქტებზე საუბრისას განსაკუთრებით უნდა გამოვყოთ ისლამის რეაქციული მიმდინარეობის, სექტანტური განხრის – ვაჰაბიზმის – პრობლემა, რომელსაც სპეციალისტები ისლამის უკიდურესად პოლიტიზებულ, მილიტარისტულ მოვლენად (ფენომენად) მოიხსენიებენ (აღსანიშნავია, რომ იგი, ქრისტიანული სექტებისგან განსხვავებით, ჰუმანიტარულ საქმიანობას საკმაოდ წარმატებულად უთავსებს ტერორისტულ მოღვაწეობას, რის გამოც მთავარი კატალიზატორის როლს თამაშობს იმ ტრაგიკულ მოვლენებში, რაც 90-იანი წლებიდან ვითარდება ჩრდილოეთ კავკასიაში და რის გამოც უცხოელი ექსპერტები ამ რეგიონს “მსოფლიოს ახალი წესრიგის უწესრიგობას” უწოდებენ). უცხოურ ლიტერატურაში ხაზგასმულია, რომ კავკასიური კონფლიქტების თითქმის უმრავლესობა აღმოცენდა ავტონომიურ წარმონაქმნებში, მაშინ როდესაც ავტონომიებს უნდა უზრუნველყო იქ მცხოვრები ეროვნული თუ რელიგიური უმცირესობების სამოქალაქო განვითარებისა და უსაფრთხოების საყოველთაოდ აღიარებული უფლებები. სწორედ ეს წარმოადგენს ავტონომიის მთავარ დანიშნულებას, რაც პრაქტიკულად ხორციელდება როგორც ცენტრალური ხელისუფლების გავლენის შეკვეცა არსებულ რეგიონზე. თუმცა ეს საყოველთაო პრინციპები ნაკლებად იყო გათვალისწინებული XX საუკუნის კავკასიის მმართველების მიერ და ამ ავტონომიებმა უფრო ნელი მოქმედების ბომბის როლი ითამაშა, ვიდრე ეთნოკონფლიქტური თუ კონფესიური ჰარმონიზატორისა.

“პერესტროიკის” შემდგომ პერიოდში სამხრეთ კავკასიის რესპუბლიკების სახით იმიერკავკასიის მთიელებს მაგალითი მიეცათ დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლაში, თუმცა იმავე ხანებში ამ მოძრაობას ალტერნატივა გამოუჩნდა კავასიელ ხალხთა კონფედერაციის სახით, რომელიც თავს 1918 წლის 11 მაისს გამოცხადებული მთიელ ხალხთა რესპუბლიკის სამართალმემკვიდრედ აცხადებდა. ეს ორგანიზაცია მიზნად ისახავდა კავკასიის ხალხებს შორის სოციალურ-კულტურული და პოლიტიკური თანამშრომლობის გაუმჯობესებას, ეთნიკური თუ სხვა სახის უთანხმოებებისა და კონფლიქტური სიტუაციების თავიდან აცილებას, ან მშვიდობიანი გზით მოგვარებას და გარეშე მტრის შეტევისაგან საერთო, კოორდინირებული თავდაცვის სისტემის შემუშავებას. ეს ყველაფერი, მათი აზრით, შესაძლებელი გახდებოდა მას შემდეგ, რაც რუსეთის

იმპერიის დაშლის ფონზე როგორც ჩრდილოეთი, ასევე სამხრეთ კავკასიის თითოეული რესპუბლიკა თუ ავტონომია დამოუკიდებელი პოლიტიკური ერთეულის სტატუსს მიაღწევდა. ეს უკანასკნელი თეზისი, შეიძლება ითქვას, საკმაოდ უხეშად იყო შემუშავებული და არ ითვალისწინებდა არც რეგიონის ისტორიულ წარსულს, არც იმ დროს რეგიონში არსებულ სხვადასხვა გარემოებას. ისინი უგულებელყოფდნენ თურქული წარმოშობის ხალხების ინტერესებს რეგიონში, რის გამოც მათ მიერ სოხუმში, ნალჩიკში, ვლადიკავკაზში, გროზნოსა თუ მაჰაჩყალაში გამართული კონფერენციების მიღმა დარჩნენ ბალყარელები, ყარაჩაელები, ყუმიხები, ნოღაელები, ლეზგები და დარგოელები. მეტიც, მალე ცხადი შეიქმნა ამ ორგანიზაციის უსუსურობა. იმის გამო, რომ კავკასიელ ხალხთა კონფედერაციის მოქმედება (აფხაზური სეპარატიზმის მხარდაჭერა, რაც ფაქტობრივად საქართველოსადმი რუსეთის აგრესიის მხარდაჭერას ნიშნავდა, ჩეჩნური გამათავისუფლებელი მოძრაობისადმი დაპირისპირება და ა.შ.) ძირშივე ეწინააღმდეგებოდა თავის პრინციპებს; მას მალე სახელი გაუტყდა, თუმცა კონფედერაციის მიერ დეკლარირებული მოთხოვნები დიდხანს პოპულარობით სარგებლობდა კავკასიის ხალხებში. ამ ორგანიზაციის მოღვაწეობის შედეგი კი ის გახლდათ, რომ ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაში “საერთო-ადიდური” შოვინისტური იდეებით აღტკინებული ახალგაზრდები შეკრიბა აფხაზეთში საბრძოლველად, რითიც კონფლიქტის გამღვივებლის როლი ითამაშა.

როგორც ზემოთ ითქვა, 90-იანი წლების კონფლიქტები კავკასიის რეგიონში წმინდა რელიგიური ხასიათისა არ იყო. როგორც ანკარის საერთაშორისო ურთიერთობების ახლო აღმოსავლეთის ინსტიტუტის თანამშრომელი, ფილოსოფიის დოქტორი სვანტე კორნელი აღნიშნავდა, იმისათვის, რომ კონფლიქტს რელიგიური ვუწოდოთ, საჭიროა მრავალი გარემოება დაფიქსირდეს: ერთ-ერთი მხარის მიერ დაპირისპირება რელიგიურ პრიზმაში უნდა განიხილებოდეს, უნდა შეიმჩნეოდეს კონფლიქტს გარეთ რომელიმე ჯგუფისადმი რელიგიური სოლიდარობის ნიშნები და ა.შ., რასაც ზემოთჩამოთვლილ ყველა კავკასიურ კონფლიქტზე ნამდვილად ვერ ვიტყვი. ასე რომ, მისი თქმით, ამ ეთნოპოლიტიკურ კონფლიქტებში რელიგია ხშირად ასრულებს ორი დაპირისპირებული მხარის გამმიჯნავი ფაქტორის როლს. რადგანაც ჩეჩენები და რუსები, სომხები და აზერბაიჯანელები, ინგუშები და ოსები ჩართულნი არიან ერთმანეთთან ომში, სხვადასხვა რელიგიური აღმსარებლობა იქცა იმ დამატებით ფაქტორად, რამაც გაზარდა ორმხრივი

შუღლი და უნდობლობა, ანუ რელიგიური ნიშანი იყო ეთნიკურობის განსმაზღვრელი ერთ-ერთი ფაქტორი. მეტიც, რელიგიის, კერძოდ კი ისლამის, ფაქტორის გამოყენება ომის პროპაგანდის დროს ყოველთვის წარმატებული არ ყოფილა. ბუნებრივია, სომხეთის და აზერბაიჯანის სულიერი ლიდერები კონფლიქტის დროს შეუერთდნენ თავიანთი ხალხის მოთხოვნებს, თუმცა ეს საკმაოდ გვიან და აშკარა საზოგადოებრივი აზრის ზეწოლის შემდეგ გააკეთეს. მაგრამ, ყველა შემთხვევაში, სომხეთა კათალიკოსის ვაზგენ I-ისა თუ სამხრეთ კავკასიის შიხის აიათოლა ალაჰ-შეკურ ფაშაზადეს პოლიტიკურად ანგაჟირებული წერილების გამო ყარაბაღის პრობლემა არ შეიძლება რელიგიურ ომად შეფასდეს. მეორე მაგალითიც მოვიყვანოთ: 1994 წელს რუსეთ-ჩეჩნეთის კონფლიქტის გაჩაღებისთანავე გენერალი დუდაევი ცდილობდა ჯიჰადისაკენ მოწოდებით კავკასიელი მუსლიმი ხალხის მხარდაჭერის მოპოვებას, თუმცა გამოსხაურება მხოლოდ ტაჯიკეთიდან იყო. ასეთ კონფლიქტურ სიტუაციებში, შეიძლება ითქვას, ეთნიკური თვითიდენტიფიკაცია უფრო დიდ როლს ასრულებს, ვიდრე რელიგიური ერთობის გრძნობა (3). მაგალითად პრიგოროდნის რაიონში მცხოვრები ოსები ავიღოთ, რომელთა ნაწილი სუნიტური აღმსარებლობის იყო. მათ, ფაქტობრივად, რუსების მხარდამხარ გენოციდი მოუწყვეს იქ მცხოვრებ თანამორწმუნე ინგუშებს. მეორე მხრივ, მუსლიმი ადიღელები ქრისტიან აფხაზებს ეხმარებოდნენ ქართველების წინააღმდეგ ბრძოლაში. ამის მიზეზი, გარკვეულწილად, თავად კავკასიურ ისლამში ეთნიკურობით გაპირობებული მრავალმხრივობაა, მეორე მხრივ კი უნდა აღინიშნოს თავად ეროვნული ჯგუფებისადმი აფილაციის ტენდენცია, რომელმაც თავი განსაკუთრებით XX საუკუნეში, სტალინის ეროვნული პოლიტიკის გატარების პერიოდში, და მის შემდგომ იჩინა. მანამდე ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხებში არ არსებობდა მყარი ეთნიკური თვითიდენტიფიკაციის განცდა, ამ ტერმინის კლასიკური გაგებით. ბატონობდა გვაროვნული ერთიანობისათვის დამახასიათებელი აზროვნება. მას შემდეგ, რაც მოსკოვის მთავარი მიზანი გახდა ურთიერთმონათესავე კავკასიელი ხალხების გათიშვა, იმ დონეზე, რომ მათი ურთიერთობა მოსკოვის გავლით წარმართულიყო, კავკასიელებში ეროვნული გრძნობა განსაკუთრებით გამწვავდა. გამთიშველი პოლიტიკა, პირველ რიგში, სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფის ადმინისტრაციულ დანაწევრებას გულისხმობდა. ამის მაგალითია კავკასიური ოჯახის აფხაზურ-ადიღური ჯგუფი (ჩერქეზი ხალხი, რომლის თვითსახელწოდებაცაა “ადიღე”), რომელიც რუსეთის მფარველობის ქვეშ ათწლეულობით ყოფნის შედეგად სამ რესპუბლიკაში იქნა გადანაწილებული

(ყაბარდოელები – ყაბარდო-ბალყარეთში, ჩერქეზები – ყარაჩაი-ჩერქეზეთში და ადიღები – ადიღეს რესპუბლიკაში), სადაც ისინი ვერ ქმნიან ეროვნულ უმრავლესობას. აქედან გამომდინარეობს მათი ძლიერი ეროვნული გრძნობა, ჩერქეზული თვითიდენტიფიკაცია. შეიძლება ამანაც განაპირობა ის ფაქტი, რომ ადიღეელების ყოველ მესამე ოჯახს აფხაზეთში ნაბრძოლი წევრი ჰყავს დაღუპული. აღსანიშნავია, რომ ჩერქეზები ცდილობენ, არ გაადიზიანონ გვერდით მცხოვრები რუსი, კაზაკი მოსახლეობა და ორიენტაცია ეროვნული კონსოლიდაციისაკენ აიღონ, და არა რეისლამიზაციისაკენ. ამით ისინი რადიკალურად განსხვავდებიან ვაინახებისაგან.

მთლიანობაში რომ გავაანალიზოთ, 90-იანი წლების დასაწყისში კონფლიქტების რელიგიური საფუძვლები განსაკუთრებით სუსტი და უმნიშვნელო იყო, აღარავის ახსოვდა შამილისეული მოწოდება წმინდა ომისაკენ, რაც, გარკვეულწილად, ათეიზმის ათწლეულებითაც იყო გაპირობებული, თუმცა შემდგომში ვითარება შეიცვალა. ამის მიზეზი, როგორც ადიღეს რესპუბლიკის პრეზიდენტი აღნიშნავს, ისლამის მოდაში შემოსვლაა. ეს არ შეიძლება მხოლოდ ვაჰაბიტურ იდეოლოგიას დავაბრალოთ. გასათვალისწინებელია, რომ რელიგიური თუ ეთნიკური თვითგამორკვევა გასული ათწლეულების კავკასიის რეგიონში მუდმივად ანტირუსული განწყობის ფონზე მიმდინარეობდა. ამჟამად კი, როდესაც საბჭოთა კავშირის მმართველობა წარსულს ჩაბარდა, ამ მმართველობისათვის დამახასიათებელი იდეოლოგია არ შეცვლილა ყველასათვის საერთო რეგიონული ალტერნატივით (თუნდაც ევროპული ლიბერალური მოდელით). საერთო დაბნეულობის ფონზე კი, თითოეული საზოგადოება კავკასიაში დამოუკიდებლად ეძიებს იდეოლოგიურ პარტნიორს. იდეოლოგია ყოველთვის მოიძებნება, საკითხავია მხოლოდ – რამდენად შესაფერისი და ადეკვატურია იგი ერის ისტორიული ტრადიციებისა და თავისებურებებისა. ასევე უნდა გვახსოვდეს, რომ დაბნეულობას, ჩვეულებრივ, შფოთი სდევს თან, სადაც ხშირია იდეოლოგიის არარსებობა, სახელმწიფო დონეზეც კი, რაც, თავის მხრივ, უკვე საკმაოდ საშიში იდეოლოგიაა.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. კულტუროლოგია (კულტურის ისტორია და თეორია). I ნაწილი. თბ., 2001.
2. Alexandre Bennigsen and S. Enders Wimbush C. Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union". Hurst and Company, London, 1985.
3. Small Nations and Great Powers: A Study of Ethnopolitical Conflict in the Caucasus. www.cornell.nu

მაია ქვრივიშვილი

დროისა და სივრცის კატეგორიების აღმნიშვნელი ზოგიერთი ქართული ტერმინისათვის

მხოლოდ ადამიანი, როგორც homo historicus-ი, აწესრიგებს წარსულს და გარემომცველ არეს, ანიჭებს მათ მნიშვნელობას.

ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი კატეგორია, რომელიც აწესრიგებს წარსულს, არის დრო. დრო, უფრო მეტად, ადამიანის გონების პროდუქტია, ვიდრე რაღაც, რაც თავისთავად არსებობს. ქაოსიდან კოსმოსამდე აყვანილი სივრცე მხოლოდ ადამიანის წარმოსახვაშია და მისი გონების ნაყოფია; ეს ყველაფერი, თავისთავად, მხოლოდ ადამიანისთვის დამახასიათებელი ინტელექტუალური მოვლენებია. "დრო" და "სივრცე" – ადამიანის გამოცდილების განმსაზღვრელი პარამეტრებია (10, 12-35). ამ და სხვა კატეგორიების მეშვეობით ადამიანი აყალიბებს სამყაროს საკუთარ მოდელს (8, 30), რომელშიც გამოვლენილია მის მიერ სამყაროს აღქმა და სინამდვილის გააზრება, შეხედულებათა სისტემა სამყაროზე, მასში არსებულ ძალებზე, მიმდინარე პროცესებზე, ადამიანის ადგილზე სამყაროში.

დროის და სივრცის შესახებ პირველი წარმოდგენები ყალიბდება, ალბათ, უკვე პალეოლითში. ეს კატეგორიები სახვადასხვა დროს სხვადასხვაგვარად აღიქმება ადამიანის მიერ, რაც თავისთავად გამოხატულებას პოულობდა კულტურის ყველა სფეროში, სხვადასხვა ნიშან-სიმბოლოს საშუალებით. ცხადია, რომ სიმბოლური ნიშნების ფორმა და მნიშვნელობა მუდმივი და ერთნაირი ვერ იქნებოდა, რამდენადაც საზოგადოების შეხედულება გარემომცველ სამყაროზე იცვლებოდა და რთულდებოდა (8, 45, 62).

ადამიანმა აღმოაჩინა სამყაროს ოთხი მხარე, თითოეულს თავისი მნიშვნელობა მიანიჭა, გამოსახა იგი ორი ურთიერთგადამკვეთი წრფით, თავისი თავი კი ამ გადაკვეთათა ცენტრში მოათავსა (9, 153-155). სივრცე დაჰყო სამგანზომილებიან თანაბარ მონაკვეთებად და ამ დაყოფის დროსაც თავისი თავი ისევ ცენტრში მოაქცია; ქვესკნელი – დედამიწა (ე.ი. ადამიანი) – ზესკნელი. ამ სივრცობრივ ზონებს დროითი პარამეტრები შეუსაბამა: წარსული, აწმყო და მომავალი, რასაც ხალხის გენეალოგიაც დაუკავშირა – წინაპრები,

დღევანდელნი და მომავალნი. შეიძლება ითქვას, რომ ეს სამყაროს იდეალურად მოწესრიგებული ფორმაა, რომლის მხატვრულ სახეს წარმოადგენს კოსმიური ხე, ქართულ სინამდვილეში არსებული დედაბოძი და მასთან დაკავშირებული პრაქტიკული, მხატვრული და მითოლოგიურ-რელიგიური ტრადიციული ცერემონიები – საქორწინო, მიცვალებულის კულტთან და ნაყოფიერებასთან დაკავშირებული და ა.შ. (3, 174, 178, 190).

ამ მხრივ საინტერესოა, თუ როგორ შემოინახა ენამ ეს უძველესი რწმენა-წარმოდგენები. დედაბოძი შედგება ორი სიტყვისაგან: "დედა" და "ბოძი". "დედა" მშობელია, დასაწყისია რაღაც ახლის. "ბოძი" სულხან-საბასთან განმარტებულია, როგორც მონაცემი, საბოძვარი, ბოძებული, მონიჭებული, მცირე სვეტი (1, 112). ბოძიდან წარმოებული სიტყვები თავისი მნიშვნელობით რაღაცის ბოძებას, ჩუქებას, მინიჭებას ნიშნავს: საბოძვარი - "უადრესთაგან მისაცემელი" (2, 21), ბოძებული და ა.შ.

ასეთივე მნიშვნელობითაა ნახმარი სხვადასხვა ისტორიულ წყაროებსა და დოკუმენტებში: "და საუფლისწულოდ ებოძნეს ქუეყანანი"... (4, 67), ...და [ბაგ]რატ კურაპალატსა ნაბ(ო)ძე(ა)რი..." "და მიბოძნა, რომე ტყუენი" (5, 25, 18). საინტერესოა "მეპოძირის" განმარტება: "სადა გზანი შეიყრებიან, გინა ჯვარედინი გზა" (2, 458). ხომ არ ნიშნავს ეს კოსმიური ხის, ე.ი. ზეციურის და მიწიერის შეერთებას დედამიწაზე. ამ აზრის, ტრადიციის გაგრძელებად შეიძლება მივიჩნიოთ სვეტიცხოველის არსებობა ქართულ ქრისტიანულ ტრადიციაში და მასზე დაფუძნებული დედა-ეკლესია. სვეტი ხომ ზეციდან დაეშვა და ღვთიური მადლი მოიტანა: "...იხილეს მათცა სუეტი იგი, ცეცხლისა სახედ ჩამოვიდოდა..." (4, 114). საინტერესოდ გვეჩვენება დაკრძალვის წესში არსებული ერთი ტრადიცია: მიცვალებულის დასვენება გზაჯვარედინზე.

არქაულ საზოგადოებაში არსებობს მსოფლგაგების ერთადერთი ფორმა – მითოლოგია, სადაც დროისა და სივრცის კატეგორიები თვისობრივად ერთგვაროვანია, განუყოფელ მთლიანობას, ე.წ. ქრონოტიპს წარმოადგენენ. ამ ქრონოტიპს რაღაც საიდუმლო ძალა მიეწერება. მითოლოგიურ წარსულში მოხდა სამყაროს, საკრალური დროისა და სივრცის გაჩენა, რომელთაც განსაკუთრებული ძალა მიეწერებათ, ისინი ემოციურადაა დატვირთული: შეიძლება იყვნენ კეთილნიც და ბოროტნიც. არსებობს საკრალური დრო, რომელიც დაკავშირებულია "საწყის" დროსთან, ზუსტად ასევე არსებობს საკრალური სივრცე, განსაზღვრული წმინდა ადგილები, დამორჩილებულნი

განსაკუთრებულ ზებუნებრივ ძალებს: ადამიანი, კოსმიური ხე, წმინდა მთა და ა.შ. (9, 152-156, 166, 187-189).

ამ მხრივ საინტერესოდ მიგვაჩნია "ქართლის ცხოვრებაში" დაცული ცნობა ქართველთა მითიური წინაპრის ქართლოსის შესახებ: "...და ესე ქართლოს მოვიდა... და განავიდა მთასა მას ზედა... და უწოდა მას სახელი თუხი ქართლი." შემდგომ აქ ჩნდება ქართლოსის საფლავიც. ხდება ადგილის საკრალიზება, ეს მთა საკრალურია, აქ განისვენებს მითიური წინაპარი, ამ ადგილიდან გავრცელდა მთელი ქართლის ქვეყნის და შემდეგ მთელი საქართველოს სახელწოდება. "... და ვიდრე აღმართებამდე მუნ-ზედა კერპი არმაზისი ერქუა მთასა მას ქართლი..." (4,8). დესაკრალიზებული სივრცე ხელახლა საკრალიზდება, ოღონდ ახალი ნორმების ანუ ახალი კერპის ხარჯზე.

ადამიანის საცხოვრისი სამყაროს მიკრომოდელია, რომელმაც თავისი ასახვა კპოვა, პირველ რიგში, გარეგნულ ფორმებში: საცხოვრებლის მრგვალი ფორმა იცვლება კვადრატულით ან სწორკუთხა ფორმით, სახურავის კონსტრუქციაც იცვლება. ცნობილია, რომ საცხოვრებელი, როგორც ჩაკეტილი სივრცე, წარმოშობისთანავე აკმაყოფილებდა საზოგადოების შესაბამის მოთხოვნათა ძირითად პრინციპებს. ყოველ მომდევნო საუკუნეში ახალ სოციალურ დაკვეთათა შესაბამისად ხდებოდა ამ იდეის ახლებური ინჟინერული რეალიზაცია (3, 42). სახურავი განასახიერებდა ცას. სულხან-საბას ლექსიკონის მიხედვით, "ცას" რთული, მრავალფენიანი აგებულება აქვს, მაგრამ იგი უსაზღვრო არ არის. მისი სიტყვებით რომ ვთქვათ, უსაზღვრო მხოლოდ ღმერთია. ცის გარდა არსებობს "ზე-ცა", ე.ი. ჩვეულებრივ ცაზე მაღლა მდგომი.

სივრცობრივი ერთეულის მნიშვნელობას გამოხატავს "სკნელი" – "ზესკნელი", "ქვესკნელი", "უკანასკნელი", "გარესკნელი", რომელთა საკოორდინაციო დერძზე განლაგებით იქმნება მთლიანი სამყაროს სურათი. "უკანასკნელი", თავისი მნიშვნელობით, სამყაროს იმ ნაწილის აღმნიშვნელი ტერმინი ჩანს, რომელიც გამოიხატებოდა მიმართებით "უკან", "უკუ" და უკან ე.ი. "უკუნ" ერთი და იგივე მნიშვნელობისა უნდა იყოს. ისინი აღნიშნავენ უკან მოხედვას, დაბრუნებას, უკუსვლას, უკანა მხარეს, და ა.შ. ამავე დროს, "უკუნი" და "უკუნითი-უკუნისამდე" მარადისის აღმნიშვნელია. საბას განმარტებით, "უკუნი" ბნელი წყვდიადია. ამავე დროს, "უკუნითი-უკუნისამდე", "უკუნი" და "საუკუნო" აღნიშნავენ მარადის, დროის დიდ მონაკვეთს.

საინტერესოაა განმარტებული "დრო": "დრო" ესე არს ჟამთა კეთილ-ავობისა სახელი, ვინათგან ვიტყვით: იმა მეფისა ჟამსა კეთილ დრო მაქნდა და

ან დრო არს ანუ უდროო და ეგევითარნი”. ერთ შემთხვევაში დროს აქვს მსაზღვრელი, შემდეგ მსაზღვრელის გარეშე იხმარება, მაგრამ იმავეს (კეთილ დროს) გულისხმობს. ამით “დროს” შინაარსი ფართოვდება. “ჟამი ნაწილი არს დღისანი, ხოლო დრონი უხნიერესნი ჟამთანი, რამეთუ ერთსა დროსა შინა მრავალნი ჟამნი წარსდებიან.” ჟამი დროში შედის, მაგრამ დროს მარადიულობის მნიშვნელობაც შეიძლება მიენიჭოს, მთავარია, რომ “დრო” სიკეთესთან ზიარებას გულისხმობს, უდროობა სიკეთის მოკლებას. დრო – სიკეთე, ან დრო – ბოროტება, შეიძლება სივრცესაც გულისხმობდეს და შეიძლება ერთგვარი ქრონოტოპიული გააზრება ვიგულისხმოთ, ამის კარგი მაგალითია – “წუთისოფელი”. წუთი დროის ძალზე მცირე მონაკვეთია “ერთი წამი სამეოც წუთია – დღე, საწუთო, საწუთრო” (2, 387).

საწუთოსა და საწუთროზე ამბობს: “გინა ე[ს] სოფელი” (2, 70). სოფელს კი ასე განმარტავს საბა: “სამ სახედ ითქმის: საუკუნო იგი სოფელი და წუთისოფელი და კაცის ბუნებაც სოფლად ითქმის”. ისტორიულ წყაროებსა და დოკუმენტებში “სოფელი” მრავალი მნიშვნელობითაა ნახმარი: სოფელი, როგორც მთელი მსოფლიო, სამყარო, როგორც სააქაო და საიქიო ცხოვრების აღმნიშვნელი: “აცხოვნე ყოველი სოფელი...” (4, 90) “..სადაცა იქადაგოს სახარება ესე.. მუნცა ითქმოდის ყოველსა სოფელსა” (4 88), “..გრწმენიან იესო ქრისტე.. ცხოვრებისათვის ყოვლისა სოფლისა ხორცითა მოსრული...” (4, 115), “...თვით უნდა ხსნა სოფლისა...” (4, 77), “...რა(მეთუ) მრავალნი წყალობანი ჰყუნა ჩემ ზ[ედ]ა სოფელსა ამასა შინა...” (5, 69), “...დღეთა შ(ინ)ა სიკუდილისა და სოფლით განსვლისა მისითა...” (5, 61).

სოფელი, როგორც ქვეყანა, მხარე, დაბა: “ ..იყვნენ სოფლისა მის კაცნი ცეცხლისა და წყლის მსახურ...” (4, 200). “...არავინ იპოვა სხუა, მსგავსი მისი, იონთა სოფელსა შინა...” (4, 83), “...რომელთა დაიპყრეს სოფელი...” (4, 165), “...რომლისა სოფლისანი ხართ...” (85), “...ივლტოდა ყოველი კაცი ქალაქად და სოფლად...” (4, 91), “...რომელი სოფელსა შუა აღაშენა...” (4, 199), “...რათა დაუტევონ სოფლები და ქალაქები...” (4, 91), “...ეთხოვე [ლ]ნ ოთხნი სოფელნი...” (5 18), “...და მონასტ[ერ]ნი და ს[ო]ფ[ე]ლნი, რომელ მე მომიგიან...” (5, 26).

ვფიქრობთ, საინტერესოა თუ როგორ და რა მნიშვნელობითაა ნახმარი ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში წუთისოფელი. იგი გულისხმობს მთელ იმ დროს, მთელ ქვეყანას სადაც და როდესაც ადამიანი თავის სიცოცხლეს ატარებს:

“ამ ტიად წუთისოფელში
ბევრი ამბები ყოფილა...”

ყველას ჰკლავს თითო რამ სევდა,
ვინც კი ამ ქვეყნად შობილა” (6, 31).

ანდა: “ბინდისფერია სოფელი,
უფრო და უფრო ბინდდება,
რა არის ჩვენი სიცოცხლე,
ჩიტვივით გაგვიფრინდება.
...სოფელში შემოაღამდა,
ბინდმა ძაღლივით დაფლითა” (6, 31).

“აჩქარებითა სოფელი
არავის მოუჭამია,
ვინაც რომ აჩქარებულა,
ბოლო დროს დაუნანია” (6, 31).

“სოფელო, მიეთ-მოეთო,
საბრუნავისა მახეო,
ზოგსა ცათამდის აიყვან,
ზოგსა უკუღმა დაჰხეო” (6, 33).

“სოფელი” სააქაო და საიქიო ცხოვრების სინონიმადაცაა ნახმარი:

“...დაცლილან ნასახლარები,
ზოგან სულ მწინდად აყრილან,
ამ სოფელს აღარ დამდგარან,
იმ სოფლის მკვიდრნი შაქმნილან” (6, 35).

ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში მრავლადაა ასეთი მაგალითები, რომელთა სრულად ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანდა. ერთი რამ კი უდავოა, წერილობით ძეგლებში თუ ქართულ ფოლკლორში, ტერმინებს – “სოფელი”, “ქვეყანა”, “წუთისოფელი” – ერთი და იგივე აზრი აქვთ მინიჭებული და ერთი და იგივე მნიშვნელობითაა ნახმარი. ისინი გამოიყენება როგორც, ზოგადად, მთელი მსოფლიოს, სამყაროს, კონკრეტული მხარის, დაბის, ქვეყნის, აგრეთვე სააქაო და საიქიო ცხოვრების აღმნიშვნელადაც.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ორბელიანი სულხან-საბა. ლექსიკონი ქართული. ტ.1, თბ., 1991.
2. ორბელიანი სულხან-საბა. ლექსიკონი ქართული. ტ.2, თბ., 1993.

3. სურგულაძე ი. ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა. თბ., 1993.
4. ქართლის ცხოვრება. I, თბ., 1955.
5. ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, IX-XIII სს. თბ., 1984.
6. ქართული ხალხური პოეზია. ტ. VII, თბ., 1977.
7. Ахундов М. Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. М., 1982.
8. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.
9. Религиозные традиции мира. I. М., 1996.
10. Шпенглер О. Закат Европы. М., 1997.

შალვა მეკრავიშვილი

ისტორიის მეთოდოლოგიის საკითხისათვის

უკანასკნელი ორი ასწლეულის განმავლობაში მსოფლიო არნახული სისწრაფით იცვლებოდა. ამ რადიკალურ ცვლილებებში უზარმაზარი როლი ითამაშა სამეცნიერო პროგრესმა. ხდებოდა სამყაროს ახალი მოდელის თანდათანობითი ფორმირება; მიმდინარეობდა ძიებანი თანამედროვე სოციოჰუმანიტარული ცოდნის ყველა სფეროში, მათ შორის, რასაკვირველია, ისტორიოგრაფიაშიც, რომელმაც ღრმა ტრანსფორმაციები განიცადა, და ეს პროცესი დღესაც გრძელდება (7, 175).

რა თქმა უნდა, ისტორიის თეორიული გააზრება არაერთხელ მომხდარა საისტორიო მეცნიერების ჩამოყალიბებიდან მოყოლებული, მაგრამ XIX საუკუნიდან ამ პრობლემამ განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა. მრავალმა მკვლევარმა გააანალიზა ისტორიის თეორიულ-მეთოდოლოგიური საკითხები; შეიქმნა ფუძემდებლური ნაშრომები, რომლებმაც სათავე დაუდეს სხვადასხვა მიმართულებებს სოციოკულტურული კვლევის აღნიშნულ სფეროში და სტიმული მისცეს ახალი მეთოდოლოგიური მიდგომების ჩამოყალიბებას.

პრეტენზია არ მაქვს ისტორიის მეთოდოლოგიის მთლიან და სრულყოფილ ანალიზზე, მაგრამ შევეცდები, განვიხილო ზოგიერთი მიმდინარეობა და კონცეფცია, რაც, ვფიქრობ, საინტერესო უნდა იყოს დღევანდელ ქართულ ისტორიოგრაფიაში შექმნილი გარკვეული თეორიული ვაკუუმის ფონზე.

ცნობილ გერმანულ ფილოსოფოსს ფ. ნიცშეს აქვს ნაშრომი ასეთი სათაურით: „სიცოცხლისათვის ისტორიის სარგებლობისა და ზიანის შესახებ“ („VOM NUTZEN UND VORTEIL DER HISTORIE FÜR DAS LEBEN“), სადაც თავისებურადაა გააზრებული საისტორიო პრობლემატიკა.

ფ. ნიცშეს აზრით, არსებობს ისტორიისა და მისი მეთოდოლოგიის სამი სახეობა: მონუმენტური, ანტიკვარული და კრიტიკული (6, 168).

აანალიზებს რა სამივე ტიპს, ავტორი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ისტორიის კრიტიკულ მეთოდს: „ცხადი ხდება, რომ მონუმენტურ და ანტიკვარულ მეთოდებთან ერთად აუცილებელია მესამე საშუალებაც – კრიტიკული. ადამიანი უნდა ფლობდეს და დროდადრო ამსხვრევდეს კიდევ წარსულს, რათა შეეძლოს, რომ შემდგომშიც განაგრძოს ცხოვრება ... ამ მიზანს იგი აღწევს იმით, რომ წარსული გამოჰყავს ისტორიის სამსჯავროზე, ახდენს მის დაწვრილებით დაკითხვას, დაბოლოს, გამოაქვს მისთვის განაჩენი ... მაგრამ ეს მეტად სახიფათო ოპერაციაა – შეიძლება შეცდეს, არასწორი განაჩენი გამოიტანო, დაამსხვრიო ის, რისი დამსხვრევაც არ შეიძლება (6, 178).

ჰუმანიტარული ცოდნის სისტემაში არსებით საკითხს წარმოადგენს პრობლემა ადამიანის პიროვნების როლის შესახებ ისტორიულ პროცესში. განმანათლებლობისა და რომანტიზმის ეპოქის ისტორიკოსებს არ შეეძლოთ ისტორიის ყოველმხრივ და მთლიანობაში აღქმა. ინდივიდს ისინი ძირითადად ხედავდნენ როგორც მარტოხელა გმირს. კვლევის საგანი იყო ერისა და სახელმწიფოს ისტორია. მეტ ყურადღებას იქცევდა პოლიტიკური პროცესები და მოვლენები, ხოლო სოციალური საკითხებიდან პრიორიტეტით სარგებლობდა ვაჭრობა, საქალაქო ცხოვრება, ბურჟუაზია და სხვა; მთელი პროცესი კი განიხილებოდა განუხრელი პროგრესისა და ევროპული ცივილიზაციის ჩამოყალიბების ნიშნით (4, 166).

მიუხედავად XVIII საუკუნის ბოლო მეოთხედისა და XIX საუკუნის კოლოსალური სოციალური ძვრებისა, რომლებმაც ისტორიის ასპარეზზე გამოიყვანეს ფართო მასები, ევროპული ისტორიოგრაფია კვლავ ძველი მეთოდოლოგიის ჩარჩოებში რჩებოდა. ასეთ დამოკიდებულებას რეაქციის სახით მოეწინა მარქსიზმი. კ. მარქსმა და ფ. ენგელსმა წინ წამოსწიეს ისტორიისა და მისი მამოძრავებელი ძალების იმ დროისათვის ახლებური გაგება. მათი თვალსაზრისით იდეოლოგია, სამართალი, სახელმწიფო ხელისუფლება და ა.შ. სხვა არაფერია, თუ არა „ზედნაშენი“ ფართო სოციალ-ეკონომიკურ „ბაზისზე“. ისტორიული პროცესის მამოძრავებელი ძალები უნდა მოძებნილიყო არა პოლიტიკაში, ფილოსოფიასა და იდეოლოგიაში, არამედ საზოგადოების მატერიალურ ცხოვრებასა და კლასთა ბრძოლაში. მარქსისტული მოძღვრებით, ისტორია ესაა „ბუნებრივ-ისტორიული პროცესი“, რომელშიც თანაბარი გარდუვალობით ვლინდებიან ბუნებისა და წარმოების კანონები. პიროვნება მარქსისათვის, პირველ ყოვლისა,

გარკვეული სოციალური ჯგუფის წარმომადგენელია, მხოლოდ ასეთი სახით შეუძლია ინდივიდს მიიპყროს მარქსისტი მკვლევარის ყურადღება (4, 167).

მარქსიზმმა გაამდიდრა საისტორიო მეცნიერება, აღმოაჩინა და ხაზი გაუსვა რა სოციალური და პოლიტიკური ცხოვრების მატერიალური საფუძვლების მნიშვნელობას. მაგრამ ეს მოძღვრება სერიოზული ნაკლოვანებითაც ხასიათდება. „ყველაფერში ეჭვი შეიტანე“ – თავის ამ საყვარელ დევიზს კ. მარქსი არასოდეს იყენებდა საკუთარი თეორიის მიმართ. მარტო ის რად ღირს, რომ კულტურა – ადამიანის ცხოვრების ეს უმნიშვნელოვანესი მხარე, ფაქტიურად, მარქსიზმის ფუძემდებელთა ინტერესის მიღმა დარჩა (4, 170).

ამგვარი მიდგომა გაკრიტიკებული იქნა XIX-XX სს. მიჯნაზე ცნობილი ნეოკანტიანელების – ვ. ვინდელბანდის, კ. რიკერტის და მ. ვებერის შრომებში. პირველად ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში მკვეთრად იქნა პოსტულირებული რადიკალური დაპირისპირებულობა მეცნიერებას კულტურის შესახებ (ulturwissenschaften) და მეცნიერებას ბუნების შესახებ (Naturwissenschaften) შორის. ნეოკანტიანელთა თვალსაზრისის თანახმად, ისტორიკოსის ყურადღების ცენტრში ექცევა ისტორიის ადამიანური შინაარსი და ამის მთავარი გამოხატულება – კულტურა (4,168-169). აღნიშნული მიმდინარეობა ემყარებოდა ახალ ეპისტემოლოგიურ და მეთოდოლოგიურ პრინციპებს. თუკი მარქსისტულმა სწავლებამ სოციალ-ეკონომიკური ფორმაციების შესახებ ისტორიკოსებს დაუტოვა შეზღუდული ასპარეზი თავისუფალი კვლევა-ძიებისათვის და მიაჯაჭვა ისინი მკაცრ, მზამზარეულ სქემას, რომელიც მხოლოდ კონკრეტული ილუსტრაციებით უნდა შევსებულიყო;

მაქს ვებერის „იდეალური ტიპების“ თეორია, მართალია, ითვალისწინებდა, რომ ისტორიკოსს კვლევის დაწყებიდანვე უნდა ეხელმძღვანელა გარკვეული ჰიპოთეზით, წინასწარი ესკიზით, მაგრამ მას მუშაობის მსვლელობისას უნდა შეემოწმებინა ამ იდეალურ-ტიპური კონსტრუქციის საფუძვლიანობა, დაეზუსტებინა იგი, მოდიფიკაცია გაეკეთებინა და, თუ საჭიროა, ძირფესვიანად შეეცვალა კიდევ, თუ კი ის წინააღმდეგობაში მოვიდოდა კვლევა-ძიების შედეგებთან (4, 169).

კულტურის ყურადღების ცენტრში დაყენებამ ცვლილება შეიტანა მის ინტერპრეტაციაში. იმ პერიოდის ისტორიკოსებისათვის დამახასიათებელმა მკვეთრმა გამიჯვნამ რელიგიურ-კულტურულ წარმოდგენებსა და მატერიალურ-პრაქტიკულ შემოქმედებას შორის წარმოაჩინა მთელი თავისი

არადამაჯერებლობა, როდესაც მკვებერმა თავის მონოგრაფიაში „პროტესტანტული ეთიკა და კაპიტალიზმის სული“ დამაჯერებლად უჩვენა უწყვეტი კავშირი იდალურსა და მატერიალურს, რელიგიურ დოქტრინასა და შრომით ეთიკას შორის. მისი ნოვატორული მიდგომა სოციალ-ეკონომიკური ურთიერთობების, კულტურის, რელიგიური ეთიკისა და ინდივიდუალიზმის ისტორიის კონტექსტში განხილვასთან დაკავშირებით, ძალზე ნაყოფიერი აღმოჩნდა და პერსპექტივაში გზა გაუხსნა კვლევის ახალ ეტაპს – ისტორიულ სინთეზს (4, 170).

ახალი პერსპექტივების პრაქტიკული რეალიზაცია დიდ სირთულეებს აწყდებოდა. პროფესიონალურ ისტორიოგრაფიაში ცოდნის დაგროვება კვლავ პოზიტივისტური მეთოდოლოგიის ეგიდით გრძელდებოდა.

აღნიშნულ სტერეოტიპში რღვევა პერიფერიიდან (თუ შეიძლება ასე ითქვას) დაიწყო. XX საუკუნის პირველ ნახევარში ისტორიკოსთა შორის აღმოცენებულმა მოთხოვნებამ – მთლიანობაში, სისტემაში გააზრებულიყო კაცობრიობის სინამდვილე, მნიშვნელოვანწილად სტიმულირებული იყო ეთნოლოგიიდან, ან როგორც სხვაგვარად უწოდებენ – კულტურული ანთროპოლოგიიდან, წამოსული იმპულსებით. დასავლელ ეთნოლოგს, რომელიც აწარმოებდა სავსე სამუშაოებს ეგზოტიკურ ტომებთან, აუცილებლად უნდა შეემუშავებინა სპეციფიკური კითხვარი და განსაკუთრებული მეთოდები, რომლებითაც მოახდენდა სოციუმის ცხოვრების აღწერასა და ანალიზს. მკვლევარი ხშირად აწყდებოდა იმ პრობლემას, რომ ტომისა და მისი შემადგენელი ჯგუფების ცხოვრების ისეთი განსხვავებული გამოვლინებები, როგორცაა რელიგია, მაგია, რიტუალი, მითი, ოჯახურ-ნათესაური კავშირები, დღესასწაულები და ა.შ. იმდენად მჭიდროდაა ურთიერთდაკავშირებული, რომ მათი გაგება ცალ-ცალკე შეუძლებელი ჩანდა. კვლევის ევროპული მოდელები (კულტურისა და საზოგადოების, იდეალურისა და მატერიალურის, „ზედნაშენისა“ და „ბაზისის“ დაპირისპირებები) ამ საკითხების გადასაწყვეტად უმწეო და არადამაჯერებელი აღმოჩნდა (4, 170-171).

დღის წესრიგში დადგა ისტორიის ცალკეულ „დეპარტამენტებად“ გამოიჯინის დაძლევა, რასაც საქმე მთლიანობაზე წარმოდგენის გაქრობამდე მიჰყავდა. ახალი მიდგომის თეორიული ახსნები დეკლარირებული იქნა XXს. დასაწყისში ანრი ბერის მიერ, რომელმაც დააარსა „ისტორიული სინთეზის ჟურნალი“, ხოლო ანთროპოლოგიური პრობლემატიკისაკენ გარღვევის პიონერებად მოგვევლინნენ მ. ბლოკი და ლ. ფევრი. მათ მიერ

საფუძველწაყრილი „ანალების“ სკოლა ცდილობდა ტრადიციული თხრობითი ისტორია შეეცვალა „ტოტალური“, „სინთეზური“ – მრავალგანზომილებიანი და მრავალმხრივი – ისტორიით, რომელიც მოიცავდა საზოგადოებაში არსებული ურთიერთობების ყველა სფეროს: სოციალურს, ეკონომიკურს, პოლიტიკურსა და კულტურულს. შემუშავებული იქნა შესაბამისი მეთოდოლოგიური აპარატიც: მ. ბლოკმა თავისებური მიდგომა ჩამოაყალიბა წყაროების შესასწავლად; ხოლო ლ. ფვერი მოითხოვდა კვლევის კომპლექსური („ტოტალური“) მეთოდის დანერგვას.

უკანასკნელ პერიოდში ისტორიული სინთეზისაკენ წინ გადადგმულ ნაბიჯად შეიძლება მივიჩნიოთ ინგლისელი კულტუროლოგის, კემბრიჯის უნივერსიტეტის პროფესორის, პიტერ ბერკის შესანიშნავი ნაშრომი „ისტორია და სოციალური თეორია“ (1992 წ.). იგი წარმოადგენს „პასუხის მცდელობას ორ მაცდურად მარტივ კითხვაზე. როგორ უნდა გამოიყენონ სოციალური თეორია ისტორიკოსებმა? რა სარგებლობა შეიძლება მოუტანოს სოციოლოგიის თეორეტიკოსებს ისტორიამ?“ (1, 1). ავტორი ყურადღებას ამახვილებს ამ მონათესავე მეცნიერებების წარმომადგენელთა შორის არსებულ „ყრუთა დიალოგზე“ და ცდილობს ამ პრობლემის დაძლევის ოპტიმალური გზის ჩვენებას. მკვლევარი მიმოიხილავს რა სოციალური ცვლილებების ევოლუციურ და რევოლუციურ (შესაბამისად „სპენსერისა“ და „მარქსის“) მოდელებს, „რომელთაგან თითოეულს თავისი ღირსებები და სისუსტეები აქვს“, აყენებს მათი სინთეზის შესაძლებლობის საკითხს. „ეს შეიძლება ალქიმიური ქორწინების მსგავს რაიმედ მოგვეჩვენოს, სხვა სიტყვებით კი – წინააღმდეგობათა შეერთებად, მაგრამ მიუხედავად ყველაფრისა, ზოგიერთ ასპექტში მაინც, სპენსერისა და მარქსის მოდელები კი არ ეწინააღმდეგება, არამედ ავსებს ერთმანეთს“ (1, 168).

ისტორიოგრაფიაში ახალი გზების მუდმივი ძიების გენერატორი თვითონ წარსულის ამოუწურაობაა, რაც, თავის მხრივ, განპირობებულია იმ კითხვათა მუდმივი ცვლილებით, რომლებსაც ჩვენ ვუსვამთ წარსულს („კულტურათა დიალოგი“). მართალია, ისტორიის ძველი პარადიგმების ნაცვლად ახლის შემუშავების პროცესი მეტად რთული და წინააღმდეგობრივია, მაგრამ დღეისათვის უეჭველია ერთი რამ: ყველაზე იმედისმომცემი პერსპექტივები იმ მიმართულებებში იხსნება, რომლებიც პრიორიტეტს კულტურის კატეგორიას ანიჭებენ. ამას მივყავართ საგნის

ახლებურ გაგებაში, საისტორიო კვლევის კონცეპტუალური აპარატისა და მეთოდოლოგიური ბაზის ცვლილებებში (7, 176).

ზემოთქმულის ნათელი მაგალითია „ინტელექტუალური“, ან როგორც მეორენაირად უწოდებენ, „იდეათა“ ისტორია, რომელიც გაჩნდა XIX ს. ბოლოს. თავიდან ამ არცთუ პრიორიტეტული მიმდინარეობის ინტერესების სფერო უზოგადეს იდეებსა და ცნებებთან ერთად მოიცავდა პოლიტიკური, ფილოსოფიური, მეცნიერული და რელიგიური აზროვნების ისტორიის სპეციალიზირებულ შესწავლასაც, მაგრამ, რეალურად, კვლევის მთავარ ობიექტად კვლავ პოლიტიკური ისტორია რჩებოდა (7, 177).

ორიოდე სიტყვა თვითონ სახელწოდებაზე. ისევე, როგორც საისტორიო ცოდნის სხვა სფეროების შემთხვევაში (მაგალითად, „ეკონომიკური ისტორია“, „პოლიტიკური ისტორია“), ტერმინი „ინტელექტუალური ისტორია“ მიგვითითებს კვლევის ფოკუსში მოქცეულ მოღვაწეობის კონკრეტულ ასპექტზე ან სფეროზე (7, 177).

ამ მიმართულების წარმომადგენელი ამერიკელი ფილოსოფოსი და ისტორიკოსი არტურ ლავჯოი უპირატესობას აძლევდა ტერმინს „იდეათა ისტორია“, რაც ასახავდა მისი ორიგინალური მიდგომის სპეციფიკას. ეს მიდგომა გამოიხატებოდა დროში მოარული უნივერსალური „იდებლოკების“ იზოლირებასა და შესწავლაში. „იდეათა ისტორია, – წერდა ლავჯოი, – იყენებს ძირითადად იგივე მასალას, რასაც აზროვნების ისტორიის სხვა განშტოებები ..., მაგრამ მას ამუშავებს განსაკუთრებული ხერხით“ (7, 178). ამ პროცედურის ანალოგიას ლავჯოი ხედავდა ანალიტიკურ ქიმიის – სტრუქტურის შიგნით შედგენასა და მისგან შემადგენელი ელემენტების გამოყოფაში. უნდა შექმნილიყო შესასწავლი იდეის მაქსიმალურად სრული „ბიოგრაფია“ ისტორიული განვითარების ყველა სტადიისა და ინტელექტუალური ცხოვრების განსხვავებულ სფეროებში (ფილოსოფია, მეცნიერება, ლიტერატურა, ხელოვნება, რელიგია, პოლიტიკა). „იდეათა ისტორიის“ კონცეფციაში მოიაზრებოდა ლიტერატურის ისტორიაც, რომლის ფუნქციასაც ლავჯოი ხედავდა, როგორც ადამიანთა მამოძრავებელი იდეებისა და გრძნობების, ისე საზოგადოებრივი აზრის ფორმირების პროცესის შესწავლაში (7, 178).

განხილული თეორიული მიმდინარეობების გარდა, არსებობს მრავალი სხვა კონცეფცია, რომელიც წარმატებით შეიძლება იქნას გამოყენებული საისტორიო კვლევა-ძიებისას. რაც შეეხება ქართულ ისტორიოგრაფიას, საბჭოურ პერიოდში

ის ძირითადად მარქსიზმ-ლენინიზმის თეორიით სარგებლობდა, “რომლისაგანაც ახლა თითქოს იოლად განთავისუფლდა, მაგრამ სანაცვლოდ რაიმე მიმართულებისა და სკოლისთვის არ მიუმატავს” (3, 465). ამიტომ მინდა, ნაშრომი ჩვენი უფროსი კოლეგის სიტყვებით დავასრულო: “უნდა დამკვიდრდეს თეორიული, მეთოდოლოგიური პლურალიზმი, რაც უთუოდ წაადგება ქართული ისტორიოგრაფიის შემდგომი აღმავლობის საქმეს” (3, 467).

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ბერკი პ. ისტორია და სოციალური თეორია, თბ., 2002.
2. გურული ვ. პროფესიონალიზმისა და არაპროფესიონალიზმის დაპირისპირება. – ჟურნ. „საისტორიო ვერტიკალები“, თბ., 2003., № 1.
3. ყორანაშვილი გ. საქართველოს ძველი ისტორიის პრობლემები, თბ., 2002.
4. Гуревич А.Я. К пониманию истории как науки о человеке. - Историческая наука на рубеже веков, М., „Наука“, 2001.
5. Кондаков И. История как феномен культуры. - Препринт №4, Независимый теоретический семинар, М., 1996.
6. Ницше Ф., О пользе и вреде истории для жизни. - Сочинения.Т.1., М., “Мысль”, 1990.
7. Репина Л.П., “Второе рождение” и новый образ интеллектуальной истории. - Историческая наука на рубеже веков. М., “Наука”, 2001.

მაღსაზ თორია

ქართული საზოგადოება: დისკუსია ფასეულობითი ორიენტაციის ზოგიერთ საკითხზე

“. . . ეკლესია კი არ უნდა გარდაიქმნას სახელმწიფოდ, . . . პირიქით, სახელმწიფომ უნდა დაამთავროს იმით, რომ ეცადოს გახდეს ეკლესია” (8, 73). ასეთია, ერთი შეხედვით მეტად უცნაური მსჯელობა თეოდორ დოსტოევსკის რომანიდან “ძმები კარამაზოვები”, რომელიც რუსეთში ეკლესიის განსაკუთრებულ როლზე მიუთითებდა. ეს აზრი, მართალია, უფრო შეცვლილი ფორმით, მაგრამ არსობრივად თითქმის იმავე მნიშვნელობით, ქართულ სინამდვილეშიც გვხვდება. დოსტოევსკის რომანის პერსონაჟი, რომელიც საეკლესიო პირი იყო და სჯეროდა თავისი სიტყვების, XIX საუკუნის რუსულ რეალობას გამოხატავს. შესაძლებელია, მაშინდელ “დედილო რუსეთში” ბევრი ჭეშმარიტი რუსი ასეც ფიქრობდა, მაგრამ როცა XX საუკუნე მიიწურა – რა ხდება? ეს კითხვა შეიძლება დაებადოს ადამიანს, ვინც საქართველოში არსებულ ვითარებას დააკვირდება. აქ სრულიად სერიოზულად სჯერათ ქართველი ერის განსაკუთრებული ისტორიული მისიისა, მისი ღვთისგან რჩეულობისა. სჯერათ, რომ უფალი აუცილებლად ქართულად განიკითხავს

ადამიანთა მოდემას და ა.შ. ეს გარემოება საფუძველს აძლევს ზოგ ავტორს, რათა აღნიშნოს, რომ საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესია არ წარმოადგენს სახელმწიფოსაგან გამიჯნულ ინსტიტუტს, რომელსაც საკუთარი სამოქმედო სივრცე გააჩნია. ქვეყანაში ჯერ კიდევ იგრძნობა, რომ სახელმწიფოს ტოტალური ყოფნა ყველგან, ყველა სივრცეში ნორმალურ ვითარებად მიიჩნევა, მეტიც, როდესაც ხდება “მოსახლეობის მასობრივი დაბრუნება ეკლესიაში”, იშლება ზღვარი საზოგადოებასა და ეკლესიას შორის. . . ეკლესიის უტყვი და უხმო ძალაუფლება მკვიდრდება არამარტო სახელმწიფო დერეფნებში, არამედ ყოველდღიურ ცხოვრებაში. რელიგიური ტერმინოლოგია მსჭვალავს პოლიტიკოსთა მეტყველებას და ეს თანამედროვე პოლიტიკოსის იმიჯის შექმნის საშუალებაა” (6, 176).

ზემოთ დასმულ კითხვაზე პასუხის გაცემა ძალიან რთულია, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ თანამედროვე ეტაპზე ხდება ფასეულობათა გადაფასება, რაც საბჭოური სოციოკულტურული სისტემის რღვევას მოჰყვა. საზოგადოებაში მესიანური იდეების პოპულარიზაციაც, შესაძლებელია, აგრეთვე დროის ფაქტორით იყოს განპირობებული.

დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ საქართველოშიც პრიორიტეტულად იქნა აღიარებული დემოკრატიული სახელმწიფოს შექმნა და ევროსტრუქტურებში ინტეგრირება; მაგრამ, როგორც ჩანს, ეს არჩევანი სრულიად არ არის საყოველთაო და არსებობენ ალტერნატიული ორიენტაციის მომხრეები, რომელთაც საკმაო გავლენა აქვთ საზოგადოებაზე. ისინი მიიჩნევენ, რომ დასავლური ფასეულობები (ე.ი. ლიბერალურ-დემოკრატიული პრინციპებიც) მიუღებელია საქართველოსათვის, რადგან საფრთხეს უქმნის ქართულ ტრადიციულ ღირებულებათა სისტემას, საერთოდ კულტურას და მათი დანერგვა ეროვნულ გადაგვარებამდე მიიყვანს ქართულ ეთნოსს. დასავლურ ცივილიზაციას, როგორც წესი, მიაკუთვნებენ დასავლეთევროპულ სახელმწიფოებს და ამერიკის შეერთებულ შტატებს. ეს უკანასკნელი გამოირჩევა პოლიტიკურ-ეკონომიკური მიღწევებით და ცდილობს საკუთარი ფასეულობების სხვა კულტურებში დანერგვას. საფრთხეც, ძირითადად, აშშ-ს კულტურული ექსპანსიის სახით მოიაზრება. მას რიგი ქვეყნებისა, მაგალითად, ირანი, ჩრდილოეთ კორეა, უპირისპირდება იმით, რომ ცდილობს საკუთარ კულტურულ რეალობაში ჩაიკეტოს და ამით თავი დაიცვას მისთვის უცხო ღირებულებების ზემოქმედებისაგან. ამერიკის კულტურულ გავლენას თავს არიდებენ საკუთრივ დასავლეთევროპული ქვეყნებიც.

ევროპარლამენტში საფრანგეთის წარმომადგენელი კატრინ ლალუმიერი აღნიშნავდა, რომ გლობალიზაციის ატმოსფერო “განაპირობებს იდეათა სტანდარტიზაციას და ცხოვრების წესის ერთგვაროვნებას, პირველ რიგში, ამერიკული მოდელის შესაბამისად. ყველა, ვისთვისაც ძვირფასია საკუთარი ისტორია, ტრადიციები, ენა, ფილოსოფია და რელიგია, შეშფოთებულია აღნიშნული ტენდენციით. ადამიანები გულგრილად ვერ უყურებენ საკუთარი კულტურის რღვევას, რადგან ეს იწვევს არა მხოლოდ გაღარიბებას, არამედ ეროვნული თვითშეგნების, და საბოლოოდ, არსებობის აზრის დაკარგვასაც” (7, 25-26).

ასეთ დროს, თითქოს, არ უნდა იყოს გასაკვირი ქართული საზოგადოების გარკვეულ ნაწილში დასავლეთისადმი ნეგატიური განწყობის არსებობა. მაგრამ არის თუ არა ჩვენში გააზრებული, თუ, კერძოდ, რაში მდგომარეობს რეალური საფრთხე? ყველაფერი დასავლური მართლაც ცუდია? ან გამოგვიყვანს მდგომარეობიდან დასავლურ ფასეულობებთან დაპირისპირება? ხომ არ არის იმის საჭიროება, რომ ერთმანეთისაგან გავმიჯნოთ საკუთრივ ლიბერალურ-დემოკრატიული ფასეულობები და რომელიმე დასავლური სახელმწიფოს პოლიტიკური ინტერესები?

ზემოთაღნიშნულ ანტიდასავლურ განწყობას არ იზიარებენ ის ადამიანები, რომლებიც პრიორიტეტს სამოქალაქო საზოგადოებას ანიჭებენ და, ბუნებრივია, დასავლური ტრადიციით ხელმძღვანელობენ, რაც გაღიზიანებას იწვევს გარკვეულ წრეებში. გაღიზიანება შეიძლება გამოწვეული იყოს იმითაც, რომ დასავლური ღირებულებები მათ პირდაპირ, მექანიკურად გადმოაქვთ ქართულ სინამდვილეში, სადაც ამ ღირებულებათა დანერგვისათვის შესაბამისი ტრადიცია ნაკლებად ან საერთოდ არ არსებობს. ესეც, ერთის მხრივ, მეორე უკიდურესობად ჩანს, რასაც აღნიშნავენ შედარებით ზომიერები. მათი აზრით, ანგარიში უნდა გაეწიოს ქართულ ტრადიციებს, მენტალურ თავისებურებებს, მაგრამ პერსპექტივაში პრიორიტეტულად უნდა იქნას მიხნეული ქართული საზოგადოების დასავლური მოდელით ჩამოყალიბება, რადგან ის ყველაზე ოპტიმალურია მსოფლიოში არსებულ სხვა სოციოკულტურულ სისტემებს შორის.

ჩვენ ამ უკანასკნელ მოსაზრებას ვიზიარებთ. ლიბერალური დემოკრატია, რომელიც ითვალისწინებს ადამიანის უფლებათა დაცვას, პლურალიზმს, კერძო საკუთრების დაცვას, კანონის უზენაესობას, ხელისუფლების დაყოფას, კონფესიურ და ეთნიკურ შემწყნარებლობას და ა.შ., თავისთავად, არ უქმნის

საფრთხეს ამა თუ იმ კულტურის თვითმყოფადობას, ანუ შესაძლებელია “მოდერნიზაცია ვესტერნიზაციის გარეშე”, ე.ი. დასავლური ცივილიზაციის მიღწევათა გათავისება ისე, რომ არ მოხდეს ტრადიციულ ფასეულობათა სისტემის რღვევა. ამის წარმატებულ მაგალითად ხშირად ასახელებენ იაპონიას, რომელიც აბსოლუტურად არადასავლური კულტურაა, მაგრამ შეძლო მოდერნიზაცია.

თუ რამდენად განხორციელებადია საქართველოში ბევრისთვის სასურველი დემოკრატიული საზოგადოების ჩამოყალიბება, ჯერჯერობით ძნელად პროგნოზირდება. დღეს კი ჩვენში ხშირად აიტაცებენ იმ მოღვაწეთა მოთხოვნებს, რომლებიც ეროვნული თვითმყოფადობის დაცვის ღოზუნგით გამოდიან. ეს მოთხოვნები ითვალისწინებს თანამედროვე ეტაპზე მართლმადიდებელი ეკლესიის ფუნქციის გაზრდას, მისთვის საზოგადოებაზე პირდაპირი ზნეობრივი კონტროლის უფლების მინიჭებას, მართლმადიდებლობის ეროვნული იდეოლოგიის რანგში აყვანას და სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებას. ყველაფერი ეს, მათი აზრით, საჭიროა, რათა დავეუპირისპირდეთ მომრავლებული სექტების “ადვირახსნილ”, “სატანურ” ქმედებებს, სავალუტო ფონდისა და სხვა საერთაშორისო ორგანიზაციების მტაცებლურ ზრახვებს, მათ მიერ ქვეყნის ეკონომიკის დაქცევას, ჰოლივუდის ფილმებს, რომლებიც რყვნიან ქართველ ახალგაზრდობას, ყველაფერ იმას, “რაც მოჰყვება საქართველოზე ნავთობსადენის გავლას” (6, 178). ამგვარი იდეები მოიცავს თანამედროვე ქართული საზოგადოების საკმაოდ დიდ ნაწილს. “თანდათან იკვეთება, რომ მას სჭირდება ეკლესია არა ისეთი, რომელიც საკუთარი რელიგიური წესით ცხოვრობს, არამედ ისეთი, რომელიც თავისი არსებობით შეჭრილი და შედღვებილია “საზოგადოებაში”, რომელიც სახელისუფლო სტრუქტურებისათვის დამახასიათებელი კანონებით მოქმედებს” (6, 178). ამიტომ საქართველოში ადამიანთა გარკვეულ კატეგორიას არ აკმაყოფილებს კონსტიტუციაში დაფიქსირებული “მართლმადიდებლობის განსაკუთრებული როლი” და თვლიან, რომ ეს მხოლოდ რევერანსია იმასთან შედარებით, რაც სინამდვილეში უნდა იყოს.

ისტორიულ წარსულში ეკლესიას, საერო ხელისუფლებასთან ერთად, მნიშვნელოვანი მისია ეკისრა, ზოგ შემთხვევაში კი უფრო მეტ ფუნქციას იღებდა საკუთარ თავზე და იმ რთულ პერიოდში, როცა “ქართველები ირყეოდნენ ვითარცა ლერწამნი ქართაგან ძლიერთა”, სწორედ ეკლესია იყო ქვეყნის სულიერი მესაჭე. ამას მოითხოვდა მაშინდელი რეალობა. დღეს კი,

მიუხედავად იმისა, რომ ის მოთხოვნები, რომლებიც ეკლესიის როლის გაზრდას ითვალისწინებს, გამოძახილს პოულობს მოსახლეობაში, ეკლესიას არ ძალუძს იმავე ვალდებულების აღება, რასაც წარსულში ასრულებდა. მთლიანობაში საზოგადოება თვისობრივად სხვაა და არაერთგვაროვანი. სახეზე გვაქვს კონფესიური და ეთნიკური სიჭრელე და ამიტომ მართლმადიდებლობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების აქტი, ალბათ, სასურველ შედეგს არ მოგვიტანს. მით უმეტეს, იდეოლოგიის თვალსაზრისითაც მართლმადიდებლობის განხილვა უტოპიურია, რადგან იგი რელიგიაა და არა იდეოლოგია. ე.ი. ის არ არის მოძღვრება სახელმწიფო ხელისუფლების მოწყობაზე, საზოგადოების სტრუქტურაზე, ეკონომიკის ფუნქციონირების პრინციპებზე და ა.შ. ეროვნული იდეოლოგიის ასპექტში მისი განხილვა უკვე მოასწავებს იმას, რომ მან მოიცვა სოციალური ყოფის სხვადასხვა სფერო. რელიგიამ დამატებითი, არა მხოლოდ მოძღვრების ფუნქცია აიღო. საკუთრივ იდეოლოგიის, როგორც სახელმწიფოს ოფიციალური დოქტრინის, არსებობა გამორიცხავს, თუნდაც, სხვა იდეოლოგიების, ალტერნატიული სააზროვნო სისტემების არსებობას. ამგვარი კონიუნქტურა უფრო ტოტალიტარულ საზოგადოებას ახასიათებს. ეკლესიას არ ძალუძს, რაიმე სახის არსებითი ზეგავლენა მოახდინოს დღევანდელ სახელმწიფოში ურთიერთობათა იმ ტიპის ჩამოყალიბებაზე, რასაც დემოკრატია ეწოდება. მან უნდა გაიაზროს ის ცვლილებები, რაც პოსტტოტალიტარული ხანის საქართველოში ხდება და განსაზღვროს თავისი ადგილი თვისობრივად განახლებულ საზოგადოებაში (3, 166-167).

გამოყენებული ლიტერატურა

1. გაბისონია თ. ეკლესია დემოკრატიას ფეხს ვერ აუწყობს. – ჟურნ. საზოგადოება და პოლიტიკა, 3, თბ., 2000.
2. ერქომაიშვილი ვ. იდეოლოგიის არსებობის მიზანშეწონილობის პრობლემა. – ჟურნ. საზოგადოება და პოლიტიკა, 3, თბ., 2000.
3. კაციაძე კ. ქართულმა მართლმადიდებლურმა ეკლესიამ დემოკრატიას ფეხი უნდა აუწყოს. – ჟურნ. საზოგადოება და პოლიტიკა, 3, თბ., 2000.
4. ნოდია გ. იდეოლოგია ეროვნული და სხვა. . . – ჟურნ. საზოგადოება და პოლიტიკა, 3, თბ., 2000.
5. ცქიტიშვილი ა. კონკორდიუმი: ქართველ დვთისმსახურთა ხელშეკრულება კეისართან. – გაზ. რეზონანსი. 2.10.2000.
6. ჭიაბერაშვილი ზ. ძალაუფლება და პატრიარქის ტახტი. – საზოგადოება და პოლიტიკა, 3, თბ., 2000.
7. Лялюмьер К. Борьба за культурное многообразие. – Label France, № 38, январь, 2000.
8. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Л., 1970.

მარიამ მამულაშვილი

რეფორმისტული ძიებანი ქართულ ეკლესია-მონასტრებში (IX-XI სს.)

საყოველთაოდ მიღებულია თვალსაზრისი, რომ შუა საუკუნეების საზოგადოებრივი ყოფის ყველა ძირითად მომენტს რელიგია განსაზღვრავდა. ქრისტიანულ სამყაროშიც რელიგია განაპირობებდა ადამიანის ზნეობრივი იდეალის, კულტურული, პოლიტიკური ცნობიერების ჩამოყალიბებას. სასულიერო ინსტიტუტების წიაღში მიმდინარე მოვლენები სშირ შემთხვევაში რეზონანსს ჰპოვებდა საზოგადოების საერო ნაწილშიც და ქვეყნის სოციალურ და პოლიტიკურ ცხოვრებაზეც ახდენდა გავლენას.

საინტერესოა, რომ დასავლური საზოგადოების იმ სახით ფორმირებას, რომელიც მას დღეისათვის გააჩნია (პიროვნებისა და საზოგადოების, სახელმწიფოს ურთიერთმიმართების პრინციპი, იდეათა სისტემა, ქცევისა და მენტალობის კომპლექსი და სხვ.) ქრისტიანულმა რელიგიამაც განაპირობა, რადგან ქრისტიანული მსოფლგაგების წყალობით სიმძიმის ცენტრი აწმყოდან მომავალზე გადადის, ქრისტიანობა სიახლეს ესწრაფვის, პერსპექტიულია და ა.შ. ისიც ფაქტია, რომ ბიზანტიური ცივილიზაციის მარცხიც ქრისტიანული (ამ შემთხვევაში აღმოსავლურ-მართლმადიდებლური) რელიგიის კონსერვატიული ხასიათითაც შეიძლება აიხსნას, რადგან აღმოსავლურ მართლმადიდებლური ქრისტიანობა ხელს ვეღარ უწყობდა საზოგადოების აღმავალ განვითარებას, რის შედეგიც გახლდათ ბიზანტიური ცივილიზაციის კრახი (9, 108) საქართველოს, მართალია, არ შეუწყვეტია არსებობა, მაგრამ “ასწლეულების განმავლობაში . . . მისი სოციალური ქსოვილი და ეროვნული ფსიქიკა XIII-XIV სს. დონეზე გაიყინა” (7, 24-25).

ზემოთქმულის ფონზე შევეცდებით გავიაზროთ საქართველოს რელიგიურ-სახელმწიფოებრივი იდეალები, ის სოციალურ-პოლიტიკური ტეხილები, რომლებიც უშუალოდ უკავშირდებოდა ქართულ ეკლესია-მონასტრებში მიმდინარე პროცესებს. აღნიშნული თვალსაზრისით შეიძლება გამოვყოთ: ა) გროგოლ ხანძთელის, ბ) გიორგი მთაწმინდელის, გ) დავით აღმაშენებლისა და დ) თამარის ეპოქები.

როგორც შ.ნუცუბიძე აღნიშნავდა, “ქრისტიანობა, როგორც იდეოლოგია, პოლიტიკური ანგარიშის საკითხი იყო. აღმოსავლეთის, ირანის აგრესიული პოლიტიკის პერსპექტივის გამო, რომელიც ზოროასტრიზმის დროშით უტევდა საქართველოს, ქვეყნის პროგრესულმა ძალებმა, როგორც გაირკვა, დასავლეთის, ბიზანტიის ქრისტიანობა ამჯობინეს” (5,108). ამგვარად, IV საუკუნეში,

ქრისტიანობის მიღებით ქართლი ბერძნულ-ბიზანტიური სამყაროს ნაწილად იაზრებს თავს, საბოლოოდ ცალსახად აცხადებს დიოფიზიტურ მრწამსს, რაც მოგვიანებით მას საშუალებას აძლევს თავი ბიზანტიის პოლიტიკურ მემკვიდრედ ჩათვალოს. ქართული სამყარო ახდენს ბიზანტიური კულტურის სრულ ნაციონალიზაციას, ე.ი. საზოგადოება ერთგვარად ერთვება იმ პოლიტიკურ, რელიგიურ, ცივილიზაციურ სააზროვნო ურთიერთობებში, რომელიც აღნიშნული ეპოქის იდეალს წარმოადგენდა.

ჩვენთვის საინტერესო პერიოდის პირველი მონაკვეთი ბიზანტინიზმის მძლავრი გავლენით აღინიშნება. ხანძთელი და მისი მოწაფენი თავიანთ სავანეებს “ბერძნული წესის” მიხედვით აწყობენ. გრიგოლ ხანძთელი “მეორე იერუსალიმად” (კონსტანტინოპოლს) აპირებს წასვლას (3, 145), მეგობარს საბაწმინდის “წესის დაწერას და წარმოცემას” სთხოვს (3, 145), სადაც სირიულთან ერთად ბერძნული მწიგნობრობაცაა განვითარებული. აღსანიშნავია ისიც, რომ ხანძთელის ეპოქაში წოდებრიობის პრინციპი შეჭრილი და გაბატონებული არ არის (6, 142). ამასთან, ქართულ პოლიტიკურ თუ საზოგადოებრივ ყოფაში აშკარაა სასულიერო ხელისუფლების უპირატესობა, საეკლესიო ცხოვრების წესი კი, თავის მხრივ, განაპირობებდა ქვეყნის სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურული სახის ჩამოყალიბებას. ამგვარად, აღნიშნულ ეპოქაში (ცოტა უფრო ადრეც) საეკლესიო-კულტურული ცხოვრების ბიზანტიური წესის უპირატესობა აშკარაა, რასაც მოწმობს “ვახტანგ გორგასალის ცხოვრებაში” დაცული ცნობები, აიეტისა და ფარტაძის ცნობილი პოლემიკა, იოანე საბანისძის მიერ ქართველთა ადგილის გააზრება ოიკუმენაში, გიორგი მერჩულეს თხზულებაში დაცული ცნობები და სხვ. აღსანიშნავია ისიც, რომ ქართველები ყოველივესთან ერთად ბიზანტიის კულტურულ-პოლიტიკური აგრესიის საფრთხესაც აცნობიერებენ და წინ სწევენ მისგან განსხვავებულ პრაქტიკულ არგუმენტებს.

სწორედ ამ მხრივ, X-XII საუკუნეებში ქართველი ხალხის მენტალობაში მნიშვნელოვანი ტეხილები შეინიშნება. განსაკუთრებით საინტერესოა XI საუკუნის მონასტრებში მიმდინარე პროცესები, კერძოდ, გიორგი ათონელისა და დავით აღმაშენებლის რეფორმები. გიორგი ათონელმა სამონასტრო მართვა-გამგებლობაში ძმობის უფლებები გააფართოვა, გააუქმა წოდებრივი პრივილეგიები და წინ პირადი ღირსებები წამოსწია. არისტოკრატიული ტრადიციების შეცვლა, ეკლესიისა და მონაზვნობის დემოკრატიზაცია, გარდა იმისა, რომ დადებითად მოქმედებდა სამონასტრო იდეალებზე, გავლენას

ახდენდა ქვეყნის სოციალურ და პოლიტიკურ ცხოვრებაზე. ამასთან, გიორგი მთაწმინდელისეული სამონასტრო რეფორმის სულისკვეთება რუის-ურბნისის კრებაზე (მონასტრებზე დაყრდნობით) საეკლესიო იერარქიაზეც გავრცელდა. აღნიშნულ რეფორმას მკვლევარი ა.ჯოხაძე რესპუბლიკანიზმის იდეად მიიჩნევს და სოციალურ მოვლენათა ჭრილში განიხილავს (7, 24-34). აღმაშენებელმა ეკლესიიდან მოაკვეთინა “მთავართა და წარჩინებულთა შვილნი უღირსად გამოჩინებულნი” და პირადი ღირსების მქონენი დააწინაურა. აღნიშნულმა რეფორმამ დაარღვია საერო და სასულიერო ხელისუფლების ურთიერთდამოკიდებულების მანამდე არსებული ტრადიცია. ეკლესია მეფეს, სახელმწიფოს დაექვემდებარა. წინა პერიოდთან შედარებით ერთი მნიშვნელოვანი ტენდენციაც შეინიშნება: ადრეულ საუკუნეებში, როგორც აღვნიშნეთ, “ბერძნულ წესს” ენიჭებოდა უპირატესობა, მთაწმინდელთა ეპოქიდან კი ამგვარი წონასწორობა ირღვევა. მართალია, საქართველო ბიზანტიის ერთმორწმუნედ რჩებოდა, მაგრამ ქართველები არ უერთდებიან 1054 წლის ანათემას, გიორგი მთაწმინდელი უარყოფს კათოლიკური ეკლესიის წიაღში ერესის არსებობას “... ჰრომთა ვინაითგან ერთგზის იცნეს ღმერთი, არღარა ოდეს მიდრეკილ არიან და არცა ოდეს წვალება შემოსრულ არს მათ შორის. . . და არარა არის ამას შინა განყოფილება, ოდენ სარწმუნოებაი მართალი იყოს” (2, 309). ამ კუთხით საინტერესოა იოანე მთაწმინდელის “ლტოლვა სპანიად” და მის მიერ ევროპაში ქართველთა ნათესავის ძიება (1, 234). არც გიორგი ათონელის პოზიცია და არც იოანეს მიერ ნათესავის ძიება არ გახლდათ უბრალო ახირება – გიორგი ათონელს კმაყოფილი რომაელები წმინდა პაპის წინაშე წაყვანას ჰპირდებიან, იოანეს კი განშორების სიმწარის ვერ ატანის გამო კვლავ მთაწმინდაზე აბრუნებენ ბიზანტიელები (2, 329-330; 1, 235). საინტერესოა იოანეს და ძმათა მისთა ურთიერთობა “ჰრომის ქვეყნიდან მოსულ” მონაზონთან (2, 242) თუ ბენედიქტელ ბერებთან (2, 243), რომელთაც ათონზე ადგილი უყიდეს და მონასტერი ააშენებინეს ათონელმა ქართველებმა (8, 17).

ყოველივესთან ერთად საინტერესოა მთამარაშვილის ცნობებიც, რომლის მიხედვითაც, ეფთვიმე გრძელი და იოანე პეტრიწი რომს დადიოდნენ სალოცავად და აღიარებდნენ პაპის ავტორიტეტს, რომ ეფთვიმეს და გიორგის ნეშტნი რომს წაუსვენებიათ 1250 წელს, იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის ბერები ტამპლიერებთან მეგობრობდნენ (4, 90). საგულისხმოა ისიც, რომ პეტრიწონის მაშენებელი გრიგოლ ბაკურიანისძე კრძალავს მონასტერში ბერძენთა მიღებას და სხვ. ამასთან, როგორც ე.ხინთიბიძე აღნიშნავს, XI საუკუნეში

კონსტანტინოპოლის აკადემიის დახურვის შემდეგ ქრისტიანული ფილოსოფიური აზრი საქართველოში იმავე გზით განვითარდა, რა გზითაც წავიდა ფილოსოფიის პროგრესი დასავლეთ ევროპაში. ეს მსგავსება კი ეპოქის საერთო სულისკვეთებით, აზროვნების განვითარების საერთო კანონზომიერებით უნდა ყოფილიყო განპირობებული (8, 23). ყოველივე ამის გარდა, შესაძლებელია ვისაუბროთ ქართველი მოღვაწეების შემწყნარებლურ რელიგიურ აზროვნებაზე, პეტრე იბერის (რომელსაც შ.ნუცუბიძის გამოკვლევების მიხედვით “თავისიანად” რაცხდნენ მონოფიზიტებიც და დიოფიზიტებიც) და კირიონ კათალიკოსის (რომელსაც ზ.ალექსიძე მონოთელიტობის ერთ-ერთ შემოქმედად მიიჩნევს) მსგავსად, ან კიდევ მათი ევროპისაკენ ლტოლვის პოლიტიკურ ასპექტებზე გავამახვილოთ ყურადღება: თუ მთაწმინდელს საქართველოს დიპლომატიური მისიის ერთგვარ ხელმძღვანელებად მოვიაზრებთ, მაშინ უნდა დავუშვათ, რომ მათი პოზიცია ბიზანტიასთან და დასავლეთთან მიმართებაში პირადი მრწამსის გარდა განპირობებული უნდა ყოფილიყო ქართული პოლიტიკური ორიენტაციითაც, რომელიც დასავლეთში მოკავშირის ძიებისაკენ იყო მიმართული.

როგორც აღვნიშნეთ, საეკლესიო ცნობიერება აყალიბებდა ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი ცნობიერების ტიპს და მთაწმინდელთა ეპოქის დემოკრატიული ტენდენციები საერო ცხოვრებასა და აზროვნებაზეც ახდენდა გავლენას, რასაც აღმაშენებლისა და თამარის ზეობაში მომხდარი მოვლენებიც მოწმობს. ვგულისხმობთ თბილისის თვითმმართველ პოლიტიკურ ერთეულად გამოცხადებას XI ს. 80-იან წლებში და ყუთლუ არსლანის დასის გამოსვლას. ამ მოვლენათა შესახებ აზრთა სხვადასხვაობაა, მაგრამ ჩვენთვის ამ შემთხვევაში მნიშვნელოვანია “ერთიანობის და თანადგომის” მომენტი, რაც გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრებაში რესპუბლიკური სულისკვეთებისა და წეს-წყობილების დამკვიდრებას საერო ცხოვრებისა და “სიმდიდრით აღზევებულთა” დასისათვის მისაბამ მაგალითად ქცეულა” (6, 142).

ჩვენთვის მრავლისმეტყველია ის ფაქტი, რომ თამარის საქმროს კანდიდატურას დარბაზობაზე აყენებს თბილისის მოქალაქეთა ერთ-ერთი თავკაცი, აბულასან იობის ძე, ხოლო გიორგი რუსი დიდვაჭარ ზანქან ზორაბაბელს ჩამოჰყავს საქართველოში (არსებობს აზრი, რომ გიორგი რუსი სწორედ მესამე წოდებისათვის შესაფერისი კანდიდატურა იყო, რადგან იგი ოდესღაც ნოვგოროდის ქალაქ-რესპუბლიკის მთავარი იყო და, ამდენად, მისთვის უცხო არ უნდა ყოფილიყო მესამე წოდების პოლიტიკური პრეტენზიები (7, 27).

იქნებ ამ მიზეზთა გამოც გიორგი რუსის კანდიდატურა მიუღებელი აღმოჩნდა თამარის დასისათვის. მისი გაძევების შემდეგ მეფის ხელისუფლება შეზღუდული კი დარჩა, მაგრამ იგი უკვე დიდგვაროვანთა კონტროლს დაექვემდებარა. გაძლიერდა საეკლესიო ხელისუფალთა გავლენაც სამეფო კარზე და საქართველო თითქმის თეოკრატიულ სახელმწიფოდ ჩამოყალიბდა (ვგულისხმობთ მიქაელ კათალიკოსის პრეცედენტს, რომელიც ერთდროულად იჯდა საკათალიკოსო და მწიგნობართუხუცეს-ჭყონდიდელის ტახტზე).

ზემოთქმულიდან გამომდინარე შეიძლება დავასკვნათ შემდეგი:

1. საეკლესიო რეფორმამ საქართველოში მარცხი განიცადა, რაც ყველაზე უფრო აშკარად მიქაელ კათალიკოსისა და ნიკოლოზ გულაბერისძის დაპირისპირებისას გამოიკვეთა. ამასთან, უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ საეკლესიო რეფორმის შემდეგ დემოკრატიული ტენდენციები საერო ცხოვრებაშიც იჭრება, რასაც ყუთლუ არსლანის დასის პროგრამით ნაგულისხმევი და სამონასტრო ცხოვრებაში გაბატონებული რესპუბლიკური პრინციპების მსგავსება მოწმობს.

2. ჩვენთვის საინტერესო პერიოდში ქართველი სასულიერო იერარქების ბიზანტიასთან დამოკიდებულება ცვლილებას განიცდის. მას ახასიათებს დასავლეთის კათოლიკურ ეკლესიასთან სიახლოვე, თუმცა, “ბატონყმობის დროინდელმა ქართულმა ეკლესიამ საბედისწერო ნაბიჯი გადადგა: მან პირი აღმოსავლეთისაკენ იბრუნა და ხელი ვეღარ შეუწყო საზოგადოების აღმავალ განვითარებას” (7,36). თუმცა უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ის პოლიტიკური ფონი, რომლის გარემოცვაშიც აღმოჩნდა საქართველო ბიზანტიის დაცემის შემდეგ, არანაკლებ წამგებიანი იყო ჩვენი ქვეყნისათვის, ვიდრე მართლმადიდებლური ქრისტიანული ცნობიერება.

ამგვარად, საეკლესიო ცხოვრებამ ჩვენში ჩამოაყალიბა როგორც ინდივიდუალური, ისე საზოგადოებრივი და პოლიტიკური ცნობიერების ტიპი; ეკლესია-მონასტრებში არსებულმა განწყობამ გავლენა მოახდინა საერო ცხოვრებაზეც და ის ტენდენციები, რომელიც არსებობდა ჯერ ქართულ ეკლესია-მონასტრებში, ხოლო შემდეგ პოლიტიკურ-საერო ცხოვრებაში, უდაოდ დიდი მნიშვნელობის მოვლენა გახლდათ ქვეყნის ცხოვრებაში, თუმცა სხვადასხვა მიზეზების გამო საქართველოს სოციალური განვითარებაც სხვა გზით წარიმართა. პოლიტიკური ფონის შეცვლის შემდეგ კი საქართველო ხანგრძლივი დროით მოწყდა დასავლურ სამყაროს და სტაბილურად მოექცა მისთვის მიუღებელი მაჰმადიანური სამყაროს გარემოცვაში, რამაც გამოიწვია ქვეყნის კულტურის თუ სოციალური განვითარების ერთგვარი სტაგნაცია.

მოგვიანებით ქართულმა ეკლესიამ კვლავ ცალსახად მიმართა თავისი მზერა კონსტანტინოპოლის, ხოლო უფრო მოგვიანებით რუსეთის მართლმადიდებლური ეკლესიებისაკენ, თუმცა “მცირე აღორძინების” ეპოქის სასულიერო და საერო ელიტა კვლავ ცდილობს კათოლიკურ სამყაროსთან დაახლოებას, რასაც, სხვა მიზეზებთან ერთად, საერო პოლიტიკური მომენტებიც განაპირობებდა.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. გიორგი მთაწმინდელი. ცხოვრება იოანესი და ეფთვიმესი. – ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები. თბ., 1978.
2. გიორგი მცირე. გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრება. – ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები. თბ., 1978.
3. გიორგი მერჩულე. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება. – ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები. თბ., 1978.
4. გამსახურდია ზ. წერილები, ესეები. თბ., 1990.
5. ნუცუბიძე შ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. I. თბ., 1958.
6. ჯავახიშვილი ივ. ქართული სამართლის ისტორია. თბ., 1982.
7. ჯოხაძე ა. 800-წლოვანი ბატონყმობის მარწუხებში. – კრებ. ჭკუა ვაისაგან. თბ., 1994.
8. ხინთიბიძე ე. ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის. თბ., 1982.
9. Тойнби А.Дж. Постигание истории. М., 1997.

თარგმანები

თომას ჰილანდ ერისკენი

მავრიკელი კრეოლები და კულტურის კრეოლიზაციის კონცეფცია



თომას ჰილანდ ერისკენი ცნობილი ნორვეგიელი მეგლევარია, ოსლოს უნივერსიტეტის სოციალური ანთროპოლოგიის პროფესორი. იგი მშობელი ხალხის თუ სხვა საზოგადოებების კვლევისას აქტიურად იყენებს კომპარატივისტიკას, როგორც სამეცნიერო მეთოდს, რომელიც, მისივე სიტყვების თანახმად, "უფრო ნათლად წამროაჩენს ამა თუ იმ საზოგადოების თვისობრივ მხარეებს."

წინამდებარე ნაშრომი წარმოადგენს 1999 წლის დეკემბერში ოქსფორდში წაკითხული ლექციის სტენოგრამას, სადაც განხილულია კულტურის კრეოლიზაციის თეორია ინდოეთის ოკეანის მასკარენის კუნძულების (ძირით. მავრიკის) მცხოვრები კრეოლების მაგალითზე, მდიდარ ეთნოგრაფიულ და ლინგვისტურ მასალაზე დაყრდნობით.

კულტურული კრეოლიზაციის თეორია, რომელიც ანთროპოლოგიაში პირველად ულფ ჰანერზმა შემოიტანა, გულისხმობს ორი ან რამდენიმე განსხვავებული კულტურისა თუ ტრადიციის შერწყმას. თანამედროვე მასობრივი კომუნიკაციებისა და კაპიტალიზმის ეპოქაში კრეოლიზაციის არაერთი მაგალითი შეგვიძლია დავინახოთ მსოფლიოს ნებისმიერ მხარეში, მაგრამ კულტურათა ურთიერთშერევის დონე აშკარად სხვადასხვაგვარია. კულტურის კრეოლიზაციის თეორიას აკრიტიკებდნენ კულტურის მეტისმეტი ხაზგასმის გამო (თითქოს “შერწყმამდელი” კულტურები საწყის ეტაპზე სუფთა, “წმინდა” მდგომარეობაშია, შეად. ფრიდმანი, 1994). რა თქმა უნდა, შენიშვნები ყოველთვის გასათვალისწინებელია, თუმცა აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ზემოთხსენებული კონცეფცია, მიუხედავად ყველაფრისა, დიდად გვეხმარება გავიგოთ და ავხსნათ თანამედროვე კულტურული პროცესები, რომელთათვის დამახასიათებელია მოძრაობა, ცვალებადობა და მკრთალი საზღვრები.

ტერმინი „კრეოლიზაცია“, რომელსაც ანთროპოლოგები იყენებენ, ენათმეცნიერებიდანაა ნასესხები. ლინგვისტიკამ, თავის მხრივ, ეს სიტყვა ისტორიულ მოვლენებთან დაკავშირებით გაიხსენა, კერძოდ, კოლონიების ეპოქასთან კავშირში, როდესაც ხდებოდა ხალხთა ჯგუფების საცხოვრებელი ადგილიდან აყრა და გადასახლება სხვადასხვა პლანტაციებში. ასეთი სახის მოვლენებს ადგილი ჰქონდა ლუიზიანას, იამაიკის, ტრინიდადის, რეუნიონისა და მავრიკის ხალხთა ცხოვრებაში. ინდოეთის ოკეანისა და კარიბის კუნძულების აუზის მოსახლეობის გარკვეული ნაწილი (თუ ყველა არა), ვინც კოლონიური ეკონომიკის წინების ქვეშ იყო მოქცეული, კრეოლად იწოდებოდა. თავდაპირველად “criollo“-ს ევროპელს (ჩვეულ. ესპანელს) უწოდებდნენ, რომელიც “ახალ სამყაროში” (ამერიკაში – შ.ხ.) იყო შობილი, განსხვავებით ნახევარკუნძულებისაგან; დღეს ამ სიტყვას იგივე შინაარსი აქვს რეუნიონში, სადაც ყველა ამ კუნძულზე დაბადებული, რასობრივი კუთვნილების მიუხედავად, “კრეოლია”, განსხვავებით “ზორეილებისაგან”, რომლებიც მეტროპოლიურ საფრანგეთში დაიბადნენ. ტრინიდადში „კრეოლი“ ადგილობრივს ნიშნავს, გარდა აზიელისა. სურინამში „კრეოლი“ შავკანიანია, მაშინ როდესაც მეზობელ გვიანაში კრეოლი ევროპულ ყაიდაზე მცხოვრები პირია. მიუხედავად ამ განსხვავებებისა, ისინი შინაარსობრივად ეხმიანებიან კრეოლიზაციის თეორიას: კრეოლები აყრილი, გადასახლებული ხალხია, ისინი “ახალი სამყაროს” კუთვნილებათ, შერევის რაღაც ფორმის შედეგი, განსხვავებული ძველი, ღრმა ფესვების მქონე ხალხისგან. წინამდებარე ნაშრომის მიზანია კრეოლის

კონცეფციის განხილვა მავრიკელთა მაგალითზე – როგორც ლინგვისტური, ისე ეთნოგრაფიული კუთხით, და შემდგომ, ამის საფუძველზე, მისი შედარება კულტურისა თუ ხალხების კრეოლიზაციის ზოგად თეორიასთან.

ისინი, ვისაც არ ჩვევია ტერმინების აღრევა, ხშირად სვამენ კითხვას: რას ნიშნავს სინამდვილეში კრეოლი? მართლაც, ყველა სფეროში შეიძლება შეგვხვდეს ეს ტერმინი, კულინარიითა და ლუიზიანური არქიტექტურით დაწყებული, კარიბული ენებითა თუ ინდოეთის ოკეანის ხალხებით დამთავრებული. მიუხედავად იმისა, რომ ლოკალურ დონეზე ამ ტერმინს სხვადასხვა შინაარსობრივი დატვირთვა აქვს, ლინგვისტიკაში არსებობს კრეოლური ენების, ხოლო ანთროპოლოგიაში – კულტურული კრეოლიზაციის მეცნიერული, ზუსტი განსაზღვრება. თუმცა კონკრეტულ საზოგადოებებში “კრეოლის” გაგებასა და სამეცნიერო ლიტერატურაში კრეოლის ან “კრეოლიზებულის” დეფინიციებს შორის თვისობრივი კავშირი არ არის. ამ მცირე ნაშრომის ძირითად პრინციპად გამოგვადგება გრეგორი ბეიტსონის რჩევა, რომლის მიხედვითაც, თუ კვლევის დროს რომელიმე ტერმინს ვსესხულობთ, საჭიროა სწორედ იმ სფეროს მივმართოთ, რომელსაც ვესესხებით, რათა ჩავწვდეთ ანალოგიის შინაგან ლოგიკას. იგი აღნიშნავდა: “ტერმინების სესხებისას მე ყოველთვის მაფერხებდა პირველადი დისციპლინიდან მემკვიდრეობით მიღებული მკაცრი ფორმულირებები” (ბეიტსონი, 1972: 75). ასე რომ, კარგი იქნებოდა გადაგვეხედა მავრიკელი კრეოლებისათვის, რათა ჩვენთვის უფრო ნათელი გახდეს კულტურის კრეოლიზაციის მოვლენა.

მავრიკი და მავრიკელი კრეოლები

ტროპიკულ სარტყელზე მდებარე მავრიკი მადაგასკარიდან აღმოსავლეთით 800 კილომეტრითაა დაშორებული. ესაა მჭიდროდ დასახლებული, ხმაურიანი, დემოკრატიული კულნძულოვანი ქვეყანა. მისი მოსახლეობის საერთო რაოდენობა თითქმის მილიონს აჭარბებს; ერთ კვადრატულ კილომეტრზე 550 მოსახლე მოდის. იქ არ არსებობს აბორიგენი მოსახლეობა, ამ კუნძულის ყველა მცხოვრები სხვა მხარეებიდან (საფრანგეთიდან, ჩინეთიდან, აფრიკიდან, მადაგასკარიდან და ინდოეთიდან) ამ ბოლო სამი საუკუნის განმავლობაში ემიგრირებული ხალხის შთამომავალია. მოსახლეობის დაახლოებით ნახევარი ინდუსია, რომელიც სამ ქვეჯგუფად იყოფა: ჩრდილო ინდოელები (ინდურენოვანები), თამილები, თელუგები და მარატები, რომლებიც, ეთნიკური თვალსაზრისით, ერთმანეთთან თავს არ

აიგივებენ. ყველაზე დიდ ეთნიკური ჯგუფს წარმოადგენს ჩრდილო ინდუსები, რომლებიც მოსახლეობის საერთო რაოდენობის დაახლოებით 35% შეადგენენ, 17% მუსლიმი ინდოელია, დაახლოებით 28% კრეოლი ან ფერადკანიანი კათოლიკეა, მაღაგასიური (მაღაგასკარელი – შ.ხ.) ან შერეული ოჯახიდან, 3% – ჩინური და დაახლოებით 2% – ფრანკო-მავრიკული წარმომავლობის.

შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ მავრიკის კუნძულზე არსებული ყველა კულტურა თუ იქ მცხოვრები ყველა ეთნიკური ჯგუფი, სხვადასხვა დონეზე, კრეოლიზებულია. მაგალითად, ბოიპურის დიალექტი, რომელზეც ბევრი ინდო-მავრიკელი საუბრობს, სხვა ენების იმდენად დიდ გავლენას განიცდის, რომ უკვე გაუგებარი ხდება ბიპარში (შტატი ინდოეთში – შ.ხ.) მცხოვრებთათვის, რომლებიც ამ დიალექტზე საუბრობენ. ფრანკო-მავრიკელები – ისევე, როგორც ყველა მავრიკელი – მიირთმევენ “კარის” ბრინჯით¹. თითქმის ყველა მავრიკელი თავისუფლად ფლობს ფრანგულზე დაფუძნებულ კრეოლურ ენას, იგი მოსახლეობის აბსოლუტური უმრავლესობისათვის მშობლიურია. მავრიკელების ცხოვრების წესში და მსოფლმხედველობაში დაღეძილი და შერწყმულია, ერთი მხრივ, იმ ეთნიკური ჯგუფების ელემენტები, რომლებიც ქმნიან მავრიკის მოსახლეობას, მეორე მხრივ, გარედან – როგორც დასავლეთიდან, ასევე ინდოეთიდან და აღმოსავლეთ აზიიდან – მომავალი კულტურული გავლენა.

მიუხედავად მავრიკის საზოგადოების აშკარა კულტურული კრეოლიზებულობისა, ჩვეულებისამებრ, უშუალოდ კრეოლად იქ აფრიკული და მაღაგასიური წარმოშობის ხალხი იწოდება. უკვე 1850-იან წლებში მღვდელი პატრიკ ბიტონი თავის წიგნში “კრეოლები და კულიები²” (ბიტონი, 1997) ერთმანეთს ადარებდა ორ დიდ – აფრიკული და ინდური წარმოშობის – ხალხს. ეს არ არის შემთხვევითი. შეგვიძლია თავისუფლად განვაცხადოთ, რომ კრეოლის მავრიკული გაგება კულტურული კრეოლიზაციის თეორიას უკავშირდება. მავრიკელთა წინაპრები აფრიკისა და მაღაგასკარის მხარეების მონები იყვნენ, რომელთა ჩამოყვანა და კუნძულზე დასახლება ფრანგული კოლონიზაციისთანავე (1715 წ.) დაიწყო და 1810 წლამდე გაგრძელდა, ვიდრე მონებით ვაჭრობა აიკრძალებოდა. როგორც მონობაზე დაფუძნებულ ნებისმიერ კოლონიაში, ილ-დე-ფრანსის (ასე უწოდებდნენ ადგილობრივები იმდროინდელ ფრანგულ მმართველობას) გამგებლებიც სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფის წარმომადგენლებს ერეოდნენ, რითაც იშლებოდა ტრადიციული ოჯახური სტრუქტურა, ძირი ეთხრებოდა პოლიტიკური მმართველობის ფორმებს. თუმცა არ არსებობდა საერთო კულტურული საფუძველი, საერთო ენა, სანათესაო

სტრუქტურა, კოსმოლოგია, საზოგადოებრივი ცხოვრების ტრადიციული სისტემა, რომელიც განახლებული ფორმით ყველასათვის მისაღები იქნებოდა. კულტურული მემკვიდრეობა, ისტორიული უწყვეტობის, თანმიმდევრობის შეგრძნება მონათა საზოგადოებაში ძალაუნებურად შეზღუდული იყო. კრეოლური კულტურა, როგორც სხვა შემთხვევაში, მავრიკის კუნძულზეც სწრაფად განვითარდა – ფრანგული ენის ლექსიკის, გამარტივებული გრამატიკისა და სპეციფიკური გამოთქმის შერწყმით. ბერნარდინ დე სან პიერის მოგზაურობის წიგნში “მოგზაურობა ილ-დე-ფრანსში” (1773 წ.) მოხსენიებულია აქა-იქ დაფიქსირებული კილოკავი, რომელიც სტრუქტურულად აშკარად ახლოს დგას თანამედროვე მავრიკულ კრეოლურ ენასთან.

რაც შეეხება კულტურის სხვა სფეროებს, აღსანიშნავია ზოგიერთი რელიგიური რწმენა-წარმოდგენა და ჩვეულება, რომელმაც ჩვენამდე შეცვლილი ფორმით მოაღწია, მიუხედავად კრეოლების კათოლიკობისა, რომელთა მონაწილეობა აიძულებდნენ მოქცეულიყვნენ ქრისტიანულ აღმსარებლობაზე. თუმცადა, ყველაზე სახასიათო “აფრიკული კვალი” მუსიკასა და ცეკვაშია შემორჩენილი – ე.წ. “სეგა”, რომელიც, ფაქტობრივად, მავრიკულ ეროვნულ მუსიკადაა მიჩნეული, აშკარად აფრიკული წარმოშობისაა.

როგორც სხვა კრეოლების, მავრიკელების ისტორიაც სათავეს ემიგრაციული პროცესებიდან იღებს – მოგონება, კავშირი პირვანდელ საცხოვრისთან კრეოლებმა კოლონიაში მოხვედრისთანავე დაკარგეს. სწორედ ამან განსაზღვრა ახალი კულტურული და სოციალური ფორმების ჩამოყალიბების აუცილებლობა, რაც უკიდურესად მძიმე პირობებში მიმდინარეობდა.

არა-კრეოლები

მოკლედ შევადართო ერთმანეთს კრეოლებისა და სხვა მავრიკული ჯგუფების მდგომარეობა. ჩინური წარმოშობის მავრიკელები – ყველაზე გვიან მოსულები კუნძულზე (მათი უმრავლესობა XX ს. დასაწყისში ეწვია მას) – კათოლიკობას ეზიარნენ და მნიშვნელოვანწილად კრეოლური ენაც აითვისეს, მაგრამ მტკიცედ შეინარჩუნეს თავიანთი ნათესაური სტრუქტურა, მატერიალური კულტურის ბევრი მხარე, ძირითადი რიტუალები, ასევე საკმაოდ მჭიდრო ურთიერთობას ინარჩუნებენ აღმოსავლეთ აზიაში მცხოვრებ ნათესავებთან. რაც შეეხება ფრანკო-მავრიკელებს, მათი უმრავლესობის წინაპრები XVIII საუკუნეში მავრიკზე ჩასული კოლონიზატორები არიან, რომელთა კავშირი თავდაპირველ

სამშობლოსთან სულ უფრო და უფრო სუსტდება, თუმცა მთელი ამ ხნის მანძილზე ისინი ეკონომიკურ-კულტურული თვალსაზრისით დომინირებად დიასპორას წარმოადგენდნენ კუნძულზე (ეს მდგომარეობა, გარკვეულწილად, დღესაც შენარჩუნებულია). ნაპოლეონის ომების დროს, როდესაც ბრიტანელებმა მავრიკი დაიპყრეს, სრული კაპიტულაციის პირობით ფრანკო-მავრიკელებს გარანტირებული ჰქონდათ ტრადიციების, ენისა და რელიგიის ხელშეუხებლობა.

რაც შეეხება სხვა ინდო-ჩინურ ეთნოჯგუფებს, ისინი მავრიკზე ჩასვლის დროისათვის მონებზე უკეთეს მდგომარეობაში არ უნდა ყოფილიყვნენ (შეად. თინქერის წიგნი “საკონტრაქტო” ხასიათის ექსპლუატატორული სისტემის შესახებ – “მონობის ახალი ფორმა”, 1974). ისინი 1840-იანი წლებიდან ჩამოჰყავდათ მადრასიდან, კალკუტიდან, ბომბეიდან, რათა ახლადგათავისუფლებულ მონებს დაქირავებული მუშახელის სახით ჩანაცვლებოდნენ. ჩასვლისთანავე, მათდა სამწუხაროდ, გადაანაწილეს ბანაკებში, საკმაოდ მძიმე პირობებში. იქ, მართალია, თავისუფლები იყვნენ, მაგრამ ის თავისუფლება ნომინალური ხასიათისა იყო; რეალურად მათი უფლებები საკმაოდ იზღუდებოდა, არ გააჩნდათ ელემენტარული საყოფაცხოვრებო ნივთები. ისინი მართლაც “მონობის ახალ ფორმაში აღმოჩნდნენ”. თუმცა მონებისგან მაინც განსხვავდებოდნენ, რაც ხაზგასასმელი მომენტია კრეოლურობასა და კრეოლიზაციაზე საუბრისას. ისინი მოსულები არიან ინდოეთის სხვადასხვა მხარეების: ბიჰარის, აღმოსავლეთ უტა-პრადეშის, ანდრა პრადეშის და მაჰარაშტრას სამოსახლოებიდან, მათ მავრიკზე ჩაიტანეს რწმენა-წარმოდგენები და სარიტუალო ჩვეულებები, ენა, სანათესაო სტრუქტურა, კვების კულტურა, გამარტივებული კასტური წყობა და შესაბამისი პოლიტიკური ორგანიზაციის ფორმები (მათ შორის პანჩაიატები – სოფლის საბჭოები). უფრო მეტიც, ახალ მიწაზე დამკვიდრებულმა ინდუსებმა შეთხზეს, თითქოს მავრიკის სამხრეთში არსებული პატარა ტბა გრანდ ბასინი იზიარებდა მდ. განდის წმინდა წყალს (დღეს ყველაზე დიდ ინდურ ფესტივალად ინდოეთის ფარგლებს გარეთ მიჩნეულია ყოველწლიური მაჰა სჰივარატრის პილიგრიმობა დიდ ბასინზე). დაქირავებული მუშახელის პირველივე ტაღლის ჩასვლისთანავე აიგო ტაძრები, ხოლო მას შემდეგ, რაც უფრო ფართო უფლებები მოიპოვეს, ისინი სოფლებში დასახლდნენ, რომლებსაც დღეისათვის ტიპური ინდური სოფლის იერი აქვთ მიღებული.

მიუხედავად კულტურული თვითმყოფადობის ასეთი დონისა, ძნელი არ იქნება გამოვყოთ ინდო-მავრიკელი ხალხის კულტურის და საზოგადოებრივი

ცხოვრების ის მხარეები, რომლებიც აშკარად კულტურის კრეოლიზაციის შედეგია: ჩაცმის კულტურით დაწყებული – ფულადი ურთიერთობების (და დაქირავებული შრომის) პრინციპების საყოველთაოობით დამთავრებული. ჯამჯამის სისტემა, ესოდენ მნიშვნელოვანი ინდურ პროვინციებში, ფრანგების გამოჩენისთანავე გაქრა; შესაბამისად, გაქრა კასტური სისტემისათვის დამახასიათებელი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი (მავრიკელ ინდუსებში მხოლოდ ოთხი კასტაა, რომლებიც გავლენას ახდენენ იქაური მოსახლეობის პოლიტიკურ, საქორწინო თუ ადამიანურ ურთიერთობებზე, თუმცა არა ისეთი ხარისხით, როგორც ეს თავად ინდოეთშია).

ინდო-მავრიკულ საზოგადოებებში, რომლებსაც წარმოადგენენ ჩრდილო ინდუსები, ჩრდილო ინდოელი მუსლიმები და თამილები, შესამჩნევი განსხვავებებია კულტურული თვითმყოფადობის, ასევე თვითიდენტიფიკაციის საკითხების, დასავლური ენებისა (ინგლისურისა თუ ფრანგულის) და დასავლური კულტურისადმი დამოკიდებულების, კულტურული მემკვიდრეობის თვალსაზრისით, თუმცა მათი განხილვა ჩვენი კვლევის მიზანს არ წარმოადგენს. ნაშრომი, პირველ რიგში, მიზნად ისახავს, ერთი მხრივ, კრეოლების, მეორე მხრივ – არა-კრეოლი მავრიკელების ისტორიულ განვითარებაში კულტურული და პოლიტიკური იდენტურობის პრობლემის კვლევას. არაკრეოლ მავრიკელებს საშუალება აქვთ, თავიანთი პოლიტიკური და საარსებო ინტერესებიდან გამომდინარე, ნებისმიერ დროს ხაზი გაუსვან საკუთარი კულტურის არა-მავრიკულ წარმოშობას და ძირძველ ტრადიციებს, ისინიც, კრეოლების მსგავსად, კუნძულზე დიასპორას წარმოადგენენ – შორეულ წარსულში აყრილ-გადასახლებულებს; მაგრამ გენეალოგიური და კულტურული კავშირი წინაპრების სამშობლოსთან მათ საშუალებას აძლევს, ილაპარაკონ თავიანთი ისტორიის უწყვეტობაზე, რომელიც პრეისტორიული დროიდან იღებს სათავეს და მეტიც, ხალხის ცნობიერებაში დაკავშირებულია წარსულის დიდ ცივილიზაციასთან – იქნება ეს ჩინური, ინდური, მუსლიმური თუ ევროპული. ასეთი სახის თვითგანსაზღვრა, რომლის რეალური საფუძვლის დანახვა ხშირად არცთუ ისე ადვილია, განსაკუთრებით აქტუალური იყო 1990-იან წლებში, რაც არამარტო ერთა თვითგამორკვევის, არამედ მავრიკის კუნძულის აყვავების პერიოდსაც დაემთხვა. გასული საუკუნე აღინიშნა მავრიკელი ინდუსების წარმატებული მოღვაწეობით ინდოეთის

პოლიტიკურ ასპარეზზე; მუსლიმი მავრიკელები, რომლებიც, ტრადიციულად, უფრო რელიგიურ,



ვიდრე ეთნიკურ (ინდურ ან პაკისტანურ) საფუძველზე ახდენენ თვითიდენტიფიკაციას, ოთხი წლის განმავლობაში ავითარებდნენ ურთიერთობებს არაბულ სამყაროსთან. დღეს საკმაოდ აქტიურია მავრიკელი თამილების ეროვნულ-პოლიტიკური მოღვაწეობაც, მაგალითად, მათ არქიტექტორები და მუშები დაიქირავეს თამილ ნადუდან, რათა შესანიშნავი თამილური ტაძარი აეგოთ ჩრდილოეთ მავრიკში. ფრანკო-მავრიკელები, თავის მხრივ, ხშირად მოინახულებენ თავიანთ ისტორიულ სამშობლოს. იგივე შეიძლება ითქვას მუსლიმ ინდო-მავრიკელებზე, რომლებიც, სხვადასხვა წმინდა ადგილის მოლოცვის პარალელურად, პაკისტანში მშობლიურ სოფლებს ეწვევიან ხოლმე.

მარტოსული კრეოლები

ზემოთაღნიშნული ტრადიცია, რომელიც აძლიერებს კავშირს დიასპორასა და მეტროპოლიას შორის, ამავე დროს, ხელს უწყობს მავრიკული მოსახლეობის ერთ მუშტად შეკვრას, შეკავშირებას, რადგან ანეიტრალებს უფესვობის, გარიყულობის, უსამშობლობისა და კრეოლიზაციის გრძნობას. რაც შეეხება თავად კრეოლებს, მათ ნაკლები საფუძველი აქვთ, სხვა ხალხებს მიაკუთვნონ თავი და მათი მისწრაფებები გაიზიარონ. მარტო იმის აღნიშვნა რად ღირს, რომ მხოლოდ რამდენიმე ერთეული კრეოლი ცნობს თავს აფრიკული კულტურის მემკვიდრედ. მეცნიერები შეეცადნენ ჩინური წარმოშობის მავრიკელის, ინდო-მავრიკელის და სხვათა მსგავსად, კრეოლის სინონიმად გამოეყენებინათ ტერმინი “აფრო-მავრიკელი”, თუმცა წარუმატებლად. თითზე ჩამოსათვლელია ის მშობლები, რომლებიც თავიანთ შვილებს აშანტის თუ იორუბას არქმევენ, ამ დროს კი ჟაკი და მარი მასობრივად გავრცელებული საკუთარი სახელებია. პირდაპირი კავშირი კრეოლებსა და აფრიკელებს შორის მინიმალურია; მავრიკის აყვავებული, წარმატებული საფეიქრო წარმოების გაფართოება მადაგასკარზე უცხო ეთნიკური წარმოშობის ინვესტორების მიერ ხორციელდება.

აფრიკული კულტურის მემკვიდრედ კრეოლის გამოცხადებას მართლაც მყიფე საფუძველი ექნებოდა. აღმოსავლეთ თუ დასავლეთ აფრიკის სხვადასხვა კუთხიდან ჩამოსული მონების მავრიკზე მოხვედრისთანავე მოხდა მათი აღრევა, რის შედეგადაც ამჟამად ნებისმიერ კრეოლს გაუჭირდება თავისი წინაპრის კონკრეტული სამშობლოს მიკვლევა. სხვა მავრიკული საზოგადოებებისაგან განსხვავებით, კრეოლები განიცდიან კოლონიამდელი ისტორიის, მემკვიდრეობის

არქონას, დღეს მათ არ შეუძლიათ, თავი კონკრეტულ დიდ ცივილიზაციას მიაკუთვნონ, ან რომელიმესთან მჭიდრო კავშირებზე ისაუბრონ.

1990-იანი წლებიდან მავრიკის საზოგადოების ყველაზე მწვავე პრობლემა იყო le malaise créole – მარტოსული კრეოლი (სიტყვასიტყვით: “შეწუხებული კრეოლი” – შ.ხ.) – კრეოლური სინდრომი. 1980-იანი და 1990-იანი წლები კუნძულზე ცხოვრების დონის ამაღლებითა და განათლების სისტემის გაუმჯობესებით აღინიშნა, რომლის ფონზე აშკარად გამოჩნდა კრეოლური საზოგადოების ჩამორჩენა, რომელიც ამ პროცესების მიღმა აღმოჩნდა. ზოგიერთები ამის მიზეზად თვლიდნენ კრეოლურ კულტურას, რომელშიც დიდ როლს თამაშობს ინდივიდუალიზმი, თავისუფლება და მომხმარებლობა, აღნიშნავენ აგრეთვე მის სპეციფიკურ საზოგადოებრივ წყობას. ამ უკანასკნელში სუსტია ნათესაური მოვალეობანი, რომელიც ესოდენ დამახასიათებელია სხვა ჯგუფებისათვის. ნათქვამი უფრო თვალსაჩინო რომ იყოს, მაგალითისათვის ავიღოთ ინდუსები, რომლებიც დღესდღეისობით პოლიტიკურ ჰეგემონიას ახორციელებენ კუნძულზე. მათთვის, პირიქით, დამახასიათებელია ნათესაური გრძნობები, ნეპოტიზმი, საიდანაც გამომდინარეობს მათი დომინირება სახელმწიფო სექტორში. უნდა ვაღიაროთ, რომ ინდუსების დამოკიდებულება კრეოლური კულტურისადმი ბევრ რამეში მართებულია. მეტიც, როგორც წინა გამოკვლევებში აღვნიშნე (ერიქსენი, 1988), ძლიერი ინდივიდუალიზმი, ესოდენ დამახასიათებელი კრეოლებისათვის, სულაც არ გამომდინარეობს “აფრიკული ფესვებიდან”: იგი სათავეს იღებს მონობისდროინდელი სოციალური პირობებიდან, როდესაც ოჯახი და ნათესაობის სისტემა დანგრეული იყო, რის შედეგადაც ინდივიდუალიზმი გამოიკვეთა, როგორც მთავარი, უპირველესი ღირებულება; სოციალური ურთიერთობებიც, თავისი ბუნებით, უფრო ინდივიდუალიზებული და ფორმალური გახდა. თანამედროვე დემოკრატიული, კაპიტალისტური სამყაროს ასპარეზზე კრეოლებს აშკარად სუსტი პოზიციები აქვთ, რაც გამომდინარეობს მათი ნაკლებგანვითარებული სოციალური წყობიდან და, როგორც ეს უკვე დავასკვნით, “სიმბოლური დედაქალაქის” არქონის ფაქტიდან, რომელიც წარმოსახვითი “მემკვიდრეობითობის” მომენტს უკავშირდება.

აქვე კარგი იქნებოდა მოგვეხსენიებინა ის პოლიტიკოსები, რომლებიც მავრიკის უახლეს ისტორიაში აქტიურად ცდილობდნენ განესაზღვრათ საკუთარი კულტურისა და ხალხის ადგილი თანამედროვე მსოფლიოში. მათგან გამოვყოფდი სამი ათწლეულის განმავლობაში მოღვაწე წარმატებული



პოლიტიკური ლიდერის, აწ განსვენებული გაეტან დიუვალის თვალსაზრისს. კერძოდ, იგი ხაზს უსვამდა კრეოლის სიცოცხლისმოყვარეობას (joie-de-vivre) და ცხოვრების ევროპულ სტილს, რომელსაც უპირისპირებდა

კოლექტივისტურ, ტრადიციონალისტურ და უღიმღამო, განუვითარებელ ინდო-მაგრიკულ კულტურას. უნდა ითქვას, რომ დიუვალი მემარჯვენე იყო და ნაკლებად ითვლებოდა დარიბებისა და უუფლებოთა დამცველად. მაგრიკელი კრეოლების თვითგანსაზღვრის საინტერესო ფორმაა ტრადიციული სეგასა და რეგის³ ბოლოდროინდელი მუსიკალური სინთეზი, რომლის შედეგია “სეგი” (seggae). იგი იყო არა მარტო 1990-იანი წლების ყველაზე პოპულარული ადგილობრივი მუსიკალური მიმდინარეობა, არამედ მან გადო გარკვეულწილად დაგვიანებული ხიდი, ერთის მხრივ, სეიშელის კრეოლებსა და მაგრიკელ კრეოლებს, ხოლო მეორე მხრივ, კარიბის რასტაფარიულ მოძრაობას შორის⁴. როგორც ჩანს, ისტორიული პარალელები და კულტურული მსგავსებანი ინდოეთის ოკეანიასა და კარიბის კუნძულებს შორის დღესაც აქტუალურია: მხოლოდ ა.წ. ოქტომბერში, პირველად, მაგრიკის კუნძულმა უმასპინძლა ტრინიდადულ სტილ-ბენდს, მედოლეთა ჯგუფს⁵. მართალია, ცოტა ვინმე თუ დაინტერესებულა მითოლოგიის სფეროში ეთიოპიის აფრიკული მოსახლეობის ფესვების ძიებით, მაგრამ ახალი ურთიერთობები აფრო-კარიბულ კულტურასთან ბევრ კრეოლს გაუადვილებს “თავისიანის” პოვნას და გადააღახვინებს თვითიდენტიფიკაციის დილემას, რითაც განისაზღვრება “სიმბოლური დედაქალაქის” საკითხიც. საერთო-კრეოლური საწყისებისა და მათი მატარებლების ძიება კრეოლებს თვითგანსაზღვრასა და რომელიღაც დიდი ერთობისადმი კუთვნილების პრობლემის დაძლევაში დაეხმარება.

მაგრიკული საზოგადოება, მრავალი თვალსაზრისით, გაცილებით იზოლირებული და კონსერვატიულია, კარიბულთან შედარებით. ძველი პლანტატორების შთამომავლების წინააღმდეგ ამხედრების ნაცვლად, მაგრიკელი კრეოლები კვლავაც ფრანკოფილებად რჩებიან და სულაც არ აპირებენ პლანტატორული ელიტის მიერ მიჩენილი ადგილისათვის ალტერნატივის პოვნას. თუმცა, მდგომარეობა შეიძლება შეიცვალოს (იხ. ერიქსენი, 1999 წ., იმავე წლის თებერვლის მაგრიკის არეულობების ანალიზი). მზარდი მობილურობა კრეოლებს შორის ძირითადად ინდივიდუალურ ან ბირთვულ-ოჯახურ დონეზე შეიმჩნევა, განსხვავებით სხვა საზოგადოებებისაგან. რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, ამ

ბოლო დროს არსებობს ტენდენცია, რომლის მიხედვით, წარმატებული კრეოლი უკვე აღარ ითვლება კრეოლად. მავრიკელი კათოლიკეების წარმოდგენები, ეროვნული თვალსაზრისით, წმინდა წყლის სტერეოტიპებითაა აღსავსე და ისინი შეიძლება განვიხილოთ კონტინუუმში: თავში – თეთრკანიანი (ევროპელი), განსწავლული, ქალაქელი, მდიდარი, ფრანგულენოვანი პიროვნება; ბოლოში – შავკანიანი (აფრიკელი), გაუნათლებელი, სოფლელი, ღარიბი, კრეოლურ ენაზე მოსაუბრე ადამიანი. ამ ორ უკიდურესობას შორის არსებობს უამრავი სოციალური განსხვავება, თუმცა კანი, ფერი, ენა, საცხოვრებელი ადგილი, განათლება და სიმდიდრე მთავარი მახასიათებლებია. როდესაც კრეოლი ამ სკალაზე ზევით მიიწევს, იგი, ჩვეულებრივ, განიხილება, როგორც “ფერადკანიანი” (gen de couleur), ანუ, როგორც პიროვნება, რომელიც მიისწრაფვის ევროპული ან ფრანკო-მავრიკული ფასეულობების შეთვისებისაკენ. ფაქტობრივად, ეს კლასიფიკაცია არ წარმოაჩენს სინამდვილეში არსებულ კანის ფერს, თუმცა წარმატებულ კრეოლს თითქმის ყოველთვის შეუძლია თეთრკანიან მანდილოსანზე დაქორწინება. მაშასადამე, მავრიკზე ხმარებადი “კრეოლი” გულისხმობს არამარტო მონის შთამომავალსა და კულტურულად აღრეულს, არამედ დაბალ სოციალურ კლასსაც – milieu populaire-ს პროლეტარიატს. ამას ისტორიული წინაპირობა აქვს: ქალაქში მცხოვრებ საშუალო კლასს კოლონიურ მავრიკზე ძირითადად შავკანიანი მონა-ქალისა და თეთრკანიანი მეზატონის შთამომავლები წარმოადგენდნენ. ისინი თავისუფლები იყვნენ, განათლებაც ჰქონდათ მიღებული, თუმცა არ გააჩნდათ კერძო საკუთრება; მიუხედავად საყოველთაო სოციალური ცვლილებებისა, კოლონიური კლასიფიკაცია მავრიკზე კვლავ ცოცხალია.

კრეოლის ორი სახე

ზოგიერთი პირი, რომელიც ყველა მახასიათებლით კულტურულად კრეოლიზებულია (გენეტიკურად აღრეული, სხვადასხვა ტრადიციათა სისტემის გამზიარებელი) და, ერთი შეხედვით, მავრიკის კულტურული “მოზაიკის” განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენს, ადგილობრივთა შორის არ იწოდება “კრეოლად”. ეს, როგორც აღვნიშნე, სწორედ რომ დღემდე მოქმედი კოლონიური სოციალური კლასიფიკაციის ბრალია, რომელიც იმდროინდელი მოუქნელი და კარჩაკეტილი კოლონიური ეკონომიკის ტრადიციებსაც შეიცავს.

მეორე მხრივ, ვარაუდობენ, რომ ლოკალური კლასიფიკაცია უფრო კარგად შეესაბამება კრეოლიზაციის ანალიტიკურ კონცეფციას. მშვენიერ მაგალითად

გამოდგებიან ჩემი ნაცნობები, რომლებიც საშუალო კლასს ეკუთვნიან და მავრიკული ქალაქის ერთ-ერთ კვარტალში ცხოვრობენ. კაცი თამილია, ხოლო მეუღლე – ჩრდილო ინდუსი. ვაჟი, შესაბამისად, შერეული ქორწინების პირმშოა. ვინაიდან მამამისი თამილია, ბიჭმა, წესით, განათლება სკოლაში თამილურ ენაზე უნდა მიიღოს, თუმცა ეს ენა მის ოჯახში არც გაქვდებოდა. თავად ოჯახის ცხოვრების წესი ნამდვილად რომ კრეოლიზებულია – კვების, ჩაცმულობის, სახლის ინტერიერის, რიტუალებისა თუ მუსიკის ჩათვლით; მათში ორივე – ინდური და ევროპული გავლენაა წარმოდგენილი. აქედან გამომდინარე, არცაა გასაკვირი, რომ ამ ყმაწვილს არ სურს თამილურად გაკვეთილების მოსმენა და აცხადებს, რომ იგი კრეოლია, ვინაიდან მისთვის მშობლიური ენა კრეოლურია. მშობლები, ჩემთან ამაზე საუბრისას, აღნიშნავენ, რომ არაფერი აქვთ ამის საწინააღმდეგო, რადგან მათთვის ეთნიკური მომენტი მეორეხარისხოვანია, თუმცა აღელვებთ განათლების დონე. ბიჭმა, როგორც ბევრმა სხვა არააფრიკული წარმომავლობის მავრიკელმა – და არა როგორც უბრალოდ შერეული ქორწინების ნაყოფმა – თავი კრეოლად მიიჩნია, იქიდან გამომდინარე, რომ კრეოლურ ენაზე მეტყველებდა და არ ეკუთვნოდა კუნძულზე არსებულ არც ერთ სხვა აზიურ და ევროპულ დიასპორას. ამ სახის პროცესები, რომელსაც მავრიკზე “კრეოლიზაციის” ახალ ფორმას უწოდებენ, ენათესავება კრეოლიზაციის ანთროპოლოგიურ კონცეფციას.

ეთნიკური იდენტურობისაგან განსხვავებით, კრეოლური იდენტურობის მნიშვნელოვანი მხარეა ცვალებადობა და დიაობა. ზოგჯერ ამბობენ: “დღეს ბევრი კრეოლი დაემგვანა ინდოელს”. ბევრი მავრიკელი, ქრისტიანული სახელითა და “კრეოლური” ოჯახით, კრეოლური კავშირებითა და ცხოვრების წესით მართლაც წააგავს ინდოელს. ყოველივე ამის მიზეზი გადაგვარება და შერეული ქორწინებებია. ჩვეულებრივ, კრეოლები უფრო ტოლერანტები არიან შერეულ ქორწინებებთან დაკავშირებით, ვიდრე სხვა მავრიკული საზოგადოებები; უფრო სავარაუდოა ადამიანი კრეოლი გახდეს, ვიდრე ინდუსი, ჩინო-მავრიკელი თუ ფრანკო-მავრიკელი. მაშასადამე, შავკანიანი მუშათა კლასის გარდა, რომლის უმრავლესობის წინაპარი მონა იყო, კრეოლებად ითვლებიან აგრეთვე თანამედროვე “პოსტმოდერნული” ჯგუფები, მხოლოდ და მხოლოდ იმიტომ, რომ მრავალ მიზეზთა გამო, ვერ ჯდებიან ვერც ერთ სხვა ჯგუფში. გარდა ამისა, შერეული ქორწინებების რიცხვის ზრდის გათვალისწინებით, ბევრი მავრიკელი სამყაროს საყოველთაო კრეოლიზაციის კონტექსტში

განიხილავს: tu dimunn pu vini kreol. კულტურული შერევისა თუ აღრევის თვალსაზრისი მნიშვნელოვანია, ისევე როგორც ინდივიდუალიზმის იდეა.

სანამ თავად საკითხის განხილვაზე გადავიდოდეთ, მართებული იქნებოდა ორიოდე სიტყვით შევხებოდით კრეოლურ (მორისიულ) ენას, რამდენადაც იგი ნათელს ფენს არა მარტო კრეოლების მდგომარეობას და ადგილს მავრიკულ საზოგადოებაში, არამედ გვეხმარება კრეოლიზაციის კონცეფციის სწორად გაგებაშიც. კრეოლური ენა XVIII საუკუნეში შეიქმნა თავად კრეოლების მიერ, თუმცა მთელი მავრიკის მოსახლეობისთვის ამჟამად იგი “lingua franka”-ს წარმოადგენს, ხოლო ბევრი მათგანისათვის – მშობლიურ ენასაც. მიუხედავად ამისა, კრეოლური ენის ოფიციალურ ენად გამოცხადების ცდები წარუმატებლად მთავრდებოდა: 1982 წელს ხელისუფლებაში პირველად მოსულმა რადიკალურმა პარტიამ სცადა კრეოლური ენის დამკვიდრება მედიასა და სკოლებში, თუმცა, რაოდენ გასაკვირიც არ უნდა იყოს, დიდ წინააღმდეგობას შეხვდა არა ინდო- და ფრანკო-მავრიკელებისგან, არამედ, თავად კრეოლების მხრიდან. საერთოდ, კრეოლთა უფლებებისათვის მებრძოლი ჯგუფი ფრიად მცირერიცხოვანია და ცნობილია, როგორც მემარცხენე ფრთა. მიუხედავად იმისა, რომ კრეოლური ერთადერთი ენაა, რომელიც თითქმის ყველა მავრიკელისათვის გასაგებია, მათ არ სურთ მისი ოფიციალურ ენად აღიარება. საინფორმაციო საშუალებებში, საგანმანათლებლო სისტემასა და სახელმწიფო ადმინისტრაციაში ინგლისური და ფრანგულია გაბატონებული. ფრანგული კულტურის სფეროში დომინირებადი ენაა, ინგლისური კი სამოქალაქო ადმინისტრირებისათვის გამოიყენება. კრეოლის ასეთი დამოკიდებულება სამი მიზეზით შეიძლება ავხსნათ: პირველ რიგში, კრეოლური ენა ისევე და ისევე მიიჩნევა “ფრანგულის ლატაკ შვილობილად” – გადარიბებულ, ზედაპირულ და მარტივ დიალექტად. მეორე მიზეზია იმის შიში, რომ ინგლისურისა და ფრანგულის ხარჯზე კრეოლურის აქტიური გამოყენება, შეიძლება, მავრიკის იზოლაციის მიზეზი გახდეს, რადგან კრეოლური სხვაგან მხოლოდ სეიშელის კუნძულებზეა გავრცელებული. მესამე მიზეზს ისევე კრეოლის კულტურული იდენტურობის, თვითმყოფადობის საკითხთან მივყავართ, მითუმეტეს, რომ ეს ენა ადგილობრივებისათვის, ფაქტობრივად, კრეოლთა ეთნიკურ ჯგუფთან და კრეოლიზაციასთანაა ასოცირებული. საინტერესოა, რომ მხოლოდ რამდენიმე ეთნიკური კრეოლი მოითხოვს მისი ენის ოფიციალურ ენად აღიარებას. იგი კრეოლია შეფარდებით კონტექსტში; ეს წააგავს მდგომარეობას ევროპის სოციალისტურ ბანაკში: ზოგი მომხრეა მულტიკულტურიზმის ძლიერი ფორმებისა, სხვები კი ცალსახად

უარყოფენ კულტურულ ტრადიციებს, როგორც ადამიანის თვითიდენტიფიკაციის საფუძველს.

მავრიკის კუნძულების მოსახლეობა იცვლება, მასთან ერთად – კრეოლების შეხედულებებიც. მაშინ, როდესაც “კრეოლის” ტრადიციული გაგება რასობრივი ხასიათისაა, იგი შეიძლება სხვადასხვა სახის აღრევის შედეგად იყოს – ქრისტიანობის მიღების, შერეული ქორწინებების და სხვადასხვა მშობლების ყოლისა. ბოლო სამი ათწლეულის განმავლობაში მოსახლეობის აღწერამ დაგვანახა, რომ კრეოლური ენა მავრიკელი მოსახლეობის სალაპარაკო ენაა, ასე ყოფილა წარსულშიც; ეს მიგვანიშნებს იმაზე, რომ პიროვნება, რომლის ისტორიული ენა კრეოლურია (და არა რომელიმე აღმოსავლურ ენათაგანი ან ფრანგული), თავის თავს მიიჩნევს მავრიკელად და არა სხვა ძველი ცივილიზაციის მემკიდრედ, ანუ იმ საზოგადოების წევრად, რომელიც დაეფუძნა აღრევის პრინციპს.

კრეოლები და კრეოლიზაცია

შევაჯეროთ ყოველივე ზემოთქმული: მავრიკელი წარმოდგენა კრეოლურობაზე, ჩვეულებრივ, დაკავშირებულია ენასა და ეთნიკურობასთან, თუმცა არა მარტო მათთან. მართალია, ინდო-მავრიკელების უმრავლესობა კრეოლურ ენაზე მეტყველებს, მათ შორის სალაპარაკო, საურთიერთობო ენად კვლავ ჰინდი რჩება. ეს კი ნიშნავს, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ისინი ცხოვრობენ მიგრირებულ და არეულ საზოგადოებაში, კვლავ ინარჩუნებენ ისტორიულ თვითმყოფადობას, დამყარებულს სიწმინდის, წარსულის უწყვეტობისა და საზღვრების წარმოდგენებზე.

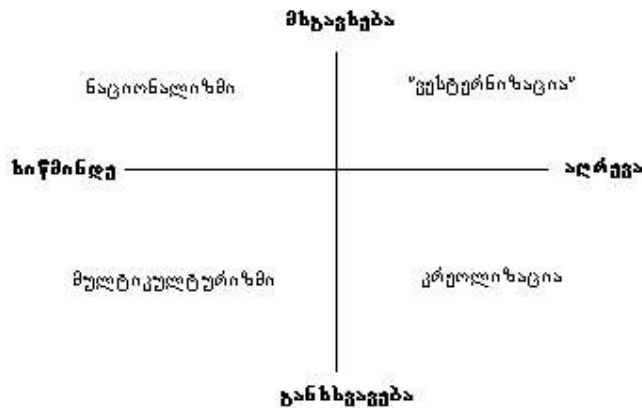
კრეოლის, როგორც ეთნიკური ჯგუფის გაგებას განსაზღვრული კრიტერიუმი არ გააჩნია: შენ შეგიძლია იყო კრეოლი, თუ ხარ თუნდაც მუსლიმი – დაუშვათ, აფრიკელი წარმოშობისა – და მეტყველებ კრეოლურ ენაზე. შენ შეგიძლია იყო კრეოლი, თუ ხარ თუნდაც ინდური წარმომავლობის, ქრისტიანი და შენი ცხოვრების წესით კრეოლური ფასეულობებისადმი ერთგულებას ამჟღავნებ. ამ თვალსაზრისით, კრეოლის ეთნიკური კატეგორია, რომელსაც არ ახასიათება ძლიერი აქცენტი წარმომავლობაზე, ღიაა ახალი წევრებისათვის და, გარკვეულწილად, სწორედ ამის გამო, პოლიტიკურად ძალზედ სუსტადაა ორგანიზებული. კრეოლურობა ნიშნავს არევას და აღრევას, ღიაობას და ინდივიდუალიზმს.

რაც შეეხება კრეოლურ ენას, იგი განიხილება შედარებით პრიმიტიულ და შეზღუდულ სალაპარაკო დიალექტად, რომელსაც არ გააჩნია ისტორია და ლიტერატურა, განსხვავებით დიდი ცივილიზაციის ენებისაგან, როგორცაა ინგლისური, ფრანგული, ურდუს, მანდარინის და ინდუსთა ენა. მისი გამოყენება გაპირობებულია უნართ, გააერთიანოს საერთო ურთიერთობის პრიზმაში ერთმანეთისგან საკმაოდ განსხვავებული ჯგუფები.

დღესდღეისობით, კულტურის კრეოლიზაციის კონცეფციის ანთროპოლოგიური მნიშვნელობა მავრიკულ გაგებას უახლოვდება. კრეოლიზაცია არის პროცესი, რომლის მეშვეობით ახალი საერთო კულტურული ფორმები და ურთიერთობების ახალი შესაძლებლობანი კონტაქტის შედეგად ერთმანეთს ერწყმიან. კრეოლიზაცია ხაზს უსვამს კულტურული პროცესების დაუსრულებელ, მოქნილ და განუსაზღვრელ ბუნებას, განსხვავებით წარმოდგენისაგან კულტურაზე, როგორც განსაზღვრულ, ურთიერთობათა სტაბილური სისტემის მქონე ფენომენზე.

მავრიკელთა მსჯელობაში წარმოდგენა ცვლილებაზე, პიროვნულ არჩევანსა და ჰიბრიდულობაზე მუდმივად დაპირისპირებულია ტრადიციის, სტაბილურობის, დამკვიდრებული, განსაზღვრული ფასეულობებისადმი ერთგულების და სიწმინდის ცნებებთან. ასეთი სახის კამათი, ფაქტობრივად, მეორდება სამეცნიერო წრეებშიც, სადაც განიხილავენ უძრაობისა და ცვალებადობის, ჩაკეტილობისა და ღიაობის ურთიერთმიმართების საკითხებს. მავრიკული გაგებით, კრეოლის ფენომენი – იქნება ეს ეთნიკური ჯგუფი კრეოლებისა, კრეოლური ენა თუ კრეოლიზებული ხალხი – თითქმის ყოველთვის წარმოაჩენს ძირითად თვისებას, რასაც მუდმივად შეიცავს კულტურის კრეოლიზაციის პერსპექტივა. როგორც დავინახეთ, კულტურულად მყარი თვითშეგნების მქონე საზოგადოებების მიერ დომინირებად გარემოში კრეოლების, როგორც ეროვნული კატეგორიის ძირითადი პრობლემაა სუსტი შინაგანი ორგანიზაცია და ლიდერის მუდმივი საკითხი, აგრეთვე წარმომავლობის შესახებ წარმოდგენის არარსებობა, რომელიც არ იძლევა სხვასთან თვითიდენტიფიცირების საშუალებას. ზოგიერთი კრეოლური ორგანიზაცია ცდილობს მიეკედლოს, მიეთვისოს უცხო, სხვა ეთნოჯგუფებს და თავისი კრეოლური თვითმყოფადობა მის თარგზე გამოჭრას. ამავე დროს, შეინიშნება აქტიური საწინააღმდეგო მოძრაობაც – მავრიკულის, როგორც “სისხლადრეული” კულტურისადმი ერგოტულება, “მემკვიდრეობითი კულტურებისაგან” ელემენტების სესხება და თანაარსებობა (მაგალითად, ბევრი

ინდო-მაგრიკელი უკრავს სეგას), ასევე ღიაობა ცვლილებებისადმი. ორივე ტენდენცია თანაარსებობს და ნათლად ისახება პოლიტიკურ დისკუსიებში. მნიშვნელოვანი პარამეტრებია გამოსახული სქემაზე: დებატები, ძირითადად, ეხება კულტურის მსგავსებისა და კულტურათა სხვადასხვაობის ურთიერთმიმართებას – ამ შემთხვევაში, მაგრიკიელი პოლიტიკოსები, თავიანთი ევროპელი კოლეგებისგან განსხვავებით, უპირატესობას მრავალფეროვნებას უფრო ანიჭებენ, ვიდრე ჰომოგენიზაციას. მეორე მხრივ, ლაპარაკია სიწმინდისა და აღრევის ცნებათა ურთიერთმიმართებაზე. როგორც სქემა გვიჩვენებს, კამათის ეს მხარე მაგრიკის კუნძულს სცილდება და, შესაძლოა, ნათელი მოჰყინოს დასავლურ პოლიტიკურ იდეოლოგიასაც კი (და, ამასთანავე, შესაძლოა, აკადემიურ კამათს კულტურის ბუნების შესახებ).



ზეგით: კულტურათა ურთიერთობების ფორმები. მაგრიკელებს მულტიკულტურისმი და კრეოლიზაციას შორის უწევთ არჩევანის გადატობა. არსებობს ეთნიკურად კრეოლიზებული მოსახლეობა, რომელიც თავის კულტურულ ფესვებს უბრუნდება და არა-კრეოლები, რომლებიც კრეოლიზაციისკენ (გაღვიწყობა, სუსტი აფილაცია ჯგუფებისადმი) ისწრაფვიან.

მოდით, საბოლოოდ განვსაზღვროთ, როგორ ესმის კრეოლიზაცია ლინგვისტიკას. ამ დარგში ტერმინ კრეოლს (კრეოლურს) მრავალმხრივი დატვირთვა აქვს. მაგალითად, ახლადგამოცემული Penguin-ის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით, კრეოლური ენა არის პიჯინი (lingua franca), რომელიც დროთა განმავლობაში დედა-ენად იქცა. ასეთი ენის სტრუქტურული და სტილისტური მხარეების გავრცელების პროცესს **კრეოლიზაცია** ეწოდება” (ხაზგასმა ენციკლოპედიისა). შემდგომში განმარტებულია, რომ დეკრეოლიზაცია ხდება მაშინ, როცა რომელიმე ჩვეულებრივი ენა გავლენას ახდენს კრეოლურზე, რის შედეგიცაა “პოსტ-კრეოლური კონტინუმი”, რომელიც

სტანდარტული ენისაგან დაშორებული დიალექტების უაზრო, უწესრიგო სისტემას წარმოადგენს. პოსტ-კრეოლური კონტინუუმის მშვენიერი, თვალსაჩინო მაგალითია ენობრივი მდგომარეობა ტრინიდადში, სადაც სალაპარაკო ენა სტანდარტული ინგლისურიდან ჩამოყალიბებულ, ორიგინალისაგან საკმაოდ დაშორებულ დიალექტს წარმოადგენს.

ანთროპოლოგიისათვის კულტურული კრეოლიზაციის მავრიკული გაგება უფრო ახლოა, ვიდრე კრეოლის ლინგვისტური განმარტება. თუნდაც ის რად ღირს, რომ კულტურის კრეოლიზაციის ჩვენეული გაგება სულაც არ არის იმ მასშტაბის, როგორც მანამდე არსებული კულტურული პიჯინიზაციის პროცესი. სხვა მხრივ, კულტურული კრეოლიზაცია იშვიათად იღებს დასრულებულ, კონკრეტულ სახეს. გასაკვირია, რომ დღეს მავრიკელების გარკვეული ნაწილი ცდილობს გააფეტიშოს და დიდი მნიშვნელობა მიანიჭოს საკუთარ კულტურულ ფესვებს, რაც წინააღმდეგობაშია კრეოლიზებულობასთან. პოსტ-კრეოლური კონტინუუმის ფორმულა დიდ რეზონანსს უნდა იწვევდეს ანთროპოლოგთა შორის, რადგან იგი უარყოფს აბსოლუტურ საზღვრებს და, სამაგიეროდ, ხაზს უსვამს სხვადასხვაობას ერთ ენაზე მოლაპარაკე საზოგადოებებს შორის.

დეკრეოლიზაციის კონცეფციის გამოყენება არ არის მაინცდამაინც მომგებიანი ანთროპოლოგიურ კვლევებში, რადგან არ არსებობს არანაირი ემპირიული ხერხი “სტანდარტულ კულტურასა” და “კრეოლურ კულტურას” შორის ზღვრის გავლენისა, როგორც ამას ენათმეცნიერები აკეთებენ. მიუხედავად ამისა, მიგრაციულ პროცესებთან დაკავშირებით “დეკრეოლიზაცია” შეიძლება ვისმართო, როგორც მიგრანტების მცდელობა – დაბრუნდნენ სამშობლოში, ანუ გაექცნენ კულტურულ ადრევას და დაიცვან თავი სხვა დიდი კულტურის მომძლავრებისაგან.

ამრიგად, მიუხედავად ყველაფრისა, ლინგვისტური ანალოგიების გამოყენება ყოველთვის წარმატებული არ არის. თუმცა ტერმინი “კრეოლური საზოგადოება” მნიშვნელოვანია, რადგან, როგორც ზემოთ აღინიშნა, მავრიკელი კრეოლების მდგომარეობა კულტურის კრეოლიზაციის თეორიის საყურადღებო მხარეებს წარმოაჩენს: ღიაობა და ცვლილებებისადმი მიდრეკილება, კულტურული მოქნილობა, შერეული ბუნება, ინდივიდუალიზმი და სიმყიფე კოლექტიური კუთვნილების დონეზე. როგორც მთელ მსოფლიოში, კრეოლი, კრეოლურობის გარეთ თუ მის საზღვრებში, უპირისპირდება კულტურულ თვითმყოფადობას. სხვათა შორის, ეს დასკვნა ადასტურებს კრეოლური საზოგადოებების ხშირად აღნიშნულ მოდერნულობას. კარიბის რეგიონისა და

ინდოეთის ოკეანის საკითხებით დაკავებული ზოგიერთი მკვლევარი მიუთითებს ამ არეალზე მოსახლე ხალხებისათვის დამახასიათებელ სუსტ სანათესაო სტრუქტურაზე, ინდივიდუალიზმსა და ურთიერთობათა პრაგმატულ ხასიათზე; სხვები ყურადღებას ამახვილებენ “დროებით”, კულტურული კუთვნილების გარდამავალ და მოძრავ კატეგორიაზე. ჩემი მხრივ, აღვნიშნავდი, რომ კრეოლიზაციის კონცეფცია, რომელიც ამ ბოლო დროს ანთროპოლოგიაში გამოიყენება თანამედროვე რთული მოვლენების ანალიზის პროცესში, კრეოლური საზოგადოებებისათვის საუკუნეების მანძილზე არსებული რეალობა იყო.

ლიტერატურა:

I. გრეგორი ბეთსონ, (1972). “მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის გააზრების ცდები”. იხ. *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Basic Books.

II. ბიტონი, პატრიკ (1977 [1859]) კრეოლები და კულიები, ანუ ხუთი წელი მავრიკზე. ლონდონი, კენიკატი.

III. გაეთან ბენუა (1985) აფრო-მავრიკელი: ესსე. მავრიკი, მოკა: მაჰათმა განდის ინსტიტუტი;

IV. თომას ჰ. ერიქსენი, კულტურულ სხვაობათა და კუთვნილებათა ურთიერთმიმართების საკითხი: ეთნიკურობა და ნაციონალიზმი მავრიკში. ოსლო, სოციალური ანთროპოლოგიის დეპარტამენტი.

V. მისივე – მულტიეთნიკურობის პრობლემები: გაკვეთილი 1999წ. მავრიკის არეულობებისა. ლექცია წაკითხული კონფერენციაზე “ნაციონალიზმი, იდენტურობა და უმცირესობათა უფლებები”, ბრისტოლის უნივერსიტეტი, 16-19 სექტემბერი, 1999 წ.

VI. ჯონათან ფრიდმენი (1994) კულტურული იდენტურობა და გლობალური პროცესი, ლონდონი, SAGE.

VII. ულფ ჰანერზი (1992) კულტურული დილემა: კვლევები კულტურული ორგანიზაციის ანალიზისა. ნიუ-იორკი: Columbia University Press.

VIII. *Penguin Dictionary of Language* (1999). Harmondsworth: Penguin.

IX. ბერნარდინ დე სან-პიერი (1983 [1773]) *Voyage à L'île de France*, parizi, maspero

X. ჰიუ ტინკერი (1974) მონობის ახალი ფორმა: ინდური სამუშაო ხელის ექსპორტი ოკეანის გაღმა 1880-1920. ოქსფორდი: Oxford University Press.

კომენტარები მთარგმნელისაგან:

1. **კარი (curry)** – ცხარე ინდური (თამილური) კერძი ხორცითა და ბოსტნეულით, ჩვეულებრივ, მიირთმევენ ბრინჯთან ერთად.
2. **კულიები** – არაპროფესიონალი, არადახელოვნებული მუშახელი ინდოეთში, ჩინეთში და სხვა აღმოსავლური ქვეყანაში.
ასევე წარსულში ინდოელის აღსანიშნავადაც იხმარებოდა (უხეში ფორმა). წარმოიშვა თელუგიური და თამილური სიტყვიდან “დღიური მუშა; დაქირავებული”
3. **რეგი** – ვესტინდური წარმოშობის მუსიკალური სტილი, რომელიც, სოციალური და პოლიტიკური თემატიკის სიმღერების წყალობით, პოპულარულ მიმდინარეობად იქცა 1960-იანი წლების იამაიკაში.
4. **რასტაფარიანიზმი** – იამაიკური წარმოშობის სექტა, რომელიც შავკანიან ადამიანებს რჩეულ ხალხად განიხილავდა და მიიჩნევდა, რომ ვესტინდოელები ოდესღაც დაუბრუნდებოდნენ აფრიკას. ისინი ეთიოპიის ყოფილ იმპერატორს ჰაილ სელასის (1916-30წწ.ში სწორედ რას ტაფარის სახელით ცნობილს) მესიად მიიჩნევენ.
5. **სტილ ბენდი (steel band)** – მუსიკალური ჯგუფი, რომელიც უკრავს ვესტინდურ ლითონის ტამტამებზე.

ინგლისურიდან თარგმნა შოთა ხინჩაგაშვილმა



სტანტე კორნელი

**რელიგია, როგორც ფაქტორი კავკასიურ
კონფლიქტებში**

სტანტე კორნელი – პოსტსაბჭოური სივრცის ეროვნებათშორისი ურთიერთობებისა და სამხრეთ-დასავლეთ აზიის რეგიონული პოლიტიკის მკვლევარი. მისი განსაკუთრებული ინტერესის საგანს წარმოადგენს თანამედროვე სამხრეთ კავკასიის საჭირობო საკითხები – ეთნოპოლიტიკა, ავტონომიური სისტემები და სეპარატიზმი. დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია თემაზე ”სეპარატისტული ავტონომიები: ეთნოტერიტორიულობა და კონფლიქტი სამხრეთ კავკასიაში”. 2000 წლის ბოლოს გამოვიდა მისი ცნობილი ნაშრომი “პატარა ერები და დიდი ინტერესები: კავკასიის ეთნოპოლიტიკური კონფლიქტების კვლევა.” წინამდებარე თარგმანიც უდაოდ მნიშვნელოვანია აღნიშნული საკითხებით დაინტერესებული პირებისთვის. მასში საკმაოდ საინტერესოაა განხილული საქართველოსა და ჩვენს მეზობელ ქვეყნებში დატრიალებული სისხლიანი კონფლიქტები; კორნელი გვერდს უვლის ჰანთინგტონის კონცეფციის ზოგადი გადამღერების ტენდენციას და კომპენენტურ ანალიზს უკეთებს რეგიონში ეთნიკურობის უკიდურესი პოლიტიზაციის, როგორც სისხლიანი ომების მთავარ გამომწვევ მიზეზს.

1980-იანი წლების ბოლოდან კავკასიაში მიმდინარე კონფლიქტები მედიაში და სამეცნიერო წრეებში, ძირითადად, განიხილებოდა რელიგიურ კონფლიქტებად. კონფლიქტის მონაწილე მხარეებს შორის არსებული

რელიგიური განსხვავებები ხაზგასმულია და ხშირად გაზვიადებულიც კი. კავკასია განიხილება “ცივილიზაციათა შეჯახების” მაგალითად. ამ სტატიის მიზანია, ეჭვი შეიტანოს კავკასიური კონფლიქტების ამგვარ შეფასებაში, დაამტკიცოს, რომ რელიგია მცირე როლს ასრულებდა ამ კონფლიქტებში, რომლებიც უთუოდ ეთნოპოლიტიკური და ტერიტორიული ხასიათისაა. აქ არ მომხდარა გარე ძალების შემჭიდროება რელიგიური ნიშნით. ემპირიული სინამდვილე გვიჩვენებს, რომ რელიგიამ, ეთნიკურობასთან შედარებით, გაცილებით ნაკლები როლი ითამაშა.

“საჯაროობის” პერიოდში, 1986 წელს, კავკასიაში 5 თუ 8 ეთნიკური კონფლიქტი მძვინვარებდა [1]. ნაწილობრივ ამ მიზეზით, ნაწილობრივ კი რეგიონსა და მის ჩრდილოელ მეზობლებს შორის ძველი კავშირების აღდგენის გამო, გარკვეულ წრეებში კვლავ დამკვიდრდა კავკასიის, როგორც ახლო აღმოსავლეთის «ჩრდილოეთიდან შემკვრელის» შეფასება. მართლაც, სამი კავკასიური სახელმწიფოს ურთიერთობა ახლო აღმოსავლეთთან სწრაფად განვითარდა. სომხეთი თავის თავს უწოდებს «მეორე ისრაელს» ამ რეგიონში და, თავისი იდენტურობიდან გამომდინარე, უეჭველად არის ახლოაღმოსავლური სახელმწიფო [2]. საქართველოს სურს, დაასაბუთოს თავისი ევროპული იდენტურობა, აზერბაიჯანი კი, პოლიტიკური და სოციალური ორიენტაციის თვალსაზრისით, რაღაცნაირად “გაჩხერილია” დასავლეთს, თურქეთს, ირანსა და რუსეთს შორის.

რელიგია კავკასიურ კონფლიქტებში

ახლო აღმოსავლეთის მსგავსად, ეთნიკური და კულტურული მრავალფეროვნების ცნობილი ფაქტის გამო, კავკასია წარმოადგენს რელიგიურად ჭრელ რუკას. კავკასიაში წარმოდგენილია ოთხი მსოფლიო რელიგია. რელიგიური მრავალფეროვნებისა და ეთნიკური კონფლიქტების გამო, დამკვირვებლები ხედავენ აშკარა ლოგიკურ კავშირს რელიგიურ და ეთნიკურ ფაქტორებს შორის, ამიტომაც ესახებათ რელიგია გადამწყვეტ ფაქტორად კავკასიურ კონფლიქტებში. ჰანთინგტონის მიერ შემოთავაზებული “ცივილიზაციათა შეჯახების” თეორიის მხარდამჭერებმა კავკასიის კონფლიქტების ემპირიული მონაცემები იმის დასტურად მიიჩნიეს, რომ მსოფლიოში საზღვრები ცივილიზაციურ მიჯნებზე გადის, რაც ძირითადი საფუძველია ცივილიზაციათა დაყოფისა რელიგიური ნიშნით [3].

ამ სტატიის მიზანია, უარყოს კავკასიის კონფლიქტების, როგორც რელიგიურ განსხვავებებზე დამყარებული დაპირისპირების წარმოჩენა. შევეცდებით იმის დამტკიცებას, რომ რელიგია ძალზე შეზღუდულ როლს თამაშობდა რეგიონის კონფლიქტებში – მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც რელიგია ეთნიკური იდენტურობის ერთ-ერთი განმსაზღვრელი ფაქტორია. ამ კონტექსტში შეიძლება იმის მტკიცება, რომ კონფლიქტები ბუნებით ეთნოპოლიტიკურია, რადგანაც ევრდნობა ეთნიკურობის (და არა რელიგიის) პოლიტიზაციას.

კავკასიის რელიგიები

ისლამში არსებობს ორი მიმდინარეობა. შიიტური ისლამი აზერბაიჯანელების (75%) მთავარი რელიგიაა. ის არის, აგრეთვე, აზერბაიჯანელი თალიშებისა და აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე მცხოვრები მცირერიცხოვანი დაღესტნური ეთნიკური ჯგუფების რელიგია. სუნიტური ტრადიციები არსებობს როგორც შაფიტების სკოლაში, დაღესტნის ხალხებს შორის, ასევე ჰანაფის სკოლაში, რომელიც ჩეჩნებისა და ინგუშების, ჩერქეზი ხალხის (ადიგელები, ჩერქეზები, ყაბარდოელები), ყარაჩაელებისა და ბალყარელების, საქართველოში მცხოვრები აჭარლების, ასევე ოსთა უმცირესობისა (20-30%) და მუსლიმი აფხაზების (35%) რელიგიაა [4].

ქრისტიანობა ასევე სხვადასხვა ფორმითაა წარმოდგენილი კავკასიაში. რეგიონში ქრისტიანობის ძირითადი საყრდენი არის ქართული ორთოდოქსული და სომხური აპოსტოლურ-ორთოდოქსული ეკლესია. გარდა ამისა, ოსების უმეტესობა ორთოდოქსი ქრისტიანია [5]; მათ იგივე წეს-ჩვეულებები აქვთ, რაც რუსებს. ეს უკანასკნელნი არიან წარმოდგენილი კავკასიაში, როგორც ახალმოსახლეები/ხიზნები (უხეში გამოთვლებით, დაახლოებით 3% სომხეთში, 4% აზერბაიჯანში, 6% საქართველოში, ისინი არიან აგრეთვე ჩრდილოეთ კავკასიაში). აფხაზების ნაწილი ქრისტიანია, ნაწილი კი მაჰმადიანი. საერთოდ, აფხაზები წარმართული ტრადიციების შენარჩუნების, ისლამისა და ქრისტიანობის შერევის და, საზოგადოდ, დაბალი რელიგიური პროფილის საინტერესო მაგალითს წარმოადგენენ. საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ დასავლეთ ევროპიდან კავკასიაში რამდენიმე პროტესტანტულმა მისიამ შეაღწია, მაგრამ მათ ცოტა მიმდევარი გამოუჩნდა.

კავკასიაში ასევე წარმოდგენილია იუდაიზმი ადგილობრივი თათების ანუ მთაში მცხოვრებ ებრაელთა სახით, რომლებიც ცხოვრობენ აზერბაიჯანსა და დაღესტანში. მათ კარგი ურთიერთობა აქვთ რეგიონის სახელმწიფოებთან. ისინი სიამაყით ამბობენ: “მთელს მსოფლიოში მხოლოდ ორ ადგილზე ცხოვრობენ ებრაელები ასე ერთად – ისრაელში და აქ” [6]. თათების გარდა, აშქენაზი ებრაელები ცხოვრობენ ბაქოში, თუმცა მათი უმეტესობა ემიგრაციაში წავიდა ისრაელში. ეს იყო არა დისკრიმინაციის, არამედ ზოგადად ქვეყანაში არსებული მეტად მძიმე პირობების შედეგი. ებრაულ თემს ემატება აგრეთვე დაახლოებით 20000 ქართველი ებრაელი.

დასასრულს, ბუდიზმი, რომელიც რუსეთის ახლანდელი კონსტიტუციის თანახმად, ერთ-ერთი “ადგილობრივი” რელიგიაა, არის ყალმუხების რელიგია, რომლებიც ცხოვრობენ კასპიის ზღვის ჩრდილო-დასავლეთ სანაპიროზე, დაღესტნის ჩრდილოეთით. ყალმუხეთი, ჩვეულებრივ, არ განიხილება კავკასიის ნაწილად, მაგრამ ის არც რუსეთის სხვა რეგიონის ნაწილია. გარდა ამისა, ურთიერთკავშირი ყალმუხებსა და მათ სამხრეთკავკასიულ ხალხებს შორის ღრმავდება.

ცხადია, რომ კავკასია რელიგიურად ძალზე მრავალფეროვანი რეგიონია. ამავე დროს, აქ ვხედავთ რამდენიმე მიმდინარე და პოტენციურ კონფლიქტს ეთნიკურ ჯგუფებს შორის. 1980-იანი წწ. ბოლოდან მიმდინარე ხუთმა შეიარაღებულმა კონფლიქტმა უბედურება დაატეხა კავკასიას. ესენია: მთიანი ყარაბაღის კონფლიქტი, ერთის მხრივ, აზერბაიჯანელებსა და სომხებს, მეორე მხრივ, აზერბაიჯანელებსა და მთიანი ყარაბაღის სომხებს შორის, რომელმაც იფეთქა 1987 წელს; აფხაზეთისა და საქართველოს კონფლიქტი, რომელიც დაიწყო 1988 წელს, მაგრამ ომში მხოლოდ 1992 წელს გადაიზარდა; 1989 წლის სამხრეთ ოსეთისა და საქართველოს კონფლიქტი; ჩეჩნებისა და რუსების კონფლიქტი, რომელიც დაიწყო 1991 წელს, მაგრამ მისი ესკალაცია მოხდა 1994 წელს; და ბოლოს, 1992 წლის ოქტომბერ-ნოემბრის ჩრდილოეთ ოსეთისა და ინგუშეთის კონფლიქტი.

ამ ხუთიდან ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო მთიანი ყარაბაღისა და ჩეჩნეთის კონფლიქტები. ამ უკანასკნელზე კვალი აფხაზეთის კონფლიქტმაც დატოვა. დასავლეთის მასმედია ამ ორ კონფლიქტს, როგორც წესი, შემდეგნაირად განსაზღვრავს: “კონფლიქტი ქრიასტიან სომხებსა და მუსლიმ აზერბაიჯანელებს,” ან “მუსლიმ ჩეჩნებსა და ორთოდოქს რუსებს” შორის. ეს შეფასება ტიპიურია დასავლური მასმედიისათვის და ხშირად წარმოადგენს

კონფლიქტების მიზეზთა ახსნის საფუძველს. რელიგიური განსხვავებების არსებობა საკმარის საფუძველად მიიჩნევა შეიარაღებული კონფლიქტისათვის. ამის შედეგად მცვილიზაციათა შეჯახების თეორეტიკოსებმა, მაგალითად, ს.ფ. ჰანთინგტონმა, გამოიყენეს კავკასიის შემთხვევა, განსაკუთრებით მთიანი ყარაბაღის კონფლიქტი, ახლა კი ჩეჩნეთს ჩაეჭიდნენ, როგორც ცვილიზაციათა დაპირისპირების მაგალითს. ერთი შეხედვით, ფაქტები თითქოს ადასტურებს კონფლიქტების ამგვარ ინტერპრეტაციას. ხუთი კონფლიქტიდან სამი თითქოს აშკარა რელიგიური ხასიათისა იყო, მეოთხე – ნაკლებად, ხოლო მეხუთეს ამასთან საერთო არაფერი ჰქონდა. პირველი სამი შემთხვევაა: 1) მთიანი ყარაბაღის კონფლიქტი, სადაც ერთმანეთს დაუპირისპირდნენ სომეხი ორთოდოქსი ქრისტიანები და მუსლიმი აზერბაიჯანელები; 2) ჩეჩნეთში – ორთოდოქსი ქრისტიანი რუსებისა და სუნიტი მუსლიმი ჩეჩნების კონფლიქტი; 3) პრიგოროდნის რაიონის კონფლიქტი ორთოდოქს-ქრისტიან ოსებსა და სუნიტი ინგუშებს შორის. აფხაზეთის კონფლიქტს შუალედური ადგილი უკავია, რადგანაც აქ დაპირისპირებული არიან, ერთი მხრივ, ქრისტიანი ქართველები და, მეორე მხრივ, ნაწილობრივ ქრისტიანი, ნაწილობრივ კი მუსლიმი აფხაზები, ორივე შემთხვევაში ძლიერი წარმართული გავლენით. და ბოლოს, საქართველოსა და სამხრეთ ოსეთს შორის კონფლიქტში არ ფიგურირებს რელიგიური ფაქტორი, რადგანაც ორივე მხარე ორთოდოქსი ქრისტიანია.

ამ კონტექსტში, ძნელია იმის მტკიცება, რომ რელიგიას არ ჰქონდა არავითარი მნიშვნელობა ამ კონფლიქტებში. ეს არც არის ამ სტატიის მიზანი. ამასთანავე, შეიძლება ეჭვი შევიტანოთ იმ თვალსაზრისში, რომელიც რელიგიას ამ კონფლიქტების კატალიზატორად მიიჩნევს. ეს აზრი დამტკიცებული იქნება ემპირიულად, ქვემოთ მოყვანილი დაკვირვებების გათვალისწინებით.

რელიგიური კონფლიქტის მახასიათებლები

იმისთვის, რომ რელიგიური მახასიათებლით აღვწეროთ კონფლიქტი, არ არის საკმარისი მხოლოდ ის, რომ კონფლიქტში მონაწილე მხარეები სხვადასხვა რელიგიის მიმდევრები იყვნენ. რელიგია უნდა იდგეს კონფლიქტის დღის წესრიგში. რელიგია უნდა იყოს კონფლიქტის საკითხი, ან კონფლიქტი, მონაწილე მხარეთაგან ერთ-ერთის მიერ მაინც, უნდა გაიაზრობოდეს გამოკვეთილი რელიგიური ტერმინებით. ამასთანავე, ერთ-ერთი მხარე უნდა მოელოდეს სხვა ქვეყნებში ერთმორწმუნეთა გაერთიანებას, როგორც კონფლიქტზე რეაქციას. შეიძლება ისაუბრო კონფლიქტში რელიგიის ფაქტორის

ჩართვაზე, თუ ქვემოთმოყვანილი პირობებიდან ერთ-ერთი მაინც დაკმაყოფილებულია:

1. ერთ-ერთი მხარე მაინც მიმართავს აზროვნების რელიგიურ ასპექტს, რათა მოახდინოს კონფლიქტური ქცევის დაკანონება.
2. პარტიათა პოლარიზაცია განმტკიცებულია რელიგიური იდენტურობით ან თეოლოგიური პერსპექტივებით [7].

კავკასიური კონფლიქტები

კავკასიური კონფლიქტების ანალიზისა და მათი ბუნების იდენტიფიცირების მცდელობისას შეიძლება დავასკვნათ, რომ კონფლიქტების ძირითადი საფუძველი ტერიტორიის კონტროლია. კავკასიის ოთხი კონფლიქტი მოიცავს ეთნიკურ ავტონომიურ ტერიტორიებს, რომელთა ლიდერები ცდილობენ გამოგლიჯონ ისინი შესაბამისი ცენტრალური ხელისუფლების კონტროლს. საბჭოთა კავშირის დაშლიდან და არსებული კონსტიტუციური ვაკუუმიდან გამომდინარე, თხუთმეტივე მოკავშირე რესპუბლიკას ერთდროულად მიეცა დამოუკიდებლობის გამოცხადების შესაძლებლობა. მხოლოდ პრიგოროდნის შემთხვევაა განსხვავებული. ეს არის კონფლიქტი ტერიტორიის ნაწილისათვის რუსეთის ფედერაციაში შემაგავლ ორ რესპუბლიკას შორის, რომელიც ერთ დროს ინგუშეთის კონტროლის ქვეშ იყო, მაგრამ 1944 წელს გადაეცა ჩრდილოეთ ოსეთს [8]. სტატიაში მოცემულია თითოეული კონფლიქტის მოკლე ისტორია, რათა უკეთესად ჩაწვდეთ რეგიონში კონფლიქტების დინამიკას.

მთიანი ყარაბაღი

მრავალი ფაქტორის გათვალისწინებით, მთიანი ყარაბაღის კონფლიქტი უდიდეს საფრთხეს უქმნიდა საერთაშორისო უშიშროებას. ის შეიცავდა როგორც შიდასახელმწიფო (მთიანი ყარაბაღი აზერბაიჯანის წინააღმდეგ), ასევე სახელმწიფოთა შორის (აზერბაიჯანი სომხეთის წინააღმდეგ) განზომილებას, აგრეთვე რეგიონული ესკალაციის პოტენციალს, რადგან მასში შესაძლოა ჩართულიყო თურქეთი, ირანი და რუსეთი. მთიანი ყარაბაღის კონფლიქტი შეიძლება ჩაითვალოს გამონაკლის შემთხვევად საბჭოთა ეროვნულ პოლიტიკაში: საბჭოთა კავშირში არსებობდა ორი სომხური პოლიტიკური ერთეული – სომხეთის საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკა და მთიანი ყარაბაღის ავტონომიური ოლქი. ამ დროს კი, ვთქვათ, სომხებს საქართველოში არ ჰქონდათ ავტონომია; არც აზერბაიჯანელებს – საქართველოში ან

დაღესტანში. არც რუსები სარგებლობდნენ ასეთი უფლებით ყაზახეთში. აღსანიშნავია ისიც, რომ ერთობის სახელწოდება გეოგრაფიულია და არა ეთნოპოლიტიკური.

დაპირისპირებამ აზერბაიჯანელებსა და სომხებს შორის პირველად იფეთქა 1905 წელს, რუსეთის პირველი რევოლუციის დროს და კვლავ იჩენდა ხოლმე თავს საბჭოთა სახელმწიფოს სისუსტის უამს [9]. სამხრეთ კავკასიის დამოუკიდებლობის ხანმოკლე პერიოდი 1918-1920 წლებს შორის, აღსაგვს იყო კონფლიქტებით [10]. 1987 წელს ცენტრიდან ზეწოლის შესუსტებამ გამოიწვია ფარული დაძაბულობის ხელახალი ესკალაცია [11]. “პერესტროიკის” დროს კონფლიქტი კვლავ აღმოცენდა როგორც სახალხო დემონსტრაციების, ასევე პოლიტიკური ბრძოლის სახით, რამაც გამოიწვია ძალმომრეობის ესკალაცია. ტერიტორია, სადაც სომხები და აზერბაიჯანელები გვერდიგვერდ ცხოვრობდნენ, ორმხრივი ეთნიკური წმენდის არეალი გახდა. 1988 წლის თებერვალში ადგილობრივმა საბჭოებმა მიმართეს აზერბაიჯანის, სომხეთისა და საბჭოთა კავშირის უმაღლეს საბჭოებს, რათა მთიანი ყარაბაღი სომხეთის საბჭოთა რესპუბლიკის იურისდიქციაში გადასულიყო. ეს თხოვნა ბათილად და ძალადაკარგულად სცნო აზერბაიჯანისა და საბჭოთა კავშირის ხელისუფლებამ. ამან გამოიწვია ძალმომრეობის აფეთქება ყარაბაღის მოსახლეობის ჯგუფებს შორის, რასაც მოჰყვა სუმგაითის ტრაგედია, სადაც სომხები ეთნიკური ძალადობის მსხვერპლი გახდნენ. რბევას ხელმძღვანელობდნენ სომხეთიდან დევნილი აზერბაიჯანელები [12].

1990-91 წწ. მიმდინარეობდა არაორგანიზებული პარტიზანული ომი, როგორც ყარაბაღსა და მის შემოგარენში, ასევე აზერბაიჯან-სომხეთის მთელ სასაზღვრო ტერიტორიაზე [13]. ამ ფონზე ორივე მხარემ, განსაკუთრებით კი სომხეთმა, დაიწყო შეიარაღება. სულ მალე მძიმე შეიარაღებაც გამოჩნდა [14]. 1991 წლის აგვისტოს მოსკოვის პუტჩის პერიოდს დაემთხვა სიტუაციის მნიშვნელოვანი გაუარესება და საბჭოთა კავშირის კოლაფსი, რაც იმას ნიშნავდა, რომ საბჭოთა სახელმწიფოს ცენტრალური მმართველობა აზერბაიჯანსა და სომხეთში სწრაფად სუსტდებოდა, ეს კი ორი ქვეყნის დამოუკიდებლობასთან ერთად იწვევდა კონფლიქტის ინტერნაციონალიზაციას. საქმე სრულმასშტაბიანი ომისაკენ მიდიოდა. მომდევნო ორ წელიწადში სომხეთის შეიარაღებულმა ძალებმა მოახერხეს კონტროლის დამყარება მთიან ყარაბაღზე, ასევე აზერბაიჯანის დასავლეთ და ჩრდილოეთ ტერიტორიებზე, რასაც მოჰყვა ლტოლვილთა 800000 კაციანი ნაკადი [15].

1994 წელს მიღწეულ იქნა ცეცხლის შეწყვეტა, რომელიც დღემდე შენარჩუნებულია. მიუხედავად იმისა, რომ დაპირისპირებულ მხარეებს შორის არ დგანან სამშვიდობო ძალები, ადგილი ჰქონდა მხოლოდ მცირეოდენ შეტაკებებს. საერთაშორისო მოლაპარაკებები, მიმართული მხარეთა დაახლოებისაკენ, მარცხით დამთავრდა, მიუხედავად ეუთოს (OSCE) მინსკის ჯგუფის მხრიდან ინტენსიური საშუაშედეგო მცდელობებისა, რომელსაც საერთაშორისო მანდატი აქვს კონფლიქტის გადაწყვეტისთვის.

აფხაზეთი

იმ კონფლიქტთან, რომლებიც თავს დაატყდა საქართველოს დამოუკიდებლობის მოპოვებამდე, ყველაზე სასტიკი და მძიმე იყო აფხაზეთის კონფლიქტი. საქართველოს დამოუკიდებლობამდე აფხაზეთი ავტონომიური საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკა იყო. აფხაზეთი საქართველოში მცხოვრები 80 ეთნიკური ჯგუფიდან ყველაზე მოუსვენარნი და რიცხობრივად მნიშვნელოვანი იყვნენ საქართველოსთვის. საქართველოს მთლიანი მოსახლეობა 5,4 მილიონს შეადგენდა. ქვეყანაში ცხოვრობდა 95000 აფხაზი. აფხაზეთი გასაბჭოებულ იქნა 1921 წლის მარტში და იწოდა აფხაზეთის საბჭოთა სოციალისტურ რესპუბლიკად, როგორც საბჭოთა კავშირის ხელშეკრულებაზე თავისი სურვილით ხელმომწერი მხარე და ცნობილ იქნა საქართველოს რევოლუციური კომიტეტის მიერ. სწორედ ეს არის ის საფუძველი, რომელზე დაყრდნობით აფხაზეთი მოითხოვენ დამოუკიდებლობას [16].

საბჭოთა კავშირის დროს არსებულ დაძაბულობათა (რომლებიც დროდადრო ამოხეთქავდა ხოლმე) გამომჟღავნების თვალსაზრისით, ყველაზე თვალსაჩინო იყო 1988 წელი. „პერესტროიკის“ პირობებში როგორც საქართველომ, ასევე აფხაზეთმა იპოვეს საშუალებები დამოუკიდებლობის თაობაზე თავიანთ მოთხოვნათა გამართლებისთვის [17]. 1988 წელს ექვსმა აფხაზმა ლიდერმა საბჭოთა ხელმძღვანელობას მისწერა წერილი, სადაც ჩამოყალიბებული იყო პრეტენზიები საქართველოს მიმართ [18]. 1989 წლის მარტში, იგივე ფორუმმა შეადგინა პეტიცია, რომლითაც მოითხოვა აფხაზეთის რესპუბლიკის რეინსტიტუციონალიზაცია საბჭოთა კავშირის რესპუბლიკად, რაც საქართველოს შემადგენლობიდან გასვლას ნიშნავდა. ამ მოთხოვნამ მხარდაჭერა ჰპოვა აფხაზეთის არააფხაზი მოსახლეობის უდიდეს ნაწილში. 1989 წლის ზაფხულის შეტაკებებში თორმეტი კაცი დაიღუპა და რამდენიმე ასეული დაიჭრა

[19]. 1990 წლის აგვისტოში, რეგიონის უმაღლესმა საბჭომ აფხაზეთი გამოაცხადა სრულუფლებიან მოკავშირე რესპუბლიკად, რითაც გამოეყო საქართველოს.

კონფლიქტის მთავარ კატალიზატორად იქცა 1991 წლის მარტის საყოველთაო საკავშირო რეფერენდუმი, რომელიც გორბაჩოვის მიერ წარმოდგენილ სამოკავშირეო ხელშეკრულებას ეფუძნებოდა. საქართველოს ხელმძღვანელობამ აუკრძალა ქვეყნის მოსახლეობას ამ რეფერენდუმში მონაწილეობა. მიუხედავად ამისა, აფხაზეთმა, რომლებიც დადებითად იყვნენ განწყობილნი საბჭოთა კავშირის შენარჩუნებისადმი, რეფერენდუმში მონაწილეობა და მტკიცედ დაუჭირეს მხარი საბჭოთა კავშირის შენარჩუნებას. აფხაზეთმა აღადგინა 1925 წლის კონსტიტუცია, რომელიც მას განსაზღვრავდა როგორც დამოუკიდებელ, მაგრამ “სპეციალური ხელშეკრულების საფუძველზე საქართველოს საბჭოთა სოციალისტურ რესპუბლიკასთან გაერთიანებულ რესპუბლიკას” [20]. ამით მან პრაქტიკულად გამოაცხადა დამოუკიდებლობა, თუმცა ღია დატოვა კარი საქართველოსთან ფედერაციული გაერთიანებისთვის [21].

ამ ქმედებაზე საქართველოს რეაქცია გამომჟღავნდა 14 აგვისტოს სამხედრო მოქმედებებით. ეს ხორციელდებოდა იმ შეიარაღებული დაჯგუფებების მიერ, რომლებიც ნაკლებად კონტროლირდებოდნენ სახელმწიფოს მიერ. უკანდახეულმა აფხაზეთმა შენაერთებმა მხარდაჭერა მიიღეს ჩრდილოეთიდან, საიდანაც ჩრდილო კავკასიელი მოხალისეები, ძირითადად ჩერქეზები და ჩეჩნები, მოეწვინენ მათ მშველელად. რამდენიმე კვირის განმავლობაში ქართული შეიარაღებული ძალები უკან იხევდნენ გაიძვერა რუსი სამხედრო შენაერთების მოქმედებათა წყალობით, რომლებიც სინამდვილეში აფხაზეთს უჭერდნენ მხარს [22]. ომი გაგრძელდა ზამთრამდე, როდესაც საომარი მოქმედებები დროებით შეწყდა.

1993 წლის მარტში აფხაზეთმა განაახლეს შეტევები ჩრდილოეთ რეგიონში განლაგებული საყრდენი პუნქტებიდან და სექტემბერში, საქართველოში შინაარეულობის დროს, აიღეს ქალაქი სოხუმი, აიძულეს საქართველოს პრეზიდენტი ე. შევარდნაძე, ქალაქიდან გაქცეულიყო. ამის შედეგად, აფხაზეთის მთელი ტერიტორია მოექცა აფხაზეთი მთავრობის კონტროლქვეშ [23]. აფხაზეთში მცხოვრები ქართველები ძალისმიერი გზით, ეთნიკური წმენდის შედეგად იქნენ გამოყრილნი. გაეროს დამკვირვებლებმა დაასკვნეს, რომ ორივე მხარე დამნაშავე იყო ადამიანთა უფლებების აშკარა დარღვევაში [24]. გაერომ, რომელიც მთავარი მედიატორი იყო აფხაზეთში, მიუხედავად მოლაპარსაკებების

რამდენიმე რაუნდისა, კონფლიქტის გადაწყვეტაში მარცხი განიცადა.. დაძაბულობა კვლავ დიდი იყო და საომარი მოქმედებები განახლდა 1998 წლის მაისში, აფხაზეთის სამხრეთით, გალის რეგიონში, რომელიც საკუთრივ საქართველოს ესაზღვრება. ამან გააქარწყლა ახლო მომავალში კონფლიქტის გადაწყვეტის ყველა იმედი.

სამხრეთ ოსეთი

სამხრეთ ოსეთში პროცესები, რომლებიც გამოაშკარავდა 1989 წელს, ხანმოკლე პერიოდის მანძილზე განვითარდა. 1987 წლიდან საქართველოში პოლიტიკური ატმოსფერო თანდათან ნაციონალისტური და შოვინისტური ხდებოდა, განსაკუთრებით საქართველოში მცხოვრებ ეროვნულ უმცირესობებთან მიმართებაში. 1988 წლის ნოემბერში მიღებულ იქნა კანონი, რომელმაც განამტკიცა ქართული ენის პოზიციები საქართველოს მთელ ტერიტორიაზე [25]. ეს შეიძლება მიჩნეულ იქნეს ცენტრსა და რეგიონს შორის “კანონთა ომის” მოსამზადებელ საფეხურად, რომელიც სერიოზულად დაიწყო 1989 წლის დამდეგს [26]. ამასობაში, ახლად ფორმირებულმა ოსურმა სახალხო ფრონტმა “ადამონ ნიხასმა” [27] გამოხატა თავისი მხარდაჭერა აფხაზთა მიერ საქართველოს შემადგენლობიდან გასვლის მოთხოვნებისადმი და გაგზავნა პეტიცია მოსკოვში, ჩრდილოეთ და სამხრეთ ოსეთის გაერთიანების მოთხოვნით [28]. 10 ნოემბერს სამხრეთ ოსეთის უზენაესმა საბჭომ აამაღლა ავტონომიური საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკის სტატუსი. საქართველოს პარლამენტმა დაუყოვნებლივ გააუქმა ეს გადაწყვეტილება და საქართველოს ხელმძღვანელობამ მოაწყო მარში ცხინვალზე იმ საბაბით, რომ უნდა დაეცვა ქალაქის ქართული უმრავლესობა [29]. შეიარაღებული შეტაკება თავიდან იქნა აცილებული საბჭოთა კავშირის შინაგანი ძალების მიერ. ქართველთა გამოდევნას თან ახლდა ოსების გადაადგილება ჩრდილოეთ ოსეთისაკენ. მათი რაოდენობა 30000 – 100000 კაცს შორის მერყეობდა. აქ შედიოდნენ ის ოსებიც, რომლებიც ცხოვრობდნენ სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური რეგიონის გარეთ [30].

1991 წლის შუა ხანებში საქართველო ბომბავდა სამხრეთ ოსეთის დედაქალაქს, იმ მიზნით, რომ მოსახლეობა იძულებული გამხდარიყო, იქიდან გაქცეულიყო. ნოემბერში ადგილი ჰქონდა მძევლად აყვანის სერიებს და ცხინვალის ალყაშემორტყმულ იქნა ქართული ჯარის მიერ. ჩრდილოკავკასიელი მოხალისეები მზად იყვნენ ინტერვენციისათვის და რუსეთმაც ღიად დაიჭირა ოსების მხარე. სიტუაციის სერიოზულობა და აქამდე ლოკალური კონფლიქტის

ფართო კავკასიურ ომში გადაზრდის შესაძლებლობა, რომელიც აწონასწორებდა საქართველოსა და რუსეთს, იყო ხელშემწყობი ფაქტორი შვედრენდისა (რომელიც პრეზიდენტ ზ. გამსახურდიას განდევნის შემდეგ ახალი მოსული იყო ხელისუფლებაში) და ბორის ელცინის ერთმანეთთან დაახლოებისათვის. 1992 წლის 22 ივნისს ორმა ლიდერმა ხელი მოაწერა სოჭის შეთანხმებას, ჩრდილოეთ და სამხრეთ ოსეთის ლიდერთა თანდასწრებით, რომელთაც ხელი არ მოაწერეს მას. განსაკუთრებით სამხრეთ ოსეთის წარმომადგენლები იყვნენ უკმაყოფილო მისი ფორმულირებით. ცეცხლის შეწყვეტა არ მომხდარა 28 ივნისს და სამშვიდობო ძალები, რომელიც შედგებოდნენ რუსების, ქართველების და ოსებისგან, ჩადგა კონფლიქტის ზონაში. 14 ივლისს პირველი მშვიდობისმყოფელები განლაგდნენ პოზიციებზე და მას შემდეგ საომარი მოქმედებები შეწყვეტილია.

ჩეჩნეთი

ისტორიულად, ჩეჩნები ყველაზე მეტად ეწინააღმდეგებოდნენ რუსეთის მმართველობის მიღებას. ისინი რუსეთის წინააღმდეგ სხვა ხალხებზე ხშირად და ხანგრძლივად ჯანყდებოდნენ და ამის შედეგად მათ უფრო მეტი რეპრესიები იკემეს რუსეთისაგან, ვიდრე მათმა მეზობლებმა [31]. 1989-1990 წლების “სუვერენიტეტის პარადის” დროს ჩეჩნების რეაქცია ვოლგისპირეთის თათრებისგან და მეზობელი რესპუბლიკებისგან სრულიად განსხვავებული იყო. ჩეჩნების ეროვნული მოძრაობა უფრო რადიკალური, უფრო ემოციური დატვირთვის მატარებელი გახდა, ვიდრე საბჭოთა კავშირში არსებული სხვა სახალხო ფრონტები. გარდა ამისა, ჩეჩნების მდგომარეობა, ჩრდილოეთ კავკასიის სხვა ერებთან შედარებით, დემოგრაფიული თვალსაზრისით, უკეთესი იყო. მათი რიცხვი ერთ მილიონს უდრიდა. ამ ფაქტმა, ჩეჩნების გაბედულებასთან ერთად, აგრეთვე იმ მოვლენამ, რომ ჩეჩნების ეროვნულ მოძრაობაში დომინირებდნენ ჩეჩური საზოგადოების რადიკალური ძალები, მოამზადა ნიადაგი მოსკოვთან კონფლიქტისათვის.

1990 წლის ნოემბერში გროზნოში ჩატარდა ჩეჩნთა საყოველთაო კონგრესი, სადაც მკაფიოდ გამოიკვეთა ჯოხარ დუდაევის ქარიზმატული პიროვნება [32]. 1991 წლის აგვისტოს გადატრიალება იქცა სიგნალად დუდაევისთვის, რომელმაც მოიწვია ეროვნული კონგრესი და ამხილა გადატრიალება, რასაც ჩეჩნეთის ოფიციალური ლიდერი, დოკუ ზავგაევი უსიტყვოდ დაეთანხმა. სექტემბერში ძალით იქნა გარეკილი რესპუბლიკის

უმაღლესი საბჭო [33]. დუდაემა 27 ოქტომბრისთვის საპრეზიდენტო არჩევნები დანიშნა და დროულად – 2 ნოემბრამდე, დამოუკიდებლობის გამოცხადების დღემდე – იქნა არჩეული პრეზიდენტად. რუსების მხრიდან სეპარატიზმის ჩახშობის მცდელობას ჩენების საპასუხო ცეცხლი მოჰყვა. ამის შემდეგ ომი სამი წლით შეწყდა[34].

ამასთანავე, რუსეთმა 1993 წლის შუა ხანებიდან დაიწყო დუდაევის შეიარაღებული ოპოზიციის დაფინანსება და გამხნეება. 1994 წლის დეკემბერში, როდესაც კონფლიქტში მისი მონაწილეობა აშკარა გახდა, რუსეთმა პირდაპირი ინტერვენცია გადაწყვიტა. 1994 წლის 11 დეკემბერს რუსეთის ძალები შეიჭრნენ ჩენეთში, იმ რწმენით, რომ ჩენეთს რამდენიმე კვირაში დააშოშმინებდნენ. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ეს ასე არ მოხდა. ჩენებმა დიდი წინააღმდეგობა გაუწიეს რუსებს. ომი, სხვადასხვა ხანგრძლიობის პაუზებით, 1996 წლის სექტემბრამდე გაგრძელდა. რუსებმა მოახერხეს ჩენეთის უმეტესი ტერიტორიის ოკუპირება, მაგრამ ვერ შეძლეს მთებში ასვლა, საიდანაც აჯანყებულები აგრძელებდნენ წინააღმდეგობას.

1996 წლის აგვისტოს დასაწყისში რუსეთმა უარი თქვა საბრძოლო ოპერაციების შეწყვეტაზე და ჩენების პოზიციებს არტილერიის ცეცხლი დაუშინა. ჩენებმა მასიური შეტევით იერიში მიიტანეს გროზნოზე და სხვა მთავარ ქალაქებზე და მოახერხეს ქალაქზე კონტროლის დამყარება. ეს სწორედ იმ დროს მოხდა, როდესაც ელცინი რუსეთის პრეზიდენტის ფიცს დებდა [35]. ამას შედეგად მოჰყვა მოლაპარაკებების დაწყება, რაც დამთავრდა 1996 წლის 28 აგვისტოს სამშვიდობო შეთანხმებით [36]. საინტერესოა ერთი გარემოება: ეს შეთანხმება არ შეიცავდა რაიმე გადაწყვეტილებას ჩენეთის სტატუსის საკამათო საკითხზე. რადგანაც რუსეთმა უარყო, დათანხმებულა ჩენეთის დამოუკიდებლობას და ჩენეთმაც იუარა რუსეთში დარჩენა, მხარეები შეთანხმდნენ ამ საკითხის 5 წლით – შერიგებამდე და რეკონსტრუქციამდე – გადადებაზე.

ჩენურმა მხარემ ეს გამარჯვებად მიიღო და განმარტა რუსეთის მიერ ჩენეთის დამოუკიდებლობის აღიარებისკენ გადადგმულ ნაბიჯად. მაგრამ რუსეთი უარყოფს ამ ინტერპრეტაციას და ამტკიცებს, რომ ჩენეთს, საერთაშორისო სამართლის მიხედვით, არა აქვს რუსეთის ფედერაციის შემადგენლობიდან გასვლის უფლება. ამას მრავალი დამკვირვებელი ეთანხმება, თუმცა არიან მცირერიცხოვანნი, ამ ნაშრომის ავტორის ჩათვლით, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ არსებობს კანონიერი საფუძველი ჩენეთის

დამოუკიდებლობისათვის [37]. ყოველ შემთხვევაში, ჯერჯერობით არც ერთ ქვეყანას არ უღიარებია ჩეჩნეთი და, ალბათ, არც ერთი მათგანი არ ცნობს მას, თუ რუსეთმა არ აღიარა იგი პირველად. ამასთანავე, ჩეჩნეთმა de facto მოიპოვა დამოუკიდებლობის ისეთი ხარისხი, რომელიც აშკარად აღემატება თათარსტანის სტატუსს, და რომელიც ავტონომიაზეც მეტია. ჩეჩნეთს ყავს საკუთარი, ხალხის მიერ არჩეული მთავრობა, თავისი არმიით აკონტროლებს საკუთარ საზღვრებს და გააჩნია დამოუკიდებელი სახელმწიფოს ყველა ელემენტი. რეალურად, რუსეთს არ გააჩნია ადმინისტრაციული კონტროლი ჩეჩნეთზე, ვერ ახორციელებს ფედერალურ კანონებს ამ ტერიტორიაზე. ამრიგად, 1997 წლის მაისის სამშვიდობო ხელშეკრულება შეიძლება ინტერპრეტირდეს ჩეჩნეთის გასვლად რუსეთის ფედერაციიდან [38]. როგორც პაულ გობლმა აღნიშნა, ჩეჩნეთი და რუსეთი ამ დროისათვის შეიძლება შეთანხმდნენ იმ ფორმულაზე, რომლის ძალითაც ჩეჩნეთი ყველაფერში დამოუკიდებელია, ოღონდ არა აქვს შესაბამისი სტატუსი [39].

პრიგოროდნი

ჩვენ არ მოგვეპოვება მასალები ინგუშებსა და ოსებს შორის არსებულ ისტორიულ კონფლიქტებზე. შესაძლოა, არსებობდა აზრი, რომ ინგუშები, ასევე სხვა ადგილობრივი კავკასიელი ხალხები **არიან მთიელები**, ხოლო ოსები, ე.წ. “მთისწინეთელები,” არის ხალხი, რომლებიც ცხოვრობენ როგორც მთაში, ასევე ბარში. უფრო მეტიც, ინგუშები ადგილობრივები არიან, მაშინ როდესაც ოსები რეგიონში დასახლდნენ მხოლოდ VI საუკუნეში. ეს ორი ხალხი სხვადასხვა აღმსარებლობისაა. ინგუშები არიან სუნიტი მუსლიმები, ოსები კი – უმეტესწილად ორთოდოქსი ქრისტიანები. პრობლემას საფუძველი ჩაეყარა მეორე მსოფლიო ომის დროს, როდესაც ინგუშები ცენტრალურ აზიასა და ციმბირში დეპორტირებულ ხალხებს შორის აღმოჩნდნენ. რადგანაც ჩეჩნეთ-ინგუშეთის ავტონომიური საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკა გაუქმებულ იქნა 1946 წლის ივნისში, მისი ტერიტორია დაიშალა და გადანაწილდა მის მეზობლებს შორის [40]. ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო ის, რომ ქალაქ ვლადიკავკაზის პრიგოროდნის რაიონი, რომელიც ქალაქს ჩრდილოეთიდან, აღმოსავლეთიდან და სამხრეთიდან ესაზღვრება, გადაეცა ჩრდილოეთ ოსეთს. დეპორტაციისთვის განკუთვნილ რეგიონად მიჩნეულ იქნა ინგუშეთის ტერიტორიის ნახევარი [41].

როდესაც 1957 წლის ნოემბერში ჩეჩნეთ-ინგუშეთის ავტონომიური საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკა აღდგენილ იქნა წინანდელ უფლებებში,

პრიგოროდნის რაიონი დარჩა ჩრდილოეთ ოსეთის შემადგენლობაში და იქ დაბრუნებულ ინგუშებს თავიანთ სახლებში ოსები დახვდათ შესახლებული, რომელთაც მათ თავინთ სახლებში დაბრუნების ნება არ დართეს [42]. მიუხედავად ამისა, 1989 წლისთვის ბევრმა ინგუშმა, ლეგალურად თუ არალეგალურად, მოახერხა პრიგოროდნიში დაბრუნება და ამ რაიონის გარკვეულ ნაწილებში უმრავლესობა შეადგინა. „პერესტროიკის“ დროს ინგუშებმა მიზნად დაისახეს პრიგოროდნის რაიონის დაბრუნება თავიანთი კონტოლის ქვეშ. ბორის ელცინმა თავდაპირველად კეთილგანწყობა გამოიჩინა ინგუშთა მოთხოვნების მიმართ და იმ კომისიამ, რომელიც იძიებდა ამ საქმეს, აღმოაჩინა, რომ ინგუშთა მოთხოვნები კარგად იყო დასაბუთებული.

ჩრდილოეთ ოსეთში, რომელიც ამ ახალი პოლიტიკური სიტუაციის წინაშე აღმოჩნდა, გაბატონდნენ ის კომუნისტური ძალები, რომელთაც სურდათ ძველი წესრიგის აღდგენა. უნდა აღინიშნოს, რომ მათ თავიანთი საბჭოური სახელი ბოლო დრომდე შეინარჩუნეს [43]. როგორც ერთი რუსი დამკვირვებელი აღნიშნავდა, “საბჭოთა სუპერსახელმწიფოს წყობილებისა და სამხედრო-ადმინისტრაციული სისტემის დანგრევა პატარა ოსეთში აღქმულ იქნა არა როგორც გათავისუფლება და ეროვნულობის გამოცოცხლება, არამედ საგარეო უსაფრთხოებისა და საშინაო სტაბილურობის კომპლექსის დარღვევა” [44].

ამასობაში სიტუაცია უარესდებოდა. 1991 წლის მარტში ინგუშთა შეიარაღებულმა ძალებმა სცადეს ძალით დაებრუნებინათ თავიანთი სახლები და აპრილში მოხდა შეტაკებები ინგუშებსა და ოსებს შორის, რის შედეგადაც ერთი ოსი დაიღუპა და თოთხმეტი ინგუში დაიჭრა. 1992 წლის ოქტომბერში, ოსების ტანკის ინგუშ გოგონაზე გადავლის ფაქტი საკმარისი აღმოჩნდა იმისთვის, რომ რეგიონში დაწყებულიყო ხანმოკლე სამოქალაქო ომი, რომელმაც 600 კაცი შეიწირა. რუსებმა ოსების მხარე დაიჭირეს კონფლიქტის დასასრულს და გაასახლეს პრიგოროდნის რაიონის ინგუშები. მოლაპარაკებებს არავითარი შედეგი არ მოჰყოლია. არც ლტოლვილთა რეპატრაცია მომხდარა და არც რეგიონის სტატუსი განსაზღვრულა. დაძაბულობამ კვლავ იჩინა თავი 1996 წელს და კონფლიქტი კვლავ გაღვივდა.

კონფლიქტების ხასიათი

ზემოთ აღწერილი ხუთი კონფლიქტი შეიძლება კლასიფიცირდეს ეთნოპოლიტიკურ კონფლიქტებად. ისინი არ შეიცავდნენ იდეოლოგიურ კომპონენტს და ეკონომიკური ფაქტორი მხოლოდ კონფლიქტის ხელისშემწეობად

გვეკლინებოდა. მიზეზი, რის გამოც ორი სუბიექტი ერთმანეთში ვერ თანხმდება ერთის მიერ რაღაც გარკვეული ტერიტორიის კონტროლზე, არის ეთნიკურობა, აგრეთვე მეტოქეობა სხვა ეთნიკური ერთობის მიმართ და შიში იმისა, რომ შენზე იბატონებენ სხვა ჯგუფის წევრები. ამ თვალსაზრისით, კონფლიქტების მთავარი განმსაზღვრელია თავდაცვის პრობლემა, რომელიც შიშს ეფუძნება. სხვაგვარად შეიძლება ითქვას, რომ ეს არის ურთიერთდაპირისპირებული ეთნიკური ერთობების შიგნით არსებული ნაციონალიზმის გამოვლინება; ისინი ერთიმეორით საზრდოობენ და ძლივსძლიობით თუ იარსებებენ ერთიმეორის გარეშე. მათ შეიძლება ეწოდოთ პოლიტიზებულ ეთნიკურობაზე დამყარებული ეთნოპოლიტიკური კონფლიქტები.

ამ ეთნოპოლიტიკურ კონფლიქტებში რელიგია ხშირად ასრულებს ორი ერთობის გამმიჯნავი ფაქტორის როლს. როდესაც ვსაუბრობთ ეთნიკურობაზე, აუცილებელია წარმოვაჩინოთ ის განსხვავებები, რომელიც არსებობს ორ ჯგუფს შორის.

ყველა შემთხვევაში მეომარი ჯგუფები ერთმანეთისგან განსხვავდებიან სალაპარაკო ენით, ცხოვრობენ ერთმანეთისაგან განცალკევებით, აქვთ სხვადასხვაგვარი სოციალური ორგანიზაცია, აქვთ განსხვავებული ისტორია და ისტორიოგრაფია და ამასთანავე მუდმივი ორმხრივი ეჭვი ერთმანეთის მიმართ. რამდენადაც ჩეჩნები და რუსები, სომხები და აზერბაიჯანელები, ინგუშები და ოსები ჩართულნი არიან ერთმანეთთან კონფლიქტში, სხვადასხვა რელიგიის აღმსარებლობა იქცა იმ დამატებით ფაქტორად, რამაც გაზარდა ორმხრივი შუღლი და უნდობლობა.

ეთნიკურობის, და არა რელიგიის, პოლიტიზაცია

საკითხის არსი იმაში მდგომარეობს, რომ სწორედ ეთნიკურობა და არა რელიგია იქნა პოლიტიზებული. რელიგიას მხოლოდ ერთ-ერთი, თავისი განსაზღვრული ადგილი უჭირავს ეთნიკური იდენტურობის განმსაზღვრელ სხვა ფაქტორებს შორის. მაგალითად, საქართველოს საბჭოთა წყობილების დროს ჰქონდა სამი ავტონომიური ტერიტორია: აფხაზეთი, აჭარა და სამხრეთ ოსეთი. რელიგიური ნიშნით განსხვავებულია მხოლოდ აჭარა, რომელიც დასახლებული იყო მუსლიმი ქართველებით. მაგრამ იმ ფაქტმა, რომ აჭარლებსა და ქართველებს რელიგიური განსხვავების მიუხედავად, საერთო ენა და იდენტურობის მრავალი საერთო ელემენტი აქვთ, განაპირობა მათ შორის ძალისმიერი დაპირისპირების აცილება. მეორეს მხრივ, აფხაზების ნაწილი

ქრისტიანია, ოსებიც – ორთოდოქსი ქრისტიანები, მაგრამ ეთნიკური იდენტურობის ყველა სხვა დეტერმინანტი მათ ქართველებისაგან განასხვავებს. ამ ფაქტის გათვალისწინების გარეშე სათანადოდ ვერ იქნება შეფასებული ამ კონფლიქტების სიმწვავე. აფხაზეთის ომში ხანდახან ჩნდება კონფლიქტის გადაწყვეტასთან მიახლოების ნიშნები, ხანდახან კი იგი ისეთი გადაუჭრელი ჩანს, როგორც ჩეჩნეთისა და მთიანი ყარაბაღის კონფლიქტები. აფხაზეთი ერთადერთი კონფლიქტია, სადაც 1998 წლის მაისში ადგილი ჰქონდა ომისაკენ აშკარა მიბრუნებას.

განვიხილავთ რა რელიგიური კონფლიქტის ზემოთ აღნიშნულ ორ ფაქტორს, საკმაოდ ძნელი იქნება რომელიმე, ან ერთ-ერთი მათგანის მაინც ამ კონფლიქტებთან მისადაგება. არცერთ შემთხვევაში, კონფლიქტის არც ერთი მონაწილე მხარე არ მიმართავს რელიგიას იმისთვის, რომ მოახდინოს კონფლიქტის ლეგიტიმაცია. მიუხედავად ამისა, ჭეშმარიტებაა ის ფაქტი, რომ შეურიგებელ მხარეებს შორის აზრთა გარკვეული სხვადასხვაობა გადაიზარდა რელიგიის ექსტრემისტულ ინტერპრეტაციამდე. ეს განსაკუთრებით მართებული იქნება ჩეჩნეთ-რუსეთის ომთან მიმართებაში, სადაც ისლამი გამოყენებულ იქნა ხალხის გაერთიანებისათვის. ამასთანავე, ჩეჩნეთის შემთხვევაში წეს-ჩვეულებათა ან ადათის ბატონობა ისლამურ კანონებზე ბევრის გაოცებას იწვევს [45]. ყველა შემთხვევაში, როდესაც რელიგიას მომართავდნენ, მას პოლიტიკურ ინსტრუმენტად იყენებდნენ. ანატოლ ლიევენის სიტყვით, ჯოხარ დუდაევი 1994 წლის ნოემბერში აღნიშნა, რომ შარიათის, ისლამური კანონების შემოღება იქნებოდა გზა რუსეთის აგრესიის წინააღმდეგ საბრძოლველად; მაგრამ თუ რუსები შეწყვეტდნენ თავიანთ აგრესიას, შარიათი გაუქმდებოდა [46].

ფაქტია, რომ სომხეთ-აზერბაიჯანის კონფლიქტისას სომეხი ქრისტიანები და ისლამის მიმდევარი აზერბაიჯანელები შეუერთდნენ თავიანთი ხალხის შესაბამის მოთხოვნებსა და დემონსტრაციებს, რომლებსაც ადგილი ჰქონდა 1988 წლის თებერვალში. ვაზგენ I-მა, სომეხთა კათალიკოსმა, 1988 წლის 25 თებერვალს წერილი მისწერა გორბაჩოვს და სთხოვა, რომ მიეღო მთიანი ყარაბაღის მოთხოვნა სომხეთთან შეერთების თაობაზე [47]. სომხეთის ტელევიზიით გამოსვლისას მან ასევე მხარი დაუჭირა ამ მოთხოვნებს [48]. დაახლოებით ამავე დროს უმაღლესი სამღვდელთა შეიკრიბა ერევანში და მთიანი ყარაბაღის ანექსია მოითხოვა [49]. 1988 წლის მიწურულს, აიათოლა ალაჰ-შუქურ ფაშაზადე, სამხრეთ კავკასიის მუსლიმთა ლიდერი, გამოვიდა საზოგადოების წინაშე, მას შემდეგ, რაც იგი გააკრიტიკეს ჩუმად ყოფნის გამო

და ახერხაიჯანის მთავრობას თავდაჭერილობისკენ მოუწოდა. მუჰარამის დაწყებასთან დაკავშირებით, რომელიც შიიტებისთვის გლოვის დღეა, ფაშაზადემ ბრალი დასდო ისლამის მტრებს და მოუწოდა მორწმუნეებს მობილიზაციისაკენ [50]. ვაზგენ I-მა ახალი დეკლარაცია გამოაქვეყნა 1989 წელს, სადაც მან დაადასტურა თავისი მრწამსი მთიანი ყარაბაღის თვითგამორკვევის თაობაზე [51].

მიუხედავად ამისა, სულიერი ლიდერები არასოდეს იყვნენ მოვლენათა წინა ხაზზე და მათი მოქმედებები განპირობებული იყო არა რელიგიური აღტიკებით მტრის მიმართ, არამედ იმით, რომ არ დარჩენილიყვნენ მოვლენების მიღმა. უფრო მეტიც, ისინი იკრიბებოდნენ იმისთვის, რომ ემსჯელათ კონფლიქტის ირგვლივ და განდგომოდნენ ძალმომრეობას [52]. მაგალითად, 1994 წელს ვაზგენ I, ფაშაზადე და რუსეთის ორთოდოქსული ეკლესიის წინამძღვარი ერთად მოუწოდებდნენ სომხეთისა და ახერხაიჯანის ლიდერებს, რათა შერიგებულიყვნენ და მიეღწიათ მშვიდობისთვის [53]. კონფლიქტის ადრეულ საფეხურზე ლიდერთა მიერ გაკეთებული განცხადებების შესწავლა გვიჩვენებს, რომ ისინი “მხარს უჭერდნენ” სახალხო მოძრაობებს და მოუწოდებდნენ “მორწმუნეებს მობილიზაციისკენ,” მაგრამ ეს მოწოდებები არ იყო მიმართული ღიად რომელიმე ჯგუფისაკენ და არ უბიძგებდა ხალხს ძალმომრეობისკენ; პირიქით, ისინი თავიანთ მთავრობებს თავდაჭერილობისკენ მოუწოდებდნენ. სულიერი ლიდერები ამტკიცებდნენ, რომ თავიანთი ქვეყნების პოლიტიკოსები და ხალხი ნაკლებად იყვნენ განწყობილნი ომისთვის. ჭეშმარიტად, ეს ის არ არის, რასაც შეიძლება მოვლოდ “რელიგიური კონფლიქტისგან.”

ისლამური ფუნდამენტალიზმის საშიშროების გამო ძნელია ფაშაზადეს დადანაშაულება რელიგიური კონფლიქტის მხარდაჭერაში. “სანდი ტელეგრაფის” მიერ დასმული შეკითხვის – სწამს თუ არა მას შარიათის – პასუხად ის აცხადებს: “რა თქმა უნდა, მე მწამს შარიათის,” მაგრამ ირონიული ღიმილით დასძენს: “მე რომ არ ვიყო შეიხი, შესაძლოა, სხვაგვარად მეპასუხა.” ხალხს უნდა ჰქონდეს სასურველი ტიპის მთავრობის არჩევის უფლება [54].

ვერავენ დაიწყებს იმის მტკიცებას, რომ რელიგიური იდენტურობა და, რა თქმა უნდა, არა თეოლოგიური ხასიათის პრობლემები, იყო ძირითადი ფაქტორი, რომელიც ხელს უწყობდა კონფლიქტში მონაწილე მხარეთა პოლარიზაციას. მხარეთა პოლარიზაცია ემყარება ეთნიკურ და პოლიტიკურ საფუძვლებს.

რელიგიური ერთობა

ბოსნიის ომის მსგავსად, კავკასიაშიც არსებობს “ცივილიზაციური გაერთიანება”. სწორია ის ფაქტი, რომ რუსეთი განიხილება აზერბაიჯანის წინააღმდეგ სომხეთის, ხოლო ინგუშეთის წინააღმდეგ – ოსების მხარდამჭერად. რუსეთი ასევე მიიჩნევა მუსლიმთა მოწინააღმდეგედ, რადგანაც ის უპირისპირდება მუსლიმებს, ბოსნიიდან და კოსოვოდან მოყოლებული, კავკასიის გავლით, ტაჯიკეთამდე არსებულ ტერიტორიებზე. მაგრამ რუსეთი ასევე მხარს უჭერს აფხაზებსა და აჭარლებს საქართველოს წინააღმდეგ, და ქვეყანა, რომელთანაც რუსეთს კავკასიაში ყველაზე დიდი მეტოქეობა აქვს, არის საქართველო, და არა აზერბაიჯანი.

რამდენადაც მუსლიმური მსოფლიო საკმაოდაა შეწუხებული, ძნელია რაიმე ფართო ალიანსი შეიქმნას აზერბაიჯანის ან ჩეჩნეთის მხარდასაჭერად. მართალია, იყო დემონსტრაციები უმეტეს მუსლიმურ ქვეყნებში ჩეჩნეთის მიმართ რუსეთის პოლიტიკის გამო [55], მაგრამ რეალურად ბალტიის ქვეყნები და პოლონეთი იყვნენ ის სახელმწიფოები, რომელთაც ყველაზე ძლიერ დაუჭირეს მხარი აჯანყებულ ჩეჩნებს [56]. მაგრამ ამავე დროს, სწორედ თურქეთი, და არა ისლამური ირანი, იყო ის ქვეყანა, რომელმაც აქტიურად დაუჭირა მხარი აზერბაიჯანსა და ჩეჩნეთს ამ კონფლიქტებში. საერთაშორისო ურთიერთობებში ევრაზიის მასშტაბით ყველაზე საინტერესოდ და აშკარად რელიგიასთან მიმართებაში ეთნიკურობის პრიორიტეტულობა ჩანს კავკასიაში ირანის მიერ გატარებულ პოლიტიკაში. მრავალი მიზეზის გამო, რომლიც უკავშირდებოდა ირანში მცხოვრებ დაახლოებით 20 მილიონი დამონებული აზერბაიჯანელის მიმართ ირანის შიშს, ირანმა შეწყვიტა აზერბაიჯანელების წინააღმდეგ ომში სომხების მხარდაჭერა, მიუხედავად იმისა, რომ აზერბაიჯანი არის ერთ-ერთი დიდი სახელმწიფო, სადაც მოსახლეობის უმრავლესობა, ირანის მსგავსად, შიიტია [57]. სამხრეთ კავკასიაში ამჟამად ყველაზე კარგი ორმხრივი ურთიერთობები აზერბაიჯანელებსა და ქართველებს შორის არსებობს, მაშინ როდესაც ზოგიერთი სომეხი ოფიციალური პირი აღნიშნავს, რომ თუ არა აზერბაიჯანთან კონფლიქტი, მაშინ სომხეთს აუცილებლად ექნებოდა ომი საქართველოსთან, იმ ფაქტის გამო, რომ საქართველოს სომხეთთან მოსახლურ რეგიონში, ახალქალაქში, არსებობს მრავალრიცხოვანი და კომპაქტური სომხური უმცირესობა [58].

ამ ფაქტის შუქზე, ის განცხადებები და ანალიზი, რომლებიც გვხვდება დასავლურ მედიაში და სამეცნიერო წრეებში, ძალზე ნიშანდობლივია. მაგალითად, სემუელ ჰანთინგტონი რუს ანალიტიკოსთან ერთად ამტკიცებს, რომ

“არაფორმალური კოალიციები ვითარდებოდა ცივილიზაციურ მიჯნებზე. ქრისტიანული სომხეთი, საქართველო, მთიანი ყარაბაღი და ჩრდილოეთ ოსეთი გარს ერტყმის მუსლიმურ აზერბაიჯანს, აფხაზეთს, ჩეჩნეთსა და ინგუშეთს” [59]. შოვინისტი გამსახურდიას რეჟიმის დროს საქართველოს გულთბილი ურთიერთობა ჰქონდა დუდაევის ჩეჩნეთთან. ამავე კონტექსტში, ჰანთინგტონი თავისი თეზისის განსამტკიცებლად დასძენს: “მუსლიმები რუსეთის ფედერაციაში გაერთიანდნენ ჩეჩნების ირგვლივ”, აიღეს რა მაგალითი ჩუვაშეთის რესპუბლიკისაგან, რომელმაც გაათავისუფლა თავისი მოქალაქეები ჩეჩნეთში სამსახურისაგან [60]. ჩუვაშეთი ერთ-ერთი რესპუბლიკა იყო, რომელმაც გააპროტესტა რუსეთის მოქმედებები, მაგრამ ჩუვაშეთის რესპუბლიკაში მოსახლეობის უმეტესი ნაწილი ქრისტიანია და მუსლიმები უმცირესობაში არიან, იმ ფაქტის მიუხედავად, რომ ამ ხალხს თურქული ფესვები აქვს. სხვა ჩრდილოეთკავკასიელები დადესტანსა და ინგუშეთში, რომელთაც როგორც ეთნიკური, ასევე რელიგიური კავშირი აქვთ ჩეჩნებთან, გამოხატავდნენ პროტესტს და ცდილობდნენ თავიდან აეცილებინათ რუსეთის არმიის შეჭრა, მაშინ როდესაც სხვა მუსლიმი ხალხები ცენტრალურ აზიასა და რუსეთში სიმშვიდეს ინარჩუნებდნენ [61].

ამ სახის შეფასებებმა გამოიწვია სიძნელეები საქართველო-სამხრეთ ოსეთის კონფლიქტის გაგებაში; ასევე სიძნელეები წარმოიშვა საქართველო-აფხაზეთის კონფლიქტის გააზრებაში, რადგანაც აფხაზეთა უმეტესობა მუსლიმი არაა, განსხვავებით თურქეთში მცხოვრები აფხაზებისაგან. ცივილიზაციათა შეჯახების თეორიის დამცველთა უმეტესი ნაწილი აფხაზებს მუსლიმებად მიიჩნევს, ან საერთოდ უგულებელყოფს ამ კონფლიქტს, ისევე როგორც უარყოფენ 1990 წლის ყირგიზთა და უზბეკთა კონფლიქტს ყირგიზეთის ოშის რეგიონში და 1989 წლის მუსლიმ თურქ-მესხთა ეთნიკურ წმენდას უზბეკეთის მუსლიმთა მხრიდან.

იმის მტკიცება, რომ კავკასიის რომელიმე კონფლიქტის დროს ადგილი ჰქონდა მუსლიმთა გაერთიანებას, ძალზე გაზვიადებული იქნება. ამ კონფლიქტების განხილვამ ცივილიზაციათა შეჯახების სახით, იუგოსლავიის კონფლიქტის მსგავსად, მარცხი განიცადა და ვერ მოახდინა გავლენა მსოფლიოს მუსლიმებზე. სამაგიეროდ, ეს ძალზე წარმატებული აღმოჩნდა დასავლეთში, შესაძლებელია იმიტომ, რომ იქ მედია ამ ფაქტს უფრო აქტიურად აშუქებდა. ნებისმიერ შემთხვევაში, ფაქტი ისაა, რომ დასავლურმა ქვეყნებმა დიდი უინტერესობა გამოიჩინეს იმ ფაქტების მიმართ, რომლებიც გაზვიადების

გარეშე შეიძლება დახასიათდეს, როგორც კონფლიქტები ქრისტიანებსა და მუსლიმებს შორის, როგორც ეს მოხდა ბოსნიის, კოსოვოს, მთიან ყარაბაღის, ჩეჩნეთისა და ინგუშეთის შემთხვევებში. სერბთა ეთნიკური წმენდა ბოსნიაში იმდენად ახლოს იყო ევროპასთან, რომ შეუძლებელია მისი უარყოფა, დამახინჯება ან შეცდომით განმარტება. მთიანი ყარაბაღის მოვლენები, დაახლოებით 600000 აზერბაიჯანელის ეთნიკური წმენდა სომხეთის მიერ აზერბაიჯანში ოკუპირებულ ტერიტორიებზე ვერ მიიჩქმალა, ისევე როგორც ომისა და ადამიანთა უფლებების უზარმაზარი დარღვევის ფაქტები ჩეჩნეთში. ცრუ შესედულებებმა და კონფლიქტთა მარტივმა განმარტებებმა დასავლურ მედიაში, რაც აისახა დასავლური პოლიტიკის ფორმირებაში, კინაღამ გამოიწვია ცივილიზაციათა შეჯახების წინასწარმეტყველების ახლომა.

დასკვნები

რამდენადაც კავკასიის კონფლიქტები ერთმანეთთან ურთიერთდამოკიდებულებაშია, ნათელია, რომ რელიგია არ იყო გადამწყვეტი ფაქტორი არც ერთ მათგანში. რელიგიური ნიშანი იყო ეთნიკურობის განმსაზღვრელი ერთ-ერთი ფაქტორი. რელიგიის ნაკლებ მიმზიდველობა, მიუხედავად იმისა, რომ ის პოტენციურად ძალზე სასარგებლო იყო მორწმუნეთა გაერთიანებისთვის, იყო შედეგი საბჭოთა ათეიზმის 70 წლიანი ბატონობისა, რომელმაც უდაოდ შეამცირა რელიგიის როლი ყოფილი საბჭოთა ხალხების ინდივიდუალურ თუ სოციალურ ცხოვრებაში. თუ ეს ასეა, მაშინ რა იყო ის გადამწყვეტი ფაქტორი, რამაც გავლენა მოახდინა მოვლენებზე? ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ ეთნიკური პოლიტიკის მნიშვნელობა, რომელიც, თავის მხრივ, მჭიდროდაა დაკავშირებული გარეშე მტრისძაღვის შექმნასთან. გარდა ამისა, სხვადასხვა, ხშირად ურთიერთსაწინააღმდეგო ურთიერთობების ერთმანეთში აღრევა – მაგალითად, ჩეჩნეთ-საქართველოს ურთიერთობებში – შეფერადებულია ერთი განსაკუთრებული ფაქტორით: “რეალპოლიტიკით.”

ავტორის შენიშვნები

[1] სხვა სამი კონფლიქტი არის დნესტრისპირეთის, ოშის (ყირგიზეთის) და ტაჯიკეთის. არც ერთი ეს კონფლიქტი არ მიმდინარეობს სხვადასხვა რელიგიური აღმსარებლობის მიმდევრებს შორის და მხოლოდ ოშის (უზბეკეთ-ყირგიზეთის) კონფლიქტი არის ფაქტობრივად ეთნიკური კონფლიქტი.

[2] იხ. William Ward Maggs, “somxeTi da azerbaijani: axloaRmosavluri orientacia”, *Current History*, January 1993.

[3] Samuel P. Huntington, “The Clash of Civilizations?”, in *Foreign Affairs*, Summer 1993. The thesis was expanded in Huntington’s *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York; Simon&Schuster, 1996.

[4] Alexandre Bennigsen and S. Enders Wimbush, *Muslims of the Soviet Empire: A Guide*, London; Hurst&Co., 1985, pp. 127-222.

[5] უნდა აღინიშნოს, რომ წინაქრისტიანული წარმართული ტრადიციები ოსეთში შერწყმულია როგორც ისლამთან, ასევე ქრისტიანობასთან. იგივე სიტუაციაა აფხაზეთში. ოსურ წარმართობაზე იხ. Sebastian Smith, *Allah’s Mountains – Politics and War in the Russian Caucasus*, London: Tauris, 1998, pp. 80-83.

[6] იხ. Inga Saffron, “The Mountain Jews of Guba,” in *The Philadelphia Inquirer*, 21 July 1997, reprinted in *Azerbaijan International*, vol. 6 no.2, Summer 1998.

[7] ამ კონფლიქტების ამომწურავი ანალიზი იხ.გამოსაცემად მომზადებულ წიგნში “Small Nations and Great Powers - A Study of Ethnopolitical Conflicts in the Caucasus, Richmond: Curzon Press, 1990. konfliktების Tanamedrove mdgomareobis Sesaxeb ix agreTve: Svante E.Cornell, "Peace or War? The Prospects of Conflicts in the Caucasus", in the Iranian Journal of Internarional Affairs, vol.7, no.2, Summer 1997; "The Unruly Caucasus", in Curent History, vol.96 no.612, October 1997.

[8] იხ. Kjell-Ake Nordquist, “Religion and Armed Conflicts: Some Observations”, in *States in Armed Conflict 1989*, ed. Karin Lindgren, Uppsala University Dept of Peace an dConflict Research, Report no.32.

[9] იხ Svante E, Cornell, “Conflicts in the North Caucasus,” in *Central Asian Survey*, vol.17, no.3, Fall 1998.

[10] Tadeusz Swietochowski, “The Problem of Nagorno-Karabakh: Geography versus Demography under Colonialism and in Dercolonization”, in Hafeez Malik, ed., *Central Asia*, Basingstoke; MacMillan, 1994, pp. 143-158, here at p.145.

[11] Tadeusz Swietochowski, "The Problem of Nagorno-Karabakh: Geography versus Demography under Colonialism and in Dercolonization", in Hafeez Malik, ed., *Central Asia*, Basingstoke; MacMillan, 1994, pp. 143-158, here at p.145.

[12] See Stephen Blank, "The Transcaucasian Federation and the Origins of the Soviet Union", in *Central Asia Survey*, vol. 9 no. 4, 1990; Haidar Bammate, "The Caucasus and the Russian Revolution (from a Political Viewpoint)", in *Central Asia Survey*, vol. 11, no.4, 1991.

[13] See Stephane Yerasimos, "Caucase: Le Retour de la Russie", in *Politique Etrangere*, no. 1, 1994; Stuart J. Kaufman, *Ethnic War in karabagh*, paper presented at the International studies Association, Minneapolis, March 1998; Svante E. Cornell, "Undeclared War: The Nagorno-Karabakh Conflict Reconsidered", in *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, vol. 20, no. 4, Summer 1997, pp. 1-23.

[15] For Further details see Cornel, *Small Nations and Great Powers*, op. cit.[7], chapter 3, "The Azerbaijani-Armenian Conflict over Nagorno-karabakh".

[16] ღტოღვიღთა შესახებ იხ: Josep Zapater, "Refugies et Personnes Deplacées en Azerbaïdjan", in *Cahiers D'Etudes sur la Mediterranee Orientale et le Monde Turco-Iranien (CEMOTI)*, no. 20, 1995, pp. 285-306.

[17] See Gueorgui Otryba, "War in Abkhazia – the Regional Significance of the Georgian-Abkhazian Conflict ", in Roman Szporluk, (ed.), *The International Relations of Eurasia, vol. I: National Identity in Russia and the New States of Eurasia*, Armonk, NY: ME Sharpe, 1994, pp. 283-309.

[18] Quoted from Otryba, "War in Abkhazia", op. cit. [18], p.285.

[19] See Elizabeth Fuller, "Georgia, Abkhazia, and Chechen-Ingushetia" in *RFERL Research Report*, 7 February 1992, p. 5; Stephane Yerasimos, "Caucase: Le Retour de la Russie", p.63.

[20] ¹See *Current Digest*, vol.41 no.29, 1989, pp.14-16.

[22] See Otryba, "War in Abkhazia", op. cit.[18], p. 28.

[23] See "Abkhazia Declares its Independence, but Wants to Remain Within a Georgian-Abkhaz "Federal State"", in *Current Digest*, v44 n 30, 26 August 1992, p.24.

- [24] For a (Georgian) perspective on this issue, see Svetlana Chervonnaya, *Conflict in the Caucasus – Georgia, Abkhazia, and the Russian Shadow*, (Translated by Ariane Chanturia) Glastonbury: Gothic Image Publications, 1994.
- [25] For a Short overview of the military events, see Christian Altmann and frank Nienhuysen, *Brennpunkt kaukasus: Wohin Steuert Russland*, Bergisch Gladbach; Bastei Lubbe, 1995, pp. 44-49.
- [26] United Nations, *United Nations Peacekeeping*, 1994 update, p.164.
- [27] See Elizabeth Fuller, “Draft ‘State Program’ on Georgian Language Published”, in *Radio Liberty Research Report*, 559\88, 12 December 1988.
- [28] See Catherine Dale, “Abkhazia and South Ossetia: Dynamics of the Conflicts”, in Pavel Baev and Ole Berthelsen (eds.), *Conflicts in the Caucasus*, PRIO Report 3196, Oslo: International Peace Research Institute, 1996, pp.13-26.
- [29] See Elizabeth Fuller, “The South Ossetian Campaign for Unification”, in *Report on the USSR*, no.49, 1989, pp.17-20.
- [30] See Elizabeth Fuller, “South Ossetia – Analysis of a Permanent Crisis”, *Report on the USSR*, 15 February 1991.
- [31] See Julian Birch, “The Georgian\South Ossetian Territorial and Boundary Dispute”, in Wright et.al. (eds), *Transcaucasian Boundaries*, p. 182.
- [32] See Julian Birch, “Ethnic Cleansing in the Caucasus”, in *Nationalism and Ethnic Politics*, vol.1 no. 4, 1995, pp.90-107. *Moscow News*, 19 November 1992, estimates a total number of 40-55000 Ossetians from Georgia proper.
- [33] See Abdurahman Avtorkhanov, “The Chechens and the Ingush during the Soviet Period and its Antecedents”, in Marie Bennigsen Broxup, *The North Caucasus Barrier*, London, Hurst, 1992, pp.146-194.
- [34] See Christopher Panico, *Conflict in the Caucasus: Russia’s War with Chachnya*, RISCT, London; Conflict Studies 281, July 1995.
- [35] See Flammig Splidsboel-Hansen, “The 1991 Chechen Revolution: The Response of Moscow”, in *Central Asian Survey*, vol.13, no.3. October 1994, 395-406.

[36] See Marie Bennidsen Broxup, "After the Putsch, 1991", in Broxup (ed), *The North Caucasus Barrier*, Also Splidsboel-Hansen, "The 1991 Chechen Revolution: The Response of Moscow".

[37] See the overview in Vera Tolz, "The War in Chechnya," in *Current History*, October 1996, or more detailed in Chapter 5 of Cornel, *Small Nations and Great Powers*, or Carlotta Gall and Thomas de Waal, *Chechnya: A Small Victorious War*, Basingstoke: Pan Books, 1997, pp.331-361.

[38] See Peter Rutland, "A Fragile Peace", in *Transitions*, no.23, 15 November 1996, Also Tolz, "The War in Chechnia".

[39] See Svante E. Cornel, "A Chechen State?" in *Central Asia Survey*, vol. 16 no. 2, June 1997. For a concurring argument see Marie Bennidsen Broxup, "Thcetcheme: Une Guerre Coloniale", in *Politique Internationale*, no.67, 1995, pp. 107-119. See also Soili Nysten-Haarala, "Does the Russian Constitution Justify and Offensive against Chechnia" in *Central Asia Survey*, vol.14 bno.2, June 1995. For arguments defending the Russian positions, see Tarcision Gazzini, "Considerations on the Conflict in Chechnia," in *Human Rights Law Journal*, vol. 17, no. 3-6, 15 October 1996. See also Christian Altmann and Frank Nienhuysen, *Brennpunkt Kaukasus: Wohin Steuert Russland*, Bergisch Gladbach; Bastei Lubbe, 1995, pp.140-144.

[40] See Francis A. Boyle, "Independent Chechnya: Treaty of Peace with Russia of 12 May 1997", in *Turkistan Newsletter*, vol.97;1\50, 15 September 1997

[41] See Paul Goble, "How Independent is Chechnia", *Radio Free Europe\radio Liberty Report*, 11 September 1997 (Reproduced in *Turkistan Newsletter*, vol.97;1\50 September 1997).

[42] See Alexandr Nekrich, *The Punished Peoples; the Deportation and Fate of the Soviet Minorities at the end of the second World War*, New York; Norton and Co., 1978, p.91.

[43] See Julian Birch, "Ossetia: a Caucasian Bosnia in Microcosm", in *Central Asian Survey*, no. 1, 1995, p.43-74, here at p.53.

[44] See Human Rights Watch\Helsinki, *The Ingush-Ossetian Conflict in the Prigorodniy Region*, New York; Human Rights Watch, 1996., p.12.

[45] Formerly the North Ossetian Autonomous Socialist Republic, recently changed to the Republic of North Ossetia –Alania.

[46] See Vadim Ogoyev, "The Ossetians "Loyalty" to Socialism as a Crisis of National Self-Awareness", *Nezavisimaya Gazeta*, 8 July 1992, in condensed from in *Current Digest of the Post-Soviet Press*, vol. 44 no.27,5 5 August 1992, p.26.

[47] See Anatol Lieven, *Chechnya: Tombstone of Russia Power*, New Haven; Yale University Press, 1998; Carlotta Gall and Thmas de Waal, *Chechnya; A Small Victorious War*, Basington, Pan Books, 1997.

[48] Lieven, p.364, quoting Moscow Times, 22 November 1994.

[49] See Giriar Libardian, *The karabakh File*, Cambrige, Mass; Zoryan, 1988, pp. 101-102.

[50] See A. Mansurov, *Bielye Piatna Istorii i Perestroika*, Baku; Yazici, 1990, pp. 162-163.

[51] See Amir Taheri, *Crescent in a Red Sky: The Future of Islam in teh Soviet Union*, London: Hutchinson, 1989, p.171.

[52] *Ibid.*, p.171.

[53] See V. Guroian, "Faith, Churchm and Nationalism in Armenia", in *Nationalities Papers*, vol. 20, no.1, 1992.

[54] See Svante E. Cornel, *Conflict Theory and the Nagorno Karabakh Conflict: Guidelines for a Plitical Solution*, Stockholm: Triton, 1997; Arie Vaserman and Rami Giant, "National, Territorial or Religious Conflict? The case of Nagorno Karabakh", in *Studies in Conflict and Terrorism*, no. 4, 1994.

[55] *BBC Monitoring Service*, 20 April 1994.

[56] *The Sunday Telegraph*, 1 March 1992, p.19.

[57] See Taras Kuzio, "International Reaction to the Chechen Crisis," in *Central Asian Survey*, vol. 14 no.1, 1995, pp. 97-109.

[58] See Svante E. Cornel, "International Relations to Massive Human Rights Violations: The Case of Chechnia", in *Europe-Asia Studies*, vol.51, no.1, January 1999.

[59] See Svante E. Cornel, "Iran and theCaucasus", in *Middle East Policy*, vol.5, no.4, January 1998.

[60] See Philip Petersen, "Security Policy in Post-Soviet Transcaucasia, in *European Security*, no. 1, 1994, Georgia has a 500000-strong Armenian community".

[61] See Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York; Simon & Schuster, 1996, p.278.

[62] Huntington, p. 277.

[63] See Taras Kuzio, "The Chechnya Crisis and the Near Abroad," in *Central Asian Survey*, vol. 14, no.4, 1995.

ინგლისურიდან თარგმნა დავით მაცაბერიძემ

რეზიუმეები Summaries

David Matsaberidze

Correlation of Civilizational and Political Factors in Caucasian Conflicts

Caucasus, which represents complicated mosaics of nations, cultures, religions and civilizations, today is the scene of several existing and potential conflicts. Some scientists and politicians try to explain current processes in Caucasus in light of S.P. Huntington's theory about the clash of civilizations. Scientific interests frequently are blocked by political motives, when one of the participants of conflict tries to use the idea of "civilizational and religious incompatibility".

Some processes occurring in Caucasus can't be explained according to above mentioned theory. The reasons of Caucasian conflicts can be found in political and economical factors. Administrative-territorial division of the region in Soviet period has played decisive role. The autonomy republics and districts were formed artificially, without of decision of a question of disputable territories. All these have created a basis for arising of conflicts, as soon as the process of Soviet Union's disorder began.

Civilizational factor doesn't play the decisive role in most of these conflicts. Here are crossed the political and economic interests of the great states. Current conflicts in Caucasus have ethno-political bases and politization of ethnicity is more important factor, than religious identification. Civilizational, cultural and religious play a role of the catalyst. At the beginning of the conflict their influence can be expressed in separating of the participants of conflict, farther – in maintenance of conflict deepening. On the other hand the cultural factor can prevent occurrence of the conflict.

Ketevan Kakitelashvili

THE ROLE OF CULTURAL FACTORS IN REORGANIZATION

OF THE HUMAN BRAIN'S FUNCTIONAL ASYMMETRY

Necessity for application of interdisciplinary research methods at the contemporary stage of science development becomes more and more evident. The proposed paper is an attempt of accomplishing such research. We have applied neuropsychological methods for revealing situation that exists in the Georgian cultural realm. We endeavoured to explain the observed tendency by concrete cultural factors. According to our research, accomplished in 2003 among 6-12 years old children, the number of the so-called weakly right-handed children in Georgia has significantly increased in comparison with the 1996 data (15% in 1996, and 56% in 2003). Indicator of the left-eye dominant has increased as well (13% in 1996, and 38% in 2003). Taking into consideration the recent stage of existing knowledge, the obtained result does not point at functional reorganization of the brain hemisphere's asymmetry. In our opinion, the reason for such reorganization should not be sought in biological factor but in the cultural one, namely in the radical change of the intellectual life style of children. Intellectual load associated with visual-spatial activity (computer games, watching TV) was substituted for logical verbal one (reading, accomplishing arithmetical operations orally). As a result, the left hemisphere activity (the source of logical-verbal mentality) has decreased (within the norm), and the right hemisphere activity (the source of visual-spatial mentality) has increased (within the norm). Presumably, intellectual life style of young children, as one of the cultural factors, effects functional asymmetry of the brain hemispheres and reorganizes it.

Ivane Tsereteli

A. J. TOYNBEE'S "CHALLENGE-RESPONSE" THEORY AND SOME PROBLEMS OF THE CULTURAL-HISTORICAL DEVELOPMENT OF GEORGIA

What governs the process of society's formation and development? What is the basis for their self-identity? According to A. J. Toynbee, the "Challenge-Response" mechanism can be considered a basis for society's development. Existing environmental conditions, available resources and wealth, as well as the location of Georgia between the West and East were the principal stimuli for making the Georgian society. Just owing to the above, Georgia was exposed to strict challenges of the human environment that became the stimulus for forming the Georgian population as a society entity. Reasons for development of the Georgian society should be sought in the interest shown towards her on the part of the neighbouring countries: this interest stimulated the Georgian society to utilize the maximally possible amount of environmental resources in the struggle against invaders.

Irakli Chkhaidze

MAN IN CAPTIVITY OF THE SET OF SYMBOLS

The philosophical school, which assumes existence of a symbol-oriented mode of understanding reality, plays important role in the modern culturology. Technological progress has determined its topicality.

The German philosopher Ernst Cassirer is one of the most prominent representatives of the above school. His considerations about ability of man to use the symbolic forms in a process of thinking are of special importance. Man creates "set of symbols", which merge him from the environment. The primitive man enveloped himself with translucent "set of symbols".

Simultaneously with evolution of the mankind, that implies evolution of man, the set became more solid and opaque. Has the “set of symbols” reached its peak of opacity? Can we tie it up with a concept of “civilization” proposed by Spengler?”

Shota Khinchagashvili

Religious Factor in Caucasian Conflicts

(1990-s)

Caucasus is unique not only for its mosaic of nationalities, but its religious multiplicity as well. Such historical experience always guaranteed the peaceful coexistence of different ethnic and religious groups. However, last decade of the past century is distinguished for its bloody events in the Caucasus. The war in Karabakh, Tskhinvali (South Ossetia), Abkhazia, Chechnya and other conflicts brought about thousands of deads and refugees. But should we always see these conflicts in the prism of Clash of Civilizations theory or identify them as a religious conflict? The heredity of repugnant administrative (autonomy) system of Soviet Union, which stands for “Divide et Impera” policy, is vital aspect too, while its further alternative isn’t still proposed. In the end, the common security system can be seen as the key solution for these problems.

Maia Kvrivishvili

For Some Georgian Terms of Time and Space Categories

Time and space conscious and beliefs have been expressed in all spheres of culture by various marks and symbols. The Georgian language terms that are based on samples of Georgian culture and folklore and that have been kept till present are rather interesting from this point of view. We tried to show that those terms had the same meaning and were used in the same context.

Shalva Mekravishvili

ON THE ISSUE OF METHODOLOGY OF HISTORY

An issue of the methodology of history is of special importance within the system of historical knowledge. Certain time ago F. Nietzsche, Marxists (K. Marx, F. Engels), Neokantians (W. Windelband, H. Rickert, M. Weber), the French historical school of “Annals” (M. Bloch, L. Febvre), P. Burke and A. Lovejoy (“History of ideas”), et. al have developed interesting conceptions and theories concerning the above problem. F. Nietzsche considered the critical method of historiography to be the essential one. Marxists created formational model of the society’s development, and underlined decisive role of material principles in the historic processes. Neokantians, who considered culture as the main objective for studies, criticized the Marxist methodology. M. Weber created the theory of “Ideal Types”. The school of Annals opposed traditional primitivism as it paved the way to the “total” history and shaped a new methodology for source studies. P. Burke put the issue of merging evolutionary and revolution models (developed correspondingly by Spenser and Marx) on agenda. A. Lovejoy created a methodology of the “history of ideas”, which is based on the conception of “idea-blocks”.

Malkhaz Toria

The Georgian Society: Discussing some Issues of the Value Orientation

The paper deals with some trends of the value orientation existing in Georgia at present stage. One of them is oriented on the traditional values, it's supporters insisting on the canonization of the exclusive mission of the Orthodox church in Georgia; the representatives of the second position maintain the advantage of the democratic system and consider the priority of the liberal values to be introduced in the society.

Mariam Mamulashvili

**THE REFORMIST QUEST
IN THE GEORGIAN CHURCHES AND MONASTERIES (9TH-10TH CC.)**

Religion determined all main aspects of the society's life in Middle Ages, and influenced formation of high moral principles, cultural and political thinking.

Events developing within the spiritual institutes were often reflected on laity. In its turn the laity influenced social and political life of the country.

From this viewpoint, of interest is the monastery reform of Giorgi Atoneli. After holding the Ruis-Urbnisi Church Council, reforms affected the Church hierarchy as well. Later on, the democratic tendencies influenced the life of laity. This can be verified by tracing implementation of republicanism principles in monasteries, and by likeness of the corresponding terminology with the program of rich laity.

Of interest is an attitude of the Georgian monasteries to the Greek-Byzantine, or Catholic Churches. Namely, the Georgians, while remaining Orthodox, have never joined anathema oriented on schism, they reject existence of heresy in Catholic Church and maintain contacts with Catholic monks, etc.