

მეხსიერების ადგილები და ქართული ნაციონალური იდენტობის სიმბოლური გარემო



ილიას
სახელმწიფო
უნივერსიტეტის
ბეჭდვითობა
ILIA STATE
UNIVERSITY
PRESS

ISBN 978-9941-18-380-5



9 789941 183805

მეხსიერების ადგილები და ქართული ნაციონალური იდენტობის სიმბოლური გარემო

კრებულის შემდგენლები:

სტივენ ჯონსი
მალხაზ თორია



მეხსიერების ადგილები და ქართული ნაციონალური იდენტობის სიმბოლური გარემო

კრებულის შემდგენლები:
სტივენ ჯონსი და მალხაზ თორია



ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი
თბილისი 2022 წელი

მეხსიერების ადგილები და ქართული ნაციონალური იდენტობის სიმბოლური გარემო

კრებულის შემდგენლები:
სტივენ ჯონსი და მალხაზ თორია



კრებული მომზადდა შოთა რუსთაველის საქართველოს
ეროვნული სამეცნიერო ფონდის ფუნდამენტური კვლევებ-
ისათვის სახელმწიფო სამეცნიერო საგრანტო (N FR17_624)
პროექტის „ქართული ნაციონალური იდენტობა და ‘მეხსი-
ერების ადგილები’: წარსულის კონსტრუირების დომინან-
ტური და ალტერნატიული პერსპექტივები“ ფარგლებში.

წამყვანი ორგანიზაცია: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი
თანამონაწილე ორგანიზაცია: ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი

საგრანტო პროექტის შემსრულებლები:

მაია არავიაშვილი (მკვლევარი)
მალხაზ თორია (პროექტის სამეცნიერო ხელმძღვანელი)
ქეთევან კაკიტელაშვილი (მკვლევარი)
ელენე კეკელია (მკვლევარი)
კონსტანტინე ლადარია (პროექტის კოორდინატორი)
ოლივერ რაისნერი (მკვლევარი)
ნინო ფირცხალავა (მკვლევარი)
ნინო ჩიქოვანი (მკვლევარი)
ირაკლი ჩხაიძე (მკვლევარი)
ბეჟან ჯავახია (მკვლევარი)

სამეცნიერო პროექტის კონსულტანტი

სტივენ ჯონსი

ტექსტის რედაქტორი

ნატალია ვაჩიშვილი

დამკაბადონებელი

ქეთევან გოგავა

ISBN 978-9941-18-380-5

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა
ქაქუცა ჩოლოყაშვილის 3/5, თბილისი, 0162, საქართველო

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა მაღლობას უბდის International Association for the Study of the Caucasus და Taylor & Francis Ltd-ს ჟურნალ Caucasus Survey სპეციალურ ნომერში “Memory Sites and Construction of the Past: Rethinking Symbolic Realms of Georgian National Identity” გამოქვეყნებული შემდეგი სტატიების თარგმნისა და გამოცემის უფლებისთვის [Copyright © International Association for the Study of the Caucasus reprinted by permission of Taylor & Francis Ltd, <http://www.tandfonline.com> on behalf of International Association for the Study of the Caucasus]:

Stephen F. Jones & Malkhaz Toria (2021) Introduction: Rethinking Memory Sites and Symbolic Realms of Georgian National Identity, *Caucasus Survey*, 9:3, 211-219, DOI: 10.1080/23761199.2021.1975975;

Irakli Chkhaidze & Ketevan Kakitelashvili (2021) A national figure as a memory site: reinterpretations of Ilia Chavchavadze in the 1910s–1940s, *Caucasus Survey*, 9:3, 220-234, DOI: 10.1080/23761199.2021.1961552

Nino Chikovani (2021) The Mtatsminda Pantheon: a memory site and symbol of identity, *Caucasus Survey*, 9:3, 235-249, DOI: 10.1080/23761199.2020.1871242

Elene Kekelia & Oliver Reisner (2021) Golden or pink – _Stalin as an embattled memory site, *Caucasus Survey*, 9:3, 250-269, DOI: 10.1080/23761199.2020.186773

Malkhaz Toria & Bejan Javakhia (2021) Representing fateful events and imagining territorial integrity in Georgia: cultural memory of David the Builder and the Battle of Didgori, *Caucasus Survey*, 9:3, 270-285, DOI: 10.1080/23761199.2021.1970914

Maia Araviashvili & Konstantine Ladaria (2021) Constructing sites of memory and practising nationalism beyond the homeland: Georgian migrants in the USA and Germany, *Caucasus Survey*, 9:3, 286-299, DOI: 10.1080/23761199.2021.1966234

MEMORY SITES AND SYMBOLIC REALMS OF GEORGIAN NATIONAL IDENTITY

Editors:

Stephen F. Jones and Malkhaz Toria



Ilia State University Press
Tbilisi 2022

MEMORY SITES AND SYMBOLIC REALMS OF GEORGIAN NATIONAL IDENTITY

Editors:

Stephen F. Jones and Malkhaz Toria



The volume of the collected works is an outcome of the research project “Georgian National Identity and Memory Sites: Construction of the Past from Dominant and Alternative Perspectives” funded by Shota Rustaveli National Science Foundation of Georgia (SRNSF) in the framework of Basic Research Grant [Grant Number N FR17_624].

Research Team (Alphabetical order)

Maia Araviashvili (Researcher)
Nino Chikovani (Researcher)
Irakli Chkhaidze (Researcher)
Bejan Javakhia (Researcher)
Ketevan Kakitelashvili (Researcher)
Elene Kekelia (Researcher)
Konstantine Ladaria (Project coordinator)
Nino Pirtskhalava (Researcher)
Oliver Reisner (Researcher)
Malkhaz Toria (Principal investigator)

Research advisor

Stephen F. Jones

Text redactor

Natalia Vacheishvili

Layout design by

Ketevan Gogava

ISBN 978-9941-18-380-5

ILIA STATE UNIVERSITY PRESS

3/5 Cholokashvili Ave, Tbilisi, 0162, Georgia

სარჩევი

შესავალი.....	11
სტივენ ჯონსი და მალხაზ თორია	
ილია ჭავჭავაძე: ეროვნული ფიგურა როგორც მესხიერების ადგილი (1910-იანი – 1940-იანი წლები).....	26
ირაკლი ჩხაიძე და ქეთევან კაკიტელაშვილი	
მთაწმინდის პანთეონი – მესხიერების ადგილი და იდენტობის სიმბოლო.....	58
ნინო ჩიქოვანი	
„ოქროსფერი“ ან „ვარდისფერი“ – სტალინი როგორც კონფლიქტური მესხიერების ადგილი	95
ელენე კეკელია და ოლივერ რაისნერი	
თბილისი, როგორც კულტურულ სამყაროთა გზასაყარი (ქართული და უცხოენოვანი დოკუმენტური ხატი)	126
ნინო ფირცხალავა	
გარდამტეხი ისტორიული მოვლენის და საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობის რეპრეზენტაცია: დავით აღმაშენებლის და დიდგორის ბრძოლის კულტურული მესხიერება	148
მალხაზ თორია და ბეჟან ჯავახია	
მესხიერების ადგილების შექმნა და ნაციონალიზმის პრაქტიკები სამშობლოსგან შორს	175
მაია არავიაშვილი და კონსტანტინე ლადარია	

Table of Content

Introduction – <i>Stephen F. Jones & Malkhaz Toria</i>	11
A national figure as a memory site: reinterpretations of Ilia Chavchavadze in the 1910s–1940s – <i>Irakli Chkhaidze & Ketevan Kakitelashvili</i>	26
The Mtatsminda Pantheon: a memory site and symbol of identity – <i>Nino Chikovani</i>	58
Golden or pink – Stalin as an embattled memory site – <i>Elene Kekelia & Oliver Reisner</i>	95
Tbilisi as a symbolic crossroad of cultures (representation of the city in fiction and documentary prose) – <i>Nino Pirtskhalava</i>	126
Representing fateful events and imagining territorial integrity in Georgia: cultural memory of David the Builder and the Battle of Didgori – <i>Malkhaz Toria & Bejan Javakhia</i>	148
Constructing sites of memory and practising nationalism beyond the homeland: Georgian migrants in the USA and Germany – <i>Maia Araviashvili & Konstantine Ladaria</i>	175

ავტორები (ანბანური სია)

მაია არავიაშვილი, სოციოლოგიის დოქტორი, ასისტენტ-პროფესორი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

მალხაზ თორია, ისტორიის დოქტორი, ასოცირებული პროფესორი, მეხსიერების კვლევების კავკასიური ცენტრის ხელმძღვანელი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი; ნიუ სეულის უნივერსიტეტის (ნიუ იორკი, აშშ) სოციოლოგიის პროგრამის დოქტორანტი.

ქეთევან კაკიტელაშვილი, ისტორიის დოქტორი, ასოცირებული პროფესორი, კულტურის კვლევების სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

ელენე კეკელია, კულტურის კვლევების დოქტორი, მეხსიერების კვლევების კავკასიური ცენტრის წევრი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი; ვირჯინიის უნივერსიტეტის (შარლოტსვილი, ვირჯინია, აშშ) სოციოლოგიის პროგრამის დოქტორანტი.

კონსტანტინე ლადარია, სოციოლოგიის მაგისტრი, ინტერდისციპლინარულ კვლევათა მიმართულების დოქტორანტი, მეხსიერების კვლევების კავკასიური ცენტრის წევრი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

ოლივერ რაისნერი, ფილოსოფიის დოქტორი (გოტინგენის უნივერსიტეტი, გერმანია), პროფესორი ისტორიის, კავკასიის კვლევების და ევროპისმცოდნეობის მიმართულებით; მეხსიერების კვლევების კავკასიური ცენტრის წევრი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

ნინო ფირცხალავა, ფილოლოგიის დოქტორი, პროფესორი შედარებითი ლიტერატურათმცოდნეობის მიმართულებით, მეხსიერების კვლევების კავკასიური ცენტრის წევრი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

ნინო ჩიქოვანი, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, კულტურის კვლევების სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტის ხელმძღვანელი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

ირაკლი ჩხაიძე, კულტურის კვლევების დოქტორი, ასოცირებული პროფესორი, კულტურის კვლევების სასწავლო-სამეცნიერო

ინსტიტუტი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

ბეჟან ჯავახია, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი; ისტორიის საბაკალავრო და სადოქტორო პროგრამების ხელმძღვანელი; შუა საუკუნეების კვლევების სამაგისტრო პროგრამის ხელმძღვანელი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

სტივენ ჯონსი, რუსეთის და ევრაზიის კვლევების პროფესორი, მანთ ჰოლიოკის კოლეჯი (საუთ ჰედლი, აშშ); ჰარვარდის უნივერსიტეტის დევისის ცენტრში ქარველოლოგიის პროგრამის ხელმძღვანელი; თანამედროვე საქართველოს ისტორიის სამაგისტრო პროგრამის თანახელმძღვანელი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

შესავალი

სტივენ ჯონსი და მალხაზ თორია

მეხსიერების კვლევების მიმართ ინტერესი მე-20 საუკუნის 80-იან და 90-იან წლებში ნაციონალიზმის გამოცოცხლების და აღზევების (Brubaker 1996) პარალელურად გაიზარდა. ბალკანეთში სისხლიანი კონფლიქტების და ცენტრალურ და აღმოსავლეთ ევროპაში სოციალისტური ბლოკის კოლაფსის ფონზე წინა პლანზე წამოიწია ნაციონალიზმის და მასთან ერთად ეროვნული ელიტების მიერ წარსულის ინსტრუმენტალიზაციის და მანიპულაციის პრობლემებმა. შეიძლება ითქვას, რომ ეს იყო კოლექტიური მეხსიერების, ისტორიის რეპრეზენტაციის და იდენტობის კვლევების „შემოქმედებითი და ინტენსიური“ პერიოდი (Tota and Hagen 2016, 1). პოსტსაბჭოთა სივრცეში ნაციონალური იდენტობა და მეხსიერება მჭიდროდ იყო დაკავშირებული „სოციალური ამნეზიის ან დავიწყების“ განცდასთან (Simine, 2013, 14). პიერ ნორას სიტყვები – „ჩვენ ბევრს ვსაუბრობთ მეხსიერებაზე რადგან მისგან ცოტა რამ დარჩა“ (იქვე, 14; Nora, 1989, 7), ასევე აღწერს ქართული საზოგადოების შფოთვებს „დავიწყებულ ისტორიასთან“ დაკავშირებით. თუმცა პ. ნორას საფრანგეთისგან განსხვავებით, სადაც მეხსიერების საკითხის აქტუალიზება აგრარული საზოგადოების გაქრობას და ინდუსტრიალიზაციას მიეწერება, 1991 წლამდე საბჭოთა ყოფაში ისტორიის და მეხსიერების „წაშლას“ სხვა, პოლიტიკურ მიზეზებში ეძებენ.

საქართველოში მეხსიერების კვლევების მიმართ ინტერესი საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ გაჩნდა. ეროვნული მოძრაობის ტალღაზე მოსულმა ხელისუფლებამ და მზარდი ავტორიტეტის მქონე ქართულმა მართლმადიდებლურმა ეკლესიამ საბჭოთა პერიოდამდე „სიმბოლური გარემოს“ და მეხსიერების გაცოცხლება და მის საფუძველზე დამოუკიდებელი საქართველოს ახალი „დამფუძნებელი ნარატივის“ შექმნა გაიხადეს მიზნად. პოსტსაბჭოთა ნაციონალური ისტორიოგრაფიის ყურადღების ცენტრში კლასთა ბრძოლისა და საწარმოო ძალთა განვითარების ნაცვლად, მოექცა საქართველოს გამაერთიანებელი მეფეები; ქრისტიანობა და წმინდანები; ეროვნული დამოუკიდებლობისთვის და თვითმყოფადობისთვის მებრძოლი გმირები და მოღვაწეები. დაკარგული მეხსიერების აღდგენა ახალი იდენტობის პოლიტიკის ქვაკუთხედად იქცა, რომლის მიზანი საბჭოთა წარსულის და, ასევე, რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიული გამოცდილების ნეგატიური რეინტერპრეტაციის გარშემო საზოგადოებრივი კონსენსუსის ჩამოყალიბება იყო. მაგალითად, თავიდან აღმოჩენილი საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის (1918-1921) მეხსიერების „კულტივირებამ“

(Assmann 2015) ეფექტური „მნემონიკური ხიდის“ (Zerubavel 2003) როლი შეასრულა, რომელმაც ახლად დამოუკიდებელი სახელმწიფო სიმბოლურად მის დემოკრატიულ და პროევროპულ წინამორბედთან დააკავშირა. ამგვარად, პოსტსაბჭოთა ნაციონალური ელიტის ხელში ხანმოკლე პირველი რესპუბლიკა, რომელსაც წითელმა არმიამ მოუღო ბოლო, 1991 წელს საქართველოს დამოუკიდებლობის აღდგენის ლეგიტიმური საფუძველი გახდა. ისტორიული ანალოგია, როგორც მეხსიერების პოლიტიკის ეფექტური მექანიზმი, რუსეთის (და არა მხოლოდ საბჭოთა კავშირის) ისტორიულ აგრესორად და ოკუპანტად რეპრეზენტაციას ემსახურებოდა. მაგრამ, 2000-იანებში, პირველი რესპუბლიკა კიდევ ერთხელ დაივიწყეს. ამ შემთხვევაში, ის ნეოლიბერალური იდეოლოგიის მსხვერპლი გახდა, რომელიც პირველი რესპუბლიკის სოციალურ-დემოკრატიულ საფუძველს უარყოფდა (Jones 2021). თუმცა 2008 წლის რუსეთ-საქართველოს ომის დროს, 1921 წლის საბჭოთა რუსულ ოკუპაციასა და 2008 წლის რუსეთის აგრესიას შორის პარალელებმა ისევ შეიძინა აქტუალურობა. ამ ტიპის ისტორიული პარალელიზმი მედიაში თუ პოლიტიკურ რიტორიკაში ქვეყნის ტერიტორიული მთლიანობის დასაცავად ეროვნულ მობილიზაციას ისახავდა მიზნად (Toria, 2014). პირველი რესპუბლიკის ისტორია, როგორც „გამოსაყენებელი წარსული“, ისევ გაცოცხლდა.

საქართველოში, ისევე როგორც ყოფილ მოკავშირე რესპუბლიკებში, საბჭოთა წარსულის „რევიზიის“ არსებითი საკითხი იყო ის, თუ როგორ უნდა დაემახსოვრებინა საზოგადოებას ბოლშევიკური ხელისუფლების პოლიტიკური რეპრესიები, სოციალური წმენდები და ტერორი. ამ ყველაფერმა ტალღებად გადაუარა მე-20 საუკუნის 20-50-იან წლების ქართულ საზოგადოებას (მარგველაშვილი და სხვ. 2012). გარდა ამისა, ისტორიული ფიგურების შეფასების, დამახსოვრების, რეაბილიტაციის, თუ პირიქით, „ისტორიის სანაგვეში გადასროლის“ საკითხი მე-20 ს. 90-იანი და 2000-იანი წლების საქართველოში მეხსიერების პოლიტიკის ერთ-ერთი ძირითადი ელემენტი გახდა. პოსტსაბჭოთა ნაციონალურმა ნარატივმა თავიდან განსაზღვრა, თუ ვინ უნდა იყოს დადებითი და ვინ უარყოფითი პერსონაჟი, ვინ გმირი და ვინ მოღალატე საქართველოს ისტორიაში (Gugushvili, Kabachnik, and Kirvalidze, 2017). მაგალითად, ეროვნული გმირების გალერეაში შედიან საქართველოს პირველი პრეზიდენტი ზვიად გამსახურდია (1939-1993); ილია ჭავჭავაძე (1837-1907), თანამედროვე ქართველი ერის დამფუძნებელი მამა; საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II. ისტორიული მოღალატეების და ბოროტმოქმედების სიაში მოხვდნენ იოსებ სტალინი (1878-1953) და, განსაკუთრებით, სერგო ორჯონიკიძე (1886-1937), საბჭოთა ლიდერები, რომლებმაც დაგეგმეს

წითელი არმიის საქართველოში ინტერვენცია 1921 წელს. უახლოესი წარსულის კონტექსტში, ნეგატიური ისტორიული ფიგურების რიცხვში მთავარ ადგილს იკავებს ედუარდ შევარდნაძე (1928-2014), საქართველოს სსრ-ს კომპარტიის ცკ-ს პირველი მდივანი, საბჭოთა კავშირის ყოფილი საგარეო საქმეთა მინისტრი, და ბოლოს, დამოუკიდებელი საქართველოს სახელმწიფო საბჭოს თავმჯდომარე და პრეზიდენტი (1992-2003). სწორედ მას ედება ბრალად ზვიად გამსახურდიას წინააღმდეგ სახელმწიფო გადატრიალების ორგანიზება, სამოქალაქო ომის გაჩაღება, ქართულ-აფხაზურ კონფლიქტში დამარცხება და აფხაზეთის „დაკარგვა“.

ერი-სახელმწიფოს მშენებლობის თითქმის ოცდაათწლიან პერიოდში ბევრმა ჩავარდნამ თუ წარმატებამ ქართველი ისტორიკოსები, ჟურნალისტები და პოლიტიკოსები საქართველოს ისტორიის რეინტერპრეტაციისთვის საჭირო თემატური რეპერტუარით თუ კონცეპტუალური აპარატით აღჭურვა. ისტორიკოსები მსჯელობენ წარსულით მანიპულაციის საკითხებზე სამოქალაქო ომის, ეთნიკური კონფლიქტების, „ვარდების რევოლუციის“ და უახლოესი წარსულის სხვა მოვლენების კონტექსტში. თანამედროვე ქართული საზოგადოების ლიბერალურ და კონსერვატიულ სეგმენტს შორის მიმდინარე მწვავე დებატები გეოპოლიტიკის, რუსეთთან კონფრონტაციის, სტალინური მემკვიდრეობის და სხვა მრავალ აქტუალურ საკითხებზე სწორედ წარსულის შეფასებისა და გადაფასების პრობლემის ჩრჩილში მიმდინარეობს. ამავე დროს, ქართველი ისტორიკოსები, ანთროპოლოგები, სოციოლოგები მუშაობენ ქართული ისტორიული ცოდნის და კოლექტიური მეხსიერების სტრუქტურაზე მე-19 საუკუნიდან დღემდე ნაციონალიზმის გენეალოგიასთან კავშირში. მეცნიერები იკვლევენ, თუ როგორ ჩამოყალიბდა და ფუნქციონირებს ქართული „სქემატური თხრობითი ნიმუში“ (Wertsch and Batiashvili 2011) და „მასტერ ნარატივი“ (Chikovani, 2012) რუსეთის იმპერიის, საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა მეხსიერების კონიუნქტურების ფარგლებში. ამგვარად, თანამედროვე აკადემიური რეფლექსიის საგანია, თუ როდის, როგორ და რატომ ჩამოყალიბდა ქართული ნაციონალური ნარატივი, რომელიც ხაზს უსვამს საქართველოს ისტორიის სიძველეს, კავკასიაში ქართველი ერის ავტოქტონობას, ქრისტიანობის როლს ქართული კულტურის ჩამოყალიბებაში, საქართველოს დემოკრატიულ ტრადიციებს და ქართველების ევროპულობას. პოსტსაბჭოთა კონტექსტში, რუსეთთან ისტორიული ბრძოლა, რომელიც მუდმივად ცდილობს საქართველოს დაპყრობას და ტერიტორიების წართმევას, ისტორიული რეპრეზენტაციის განმსაზღვრელი და მათგანიზებული ელემენტი გახდა. პატარა საქართველოსა და იმპერიის (ამ შემთხვევაში რუსეთის) ეპიკური ბრძოლის სიუჟეტური ხაზი ქმნის ისეთ ინტერპრეტაციულ ჩარჩოს,

რომლის ფარგლებში ხდება სპეციფიკური ისტორიული მოვლენების რეპრეზენტაცია, ზოგადად წარსულისთვის მნიშვნელობის მიცემა და მისი აწმყო თუ მომავალ პროცესებთან დაკავშირება.

საბჭოთა მეხსიერების ადგილების დანგრევა ან რეკონფიგურაცია და მათ ადგილას ახალი „სიმბოლური გარემოს“ კონსტრუირება თანამედროვე ნაციონალური ნარატივის ინსტიტუციონალიზაციის ერთ-ერთი ძირითადი გზაა. ქართველი მეხსიერების მკვლევრების მთავარ საკითხებს შორის არის სიმბოლური „დარწმუნების ადგილები“ [sites of persuasion] (Apsel and Sodaro, 2019), რომლებიც ქართველი ერის თავისუფლებისთვის ბრძოლას და თავგანწირვას განასახიერებენ, მათ შორის: საბჭოთა ოკუპაციის მუზეუმი, თბილისში გმირთა მემორიალი, მთაწმინდის პანთეონი (რეკონსტრუქციის შემდეგ) (Kekelia 2014), და სხვა. კოლექტიური მეხსიერების ახალი „ინფრასტრუქტურა“ მკაფიოდ მიანიშნებს, თუ ვინ არის ოკუპანტი და დაპყრობილი, ვინ არის მოძალადე და ვინ არის მსხვერპლი (Toría 2019; Batiashvili 2015).

ისტორიის სწავლება მეხსიერების პოლიტიკის კიდევ ერთი უმთავრესი მიმართულებაა. ისტორიის სახელმძღვანელოები პირდაპირ ირეკლავენ ოფიციალურ ნარატივს და სკოლის მასწავლებლებიც უშუალოდ გადასცემენ მოსწავლეებს დომინანტურ და სტანდარტულ ისტორიული ცოდნას. 2003 წლის „ვარდების რევოლუციის“ შემდგომი რეფორმები განათლების სისტემაში, „კანონი ზოგადი განათლების შესახებ“ (2005) და „ეროვნული სასწავლო გეგმა“ (2008-2009) წინგადადგმულ ნაბიჯად შეფასდა ქართველი მეცნიერების მიერ „წარსულის დემოკრატიზაციის თვალსაზრისით“ (Nora 1989). კერძოდ, რეფორმების დეკლარირებული მიზანი იყო თბრობის უფრო ნეიტრალური ტონის და ფორმის დამკვიდრება. ეს სხვა ასპექტებთან ერთად, გულისხმობდა ქართველების, როგორც გარეშე ძალების მსხვერპლის, ანუ „ვიქტიმიზაციის“ ნარატივის გადალახვას; საქართველოს წარსულის რეგიონული და გლობალური ისტორიის კონტექსტში განხილვას; საქართველოს ისტორიაში ეთნიკური უმცირესობების მნიშვნელოვანი როლის აღიარებას და სხვ. თუმცა მსგავსი სიახლეები ჯერ კიდევ, ისტორიკოსების დიდი ნაწილის კრიტიკის საგნად რჩება. გარდა ამისა, სკოლის ბევრი მასწავლებელი არ არის მზად, ისტორიის რეპრეზენტაციის უფრო ინკლუზიური და მულტიკულტურული მოდელი მიიღოს. პედაგოგების მნიშვნელოვანი ნაწილის აზრით, მსგავსი რეფორმები ხელს არ უწყობს სკოლის მოსწავლეებში სამშობლოს მიმართ სიყვარულის და პატრიოტული გრძნობების გაღვივებას (Chikovani 2016; Reisner and Medzmariashvili, 2014; Kakitelashvili, 2009). ქართული სახელმძღვანელოები, ასევე, შეიძლება წარსულის გარკვეული ფურცლების შესახებ მიზანმიმართული „სიჩუმის“ ილუსტრაციად გამოდგეს,

როგორც ამას ზოგიერთი მკვლევარი აფხაზეთის კონფლიქტის რეპრეზენტაციის მაგალითზე აღნიშნავს. კერძოდ, პოსტკონფლიქტურ საზოგადოებებში სიჩუმე ტრავმული გამოცდილების გარკვეულწილად დავიწყების ან შენიღბვის ეფექტური მეთოდია. მაგრამ, სიჩუმე, არა მხოლოდ დავიწყების, არამედ დამახსოვრების გამიზნულ სტრატეგიადაც უნდა განვიხილოთ (Bursulaia, 2020).

სახელმწიფოს მხრიდან ახალი ნარატივის ინსტიტუციონალიზაციის მცდელობების მიუხედავად, ქართული მნემონიკური ერთობისთვის დამახასიათებელია შინაგანი „კონფლიქტი და უთანხმოება“ (Nora 1996). მაგალითად, საუბრობენ ქართული საზოგადოების ისტორიული წარმოდგენების „ბივოკალურობაზე“ ნაციონალური ნარატივის სტრუქტურა უშვებს გარკვეულ ორხმოვანებას. „ქართველობა“ მოიაზრება არა ეროვნული ჰომოგენურობის კონტექსტში, არამედ პოლარული უკიდურესობების ჭრილში, ერთდროულად „თვითიდებალიზაციასა და თვითგანსჯას შორის (Batiashvili 2018). აკადემიური რეფლექსიის საგანია აგრეთვე, ყოფილი საბჭოთა „ინტელიგენციისა“ და თანამედროვე „ლიბერალი ინტელექტუალების“ ურთიერთგამომრიცხავი ხედვები რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიულ გამოცდილებასა და ქვეყნის გეოპოლიტიკურ ფუნქციაზე. პირველი ჯგუფი ელოლიავენ „ქართული ეროვნულობის“ იდეალიზებულ ხატს, რომელსაც აკლია რაიმე კონკრეტული ხედვა დამოუკიდებლობასთან დაკავშირებით. უმთავრესად, აქცენტი კეთდება ერის კულტურულ განსაკუთრებულობაზე. ლიბერალი ინტელექტუალები, ამის საპირისპიროდ, ავითარებენ საქართველოს, როგორც ევროპული და დემოკრატიული ერი-სახელმწიფოს იდეას (Batiashvili 2019). მკვლევრები ყურადღებას ამახვილებენ ასევე იმაზე, თუ როგორ იცვლებოდა ქართული საზოგადოების კოლექტიურ მეხსიერებაში რუსეთის (ცარისტული და საბჭოთა) მიმართ წარმოდგენები პოლიტიკური კონიუნქტურის ცვლილებასთან ერთად. ფუნდამენტური დილემა – რუსეთი, მტერი თუ მოკავშირე, მხსნელი თუ აგრესორი, კვლავ რჩება მნიშვნელოვან საკითხად ქართულ საჯარო სივრცეში მიმდინარე დისკუსიებში (Chikovani and Kakitashvili, 2015).

ზოგადად, ქართულ საზოგადოებაში აზრთა სხვადასხვაობაა იმაზე, თუ როგორ უნდა შეფასდეს და ახსოვდეთ საბჭოთა პერიოდი, დადებითად თუ ნეგატიურად, საყოველთაო კეთილდღეობის თუ ბოლშევიკური ოკუპაციის ხანად. ბევრი ქართველი, განსაკუთრებით ძველი თაობის წარმომადგენელი, სტალინს უდიდეს თანამემამულედ აღიარებს. ამ კატეგორიის ადამიანებისთვის პატარა ერის შვილმა მეორე მსოფლიო ომში დიდი გამარჯვება მოუტანა საბჭოთა კავშირს. მის დროს ეკონომიურად და სოციალურად ყველა წელში იყო გამართული და ა.შ. სხვა ფაქტორებთან და მიზეზებთან ერთად,

სოციოლოგები ყურადღებას ამახვილებენ სხვადასხვა თაობაში საბჭოთა წარსულთან დამოკიდებულის კუთხით არსებულ განსხვავებებზე (Kirvalidze, 2014).

ქართული ეთნიკური მნემონიკური ერთობის შიგნით არსებული განსხვავებების გარდა, ცალკე უნდა აღინიშნოს ქართული ნაციონალური ნარატივის და ეთნიკურ უმცირესობათა, აფხაზური და ოსური, „კონტრნარატივების“ დაპირისპირება, რომლის სათავე ჯერ კიდევ საბჭოთა პერიოდში იძებნება. აფხაზი და ოსი ისტორიკოსები მათი ქართველი კოლეგებისგან რადიკალურ განსხვავებულ ინტერპრეტაციას გვთავაზობენ აფხაზეთის და სამხრეთ ოსეთის/ცხინვალის რეგიონის წარსულთან დაკავშირებით. დაპირისპირებული ისტორიკოსები ცდილობენ, ეს რეგიონები ექსკლუზიურად ერთი კონკრეტული ეთნოსის (ქართველების, აფხაზების თუ ოსების) ისტორიულ პირველ სამოსახლო ტერიტორიად წარმოაჩინონ. შეიძლება ითქვას, რომ „ისტორიკოსთა ომმა“ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა მე-20 საუკუნის 90-იან წლების საქართველოში ეთნიკური კონფლიქტების ესკალაციაში (Toría et al., 2019).

წინამდებარე კრებული ქართულ ნაციონალურ და კულტურულ იდენტობასთან და მეხსიერების ადგილებთან (Nora 1989) დაკავშირებულ კომპლექსურ და მრავალმხრივ საკითხებზე ქართველი მეცნიერების აკადემიური თანამშრომლობის შედეგია. ჰუმანიტარული და სოციალური მეცნიერებების სხვადასხვა დისციპლინის (ისტორია, პოლიტიკის მეცნიერებები, სოციოლოგია, კულტურის კვლევები, შედარებითი ლიტერატურისმცოდნეობა) წარმომადგენლებმა თავი მოიყარეს ერთობლივი სამეცნიერო პროექტის გარშემო, რომლის დასახელებაა „ქართული ნაციონალური იდენტობა და ‘მეხსიერების ადგილები’: წარსულის კონსტრუირების დომინანტური და ალტერნატიული პერსპექტივები“. პროექტი შესრულდა შოთა რუსთაველის საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის ფუნდამენტური კვლევებისათვის სახელმწიფო სამეცნიერო გრანტი (N FR17_624) მხარდაჭერით. ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის (წამყვანი ორგანიზაცია) და ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის (თანამონაწილე ორგანიზაცია) პროფესორები და ახალგაზრდა მკვლევრები აღნიშნულ სამეცნიერო პროექტზე 2018-2021 წლებში მუშაობდნენ.

პროექტის ინსპირაციის წყარო იყო ფრანგი ისტორიკოსის პიერ ნორას რედაქტორობით გამოსული კოლექტიური სამეცნიერო ნაშრომების ტომები – *Les Lieux de Mémoire* (1984-1992). ნორამ ამ მონუმენტური და საეტაპო სერიების ავტორებად მოიწვია ცნობილი ფრანგი მეცნიერები. მთავარი მიზანი იყო კოლექტიურად და მრავალი სხვადასხვა პერსპექტივიდან შეესწავლა მეხსიერების ადგილები (*lieux de mémoire*), ის სიმბოლური არეები, რომლებიც ფრანგული

იდენტობის უმთავრეს მარკერებად მოიაზრება და სადაც ერის კოლექტიური მეხსიერება არის „კრისტალიზებული“ (Nora 1989, 7).

ნორას მიხედვით, მეხსიერება თანამედროვე დროს განსხვავდება პრეინდუსტრიულ, ანუ „სპონტანური“ (იქვე, 9;12) და აგრარული კულტურის „ნამდვილი“ მეხსიერებისგან (იქვე, 13). ეს ტრადიციული ცოცხალი და სპონტანური მეხსიერება ვლინდებოდა „სხეულის შესტებსა და მოქმედებებში, ადამიანების ჩვევებსა და ადათებში, უთქმელი ტრადიციებით თაობიდან თაობაში გადაცემულ უნარებში [...]“ (იქვე, 13). დღეს კოლექტიური მეხსიერება და ინსტიტუციონალიზებული ისტორიის ტყვეობაშია. ისტორია წარსულის პროფესიონალური რეკონსტრუქციაა. ნორას სიტყვებით, „ის რასაც დღეს მეხსიერებას ვეძახით, უკვე არა მეხსიერება, არამედ ისტორიაა“ (იქვე, 13).

პიერ ნორას მეხსიერების ადგილების კონცეფცია ფართო და კომპლექსურ, მატერიალურ და არამატერიალურ, სიმბოლურად დამუხტულ ფენომენებს გულისხმობს, მათ შორის, სახელმწიფო სიმბოლოებს (დროშა, ჰიმნი, გერბი); გეოგრაფიულ ადგილებს (ბრძოლის ველები; ქალაქები, ქუჩები); ისტორიულ ფიგურებს (ეროვნული გმირები, მეფეები, „დამფუძნებელი მამები“); ისტორიულ მოვლენებს; ეროვნული ისტორიის და კულტურის მემკვიდრეობის საცავებს (მუზეუმები და არქივები); მემორიალურ ადგილებს (მონუმენტები, ძეგლები, პანთეონები); ღირსესანიშნავ და ისტორიულ თარიღებს, დღესასწაულებს და ოფიციალურ რიტუალებს; კანონიკურ სამეცნიერო შრომებს და სახელმძღვანელოებს; კულტურულ პრაქტიკებს (ადათები, ტრადიციები, რელიგიური რიტუალები); ნაციონალურ ხელოვნებას (ფერწერა, ლიტერატურა, პოეზია, სიმღერა, ცეკვა და სხვ.); ტრადიციული სამზარეულოს და სუფრის კულტურას – ყველაფერს, რაც საბოლოო ჯამში „ქართველობის“, როგორც „წარმოსახვითი საზოგადოების“ (Anderson 1983) განმსაზღვრელია.

კრებულში შემაგალი თითოეული ნაშრომი საერთო ინტერდისციპლინურ ჩარჩოში თავსდება და ერთმანეთს ავსებს. ავტორები მათ მიერ განხილულ მეხსიერების ადგილებს ქართული კომპლექსური სიმბოლური გარემოს ინტეგრალურ და ურთიერთდაკავშირებულ სტრუქტურულ ელემენტებად მოიაზრებენ. შესაბამისად, კრებულში არის ბევრი შეხების და გადაკვეთის წერტილი საკვლევი საკითხების, კონცეპტების და თეორიული მიდგომების თვალსაზრისით, რამაც, ვფიქრობთ, ქართული საისტორიო ცოდნის, კოლექტიური მეხსიერების და ეროვნული იდენტობის ურთიერთმიმართების საინტერესო ანალიზამდე მიგვიყვანა. კერძოდ, კრებულში გამოკვეთილია თანამედროვე ქართული ნაციონალიზმის წარმოქმნისა და დინამიკის გარდამტეხი მომენტები მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრიდან დღემდე. გენეალოგიური პერსპექტივა საშუალებას იძლევა,

დავაკვირდეთ ქართული საზოგადოების კოლექტიური მეხსიერების ფორმირების ეტაპებს სხვადასხვა პოლიტიკური კონიუნქტურის კონტექსტში: საქართველოში რუსეთის იმპერიული მმართველობის პერიოდში ქართული ნაციონალიზმის გენეზისის დროს (მე-19 ს. მეორე ნახევრიდან); პირველი რესპუბლიკის, ერის სახელმწიფოს მშენებლობის მოკლე მონაკვეთში (1918-1921); საბჭოთა პერიოდის რადიკალური და ხშირად ტრავმული ტრანსფორმაციების ხანაში (1921-1991) და ბოლოს, პოსტსაბჭოთა ეპოქაში, როდესაც კოლექტიური მეხსიერების, მორიგი, ფუნდამენტური რეკონფიგურაციის ყოვლისმომცველი პროცესი დაიწყო. თითოეული პერიოდი ამავდროულად სპეციფიკური „მეხსიერების რეჟიმი“ (Hodgkin and Radstone, 2003) იყო/არის, რომელიც განსაზღვრავდა/განსაზღვრავს რა და როგორ უნდა დაიმასხვროს ან დაივიწყოს მნემონიკურმა ერთობამ. ამგვარად, კრებული თანამედროვე საქართველოში ისტორიის, მეხსიერების და იდენტობის პოლიტიკის სტრუქტურულ და ეპისტემოლოგიურ წინაპირობებზე რეფლექსიას ეთმობა. პიერ ნორა მსგავს მიდგომას „ისტორიის ისტორიას“ უწოდებდა, რომლის მიზანი დარგის საფუძველმდებარე პრინციპების და ლოგიკის გამოვლენა და ანალიზი უნდა იყოს. ეს პერსპექტივა რადიკალურად განსხვავდება პოზიტივისტური ისტორიოგრაფიის კანონებისგან, რომელთა საფუძველზე შესაძლებლად მიაჩნდათ წარსულის ობიექტური სურათის აღდგენა. ნორას თქმით, ამ ტიპის ისტორია ერის მეხსიერების „ავტომატურ გაღრმავება-განვრცობას და წარსულის აღდგენას ცდილობს ყოველგვარი ჩავარდნების და თეთრი ლაქების გარეშე“ (Nora 1989, 9).

მთლიანობაში, კრებულში შემავალი თითოეული ნაშრომის ფოკუსში მოექცა უმნიშვნელოვანესი მეხსიერების ადგილები, რომლებიც განაპირობებენ ქართული საზოგადოების ისტორიულ ცნობიერებას და კოლექტიურ მეხსიერებას. ირაკლი ჩხაიძე და ქეთევან კაკიტელაშვილი თავიანთ ნაშრომში ილია ჭავჭავაძის (1837-1907), როგორც სიმბოლური ფიგურის, ფორმირების დინამიკას განიხილავენ. შეიძლება ერთი შეხედვით პარადოქსულად ჩანდეს, მაგრამ ილია ჭავჭავაძე მისი ტრაგიკული გარდაცვალებისთანავე არ უღიარებიათ ერის მამად იმ ფორმით, როგორც ახლა არის დამკვიდრებული ქართველების კულტურულ მეხსიერებაში. რეალურად, საბჭოთა პერიოდამდე არისტოკრატი და საქართველოს კულტურული თვითმყოფადობისთვის მებრძოლი ჭავჭავაძე არ ფიგურირებდა გამორჩეულ ქართველთა პანთეონში. პირველი რესპუბლიკის სოციალ-დემოკრატიული მთავრობა იდეოლოგიური შეუთავსებლობის გამო არ იყო დაინტერესებული ილია ჭავჭავაძის სახელის წინ წამოწევით. საბჭოთა მმართველობის საწყის ეტაპზეც, მე-20 საუკუნის 30-იან წლებამდე ილია ნეგატიურად იყო შეფასებული. ქართველი

ბოლშევიკი იდეოლოგები მას ახასიათებდნენ, როგორც ქართული ნაციონალიზმის და თავადაზნაურობის ინტერესების აპოლოგეტს. თუმცა, ჭავჭავაძის როლი 30-იან წლებში გადაფასდა. ამჯერად ის ქართველი ხალხის შემკვრელ, პროგრესულ, გლეხების ქომაგ და თანასწორობისთვის მებრძოლ მოღვაწედ მოეწონა საზოგადოებას. ილიას სახე სასარგებლო ინსტრუმენტი გახდა სოციალისტური ქართველი ერის კონსტრუირების პროცესში. ყველა საბჭოთა რესპუბლიკის (მოკავშირეს თუ ავტონომიური რესპუბლიკის და ოლქის სტატუსის მატარებელს) „სატიტულო“ ხალხის რევოლუციური გამოღვიძება და შემდეგ მის სოციალისტურ ერად გარდაქმნა კონკრეტული პროგრესული ფიგურის მოღვაწეობასთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. ავტორები მეხსიერების პოლიტიკის ჭრილში წარმოაჩენენ, თუ როგორ ხდებოდა ილია ჭავჭავაძის ფიგურით მანიპულირება ოფიციალური იდეოლოგიის დასაბუთების მიზნით. საბჭოთა პერიოდის ბეჭდურმა გამოცემებმა, განათლების სისტემამ, ფილმებმა და ა.შ. ილია ჭავჭავაძე ერთ-ერთ ცენტრალურ „მეხსიერების ადგილად“ აქცია.

ნინო ჩიქოვანი საქართველოში ერთ-ერთი უმთავრესი მეხსიერების ადგილის, ქართველ მწერალთა და საზოგადო მოღვაწეთა მთაწმინდის პანთეონის, შექმნის და ინსტიტუციონალიზაციის მნიშვნელოვან ეტაპებს ანალიზებს. მე-19 საუკუნის ბოლო ათწლეულებში, გამორჩეული ქართველებისთვის სასაფლაოს შექმნა მნიშვნელოვანი ინიციატივა იყო ამ პერიოდის ქართველ საზოგადო მოღვაწეთა მიერ შემუშავებული კომპლექსური „ნაციონალური პროექტის“ ფარგლებში. სავარაუდოდ, მათი შთაგონების წყარო პარიზის პანთეონი იყო, რომელიც „დიდი ფრანგების“ სახელების უკვდავსაყოფად შეიქმნა. საბოლოოდ პანთეონი, 1929 წელს, კომუნისტური ხელისუფლების პირობებში დაარსდა. საბჭოთა ეროვნული პოლიტიკა (1920-30-იანი წლები) გარკვეული ჩარჩოს ფარგლებში ახალისებდა იმპერიაში მოსახლე არარუსი ხალხების კულტურულ იდენტობას, ისე, რომ ამით საფრთხე არ ექმნებოდა საბჭოთა კავშირის, როგორც საერთო კომუნისტური მიზნებით შეკრული მოძმე ერების ოჯახის იდეას და არსებობას. საბჭოთა კავშირის ხალხების ისტორიული და მითური გმირებიდან არჩევდნენ იმათ, ვინც სოციალისტურ იდეებს მოერგებოდა. გარდა ამისა, ღირსესანიშნავ მოღვაწეთა გალერეა საკუთრივ გამოჩენილი საბჭოთა რევოლუციონერებით და სოციალიზმის მშენებლების რიგებიდან ივსებოდა. დამოუკიდებელი საქართველოს წარმოქმნის შემდეგ, საბჭოთა წარსული ოკუპაციის პერიოდად შეფასდა. ისტორიის რევიზია პირდაპირ აისახა მთაწმინდის პანთეონზე. ამ პოლიტიკურ რეალობაში მთაწმინდის პანთეონი საბჭოთა რეჟიმის წინააღმდეგ მებრძოლი ეროვნული გმირების განსასვენებელ ადგილად იქცა. ახალი გმირების დაკრძალვის პა-

რალელურად, პანთეონიდან გადაასვენეს იმ საბჭოთა ფიგურების ნეშტები, რომლებიც „პასუხისმგებელი იყვნენ“ საქართველოს ძალდატანებით გასაბჭოებაში. ავტორის თქმით, თავისი არსებობის მანძილზე ტრანსფორმაციების სხვადასხვა ფაზების შემდეგ, პანთეონი თანამედროვე პოლიტიკურ და სოციალ კონტექსტშიც რჩება ქართული ეროვნული იდენტობის სიმბოლოდ და მეხსიერების ადგილად.

სტალინის ძეგლები, როგორც კონფლიქტური მეხსიერების ადგილები, გაანალიზებულია ელენე კეკელიასა და ოლივერ რაისნერის ნაშრომში კახეთის ზოგიერთ რაიონსა და გორში ჩატარებული საველე კვლევის (ეთნოგრაფიული სამუშაო და ინტერვიუები) მასალების საფუძველზე. საბჭოთა კავშირის კოლაფსის შემდეგ დაწყებული მწვავე დებატები სტალინის ძეგლების აღებასა თუ შენარჩუნებაზე საბჭოთა წარსულის შეფასებისა და მეხსიერების მიმართ ქართული საზოგადოების ამბივალენტურ დამოკიდებულებაზე მიუთითებს. ეს პრობლემა, აგრეთვე, გადაჯაჭვულია საზოგადოებისთვის აქტუალურ ისეთ საკითხებთან, როგორებიცაა დასავლური ორიენტაცია, რუსეთთან დამოკიდებულება, ეკლესიის როლი და ფუნქცია ქართულ საზოგადოებაში, დემოკრატიული ტრანსფორმაცია და ა.შ. ზოგადად, სტალინის ქართული წარმომავლობის გამო, საქართველოში მის მიმართ პოზიტიური დამოკიდებულების ხვედრითი წილი უფრო მაღალია სხვა პოსტსაბჭოთა ქვეყნებთან შედარებით. კეკელია და რაისნერი კონკრეტულად 2012 წელს ხელისუფლებაში „ქართული ოცნების“ კოალიციის მოსვლის შემდეგ მოქალაქეების მხრიდან ცალკეულ რაიონებში სტალინის ძეგლების პერიოდული აღდგენისა თუ დაზიანების შემთხვევებს განიხილავენ. იყო შემთხვევები, როდესაც აქტივისტებმა სტალინის ძეგლები ვარდისფრად შეღებეს. საზოგადოების ერთი ნაწილის მხრიდან, ეს ქმედებები ვანდალიზმის ფაქტებად შეფასდა. მეორე ნაწილი, პირიქით, მიესალმა „საბჭოთა დიქტატორის“ ძეგლების შებღალვას. ავტორების მტკიცებით, საბჭოთა ლიდერის შესახებ არსებული „ნარატიული შაბლონი“ ორი განსხვავებული ინტერპრეტაციის საშუალებას იძლევა. „ოქროს-ფერი სტალინი“ ასაზრდოებს „დიდი ბელადის“ კულტს. იგი დანახულია, როგორც პატარა ერის დიადი შვილი, რომელმაც დაამარცხა ნაცისტური გერმანია. გარდა ამისა, სტალინის სახელი აწ უკვე დაკარგულ ქართულ დიდებას და საბჭოთა კავშირში ქართველების განსაკუთრებულ სტატუსს უკავშირდება. მეორე, ე.წ. „ვარდისფერი სტალინის“ ანუ უარყოფითი და დამაკნინებელი ინტერპრეტაციით იგი ბრუტალურ და ავტორიტარ მმართველად არის წარმოდგენილი. ავტორების თვალსაზრისით, მხოლოდ თაობებს შორის განსხვავებით არ შეიძლება სტალინის მიმართ პოზიტიური თუ ნეგატიური განწყობების ახსნა. იმ ადგილებში, სადაც სტალინის ძეგლები აღდგა

თუ დაიდგა, ადგილობრივი ახალგაზრდობა იზიარებს უფროსი თაობის დადებით შეხედულებებს საბჭოთა ლიდერის მიმართ. ამ შემთხვევაში, ტექსტში ხაზგასმულია „კომუნიკაციური მეხსიერების“ ფაქტორი. ახალგაზრდები ყოველდღიურ ყოფაში ისმენენ სტალინის შესახებ დადებით შეხედულებებს. მათთვის ბაბუების მოყოლილი ისტორიები სტალინზე უფრო სარწმუნოა, ვიდრე სოციალური ქსელებითა თუ მედით გავრცელებული შეხედულებები.

თბილისის, როგორც ქართული ნაციონალური იდენტობის და კულტურული მეხსიერების ერთ-ერთი უმთავრესი სიმბოლური არის რეპრეზენტაციებს განიხილავს ნინო ფირცხალავა უცხოური და ქართული ლიტერატურის საფუძველზე (მოგზაურობის ამსახველი დღიურები, მემუარული ტიპის ნაწერები, პოეზია და პროზა). ავტორისთვის მნიშვნელოვანია იმის გარკვევა, თუ რა როლი შეასრულა მე-19 და მე-20 საუკუნეების რუსი და ევროპელი მწერლების, მკვლევრების, თუ ჟურნალისტების (ა. გრიბოედოვი, ა. პუშკინი, ა. დიუმა, კ. ჰამსუნი, ნ. კაზანძაკისი, ე. ე. კიში, და სხვ.) ტექსტებმა თბილისის პორტრეტის შექმნაში. კერძოდ, ნაშრომში განხილულია თბილისის რიგი სიმბოლური მარკერებისა, მათ შორის მდინარე მტკვარი, მთაწმინდა, გოგირდის აბანოები. საგანგებოდ არის გამოკვეთილი ქალაქის კოსმოპოლიტური სახე და ლამის კლიშედ ქცეული წარმოდგენები თბილისზე, როგორც აღმოსავლეთის და დასავლეთის შეხვედრის ადგილზე. ავტორის თქმით, აღსანიშნავია, რომ მას შემდეგ, რაც პუშკინმა და დიუმამ პირველად მოხაზეს თბილისის სიმბოლური პროფილის კონტურები, ქალაქის სახე-ხატის განმსაზღვრელი შტრიხები „თითქმის ერთდროულად და თანაბრად“ გამოიყენება როგორც ქართული კულტურის პორტრეტის, ისე ავტოპორტრეტის შექმნაში. ავტორი ინტერტექსტური რეფერენციის გზით აჩვენებს, რომ ქართველი მწერლების (ნ. ბარათაშვილი, ზ. ქარუმიძე, ა. კორძაია-სამადაშვილი და ა.შ.) შემოქმედება თბილისზე დიდწილად სწორედ უცხოური მხატვრული ლიტერატურის და დოკუმენტური პროზის სიმბოლური რეპერტუარით საზრდოობს.

მალხაზ თორია და ბეჟან ჯავახია დავით IV აღმაშენებლის მიერ დიდგორის ბრძოლაში თურქ-სელჩუკების დამარცხებას და შემდგომ მაჰმადიანებისგან თბილისის გათავისუფლების ნარატივის ჩამოყალიბებას და თანამედროვე კულტურულ მეხსიერებაში მის მნიშვნელობას იკვლევენ. ეს ნარატივი მუდმივად კვებავს და აძლიერებს ისტორიულ წარმოდგენებს საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობის შესახებ. ავტორები თვალს ადევნებენ კონკრეტული პოლიტიკური კონიუნქტურების და მეხსიერების რეჟიმების ცვალებადობას საქართველოს ახალ და უახლეს ისტორიაში და ცდილობენ აჩვენონ, თუ როგორ და რატომ გახდა დავითის და დიდგორის ნარატივი ქართული „მეხსიერების გარემოს“ (Nora 1989) ცენტრალური

ელემენტი. ამგვარ გენეალოგიურ პერსპექტივაში ცალკე არის განხილული შუა საუკუნეების კარის ისტორიკოსის (მე-12 ს.) ქრონიკაში „ძღვედა საკვირველის“ და მეფის სხვა „საქმეების“ რეპრეზენტაციის თავისებურებები. ქრონიკის ავტორი დავითის გამარჯვებებს პროვიდენციალურ ჭრილში, ღვთაებრივი გეგმის რეალიზაციის კონტექსტში ხედავდა. მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრიდან მე-20 საუკუნის პირველი ორი ათწლეულის ჩათვლით, რუსეთის იმპერიის და შემდეგ ხანმოკლე საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის (1918-1921) ფარგლებში, ქართული ნაციონალიზმის ფორმირების პარალელურად დავითის, როგორც დიდი ისტორიული ფიგურის სახე უფრო გამოკვეთილი ფორმით იწყებს ჩამოყალიბებას. შემდეგ, ავტორების თანახმად, საბჭოთა პერიოდი პირველი უმთავრესი მაფორმირებელი ეტაპი იყო, როდესაც დავითის და დიდგორის ისტორია და მესხიერება მჭიდროდ გადაეჯაჭვა ქართულ ტერიტორიულ ნაციონალიზმს. პროგრესის და სხვადასხვა ხალხების ჰარმონიული თანაცხოვრების სახელით საბჭოთა ეროვნული პოლიტიკა მიზნად ისახავდა ფორმალურად „სუვერენული“ საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკების კავშირის ჩამოყალიბებას. ამ გეგმის რეალიზების მიზნით, ოფიციალურ მესხიერების პოლიტიკაში დავით აღმაშენებლის მსგავსი ისტორიული ფიგურების აქტუალიზაცია და ინსტირუმენტალიზაცია ხდებოდა მათი გამაერთიანებელი ფუნქციის და როლის გამო. დავითი კარგად ეწერებოდა საერთო საკავშირო ინტეგრაციულ პოლიტიკაში, როგორც საქართველოს გამაერთიანებელი და მთელი კავკასიის მომცველი სახელმწიფოს შემქმნელი. პოსტსაბჭოთა „ნაციონალიზმებად სახელმწიფოში“ (Brubaker, 2004), ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის გაძლიერების და ეთნო-რელიგიური ნაციონალიზმის აღზევების კვალდაკვალ, დავითის სახე-ხატმა რესაკრალიზაცია განიცადა. ქართული „მესხიერების გარემოში“ მან ადგილი დაიმკვიდრა როგორც წმინდა მეფემ. 1990-იან წლებში ეთნო-პოლიტიკური კონფლიქტების შედეგად აფხაზეთის და სამხრეთ ოსეთის/ცხინვალის რეგიონებზე კონტროლის დაკარგვა დამატებითი ფაქტორი გახდა დავითისა და დიდგორის ნარატივის აქტუალიზებისთვის. ავტორების თქმით, ეროვნული ისტორიის ეს გარდამტეხი და სახელოვანი ეპიზოდები მრავალ ქართველს უსახავს იმედს, რომ არც თუ ისე შორეულ მომავალში მსგავსი ბრწყინვალე გამარჯვების შედეგად აღდგება საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობა.

მაია არავიაშვილი და კონსტანტინე ლადარია ეროვნული იდენტობის და მესხიერების ადგილების კონსტრუირების ან/და კვლავწარმოების პრაქტიკებს განიხილავენ ამერიკის შეერთებულ შტატებსა (ნიუ-იორკი) და გერმანიაში (ბერლინი და რეგენსბურგი) მცხოვრები ქართველი იმიგრანტების მაგალითზე. საბჭოთა კავშირის დაშლიდან დღემდე ინტენსიურად მიმდინარეობს საქართვე-

ლოს მოქალაქეების მიგრაცია ამ ორ ქვეყანაში. ქართული დიასპორა კომპლექსური ერთობაა, რომელიც მიგრაციის სხვადასხვა ტალღის შედეგად ჩამოყალიბდა და ე.წ. ძველი და ახალი ჩამოსულებისგან შედგება. ამერიკასა და გერმანიაში ქართველი ემიგრანტების თემები სხვადასხვა ასაკის, პროფესიის და სამუშაო გამოცდილების ადამიანებისგან შედგება. თავის დროზე საქართველოს მოქალაქეებს უცხო ქვეყანაში წასვლის განსხვავებული მოტივაციები ამოძრავებდათ. ეკონომიკური სიდუხჭირის გამო დიდია შრომითი მიგრაციის წილი, თუმცა ბევრმა სასწავლო და კარიერული მიზნების რეალიზების მიზნით დატოვა სამშობლო. შესაბამისად, ავტორები მსჯელობენ, თუ რა როლს თამაშობს სოციალური და ეკონომიკური გამოწვევები, ლეგალური საიმიგრაციო სტატუსი, სამუშაო და საცხოვრებელი პირობები ქართველი იმიგრანტების დამოკიდებულებაზე უცხო ქვეყანასა და კულტურულ გარემოში ეროვნული თვითმყოფადობის და სამშობლოს მეხსიერების შენარჩუნების პრობლემასთან დაკავშირებით. ნაშრომში გამოყენებულია აღნიშნულ ქალაქებში შესრულებული საველე კვლევის, კერძოდ, სიღრმისეული ინტერვიუების და კითხვარების მონაცემები; აგრეთვე, სოციალური ქსელებში იმიგრანტების ჯგუფების და გვერდების კონტენტ-ანალიზის მიგნებები. ავტორების აზრით, ნაშრომში წამოჭრილ პრობლემას განსხვავებულად ხედავენ სამშობლოში დაბრუნების მომხრე და, პირიქით, მასპინძელ საზოგადოებებში დამკვიდრების მსურველი იმიგრანტები. მათ, ვინც გეგმავს საქართველოში დაბრუნებას, უფრო მეტად კონსერვატიული მიდგომა აქვთ ეროვნული ტრადიციების, ადათების და რწმენისადმი. ავტორები გვიჩვენებენ, თუ როგორ ცდილობენ, აშშ-სა და გერმანიაში მცხოვრები იმიგრანტები, მეტ-ნაკლები ინტენსივობით, სამშობლოს სიმბოლური გარემოს, მატერიალური და არამატერიალური მეხსიერების ადგილების შექმნას და კვლავწარმოებას რეალურ ყოფით გარემოსა თუ ვირტუალურ სივრცეში. „ნაციონალიზმის პრაქტიკების“ რეპერტუარში შედის მშობლიური ენის შენარჩუნება, ქართული ენაზე საოჯახო ბიბლიოთეკის შექმნა, საგანმანათლებლო, სიმღერისა და ცეკვის საკვირაო სკოლებში შვილების ტარება, ტრადიციული სამზარეულოს და სუფრის კულტურის შენარჩუნება და პოპულარიზაცია. ცხადია, ეკლესიებში წირვებზე დასწრება, მართლმადიდებლური ქრისტიანული დღესასწაულების აღნიშვნა, სახლებში „ხატის კუთხეების“ შექმნა და ზოგადად რელიგიური ფაქტორი მნიშვნელოვან როლს ასრულებს იმიგრანტების კულტურულ და ეროვნულ თვითიდენტიფიკაციაში.

ბიბლიოგრაფია

- Apsel, Joyce, and Amy Sodaro, eds. 2019. *Museums and Sites of Persuasion: Politics, Memory and Human Rights*. 1st edition. New York: Routledge.
- Batiashvili, Nutsa. 2018. *The Bivocal Nation: Memory and Identity on the Edge of Empire*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-62286-6>.
- Batiashvili, Nutsa. 2019. "Power/Memory: New Elite, Old Intelligentsia, and Fixing of the Georgian Mind." *Nationalities Papers* 47 (6): 1083–99. <https://doi.org/10.1017/nps.2019.29>.
- Batiashvili, Nutsa. 2015. "What Are Sites of Memories For?" *Paper for the Conference "Sites of Memory of Socialism and Communism in Europe"*, September 2015.
- Brubaker, Rogers. 1996. *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511558764.
- Bursulaia, Guranda. 2020. "The Voices of Silence: The Case of Georgian History Textbooks." *Caucasus Survey* 8 (3): 278–93. <https://doi.org/10.1080/23761199.2019.1709784>.
- Chikovani, Nino. 2016. "Ethnic Minorities in the History of Georgia: The Post-Soviet History Textbooks." In *Exchange, Dialogue, New Divisions?: Ethnic Groups and Political Cultures in Eastern Europe*, edited by Sonya Schuler, 45–55. Freiburg Studies in Social Anthropology / Freiburger Sozialanthropologische Studien 45. Zürich: LIT Verlag.
- Chikovani, Nino. 2012. "The Georgian historical narrative: From pre-Soviet to post-Soviet nationalism." *Dynamics of Asymmetric Conflict: Pathways toward terrorism and genocide*, 5:2, 107–115
- Chikovani, Nino, and Ketevan Kakitashvili. 2015. "Fluctuating Memory: Rotating Images of the 'Big Brother' and 'Aggressor.'" *კულტურა/Culture* [S.l.], n. 10, (September): 130–39.
- Gugushvili, Alexi; Kabachnik, Peter & Kirvalidze, Ana. 2017. "Collective memory and reputational politics of national heroes and villains." *Nationalities Papers* 45 (3): 464–484. doi:10.1080/00905992.2016.1261821.
- Hodgkin, Katharine, and Susannah Radstone, eds. 2003. *Regimes of Memory*. 1st edition. Routledge.
- Jones, Stephen F. 2021. "The Democratic Republic of Georgia, 1918–21." In *Language and Society in the Caucasus Understanding the Past, Navigating the Present*, edited by Christofer Berglund, Katrine Gotfredsen, Jean Hudson and Bo Petersson, 126–46. Lund: Universus Press.
- Kakitashvili, Ketevan. 2009. "Instrumentalization of History and History Teaching in Post-Soviet Georgia." *tsivilizadtsiuri dziebani* [Civilization Researches] N 7: 24–28.
- Kekelia, Elene. 2014. "The Formation and the Legacy of the Mtatsminda Pantheon as a Site of Memory." *Identity Studies in the Caucasus and the Black Sea Region* 7: 41–63.
- Kirvalidze, Ana. 2014. "Soviet Memory in the Process of National Identity Formation: The Case of Georgia Conceptual links between identity and memory." *Identity Studies in the Caucasus and the Black Sea Region*. Vol. 5: 17–29

- Margvelashvili, Ana, Irakli Khvadagiani, Giorgi Shaishmelashvili, and Magda Tsotskhalashvili. 2012. *dakarguli istoria: mekhsiareba represirebuli kalebis shesakheb* [Lost History: Memory of the Repressed Women]. Tbilisi: Sovlab.
- Nora, Pierre. 1996. *Realms of Memory: Rethinking the French Past, Vol. 1 – Conflicts and Divisions*. Subsequent edition. New York: Columbia University Press.
- Nora, Pierre. 1989. “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire.” *Representations* 26: 7–24.
- Reisner, Oliver, and Elene Medzmariashvili. 2014. “The Implications of Cultural and Religious Diversity for History Education in Georgia.” In *Историята, Която Усмихва* [The History That Makes Us Smile: In Memoriam of Prof. Rumyana Kusheva], edited by Violeta Stojčeva, 298–313. Sofia: Paradigma.
- Simine, Silke Arnold-de. 2013. “Memory Boom, Memory Wars and Memory Crises.” In *Mediating Memory in the Museum: Trauma, Empathy, Nostalgia*, edited by Silke Arnold-de Simine, 14–19. Palgrave Macmillan Memory Studies. London: Palgrave Macmillan UK. https://doi.org/10.1057/9781137352644_3.
- Toria, Malkhaz, Nino Pirtskhalava, Elene Kekelia, and Konstantine Ladaria. 2019. “Trapped in the Past: Memories of Georgian Internally Displaced Persons on the Margins of Society.” *Nationalities Papers* 47 (3): 429–44. <https://doi.org/doi:10.1017/nps.2018.34>.
- Toria, Malkhaz. 2019. “Between Traditional and Modern Museology: Exhibiting National History in the Museum of Georgia.” In *Museums and Sites of Persuasion. Politics, Memory and Human Rights*, edited by Joyce Apsel and Amy Sodaro, 39–54. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Toria, Malkhaz. 2014. “The Soviet Occupation of Georgia in 1921 and the Russian-Georgian War of August 2008: Historical Analogy as a Memory Project.” In *The Making of Modern Georgia, 1918–2012: The First Georgian Republic and Its Successors*, Edited by Stephen F. Jones, 316–36. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Tota, Anna Lisa and Hagen,Trever. 2016. “Introduction: Memory work: naming pasts, transforming futures.” In *Routledge International Handbook of Memory Studies*. 1st Edition, edited by Tota, Anna Lisa, and Trevor Hagen, 1–6. Abingdon/New York: Routledge.
- Wertsch, James V., and Nutsa Batiashvili. 2011. “Mnemonic Communities and Conflict: Georgia’s National Narrative Template.” In *Trust and Conflict*, edited by Ivana Marková and Alex Gillespie, 37–48. London and New York: Routledge.
- Wertsch, James V., and Zurab Karumidze. 2009. “Spinning the Past: Russian and Georgian Accounts of the War of August 2008.” *Memory Studies* 2 (3): 377–91. <https://doi.org/10.1177/1750698008337566>.

**ილია ჭავჭავაძე: ეროვნული ფიგურა როგორც
მეხსიერების ადგილი
(1910-იანი – 1940-იანი წლები)**

ირაკლი ჩხაიძე და ქეთევან კაკიტელაშვილი

შესავალი

ილია ჭავჭავაძე გამორჩეულია იმ ფიგურათაგან, რომელთა დამსახურება ქართველი ხალხის წინაშე საყოველთაოდაა აღიარებული. ილია საკულტო ფიგურაა ქართული საზოგადოების თითქმის ყველა სეგმენტისთვის. როგორც ფართო საზოგადოებრივ დონეზე, ასევე ინტელექტუალურ წრეებში, ბევრს საუბრობენ მის მიერ დატოვებული მემკვიდრეობის მნიშვნელობაზე, თუმცა, ილია ჭავჭავაძის საყოველთაო აღიარება არ არის საზოგადოებრივი კონსენსუსის საფუძველი. ჯგუფებს, რომელთათვისაც ილია საკულტო მოღვაწეა, სრულიად განსხვავებული ხედვები აქვთ საქართველოს სახელმწიფოსთვის ისეთ მნიშვნელოვან საკითხებზე, როგორებიცაა ერის მშენებლობის ფორმები, საზოგადოების განვითარების მოდელები და მიმართულებები, საგარეო-პოლიტიკური კურსი და სხვა.

ილია ჭავჭავაძე სამართლიანად მოიაზრება ქართული ნაციონალიზმისა და თანამედროვე ქართველი ერის მშენებლობის მესაძირკვედ. 1860-იანი წლებიდან ილიასა და თერგდალეულების მიერ დაწყებული მოძრაობა მიზნად ისახავდა ქართული საზოგადოების ტრანსფორმაციას და მოდერნული ეპოქის შესაბამისი ერთობის შექმნას. მრავალმხრივმა საზოგადოებრივმა და შემოქმედებითმა აქტივობამ იგი სიცოცხლეშივე აქცია გამორჩეულ ფიგურად. მოგვიანო პერიოდში საქართველოში მარქსისტული იდეოლოგიის გაძლიერებამ მნიშვნელოვნად დააზარალა ილიას „იმიჯი“ ქართული საზოგადოების თვალში. ამის მიზეზი იყო მწვავე დაპირისპირება, რომელიც ილია ჭავჭავაძესა და ქართველ სოციალ-დემოკრატებს (მენშევიკებს) შორის არსებობდა, თუმცა, ამ უკანასკნელთა შეხედულებებზე ილიას ნააზრევმა მნიშვნელოვანი გავლენა იქონია (ჯონსი 2007). 1900-იანი წლებიდან სოციალ-დემოკრატიულმა იდეოლოგიამ თანდათან დაიმკვიდრა გაბატონებული ადგილი საქართველოს საზოგადოებაში. ამ ფაქტმა ილია ჭავჭავაძის ფიგურისგან ერთგვარი დისტანცირება განაპირობა.

მეხსიერების კვლევების პერსპექტივიდან ილია ჭავჭავაძის ფენომენის შესწავლა იმ მხრივ არის საინტერესო, რომ მისი სახელი ერთ-ერთი ყველაზე მანიპულირებადია საქართველოს უახლეს ისტორიაში. მისადმი დამოკიდებულება რამდენჯერმე რადიკალუ-

რად შეიცვალა ამ პერიოდის განმავლობაში პოლიტიკური რეჟიმების/ კონტექსტების ვითარების ცვლილებასთან ერთად. მასთან დაკავშირებით არსებული ნარატივები ისტორიული კონტექსტის გათვალისწინებით უნდა ვიკვლიოთ.

ვფიქრობთ, ილიას მიმართ განსხვავებული დამოკიდებულებების ისტორიულ დინამიკასა და კულტურული მეხსიერების თეორიის ჩრილში კვლევა პასუხს გასცემს მისი მოღვაწეობის წინააღმდეგობრივ ინტერპრეტაციასთან დაკავშირებულ კითხვებს.

კვლევის მიზანია მეხსიერების თეორიების პერსპექტივიდან ილია ჭავჭავაძის სახელთან დაკავშირებული ნარატივების დინამიკაში გაანალიზება, იმის ჩვენება, თუ როგორ ტრანსფორმირდა ეროვნული ფიგურა მეხსიერების ადგილად და როგორ ჩადგა სოციალისტური იდეოლოგიის სამსახურში. გამოკვლევის ძირითადი ამოცანაა ნარატივების ბრძოლის ანალიზი, რომელიც, საბოლოოდ, მკაცრ იდეოლოგიურ ჩარჩოში მოქცეული მეხსიერების ოფიციალური პოლიტიკის სრული ტრიუმფით დასრულდა.

კვლევის ძირითად ემპირიულ საფუძველს წარმოადგენს ილია ჭავჭავაძის სახელთან დაკავშირებული აკადემიური ტექსტები, საგაზეთო პუბლიკაციები, ასევე ოფიციალური სახელმწიფო პოლიტიკის ამსახველი მასალები. კვლევის ეს სტრატეგია საშუალებას გვაძლევს, თვალი მივადევნოთ ისტორიული ფიგურის როგორც ერთგვარი მეხსიერების ადგილის ფორმირების პროცესს.

კვლევის თეორიული საფუძველი

მრავალმხრივი მუშაობა, რომელიც 1930-იან წლებში საბჭოთა ხელისუფლების ინიციატივით მიმდინარეობდა ილია ჭავჭავაძის, როგორც ქართული საბჭოთა კულტურის უმნიშვნელოვანესი ფიგურის დამკვიდრებისათვის, სრულად შეესაბამება იან ასამანის მიერ აღწერილ კულტურული მეხსიერების ფორმირების პროცესს: „კულტურული მეხსიერება მატერიალური სიმბოლიზაციის საშუალებებით ფორმალიზებასა და გამყარებას საჭიროებს; მის გავრცელებას და ცირკულირებას უზრუნველყოფს სწავლების, ტრანსმისიისა/გადაცემის და ინტერპრეტაციის ინსტიტუტები; ის კულტივირებულია სპეციალისტების მიერ და აღინიშნება საგანგებო დღესასწაულებზე (Assmann 2015, 332). ამგვარად, ილია ჭავჭავაძე გასცდა კომუნიკაციურ მეხსიერებას, რომელიც ყოველდღიური ურთიერთქმედებისა და ურთიერთობის ფარგლებში ცოცხლობს (და, ამდენად, მისი დროითი ჩარჩო შეზღუდულია) (Assmann 2015: 333) და ქართველთა კულტურული მეხსიერების უმნიშვნელოვანეს სიმბოლოდ ჩამოყალიბდა. კულტურულმა მეხსიერებამ, რომელიც სიმბოლური ფორმების სახით არის მატერიალიზებული და „შენახული“, სტაბილური

და ტრანსცენდენტულია, შეიძლება გადაინაცვლოს ერთი სიტუაციიდან მეორეში და გადაეცეს ერთი თაობიდან მეორეს. კომუნიკაციური მექანიზმებისაგან განსხვავებით, კულტურული მექანიზმები განსხვავებულია [disembodied], თუმცა, იმისათვის, რომ შეასრულოს მექანიზმების ფუნქცია, მისი სიმბოლური ფორმები არა მხოლოდ უნდა შენარჩუნდეს, არამედ უნდა ცირკულირებდეს და ხელახლა იძენდეს ახალ სხეულებრივ ფორმებს [re-embodied] საზოგადოებაში (Assmann 2015, 331). ილია ჭავჭავაძის სწორედ ასეთი ხელახალი განსხვავება [embedment], განახლება და სოციალურ მიმოქცევაში დამკვიდრება მოხდა საბჭოთა პოლიტიკურ, სოციალურ და კულტურულ ჩარჩოში (Assmann 2015, 332).

იმ დროიდან მოყოლებული დღემდე, განსაკუთრებით კი საბჭოთა კავშირის ბოლო წლებში ქართული ნაციონალური იდენტობის გამოღვიძების პერიოდში, ილია ჭავჭავაძის სახელმა ბევრი სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაცია და დატვირთვა შეიძინა როგორც ერთიანი ქართული ნაციის, ასევე ამ ნაციის სხვადასხვა, ურთიერთდაპირისპირებული სეგმენტისათვის. ყველა შემთხვევაში მან, როგორც სიმბოლომ, შეინარჩუნა იდენტობის განმსაზღვრელი როლი, რაც კულტურული მექანიზმების ერთ-ერთი უმთავრესი ფუნქციაა (Assmann 2015, 328; Assmann 1995, 130).

საბჭოთა კავშირი თავისი არსებობის პირველი ორი ათწლეულის მანძილზე სხვადასხვა სტრატეგიას მიმართავდა ახალი სახელმწიფოსა და იდეოლოგიის დამკვიდრებისა და ლეგიტიმაციისათვის, ახალი იდენტობის საფუძვლების მშენებლობისათვის. ამ პროცესის ერთ-ერთ ასპექტად შეიძლება მივიჩნიოთ კულტურული მექანიზმების ფორმირებაც, რადგან სწორედ კულტურული მექანიზმები აძლევს საზოგადოებას იმის შესაძლებლობას, რომ შექმნას და გამოხატოს საკუთარი სახე (Assmann 1995, 132). კულტურული მექანიზმები კოლექტიური მექანიზმების ფორმაა, რამდენადაც ის გაზიარებულია ადამიანთა მიერ და უზრუნველყოფს მათ კოლექტიური, კულტურული იდენტობით (Assmann 2008, 110). სწორედ ამ ჭრილში შეიძლება განვიხილოთ ქართული საბჭოთა კულტურის, ისტორიისა და მექანიზმების ფორმირების პროცესიც. საქართველოს სსრ-ში ამ პროცესის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ეტაპი ილია ჭავჭავაძის, როგორც კლასიკოსის ფორმირების მიზანმიმართული პოლიტიკა იყო. ილია ჭავჭავაძე, მისი ბიოგრაფია, ტექსტები და იდეები ახალი, თავად ჭავჭავაძის ეპოქისაგან დრამატულად განსხვავებული პოლიტიკური და სოციალური კონტექსტის ფარგლებში „გადაითარგმნა“ საბჭოთა სოციალისტური იდეოლოგიის ენაზე ამ იდეოლოგიის შესაბამისი ახალი კულტურული კონტექსტის შესაქმნელად. ამ შემთხვევაშიც გამოიკვეთა კულტურული მექანიზმების მეორე მნიშვნელოვანი მახასიათებელი: კულტურული მექანიზმები

რეკონსტრუირების გზით ყალიბდება, ის ყოველთვის უკავშირებს თავის ცოდნას თანამედროვე კონტექსტს. მიუხედავად იმისა, რომ კულტურული მემსიერება ფიქსირებულია მყარ და სტაბილურ მემსიერების ფიგურებსა და ცოდნის საცავებში, ყოველი თანამედროვე კონტექსტი განსხვავებულ მიმართებას აყალიბებს. ეს შეიძლება იყოს კრიტიციზმი, მითვისება, შენარჩუნება ან გარდაქმნა (Assmann 1995, 130).

„პოლიტიკური მემსიერება უაღრესად ნორმატიულია, ის ადგენს, რა უნდა იქნას უცილობლად დავიწყებული იმისათვის, რომ ჩამოყალიბდეს პოლიტიკური იდენტობა და მისდამი კუთვნილება (Assmann 2015, 339). შესაბამისად, ის განსაზღვრავს ასევე წარსულიდან რა და როგორ უნდა იყოს დამახსოვრებული და ინტერპრეტირებული. ილია ჭავჭავაძის, როგორც მემსიერების სიმბოლოს ფორმირება სწორედ პოლიტიკური გადაწყვეტილება იყო, რასაც შემდგომში განხილული ემპირიული მასალა ცხადყოფს. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც გამოვლინდა ილია ჭავჭავაძის პიროვნებისა და მემკვიდრეობის გადაფასების პოლიტიკური ნება, და ამასთან, გამოიკვეთა ინტერპრეტაციის შესაბამისი ჩარჩო და ტერმინოლოგია, დაიწყო ილია ჭავჭავაძის სპეციალიზებული კვლევა, შეიქმნა ნაშრომები, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ჩამოყალიბდა მემსიერების სპეციალიზებულ მატარებელთა ჯგუფი, (Assmann 2008, 114). ილია ჭავჭავაძის შემთხვევაში ასეთები სწორედ მკვლევარები იყვნენ, ვინც ახალი პოლიტიკური კონიუნქტურის შესაბამისი რეინტერპრეტაციის შედეგად ჩამოაყალიბეს ილია ჭავჭავაძის შესახებ ის ცოდნა, რომელიც მომავალი ათწლეულების მანძილზე (დღემდეც კი) დამკვიდრებული იყო, როგორც კანონიკური ნარატივი.

კულტურული მემსიერების კონტექსტში ილია ჭავჭავაძესთან მიმართებით განსაკუთრებით საინტერესოა ალეიდა ასმანის მიერ შემოთავაზებული „კანონის“ ანუ აქტუალური, „ქმედითი“ კულტურული მემსიერების ცნება. ა. ასმანის თანახმად, კანონიზაცია და კლასიციზმი კულტურული მემსიერების ორგანიზების ტიპური ფენომენებია. კულტურული მემსიერების აქტიური განზომილება ანუ კანონი კი კოლექტიური იდენტობის საყრდენი. ის არ განიცდის ისტორიული ცვლილებებისა თუ განსხვავებული სოციალური გემოვნების გავლენას. კანონი არ იქმნება თავიდან ახალი თაობების მიერ, არამედ ყოველი თაობა იღებს მას და თავისი დროის შესაბამისად აკეთებს მის ინტერპრეტაციას. მუდმივი ურთიერთქმედება არტეფაქტების შერჩეულ კრებულთან უზრუნველყოფს მის აქტიურ ცირკულაციას და წარსულის ამ მცირე სეგმენტს უნარჩუნებს უწყვეტ არსებობას აწმყოში (Assmann 2008, 100).

ნაშრომის შემდგომ თავებში შემოთავაზებული ემპირიული მასალის ანალიზი ცხადყოფს, თუ როგორ მიმდინარეობდა ილია ჭა-

ვჭავჭავაძის „კანონიზაციისა“ და ქართული კულტურული მემკვიდრეობის ფარგლებში მისი დამკვიდრების პირველი ეტაპი. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ილია ჭავჭავაძის ფიგურის ხელახალი აქტუალიზება და ახალი მნიშვნელობებით დატვირთვა ხდებოდა ქართული ნაციონალური იდენტობისათვის გარდამტეხი მნიშვნელობის მქონე ყოველ პერიოდში.

დებატები ილია ჭავჭავაძის ფიგურის გარშემო 1910-იან წლებში

ილია ჭავჭავაძის შესახებ აკადემიური ბიბლიოგრაფია 1910-იანი წლებიდან იქმნება. ერთ-ერთი პირველი ტექსტი, რომელიც ილიას სახელს უკავშირდება, ეკუთვნის ცნობილ სოციალ-დემოკრატს, ბოლშევიკების ძველი თაობის წარმომადგენელს, მაღაქია ტოროშელიძეს. ნაშრომი, რომლის სახელწოდებაა „ილია ჭავჭავაძის შემოქმედება და მისი ნაწერების საერთო ხასიათი“ 1914 წელს სამტრედიიაში გამოიცა. ავტორი ილია ჭავჭავაძეს განიხილავს, როგორც ქართული მწერლობისა და 1860-იანი წლების მოძრაობის ცენტრალურ ფიგურას, რომელიც გამოხატავდა თავისი ეპოქის სულისკვეთებას. მაღაქია ტოროშელიძის შეხედულებით, ილია ნაციონალისტი იყო, განეკუთვნებოდა თავად-აზნაურთა ფენას და, შესაბამისად, ვერ იქნებოდა პროგრესულად მოაზროვნე. ილია ჭავჭავაძე და მისი თანამოაზრეები ვერ დადგებოდნენ გლეხობის გვერდით, რადგან ბატონყმობის გაუქმება პირველ რიგში მათ უქმნიდა პრობლემებს. აღნიშნულ ნაშრომში ავტორი ილია ჭავჭავაძეს ქართული ნაციონალიზმის სათავეებთან მდგომ ფიგურას უწოდებს. ტოროშელიძე მიიჩნევს, რომ ილიას პუბლიცისტიკასა და ლიტერატურულ მოღვაწეობას შორის არანაირი წინააღმდეგობა არ არის, იგი ზუსტად უპასუხებს თავისი ეპოქის მოთხოვნებს (ტოროშელიძე 1914, 2-5).

იმავე 1914 წელს გამოიცა სოციალ-დემოკრატ პეტრე გელეიშვილის მიერ საქართველოს სხვადასხვა ქალაქში წაკითხული ლექცია „ილია ჭავჭავაძე, როგორც პოეტი და პუბლიცისტი“. ტექსტიდან ვიგებთ, რომ გელეიშვილის მიერ აღნიშნული ლექციის ქუთაისში წაკითხვას გარკვეული ინციდენტი მოჰყვა. ავტორი აღნიშნავს, რომ ილიას დამცველებმა და „რეაბილიტაციის“ მსურველებმა, რომელთა აზრით, ილია გლეხობის დიდი ქომაგი იყო, იგი ლამის სამშობლოს მოღალატედ გამოაცხადეს (გელეიშვილი 1914, VI). გელეიშვილის მტკიცებით, მას არც ერთ ნაციონალისტზე ნაკლებად არ უყვარს საკუთარი ერის დიდი მოღვაწეები, თუმცა მიაჩნია, რომ ვინმეს კერპად ქცევა და მისი შეხედულებების კრიტიკის გარეშე მიღება აბრკოლებს საზოგადოების პროგრესს. ქართველი ერის ხსნა მხოლოდ კრიტიკაშია (გელეიშვილის 1914, VIII). პეტრე გელე-

იშვილი სინანულს გამოთქვამს მის გამო, რომ ილია ჭავჭავაძეზე წერა და ლაპარაკი იმ ხალხის მონოპოლია გახდა, რომლებიც თავს ილიას მემკვიდრეებად და მისი საქმის გამგრძელებლებად მიიჩნევენ, „უბრალო მოკვდავებს“ კი, ვინც თავს ილიას მოწაფედ არ აღიქვამს, მასზე ლაპარაკისა და მსჯელობის უფლება ჩამორთმეული აქვთ. ავტორი ხაზგასმით მიუთითებს სოციალ-დემოკრატებზე, ე. წ. „მესამე დასელებზე“, რომლებიც, საზოგადოების ნაწილის თვალში ილიას მაგინებლებად/მაძაგებლებად არიან მიჩნეული. საზოგადოების ამ ნაწილს ჯერაც ვერ გაუაზრებია თუ რა სხვაობაა პირად მტრობასა და „იდეურ ბრძოლას“ შორის. „მართალია, ჩვენ ილიას ვებრძოდით; მართალია, დღესაც ვებრძვით და ვეწინააღმდეგებით მის საზოგადოებრივ იდეალებს, მაგრამ ჩვენ მას დიდ პატივს ვცემთ, როგორც დიდ პოეტს, როგორც ქართული ლიტერატურის დამამშვენებელ მწერალს, როგორც ქართული კულტურის დიდ მუშაკს“; - აცხადებს ავტორი (გელეიშვილი 1914, 2).

პეტრე გელეიშვილი მიიჩნევს, რომ მე-19 საუკუნის ქართულ აზროვნებაში არ არსებობდა ქვეყნის განვითარების სოციალური კონცეფცია, სახელმწიფოებრივი იდეალები. „ამ დროინდელი ქართული სოციალური აზროვნება და მისი გამომხატველი მწერლობა სრულ არარაობას წარმოადგენდნენ“ (გელეიშვილი 1914, 11). ავტორის სიტყვით, ილია ჭავჭავაძე იყო ერთადერთი ოაზისი ამ უდაბნოში, რომელსაც ჰქონდა საკუთარი სოციალური კონცეფცია. მის ნაწერებში მოჩანს სახე მომავალი იდეალური საქართველოსი. მართალია, გელეიშვილს და მის თანამოაზრეებს ეს არ აკმაყოფილებთ, მაგრამ „სულ უაზრობას ისევ მცდარი აზრი სჯობია“. ილია ჭავჭავაძის კონცეფციის ძირითადი აზრი მდგომარეობდა არა კლასთა შორის წინააღმდეგობაში, არამედ ყველა წოდების შეკავშირებასა და ერთი იდეალით გატაცებაში (გელეიშვილი 1914, 14). შესაბამისად, ილია ჭავჭავაძეს სოციალისტობას ვერავინ დასწამებს. „ის არ იყო ოცნების კაცი, ფანტაზიის ფეხის ამყოლ-დამყოლი.“ ილია არსებული სოციალური კლასების შეცვლაში კი არ ხედავდა ქვეყნის ბედნიერებას, არამედ იღებდა არსებულ საზოგადოებას ისეთს, როგორიც იყო ის და გამოსავალს არსებული სოციალური კლასების გაძლიერებაში ხედავდა. მისი მიზანი საქართველოს პოლიტიკური მთლიანობის აღდგენა იყო ყველა წოდების შეკავშირების გზით (გელეიშვილი 1914, 16, 36). ილია ჭავჭავაძეს არ სურს რომელიმე სოციალური ფენისა თუ წოდების განაწყნება, ამიტომ, მის ნაწარმოებებში ვხვდებით, ერთი მხრივ, „შრომის სუფევის“ ქებას, ხოლო, მეორე მხრივ, დარდს ფეოდალური საქართველოს გამქრალ დიდებაზე (გელეიშვილი 1914, 51).

გელეიშვილის დასკვნით, ილია ჭავჭავაძის არსებობა დიდი ტრაგედია იყო. „ილიას მთელი სიცოცხლე წარმოადგენდა იმ დედის

სიცოცხლეს, რომელსაც წინ უძევს თავისი ერთად-ერთი შვილის ცხედარი: ილია ჭავჭავაძემ ვერ გაიაზრა ახალი დროის ტენდენციები, იგი მისტიროდა უკვე წარსულ, მისთვის იდეალურ საქართველოს და თვითონაც მასთან ერთად დაიმარხა (გელეიშვილი 1914, 96).

პეტრე გელეიშვილის ეს ტექსტი არსებითად აგრძელებს იმ აზრს, რომელიც მალაქია ტოროშელიძემ განავითარა. ამ ავტორებთან ილია ჭავჭავაძე დამსახურების მქონე, ჩამოყალიბებული ეროვნული ფიგურაა, რომელიც საკუთარ ეპოქაში არსებული პრობლემების და აქტუალური საკითხების შესაბამისად მოქმედებდა. ამ შეხედულების მიხედვით, ილია ჭავჭავაძე ნაციონალისტი მოღვაწე იყო, ეკუთვნოდა მაღალ წოდებას და ვერ იაზრებდა კლასთა ბრძოლის მნიშვნელობას, შესაბამისად, ვერ ვისაუბრებთ რაიმე ტიპის სოციალისტურ ტენდენციებზე მის მოღვაწეობაში.

1910-იან წლების ქართველ ინტელექტუალებში ასევე არსებობდა ცალსახად დადებითი დამოკიდებულებები ილია ჭავჭავაძესთან დაკავშირებით. სოციალ-დემოკრატი პუბლიცისტი და კრიტიკოსი რომანოზ ფანცხავა, რომელიც „ხომელის“ ფსევდონიმით წერდა, 1915 წელს, ჟურნალ „მნათობში“ გამოქვეყნებულ წერილში უპირისპირდება პეტრე გელეიშვილს. ფანცხავა მცდარს უწოდებს გელეიშვილის მოსაზრებას იმასთან დაკავშირებით, თითქოს ილია არ იყო გლეხების გათავისუფლების მომხრე. პირიქით, მისი შეხედულებით, ილია ჭავჭავაძე თავგამოდებით იბრძოდა ყმების მიწიანად გასათავისუფლებლად, საყოველთაო, უფასო, წოდებრივად შეუზღუდავი სწავლა-განათლებისთვის. ხომლელი ილიას იდეურად აკავშირებს რუს რევოლუციონერ-დემოკრატებთან ჩერნიშევსკისთან, გერცენთან, პისარევთან (ხომლელი 1963, 209-210). რომანოზ ფანცხავა ერთ-ერთი პირველი ავტორია, ვისთანაც ვხვდებით ილია ჭავჭავაძის დაკავშირების მცდელობას რუსული რევოლუციურ-დემოკრატიული მოძრაობის ლიდერებთან.

საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის წლები (1918-1921) არ გამოირჩევა ილია ჭავჭავაძის ფიგურისადმი ინტერესით. საქართველოს გასაბჭოებამდე პერიოდის ერთ-ერთი ბოლო ტექსტი, რომელიც ილიას ეძღვნება, ეკუთვნის ლიტერატორს და პუბლიცისტს სილოვან ხუნდაძეს. ეს ნაშრომი 1919 წელს დაიბეჭდა, როგორც ქართული ლიტერატურის სახელმძღვანელოების მე-6 ნაწილი. შესავალ ნაწილში სილოვან ხუნდაძე ხაზგასმით აღნიშნავს ილიას წარმომავლობას, რომელიც, მართალია, არისტოკრატიული იყო, თუმცა მაღალ წოდებას არ განეკუთვნებოდა. ხუნდაძის შეხედულებით, სწორედ ამ გარემოებამ შეუწყო ხელი იმ ფაქტს, რომ ილია აზროვნებით დემოკრატი იყო და, შესაბამისად, დემოკრატიისა და დაბალი სოციალური ფენების დიდი ქომაგი (ხუნდაძე 1919, 3). ხომლელის მსგავსად, სილოვან ხუნდაძეც აკავშირებს ილიას

რუსი რევოლუციონერ-დემოკრატების, ჩერნიშევსკის, დობროლი-უბოვის და სხვათა იდეებთან (ხუნდაძე 1919, 6).

სილოვან ხუნდაძე, როგორც სოციალისტ-ფედერალისტური პარტიის წევრი, უპირისპირდება სოციალ-დემოკრატებს, რომლებიც იბრძოდნენ ილიას წინააღმდეგ 1900-იანი წლების დასაწყისში. ავტორის მტკიცებით, ილიასთან ბრძოლის უმთავრესი მიზეზი იყო ის ფაქტი, რომ ჭავჭავაძე ეროვნულ მიმართულებას წარმოადგენდა. სწორედ ეს აღიზიანებდათ „მესამე დასელებს“, რომლებიც ებრძოდნენ ამ მიმართულებას. ხუნდაძე ასახელებს პუბლიკაციებს, სადაც ილიასა და სოციალ-დემოკრატებს შორის დაპირისპირებაა ასახული და ცალსახად იზიარებს ჭავჭავაძის პოზიციას (ხუნდაძე 1919, 11).

ავტორის საბოლოო დასკვნით, ილია ჭავჭავაძე იყო მოღვაწე, რომელიც იბრძოდა გლეხთა გათავისუფლებისთვის, მათი უფლებებისთვის. გლეხების უმწეო მდგომარეობა, ეკონომიკური ჩაგვრა, ილიას შემოქმედების მთავარ საკითხად გადაიქცა. მართალია, ილია სოციალისტი არ ყოფილა, მაგრამ მაინც თავგამოდებით იცავდა მშრომელთა უფლებებს (ხუნდაძე 1919, 69).

1910-იან წლებში უკვე ჩამოყალიბებულია ილია ჭავჭავაძის ფიგურასთან დაკავშირებული ორგვარი ნარატივის საფუძვლები. პირველის მიხედვით, რომელსაც ილიას მიმართ ზოგიერთი დადებითად განწყობილი მკვლევრებიც მიეკუთვნება, ჭავჭავაძე, შესაძლოა თავისი ეპოქის მნიშვნელოვანი ფიგურა, მაგრამ ნაციონალისტი არისტოკრატი იყო. იგი ნაკლებად ფიქრობდა დაბალი სოციალური ფენების ინტერესებზე. მეორე მიმართულების მიხედვით კი, ილია ჭავჭავაძე თავგამოდებით იბრძოდა ბატონყმობის გაუქმებისთვის, გლეხთა უფლებებისთვის, იდგა რევოლუციურ-დემოკრატიული იდეების სათავეებთან და პროგრესული შეხედულებებით უპირისპირდებოდა თავისივე წოდების ბევრ წარმომადგენელს. ეს ორი მიმართულება განსაზღვრავს ილია ჭავჭავაძისადმი დამოკიდებულებას შემდგომი ათწლეულების განმავლობაში, მის საბოლოო საბჭოთა რეაბილიტაციამდე.

„ბრძოლა კლასიკოსებისთვის“ ანუ ნარატივების ბრძოლა

1920-იან წლებში და 1930-იანი წლების დასაწყისში ილია ჭავჭავაძის მოღვაწეობისა და შემოქმედების ორგვარი ინტერპრეტაცია მკვეთრად დაუპირისპირდა ერთმანეთს. ამ პერიოდში ილიას რევოლუციურ და სოციალისტურ იდეებთან დაკავშირების ერთ-ერთი ინიციატორი იყო ლიტერატურათმცოდნე, პუბლიცისტი მიხეილ ზანდუკელი. 1928 წელს გამოცემულ ნაშრომში „თერგდალეულნი და ხალხოსნები ქართულ ლიტერატურაში“ ავტორი ილია ჭავჭავაძისადმი

და სხვა თერგდალეულების მხრიდან ეროვნული საკითხისადმი დიდი მნიშვნელობის მინიჭებას შემდეგნაირად ხსნის: მართალია, თერგდალეულებმა ბრძოლა გამოუცხადეს იმ წრეს, საიდანაც გამოვიდნენ, მაგრამ ბოლომდე ვერ გათავისუფლდნენ არისტოკრატიული მსოფლმხედველობისგან, რაც ბუნებრივია. ზანდუკელი იხმობს პლენანოვის სიტყვებს იმასთან დაკავშირებით, რომ როდესაც ადამიანი გაბატონებული კლასიდან დაჩაგრული კლასის მხარეს გადადის, ნიშნავს არა იმას, რომ იგი გათავისუფლდა საკუთარი კლასისგან, არამედ იმას, რომ იგი გაბატონებული კლასის გავლენისგან გამოდის და მეორე კლასის გავლენას განიცდის. გამომდინარე აქედან, თერგდალეულები გამოეყვნენ თავადაზნაურთა კლასს, მათ ბრძოლა გამოუცხადეს, თუმცა ეროვნულ საკითხთან დაკავშირებით საკუთარი წოდების პოზიციაზე დარჩნენ. მიუხედავად ამისა, „მამების“ თაობისგან განსხვავებით, ისინი და მათი მეთაური (ილია ჭავჭავაძე) მომავლისკენ იხედებიან. მომავლისკენ ყურება, მისი მოწესრიგება, ხალხზე ზრუნვა თერგდალეულთა მოღვაწეობის ძირითადი მახასიათებელია (ზანდუკელი 1928, 101). მართალია, თერგდალეულები ვერ დადგნენ კლასთა შეუთანხმებლობის პრინციპზე, მაგრამ ეროვნული გრძნობა „ჩაქსოვილი რუსეთის საზოგადო აზროვნებიდან ნასესხებ რევოლუციურ-დემოკრატიულ იდეებში“ მათში აღვიძებდა ხალხის სამსახურის და მისი ცხოვრების გაუმჯობესების სურვილს. ავტორს მაგალითად მოჰყავს ილია ჭავჭავაძის მიერ 1860 წელს დაწერილი ლექსი „ქართველ სტუდენტების სიმღერა“; სადაც, მისი სიტყვით, მკაფიოდ ჩანს რადიკალურ-დემოკრატიული და ეროვნული პრინციპების შეთავსება (ზანდუკელი 1928, 104). მიხეილ ზანდუკელი თერგდალეულების მოღვაწეობის პერიოდს ერთ-ერთ საუკეთესოს უწოდებს ქართული ლიტერატურის ისტორიაში (ზანდუკელი 1928, 310).

მიხეილ ზანდუკელის შეხედულებებს ეხმიანება ვახტანგ კოტეტიშვილის ნაშრომი „ქართული ლიტერატურის ისტორია: XIX - დღევანდლამდე“. ავტორი ილია ჭავჭავაძეს ბატონყმობის წინააღმდეგ მთავარ მებრძოლად ასახელებს, განიხილავს რა ნაწარმოებებს „რამდენიმე სურათი ანუ ეპიზოდი ყაჩაღის ცხოვრებიდან“ და „აჩრდილი“. კოტეტიშვილის მტკიცებით, ილია ჭავჭავაძის შემოქმედების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი შრომის უფლების არქონა და ქვედა ფენის მძიმე სოციალურ-ეკონომიკური პირობებია (კოტეტიშვილი 1925, 128).

კონსტანტინე კაპანელი 1926 წელს გამოცემულ წიგნში „ქართული სული ესთეტიკურ სახეებში“ მიმოიხილავს მე-19 საუკუნის პირველ ნახევარს, როდესაც, თანდათან დაირღვა ტრადიციული ურთიერთობები, არისტოკრატიული წესრიგი, დაცარიელებულ ადგილს იკავებს ისტორიის ახალი გმირი – მასა, ხალხი, სოცია-

ლური მოძრაობა. 1860-იანი წლების სოციალური ყოფის იდეალი ხდება ხალხის სამსახური. კაპანელის შეხედულებით, განვითარებული პროცესებმა თითქოს შეუკვეთა ისეთი ფიგურის გაჩენა, როგორიც ილია ჭავჭავაძე იყო, რომელმაც ტიტანურად შეასრულა თავისი ისტორიული მოვალეობა (კაპანელი 1926, 129). მასაში იზრდებოდა სოციალურ-კლასობრივი ინტერესებისთვის ბრძოლის სურვილი, მაშინ, როდესაც ფეოდალური არისტოკრატია თანდათან კარგავდა თავის ისტორიულ დანიშნულებას და უფუნქციოდ რჩებოდა. ფართო ხასიათი მიიღო ხალხოსნურმა მოძრაობამ და ინტელიგენციის საუკეთესო ნაწილი ფეოდალური სასახლეებიდან ხალხისკენ გაიქცა. სწორედ ამ ეპოქაში ბრუნდება საქართველოში ილია ჭავჭავაძე და ცდილობს კრიზისიდან გამოსავლის მოძებნას. მისთვის იდეალური საზოგადოება კლასთა შორის შერიგების იდეაზე იყო დამყარებული, რითაც იგი, ისტორიული პროცესის გათვალისწინებით, შეუძლებელ საქმეს შეეჭიდა. ამას საყვედურობდნენ მას სოციალ-დემოკრატიული მიმართულების წარმომადგენლები – ფილიპე მახარაძე და ნოე ჟორდანი (კაპანელი 1926, 132). მიუხედავად აღნიშნულისა, პოემა „აჩრდილის“ ანალიზის საფუძველზე კაპანელი ამტკიცებს, რომ ქართულ ლიტერატურაში არ არსებობს უკეთესი დიდება შრომისა და რევოლუციისა, ვიდრე ეს „აჩრდილში“ გვხვდება. ილია ჭავჭავაძე არა თუ იღებს რევოლუციას, არამედ ქადაგებს კიდევ მას. პოემის ერთ-ერთ პასაჟს კი, სადაც გაჟღერებულია ფრაზა „არც ვის ემონვი და არც იმონებ“, კაპანელი სოციალისტური წყობილების ქადაგებად ნათლავს. მას უკვირს, როგორ აბრალებენ ილია ჭავჭავაძეს რეაქციონერობას ამ სიტყვების შემდეგ. „რა კაციც არ უნდა ყოფილიყო ილია კერძო ცხოვრებაში, ლიტერატურისთვის იგი წარმოადგენს უდიდეს და უძლიერეს ღირებულებას სწორედ როგორც რევოლუციონერი. პოემა „აჩრდილი“ დაწერილია 1859 წელს, მაშასადამე იმ დროს, როდესაც არამც თუ შრომისა და რევოლუციის შესახებ იყო ლაპარაკი ლიტერატურაში, არამედ გლახთა განთავისუფლებაზედაც კაცი არ ფიქრობდა“ (კაპანელი 1926, 141).

განხილული ნარატივის ოპოზიციის ნიმუშს წარმოადგენს „პროლეტარ მწერალთა ასოციაციის“ მიერ, ფილიპე მახარაძის წინასიტყვაობით, 1931 წელს გამოცემული ნაშრომი „ბრძოლა კლასიკოსებისთვის“. როგორც ავტორები აღნიშნავენ, ნაშრომის შექმნის ძირითადი იდეა მდგომარეობდა კლასიკოსი მწერლების (რომელთა შორის ილია ჭავჭავაძეც მოიაზრება) არასწორ ინტერპრეტაციასთან ბრძოლაში. „პროლეტარ მწერალთა ასოციაციის“ წევრებს მიაჩნიათ, რომ აუცილებელია კლასიკური ლიტერატურის მარქსისტული კრიტიკა, რათა მკითხველმა ნათლად დაინახოს რა არის სასარგებლო ამ ლიტერატურიდან და რა – მავნე. რომელი კლა-

სობრივი იდეოლოგიის ხელშიც არის ლიტერატურის ისტორია და კლასიციზმის კრიტიკა, ვინც აძლევს თავის ინტერპრეტაციას ამ მწერლობას, სწორედ მის სასარგებლოდ მოქმედებს კლასიკური ლიტერატურა (ბენაშვილი et al. 1931, 7-8). ავტორების მტკიცებით, ამ ეპოქაში კლასიკური ლიტერატურა იდეოლოგიურად მტრული ბანაკის ხელში იყო.

შესავალ წერილში ფილიპე მახარაძე მკვეთრად უპირისპირდება ილია ჭავჭავაძის მოღვაწეობის პოზიტიურად შეფასების ტენდენციებს, რომლის მიხედვით ილია ბატონყმობის წინააღმდეგ იბრძოდა და გარკვეულ სიახლოვეს ამჟღავნებდა სოციალისტურ იდეებთან. მახარაძე ამტკიცებს, რომ მითი თერგდალეულების და ილია ჭავჭავაძის, როგორც ფეოდალური ჩაგვრის მოწინააღმდეგეების შესახებ, არჩილ ჯორჯაძემ და მისმა თანამოაზრეებმა (სოციალისტ-ფედერალისტებმა) შექმნეს, რომლებიც თავადაც მაღალ სოციალურ ფენებს განეკუთვნებოდნენ. მისი შეხედულებით, ბატონყმობის არსებობის პირობებში ილიას და მის ჯგუფს არასოდეს გამოუხატავს პროტესტი მის წინააღმდეგ. ილია ჭავჭავაძე ტიპური მემამულე იყო და თავიდან ბოლომდე ასეთად დარჩა (ბენაშვილი, შავგულიძე, ნაროუშვილი, ქიქოძე 1931, II, III). მახარაძე აკრიტიკებს კონსტანტინე კაპანელს და ვახტანგ კოტეტიშვილს, რომლებმაც ილია ჭავჭავაძე შრომის, რევოლუციისა და სოციალიზმის მქადაგებლად გამოიყვანეს. ეს მკვლევრები, რომლებიც არასწორ იდეოლოგიურ პოზიციაზე დგანან, „რევოლუციონერი“ და „სოციალისტი“ ილიას შესახებ ყალბ ინფორმაციას უნერგავენ მუშურ-გლეხურ ახალგაზრდობას (ბენაშვილი et al. 1931, VI). ფილიპე მახარაძე მიმართავს კონსტანტინე კაპანელს და სხვებს, რომ მათ არ გაუვით მონარქისტი და რეაქციონერი მოღვაწეების მსგავსი ინტერპრეტაცია, მათი სოციალისტური იდეების მეხოტბეებად გამოცხადება. იგი მიესალმება „პროლეტარ მწერალთა ასოციაციის“ გაბედულ მცდელობას, ბოლო მოუღოს ამგვარ ტენდენციას. ფილიპე მახარაძე ასევე გმობს რეაქციონერი და კონტრრევოლუციურად განწყობილი მწერლების რეაბილიტაციის იმ მცდელობებს, რომელიც კომუნისტური პარტიის შიგნითაც შეინიშნება (ბენაშვილი et al. 1931, IX).

ილია ჭავჭავაძის ფიგურისადმი განსხვავებული დამოკიდებულებები მისი გარდაცვალებიდან მალევე ჩამოყალიბდა ურთიერთდაპირისპირებული ნარატივების სახით. 1920-იან წლებში ილიას მოღვაწეობის პოზიტიურ ჭრილში გაანალიზების მცდელობებს მკვეთრად შეეწინააღმდეგა პარტიული ელიტის მიერ მხარდაჭერილი ჯგუფი „პროლეტარ მწერალთა ასოციაცია“, თუმცა, პოლიტიკური ვითარება სწრაფად და რადიკალურად იცვლებოდა „საბჭოთა ილიას“ სასარგებლოდ. ახალი პოლიტიკა, რომელიც ილია ჭავჭავაძეს საქართველოში სოციალისტური იდეების ერთ-ერთი დამწერგა-

ვის როლისთვის ამზადებდა, საბედისწერო აღმოჩნდა ჯგუფისთვის, რომელიც 1930-იანი წლების დასაწყისში სწორედ სახელისუფლებო ელიტის დაკვეთით მოქმედებდა ილიას რეაბილიტაციის წინააღმდეგ. „პროლეტარ მწერალთა ასოციაციის“ წევრების უმრავლესობა საბჭოთა რეპრესიებს ემსხვერპლა. რეპრესიებს ფიზიკურად გადაურჩა ფილიპე მახარაძე, თუმცა, ახალ პოლიტიკურ რეალობაში მას გამუდმებით მიუთითებდნენ წარსულში დაშვებულ შეცდომებზე.

ნაციონალიზმიდან სოციალიზმისკენ: „დიდი შემობრუნება“ 1930-იან წლებში

ილია ჭავჭავაძის ფიგურისადმი დამოკიდებულების მკვეთრი ცვლილება, გაერთგვაროვნება და მისი ოფიციალური რეაბილიტაციის პროცესის დასაწყისი კვლავ მაღაქია ტოროშელიძის სახელს უკავშირდება. კერძოდ, 1934 წლის 20 აგვისტოს, საბჭოთა მწერლობის პირველ საკავშირო ყრილობაზე, მოსკოვში წაკითხულ მოხსენებაში მაღაქია ტოროშელიძემ ილიას შესახებ საუბარს ნახევარ საათზე მეტი დაუთმო. მოხსენებაში ილია ჭავჭავაძე წარმოდგენილია, როგორც პროგრესულად მოაზროვნე მოღვაწე. ტოროშელიძე, ძირითადად, ინარჩუნებს იმ ხაზს, რომელიც 1914 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში გაატარა, თუმცა, გაცილებით ცალსახაა აქცენტი ილიას პოზიტიურ როლზე. მაღაქია ტოროშელიძის შეხედულებით, ეკონომიკური პრობლემების დაყენების დროს ილია ჭავჭავაძე „ხალისიანად სარგებლობს სოციალისტური იდეებით, მაგრამ, ადგილობრივ პირობებთან შეფარდებით, უხვად აზავებს მას ქრისტიანობის ელემენტებით და ფიქრობს, რომ ჯვარცმული ივნო სოციალიზმის საქმისათვის.“ თუმცა, ტოროშელიძე განმარტავს, რომ ეს ხელს არ უშლის ილიას, სწორად აღიქვას ბატონყმობის სურათი. შრომისადმი პატივისცემას ილია საუკუნის მთავარ ამოცანად აცხადებს (ტოროშელიძე 1934, 38).

მიუხედავად აღნიშნულისა, ავტორი მაინც არ აღიარებს ილიას სრულად პროგრესულ მოაზროვნედ. მისი შეხედულებით, ჭავჭავაძემ, რომელიც საკუთარი კლასის ინტერესების, სოციალური წარმომავლობის ერთგვარ ტყვეობაში იმყოფებოდა, ბოლომდე ვერ გააცნობიერა კლასთა ბრძოლის მნიშვნელობა. „ახალი იდეების საერთო დეკლარაცია, რომელიც პირველად იჭრება ქართულ ლიტერატურაში, სრულიად ქარწყლდება, როდესაც დგება საკითხი მომწიფებული ეკონომიური საკითხების გადაჭრის გზების შესახებ. აქ პოეტი, რომელიც უარყოფს კლასობრივ ბრძოლას, სრულ უმწეობას იჩენს“ (ტოროშელიძე 1934: 38). მაღაქია ტოროშელიძის მოხსენებაში გაანალიზებულია მონის სახე პოემაში „აჩრდილი“, რომელიც, ავტორის აზრით, უპირისპირდება არისტოკრატებს, ვაჭრებს, სასუ-

ლიერო ფენის წარმომადგენლებს. ილია ჭავჭავაძისთვის მონა არის მხოლოდ სიბრალულის ობიექტი, უმწეო არსება და არა ბატონყმობის წინააღმდეგ მებრძოლი. იგი ვერ ხედავს გამოსავალს, რაც, ტოროშელიძის სიტყვით, კლასთა ბრძოლის მნიშვნელობის გაუცნობიერებლობაზე მიუთითებს. „მიუხედავად ამისა, პოეტს სწამს, რომ დადგება „შრომის სუფევა“, რომელიც აამაღლებს მშრომელებს ისე, რომ არავის არ დაამცირებს და, მაშასადამე, არც არავის გააწილებს“ (ტოროშელიძე 1934, 39).

მაღაქია ტოროშელიძე, თავის მოხსენებაში, აქტიურად ცდილობს ილია ჭავჭავაძისგან გამოძერწოს ბატონყმობის წინააღმდეგ მებრძოლი. პოემაზე „რამდენიმე სურათი ანუ ეპიზოდი ყაჩაღის ცხოვრებიდან“ საუბრისას ავტორი განიხილავს გლეხის მიერ ბატონის მოკვლის ეპიზოდს და მას თავადაზნაურობის ერთგვარ გაფრთხილებად აღიქვამს. მიუხედავად იმისა, რომ ილია ჭავჭავაძე არ გმობს ბატონყმობას, როგორც სისტემას, სინამდვილის მხატვრული ასახვა შორდება ამ ტენდენციის ფარგლებს და „საუცხოო მასალას“ იძლევა იმისთვის, რომ სრულიად საწინააღმდეგო დასკვნა გამოვიტანოთ. ტოროშელიძის შეხედულებით, მოთხრობა „გლახის ნაამბობში“ გატარებულია აზრი, რომ „რაგინდ იდეალურიც იყოს ურთიერთობა ბატონსა და ყმას შორის, თვით ბატონყმობის სისტემა ბუნებრივი აუცილებლობით იწვევს შეტაკებას მათ შორის და მისი მოსპობა შესაძლებელია მხოლოდ ბატონყმობის მოსპობით“. ილია ჭავჭავაძეს აინტერესებდა კლასთა თანამშრომლობის იდეა და კლასებს შორის უფსკრულის ამოვსების საუკეთესო გზად ჰუმანური მეთოდები მიაჩნდა. იგი არაფერს ამბობდა თავადაზნაურობის, როგორც გაბატონებული კლასის სრული განადგურების შესახებ, თუმცა, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ იგი კმაყოფილი იყო არსებული მდგომარეობით. ილია დაუნდობლად ამათრახებდა მებატონეების ყველა უარყოფით თვისებას (ტოროშელიძე 1934, 40).

საყურადღებო და ცალსახად კონიუნქტურულია მაღაქია ტოროშელიძის მიერ გამოტანილი დასკვნა, რომლის მიხედვით დაბალ სოციალურ ფენებს თავისებურად ესმოდათ ილიას ნაწარმოებები და უარყოფდნენ ტენდენციურ იდეებს თავადაზნაურობის სავარაუდო გაკეთილშობილების შესახებ. ისინი არ კმაყოფილდებოდნენ სიბრალულისა და ლმობიერების ობიექტის როლით და გამოჰქონდათ დიამეტრულად საწინააღმდეგო დასკვნები. შესაბამისად, ჭავჭავაძის შემოქმედებამ თავადაზნაურობას კი არ გაუწია სამსახური, არამედ მის მოწინააღმდეგეებს. მაღაქია ტოროშელიძისთვის ილია ჭავჭავაძის შემოქმედების მთავარი მახასიათებელი ნაციონალური მოტივებია. „იგი ქმნის იმ ნაციონალიზმს, რომლითაც ათეული წლის განმავლობაში გამსჭვალულია ქართული ლიტერატურა და რომელთანაც დაძაბული ბრძოლა უხდება საბჭოთა ლიტერა-

ტურასაც. თუმცა, წინამორბედებისგან განსხვავებით, ილია არ კმაყოფილდება მხოლოდ წარსულ დიდებაზე წუხილით, იგი უფრო გახსნილი, პროგრესული და ქმედებაზე ორიენტირებულია“ (ტოროშელიძე 1934, 41-42). მართალია, ილია არ წარმოადგენს გლეხობის ინტერესებისთვის მებრძოლს, მაგრამ მაინც ატარებს „ნაროდნიკულ“ შეხედულებებს. მის ნაწარმოებებში არ მოიპოვება უარყოფითი ტიპი გლეხობის წრიდან, მაშინ, როდესაც თავად-აზნაურთა ტიპები თითქმის ყველგან უარყოფითი თვისებების მატარებლები არიან. მაღაქია ტოროშელიძის საბოლოო დასკვნით, ილია ჭავჭავაძემ უმნიშვნელოვანესი საკითხები წამოწია, რითაც დიდი სამსახური გაუწია ქართულ საზოგადოებას, თუმცა, ბოლომდე ერთგული დარჩა იმ კლასისა, რომელსაც განეკუთვნებოდა.

ილია ჭავჭავაძესთან დაკავშირებით მაღაქია ტოროშელიძის შეხედულებები ორგვარ ტენდენციას ავლენს; ერთი მხრივ, ავტორი ცდილობს ილიას ნააზრევი წარმოაჩინოს როგორც ერთგვარი წყარო, სადაც მკითხველმა კლასთა ბრძოლისა და შედეგად თავდაზნაურული ფენის სრული განადგურების აუცილებლობა უნდა დაინახოს. ამ კუთხით ილია ნაჩვენებია როგორც აღნიშნული ბრძოლისა და რევოლუციური იდეების სათავეებთან მდგომი მოღვაწე. მეორე მხრივ, მაღაქია ტოროშელიძე ვერ ელევა თავის პირვანდელ შეხედულებებს ილიას ნაციონალისტობისა და თავდაზნაურული ფენის უპირობო ერთგულების შესახებ. ამგვარად, ტოროშელიძის დამოკიდებულებები, გარკვეულწილად, წინააღმდეგობრივი ხასიათის მატარებელია, თუმცა, ნათლად აჩვენებს ილიას რეაბილიტაციისა და ახალი როლისთვის მზადების პროცესს. მაღაქია ტოროშელიძე, რომელსაც საბჭოთა კონიუნქტურამ ამ პროცესში მნიშვნელოვანი როლი დააკისრა, ცდილობს ამ როლის შესრულებას, თუმცა, ვერ იჩენს სათანადო ორთოდოქსულობას. ალბათ ლოგიკურია, რომ სისტემა მას, ისევე როგორც ბოლშევიკების პირველი თაობის ბევრ წარმომადგენელს, სასტიკად გაუსწორდა – იგი 1937 წელს დააპატიმრეს და დახვრიტეს როგორც ხალხის მტერი.

ილია ჭავჭავაძის რეაბილიტაციის გზაზე საკვანძო მნიშვნელობის მატარებელია ლავრენტი ბერიას მიერ 1935 წლის 20-21 ივლისს თბილისის პარტიული აქტივის კრებაზე წაკითხული მოხსენება. ეს მოხსენება გახდა ერთგვარი „მწვანე შუქი“, რის შემდეგაც, 1937-1939 წლებში, ილია ჭავჭავაძე და მისი შემოქმედება განსაკუთრებული ყურადღების ცენტრში მოექცა. ლავრენტი ბერია აღნიშნულ მოხსენებაში ყურადღებას ამახვილებს „მესამე დასზე“, როგორც გიორგი წერეთელმა უწოდა „მარქსისტულ ახალგაზრდობას“, გურიაში, ეგნატე ნინოშვილის დაკრძალვაზე. ბერიას სიტყვით, წერეთელი ამ ახალგაზრდობას მიიჩნევდა ორი წინანდელი პოლიტიკური მიმართულების საქმის გამგრძელებლად – ფეოდალურ-პროგრესული

მიმართულების ილია ჭავჭავაძის მეთაურობით და ბურჟუაზიულ-პროგრესული მიმართულების თავად გიორგი წერეთლის მეთაურობით (ბერია, 1939, 23). მოხსენებაში ლავრენტი ბერია უპირისპირდება ძველ ბოლშევიკებს – მამია ორახელაშვილს, ფილიპე მახარაძეს, აბელ ენუქიძეს (ბერია 1939, 10). იგი ადგენს ერთგვარ იდეოლოგიურ ჩარჩოს, რომლის მიხედვითაც, უნდა განიხილონ მე-19-20 საუკუნეების მიჯნაზე განვითარებული პროცესები ამ საკითხით დაინტერესებულმა მკვლევრებმა.

ცენტრალური ხელისუფლების მთავარ გზავნილად, რომელიც დამოწმებულია 1930-იანი წლების ბოლოს ილია ჭავჭავაძესთან დაკავშირებული გამოცემების სრულ უმრავლესობაში, იქცა კომუნისტური პარტიის ცენტრალურ გაზეთ „პრავდაში“ 1936 წლის 4 სექტემბერს გამოქვეყნებული წერილი („Правда“, 1936, №244 [6850]). კერძოდ, გაზეთში გამოქვეყნდა მცირე შესავალი ტექსტი, სადაც აღნიშნული იყო, რომ ილია ჭავჭავაძე არის ქართველი მწერალი, მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრის ნაციონალ-რევოლუციური მოძრაობის უპოპულარულესი მოღვაწე. შესავალ ტექსტს ერთვის მცირე მონაკვეთის თარგმანი პოემიდან „რამდენიმე სურათი ანუ ეპიზოდი ყაჩაღის ცხოვრებიდან“ სახელწოდებით „ყაჩაღი კაკო“. წერილში ავტორი მიუთითებს, რომ პოემა, რომელიც ილია ჭავჭავაძემ 1860 წელს, პეტერბურგის უნივერსიტეტში ყოფნის დროს დაწერა, მიმართული იყო ბატონყმობის წინააღმდეგ.

რეალურად, როგორც ლავრენტი ბერიას მოხსენებაში, ასევე „პრავდას“ წერილში, არ არის ვრცელი ინფორმაცია ილია ჭავჭავაძისა და მისი დამსახურებების შესახებ. ავტორები მოკლე მიწიშნებებით შემოიფარგლნენ, თუმცა, ეს ფაქტორი აღმოჩნდა გადამწყვეტი ბიძგი, რომელსაც დააშენდა „საბჭოთა ილიას“ შესახებ ვრცელი ნარატივი. შემდგომ წლებში გამოიცა ილია ჭავჭავაძისადმი მიძღვნილი ტექსტების მთელი სერია, რომელთა მთავარი იდეა მდგომარეობდა მისი, როგორც სწორედ ნაციონალ-რევოლუციონერი მოღვაწის წარმოჩენაში.

1937 წლის მაისში დიდი ზარ-ზეიმით აღინიშნა ილია ჭავჭავაძის დაბადებიდან 100 წელი. ყოველდღიური პარტიული გაზეთი „კომუნისტი“ დეტალურად ასახავს იუბილესთვის მზადების პროცესს. სტატიების დიდ ნაწილში დამოწმებულია „პრავდას“ წერილი, როგორც გამოთქმული შეხედულებების ლეგიტიმაციის მთავარი წყარო. გაზეთის ფურცლებზე მიზანმიმართულად განხორციელდა ილია ჭავჭავაძის ცხოვრების სხვადასხვა სფეროს პოპულარიზაცია. საქართველოს მწერალთა მუზეუმი ემზადება ილიასთან დაკავშირებული გამოფენის მოსაწყობად, სადაც წარმოდგენილი იქნება ილიას ნივთები, სურათები, ჟურნალ-გაზეთები, რომლებთანაც მწერალი თანამშრომლობდა, ასევე მასალები საქართველოში ბა-

ტონცმობის გაუქმების პერიოდზე („კომუნისტი“, 1937, №75 [4876]).

1937 წლის აპრილში, ილია ჭავჭავაძის საიუბილეო კომიტეტმა დაამტკიცა მისი ნაწარმოებების გამოცემის თემატური გეგმა. საინტერესოა სტრუქტურა, რომელსაც ილია ნაწარმოებების კრებული ითვალისწინებდა: ილია – პოეტი, ილია – პროზაიკოსი, ილია როგორც სალიტერატურო ქართულის ფუძემდებელი, ილია – კრიტიკოსი, ილია – პუბლიცისტი, ილია და ეროვნულ-რევოლუციური მოძრაობა. ამავე სხდომაზე დაისახა მასობრივი მუშაობის გეგმა ილიას შემოქმედების პროპაგანდის მიზნით (მოხსენებების კითხვა, ლიტერატურული საღამოების ორგანიზება მთელი საქართველოს მასშტაბით და სხვა) („კომუნისტი“, 1937, №78 [4878]). გარდა ამისა, საიუბილეო დეკადისთვის, რომელიც 29 მაისს უნდა დაწყებულიყო, გადაწყდა ილია ჭავჭავაძის ძეგლის აგება წიწამურში, მისი მკვლელობის ადგილას, ასევე ილიას სახელთან დაკავშირებული კინოქრონიკის მომზადება („კომუნისტი“, 1937, №80 [4881]).

საიუბილეო ღღეებისთვის დაიგეგმა ილია ჭავჭავაძისადმი მიძღვნილი ფოტოალბომის გამოცემა, ასევე მხატვრული ტილოების გამოფენა, სადაც აისახებოდა შემდეგი თემები: ილიას შეხვედრა ყაჩაღთან ტყეში, სადაც ჩაისახა „კაკო ყაჩაღის“ დაწერის იდეა, სტუდენტი ილია პავლოვსკის პარკში, ილიას შეხვედრა მოხვევსთან („მგზავრის წერილები“) და სხვა („კომუნისტი“, 1937, №83 [4884]). საიუბილეო დეკადის ფარგლებში საქართველოს რეგიონებში დაიგეგმა 100-მდე ღონისძიება. განსაკუთრებით არის ხაზგასმული მზადების პროცესი საშუალო სკოლებში, სამრეწველო საწარმოებში, აღწერილია, როგორ კითხულობენ ილიას ნაწარმოებებს მოწინავე მუშები, მშრომელი ხალხი („კომუნისტი“, 1937, №85 [4886]). ამავე პერიოდში დაიგეგმა ილიას შემოქმედების მიხედვით მუსიკალური კომპოზიციების შექმნა. საიუბილეო კომიტეტმა აღძრა საკითხი ახალი მუსიკალური ნაწარმოებების მასობრივი ტირაჟით გამოცემასთან დაკავშირებით („კომუნისტი“, 1937, №89 [4890]).

ილიას მეგობრები და თანამშრომლები, ხელისუფლების დაკვეთით, შეუდგნენ მოგონებების წერას ილია ჭავჭავაძეზე. გადაწყდა მემუარებისა და სხვა ბიოგრაფიული მასალების გამოცემა ერთ კრებულად („კომუნისტი“, 1937, №92 [4893]). გაზეთ „კომუნისტში“ აქტიურად იბეჭდება ილია ჭავჭავაძისადმი მიძღვნილი ლექსები საინტერესო თემატიკით. მაგალითად, კონსტანტინე ჭიჭინაძის ლექსი „ილიასადმი“ სრულდება პასაჟით, სადაც ი. სტალინი პირდაპირ არის დაკავშირებული ჭავჭავაძის ლექსის „ბაზალეთის ტბა“ გმირთან, რომელიც ტბის ფსკერზე წევს და მისი ამოსვლა ბედნიერების მომტანი იქნება ყველა ქართველისთვის. საბჭოთა კავშირის ბელადი წარმოჩენილია როგორც ილია ჭავჭავაძის ახდენილი ოცნება, ადამიანი, რომელმაც ილიასთვის სანატრელი რეალობა შექ-

მნა („კომუნისტი“, 1937, №94 [4895]). საინტერესოდ ვითარდება გიორგი ქუჩიშვილის ლექსის – „ილია ჭავჭავაძეს“ – სიუჟეტი; ილიას პოემის გმირები ყაჩაღი კაკო და მისი მეგობარი ზაქრო მომავალ ცხოვრებაში კოლექტივში შედიან, სადაც, კოლექტიურ შრომაში ჩაბმულებს, მკერდს ჯილდოები უმშვენებთ („კომუნისტი“, 1937, №104 [4905]).

ილია ჭავჭავაძის იუბილეს არ ჰქონდა მხოლოდ ლოკალური ხასიათი, იგი ასევე აღინიშნა საკავშირო მასშტაბით. მოსკოვში, საბჭოთა მწერლების სახლში, მოეწყო ილია ჭავჭავაძისადმი მიძღვნილი საღამო. მოსკოვის თეატრების მსახიობებმა წაიკითხეს ილია ჭავჭავაძის რუსულად თარგმნილი ლექსები და პროზაული ნაწარმოებები („კომუნისტი“, 1937, №104 [4905]). ამავე პერიოდში საქართველოს კინოსტუდიამ გადაიღო დოკუმენტური ფილმი ილია ჭავჭავაძის იუბილეს აღსანიშნავად. ფილმში აისახა ილიას სტუდენტობის პერიოდი პეტერბურგში, მისი დაბრუნება საქართველოში, საგურამოს სახლი, სადაც ცხოვრობდა ილია, გაზეთების „ივერია“ და „საქართველოს მოამბე“ რედაქციის შენობა და სხვა თემები („კომუნისტი“, 1937, №108 [4908]).

„კომუნისტის“ 1937 წლის 29 მაისის საიუბილეო ნომრის დიდი ნაწილი „კომუნისტის“ რედაქციამ ილია ჭავჭავაძეს მიუძღვნა. სატიტულო გვერდზე, ილიას პორტრეტთან ერთად, გამოტანილია „შრომის სუფევის“ მონაკვეთი პოემიდან „აჩრდილი“. გაზეთში დაიბეჭდა წერილები სათაურებით: „ქართველი ხალხის დიდი მწერალი“, „ქართველი ხალხის გენიალური ილია როგორც პიროვნება“, „ილია ჭავჭავაძე როგორც ლიტერატურული კრიტიკოსი“ და სხვა. ასევე, ილია ჭავჭავაძისადმი მიძღვნილი ლექსები და მოგონებები („კომუნისტი“, 1937, №121 [4922]).

ილია ჭავჭავაძის ფიგურასთან დაკავშირებულ საგაზეთო პუბლიკაციებში მისი სახელი პირდაპირ და მკაფიოდ არის დაკავშირებული საბჭოთა იდეოლოგიასთან. კომუნისტური პროპაგანდა აქტიურად ცდილობს ილია ჭავჭავაძეს „ათქმევინოს“ ის, რაც ყველაზე უკეთ თავსდება იდეოლოგიურ ჩარჩოში, ჟურნალისტური ხერხების გამოყენებით გამოძერწოს მისგან მე-19 საუკუნის საქართველოში რევოლუციური და სოციალისტური იდეების მთავარი აპოლოგეტი. იუბილეს აღნიშვნის კვალდაკვალ გააქტიურდნენ აკადემიური წრეები. ილიას პოპულარიზაციის მიზნით მოეწყო სამეცნიერო ღონისძიებები, გამოიცა ნაშრომები. პუბლიცისტიკისგან განსხვავებით, აკადემიურ ტექსტებში ცდილობენ გარკვეული ბალანსის დაცვას, თუმცა, უკვე აშკარაა „საბჭოთა ილიას“ ფორმირების გაბატონებული ტენდენცია.

ივანე ჯავახიშვილი, ნაშრომში „ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ისტორია“, განიხილავს ილიას როლს საქართველოს ისტორი-

ისადმი ყურადღების გამახვილების საქმეში, პუბლიცისტური წერილების საფუძველზე. ჯავახიშვილის შეხედულებით, ილია იყო ერთ-ერთი პირველი, რომელმაც საქართველოს ისტორიის კვლევის ხარვეზებზე, არასისტემურ მიდგომებზე გაამახვილა ყურადღება. ჭავჭავაძეს მიაჩნდა, რომ „ქართლის ცხოვრება“ მხოლოდ მეფეთა ისტორიაა და იქ არსად ჩანს ხალხი, როგორც ისტორიის მოქმედი პირი. ნაშრომში ივანე ჯავახიშვილი უპირისპირდება არა მარტო უსისტემო კვლევას, არამედ ისტორიის შესწავლის სქემატურ მიდგომასაც, რომელიც შინაარსისგან დაცლილი და ზედაპირულია. ჯავახიშვილს სქემატური მიდგომის ნიმუშად ივანე ჯაბადარის „წერილები საქართველოს შესახებ“ მოჰყავს და ილიას ასახელებს იმ მოღვაწედ, რომელიც მკვეთრად დაუპირისპირდა მსგავს სქემატიზმს. ჯაბადარის ნიჰილისტური შინაარსით გაჯერებული ნააზრევისთვის პასუხის გაცემა, უპირველეს ყოვლისა, ისტორიკოსების საქმე იყო, თუმცა, მათი დუმილის პირობებში, ამ როლის შესრულება ილია ჭავჭავაძეს მოუხდა. ივანე ჯავახიშვილი, ადანაშაულებს რა ჯაბადარს მონურ მიმბაძველობასა და სქემატურ მიდგომებში, ცალსახად იზიარებს ილიას პოზიციას.

ავტორის მიზანია, გაანალიზოს, ერთი მხრივ, ილია ჭავჭავაძის კონცეფცია ისტორიის ზოგად საკითხებზე, ხოლო, მეორე მხრივ, გაარკვიოს თუ რა წვლილი აქვს შეტანილი მას ისტორიის მეცნიერულ შესწავლაში. ივანე ჯავახიშვილის ეს წერილი მნიშვნელოვანია ილიას სააზროვნო სივრცეში დაბრუნებისა და ახალი მეხსიერების ადგილის შექმნის პროცესში. ყურადღებას იქცევს ის საკითხები, რომლის შესწავლის ინიციატორადაც არის წარმოჩენილი ილია ჭავჭავაძე ივანე ჯავახიშვილის მიერ. პირველ რიგში, ეს არის ქართველი ხალხის მრავალსაუკუნოვანი წარსულის ეკონომიკური საფუძვლების გამორკვევის მნიშვნელობა. ივანე ჯავახიშვილის მტკიცებით, მთავარი ის კი არ არის, სწორია თუ არა ეკონომიკური პროცესების ილიასეული ხედვა, არამედ ის ფაქტი, რომ მან ჯერ კიდევ 1880 წელს აღიარა „ისტორიული პროცესის გასაგებად ეკონომიური საფუძვლის ცოდნის აუცილებლობა“ (ჯავახიშვილი, 1938, 10). ჯავახიშვილი აღნიშნავს, რომ საქართველოს ისტორიის გამორჩეულ მოღვაწეებზე საუბრისას ილია ყურადღებას ამხვილებს დავით აღმაშენებელზე, როგორც მონარქზე, რომელიც დიდ პატივს სცემდა სხვა ეთნიკური და რელიგიური იდენტობის მქონე ხალხებს. „დავით აღმაშენებლის ამ თვისებას ხომ მარტო ჩვენი ქართველი მემკვიდრეები არ მოგვითხრობენ, სომეხთა ავტორებიც ამას ადასტურებენ“ თუ სომხებისადმი აღმაშენებლის ეს დამოკიდებულება მათი ქრისტიანობით შეიძლება აიხსნას, განსაკუთრებული ხაზგასმის ღირსია ის ფაქტი, რომ მონარქი მსგავსი პატივისცემით ეპყრობოდა მუსლიმურ საზოგადოებებსაც, რომლე-

ბიც, ხშირ შემთხვევაში, მტრულად იყვნენ განწყობილი საქართველოს მიმართ. ივანე ჯავახიშვილი აქცენტს აკეთებს ილიას პუბლიცისტიკაში კულტურის იმ ხაზზე, რომელიც სხვის პატივისცემას გულისხმობს (ჯავახიშვილი 1938, 11).

ჯავახიშვილი ყურადღებას ამახვილებს ინტერესზე, რომელიც ილია ჭავჭავაძემ გიორგი სააკაძის პიროვნების მიმართ გამოიჩინა. ამ ინტერესის მიზანი იყო იმ ფაქტის ჩვენება, რომ „საქართველოს წარსულს წოდებრივს სიამაყეზე და უპირატესობის შენარჩუნების ნიადაგზე აღმოცენებული ბევრი შური და მტრობაც უნახავს“ (ჯავახიშვილი 1938, 12). ილია ჭავჭავაძე, მისი თანამედროვე ისტორიკოსებისგან განსხვავებით, დადებითად აფასებს გიორგი სააკაძეს. მისი ქცევა, რომელიც ზოგ მკვლევარში კითხვის ნიშნებს ბადებს, განპირობებული იყო იმ შურითა და მტრობით, რასაც მის მიმართ მაღალი წოდების მატარებელი დიდებულები იჩენდნენ. ილია ჭავჭავაძე წუხდა იმის გამო, რომ გიორგი სააკაძის ღვაწლი არ იყო სათანადოდ დაფასებული (ჯავახიშვილი 1938, 12). აღსანიშნავია, რომ იმ ეპოქაში, როდესაც ივანე ჯავახიშვილის განხილული წერილი დაიბეჭდა, ილია ჭავჭავაძესთან ერთად იწყება გიორგი სააკაძის, როგორც საქართველოს ისტორიის მნიშვნელოვანი ფიგურის, რეაბილიტაციის/აქტუალიზაციის პროცესი. ამ მიმართულებით ილია ჭავჭავაძის დამსახურების აღნიშვნა ნათლად გამოხატავს ეპოქის ტენდენციას.

წერილის დასასრულს ივანე ჯავახიშვილი აღნიშნავს, რომ ილია ჭავჭავაძე, რომელიც ქართული საზოგადოებრივი აზრის უპირობო და გამორჩეული ლიდერი იყო, მე-19 საუკუნის ბოლოდან, გარკვეული ძალების მხრიდან, ძლიერი და უსამართლო კრიტიკის ქარცეცხლში მოექცა. აქ, სავარაუდოდ, იგულისხმება ქართული სოციალ-დემოკრატიის მენშევიკური მიმართულება, ასევე ბოლშევიკების ძველი თაობის წარმომადგენლები, რომლებიც ამ დროისთვის (იგულისხმება ჯავახიშვილის სტატიის გამოქვეყნების დრო) უკვე რეპრესირებულები არიან და მათი კრიტიკა საბჭოთა პროპაგანდის განუყოფელი ნაწილია. ივანე ჯავახიშვილის აზრით, ეს ძალები ცდილობდნენ, მთლიანად გაექარწყლებინათ ილია ჭავჭავაძის დამსახურება ქართული საზოგადოების წინაშე. ჯავახიშვილი მაღლიერებას გამოხატავს იმის გამო, რომ ამ „უმაგალითო უმადურობას“ საბოლოოდ მოელო ბოლო. „უეჭველია, მთელი საქართველო გულწრფელ მადლობას მიუძღვნის იმას, ვისი წყალობითაც ეს სამინელი უსამართლობა მოსპობილია და ილ. ჭავჭავაძის დიდი ღვაწლიც საქართველოს წინაშე შეფასებულია“ (ჯავახიშვილი 1938, 16).

ივანე ჯავახიშვილმა ეს ნაშრომი მოხსენების სახით წაიკითხა 1937 წელს ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის (ენიმკი) სხდომაზე, რომელიც მიეძღვნა ილია ჭავჭავაძის

დაბადების 100 წლის იუბილეს. სავარაუდოა, რომ ეს შეხვედრა, რომელიც ილია ჭავჭავაძის რეაბილიტაციის პოლიტიკის ნაწილად უნდა განვიხილოთ, ცალსახად იდეოლოგიზებული და კონიუნქტურული იქნებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ სტატიაში, ძირითადად, აქცენტირებულია ის საკითხები, რომლებიც ზუსტად თავსდება საბჭოთა იდეოლოგიის ჩარჩოებში, ივანე ჯავახიშვილი, როგორც პროფესიონალი, აკადემიური სტანდარტის დაცვით ცდილობს საზოგადოებისთვის ილია ჭავჭავაძის ღვაწლის ჩვენებას.

ყურადღებას იქცევს არნოლდ ჩიქობავას ამავე 1938 წელს გამოქვეყნებული სტატია „ილია ჭავჭავაძე ენის შესახებ“, რომელიც ასევე მოხსენების სახით იქნა წაკითხული ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის სხდომაზე. ჩიქობავა მიზნად ისახავს გაარკვიოს, რა თეორიულმა კონცეფციებმა პოვეს გამოხატულება ენის შესახებ კამათში „მამების თაობასა“ და ილია ჭავჭავაძის შორის. ავტორი ხაზგასმით აღნიშნავს ანტონ კათალიკოსის უარყოფით როლს, რომელიც დაუპირისპირდა დავით გურამიშვილის პერიოდიდან არსებულ ქართული ენის გამარტივების ტენდენციას. 1860-იან წლებში დაიწყო ბრძოლა გამარტივებული ქართული ენის დაბრუნებისთვის სალიტერატურო სივრცეში. მიუხედავად დიდი წინააღმდეგობისა, ილია ჭავჭავაძეს ეყო „მოქალაქეობრივი გამბედაობა და დემოკრატიული რადიკალიზმი“ იმისათვის, რომ წამოეყენებინა დებულება „ხალხის ენის“ სალიტერატურო ენად აღიარების შესახებ (ჩიქობავა 1938: 9). ილია ჭავჭავაძემ ყველას აჩვენა, რომ ე. წ. მდაბიო ენითაც იყო შესაძლებელი უდიდესი მხატვრული ღირებულების მქონე ნაწარმოებების შექმნა, მეცნიერებისა და პოლიტიკის ურთულეს საკითხებზე მსჯელობა. ენისათვის ბრძოლაში ანტონ კათალიკოსის მიმდევართა ანტიმეცნიერულ კონცეფციას უპირისპირდება ილიას მეცნიერული შეხედულება „ენის კანონისა და ენის განვითარების შესახებ“ (ჩიქობავა 1938, 14). ჩიქობავას შეხედულებით, ილიას თვალსაზრისი მეცნიერულად სწორია. მიუხედავად იმისა, რომ მას საენათმეცნიერო დასაბუთება არ ახლავს, ჭავჭავაძის ალლო მეცნიერული დასაბუთების გარეშეც სწორ დასკვნას იძლევა (ჩიქობავა 1938, 15).

არნოლდ ჩიქობავას წერილში, გარდა ენათმეცნიერულ საკითხებზე მსჯელობისა, აქცენტირებულია ილიას ზრუნვა დაბალ სოციალურ ფენებზე, კერძოდ, იმ ენაზე, რომელზეც არაარისტოკრატიული ფენის წარმომადგენლები მეტყველებდნენ. ეს ტენდენცია მკაფიოდ თავსდება იმ პოლიტიკის ჩარჩოში, რომლის მიზანი ილიას, როგორც რევოლუციურ-დემოკრატიული იდეების სათავეებთან მდგომი ფიგურის წარმოჩენა იყო.

ეროვნული ფიგურის, როგორც მეხსიერების ადგილის შექმნისკენ მიმართული პოლიტიკის სანიმუშო მაგალითია ალექსანდრე

ჩავლეიშვილის მიერ 1939 წელს გამოქვეყნებული ტექსტი „ილია ჭავჭავაძე – ლიტერატურის თეორეტიკოსი“. ავტორი ილიას შემოქმედებას განსაზღვრულ საზოგადოებრივ ფორმაციას უკავშირებს, რომელიც აღარ არსებობს, თუმცა „ამჟამადაც ხელოვნების სიამოვნებას გვაგრძნობინებენ“. მას დიდი ინტერესით კითხულობს „მშრომელი ახალგაზრდობა“. ილია ჭავჭავაძის როგორც გამორჩეული ისტორიული ფიგურის შესახებ ჩავლეიშვილი ამბობს: „ილია წარსულში მოღვაწეობდა. წარსულისადმი დამოკიდებულების შესახებ კი გენიოსი ლენინი გვასწავლის: კომუნისტი შეიძლება გახდეთ მხოლოდ მაშინ, როცა საკუთარ მეხსიერებას გაამდიდრებთ ყველა იმ სიმდიდრის ცოდნით, რომელიც კაცობრიობამ გამოიმუშავა“. ავტორის მტკიცებით, წარსულის ცოდნით გონების გაამდიდრება ლენინს ესმოდა როგორც ამ წარსულის რევოლუციურ-კრიტიკული გადამუშავება (ჩავლეიშვილი 1939, 5). ჩავლეიშვილი ხალხის საშინელ მტრებად, კონტრრევოლუციონერ ტროცკისტებად იხსენიებს იმ პირებს, რომლებიც ამტკიცებდნენ, თითქოს ილია ჭავჭავაძე რეაქციონერი იყო და მას არაფერი ჰქონდა საერთო სოციალისტურ კულტურასთან. ამ შეხედულებით, მთლიანად არის უარყოფილი ის პროგრესული როლი, რომელიც ილია ჭავჭავაძემ შეასრულა საზოგადოების განვითარებაში. ავტორი იმოწმებს ლავრენტი ბერიას, რომელმაც ილია ჭავჭავაძე დაახასიათა როგორც ფეოდალურ-პროგრესული მიმართულების მწერალი. „ამით ამხ. ლ. ბერიამ გამანადგურებელი მახვილი ჩასცა ვულგარიზატორებს და გვიჩვენა კლასიკური მემკვიდრეობის ლენინურად შეფასების კონკრეტული მაგალითი“ (ჩავლეიშვილი 1939, 5-6). ალექსანდრე ჩავლეიშვილი გადაუდებელ ამოცანად უსახავს მარქსისტ კრიტიკოსებს ლავრენტი ბერიას ნაშრომის – „ამიერკავკასიის ბოლშევიკური ორგანიზაციების ისტორიის საკითხისათვის“ – მიხედვით ქართული ლიტერატურის შესწავლა-გაშუქებას. კერძოდ, ილია ჭავჭავაძის შემოქმედების ახლებურ, ლენინურ პრინციპებზე დაფუძნებულ გააზრებას, რა მიმართულებითაც, უკვე იმ დროისთვის, ნაყოფიერი სამუშაო იყო შესრულებული. თავად ჩავლეიშვილი მიზნად ისახავს ცხადყოს ის პროგრესული შინაარსი, რომელიც ახასიათებს ილია ჭავჭავაძის თეორიულ შეხედულებებს ხელოვნებისა და ლიტერატურის შესახებ (ჩავლეიშვილი 1939, 6).

ალექსანდრე ჩავლეიშვილის შეხედულებით, მთავარია ის სოციალური საქმე, რომლის სამსახურშიც ჩააყენა ილია ჭავჭავაძემ საკუთარი შემოქმედება მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში. სოციალური პროცესის უმთავრესი მახასიათებელი იყო კონფლიქტი „საწარმოო ძალებსა და საწარმოო ურთიერთობებს“ შორის, რამაც შედეგად მოიტანა ღრმა ეკონომიკური ცვლილებები, ნატურალური მეურნეობის რღვევა, ახალი კაპიტალისტური ურთიერთობების

აღმოცენება და, საბოლოოდ, ფეოდალური კლასის მოშლა. ავტორი მიიჩნევს, რომ ეს დიდი ცვლილებები ნათლად იგრძნო ილია ჭავჭავაძემ და ხელი შეუწყო ახალი ტენდენციის განვითარებას. სწორედ ამიტომ არის ის ფეოდალურ-პროგრესული მიმართულების საზოგადო მოღვაწე. ჩავლეიშვილი აქ იშველიებს გაზეთ „პრავდას“ წერილიდან ამონარიდს და ხაზს უსვამს ილია ჭავჭავაძის მოღვაწეობის ნაციონალ-რევოლუციურ ხასიათს (ჩავლეიშვილი 1939, 8). კონიუნქტურის გათვალისწინებით, ჩავლეიშვილი, სხვა ავტორების მსგავსად, საუბრობს „შრომის სუფევის“ პასაჟზე პოემა „აჩრდილიდან“, სადაც გამოიხატა მშრომელი ხალხის მისწრაფებები. ავტორის დასკვნით, გამომდინარე შრომის თავისუფლების იდეიდან, რომელსაც ხაზს უსვამდა ილია ჭავჭავაძე, იგი ბატონყმობის გაუქმების მომხრე იყო. ჩავლეიშვილი გმობს ყველას, ვისაც ჭავჭავაძე ბატონყმობის დამცველად მიაჩნია და შეგნებულად ამახინჯებს მის პროგრესულ როლს (ჩავლეიშვილი 1939, 10).

ალექსანდრე ჩავლეიშვილს ილია ჭავჭავაძე ჰუმანისტურ-პროგრესული შეხედულებების მატარებელ ნაციონალისტ მოღვაწედ მიაჩნია, რომელიც იცავდა ეროვნული მთლიანობისა და საქართველოს დამოუკიდებლობის იდეას. ჭავჭავაძემ ეს იდეა მიმართა რუსეთის თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ და დააფუძნა ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ძლიერი მიმდინარეობა. ავტორი მიიჩნევს, რომ რუსეთში ყოფნის პერიოდმა გადამწყვეტი როლი ითამაშა ილიას მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში, სადაც მან გაიზიარა რუსი რევოლუციონერ-დემოკრატების ბელინსკის, ჩერნიშევსკი და დობროლიშოვის შეხედულებები. „ი. ჭავჭავაძე თავისი, როგორც სოციალური, ისე ესთეტიკური კონცეფციის შემუშავებაში უმთავრესად განიცდის ბელინსკის და ჩერნიშევსკის გავლენას; მათ შორის კი გადამწყვეტი ბელინსკის გავლენაა“ (ჩავლეიშვილი 1939, 11). ავტორი გვთავაზობს დასკვნას, რომლის მიხედვითაც, ილია ჭავჭავაძემ მთელი თავისი შემოქმედება ხალხის მდგომარეობის გაუმჯობესებას მოანდომა. მართალია, იგი არ უარყოფს კერძო საკუთრების პრინციპს, მაგრამ ამას არ შეუძლია დაჩრდილოს ჭავჭავაძის პროგრესულობა. „გამარჯვებულმა მშრომელმა ხალხმა ილიას შემოქმედებისადმი სიყვარული კიდევ უფრო განამტკიცა, მასში ხედავს თავის უდიდეს ნიჭიერ დამცველს“ (ჩავლეიშვილი 1939, 79).

ამრიგად, ალექსანდრე ჩავლეიშვილი, საკუთარ ნაშრომში, ორ ტენდენციას ავითარებს. ერთი მხრივ, ილია ჭავჭავაძე ნაციონალისტია, რომელიც ეროვნული მთლიანობისა და თავისუფლების იდეებს ქადაგებს, ხოლო, მეორე მხრივ, მისი მოღვაწეობა რევოლუციურია, სადაც აქცენტირებულია სოციალური საკითხები, ეკონომიკური უთანასწორობის პრობლემები, მოჩანს მშრომელი ადა-

მიანების ბედზე ზრუნვა, ილია განიცდის რუსული რევოლუციურ-დემოკრატიული იდეების გავლენას. შედეგად ვიღებთ სწორედ ნაციონალ-რევოლუციონერ მოღვაწეს, რომელიც მკაფიოდ თავსდება იმ ნარატივში, რომელიც გაზეთმა „პრავდამ“ უკარნახა ილია ჭავჭავაძით დაინტერესებულ მკვლევრებს.

ლიტერატორი პოლიკარპე ცინცაძე, ნაშრომში „ილია ჭავჭავაძე: სოციალურ-ეკონომიური მრწამსი და შემოქმედება“, ილიას 1860-იანი წლების ბუმბერაზ მოღვაწეს უწოდებს, რომლის საქმიანობა სრულად შეესაბამებოდა ეპოქის სულისკვეთებას. ცინცაძის ვრცელი ტექსტი გაჯერებულია ილიას ხოტბით. ჭავჭავაძე წარმოდგენილია როგორც ფიგურა, რომელმაც ნათელი მოჰფინა წყვილი-დით მოცულ ქართულ საზოგადოებას. ილია ჭავჭავაძე იყო ის მოღვაწე, რომელმაც „ჩვენი ხალხი საღათას ძილისაგან გამოაღვიძა, ახალი ეპოქის ქროლასთან დაკავშირებით ახალი ცხოვრების ძიების უნარი და სურვილი აღუძრა მას“. ილია ჭავჭავაძე ეროვნული მოღვაწეა, რადგან ის მაშინ გამოჩნდა, როდესაც ქართველი ხალხის წინაშე ეროვნული ყოფნა-არყოფნის საკითხი იდგა“ (ცინცაძე 1938, 5). პოლიკარპე ცინცაძე ილია ჭავჭავაძეს შოთა რუსთაველის გვერდით აყენებს. მისი შეხედულებით, რუსთაველი და ილია ქართველი ხალხის ორი უკიდურესი ყოფის გამომსახველი პოლუსია, პირველი – უდიდესი აღორძინების, ხოლო მეორე – ყველაზე დიდი დაცემის. ილია ჭავჭავაძე ურთულეს ვითარებაში ცდილობდა ქართული საზოგადოებისთვის გამოსავალი მოეძებნა და სწორი განვითარების გზა ეჩვენებინა (ცინცაძე 1938, 7). ავტორი მიზნად ისახავს, გამოარკვიოს ილია ჭავჭავაძის სოციალურ-ეკონომიკური მრწამსი. ამ საქმეში მისთვის ამოსავალია ლავრენტი ბერიას მოხსენება, სადაც ბერიამ ილია დაახასიათა როგორც პროგრესისტი ფართო გაგებით, რაც გულისხმობს ახალი იდეების შემომტანს, რეფორმატორს. შესაბამისად, ცინცაძე ჭავჭავაძეს აკავშირებს რუსეთის „მოწინავე ფეოდალური ინტელიგენციის“ წარმომადგენლებთან, რომლებიც იმ დროს, როდესაც ილია პეტერბურგში სწავლობდა, დაინტერესებული იყვნენ გლეხთა განთავისუფლების საკითხით. ავტორი იხმობს ლენინის სიტყვებს, რომლის მიხედვითაც, „თავადაზნაურობიდან უკეთესი ადამიანები ხელს უწყობდნენ ხალხის გამოღვიძებას“ (ცინცაძე 1938, 19-20). აღსანიშნავია, რომ, ცინცაძის თვალსაზრისით, ილიას არ განუცდია რუსი რევოლუციურ-დემოკრატიული მოძრაობის აღიარებული წარმომადგენლების ჩერნიშევსკის, გერცენის, პისარევის მნიშვნელოვანი გავლენა. ილია ჭავჭავაძეს, რომელიც ეროვნული მთლიანობის იდეთ გამოდიოდა, შეუძლებელი იყო გაეზიარებინა, მაგალითად, ჩერნიშევსკისა და გერცენის სოციალისტური შეხედულებები და კლასთა ბრძოლის გზა. ჩერნიშევსკის იდეები ილიას გამართლებულად მიაჩნდა რუსე-

თის სინამდვილისთვის და არა საქართველოსთვის, სადაც მწვავედ იდგა ეროვნული საკითხი. მსგავსი შეხედულებების გაზიარების შემთხვევაში, ილია უნდა გამოსთხოვებოდა ეროვნული მთლიანობის იდეას. პოლიკარპე ცინცაძე აკრიტიკებს იმ მკვლევრებს, რომლებიც ამტკიცებენ ილიას შემოქმედებაში სოციალისტური და „ხალხოსნური“ იდეების გავლენას (ცინცაძე 1938, 30-34).

პოლიკარპე ცინცაძის წიგნში ყურადღებას იქცევს თავი, სადაც გაანალიზებულია ილია ჭავჭავაძის ეროვნული საკითხისადმი დამოკიდებულება. მისი შეხედულებით, ეროვნული მოტივი ილიას აზროვნებისა და შემოქმედების მთავარი დასაყრდენი იდეაა, თუმცა, „ილია იმპერიალისტურ, ან რაიმეგვარი აგრესიული გზით კი არ სჭრიდა ეროვნულ საკითხს, არამედ თანასწორობისა და თავისუფლების თვალსაზრისით აყენებდა ყოველივე მას. ყოველი მოძრაობა, რომელიც ხალხის განმათავისუფლებელ სახეს ატარებს – უცილოდ რევოლუციურია თავისი ბუნებით“ (ცინცაძე, 1938, 116-117).

ავტორი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ილია ნაციონალისტი მოღვაწეა, ოღონდ არა კაციაშია ნაციონალიზმის მლალადებელი. პირიქით, მისი შეხედულებები სხვების პატივისცემას ემყარება. პოლიკარპე ცინცაძეს მაგალითად მოჰყავს ქვათა ღალადი, სადაც ილია ერჩის კონკრეტულ სომეხ მოღვაწეებს და არა სომეხ ერს, რომელსაც განსაკუთრებული პატივისცემით მოიხსენიებს. მისი პატრიოტიზმის თავისებურება იმაშია, რომ ნაციონალური გრძნობებისა და გმირობის იდეალიზაციას ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლისა და თავისუფლებისთვის ახდენს და არა სხვისი დაჩაგვრის მიზნით (ცინცაძე 1938, 128). მას „გენიალურად აქვს შეგნებული, შესაძლებლობა სხვადასხვა გვარტომობისა და სარწმუნოების ხალხთა ერთ სახელმწიფოში ცხოვრებისა ისე, რომ მათ შორის სრული თანხმობა და სახელმწიფოებრივი ერთიანობა არსებობდეს.“ ილია არა მარტო საქართველოსა და ქართველობაზე წუხს, როგორც დაჩაგრულ ერზე, არამედ სრულიად ამიერკავკასიის მოძმე ერებზე, საქართველოს ბედი მისთვის დაკავშირებულია ამ ერების ბედთან. საინტერესოა ავტორის თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც, ილია ჭავჭავაძის ეროვნული საკითხისადმი დამოკიდებულება ზოგადია და არ თავსდება კონკრეტულ ნაციონალურ ჩარჩოში. მის ეროვნულ იდეალს არასოდეს წარმოადგენდა მხოლოდ საქართველოს განთავისუფლება. საქართველოს ბედი ილია ჭავჭავაძეს მჭიდროდ აქვს დაკავშირებული სხვა მოძმე ერების ბედთან (ცინცაძე, 1938, 137-138). ავტორის დასკვნით, ილიას ეროვნული სოლიდარობის იდეა, მართალია, სოციალისტურ პრინციპებს არ ემყარება, მაგრამ ის მჭიდროდ უკავშირდება „შრომის სუფევის“ პრინციპს, რის ნიადაგზეც ჭავჭავაძე სასტიკი წინააღმდეგი იყო როგორც ბურჟუაზი-

ული, ისე ფეოდალური იმპერიალიზმის, შოვინიზმისა და ძლიერი ერისაგან სუსტი ერის დაჩაგვრის (ცინცაძე 1938, 139).

დასკვნით ნაწილში პოლიკარპე ცინცაძე მაღლიერებას გამოხატავს საქართველოს მშრომელი ხალხის მისამართით, რომელმაც პირნათლად შეასრულა ვალი ილია ჭავჭავაძის წინაშე მისი დამსახურების სათანადო აღიარებით (ცინცაძე 1938, 260).

1939 წელს, მ. ზანდუკელისა და ვ. კაკაბაძის რედაქტორობით, გამოიცა ილია ჭავჭავაძისადმი მიძღვნილი სტატიების კრებული, რომელშიც შესულია ბევრი საინტერესო ნაშრომი. მიხეილ ზანდუკელი თავის სტატიაში ილია ჭავჭავაძის მოღვაწეობას კლასობრივი იდეოლოგიის რღვევას და სოციალურ-ეკონომიკურ კრიზისს უკავშირებს, როდესაც ეკონომიკური საფუძვლების ცვლის ნიადაგზე იცვლება ზედნაშენიც. ავტორის შეხედულებით, ილია ჭავჭავაძის სატირა გაჩნდა დეგრადაციის გზაზე დამდგარი კლასის წიაღში, რომლის მიზანი იყო კლასის გაჯანსაღება, გამოსწორება, გამოფხიზლება, ახალი რეალობის სწორად ჩვენება. ზანდუკელი კვლავ ამტკიცებს, რომ „მომავლის გამოჭედვის საშუალებანი ილია ჭავჭავაძემ რუსეთის 1860-იანი წლების ამოქმედებულ იდეურ მოღვაწეობაში ამოიკითხა“ და ამ იდეების პრაქტიკაში განსახორციელებლად დაბრუნდა საქართველოში (ზანდუკელი 1938, 36). სიმონ ხუნდაძე ახასიათებს ილია ჭავჭავაძის სოციალურ-პოლიტიკურ იდეებს და მათ კლასობრივ შინაარსს. მისი აზრით, ილია არასოდეს მისულა სოციალიზმის აღიარებამდე, კერძო საკუთრების უარყოფამდე და ქონების განზოგადებამდე. „შრომის სუფევის“ პრინციპის ქვეშ იგი გულისხმობდა თავისუფალ ბურჟუაზიულ ურთიერთობებს და სამართლიან შრომას. აქედან გამომდინარე, იგი იყო რადიკალური „ბურჟუაზიულ-პროგრესული“ მოაზროვნე (ხუნდაძე 1939, 72). ილია პროგრესულად მოაზროვნე იყო იმდენად, რამდენადაც, ბევრი თანამედროვისგან განსხვავებით, გმოხდა და მკაცრად ებრძოდა ბატონყმურ ურთიერთობებს. ეს იდეა დემოკრატიული იყო თავისი ისტორიულ-საზოგადოებრივი მნიშვნელობით (ხუნდაძე 1939, 80). ამავე კრებულში მსგავს თეზისს ავითარებს ვანო კაკაბაძე, რომლის მიხედვითაც, ილია ჭავჭავაძე დიდ ყურადღებას უთმობდა ეროვნულ და სოციალურ საკითხებს. ილია ჭავჭავაძემ შექმნა, ერთი მხრივ, მეზატონეთა ისეთი სახეები, როგორებიცაა ლუარსაბ თათქარიძე („კაცია ადამიანი?“) და დათიკო („გლახის ნამბობი“), ხოლო, მეორე მხრივ, ბატონყმობის მძიმე პირობების გამო პროტესტანტული სულით შეპყრობილი კაკო და ზაქრო („რამდენიმე სურათი ანუ ეპიზოდი ყაჩაღის ცხოვრებიდან“) (კაკაბაძე 1938, 135). აღნიშნული კრებულიდან განსაკუთრებით საინტერესოა და მკაფიოდ გამოხატავს ილია ჭავჭავაძის სახელთან დაკავშირებულ ახალ ტენდენციებს გ. აბზიანიძის ნაშრომი. საკუთარი შეხედულებების საფუძვლად აბზიანიძე იყენებს „პრავდას“ წერილს

და განმარტავს, რომ ნაციონალურ-რევოლუციური განთავისუფლების იდეა ილიას ნააზრევში მჭიდროდ არის გადაჯაჭვული სოციალური განთავისუფლების პრობლემასთან, რაც ქმნის მისი შემოქმედების მთავარ ღერძს (აბზიანიძე 1939: 139). ნაციონალურ კონსოლიდაციასთან ერთად იზრდება და ვითარდება „ეროვნულ-რევოლუციური“ განმათავისუფლებელი მოძრაობა, რომლის სულის ჩამდგმელად ილია ჭავჭავაძე გვევლინება (აბზიანიძე 1939, 140). ტექსტში ხშირად ვხვდებით პასაჟებს, სადაც მკაფიოდ მოჩანს ის რეალობა და პოლიტიკური კონტექსტი, რომელშიც ეს ტექსტი შეიქმნა. მაგალითად, „ილია ჭავჭავაძე, როგორც საქართველოს ნაციონალ-რევოლუციური მოძრაობის ბელადი, ფხიზლად ადევნებს თვალყურს დაჩაგრულ ეროვნებათა განმათავისუფლებელ მოძრაობას მსოფლიოს ყველა კუთხეში და თავისი „ივერიის“ ფურცლებზე ეხმაურება ყოველ მნიშვნელოვან მოვლენას ამ მიმართულებით“ (აბზიანიძე 1939, 146). ავტორის საბოლოო დასკვნით, „საქართველოს ნაციონალურ-რევოლუციური მოძრაობა, რომელსაც ხელმძღვანელობდა ილია ჭავჭავაძე, მახვილს სცემდა რუსეთის მონარქიულ ბიუროკრატიულ რეჟიმს, ამიტომ ილია ჭავჭავაძის მოღვაწეობა ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობაში, მისი დიადი მხატვრული შემოქმედება, რომელშიც ისმოდა ძლიერი პროტესტი სოციალური და ეროვნული ჩაგვრის წინააღმდეგ, ატარებდა პროგრესულსა და დემოკრატიულ ხასიათს“ (აბზიანიძე 1939, 156).

აღნიშნული სტატია, ისევე, როგორც კრებულში შესული სხვა ნაშრომები და, ზოგადად, 1930-იანი წლების მიწურულს ილია ჭავჭავაძის ფიგურასთან დაკავშირებით შექმნილი კვლევები სრულად ემყარება და ავითარებს თეზისს მისი, როგორც ნაციონალ-რევოლუციონერი მოღვაწის შესახებ. ავტორთა ნაწილი, როგორც ეს ბოლო ტექსტში გამოჩნდა, ამ იდეას ნაკლები აკადემიურობით, შაბლონურად და ტრაფარეტულად წარმოადგენს. არის ავტორთა მეორე ჯგუფი, რომელიც პროფესიონალი მკვლევრებისგან შედგება. მათი ნაშრომები კვალიფიციურობით და მაღალი აკადემიური სტანდარტის დაცვით გამოირჩევა, თუმცა, კონცეპტუალურად მკაფიოდ თავსდება და მიჰყვება იმ იდეოლოგიურ კალაპოტს, რომელიც 1930-იანი წლების შუა ხანებში ჩამოყალიბდა.

1940-იან წლებში ილია ჭავჭავაძის ფიგურის რეაბილიტაციისა და მისი იდეოლოგიურ ჩარჩოებში მოქცევის პროცესი, ფაქტობრივად, სრულდება. ილია იკავებს საბჭოთა ნარატივში მისთვის მკაფიოდ განსაზღვრულ ადგილს, რაც რევოლუციური და სოციალისტური იდეების სათავეებთან ყოფნას გულისხმობდა. ამ პერიოდში შექმნილი და გაზიარებული შეხედულება ილია ჭავჭავაძესთან დაკავშირებით, გარკვეულწილად, უპირისპირდება მისი რეაბილიტაციის საწყის ეტაპზე არსებულ იმ დამოკიდებულებებს,

რომლის მიხედვითაც, ილია, მიუხედავად მისი დამსახურებისა პროგრესული იდეების დამკვიდრებაში, მაინც შორს იდგა რუსული რევოლუციურ-დემოკრატიული და სოციალისტური იდეებისგან. ილია ჭავჭავაძის რეაბილიტაციის პროცესის ერთგვარ შემაჯამებელ ტექსტად შეგვიძლია მივიჩნიოთ პროკოფი რატიანის 1949 წელს გამოქვეყნებული შრომა „ილია ჭავჭავაძე: ფილოსოფიური და სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებანი“. გამოკვლევის დასაწყისში პ. რატიანი ხაზგასმით აღნიშნავს ილია ჭავჭავაძის სიდიადეს და მის განსაკუთრებულ როლს ქართული კულტურის ისტორიაში. მისი შეხედულებით, შოთა რუსთაველის შემდეგ საქართველოს არ ჰყოლია ისეთი ღრმად მოაზროვნე, უნივერსალური მოღვაწე, როგორიც ილია ჭავჭავაძეა (რატიანი 1949, 5). ავტორი ავითარებს აზრს, რომ ილია ჭავჭავაძის მრავალმხრივი ინტელექტუალური პროდუქტი ემყარება გარკვეულ თეორიულ საფუძვლებს, მწყობრად ჩამოყალიბებულ ერთიან მსოფლმხედველობას.

პ. რატიანი სინანულით აღნიშნავს, რომ საბჭოთა ლიტერატურის ისტორიაში იყო პერიოდი, როდესაც საქმეში ჩაუხედავი კრიტიკოსები დაუსაბუთებლად და ხელალებით უარყოფდნენ ილია ჭავჭავაძის ყოველგვარ დადებით მნიშვნელობას, მის იდეოლოგიას მტრულ და უცხო იდეოლოგიად აცხადებდნენ. საბედნიეროდ, ეს გაუგებრობა მალე გამოსწორდა. „ლენინ-სტალინის პარტიამ და საბჭოთა მთავრობამ ღირსეულად დააფასეს ქართული ლიტერატურის დიდი კლასიკოსი – ილია ჭავჭავაძე“ (რატიანი 1949, 7). რატიანისთვის კვლავ აქტუალურია 1936 წელს „პრავდაში“ გამოქვეყნებული წერილი, როგორც კომუნისტური პარტიის დამოკიდებულების ცვლილების სანიმუშო მაგალითი. ავტორი განიხილავს რეჟისორ მიხეილ ჭიაურელის სტალინთან შეხვედრის მოგონებებს, როდესაც საუბარი ჩამოვარდა „კლასიკოს მწერალ“ ილია ჭავჭავაძესთან დაკავშირებით. სტალინმა ილიას დავიწყებას შეცდომა უწოდა, რადგან მსგავსი სიცხადით სხვას არავის გადმოუცია ფეოდალური ურთიერთობების სიმახინჯეები მე-19 საუკუნის ბოლოსა და მეოცე საუკუნის დასაწყისში. ბელადმა ჭავჭავაძეს დიდი ფიგურა უწოდა, აღნიშნა მისი ნაწარმოებების სიმკვეთრე და დახვეწილობა.

პ. რატიანის შეფასებით, ი. სტალინის ეს სიტყვები არის ილია ჭავჭავაძისადმი დამოკიდებულების განმსაზღვრელი, ასევე ერთგვარი მითითება მისი შემოქმედების ღრმა მეცნიერული შესწავლის აუცილებლობაზე. რატიანის სიტყვით, ბელადის ეს მითითება არის გარკვეული პროგრამა, თუ როგორ უნდა იქნას ათვისებული როგორც ილია ჭავჭავაძის, ისე მე-19 საუკუნის სხვა კლასიკოსთა მემკვიდრეობა. „ილია ჭავჭავაძის შემოქმედების ღრმა შესწავლა, ეჭვს გარეშეა, კიდევ უფრო გაამდიდრებს ქართულ საბჭოთა ლიტერა-

ტურას, მის ენას, სტილს, აამაღლებს ჩვენი ლიტერატურული კრიტიკის ხარისხს, მნიშვნელოვნად გაამრავალფეროვნებს ქართულ საბჭოთა ჟურნალისტიკას“ (რატიანი 1949, 9-10).

პ. რატიანი უპირისპირდება იმ ნაშრომებს, რომლებშიც „არასწორად, ცალმხრივად და დამახინჯებულად“ არის გაგებული ილია ჭავჭავაძის შეხედულებები. მაგალითისთვის ავტორი ასახელებს პოლიკარპე ცინცაძის განხილულ ტექსტს. რატიანი მიზნად ისახავს გაარკვიოს ილია ჭავჭავაძის შემოქმედება მარქსიზმ-ლენინიზმის მოძღვრების პერსპექტივიდან (რატიანი 1949, 12). მისი თვალსაზრისით, მე-19 საუკუნის საქართველო განიცდიდა რუსეთის დიდ პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და იდეოლოგიურ გავლენას. რუსეთში განათლებამიღებული ქართველი ახალგაზრდობა რუსეთში ჩამოყალიბებული და განვითარებული იდეების მთავარი შემომტანი გახდა საქართველოში. ამ აზრის განვითარებისას რატიანი საინტერესო დასკვნამდე მიდის. საჭიროდ მიგვაჩნია მისი საკვანძო შეხედულება სრული და უცვლელი ფორმით დავიმოწმოთ, იმის საჩვენებლად, რომ ამ პერიოდისთვის ილია ჭავჭავაძის მოღვაწეობის ახლებური გაშუქება დასრულებულ ფორმას იძენს:

ამჟამად აღარავისთვის არის სადავო ის ფაქტი, რომ მე-19 საუკუნის საქართველოს 60-იანი წლების პროგრესული მოღვაწეები. ე. წ. „თერგდალეულები“, რომელთა იდეური ბელადი ილია ჭავჭავაძე იყო, განიცდიდნენ რუსეთის განმანათლებელი მოძრაობის გამოჩენილი მოღვაწეების - გერცენის, ბელინსკის, ჩერნიშევსკისა და დობროლიუბოვის უშუალო გავლენას. მაგრამ სამართლიანობა მოითხოვს, რომ ამ ჭეშმარიტებიდან ჩვენ კიდევ ერთი ნაბიჯი გადავდგათ წინ და ვაღიაროთ, რომ საქართველოს 60-იანი წლების ცნობილი პროგრესული მოძრაობა რუსეთის იმპერიის საერთო-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნაკადი იყო, ხოლო ილია ჭავჭავაძე, აკაკი წერეთელი და 60-იანი წლების ზოგიერთი სხვა პროგრესული მოაზროვნე, მსგავსად თავიანთი რუსი მასწავლებლებისა, უდავოდ ამ განმათავისუფლებელი მოძრაობის გამოჩენილი მოღვაწენი და, მაშასადამე, სოციალ-დემოკრატიის ერთ-ერთი წინამორბედნიც იყვნენ (რატიანი 1949, 13).

პ. რატიანის სიტყვით, ამ მტკიცებების საფუძველს მას აძლევს მოწინავე მოაზროვნეების იდეებისა და მათი მოღვაწეობის ღრმა მეცნიერული შესწავლა. ნაშრომის ძირითადი მიზანი და ლაიტმოტივი არის იმ კავშირის აღმოჩენა და ჩვენება, რომელიც ილია ჭავჭავაძესა და საბჭოთა სოციალისტურ იდეოლოგიას შორის არ-

სებობდა. ავტორის მტკიცებით, ილია ჭავჭავაძისა და მისი ჯგუფის პროგრესულმა იდეებმა დიდი როლი შეასრულეს ქართველი ახალგაზრდობის ახალი თაობის მომზადების საქმეში, „იმ სახელოვანი რევოლუციური თაობისა, რომლებმაც ახალგაზრდა სტალინის მეთაურობით გზა გაუკაფა მარქსისტული იდეების ბრწყინვალე გამარჯვებას საქართველოსა და ამიერკავკასიაში“ (რატიანი 1949, 13). ემყარება რა ამ თეზისს, პროკოფი რატიანს არ მიაჩნია შემთხვევითობად ისეთი მნიშვნელოვანი ფაქტი, როგორიცაა ახალგაზრდა სტალინის თანამშრომლობა ილია ჭავჭავაძის გაზეთ „ივერიასთან“ (რატიანი 1949, 14).

პ. რატიანის შეხედულებებს ეხმიანება ვ. წულუკიძის 1946 წელს გამოცემული ნაშრომი „ილია ჭავჭავაძე, 1837-1907“; ასევე შალვა კეკელიას იმავე წელს გამოცემული ტექსტი „ილია ჭავჭავაძის პედაგოგიური მემკვიდრეობა და მის ნაწარმოებთა სწავლების მეთოდიკა“. განსაკუთრებით გამოირჩევა ეს უკანასკნელი. შალვა კეკელია, გარდა იმისა, რომ ილიას საქართველოში რევოლუციურ-დემოკრატიული იდეების მთავარ გამავრცელებლად აცხადებს, მიუთითებს კლასიკოსების ლენინურ-სტალინური დამოკიდებულებების საფუძველზე გაშუქების აუცილებლობაზე. კეკელიას სიტყვით, ილიას ნაწარმოებების პედაგოგიკაში გამოყენება ხელს შეუწყობდა ახალგაზრდობის კომუნისტური აღზრდა-განათლების საქმეს“ (კეკელია 1946, 7).

დასკვნა

ილია ჭავჭავაძე საკვანძო ფიგურა იყო იმ პროცესში, რომელიც 1860-იანი წლებიდან განვითარდა საქართველოში. თანამედროვე ქართველი ერის ფორმირების სათავეებთან ყოფნამ მას სიცოცხლეშივე განუსაზღვრა ეროვნული ფიგურის როლი, რასაც, მისი ცხოვრების უკანასკნელ წლებში, საქართველოში მარქსისტული იდეოლოგიის მასობრივი გავრცელების ფონზე, მნიშვნელოვანი ჩრდილი მიადგა. ქართველი სოციალ-დემოკრატები აღმოჩნდა ის ხალხი, რომლებიც მკვეთრად დაუპირისპირდნენ ილია ჭავჭავაძეს და ბიძგი მისცეს მისადმი წინააღმდეგობრივი დამოკიდებულების ჩამოყალიბებას. ილია ჭავჭავაძის მიმართ უარყოფითმა შეხედულებებმა, რომელიც იდეოლოგიურ საფუძვლებს დაემყარა, 1910-იანი წლებიდან მწყობრი ნარატივის ფორმა მიიღო. მას დაუპირისპირდა ილიას დამსახურების ცალსახად დადებითი ინტერპრეტაცია, რომელსაც ასევე ძლიერი და მწყობრი ხასიათი ჰქონდა. მიუხედავად მარქსისტულ-ლენინური იდეოლოგიის საბოლოო პოლიტიკური გამარჯვებისა საქართველოში, ილია ჭავჭავაძესთან დაკავშირებული ნარატივების ბრძოლა საბჭოთა პერიოდშიც გაგრძელდა. 1930-იანი

წლების დასაწყისამდე პარტიული ელიტა და მის მიერ მხარდაჭერილი ჯგუფი მკაცრად აკრიტიკებდა იმ მკვლევრებს, რომლებიც ილიას დამსახურებას აღიარებდნენ და ცდილობდნენ მისი ფიგურის რევოლუციურ-დემოკრატიული და სოციალისტური იდეების სათავეებთან დაკავშირებას.

1930-იანი წლების შუა ხანებიდან დაიწყო ილია ჭავჭავაძისკენ მკვეთრი შემობრუნების ეპოქა. ილიას კრიტიკოსები თავად მოექცნენ უმკაცრესი კრიტიკის ქვეშ, რაც მათი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრებიდან განდევნით დასრულდა. ამ პროცესის მიზანი იყო საბჭოთა ხელისუფლებით დაგვირგვინებული სოციალიზმის ისტორიის ილია ჭავჭავაძის ფიგურით გამყარება და მისი ახალ სიმაღლეზე აყვანა, ეროვნული ფიგურის როგორც მეხსიერების ადგილის შექმნა, რაც ახალი, „საბჭოთა ილიას“ ფორმირებას გულისხმობდა. პროცესის პირველი ბიძგები მალაქია ტოროშელიძის მიერ 1934 წელს წაკითხულ მოხსენებაში მოჩანს, რომელსაც 1935 წელს ლავრენტი ბერიას მიერ გამოხატული პოზიცია ემატება, სადაც ილია წარმოჩენილია, როგორც მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრის ფეოდალურ-პროგრესული მოძრაობის მეთაური. 1936 წლის გაზეთ „პრავდას“ წერილი კი ერთგვარი შემობრუნების წერტილია, რომელმაც მკაფიოდ განსაზღვრა ილია ჭავჭავაძისადმი დამოკიდებულება. ამას მოჰყვა 1937 წელს ილიას იუბილეს დიდი ზარ-ზეიმით აღნიშვნა. ამ პერიოდის საგაზეთო წერილებში ილია უკვე წარმოდგენილია, როგორც სოციალისტური იდეებისთვის მხურვალე მებრძოლი. მისი იუბილესათვის მზადების პროცესი ამის ნათელი დასტურია – გვხვდება ბევრი პუბლიცისტური და პროზაული ნიმუში, რომელიც ნათლად ასახავს ამ ტენდენციას. განსხვავებული ხასიათისაა ამ ეპოქის აკადემიური ტექსტები. მიუხედავად ილიას ფიგურის მიმართ ცალსახად დადებითი შინაარსისა, მათი ნაწილი მიჰყვება „პრავდას“ წერილში გატარებულ აზრს ილიას „ნაციონალ-რევოლუციონერობის“ შესახებ. ანუ, მისი იდეები და მოღვაწეობა ნამდვილად რევოლუციური იყო, თუმცა მაინც ნაციონალისტურ ხასიათს ატარებდა. ილიას არ ჰქონდა გაცნობიერებული კლასთა ბრძოლის მნიშვნელობა ან, ეპოქის რეალობის გათვალისწინებით, არ საჭიროებდა მას. 1940-იან წლებში ეს წინააღმდეგობა სრულდება და საბოლოოდ ყალიბდება „საბჭოთა ილია ჭავჭავაძე“, კლასიკოსი მწერალი, რომელმაც დიდი წვლილი შეიტანა ახალი თაობისა და მათი ბელადის, ი. სტალინის მომზადების საქმეში შემდგომი რევოლუციური მოღვაწეობისათვის.

ბიბლიოგრაფია

- აბზიანიძე, გიორგი. 1939. „ილია ჭავჭავაძე როგორც ნაციონალურ-რევოლუციური მოძრაობის მოღვაწე“, *ილია ჭავჭავაძე: საიუბილეო კრებული* (1837-1937), თბილისი: თბილ. უნ-ტის გამბა და სტამბა.
- ბენაშვილი, დიმიტრი, შალვა შავგულიძე, ფრიდონ ნაროუშვილი და პლატონ ქიქოძე. 1931. *ბრძოლა კლასიკოსებისთვის (ფილიპე მახარაძის წინასიტყვაობით)*. ტფილისი: სახელმწიფო გამომცემლობა.
- ბენაშვილი, დიმიტრი. 1931. *მარქსისტული მეთოდოლოგიისთვის მხატვრულ შემოქმედებაში*. თბილისი: ახალგაზრდა კომუნისტი.
- ბერია ლავრენტი. 1939. *ამიერ-კავკასიის ბოლშევიკური ორგანიზაციების ისტორიის საკითხებისათვის*. თბილისი: საქპარტგამომცემლობა.
- გელეიშვილი, პეტრე. 1914. *ილია ჭავჭავაძე როგორც პოეტი და პუბლიცისტი*. ელექტ. თბილისი: მბეჭდავი სტამბა „ცხოვრება“.
- უგუშვილი, პაატა. 1938. *ილია ჭავჭავაძის მკვლელობა*. თბილისი: სახელგამი.
- ზანდუკელი, მიხეილ. 1928. *თერგდალეულები და ხალხოსნები ქართულს ლიტერატურაში*. ტფილისი: ტფილისის უნივერსიტეტის გამომცემა.
- ზანდუკელი, მიხეილ. 1939. „ილია ჭავჭავაძე, როგორც სატირიკოსი: ილია ჭავჭავაძე: საიუბილეო კრებული (1837-1937)“. თბილისი: თბილ. უნ-ტის გამბა და სტამბა.
- კაკაბაძე, ვანო. 1939. „ი. ჭავჭავაძე ჟურნალ ‘ცისკარსა’ და ‘საქართველოს მოამბეში’“. *ილია ჭავჭავაძე: საიუბილეო კრებული* (1837-1937). თბილისი: თბილ. უნ-ტის გამბა და სტამბა.
- კაპანელი, კონსტანტინე. 1926. *ქართული სული ესთეტიურ სახეებში*. თბილისი. სტამბა „პოლიგრაფსკოლისა“.
- კეკელია, შალვა. 1946. *ილია ჭავჭავაძის პედაგოგიური მემკვიდრეობა და მის ნაწარმოებთა სწავლების მეთოდოლოგია*. თბილისი: ტექნიკა და შრომა.
- კოტეტიშვილი, ვახტანგ. *ქართული ლიტერატურის ისტორია: მე XIX-დღევანდლამდე, ნაწილი მე-II*. „ადგილობრივი მეურნეობის სტამბა“, თბილისი. 1925
- რათიანი, პ. ილია ჭავჭავაძე: ფილოსოფიური და სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებანი. „სახელგამი“, თბილისი, 1949.
- ტოროშელიძე მალაქია, „ილია ჭავჭავაძის შემოქმედება და მისი ნაწერების საერთო ხასიათი“, „ვ. ხარებავასა და ამხ. წიგნის მალაზიის გამომცემა“, სამტრედია. 1914
- ტოროშელიძე მალაქია, „ქართული ლიტერატურა“, გამომცემლობა „სახელგამი“, თბილისი. 1934

- ჩიქობავა არნოლდი, „ილია ჭავჭავაძე ენის შესახებ“, „სსრკ მეცნ. აკად. ფილიალის გამ-ბა“, თბილისი. 1938
- ჯავახიშვილი ივანე, „ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ისტორია“, „სსრკ მეცნ. აკად. ფილიალის გამ-ბა“, თბილისი. 1938
- ცინცაძე პოლიკარპე, „ილია ჭავჭავაძე : სოციალურ-ეკონომიური მრწამსი და შემოქმედება“, გამომცემლობა „ფედერაცია“, თბილისი. 1938
- წულუკიძე, ვ. ილია ჭავჭავაძე: 1837-1907. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, თბილისი, 1946
- ხომელელი. 1963. *რჩეული ნაწერები*. თბილისი: ცოდნა.
- ხუნდაძე, სილოვან. 1919. *ქართული ლიტერატურის სახელმძღვანელოები*. VI. ილია ჭავჭავაძე. ქუთაისი: მერანი.
- ხუნდაძე, სიმონ. 1939. „ილია ჭავჭავაძე და ბატონყმობის საკითხი“. *ილია ჭავჭავაძე: საიუბილეო კრებული (1837-1937)*. თბილისი: თბილ. უნ-ტის გამ-ბა და სტამბა.
- ჩავლეიშვილი, ალექსანდრე. 1939. *ილია ჭავჭავაძე - ლიტერატურის თეორეტიკოსი*. ბათუმი: აჭარის სახელმწიფო გამომცემლობა.
- Assmann, Aleida. 2008. „Canon and Archive“. *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Astrid Erll, Ansgar Nünning (Eds.). Berlin-New York: Walter de Gruyter, p. 97-108.
- Assmann, Jan. 2015. „Memory and Culture.“ *Memory: A History*, Dmitri Nikulin (Ed.). Oxford University Press, p. 325-351.
- Assmann, Jan. 1995. „Collective Memory and Cultural Identity“. *New German Critique*, no. 65, Cultural History/Cultural Studies. (Spring - Summer), p. 125-133.
- Assmann, Jan. 2008. „Communicative and Cultural Memory“. *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Astrid Erll, Ansgar Nünning (Eds.). Berlin-New York: Walter de Gruyter, , p. 109-118.

გაზეთები

- | | | |
|--------------|------------|----------|
| „Правда“, | 1936, №244 | (6850). |
| „კომუნისტი“, | 1937, №75 | (4876). |
| „კომუნისტი“, | 1937, №78 | (4878). |
| „კომუნისტი“, | 1937, №80 | (4881). |
| „კომუნისტი“, | 1937, №83 | (4884). |
| „კომუნისტი“, | 1937, №85 | (4886). |
| „კომუნისტი“, | 1937, №89 | (4890). |
| „კომუნისტი“, | 1937, №92 | (4893). |
| „კომუნისტი“, | 1937, №94 | (4895). |
| „კომუნისტი“, | 1937, №104 | (4905). |
| „კომუნისტი“, | 1937, №104 | (4905). |
| „კომუნისტი“, | 1937, №108 | (4908). |
| „კომუნისტი“, | 1937, №121 | (49220). |

მთაწმინდის პანთეონი – მენსიურების ადგილი და იდენტობის სიმბოლო

ნინო ჩიქოვანი

„მთაწმინდა გულში იხუტებს საშვილიშვილო სამარეს.“
აკაკი წერეთელი

შესავალი

თბილისში საზოგადო მოღვაწეთა სასაფლაოს შექმნის იდეა, რომელიც შემდგომ პანთეონის დაარსების გადაწყვეტილებად ჩამოყალიბდა, მე-19 საუკუნის მიწურულს გაჩნდა. როგორც ჩანს, იგი პარიზის პანთეონიდან იყო ნასესხები. ევროპაში მე-18 საუკუნიდან „დიდი ადამიანების“ განდიდება ახალი კოლექტიური მენსიერების ჩამოყალიბების საშუალებად განიხილებოდა. საფრანგეთის რევოლუციამ განსაზღვრა, ვინ ჩაითვლებოდა „დიდ ადამიანად“: ეს შეიძლებოდა ყოფილიყო როგორც გმირი/მებრძოლი, რომელიც სიცოცხლეს სწირავდა, ასევე ფილოსოფოსი, კანონმდებელი, მოსამართლე თუ მწერალი (Ozouf 1992, 327-329). მალევე 1789 წლის 14 ივლისის შემდეგ გამოითქვა აზრი პანთეონის შექმნის შესახებ, ხოლო მირაბოს გარდაცვალებას მოჰყვა დამფუძნებელი კრების მიერ პანთეონის ადგილად წმ. ჟენევიევას ტაძრის შერჩევა. პანთეონი უნდა ყოფილიყო არა გარდაცვლილთა, არამედ ხსოვნის ადგილი, რადგან „დიდი ადამიანები“ უკვდავნი არიან (იქვე, 334). ეს იყო ეროვნული, და არა საკაცობრიო, მენსიერების არე. პანთეონის ისტორიას მუდმივად თან სდევდა კამათი იმის თაობაზე, თუ ვინ იმსახურებდა იქ დამკვიდრებას; აწესებდნენ და აუქმებდნენ გარდაცვალებიდან გასული დროის ხანგრძლივობას, გამოთქვამდნენ აზრს, რომ თანამედროვეებს ან, თუნდაც, მომავალ თაობებს არ შეუძლიათ უკვდავების განსაზღვრა; ფიქრობდნენ, რომ პანთეონი შეიძლებოდა დამსგავსებოდა პაგოდას, ხოლო „დიდი ადამიანები“ – კერპებს. ცნობილია პანთეონში დაკრძალვის და შემდეგ იქიდან გადასვენების არაერთი ამბავი (იქვე, 340-341). არც მირაბოს და არც მარატს, რომლის პანთეონში დაკრძალვის პარალელურად მირაბო იქიდან გამოასვენეს, პანთეონში დიდი დრო არ გაუტარებიათ. პოლიტიკურ დაპირისპირებებს არც შემდგომში აუვლია გვერდი პანთეონისთვის.

პანთეონის შექმნის იდეა, რომელიც საქართველოში მე-19 საუკუნის ბოლოს გაჩნდა, იმავე მიზანს ემსახურებოდა, რასაც საფრანგეთში, საიდანაც იგი ისესხეს: ეს გახლდათ ახალი კოლექტიური იდენტობის შექმნა. მე-19 საუკუნის ბოლო ათწლეულები და მე-20

საუკუნის დასაწყისი მნიშვნელოვანი პერიოდია იმპერიულ სივრცეებში იდენტობის პრობლემათა აქტუალიზაციის თვალსაზრისით. გამოწვევის არც რუსეთის იმპერია და მის შემადგენლობაში შემავალი საქართველო წარმოადგენდა, სადაც ამ პერიოდში აქტიურად მიმდინარეობდა ეროვნული იდენტობის ჩამოყალიბების – ვაჟა-ფშაველას სიტყვით, „თვითცნობის“ (ვაჟა-ფშაველა 1986, 636) – პროცესი. მას სათავეში ედგნენ ინტელექტუალები, რომლებიც, ისევე როგორც ყველგან, ქმნიდნენ არა მხოლოდ თავად ნაციას, არამედ მთლიანად დისკურსს და მნიშვნელობებს, რომელთა ფარგლებში შესაძლებელია ნაციის ფორმირება (Kennedy and Suny 2001, 2-3). პანთეონის იდეა ამ დისკურსის ნაწილი იყო.

ჩვენი კვლევის საგანია მთაწმინდის შუა კალთაზე არსებული მწერალთა და საზოგადო მოღვაწეთა პანთეონი, რომელიც გასული საუკუნის 20-იანი წლების ბოლოს შეიქმნა, როგორც რუსეთთან მჭიდროდ დაკავშირებული საბჭოთა საქართველოს კოლექტიური იდენტობის სიმბოლო. დამოუკიდებლობის აღდგენის (1991 წ.) შემდეგ დაიწყო პანთეონის ტრანსფორმაცია ახალი მეხსიერებისა და ახალი იდენტობის სიმბოლოდ. მართალია, საბჭოთა პერიოდში და მის შემდეგაც საქართველოში კიდევ რამდენიმე პანთეონი შეიქმნა, მაგრამ სიმბოლური მნიშვნელობის მატარებლად მხოლოდ მთაწმინდის პანთეონი დარჩა.

ჩვენი მიზანია, თვალი მივადევნოთ პანთეონის იდეისა და მთაწმინდის, როგორც ქართული იდენტობის სიმბოლოს ტრანსფორმაციას თითქმის ერთი საუკუნის განმავლობაში და პასუხი გავცეთ კითხვებს: როგორ და რატომ შეიცვალა მთაწმინდის პანთეონის მნიშვნელობა ამ დროის განმავლობაში? ინარჩუნებს თუ არა იგი მეხსიერების ადგილისა და იდენტობის საცავის როლს?

თეორიული ჩარჩო და ძირითადი წყაროები

კვლევის მეთოდოლოგიური საფუძველია ფრანგი ფილოსოფოსისა და სოციოლოგის მორის ჰალბვაქსის კონცეფცია მეხსიერების როგორც კონსტრუირებული ფენომენის შესახებ (Halbwachs 1992). იგი საშუალებას გვაძლევს, თვალი მივადევნოთ ხერხებსა და საშუალებებს, რომელთა გამოყენებით ხდებოდა ფაქტებისა და მოვლენების გააზრება, დამახსოვრება და ხელახლა გააზრება თითქმის საუკუნის განმავლობაში; აგრეთვე იმას, თუ რა იყო „ზემოდან ქვემოთ“ შეთავაზებული დასამახსოვრებლად/დასავიწყებლად და რამდენად „მუშაობდა“ ეს შეთავაზებები სხვადასხვა პერიოდში.

მთაწმინდის პანთეონის, როგორც იდენტობის სიმბოლოს შესწავლისათვის ამოსავალს წარმოადგენდა იან და ალეიდა ასმანების იდეა კოლექტიური მეხსიერების როგორც ფენომენის შესახებ, რო-

მელიც კრავს, ამჭიდროებს კოლექტივს და აყალიბებს კოლექტიურ იდენტობას. სწორედ მესხიერება გვაძლევს შესაძლებლობას, გავიაზროთ საკუთარი ვინაობა როგორც ინდივიდუალურ, ასევე ჯგუფურ დონეზე (Assmann 2010, 97-107; Assmann 2010, 109-118). ჩვენთვის საყურადღებო იყო ასევე ასმანების მიერ დამკვიდრებული კომუნიკაციური და კულტურული მესხიერების ცნებები, რომელთაგან პირველი დაახლოებით 80-100 წლიანი დროითი პერიოდით განისაზღვრება და მის ჩამოყალიბებაზე ძლიერ გავლენას ახდენენ მომხდარი მოვლენების მონაწილენი; კულტურული მესხიერება კი მუდმივად გამოყენებადი ტექსტების, გამოსახულებების, რიტუალების ერთობლიობაა, რომელიც სპეციფიკურია კონკრეტულ ეპოქაში; მათი დანერგვა უზრუნველყოფს საზოგადოების სტაბილურობას და განსაზღვრავს მის წარმოდგენას საკუთარ თავზე (J. Assmann 1995, 132). მთაწმინდის პანთეონის ისტორია კომუნიკაციური და კულტურული მესხიერების გადაკვეთის საინტერესო სურათს წარმოგვიდგენს. საბჭოთა პერიოდის მიწურულს მთაწმინდის პანთეონში მიმდინარე ამბების გააზრებისათვის მნიშვნელოვანი იყო ალექსანდრე ასმანის მიერ შემოთავაზებული აქტიური და პასიური დავიწყების ცნებები (Assmann 2010, 97-107).

მთაწმინდის პანთეონის როგორც მესხიერების ადგილის გააზრება ემყარება *მესხიერების ადგილების* პიერ ნორასეულ ცნებას. ნორას მიხედვით, მესხიერების ადგილი შეიძლება განისაზღვროს როგორც კოლექტიური მესხიერების კულტურული უზრუნველყოფის საშუალება, რომელიც მიზნად ისახავს „დროის შეჩერებას“ და დავიწყების თავიდან აცილებას (Nora 1992, IX-XII; Nora 1989). საფრანგეთის მესხიერების ადგილების შესწავლისადმი მიძღვნილი კვლევითი პროექტი, რომელიც პიერ ნორას ხელმძღვანელობით განხორციელდა და შთამბეჭდავი გამოცემით დაგვირგვინდა, ამ სახის კვლევათა ნიმუშად იქცა. ამ გამოცემიდან განსაკუთრებით აღვნიშნავთ პარიზის პანთეონისადმი მიძღვნილ თავს მონა ოზუფის ავტორობით (Ozouf 1992, 325-346). მისი ორასწლიანი არსებობის ოზუფისეულმა შეფასებამ და მის მიერ დასმულმა კითხვამ – „მესხიერების ადგილი თუ სიცარიელის ტაძარი?“ – მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრა ჩვენი კვლევის ტრაექტორია.

მთაწმინდის პანთეონის, როგორც მესხიერების ადგილის, კონსტრუირებისა და ტრანსფორმაციის საკითხის შესწავლისათვის საყურადღებო იყო ჯეი უინტერის ნაშრომი (Winter 2010, 61-76), რომელიც დაგვეხმარა პანთეონის დაფუძნებისა და ინსტიტუციონალიზაციის ფაზების, აგრეთვე საჯარო აღნიშვნის რიტუალების გააზრებაში.

დერეკ ოლდემენის ნაშრომი (Alderman 2008, 195-213) სახელდების, როგორც წარსულთან იდენტიფიკაციისა და მესხიერების ფორ-

მირების საშუალების საკითხს ეხება; ჩვენთვის მნიშვნელოვანი იყო მისი დებულება ტოპონიმების როგორც ისტორიული მნიშვნელობების ლეგიტიმაციის იდეოლოგიურად განსაზღვრული პროცესის ნაწილისა და ლანდშაფტის, როგორც „ძალაუფლების დოკუმენტის“ შესახებ, რომელიც აყალიბებს გარკვეულ კულტურულ ურთიერთობებს და იდენტობებს.

პიტერ კერიერი მონუმენტების, როგორც მეხსიერების ადგილების ანალიზის მიმართულებასა და ნიმუშს გვთავაზობს და აქცენტს აკეთებს მისი შემქმნელების განზრახვაზე, კონტექსტსა და გადაცემის ფორმაზე, როგორც ფაქტორებზე, რომლებიც განაპირობებს მონუმენტების „წარმატებას“ თუ „წარუმატებლობას“ (Carrier 2000, 13-65).

და ბოლოს, კოლექტიური მეხსიერებისა და მეხსიერების ადგილების მეშვეობით ისტორიული განგრძობადობის, წარსულსა და აწმყოს შორის კავშირის დამყარების პრობლემები გაანალიზებულია ევიათარ ზერუბაველის შემოთავაზებული კლასიფიკაციის ჩარჩოში (Zerubavel 2003).

ნაშრომში გაანალიზებულია მთაწმინდის პანთეონის შესახებ არსებულ სამეცნიერო და პოპულარული ხასიათის ნაშრომებში დაცული ფაქტობრივი მონაცემები და თეორიული განსჯები, სხვადასხვა სახის დისკუსიების ამსახველი მასალები, მედიასაშუალებათა ინფორმაციები, აგრეთვე დოკუმენტური წყაროები (ხელისუფლების დადგენილებები, ბრძანებულებანი, ოფიციალურ პირთა განცხადებები).

მთაწმინდის პანთეონისადმი მიძღვნილი ნაშრომების ძირითადი ნაწილი საბჭოთა პერიოდშია შექმნილი. მათი ნაწილის (ბორის კანდელაკის (1955), ივანე ენაკოლოფაშვილის (1958), მამია ჩორგოლაშვილის (1979), ოთარ ტყეშელაშვილის (1968) შრომები) მიზანია ქრონოლოგიური რიგით, თანმიმდევრულად წარმოაჩინოს მთაწმინდის ისტორია მე-6 საუკუნიდან ნაშრომის შექმნის დრომდე, აქცენტით პანთეონისა და მთაწმინდის კულტურისა და დასვენების პარკის შექმნაზე; აჩვენოს საბჭოთა ხელისუფლების ზრუნვა სახელოვანი წინაპრების თუ თანამედროვე მოღვაწეთა სახელების უკვდავყოფაზე. მათ ახლავს მთაწმინდის პანთეონში დაკრძალულთა მოკლე ბიოგრაფიები და საფლავების ფოტოები (მამია ჩორგოლაშვილი, ოთარ ტყეშელაშვილი), რაც წარმოდგენას გვიქმნის საკვლევი საკითხის როგორც ისტორიულ-პოლიტიკურ, ასევე კულტურულ კონტექსტზე და გვაწვდის საყურადღებო ფაქტობრივ მასალას. ნაშრომების მეორე ნაწილი (კანდელაკი 1962; ანთელიძე, მელაძე, ოტიაშვილი, ტყეშელაშვილი 1968) უფრო საცნობარო ხასიათისაა, ისევე როგორც საგაზეთო წერილები (ჭილაია 1986, 14 დეკემბერი; ხუციშვილი 1971, 3 აგვისტო).

დამოუკიდებლობის პერიოდში გამოქვეყნებული ოთხი ნაშრომიდან ერთი 1992 წელს დაბეჭდილი ბროშურაა, რომელიც 1989 წელს ტრაგიკულად დაღუპული მერაბ კოსტავას – ეროვნული მოძრაობის ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენლის – დაკრძალვას ეძღვნება (ბახტაძე 1992). მიუხედავად მკაფიო ემოციური დატვირთულობისა, იგი ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის საბჭოთა კავშირის არსებობის ბოლო და დამოუკიდებლობის პირველ წლებში არსებულ საზოგადოებრივ განწყობებზე; გარდა ამისა, დაკრძალვის დროს წარმოთქმული სიტყვები, რომლებიც ამ ბროშურაშია დაბეჭდილი, საყურადღებო წყაროა ახალი მეხსიერების და ახალი იდენტობის ჩამოყალიბების პროცესის ანალიზისათვის.

მთაწმინდის პანთეონის ჩამოყალიბებასა და მემკვიდრეობას ეძღვნება ელენე კეკელიას სტატია (Kekelia 2014), რომელშიც განხილულია პანთეონის შექმნის წინაისტორია და პანთეონი, როგორც ანდრიას ჰოესენის მიერ აღწერილი „ისტორიის ურბანული პალიმფსესტის მიკროსამყარო“, აგრეთვე მისი განვითარების საფეხურები მეხსიერების ადგილების ფორმირების სამი ფაზის ჯ. უინთერისეული სქემის მიხედვით.

ჟურნალში „ჩვენი მწერლობა“ დაბეჭდილ მცირე სტატიაში (ჩხეიძე 2011) როსტომ ჩხეიძის განსჯის საგანი მთაწმინდის პანთეონის ირგვლივ 2000-იანებში გაჩაღებული დისკუსია და დაკრძალვის წესების გამო დაპირისპირებაა, რომელსაც ავტორი რეზო ჭეიშვილის სატირული ნოველის „მიწების განაწილება“ მომველიებით განიხილავს.

მთაწმინდის პანთეონის კულტურულ სემანტიკას აანალიზებს გიორგი მაისურაძე ფრანცისკა ტუნ-ჰოჰენშტაინთან თანაავტორობით გამოქვეყნებული წიგნის – „მზიური საქართველო“ ნაციონალურის სახეები საბჭოთა იმპერიაში – ერთ-ერთ თავში (Maisuradze 2015). მკვლევარი გვთავაზობს საინტერესო მოსაზრებებს ალექსანდრე გრიბოედოვთან დაკავშირებული ნარატივის, მთაწმინდის პანთეონის როგორც სეკულარული ადგილის ჩამოყალიბების, საბჭოთა პერიოდში პანთეონში ასახული სოციალური იერარქიისა და ეკატერინე გელაძე-ჯულაშვილის (სტალინის დედის) ნაციონალურ-მესიანისტური მითის ნაწილად ქცევის შესახებ.

მთაწმინდა – წმინდა ადგილი. პანთეონის შექმნის იდეა

მთაწმინდა ძველთაგან ითვლებოდა წმინდა ადგილად. ქართული საისტორიო წყაროების მიხედვით, აქ დამკვიდრდა მამა დავით გარეჯელი – ერთ-ერთი მე-6 საუკუნეში ასურეთიდან მოსული მამებიდან, რომელთა სახელს უკავშირდება სამონასტრო ცხოვრების დაწყება საქართველოში (საქართველოს ისტორიის ნარკვევები

1972, 614). ამ დროიდან მოყოლებული, იქ რამდენჯერმე აშენდა და აღდგა ეკლესია (მე-6, მე-9, მე-16 და მე-19 საუკუნეში). მთაწმინდის სახელით იგი პირველად მე-16 საუკუნეში იხსენიება, როცა ბერებმა დავით და ნიკოლოზ გაბაშვილებმა ააშენეს ამ სახელწოდების ეკლესია. დღევანდელი ნაგებობა 1861-1871 წლებშია აშენებული (ჩორგოლაშვილი 1979, 28).

მე-19 საუკუნეში მამადავითის ეკლესია და მისი ეზო მთაწმინდაზე ინარჩუნებდა წმინდა ადგილის მნიშვნელობას და თანდათან სეკულარული კოლექტიური მესხიერების ადგილად ყალიბდებოდა. ამ პერიოდში მამადავითის ეკლესიაში იკრძალებოდნენ ქართველი და რუსი საერო და სასულიერო პირები, მათ შორის, დავით ალექსი-მესხიშვილი – მეცნიერი, კალიგრაფი, პედაგოგი, თელავის სემინარიის რექტორი; სალომე ორბელიანი-ჭავჭავაძისა – ალექსანდრე ჭავჭავაძის მეუღლე; ზაქარია ფალავანდიშვილი – მწიგნობარი და საზოგადო მოღვაწე, „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის დამდგენი და გამომცემელი (მარი ბროსესა და დავით ჩუბინაშვილთან ერთად), თბილისში საჯარო ბიბლიოთეკის დაარსების ერთ-ერთი ინიციატორი (ენაქოლოფაშვილი 1958, 11); ბარბარე ანდრეევსკაია (გიორგი ერისთავის წარმოდგენების „გაყრა“ და „დავა“ მონაწილე), რომანოზ ბაგრატიონი (რუსეთის არმიის გენერალი, პეტრე ბაგრატიონის ძმა. მის სახლში დაიდგა ალექსანდრე გრიბოედოვის „ვაი ჭკუისაგან“, რომელშიც თავადაც მონაწილეობდა) (ჩორგოლაშვილი 1979, 29), ლევან მელიქიშვილი (რუსეთის არმიის გენერალი, კავკასიის არმიის ჯარების მთავარსარდლის მოადგილე, მონაწილეობდა შამილის წინააღმდეგ ბრძოლაში) და სხვები.

1829 წელს მამადავითის ეკლესიის ეზოში დაკრძალეს თეირანში მოკლული ალექსანდრე გრიბოედოვი – რუსი მწერალი და დიპლომატი, ალექსანდრე ჭავჭავაძის ქალიშვილის, ნინოს მეუღლე. 1834 წელს მის საფლავზე ნინომ იტალიელი მოქანდაკის მიერ შესრულებული მგლოვიარე ქალის სკულპტურა დაადგმევინა. 1857 წელს იქვე დაიკრძალა თავად ნინო ჭავჭავაძეც.

მე-19 საუკუნის მიწურულს საქართველოში საპატიო სასაფლაოს, შემდგომში კი პანთეონის შექმნის იდეა გაჩნდა. ისევე როგორც ევროპის ქვეყნებში, იგი, როგორც ჩანს, ქართველთა იდენტობის გამოკვეთის პრობლემას უკავშირდებოდა და საერთო მესხიერების ჩამოყალიბების მნიშვნელოვან საშუალებად მიიჩნეოდა. პანთეონი ესახებოდათ ამ იდენტობის საყრდენი ფიგურების ირგვლივ შექმნილ სივრცედ, გამორჩეული ადამიანების სამუდამო განსასვენებლად.

1890-იან წლებში იდეა აქტიურად განიხილებოდა ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელ საზოგადოებაში. დიდუბის ეკლესიის საერთო სასაფლაოზე დაიწყეს მწერლებისა და საზოგადო

მოღვაწეთა დაკრძალვა. 1892 წელს განჯიდან დიდუბის სასაფლაოზე გადმოასვენეს ნიკოლოზ ბარათაშვილის ნეშტი. საზოგადოებამ ქალაქის ადმინისტრაციას მიმართა თხოვნით, დაეხურათ საერთო სასაფლაო და იგი საპატიო სასაფლაოდ გადაეციათ. შეწირულობებიც შეგროვდა და არქიტექტორებიც მოიძიეს სასაფლაოს კონსტრუქციის შესაქმნელად (Maisuradze 2015, 218). 1910-იანი წლებში იქ დაკრძალეს საზოგადო და პოლიტიკური მოღვაწე, ლიტერატურათმცოდნე, კრიტიკოსი, პუბლიცისტი, სოციალისტ-ფედერალისტთა პარტიის ერთ-ერთი დამფუძნებელი და ლიდერი, განათლების კომისარი ამიერკავკასიის განსაკუთრებული კომიტეტის პერიოდში კიტა აბაშიძე (1870-1917), პედაგოგი და პუბლიცისტი, ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების წევრი, პედაგოგიური ჟურნალ „განათლების“ დამაარსებელი ლუარსაბ ბოცვაძე (1866-1919), ენათმეცნიერი, თბილისის უნივერსიტეტის ერთ-ერთი დამაარსებელი იოსებ ყიფშიძე (1882-1919), მწერალი, მთარგმნელი და პუბლიცისტი სოფრომ მგალობლიშვილი (1851-1925) და სხვ. (ჩორგოლაშვილი 1979, 40).

1887 წელს მთაწმინდაზე დაკრძალეს სტავროპოლში მოკლული დიმიტრი ყიფიანი – ცნობილი სახელმწიფო და საზოგადო მოღვაწე, 1832 წლის შეთქმულების მონაწილე, სხვადასხვა დროს – თბილისისა და ქუთაისის გუბერნიების თავად-აზნაურთა წინამძღოლი, თბილისის ქალაქის თავი, ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების თავმჯდომარე. 1892 წელს აკაკი წერეთელმა ამ ფაქტს მიუძღვნა თავისი ცნობილი ლექსი „განთიადი“, რომელშიც დიმიტრი ყიფიანი წარმოდგენილი იყო „მტრის ურჩ რაინდად“, მისი საფლავი კი – „საშვილიშვილო სამარედ“ სრულიად ახალგაზრდა ნიკოლოზ ბარათაშვილის მიერ 1833 წელს დაწერილ ლექსთან – „შემოღამება მთაწმინდაზედ“ – ერთად, ამან სათავე დაუდო მთაწმინდის, როგორც ქართველთა იდენტობის სიმბოლოს გააზრებას და მთაწმინდის ნარატივს, რომელიც მთელ მომდევნო პერიოდში არსებობას განაგრძობდა და ახალი ელემენტებით მდიდრდებოდა.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო მთაწმინდაზე ილია ჭავჭავაძის დაკრძალვა 1907 წელს და მის საფლავზე იაკობ ნიკოლაძის მიერ შესრულებული „მწუხარე საქართველოს“ სკულპტურული კომპოზიციის დადგმა 1913 წელს, რომლის ინიციატორი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება იყო. 1915 წელს მთაწმინდაზე დაიკრძალა აკაკი წერეთელი. ამას მოჰყვა პანთეონის იდეის გააქტიურება, თუმცა მისი ბოლომდე მიყვანა არ მოხერხდა.

მე-19 საუკუნიდან იწყება მთაწმინდის, როგორც მეხსიერების ადგილის სეკულარული მნიშვნელობის დამკვიდრებაც. ნიკოლოზ ბარათაშვილის ცნობილ ლექსში „შემოღამება მთაწმინდაზედ“

წმინდა მთა „გულ-დახურულთა მეგობარია“, რომელიც მჭმუნვარე პოეტს აძლევს იმედს, „რომ გათენდება დილა მზიანი და ყოველს ბინდსა ის განანათლებს“. მოგვიანებით მღუშმარე მთაწმინდა სამშობლოსთვის თავდადებული რაინდის „საშვილიშვილო სამარეა“ (აკაკი წერეთელი, „განთიადი“), რომელმაც შთამომავლობას წინაპართა გმირობის ხსოვნა უნდა შემოუნახოს. რამდენიმე წლის შემდეგ მთაწმინდაზე წიწამურთან მოკლულ ილიას კრძალავენ და მის საფლავს „მწუხარე საქართველოს“ ქანდაკებით ამკობენ. შემდეგ აქ „მეფურ ძილით“ იძინებს აკაკი წერეთელი, უკვე საბჭოთა პერიოდში კი „წყნარი მთვარის“ შუქზე, აჩრდილების ახლოს, სიკვდილთან შესაგებებლად კიდევ ერთი „მეფე და მგოსანი“ ემზადება (გალაკტიონ ტაბიძე, „მთაწმინდის მთვარე“).

1910-იანი წლების ბოლოსათვის მთაწმინდის სასაფლაო ჩამოყალიბდა დიდი ქართველების – პოეტების, მწერლების, საზოგადო მოღვაწეთა – განსასვენებლად, მათ სამუდამო სამყოფელად, ვინც თავი გასწირა სამშობლოსათვის და ამით ქართული იდენტობის განსახიერებად იქცა.

მთაწმინდის არჩევა პანთეონის ადგილად, ალბათ, საუკეთესო ვარიანტად შეიძლება ჩაითვალოს.¹ ადგილის სახელი გადამწყვეტ როლს ასრულებს მეხსიერების კონსტრუირებაში, იგი შეიძლება განხილულ იქნას როგორც სიმბოლო, რომელიც დიდ გავლენას ახდენს ხალხის მეხსიერებაზე. როგორც დერეკ ოლდემენი აღნიშნავს, „ტოპონიმები მსჭვალავს ჩვენს ლექსიკონს – ვერბალურს და ვიზუალურს, ჩნდება რა საგზაო ფირნიშებზე, მისამართებზე და, ცხადია, რუკებზე. ადგილის სახელები აერთიანებენ ადგილსა და იდენტობას ტოპონიმების გამოყენების გაზიარებული კონტექსტის მეშვეობით“ (Alderman 2008, 196). ადგილის სახელები სიმბოლური ტექსტებია, რომლებიც მნიშვნელობათა უფრო ფართო სისტემის ჩარჩოში თავსდება (იქვე, 199). მთაწმინდა, როგორც სახელი, სწორედ ასეთი სიმბოლური ტექსტი იყო ქართველთა კოლექტიური მეხსიერებისთვის.

მთაწმინდის პანთეონის შექმნა: საბჭოთა პერიოდი

მთაწმინდაზე პანთეონის შექმნის იდეა სრულიად ახალ პირობებში, საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ განხორციელდა და მას საფუძვლად ახალი რეალობის შესაბამისი მიზნები დაედო. ე. წ. მონუმენტური პროპაგანდა სოციალიზმის იდეების ფართოდ გავრცელების მნიშვნელოვან საშუალებად მიიჩნეოდა. ლენინის აზრით,

1 ისიც უნდა ითქვას, რომ პანთეონისთვის დიდუბის ვარიანტიც განიხილებოდა და მოგვიანებით იქ მართლაც შეიქმნა პანთეონი, რომელიც დღესაც არსებობს, თუმცა დიდუბის პანთეონი არ ქცეულა ქართველთა კოლექტიური იდენტობის სიმბოლოდ.

ძეგლები, ბიუსტები, ბარელიეფები, მათზე შესრულებული მოკლე და გასაგები წარწერები, აგრეთვე მათი გახსნის ცერემონიები და ამ დროს წარმოთქმული სიტყვები პროპაგანდის აქტებად და პატარა დღესასწაულებად უნდა ქცეულიყვნენ. 1920-30-იან წლებში საბჭოთა კავშირის ეროვნული პოლიტიკის ერთ-ერთი მიზანი ის იყო, რომ საბჭოთა ხელისუფლება და სოციალისტური იდეები საბჭოთა კავშირში შემავალი ყველა ერისა და ხალხისათვის გასაგები და მისაღები გამხდარიყო. უნდა შექმნილიყო „ფორმით ეროვნული და შინაარსით სოციალისტური კულტურა“. წახალისებული იყო ადგილობრივი ენები, ზეპირსიტყვიერი და მუსიკალური ფოლკლორი, ყოფის თავისებურებები, იქმნებოდა ადგილობრივი საოპერო და საბალეტო დასები, მუზეუმები, გამოიცემოდა ადგილობრივ კლასიკოსთა ნაშრომები, პატივს მიაგებდნენ თავისუფლებისთვის მებრძოლ გმირებს (Martin 2001, 74-75). ყველა ხალხს ჰყავდა საკუთარი გმირები – ისტორიული თუ მითური პერსონაჟები, რომელთაგან შეირჩეოდნენ ისინი, ვინც ახალ იდეოლოგიას „მოერგებოდა“; მათ ემატებოდნენ ახალი გმირები – რევოლუციონერები, სოციალიზმის თეორეტიკოსები და სოციალიზმის მშენებლები. ყალიბდებოდა გმირების საბჭოთა გალერეა. მათი ხსოვნის უკვდავყოფას, მონუმენტური ხელოვნების სხვა ფორმებთან ერთად, ემსახურებოდა სხვადასხვა სახის საპატიო სასაფლაოებიც.

საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ მამადავითის ეკლესიასთან არსებული სასაფლაო ინარჩუნებდა თავის მნიშვნელობას, როგორც ქართველ მოღვაწეთა განსასვენებელი და საერთო ქართული მესხიერების სიმბოლური ადგილი. იქ კვლავ იკრძალებოდნენ თვალსაჩინო ქართველი მოღვაწეები. 1926 წელს მთაწმინდაზე დაკრძალეს ვასო აბაშიძე (1854-1926) – ცნობილი ქართველი მსახიობი, რომლის გარდაცვალებით, როგორც შალვა დადიანი წერდა, „დაიკეცა დიდი წიგნი მეცხრამეტე საუკუნის ქართული თეატრისა“ (ჩორგოლაშვილი 1979, 92); 1927 წელს – ოლღა გურამიშვილი, ილია ჭავჭავაძის მეუღლე, ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოებისა და საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების წევრი; 1928 წელს – ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო ქართველ მოაზროვნე, პუბლიცისტი, სახელმწიფო და საზოგადო მოღვაწე ნიკო ნიკოლაძე (1843-1928), 1929 წელს კი ცნობილი ქართველი ისტორიკოსი, ენათმეცნიერი, არქეოგრაფი და პალეოგრაფი ალექსანდრე ცაგარელი (1844-1929) (იქვე, 67, 109).

1929 წელს საქართველოში აღინიშნა ალექსანდრე გრიბოედოვის გარდაცვალების 100 წლისთავი. თბილისის სათეატრო მუზეუმის გამგის დავით არსენიშვილის ინიციატივით, მთაწმინდაზე მოეწყო გამოფენა, რომლის მომზადების დროს მოიძიეს მე-19 საუკუნის თბილისის კულტურული ცხოვრების ამსახველი საინტერესო და მდი-

დარი მასალა. ეს მასალა საფუძვლად დაედო ქართველ მწერალთა მუზეუმის დაარსებას მთაწმინდაზე, რომელსაც მთაწმინდის მუზეუმი ეწოდა. მამადავითის ეკლესიის წინამძღვარმა ნესტორ მაჭარაშვილმა მუზეუმს უსასყიდლოდ დაუთმო ორი ოთახი. 1930 წელს, ტიცინ ტაბიძის თაოსნობითა და მწერალთა ფედერაციის გადაწყვეტილებით, მამადავითის ეკლესიის ეზო გამოცხადდა მთაწმინდის მუზეუმ-პანთეონად, რომელსაც ალექსანდრე გრიბოედოვის გამოფენის ექსპონატები გადაეცა და მთაწმინდაზე დაკრძალულ მწერალთა და მოღვაწეთა შესახებ მასალების მოძიება-შეკრება დაევალა. მისივე ერთ-ერთი ფუნქცია იყო მთაწმინდაზე დაკრძალულთა საფლავების მოვლა-პატრონობა (ენაქოლოფაშვილი 1958, 12). პარიზის პანთეონისაგან განსხვავებით, მთაწმინდის პანთეონი ღია ცის ქვეშ დაფუძნდა.

გ. მაისურაძის აზრით, პანთეონის დაარსების დრო შემთხვევით არ შეუთრევიათ: გრიბოედოვისა და ნინო ჭავჭავაძის ქორწინება საქართველოს რუსეთთან კავშირს განასახიერებდა და მე-19 საუკუნის რუსულ ლიტერატურაში ჩამოყალიბებულ დისკურსს ეხმიანებოდა, რომელსაც ყველაზე ნათლად გამოხატავს ალექსანდრე ოდოევსკის მიერ 1838 წელს დაწერილი ლექსი „Брак Грузии с Русским Царством“, სადაც საქართველო საპატარძლოდ, რუსეთი კი სასიძოდ არის გამოყვანილი (Maisuradze 2015, 207). შესაბამისად, მთაწმინდის პანთეონიც რუსეთ-საქართველოს მეგობრობის მონუმენტად უნდა აღქმულიყო და მას საქართველოს რუსეთთან ურთიერთობის პოზიტიური მეხსიერება უნდა განემტკიცებინა. ამას ესმებოდა ხაზი მთაწმინდის პანთეონის შესახებ შექმნილ პოპულარული ხასიათის ნაშრომებში, აგრეთვე გზამკვლევებსა და საგაზეთო პუბლიკაციებში (კანდელაკი 1955; კანდელაკი 1962; ენაქოლოფაშვილი 1958; ანთელიძე, მელაძე, ოტიაშვილი, ტყეშელაშვილი 1968; ჩორგოლაშვილი 1979).

1930 წელს კალოუზნის ეკლესიის ეზოდან მთაწმინდაზე გადასვენეს დავით ერისთავი (1847-1890) – პოეტი, მწერალი, გაზეთ „კავკაზის“ რედაქტორი, რომელმაც, აკაკი წერეთლის სიტყვით – „სამშობლოსათვის დასდგა „სამშობლო“ – ცნობილი პიესა, რომლის დადგმას მოჰყვა კატკოვის წერილი და ილია ჭავჭავაძის პასუხი. 1931 წელს მთაწმინდაზე დაკრძალეს იმ წელს გარდაცვლილი საზოგადო მოღვაწე, ისტორიისა და ლიტერატურის მკვლევარი ზაქარია ჭიჭინაძე (1853-1931), 1934 წელს – მეცნიერი და პედაგოგი მოსე ჯანაშვილი (1855) და მწერალი ვასილ ბარნოვი (1856-1934) (ჩორგოლაშვილი 1979, 47, 57, 77, 110).

1934 წელს, თბილისის საქალაქო საბჭოს აღმასკომის გადაწყვეტილებით, შეიქმნა სპეციალური კომისია, რომელსაც უნდა შეესწავლა მამადავითის ტერიტორიაზე არსებული საფლავები და დაეზუსტებინა, რომელი მათგანის დატოვება იქნებოდა მიზანშეწონილი პანთეონში. 1935 წელს პანთეონი უშუალოდ თბილისის საქალაქო

საბჭოს დაექვემდებარა. გადაწყდა დიდუბიდან ნიკოლოზ ბარათაშვილისა და ვაჟა-ფშაველას ნეშტების გადმოსვენება მთაწმინდაზე. ზემოთ ნახსენებ მუზეუმში თავი უნდა მოეყარათ მასალისთვის იქ დაკრძალული პირების შესახებ. ამ საქმეში მონაწილეობა მწერალთა კავშირსა და უნივერსიტეტს დაევაღათ. 1937 წელს შეიქმნა პანთეონის მოვლა-პატრონობის სპეციალური საბჭო, რომლის შემადგენლობაში, სხვებთან ერთად, შედიოდნენ ივანე ჯავახიშვილი, შალვა დადიანი, გიორგი ლეონიძე, რომელიც მთაწმინდის მუზეუმის პირველი გამგე იყო (იქვე, 40-41).

1935 წლის 18 ოქტომბერს დიდუბის პანთეონიდან მთაწმინდაზე გადაასვენეს ვაჟა-ფშაველა (1861-1915).² ქართველ მწერლებთან ერთად, გადასვენებაში მონაწილეობდნენ უკრაინელი პოეტი მიკოლა ბაჟანი და რუსი პოეტი და მთარგმნელი ბენედიქტ ლივშიცი. დიდუბეში საფლავის გახსნა და მთაწმინდაზე ნეშტის გადატანა უღიმამოდ და მოუწესრიგებლად წარმართულა, რასაც მიკოლა ბაჟანის გაოცება გამოუწვევია, თუმცა დაკრძალვის შემდეგ რამდენიმე ღონისძიება გაიმართა: მწერლის ახალ სამარესთან მიტინგზე სიტყვებითა და ლექსებით გამოვიდნენ გადასვენების მონაწილე მწერლები, ხოლო მოსწავლეებმა საფლავი მინდვრის ყვავილებით შეამკეს. საღამოს კონსერვატორიის დარბაზში გაიმართა ვაჟას საღამო (რეხვიაშვილი 2018, 3 იანვარი). 1938 წელს დიდუბის პანთეონიდან მთაწმინდაზე გადაასვენეს ნიკოლოზ ბარათაშვილი (1817-1844) (იქვე, 45), 1940 წელს კი „დედაენის“ შემდგენელი, მეცნიერული პედაგოგიკის ფუძემდებელი საქართველოში იაკობ გოგებაშვილი (1840-1912) (იქვე, 51).

მთაწმინდაზე სხვადასხვა დროს დაიკრძალა ოთხი ცნობილი ბოლშევიკი – პარტიული და სახელმწიფო მოხელეები სიმონ ჯუღელი (1888-1935), სილიბისტრო თოდრია (1880-1936), ფილიპე მახარაძე (1868-1941) და მიხა ცხაკაია (1865-1950), აგრეთვე სტალინის დედა ეკატერინე გელაძე-ჯუღაშვილი (1858-1937). ამ უკანასკნელის გარდა, ამჟამად მთაწმინდაზე არც ერთი მათგანი აღარ განისვენებს. პარიზის პანთეონის არ იყოს, არც მთაწმინდა დარჩენილა პოლიტიკური ცვლილებებისა და დაპირისპირებების მიღმა.

1937 წელს, ლავრენტი ბერიას ბრძანებით, მთაწმინდიდან გადაასვენეს „ხალხის მტრად“ შერაცხილი ბოლშევიკი რევოლუციონერი სიმონ ჯუღელი, რომელიც სულ ორი წლის წინ იქ პატივით დაკრძალეს (Kekelia 2014, 48). დანარჩენი სამი – სილიბისტრო თოდრია, ფილიპე მახარაძე და მიხა ცხაკაია პანთეონში 1980-იანი წლების მიწურულამდე განისვენებდნენ და საბჭოთა 'წარსულთან ანგარიშსწორების' ერთ-ერთ პირველ ობიექტებად იქცნენ.

2 ბორის კანდელაკს გადასვენების თარიღად 1936 წელი აქვს მითითებული – იხ. კანდელაკი 1955, 35.

ეკატერინე ჯულაშვილი 1937 წელს გარდაიცვალა. ვრცელ ნეკროლოგში აღნიშნული იყო მისი ღვაწლი არა მხოლოდ როგორც მომავალი ბელადის მშობელი და აღმზრდელი დედისა, არამედ მისი რევოლუციური თანამოაზრისაც (რეხვიაშვილი 2020, 3 მაისი). შეიქმნა სამთავრობო დამკრძალავი კომისია საქართველოს სახალხო კომისართა საბჭოს თავმჯდომარის გერმანე მგალობლიშვილის ხელმძღვანელობით. დედის დაკრძალვაზე სტალინი არ ჩამოსულა. ეკატერინე (კეკე) გელაძე-ჯულაშვილი მთაწმინდის პანთეონში, ვაჟა-ფშაველას გვერდით დაკრძალეს.

თანამედროვე ქართველ მკვლევართა ნაწილი ერთმანეთთან აკავშირებს სტალინის დედის მთაწმინდაზე დაკრძალვას, იმავე 1937 წელს ილია ჭავჭავაძის იუბილეს აღნიშვნასა და სტალინის პოეტურ „ნათლობას“ გაზეთ „ივერიაში“. როგორც ცნობილია, საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ, 1920-იანი წლებიდან, ბოლშევიკები ილიას, როგორც მემამულისა და კლასობრივი მტრის, სახელს აქტიურად არ ახსენებდნენ. 1937 წელს მისი რეაბილიტაცია მოხდა, სამი წლის შემდეგ კი ილიას მკვლელად აღიარებული გიგლა ბერბიჭაშვილის სასამართლო პროცესი მოეწყო. როგორც ზურაბ კიკნაძე და გიორგი მაისურაძე აღნიშნავენ, იმ დროს საჭიროდ მიიჩნიეს იმ ფაქტის გახსენება, რომ 1890-იან წლებში იოსებ ჯულაშვილის ლექსები, მათ შორის, ცნობილი „დილა“ ილიას „ივერიაში“ დაიბეჭდა სოსელოს ფსევდონიმით, ამრიგად, წინასაბჭოთა პერიოდში ერის მამად აღიარებული ილია ჭავჭავაძე საბჭოთა „ხალხთა მამის“ – სტალინის – „ერთგვარი პოეტური მამა იყო“ (Maisuradze 2015, 228). გარდა ამისა, ზ. კიკნაძის აზრით, თავად ბელადი იმ ოქროს აკვნიდან ამოსულ ყრმად უნდა აღიარებულიყო, რომლის დაბადებასაც ილია ჯერ კიდევ 1883 წელს წინასწარმეტყველებდა ლექსში „ბაბა-ლეთის ტბა“ (კიკნაძე 2008, 42). გ. მაისურაძე მიიჩნევს, რომ 1930-40-იან წლებში შექმნილი ამ საბჭოთა მითის იკონოგრაფიულ ასახვას წარმოადგენდა უჩა ჯაფარიძის ნახატი „იოსებ ჯულაშვილი ილია ჭავჭავაძესთან “ივერიის” რედაქციაში“ (Maisuradze 2015, 229). რაც შეეხება სტალინის დედის საფლავს, მან საგანგებო ადგილი დაიკავა მთაწმინდის პანთეონის კულტურულ სემანტიკაში: იგი განასახიერებდა „ქართველის დედის მითოპოეტიკას“ (Maisuradze 2015, 228). სწორედ როგორც ქართლის დედა, დაიტირა იგი მწერალმა იაკინთე ლისაშვილმა, რომლის ლექსი 1937 წლის 20 ივნისს „ლიტერატურულ საქართველოში“ დაიბეჭდა:

სად ჩანჩქერები ხმაურობენ აქაფებული,
სადაც ბროლივით ეღვარებენ მთები კლდიანი,
აქ იყო იგი – ქართლის დედა განათებული
და შობა შვილი – სიხარული ადამიანის.
შენ ჩვენო დედავ, საყვარელო, უძვირფასესო,

შენ დედა იყავ მშრომელ ხალხის საყვარელ გმირის,
შენი დაკარგვა ისარივით გულზე დაგვესო
ყველა საკუთარ დედასავით გგლოვობს და გტირის.

(კანდელაკი 1955)

1938 წელს ეკატერინე ჯულაშვილის საფლავზე, არქიტექტორ გობალიშვილის პროექტით, დაიდგა ძეგლი, რომელიც, ავტორის ჩანაფიქრით, „ქართველი ქალის სიმბოლურ გამოსახულებას წარმოადგენდა“ (იქვე).

საბჭოთა პერიოდის განმავლობაში მთაწმინდაზე იკრძალებოდნენ განსაკუთრებით გამორჩეული და ხელისუფლების მიერ დაფასებული მწერლები, პოეტები, კომპოზიტორები, მსახიობები, მეცნიერები, საზოგადო მოღვაწეები. ყველა საფლავზე აღიმართებოდა ძეგლები (მათი ნაწილი შესრულებულია ცნობილი მოქანდაკეების ელგუჯა ამაშუკელის, მერაბ ბერძენიშვილის, გიორგი შხვაცაბაიას, იოსებ ანდრიაძის და სხვ. მიერ), იმართებოდა მემორიალური ღონისძიებები. არ იყო განსაზღვრული რაიმე სახის ვადა გარდაცვალებიდან მთაწმინდაზე გადასვენებისთვის, ამიტომ, როგორც წესი, გარდაცვალების დროსვე იკრძალებოდნენ; გამოწვევის იყო მხოლოდ ცნობილი ქართველი რეჟისორი კოტე მარჯანიშვილი, რომელიც 1933 წელს მოსკოვში გარდაიცვალა, მისი ფერფლი თბილისში ჩამოასვენეს და ოპერისა და ბალეტის თეატრის ბაღში დაკრძალეს, ხოლო 1964 წელს მთაწმინდაზე გადაასვენეს (ჩორგოლაშვილი 1979, 97). 1950-დან 1989 წლამდე მთაწმინდის პანთეონში თხუთმეტამდე მეცნიერი, მწერალი, პოეტი და მსახიობი დაკრძალეს (ყაჯრიშვილი 2015, 9 ივლისი).

რაც შეეხება კრიტიკურობებს, ყველა ის პირი, ვინც მთაწმინდის პანთეონშია დაკრძალული, რომელიმე საპატიო სახელმწიფო ჯილდოს ან დამსახურების აღმნიშვნელი წოდების მფლობელი იყო (საქართველოს სსრ და/ან საბჭოთა კავშირის სახელმწიფო პრემია, სტალინური პრემია, ლენინური პრემია, შოთა რუსთაველის სახელობის სახელმწიფო პრემია, რესპუბლიკის სახალხო პოეტის წოდება, რესპუბლიკის და/ან საბჭოთა კავშირის სახალხო არტისტის ან მხატვრის წოდება, საქართველოს და/ან საბჭოთა კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის წევრობა, სოციალისტური შრომის გმირობა³ და სხვ.). ბევრი მათგანი დაჯილდოებული იყო სხვადასხვა ქვეყნის (როგორც საბჭოთა რესპუბლიკების, ასევე სხვადასხვა სოციალისტური ქვეყნის ჯილდოებით – მეცნიერების ან ხელოვნების სფე-

3 ასეთ წოდებას მეცნიერებისა და ხელოვნების მოღვაწეებსაც ანიჭებდნენ, მაგალითად, აკადემიკოს ნიკოლოზ მუსხელიშვილს „მექანიკის დარგში თვალსაჩინო მეცნიერული დამსახურებისათვის მიენიჭა სოციალისტური შრომის გმირის წოდება“ (ჩორგოლაშვილი 1979, 107).

როში შეტანილი წვლილისათვის, ან ხალხთა მეგობრობის განმტკიცებისათვის). ასეთი ადამიანების რიცხვი მცირე არ იყო და მათგან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი წვლილის მქონეთ უნდა დაედოთ ბინა მთაწმინდაზე, მაგრამ მსურველი გაცილებით მეტი იყო. ზემოთ დასახელებულის გარდა, რაიმე სხვა კრიტერიუმში მთაწმინდაზე დასაკრძალავ პირთა შესარჩევად შემუშავებული არ ყოფილა.

როსტომ ჩხეიძე მიიჩნევს, რომ მოგვიანებით, უკვე საბჭოთა კავშირის არსებობის მიწურულს, საქართველოს კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის პირველმა მდივანმა ედუარდ შევარდნაძემ მთაწმინდის პანთეონისკენ ლტოლვის შეჩერება იმით სცადა, რომ მხარი დაუჭირა ცნობილი ქართველი მწერლის, მრავალი სახელმწიფო ჯილდოს მფლობელის, მწერალთა კავშირის თავმჯდომარისა და თავისი პირადი მეგობრის ნოდარ დუმბაძის (1928-1984) დაკრძალვას არა მთაწმინდაზე, არამედ მწერლის ინიციატივით დაარსებულ საბავშვო ქალაქ “მზიურის” შესასვლელთან (ჩხეიძე 2011, 2). ლოგიკა ასეთი იყო: სხვას ვის, თუ არა ნოდარ დუმბაძეს, უნდა რგებოდა მთაწმინდაზე დაკრძალვის პატივი? ძნელი სათქმელია, რას ემყარება როსტომ ჩხეიძის მოსაზრება და ნამდვილად ეს იყო თუ არა ედუარდ შევარდნაძის მიზანი, მით უფრო, რომ 1987 წელს პანთეონში დაიკრძალა ვერიკო ანჯაფარიძე (1900-1987) – მსახიობი, საქართველოს და საბჭოთა კავშირის სახალხო არტისტი, მრავალი სახელმწიფო პრემიის ლაურეატი. მთაწმინდის პანთეონში ღვაწლმოსილ მოღვაწეთა დაკრძალვა 1980-იანი წლების ბოლომდე გრძელდებოდა.

საბჭოთა პერიოდში მთაწმინდის პანთეონი, როგორც ღირსშესანიშნავი ადგილი, შედიოდა ყველა ტურისტულ მარშრუტში. იგი წარმოდგენილი იყო როგორც მნიშვნელოვანი მეხსიერების ადგილი, რომლის ისტორიის თხრობისას (გზამკვლევებსა თუ გიდების ზეპირ საუბრებში) ხაზი ესმებოდა რამდენიმე მომენტს: ალექსანდრე გრიბოედოვისა და ნინო ჭავჭავაძის სიყვარულს, როგორც რუსეთ-საქართველოს მეგობრობის სიმბოლოს – პანთეონის გაცნობა/აღწერა სწორედ მათი საფლავით იწყება, ეს პირველი საფლავია პანთეონის შესასვლელში; რუსეთის როლს საქართველოს ფიზიკურ გადარჩენაში და მე-19 საუკუნის იმ ქართველ მოღვაწეთა დამსახურებას, რომლებმაც ამ საქმეში თავიანთი წვლილი შეიტანეს (აქ ერთიანდებოდა ყველა, ვინც რუსეთში მიიღო განათლება, იქაურ „მოწინავე მოაზროვნეთა“ შეხედულებებს ეზიარა, ისინი სამშობლოს გააცნო და საკუთარი საქმიანობაც მათი გავლენით წარმართა); საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების მნიშვნელობას ქვეყნის მომავლისათვის (ისინი, ვინც რუსეთის იმპერიულ პოლიტიკას მშრომელი ხალხის ბედნიერი მომავლისთვის ბრძოლაში უპირისპირდებოდა); და ბოლოს, მეცნიერების, ხელოვნების, მწერლობის

აყვავებას საბჭოთა ხელისუფლების პირობებში, ხელისუფლების ზრუნვას ამ სფეროთა წარმომადგენლებსა და მათი სახელების უკუდავყოფაზე (იხ.: ენაკოლოფაშვილი 1958; ჩორგოლაშვილი 1979; კანდელაკი 1955; კანდელაკი 1962; ანთელიძე და სხვ. 1968; ქილაია 1986, 14 დეკემბერი; ხუციშვილი 1986; ხუციშვილი 1971, 3 აგვისტო; აგრეთვე საბჭოთა პერიოდის თბილისის ტურისტული რუკები).

მთაწმინდის პანთეონში აირეკლებოდა საბჭოთა პერიოდის ყველა მნიშვნელოვანი იდეოლოგიური და პოლიტიკური ცვლილება. დაკრძალვის გადაწყვეტილებას ხელისუფალნი იღებდნენ და ის არასდროს განიხილებოდა საჯაროდ.

„ახალი წარსული“ ახალი მომავლისათვის

„პერესტროიკის“ პერიოდი

საბჭოთა კავშირის არსებობის ბოლო წლებში, პერესტროიკის პერიოდიდან, მკაფიოდ იჩინა თავი მეხსიერების ადგილებისადმი დამოკიდებულების ცვლილებამ. დაიწყო მკვეთრი გარდაქმნების ხანა, ჰორიზონტზე გამოჩნდა „ახალი მომავალი“, რომელიც, ერიკ ფონერის სიტყვით, „მოითხოვდა ახალ წარსულს“ (Foner 2002, 77). საჯაროობის პოლიტიკამ შესაძლებელი გახადა ადრე ტაბუირებულ საკითხებზე მსჯელობის დაწყება. წარსული – ისტორია – ერთბაშად მოექცა საზოგადოების სხვადასხვა ფენის ყურადღების ცენტრში. გაჩნდა ინტერესი ეროვნული ისტორიის „დაფარული“, „მიჩქმალული“ ფაქტებისა და სახელებისადმი. წარსულს მიმართავდნენ აწმყოში მიმდინარე პროცესების ასახსნელად, აგრეთვე სამომავლო მიზნების ლეგიტიმაციისთვის.

ერთმა ფაქტმა – ფორმით უჩვეულომ და მოულოდნელმა, სათავე დაუდო პროცესს, რომელსაც ალეიდა ასმანი აქტიურ დავიწყებას (Assmann 2010, 97), პიერ ნორა კი წარსულთან ანგარიშსწორებას (Hopa 2005, 391) უწოდებს და რომელიც გულისხმობს წარსულის ხატის მიზანმიმართულ უარყოფასა და დანგრევას. 1987 წლის შემოდგომაზე, როდესაც საქართველოში ილიას დაბადების 150 წლისთავს აღნიშნავდნენ, მთაწმინდის პანთეონში ფილიპე მახარაძის საფლავი ააფეთქეს, რომელიც ილიას პირდაპირ, მისგან სულ რამდენიმე მეტრის დაშორებით 1941 წლიდან განისვენებდა. როგორც ცნობილია, ფილიპე მახარაძის სახელს, სხვა სოციალ-დემოკრატიებთან ერთად, ილიას მკვლელობას უკავშირებდნენ, თუმცა ეს არასდროს ყოფილა სამართლებრივად ან მეცნიერულად გამოკვლეული. კომუნისტურმა ხელისუფლებამ ამჯობინა, მომხდარი არ გაეხმაურებინა და საფლავი მეორე დღესვე აღადგინა. როსტომ ჩხეიძე ამბობს, რომ ეს იყო „ყველაზე ლამაზი და შთამბეჭდავი ყველა აფე-

თქებას შორის, რაც ჩვენს თვალსაწიერში მომხდარა“ (ჩხეიძე 2011, 4). მიუხედავად მიჩქმალვისა, ინფორმაცია მითქმა-მოთქმით მაინც გავრცელდა და აფეთქებამ ძლიერი შთაბეჭდილება მოახდინა. ეს ფაქტი შემდგომ განვითარებული მოვლენების ერთგვარი სიმპტომი აღმოჩნდა. 1989 წლის ბოლოს იმავე ხელისუფლებამ მთაწმინდის პანთეონიდან ცნობილი ბოლშევიკების – სილიბისტრო თოდრიას, ფილიპე მახარაძისა და მიხა ცხაკაიას ნეშტები გადაასვენა ხუდადოვის ტყე-პარკთან არსებულ რევოლუციონერთა საძმო სასაფლაოზე, შემდეგ კი ნათესავებმა პირველი მათგანი ვაკის, ხოლო დანარჩენი ორი კუუკის სასაფლაოზე დაკრძალეს (24 saati.ge).⁴

1989 წლის ოქტომბერში მთაწმინდაზე დაკრძალეს მერაბ კოსტავა – ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო ლიდერი, რომელიც ავტოკატასტროფაში დაიღუპა. კოსტავას დაკრძალვამ დიდი სახალხო გლოვის სახე მიიღო: რამდენიმე დღის განმავლობაში უამრავი ადამიანი იკრიბებოდა მის სახლთან, რუსთაველის გამზირზე, შემდეგ ხალხმა სიონის ტაძართან გადაინაცვლა, სადაც მისი ცხედარი გადაასვენეს და საიდანაც უზარმაზარი პროცესია მთაწმინდისკენ დაიძრა. ეს იყო პირველი ნაბიჯი არასაბჭოთა მეხსიერების ადგილების შექმნის გზაზე.

მერაბ კოსტავას დაკრძალვის მონაწილეთა სიტყვები ნათლად წარმოგვიდგენს ახალი მეხსიერების კონსტრუირების მცდელობას, რომლის დროს გამოყენებულია აწმყოსა და წარსულს შორის „ხიდის გადების“ საშუალებები (Zerubavel 2003, 1-6, 11-54):

- „იგივე ადგილი“ ე. ზერუბაველი აღნიშნავს, რომ ადგილის მუდმივობა იგივეობის მყარი განცდის შექმნის საფუძველია (Zerubavel 2003, 41). ხაზი ესმებოდა მთაწმინდას როგორც დიმიტრი ყიფიანის, აკაკის და, განსაკუთრებით, ილიას განსასვენებელს, რომელთა გვერდით ამიერიდან ადგილს დაიმკვიდრებდა მერაბ კოსტავა: „შენს მიერ გაღვიძებული ივერი შენს გვერდით არის, ძმაო. დიდი ილიას გვერდით დამკვიდრებულ“ (ზვიად გამსახურდია, იხ. ბახტაძე 1992, 13); „ისევე როგორც ... ილიას სიკვდილის დროს, მის ცხედართან მოწინავე ინტელიგენციამ და მოწინავე ქართველმა საზოგადოებამ მოიყარა თავი და მიხვდა, თუ რისთვის უნდა ებრძოლა“ (დავით ტურაშვილი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სტუდენტური პრესკლუბის წევრი, იხ. იქვე, 23). ილიას სახელი და მისი მოღვაწეობის სხვადასხვა მხარე ფიგურირებს სხვა გამომსვლელთა სიტყვებშიც.

4 გაზეთი „24 საათი“ <http://24saati.ge/index.php/category/news/2010-04-18/5555.html> (ნანახია 10.02.2014).

- **ისტორიული ანალოგია.** „ჩვენ ხშირად მივმართავთ ანალოგიურ („მსგავს“, „პარალელურ“) სიტუაციებს წარსულიდან, როცა აწმყოში ასეთის პირისპირ აღმოვჩნდებით“ (Zerubavel 2003, 49). „დღევანდელი დღე 9 აპრილის ტოლია ... ამდღად დიდი ქართველი და დაჰნათის საქართველოს, ვითარცა წამებულნი 9 აპრილისანი და მოგვიწოდებს თავდადებისაკენ“ (ზვიად გამსახურდია, იხ. ბახტაძე 1992, 12); მთაწმინდაზე კიდევ ერთი „საშვილიშვილო სამარე“⁵ გაჩნდა ილიასა და დიმიტრი ყიფიანის გვერდით (თემურ ქორიძე, საქართველოს ჰელსინკის კავშირის გამგეობის წევრი, საქართველოს ეროვნული ხსნის მთავარი კომიტეტის წევრი).
- **დისკურსული უწყვეტობა:** „მომავალ საქართველოში ... კიდევ ერთი აჩრდილი გადმოდგება მთაწმინდის მიწიდან, რათა ყოველდღიურად ... ასე ძვირფასი და ნაცნობი სიტყვებით შეგვეხმედოს: „მარად და ყველგან, საქართველოვ, მე ვარ შენთან!“ (თემურ ქორიძე, იხ. ბახტაძე 1992, 16-17);⁶ „გავა წლები ... და სანამ იცოცხლებს საქართველო, ... მასზე ისევე გაიზრდებიან თაობები და პატარა ბავშვები, როგორც ჩვენ ვიზრდებით ცოტნე დადიანის, დემეტრე თავდადებულის, ყველა იმ ქართველი წამებულის და ქართველი გმირის მაგალითზე, ვინც სამშობლოს თავისუფლებას შესწირა თავი“ (დავით ტურაშვილი, იხ. იქვე, 23).

საერთო ისტორიული მეხსიერებისა და მერაბ კოსტავას ფიგურის გამაერთიანებელი როლის განმტკიცებას ემსახურებოდა უხვად გამოყენებული რელიგიური რიტორიკა: თავისუფლებისთვის ბრძოლის გზა გოლგოთას გზას შეადარა აკაკი ბაქრაძემ – რუსთაველის საზოგადოების მაშინდელმა პრეზიდენტმა, მერაბ კოსტავა კი ამ ბრძოლაში დაღუპულ გმირად მიიჩნია, რომელსაც გლოვა არ შეეფერებოდა (იქვე, 14). „შენ ქრისტეს მსგავსად შენი ნებით აირჩიე ერის თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის გოლგოთის გზა“, „გადავხედე წმინდა სახარებას და საოცარი რამ დავინახე. იქ, სადაც ცხრა ნეტარებაა მოხსენიებული, გადავიკითხე და აღმოჩნდა, რომ ცხრავე გესადაგება შენ და შენს მიერ განვლილ ცხოვრებას. შენ ცხრა გზის ნეტარი ხარ, მერაბ!“ „მეოცე საუკუნეში აღსავლის კარიბჭე ასე ფართოდ არავისთვის გაღებულა“; (იქვე, 18) – განაცხადა ავთანდილ იმნაძემ, საქართველოს ჰელსინკის კავშირისა და საქართველოს ეროვნული ხსნის მთავარი კომიტეტის წევრმა.

5 აკაკის ზემოთ ნახსენები ლექსიდან „განთიადი“.

6 ციტატა მოტანილია ილია ჭავჭავაძის პოემიდან „აჩრდილი“.

ზვიად გამსახურდიას სიტყვაში სამომავლო მიზანიც არის ნახსენები: „რალად უნდა რეფერენდუმი საქართველოს, როდესაც მთელმა ქართველმა ერმა აღიარა დამოუკიდებლობისათვის მეზობლი რაინდის დიდება, როდესაც მთელმა ქართველმა ერმა ამოაცილა მერაბი წინაპართა, წმინდანთა და მოღვაწეთა სამკვიდრებელში“ (იქვე, 13).

როგორც ჩანს, მთაწმინდის პანთეონში მერაბ კოსტავას დაკრძალვის იდეა საყოველთაოდ გაზიარებული არ ყოფილა. მათ გასაგონად, ვინც ამ აზრს არ იზიარებდა, და გადაწყვეტილების დასასაბუთებლად, ავთანდილ იმნაძე კვლავ ამ მოღვაწის განსაკუთრებულ წვლილს უსვამდა ხაზს: „ზოგი უმეცარი დღესაც გაოგნებულია, რა გააკეთა მერაბ კოსტავამ ისეთი, რომ მას მამადავითზე მიუჩინეს სამუდამო ადგილსამყოფელიო, ცოტას ხომ არ ვამეტებთო. არა, მერაბ! არაფერს ვამეტებთ, ვგონებ პირიქით, ესეც ცოტაა შენთვის...“ (იქვე, 18).

მერაბ კოსტავას დაკრძალვის ინიციატორი ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის, კერძოდ, სხვადასხვა პოლიტიკური (მაშინ არაფორმალურად წოდებული) და საზოგადოებრივი ორგანიზაციების წარმომადგენლები იყვნენ. ხელისუფლებაში მყოფ საბჭოთა პოლიტიკურ ელიტას წინააღმდეგობა არ გაუწევია: ის ერიდებოდა ვითარების გამწვავებას და მიმდინარე პროცესებზე კონტროლის შენარჩუნებას რეპრესიებისა და დათმობების მონაცვლეობით ცდილობდა,⁷ განსაკუთრებით – 1989 წლის 9 აპრილის ტრაგედიის შემდეგ.

1980-იანი წლებიდან, ჯერ კიდევ „პერესტროიკამდე“ როცა ქართული ნაციონალიზმი კულტურის (ლიტერატურის, ისტორიის, ისტორიული ძეგლებისა და მათი დაცვის) საკითხებზე კონცენტრირდებოდა, დაიწყო რელიგიის, როგორც ქართველთა ეთნიკური იდენტობის მნიშვნელოვანი მარკერის ხაზგასმა (Jones 2013, 221, 227-228). სწორედ ისტორიული ძეგლების დაცვასა და აღდგენაში აქტიური მონაწილეობის გზით, საქართველოს მართლმადიდებელმა ეკლესიამ დაიწყო მნიშვნელოვანი როლის შესრულება ხელისუფლების მიერ მხარდაჭერილ „ოფიციალურ ნაციონალიზმში“ (იქვე, 28). 1980-იანი წლების ბოლოს სასულიერო პირები მონაწილეობდნენ ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის მიერ ორგანიზებულ ყველა საპროტესტო აქციაში, მიტინგსა და დემონსტრაციაში. პოლიტიკური ლიდერების რიტორიკაში ხაზი ესმებოდა მართლმადიდებ-

7 მაგალითად, 1990 წლის 29 აგვისტოს თბილისის ცენტრალური მოედნიდან, რომელიც ლენინის სახელს ატარებდა, სახალხო დეპუტატთა თბილისის საბჭოს პრეზიდიუმის გადაწყვეტილებით, აიღეს მისი ძეგლი (დაიდგა 1956 წელს). ამ ფაქტის ახსნა საქალაქო საბჭოს პრეზიდიუმის მაშინდელი თავმჯდომარის ნიკო ლეკიშვილის მიერ ნათლად აჩვენებს კომუნისტური ხელისუფლების მცდელობას, ხელიდან არ გაეშვა მეხსიერების ფორმირების სადავეები (იხ. წამალაშვილი 1990, 1 აგვისტო)

ლობისა და ეკლესიის როლს ქართული იდენტობის შენარჩუნების საქმეში. მათი გამოსვლები ოფიციალურ თუ არაოფიციალურ საჯარო სივრცეში, როგორც წესი, მთავრდებოდა სიტყვებით „ჩვენთან არს ღმერთი!“ ან „გვფარავდეს ღმერთი!“ ამ დროიდან მოყოლებული, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი, ხელისუფლების სამივე შტოს წარმომადგენლებთან ერთად, ესწრება პრეზიდენტის ინაუგურაციას და ეს გათვალისწინებულია პროტოკოლით (საქართველოს პრეზიდენტის ბრძანებულება № 386), აგრეთვე ყველა მნიშვნელოვან საერო ღონისძიებას. გამონაკლისს წარმოადგენდა საქართველოს დამოუკიდებლობის აღდგენის გამოცხადება საქართველოს უზენაესი საბჭოს სესიაზე 1991 წლის 9 აპრილს, სადაც პატრიარქის არყოფნის მიზეზი უზენაესი საბჭოს თავმჯდომარემ ზვიად გამსახურდიამ საგანგებოდ ახსნა რელიგიურ დღესასწაულთან დამთხვევით, რასაც კიდევ უფრო უნდა გაეძლიერებინა 9 აპრილის მნიშვნელობა.⁸ 1987 წელს საქართველოს მართლმადიდებელმა ეკლესიამ წმინდანად შერაცხა ქართული იდენტობის ყველაზე მნიშვნელოვანი სიმბოლური ფიგურა – ილია ჭავჭავაძე, მოგვიანებით კი – ექვთიმე თაყაიშვილი და დიმიტრი ყიფიანი.

დამოუკიდებელი საქართველო

დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდეგ, 1990-იანი წლებში ქვეყანაში შექმნილმა მძიმე ეკონომიკურმა მდგომარეობამ, პოლიტიკურმა დაპირისპირებებმა, სამოქალაქო ომმა, კონფლიქტებმა აფხაზეთსა და ცხინვალის რეგიონში, რომელთაც დევნილთა რამდენიმე ტალღა მოჰყვა, შექმნა რეალობა, რომელსაც, პიოტრ შტომპკას თუ დავესესხებით, „გამარჯვების ტრავმა“ შეიძლება ვუწოდოთ (Sztopka 2004, 155-195). მეხსიერების მართვისა და ახალი მეხსიერების ფორმირების საკითხმა უკანა პლანზე გადაიწია. შემდეგ კი მეხსიერების პოლიტიკაში ძირითადმა აქცენტმა აქტიურიდან პასიურ დავიწყებაზე (არამიზანმიმართული აქტები, რომლის დროს ობიექტები მატერიალურად არ ნადგურდება, ისინი ყურადღების მიღმა რჩება, კარგავს მნიშვნელობას და გამოყენებას (Assmann 2010, 98), წარსულთან ანგარიშსწორებიდან მეხსიერების ახალი ადგილების შექმნაზე გადაინაცვლა.

8 „დღეს, 9 აპრილს, მოხდა ღირსშესანიშნავი დამთხვევა გარდამავალი საეკლესიო დღესასწაულისა – ივერიის ღვთისმშობლის ხატის ხსენების დღისა... წელს ეს დღე დაემთხვა 9 აპრილს. ამ მიზეზით, უწმინდესი და უნეტარესი, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია მეორე ვერ ესწრება ჩვენს სესიას, ვინაიდან ატარებს წირვას სამთავროს მონასტერში. მაგრამ თავისი დამოკიდებულება დღევანდელი საგანგებო სესიისადმი მან დააბარა მამა არჩილს, რომელიც შემდგომში გამოვა და მოგახსენებთ“ (1991 წლის 9 აპრილი, დამოუკიდებლობის გამოცხადება. <https://www.youtube.com/watch?v=NxhWRI3CBuk>).

1999 წლის 17 დეკემბერს, საქართველოს მაშინდელი პრეზიდენტის ედუარდ შევარდნაძის ბრძანებით, განისაზღვრა „ღვაწლმოსილ მოღვაწეთა დაკრძალვის წესი“, რომელიც ადგენდა 30 წლიან ვადას მთაწმინდაზე გადასვენებისთვის: „ღვაწლმოსილ მოღვაწეთა დაკრძალვა მთაწმინდის მწერალთა და საზოგადო მოღვაწეთა პანთეონში მოხდეს მხოლოდ გადასვენების წესით და განხორციელდეს მათი გარდაცვალებიდან 30 (ოცდაათი) წლის შემდეგ.“ საქართველოს მწერალთა კავშირის, სხვა შემოქმედებითი კავშირების, შესაბამისი სამინისტროებისა და უწყებების წარდგინებით, გადასვენების შესახებ გადაწყვეტილება უნდა მიეღო და საგანგებო ნორმატიული აქტით დაედგინებინა საქართველოს პრეზიდენტს (ბრძანებულება № 672). 2000 წლის 14 სექტემბერს შეიქმნა მთაწმინდის პანთეონში დაკრძალვის განმსაზღვრელი სახელმწიფო კომისია, რომლის შემადგენლობაში შედიოდნენ კულტურის მინისტრი, მწერალთა, კომპოზიტორთა, თეატრის მოღვაწეთა, კინემატოგრაფისტთა, თეატრის მოღვაწეთა, მხატვართა კავშირების თავმჯდომარეები, თბილისის მერი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდენტი, პარლამენტისა და სახელმწიფო კანცელარიის წარმომადგენლები. როგორც პრეზიდენტის ბრძანებულებაშია აღნიშნული, გადაწყვეტილება კომისიას ერთხმად უნდა მიეღო (ბრძანებულება № 405).

დადგენილი წესის შესაბამისად, 1999 წელს, მთაწმინდაზე გადასვენეს ცნობილი ქართველი მსახიობი უშანგი ჩხეიძე (1889-1953), რომელიც მანამდე დიდუბის პანთეონში განისვენებდა (იხ. burusi.wordpress.com 2009, 18 მაისი). ეს ფაქტი მის 110 წლის იუბილეს უკავშირდებოდა და ხელოვნების განსაკუთრებით გამორჩეულ მოღვაწეთა მთაწმინდაზე დაკრძალვის ტრადიციას აგრძელებდა.

21-ე საუკუნის დასაწყისიდან მთაწმინდის პანთეონი ახალი მეხსიერების ფორმირების მნიშვნელოვან ადგილად იქცა. იქ გადმოასვენეს რამდენიმე ცნობილი ქართველი მოღვაწე, რომელთა სახელებს დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის მნიშვნელოვანი ეპიზოდები უკავშირდებოდა და რომლებიც ახალი მეხსიერების ცენტრალურ ფიგურებად უნდა ქცეულიყვნენ.

ახალი კოლექტიური მეხსიერების ფორმირებისაკენ მიზანმიმართულად გადადგმულ პირველ ნაბიჯად შეიძლება ჩაითვალოს ექვთიმე თაყაიშვილის (1863-1953) გადასვენება დიდუბის პანთეონიდან 2000 წელს. ცნობილი ქართველი მეცნიერის, ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების გამგეობის წევრის, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ერთ-ერთი დამფუძნებლის, საქართველოს დამოუკიდებლობის აქტის ერთ-ერთი ხელმომწერის, საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის დამფუძნებელი კრების თავმჯდომარის მოადგილის (ამხანაგის), საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოს ექვთიმე თაყაიშვილის

სახელი კარგად იყო ცნობილი ქართული საზოგადოებისათვის 1921 წლამდე, როცა იგი, მთავრობის სხვა წევრებთან ერთად, ემიგრაციაში წავიდა და 1945 წლამდე საფრანგეთში საქართველოს სამუზეუმო განძეულობის დაცვის საქმე ჩაიბარა. სამშობლოში დაბრუნების შემდეგ უკვე ხანდაზმული მეცნიერის ბედი რთულად წარიმართა, რაც კომუნისტების მისადმი დამოკიდებულების ცვალებადობით იყო გამოწვეული. 1953 წელს ექვთიმე თაყაიშვილი ყოველგვარი აღნიშვნის, სამოქალაქო პანაშვიდისა და საგანგებო მემორიალური ღონისძიებების გარეშე, ვაკის სასაფლაოზე დაკრძალეს. 1963 წელს, დაბადების 100 წლისთავთან დაკავშირებით, მისი ნეშტი დიდუბის პანთეონში გადაასვენეს, თუმცა კიდევ ოცი წელი გავიდა, ვიდრე მისი სახელი კოლექტიურ მეხსიერებაში აქტიურად დაბრუნდებოდა. 1985 წელს რეჟისორმა რეზო თაბუკაშვილმა მის შესახებ დოკუმენტური ფილმი გადაიღო. ორი წლის შემდეგ, მისივე ინიციატივით, ლევილიდან გადმოასვენეს და დიდუბეში დაკრძალეს ექვთიმე თაყაიშვილის მეუღლე ნინო პოლტორაცკაია. 1990-იან წლებში ექვთიმე თაყაიშვილის სახელი მიენიჭა საქართველოს საისტორიო საზოგადოებას, თბილისის კულტურის და ხელოვნების სახელმწიფო უნივერსიტეტს, დაწესდა მისი სახელობის პრემია. უკვე მთაწმინდაზე გადასვენების შემდეგ, 2002 წელს, საქართველოს სამოციქულო ეკლესიამ, რომელიც ცდილობდა და ცდილობს განმსაზღვრელი როლის შენარჩუნებას ზოგადად ქვეყნის ცხოვრებაში და, კერძოდ, ახალი მეხსიერების ფორმირებაში, ექვთიმე თაყაიშვილი წმინდანად შერაცხა, წმინდა ექვთიმე ღვთისკაცის სახელით.

2005 წლის 23 ნოემბერს მთაწმინდის პანთეონში დაკრძალეს საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის სამხედრო მოღვაწე, საბჭოთა ხელისუფლების წინააღმდეგ აქტიური მებრძოლი ქაიხოსრო (ქაქუცა) ჩოლოყაშვილი (1888-1930), რომელიც საფრანგეთიდან, ლევილიდან ორი დღით ადრე გადმოასვენეს. მისი ნეშტი წმინდა სამების საკათედრო ტაძარში იყო დასვენებული, სადაც სულის მოსახსენიებელი პანაშვიდი სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა ილია მეორემ გადაიხადა. ქაქუცა ჩოლოყაშვილის სახელი, რომელიც საბჭოთა მეხსიერების პოლიტიკის წყალობით, ტაბუირებული და, შედეგად, თითქმის მივიწყებული იყო, პირველად ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის მიერ ორგანიზებულ მიტინგებსა და დემონსტრაციებზე გამოჩნდა 1980-იანი წლების ბოლოს და საბჭოთა რეჟიმისადმი შეურიგებლობის ერთ-ერთ სიმბოლოდ იქცა. მისი სახელის ინსტიტუციონალიზაცია სხვა სამუალებებითაც მოხდა: 2007 წლიდან მისი პორტრეტი გამოსახულია 200-ლარიან კუპიურაზე (საქართველოს ეროვნული ბანკის საბჭოს დადგენილება №9), მისი სახელი თბილისში ერთბაშად ორ ქუჩას დაარქვეს, და ბოლოს, ამისთვის გამოყენებულ იქნა ერთ-ერთი ყვე-

ლაზე თანამედროვე ტექნოლოგიური საშუალება: 2012 წელს შეიქმნა კომპიუტერული თამაში „ქაქუცა ჩოლოყაშვილი“ (animaciebi.ge), რომლის შინაარსი დაფუძნებულია 1921 წლის თებერვალში ბოლშევიკური ოკუპაციის წინააღმდეგ ბრძოლის ისტორიასა და შემდგომ განვითარებულ მოვლენებზე.

2007 წელს მთაწმინდის პანთეონში დაკრძალეს საქართველოს პირველი პრეზიდენტი ზვიად გამსახურდია (1939-1993), იგი გროზნოდან (ჩეჩნეთის რესპუბლიკა) გადმოასვენეს, სადაც დევნილობაში ცხოვრობდა საქართველოში კანონიერი ხელისუფლების დამხობის (1992) შემდეგ, საქართველოში არალეგალურად დაბრუნებული კი, 1993 წლის 31 დეკემბერს, გაურკვეველ ვითარებაში გარდაიცვალა სამეგრელოს სოფელ ხიბულაში, საიდანაც 1994 წლის თებერვალში ისევ გროზნოში გადაასვენეს და იქვე დაკრძალეს. ზვიად გამსახურდიას გადმოსვენების გადაწყვეტილება საქართველოს მაშინდელმა პრეზიდენტმა მიხეილ სააკაშვილმა მიიღო. კანონთან შესაბამისობის დასაცავად, მასში ცვლილებაც შეიტანეს: მთაწმინდის პანთეონში გადმოსვენებისთვის დაწესებული 30-წლიანი ვადა 10 წლამდე შემცირდა (პრეზიდენტის ბრძანებულება № 216, №672). 2007 წლის 28 მარტს ზვიად გამსახურდიას ნეშტი საქართველოში ჩამოასვენეს. 31 მარტს, მისი დაბადების დღეს, უამრავმა ხალხმა მიაგო პატივი სვეტიცხოველში დასვენებულ პირველ პრეზიდენტს, სადაც მას პანაშვიდი გადაუხადეს. 1 აპრილს გამსახურდიას ნეშტი მთაწმინდის პანთეონში დაკრძალეს. პრეზიდენტმა მიხეილ სააკაშვილმა მცხეთაში ჟურნალისტებს განუცხადა, რომ გადაწყვეტილება პირველი პრეზიდენტის გადმოსვენების შესახებ ჯერ კიდევ 2004 წელს იყო მიღებული (civil.ge 2007, 31 მარტი). მან გაიხსენა ზვიად გამსახურდიასა და მერაბ კოსტავას, როგორც ეროვნული მოძრაობის ფუძემდებლების ღვაწლი და ხაზი გაუსვა, რომ საქართველოს დამოუკიდებლობა ზვიად გამსახურდიას დროს გამოცხადდა და „ის გახდა აღდგენილი დამოუკიდებლობის პირობებში საქართველოს პირველი პრეზიდენტი“ (იქვე). ზვიად გამსახურდიას სახელის ინსტიტუციონალიზაციის მიმართულებით გადადგმული ნაბიჯი იყო მისთვის საქართველოს ეროვნული გმირის წოდების მინიჭება პრეზიდენტ მიხეილ სააკაშვილის მიერ 2013 წლის 26 სექტემბერს. სააკაშვილმა აღნიშნა: „როცა არავის ახსოვდა დამოუკიდებლობის იდეა, როცა ქართველების უმეტესობა დაავადებული იყო კონფორმიზმით, ... ზვიად გამსახურდია იყო ამ ეროვნული ჩირაღდნის მატარებელი. სამეგრელოს შორეულ სოფელში მომწყვდეული, მიტოვებული თანამებრძოლების მიერ, არაპოპულარული, დევნილი, მოღალატეებით გარემოცული და ალყაშემორტყმული იყო მაშინდელი საქართველოს სიმბოლო“ (netgazeti.ge 2013, 26 ოქტომბერი).

დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლასთან დაკავშირებული ქართული იდენტობის კიდევ ერთი ადგილი მთაწმინდის პანთეონში სულ ცოტა ხნის წინ, 2021 წლის 26 მაისს გაჩნდა: საქართველოს დამოუკიდებლობის დღეს იქ დაკრძალეს საქართველოს პირველი რესპუბლიკის ჯარების მთავარსარდლის, ეროვნული გმირის გენერალ გიორგი კვინიტაძის (1874-1970) ნეშტი, რომელიც რამდენიმე დღით ადრე საფრანგეთიდან გადმოასვენეს (radiotavisupleba.ge 2021, 26 მაისი). გიორგი კვინიტაძეს დიდი წვლილი მიუძღვის დამოუკიდებელი საქართველოს შეიარაღებული ძალების ჩამოყალიბების პროცესში. 1918-1921 წლებში იგი აქტიურად მონაწილეობდა საბჭოთა რუსეთის წინააღმდეგ სხვადასხვა ფრონტზე მიმდინარე საბრძოლო მოქმედებებში. საქართველოს ოკუპაციის შემდეგ იგი ემიგრაციაში წავიდა საფრანგეთში და იქვე გარდაიცვალა (ბახტაძე 2018, 223-224).

პოსტსაბჭოთა პერიოდში არაერთხელ გაჟღერებულა აზრი, რომ სტალინის დედის ადგილი პანთეონში არ არის. მაგალითად, 2011 წელს საუბრობდნენ იმის შესახებ, რომ შეიძლებოდა ეკატერინე ჯულაშვილი მშობლიურ გორში გადაესვენებინათ (ბერულავა 2011, 6 თებერვალი). 2017 წლის მარტში „რუსთავი 2“-თან ინტერვიუში თბილისის მერის მოადგილემ ნინა ხატისკაცმა განაცხადა, რომ „მთაწმინდის პანთეონში სტალინის დედის ადგილი არ არის“ (sputnik-georgia.com 2017, 23 მარტი), მაგრამ იქვე დასძინა, რომ ქალაქის მერიას ამ ტიპის გადაწყვეტილების მიღება არ შეუძლია და ისინი მზად იყვნენ ჩაბმულიყვნენ დისკუსიაში ამ საკითხზე. სერიოზული დისკუსია არც მანამდე, არც შემდეგ გამართულა. ორივე მოსაზრებას – მთაწმინდაზე საფლავის შენარჩუნებას და მის იქიდან გადატანის – ჰყავს მომხრეები. მაგალითად, ეროვნულ-დემოკრატიული პარტიის წევრი და საქართველოს პარლამენტის ყოფილი დეპუტატი მამუკა გიორგაძე, აღნიშნავს რა მიცვალებულის პატივისცემის აუცილებლობასა და ვანდალიზმის დაუშვებლობას, მაინც ემხრობა მთაწმინდიდან ეკატერინე ჯულაშვილის გადასვენებას, რაც, მისი აზრით, „ისტორიის სწორი შეფასების“ და წინსვლის გამოხატულება იქნება, რადგან სხვაგვარად ეს პიროვნება ისევე გამორჩეული ჩანს, როგორც დიმიტრი ყიფიანი, სოლომონ დოდაშვილი, ილია, ვაჟა თუ აკაკი – „ქართული ეროვნული სულისკვეთების კორიფეები“ (რეხვიაშვილი 2020, 3 მაისი) კითხვაზე, თუ რატომ არ შეეხნენ სტალინის დედის საფლავს მაშინ, როცა იქიდან სამი ცნობილი ბოლშევიკი გადაასვენეს, მამუკა გიორგაძე შემდეგნაირად პასუხობს: „იმითომ, რომ მაშინ კეკე არ იყო აქტუალური! მაშინ აქტუალური იყო ფილიპე და მიხა ცხაკაია! აქტუალური იყო ის, რომ ილია ჭავჭავაძის გვერდით განისვენებდა მეგრძოლ უღმერთოთა კავშირის თავმჯდომარე სილიბისტრო თოდრია! ეს ფაქტი იყო აღმაშფოთებელი. კეკე არ გვყავდა სიმბოლოდ. სიმბოლოდ გვყავდნენ ფილიპე, მიხა და სილიბისტრო.

შემდეგ, როცა ესენი გადაასვენეს, აღარავის გახსენებია კეკეს თემა. მერე კი ისეთი პრობლემები დადგა, რომ ვილას ეცალა კეკესთვის“ (იქვე). ისტორიკოსი დავით ჯიშკარიანი კი ფიქრობს, რომ სტალინის ფიგურა, მისი ეროვნული კუთვნილების გამო, ეროვნული მოძრაობისთვისაც მნიშვნელოვანი იყო: „ვერ შეეხნენ კეკეს როგორც კვლავინდებურად „ყველაზე დიდი ქართველის“ მშობელს, მხოლოდ და მხოლოდ ამიტომ!“ (იქვე), – აღნიშნავს იგი.

რაც შეეხება მთაწმინდიდან ეკატერინე ჯულაშვილის გადასვენების მოწინააღმდეგეებს, ისინი ფიქრობენ, რომ ისტორიის „გადაწერა“ არ ღირს და მთაწმინდაზე ამ საფლავის არსებობა მე-20 საუკუნის საქართველოს ისტორიას ასახავს. მაგალითად, მწერალი ლაშა ბუღაძე მიიჩნევს, რომ „ჩვენი ისტორია ესაა: ბერიას დაკრძალული კეკე ვაჟას გვერდით განისვენებს“; მეტიც – მისი აზრით, ფილიპე მახარაძეც იქ უნდა დარჩენილიყო, სადაც დაკრძალეს, „რადგან ისტორიის უსამართლობას ცხადად უნდა ვხედავდეთ – როცა საქართველოში მკვლელები შესაძლოა მოკლულის მახლობლად დაკრძალონ: ანუ ფილიპე მახარაძე ილია ჭავჭავაძის საფლავის მოპირდაპირედ. უნდა ვხედავდეთ და უნდა გვაფიქრებდეს ჩვენი ისტორიის ტრაგიკული კონტრასტები“ (იქვე).

თუ ეკატერინე ჯულაშვილის საფლავს მთაწმინდის პანთეონში გავაანალიზებთ მესხიერების ადგილების ჩამოყალიბების ფაზების (Winter 2010, 61) თვალსაზრისით, მკაფიოდ დავინახავთ, რომ შექმნისა და ინსტიტუციონალიზაციის ფაზები დროის მოკლე მონაკვეთს მოიცავდა, რასაც სწრაფადვე მოჰყვა რუტინიზაციის ფაზა, რომელიც შეწყდა სტალინის პიროვნების კულტის კრიტიკის (1956 წელი, სკკპ XX ყრილობა) შემდეგ. მესხიერების ადგილების გაჩენას განაპირობებს ადამიანთა ჯგუფის საჭიროება, თავიანთი ცხოვრება დაუკავშირონ წარსულის ამა თუ იმ ფაქტს თუ მოვლენას. როცა ეს საჭიროება ქრება, ადგილი კარგავს შემაკავშირებელ ძალას და იგი თანდათან ქრება (Winter 2010, 71). ეკატერინე ჯულაშვილის შემთხვევაში, „ქართლის დედის მითოპოეტიკა“ გაქრა, თუმცა თავად საფლავი პანთეონში შენარჩუნდა. შეიძლება ითქვას, რომ დღეს ეს საფლავი უცხოელ ტურისტთა ყურადღებას უფრო იპყრობს, ვიდრე პანთეონის ქართველი სტუმრებისა, სტალინის გულმხურვალე თაყვანისმცემელთა გამოკლებით.⁹ იგი, ისევე როგორც ნებისმიერი მონუმენტი, თავისი შექმნის დროს ასახავს (Carrier 2000, 13); დღევანდელი მნახველები არ არიან მონაწილენი ისტორიისა, რომელ-

9 პანთეონის მომვლელი ოთარ გაგუა 2015 წელს ამბობდა, რომ ადრე „საზოგადოება სტალინის“ წევრები სტალინის დედის საფლავზე პლაკატებს აკრავდნენ ხოლმე, რომლებსაც იგი მათი წასვლისთანავე ხსნიდა. „ახლა ყვეაილები მოაქვთ და თაიგულების ქვეშ მალულად დებენ პროკლამაციებსო“ (ყაჯრიშვილი 2015, 9 ივლისი).

საც ეს ადგილი გამოხატავს, არამედ მის პასიურ მომხმარებლებს წარმოადგენენ, მაგრამ ისინი მონაწილეობენ მის ინტერპრეტაციაში (იქვე, 23). დ. ჯიშკარიანის სიტყვით, „ახლა კეკემ დაკარგა ყველანაირი მნიშვნელობა და ისტორიის არტეფაქტად არის ქცეული“ (რეზიუმე 2020, 3 მაისი).

მთაწმინდაზე საბჭოთა წარსულის ტრავმული მეხსიერების ადგილიც შეიქმნა: 2009 წელს, საქართველოს კულტურისა და ძეგლთა დაცვის სამინისტროსა და ქალაქ თბილისის მერიის ინიციატივით, ჩატარდა კონკურსი მთაწმინდის პანთეონში 1937-38 წლებში საბჭოთა რეჟიმის მიერ რეპრესირებულ მწერალთა და ხელოვანთა სიმბოლური საფლავი-მემორიალის პროექტის გამოსავლენად. გამარჯვებულად ახალგაზრდა არქიტექტორის ნიკოლოზ მაისურაძის პროექტი დასახელდა. მემორიალი გაიხსნა 2011 წელს, რეპრესირებულთა ოჯახის წევრებისა და შთამომავლების მონაწილეობით. მასზე აღბეჭდილია ალექსანდრე ახმეტელის, ვახტანგ კოტეტიშვილის, ევგენი მიქელაძის, პეტრე ოცხელის, ტიცუან ტაბიძის, დიმიტრი შევარდნაძისა და მიხეილ ჯავახიშვილის სახელები (იხ. ghn.ge. 2011, 20 ნოემბერი). მემორიალის ინაუგურაციაზე წარმოთქმული სიტყვებში ხაზი ესმებოდა საბჭოთა მემკვიდრეობის დაძლევისა და იმ ადამიანების წინაშე ვალის მოხდის შესაძლებლობას, ვინც რეპრესირებული სისტემის მსხვერპლი გახდა: „ხანგრძლივი ლოდინის შემდეგ ... გამორჩეულ ადამიანებს ... დღეს უკვე სიმბოლური საფლავი აქვთ. ისინი გასული საუკუნის რეპრესიებმა შეიწირა. დღეს ჩვენ უკვე შეგვიძლია ჩვენი შვილები ამოვიყვანოთ მთაწმინდაზე და მათ ამ ადამიანებს საკადრისი პატივი მიაგონ“ (გიგი უგულავა, თბილისის მერი). „მიუხედავად იმისა, რომ მათი განსასვენებელი ჩვენთვის უცნობია, ახლა უკვე გვაქვს იმის საშუალება, რომ მათ სიმბოლურ საფლავთან მოვიდეთ და მათი ხსოვნის წინაშე ქედი მოვიხაროთ“ (ზაალ სამადაშვილი, თბილისის საკრებულოს თავმჯდომარე) (ირემაშვილი, 2011, 22 ოქტომბერი). კულტურისა და ძეგლთა დაცვის მინისტრმა ნიკოლოზ რურუამ ერთგვარი ხიდი გადო საბჭოთა ოკუპაციის მუზეუმთან, რომელიც თბილისში 2006 წლის 26 მაისს გაიხსნა და გამაერთიანებელი აქცენტი გარეშე მტერზე გადაიტანა: „ჩვენ არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ მტრის დანდობა არ შეიძლება. ყველა იმ ადამიანის სიცოცხლე, ვინც ამ სიმბოლური საფლავის მემორიალზეა ამოტვიფრული და თვითონ ეს მემორიალი არის შეხსენება იმისა, რომ ყოველთვის დიდი სიფრთხილით, ერთობით, ერთიანობითა და სიმხნევით უნდა დავხვდეთ ჩვენი ქვეყნის დამპყრობელს, რომელიც, სამწუხაროდ, დღესაც იგივეა“ (იქვე).

მიღებული დადგენილებების საწინააღმდეგოდ, მთაწმინდის პანთეონში ცნობილ მწერალთა დაკრძალვის ტრადიცია გაგრძელდა. 2008 წელს იქ დაიკრძალა პოეტი ანა კალანდაძე (1924-2008). 2009

წლის 14 სექტემბერს ბავშვთა ქალაქ „მზიურიდან“ მთაწმინდაზე გადასვენეს ნოდარ დუმბაძე (მისი გარდაცვალებიდან დადგენილზე მეტი დრო იყო გასული და, ამრიგად, დადგენილი წესი არ დარღვეულა), ხოლო ოქტომბერში, მთაწმინდის პანთეონის ოფიციალურ დახურვამდე სულ რამდენიმე დღით ადრე, იქ დაკრძალეს მწერალი ოთარ ჭილაძე (1933-2009).

2009 წლის 16 ოქტომბერს, ქალაქ თბილისის მთავრობის დადგენილებით, „მწერალთა და საზოგადო მოღვაწეთა თბილისის პანთეონის“ სტრუქტურული ერთეული – მთაწმინდის პანთეონი – დახურულად გამოცხადდა. როგორ დადგენილებაშია აღნიშნული, გადაწყვეტილებას საფუძვლად დაედო „საქართველოს დედაქალაქის თბილისის შესახებ“ საქართველოს კანონის 231 მუხლის „ე“ პუნქტი და თბილისის საკრებულოს 2000 წლის 28 ივლისის № 11-4 გადაწყვეტილებით დამტკიცებული „ქალაქ თბილისში სასაფლაოების მოწყობისა და მოვლა-პატრონობის ზოგადი წესის“ მე-3 მუხლის მე-13 პუნქტი (დადგენილება №28.02.907).

თუმცა მომდევნო, 2010 წელს გამონაკლისი დაიშვა და მთაწმინდაზე მუხრან მაჭავარიანი (1929-2010) დაიკრძალა. ამჯერად დაკრძალვის წესშიც შეიტანეს ცვლილება, კერძოდ, პრეზიდენტის ბრძანებულებით, წესის განმსაზღვრელი მუხლი საერთოდ ამოიღეს დოკუმენტიდან და მთაწმინდაზე დაკრძალვისთვის საჭირო ხანდაზმულობა (10 წელი) გააუქმეს (საქ. პრეზიდენტის ბრძანებულება № 322).

2013 წელს მთაწმინდის პანთეონში მწერალი ჭაბუა ამირეჯიბი (1921-2013) დაკრძალეს, 2014 წელს – მწერალი და მთარგმნელი ბაჩანა ბრეგვაძე (1936-2016), 2017 წელს – პოეტი ჯანსუღ ჩარკვიანი. ეს გადაწყვეტილებები აზრთა სხვადასხვაობის ფონზე მიიღეს. ბაჩანა ბრეგვაძის დაკრძალვა თავდაპირველად დიდუბის პანთეონში იგეგმებოდა, მაგრამ შედგა პეტიცია, რომელზე ხელმომწერები მთაწმინდის პანთეონს უფრო შესაფერისად მიიჩნევდნენ და გადაწყვეტილებაც შეიცვალა (თოფურია, 2016, 30 სექტემბერი). ჯანსუღ ჩარკვიანის დაკრძალვის დროს ორმა ქალბატონმა, რომლებიც თავს ზვიად გამსახურდიას მომხრეებად მიიჩნევენ, პანთეონში პლაკატები გაშალა, რომლებზეც მათი მოთხოვნები ეწერა: „ნუ გადაქცევთ მთაწმინდას ნომენკლატურული მწერლების საძვალედ“, „გადაასვენეთ კეკე, გრიბოედოვი და ჭაბუა ამირეჯიბი“. ერთ-ერთი მათგანის თქმით, ეს მდუმარე აქცია უნდა ყოფილიყო, მაგრამ პოლიციამ პლაკატები დახია და პროტესტანტები პანთეონის ტერიტორიიდან გაიყვანა, რასაც შეხლა-შემოხლა მოჰყვა (imedinews.ge. 2017, 9 ნოემბერი). ეს ფაქტი 1990-იანი წლების დასაწყისის პოლიტიკური დაპირისპირების გამოძახილი იყო: ჯანსუღ ჩარკვიანი და ჭაბუა ამირეჯიბი ზვიად გამსახურდიას ოპონენტები იყვნენ და აქტიურად

უჭერდნენ მხარს ედუარდ შევარდნაძის, როგორც ქვეყნის მეთაურის დაბრუნებას საქართველოში 1992 წელს. გამსახურდიას მომხრეები და უფრო ფართო საზოგადოების ნაწილი მიიჩნევდა, რომ ისინი სწორედ ამიტომ სარგებლობდნენ განსაკუთრებული პატივით („ნომენკლატურული მწერლები“) შევარდნაძის მმართველობისა და მომდევნო პერიოდში.

2021 წლის აპრილში მთაწმინდის პანთეონში დაკრძალეს ცნობილი მუსიკოსი, ფოლკლორისტი, ხალხური სიმღერების შემკრები ანზორ ერქომაიშვილი (1940-2021) (1tv.ge 2021, 4 მარტი), ივნისში კი – მხატვარი, თეატრისა და კინოს რეჟისორი რეზო გაბრიაძე (1936-2021) (report.ge. 2021, 1 ოქტომბერი).

ამჟამად მთაწმინდის პანთეონში 50-ზე მეტი საფლავი და ერთი სანაწილე-ძვალთსაცავია (ივანე მაჩაბლის) (იხ. tbilisi.gov.ge “პანთეონები“). მთაწმინდის პანთეონი დახურულია, ისევე როგორც დიდუბის (ქ. თბილისის მუნიციპალიტეტის საკრებულოს დადგენილება № 13-55). როგორც ვნახეთ, დახურვის შემდეგ გამონაკლისების დაშვება არ არის იშვიათი მოვლენა. როგორ მიიღება გადაწყვეტილება პანთეონში დაკრძალვის თაობაზე? საქართველოს თვითმმართველობის კოდექსის მიხედვით, პანთეონების მოწყობა ქალაქის მუნიციპალიტეტის კომპეტენციაა. პანთეონში საზოგადო მოღვაწეთა დაკრძალვა ხდება თბილისის მერთან შეთანხმებით, რომელსაც შუამდგომლობით შეუძლიათ მიმართონ საქართველოს პრეზიდენტმა, საქართველოს პარლამენტმა, საქართველოს მთავრობამ ან პრემიერმინისტრმა, საქართველოს საპატრიარქომ, სამეცნიერო, საზოგადოებრივმა, პოლიტიკურმა, საგანმანათლებლო, შემოქმედებითმა და სხვა დაწესებულებებმა და ორგანიზაციებმა (imedineews.ge. 2017, 17 ნოემბერი). თუ გარდაცვლილის ოჯახის წევრები, ახლობლები თუ საზოგადო მოღვაწეები მიიჩნევენ, რომ ეს ადამიანი იმსახურებს პანთეონში დაკრძალვას, ისინი მიმართავენ მერს, მის მოადგილეს ან კულტურის სამინისტროს. არ არსებობს კონკრეტული კრიტერიუმები გადაწყვეტილების მისაღებად, არც მუდმივმოქმედი კომისია (როგორც ადრე), ეს უკანასკნელი ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში ყალიბდება. მასში შედის კულტურის მინისტრი, თბილისის მერი, მისი მოადგილე, მერიის კულტურის სამსახურისა და კულტურის სამინისტროს წარმომადგენლები, მერიის დამკრძალავი ბიუროს ხელმძღვანელი და მოწვეული პირები – იმ სფეროს წარმომადგენლები, ვის შესახებაც უნდა წარიმართოს მსჯელობა. ეს არ არის სრული წარმომადგენლობითი კომისია და იგი ყოველი კონკრეტული შემთხვევისთვის იქმნება (დიასამიძე 2017, 24 მარტი).

მთაწმინდის პანთეონის როგორც მეხსიერების ადგილისა და თანამედროვე ქართული იდენტობის სიმბოლოს ინსტიტუციონალიზაციის ერთ-ერთი გამოხატულებაა საქართველოს პრეზიდენტის

ინაუგურაციის ცერემონიაში (ინაუგურაციის ადგილი – თბილისი) მესხიერების ამ ადგილისთვის პატივის მიცემის, როგორც აუცილებელი ელემენტის არსებობა. საქართველოს პრეზიდენტის ედუარდ შევარდნაძის 2001 წლის ბრძანებულებით განისაზღვრა, რომ „ინაუგურაციის დღეს საქართველოს პრეზიდენტი მთაწმინდის მწერალთა და საზოგადო მოღვაწეთა პანთეონში გვირგვინით ამკობს ილია ჭავჭავაძის საფლავს. შემდეგ საქართველოს პრეზიდენტი და თანმხლები პირები შემოივლიან პანთეონს“ (ბრძანებულება № 386). ეს წესი ურყევად სრულდებოდა 2018 წლამდე, როცა იმ მოტივით, რომ 2001 წლის ბრძანებულების შემდეგ ქვეყანაში ბევრი რამ შეიცვალა, საქართველოს პრემიერ-მინისტრის ადმინისტრაციაში შეიქმნა ინაუგურაციის საკითხებზე მომუშავე კომისია, რომლის ხელმძღვანელმა კახა კახიშვილმა განაცხადა: 2001 წლის ბრძანებულება, „რომელიც საქართველოში საპროტოკოლო ღონისძიებათა მოწყობის წესს ადგენს, დღეს რელევანტური აღარ არის,“ ამიტომ „პრეზიდენტის ინაუგურაცია არ გაითვალისწინებს პრეზიდენტის 2001 წლის ბრძანებულებას“ (ქოქოშვილი 2018, 12 მაისი). იგივე განაცხადა ახლად არჩეული პრეზიდენტის ადმინისტრაციის ხელმძღვანელად დასახელებულმა ლაშა ჟვანიამ: „ბრძანებულება კონსტიტუციისა და სამთავრობო კანონმდებლობის ცვლილებების შემდეგ გამოუსადეგარი გახდა და თუ ჩვენ მას მივყავებით, მოგვიწევს კონსტიტუციისა და სახელმწიფო სისტემის არევა“ (liberali.ge 2018, 12 მაისი).

გადაწყდა, რომ ახლად არჩეული პრეზიდენტის სალომე ზურაბიშვილის ინაუგურაციის ცერემონია თელავში გაიმართებოდა, შესაბამისად, მთაწმინდა, თითქოს, ამოვარდა ამ ცერემონიიდან. მაგრამ ინაუგურაციის წინა დღეს ზურაბიშვილი, მედიასაშუალებათა თანხლების გარეშე, მივიდა მთაწმინდის პანთეონში, პრეზიდენტის პრესსამსახურმა შესაბამისი ინფორმაცია მოგვიანებით გაავრცელა. ამრიგად, მთაწმინდის პანთეონის როგორც მესხიერების ადგილისა და იდენტობის სიმბოლოს მნიშვნელობა კითხვის ნიშნის ქვეშ არ დამდგარა.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ პრეზიდენტის პრესსამსახურის უფროსის ლაშა ჟვანიას განცხადებასა და ზოგი საინფორმაციო საშუალების ინფორმაციაში იდენტობის სეკულარული სიმბოლოს მონახულების უკვე ტრადიციული ცერემონიის აღწერაში რელიგიური განზომილება გაჩნდა: ჟვანიამ აღნიშნა, რომ პრეზიდენტის სურვილი იყო გმირთა მემორიალის მონახულება, „ისევე როგორც პანთეონის მონახულება შესულია პროტოკოლის წესში. **წმინდა ილია მართლის** საფლავზე მიბრძანდება აუცილებლად“ (pirveliradio.ge 2018, 10 დეკემბერი). „საქართველოს არჩეულმა პრეზიდენტმა სალომე ზურაბიშვილმა ინაუგურაციამდე ერთი დღით ადრე **წმიდა ილია მართლის** საფლავი მოილოცა (ორივე ხაზგასმა ჩემია – ნ. ჩ.)

და პატივი მიაგო მთაწმინდის მწერალთა და საზოგადო მოღვაწეთა პანთეონში დაკრძალულ ლეაწლმოსილ ადამიანებს; – ნათქვამი იყო საინფორმაციო სააგენტო pia.ge-ს 15 დეკემბრის შეტყობინებაში. ილია ჭავჭავაძის საფლავის გვირგვინით შემკობის ნაცვლად, ამ ინფორმაციებში წმინდა ილია მართლის საფლავის მოლოცვაზეა ლაპარაკი, რაც, როგორც ჩანს, მართლმადიდებლობისადმი პრეზიდენტის ერთგულების და ქვეყნის ცხოვრებაში ეკლესიის როლის ხაზგასმას ემსახურებოდა (ალბათ, ისიც ნიშანდობლივია, რომ პრეს-სამსახურის უფროსად დანიშნული ლაშა ჟვანია მანამდე 8 წლის განმავლობაში სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის კულტურის, მეცნიერებისა და სულიერების აღორძინებისა და განვითარების საერთაშორისო ფონდს ხელმძღვანელობდა¹⁰. რელიგიური რიტორიკის გამოყენება ამ ტიპის ღონისძიებებში და ეკლესიის აზრის გათვალისწინება (ყოველ შემთხვევაში – დეკლარაციულად მაინც) გადაწყვეტილებათა მიღების დროს ლეგიტიმაციის გაძლიერების საშუალებად მიიჩნევა. ამ შემთხვევაში, როგორც ჩანს, მიზანი იყო მთაწმინდის პანთეონის, როგორც თანამედროვე ქართული იდენტობის სიმბოლოსადმი პატივისცემის დადასტურებისა და, ამ აქტის რელიგიური მომენტებით გამდიდრების გზით, მეორე ტურში გამარჯვებული პრეზიდენტის ლეგიტიმურობის უზრუნველყოფა.

გასაკვირი არ არის, რომ დამოუკიდებლობის პერიოდი ყველაზე წინააღმდეგობრივი ხანა აღმოჩნდა მთაწმინდის პანთეონის ისტორიაში. ერთმანეთს უპირისპირდებოდა სხვადასხვა თვალსაზრისი პანთეონის როლისა და იქ დაკრძალვის კრიტერიუმების შესახებ. არსებობს მოსაზრება, რომ საქართველოში პანთეონმა – ზოგადად – და მთაწმინდის პანთეონმა – კერძოდ, დაკარგა თავდაპირველი მნიშვნელობა, რის დასტურადაც, მაგალითად, ლევან ბერძენიშვილი შემდეგ არგუმენტს იშველიებს: მსოფლიოს ქვეყნებში, განსაკუთრებით, იტალიასა და საფრანგეთში, სადაც პანთეონის იდეა უფრო განვითარებულია, არსებობს თითო ნაციონალური პანთეონი. პირველი, მეორე და მესამე ხარისხის პანთეონი, საქართველოს გარდა, არსად არის. „რომელ ნაციას ჰყოლია 50 ადამიანზე მეტი გენიოსი, ჩვენ რომ გვყავდეს ათასობით გენიოსი?“ (დიასამიძე 2017, 22 მარტი). ლ. ბერძენიშვილი, ისევე როგორც ბევრი სხვა, იზიარებს მოსაზრებას, რომ მთაწმინდის პანთეონში დაკრძალვა მხოლოდ გადასვენების წესით უნდა ხდებოდეს, გარდაცვალებიდან 30-40 წლის შემდეგ (იქვე).

მონა ოზუფის თანახმად, საფრანგეთში პანთეონის იდეამ არ გაამართლა: იგი ვერ იქცა ნაციის შემაკავშირებელ მექანიზმების ადგილად, რის დასტურია ის, რომ „თვით განათლებული ფრანგიც

10 <https://www.president.gov.ge/ka-GE/administracia/saqartvelos-prezidentis-administraciis-ufrosi.aspx>

კი ვერ დაგისახელებთ პანთეონთან დაკავშირებულ ხუთზე მეტ სახელს“ (Ozouf 1992, 325-326). მთაწმინდის პანთეონს განსხვავებული ბედი ერგო: მიუხედავად აზრთა სხვადასხვაობისა და პოლიტიკური ქართველებისა, მთაწმინდის პანთეონმა შეინარჩუნა მეხსიერების მნიშვნელოვანი ადგილისა და ქართული იდენტობის სიმბოლოს მნიშვნელობა.

დასკვნა

პანთეონის შექმნის იდეა, რომელიც საქართველოში მე-19 საუკუნის ბოლოს გაჩნდა, იმავე მიზანს ემსახურებოდა, რასაც საფრანგეთში, საიდანაც იგი ისესხეს: ეროვნული იდენტობის შექმნა, თანმიმდევრული და მყარი მნიშვნელობებისა და დისკურსის დამკვიდრება ქართველი ერის ჩამოყალიბებისათვის. პირველ ნაბიჯებს პანთეონის შექმნის მიმართულებით შედეგად მოჰყვა მთაწმინდაზე არსებული მამადავითის ეკლესიასთან არსებული სასაფლაოს გარდაქმნა დიდი ქართველების განსასვენებლად, რომლებიც ქართულ იდენტობას განასახიერებდნენ.

1929 წელს საბჭოთა საქართველოში დაარსებულ პანთეონზე აისახა საუკუნის განმავლობაში ქვეყანაში მომხდარი ყველა ცვლილება და გარდატეხა. საბჭოთა პერიოდში აქ გამოძახილს პოულობდა იდეოლოგიური და პოლიტიკური ტრანსფორმაციები. მთაწმინდის პანთეონი იმ მწერლების, პოეტების, კომპოზიტორების, მსახიობების და მეცნიერების სამუდამო სამყოფელად იქცა, რომლებიც აღიარებული იყვნენ ხელისუფლების მიერ და განასახიერებდნენ, ერთი მხრივ, ხალხთა ძმობისა და მეგობრობის იდეას, მეორე მხრივ კი ეთნიკური სამშობლოს ერთგულებას.

დამოუკიდებლობის პერიოდში მთაწმინდის პანთეონში ბინა დაიდეს პიროვნებებმა, რომელთა სახელები დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლას უკავშირდებოდა და რომლებიც ახალი ეროვნული იდენტობისა და მეხსიერების ცენტრალურ ფიგურებად უნდა ქცეულიყვნენ. 1937-38 წლების რეპრესიების მსხვერპლთა სიმბოლური მემორიალი მიზნად ისახავდა ქართული საზოგადოების კონსოლიდაციას საბჭოთა წარსულის ტრავმული მეხსიერების გარშემო. პანთეონის დახურვის ოფიციალური გადაწყვეტილების მიუხედავად, ცნობილი მწერლების დაკრძალვა პანთეონში გრძელდება.

როგორც ასმანი და უინთერი აღნიშნავენ, მეხსიერების არეები ის ადგილებია, სადაც თავს იყრის კოლექტიურად გაზიარებულ ცოდნა წარსულის შესახებ, რასაც ემყარება ჯგუფის ერთობის განცდა; ჯგუფს მემკვიდრეობით აქვს მიღებული მნიშვნელობანი, რომელსაც მეხსიერების ადგილი ასახავს და, თავის მხრივ, ახალ მნიშვნელობებს უმატებს მათ (Winter 2010, 61). მთაწმინდის პანთეონი

მე-19 საუკუნის, საბჭოთა პერიოდისა და დამოუკიდებლობის ეტაპის მნიშვნელოვანი მოვლენების მეხსიერებას უკავშირდება. ყველა მომდევნო თაობამ ეს მეხსიერება საკუთარი მნიშვნელობებით და სიმბოლოებით შეავსო, რისი გამოხატულებაც იყო პანთეონიდან და პანთეონში გადასვენების ფაქტები მე-20 და 21-ე საუკუნეებში, ასევე უსაფლავოდ დაკარგულ რეპრესირებულ ხელოვანთა მემორიალური საფლავი.

ჯეი უინთერი მეხსიერების ადგილების განვითარებაში სამ ფაზას გამოყოფს: 1) შექმნა, 2) რუტინიზაცია/ინსტიტუციონალიზაცია – აღნიშვნის ტრადიციის შექმნა, კალენდარში დაფიქსირება და სხვ., 3) ტრანსფორმაცია ან გაქრობა (Winter 2010, 70-71). მთაწმინდის პანთეონის შემთხვევაში, პირველი და მეორე ფაზა მკაფიოდ ჩანს, რაც შეეხება მესამეს, ვფიქრობ, შეიძლება ვისაუბროთ არა გაქრობაზე, არამედ ტრანსფორმაციაზე: მთაწმინდის პანთეონი კოლექტიური იდენტობის მატარებელი მეხსიერების ადგილის მნიშვნელობას ინარჩუნებს, ტრანსფორმირდა მნიშვნელობანი და სიმბოლოები, რომლებშიც ისინი განსხეულდება, სწორედ ამიტომ პანთეონი, როგორც მეხსიერების ადგილი, სიცოცხლეს განაგრძობს.

მთაწმინდის გარდა, თბილისში სხვა რამდენიმე პანთეონიც შეიქმნა, რომელთაც 2018 წელს კიდევ ერთი – მახათას მთაზე დაარსებული პანთეონი – დაემატა.¹¹ მთაწმინდის პანთეონი მათ შორის პირველია – ქრონოლოგიურადაც და მნიშვნელობითაც, მას მოსდევს დიდუბის პანთეონი. დანარჩენები, თუმცა პანთეონის სტატუსს ატარებენ, წარმოადგენენ სხვადასხვა სფეროში გამორჩეულ მოღვაწეთა საპატიო სასაფლაოებს. მხოლოდ მთაწმინდას მიენიჭა სიმბოლური მნიშვნელობა და იგი ინარჩუნებს მას, როგორც მეხსიერების ადგილი და თანამედროვე ქართული იდენტობის სიმბოლო.

„- ბაბუ, სიკვდილსა და სასაფლაოზე არავინ ოცნებობს, მაგრამ არსებობს სასაფლაო, რომელიც საოცნებოა. რომ გაიზრდები, ამას მერე მიხვდები...”

- რატომ?
- იქ ჩვეულებრივი მოკვდავი უკვდავი ხდება.
- სად არის ის ადგილი, სადაც უკვდავები ხდებიან?
- ამ ადგილს მთაწმინდის პანთეონი ჰქვია, ბაბუ...”

(ყაჯრიშვილი 9 ივლისი, 2015).

ბაბუისა და პატარა შვილიშვილის ეს საუბარი თანამედროვე თბილისის ერთ-ერთ სკვერში, იმის მიუხედავად, რეალურია იგი თუ

11 თბილისის მერიის ოფიციალურ ვებგვერდზე ოთხი პანთეონი იხსენიება: მთაწმინდის, დიდუბის, ხოჯევანქის სომხური (ოფიციალურად გაიხსნა 1961 წელს) და მახათას მთის პანთეონები. იხ.: <http://www.tbilisi.gov.ge/page/panteoni> (ნანახია 05.02.2019).

ახალგაზრდა ჟურნალისტის ფანტაზიის ნაყოფი, ნათლად გადმო-
სცემს საზოგადოების არცთუ მცირე ნაწილის მიერ მთაწმინდის პა-
ნთეონის აღქმას.

ბიბლიოგრაფია

- ანთელიძე, ვლ., მელაძე, ს., ოტიაშვილი, ქ., ო. ტყეშელაშვილი (შემ-
დგენლები). 1968. *ქართველ მწერალთა და საზოგადო მოღვა-
წეთა მთაწმინდის პანთეონი*. თბილისი.
- ბახტაძე, ვახტანგ (რედ.). 1992. გამოთხოვება მერაბ კოსტავასთან,
მწერალთა და საზოგადო მოღვაწეთა მთაწმინდის პანთეონი,
1989 წლის 21 ოქტომბერი. თბილისი, მაცნე.
- ბახტაძე, მიხეილ. 2018. გიორგი კვინიტაძე. საქართველოს დემოკ-
რატიული რესპუბლიკა (1918-1921), ენციკლოპედია-ლექსიკონი.
თსუ გამომცემლობა, გვ. 223-224.
- ენაქოლოფაშვილი, ივანე. 1958. *მთაწმინდის პანთეონი*. თბილისი.
საბჭოთა საქართველო.
- ვაჟა-ფშაველა. 1986. *წერილი რედაქციის მიმართ. თხზულებანი*.
თბილისი. საბჭოთა საქართველო.
- კანდელაკი, ბორის. 1955. *მთაწმინდა*. თბილისი. საბლიტგამი.
- კანდელაკი, ბორის. 1962. *პარკი მთაწმინდაზე*. თბილისი. საბჭოთა
საქართველო.
- კიკნაძე, ზურაბ. 2008. ილიას მამული. *საქართველო ათასწლეულთა*
გასაყარზე. თბილისი. არეტი: 28-52.
- საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*. ტ. 2. 1972. თბილისი. საბჭოთა
საქართველო.
- ტყეშელაშვილი, ოთარ. 1968. *მთაწმინდის პანთეონი*. თბილისი. საბ-
ჭოთა საქართველო.
- ჩორგოლაშვილი, მამია. 1979. *მთაწმინდა*. თბილისი. ხელოვნება.
- ჩხეიძე, როსტომ. 2011. „მთაწმინდა – რჩეულთა სავანე თუ პრესტი-
ჟული სასაფლაო (დვაწლმოსილ მოღვაწეთა მთაწმინდის პა-
ნთეონში დაკრძალვის შესახებ)“. *ჩვენი მწერლობა*. თბილისი, 27
მაისი, №11 (141).
- Alderman, Derek H. 2008. “Place, Naming, and the Interpretation of Cul-
tural Landscapes”. *The Ashgate Research Companion to Heritage and*
Identity. Ed. by Brian Graham, Peter Howard. Routledge: 195-213.
- Assman, Jan. 2010. “Communicative and Cultural Memory”. *A Companion*
to Cultural Memory Studies. Astrid Erll, Ansgar Nunning (eds.). De
Gruyter: 109-118.
- Assmann, Aleida. 2010. “Canon and Archive”. *A Companion to Cultural*
Memory Studies. Astrid Erll, Ansgar Nunning (eds.). De Gruyter: 97-
107.

- Assmann, Jan. 1995. "Collective Memory and Cultural Identity". *New German Critique* 65.
- Carrier, Peter. 2000. Monuments and National Memory Cultures in France and Germany since 1989. The 'Vél' d'Hiv" in Paris and the 'Holocaust Monument' in Berlin. Inaugural-Dissertation. Free University Berlin: 13-65.
- Foner, Erik. 2002. *Who Owns History?* N.Y., Hill and Wang.
- Halbwachs, Maurice. 1992. *On Collective Memory*. University of Chicago Press.
- Jones, Stephen. 2013. *Georgia: A Political History Since Independence*. London-New York: I.B.Tauris.
- Kekelia, Elene. 2014. "The Formation and the Legacy of the Mtatsminda Pantheon as a Site of Memory". *Identity Studies in the Caucasus and the Black Sea Region*. Vol. 7: 41-63.
- Kennedy, Michael D. and Ronald G.Suny. 2001. "Introduction". *Intellectuals and the Articulation of the Nation*. Ed. by Ronald Grigor Suny and Michael D. Kennedy. Ann Arbor. University of Michigan Press: 1-51.
- Maisuradze, Giorgi. 2015. "Genealogizations. Kapitel 3". *Giorgi Maisuradze, Franziska Thun-Hohenstein. "Sonniges Georgien". Figurationen des Nationalen im Sowjetimperium*. Literatur Forschung. Bd. 21, Herausgegeben vom Zentrum für Literatur- und Kulturforschung. Kulturverlag. Berlin. Kadmos.
- Martin, Terry. 2001. "An Affirmative Action Empire. The Soviet Union as the Highest Form of Imperialism". *A State of Nations. Empire and Nation-making in the Age of Lenin and Stalin*. Ed. by R.G. Suny and T. Martin. Oxford University Press: 67-110.
- Nora, Pierre. 1989, "Spring. Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire". *Representations*, No. 26. Special Issue: Memory and Counter-Memory. University of California Press.
- Nora, Pierre. 1992. "Introduction". *The Construction of the French Past. Realms of Memory*. Volume 3: Symbols. Under the direction of Pierre Nora. English-language edition edited by Lawrence D. Kritzman. Translated by Arthur Coldhammer. New York. Columbia University Press: IX-XII.
- Ozouf, Mona. 1992. "The Pantheon: The Ecole Normale of the Dead". *The Construction of the French Past. Realms of Memory*. Volume 3: Symbols. Under the direction of Pierre Nora. English-language edition edited by Lawrence D. Kritzman. Translated by Arthur Coldhammer. New York. Columbia University Press: 325-346.
- Sztompka, Piotr. 2004. *Cultural Trauma and Collective Identity*. University of California Press: 155-195.
- Winter, Jay. 2010. "Sites of Memory and the Shadow of War". *A Companion*

- ion to Cultural Memory Studies. Astrid Erll, Ansgar Nunning (Eds.). De Gruyter: 61-76.
- Zerubavel, Eviatar. 2003. *Collective Memory and the Social Shape of the Past*. The University of Chicago Press.
- Наследие А.В.Луначарского. Ленин о монументальной пропаганде. <http://lunacharsky.newgod.su/lib/vospominaniya-i-vpechatleniya/len-in-o-monumentalnoj-propagande> (ნანახია 22.01.2019).
- Нора, Пьер. 2005. “Всемирное торжество памяти”. *Память о войне 60 лет спустя. Россия, Германия, Европа*. Москва. Новое литературное обозрение: 391-402.

საგაზეთო პუბლიკაციები

- ჭილაია, სერგი. „მთაწმინდა“, კომუნისტი. თბილისი, 1986, 14 დეკემბერი.
- ხუციშვილი, სოლომონ. 1971. „მთაწმინდის პანთეონი“ (მთაწმინდის პანთეონის წარმოშობის ისტორიის შესახებ), საქართველოს ისტორია. კომუნისტი. თბილისი, 3 აგვისტო. ელექტრონული რესურსი
- 1tv.ge. 2021, 4 მარტი. “ანზორ ერქომაიშვილს მთაწმინდის პანთეონში დღეს დაკრძალავენ.” 1TV. (ნანახია 30.09.2021). <https://1tv.ge/news/anzor-erqomaishvils-mtawmindis-panteonshi-dghes-dakrdzalaven/>.
- Animaciebi.ge, კომპიუტერული თამაში „ქაქუცა ჩოლოყაშვილი“. (ნანახია 30.09.2021). <http://animaciebi.ge/35--.html>
- burusi.wordpress.com. 2009, 18 მაისი. „უშანგი ჩხეიძე – ცხოვრება, შემოქმედება.“ ბურუსი – BURUSI (blog). (ნანახია 30.09.2021). <https://burusi.wordpress.com/2009/05/18/%e1%83%a3%e1%83%a8%e1%83%90%e1%83%9c%e1%83%92%e1%83%98-%e1%83%a9%e1%83%ae%e1%83%94%e1%83%98%e1%83%ab%e1%83%94-%e1%83%aa%e1%83%ae%e1%83%9d%e1%83%95%e1%83%a0%e1%83%94%e1%83%91%e1%83%90-%e1%83%a8/>.
- civil.ge. 2007, 31 მარტი. „სააკაშვილი „სამართლიანს“ უწოდებს ზვიად გამსახურდიას საქართველოში დაკრძალვას.“ Civil.ge (blog). (ნანახია 30.09.2021). <https://civil.ge/ka/archives/140435>.
- ghn.ge. 2011, 20 ნოემბერი. „მთაწმინდის პანთეონში უსაფლავო ხელოვანთა სიმბოლური საფლავის მემორიალი გაიხსნება.“ (ნანახია 30.09.2021). <https://ghn.ge/news/50816>.
- imedineews.ge. 2017, 9 ნოემბერი. „ჯანსუღ ჩარკვიანის დაკრძალვაზე ინციდენტი მოხდა.“ (ნანახია 30.09.2021). <https://imedineews.ge/ge/kultura/35140/jansug-charkvianis-dakrdzalvaze-intsidenti-mokhda>.
- imedineews.ge. 2017, 17 ნოემბერი. „ვინ უნდა დაიკრძალოს პანთეონში და ვინ – არა?“ Imedineews.Ge. (ნანახია 30.09.2021). <https://>

- imedinews.ge/ge/theme/137/vin-unda-daikrdzalos-panteonshi-da-vin--ara.
- liberali.ge. 2018, 12 მაისი. „ეწინააღმდეგება თუ არა კანონმდებლობას ინაუგურაციის თელავში გამართვა – ორგანიზატორების განმარტებები.“ Liberali.Ge. (ნანახია 30.09.2021). <http://liberali.ge/news/view/41718/etsinaaghmdgeba-tu-ara-kanonmdblobas-inauguratsiis-telavshi-gamartva--organizatorebis-ganmartebebi>.
- Literaturmuseum.com. ლიტერატურის მუზეუმი. ისტორია. (ნანახია 30.09.2021). <http://literaturemuseum.com/history.html?lang=GE>
- netgazeti.ge. 2013, 26 ოქტომბერი. „მიხეილ სააკაშვილმა ზვიად გამსახურდიას ეროვნული გმირის წოდება მიანიჭა.“ ნეტგაზეთი (blog). (ნანახია 30.09.2021). <https://netgazeti.ge/news/26586/>.
- pia.ge. 2018, 15 დეკემბერი. „საქართველოს არჩეული პრეზიდენტი სალომე ზურაბიშვილი დღეს მთაწმინდის პანთეონში და გმირთა მემორიალთან იმყოფებოდა.“ (ნანახია 30.09.2021). <https://old.pia.ge/post/238845-saqartvelos-arceuli-prezidenti-salome-zurabisvildres-mtawmindis-panteonsi-da-gmirta-memorialtan-imyofeboda>.
- pirveliradio.ge. 2018, 10 დეკემბერი. „არჩეული პრეზიდენტის სურვილია გმირთა მემორიალი მოინახულოს...წმინდა ილია მართლის საფლავზე მიბრძანდება აუცილებლად.“ პირველი რადიო.“ Pirveliradio.Ge. (ნანახია 30.09.2021). <http://pirveliradio.ge/?newsid=118144>.
- radiotavisupleba.ge. 2021, 26 მაისი. „გენერალი გიორგი კვინიტაძე მთაწმინდის პანთეონში დაკრძალეს.“ რადიო თავისუფლება. (ნანახია 30.09.2021). <https://www.radiotavisupleba.ge/a/31274630.html>.
- report.ge. 2021, 1 ოქტომბერი. „რეზო გაბრიაძე მთაწმინდის პანთეონში დაკრძალეს.“ (ნანახია 30.09.2021). <https://report.ge/society/rezo-gabriadze-mtatsmindis-panteonshi-dakrdzales/>.
- sputnik-georgia.com. 2017, 23 მარტი. „თბილისში საზოგადო მოღვაწეთა ახალი პანთეონი გაიხსნება.“ sputnik-georgia.com. (ნანახია 30.09.2021). <https://sputnik-georgia.com/20170323/tbilisshi-sazogadomogvaweta-axali-panteoni-gaixsneba-235304266.html>.
- tbilisi.gov.ge. n.d. „პანთეონები.“ (ნანახია 30.09.2021). <https://tbilisi.gov.ge/page/panteoni>.
- 1991წ. 9 აპრილი დამოუკიდებლობის გამოცხადება, 1991. (ნანახია 30.09.2021). <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=NxhWRI3CBuk>.
- ბერულავა, ლაშა. 2011, 6 თებერვალი. „დღიადთა სახელებს ამოფარებულ „ჩამომთაწმინდებულთა“ ისტორია.“ (ნანახია 30.09.2021). <https://presa.ge/?m=society&AID=3029>
- თოფურია, თეა. 2016, 19 თებერვალი. „ბაჩანა ბრეგვაძე: „მხოლოდ მკვდრები არიან უკვდავნი.“

- radiotavisupleba.ge. (ნანახია 30.09.2021).
<https://www.radiotavisupleba.ge/a/bachana-bregvadze/27562180.html>.
- დიასამიძე, გიორგი. 2017, 24 მარტი. „სკოლის დანგრევას ნამდვილად ითხოვდნენ: ინტერვიუ მერის მოადგილესთან პანთეონების საკითხზე“ Netgazeti.ge. ნეტგაზეთი (blog). (ნანახია 30.09.2021).
<https://netgazeti.ge/opinion/182444/>.
- დიასამიძე, გიორგი. 2017, 22 მარტი. „ათასი გენიოსი სად ჰყავდა საქართველოს? – ინტერვიუ ლევან ბერძენიშვილთან პანთეონის საკითხზე“ ნეტგაზეთი (blog). (ნანახია 30.09.2021). <https://netgazeti.ge/opinion/181736/>.
- ირემაშვილი, ეკა. 2011, 22 ოქტომბერი „რეპრესირებულებს სიმბოლური საფლავი გაუხსნეს“. *ქართული პრესის ელექტრონული არქივი*. (ნანახია 30.09.2021). <http://opentext.org.ge/index.php?m=4&y=2011&art=11003>
- რეხვიაშვილი, ჯიმშერ. 2018, 3 იანვარი. „როგორ გადაასვენეს ვაჟა-ფშაველა მთაწმინდაზე.“ რადიო თავისუფლება. (ნანახია 30.09.2021). <https://www.radiotavisupleba.ge/a/rogor-gadaasvenes-vaja-pshavela-mtacmindaze/29070690.html>.
- რეხვიაშვილი ჯიმშერ. 2020, 3 მაისი. „რა აკავებს სტალინის დედას?“ რადიო თავისუფლება. (ნანახია 30.09.2021). <https://www.radiotavisupleba.ge/a/30651183.html>.
- ქოქოშვილი, დათო. 2018, 12 მაისი. „პრეზიდენტის ბრძანება, რომელიც ინაუგურაციის ადგილად თბილისს ადგენს, დღეს არარელევანტურია.“ ნეტგაზეთი (blog). (ნანახია 30.09.2021). <https://netgazeti.ge/news/326425/>.
- ყაჯრიშვილი, თორნიკე. 2015, 9 ივლისი. „მთაწმინდა ჩაფიქრებულა... საზოგადო მოღვაწეთა საფლავები ინგრევა!“ Kvirispalitra.Ge. (ნანახია 30.09.2021). https://www.kvirispalitra.ge/deda-tbilisi/26376-mthatsminda-chafiqrebula-sazogado-moghvatsetha-saflavebi-ingreva.html?all=0&add_new=1&reply=0№add.
- წამალაშვილი, ეკა. 1990 1 აგვისტო. „როცა თბილისმა უარი თქვა ლენინის ძეგლზე“ დამოუკიდებლობის გაკვეთილები (blog). (ნანახია 30.09.2021). <https://lessonsgeo.wordpress.com/1990/08/01/%e1%83%a0%e1%83%9d%e1%83%aa%e1%83%90-%e1%83%97%e1%83%91%e1%83%98%e1%83%9a%e1%83%98%e1%83%a1%e1%83%9b%e1%83%90-%e1%83%a3%e1%83%90%e1%83%a0%e1%83%98-%e1%83%97%e1%83%a5%e1%83%95%e1%83%90-%e1%83%9a/>.

დოკუმენტები

საქართველოს ეროვნული ბანკის საბჭოს დადგენილება №9, 200
 ლარის ბანკნოტის მიმოქცევაში გაშვების შესახებ. 2007 წლის 13 აპ-

რილი. საქართველოს საკანონმდებლო მაცნე, <https://matsne.gov.ge/ka/document/view/70060?publication=0> (ნანახია 30.10.2020).

საქართველოს პრეზიდენტის ბრძანებულება № 216 (2007 წლის 29 მარტი) „ღვაწლმოსილ მოღვაწეთა დაკრძალვის წესის შესახებ საქართველოს პრეზიდენტის 1999 წლის 17 დეკემბრის № 672 ბრძანებულებაში ცვლილებების შეტანის თაობაზე“, მუხლი 2. საქართველოს საკანონმდებლო მაცნე, <https://matsne.gov.ge/ka/document/view/100348?publication=0> (ნანახია 06.02.2019)

საქართველოს პრეზიდენტის ბრძანებულება № 322 (2010 წლის 19 მაისი) „ღვაწლმოსილ მოღვაწეთა დაკრძალვის წესის შესახებ საქართველოს პრეზიდენტის 1999 წლის 17 დეკემბრის № 672 ბრძანებულებაში ცვლილებების შეტანის თაობაზე“, საქართველოს საკანონმდებლო მაცნე, https://matsne.gov.ge/ka/document/view/107536?publication=0&fbclid=IwAR3vd2cqKr7vvcvHARptqv_pSEbOVdD0EBOeAHaYp0XRdkPD0u15sOdsB68 (ნანახია 10.02.2019)

საქართველოს პრეზიდენტის ბრძანებულება № 386 „საქართველოში საპროტოკოლო ღონისძიებათა მოწყობის წესის შესახებ“, 2001 წლის 27 სექტემბერი, მუხლი 23. საქართველოს საკანონმდებლო მაცნე, www.matsne.gov.ge/ka/document/view/115264?publication=0 (ნანახია 10.02.2019).

საქართველოს პრეზიდენტის ბრძანებულება № 386 „საქართველოში საპროტოკოლო ღონისძიებათა მოწყობის წესის შესახებ“, 2001 წლის 27 სექტემბერი, მუხლი 23. საქართველოს საკანონმდებლო მაცნე, www.matsne.gov.ge/ka/document/view/115264?publication=0 (ნანახია 10.02.2019)

საქართველოს პრეზიდენტის ბრძანებულება № 405 (2000 წლის 14 სექტემბერი) „მთაწმინდის მწერალთა და საზოგადო მოღვაწეთა პანთეონში ღვაწლმოსილ მოღვაწეთა დაკრძალვის განმსაზღვრელი სახელმწიფო კომისიის შექმნის შესახებ“, საქართველოს საკანონმდებლო მაცნე, <https://www.matsne.gov.ge/ka/document/view/1253435?publication=0> (ნანახია 06.02.2019)

საქართველოს პრეზიდენტის ბრძანებულება № 672 (1999 წლის 17 დეკემბერი) „ღვაწლმოსილ მოღვაწეთა დაკრძალვის წესის შესახებ“, მუხლი 2 და 3. საქართველოს საკანონმდებლო მაცნე, <https://www.matsne.gov.ge/ka/document/view/21826?publication=0> (ნანახია 06.02.2019).

ქალაქ თბილისის მთავრობის დადგენილება № 28.02.907, 16 ოქტომბერი, 2009.

ქალაქ თბილისის მუნიციპალიტეტის საკრებულოს 2015 წლის 9 ივნისის დადგენილება № 13-55.

**„ოქროსფარი“ ან „ვარდისფარი“ – სტალინი როგორც
კონფლიქტური მეხსიერების ადგილი**

ელენე კეკელია და ოლივერ რაისნერი

**შესავალი:
სტალინის როგორც მეხსიერების „ოქროსფარ“
და „ვარდისფარ“ ადგილად ჩამოყალიბება**

სტალინის ძეგლების აღდგენის, ალების ან მათი დაზიანების შესახებ 2012 წელს დაწყებული დებატები საქართველოს მოსახლეობაში სადავო მეხსიერების და გაორებული დამოკიდებულების მაგალითია. აღნიშნული დებატები მოჰყვა სტალინის ძეგლების აღდგენაზე¹ აქტივისტთა ჯგუფის რეაქციას, რომელმაც ძეგლების ვარდისფრად შეღებვა და დაზიანება დაიწყო. ამ ქმედებების პარალელურად, სოციალურ მედიაში გაჩნდა საზოგადოებრივი მოძრაობა – სხვადასხვა ადამიანები იღებდნენ პასუხისმგებლობას ვანდალიზმის აქტებზე და ცდილობდნენ ანონიმურად მოქმედი აქტივისტების დაცვას.² აღნიშნულის ფონზეც კი, უახლოეს პერიოდში ჩატარებული რაოდენობრივი კვლევები გვიჩვენებს, რომ სხვა პოსტსაბჭოთა სახელმწიფოებთან, კერძოდ აზერბაიჯანთან, რუსეთთან და სომხეთთან შედარებით, საქართველოში მოსახლეობის ყველაზე დიდ ნაწილს (45%) გააჩნდა პოზიტიური გრძნობები სტალინის ფიგურის მიმართ (Lipman, Gudkov, and Bakradze 2013). აღნიშნული მიგნებები მოულოდნელი აღმოჩნდა საკმაოდ ბევრი მკვლევრისთვის, როგორც ზემოხსენებულ ოთხ ქვეყანაში, ისე მათ ფარგლებს გარეთ. მიუხედავად იმისა, რომ 45% არ წარმოადგენს მოსახლეობის უმრავლესობას, აღნიშნული მონაცემი მაინც საკმაოდ მაღალია, თუ გავითვალისწინებთ, რომ საქმე გვაქვს ტოტალიტარი მმართველის პოპულარობასთან დემოკრატიულ და ინფორმაციით გაჯერებულ გარემოში. ცალკეული მკვლევრები, აღნიშნულ თავსატეხზე პასუხად, სტალინის ქართველობას ასახელებენ (Blauvelt & Smith 2016). სტალინის ეთნიკურ წარმომავლობას საკვანძო მნიშვნელობა ენიჭება იმის ასახსნელად, თუ რატომ აიღეს ლენინის ძეგლები საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ მალევე, მაშინ როდესაც სტალინის ძეგლები დარჩა და დღესაც საზოგადოებრივი განხილვის საგანია. გუგუშვილი და კაბაჩნიკი (Gugushvili & Kabachnik 2019) მიუთითებენ, რომ საქართველოში სტალინის მოწონება ძირითადად სოციალურ-დემოგრაფიული და სოციალურ-სივრცული ცვლადებით აიხსნება, ხოლო რუსეთის შემთხვევაში, აღნიშნული ფენომენი უფრო მჭიდრო კავშირშია იდეო-

ლოგიურ და პოლიტიკურ კონტექსტთან, რომელიც ხშირ შემთხვევაში გამარტივებული ფორმის ამხსნელი დიქტომიების სახით არის წარმოდგენილი. აღნიშნულის მიუხედავად, საქართველოში კვლავ გრძელდება საზოგადოებრივი დებატები, სადაც შეპირისპირებულია „ოქროსფერი“ სტალინის, როგორც დიდი ბელადის და „ვარდისფერი“ სტალინის, როგორც ტირანი მმართველის მეხსიერებები. შესაბამისად, ჩნდება კითხვა, თუ რატომ არის ქართველებისთვის ბრძოლა სტალინის მეხსიერებასთან დაკავშირებით მნიშვნელოვანი დღევანდელ დღეს? როგორ შეიძლება მივუდგეთ სტალინის მუდმივ არსებობას საქართველოში მისი გარდაცვალებიდან 60 წელზე მეტი ხნის შემდეგაც, 21-ე საუკუნეში?

ისტორიული ფენომენის გარდა, სტალინის კულტი ქართულ პოლიტიკურ კულტურაში იყო და კვლავ რჩება სიმბოლური ინსტრუმენტის ფუნქციის მატარებლად. უკანასკნელი კვლევების თანახმად (Wehling 2016), სტალინის კულტის ინტერპრეტაციის თანამედროვე დომინანტური „ჩარჩოები“ სათავეს სტალინიზმის ეპოქიდან იღებს,³ თუმცა მათ ღიად გაცნობიერებას, კრიტიკულ განხილვასა და ისტორიზაციას საქართველოში ამ დრომდე ადგილი არ ჰქონია. „ფაქტების“ შეფასების და კატეგორიზაციისთვის გამოყენებული ამ ჩარჩოების აქტივაცია ხშირად მეტაფორებით ხდებოდა. აღნიშნული ჩარჩოების მაღალი საზოგადოებრივი შელწევადობიდან გამომდინარე, საბჭოთა მოსახლეობამ ისინი ფართოდ გაითავისა. თუმცა, მათი ღია შესწავლის გარეშე, შეუძლებელია თანამედროვე ქართული საზოგადოების ფუნდამენტური სტრუქტურის გაგება. სტალინის კულტმა საკვანძო როლი შეასრულა საქართველოს შესახებ იმ დომინანტური ნარატიული შაბლონების „საბჭოთა ჩარჩოების“ ჩამოყალიბებაში, რომლებიც დღესაც გამოიყენება, თუმცა დროთა განმავლობაში განსხვავებულ პოლიტიკურ და სოციალურ ფუნქციას ასრულებდნენ.

თაობებზე დაყრდნობით ახსნის მიღმა

ლიპმანის და სხვ. (Lipman, Gudkov, and Bakradze 2013) კვლევის ჯგუფურ სტრატეგიკაციაზე დაყრდნობით ცხადია, რომ სამხრეთ კავკასიის მასშტაბით (სომხეთი, საქართველო ან აზერბაიჯანი), სტალინის მიმართ ყველაზე პოზიტიური დამოკიდებულება ასაკოვან (61 წელი და ზემოთ) ადამიანთა ჯგუფს გააჩნია. უმაღლესი განათლების მქონე ადამიანებს შორის სტალინის მიმართ უარყოფითი დამოკიდებულება ყველაზე მაღალია. ახლო წარსულში ჩატარებულმა რაოდენობრივმა კვლევამ (Kabachnik, Kirvalidze, and Gugushvili 2016, 70) თაობებსა და განათლების დონებს შორის არსებული განსხვავებიდან გამომდინარე, ზემოხსენებული მიგნებები კიდევ უფრო განამტკიცა: „55 წლის და ზემოთ ასაკის ადამიანებში

გაცილებით მაღალია ალბათობა, რომ სტალინი 1900-იანი წლების შემდეგ საქართველოს მთავარ გმირად დაასახელონ: აღნიშნული გვიბიძგებს დავასკვნათ, რომ რაც უფრო ასაკოვანი და ნაკლებად განათლებულია რესპონდენტი, მით უფრო პატივს სცემს სტალინს და პირიქით. თუმცა, სტალინის შესახებ არსებულ მეხსიერებასთან დაკავშირებით თავსატეხს ართულებს შემდეგი გარემოებები: 1) როგორ აღიქვამს საქართველოს მოქალაქეთა იგივე ჯგუფი 2008 წლის საქართველო-რუსეთის ომს მე-20 საუკუნის ერთ-ერთ მნიშვნელოვნად მოვლენად (14.4% და 10.2%); 2) როდესაც სამოქალაქო იდენტობის ცვლადი კავშირშია სტალინის როგორც უარყოფით პერსონაჟად არდასახელების ალბათობასთან (Kabachnik, Kirvalidze, and Gugushvili 2016, 61&70).

მეხსიერების კვლევებში მანჰაიმის (Mannheim 1972) თაობების კონცეფციის გამოყენების შესაბამისად, თაობრივი ცვლადი ამხსნელია. მაგალითად, ჰოვარდ შუმანი კოლექტიურ მეხსიერებას თაობების/კოჰორტების პრიზმიდან განიხილავდა და მას რაოდენობრივი ანალიზით იკვლევდა (Schuman & Scott 1989). აზროვნების აღნიშნული სკოლა სტალინის შესახებ ჩატარებულ ბოლოდროინდელ რაოდენობრივ კვლევებში გამოიყენება (Gugushvili and Kabachnik 2015; Kabachnik and Gugushvili 2015; Kabachnik, Gugushvili, and Jishkariani 2015; Gugushvili, Kabachnik, and Gilbreath 2016; Kabachnik, Kirvalidze, and Gugushvili 2016; Gugushvili, Kabachnik, and Kirvalidze 2017; Kabachnik, Gugushvili, and Kirvalidze 2018; Gugushvili and Kabachnik 2019).⁴ ამის მიუხედავად, აზროვნების ეს მიმართულება არასაკმარისია კოლექტიური მეხსიერების საკვლევად. ისეთი მკვლევრები, როგორიცაა ჯეფრი ოლიკი (Olick 1999), მსგავსი ტიპის რაოდენობრივ ანალიზს „შეკრებილსა“ და „კოლექტიურს“ შორის კონცეპტუალური განსხვავების შემოტანით აკრიტიკებენ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, შეკრებილი მონაცემების შესწავლის ნაცვლად, რომელიც უფრო მეტად ფსიქოლოგიურია და „ჯგუფის წევრების ერთად თავმოყრილი ინდივიდუალური მეხსიერებების“ (Olick 1999, 338) სფეროში გადის, ოლიკი ემხრობა „კოლექტიური“ მეხსიერების სოციალურ ბუნებას, სადაც არ ახსოვთ ცალკე აღებულ ინდივიდებს. შესაბამისად, საველე სამუშაოში ვეცადეთ ინდივიდუალური მეხსიერებების ნაცვლად უფრო მეტად გაგვეთვალისწინებინა პალეპაქსისეული „სოციალური ჩარჩოები“.⁵

საჭიროა ასევე განვმარტოთ, თუ როგორ ჩაიბეჭდა სტალინის მითი ქართველების კოლექტიურ მეხსიერებაში. უკანასკნელ პერიოდში, მეცნიერები სულ უფრო მეტად ამახვილებენ ყურადღებას თანამედროვე სახელმწიფოებისთვის პოლიტიკური მითების კულტურულ მნიშვნელობაზე, ისევე როგორც მათ ფუნდამენტურ როლზე კოლექტიური იდენტობების ფორმირების საკითხში (მაგ.: Kølvråa

2016; Fomina 2014). აღნიშნული განსაკუთრებით მკაფიოდ ჩანს პოსტკომუნისტურ საზოგადოებებში, რომელთაც პოლიტიკური მითების, როგორც კოლექტიური მეხსიერებების რიტუალიზებული რეპრეზენტაციის მეშვეობით სურთ განსხვავებული ეთნიკური შემადგენლობის მქონე მოსახლეობებიდან ჰომოგენური იდენტობის გამოძერწვა. აღნიშნულით, წარსული იძენს პოლიტიკურ მნიშვნელობას აწმყოში (Walinski-Kiehl 2004, 43-44.; Ricketson 2001, 2). ჩვენს შემთხვევაში, ვიყენებთ სინ ლუს & ელენა სობოლევა (Lu & Soboleva 2014, .1; იხ. ასევე Waechter 2010, 11), ნაშრომში გამოყენებულ განსაზღვრებას:

თანამედროვე პოლიტიკაში ტერმინი პიროვნების კულტი, როგორც წესი, გულისხმობს არადემოკრატიული რეჟიმების მიერ თანამედროვე მასმედიის გამოყენებით, ლიდერის გაიდებულ ხატის წარმოჩენის პრაქტიკას საზოგადოებაში პირადი თაყვანისცემის ჩამოსაყალიბებლად.

პოლიტიკურ მითებს არ სჭირდებათ ლოგიკურობა ან კოჰერენტულობა. ტისმანეანუ (Tismaneanu 1998, 9) მათ ახასიათებს, როგორც “ზუნებრივად მოუხელთებელს (intrinsically elusive);” გამომდინარე იქიდან, რომ პოლიტიკური მითები განეკუთვნებიან „რწმენათა ერთობლიობას, რომელთა საფუძვლები სცდება ლოგიკის ფარგლებს; არანაირ ემპირიულ მტკიცებას არ ძალუძს მათი ფსევდო-შემეცნებითი (pseudo-cognitive) იმუნიტეტის რღვევა“. პოლიტიკური მითები ძირითადად სიმბოლურობის პოლიტიკის სფეროში ოპერირებენ, ისინი ზეგავლენას ახდენენ ან წარმართავენ საზოგადოების მიერ აღქმულ რეალობას, ისევე როგორც მის საერთო მეხსიერებებს.

სხვადასხვა მატერიალურ განსხვავებაში, შესაძლებელია პოლიტიკური მითების როგორც კონკრეტული ნარატივის „ტექსტებად“ წაკითხვა. კოლექტიური დამახსოვრების ანალიზისას, ვერტში (Wertsch 2008) განასხვავებს ნარატივების ორ ფუნქციას: „რეფერენციალურს (referential)“ და „დიალოგურს (dialogic)“. დიალოგური ფუნქცია უზრუნველყოფს ცალკეული, კონკრეტული ნარატივების ურთიერთქმედებას უფრო მეტად აბსტრაქტულ „სქემატურ ნარატიულ შაბლონებთან“ სახელმწიფო ხელისუფლების მხარდაჭერით, პოლიტიკური მითები ამ მეორე კატეგორიას განეკუთვნებიან და კონკრეტული „სქემატური ნარატიული შაბლონის“ მხარდაჭერად გვევლინებიან (Wertsch 2008). სწორედ აღნიშნულ მსჯელობაზე დაყრდნობით ვაანალიზებთ სტალინის შესახებ არსებული ნარატიული შაბლონის როგორც დადებითი „ოქროსფერი“, ისე უარყოფითი „ვარდისფერი“ ვერსიების წარსულსა და აწმყოს.

მეთოდოლოგია

იმისთვის, რომ გავცდეთ სრულად თაობებზე დაყრდნობილ ახსნას, ნაშრომში წარმოდგენილია სტალინის სიმბოლურ რეპრეზენტაციასთან პირდაპირ დაკავშირებული ერთი ნარატიული მახლონის ორი ვარიაციის კვლევა. აღნიშნული ვარიანტები შემოწმდა 2018 წლის ზაფხულში, ელენე კეკელიას მიერ სადავო მეხსიერების ადგილებზე ჩატარებული ნახევრად სტრუქტურირებული ინტერვიუებით. შედეგად, კვლევის მონაცემები მოიცავს საველე კვლევის დროს ჩაწერილ 32 ინტერვიუს, მათ შორის 27 ნახევრად სტრუქტურირებულ ინტერვიუს. დამატებით ჩაიწერა ხუთი ინტერვიუ აქტივისტთა ჯგუფის წევრებისგან, რომლებმაც სტალინის ძეგლები დააზიანეს.⁶ მონაცემებში გამოყოფილია რესპონდენტთა სამი ჯგუფი: 1) „სტალინისტები“ და სხვა ადგილობრივები; 2) ადგილობრივი ხელისუფლების წარმომადგენლები; 3) აქტივისტები, რომლებმაც საღებავი შეასხეს სტალინის ძეგლებს ან მონაწილეობდნენ სხვა ღონისძიებებში. ყველა ინტერვიუ კონტენტ-ანალიზის მეშვეობით დამუშავდა.⁷

ინტერვიუები ჩაიწერა თელავში, აკურაში, ალვანში, ზემო ალვანში, ახმეტაში, წინანდალში (კახეთის რეგიონი) და ქალაქ გორში (შიდა ქართლის რეგიონში) ჩატარებული საველე სამუშაოების ფარგლებში. სწორედ ზემოხსენებულ ადგილებში დაზიანდა ან აღდგა სტალინის ძეგლები. ყველა ინტერვიუ ჩატარდა ქართულ ენაზე, რამაც ხელი შეუწყო კულტურული გარემოს უკეთ აღქმას. კაბაჩნიკის (Kabachnik 2018) მიერ თბილისში ჩატარებულ საველე სამუშაოსგან განსხვავებით (ჩატარდა ინგლისურ და რუსულ ენებზე), აღნიშნული ნაშრომი ყურადღებას უთმობს სოფლად მცხოვრები, მარგინალიზებული პირების შეხედულებებს. კვლევაში ასევე, გათვალისწინებულია ზოგიერთი სპეციფიკური გარემოება. პირველ რიგში, სტალინის ძეგლების აღდგენასა და დაზიანებაში მონაწილეობას იღებდნენ მხოლოდ აქტივისტთა მცირე ჯგუფები, რომლებიც დაკავშირებული იყვნენ ან „სტალინისტურ“ ორგანიზაციებთან, ან წარმოდგენდნენ იმ ანტისტალინისტ აქტივისტებს, რომლებმაც მონუმენტებს საღებავი შეასხეს. აღნიშნულის მიუხედავად, აქტივისტთა ორივე ჯგუფი მოქმედებდა მსგავსი შეხედულებების მქონე ხალხის სახელით, რაც მოგვიანებით ეთნოგრაფიული საველე სამუშაოს შედეგებითაც დადასტურდა. მეორე მხრივ, ის გარემოება, რომ სტალინის მხარდამჭერებს დედაქალაქში დიდწილად და სარკასტულად განიხილავენ ჩამორჩენილებად, საკმარის მიზეზს წარმოადგენდა საველე სამუშაოს პერიოდში მათთვის განსაკუთრებული ყურადღების დასათმობად. მაგალითად, ერთ-ერთი რესპონდენტმა განაცხადა, რომ: „ახლა ამაზე ჩვენ ველარ ვსაუბრობთ. როდესაც ახალგაზრდებს ვესაუბრები, ფიქრობენ, რომ გიჟი ვარ“ (88 წლის მამაკაცი რესპონდე-

ნტი). საზოგადოების „უყურადღებოდ დარჩენილი“ ნაწილის მიმართ გაჩენილმა ინტერესმა მათი რწმენის და ემოციების პარადოქსული ბუნების შესახებ არსებულ თავსატეხამდე მიგვიყვანა. მსგავსი „პარადოქსების“ უკეთ გასაგებად, ჩვენ არლი ჰოქშილდის (Hochschild 2016, გვ. 135) ემპათიის კედლების გადაკვეთის და ღრმა ისტორიების (deep stories) მოსმენის მაგალითი გამოვიყენეთ: „ღრმა ისტორია არის ამბავი, რომელიც იგრძნობა – ისტორია, რომელსაც გრძნობები სიმბოლოების ენით გვიაშობენ. ის გამოირიცხავს განსჯას. ის გამოირიცხავს ფაქტს. ის გვიაშობს განცდას“. შესაბამისად, მიზანმიმართულად განხორციელდა მეხსიერების აქტივიზმში ჩართული, ფართოდ ცნობილი „სტალინისტების“ ცალკე საკვლევ ჯგუფად შერჩევა. ამ კონკრეტულ ჯგუფში შემავალ პირებთან ინტერვიუებს თითოეულს 45 წუთიდან 1 საათამდე დრო დაეთმო (რაც შედარებით აღემატებოდა საჯარო სივრცეებში აღებული ინტერვიუების ხანგრძლივობას). ბოლოს, ასევე არსებობს პოლიტიკური განზომილება, რომელიც პირდაპირ უკავშირდება 2012 წლის არჩევნებს და ხელისუფლების შემდგომ ცვლილებას. აღნიშნულმა ტრანზიციამ საზოგადოებაში განსხვავებული დამოკიდებულებები გააჩინა. „სტალინისტებმა“ იგრძნეს, რომ წინა ხელისუფლების მმართველობის პერიოდისგან განსხვავებით, შეეძლოთ თავისუფლად გამოეთქვათ საკუთარი მოსაზრებები და მონაწილეობა მიეღოთ სტალინის კომემორაციაში. ყოფილი ხელისუფლების წარმომადგენლებმა გადაწყვიტეს, რეაგირება მოეხდინათ რუსეთთან დაახლოების მათ მიერ აღქმულ საფრთხეზე.

I) „ოქროსფერი“ სტალინის კულტის ჩარჩოს ჩამოყალიბება: ისტორიული ფიგურიდან საბჭოთა ხატამდე

ფართოდ აღიარებულ წიგნში „სტალინის კულტი“, იან პლამპერი (Plamper 2012) აღწერს, თუ როგორ ქმნიდნენ სტალინის კულტს ადრეული 1920-იანი წლებიდან სტალინის გარდაცვალებამდე ხელოვანები და საბჭოური პარტია-სახელმწიფო, სტალინის იმიჯის წინდახედული და ზედმიწევნითი დამუშავების მეშვეობით. 1935 წლისთვის სახელმწიფო პროპაგანდისტულმა აპარატმა სტალინის საკულტო ნიშან-თვისებები შექმნა და მათი კანონიზება მეტაეროვნულ შერწყმაში მოახდინა. ისინი მუდმივად აკნინებდნენ სხვა ბოლშევიკების როლს ოქტომბრის რევოლუციაში. 1920-იან წლებში არსებულ ლენინის კულტზე დაყრდნობით, სტალინმა საკუთარი თავი წარმოაჩინა ლენინის ერთადერთ ლეგიტიმურ მემკვიდრედ და იმაგოლოგიური სცენიდან გააძევა ყველა სხვა რევოლუციონერი (Ennker 2004; Ventsel 2011; Pisch 2014).

„ქარიზმის საწარმოებლად“, სტალინის საჯარო როლი „საზღვრისპირეთის ადამიანის“ (Rieber 2001) მაგივრად შეიცვალა განსაკუთრებული „მისიით“ აღჭურვილი „საბჭოთა ხალხის მამით“ (Lu

& Soboleva 2014 2014, 3-4). სტალინის კულტს უნდა გაეერთიანებინა საბჭოთა კავშირის მაფორმირებელი ორი ურთიერთსაპირისპირო ელემენტი: ერთი მხრივ, „ეთნოტერიტორიული ფედერალიზმი“, როგორც საბჭოთა ზენაციონალური უნივერსალიზმის ფორმა და მეორე მხრივ, „პერსონალური ნაციონალურობა“, ანუ ეთნონაციონალური პარტიკულარიზმი (შდრ. Hirsch 2005; Brubaker 1996, 23-54, განსაკუთრებით 37-38 გვ.).

სტალინის კულტის დიალექტიკაში წარმოდგენილი სტალინიზმის ეთნოსიმბოლიზმის პოლიტიკა დეზინტეგრაციის პრევენციას უზრუნველყოფდა: ქართული წარმომავლობით, სტალინი გვევლინებოდა ეროვნული ტერიტორიების სახურავად და ზენაციონალურ საბჭოთა იდენტობას განასახიერებდა (Plamper 2012). სტალინის საკულტო ფიგურა უარყოფდა მისი, როგორც საბჭოთა „საერთო საცხოვრებლის“ ბინადარი ეთნიკური ქართველის როლს (Slezkine 1994) და აღნიშნულის საპირისპიროდ წარმოადგენდა სსრკ-ს და „სოციალიზმის“ მომავლის დანაპირების პერსონიფიკაციას. საკულტო ანუ „ოქროსფერი“ „სტალინი“, როგორც კულტურული სიმბოლო, გარდაიქმნა ხელოვნების ტოტალურ ნიმუშად – საბჭოთა ძალაუფლების პოლიტიკურ სხეულად (Groys 1992). მაისურაძე (Maisuradze 2017, 310-311) სტალინის კულტს ერნსტ კანტოროვიჩის „მეფის ორ სხეულს“ ადარებს, სადაც ერთი ბუნებრივი ქართულია და მეორე ზე-ბუნებრივი საბჭოური. შესაბამისად, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ თავდაპირველი სტალინის კულტის ნარატიული მოდელის ჩამოყალიბებას თან ახლდა გარკვეული ორაზროვნება. „ოქროსფერი“ სტალინი „ზემოდან“ შემოიტანეს და აღიქმებოდა, როგორც ეთნიკურად მრავალფეროვანი ხალხების ინტეგრირების საბჭოთა კულტურული სიმბოლო, თუმცა საქართველოში ის მიითვისეს, როგორც უძველესი კულტურული ერის პირმშო.

II) ჩარჩოს გაეროვნულება: „ოქროსფერი“ სტალინი როგორც „ერის მამა“ და პატარა ქართველი ერის დიადი შვილი

სტალინის კულტის აღზევება საბჭოთა ეროვნულობის პოლიტიკაში განხორციელებულ ცვლილებებს დაემთხვა. 1930-იან წლებში საბჭოთა რესპუბლიკებში ადგილი ჰქონდა სატიტულო ერების ინდიგენიზაციას უმცირესობაში მყოფი ეთნიკური ჯგუფების ხარჯზე. საქართველოს კომუნისტური პარტიის პირველმა მდივანმა და „საქართველოსთან მიმართებით სტალინის მკაცრი, ცენტრისტული პოლიტიკის ერთგულმა აღმასრულებელმა“ ლავრენტი ბერია საკუთარი კარიერა საქართველოში სტალინის კულტის ხელშეწყობით გაიკეთა (Knight 1991:749-757; Knight 1995). ბერია ღიად კვებავდა სტალინიზმს არსებულ თვითგანდიდების მიდრეკილებას „რევიზიონისტული“ ისტორიის შექმნით, სადაც ხაზგასმული იყო 1898 წლიდან

სტალინის უპირობო რევოლუციური ლიდერობა საქართველოსა და კავკასიაში.

სტალინის კულტის პარალელურად, ჩამოყალიბდა შოთა რუსთაველის და ილია ჭავჭავაძის მსგავს ეროვნულ ფიგურათა კულტების სრულიად ახალი ქართული პანთეონი. „დიდი ლიდერი“ ამ „ეროვნული ორნამენტებიდან“ აღმოცენდა „მზიან საქართველოში“ (Gurgenidze 1978; Maisuradze and Thun-Hohenstein 2015, 3). მნიშვნელოვანი ძალისხმევა დაიხარჯა თბილისის შუაგულში მდებარე მთაწმინდის მთის სახელის სტალინის მთად გადასაკეთებლად (Kekelia 2014).

აღნიშნული სიმბოლური ლანდშაფტი თავყანისცემის მრავალ შესაძლებლობას ქმნიდა როგორც ეროვნულ-რესპუბლიკურ, ისე საბჭოთა დონეზე და ითავისებდა სტალინს, როგორც საქართველოს შვილს (ბუნებრივი განსხეულება), რომელიც დიადი საბჭოთა „ერის მამა“ გახდა (პოლიტიკური განსხეულება). მხოლოდ საქართველოში ფიზიკურ ფესვებზე ხაზგასმით შეეძლო მას გაეგრძელებინა შოთა რუსთაველის და ილია ჭავჭავაძის მსგავსი პოეტების გზა, საბჭოთა კავშირში სოციალიზმის აღმშენებლობის „მისიით“. ქართული ეროვნული აღმშენებლობის პროექტთან განუყოფლად დაკავშირებული სტალინის ლიდერობა და „უზენაესი ძალაუფლება“ საბჭოთა კავშირში ერის მშენებლობის წარმატებულ დასასრულს წარმოადგენდა (Strong and Killingsworth 2011, 391; Maisuradze 2017, 318-319).⁸

პარტიის წევრებმა, ხელოვანებმა და მწერლებმა „დიადი ლიდერის“ 60 წლის იუბილე 1939 წელს, ისევე როგორც 70 წლის იუბილე 1949 წელს, საჯარო ხოტბა-დიდებით და ოვაციებით იზეიმეს (ლევონიძე 1949). მსგავსი „ინსტიტუციური მოკრძალება“ (Lu and Soboleva 2014, 6), საბჭოთა ხალხის ყოფა-ცხოვრების ნაწილად იქცა, განსაკუთრებით საქართველოში. ქართველების ახალ თაობას ყოველდღიურ ცხოვრებაში უწევდა სტალინის კულტთან სოციალიზაცია და ყველაფერი, საბავშვო ბაღებიდან საჯარო თავყანისცემის ფორმებამდე, მათი მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაზე ახდენდა გავლენას.

III) „ვარდისფერი“ სტალინის საწყისები: ნარატიული შაბლონის რე-კოდირება და ქართველების რეაქცია, რამაც 1956 წლის 9 მარტის მოვლენები გამოიწვია

1953 წლის 5 მარტს სტალინის გარდაცვალების შემდეგ, სტალინის კულტის ერთდროულად ეროვნული და საბჭოთა მიზნებით გამოყენებამ პრობლემური ხასიათი შეიძინა. სტალინის სიცოცხლეში სტალინის კულტი ცენტრალური მმართველობის ხელში საბჭოთა კავშირის მრავალფეროვანი ეროვნული ერთეულების გამაერთიანებელ ინსტრუმენტს წარმოადგენდა, თუმცა 1956 წლის 25 თებერვალს, საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის მე-20 ყრილობაზე, ნი-

კიტა ხრუშჩოვმა საიდუმლო სიტყვაში „პიროვნების კულტის შესახებ“ სტალინი დაგმო და მთელ რიგ სისტემურ ჩავარდნებში, რეპრესიებსა და საბჭოთა ხალხისთვის მიყენებულ ტანჯვაში დაადანაშაულა. ხრუშჩოვის დესტალინიზაციის პოლიტიკისთვის, სტალინის პოზიტიური კულტის ნეგატიურ „პიროვნების კულტად“ რე-კოდირება, სკკპ-ს, თვითონ ხრუშჩოვს და სხვა „მემკვიდრეებს“ პრაქტიკულად ათავისუფლებდა სტალინის მმართველობის ხანაში ჩადენილ დანაშაულებზე პასუხისმგებლობისგან (Thompson 1988, 34-35, 46). თუმცა, სტალინის კულტის „(საბჭოთა) ერის მამიდან“, „ხალხის მტრად“ ნეგატიურმა ტრანსფორმაციამ შოკური ეფექტი იქონია საქართველოში მცხოვრებ როგორც ასაკოვან, ისე ახალგაზრდა კომუნისტებზე, რომელთა სოციალიზაციაც „ნაციონალიზებული“ სტალინის კულტის გარემოში მოხდა და რომლებიც კვლავ ამ იდეის ერთგულები რჩებოდნენ. მას შემდეგ, რაც ხრუშჩოვის „საიდუმლო სიტყვის“ შინაარსმა ფართოდ გაჟონა ქართულ საზოგადოებაში, ხრუშჩოვის ლალატიტ გამოწვეულმა უკმაყოფილებამ 1956 წლის 5 მარტს სტალინის გარდაცვალების 3 წლისთავისადმი მიძღვნილი სამგლოვიარო ღონისძიების სამზადისის მასშტაბურ საპროტესტო გამოსვლად გარდაქმნა გამოიწვია (Kozlov 2006, 234–262; ბლუაშვილი 2016, 243–245; Blauvelt and Smith 2016). ათასობით ქართველმა, რომელთა დიდ ნაწილს ახალგაზრდები და სტუდენტები შეადგენდნენ და რომელთა უმრავლესობაც ახალგაზრდული კომკავშირის წევრები იყვნენ, საკუთარი სიცოცხლით გარისკვის ფასად სცადა საჯარო პროტესტით სტალინის მეხსიერების და ეროვნული ღირსების დაცვა. მომიტინგეთა თაობა, რომელიც სტალინის კულტის, ეკონომიკური აღმავლობის და მზარდი ეროვნულ-კულტურული თვითშეგნების ომისშემდგომი პერიოდის საქართველოში აღიზარდა, პროტესტს გამოთქვამდა ქართველი ერის შეურაცხმყოფელ ქმედებად აღქმული ნაბიჯის და მოსკოვის მიერ სტალინის და საბჭოთა ერის, მათ შორის ქართველების მიერ უკანასკნელი 30 წლის განმავლობაში მოპოვებული მიღწევების დაკნინების წინააღმდეგ. ადგილობრივი ხელისუფლება დესტალინიზაციის ცენტრალურ პოლიტიკასა და მზარდი ნაციონალისტური განწყობების მატარებელ ქართულ მოსახლეობას შორის არსებული ნაპრალით გამოწვეული პრობლემის წინაშე აღმოჩნდა. პარტიული ელიტის მიერ მოსკოვში სტალინისთვის დიდების შარავანდედის მოცილების პარალელურად, ქართული ნაციონალიზმის სათავეებთან მდგომ პრივილეგირებულ ახალგაზრდებში ეროვნული დისიდენტური მოძრაობა აღმოცენდა (Gerber 1997, 33–60; Blauvelt 2009; Blauvelt and Smith 2016). საბჭოთა სახელმწიფომ მარტის მოვლენები კერძო ქართულ პრობლემად წარმოაჩინა, რომლის მიზეზსაც საქართველოს კომკავშირის (მათ შორის ქუთაისის ფილიალის ხელმძღვანელის ედუარდ შევარდნაძის) მიერ

ჩატარებული არასაკმარისი იდეოლოგიური და საგანმანათლებლო მუშაობა და ახალგაზრდების მიერ „ცხოვრების პარაზიტული გზის არჩევა“ წარმოადგენდა. 1956 წლის 21-22 სექტემბერს გამართულ საქართველოს კომკავშირის ცენტრალური კომიტეტის მესამე პლენუმზე კომკავშირმა მარტის მოვლენებში დამნაშავედ ბერიას მიერ ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე კულტივირებული პიროვნების კულტი ცნო და ამ გზით შეეცადა საკუთარი ბრალეულობის მოხსნას (Jänis-Isokangas 2016). საბოლოო ჯამში, ზრუშჩოვის დესტალინიზაციის პოლიტიკაში სტალინის კულტის ინსტრუმენტალიზაციამ წამყვანი ნარატიული შაბლონის ალტერნატიული, დამაკნინებელი ინტერპრეტაცია დაამკვიდრა როგორც საბჭოთა, ისე ნაციონალიზებულ, ქართულ დონეზე. აღნიშნულს ჩვენ მოვისხენიებთ, როგორც „ვარდისფერ“ სტალინს. საინტერესოა, რომ აღნიშნული ფენომენის გაჩენა საქართველოში ეროვნული დისიდენტური მოძრაობის დაწყებას ემთხვევა (Gerber 1997, 61–113).

1953 წლიდან 1972 წლამდე საქართველოს კომუნისტური პარტიის პირველი მდივნის თანამდებობაზე ვასილ მჟავანაძის (1902-1988) ყოფნის პერიოდში, საქართველოს პოლიტიკური კულტურა სრულად გადავიდა აღმავალ ეროვნულ თვითშეგნებასა და მზარდ კორუფციულ პრაქტიკაზე დაფუძნებულ ნეოპატრიმონიული მმართველობის ფორმაზე. საბჭოთა საქართველოზე კონტროლის აღსადგენად, ქვეყნის მმართველად ედუარდ შევარდნაძე დაინიშნა, რომელსაც კორუფციასთან და დრომოჭმულ ტრადიციებთან ბრძოლა დაევალა. შევარდნაძის „რეფორმატორის“ იმიჯიდან გამომდინარე, 1985 წელს იგი გორბაჩოვის მიერ წამოწყებულ პერესტროიკასა და გლასნოსტს შეუერთდა. აღნიშნულმა პროცესებმა პირველად გააჩინა სტალინისტური რეპრესიების საჯარო განხილვის შესაძლებლობა, რამაც სტალინის კულტი საჯარო დებატების საგნად აქცია. რეფორმატორები ეყრდნობოდნენ პიროვნების კულტის „ვარდისფერ“ ინტერპრეტაციას, თენგიზ აბულაძის მკაფიო ქართულ კულტურულ ქვეტექსტის მქონე ცნობილი ფილმის „მონანიება“ მსგავსად (1987), რომელშიც სტალინისტური რეპრესიების ეროვნული ქართული ვერსიის ამაღლებულ კრიტიკას ვხვდებით (Christensen 1991; Youngblood 1995). საბჭოთა კავშირის დაშლის და ტურბულენტური 1990-იანი წლების სამოქალაქო ომის, სეცესიონისტური კონფლიქტების და ეკონომიკური ვარდნის ფონზე, სტალინზე დებატებისთვის ადგილი რთულად თუ გამოიძებნებოდა. თუმცა, პარალელურად, სტალინის შესახებ არსებულ ლიტერატურაში ადგილი ჰქონდა „ორთოდოქსული“ „ოქროსფერი“ ინტერპრეტაციის აღმასვლას, რომელიც „სტალინის კულტის“ ტრადიციებში, ქებას უძღვნიდა მას როგორც კარგ მმართველს და ზესახელმწიფოს ლიდერს. პოლიტიკური, სოციალური და ეკონომიკური არეულობით გადატვირთულ

1990-იან წლებში, ყოველდღიური ცხოვრება სტალინის გააზრების ფართო საშუალებას არ იძლეოდა.

IV) „ოქროსფერი“ სტალინის მიშასგან გადამალვა! მესხიერების პოლიტიკა და „ვარდისფერი“ სტალინი 2003 წლის ვარდების რევოლუციის შემდეგ

ზემოხსენებული ვითარება 2003 წლის ვარდების რევოლუციის შემდეგად საქართველოს პრეზიდენტად მიხეილ სააკაშვილის არჩევის შემდეგ შეიცვალა. სააკაშვილი აქტიურად იყენებდა სიმბოლიზმის პოლიტიკას და პრეზიდენტის ფიცი შუასაუკუნეების დიდი ქართველი მეფის დავით აღმაშენებლის საფლავზე დადო. აღნიშნული მიუთითებდა, რომ სააკაშვილი სახელოვანი წინამორბედის მსგავსად გეგმავდა საქართველოს სახელმწიფოებრიობის აღდგენას და ბრძოლას კორუმპირებული კლანების და კრიმინალური ბანდების („კანონიერი ქურდების“) წინააღმდეგ. საქართველო-რუსეთის გაუარესებული ურთიერთობების ფონზე, სააკაშვილი და მმართველი პარტია „ერთიანი ნაციონალური მოძრაობა“ (ენმ), აქტიურად ეყრდნობოდნენ ანტისაბჭოთა/ანტირუსულ პროპაგანდას, რომლის ყველაზე მკაფიო ნაბიჯსაც 2006 წლის 26 მაისს საქართველოს ეროვნული მუზეუმის ბაზაზე „საბჭოთა ოკუპაციის მუზეუმის“ გახსნა წარმოადგენდა. აღნიშნულმა ახლიდან გაააქტიურა ერთი მხრივ საბჭოთა/რუსულ ოკუპაციასთან და დომინირებასთან გამორული წინააღმდეგობის მკვეთრად პოლიტიზებული ნარატივი და მეორე მხრივ უზარმაზარი რეპრესიული მანქანით გამოწვეული ვიქტიმიზაცია. აღნიშნული ქართველებს გამორიცხავდა საბჭოთა სისტემიდან, რომლის ჩავარდნებიც მხოლოდ რუსეთს მიეწერებოდა. „ვარდისფერი“ სტალინის ინტერპრეტაციაზე დაყრდნობით, ეთნიკურად ქართველ ბოლშევიკ ლიდერებს, როგორებიც იყვნენ სტალინი, ორჯონიკიძე ან ბერია, მიაკუთვნებდნენ რუს „სხვას“ ოკუპირებული ქართული „ჩვენ“-ის საპირისპიროდ (Karaia 2015, 117–150; Datunashvili 2016; Batiashvili 2017).

2008 წლის აგვისტოს ომის შემდეგ, ინტელექტუალურ წრეებში დაიწყო განხილვა სტალინის ძეგლის არსებობის შესახებ (Heinrich Boell Foundation 2012). 2010 წლის 29 ოქტომბერს, საქართველოს პარლამენტმა მიიღო „თავისუფლების ქარტია“, რომელიც ითვალისწინებდა ყოფილი საბჭოთა მაღალჩინოსნების ლუსტრაციას და კრძალავდა საბჭოთა და ნაციტური სიმბოლოების საჯარო გამოფენას. აღნიშნული ქარტიის მთავარი ინიციატორი (გია თორთლაძე) ამტკიცებდა, რომ „თავისუფლების ქარტიამ“ დეკომუნიზაციის ფაზა დაიწყო. სინამდვილეში, „თავისუფლების ქარტიამ“ მხოლოდ საბჭოთა სიმბოლიკის საჯარო გამოყენება აკრძალა და აღმოსავლეთ ცენტრალური ევროპის სახელმწიფოებისგან განსხვავებით, სუკ-ის

ყოფილი აგენტების ან თანამშრომლების ლუსტრაცია არ მომხდარა. „ლუსტრაციის კანონპროექტს სიმბოლური და პოლიტიკური ეფექტი აქვს და არა პრაქტიკული. მისი გამოცხადებით, საქართველო ემშვიდობება საბჭოთა წარსულს“, – განაცხადა ენმ-ის წევრმა გიორგი კანდელაკმა (ხარაძე 2011).

2010 წლის 25-26 ივნისს მმართველი პარტია ენმ-ის მითითებით საჯარო ადგილებში დამონტაჟებული ყველა ვიდეოკამერა გაითიშა და გორში სტალინის ძეგლი აიღეს. აღნიშნულმა ნაბიჯმა ადგილობრივი მოსახლეობის აღშფოთება გამოიწვია. ზოგიერთი დამკვირვებელი ირონიულად შენიშნავდა, რომ აღნიშნული მიდგომა „სათანადოდ იქნა გამოყენებული იმ კაცის ძეგლის ასაღებად, რომლის რეჟიმიც ადამიანების შუალამეს ‘გაუჩინარებით’ იყო ცნობილი“ და სტალინის მიერ ერთ დროს საკუთარი ოპონენტების წინააღმდეგ გამოყენებულ „ისტორიიდან ცნობილი პოლიტიკური ფიგურის ამოჭრის“ მეთოდს წააგავდა. აღნიშნულის მიუხედავად, სააკაშვილი თანმიმდევრულად ატარებდა მძლავრ ანტისტალინური (ან „ვარდისფერი“) სიმბოლიზმის პოლიტიკას, რომლის მაგალითსაც წარმოადგენდა მისი გამოვლინება იქ, სადაც სტალინს ყველაზე მეტად აღმერთებდნენ. მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ 2008 წლის აგვისტოს ომის შემდეგ, გორი რუსული აგრესიის „ღირსშესანიშნაობად“ გადაიქცა. საქართველოს ხელისუფლებას უხერხულობას უქმნიდა ევროპელი მოკავშირეების დელეგაციების ჩაყვანა იმ ქალაქში, სადაც სტალინის ძეგლი კვლავ ამაყად იდგა ცენტრალურ მოედანზე.

თუმცა, ძეგლის აღებას სტალინის კოლექტიური მეხსიერებიდან წაშლა არ მოჰყოლია. მიუხედავად იმისა, რომ 2009 წელს მოქალაქეთა მცირერიცხოვანმა ჯგუფმა ძეგლი დააზიანა და მისი მუზეუმში გადატანა მოითხოვა, ბევრმა ადგილობრივმა აღნიშნული მოთხოვნა არ გაიზიარა (აფციაური 2009, გორის ამბები 2010, საქართველოს საზოგადოებრივი მაუწყებელი 2009). გორის დაახლოებით 7 ათასამდე მაცხოვრებელმა ხელი მოაწერა ცენტრალურ მოედანზე, ადგილობრივი თვითმმართველობის შენობის წინ სტალინის ძეგლის დაბრუნების პეტიციას.

ჩანართი №1: სტალინის აღებული ძეგლი გორის გარეუბანში (ფოტოსურათის ავტორი ელენე კეკელია)



საკაშვილის მთავრობის მიერ საქართველოს კოლექტიური მემსიერებიდან სტალინის ამოსაღებად გაწეული ძალისხმევის მიუხედავად, წინააღმდეგობა სოფლად მცხოვრებ მოსახლეობაში შენარჩუნდა. კერძოდ, სოფლად მცხოვრებლები „მალავდნენ სტალინის“ ძეგლებს, როგორც „სუსტების იარაღს“ (Scott 1987), რომ არ დაეშვათ ამ ძეგლების განადგურება. „ოქროსფერ“ და „ვარდისფერ“ სტალინის ძეგლებს შორის სიმბოლურმა ბრძოლამ საჯარო სივრცეში 2012 წლის საპარლამენტო არჩევნების შემდეგ გადაინაცვლა, როდესაც ერთიანი ნაციონალური მოძრაობა დამარცხდა და „ქართული ოცნების“ კოალიციამ საპარლამენტო უმრავლესობა მოიპოვა.

სოციოლოგიური კვლევა „ოქროსფერი“ და „ვარდისფერი“ სტალინის თავსატეხთან დაკავშირებით.

სასოფლო დასახლებებში ჩატარებული ეთნოგრაფიული სამუშაო კახეთის რეგიონსა და გორში

მეორე მსოფლიო ომის მემსიერების ადგილები საჯარო სივრცეებია, სადაც თანასოფლელები იკრიბებიან, თამაშობენ და დროს ატარებენ. ინტერვიუს მონაწილეთა შერჩევა იოლი ამოცანა არ აღ-

ჩანართი №2: სოფელ აკურაში (ფოტოსურათის ავტორი ელენე კეკელია)



მოჩნდა. რესპონდენტების ასაკი 23-დან 88 წლამდე მერყეობს, თუმცა ახალგაზრდა ასაკის ადგილობრივები ძირითადად თავს იკავებდნენ ინტერვიუზე თანხმობისგან. ასაკოვანმა მოსახლეობამ, ეჭვიანი დამოკიდებულების და უნდობლობის მიუხედავად, უფრო აქტიურად მიიღო მონაწილეობა ინტერვიუებში. მაგალითად, როდესაც სოფ. აკურაში ახალგაზრდა რესპონდენტები გვთანხმდებოდნენ ინტერვიუზე, ასაკოვანი თანასოფლელები მათ აფრთხილებდნენ: „ბიჭო სტალინზე ცუდი არაფერი თქვა, გესმის?“ (თანასოფლელი მიმართავს 24 წლის მამაკაც რესპონდენტს). იმ ძალისხმევის მიუხედავად, რომ რესპონდენტი შეკრებილთა ჯგუფისგან მოშორებით გამოკითხულიყო, თანასოფლელები ბოლოს მაინც ახლოს მოდიოდნენ, ისმენდნენ და ინტერვიუში ერეოდნენ. მაგალითად, როდესაც 23 წლის მამაკაცი რესპონდენტი ცდილობდა, ეპასუხა შეკითხვაზე, თუ როგორ უნდა გავიხსენოთ სტალინი, დანარჩენებმა სწრაფად შეაწყვეტინეს და მისი პასუხის მიმდინარეობა შეცვალეს. კერძოდ, თავდაპირველად რესპონდენტი ამბობდა, რომ შესაძლოა, ჩვენ არ უნდა ვიამაყოთ სტალინით მასობრივი დახვრეტების გამო. თუმცა, თანასოფლელების ჩარევის შემდეგ დაასკვნა:

„კი უნდა იყოს [საამაყო], თუ არ იქნება ამეების ყოფნას რა აზრი აქვს [მეორე მსოფლიო ომის მემორიალს გულისხმობს]? ხოდა იმათი ბელადი იყო სტალინი. როგორც უთამადათ არ შეიძლება, ისე სათავეში ხომ უნდა იყოს?“ (23 წლის მამაკაცი).

აღნიშნულ რესპონდენტს ახლოს მსხდომმა თანასოფლელებმა უბიძგეს, პასუხში არგუმენტებად თამადა და სიამაყე მოეყვანა. ამ შემთხვევაში, თამადა ქართველობისთვის განსაკუთრებული სიმბოლური მნიშვნელობის მატარებელია და თანხვედრაშია ერიკ სკოტის (Scott 2017) აღწერასთან, თუ როგორ შეინარჩუნა სტალინმა ქართული სუფრები და წარმოაჩინა საკუთარ თავს საბჭოთა კავშირის თამადად. ხშირ შემთხვევაში, აღნიშნულმა ინტერვიუებმა ახლოს შეკრებილ ადამიანებში ცხარე დისკუსიები გამოიწვია და ასეთ დისკუსიებზე დაკვირვების წარმოებაც ეთნოგრაფიული სამუშაოს ნაწილი იყო. რესპონდენტთა შორის მსგავსი ჩარევები და დისკუსიები მეხსიერების ადგილების შესწავლის კომუნიკაციური მეხსიერების სოციალური ჩარჩოების მნიშვნელობაზე მიუთითებს.

ასეთი ჩართვების დროს ხშირად მოჰყავდათ „ოქროსფერი“ სტალინის მხარდამჭერი არგუმენტები. მაგალითად, ერთ-ერთი ფართოდ დასახელებული არგუმენტი იყო სტალინსა და პოპულარურ ქართველ მეფეს დავით აღმაშენებელს შორის პარალელების გავლება. ანალოგიური ფორმით, სააკაშვილიც ცდილობდა სიმბოლიზმის პოლიტიკის და დავით აღმაშენებელზე არსებული ისტორიულ მეხსიერების გამოყენებით ქართული სახელმწიფოებრიობის აღ-

დგენის ამბიციების დემონსტრირებას. ირონიულია, რომ სტალინზე საუბრისას რესპონდენტები ხშირად სტალინურ რეპრესიებს დავით აღმაშენებლის ისტორიული მაგალითით ამართლებდნენ: „მაშინ დავით აღმაშენებელს რომ აქებენ, მაგან 80 ფეოდალს ერთდროულად მოაჭრა თავი!“ (88 წლის მამაკაცთან ინტერვიუში ჩართული ნათესავი). რესპონდენტების მიერ სტალინური რეპრესიების განხილვისას ხშირად ვხვდებით ალევორიებს დავით აღმაშენებელთან:

რეპრესიები? სადაც დადებითია, იქ უარყოფითიც ხომ არის? (...) დავით აღმაშენებელი უარესი დიქტატორი იყო, მაგრამ ქვეყანა ნომერ პირველი იყო მსოფლიოში (თანასოფლელი რესპონდენტს ეხმარება). ქვეყნის წინააღმდეგ ვინც გამოვა, ყველა უნდა მოაცილო. (61 წლის მამაკაცი).

შეკრებილ მონაცემებში ნათლად გამოიკვეთა სოციალიზაციის მეშვეობით „ოქროსფერი“ სტალინის დამკვიდრებული ჩარჩოს შედეგები. შეკითხვაზე, ეთანხმებოდნენ თუ არა სტალინის ძეგლების დარჩენას, ზოგიერთ პასუხში თემური პოზიციონალურობა გამოვლინდა. ვანდალიზმის აქტებით უკმაყოფილების გამოხატავასთან ერთად, რესპონდენტები ამტკიცებდნენ, რომ სოფელში ყველა ერთნაირად ფიქრობდა. მაგალითად, 78 წლის მამაკაცმა რესპონდენტმა გაიხსენა, რომ:

„ზა როძინუ, ზა სტალინუ-ს“ იძახდა ყველა და მე რაღა. (...) მე, მაგალითად, 99 პროცენტით მადლობელი ვარ, რომ სტენდი იქნება თუ რა, რომ გაკეთდეს რამე. რისთვის და ქვეყანა გაკეთდა. ყველა ემადლობელბოდა სტალინს. მართალია, შიმშილიც იყო ჭუჭყიც, მე მგონი რომ უყვარდათ. საქართველოსთვის სულ ყველაფერი გააკეთა. (...) ჩემი თაობის ხალხი კმაყოფილია და ახალგაზრდობა რა ვიცი.

მორიგმა რესპონდენტმა, 76 წლის მამაკაცმა სტალინის ძეგლის მიმართ მხარდაჭერის დაფიქსირებასთან ერთად, წუხილი გამოთქვა, რომ სტალინის აღქმასთან დაკავშირებული ცვლილებები, მასში გაუგებრობას იწვევდა:

მე ბავშვობიდან ეგრე ვარ გაზრდილი, ამას ადიდებდნენ. ადრე ბოლშევიკებს ადიდებდნენ ახლა ამტყუნებენ და მენშევიკებს ადიდებენ. რომელი დავიჯერო აბა? რა გააკეთო?⁹

საკრალური

სტალინის მხარდამჭერთა საცხოვრებელ სახლებში ჩატარებულმა ეთნოგრაფიულმა კვლევამ სოფლად და ქალაქად საერთო

შტრიხები გამოავლინა. სტალინის ყველა თაყვანისმცემელს ჰქონდა სტალინისადმი მიძღვნილი კუთხე, ან ზოგიერთ შემთხვევაში, მთელი ოთახიც, სადაც შეგროვებული და გამოფენილი იყო ძეგლები, ნახატები, წიგნები, მარკები, დოკუმენტები, მედლები, სურათები, ხელნაკეთი ნივთები და სტალინთან დაკავშირებული სხვა ექსპონატები. მათ საკრალურ მნიშვნელობაზე მიუთითებს ის გარემოება, რომ აღნიშნული ადგილები იყო რუდუნებით მოვლილი, დაცული და შენახული, როგორც სახლის ყველაზე მეტად საამაყო ძვირფასეულობა. დიურკჰეიმისეული ხედვით, ასეთი სივრცეები

ჩანართი №3: თელავში (ფოტოსურათის ავტორი ელენე კეკელია)



„საკრალურ“ ნაწილად მიიჩნევა და მფლობელები პატივისცემით ეპყრობიან მათ. ისეთ ადგილებში, სადაც მსგავსი კუთხეები არ იყო, თვალსაჩინო ადგილზე ეკიდა სტალინის ფართო ზომის პორტრეტები. საქართველოში, როგორც თითქმის სრულად მართლმადიდებლურ ქრისტიანულ ქვეყანაში, სახლებში, როგორც წესი, ხატების და სალოცავი კუთხეებია მოწყობილი. მაგალითად, ჩანართი №4-ზე წარმოდგენილი ოთახი სრულიად ეთმობა სტალინს, თუმცა ამავე ოთახის მომცრო კუთხეში ასევე განთავსებულია რელიგიური ხატებიც.

ჩანართი №4: გორში (ფოტოსურათის ავტორი ელენე კეკელია)



დიურკჰეიმისეული საკრალურის და პროფანულის კონცეფციის თანამედროვე გაგებით, ქართულ სახლებში სტალინისადმი მიძღვნილი ოთახები საკრალურის რანგში გადის. გარკვეული კავშირი არსებობს საკრალურსა და კომემორაციის თანამედროვე ფორმებს შორის (Schwartz 1982 კომემორაციაზე და Warner 1959 აშშ-ის ხსოვნის დღეზე).

სტალინის კულტმა და ბერიას ნამუშევარმა ნამდვილად წარმატებული ნარატივები წარმოშვა. რესპონდენტებს ხშირად მოჰყავდათ მაგალითად, რომ სტალინმა კარიერა სიღარიბეში, ყოველგვარი მხარდაჭერის გარეშე დაიწყო და მხოლოდ ერთი კიტელით გარდაიცვალა: დამისახელებთ, ერთი თუ რამე აგარაკი ან შვილი დარჩენია? სახელი რომ მოხვეჭილია ეს არის დისციპლინის საკითხი” (88 წლის მამაკაცი).

სხვა რესპონდენტმა აღნიშნა სტალინის სავარაუდო მომჭირნეობა და ასკეტური ცხოვრების სტილი და ის თანამედროვე პოლიტიკოსებს შეადარა:

მგონია რომ სულ დამახინჯებულად იწერება დღეს და დღევანდელი ახალგაზრდობა ვერ გაიგებს სიმართლეს. კაცმა ერთ კიტელში გაატარა თავისი სიცოცხლე! პარლამენტში 45 მილიონერი ზის და რომელია ხალხისთვის? და ის კაცი კიდე გლეხობისთვის იყო (61 წლის მამაკაცი).

ზოგიერთ რესპონდენტს ემოციური აღელვების ნიადაგზე თვალები ეცრემლებოდა ან ტირილს იწყებდა. აშკარა იყო სტალინის „ტანჯვისა და ასკეტურობის“, ისევე, როგორც წარმატებისკენ მიმავალი გრძელი გზის მიმართ გამოვლენილი ემპათია და მისი დისციპლინით აღფრთოვანება. ზოგიერთ შემთხვევაში ასეთ მოწიწებულ

დამოკიდებულებას თან ახლდა მოსაზრება სტალინის მართლმადიდებლური ეკლესიის წმინდანად შერაცხვის თაობაზე. აღნიშნულ საკითხზე არსებული უთანხმოება ნათლად გამოჩნდა გორის კონკრეტული მართლმადიდებლური ტაძრის შემთხვევაში, სადაც ორგანიზაცია „სტალინისტი“ წევრებმა სტალინის პორტრეტი პარაკლისის გადასახდელად მიიტანეს. 75 წლის ქალმა რესპონდენტმა გაიხსენა, რომ კონფლიქტი მას შემდეგ დაიწყო, რაც ადგილობრივმა მოძღვარმა ეკლესიაში სტალინის პორტრეტის შეტანა გააპროტესტა. ამავე რესპონდენტის შეხედულებით, სტალინი აუცილებლად უნდა შეირაცხოს წმინდანად.

ხილჩატეხილობა ორ სამყაროს შორის

საველე სამუშაოს ერთ-ერთ მიგნებას წარმოადგენდა სტალინისტების და ანტისტალინისტების ურთიერთდაპირისპირებულ ჯგუფებს შორის კომუნიკაციის სრული არარსებობა. ორივე ჯგუფი არა მხოლოდ წარმოსახავდა განსხვავებულ მტერს, არამედ საკუთარ თავს მიიჩნევდა ჩაგრული უმცირესობის ჯგუფად, რომელთაც დამალვა ან საკუთარი „არამეინსტრიმული“ იდეებისთვის ბრძოლა უწევთ. ჩვენ შემთხვევაში, სტალინის ძეგლებთან დაკავშირებით მორალური ერთიანობა ვერ აღმოვაჩინეთ (მსგავსად Wagner-Pacifci and Schwartz 1991). ვიეტნამის ომის ვეტერანთა მემორიალის ანალიზისას, ავტორებმა კრიტიკულად განიხილეს დიურკჰეიმისეული რწმენა, რომ კომემორაციის უმთავრეს მიზანს მორალური ერთიანობა წარმოადგენს. ავტორებმა აჩვენეს, რომ კულტების განვითარება და კვლავწარმოება ხდება არა მხოლოდ საერთო იდეების და დიდებული წარსულის გარშემო, არამედ ისეთ შემთხვევებში, როგორიცაა არაერთგვაროვანი შეფასებების მქონე ვიეტნამის ომი. მოსაზრება, რომ ხდება წარმატებული ხატების კვლავწარმოება, კონკრეტულად კონსოლიდირებულ კულტებს არ უკავშირდება.

სტალინის მხარდამჭერებმა სტალინის ძეგლების დაზიანების თაობაზე რამდენიმე ქრელი შეთქმულების თეორია გაგვაცნეს. ზოგიერთის შეხედულებით, ამაში ჩართული ჯგუფი ფეოდალი ბატონების შთამომავლები იყვნენ, რომლებსაც სტალინი კოლექტივიზაციის ეპოქიდან სძულდათ, სხვები კი ამას არაცივილიზებულ/ბარბაროსულ პროვოკაციად მიიჩნევდნენ. შეკითხვაზე, თუ რა ამოძრავებდათ ადამიანებს, რომლებმაც სტალინის ძეგლები დააზიანეს, ერთსულოვანი მოსაზრება იყო, რომ ისინი „ბრძანებებს ასრულებდნენ“. „ახალ მთავრობასთან უნდოდათ თავის გამოჩენა თანამდებობისა და სამსახურების მიღების იმედით და კარგი სამსახურები თავისი შვილებისთვის“ (მერაბი, 64 წლის). სხვა რესპონდენტები ადანაშაულებდნენ ვარდების რევოლუციის დროინდელ

ახალგაზრდულ მოძრაობას „კმარა“, პოლიტიკურ პარტიას „გირჩი“ და მასონებს, დაზიანების აქტების დაფინანსებაში კი – ზოგადად არასამთავრობო სექტორს. ცალკეულმა რესპონდენტებმა თავი შეიკავეს პოლიტიკური პარტიის დაკონკრეტებისგან, თუმცა დარწმუნებული იყვნენ, რომ ეს პოლიტიკური იყო და ადგილობრივებიდან არავინ გაბედავდა სოფლის „შეურაცხყოფას“ ზემოდან წამოსული დირექტივის გარეშე:

სოფელში, ახალგაზრდებში ისეთი არავინ მეგულება, რომ პირადად სტალინზე ყოფილიყო ნაწყენი და ეგეთი რამე გაეკეთებინა (...) მითითება შეასრულეს, რომ სოფელი გაღიზიანებულიყო, იმიტომ, რომ იცოდნენ, რომ სოფლის უმეტესობას რაღაც სიმპათიები გააჩნდა სტალინის მიმართ (მიხეილი, 61 წლის).

მიხეილი ერთადერთი არ ყოფილა, ვინც ვანდალური აქტების მოტივაციად ადგილობრივი თემის შეურაცხყოფა დაასახელა. რესპონდენტები ხშირად იყენებდნენ სიტყვა „შეურაცხყოფას“. სამოქალაქო აქტივობების ისტორიებმა მოგვიანებით გაამჟღავნა, თუ რატომ აღიქმებოდა ძეგლების დაზიანება შეურაცხყოფად. ამკარაა, რომ თემებმა რეალური სამოქალაქო ძალისხმევა გასწიეს სტალინის ძეგლების აღსადგენად. აღნიშნულ ძალისხმევაში ჩართული აქტივისტები უმეტესწილად დაბალი სოციალურ-ეკონომიკური სტატუსის მატარებელი პირები იყვნენ. ყველა თემს ვანდალიზმის საპასუხო ნაბიჯები არ გადაუდგამს, თუმცა ზოგიერთ შემთხვევაში რამდენიმე ასეთი მცდელობაც კი დაფიქსირდა. ასეთი სიმტკიცის მაგალითია ზემო ალვანი, სადაც სოფლის მოსახლეობა რელიგიური მოწიწებით უვლიდა სტალინის მონუმენტს. თავდაპირველად ძეგლი 1956 წელს ხრუშჩოვის საიდუმლო სიტყვის შემდეგ აიღეს. მოგვიანებით, 1990-იანი წლების დამოუკიდებლობის ეპოქაში, თავი მოატეხეს. მესამედ სოფელმა წინააღმდეგობა სააკაშვილის ხელისუფლების მიერ ძეგლის აღების მცდელობაზე გამოხატა. საბოლოოდ, 2012 წელს შეღებვის შემდეგ, ადგილობრივებმა ძეგლი აღადგინეს და საკუთარი ძალებით იცავენ. სახელმწიფო წარმომადგენელი იხსენებს ადგილობრივი თემების აქტივობას ქვემო და ზემო ალვანში, რომელიც სამოქალაქო აქტივიზმის ფორმით ვლინდება:

ქალაქიდან ჩამოვიდა ვიღაც ქალბატონი, ძეგლს მიასხა წითელი კრასკა. გამოვიდა მთელი სოფელი, იმაზე მეტი, ვიდრე კვეთერაზეა ახლა. ნახეს სპეციალისტები, წააცალეს წითელი ფერი. მოკლედ, შეურაცხყოფილი ძეგლი ისევ აღადგინა ქვემო ალვანის მოსახლეობამ (...) უარესი ამბავი მოხდა ისევ ზემო ალვანში, და მათ ახალგაზრდობას შეუერთდა მთლიანი მოსახლეობა და ძალიან დიდი

თანხა დაიხარჯა. არ ვიცი რამდენი, თავისით მოაგროვებს. არავის გაუწევია აგიტაცია. ხალხი მოვიდა, ხელოსნები თვითონ გამოიკვეთნენ და აღადგინეს. ამის მერე ყარაულობდნენ (მერაბი, 64 წლის).

ქალაქ გორის სტალინისტთა ორგანიზაციის ხელმძღვანელის განცხადებით, მან 11,000 ხელმოწერა შეაგროვა სტალინის ძეგლის აღდგენის მოთხოვნით. ორგანიზაციის წევრებმა ასევე შეკრიბეს შემოწირულება ძეგლის კვარცხლბეკის გასაკეთებლად. აღნიშნული ხელმოწერების არსებობა მოგვიანებით ეჭვქვეშ დააყენა ასევე ქ. გორში მცხოვრებმა, რომლის მტკიცებითაც, მცდელობების მიუხედავად, ხელმოწერების ნახვა ვერ შეძლო. ამავე მოქალაქის განცხადებით, მას შემდეგ, რაც შეიტყო, რომ ხელმოწერების რაოდენობა საეჭვოდ შეიცვალა 4,000-დან 26,000-მდე, იგი ვარაუდობს, რომ ყველა ხელმოწერი გორის მუნიციპალიტეტის მაცხოვრებელი არ არის (26 წლის ქალი).

ხელისუფლების წარმომადგენლებმა „ბარბაროსული“ ქმედებები“ დაგმეს და განაცხადეს, რომ „ძეგლების არაეთიკურად შეურაცხყოფის“ ნაცვლად უმჯობესი იქნებოდა მოლაპარაკებების გამართვა:

თუ ძეგლი მიუღებელია საზოგადოებისთვის, ალებაც შეიძლება ესაც არაა ტრაგედია... არ ღირს ამაზე დაპირისპირება. თუ საზოგადოებაში რამე კონფლიქტია, ამ აზრით, კარგი იქნება თუ ხელისუფლება მედიატორის როლში გამოვა (დავითი, 30 წლის).

ადგილობრივ მოსახლეობაში სტალინის ძეგლების აღდგენის გამბედაობა გარკვეულ კავშირშია ახალი მმართველი პარტიის (ქართული ოცნება) მიერ საბჭოთა წარსულთან ნაკლებად აგრესიულ და რიგ შემთხვევაში მხარდამჭერ დამოკიდებულებასთან. თუმცა, ხელისუფლების წარმომადგენლები, რომლებსაც არ სურდათ საერთაშორისო თანამეგობრობის თვალში სტალინის მხარდამჭერად გამოჩენა, სწრაფადვე გაერიდნენ კონფლიქტს და ძეგლების შენახვაში ადგილობრივი მოსახლეობა დაადანაშაულეს. ქ. გორის მუნიციპალიტეტმა სტალინის დაბადების დღისთვის (2012 წლის 21 დეკემბერი) სტალინის ძეგლის აღსადგენად ბიუჯეტიდან 5,000 ლარი გამოყო.¹⁰

აზრთა სხვადასხვაობა წარმოიშვა იმ საკითხთან დაკავშირებითაც, საერთოდ უნდა იდგეს თუ არა სტალინის ძეგლები სოფლად/ქალაქად.¹¹ ხშირი პასუხი იყო: „რატომაც არა? აი რას აშავებს ეს ძეგლი? ვინმეს აწუხებს თუ რამეს აფუჭებს?“ აშკარაა, რომ ეს მიდგომა კარდინალურად განსხვავდება იმ აქტივისტების პოზიციისგან, რომლებიც სტალინის ძეგლებს ლიბერალური დემოკრატიის სიმბოლურ უარყოფად მიიჩნევენ. ადგილობრივები არ უკავშირებენ

თანამედროვე რუსულ პოლიტიკას, ოკუპაციას, ომებს და სტალინის ისტორიულ ფიგურას: კი ბატონო, დააშავა? დაწერე რომ დააშავა, მაგრამ ებრძოლო მკვდარ კაცს არ ვიცი? (მიხეილი, 61 წლის) ან „მე პირადად სტალინის მხოლოდ ისე ვუყურებ, როგორც ისტორიულ ფიგურას“ (მამაკაცი 24 წლის).

ხელისუფლების კიდევ ერთი წარმომადგენლის მტკიცებით, შეცდომაა თითოეულ სტალინისტში თანამედროვე რუსული პოლიტიკის მხარდამჭერის ამოცნობა:

ვინც რუსეთის პოლიტიკის წინააღმდეგ არის განწყობილი, ის ავტომატურად, როგორც წესი, სტალინის წინააღმდეგაც არის განწყობილი, რაც მე ვფიქრობ ალარ არის კავშირში, იმიტომ რომ ის 70 წლის წინ იყო. ჩემთვის მაინცდამაინც რუსეთუმეობასთან არ ასოცირდება. თუ ვიღაც სტალინს სცემს პატივს, ის არ ნიშნავს იმას, რომ ავტომატურად რუსეთუმეა (დავითი, 30 წლის).

„ვარდისფერი“ სტალინის აქტივისტებმა, რომელთა ძირითად სამიზნეს პოლიტიკური პარტიები წარმოადგენდნენ, სათანადოდ ვერ შეაფასეს ძეგლების აღდგენის უკან მდგომი ადგილობრივი თემები. ხანდაზმულ ქართველ სტალინისტთა კონკრეტული ქსელების ნაცვლად, აღნიშნული აქტივისტების სამიზნეს წარმოადგენდა ახალი ხელისუფლება (ქართული ოცნება), სტალინის რეაბილიტაციის რუსული პოლიტიკა და საერთაშორისო თანამეგობრობა. მათ სურდათ საერთაშორისო საზოგადოებას სცოდნოდა, რომ საქართველოში ყველა არ ეთანხმებოდა აღნიშნულ პოლიტიკას.

დემოგრაფიული თვალსაზრისით, ჩვენ მიერ გამოკითხული ხუთივე აქტივისტი სეკულარული და განათლებული ახალი თაობის ნაწილია და მოსახლეობის საშუალო ფენის პროფესიონალთა ნაწილს მიეკუთვნებიან, რომლებიც ძირითადად დედაქალაქში ცხოვრობენ. არც ერთი მათგანი არ წარმოადგენს მოქმედი მთავრობის მხარდამჭერს და ყველა მათგანი აცნობიერებს რუსეთის რბილი ძალისა და გავლენის საფრთხეს. მათი აღქმით, სტალინის ძეგლები უფრო მეტია, ვიდრე სტალინის უბრალო რეპრეზენტაცია და სტალინის ძეგლების აღდგენა ქართული სახელმწიფოს დემოკრატიული და ლიბერალური განვითარების წინააღმდეგ განხორციელებულ პრორუსულ აგრესიას წარმოადგენს. ერთ-ერთი აქტივისტის, 30 წლის მამაკაცის თქმით:

ხელისუფლების ცვლილების შემდეგ (მოდი პირდაპირ ვთქვათ), პრორუსული ძალები გაძლიერდნენ. ამ ძალებმა დაიწყეს მცირედი პროვოკაციების ორგანიზება და ჩვენ ადევკატურად ვუპასუხეთ ამაზე. ჩვენ მაქსიმალურად ვცადეთ, რომ მათ თავი შერცხვენილად

ეგრძნოთ და ამავე დროს დაგვემცირებინა როგორც საქართველოს ბნელი მხარე, ისე მომავლის ბნელი პერსპექტივა. სტალინის უდიდესი სიმბოლური დატვირთვა გააჩნია და მასთან ასოცირდება ჩემის ქვეყნის, ერისა და ხალხის თავისუფლების უკიდურესი შეზღუდვა. ჩემთვის ერთი და იგივეა სტალინისთვის ხოტბის შესხმა და თავისუფლების დაკარგვა. ადამიანი, რომელიც აღმერთებს სტალინს, უგულებელყოფს საქართველოს დამოუკიდებლობას და მის სუვერენიტეტს.

სტალინის ფიგურას, რუსულ პოლიტიკას და ქართულ ნაციონალიზმს შორის კავშირების გაბმით, რესპონდენტი ახდენს ოკუპირებულ ქართველ „ჩვენს“ და რუს „სხვას“ შორის განსხვავების კლავწარმოებას. კიდევ ერთმა 31 წლის მამაკაცმა აქტივისტმა საერთაშორისო განზომილებაც შემოიტანა და განაცხადა, რომ მათ მიზანს ქართულ კულტურასა და რუსულ კულტურას შორის არსებული განსხვავებებზე ხაზგასმა წარმოადგენდა:

იქ (რუსეთში) სტალინის კულტი ძლიერია როგორც მოსახლეობაში, ისე პოლიტიკურ ელიტაში (მაგალითად, სტალინის ფიგურამ გაიმარჯვა რუსეთის საზოგადოებრივ არხზე გასულ სატელევიზიო შოუში „ჩვენი გმირები“).¹² ჩვენი საქციელით ხაზს ვუსვამთ, რომ საქართველოში, როგორც მინიმუმ, ყველას არ გააჩნია ნოსტალგია სტალინისა და მისი პოლიტიკის მიმართ.

კიდევ ერთი აქტივისტის, 25 წლის მამაკაცისთვის, სტალინი ბოროტებასთან, იმპერიალიზმთან, მკვლელობასთან და ხალხის ჩაგვრასთან ასოცირდება. მისი თქმით, ჯგუფის ქმედება მშვიდობიანი პროტესტის გამოხატულებაა, რომლითაც მათ სცადეს სტალინზე ახალი დისკუსიის დაწყება. მის მიერ ჩამოთვლილ 20 მიზეზს შორის, თუ რატომ შელება სტალინის ძეგლი, გვხვდება „სტალინის გავლენა ქართულ ნაციონალიზმზე“ და „საქართველოს ოკუპაცია“. სხვა რესპონდენტებისთვის სტალინის ძეგლი განასახიერებს „კულტურული პროვინციალიზმის სიმბოლოს“, ანუ იმას, რაც ახალ მთავრობას სტალინის „ბოროტ და დაუნდობელ“ იდეოლოგიასთან აკავშირებს.

მაშინ ვინ არის უმცირესობაში? 88 წლის სტალინისტი ფიქრობს, რომ მას უკვე აღარ გააჩნია საუბრის უფლება და ახალ გარემოს უფროთხის, თუმცა ამავე პოზიციაზე არიან სხვა აქტივისტებიც. აქტივისტები ვინაობას მაღავენდნ და ასე ებრძოდნენ ახალარჩეულ ხელისუფლებას. 26 წლის ქალი რესპონდენტის მტკიცებით, ფაქტი რომ აქტივისტებს ვინაობის დამალვა და საქმის ღამის საათებში კეთება უწევთ ნიშნავს, რომ თავს უსაფრთხოდ არ გრძნობენ. მისივე თქმით, არსებულ გარემოში ანტისტალინისტური განწყობების გამოხატვა ნონკონფორმისტული საქციელია.

სტალინის კომემორაციის თაობაზე არსებულ კონფლიქტში, გვაქვს თუ არა საქმე მხოლოდ ასაკოვან ან ვეტერან სტალინისტებთან? მტკიცებულებების თანახმად, არა. გორელი აქტივისტების ჯგუფმა, რომლებმაც მსვლელობები მოაწყო და სტალინის ქუჩისთვის სახელის გადარქმევას ითხოვს, ახალი სამიზნე ჯგუფი აღმოაჩინა. ამკარაა, რომ „მარო მაყაშვილის“ მოხალისეთა ჯგუფის წევრები, მსგავს საფრთხეს ახალგაზრდა თაობაშიც ხედავენ:

ერთი პერიოდი მშვიდად ვიყავით და ვამბობდით, რომ მოხუცები გამოდიან 9 მაისის მარშზე და, ბუნებრივია, სენტიმენტები აქვთ. მაგრამ შემდეგ უკვე მათ რიგში ახალგაზრდებსაც ვხედავდით. შვილები, შვილიშვილები და სულ პატარები და მერე მივხვდით, რომ ჩვენი დუმილი და შემგუებლობა შეიძლება მთლად სწორი არ ყოფილიყო. ჩვენი იმედი, რომ ის წარმავალი თაობაა, უსაფუძვლო იყო და ამიტომ გადავწყვიტეთ, რომ მოზარდებთან დაგვეწყო კომუნიკაცია. (26 წლის ქალი გორიდან).

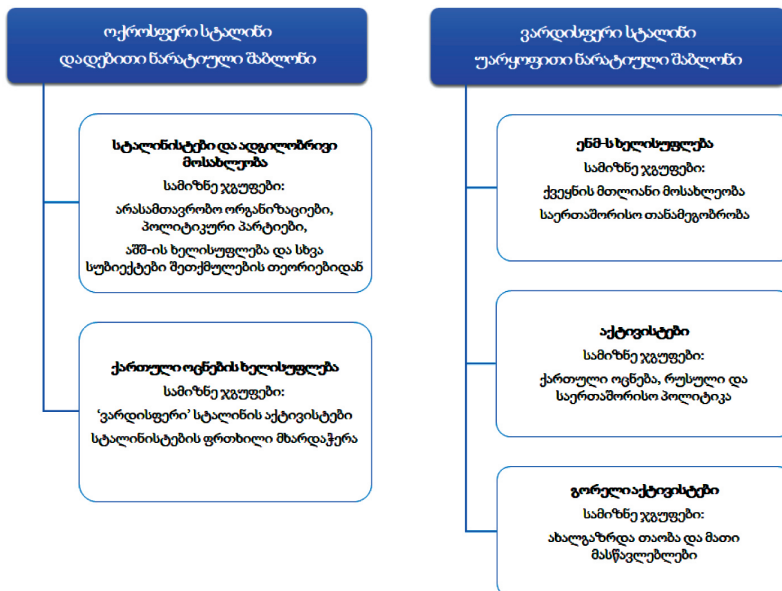
დასკვნა

აღნიშნულ ნაშრომში შევეცადეთ გვეჩვენებინა, თუ როგორ გამოიყენებოდა სტალინის კულტის ნარატიული შაბლონი ორი განსხვავებული მიმართულებით: სტალინის როგორც პატარა ერის დიდი შვილის საკულტო ფიგურის მხარდამჭერი „ოქროსფერი“, ანუ პოზიტიური, და ნეგატიური „ვარდისფერი“ მოდელი, რომელიც ხრუშჩოვის საიდუმლო სიტყვით დაიწყო და განვითარება გორბაჩოვის „გლასნოსტის“ და სააკაშვილის ანტისაბჭოთა რიტორიკის პერიოდში პოვა. სტალინის კულტი მეხსიერების „ოქროსფერ“ და „ვარდისფერ“ კონფლიქტურ ადგილებად კრისტალიზდა, რომელიც კულტურულ საცავში ინახება და მიმდინარე პოლიტიკური კონტექსტის შესაბამისად აქტიურდება. ჩატარებულმა საველე სამუშაომ საშუალება მოგვცა, უკეთ გაგვეგო სტალინის ძეგლების აღდგენასა და დაზიანებასთან დაკავშირებით არსებული კონფლიქტი.

პირველ რიგში, „შეკრებილი“ მეხსიერების ნაცვლად მეხსიერების „კოლექტიურ“ სოციალურ ბუნებაზე ორიენტირებით, ვაჩვენეთ, რომ სტალინის ძეგლების არსებობის გასამართლებლად ნარატიული შაბლონის პოზიტიურ („ოქროსფერ“) ვერსიას მხოლოდ ასაკოვან მოქალაქეთა ჯგუფი არ იზიარებს. კერძოდ, ადგილობრივ თემებს შორის კომუნიკაციური მეხსიერების შედეგად, აღნიშნულ ნარატივს ახალგაზრდა თაობის წარმომადგენლებიც ტირაჟირებენ. მეორე – საველე სამუშაომ გამოავლინა, რომ ანტისტალინისტები ნარატიული შაბლონის უარყოფითი („ვარდისფერი“) ვერსიის ხელახლა გააქტიურებას ცდილობენ. ნარატიული შაბლონის მათ მიერ

წარმოდგენილი ვერსია თანამედროვე პოლიტიკური კონტექსტით არის გამდიდრებული (განსაკუთრებით პუტინის მმართველობის პერიოდში რუსეთში სტალინის კულტის აღორძინებით). ორივე შემთხვევაში, დროთა განმავლობაში შინაარსის ცვლილების მიუხედავად, სტალინის კულტის თავდაპირველი ნარატიული შაბლონი უცვლელად შენარჩუნდა. მესამე – ჩვენ დავინახეთ, რომ კონფლიქტის ორივე მხარე თავს მარგინალიზებულად გრძნობს და მიიჩნევს, რომ პოლიტიკური ძალაუფლების მხრიდან საფრთხე ემუქრება. აღნიშნული საფრთხე აქტივისტებისთვის მკაფიო გახდა მაშინ, როდესაც ხელისუფლებამ მათ წინააღმდეგ საქმე აღძრა. საფრთხემ რეალური კონტურები შეიძინა სტალინისტებისთვისაც, როდესაც მათთვის ცნობილმა სამყარომ რღვევა დაიწყო. კერძოდ, ჩვეული ცოდნის ჩარჩოების გაქრობის შემდეგ, მათ თავი გაუცხოებულად იგრძნეს და ჩათვალეს, რომ საჭირო იყო რეაგირება. მეოთხე, კონფლიქტის შემდეგ, ხელისუფლების წარმომადგენლები მომხდარი მოვლენებისგან დისტანცირდნენ და ხელი ადგილობრივებისკენ გაიშვირეს. მეხუთე და ბოლო, „უმრავლესობად“ ჩამოყალიბების და სასურველი ნარატიული შაბლონის დამკვიდრებისთვის ბრძოლაში, ორივე ჯგუფმა არასწორად მოახდინა საკუთარი სამიზნეების რეპრეზენტაცია. აღნიშნულ ჯგუფებს შორის არსებული საკომუნიკაციო ნაპრალი იყო არა მხოლოდ იდეოლოგიური, არამედ ფაქტობრივიც. საბოლოო ჯამში, მივიღეთ სრულიად განსხვავებული სამიზნე ჯგუფების და მოტივაციის მთელი ქსელი.

ჩანართი №5: სტალინის შესახებ არსებული ნარატივების კომუნიკაციური „უფსკრული“:



მაშინ, როდესაც სტალინის თაობის შემოფოტების საგანს საკუთარი კომუნიკაციური მესიერების კულტურულ მესიერებად გარდაქმნა წარმოადგენს, სახელმწიფოს სტალინისტური წარსულის მიმართ ჯერაც არ შეუშუშავებია ეროვნული დონის ოფიციალური მესიერების პოლიტიკა. სახელმწიფოს ინდიფერენტულობა იმაშიც ვლინდება, რომ ხელისუფლება არ უზრუნველყოფს იმ სამოქალაქო აქტორების მხარდაჭერას, რომლებიც დიდი ტერორის დროს დაღუპული ადამიანების მასობრივი საფლავების ადგილმდებარეობას დადგენაზე მუშაობენ. რეპრესიების შესახებ მოგონებების გაზიარება ძირითადად კვლავაც პრივატულ სივრცეში ხდება.¹³ მესიერების კონფლიქტური ადგილები ცხადყოფს, რომ ორივე სამოქალაქო ჯგუფმა სტალინის ძეგლები საკუთარი ერთმიმართულებიანი ვერნაკულარული მესიერების სიმბოლური გამოხატვის მიზნით აირჩია. ეს ყველაფერი მიუთითებს, რომ არ არსებობს ურთიერთქმედება სახელმწიფოს (რომელიც მხოლოდ აღიქმება, როგორც მთავრობა) და საზოგადოებას შორის, რაც შეესაბამება მესიერების ოფიციალურ და ვერნაკულარულ კულტურულ გამოხატვებს (ბოდნარი 1994). შედეგად, ქართულ საზოგადოებაში სტალინის მემკვიდრეობასთან მიმართებით დღემდე არ შექმნილა საჯარო მესიერება და ფორმალური პოლიტიკური პრაქტიკის საერთო საფუძველი.

- 1 ძეგლების აღდგენა უმეტესად ხორციელდებოდა ადგილობრივი მოსახლეობის ინიციატივით და ძალისხმევით, ძირითადად ხელისუფლების წარმომადგენელთა მხარდაჭერით.
- 2 წულაძე, ზაზა. 2013. „ამერიკის ხმა:“ „სტალინის 50 ძეგლი, რომელიც უნდა შედებოდეს, სანამ ცოცხალი ხარ“. 11 თებერვალი 2013. <https://www.amerikiskhma.com/a/georgia-stalin-vandalism/1600958.html>, (ჩამოტვირთულია 2019 წლის 3 სექტემბერს).
- 3 კიკნაძე 2005:28-52; მაისურაძე & თუნ-ჰოპენშტაინი 2015:205-303. სომხეთზე: ლემანი 2012. თანამედროვე მითის შესახებ თეორიულ დისკუსიაზე: ბარტი 2012:217-274.
- 4 გამონაკლისის სახით არსებული თვისებრივი კვლევისთვის იხ. პიტერ კაბაჩნიკი (2018).
- 5 „აღნიშნული პერსპექტივით, შეკრებილი მესიერების მიდგომის გამოყენება მესიერების მიმართ, ბევრ რამეს მხედველობის მიღმა ტოვებს. მართლაც, ამ მხრივ, შესაძლებელია ვიდავოთ, რომ ანკეტირებული კვლევა სოციალურ მესიერებაზე გამორიცხავს ბევრ ისეთ რამეს, რაც ჭეშმარიტად სოციალურია მესიერების შესახებ“ (ოლიკი 1999, 342).
- 6 მეორე ჯგუფი იმდენად მცირერიცხოვანია, რომ ე. კეკელიას

ხელთ არსებული ინფორმაციით, ინტერვიუ ჯგუფში შემავალ აქტივისტთა 71%-თან ჩატარდა. აღნიშნული ინტერვიუები ჩაიწერა 2015 წლის შემოდგომაზე ე. კეკელიას სადისერტაციო ნაშრომზე მუშაობის ფარგლებში.

- 7 თემებისა და კოდირების კატეგორიების განსაზღვრის მიზნით, ჩანაწერები სკრუპულოზურად დამუშავდა. შემდგომ ეტაპზე, კოდირების პროტოკოლში განხორციელდა კოდირების კატეგორიების დახვეწა და ძირითადი აზრების დაჯგუფება, რამაც ხელი შეუწყო ანალიზს შესაბამისი კატეგორიების დაკავშირების მეშვეობით. ინდექსაციის სისტემისთვის გათვალისწინებული იყო სიხშირე, ინტენსივობა და გამოცხადება. ანონიმურობის დაცვის მიზნით, დაფარულია ყველა სახელი და გვარი, საჯარო თანამდებობის პირების გარდა.
- 8 სტალინი ცდილობდა „ლეგიტიმურობის კონსტრუირებას, პიროვნების კულტის, განვითარების მეშვეობით“, რომელიც ლენინის რევოლუციური ლიდერობით გამომუშავებული ქარიზმატული ძალაუფლების ღია შეთვისების გზით ჩამოყალიბდა. ერთი შეხედვით პარადოქსულობის მიუხედავად, შესაძლებელია ვამტკიცოთ, რომ მაქს ვებერის ქარიზმატული ლიდერის თეორია სტალინის მიერ ‘პიროვნების კულტის’ შექმნით ლეგიტიმურობის მოპოვების მცდელობის შესწავლის შესაფერის ინსტრუმენტს წარმოადგენს. რუტინიზებულ ქარიზმის გამოყენებით, არა მხოლოდ უკეთესად ვიაზრებთ სტალინის მიერ ლეგიტიმურობის მოპოვების მცდელობებს, არამედ გვეძლევა თანამედროვე მედიის გამოყენებით არადემოკრატიული ლეგიტიმაციის ტექნიკების შესწავლის დამატებითი შესაძლებლობაც“ (Strong and Killingsworth 2011, 391; Maisuradze 2017, 318-319).
- 9 მენშევიკები წარმოადგენდნენ რუსეთის სოციალ-დემოკრატიული მუშათა პარტიის ერთ-ერთ ფრთას, რომელთაც 1921 წლამდე საქართველოში წამყვანი პოზიციები ეკავათ (ქართველი სოციალ-დემოკრატები რსდმპ-ს 1918 წელს გამოეყვნენ).
- 10 გორის ბიუჯეტში ძეგლის აღდგენის თანხა ჩაიდო, 21.12.2012 <http://itv.ge/?m=16&CID=26310>
- 11 ამ ასპექტში, ჩვენ მიერ გამოკითხული სოფლად მცხოვრები მოსახლეობის არჩევანი ეწინააღმდეგება კაბაჩნიკის (2018) მიგნებებს თბილისში, სადაც რესპონდენტების 63% დაეთანხმა გორში სტალინის ძეგლის აღებას.
- 12 მოგვიანებით, 2013 წლიდან, რუსეთში მართლაც დაიწყო სხვადასხვა ადგილას სტალინის ძეგლების აღდგენა.
- 13 გიორგი პატარიძე: მიკროკვლევა „სტალინის კულტი და მისი ფენომენი თანამედროვე ქართულ საზოგადოებაში“. სტუდენტის საკურსო ნამუშევარი.

ინგლისურენოვანი სამეცნიერო სტატიიდან თარგმანი შესრულებულია ლევან წკრიალაშვილის მიერ. თარგმანი რედაქტირებულია ავტორების, ელენე კეკელიასა და ოლივერ რაისნერის მიერ.

მადლობას ვუხდით ანონიმურ რევიუერებს და სტივენ ჯონსს მათი რჩევებისთვის. ასევე მადლობას ვუხდით ბარი შვარცს რჩევებისა და დისკუსიისათვის.

ბიბლიოგრაფია

- აფციაური, გოგა. 2009. „ჩამოკვარცხეკდი, სოსელო!“ – გორელი სტუდენტები სტალინის წინააღმდეგ, 9 აგვისტო, 2009 <https://www.radiotavisupleba.ge/a/1795545.html> [ნანახი 28.09.2020]
- ბლუაშვილი, უჩა. 2016. საქართველოს ისტორია 1900-2016. თბილისი: მწიგნობარი.
- გორის ამბები. 2010. სტალინის ძეგლზე საღებავის შესხმა. 8 იანვარი, 2010 URL: <https://www.youtube.com/watch?v=viX7aSBFZ8U>.
- კიკნაძე, ზურაბ., 2005. “ილიას მამული. კრებული: ibid. (ed.): საქართველო ათასწლეულთა გასაყარზე – Georgia on the Crossroads of the Milleniums. თბილისი: არეტე. გვ. 28-52.
- გურგენიძე, ბ. 1978. „ვეფხისტყაოსნის“ 750 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო დღეები თბილისში (მწერალთა პლენუმის მასალები). საისტორიო მოამბე ტ. 37-38, გვ. 251-322.
- ლეონიძე, გიორგი. 1949. სტალინი. ეპოპეა. წიგნი I: ბავშვობა და ყრმობა. თბილისი.
- საქართველოს საზოგადოებრივი მაუწყებელი. 2009. გორში სტალინის ძეგლს წითელი საღებავები შეასხეს, 21 აგვისტო 2009. URL: <http://old.1tv.ge/ge/news/view/6976.html> [ნანახი 28.09.2020].
- ხარაძე, ნინო. 2011: პარლამენტმა თავისუფლების ქარტია მიიღო, მაისი 31, 2011. <http://www.radiotavisupleba.ge/content/article/24210559.html> [ნანახი 28.09.2020].
- Abuladze, Tengiz, director. 1987. Repentance [Monanieba]. Produced by Kartuli Pilmi: Tbilisi. Distributed by Cannon Film.
- Barthes, Roland, 2012. “Myth Today”. Ibid.: *Mythologies*. The Complete Edition in a New Translation. Translated from the French by Richard Howard, Annette Lavers. New York: Hill & Wang, 217-274.
- Batiashvili, Nutsa, 2017. “Sites of Memory, Sites of Contestation: the Tbilisi Museum of Soviet Occupation and Visions of the Past in Georgia”. Cultures of History Forum, Friedrich Schiller University Jena, June 1, <http://www.cultures-of-history.uni-jena.de/exhibitions/georgia/sites-of-memory-sites-of-contestation-the-tbilisi-museum-of-soviet-occupation-and-visions-of-the-past-in-georgia/> (ნანახი 28.09.2020).
- Blauvelt, Timothy K. 2009. “Status Shift and Ethnic Mobilisation in the

- March 1956 Events in Georgia." *Europe-Asia Studies*. 61 (4): 651-668.
- Blauvelt, Timothy & Jeremy Smith (eds.), 2016. *Georgia after Stalin: Nationalism and Soviet Power*. Routledge.
- Bodnar, John. 1994. "Remaking America: Public Memory, Commemoration, and Patriotism in the *Twentieth Century*." In *The Collective Memory Reader*, edited by J. Olick, V. Vinitzky-Seroussi, and D. Levy. New York: Oxford University Press.
- Bourdieu, Pierre 1985. Sozialer Raum und Klassen. Leçon sur la leçon. Zwei Vorträge. Frankfurt: Suhrkamp.
- Brubaker, Rogers, 1996. *Nationalism Reframed. Nationhood and the national question in the New Europe*. Cambridge.
- Christensen, Julie, 1991. "Tengiz Abuladze's Repentance and the Georgian Nationalist Cause." *Slavic Review*, 50 (1), 163-175.
- Datunashvili, Alisa, 2016. "The Georgian National Museum and Museum of Soviet Occupation as loci of informal nation building" (paper presented at ASCN Conference 16-17/11/2016.)
- Ennker, Benno, 2004. "The Stalin Cult, Bolshevik Rule and Kremlin Interaction in the 1930s." *The Leader Cult in Communist Dictatorships*. Edited by Balázs Apor; Jan Behrends; Polly Jones; and Eric Rees. London: Palgrave Macmillan, 83-101
- Fomina, Joanna, 2014. *Language, Identity, Politics - the Myth of Two Ukraines*. Institute of Public Affairs. Bertelsmann Stiftung.
- Gerber, Jürgen, 1997. *Georgien: Nationale Opposition und kommunistische Herrschaft seit 1956*. Köln: Nomos.
- Gotfredsen, Katrine Bendtsen, 2013. Evasive Politics. Paradoxes of History, Nation and Everyday Communication in the Republic of Georgia. PhD Dissertation. Faculty of Social Sciences, University of Copenhagen. Department of Anthropology. April 2013.
- Gotfredsen, Katrine Bendtsen. 2014. „Void Pasts and Marginal Presents: On Nostalgia and Obsolete Futures in the Republic of Georgia.“ *Slavic Review* 73 (2): 246-264.
- Groys, Boris, 1992. *The Total Art of Stalinism. Avant-Garde, Aesthetic Dictatorship and Beyond*. Translated by Charles Rougle. Princeton, NJ: Princeton University Press (German: 1988.)
- Gugushvili, Alexi, and Peter Kabachnik. 2015. "Stalin Is Dead, Long Live Stalin? Testing Socialization, Structural, Ideological, Nationalist, and Gender Hypotheses." *Post-Soviet Affairs*. 31 (1): 1-36.
- Gugushvili, Alexi, Peter Kabachnik, and Aaron H. Gilbreath. 2016. "Cartographies of Stalin: Place, Scale, and Reputational Politics." *The Professional Geographer*. 68 (3): 356-67.
- Gugushvili, Alexi, Peter Kabachnik, and Ana Kirvalidze. 2017. "Collective Memory and Reputational Politics of National Heroes and Villains." *Nationalities Papers*. 45 (3): 464-84.

- Gugushvili, Alexi & Peter Kabachnik, 2019. "Stalin on Their Minds: A Comparative analysis of Public Perceptions of the Soviet Dictator in Russia and Georgia." *Int. Journal of Sociology*, 49:5-6, 317-341, DOI: 10.1080/00207659.2019.1661559
- Heinrich Boell Foundation, 2012. *Playing with Statues: Stalin Here and Now*. Tbilisi: Heinrich Boell Foundation South Caucasus Regional Office.
- Hirsch, Francine, 2005. *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Ithaca and London: Cornell University Press
- Hochschild, Arlie Russell. 2016. *Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*. New York: The New Press.
- Jänis-Isokangas, Ira, 2016: "What is the Cult of Personality and what has it to do With Stalin?" *The Role of Ideology, Youth and the Komsomol in the March Events*, in: Blauvelt & Smith 2016, 53-75.
- Jones, Polly, 2012. Review: Jan Plamper "The Stalin Cult. A Study in the Alchemy of Power", *The Times Higher Education Supplement*, 12 April 2012.
- Jones, Polly, 2013. *Myth, Memory, Trauma: Rethinking the Stalinist Past in the Soviet Union, 1953-70*. Yale University Press (Eurasia Past and Present.)
- Kabachnik, Peter. 2018. "The Power of Place, or Powerless Places? Hybrid Attitudes Toward Soviet Symbols in Post-Soviet Georgia." *Central Asian Survey*. 37 (2): 265-85.
- Kabachnik, Peter, and Alexi Gugushvili. 2015. "Unconditional Love? Exploring Hometown Effect in Stalin's Birthplace." *Caucasus Survey*. 3 (2): 101-23.
- Kabachnik, Peter, Alexi Gugushvili, and David Jishkariani. 2015. "A Personality Cult's Rise and Fall: Three Cities after Khrushchev's 'Secret Speech' and the Stalin Monument That Never Was." *Region: Regional Studies of Russia, Eastern Europe, and Central Asia*. 4 (2): 309-26.
- Kabachnik, Peter., Kirvalidze Ana, and Alexi Gugushvili. 2016. *Stalin Today: Contending with the Soviet Past in Georgia*. Tbilisi: Ilia State University Press.
- Kabachnik, Peter, Gugushvili, Alexi and Ana Kirvalidze, 2018. "What about the Monument? Public Opinion and Contentious Politics in Stalin's Homeland." *Problems of Post-Communism*. 67:3, 264-276, DOI: 10.1080/10758216.2018.1540276
- Karaia, Tamar 2015. *The Politics of Memory in Contemporary Georgia (Rethinking of soviet past after the Rose Revolution.) PhD thesis*, Tbilisi State University.
- Kekelia, Elene. 2014. *The Formation and the Legacy of the Mtatsminda Pantheon as a Site of Memory, Identity Studies in the Caucasus and the Black Sea Region*, Volume 5, 2014

- Knight, Amy, 1991. "Beria and the Cult of Stalin: Rewriting Transcaucasian Party History". *Soviet Studies*. 43 (4), 749-763
- Knight, Amy, 1995. *Beria: Stalin's First Lieutenant*. Princeton University Press.
- Kølvraa, Christoffer, 2016. "European Fantasies: On the EU's Political Myths and the Affective Potential of Utopian Imaginaries for European Identity". *Journal of Common Market Studies* 54 (1), 169-184.
- Kozlov, Vladimir, 2006. *Neizvestnyj SSSR. Protivostojanie naroda i vlasti 1953-1985 gg.* Moskva: OLMA-PRESS.
- Lipman, Maria, Lev Gudkov, Lasha Bakradze, 2013. *The Stalin Puzzle. Deciphering Post-Soviet Public Opinion*. Edited by Thomas De Waal. Washington DC et al.: Carnegie Endowment for International Peace.
- Lu, Xin & Elena Soboleva, 2014. "Personality Cults in Modern Politics: Cases from Russia and China.» *Center for Global Politics Working Paper Series* 01.
- Maisuradze, Giorgi & Franziska Thun-Hohenstein, 2015. *Sonniges Georgien. Figuren des Nationalen im Sowjetimperium*. Berlin: Kadmos.
- Maisuradze, Giorgi, 2017. "Prometheus Stalin. Vom georgischen Nationalheros zum Messias der Menschheit.» Zaal Andronikashvili, Giorgi Maisuradze, Matthias Schwartz, Franziska Thun-Hohenstein (eds.) *Kulturheros. Genealogien. Konstellationen. Praktiken*. Berlin: Kadmos, 309-333.
- Mannheim, Karl, 1972. The Problem of Generations. In: Karl Mannheim. *Essays*. Edited by Paul Kecskemeti. Routledge (reprint from 1952, in German 1927/28).
- Olick, Jeffrey K., 1999. "Collective Memory: The Two Cultures". *Sociological Theory*. 17 (3), 333-348. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/370189> (assessed March 3, 2019)
- Pisch, Anita Elizabeth, 2014. The personality cult of Stalin in Soviet posters, 1929 – 1953: Archetypes, inventions and fabrications. Vol. 1. Australian National University, PhD thesis. July 14, 2014.
- Plamper, Jan, 2004. "Georgian Koba or Soviet 'Father of the Peoples'? The Stalin Cult and Ethnicity.» Balász Apor, Jan C. Behrends, Polly Jones, E.A. Rees (eds.): *The Leader Cult in Communist Dictatorships. Stalin and the Eastern Bloc*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 123-140.
- Plamper, Jan, 2012. *The Stalin Cult. A Study in the Alchemy of Power*. Yale University Press.
- Ricketson, Peter, 2001. Political Myth: the political uses of history, tradition and memory. Doctor of Philosophy Thesis, Dep. Of History & Politics, University of Wollongong, <http://ro.uow.edu.au/theses/1438> (бэбэбэ 02.03.2019).
- Rieber, Alfred J., 2001. "Stalin, Man of the Borderlands". *American Historical Review*, 106 (5,1), 1651-1691.

- Schuman, Howard; Scott, Jacqueline, 1989. "Generations and Collective Memories.» *American Sociological Review*. 54 (3), 359–381.
- Scott, James C., 1987. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press.
- Slezkine, Yuri, 1994. "The USSR as a Communal Apartment, Or how a Socialist State promoted ethnic particularism". *Slavic Review* 53 (2), 415–452.
- Schwartz, Barry. 1982. "The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory". *Social Forces*, Vol. 61, No. 2. pp. 374–402.
- Strong, Carol, and Matt Killingsworth. 2011. "Stalin the Charismatic Leader?: Explaining the 'Cult of Personality' as a Legitimation Technique." *Politics, Religion & Ideology* 12 (4): 391–411.
- Tismaneanu, Vladimir, 1998. *Fantasies of Salvation: Democracy, Nationalism, and Myth in Post-Communist Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Thompson, Robert J., 1988. "Reassessing Personality Cults. The Case of Stalin and Mao." *Studies in Comparative Communism*. 21 (1), 99–128.
- Ventsel, Andreas, 2011. "Lenin is the Stalin of today": A deictic approach to the cult of the leader." *Russian Journal of Communication*. 4 (Winter-Spring), 38–52.
- Waechter, Matthias, 2010. "Mythos, Version 1.0", *Docupedia-Zeitgeschichte*, 11.02.2010, URL: <http://docupedia.de/zg/Mythos> (assessed March 3, 2019)
- Wagner-Pacifi, Robin; Schwartz, Barry. 1991. "The Vietnam Veterans Memorial: Commemorating a Difficult Past." *The American Journal of Sociology*, 97, 2. (Sep., 1991), pp. 376–420.
- Warner, W. Lloyd. 1959. *The Living and the Dead: A Study of the Symbolic Life of Americans*. New Haven: Yale University Press.
- Walinski-Kiehl, Robert, 2004. "Reformation History and Political Mythology in the German Democratic Republic, 1949–89". *European History Quarterly* 34 (1), 43–67.
- Wehling, Elisabeth, 2016. *Politisches Framing. Wie eine Nation sich ihr Denken einredet - und daraus Politik macht*. Köln: Halem.
- Wertsch, James, 2008. "Collective memory and narrative templates", *Social Research: An International Quarterly* 75 (1), 133–156.
- Youngblood, Denise J., 1995. "Stalinist Terror and the Realism of Surrealism". *Revisioning History: Film and the Construction of a New Past*. Edited by Robert A. Rosenstone. Princeton, 139–155.
- Zoidze, Gogi, 2015. Removal of Stalin's Monument from Gori – Material Deconstruction of Cult Memory?! Course paper for "Remembering the Soviet Past in Georgia", lecturer Oliver Reisner, *Tbilisi State University* 2015.

თბილისი, როგორც კულტურულ სამყაროთა გზასაყარი (ქართული და უცხოენოვანი დოკუმენტური ხატი)

ნინო ფირცხალავა

ქალაქის ტექსტად ქმნადობის პრობლემას საკმაოდ ხანგრძლივი პრეისტორია აქვს. საქმე ისაა, რომ ისეთი ქალაქები როგორიცაა პარიზი, რომი, ლონდონი, ბერლინი, პეტერბურგი თუ ნიუ-იორკი უკვე დიდი ხანია, რაც ტექსტად ქცეულნი, მსოფლიო ლიტერატურის განუყოფელი ნაწილი გახდა და, თუკი ამ საკითხს უფრო ფართო ისტორიულ-კულტუროლოგიურ კონტექსტში განვიხილავთ, დავინახავთ, რომ მართლაც უსასრულოდ გრძელი იქნებოდა იმ მწერლების ჩამონათვალი, ვისთვისაც ქალაქის ფენომენი იქცა მთავარ მოტივად და საკუთარი ლიტერატურული ტექსტის ძირითად შინაარსად. ამ თვალსაზრისით ალბათ საინტერესო იქნებოდა იმის დადგენა, შესაძლებელია თუ არა ამ დიდი კულტურულ-ლიტერატურული ტრადიციის ფარგლებში და ჩამოთვლილი ქალაქების ნუსხაში თბილისისთვისაც მოიძებნოს ადგილი.

ქალაქის წიგნად, ანუ ტექსტად ქცევა ნიშნავს მის გააზრებას, მის განცდას და მის გზა-კვალის ამბნევ ლაბირინთებთან გაშინაურებას. თავის ესეში ქალაქი როგორც ტექსტი [La Ville comme texte] მიმელ ბიუტორი ქალაქს განიხილავს ურბანულ სივრცედ, რომელიც სავსეა წასაკითხი ტექსტითა და გასაშიფრი ნიშნებით. ქალაქი როგორც „ტექსტის აკუმულაცია“ და ერთგვარი „ლიტერატურული ჟანრი“ (Butor 1982, 35), რომელსაც ყველაზე ახლო ნათესაობა სწორედ რომანთან აკავშირებს, ურბანულ სივრცეს ტექსტის წაკითხვის განუყოფელ მხატვრულ მოდელად გარდაქმნის. ამიტომაცაა საინტერესო ხელოვანის ტექსტში ამ სივრცის იმგვარ „ურბანულ სცენად“ გარდაქმნა, საიდანაც სოციოლოგების მარადიულ კითხვას „რა არის ქალაქი?“ (შდრ. მაქს ვებერი, გეორგ ზიმელი) ლიტერატურული ტექსტის ენით გაეცემა პასუხი. ქალაქი, ურბანიზმის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი თეორეტიკოსის, ლევის მამფორდის, თქმით, ხომ „სოციალური აქტივობის თეატრია“ [the city is a theater of social activity] (Mumford 1937, 30). ისაა ერთდროულად ფიზიკური ფუნქციის მატარებელი ნერვული წნული, ანუ გეოგრაფიული პლექსუსი [a geographic plexus] და „კოლექტიური ერთობის ესთეტიკური სიმბოლო“ [an aesthetic symbol of collective unity]. ქალაქი ხელოვნების ხელშემწყობია და თავადაა ხელოვნება; „ქალაქი ქმნის თეატრს და ისაა თეატრი“ [the city creates the theater and is the theater], სადაც თამაშდება „სოციალური აქტივობის“ უწყვეტი „კოლექტიური დრამა“ (Mumford 1937, 29).

შესაბამისად, სრულიად არაერთგვაროვანია ნებისმიერი ქალაქის აღქმა თითოეული კონკრეტული ავტორის აღწერაში, ვინაიდან ყოველი მათგანი ერთსა და იმავე ქალაქს განსხვავებულად ხედავს. აქვე გასათვალისწინებელია ისიც, რომ სხვადასხვა ეპოქა თავის საკუთარ ურბანულ მითოლოგიას ქმნის, ანუ საყვარელი და საძულველი ქალაქების ოპოზიციის საკუთარ მოდელს აგებს. ეს კულტურული ტრადიცია კი არათანაბარი სიმძაფრითა და ინტენსივობით იჩენს თავს დროდადრო დასავლური ლიტერატურის მთელი ისტორიის მანძილზე, ოღონდ სრულიად გაცნობიერებულად და ჩამოყალიბებული ფორმით სწორედ მეცხრამეტე საუკუნეში ახდენს ქალაქის ფენომენის რეფლექტირებულ თემატიზაციას. ზუსტად ამის შედეგია ის, რომ ამ სახის ტექსტებში ქალაქი ამბის, მონათხრობის უბრალო სივრცითი ფონი და ჩარჩო კი აღარაა, არამედ თავად იქცევა ძირითად სიუჟეტად, ერთდროულად დასაწერ და წასაკითხ წიგნად.

ამიტომაც, იმის მიხედვით, თუ როგორია ამა თუ იმ ავტორის მუშაობის სტილი და მეთოდი, იქმნება მოგზაურობის დროს აღქმული და განცდილი კონკრეტული, ტექსტად ქმნილი ქალაქის პორტრეტი. ამგვარი „მოგზაურობის მწერალი“ [un écrivain de voyages], ვისთვისაც მოგზაურობა ხდება შთაგონების უმთავრესი „წყარო“ (Butor 1985, 27), სხვადასხვაგვარად უპასუხებს იმ გამოწვევას, რასაც ყოველ ახალ ადგილთან შეხვედრა გულისხმობს.

შესაბამისად, იმის მიხედვით, თუ რა ხერხს ირჩევს მოგზაურობის აღწერისას ავტორი – იქნება ეს მწერალი, მკვლევარი თუ ჟურნალისტი – ვიღებთ სრულიად განსხვავებული ტიპის თბილისის ტექსტს. მართლაც, ამისდა კვალად ერთი მხრივ, საქმე ეხება ან უშუალო შთაბეჭდილების ქვეშ დაწერილ მოგზაურობის ამსახველ დღიურებს ანდა მეორე მხრივ, მემუარული ტიპის ნაწერებს, რომელთა შექმნისას მესხიერება თამაშობს გადამწყვეტ როლს; ამ მეორე ტიპის ნაწერების მთავარი დულაბი კი მესხიერებაში დალექილი მოგზაურობის ის მოგონებებია, რომელთა გაცოცხლებას ავტორის მიერ ნაგროვები ჩანაწერები, ჩანახატები თუ ფოტოები უწყობს ხელს. ამასთანავე, თბილისის ამსახველი ეს ორივე ტიპის ტექსტები ისევე განსხვავდება ერთმანეთისგან, როგორც კნუტ ჰამსუნის ნაწარმოებები ადოლფ ენდლერის ან სიმონ დე ბოვუარის შემოქმედების ნიმუშებისაგან ან, როგორც ანდრე ჟიდის ტექსტები კაზანძაკისის თუ ჯონ სტაინბეკის თხზულებებისაგან.

ნიშანდობლივია, რომ თბილისის უნიკალური სიმბოლური პროფილის კონტურების მოხაზვა დასაბამს მეცხრამეტე საუკუნის პირველივე ათწლეულებიდან იღებს და სავსებით ეწერება ოქციდენტური კულტურული ტრადიციის ისტორიულ-დროითი პერიოდიზაციის ქრონოლოგიურ კონტექსტში. ამასთან ერთად საგულისხმოა

ის გარემოებაც, რომ ამ პროფილის შტრიხებით თითქმის ერთდროულად და თანაბრად სარგებლობენ როგორც ქართული კულტურის პორტრეტის, ისე ავტოპორტრეტის შექმნისას.

ალბათ სავსებით მართებულია ლაპარაკი იმის შესახებ, რომ ქართული ნაციონალური და კულტურული იდენტობის სიმბოლური „არეებიდან“ სწორედ თბილისია ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მარკერი. საქმე ისაა, რომ თბილისის სახე-ხატში საუკეთესოდ იკვეთება ისტორიული და კულტურული კონტექსტის დროითი განვითარებისა და სივრცითი წესრიგის ურთიერთმიმართების თითქმის ყველა არსებითი ასპექტი.

თბილისის, როგორც ქვეყნის ცენტრალური ქალაქის განხილვისას გასათვალისწინებელია ის გარემოება, თუ რასთან აქვს მკითხველს საქმე, ანუ გასარკვევია, თუ რას შეეხება საუბარი: დედაქალაქის რეპრეზენტაციას ქართულენოვან მწერლობაში, თუ მის რეცეფციას უცხოენოვან ლიტერატურულ და დოკუმენტურ ტექსტებში. ამ შემთხვევაში მნიშვნელოვანია იმის გამოკვეთა, თუ როგორ იცვლებოდა ათწლეულების განმავლობაში ამ ქალაქი/ტექსტის როგორც აღქმის, ანუ წაკითხვის, ისე აღწერის წესი ქართულ და უცხოურ ლიტერატურაში.

შესაბამისად, აუცილებლად გასათვალისწინებელია ის, რომ ქართული ნაციონალურ-კულტურული იდენტობის სიმბოლური „არეებიდან“ უმთავრესი, გენერალური მარკერის, თბილისის, ფარგლებში აშკარად იკვეთება ერთგვარი პარალელური, გვერდითი, მიკრომარკერები, რომელთა შორის ალბათ უმნიშვნელოვანესია, მტკვარი და მთაწმინდა. სწორედ მათ მხატვრულ რეპრეზენტაციას უკავშირდება მთასა და წყალს შორის მოქცეული ქალაქის ლანდშაფტის წაკითხვის სრულიად განსაკუთრებული წესი როგორც ქართულენოვან, ისე უცხოურ ლიტერატურაში. ამის ნათელი მაგალითია თუნდაც ნიკოლოზ ბარათაშვილის ორი ლექსი – „შემოღამება მთაწმინდაზედ“ და „ფიქრნი მტკვრის პირას“, რომლებიც ერთი მხრივ, თბილისის უმნიშვნელოვანეს ორ მარკერს უკავშირდება, ხოლო მეორე მხრივ კი, მათ მეხსიერების უმთავრეს ადგილებად გადააქცევს. 1837 წლით დათარიღებული, ნებისმიერი ქართველისათვის სკოლის მერხიდან ასე კარგად ნაცნობი ლექსი, რომელიც იწყება სტრიქონებით: „წარვედ წყალის პირს სევდიანი ფიქრთ გასართველად, აქ ვეძიებდი ნაცნობს ადგილს განსასვენებლად“, მტკვარს და მის შემოგარენს, როგორც „ნაცნობს ადგილს“, აქცევს ერთდროულად საკუთარი პირადი მეხსიერების ადგილად და ამავდროულად უნივერსალური მეხსიერებით დატვირთულ, თანაც ამ მეხსიერების დამცველ-შემნახველ ალაგად; რაც თავის მხრივ, წყლის, როგორც მეხსიერების შემცველი სიმბოლური ხატის, ეპოტერიკაში ოდითგანვე ფეხმოკიდებულ და ფრიად გავრცელებულ მისტიკურ წარმოდგენას, მშვენივრად ესა-

დაგება: „ვინ იცის, მტკვარო, რას ბუტბუტებ, ვისთვის რას იტყვი? მრავალ დროების მოწამე ხარ, მაგრამ ხარ უტყვი!...“ (ბარათაშვილი 1960, 107)

ცოტა უფრო ადრინდელი ლექსი „შემოღამება მთაწმინდაზედ“ (1833/1836) ასევე უკავშირდება თბილისის კიდევ ერთ უმნიშვნელოვანეს მარკერს, ქალაქის სილუეტის მთავარ დომინანტს – მამადავითის მთას. უკვე ლექსის დასაწყისშივე: „ჰოი, მთაწმინდავ, მთაო წმინდავ, ადგილნი შენნი დამაფიქრველნი“ ხდება ქალაქის ტოპოგრაფიული სივრცითი აგებულებისა და თბილისის ლიტერატურული მითოლოგიის აღქმის სრული დამთხვევა მეხსიერების ადგილთან. ესაა ქალაქის საერთო ხედში გაბატონებული და ამავდროულად საკრალიზებული „წმინდა მთის“, ანუ „წმინდა ადგილის“ მეხსიერების ადგილად ქცევის პოეტური რეპრეზენტაციის გამოკვეთილი ნიმუში: „ჰოი, ადგილნო, მახსოვს, მახსოვს, რასაც ვჰფიქრობდი“ (ბარათაშვილი 1960, 104) ანდა „მახსოვს იგი დრო, საამო დრო, როს ნაღვლიანი, კლდევ ბუნდოვანო, შენს ბილიკად მიმოვიდოდი“ (ბარათაშვილი 1960, 103). ამასთანავე არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ბარათაშვილისეული ლექსის შექმნის მომენტისათვის მთაწმინდა უკვე არის გარკვეულწილად მეხსიერების ადგილად ქცეული. აქ დაკრძალა ნინო ჭავჭავაძემ 1829 წელს თეირანში მოკლული ქმარი, ალექსანდრე გრიბოედოვი, ვისაც ეს ადგილი გამორჩეულად უყვარდა. გრიბოედოვია ერთ-ერთი პირველი, ვინც მთაწმინდას უბრალოდ ქალაქის სამხრეთ-აღმოსავლეთ საზღვრების მკვეთრად გამოყოფ, თრიალეთის ქედის აღმოსავლეთი შტოქედის სივრცით დაბოლოებად, კონკრეტული სიმაღლის ტერიტორიად კი არ აღიქვამს, არამედ ამ გეოგრაფიულ ამაღლებულ წერტილს განუმეორებელი ესთეტიკური შინაარსით ავსებს, რომელიც თავისი არსით ხარისხობრივი ფენომენია და არამც და არამც რაოდენობრივი. საქმე ისაა, რომ მთაწმინდა მისთვის „ტფილისის პოეტური კუთვნილებაა“ [принадлежность Тифлиса]¹

ამრიგად, საკმარისია, ზღვის დონიდან 770 მეტრი სიმაღლის მთის აგებულებაში ზედაეოცენური ქვიშაქვებისა და თიხების ნაცვლად პოეტური შინაარსის დანახვა, რომ ეს შემაღლებული ადგილი ქალაქის სივრცით-გეოგრაფიული აღწერილობის ფარგლებში ველარ ჩაეტიოს და იგი მის „პოეტურ კუთვნილებად“ იქცეს. მთაწმინდის სწორედ ამგვარი აღქმის შედეგად კი, ამ ალაგს მარადიული ხსოვნის შემნახველის, ანუ პოეზიის „უკვდავების“ მცველის საკრალური მისია ეკისრება, რაც თავის დროზე მეტად მკაფიოდ გაცხადდა იეთიმ გურჯისეულ სტრიქონებში:

„მთაო წმინდავ მამა-დავითისაო,
შენ დარაჯო ქალაქ ტფილისისაო,

1 ივ.Грибоедов, <https://www.tbilisi.ru/griboedov.shtml>

წმინდა მიწავ, უკვდავ მწერლებისაო,
მათ საფლავზედ სალოცავად მოვედი“²

ასე გადაიქცევა მთაწმინდა ქართული კულტურის პორტრეტის განუყოფელ ნაწილად, რაც ჯერ გრიბოედოვმა გამოკვეთა, როგორც თბილისის უნიკალური პროფილის განმსაზღვრელი პოეტური დეტალი, ხოლო შემდეგ კი, ამ მხატვრული ხატის შტრიხებით არაერთი ქართულენოვანი მწერალი სარგებლობდა ათწლეულების განმავლობაში საკუთარი კულტურის ავტოპორტრეტის შექმნისას.

ქართულ ავტოპორტრეტსა და უცხოენოვან პორტრეტში მთაწმინდის პანორამული ხედების აღწერას განმეორებადობის სიხშირისა და ინტენსივობის თვალსაზრისით, ალბათ მხოლოდ სახელგანთქმული გოგირდის აბანოები თუ გაუწევენ მეტოქეობას. პირველად პუშკინის მიერ ხოტბა შესხმული თბილისური აბანოების მოტივი: „Отроду не встречал я ни в России, ни в Турции ничего роскошнее тифлисских бань“ (ჩემს დღეში არაფერი შემხვედრია არც რუსეთში, არც თურქეთში ტფილისურ აბანოებზე უფრო დიდებული) – ინტერტექსტური რეფერენციის წყალობით, სხვადასხვაენოვან ევროპელ ავტორთა ერთი ტექსტიდან მეორეში გადადის. მათი მოხსენიება ლამის ნებისმიერი ევროპელი მოგზაურის მიერ თბილისის აღწერის რეპერტუარის სავალდებულო შემადგენელ ნაწილადაა აღქმული. პუშკინთან „ცერემონიად“ [церемония] წოდებული, აბანოში ვიზიტის სცენა კი ტექსტიდან ტექსტში მოგზაურობს ახალ-ახალი ნიუანსებით გამდიდრებული: ფრანგი ალექსანდრე დიუმადან მოყოლებული, ვიდრე გერმანულენოვან პრადელ ეგონ ერვინ კიშამდე.

ფაქტობრივად დიუმასთან თითქმის სიტყვასიტყვითაა გადმოღებული პუშკინისგან აბანოს სცენა. ვიზიტის დღეც კი ემთხვევა. ესაა, „სამშაბათი, ქალთა დღე“: *сегодня вторник: женский день*, დიუმასთან კი: *le mardi, jour des femmes* (Dumas 1990, 373). ორივე ავტორთან „ორმოცდაათამდე ქალი“ (რიცხვიც კი იგივეა), სრულიად გულგრილად ხვდება მობანავე ქალებით სავსე აბანოში კაცების გამოჩენას. ეს მათზე „არავითარ შთაბეჭდილებას“ არ ახდენს. სამაგიეროდ, გვარიანად შეცბუნებულ-დაფეთებულია ამ უჩვეულო სცენის შემყურე ორივე მწერალი – რუსიც და ფრანგიც. დიუმასთან „ბებერ და მახინჯ“ ქართველ ქალებზე მსჯელობაც კი პუშკინისეული პასაჟის ზუსტი გამეორებაა: „Зато не знаю ничего отвратительнее грузинских старух: это ведьмы.“ (სამაგიეროდ, არაფერი მეგულემა ქართველ დედაბრებზე უფრო ამაზრზენი: კუდიანები არიან)⁴. დიუმაზე, ისევე

2 იეთიმ გურჯი,
<https://www.aura.ge/316-leqsebi-samshobloze/5798-ietim-gurji--gamarjoba-chemo-tbilis-qalaqo.html>.

3 Пушкин, <https://ilibrary.ru/text/483/p.2/index.html>

4 Пушкин, <https://ilibrary.ru/text/483/p.2/index.html>

როგორც პუშკინზე, ისინი „საზარელი კუდიანების შთაბეჭდილებას“ ტოვებენ (firent l'effet d'affreuses sorcières) (Dumas 1990, 375).

გვიანი ეპოქის ევროპელი ავტორები თითქოს ერთმანეთს ეჯიბრებიან, ვინ უფრო მეტად გროტესკულ ელფერს შესძენს თავ-თავიანთ ენაზე პუშკინის სახუმარო კილოზე მოთხრობილ აბანოს ეპიზოდს. ესაა მეტ-ნაკლებად მსგავსი სცენარი, რომელიც მტარვალი მწამებლის, მრისხანე მექისის, ხელში ჩავარდნილი, უმოწყალოდ გვემული უმწეო ავტორის მარტვილობას აღწერს. მექისის, ანუ „ჯალათის“ = exécuteur (Dumas 1990, 373) ან „Folterknecht“ (Kisch 1993, 142), მიერ საბრალო მთხრობლის წამების სცენას როგორც ფრანგული, ისე გერმანულენოვანი ტექსტი უკიდურესად გამძაფრებული და უტრირებული კომიზმით ხატავს.

ნიშანდობლივია აგრეთვე ის გარემოებაც, რომ პუშკინისეულ „თბილისურ აბანოში“ სპარსელი მეპატრონე რუს მწერალს „თათარ მექისეს“ გადააბარებს (*Хозяин оставил меня на попечение татарину-банищику*). შემდეგ დიუმასთან ეს აბანო თავისი „წოწოლა ქუდიანი“ სპარსელიანა „სპარსული აბანოების“ (Dumas 1990, 373) სახელით მოგვევლინება, ხოლო ეგონ ერვინ კიშთან კი, პუშკინისეული უცხვირო თათარი, სახელად ჰასანი, „შიშველ თურქად“ (*der nackte Türke*) გადაიქცევა, ვინც „გიაურისთვის“ გაუგებარ ენაზე ხან მღერის, ხან კი რაღაცას გაჰყვირის (Kisch 1993, 142).

თბილისური აბანოს სცენების გროტესკული აღწერის ეს მრავალწლიანი ლიტერატურული ტრადიცია კი ქართულ მწერლობაში ზურაბ ქარუმიძის ინგლისურენოვან რომანში „Dagny, or a Love Feast“ (დაგნი ანუ სიყვარულის ალაპი) გვირგვინდება. ოცდამეერთე საუკუნეში შექმნილ რომანში ზურაბ ქარუმიძე „შავტუხა ბერძნის“, ცნობილი ფილოსოფოსის, მისტიკოსისა და თეოსოფის გიორგი გურჯიევის ვიზიტის შესახებ ჰყვება თბილისურ აბანოში და მისი სიტყვით: „გოგირდის აბანოებში ერთხელ მაინც თუ არ შესულხართ, ჩათვალეთ, რომ თბილისშიც არ ყოფილხართ!“ ისინი „იმ თვალსაზრისითაც უნიკალურებია, რომ ჯოჯოხეთს, განსაწმენდელსა და სამოთხეს აერთიანებს. დანტე ამ აბანოებში რომ შესულიყო, სამივეს ერთდროულად მოიხილავდა“ (ქარუმიძე 2020, 59) – [Dante ... would have seen the three in one] (Karumidze, 2011. 67). ასე ცოცხლდება ჩვენი დროის ქართულ ლიტერატურაში საუკუნეების წინ პუშკინის ნაქები გოგირდის აბანოების სურათი.

პუშკინის ტექსტზე საუბრისას კიდევ ერთი საინტერესო ასპექტი იჩენს თავს. კერძოდ კი, რუსი მწერლის მიერ ზუსტად შემჩნეული და აქცენტირებული თბილისის მკვეთრად ინტერნაციონალური შეფერილობა: „Армяне, грузинцы, черкесы, персияне теснились на неправильной площади; между ими молодые русские чиновники

*разъезжали верхами на карабахских жеребцах*⁵. პუშკინი იქვე გერმანელ კოლონისტთა დასახლებასაც ახსენებს და ამით კიდევ უფრო უსვამს ხაზს თბილისის მრავალეთნიკურობას. შესაბამისად, შეიძლება ითქვას, რომ თბილისის მოსახლეობის მრავალეთნიკურობასა და მრავალკონფესიურობაზე ყურადღების ამგვარი გამახვილება სრულიად განსაკუთრებულ ტრადიციას უდებს დასაბამს. ეს გამოიხატება იმაში, რომ ათწლეულების განმავლობაში საქართველოს მთავარი ქალაქის გარშემო შექმნილ მხატვრულ თუ დოკუმენტურ, ქართულენოვან თუ უცხოურ ლიტერატურაში მარადიული განსჯის საგნად რჩება იმის განსაზღვრა, თუ რაში მდგომარეობს კოსმოპოლიტური სულით გაჟღენთილი, მულტიკულტურული, მრავალეროვანი თბილისის აურის განუმეორებლობა.

გასულმა ორმა საუკუნემ (XIX-XX) თბილისი იმ უნიკალურ ურბანულ გარემოდ ჩამოაყალიბა, რისი წყალობითაც ის ათასგვარი აღმოსავლური თუ დასავლური ფენომენის ერთმანეთთან შეხვედრის ადგილად იქცა. სწორედ აქ და ამ დროს იძებნება თბილისის, როგორც კულტურულ სამყაროთა გზასაყარის ნარატივის ჩანასახობრივი ფესვები. ოღონდ, ვიდრე ამ ნარატივის ფორმირების პროცესის საბოლოო დაგვირგვინება გახდებოდა შესაძლებელი, საჭირო იყო ხანგრძლივი და არცთუ მარტივი გზის გავლა მრავალენოვან-მრავალფეროვან არაქართულ მოსახლეობასა და მეტადრეკი, სომხურ ელემენტთან მუდმივი ქიშპის პირობებში, რომელიც დიდი ხნის განმავლობაში თბილისის მკვიდრთა უმრავლესობას შეადგენდა.⁶

მულტიეთნიკური მოსახლეობის მრავალწლიანმა თანაცხოვრებამ, თავის მხრივ, ბევრი საგულისხმო ფაქტორი განაპირობა. პირველ რიგში აღსანიშნავია, რომ სწორედ განუმეორებელი ატმოსფეროსა და სიჭრელის წყალობით იძენს თბილისი, როგორც მულტიკულტურული ქალაქის მოდელი, კავკასიის ფარგლებში საგანგებო დანიშნულებას. ეს გარემოება შეუმჩნეველი არ დარჩენია თითქმის არავის, ვინც კი სხვადასხვა პერიოდში ამ მხარეში იმოგზაურა. ამაზე წერს როგორც პუშკინი, ისე დიუმა, როგორც ეგონ ერვინ კიში, ისე ადოლფ ენდლერი ან კლემენს აიხი, ეს არ გამოჰპარვია არც ფრანგ მოგზაურსა და არქეოლოგს, ბარონ დე ბაის, არც კნუტ ჰამსუნს და არც ნიკოს კაზანძაკისს.

ამრიგად, ესაა იმ ავტორების არასრული ჩამონათვალი, ვინც უდავოდ მნიშვნელოვანი ტექსტები მიუძღვნეს საქართველოში თავისი მოგზაურობის აღწერას. ამ ტექსტების გაანალიზება საინტე-

5 Пушкин, <https://ilibrary.ru/text/483/p.2/index.html>)

6 შდრ.: В Тифлисе главную часть народонаселения составляют армяне: в 1825 году было их здесь до 2500 семейств. Во время нынешних войн число их еще умножилось. (А.С.Пушкин, Путешествие в Арзрум, глава II)

რესოა იმ კულტურულ-ისტორიულ კონტექსტში, რასაც პირობითად საქართველოს შესახებ ლიტერატურა შეიძლება ეწოდოს. სწორედ ეს კონტექსტია გასათვალისწინებელი დედაქალაქის ტექსტის (XIX, XX, XXI საუკუნეების) კორპუსის განხილვისას. თბილისის, როგორც ცენტრალური ქალაქის რეცეფციისა და რეპრეზენტაციის შუქზე, ანუ ჯერ უცხოენოვანი მოგვიანებით კი, ქართული ტექსტების მაგალითზე, შესაძლებელია იმის თქმა, რომ თბილისთან მიმართებაში საქმე გვაქვს იმგვარ ლიტერატურულ-ურბანულ მოდელებთან, რომელთაც მეტ-ნაკლებად მსგავსი პათოსი აერთიანებს. ეს გამაერთიანებელი პათოსი კი, უწინარეს ყოვლისა, გულისხმობს თბილისის, როგორც კულტურულ სამყაროთა გზასაყარის, ანუ ამ სამყაროთა გზების შეყრის ან გაყრის ურთიერთგადამკვეთი სასაზღვრო წერტილის აღქმას. ესაა დასავლეთსა და აღმოსავლეთს, აზიასა და ევროპას, ორიენტსა და ოქციდენტს შორის სივრცით ზღვრად, მიჯნად აღქმული კულტურული სასაზღვრო ზოლი, სადაც ყოველი ახალი ეპოქა თავისებურად ცდილობს ამ საზღვრის გადალახვას, გადაწევას ან სულაც მის მოშლას. საზღვრის ამგვარი „დარღვევა“ კი დროის ყოველ გარკვეულ მონაკვეთში იმაზეა დამოკიდებული, თუ რომელი კულტურული სამყაროს ტალღა იმძლავრებს და გახდება დომინანტური ამ ქალაქის პროფილის ფორმირებისას – აღმოსავლური თუ დასავლური.

ეს ტალღისებური რხევის სახით გამოვლენილი დროით-ისტორიული და სივრცით-გეოგრაფიული კოპერენტულობა, “კავშირში მყოფობა”, გულისხმობს, რომ ერთი კულტურის მოძალებული აზვირთებული ტალღა ცდილობს სძლიოს, განდევნოს და ჩაანაცვლოს მეორე. ტალღის სიმძლავრე კი განაპირობებს ამა თუ იმ კულტურის ჰეგემონიის ფაზათა განსხვავებულ ხანგრძლივობას ან მათი ურთიერთდაპირისპირებულების სიმძაფრეს, და რაც მთავარია, მათ არაერთგვაროვან ისტორიულ ღირებულებას ამ კონკრეტულ სივრცით გარემოში სრულიად გარკვეული, კონკრეტული დროითი მონაკვეთის განმავლობაში. შედეგად კი, ხან მოძალებული აღმოსავლური ტალღა მოედება ამ მრავალეროვან-მრავალენოვანი ქალაქის კულტურულ ლანდშაფტს, ხან კი დასავლურის.

შესაბამისად, XIX საუკუნიდან მოყოლებული, თბილისის სივრცობრივად უცვლელ გეოგრაფიულ გარემოში, დროისმიერი ცვალებადობის პარალელურად, კულტურულ-პოლიტიკური სიტუაციის შეცვლა გულისხმობდა ამ ქალაქის სულიერი ცხოვრების თუ ყოველდღიური ყოფისათვის დასავლეთის მნიშვნელობის მანამდე არნახულ ზრდას და ამასთან ერთად, ასწლეულების მანძილზე მოქიშპის გარეშე დარჩენილი აღმოსავლური კულტურის უპირობო ბატონობის დასრულებას. ესაა დღესდღეობით ასე კარგად ნაცნობი კულტურული ურთიერთმიმართებების მეტ-ნაკლებად იერარქიული

სურათი, რომელიც ხანგრძლივი დროის განმავლობაში იქმნებოდა.

ამ ევოლუციის ისტორიულ კონტექსტში კი ალბათ განსაკუთრებით საგულისხმოა ის პროცესი, რაც რუსი თუ ევროპელი ავტორების მიერ შექმნილ საქართველოს და მეტადრე, თბილისის კულტურულ ხატში განსხეულდა. სწორედ თბილისში, სადაც საუკუნეების განმავლობაში ქალაქის ერთ ნაწილში, ერთმანეთის გვერდიგვერდ მდგომ სინაგოგასა და მეჩეთში საკუთარ წეს-ადათზე აღავლენდნენ ლოცვას, ხოლო ქალაქის მეორე ბოლოში, ევანგელურ-ლუთერანულ ეკლესიაში, საღმრთო წერილის ქადაგებისას გერმანული ისმოდა, მხოლოდ აღმოსავლურ-დასავლური ელემენტის ურთიერთშერწყმის განცდა კი არ იყო შესაძლებელი, არამედ ასეთი გარემოს ფონზე საკუთარი კულტურაც სხვაგვარ შუქზე აღიქმებოდა. მართლაც, სწორედ ამ მულტიკულტურულმა გარემომ წარმოშვა მარადიული კითხვა: „აზია თუ ევროპა?“ - ერთგვარ რეფრენად რომ გასდევს ქართული ნაციონალური იდენტობისა და კულტურული კუთვნილების განსაზღვრის უწყვეტ პროცესს. ამ კითხვაზე პასუხის მუდმივმა ძიებამ კი საქართველოს არა მარტო კულტურულ სამყაროთა საზღვრის მცველის თვითდაჯერებულობა, არამედ მათი მარადიული თარჯიმნის დიადი მისიის აღმასრულებლის ამბიციაც გაუჩინა. ორიენტისა და ოქციდენტის მიჯნაზე მყოფი ქვეყნის კულტურული თარჯიმნობის მისია თავდაპირველად თითქმის სრულიად არარეფლექსირებულია ქართულენოვან სააზროვნო სივრცეში. ეს ფენომენი ამ სივრცეში გაცნობიერებული რეფლექსიის საგანი ხდება პირველ რიგში უცხოენოვან ავტორთა მიერ თემატიზაციის წყალობით. მოგვიანებით კი გადამეტებული აღფრთოვანებით შეფასებული საკუთარი კულტურულ-კონფესიონალური ტოლერანტობა არცთუ იშვიათად, ლამის თვითტკბობაში გადაზრდილ ერთგვარ გაცვეთილ, გახევებულ კლიშედაც კი იქცევა მუდმივად განმეორებად ეკლესია-მეჩეთი-სინაგოგის მეზობლობის იდეალიზებულ ხატში გაქცავებული.

ამ შემთხვევაში გადამწყვეტია იმის განსაზღვრა, თუ რამდენად რელევანტური როლი ითამაშა უცხოენოვანი ავტორების მიერ მოჭარბებულად გამოკვეთილი დასავლურ-აღმოსავლური შტრიხებით დახატულმა ეგზოტიკური ქართული ფენომენის პორტრეტმა ქართული კულტურის მიერ საკუთარი ავტოპორტრეტის შექმნისას, თუ რა სახეებსა და სიმბოლოებს, თანაც რა დოზით, დაესესხა ქართულენოვანი სააზროვნო სივრცე საქართველოს რეცეფციის ევროპულ ტრადიციას იმისათვის, რათა მოეხდინა საკუთარი კულტურის თვითიდენტიფიკაცია.

ნიშანდობლივია, რომ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის სამყაროთა მიჯნად ქცეული თბილისის კულტურული თარჯიმნობის მისია, ალბათ ყველაზე მკაფიოდ, ამ მისიის აბსოლუტური სმენით დაჯილდოებული აღმსრულებლის საოცრად მრავალფეროვან მუ-

სიკალურ უნარში, უფრო სწორად კი, ყველა ჯურის მუსიკალური ჰანგისადმი სრულ გახსნილობაშია გამოვლენილი. ამის დასტურად იმის გახსენებაც კმარა, თუ რამდენად მუსიკალურია თბილისის, როგორც ორიენტსა და ოქციდენტს შორის კულტურული საზღვრის, ალექსანდრე დიუმასეული აღქმა. ამ ქალაქის მუსიკალური ფონის თემატიზება მასთან ორი უკიდურესი პოლუსის ფარგლებშია მოქცეული. დიუმას მიერ შექმნილი თბილისის სურათის მდიდარი ფერადოვანი გამა მოქცეულია აბანოთუბანში მოსმენილ, „რაღაც გიტარის მსგავს“ აღმოსავლურ საკრავზე დამღერებულ, საადის სპარსულ ლექსსა და ვერდის „ლომბარდიელების“ მელოდიას შორის, „ულამაზესი ქართველი ქალებით დამშვენებულ“ [embellie encore plus par la présence de très belles femmes], „ფერიების სასახლის მსგავს“, საუცხოო საოპერო თეატრში, ბრწყინვალე დასის შესრულებით (Dumas 1990, 347). ასე ერთ კიდეზე, იტალიური ოპერის ბელკანტოსა და მეორე, საპირისპირო კიდეზე სპარსული პოეზიის მრავალენოვან-მრავალხმიან ბგერათა სიმსუბუქესა და სილამაზეს შორის განფენილი წარმოდგენია მეცხრამეტე საუკუნის ფრანგ მწერალს მრავალენოვანი თბილისი, ხმის ყველა რეგისტრს რომ ფლობს ოსტატურად.

მრავალენოვანი თბილისის მულტიკულტურული არსის მუსიკალური ასახვა და გახმოვანება დიუმას შემდეგ ალბათ ყველაზე ორიგინალურად და შთამბეჭდავად ანა კორძაია-სამადაშვილმა მოახერხა თავის ბოლო რომანში „ზინკა ადამიანი“, სადაც საქართველოს „გულის“, ანუ მისი დედაქალაქის გულში, მრავალენოვან-„იტალიურად წოდებულ თბილისურ ებოში“ (კორძაია-სამადაშვილი 2019, 23), აკორდეონზე აუღერებულ რუსულ „ჩასტუშკებს“, აღმოსავლური „ბაიათი“ ენაცვლება, ხოლო ღია ფანჯრიდან კი, ამ ებოში მოსახლე თბილისელი გერმანელების ბინიდან, კარლ ჩერნის საფორტეპიანო ეტიუდების ხმა ისმის: „უკვე მეორე თაობა უკრავდა ჩერნის ეტიუდებს“ (კორძაია-სამადაშვილი 2019, 65).

უკვე აღინიშნა, რომ სწორედ დიუმასთან იღებს სათავეს თბილისის რეცეფციის ევროპული ტრადიცია, რაც თითქმის ორი საუკუნის განმავლობაში განმსაზღვრელი გახდა უმეტესი ევროპელი ავტორებისთვის. ამ ტრადიციისადმი ერთგულება კი აუცილებლად თბილისის განსაკუთრებული ატმოსფეროს მულტიკულტურულობისა და მულტიეთნიკურობის იდეაზე ყურადღების გამახვილებას გულისხმობს. ამის შესანიშნავ ნიმუშია, თუნდაც 1903 წელს კნუტ ჰამსუნის მიერ შექმნილი საქართველოში მისი მოგზაურობის შთაბეჭდილებების ამსახველი დოკუმენტი – „ზღაპრული ქვეყანა“, სადაც გარკვეული მონაკვეთები საოცარ მსგავსებას ავლენენ დიუმასეულ ტექსტთან, მაგალითად: „დუქნებში სხვადასხვა ტომის ხალხი ვაჭრობს: და რა საოცარ ნივთებს ჰყიდიან! თეირანსა და კონსტანტინოპოლში ვაჭრობას სპარსელები და თურქები ეწევიან. აქ კი ყველა,

ყველა, ვინც კავკასიაში ცხოვრობს: სპარსელი, ქურთი, სომეხი, არაბი, თურქმენი, პალესტინელიცა და ტიბეტელიც. აქ სიმშვიდეა, არავითარი ფუსფუსი. აღმოსავლური უშფოთველობა მომხიბვლელია“ (ჰამსუნი 2006, 144). უცხოტომელთა ეს ჩამონათვალი თითქმის სიტყვასიტყვითაა გადმოღებული დიუმას წიგნის XXXVIII თავიდან (შდრ. Dumas 1990, 349).

საქართველოზე საუბრისას, კნუტ ჰამსუნი აცხადებს, რომ „ეს ქვეყანა ადრე ნანახ არც ერთ ქვეყანას არა ჰგავს და კვლავ იმავეს ვფიქრობ – შემეძლო მთელი სიცოცხლე აქ გამეტარებინა“ (ჰამსუნი 2006, 108). ამ ქვეყნის განუმეორებლობას კი, დიდწილად მისი დედაქალაქის სრულიად უნიკალური ატმოსფეროც განაპირობებს, სადაც ჰარმონიულად თანამეზობლობენ აბსოლუტურად განსხვავებული აზიური და ევროპული უბნები. ოღონდ, უპირატესობა ერთმნიშვნელოვნად აზიურ ნაწილს ენიჭება: „ერთმა უბანმა ისე მოგვხიბლა, რომ მრავალჯერ ვეწვიეთ – ეს აზიური უბანია. ტიფლისში არის სარკიანი ვიტრინები, კონკები, თეატრი – ვარიეტე, ბატონები და ქალბატონები, ევროპულად ჩაცმულ-დახურულნი, მაგრამ აზიური უბანი სხვა არის“ (ჰამსუნი 2006, 144).

ცოტა უფრო ადრე, 1898 წელს საქართველოს დედაქალაქზე დაწერილ ბარონ დე ბაის მოგონებებში (*Tiflis, souvenirs d'une mission*), ფრანგმა მოგზაურმა თბილისის „გული“, ერეენის მოედანი, იმ ადგილად გამოაცხადა, სადაც „შეგიძლიათ თვალნათლივ დაინახოთ ერთსა და იმავე სკამზე მჯდომი აზია და ევროპა“ (დე ბაი 2011, 72). დე ბაის თქმით: „აღმოსავლურ ძილში მთვლემარე თბილისი არის ერთ-ერთი ანტიკურ დედაქალაქთაგანი, რომელიც მოულოდნელად, თითქოს ძალდატანებით მოდერნიზმის მოჭარბების შედეგად მიემართება დაისიდან – პროგრესისკენ“ (დე ბაი 2011, 59).

მეოცე საუკუნის 20-იან წლებში კი სხვა ევროპელი, გერმანულენოვანი ებრაული წარმომავლობის ინტელექტუალი, პრალაში დაბადებული, ეგონ ერვინ კიში, რომელიც თანამედროვე ჟურნალისტური რეპორტაჟის ერთ-ერთ ფუძემდებლადაა აღიარებული, შეეცადა თავის ყაიდაზე აღეწერა მრავალეროვანი თბილისი მოდერნიზებული რუსული იმპერიის, ანუ საბჭოთა კავშირის ფარგლებში. „შმაგ რეპორტიორად“ წოდებული კიშის მახვილ თვალს, 1927 წელს გამოცემულ, საბჭოთა კავშირში მოგზაურობის ამსახველ წიგნში, „მეფეები, მღვდლები და ბოლშევიკები“ [Zaren, Popen und Bolschewiken] ქალაქის ურბანული სხეულის სქემის აღწერისას, არ გამორჩენია ის გარემოება, თუ რამდენად ურთიერთგადაჯაჭვულია თბილისში ქალაქის უბნებისა და მოსახლეობის ეთნიკური ჯგუფების სოციო-კულტურული სტრუქტურა, ანუ სოციალური სტრატეგიკაციის შრეებრივი აღნაგობა. ქვეთავში „პროფესიები და რელიგიები თბილისში“ [Berufe und Religionen in Tiflis] გასაოცარი სიზუსტითაა

ასახული ეთნიკური კუთვნილების უშუალო კავშირი გარკვეულ ხელობასთან (Kisch 1993, 64).

კიშისთვის თბილისთან პირველ რიგში აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის კულტურული მიჯნის განცდაა დაკავშირებული; ოღონდ ამ შემთხვევაში მისი მთავარი წინამორბედი უდავოდ დიუმაა. სწორედ ფრანგმა მწერალმა გაუკვალა კიშს, ისევე, როგორც არაერთ სხვა ევროპელ ავტორს, გზა ორიენტისა და ოქციდენტის ამ გზასაყარისკენ და სხვადასხვაენოვან ტექსტებში მისი დასავლურ-აღმოსავლური ორნამენტებით დამშვენებული ლიტერატურული თუ დოკუმენტური პორტრეტისკენ. თუმცა ამ ნაწარმოებების განხილვისას, აუცილებლად გასათვალისწინებელია ის გარემოება, თუ თბილისის რომელ ელემენტს ენიჭება ამ ტექსტებში უპირატესობა – აზიურს თუ ევროპულს და რა კრიტერიუმით განისაზღვრება თბილისის ევროპულობა სხვადასხვა ავტორისთვის. არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ თუკი დიუმასთვის თბილისის ევროპულობის მთავარი დამადასტურებელი მშვენიერი ქართველი თავადის ქალებით დამშვენებული ბრწყინვალე საოპერო თეატრია, მეცხრამეტე საუკუნის ფრანგი მწერლისგან განსხვავებით, გერმანულენოვანი „მსოფლიო მოქალაქეობის“ სულისკვეთებით გამსჭვალული კიშისთვის, გასული საუკუნის ოციან წლებში ამ ქალაქის დასავლურობის უტყუარ საბუთს, შედარებით ახალდაფუძნებული უნივერსიტეტის მრავალფეროვანი გამოცემებით უზვად აღჭურვილი, საოცრად მოწესრიგებული ბიბლიოთეკა წარმოადგენს, რომელიც თავისი „სიმდიდრითა და წესრიგით ტოლს არ უდებს დასავლეთევროპულ“ წიგნთსაცავებს [an Ordnung den westeuropäischen um nichts nachgibt] (Kisch 1993, 64).

გასული საუკუნის 20-იანი წლების უცხოენოვანი ლიტერატურა თბილისის მართლაც სრულიად გამორჩეულ პორტრეტს ქმნის. ამის უნიკალური მაგალითია, თუნდაც ის, რომ სწორედ ამ პერიოდში ეძღვნება თბილისს ჩვენი მკითხველისათვის კარგად ნაცნობი ნიკოს კაზანდაკისის ფრანგულ ენაზე დაწერილი, ოღონდ ჩვენში დღემდე ნაკლებად ცნობილი წიგნის, „თოდა რაბას“, მთელი რიგი თავები. ცხადია, საქართველოსა და ქართველებზე საუბრისას კაზანდაკისთანაც დიუმას „კავკასიის“ უტყუარი კვალი გვხვდება. ამ კონტექსტში მარტო დიუმასეული ცნობილი ფორმულის: „ლაზათიანობა, ომი, ღვინო, ცეკვა, მუსიკა“ – la parure, la guerre, le vin, la danse, la musique (Dumas 1990, 347) კაზანდაკისისებური ადაპტაცია რად ღირს: „ლამაზი უდარდელი ქართველები, ღვინის, ომისა და ქალის მოყვარულნი“ – des beaux Géorgiens insoucians, amants du vin, de la guerre et de la femme (Kazantzakis 1962, 71).

საქართველოს დედაქალაქთან დაკავშირებით კი აუცილებლად აღსანიშნავია ის, რომ თანამედროვე ბერძნული პროზის ერთ-ერთი ყველაზე გამოჩენილი წარმომადგენლის, ანრი ბერგსონის მოწაფის,

კაზანძაკისის მიერ 1929 წელს „თოდა რაბაში“ შექმნილი თბილისის ლიტერატურული პორტრეტი პირველ რიგში აშკარა კავშირს ავლენს თბილისის გრიგოლ რობაქიძისეულ ხატთან, რომელიც უფრო ადრეულია და 1926 წლის რომანში „გველის პერანგი“ წარმოდგინა ქართველმა მწერალმა თავის თანამემამულეებს. ზუსტად ერთი წლის თავზე კი, 1927 წელს, რობაქიძემ თავად თარგმნა გერმანულად საკუთარი ნაწარმოები და „გველის პერანგი“, ანუ „Das Schlangenhemd“ გერმანულ საზოგადოებას ავტორისეული თარგმანის მეშვეობით გააცნო. ეს წიგნი Eugen Diederichs Verlag-მა 1928 წელს იენაში გამოსცა შტეფან ცვაიგის წინასიტყვაობით და საგულისხმო ქვესათაურით: *Roman des georgischen Volkes – ქართველი ხალხის რომანი*. ნიშანდობლივია, რომ ქართული საზოგადოების გულგრილობის ფონზე გერმანიაში და ევროპაში „ქართველი ხალხის რომანის“ მიმართ ინტერესი გაცილებით უფრო დიდი იყო. ამიტომაც არ უნდა იყოს მაინცდამაინც გასაკვირი ის ფაქტი, რომ გოეთეს „ფაუსტის“ მთარგმნელი კაზანძაკისი, ვინც თავის დროზე, სორბონაში დისერტაცია ნიცშეზე დაიცვა, თბილისის პორტრეტის შექმნისას მთელ რიგ სიმბოლოებსა თუ მეტაფორებს თავის ქართველ ნიცშეანელ თანამოდმესა და თანამოკალმეს, გრიგოლ რობაქიძეს, დაესესხა.

რობაქიძესთან შეხვედრის აღსაწერად კაზანძაკისი აშკარად მათი საერთო სულიერი წინაპრის იდეათა სამყაროს და ნიცშესეული ფილოსოფიის ენას მიმართავს, რაც განსაკუთრებით თვალში საცემია ქართულ ცეკვასა და სიმღერაზე მსჯელობისას. ის თბილისის ვნების აღმძვრელ ხორციელ სურათს ხატავს და „ძალიან ლამაზ, გრძნობააშლილ“ თბილისს „კეკლუც, შიშველ, იდუმალ“ ქალს ადარებს, ჟინმორეული ზანტად და დაუდევრად გართხმით რომ გაწოლილა [la très belle, voluptueuse et fainéante Tiflis. Elle est étendue nonchalamment ... coquette, nue, mystérieuse, comme une femme] (Kazantzakis 1962, 113).

საქართველოს დედაქალაქის კაზანძაკისისეული ეროტიკული სურათი აშკარად ეხმიანება რობაქიძის მიერ შექმნილ თბილისის პორტრეტს. ამავდროულად, თბილისის აღწერაში ორივე ავტორთან ნიცშეანური იდეების გარდა ცოცხლდება სიყვარულისა და გრძნობიერების ბახოფენისეული ქალურ-მატერიალური პრინციპის [weiblich-stoffliches Prinzip], ანუ პირვანდელი დედობრიობის, გინეოკრატიული სამართლის სადიდებელი (Bachofen 1956, 535) გვიანრომანტიკული აღტყინებული რიტორიკა: თბილისი, რობაქიძისთვის „დედოფალია სასურვი“, რომელსაც „ცრუ საქმარო ბევრი ახსოვს“: „ბიზანტიელნი. რომაელნი. თურქები. სპარსები. ხორეზმელნი. სარაციები. არაბები. ყივჩაღნი. მონგოლნი. რუსნი. არავის დანებებია. დარჩა გაუთხოვარი?! არა: აუყვანიათ საქორწილოდ - მაგრამ ქალის მკერდი არ განუცდიათ. იყო მხოლოდ ძაღლობა -

მაგრამ ქალს ვინ მისწვდება თუ მისი მკერდი არ იხსნება?!. დარჩა ქალობა - გაუშლელი: პერგამენტის ფერი მოუკვლელ ჟინს ჰფარავს. არ ჰქონია განცხრომა და არ იცის დაცხრომა. ნეტავ ვის ელოდება?!“ (რობაქიძე 2011, 202). თითქოს ამ სიტყვების ექოდ გამოძახილი და ნახმევია კაზანდაკისეული ყველა იმ მომზდურის ჩამონათვალი - „ბიზანტიელები, სპარსელები, სარაციანები, ცარისტი რუსები, ბოლშევიკები“, ვისაც კი ოდესმე თბილისზე გამოუწევია ცალ ხელში „ჯვრით, ნახევარმთვარით ან წითელი ვარსკვლავით“, მეორეში კი, ხმლით. „ყველამ მხოლოდ მისი სხეული მიიღო, ვერავინ მოახერხა მისი გულის დაპყრობა. ის დღესაც უძალიანდება წითელარმიელის ხვევნა-ალერსს“ –Tous ont eu son corps, personne n'a su conquérir son cœur. Aujourd'hui encore elle se refuse aux embrassements du soldat rouge (Kazantzakis 1962, 113).

„თოდა რაბასა“ და „გველის პერანგის“ შეპირისპირება ერთ მეტად საგულისხმო მომენტს ჰფენს ნათელს. აქ იმ იშვიათ შემთხვევა-სთან გვაქვს საქმე, როდესაც პირველწყაროდ ქართული კულტურის უცხოენოვანი პორტრეტი კი არ მოგვევლინება, არამედ ქართული ავტოპორტრეტი ახდენს აშკარა გავლენას უცხოურ ხატზე. ამ ავტოპორტრეტის შტრიხები გრიგოლ რობაქიძესთან „გველის პერანგის“ შექმნამდე თითქმის ათეული წლით უფრო ადრე, 1917 წლით დათარიღებულ ცნობილ წერილში, „ლეილა“, გამოიკვეთა, როცა ავტორმა აღმოსავლეთი საქართველოს „აკვნად“, ხოლო საქართველო კი აღმოსავლეთის „ნატეხად“ გამოაცხადა: „ძვირფასია დასავლეთი ევროპა, მაგრამ ევროპისათვის აღმოსავლეთს ვერ დავსთმობთ.“ გამოსავალი კი მეტად ქართულია: „უმჯობესი იქნება მათი ქორწილი ქართული ნადიმით გადავიხადოთ“ (რობაქიძე 1997, 263). ამ ქორწინების პირმო „აღმოსავლეთის მზის ცხელს ნადიმზე“ დაბადებული „თმაოქროვანი“ მშვენიერი „ლურჯთვალა ქალწულია“ (რობაქიძე 1997, 264). მოგვიანებით კი რობაქიძემ „გველის პერანგში“ მუდმივ ამოჩემებულ, პასუხგაუცემელ კითხვას – აზია თუ ევროპა? – გასული ორი საუკუნის განმავლობაში მოსვენებას რომ არ აძლევდა ქართველ ინტელექტუალებს, თბილისის ორსახოვნების იდეა შეაგება. ამასთანავე, ეს ქალაქი მხოლოდ ორსახოვანი კი არა, ამავდროულად გზაჯვარედინიცაა „დასავლის ქარმა მიაგდო იგი აღმოსავლისაკენ თუ აღმოსავლის ქარმა დასავლისაკენ – ტფილისმა არ იცის. {...} ათასი ქარი ეხეთქება: თითქო ქვეყნის გზა ჯვარედინია. აღმოსავლეთს მოსცილდა და დასავლეთს ვერ მიაღწია: შუაზე გარჩა“ (რობაქიძე 2011, 202).

ეს იდეა წლების შემდეგ შესანიშნავად გამოიყენა ზურაბ ქარუმიძემ „დაგნიში“ ორსახოვანი თბილისის ინგლისურენოვანი პორტრეტის შექმნისას, როცა მას იანუსის ნილაბი მოარგო: „Tbilisi is like a kind of Janus: a face towards Asia and the other one to Europe”

(Karumidze 2011, 69) – თავად ქალაქი კი „ღვთაება იანუსივით ორსახაა: მისი ერთი სახე აზიისაკენ იყურება, მეორე – ევროპისაკენ“, როგორც მოგზაურები აღნიშნავდნენ ხოლმე თავიანთ ჟურნალებსა თუ დღიურებში (ქარუმიძე 2020, 60). ისევე, როგორც ზღურბლის, კარიბჭის, გარდამავლობის, გაორებულობის ღვთაება იანუსი „ტფილისიც ხომ ორეულია“ (რობაქიძე 2011, 202). ამრიგად, ორსახოვანი იანუსის მეტაფორა მართლაც ზედგამოჭრილია თბილისის სიმბოლიკის განსაზღვრისას, რომლის ფუნქციაც შეუცვლელად იყო დაკავშირებული მოგზაურობასა და გაცვლა-გამოცვლასთან.

ამავდროულად, თბილისის ურბანული გარემოს აზიურ-ევროპული იანუსისებრი ორსახოვნებისა და მომაჯადოებელი ეროტიზმის გარდა, რობაქიძისთვისაც და კაზანდაკისთვისაც ამ ქალაქის პორტრეტის შექმნისას გადამწყვეტია დიონისური ზარხოშის „Rausch“ ნიცშეანური იდეა. ეს იდეა ხდება გრძნობიერების ქალურ-მატერიალური პრინციპის მაღიდებელი ორივე ნიცშეანელი ავტორის გვიანრომანტიკული ზეაწეული რიტორიკისთვის დომინანტი. სწორედ „ზარხოში“ იქცევა საკვანძო ცნებად „გველის პერანგის“ სიმბოლოებითა და მითოსით დატვირთული ენისათვის, რათა „მოტორტმანე“ „ქალაქი ხომალდის“ (რობაქიძე 2011, 202) ექსტაზი და თრობა თვალნათლივი გახდეს: „ქალაქი ქანაობს. ტფილისი მთვრალია“ (რობაქიძე 2011, 200).

ასეთი ხორციელი ვნებააღტყინებითაა დახატული რობაქიძისა და კაზანდაკის მიერ შექმნილი ქართულ-ევროპული თბილისის პორტრეტი, ერთი მხრივ, თრობისა და „ზარხოშის“ იდეასთან რომაა გადანასკვული, ხოლო მეორე მხრივ კი, ამ ქალაქის ძალიან ლამაზ, ვნებააშლილ „კეკლუც, შიშველ, იდუმალ“ ქალად წარმოსახულ ვიზიონთან. ამ სურათმა ძნელია, არ გაგახსენოს იმავე 20-იანი წლების დასაწყისში შექმნილი მანდელშტამისეული გენიალური ტექსტი, სადაც ლაპარაკია, „ქართულ ტრადიციაზე“, რუსულ პოეზიაში რომ არსებობს: „როდესაც გასული საუკუნის რუსი პოეტები საქართველოზე წერდნენ, მათი ხმა ქალური სისათუთით ჟღერდა, ლექსები კი თითქოს იჟლინებოდა ნაზი და ნამიანი ატმოსფეროთი: На холмы Грузии легла ночная мгла...“ და რაც მთავარია, მანდელშტამის მტკიცებით: „საქართველომ მოაჯადოვა რუსი პოეტები თავისებური ეროტიკით, ეროვნული ხასიათისათვის ჩვეული სატრფიალო განწყობილებით, ლალი და უწყინარი ზარხოშით, მელანქოლიური და მთვრალი განცხრომით, რომელშიც დანთქმულია ამ ხალხის სული და მისი ისტორია. ქართული ეროსი იზიდავდა რუს პოეტებს. სხვისი სიყვარული ჩვენთვის ყოველთვის უფრო ღირებული და სანუკვარი იყო, ვიდრე საკუთარი განცდა, საქართველოს კი სიყვარულის უნარი ჰქონდა მომადლებული. მისი უძველესი ხელოვნება, მისი ხუროთმოძღვრების, ფერმწერების, პოეტების ნაღვაწი სიყვარულის

დახვეწილი გრძნობითა და რაინდული სინატიფითაა გამსჭვალული. ღიახ, კულტურა დამატურობელია“⁷

საგულისხმოა, რომ სწორედ თრობის მოტივი პირდაპირი თუ გადატანითი მნიშვნელობით, თითქმის ყველა უცხოელი ავტორისთვის (მეტადრე კი მათთვის, ვინც ერთი შეხედვით თითქოს ღია, სინამდვილეში კი საკმაოდ ჩაკეტილი ქართული საზოგადოების შიდა შრეში შეღწევა მოახერხა) უშუალოდ დაკავშირებულია კიდევ ერთ არსებით თემასთან. საუბარია, ქართული სუფრის მარადიულ მოტივზე. ეს ფენომენი კი ეპოქის, ისტორიული კონტექსტისა და კონკრეტული მთხრობლის სულიერი განწყობის შესაბამისად, ხან უსაზღვრო აღფრთოვანებას იწვევს, ხან კი კლემენს აიხის მსგავსად „მომაკვდინებელ სტუმართმოყვარეობად“ [tödliche Gastfreundschaft] (Eich 2008, 66) აღიქმება. ემოციური შეფერილობის განსხვავებულობის მიუხედავად, სუფრისადმი დამოკიდებულების გამაერთიანებელ ფაქტორად რჩება ის, რომ უცხოენოვან ტექსტებში, როგორც წესი, სწორედ სუფრის თემა იქცევა უცხოელთა მიერ თბილისში და საზოგადოდ საქართველოში შეძენილი უნიკალური გამოცდილების განსახიერებად.

ნიშანდობლივია, რომ გასული საუკუნის 90-იანი წლების ჩაბნელებულ, ნახევრად ჩამოქცეული თბილისის დეპრესიულ „ღია შავი“ ფერის [hellschwarz] (Eich 2008, 66) გარემოში გერმანელ-ავსტრიელი მწერლისთვის, კლემენს აიხისთვის, ყალბი დასავლურობის სრულიად უხეირო იმიტაციის ნიმუშად კოკა-კოლას პლასტიკატის ზიზღის მომგვრელ ბოთლთან ერთად, ევროპულობის კიდევ ერთ ღუხჭირ იმიტაციად და მდარე დონის ბუტაფორიულ [Filmkulisse] „ფასადად“, რესტორანი „მტუტგარტი“ მოიაზრება (Eich 2008, 45).

კლემენს აიხისთვის, 90-იან წლების თბილისი მუდმივად პასუხგაუცემელ კითხვას ბადებს – „სად მთავრდება ევროპა“ (Eich 2008, 70)? ამ კითხვას ის აზიის სათავეების ძიებასთან მიჰყავს, რომელიც მისთვის მართალია, „ბაქოში იწყება, მაგრამ საქართველო მაინც არაა ევროპა“ (Eich 2008, 73). დედით ავსტრიელი (ის იღზე აიხინგერის ვაჟია) აიხისთვის საქართველოს, ამ „მოწყვლადი“ [verletzliches] და „მოწყლული“ [verletztet] ქვეყნის დედაქალაქი, სრულიად განსაკუთრებული მოვლენაა: „აღმოსავლეთი, რომელიც ვენაში იწყება, მთელი თავისი კალაპოტიდან ამოვარდნილობით, დაკნინებითა და უკიდურესობებით თბილისში მთავრდება. ამის იქეთ კი, კვლავ სრულიად სხვა რამ იწყება“ (Eich 2008, 76). საქმე ისაა, რომ ფერთა მწკრივის სკალა შეიძლება არ იცნობდეს „ღია შავს“, ოღონდ ის შესანიშნავად ერგება 90-იანი წლების საქართველოს სულიერ ატმოსფეროს ემოციურ სკალას და შეგრძნებათა გამას. ის დგას იმ მიჯნაზე, სადაც ორი კულტურული სამყარო ხვდება ერთმანეთს და

7 მანდელშტამი 2010, <http://arilimag.ge>.

ისევე როგორც: „ევროპა არ არის ერთიანად ღია ფერის, ხოლო აზია კი ერთიანად შავი, ისევე არ არის აზია ერთიანად ღია ფერის, ხოლო ევროპა კი, ერთიანად შავი“ (Eich 2008, 66). სწორედ ამ თაღს სამანად მყოფობაში მოიაზრება საქართველოს კულტურათა შორის საზღვრის მცველის მისია.

ამრიგად, თბილისის ტექსტის კორპუსის შესწავლა საბოლოოდ იმ დასკვნის გაკეთების შესაძლებლობას იძლევა, რომ პუშკინია პირველი მწერალი, ვინც თავისი ნარკვევით, „მოგზაურობა არზრუმში“, საფუძველი ჩაუყარა საქართველოსა და თბილისის რეცეფციის ისტორიას არა მარტო რუსულ კულტურაში, არამედ ნიადაგი შეუმზადა ამ ქვეყნის და მისი მთავარი ქალაქის შესახებ წერის ევროპულ ტრადიციასაც, რასაც თავის მხრივ, როგორც უკვე არაერთგზის აღინიშნა, დასაბამი ალექსანდრე დიუმას „კავკასიამ“ მისცა. სწორედ ეს ორი – რუსული და ფრანგული – წიგნი გახდა ბოლო საუკუნეების განმავლობაში განმსაზღვრელი თითქმის ყველა უცხოელი ავტორისათვის, ვისაც საქართველოს დედაქალაქთან დაახლოება და მისი ტექსტად გარდაქმნა ჰქონდა განზრახული. საგულისხმოა, რომ მათ ნაწერებში გასაკვირვებელი სიცხადით ვლინდება ამ ქალაქთან ყოველი ცალკეული უცხოელი ავტორის გაშინაურების საოცარი უნარი ანდა პირიქით, სულაც სრული უუნარობა.

ამ კონტექსტში გამორჩეულად საინტერესოა ის, თუ როგორ აისახა მეოცე საუკუნის ლიტერატურაში ერთმანეთის მომდევნო ისტორიულ საფეხურთა კანონზომიერი მონაცვლეობისა და პოლიტიკურ ცვლილებათა თანმიმდევრობის ფონზე ის რთული პროცესი, რასაც თბილისის ქართულ-უცხოური დოკუმენტური ხატის ესთეტიკური კოდის ევოლუცია შეიძლება ეწოდოს. მართლაც, განსაცვიფრებელია თბილისის აღქმის ის არაერთგვაროვნება, რაც ასე გამოკვეთილად ვლინდება გასული საუკუნის ყოველ ათწლეულში განსხვავებული კულტურების სხვადასხვაენოვან ტექსტებში. ამგვარი არაერთგვაროვნების საფუძველი, პირველ რიგში, ცხადია ისაა, რომ ნებისმიერი ქვეყნის თუ ქალაქის აღქმა სხვადასხვაგვარია თითოეული კონკრეტული ავტორის აღწერაში, ყოველი მათგანი ხომ განსხვავებულად ხედავს ერთსა და იმავე ქალაქს. აქ ამავედროულად ისიც თვალსაჩინო ხდება, თუ რამდენად ახერხებს მწერალი, შეისმინოს გაკვეთილი, რომელსაც თავად ქალაქი სთავაზობს მას, ანუ რამდენად გახსნილი ან დახშულია მისი ყური ქალაქის, როგორც ტექსტის მიმართ, ვინაიდან თავად ქალაქი უკარნახებს და ასწავლის საუკეთესოდ, თუ როგორ ელაპარაკოს მას ავტორი და როგორ ილაპარაკოს მოგვიანებით მასზე.

კულტურულ-ისტორიული თვალსაზრისით ალბათ გამორჩეულად საინტერესოა მეოცე საუკუნე, რადგან მეოცე საუკუნეს უკავშირდება თბილისის ტექსტის ყველაზე შთამბეჭდავი რეპრეზენტა-

ციული კორპუსი. სწორედ ის აერთიანებს როგორც უცხოენოვან, ისე იმ დროისათვის საგრძნობლად მომრავლებულ ქართულ ლიტერატურულ ნიმუშებს. სწორედ გასულ ასწლეულში ხდება ქართული მწერლობისთვის თბილისის მულტიკულტურულობის საკითხი განსაკუთრებით აქტუალური. ეს ის პერიოდია, როცა არა მარტო უცხოელი ავტორებისთვისაა თბილისის ეთნიკური, ენობრივი თუ რელიგიური გასაოცარი სიჭრელე აღმოჩენა, არამედ ამ მრავალფერობის გადააზრება თვით ქართველი ინტელექტუალებისთვისაც ათწლეულების განმავლობაში მუდმივი განსჯის საგანი ხდება. „ევროპა სწავლული“⁸ კი, საუკეთესო მასწავლებელი და დამრიგებელი შეიქნა საკუთარი თვალისმომჩრელი ფერადოვნების შესაცნობად გაფაციცებით გამზადებული და მოწადინებული რუსეთის იმპერიაში მომწყვდეული მოწაფისათვის. ამიტომაც მეოცე საუკუნეში ალბათ პირველ რიგში ათიან-ოციანი წლებია გადამწყვეტი ქართველი ავტორებისთვის. ეს ქართული ლიტერატურის ისტორიის სწორედ ის პერიოდია, როცა ქართველი ინტელექტუალებისათვის ერთ-ერთი ცენტრალური თემა ხდება ევროპასა და აზიას შორის საკუთარი კულტურის ადგილის დადგენა /განსაზღვრა.

მეოცე საუკუნის 20-30-იანი წლები კი იმ თვალსაზრისითაა გამორჩეულად საინტერესო, რომ ამ პერიოდში უცხოელთა უმეტესი ნაწილი საგანგებოდ საქართველოში კი არ მოდის, არამედ საბჭოთა კავშირში. საქართველოს, ლამის 90-იანებამდე, ანუ სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის აღდგენამდე, უცხოელთა მოგზაურობის მარშრუტში მართალია, მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია, მაგრამ ის მათთვის მაინც საბჭოეთის უკიდევანო სივრცის მხოლოდ ერთ-ერთი წერტილთაგანია. მოგზაურობის შთაბეჭდილებების ამსახველ ამ ავტორთა ტექსტებში საქართველო, როგორც საბჭოთა კავშირის შემადგენელი ნაწილი, მუდმივად შედარებულია სხვა რესპუბლიკებთან და თითქმის ყოველთვის ხაზგასმულია მისი განსაკუთრებულობა და ერთგვარი დაცილებულობაც კი ამ მოდერნიზებული ცარისტული იმპერიის სხვა რესპუბლიკებისაგან.

ამგვარ ტექსტად ქცეულ „მოგზაურობანში“ ძალიან საინტერესოა ის თვალში საცემი ცვლილებები, რაც თბილისის აღწერისას სულ უფრო გამოკვეთილი ხდება მეოცე საუკუნის ყოველ მომდევნო ათწლეულში. სხვადასხვა ენაზე შექმნილი გასული საუკუნის ტექსტების მაგალითზე თვალსაჩინო ხდება მეტად რთული ფენომენის თავისებურება – ათწლეულების მონაცვლეობას უცხოელ ავტორთა განწყობისა და რიტორიკის აშკარა ცვლილება მოსდევს. 10-20-იანი წლების ეგზოტიკური გარემოთი ადრეული პერიოდის აღტაცება დროთა განმავლობაში, ბოლშევიკური რეჟიმის სისხლი-

8 გრიშაშვილი 1923, [file:///C:/Users/Nino/Downloads/Literaturuli%20Jurnalebi II%20wigni.pdf](file:///C:/Users/Nino/Downloads/Literaturuli%20Jurnalebi%20wigni.pdf)

ანი ტერორის მოძალების ფონზე, სულ უფრო მინელდება და 30-40-იან წლებში სიტუაციის დამძიმებასთან ერთად, მძიმდება თხრობის ტონალობაც. 60-70-იან წლებში დასავლელი ავტორების თვალთ დანახული, ეგრეთ წოდებული, „განვითარებული სოციალიზმის“ საბჭოთა ბიუროკრატიული სისტემის ქართულ ყაიდაზე მოწყობა-გამართვის წესზე საუბრისას კი, აშკარად ირონია სჭარბობს, რაც დიდად გასაკვირი არ უნდა იყოს პარტიული ნომენკლატურის მიერ ლამის იძულებით თავს მოხვეული ოფიციალური ბანკეტებით გაბეზრებული ავტორებისგან – ჰაინრიხ ბიოლი იქნება ეს, თუ სარტრთან ერთად თბილისში სტუმრად მყოფი სიმონ დე ბოვუერი. სრულიად იცვლება ვითარება საუკუნის მიწურულს, ბოლო ათწლეულში. 90-იანი წლების გაპარტახებული თბილისის დამთრგუნველი ატმოსფეროს ზუსტი ასახვა რომ შეძლონ, უცხოენოვანი ავტორები ქალაქის სურათის შესაქმნელად გამალებით იწყებენ შესატყვისი ფერთა გამის ძიებას, ვიდრე კლემენს აიხი „ლია შავი“ [hellschwarz] ფერის პარადოქსულ ტონალობას არ მიაგნებს. ასე ჩაანაცვლებს ათწლეულების განმავლობაში უცხოელების ტექსტებში ნაქებ-ნადიდები თბილისის გამაოგნებელ თვალისმომჭრელ ფერადოვნებას უჩვეულო, ნათელი შეფერილობის თალხი. საბოლოოდ, სხვადასხვაფრად მოციმციმე შუქ-ჩრდილთა მონაცვლეობის ამგვარ წარმოდგენაში ირეკლება გასული საუკუნის თბილისის თითქმის მთელი ისტორია: საუკუნის დასაწყისის აღმოსავლურ-დასავლურ ყაიდაზე მორთული ქალაქის ჭრელ-ჭრელი მოკაზმულობის ნაირფეროვნებას მომდევნო პერიოდში სულ უფრო უხეშად, ძალდატანებით განდევნის სოციალიზმის დამახასიათებელი უსახური ერთფეროვნება. საუკუნის მიწურულს კი სამოქალაქო ომებით, თუ თავს დატეხილი ათასგვარი სხვა უბედურებით გატანჯული, განსაცდელგამოვლილი, ოდესღაც კაშკაშა ფერად-ფერადებში გამოწყობილი თბილისი „ლია შავ“ ფონზე, თალხშემოსილი, ხვდება შორეთიდან მოსულ სტუმრებს.

საბოლოოდ, შეიძლება ითქვას, რომ გასული ორი საუკუნის განმავლობაში უცხოენოვან ავტორთა თვალთ დანახული თბილისის სურათის განხილვისას საყურადღებოა ის გარემოება, რომ საქართველოს მთავარი ქალაქი, როგორც ტექსტი, პირველად მათ ნაწერებში იჩენს თავს. შესაბამისად, მკითხველს სულ სხვადასხვა ტიპის ტექსტთან უწევს ურთიერთობა, იმისდა მიხედვით, თუ რას ეხება საქმე – ურბანულ პოეტიკას და ქალაქის ნარატიულ სტრუქტურას თუ ქალაქის გარკვეულ დოკუმენტურ ხატს, დოკუმენტურ ქრონოტოპს, როგორც კონკრეტული ისტორიული მომენტის სივრცით განსხეულებას, ქალაქის ისტორიულ, თუ ხშირად ავტორის მიერ საკმაოდ თავისუფლად და თვითნებურად მოთხრობილ მითოლოგიზებულ ბიოგრაფიას.

სწორედ ამ ტექსტებში უცხოელთა მიერ თბილისში შეძენილი უნიკალური გამოცდილების თემატიკების წყალობით მკვიდრდება თბილისის გამორჩეული ხატი და მარკერები, რომლებიც ინტერტექსტური რეფერენციის წყალობით უცხოენოვან ავტორთა ერთი ტექსტიდან მეორეში გადადის და საბოლოოდ მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს საკუთრივ ქართული ავტოპორტრეტის არსს. დღესდღეობით სწორედ ამგვარი ტექსტებიდან წამოსული იმპულსების დამსახურებაცაა დიდწილად ის ენთუზიაზმი, რომლითაც, ვთქვათ, ქართული ტურისტული ინდუსტრია ცდილობს მოერგოს უცხოელი მოგზაურის მოლოდინს, მოთხოვნებსა და გემოვნებას. ამ ვითარებაში ყურადსაღებია ის გარემოება, რომ ძირითადი ცოდნა და ინფორმაცია უცხოელ მოგზაურთა მოთხოვნებისა და მოლოდინის შესახებ სწორედ ზემოხსენებულ ტექსტებშია იმთავითვე საძიებელი.

ეს საგულისხმო ასპექტი კი, სოციოლოგიურ-კულტუროლოგიური კონტექსტის გათვალისწინებას ითხოვს და გადაჯაჭვულია იმ რთულ გამოწვევასთან, როცა ლიტერატურის, როგორც კოლექტიური მეხსიერების მედიის განხილვისას, საკმარისი აღარ არის მხოლოდ ლიტერატურული პროცესების შესწავლა. მაშინ, როდესაც, ნაციონალური იდენტობის განსაზღვრის თვალსაზრისით, საქმე დღეისათვის ესოდენ პოპულარულ საკითხებს ეხება (ნაციონალური დისკურსის და იდენტობის თემატიკა, სტერეოტიპის, ნაციონალური ავტო- და ჰეტეროხატიების, გახსენების ფენომენი), წმინდა ფილოლოგიური კვლევის ჩარჩოები პრობლემის სრულად შესწავლის საშუალებას აღარ იძლევა. აუცილებელი ხდება ისტორიულ-კულტუროლოგიური კონტექსტისა და ინტერდისციპლინარული კვლევის მეთოდოლოგიის მხედველობაში მიღება.

ამავდროულად, ქართული კულტურის ფენომენის ფარგლებში ნაციონალური დისკურსის ფორმირებისა და თვითიდენტიფიკაციის ლიტერატურათმცოდნეობითი კუთხით შესწავლა და ამ ასპექტებზე ყურადღების გამახვილება, ხელს შეუწყობს ერთგვარი ცალმხრივობის დაძლევას; საქმე ისაა, რომ ნაციონალური იდენტობის თეორიების კვლევა დღეისათვის საქართველოში უპირატესად ისტორიისა და საზოგადოებრივ მეცნიერებათა სფეროშია ინტეგრირებული.

შესაბამისად, ამავე ლოგიკით, დასაძლევა მეორე ტიპის ცალმხრივობა. ნაციონალური დისკურსის ფორმირებისა და თვითიდენტიფიკაციის შესწავლისას, კვლევის მარტო ისტორიულ-სოციოლოგიური კუთხით წარმართვა და იმაგოლოგიის ძირითადი პრინციპების გაუთვალისწინებლობა, აძნელებს ნაციონალური რიტორიკის იმ სიტყვიერი ფორმულების, მეტაფორებისა თუ სიმბოლოების გამოვლენას, რომელთა მეშვეობითაც ერი საკუთარი იდენტობის დაცვის მიზნით ცდილობს შექმნას მყარი წარმოსახვითი ნაციონალური

ავტოპორტრეტი და ამავდროულად ჩამოაყალიბოს წარმოდგენა სა-
კუთარ თავსა თუ სხვაზე.

ბიბლიოგრაფია

- ბარათაშვილი, ნიკოლოზ. 1960. *ფიქრნი მტკვრის პირას*; ჩვენი სა-
უნჯე. თბილისი.
- ბარათაშვილი, ნიკოლოზ. 1960. *შემოღამება მთაწმინდაზედ*; ჩვენი
საუნჯე. თბილისი.
- დე ბაი, ჟოზეფ. 2011. *მოგონებანი მოგზაურობაზე*. წიგნში: ბარონი
დე ბაი საქართველოში, ფრანგულიდან თარგმნა ლეილა მაღრა-
ძემ. თბილისი.
- გრიშაშვილი, იოსებ. 1923. *მე და ევროპა*. ილიონი. აპრილი. №4
იეთიმ გურჯი. *გამარჯობა, ჩემო თბილის ქალაქო*. [https://www.aura.
ge/316-leqsebi-samshobloze/5798-ietim-gurji--gamarjoba-chemo-
tbilis-qalaqi.html](https://www.aura.ge/316-leqsebi-samshobloze/5798-ietim-gurji--gamarjoba-chemo-tbilis-qalaqi.html) (ბოლო ნახვა 10.09.2021)
- კორძაია-სამადაშვილი, ანა. 2019. *ზინკა ადამიანი*. თბილისი.
- მანდელშტამი, ოსიპ. (1922). *ორიოდ სიტყვა ქართული ხელოვნების
შესახებ*. არილი, September 5, 2010 <http://arilimag.ge> (ბოლო ნახვა
10.09.2021)
- რობაქიძე, გრიგოლ. 1997. „ლეილა“: ევროპა თუ აზია? თბილისი.
- რობაქიძე, გრიგოლ. 2011. *გველის პერანგი*. თბილისი.
- ქარუმიძე, ზურაბ. 2020. *დავნი ანუ სიყვარულის ალაპი*. ინგლ. თა-
რგმნა თამარ ჯაფარიძემ. თბილისი.
- ჰამსუნი, კნუტ. 2006. *ზღაპრული ქვეყანა*, წიგნში: განცდილი და ნა-
ფიქრალი კავკასიაში; თარგმნა რეზო კვესელავამ, თბილისი.
- Bachofen, Johann Jakob, 1956. *Das Mutterrecht*. In: *Der Mythos von Orient
und Occident*. München.
- Beauvoir, Simone de. 1972. *Tout compte fait*. Paris.
- Butor Michel. 1982. *La Ville comme texte*, Répertoire V. Paris.
- Butor, Michel. 1985. *Frontieres. Entretiens avec Cristian Jacomino*. Le Temps-
Parallèle-Editions, (édition numérique)
- Dumas, Alexandre. 1990. *Impressions de voyage*. {3}, *Le Caucase*, Paris.
- Eich, Clemens. 2008. *Aufzeichnungen aus Georgien*. Frankfurt am Main.
- Endler, Adolf. 1976. *Zwei Versuche, über Georgien zu erzählen, Reisebericht.
Halle (Saale)*.
- Gide, André. 1937. *Retouches à mon Retour de l'U.R.S.S.* Paris.
- Gide, André. 2008. *Retour de l'U.R.S.S. (1936)*. Livre électronique de Project
Gutenberg Canada no 105
- Karumidze, Zurab. 2011. *Dagny, or a Love Feast*. Tbilisi.
- Kazantzakis, Nikos. 1962. *Toda raba, Moscou a crié*. Paris: Plon.

- Kisch, Egon Erwin. 1993. *Zaren, Popen, Bolschewiken*. Bd.4. Berlin.
- Mumford, Lewis. 1937. *What is a City?* Architectural Record <https://www.architecturalrecord.com/articles/13598-architectural-record-archives>
- Robakidze, Grigol. 1944. *Das Schlangenhemd*. Vorwort von Stefan Zweig, Jena 1928.
- Simmel, Georg. 2006. *Die Großstädte und das Geistesleben*. Frankfurt am Main.
- Steinbeck, John. 1999. *A Russian Journal*. (1948). Penguin Books. London.
- Weber, Max. 2000. *Die Stadt. Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen
- Пушкин, А.С. *Путешествие в Арзрум*, глава II,
<https://ilibrary.ru/text/483/p.2/index.html> (ბოლო ნახვა 28.02. 2019)
- Тифлис в жизни и судьбе А.С.Грибоедова,
<https://www.tbilisi.ru/griboedov.shtml> (ბოლო ნახვა 01.03. 2019)

**გარდამტანი ისტორიული მოვლენის და საქართველოს
ტერიტორიული მთლიანობის რეპრეზენტაცია:
დავით აღმაშენებლის და დიდგორის ბრძოლის
კულტურული მემკვიდრეობა**

მალხაზ თორია და ბეჟან ჯავახია

შესავალი

„ტერიტორიული მთლიანობა“ ერთი-ერთი უმთავრესი „ტროპია“ თანამედროვე ქართულ ისტორიულ წარმოსახვასა და კულტურულ მემკვიდრეობაში. ქართული მნემონიკური ერთობა კონცენტრირებულია წარსულის იმ მოვლენებსა და ისტორიულ ფიგურებზე, რომლებიც საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობისთვის გამორჩეული ბრძოლის სიმბოლოდ არის აღქმული. ჩვენი კვლევა დავით IV აღმაშენებლის 1121 წლის აგვისტოს დიდგორის ველზე თურქ-სელჩუკების დამარცხების, „ძღვევად საკვირველის“, ნარატივს ეხება. ამ ნარატივის მიხედვით, თურქ-სელჩუკების დამარცხებიდან მალევე დავითმა შეძლო მაჰმადიანთა ბატონობისგან თბილისის გათავისუფლება და ის „კვლავ“ საქართველოს დედაქალაქად და სამეფო რეზიდენციად აქცია. სამხედრო წარმატებების ეს მთელი ეპოპეა წარმოჩენილია წყალგამყოფ მოვლენად ერის ისტორიაში, რომელიც ერთგვარი კულმინაციური მომენტი იყო შუა საუკუნეების საქართველოს ერთიან სამეფოდ ჩამოყალიბების პროცესში.

ჩვენი მიზანია, თვალი მივადევნოთ როდის, როგორ და რატომ ჩამოყალიბდა ქართული „მემკვიდრეობის გარემო“ [realms of memory] (Nora 1989) ორგანულ ნაწილად და ქართული სახელმწიფოს გაერთიანების ან/და ერთიანობის სიმბოლოდ დიდგორის ბრძოლა და თბილისის „შემომტკიცება“. კერძოდ, გამოვყოფთ „დავითის ისტორიის“ ფორმირების, ტრანსფორმაციის თუ გამოცოცხლების სხვადასხვა ფაზას დაწყებული შუა საუკუნეებიდან დღემდე. თითოეული ეტაპი კონკრეტულ „პოლიტიკურ კონიუნქტურას“, ისტორიოგრაფიულ „ძვრებს“ [shifts] (Hutton, 2019) და „მემკვიდრეობის რეჟიმს“ (Hodgkin and Radstone 2003) ემთხვევა. ამგვარ გენეალოგიურ პრიზმაში, შუა საუკუნეების მნემონიკური სტრატეგიების და ისტორიული რეპრეზენტაციის ფორმების დეკონსტრუქციის მიზნით, პირველ რიგში, ვიწყებთ დავითის კარის ისტორიკოსის (მე-12 ს.) ქრონიკის მიმოხილვით. შემდეგ შევხებით თანამედროვე ქართული ნაციონალიზმის ადრეულ ეტაპს მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში. ამ პერიოდის საქართველოში, რომელიც რუსეთის იმპერიის ნაწილი იყო, „თერგ-დალეულები“ – ქართველი საზოგადო მოღვაწეები, პუბლიცისტები,

მწერლები, პოეტები შეუდგნენ თანამედროვე ქართული ნაციონალური იდენტობის კონსტრუირებას. მათი ერთ-ერთი მთავარი მიზანი სწორედ საერთო და საზიარო წარსულის და ისტორიის განცდის გაძლიერება იყო მაშინდელ ქართულ „წარმოსახვით საზოგადოებაში“ (Anderson 1983). ამ კონტექსტში დავითი, რა თქმა უნდა, მიჩნეული იყო ერთ-ერთ ყველაზე გამორჩეულ ისტორიულ ფიგურად.

შემდეგ მოკლედ აღვწერთ ეროვნული იდენტობის და ისტორიის რეპრეზენტაციის საკითხს რუსეთის იმპერიული მმართველობის გვიან პერიოდში და ხანმოკლე პირველი რესპუბლიკის (1918-1921) დროს. ამის მერე უკვე შევხებით დავით აღმაშენებლის შესახებ ისტორიული ნარატივის რევიტალიზაციას – ერთ-ერთ უმთავრეს ფაზას საბჭოთა პერიოდში. ბოლშევიკები წარსულში ეძებდნენ მათი ე.წ. „პროგრესული“ ეროვნული პოლიტიკის ისტორიულ წინამორბედებს. საბჭოთა ეროვნული პოლიტიკა (მე-20 საუკუნის 20-30-იანი წლები) მიზნად ისახავდა საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკების კავშირის, თავისებური ეთნო-ფედერალური ერთობის ჩამოყალიბებას ხალხთა „ძმობისა“ და „მეგობრობის“ სახელით. კომუნისტ იდეოლოგიებს საბჭოთა კავშირში მოსახლე ყველა ხალხის, ერის, ეთნოსის, ეთნო-ლინგვისტური თუ ეთნოგრაფიული ჯგუფის ჯერ დაახლოება და მერე ერთიან საბჭოთა ხალხად სამომავლო შერწყმა რეალისტურ და მისაღწევ პერსპექტივად ესახებოდათ. შესაბამისად, დიდი ისტორიული ფიგურების თავიდან „აღმოჩენა“ და მათი გამაერთიანებელი როლის წინ წამოწევა სასარგებლო იყო საბჭოთა ხელისუფლების პოლიტიკური და იდეოლოგიური მიზნების რეალიზებისთვის. საბჭოთა ქართული ისტორიოგრაფია ხაზგასმით გამოარჩევდა დავითის გამარჯვებას დიდგორის ბრძოლაში და თბილისის შემოერთებას როგორც გარდამტეხ მოვლენას, რამაც დაავიკრიფინა ერთგვარი ისტორიულ-ტელეოლოგიური პროცესი – ქართული მიწების ერთ სახელმწიფოდ გაერთიანება. ბოლოს, ჩვენი რეფლექსიის ფოკუსში ვაქცევთ დავითის და დიდგორის ნარატივის აღორძინების მეორე უმნიშვნელოვანეს ეტაპს პოსტსაბჭოთა „ნაციონალიზებად“ [nationalizing state] (Brubaker 2004) საქართველოში. კერძოდ, ქართული ეთნო-რელიგიური ნაციონალიზმის აღმავლობამ ხელი შეუწყო დავითის სახე-ხატის რესაკრალიზაციას და შუასაუკუნეების ისტორიული რეპრეზენტაციის ფორმების აქტუალიზებას. ქართულ-ოსური (1991–1992; 2008) და ქართულ-აფხაზური (1992–1993) კონფლიქტების და 2008 წლის რუსეთ-საქართველოს ომის ტრავმულმა გამოცდილებამ დამატებითი პირობები შექმნა დავითისა და დიდგორის ნარატივის რევიტალიზაციისთვის. თბილისმა დაკარგა კონტროლი სამხრეთ ოსეთზე/ცხინვალის რეგიონსა და აფხაზეთზე. ამ კონფლიქტურ რეგიონებში მაცხოვრებელმა ასობით ათასმა ადგილობ-

რიკმა ქართველმა იძულებით დატოვა სახლები ეთნიკური წმენდის შედეგად. 2008 წელს რუსეთმა აღიარა ე.წ. „დე-ფაქტო“ აფხაზეთის და „სამხრეთ ოსეთის“ დამოუკიდებლობა და ხელი მოაწერა მათთან თანამშრომლობის ხელშეკრულებებს. მსგავსი ნაბიჯებით, რუსეთის ხელისუფლება დეკლარირებულად არღვევს საერთაშორისოდ აღიარებულ საზღვრებში საქართველოს ტერიტორიულ მთლიანობას (Ker-Lindsay 2015; Toal 2017; Comai 2018). ამ ვითარებაში, დიდგორის ბრძოლა და თბილისის „გათავისუფლება“ არა მხოლოდ წარსულის დიდების მოწმეა, არამედ მომავალში ანალოგიური ტრიუმფის – ტერიტორიული მთლიანობის აღდგენის სასურველ მოდელადაც აღიქმება ქართულ საზოგადოებაში.

მთლიანობაში, ჩვენი ანალიტიკური კონსტრუქტი, ერთგვარი „იდეალური ტიპი“ (Weber 1949), შესაძლებლობას გვაძლევს, მიახლოებით, გარკვეულ დონეზე, ვისაუბროთ იმ კომპლექსურ და ხშირად ურთიერთსაწინააღმდეგო მნემონიკურ მემკვიდრეობაზე, რომელიც ასაზრდოებს დიდგორის ბრძოლის და თბილისის შემოერთების თანამედროვე რეპრეზენტაციებს. კერძოდ, შუა საუკუნეების, იმპერიული (ცარისტული და საბჭოთა) და ერი-სახელმწიფოს (პირველი რესპუბლიკა და თანამედროვე საქართველო) მეხსიერების რეჟიმებმა განსაზღვრა ამ მნემონიკური მემკვიდრეობის ჩამოყალიბება. თუმცა, ჩვენ მაინც გამოვყოფთ საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა პერიოდებს როგორც უმთავრეს მაფორმირებელ ეტაპებს, როდესაც დავით აღმაშენებლის მეფობის ისტორია და მეხსიერება მჭიდროდ გადაეჯაჭვა ტერიტორიულ ნაციონალიზმს.

ნაშრომში დავით აღმაშენებლის შესახებ ისტორიული ცოდნისა და კულტურული მეხსიერების შესახებ ვმსჯელობთ მისი კარის ისტორიკოსის ქრონიკის, მე-19 საუკუნის მოღვაწეების პუბლიცისტური ნააზრევების, აგრეთვე, საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა სამეცნიერო კვლევების, ისტორიის სახელმძღვანელოების და პოლიტიკოსების განცხადებების საფუძველზე. ჩვენი კითხვებით ვცდილობთ ჩავუღრმავდეთ კონკრეტული პოლიტიკური კონიუნქტურისთვის დამახასიათებელ „მეხსიერების რეჟიმს“. კერძოდ, უმთავრესად ყურადღებას ვამახვილებთ შუა საუკუნეებში სამეფო დინასტიის, საბჭოთა კავშირში ბოლშევიკური ხელისუფლების, და პოსტსაბჭოთასაქართველოში პოლიტიკური ელიტის მიერ სანქცირებულ მეხსიერების რეჟიმებს. ჩვენ გვაინტერესებს, როგორ და რა მიზნით იყენებდნენ/იყენებენ და წარმოაჩენდნენ/წარმოაჩენენ საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა ისტორიკოსები დავითის ისტორიკოსის ქრონიკის ცნობებს? „წარსულის ნაციონალიზაციის“ მიზნით, როგორ ხდებოდა/ხდება ისტორიის რეპრეზენტაციის მედიევალური მოდელის და ფორმების ინსტრუმენტალიზაცია? რა მნიშვნელობის და აზრის მატარებელია დავითის საქმეები თანამედროვე კონტექსტში? ასევე,

რა გავლენას ახდენს ზოგადად ფარული პოლიტიკური მოტივაციები ან პირდაპირი სახელისუფლებო დაკვეთები ისტორიკოსებზე? რატომ და როგორ წყვეტენ მკვლევრები, რაზე უნდა გამახვილდეს ყურადღება ან პირიქით ამოვარდეს თხრობიდან? ეს და მსგავსი კითხვები, ვფიქრობთ, დაგვეხმარება, აღვწეროთ და გავაანალიზოთ, როგორ მოქმედებენ ისტორიკოსები კონკრეტული პოლიტიკური კონიუნქტურის ფარგლებში.

კონცეპტუალური ჩარჩო

ერი-სახელმწიფოს მშენებლობის, ისტორიისა და მეხსიერების ურთიერთკავშირის შესახებ მსჯელობისას ე. სმიტის „ეთნო-სიმბოლიზმის“ თეორიას ვეყრდნობით. სმიტის თანახმად, თანამედროვე ნაციონალიზმის კონტექსტში, პრემოდერნული იდენტობების მთავარი მარკერები – კოლექტიური სახელი, საერთო წარმომავლობის მითი, საზიარო ისტორია, ერთიანი კულტურა, კონკრეტულ ტერიტორიასთან ბმა, მეხსიერება და კოლექტიური სოლიდარობის განცდა (Smith 1986, 22–31) – შესაძლებელია სხვა რეალობაშიც რელევანტობა შეინარჩუნონ, მაგრამ სულ სხვა მნიშვნელობის და ფუნქციის მატარებელი იქნებიან (იქვე, 3). როგორც ს. პლოხი აღნიშნავს, მიუხედავად იმისა, რომ პრემოდერნული ეთნოსები მნიშვნელოვნად განსხვავდებოდნენ თანამედროვე ერებისგან, „ორივე ტიპის ერთობის იდენტობა თითქმის იგივე მექანიზმების მეშვეობით ყალიბდება (Plokhi 2006, 3). პლოხი ბევრ მსგავსებას ხედავს ეთნიკური (პროტონაციონალური) და ნაციონალური ტიპის იდენტობებს შორის და შესაბამისად, რელევანტურად მიიჩნევს მათ ტანდემში შესწავლას. ამ კუთხით, მისი აზრით, მარჯვე სამუშაო ცნება იქნებოდა „ეთნონაციონალური“; რადგან ის აღნიშნავს იდენტობის კონსტრუირების, როგორც პრემოდერნულ, ასევე მოდერნულ პროექტებს (იქვე, 4). ჩვენც კონცეპტი „ეთნონაციონალური“ რელევანტურად მიგვაჩინია ქართული რეალობის აღსაწერად, ვინაიდან თანამედროვე ქართული ნაციონალური იდენტობა მნიშვნელოვნად იკვებება შუა საუკუნეების ქრონიკების სიმბოლური კონსტრუქციებით.

ნაციონალიზმის შინაგან ლოგიკას საზოგადოების ჰომოგენიზაციამდე მივყავართ და ეს ვლინდება იმ სოციალურ და პოლიტიკურ მექანიზმებში, რომლებიც კოლექტიური მეხსიერების ფორმირებას განსაზღვრავენ. ამ თვალსაზრისით, ვფიქრობთ, მნიშვნელოვანია „კულტურული მეხსიერების“, ი. ასმანის ფართოდ გაზიარებული კონცეპტის, გათვალისწინება. კულტურული მეხსიერება უმთავრესად საზოგადოებაში კარგად გამჯდარ, მთავარ ისტორიულ მომენტებს მოიცავს. კულტურული მეხსიერების პერსპექტივა აღწევს იქამდე სადამდეც საზოგადოების წარმოდგენებით იწყება მისი ისტორია.

შესაბამისად, ეს ცნება აღნიშნავს მნემონიკური ერთობის ისტორიულ ცნობიერებას და არა მეცნიერულად რეკონსტრუირებულ ცოდნას წარსულის შესახებ (Assmann 2015, 334).

პ.ნორას (1989) კონცეპტი „მეხსიერების ადგილი“ [*lieu de mémoire*] სიმბოლური მნიშვნელობის მქონე მრავალი სახისა და სხვადასხვა ტიპის ფენომენსა და მატერიალურ საგანს შეიძლება აღნიშნავდეს, მაგალითად, ეროვნული სიმბოლოები; გეოგრაფიული ადგილები; ისტორიული მოვლენები და პერსონაჟები; მონუმენტები; დღესასწაულები; ეროვნული მოღვაწის ხსენების დღეები; ლიტერატურული ტექსტები; ხელოვნების ნიმუშები და ა.შ. მეხსიერების ამ გარემოში [*Les Lieux de Mémoire*] ეროვნული იდენტობის „კრისტალიზება“, კვლავწარმოება და რეპრეზენტაცია ხდება. მოგვიანებით, ნორამ სივრცით მოდუსში მოაზრებული და ლოკალიზებული მეხსიერების ადგილებიდან ყურადღება თანამედროვე ფრანგული ისტორიოგრაფიის ეტაპობრივ განვითარებაზე გადაიტანა. ამ დიაქრონულ და სწორხაზოვან პერსპექტივაში ფრანგული ისტორიოგრაფიული პროცესები განხილულია იმის საფუძველზე, თუ რა დამოკიდებულება იყო მეხსიერების ფენომენის მიმართ დარგის განვითარების სხვადასხვა, „აღმავალ“ საფეხურზე (Hutton 2016, 32). მაგალითად, მე-19 საუკუნის ადრეული პერიოდის ფრანგი ისტორიკოსები მოვლენების მომსწრეების ცოცხალ მეხსიერებას სანდო წყაროდ განიხილავდნენ. ამ ტიპის მონაცემები პირდაპირ აისახებოდა ნაშრომებში. ნორას სიტყვებით, მსგავსი „რომანტიკული“ მისწრაფებები სრულიად უცხო გახდა მე-20 საუკუნის 70-80-იანი წლებისთვის, როდესაც ისტორია, როგორც დარგი, უმეტესწილად, კოლექტიური მეხსიერების ისტორიად ჩამოყალიბდა. ჩვენც, ასევე, ვცდილობთ ამგვარი „ისტორიის ისტორიის“ პრიზმაში თვალი მივადევნოთ თანამედროვე ქართული ისტორიოგრაფიის განმსაზღვრელი პრინციპების ჩამოყალიბების პროცესს. უფრო კონკრეტულად, გვაინტერესებს თუ როდის და რატომ დაკავდა ქართული საისტორიო მეცნიერება „მეხსიერების ტერიტორიზაციით“. ამ კითხვას, საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა პერიოდების მეხსიერების რეჟიმებამდე მივყავართ.

თანამედროვე ერი, როგორც მნემონიკური ერთობა წარსულის წყალგამყოფ მოვლენებს სწორხაზოვანი ისტორიული პროცესის საფეხურებად და ლოგიკურად ურთიერთდაკავშირებულ ხდომილებებად აღიქვამს. ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა ჯ. ვერჩის მიერ შემუშავებული „სქემატური თხრობითი ნიმუშის“ ანალიტიკური მოდელი, რომელიც აბსტრაქტული და განზოგადებული სიუჟეტური ხაზის არსებობას გულისხმობს (ვერჩი 2012). „სქემატური თხრობითი ნიმუშის“ საფუძველზე შესაძლებელი ხდება მრავალი სხვადასხვა სპეციფიკური მოვლენებისთვის მნიშვნელობის მინიჭება, მათი აღწერა და ინტერპრეტაცია (Wertsch and Karumidze 2009, 380). „სქემა-

ტური თხრობითი ნიმუშის“ იდეა, როგორც კულტურული ინსტრუმენტი, მნიშვნელოვანია იმის საილუსტრაციოდ, თუ როგორ აღძრავს დიდგორის ბრძოლა სახელოვანი წარსულის შესახებ ისტორიულ წარმოდგენებს. ამ შემთხვევაში, ეს ბრძოლა საქართველოს დაშლის მოსურნე იმპერიებზე დიდი გამარჯვების სიმბოლოა. ბუნებრივია, უცხოელი დამპყრობლების წინააღმდეგ პერმანენტული და ლამის მარადიული ბრძოლის ამსახველი სიუჟეტური ხაზი რუსეთ-საქართველოს მიმდინარე კონფრონტაციის ინტერპრეტაციის დროსაც მუშაობს.

ნაშრომის თეორიული ჩარჩოსთვის ასევე რელევანტურად მიგვაჩნია რ. კოსელეკის მოსაზრებები ე.წ. „მოძრაობის კონცეპტებზე“ [Bewegungsbegriffe], რომლებიც „განმანათლებლობის რევოლუციის“ მონაპოვარია (Steinmetz and Freedman 2017, 5). ამ ტიპის ცნებებს შორისაა „პროგრესი“, „განვითარება“, „დაღმასვლა“, „ჩამორჩენილობა“ და ა.შ. მაგალითად, ქართულ საბჭოთა ისტორიოგრაფიაში დავით აღმაშენებლის პერიოდის აღწერები გაჯერებულია ამ ტიპის „პროგრესული“ კონცეპტებით. შესაბამისად, შუა საუკუნეების ავტორის არგუმენტები მარქსისტული ისტორიოგრაფიის ფორმაციულ ხედვასა და სწორხაზოვან ქრონოლოგიურ სქემაზე არის მორგებული.

კონკრეტულ მოვლენებზე ფოკუსირების საკითხმა ასევე გაგვახსენა ე.წ. „მნემონიკური სისავსის“ [mnemonic density] ცნება, რომელიც ე. ზერუბაველს (2003) ეკუთვნის. ის მიანიშნებს „დროისადმი ხარისხობრივ დამოკიდებულებას“, რაც გულისხმობს მოვლენებით დატვირთულ და ცარიელი ისტორიული პერიოდების სოციო-მენტალურ დიფერენციაციას. მნემონიკური სისავსე აღნიშნავს, სხვადასხვა პერიოდის დამახსოვრების ინტენსივობას. დროის თანაბარი მონაკვეთები სოციალურად არათანაბარ ნაწილებად არის დაყოფილი. წარსულის ასეთი „ოპტიკური“ ხედვა ისტორიული ფოკუსირების გარკვეული ნორმების შედეგია, რაც გვკარნახობს, რა უნდა გვახსოვდეს და რა არა (Zerubavel 2003, 26–27). ქართული კულტურული მეხსიერების პარამეტრებით დიდგორის ბრძოლა სწორედ ამ ტიპის განსაკუთრებული ისტორიული მოვლენაა. ამიტომ, აწმყო პოლიტიკურ რიტორიკაში დიდგორი მუდამ აქტუალური ტროპი თუ ისტორიული ანალოგიის თემაა. ჩვენ ვცდილობთ დავინახოთ, თუ როგორ ხდება წარსულის ნაციონალიზაციის მსგავსი მექანიზმების საშუალებით ეროვნული სენტიმენტების პროეცირება შუა საუკუნეების ქრონიკების სამყაროში. თავის მხრივ, როგორც უკვე აღინიშნა, მედიევალური ავტორის ნარატივი და არგუმენტები მორგებულია აწმყო პოლიტიკურ რეალობასა და მიზნებზე.

„ძლევად საკვირველი“: დავით აღმაშენებლის მედიევალური რეპრეზენტაცია

დავით IV აღმაშენებლის (1089-1125) განდიდება, ცხადია, მისი თანამედროვე და ზოგადად შუა საუკუნეების ეპოქის ავტორების ქრონიკებში იწყება.¹ „ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისის“ ანონიმი ავტორი (მე-12 ს.) დავითის ტახტზე ასვლას ქართული სამეფოს ექსპანსიის, გაძლიერების და მეფის ძალაუფლების გამყარების დინამიკურ პროცესს უკავშირებს. ე. ზერუბაველის სიტყვებით რომ ვთქვათ, მედიევალური ქრონიკის „გამოცოცხლების“, „თავიდან დაბადების“ და „აღორძინების“ ნარატივი ფოკუსირებულია ისტორიის ტრანექტორიის დრამატულ ცვლილებასა და მისი მიმართულების მთლიან შემოტრიალებაზე (Zerubavel 2003, 15-19). ხანგრძლივი ძნელბედობის და შავზნელი დროების, „დიდი თურქობის“, შემდეგ დავითის გამეფება შეფასებულია თურქ-სელჩუკების გამანადგურებელი თარეშის დასასრულის დასაწყისად (თორია 2012, 209):

[...] და განგრძელდა ესევეთარი ჭირი ქრისტიანეთა ზედა; რამეთუ არესა გაზაფხულისასა მოვიდოიან თურქნი და მათვე პირველთა საქმეთაებრ იქმოდოიან, და ზამთრის წარვიდოიან. და არა იყო მათ ჟამთა შინა თესვა და მკა: მოოკრდა ქუეყანა და ტყედ გარდაიქცა, და ნაცვლად კაცთა მკეცნი და ნადირნი ველისანი დაემკვდრნეს მას შინა. და იყო ჭირი მოუთმენელი ყოველთა ზედა მკვდრთა ქუეყანისათა, შეუსწორებელი და აღმატებული ოდესვე ყოფილთა სმენილთა და გარდასრულთა ოკრებათასა (ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი 1955: 320).

მედიევალური ქართული ისტორიული მწერლობა გამსჭვალული იყო ქრისტიანული პროვიდენციალიზმით. ისტორიული პროცესი აღიქმებოდა, როგორც წინასწარგანსაზღვრული ღვთიური გეგმის თანმიმდევრული რეალიზაციის პროცესი. შესაბამისად, ავტორისთვის ახალი მეფე ღვთის მოწყალების ნიშანია:

ამიერითგან იწყეს ნიავთა ცხოვრებისათა მობერვად და ღრუბელთა მაცხოვარებისათა აღმოჭვრობად, ვინათგან

1 დავით აღმაშენებლის შესახებ შუა საუკუნეების წერილობითი წყაროები ქართულ, სომხურ, არაბულ და ლათინურ ენებზე არსებობს. კერძოდ, დიდგორის ბრძოლის და თბილისის აღების შესახებ ცნობები აქვთ ქართველ ანონიმ ავტორს (მე-12 საუკუნის პირველი ნახევარი); სომეხ ისტორიკოსებს: მათეოს ურჰაეცს (1103-1136); სამველ ანეცს (1100-1180); ვარდან არეველცს (1198 – 1271); სტეფანოს ორბელიანს (1250–1305); სმბატ სპარაპეტს (1208–1276); მუსლიმ ავტორებს: იბნ ალ-აზრაკ ალ-ფარიკის (1116 –1176); იბნ-ალ-ასირს (1160-1234); იბნ ალ-ჯაუზის (1186–1256). ასევე, ჯვაროსნული ომების მონაწილეს, სავარაუდოდ ფრანგ ავტორს, გოტიეს (მე-12 ს.).

ათორმეტ წელ ამათ თვთო-სახეთა ჭირთა განგრძობითა
ბნელსა უკუნსა შინა იწყო აღმოცისკრებად მზემან ყო-
ველთა მეფობათამან, დიდმან სახელითა და უდიდესმან
საქმითა, სახელ-მოდგამმან დავით, ღმრთისა მამისამან,
და თვთ სამეოცდამეათურამეტემან შვილმან ამის და-
ვითისმან, დავით (ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი
1955, 323-324).

ქრონიკაში შეიძლება თვალი მივადევნოთ თანამედროვე ქა-
რთული ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთი ცენტრალური მოტივის გე-
ნეალოგიას. კერძოდ, საუბარია გამერთიანებელი მეფის/ლიდერის
და ურჩი/სეპარატისტი ძალების დაპირისპირებაზე. „ცხოვრება მე-
ფეთ-მეფისა დავითისიში“ აღწერილია დავით მეფისა და კლდეკა-
რის ერისთავის ლიპარიტ ბაღვაშის კონფლიქტი. ისტორიკოსის სი-
ტყეებით, ერისთავი დავით მეფის „წინაშე იყო რეცა ერთ-გულად“
(ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი 1955: 324). ზოგადად, ბაღვაშთა
სახლი, როგორც ღალატისა და საქართველოს გაერთიანების მოწი-
ნააღმდეგე და შინაური მტრის სიმბოლო, ღრმად არის გამჯდარი
ქართველების ისტორიულ წარმოდგენებსა და კულტურულ მეხსიე-
რებაში: მეფე ცდილობს საქართველოს გაერთიანებას, მისი მოწინა-
აღმდეგე კონკრეტული საფეოდალოს ერისთავი კი, პირიქით, ხელს
უწყობს ქვეყნის დაშლას.

ავტორი მეფესა და ურჩ ფეოდალის შორის დაპირისპირებას ექ-
სპრესიულად აღწერს და ხაზს უსვამს ამ უკანასკნელის ემმაკეულ
ბუნებას. კლდეკარის ერისთავის მკაცრად ნეგატიური რეპრეზენტა-
ცია ის მნემონიკური სტრატეგია იყო, რომელიც მიზნად ისახავდა
ფეოდალის სტიგმატიზაციას მომავალი თაობების მეხსიერებაში.
შესაბამისად, შუა საუკუნეების ავტორი საგანგებოდ საუბრობს ლი-
პარიტის ორგულობაზე მეფის მიმართ და ასევე ხაზგასმით მიუთი-
თებს მის „უსჯულოებაზე“. ზოგადად, მეფისადმი არალოიალობა და
ურწმუნოება უმძიმეს და უპატიებელ დანაშაულებად აღიქმებოდა
შუა საუკუნეების ქრისტიანულ სამყაროში, მით უმეტეს, ძლიერი
მეფის, დავით IV-ის დროის საქართველოში. ავტორს სურდა, რომ
ლიპარიტი დამახსოვრებოდათ, როგორც ქრისტიანი მხოლოდ „სა-
ხითა“, რომელიც აგრძელებდა „მამულ-პაპურთა კუალთა“ სვლას
(ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი 1955, 325).

ისტორიკოსის თქმით, დავით მეფემ „ინება“ ლიპარიტის „გაწუ-
რთა“, თუმცა მან როგორც „კეთილმა“ და „სიბოროტედ არა განსწავ-
ლულმა“. თავიდან აპატია ლიპარიტს და შეუწარმოა მდგომარეობა:

ამას რა ესე-ვითარებასა ხედვითა დავით, ინება გაწუ-
რთა მისი. ამისთვს-ცა პყრობილ ყო იგი ჟამ რაოდენ-მე,
რომელი კმა იყო განსასწავლელად გონიერისა ვის-მე. და
ესრეთ მომტკიცებული მრავალთა და მტკიცეთა ფიცთა

მიერ და ერთ-გულობისათვის ღმრთისა შუა-მდგომელად მომცემი განუტევა იგი. და მით-ვე დიდებითა აღიდა და არა შეუცვალა. რამეთუ კეთილმან არა თუ მართალსა, არამედ არ-ცა-ლა თუ ბოროტსა ადვილად აბრალის, ვინათგან სიბოროტედ არა განსწავლულ არს, არცა მე-ჭუელ (ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი 1955, 325).

მაგრამ, ლიპარიტი, თავის ბუნებას ვერ მოიშლიდა და ამიტომ:

ხოლო იგი ვითარცა ძალლი მიექცა ნათხევარსა და ვითარცა ღორი ინწუბა სანგორელსა მწვრისასა: განაცხადა მტერობა და უკეთურებასა იწურთიდა საწოლსა ზედა თვსსა (ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი 1955, 325).

კარის ისტორიკოსის მტკიცებით, დავითიც იძულებული შეიქმნა გადამჭრელი ზომები მიეღო ლიპარიტის წინააღმდეგ, რადგან ნახა, რომ ბუნებით და გვარით ორგულის გამოსწორება შეუძლებელი იყო:

იხილა რა მშვდმან და ღმრთივ-განბრძნობილმან მეფემან დავით, რამეთუ კუდი ძალლისა არა განემართების, არცა კირჩხიბი მართლად ვალს, მეორესა წელსა კუალად შეიპყრა, ორ წელ პყრობილ ყო, და საბერძნეთს გაგზავნა. და მუნ განეკუა ცხორებასა (ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი 1955, 325).

ავტორი ასევე მჭევრმეტყველურად აღწერს გარეშე მტრებზე დავითის სამხედრო წარმატებებს, მათ შორის, რა თქმა უნდა, დიდგორის ბრძოლაში გამარჯვებას. ისტორიკოსის თქმით, დავით მეფემ:

[...] პირველსა-ვე ომსა იოტა ბანაკი მათი და ივლტოდა, რამეთუ კელი მალლისა შეეწეოდა, და ძალი ზეგარდამო ფარვიდა მას... და ვითარითა ღონითა მოსრნა სახელოვანნი იგი მებრძოლნი არაბეთისანი. ხოლო სპანი ჩუენნი და უფროსად ყოველი სამეფო აღივსო ოქროთა და ვეცხლითა, არაბულითა ცხენებითა, ასურულითა ჯორებითა, კარვებითა, სრა-ფარდაგებითა, სხვთა უცხოთა ჭურჭლებითა საბრძოლელთა თვთო-სახეთათა, ქოსთა და ფილაკავანთათა, სასმურთა ტურფათა და სანადიმოთათა, საბანელთა და სამზარეულოთათა, - რაოდენმან ქარტამან და მელანმან დაიტიოს აღწერად! და რამეთუ გლეხთა იხილე-მცა, ოდეს არაბთა მეფენი მოჰყვანდეს ტყუედ. და სხუათა გოლიათათავს რად-ლა რა-მცა გვნდოდა თქმად (ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი 1955: 341-342).

ისტორიკოსი მეფის მიერ თბილისის აღებას მსგავს მნიშვნელოვან გამარჯვებად წარმოაჩენს. ის ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ქალაქი დიდი ხნის განმავლობაში სხვას ჰქონდა დაპყრობილი:

[...] აიღო მეფემან ქალაქი ტფილისი, პირველსავე ომსა, ოთხას წელ ქონებული სპარსთა... ქრონიკონი იყო სამას ორმოცდაორი (ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი 1955: 342).

ეს და სხვა მსგავსი პასაჟები პირდაპირ მიუთითებს, რომ ავტორი ძალიან კარგად აცნობიერებს ისტორიკოსის როლს, ფუნქციას და ძალას მეფის საქმეთა რეპრეზენტაციაში. მისი აზრით, დავით მეფე არ იყო აქილევსივით განთქმული, რადგან მის „საქმენი“ არ აღუწერია ჰომეროსის დარ „მაქებელს“:

არა დიდ იყავ აქილევსი, არამედ დიდსა მიემთხვე მაქებელსა უმიროსს. რამეთუ ოცდარვა წელ განგრძობასა ტროადელთა ბრძოლისასა ვერ-რა ღირსი ქებისა იქმნა. ხოლო მეფისა დავითისი ესეოდენტა მიმართ წინაგანწყობა სამ ჟამადმდე იყო, და ვერცა პირველსა კუთეობასა შეუძლეს წინადადგომად. ჰქონებოდესცა ამათ ბრძენთა თხრობათა ნივთად საქმენი დავითისნი, და მათმცა აღწერნეს ჯეროვნად მათისაებრ რიტორობისა, და მაშინლამცა ღირს ქმნილ იყვნეს ჯეროვანსა ქებასა (ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი 1955: 342).

ამგვარად, მეფისგან განდგომილი ფეოდალის დამარცხება და მეფის ეფექტური მმართველობის დამყარება წინ უძღვის თურქ-სელჩუკებზე გამარჯვებას და შუა საუკუნეების საქართველოს სამეფოს საბოლოოდ გაერთიანებას. ანონიმი ავტორის ნარატივი ამ პერიპეტებიებზე ქართული თანამედროვე ისტორიოგრაფიის და ისტორიული წარმოსახვის ორგანული ნაწილი გახდა. მიმდინარე პოლიტიკური რეალობის კონტექსტში ურჩი ფეოდალი ქვეყნის ერთიანობის მოწინააღმდეგე სეპარატისტის და საქართველოს დამორჩილების მოსურნე გარეშე მტრებთან კოლაბორაციონისტი პოლიტიკური ფიგურის სიმბოლოა.²

2 საბჭოთა პერიოდში ლიპარიტ ბაღვაში დიდი გამაერთიანებელი მეფის მიმართ არალოიალური ფიგურის სიმბოლო იყო. პოსტსაბჭოთა კონტექსტში, ეთნორელიგიური ნაციონალიზმის აღზევების დროს ის განასახიერებს როგორც ქრისტიანი, წმინდა მეფის ურჩს, ასევე სამშობლოს მოღალატეს და საქართველოს ერთიანობის მტერს. აღსანიშნავია, რომ საქართველოს პრეზიდენტი მიხეილ სააკაშვილი (2004–2012) საკმაოდ ხშირად აკეთებდა ისტორიულ ანალოგიას ლიპარიტ ბაღვაშსა და აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის მმართველ ასლან აბაშიძეს შორის (1991–2004) (Interpressnews, 2014). აბაშიძე ფაქტობრივად არ ემორჩილებოდა ცენტრალურ ხელისუფლებას და ფართო ავტონომიით სარგებლობდა. მას ხშირად სდებდნენ ბრალს საქართველოს ინტერესების საწინააღმდეგოდ რუსეთთან თანამშრომლობაში. 2004 წელს

დიდი გამარჯვების და ტერიტორიული მთლიანობის კონსტრუირება: რეალურ და წარმოსახვით საქართველოს შორის

დავით აღმაშენებლის კულტურული მემსიერების ფორმირებას განვიხილავთ სხვადასხვა კონკრეტული პოლიტიკური და მემსიერების კონიუნქტურის კონტექსტში მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრიდან თანამედროვე პერიოდამდე. იმპერიულ (ცარისტული და საბჭოთა) და ერი-სახელმწიფოს (პირველი რესპუბლიკა და თანამედროვე ქართული სახელმწიფო) ფარგლებში „ისტორიოგრაფიული ძვრები“ სპეციფიკური მემსიერების პარამეტრებს და კანონებს აწესებდა იმასთან დაკავშირებით, თუ რაზე უნდა ყოფილიყო ყურადღება გამახვილებული დავით აღმაშენებლის ისტორიაში და რაზე – არა.

1801 წელს რუსეთის იმპერიამ ქართლ-კახეთის სამეფო გააუქმა. ხოლო მომდევნო ათწლეულებში იმერეთის სამეფო, ასევე სამეგრელოს, სვანეთის, გურიის და აფხაზეთის სამთავროები მიიერთა. 1846 წლისთვის გვიანი შუა საუკუნეების ქართული სამეფო-სამთავროები რუსეთის იმპერიის თბილისის და ქუთაისის გუბერნიების ფარგლებში მოექცა (Suny 1994; Brisku 2020).

1860-იან წლებში ქართველი მწერლების, პუბლიცისტების და საზოგადო მოღვაწეების „თერგდალეულების“ თაობა პირველი მოდერნული „ქართული პოლიტიკური საზოგადოების“ შექმნას შეუდგა (Suny 1994). თერგდალეულებმა ნაციონალური იდენტობის ძირითადი ნიშნების (საზიარო ისტორია, ენა, კულტურა, სარწმუნოება) გაძლიერება ან/და კონსტრუირება დაიწყეს. ქართული „წარმოსახვითი საზოგადოების“ ფორმირების ეს ყოვლისმომცველი ნაციონალური პროექტი, ბუნებრივია, ასევე, ითვალისწინებდა „მამულის“, რეალური გეოგრაფიული და სიმბოლური არეალის შემოფარგვლას (Suny 1994; Jones 2005; Andronikashvili and Maisuradze 2010). თერგდალეულების კულტურული, ლინგვისტური და ისტორიული არგუმენტები, გარკვეულ დონეზე, შეიძლება შეესაბამებოდეს მულტიეთნიკურ იმპერიებში შემავალ ხალხებში ნაციონალიზმის წარმოშობის მ. ჰროხისეულ კომპარატიულ-ისტორიული სქემის „A და B ფაზებს“ (Hroch 1985). მიუხედავად იმისა, რომ ქართული კულტურული ნაციონალიზმი სისტემური პროექტი იყო, ის პირდაპირ არ ებრძოდა იმპერიულ მმართველობას. საწყის ეტაპზე, მზარდი ქართული „პოლიტიკური საზოგადოება“ პოლიტიკური, სამხედრო და ადმინისტრაციული თვალსაზრისით, ინტეგრირებული იყო რუსულ იმპერიულ სტრუქტურაში (Jones 2005, 2; Brisku 2016, 300). ილია ჭავჭავაძე და მისი თანამემამულეები მიესალმნენ რუსეთის სამხე-

აჭარაში მისი მმართველობის საწინააღმდეგო მასობრივი საპროტესტო გამოსვლების და სააკაშვილის მთავრობის ზეწოლის ფონზე მან დატოვა რეგიონი და მოსკოვში იპოვა პოლიტიკური თავშესაფარი.

დრო წარმატებებს რუსეთ-თურქეთის ომის (1877–1878) დროს. მათ იზეიმეს „დედა-სამშობლოსთან“ ბათუმის და აჭარის „შემოერთება“ (ჭავჭავაძე 1879, 137–138). ამგვარად, რუსეთის იმპერიის თბილისის და ქუთაისის გუბერნიები და ოსმალეთისთვის წართმეული ბათუმი ორგანულად მოექცა „წარმოსახვითი“ საქართველოს ფარგლებში. ჭავჭავაძე აჭარას „ოსმალის საქართველოს“ უწოდებდა (ჭავჭავაძე 1878, 1), რითაც იგი ერის სეკულარულ და ინკლუზიურ გაგებას სთავაზობდა მაშინდელ ქართულ საზოგადოებას. ამ თვალსაზრისით, საერთო ენაზე, სარწმუნოებასა და წარმომავლობაზე მეტად ერს საზიარო ისტორიული წარსულის შეგნება კრავს (Maisuradze and Thun-Hohenstein 215, 287–289).

ილია ჭავჭავაძე მაღალ შეფასებას აძლევდა დავით აღმაშენებელს და ცალკე წერილიც მიუძღვნა მას გაზეთ „ივერიაში“. როგორც ის აღნიშნავს, დავითი იმ გმირებს განეკუთვნება, რომელშიც ერი პოულობს „თავის ხატსა და მაგალითს“. ამიტომ, საჭიროა მისი „ხსოვნა“ და „დაუფიწყარობა“ (ჭავჭავაძე 1888, 1). მისი თქმით, მარტო დავითის სახელის ხსენებას ბედნიერება მოაქვს „საქართველოს ერისათვის“ (იქვე, 1). მეფის „დიდსულოვნება და სულგრძელობა“ სწორედ მაშინ გამოვლინდა, როცა იგივე „ძლევამოსილი“ იყო და „სრულად გაბატონდა თავის ქვეყანაში“. შესაბამისად, „ამისთანა პატიოსანი და განათლებული ქცევა მარტო იმის დიდ-ბუნებოვან გულს და გონებას უნდა მიეწეროს და არაფერს სხვას“ (იქვე, 2). ჭავჭავაძე სხვა მაგალითებთან ერთად აღწერს, თუ როგორც ზრუნავდა დავითი სნეულებზე, აშენებდა „სამკურნალოს“ და თვითონაც ხშირად ნახულობდა მათ. ყოველივე ამის და სხვა ღირსებების გამო იგი თვლიდა, რომ:

აი ეს დიდებული მეფე - რა დიდებულ კაცურ-კაცის სახესაც მოგვივლენს თვალ-წინ და რა თავმოსაწონებელს საბუთს გვაძლევს ხელთა. აი ამისთანა კაცის ხსენებაა გამაცოცხლებელი ერისა და ამისთანა კაცის არ-ხსოვნა მომაკვდინებელ ცოდვად უნდა ჩაეთვალოს ერსა, რომელმაც იგი ჰშვა და თავის ძუძუთი გამოჰზარდა (იქვე, 2)

ილია ჭავჭავაძე დავითის საბრძოლო გამარჯვებებსა და საქართველოს სამეფოს საზღვრების განვრცობაზე საგანგებოდ არ გაჩერებულა, მაგრამ მისმა თანამედროვე ცნობილმა ქართველმა მეცნიერებმა და საზოგადო მოღვაწეებმა, მაგალითად ნიკო ურბნელმა (ხიზანიშვილი) და მოსე ჯანაშვილმა, ეს ხაზგასმით აღნიშნეს. მათმა ნაშრომებმა დიდი როლი შეასრულა შემდეგში დავით მეფის სახის ფორმირებაში (ურბნელი 1894; ჯანაშვილი 1904). იგი სხვა ბაგრატიონი მეფეებიდან გამოარჩიეს, როგორც ყველაზე ძლევამოსილი მეფე და მხედართმთავარი. ჯანაშვილის თქმით, მხოლოდ აღმაშენებელმა შეძლო, გაეთავისუფლებინა თბილისი არაბებისგან და თურქებისგან

და ამით „ერს მიანიჭა თავისუფლება“ (ჯანაშვილი 1904). დიდგორის ბრძოლა, ცხადია, ასევე განხილული იყო, როგორც უმნიშვნელოვანესი მოვლენა საქართველოს ისტორიაში. აღსანიშნავია, რომ ურბნელის მტკიცებით, დავით მეფეს სათანადო, მისთვის კუთვნილი ადგილი არ ეკავა „საქართველოს ისტორიულ პანთეონში“. ეს მაშინ, როცა სწორედ ის იყო ძლიერი სახელმწიფოს მესაძირკვლე:

[...] თუმცა თამარ მეფის გვირგვინი უფრო მეტად ბრწყინავს და ელვარებს, მაგრამ დავით აღმაშენებლის სამეფო კვერთხს მაინც უპირატესობა აქვს... თამარ მეფეს გარდასცეს ძლიერი და კარგად განწყობილი სახელმწიფო. ამ სახელმწიფოს ჰპატრონობდა და თავს დასტორიანობდა მთელი დასი სახელოვან მოღვაწეთა. ზოგი ამ მოღვაწეთაგანი აღიზარდა იმ დროს, როცა დიდებული თამარ მეფე არც კი დაბადებულიყო. ხოლო თვითოეულს იმის სახელოვან მოღვაწეს საასპარეზო კვალი და გზა განკაფული ჰქონდა დავით აღმაშენებლის მირონცხებულ მარჯვენით. თვითოეულმა კერძოდ და ყველამ საერთოდ მხოლოდ ის შეასრულა, რაც ანდერძად და სახელმძღვანელოდ დასტოვა გონებით შორსმჭვრეტელმა მეფემ (ურბნელი 1894, 1-3).

ქართველი მენშევიკები, რუსეთის სოციალ დემოკრატიული მუშათა პარტიის (რსდმპ) ზომიერი ფრთა, მე-20 საუკუნის დასაწყისში საქართველოში დომინანტური პოლიტიკური ძალა გახდა. თავიდან ისინიც არ განიხილავდნენ საქართველოს დამოუკიდებლობას, როგორც აუცილებლობას. თუმცა, სოციალ-დემოკრატების ლიდერი ნოე ჟორდანი (1869-1952), მაინც მნიშვნელოვნად თვლიდა ეროვნულობის ცნებას და მხარს უჭერდა ერების თვითგამორკვევას (Jones 2021; Brisku 2020a, 34). მიუხედავად ამისა, გარკვეული არგუმენტების თანახმად, საქართველოს დამოუკიდებლობის გამოცხადება 1918 წლის 26 მაისს „გეოპოლიტიკური პრაგმატიზმის მანიფესტაცია იყო“ (Brisku 2020a, 32). რუსეთში რევოლუციის შემდეგ ქართულ პოლიტიკურ კლასს უნდა აეღო ერი-სახელმწიფოს შექმნის პასუხისმგებლობა.

საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის (1918-1921) არსებობის სამი წელი სავსე იყო გამოწვევებით. „პირველი რესპუბლიკის“ მესვეურებს მრავალი ეგზისტენციალური პრობლემა დაატყდათ თავს: პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ დიდი პოლიტიკურ მოთამაშეების (საბჭოთა რუსეთი, თურქეთი, გერმანია, დიდი ბრიტანეთი) დაპირისპირება სამხრეთ კავკასიაში; შიდა იდეოლოგიური (ბოლშევიკებთან) ჭიდილი და პრობლემები ეთნიკურ უმცირესობებთან (ოსი ბოლშევიკების აჯანყებების ჩახშობა შიდა ქართლში 1919-1920 წლებში; აფხაზეთიდან ბოლშევიკების გაყრა; ომის სომხეთთან და

ა.შ.) (Welt 2014; Jones, 2021). აღსანიშნავია, რომ ამ პერიოდში რუსეთის, როგორც გამაერთიანებელი ფაქტორის აღქმა საგრძნობლად შეირყა ქართულ საზოგადოებაში (Brisku 2020). კერძოდ, ოქტომბრის რევოლუციის შემდეგ, 1918 წლის მარტში, ბოლშევიკებმა ხელი მოაწერეს ბრესტ-ლიტოვსკის ზავს, რომლის პირობების მიხედვით, ოსმალეთს უნდა დაბრუნებოდა 1877-1878 რუსეთთან ომის დროს დაკარგული ტერიტორიები, მათ შორის ბათუმის ოლქი (Brisku 2020).

ამ ვითარებაში, უკვე 1918 წელს ნოე ჟორდანია (1869-1953), პირველი რესპუბლიკის მთავრობის თავმჯდომარე, დიქტომიურ პრიზმაში განიხილავდა, ერთი მხრივ, ევროპას და საქართველოს, და მეორე მხრივ, რუსეთს. მისი ინტერპრეტაციით მარქსისტული პერსპექტივითაც „ბრძოლა ერის თავისუფლებისათვის დამპყრობელთა წინააღმდეგ ნიშნავს ბრძოლას მუშათა გათავისუფლებისთვისაც. ესეც პროლეტარული ბრძოლაა“ (ჟორდანია 2018, 71). უცხოელ დამპყრობელში იგი ბოლშევიკურ რუსეთს გულისხმობდა. „ბოლშევიზმი ნაციონალურ საკითხშიაც, ისე როგორც პოლიტიკურში და ეკონომიურში, სავსებით გამოეყო სოციალიზმს და აშკარათ ააფრიალა იმპერიალისტური დროშა“ (იქვე, 75). ქართველი სოციალ-დემოკრატები, პირველი რესპუბლიკის მმართველი პოლიტიკური ძალის წარმომადგენლები, ერი-სახელმწიფოს თანმიმდევრულ მშენებლებად იქცნენ. მათ შექმნეს სახელმწიფო სიმბოლოები (დროშა, გერბი, ჰიმნი); მიმოქცევაში შემოიტანეს ნაციონალური ფულადი ერთეული; ჩამოაყალიბეს სახალხო გვარდია და არმია; ქართული, როგორც სახელმწიფო ენა, სავალდებულო გახადეს სკოლებში; საკანონმდებლო დონეზე დაარეგულირეს მოქალაქეობის საკითხი და განსაზღვრეს, რომ ყველა თანასწორია კანონის წინაშე. მიუხედავად მრავალი გამოწვევისა, რესპუბლიკის მესვეურები ახლოს იყვნენ საბოლოო შეთანხმებასთან აფხაზეთის ავტონომიასთან დაკავშირებით აფხაზეთის სახალხო საბჭოსთან მოლაპარაკებების დროს. ბოლოს, 1921 წლის თებერვალში წითელი არმიის საქართველოში შემოჭრამდე ზუსტად ოთხი დღით ადრე მიღებულ იქნა ახალი დემოკრატიული კონსტიტუცია, რომელიც უზრუნველყოფდა პოლიტიკურ პლურალიზმს და ხელისუფლების დემოკრატიულ დანაწილებას ქვეყანაში (Welt 2014; Brisku 2020; Jones, 2020).

გარდა იმისა, რომ პირველმა რესპუბლიკამ ერი-სახელმწიფოს ფუნდამენტური ატრიბუტები შეიძინა, მისი არსებობის სამი წელი საეტაპო იყო ასევე წარსულის ნაციონალიზაციის თვალსაზრისით. თანამედროვე ქართული საისტორიო მეცნიერების ფუძემდებელმა ივანე ჯავახიშვილმა (1876-1840) მიზნად დაისახა ანტიკურობიდან მოყოლებული ქართველი ერის ისტორიის, თავისებური გრანდ ნარატივის, შექმნა. ის იყო თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ერთ-ერთი მთავარი დამფუძნებელი. აღსანიშნავია, რომ უნი-

ვერსიტეტი დაარსდა 1918 წლის 8 თებერვალს (ძველი სტილით 26 იანვარი), რომელიც დავით აღმაშენებლის ხსენების დღეა. უნივერსიტეტის მიზანი იყო „ქართული მეცნიერების“ ინსტიტუციონალიზაცია, რომელიც საქართველოსა და კავკასიის შესწავლით თავის წვლილს შეიტანდა საერთაშორისო მეცნიერებაში (Cherchi and Manning 2002, 43). 1918 წელს ცნობილი ლინგვისტი ნიკო მარი (1865-1934) ეჭვობდა, რომ მსგავს პროექტებს ნაციონალური მოტივები ედო საფუძვლად. მისი აზრით, საერთო იმპერიული სამეცნიერო სივრციდან გამოყოფა რუსეთისგან საქართველოს პოლიტიკური სეცესიის პარალელური პროცესი იყო (იქვე, 46).

საბოლოოდ, სხვა გამოწვევებთან ერთად, ბოლშევიკურ რუსეთთან კონფლიქტმა, აფხაზი და ოსი ბოლშევიკების მხარდაჭერამ მოსკოვის მხრიდან, და ბოლოს წითელი არმიის ინტერვენციამ 1921 წლის თებერვალში ბოლო მოუღო პირველ რესპუბლიკას. პირველი ქართული ერი-სახელმწიფოს „ძალდატანებითი გასაბჭოება“ (თოიძე 1991) მომავალი თაობების კულტურულ მემსიერებაში შევიდა როგორც კატასტროფული მოვლენა.

საბჭოთა პერიოდში საქართველოს საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკის შემადგენლობაში იყო აფხაზეთის და აჭარის ავტონომიური საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკები და სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქი. ამგვარი იერარქიული ეთნოფედერალური სტრუქტურა საბჭოთა ეროვნული პოლიტიკის (1920-იანი წლებიდან) შედეგად ჩამოყალიბდა. ე.წ. კორენიზაციის პოლიტიკა საბჭოთა კავშირის ადმინისტრაციულ დაყოფაში ეთნიკური და ეროვნული ფაქტორების და ზოგადად საბჭოთა კავშირის მულტიეთნიკური კომპოზიციის გათვალისწინებას ისახავდა მიზნად. გარკვეულმა არარუსმა, ე.წ. „სატიტულო“ და „კულტურულად განვითარებულმა“ ხალხებმა მიიღეს საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკის (სსრ) სტატუსი, რომელიც საბჭოთა კონტექსტში ეროვნულობის ყველაზე მაღალი ადმინისტრაციული, კონსტიტუციური და ლეგალური გამოხატულება იყო. სხვა ეთნო-ლინგვისტური ჯგუფებისთვის, „მეორე რიგის“ სატიტულო ხალხებისთვის, ავტონომიური საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკის (ასსრ) ან ავტონომიური ოლქის სტატუსი (აო) განისაზღვრა (Smith, 1996; Blauvelt 2014). ტერიტორიულობის პრიმატი ჩანს ეროვნული იდენტობის და ეთნიკურობის კონცეპტუალიზაციაში. ამის ილუსტრაციად ასევე შეიძლება გამოდგეს სტალინის მიერ შემოთავაზებული ერის ცნობილი დეფინიცია, რომელიც სახელმძღვანელო იყო საბჭოთა ისტორიკოსებისთვის. სტალინის განმარტებით, „ერი არის ადამიანთა ისტორიულად ჩამოყალიბებული მყარი ერთობა, წარმოშობილი ენის, ტერიტორიის, ეკონომიკური ცხოვრებისა და ფსიქიკური წყობის ბაზაზე, რომლის გამოხატულებაც კულტურის ერთობა (სტალინი 1953, 315-319).

საბჭოთა ქართულ ისტორიოგრაფიაში დავით აღმაშენებელს ერთ-ერთი ცენტრალური და გამორჩეული ადგილი ეკავა. გარდა ობიექტური მიზეზებისა, რის გამოც შუა საუკუნეების მეფე შეიძლება აღფრთოვანებას იწვევდეს, სპეციფიკური პოლიტიკური ფაქტორები ხელს უწყობდა ამ ისტორიული ფიგურის სიმბოლური მნიშვნელობის გაძლიერებას. მაგალითად, მეორე მსოფლიო ომის დროს, მოსახლეობაში საბრძოლო სულისკვეთების გასაძლიერებლად საბჭოთა ხალხების გმირულ წარსულის ხაზგასმა ხდებოდა. სამეცნიერო ნაშრომებში, ისტორიულ რომანებში, პატრიოტულ ფილმებსა და ხელოვნების სხვადასხვა დარგში ამ თვალსაზრისით საინტერესო ისტორიულ თემებზე, პერსონაჟებსა და ბრძოლებზე კეთდებოდა აქცენტი. მაგალითად, საბჭოთა საქართველოში ამ პერიოდში გამოქვეყნდა სხვადასხვა სამეცნიერო ნაშრომი და პოპულარული წიგნი წარსულის დიდ მხედართმთავრებსა და გმირულ ბრძოლებზე, მათ შორის, რა თქმა უნდა, დავით IV-სა და მის გამარჯვებებზე. როგორც ცნობილი ქართველი საბჭოთა ისტორიკოსი შ. მესხია აღნიშნავდა, „ამ ნაშრომებმა ფაშისტურ ურდოებთან მეტრძოლი საბჭოთა არმიისა და ხალხის წინაშე ისევ გააცოცხლეს გმირი წინაპრების ნათელი სახეები“ (მესხია 1972, 16-17). გარკვეული მოსაზრებით თანახმად, ცნობილი ქართველი მწერლის კონსტანტინე გამსახურდიას (1893-1975) ტრილოგია „დავით აღმაშენებელი“ (1946-1958) ერთ-ერთი მაგალითია იმისა, თუ როგორ ხდებოდა ბელადის კულტის „ისტორიაში გადატანა“ (ანდრონიკაშვილი 2013). როგორც ჩანს, სტალინი განსაკუთრებით იყო დაინტერესებული ქართული ფეოდალური მონარქიით და მეფე დავით მე-IV-ით. შესაძლებელია, დავითში ის თავის ისტორიულ წინამორბედს ხედავდა ან, უფრო სწორად, უნდოდა დაენახათ მსგავსება მასსა და შუა საუკუნეების მეფეს შორის. როგორც თვითონ აღნიშნავდა, ის შთაგონებული იყო დავითის ეფექტური მმართველობით და „აბსოლუტური ძალაუფლებით“. მაგალითად, სოჭში მის აგარაკზე სტუმრად მყოფ გამორჩენილ ქართველ ისტორიკოსებთან ნიკო ბერძენიშვილთან (1895-1956) და სიმონ ჯანაშიასთან (1900-1947) საუბარში სტალინმა საგანგებოდ აღნიშნა, რომ ის აბსოლუტიზმის მხარეს იყო, რადგან მისი აზრით, დავითის დროის თბილისი და შუა საუკუნეების საქართველოს სხვა ქალაქები დასავლეთ ევროპის კომუნის მსგავსი რომ ყოფილიყო „დავითის აბსოლუტიზმი ერთსაათიანიც არ იქნებოდა“ (ბერძენიშვილი 1998, 105). ზოგადად, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ საბჭოთა ხელისუფლებას სჭირდებოდა, დაერწმუნებინა მაშინდელი ქართული საზოგადოება, რომ დავითის მიერ დაწყებული ეროვნული სახელმწიფოებრიობის ჩამოყალიბების „პროგრესული“ პროცესი სწორედ სტალინის მმართველობის დროს დაგვირგვინდა.

საბჭოთა მესხიერების პოლიტიკაში დავით მე-IV-ის სახელის აქტუალიზების მომდევნო ფაზა თბილისის ისტორიის საიუბილეო თარიღებს დაემთხვა. ასეთ პერიოდებში თბილისის ისტორიის წყაღვამყოფ მომენტებზე ხდებოდა ფოკუსირება. შესაბამისად, დავითის სახელოვან საბრძოლო გამარჯვებათა შორის, თბილისის აღება – „დაბრუნება“ – ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ისტორიულ მოვლენად იყო წარმოდგენილი. 1958 წელს თბილისის 1500 წლის თავი ფართოდ და საზეიმოდ აღინიშნა საქართველოს სსრ-ში. სახალხო ზეიმებისა და ღონისძიებების გეგმებში იყო თბილისის ისტორიის შესახებ საიუბილეო გამოცემების მომზადება. მაგალითად, ცნობილმა ქართველმა ისტორიკოსებმა, ავტორებმა კოლექტიური წიგნებისა „თბილისი 1500 წლისა“ (1957) და „თბილისის ისტორია“ (1500 წელი) (1958), საგანგებოდ გაუსვეს ხაზი „მაჰმადიანებისგან“ თბილისის გამოსხნის და მისი საქართველოს სატახტო ქალაქად „კვლავ“ გადაქცევის მნიშვნელობას. ისტორიკოსების შეფასებით, ეს მოვლენა, დიდგორის ბრძოლასთან ერთად, გარდამტეხი ეტაპი იყო ერის ისტორიაში. მანამდეც, საბჭოთა პერიოდში ერთგვარად „კანონიკური“ საქართველოს ისტორიის სახელმძღვანელო (1946), ნ. ბერძენიშვილის, ი. ჯავახიშვილის და ს. ჯანაშიას ავტორობით, ერთი მხრივ, იმეორებს შუა საუკუნეების ქრონიკის ნარატივს და მეორე მხრივ, გვთავაზობს მის ინტერპრეტაციას თანამედროვე ისტორიოგრაფიის პრიზმიდან:

დავითმა საქართველოს სახელმწიფოს ცენტრი ქუთაისიდან თბილისში გადმოიტანა. 400 წლის განმავლობაში უცხოელთა ხელში ნამყოფი საქართველოს დედაქალაქი ქართველობას დაუბრუნა. ამ გამარჯვებას, ცხადია, თვით საქართველოსათვის უაღრესი მნიშვნელობა ჰქონდა. ახლო აღმოსავლეთშიც მან დავითსა და ქართულ მხედრობას დიდი სახელი მოუპოვა (ბერძენიშვილი, ჯავახიშვილი და ჯანაშია 1946, 187).

1972 წელს შოთა მესხიამ ცალკე სამეცნიერო-პოპულარული გამოცემა მიუძღვნა დიდგორის ბრძოლის 850 წლისთავს – „ძლევა და საკვირველი: დიდგორის ბრძოლა და თბილისის შემოერთება“. მოგვიანებით, 1986 წელს როინ მეტრეველმა გამოაქვეყნა ნაშრომი „დავით IV აღმაშენებელი“. ზოგადად, ტიპური საბჭოთა ქართული საისტორიო შრომების თუ ისტორიის სახელმძღვანელოების თანახმად, მე-11 საუკუნის 90-იანი წლებიდან ახალი პერიოდი იწყება „ფეოდალური საქართველოს და მთელი ამიერკავკასიის ხალხების ცხოვრებაში. იგი უკავშირდება თურქ-სელჩუკთა სახელმწიფოს შესუსტებას, ერთი მხრივ, და მეორე მხრივ, ისეთი დიდი და გონიერი ხელმწიფის სახელს საქართველოში, როგორც დავით აღმაშენებელი იყო“ (დუმბაძე და გუჩუა 1990, 15).

დიდგორის ბრძოლაში „ძლევაჲ საკვირველისა“ და თბილისის აღების მედიევალურმა აღწერამ საბჭოთა ქართულ ისტორიულ ნარატივში ახალი მნიშვნელობა შეიძინა. ის მოთავსდა მარქსისტულ ფორმაციულ სქემაში, როგორც ექსტრაორდინალური, გარდამტეხი ისტორიული მოვლენა, რომელმაც ქართველი ერის პროგრესულ განვითარებას დაუდო საფუძველი. წარსულის ნაციონალიზაცია მიმდინარეობდა არა მხოლოდ შუა საუკუნეების ქართული საისტორიო მწერლობის, არამედ სომხური, არაბული და ლათინური წყაროების „კულტივირების“ (Assmann 2015) საფუძველზე. მაგალითად, შეიძლება ვახსენოთ დიდგორის ბრძოლის წინ ლაშქრისთვის დავითის მიმართვა, რომლის ილუსტრაციასაც გოტიე გვთავაზობს. მისი თქმით, დავითმა უკან დასახევი გზა ხეებით ჩაახერგვინა და მერე მოუწოდა მეომრებს:

ეჰა, მეომარნო ქრისტესანო! თუ ღვთის სჯულის დასაცავად თავდადებით ვიბრძოლებთ, არამც თუ ეშმაკის ურიცხვ მიმდევართა, არამედ თვით ეშმაკებსაც ადვილად დავამარცხებთ, და ერთ რასმეს გირჩევთ, რაც ჩვენი პატიოსნებისა და სარგებლობისათვის კარგი იქნება: ჩვენ ყველამ, ხელების ცისკენ აპყრობით, ძლიერ ღმერთს აღთქმა მივცეთ, რომ მისი სიყვარულისათვის ამ ბრძოლის ველზე დავიხოცებით და არ გავიქცევით. და რათა არ შეგვეძლოს გაქცევა, კიდევ რომ მოვინდომოთ, ამ ხეობის შესავალი, რომლითაც შემოვსულვართ, ხეთა ხშირი ხორგებით შევკარით და მტერს, როცა მოგვიახლოვდება ჩვენზე იერიშის მოსატანად, მტკიცე გულით დაუნდობლად შევეუტიოთ (მესხია 1972, 109-110).

ეს სიტყვა ზოგჯერ ქართული პოლიტიკური მჭევრმეტყველების ბრწყინვალე ნიმუშადაც არის მიჩნეული, მიუხედავად იმისა, რომ ამის შესახებ ქართულენოვან წყაროებში არაფერია ნათქვამი.

მთლიანობაში, ქართულ საბჭოთა აკადემიურ პუბლიკაციებში, ისტორიის სახელმძღვანელოებსა და სამეცნიერო-პოპულარულ გამოცემებში ასახული დავითის ეპოქა, საბჭოთა მეხსიერების რეჟიმის კონტექსტში წარსულის ნაციონალიზაციის მკაფიო ილუსტრაციაა. გარკვეულ ტიპურ ფორმულირებებს დიდგორის ბრძოლასა და თბილისის „შემომტკიცებაზე“ მნემონიკური სანიშნის ფუნქცია ჰქონდა. მაგალითად, ფრაზა – თბილისის „შემომტკიცებით დასრულდა საქართველოს სამეფო ხელისუფლების მრავალსაუკუნოვანი ბრძოლა ქართული მიწა-წყლის თავმოყრისა და საქართველოს ქალაქების შემოერთებისათვის“ (მესხია 1972, 131), ეროვნულ საგაში „ოქროს საუკუნის“ დასაწყისის ექსპრესიულ რეპრეზენტაციას ემსახურებოდა.

დავით აღმაშენებელი და დიდგორის ბრძოლა პოსტსაბჭოთა ქართულ ისტორიულ წარმოსახვაში

პოსტსაბჭოთა საქართველოში ისტორიული ცოდნა და კულტურული მემკვიდრეობა, ერთი შეხედვით, წარსულზე ურთიერთსაწინააღმდეგო წარმოდგენებს და შეხედულებებს მოიცავს. ხალხთა მეგობრობის პროპაგანდის ნაცვლად, ნაციონალური ნარატივი ერი-სახელმწიფოს გეგმებს ირეკლავს. ამჟერად, მემკვიდრეობის რეჟიმისთვის პრიორიტეტულია, ხაზი გაუსვას ეროვნული იდენტობის სიძლიერეს და ქვეყნის სუვერენულობას; უძველესი ცივილიზაციებთან და ბერძნულ-რომაულ სამყაროსთან საქართველოს კავშირებს; ქრისტიანულ მემკვიდრეობას და ქართული კულტურის დასავლურობას და ა.შ. ამის საწინააღმდეგოდ, კომუნისტური მმართველობის შვიდი ათეული წელი ცალსახად ნეგატიურად, საბჭოთა ოკუპაციის პერიოდად არის შეფასებული. მიუხედავად ამისა, ცნობილი ქართველი საბჭოთა ისტორიკოსების მიერ დადგენილი ისტორიისა და მემკვიდრეობის პარამეტრები, ჯერ კიდევ მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს თანამედროვე ქართულ საისტორიო მეცნიერებას და ზოგადად ქართველების ისტორიულ წარმოდგენებს. ისტორიოგრაფიაში საბჭოთა მემკვიდრეობა ვლინდება ისტორიული ეპოქების, მოვლენების, მეფეების, ბრძოლების და ა.შ. პოლიტიკურად მოტივირებულ შეფასებაში, აღწერასა და რეპრეზენტაციაში. ასევე უნდა აღინიშნოს, რომ პოსტსაბჭოთა პერიოდი გამოირჩევა ეთნორელიგიური ნაციონალიზმის აღმავლობით. მართლმადიდებლური ქრისტიანობა ქართული ეროვნული იდენტობის უმთავრეს საფუძვლად და მახასიათებლად არის წარმოჩენილი. ახალი ეპოქის ერთგვარ სიმბოლურ ინაუგურაციად შეიძლება მივიჩნიოთ 1987 წელს ილია ჭავჭავაძის წმინდანად შერაცხვა საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ. ეროვნული მოძრაობის დროს საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ის მიერ ნათქვამი „ზეციური საქართველო“ მყარად დამკვიდრდა ქართულ სიმბოლურ ლექსიკონში. 1989 წლის შობის ღამეს კი მან პოსტსაბჭოთა ქართული ეთნო-რელიგიური ნაციონალიზმის განმსაზღვრელი ფრაზა წარმოთქვა – „ქრისტე აღდგა, საქართველო აღდგა!“ ამით, როგორც ზოგიერთი მკვლევარი აღნიშნავს, ქრისტეს სხეულთან *[Corpus Christi Mysticum]* საქართველოს შედარება და დაკავშირება მოხდა (Andronikashvili and Maisuradze 2010, 14). ეს სრულიად გამორჩეული მოვლენა იყო, რადგან მე-19 საუკუნის შუა ხანებში ქართული ნაციონალიზმი სეკულარულ კონტექსტში ჩამოყალიბდა და ეროვნული ერთიანობის განცდას რელიგიური მოტივები არ განსაზღვრავდა (Zedania 2011, 123). ამ წინააღმდეგობრივ ისტორიულ-კულტურულ კონტექსტში დავითის სახე-ხატმა რესაკრალიზაცია განიცადა. შედეგად, თანამედროვე ქართულ ისტორიულ წარმოსახვასა და კულტურულ მემკვიდრეობაში

დავით IV ერთდროულად დამკვიდრდა როგორც დიდი მმართველი და წმინდა მეფე.

ბოლოს, შეიარაღებული კონფლიქტები აფხაზეთის და სამხრეთ ოსეთის/ცხინვალის სეპარატისტულ რეგიონებში, რუსეთის მიერ სოხუმის და ცხინვალის „დე-ფაქტო რეჟიმების“ მხარდაჭერა ბუნებრივად თავსდება ქართულ „სექმატურ თხრობით ნიმუშში“, რომლის მიხედვითაც საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობის დარღვევას ცდილობენ ქვეყნის შიდა თუ გარე მტრები (Wertsch and Karumidze 2009, 380–381). პოსტსაბჭოთა ქართულ ნაციონალურ ნარატივში საქართველოს კონფლიქტი ჩრდილოეთ მეზობელთან აღწერილია როგორც კონფრონტაცია პატარა დემოკრატიულ ქვეყანასა და ტოტალიტარულ იმპერიას შორის, როგორც ეპიკური ბრძოლა დავითსა და გოლიათს შორის (Broers 2009; Toal 2017). პ. კაბაჩნიკის თქმით, ქართული საზოგადოებისთვის, აფხაზეთსა და ცხინვალზე კონტროლის დაკარგვის შემდეგ, ქვეყანა კიდურებამპუტირებულ „გეოსხეულს“ [geobody] ჰგავს. სისხლმდინარე ჭრილობები არ შეხორცდება მანამ, სანამ ტერიტორიული მთლიანობა არ აღდგება (Kabachnik 2012, 47). ეს ატმოსფერო ქართული საზოგადოებაში აძლიერებს სახელოვანი და გმირული წარსულის მოხმობის სურვილს და, რაც მთავარია, „რუსეთის მიერ ოკუპირებული ტერიტორიების“ დაბრუნების იმედებს. რა შეიძლება იყოს ყველაზე სახელოვანი და გმირული მაგალითი წარსულიდან, თუ არა „დიდი მეფე“ დავით აღმაშენებელი, რომელმაც სასტიკად დაამარცხა მტერი დიდგორის ბრძოლაში, აგრეთვე, „შემოიმტკიცა“ და ისევ სატახტო ქალაქად აქცია თბილისი?

მთლიანობაში, პოსტსაბჭოთა პერიოდის ქართულ აკადემიურ შრომებში, სახელმძღვანელოებსა და სხვა გამოცემებში დიდწილად შენარჩუნებულია ამ მოვლენების რეპრეზენტაციის ტრადიციული, საბჭოთა პოზიტივისტური ისტორიოგრაფიის, სწორხაზოვანი და მონოპერსპექტიული სიუჟეტური ხაზი. მაგალითად, რ. მეტრეველის წიგნი „დავით აღმაშენებელი“, რომელიც მან 1986 წელს გამოაქვეყნა, ხელახლა გამოიცა 2002 წელს. ორივე ვერსია თითქმის იდენტურია შინაარსის, სტილის და მსჯელობის თვალსაზრისით. განსხვავება ის არის, რომ შედარებით უკანა პლანზე არის გადაწეული „საწარმოო ძალთა განვითარებისა“ და შრომის საზოგადოებრივი დანაწილების“ ფაქტორები ისტორიულ პროცესში. მაგალითად, პირველი გამოცემისგან განსხვავებით, ახალი ვერსიის წინათქმაში არ არის საუბარი იმაზე, რომ დავითის მიერ განხორციელებული „გარდაქმნები“ უდიდეს ტვირთად აწვა მშრომელ მოსახლეობას, ფართო მასებს და სოციალურად დაბალ ფენებს (მეტრეველი 1986). სამაგიეროდ, შენარჩუნებულია, და თანამედროვე კონტექსტში უფრო მნიშვნელოვანი ჩანს, იმის ხაზგასმა, რომ დიდგორის ბრძოლაში „ბრწყინვალე“

გამარჯვება „დამოუკიდებლობისა და თვითმყოფადობისათვის მეზობელი ქართველი ხალხის გამარჯვება იყო“ (მეტრეველი 2002, 231). იგივე შეიძლება ითქვას 1970-80-იან წლებში გამოსული საქართველოს ისტორიის ნარკვევების ერთგვარ შემჭიდროებულ თანამედროვე გამოცემაზე. აქაც თხრობას დიდწილად განსაზღვრავს „საქართველოს საბოლოო შემომტკიცების“ თემა (ლორთქიფანიძე და სხვ. 2012, 383). მსგავსად ამისა, სხვა შრომები და სახელმძღვანელოები იმეორებენ ტრადიციულ ნარატივს: „თბილისის გათავისუფლებას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, რადგან VIII საუკუნის II ნახევრიდან დიდი ხნის განმავლობაში ქალაქს არაბი ამირები მართავდნენ. არაბულმა მმართველობამ ქალაქს თავისი კვალი დაამჩნია. 1122 წლიდან თბილისი გაერთიანებული საქართველოს სამეფოს დედაქალაქი გახდა“ (ახმეტელი, ლორთქიფანიძე და ფირცხალავა 2020, 120); ეს იყო „საქართველოს ოქროს ხანა“ (ასათიანი და სხვ. 2006, 153).

ტერიტორიული მთლიანობის პრობლემებთან კავშირში დიდგორის ბრძოლის და თბილისის შემოერთების სიმბოლური მნიშვნელობა და „მწემონიკური სისასვე“ კარგად ჩანს თანამედროვე პოლიტიკურ რიტორიკაში. მაგალითად, პრეზიდენტ მიხეილ სააკაშვილის (2004-2012) გამოსვლებს ხშირად მსჭვალავდა პარალელები დავით აღმაშენებელთან და დიდგორთან. 2004 წელს სააკაშვილმა მისი პრეზიდენტად ინაუგურაციის დროს გელათის მონასტერში, დავით აღმაშენებლის საფლავთან ქართველი ხალხის წინაშე ფიცი დადო, რომ საქართველო გახდებოდა ძლიერი და ერთიანი. მისი თქმით, „ყველა საქმე გვერდზე უნდა გადავდოთ, გავერთიანდეთ და აღვადგინოთ საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობა. ეს არის ჩემი ცხოვრების მიზანი“ (Civil.ge 2004). 2008 წელს, „რუსეთ-საქართველოს“ ომამდე სააკაშვილმა ტერიტორიული მთლიანობის აღდგენის შემდეგ დედაქალაქის სოხუმში გადატანის იდეაც კი გაუზიარა საზოგადოებას (სეხნიაშვილი 2009). ძნელია იმის თქმა, რეალური სურვილი გამოხატა სააკაშვილმა თუ უბრალოდ პოპულისტური განცხადება გააკეთა. მთავარი ის არის, რომ ამგვარი განცხადება კარგად ასახავს ქართული საზოგადოების მისწრაფებას, გაიმეოროს დავით აღმაშენებლის გზა, შემოიმტკიცოს „დროებით დაკარგული ტერიტორიები“ და, თუ საჭიროა, გადაიტანოს დედაქალაქი „რუსეთის მიერ ოკუპირებულ“ სოხუმში.

2008 წლის აგვისტოს დროს რუსეთის ტანკების კოლონა უწყვეტად შემოდოდა საქართველოს ტერიტორიაზე როკის გვირაბის გავლით და უახლოვდებოდა დედაქალაქს. როგორც ჯ. ვერჩი და ზ. ქარუმიძე (2009) აღნიშნავენ, ამ დრამატული დღეებში, პატარა დემოკრატიული ქვეყნისა და დესტრუქციული იმპერიის ეპიკური დაპირისპირების „სქემატური თხრობითი ნიმუშის“ მნიშვნელობა

კიდევ ერთხელ გახდა თვალსაჩინო. 12 აგვისტოს, დიდგორის ბრძოლის დღეს, ხელისუფლებამ მოუწოდა ხალხს, შეკრებილიყო თბილისში, პარლამენტის შენობის წინ და გაეპროტესტებინა რუსეთის ფართომასშტაბიანი შემოჭრა საქართველოში. სწორედ ამ დღეს ხალხისთვის შეკრებისკენ მოწოდება კოლექტიური ისტორიული წარმოსახვის მასშტაბზე მიუთითებს (Wertsch and Karu- midze 2009, 384). რუსეთის არმიის პირისპირ სახელოვანი წარსულის მოხმობა და დიდგორის ბრძოლის კოლექტიური გახსენება ეროვნული მობილიზაციის ეფექტური მექანიზმი იყო.

ამგვარად, ისტორიული მოვლენების რეპრეზენტაცია ხშირად აწმყო პოლიტიკური კონიუნქტურის შესაბამისად ხდება და არა მათი ტემპორალური კონტექსტის გათვალისწინებით. ისინი ახალ მნიშვნელობას იძენენ კონკრეტული მეხსიერების რეჟიმის ფარგლებში. თანამედროვე ქართულ საზოგადოებაში დავით IV-ის მეფობა, დიდგორის ბრძოლა და თბილისის შემოერთება მთავარი მნემონიკური ორიენტირებია. თუმცა, გარდა იმისა, რომ დავითის სამხედრო გამარჯვებები წარსულში საქართველოს ერთიანობისთვის გმირული ბრძოლის სიმბოლოა, ქართული საზოგადოება ამ წყალგამყოფ ისტორიული მოვლენებში მომავლის ანალოგიური ტრიუმფის ჩანასახსაც ხედავს.

დასკვნა

დიდგორის ბრძოლაში (1121) თურქ-სელჩუკების ძლევა და თბილისის შემომტკიცება (1122), როგორც ერის „გმირული წარსულის“ გარდამტეხი მოვლენები, ქართული ისტორიული წარმოსახვის ქვაკუთხედი. სტატიაში შევეცადეთ, თვალი მიგვედევნებინა, თუ როდის და რატომ გახდა ეს მოვლენები ქართული ისტორიული რეპრეზენტაციის ცენტრალური ტროპი და ერთ-ერთი მთავარი „მეხსიერების ადგილი“. შუა საუკუნეების ქრონიკა დავითის შესახებ გამსჭვალული იყო ისტორიული პროცესის პროვიდენციალური აღქმით. თუმცა, კარის ისტორიკოსის მნემონიკური სტრატეგიები ასევე მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს თანამედროვე ქართულ ისტორიოგრაფიასა თუ საზოგადოების ისტორიულ წარმოსახვაში „დიდი მეფის“ საქმეთა აღქმებს.

მე-19 საუკუნის 60-იან წლებში, თანამედროვე ქართული ნაციონალიზმის საწყის ეტაპზე, ილია ჭავჭავაძემ და თერგდალეულებმა ფუნდამენტურად გაიაზრეს წარსულის რეპრეზენტაციის მნიშვნელობა ეროვნული იდენტობის ფორმირებასა და გაძლიერებაში. პირველი მსოფლიო ომის და რუსეთის იმპერიის დამხობის შემდეგ, საქართველოს დემოკრატიულმა რესპუბლიკამ (1918-1921) გადამწყვეტი როლი შეასრულა ქართული წარმოსახვითი ერთობის

პოლიტიკურ საზოგადოებად და ერ-სახელმწიფოდ გარდაქმნაში. პირველი რესპუბლიკის არსებობის სამი წელი ფუძემდებლური პერიოდი იყო თანამედროვე ქართული ისტორიოგრაფიის განვითარების და ინსტიტუციონალიზაციის თვალსაზრისით. თუმცა, ქართული „მეხსიერების გარემოს“ ფორმირების ეს უმნიშვნელოვანესი, მაგრამ საწყისი ფაზა უხეშად შეწყდა რუსეთის წითელი არმიის საქართველოში შემოჭრის და ქვეყნის ძალდატანებითი გასაბჭოების გამო. ამიერიდან, ქართველ ისტორიკოსებს საბჭოთა მარქსისტული თეორიით უნდა ეხელმძღვანელათ.

საბჭოთა პერიოდში დავით IV ისტორია და მეხსიერება ქართული ტერიტორიული ნაციონალიზმის მაკონსტრუირებელი ელემენტი გახდა, რადგან ბოლშევიკების ეროვნული პოლიტიკა ხელს უწყობდა ერის და ნაციონალური ტერიტორიის პრიმორდიალური გაგების ჩამოყალიბებას. ქართული საბჭოთა პოზიტივისტური ისტორიოგრაფიის სწორხაზოვან სქემაში დავითის მეფობა პროგრესულ ეტაპად შეფასდა, რადგან მან ერთიანი და ძლიერი ფეოდალური საქართველო შექმნა. ისტორიული-მატერიალიზმის პრიზმაში ფეოდალური ფორმაცია აუცილებელი საფეხურია ამ თუ იმ საზოგადოების განვითარების გზაზე. საბჭოთა ისტორიკოსები შუა საუკუნეების ქართული, სომხური, არაბული და ლათინური წყაროების რეპერტუარს იყენებდნენ ერთდროულად წარსულის ნაციონალიზაციის და ამ სახის ევოლუციური გრანდ ნარატივის დამკვიდრების მიზნით. გარკვეული პუბლიკაციები მეორე მსოფლიო ომის პერიოდსა თუ თბილისის იუბილეების აღნიშვნის დროს წარსულში ამგვარი ინტერვენციის მკაფიო ილუსტრაცია შეიძლება იყოს.

პოსტსაბჭოთა პერიოდში ერი-სახელმწიფოს მშენებლობის პროცესმა და ეთნო-რელიგიური ნაციონალიზმის აღმავლობამ თავისი წვლილი შეიტანა დავითის სახის რესაკრალიზაციაში. გარდა ამისა, ქვეყნის ტერიტორიული მთლიანობის პრობლემები და მიმდინარე კონფლიქტი რუსეთთან აძლიერებს გმირული წარსულის გახსენების მოტივაციას თანამედროვე ქართულ საზოგადოებაში. ქართველების ისტორიულ წარმოდგენებში დიდგორის ბრძოლის და თბილისის გათავისუფლების ეპიზოდები ის მისაბადი მაგალითებია, რომლებიც მომავლის დიდი გამარჯვებების და, პირველ რიგში, საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობის აღდგენის იმედებს ასაზრდოებს.

ბიბლიოგრაფია

ანდრონიკიშვილი, ზაალ. 2013. „სტალინი და ჰარი პოტერი. ბლოგები“ რადიო თავისუფლება. 20 დეკემბერი.

<https://www.radiotavisupleba.ge/a/blog-zaal-andronikashvili-stalin-and-harry-potter/25207783.html>

- ასათიანი, ნოდარ, ლორთქიფანიძე, მარიამ, ლომაშვილი, ფარნაოზ, მეტრეველი, როინ, სანიკიძე, გიორგი და გიორგი ოთხმეზური. 2006. *საქართველოს ისტორია*, 9 კლასი. თბილისი: სულაკაურის გამომცემლობა.
- ახმეტელი, ნატო, ლორთქიფანიძე ბესიკ და ნათია ფირცხალავა. 2020. *ისტორია*, 8 კლასი. თბილისი: დიოგენე.
- ბერძენიშვილი, ნიკო. 1998. „სტუმრად სტალინთან“ *ცისკარი*, 1: 97-110.
- ბერძენიშვილი, ნიკო, ჯავახიშვილი, ივანე და სიმონ ჯანაშია. 1946. *საქართველოს ისტორია უძველესი დროიდან XIX საუკუნის დამდეგამდე*. თბილისი: საქართველოს სსრ სახელმწიფო გამომცემლობა.
- დუმბაძე, მამია და ვიქტორ გუჩუა. რედ. 1990. *თბილისი უძველესი დროიდან XVIII საუკუნის ბოლომდე*. ტ. I. თბილისი: მეცნიერება.
- ვერჩი, ჯ. (2012.) *მეხსიერების ტექსტები და ისტორიის ტექსტები. ცივილიზაციური ძიებანი*. № 11. (218-233). თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
- თოიძე, ლევან. 1991. *ინტერვენციაც, ოკუპაციაც, ძალდატანებითი გასაბჭოებაც, ფაქტობრივი ანექსიაც*. თბილისი
- თორია მალხაზ. 2012. „დავით აღმაშენებლის ლიპარიტ ბაღვაშთან დაპირისპირების რეპრეზენტაცია და დამახსოვრების სტრატეგიები შუა საუკუნეების ქართულ ისტორიოგრაფიაში.“ *პოლიტიკური თეოლოგია: მოდერნულობამდე და მოდერნულობის შემდეგ*, რედაქტორი გიგა ზედანია, 203–15. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი.
- ლორთქიფანიძე, მარიამ, ჯაფარიძე, ოთარ, მუსხელიშვილი დავით, და როინ მეტრეველი. 2012. *საქართველოს ისტორია: საქართველო IV საუკუნიდან XIII საუკუნემდე*, ტომი 2. თბილისი: პალიტრა L.
- მესხია, შოთა. 1972. *ძლევაჲ საკვირველი: დიდგორის ბრძოლა და თბილისის შემოერთება*. თბილისი: მეცნიერება
- მესხია, შოთა; გვრიტიშვილი, დავით; დუმბაძე მამია და აკაკი სურგულაძე. 1958. *თბილისის ისტორია (1500 წელი)*. თბილისი: საბლიტგამი.
- მესხია, შოთა. 1957. *თბილისი 1500 წლისაჲ*. თბილისი: საგამომცემლო ცნობები.
- მეტრეველი, როინ. 2002. *დავით IV აღმაშენებელი; მეფე თამარი*. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი.
- მეტრეველი, როინ. 1986. *დავით IV აღმაშენებელი: ეპოქის სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკურ-კულტურული ისტორიის მიმოხილვა. მეფე თამარი*. თბილისი: საბჭოთა საქართველო.
- სტალინი, ი. 1953. „მარქსიზმი და ნაციონალური საკითხი.“ *თხზულებ*

- ბანი. ტომი 2. 1907-1913, თბილისი: სახელგამი.
- ურბნელი, ნიკო. 1894. მეფე დავით აღმაშენებელი. ტფილისი: სტამბა ქართული ამხანაგობისა.
- ჟორდანი, ნოე. 2018. „ერის თვითმყოფადობა: საქართველოს სახელმწიფო ხელმძღვანელები. ნოე ჟორდანი პოლიტიკური ემიგრაცია. 70-77, ტ. XV. თბილისი: საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა.
- “ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი”, ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტომი I, (თბილისი 1955).
- ჭავჭავაძე, ილია. 1888. „დავით აღმაშენებელი“. *ივერია* 17.
- ჭავჭავაძე, ილია. 1879. „აღმოსავლეთის საქმე“. *ივერია* 1: 136–58.
- ჭავჭავაძე, ილია. 1877. „ოსმალის საქართველო“. *ივერია* 9: 1–3.
- ჯანაშვილი, მოსე. 1904. *დავით აღმაშენებელი*. თბილისი.
- Civil.ge. 2004. სააკაშვილმა ქართველი ხალხის წინაშე ფიცი დადო; 24 იანვარი. <https://civil.ge/ka/archives/131442>
- Interpressnews. 2014. „მიხეილ სააკაშვილი - ასლან აბაშიძე, ვიქტორ იანუკოვიჩი და ბიძინა ივანიშვილი გაჭრილი ვაშლივით გვანან ერთმანეთს.“ ოქტომბერი 26. <https://www.interpressnews.ge/ka/article/302315-mixeil-saakashvili-aslan-abashize-viktor-ianukovichida-bizina-ivanishvili-gachrili-vashlivit-hgvanan-ertmanets/>.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London
- Andronikashvili, Zaal, and Giorgi Maisuradze. 2010. “Secularization and Its Vicissitudes in Georgia.” *Identity Studies* 2: 5–17.
- Assmann, Jan. 2015. “Memory and Culture.” *Memory: A History*, edited by Dmitri Nikulin, 325–350. Oxford: Oxford University Press.
- Blauvelt, Timothy. 2014. “From words to action!”. Nationality policy in Soviet Abkhazia (1921–1938). *The making of modern Georgia, 1918–2012. The first Georgian republic and its successors*. Edited by Stephen Jones. 232–262. London/New York: Taylor & Francis.
- Broers, Laurence. 2009. ‘David and Goliath’ and ‘Georgians in the Kremlin’: A Post-Colonial Perspective on Conflict in Post-Soviet Georgia. *Central Asian Survey* 28 (2): 99–118.
- Brisku, Adrian. 2020. “Modern Georgia.” *Oxford Research Encyclopedia of Asian History*. December 17, 2020. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190277727.013.256>.
- Brisku, Adrian. 2016. “Renegotiating the Empire, Forging the Nation-State: The Georgian Case through the Political Economic Thought of Niko Nikoladze and Noe Zhordania, c. 1870–1920.” *Nationalities Papers* 44 (2): 299–318. <https://doi.org/10.1080/00905992.2015.1102214>.
- Brisku, Adrian. 2020a. “The Transcaucasian Democratic Federative Republic

- (TDFR) as a 'Georgian' Responsibility." *Caucasus Survey* 8 (1): 31–44. <https://doi.org/10.1080/23761199.2020.1712902>.
- Brubaker, Rogers. 2004. *Ethnicity without groups*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Cherchi, Marcello, and H. Paul Manning. 2002. "Disciplines and Nations: Niko Marr vs. His Georgian Students on Tbilisi State University and Japhetidology/Caucasology Schism." *The Carl Beck Papers in Russian and East European Studies* 0 (1603): 66. <https://doi.org/10.5195/cbp.2002.92>
- Comai, Giorgio. 2018. 'What is the effect of non-recognition? The external relations of de facto states in the post-Soviet space'. PhD diss. Dublin City University, January 2018.
- Hodgkin, Katharine, and Susannah Radstone, eds. 2003. *Regimes of Memory*. 1st edition. Abingdon/New York: Routledge.
- Hutton, Patrick. 2015. "Pierre Nora's Les Lieux de Mémoire Thirty Years after." In *Routledge International Handbook of Memory Studies*. 1st Edition, edited by Tota, Anna Lisa, and Trever Hagen, 28–40. Abingdon/New York: Routledge.
- Hroch, Miroslav. 1985. *Social Preconditions of National Revival in Europe*. New York: Columbia University Press.
- Jones, F. Stephen. 2021. *The Democratic Republic of Georgia, 1918-21*. (Forthcoming)
- Jones, F. Stephen. 2005. *Socialism in Georgian Colors. The European Road to Social Democracy, 1883–1917*. Cambridge: Harvard University Press
- Kabachnik, Peter. 2012. "Wounds That Won't Heal: Cartographic Anxieties and the Quest for Territorial Integrity in Georgia." *Central Asian Survey* 31, no. 1: 45–60.
- Ker-Lindsay, James. 2015. 'Engagement without recognition: the limits of diplomatic interaction with contested states'. *International Affairs*, 91 (2): 267–285.
- Koselleck, Reinhart, Javier Fernández Sebastián, and Juan Francisco Fuentes. 2006. "Conceptual History, Memory, and Identity: An Interview with Reinhart Koselleck". In *Contributions to the History of Concepts* Vol. 2 (1), 99–127. New York: Berghahn Books.
- Maisuradze, Giorgi, and Franziska Thun-Hohenstein. 2015. *Sonniges Georgien: Figuren des Nationalen im Sowjetimperium*. Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Maisuradze, Giorgi. 2009. "Time Turned Back: On the Use of History in Georgia." *Caucasus Analytical Digest*. Issue No. 8: 13–14. Zürich: Centre for Security Studies.
- Martin, Terry. 2001. *The affirmative action empire. Nations and nationalism in the Soviet Union, 1923–1939*. Ithaca: Cornell University Press.
- Mikaberidze, Alexander. 2008. "Miraculous Victory: Battle of Didgori".

- Armchair General*, May 14. <http://armchairgeneral.com/miraculous-victory-battle-of-didgori-1121.htm/2>
- Nora, Pierre. 1989. "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire." *Representations*, 26: 7–24.
- Plokhii, Serhii. 2006. *The Origins of the Slavic Nations Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus*. Cambridge: Cambridge University Press
- Smith, Anthony D. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford and Cambridge: Basil Blackwell.
- Steinmetz, Willibald and Michael Freeden. 2017. "Introduction. Conceptual History: Challenges, Conundrums, Complexities". In *Conceptual History in the European Space*, edited by Willibald Steinmetz, Michael Freeden and Javier Fernández-Sebastián, 1- 46. New York and Oxford: Berghahn Books.
- Suny, Ronald Grigor. 1994. *The making of the Georgian nation*. Bloomington: Indiana University Press.
- Toal, Gerard. 2017. *Near Abroad: Putin, the West, and the Contest over Ukraine and the Caucasus*. New York: Oxford University Press.
- Zerubavel, Eviatar. 2003. *Time Maps, Collective Memory and the Social Shape of the Past*. Chicago: University of Chicago Press.
- Weber, Max. 1949. *The Methodology of the Social Science*. Translated and Edited by Edward A. Shils and Henry A. Finch. With a Foreword by Edward A. Shils. Illinois, Glencoe: The Free Press.
- Wertsch, James V., and Zurab Karumidze. 2009. "Spinning the Past: Russian and Georgian Accounts of the War of August 2008." *Memory Studies* 2 (3): 377–391.
- Wimmer, Andreas. 2008. "The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory". *American Journal of Sociology* 113 (4): 970-1022, 998.
- Welt, Cory. 2014. "A Fateful Moment: Ethnic Autonomy and Revolutionary Violence in the Democratic Republic of Georgia (1918-1921)." In *The Making of Modern Georgia, 1918–2012*, edited by Stephen F. Jones, 205–31. Abingdon and New York: Routledge.
- Zedania, Giga. 2011. "The Rise of Religious Nationalism in Georgia." *Identity Studies in the Caucasus and the Black Sea Region* 3: 120-127.

მეხსიერების ადგილების შექმნა და ნაციონალიზმის პრაქტიკები სამშობლოსგან შორს

მაია არავიაშვილი და კონსტანტინე ლადარია

შესავალი

კულტურული, სოციალური და პოლიტიკური გარემო გავლენას ახდენს ჩვენი იდენტობის ჩამოყალიბებაზე. ნაცნობ ფიზიკურ და სიმბოლურ გარემოში სოციალიზაცია და სოციალური ინტერაქცია გვაყალიბებს ჩვენი საზოგადოების წევრებად (კალჭუნი, ლაითი და კელერი 2008). მეორე მხრივ, გლობალიზაციის ფონზე თანდათან იზრდება იმ ადამიანთა რიცხვი, რომლებიც სამშობლოს გარეთ ცხოვრობასა და მუშაობას მისაღებ შესაძლებლობად განიხილავს. იმიგრანტების იდენტობა „თხევადი“ [liquid], აქტიური და მუდმივად ცვალებადი ფენომენია, რომელსაც, შეიძლება ითქვას, ადამიანი კი არ ფლობს, არამედ ქმნის (Barbera 2015). მასპინძელ ქვეყანაში იმიგრირებულ ადამიანებს მუდმივად უწევთ შექმნან და განავითარონ სიმბოლური „შემსხენებლები“ (Assmann 2015) იმის შესახებ, ვინ არიან. ისინი ცდილობენ სამშობლოდან ჩამოიტანონ ან შექმნან ახალი მატერიალური და არამატერიალური კოლექტიური „მეხსიერების ადგილები“ (Nora 1997) იმისათვის, რომ შეინარჩუნონ და გააძლიერონ სიმბოლური კავშირები მათი წარმოშობის ადგილთან.

ეს არის უცხო ქვეყანაში ცხოვრების მთავარი მახასიათებელი იმის გათვალისწინებით, რომ „ასიმილაცია, როგორც წესი, ნელი პროცესია [...] აკულტურაციას შეიძლება ათწლეულები დასჭირდეს და ასიმილაცია ყოველთვის ნაწილობრივი იქნება. უმეტეს შემთხვევაში, ახალ საზოგადოებაში ასიმილაცია, ჩვეულებრივ, არის პროცესი, რომელიც რამდენიმე თაობას მოიცავს და მოითხოვს განათლებასა და პირველად სოციალიზაციას ახალ გარემოში“ (Alba and Nee 2003, 215). მეხსიერების ადგილები, მათ შორის მუზეუმები, ტაძრები, ციხესიმაგრეები, სასაფლაოები და სხვა, ასევე მოიცავს არამატერიალურ არეებსაც, როგორიცაა დღესასწაულები, სიმღერები, ცეკვები, სამზარეულო და სხვა კულტურული პრაქტიკები და გამოვლინებები. ადამიანის ნებით თუ დროის მდინარებით მეხსიერების ეს ადგილები ნებისმიერი ერთობის მემორიალური მემკვიდრეობის სიმბოლურ ელემენტად გვევლინება (Nora 1997, XVII, Unesco 2018, 11).

ზოგადად, საქართველოდან მიგრაციის მასიური ტალღა 1991 წლიდან, საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ დაიწყო. 2002 წლის მოსახლეობის აღწერის მონაცემები გვიჩვენებს, რომ იმ დროისათვის დაახლოებით 1 მილიონმა საქართველოს მოქალაქემ დატოვა ქვეყანა

(წულაძე 2002, 5). ემიგრაციის ძირითადი მიმართულება, გერმანიასა და შეერთებულ შტატებთან ერთად, იყო რუსეთი, საბერძნეთი, იტალია და ესპანეთი. აშშ-სა და გერმანიაში ქართველი ემიგრანტების თემი შედგება ადრეულ ეტაპზე თუ ახლად ჩამოსული იმიგრანტებისაგან, რომლებიც სხვადასხვა ასაკის, პროფესიისა და საქმიანობის ადამიანები არიან. ბევრი ახლად იმიგრირებული ოჯახი მზადაა, მუდმივად იცხოვროს მასპინძელ ქვეყნებში და ადგილობრივ საზოგადოებაში ინტეგრაციაზე იფიქროს. თუმცა, ამასთან ერთად, ქართველი ემიგრანტის გარკვეულ სეგმენტში უცხო კულტურაში ინტეგრაციის ეს შესაძლებლობა აუცილებლად წარმოშობს შეშფოთებას ეროვნული იდენტობის შესუსტების ან თუნდაც „დაკარგვის“ თაობაზე. აღნიშნულ საფრთხეზე პასუხად, შედარებით კონსერვატიული ემიგრანტები და ისინი, ვინც სამშობლოში დაბრუნებას გეგმავენ, უფრო მეტად ზრუნავენ და მეტ ინვესტიციას დებენ ქართული საზოგადოების ტრადიციებისა და ადათ-წესების დაცვაში. ისინი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ არამატერიალური მემკვიდრეობის ადგილების (Nora 1997) რეკონსტრუქციასა და კულტივირებას, რომლებიც სხვადასხვა კულტურულ გარემოში ემსახურება ეროვნული ფესვების მახსოვრობას. წინამდებარე კვლევა განიხილავს სოციო-ეკონომიკური გამოწვევების, მათ შორის, საიმიგრაციო სტატუსის, საქმიანობისა და დაბინავების პირობების გავლენას, ერთი მხრივ, მასპინძელ საზოგადოებაში დარჩენისა და ინტეგრაციის გადაწყვეტილებაზე და, მეორე მხრივ, „ნაციონალიზმის პრაქტიკებზე“. დასმულ კითხვათა ფარგლებში ვაპირებთ ავსახოთ იმიგრაციის პირობებში სიმბოლური სამყაროს „თხევადი“ ტექსტურა. ჩვენ ვაკვირდებით არამატერიალური და მატერიალური „მემკვიდრეობის ადგილების“ გარკვეული ფორმებისა და ტიპების შექმნასა და კულტივირებას. საუბარია, როგორც რეალურ, ფიზიკურ, ისე ვირტუალურ, სოციალური მედიის გარემოზე. ამ პრობლემატიკის ირგვლივ გამოკვლეულია აშშ-სა (ნიუ-იორკი) და გერმანიაში (ბერლინი და რეგენსბურგი) მცხოვრებ ქართველ ემიგრანტთა კოლექტიური მემკვიდრეობის, ეროვნული და კულტურული მემკვიდრეობის ადგილების შექმნის და კვლავწარმოების პრაქტიკები, როგორიცაა: (1) მშობლიური ენის შენარჩუნება და ქართული ბიბლიოთეკის ქონა; (2) ემიგრანტების ბავშვების საგანმანათლებლო ცენტრების მოწყობა დიასპორული ორგანიზაციების მიერ, როგორებიცაა საკვირაო სკოლები და ქართული ცეკვისა და სიმღერის გაკვეთილები. (3) მართლმადიდებლური ქრისტიანული რწმენის დაცვა: სახლში „ხატების კუთხეების“ მოწყობა (საქართველოდან ჩამოტანილი ხატებით); ეკლესიებში ღვთისმსახურების დასწრება; რელიგიური დღესასწაულების აღნიშვნა მართლმადიდებლური საეკლესიო კალენდრის მიხედვით. (4) ქართული სამზარეულოს და სუფრის კულტურის დაცვა.

მატერიალურ საგნებში განსხეულებული და კულტურულ გამოხატულებებში ასახული მეხსიერება გადამწყვეტ როლს თამაშობს სოციალური და კულტურული იდენტობის განგრძობადობაში მიგრაციის, იმიგრაციისა და დიასპორების შემთხვევაში (Creet 2011). ვინაიდან, ემიგრანტებში ნაციონალიზმის პრაქტიკებს, ფიზიკური გარემოს გარდა, შეიძლება ვირტუალურ სივრცეებში ვადევნოთ თვალი, ჩვენს კვლევაში მნიშვნელოვანი ადგილი დაეთმოთა ქართველი ემიგრანტებში სოციალური მედიის გამოყენებას სიმბოლური და კულტურული თვითრეპრეზენტაციის მიზნით.

მეთოდოლოგიური ჩარჩო

ჩვენ გადავწყვიტეთ, ყურადღება გავამახვილოთ გერმანიისა და აშშ-ს შემთხვევაზე, რადგან ეს ქვეყნები შედარებადი გარკვეული ფუნდამენტური ასპექტების თვალსაზრისით: ქართველთა მასობრივი იმიგრაცია გერმანიისა და აშშ-ში საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ დაიწყო; ორივე ქვეყანაში ქართული დიასპორა მრავალფეროვანია, მოიცავს ლეგალურ, არალეგალურ, შრომით და სასწავლო იმიგრანტებს; იტალიისა და საბერძნეთისგან განსხვავებით, გერმანია და ამერიკის შეერთებული შტატები ქართველი ემიგრანტებისთვის მიმზიდველია არა მხოლოდ ფულის შოვნისა და შემდგომ საქართველოში დაბრუნების, არამედ იქ დარჩენისა და ოჯახისთვის ღირსეული საცხოვრებელი პირობების შექმნის თვალსაზრისითაც. ეს ქვეყნები იმიგრანტებს მასპინძელ საზოგადოებაში ინტეგრაციის ისეთ სამართლებრივ მექანიზმებს სთავაზობს, როგორიცაა უფასო ენის შესწავლისა და ინტეგრაციის პროგრამები.

ჩვენი კვლევის სტრატეგია ემყარებოდა მონაცემზე დაფუძნებული თეორიის [Grounded theory] პრინციპებს, რომელიც გულისხმობს სოციალურ ფენომენთან მიმართებით თეორიების შემუშავებას, რაც ნიშნავს უფრო მაღალი დონის გაგების განვითარებას, რომელიც „დაფუძნებულია“ ან გამომდინარეობს მონაცემთა სისტემური ანალიზიდან“ (Lingard, Mathieu and Levinson 2008).

მონაცემზე დაფუძნებული თეორიის მიდგომის გამოყენება მიზანშეწონილია მაშინ, როდესაც სოციალური ურთიერთქმედების ან პრაქტიკის შესწავლა მიზნად ისახავს პროცესის ახსნას და არა არსებული თეორიის შემოწმებას ან გადამოწმებას. კვლევის პროცესში მონაცემზე დაფუძნებული თეორიის ფარგლებში განხორციელდა მონაცემთა ანალიზის სამი სხვადასხვა, მაგრამ ურთიერთდაკავშირებული ეტაპი. რაც გულისხმობს ღია, ფოკუსირებულ და თეორიულ კოდირებას (Charmaz 2003). ღია კოდირებისას, ჩვენ დავაჯგუფეთ მონაცემებიდან მიღებული ინფორმაცია კვლევის ობიექტთა შეხედულებებს, მოქმედებებსა და პრაქტიკებზე. ფოკუსირებული

კოდირების საშუალებით განვახორციელეთ მონაცემებიდან საბაზისო თემებისა და ცნებების იდენტიფიცირება. აღნიშნულ ეტაპზე ყურადღება გავამახვილეთ საერთო მონაცემთა ყველაზე მნიშვნელოვან და ხშირად გამოვრეულ ერთეულებზე. დასკვნითი ეტაპი კი იყო თეორიული კოდირება, როდესაც ცნებები თემატურ კატეგორიებად გავაერთიანეთ.

პირველადი მონაცემები შევავსოვეთ თვისებრივი მეთოდების გამოყენებით, მათ შორის სილრმისეული ინტერვიუებით, სტრუქტურირებული დაკვირვებითა და Facebook გვერდებსა და ჯგუფებში განთავსებული პოსტებისა თუ დისკუსიების კონტენტ-ანალიზით. სილრმისეულ ინტერვიუებს მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა ემიგრანტების კულტურული პრაქტიკებისა და დამოკიდებულების შესახებ ინფორმაციის შეგროვებაში. კვლევის საველე მუშაობისას მაია არავიაშვილმა ჩაწერა ოცი სილრმისეული ინტერვიუ ბერლინსა და რეგენსბურგში მცხოვრებ ქართველ ემიგრანტებთან, 2017 წელს გერმანიაში ჩატარებული სამეცნიერო ვიზიტის დროს. მკვლევარმა ჩაწერა ჩაწერა სკაიპ და ზუმ ინტერვიუები ამერიკაში ნიუ-ჯერსის შტატში მცხოვრებ ქართველებთან, 2020–2021 წლებში. მაიას ჰქონდა შესაძლებლობა, ამ ქვეყნებში ვიზიტების დროს დაკვირვებოდა (არასტრუქტურირებული დაკვირვება) ქართველ ემიგრანტებს. მან გაატარა თითო აკადემიური სემესტრი 2010-2014 წლებში ამერიკაში და ორი აკადემიური სემესტრი გერმანიაში – 2017 და 2019 წლებში.

ჩვენი კვლევის შერჩევა გარკვეული ლოგიკის შესაბამისად განხორციელდა. კერძოდ, სილრმისეული ინტერვიუებისთვის ავირჩიეთ ემიგრანტები, რომლებიც ოჯახთან ერთად ცხოვრობდნენ მასპინძელ ქვეყნებში. ჩვენ დავინტერესდით რესპონდენტებით, რომლებმაც გადაწყვიტეს იქ მუდმივად დარჩენა და არ აპირებენ საქართველოში დაბრუნებას.

რაც შეეხება არასტრუქტურულ დაკვირვებას, მაია ცდილობდა, საცხოვრებლად იმ ადგილებში ექირავა ბინა, სადაც ემიგრანტი ქართველები იყვნენ კონცენტრირებულნი. მან ინფორმანტთა დახმარებით მოახერხა ჩვენი სამეცნიერო კვლევის ირგვლივ ღირებული ინფორმაციის შეგროვება.

ციფრულ ეპოქაში, სოციალური მედიის პლატფორმებს ქართველი ემიგრანტები ფართოდ იყენებენ. Facebook-ზე არსებობს სპეციალური გვერდები და დახურული ჯგუფები ქართველები გერმანიაში [Georgier in Deutschland] და ქართველები აშშ-ში [Georgians in USA], სადაც ემიგრანტებს შეუძლიათ განათავსონ, გააზიარონ და განიხილონ სხვადასხვა საკითხი.

ჩვენ დავაჯგუფეთ გარკვეული განმეორებადი თემები, რომლებიც ხშირად განიხილებოდა ვირტუალურ სივრცეში გერმანიასა და აშშ-ში. გერმანიაში მყოფი ქართველები ძირითადად ეხებიან

ინფორმაციას ლეგალური ბინადრობის და დოკუმენტაციის შესახებ. ბევრი იმიგრანტი დახმარებას უწევს ახალბედა იმიგრანტებს სამუშაოების და საცხოვრებლის შესახებ ინფორმაციის მიწოდებით. ხშირად გვხვდება პოსტები, რომლებიც ეხება გართობისა და დასვენების ადგილებს, აგრეთვე გერმანიაში ქართული კაფეებისა და რესტორნების ადგილმდებარეობასა თუ რეკომენდაციებს. ანალოგიურად, ამერიკის შეერთებული შტატების შემთხვევაში ინტერნეტში განთავსებული თემები, როგორც წესი, მოიცავს შემდეგ საკითხებს: სამუშაოების ძებნა, ბინების ქირაობა, ქართული კვების პროდუქტები, საქართველოში პოლიტიკური მოვლენების განხილვა და ა.შ. სოციალურ სივრცეში ემიგრანტების ფეისბუქ გვერდებსა და ჯგუფებში განთავსებული ინფორმაციის ანალიზი მოიცავდა ერთწლიან პერიოდს (2018-2019 წწ.).

სოციალური ქსელების მომხმარებლის მიერ განთავსებულმა მონაცემებმა (პოსტები, კომენტარები) საშუალება მოგვცა, უფრო ნათლად დაგვეჩვენა, თუ როგორია ემიგრანტების რეფლექსია მათ მიერ ეროვნული კულტურის, ადატ-წესების, ტრადიციების თვითგამოხატვასთან მიმართებით. სოციალური მედიის პლატფორმები შეიძლება მოვიაზროთ როგორც ფიზიკურ გარემოში სოციალური ინტერაქციების იმიტაციის ადგილი და შეიძლება განვიხილოთ მესსიერების ადგილად, სადაც შორეული [long-distance] ნაციონალიზმი (Anderson 1992) ვლინდება.

რა თქმა უნდა, ყველა არ არის ინტერნეტის აქტიური მომხმარებელი. იმიგრანტების ნაწილი ენთუზიაზმით მონაწილეობს დისკუსიებში და სასარგებლო ინფორმაციას უზიარებენ ქართველ თანამემამულეებს Facebook-ზე. სხვები კი, დროის სიმცირის გამო, მხოლოდ პასიურ რეჟიმში ეცნობიან სიახლეებს. მიუხედავად ამისა, დიასპორის წარმომადგენლები მნიშვნელოვნად იყენებენ ვირტუალურ სივრცეს არა მხოლოდ ყოველდღიური საკითხების ირგვლივ კომუნიკაციისა და განხილვისთვის, არამედ ასევე სიმბოლური და „კულტურული თვითგამოხატვისთვის“.

ქართული ემიგრაცია: ისტორიული კონტექსტი

ემიგრანტის ცნებამ ქართულ სოციალურ თუ პოლიტიკურ დისკურსებში მხოლოდ საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ დაიკავა ვრცელი ადგილი. გარდა ამისა, რადიკალურად შეიცვალა მისი საბჭოთა დროინდელი მნიშვნელობა და ათწლეულების მანძილზე დამკვიდრებული ნეგატიური საზრისი უეცრად პოზიტიურით შეიცვალა. 1920-იანი და 30-იანი წლების პოლიტიკურ ემიგრანტთა საქმიანობა კონტრრევოლუციურად ფასდებოდა და მათ წინააღმდეგ მიმართული კამპანიები, რომლებიც ძირითადად ცილისმწამებლურ

და დამამცირებელ პროპაგანდას შეიცავდა, ჩვეული იყო ამ პერიოდის საბჭოთა პრესისთვის. 1941-1945 წლებში ტყვედ ჩავარდნილი საბჭოთა ჯარისკაცები, რომლებიც მეორე მსოფლიო ომის დასრულების შემდეგ იძულებული იყვნენ დასავლეთის ქვეყნებში ეცხოვრათ, საბჭოთა კავშირში რეპატრიაციის შემდეგ „მოღალატეებად“ შეირაცხნენ, ხოლო მათი ნაწილი შრომით ბანაკებში გადაასახლეს (Полян 2002). გასული საუკუნის 60-იანი წლებიდან საბჭოთა საზოგადოება ლეგალურ ემიგრაციას აღარ მიიჩნევდა დანაშაულად, თუმცა მთავრობა ამას საბჭოთა ხალხის მიმართ ჩადენილ ღალატად აფასებდა. მე-20 საუკუნის 70-80-იან წლებში საბჭოთა კავშირის მოქალაქეებს მიენიჭათ ემიგრაციის კანონიერი უფლება, თუმცა წასვლის მსურველნი ხშირად ხელოვნურ დაბრკოლებებს აწყდებოდნენ, რამაც წარმოშვა გარკვეული სოციალური ჯგუფი, რომლებსაც საბჭოთა ბიუროკრატია უარი უთხრა ემიგრაციაზე. ამ ადამიანთა უმეტესობა ებრაელები იყვნენ და რეჟიმი მათ მოიხსენიებდა არაოფიციალური ტერმინით „Отказники“ (Костырченко 2008).

საქართველოს პირველი დემოკრატიული რესპუბლიკის ხელისუფლების წარმომადგენლებმა, წითელი არმიისა და საბჭოთა საოკუპაციო ხელისუფლებისაგან თავის დაღწევის შემდეგ, თავშესაფარი დასავლეთის ქვეყნებში, ძირითადად კი საფრანგეთში ნახეს. პოსტსაბჭოთა პერიოდში შესაძლებელი გახდა ქართული პოლიტიკური ემიგრაციის გამოკვლევა, შესწავლა და მისთვის კოლექტიურ მენსიერებაში ადგილის განსაზღვრა. ემიგრაციის ახალი სახე, რომლის შექმნასაც პოლიტიკური ემიგრაციის აკრძალული ისტორიის გამომჟღავნებამ შეუწყო ხელი, წარმოადგენდა დასავლეთში გადახვეწილი მამულიშვილის სახეს, რომლის გარკვეული ელემენტების კულტივირება და პოპულარიზება, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ახალი შრომითი ემიგრაციის ფენომენის პირობებშიც გაგრძელდა. ამ უკანასკნელს საფუძველი 90-იანი წლების ეკონომიკურმა სირთულეებმა ჩაუყარა, რომლის პირობებშიც პოლიტიკური თავშესაფრის ძიებას – დასავლეთში ემიგრაციის ძირითად, ისტორიულ მიზეზს, მატერიალური თავშესაფრის ძიების მოტივიც დაემატა.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა პერიოდში რუსეთში იყო და არის მრავალრიცხოვანი ქართული დიასპორა. ისტორიკოსი ერიკ სკოტი (Scott 2016) საბჭოთა კავშირს დიასპორების იმპერიად აღწერს და მიიჩნევს, რომ საბჭოთა რუსეთში მცხოვრებ ბევრ სხვა ეთნიკურ ჯგუფს შორის ქართველები განსაზღვრულ ადგილს იკავებდნენ (იხ. იქვე, 9). საინტერესოა იქნებოდა იმის შესწავლაც, თუ როგორ გრძელდება და გამოიყენება პოსტსაბჭოთა რუსეთში „თავისებური უცხო“¹ როლის შესრულების ტრა-

1 ერიკ სკოტი ეყრდნობა გეორგ ზიმელის „უცხო“ ცნებასა (Simel 1971) და ედვარდ საიდის მიერ ხაზგასმულ კავშირს ნაციონალურ უმცირესობათა

დიციები და უნარ-ჩვევები, რომელიც ქართულმა დიასპორამ ჯერ კიდევ საბჭოთა პერიოდში გამოიმუშავა. თუმცა, რუსეთ-საქართველოს შორის ამჟამინდელი გართულებული ურთიერთობები, რომლის უკიდურესი გამოვლინებაც ემიგრაციის კონტექსტში 2006 წელს რუსეთიდან ათასობით ქართული ეროვნების ემიგრანტის დამამცირებელი გაძევება² იყო, შეუძლებელს ხდის პოლიტიკური და კულტურული კომპონენტების გამოცალკევებას. 2006 წლის გაძევება წარმოადგენს იმის მაგალითს, თუ როგორ გამოიყენა რუსეთის ხელისუფლებამ ეთნიკური უმცირესობა თავისი „ურჩი“ მეზობლის გასაკიცხად. მსგავსი პოლიტიკური გარემოებები კი მკვლევრებს რუსეთის ქართული დიასპორის ყოფის ჰიბრიდული ომის კონტექსტში განხილვისაკენ უბიძგებს (Darchiashvili and Bakradze 2019, 131). არანაირი მსგავსი მასშტაბისა და სიმძიმის პოლიტიკური კომპონენტი არ არსებობს დასავლეთის ქვეყნებში მყოფი ქართველებისათვის. სწორედ მათ შესწავლას ისახავს მიზნად ჩვენი კვლევა.

სიმბოლურია, რომ გასული საუკუნის 80-იანი წლების ბოლოს საბჭოთა კავშირის მიერ მედია ცენზურის შემსუბუქების ერთ-ერთი შედეგი იყო მხატვრული ფილმი „ფესვები“ (მგელაძე, რეჟ. 1987), რომელშიც აღწერილია ქართველი ემიგრანტების ნოსტალგიური ლტოლვებით გაჯერებული ცხოვრება. „ფესვების“ სიუჟეტი ეხმიანება ბენედიქტ ანდერსონის შორეული ნაციონალიზმის [Long-Distance Nationalism] ჰიპოთეზას (Anderson 1992), რომლის მიხედვითაც, თუ ადამიანი შორსაა მშობლიური კულტურისაგან და, ამასთან ერთად, სრულად არ არის ინტეგრირებული მასპინძელ საზოგადოებაში, მისი ეროვნული გრძნობების გამოხატვისა და იდენტობის დაცვის მოთხოვნა განსაკუთრებით მძაფრდება. ეს კი ემიგრანტს სამშობლოში მიმდინარე პოლიტიკურ პროცესებსა და კონფლიქტებში მონაწილეობის სურვილს უჩენს იმ მანძილის მიუხედავად, რომელიც მათ აშორებს. მსგავსი კონცეპტუალური ჩარჩო კი, იმის შესახებ, თუ როგორ ხდება სამშობლოსა და მისი კონფლიქტების აღქმა ემიგრაციაში, შეიძლება გამოყენებულ იქნეს 1920-იანი წლების ქართული პოლიტიკური ემიგრაციის ანალიზისას. ამ უკანასკნელმა საქართველოს გასაბჭოება ოკუპაციად მიიჩნია და მისი გარკვეული ნაწილი

ეგზოტიკურ რეპრეზენტაციასა და იმპერიალიზმს შორის (Said 2007, Said 1970) და ამტკიცებს, რომ ე. წ. ნაცნობ უცხოებს „ჰქონდათ უნარი, გამოეყენებინათ ეთნიკური თავისებურებები კულტურულ კაპიტალად, ნაციონალური რეპერტუარი, ერთი მხრივ, მოერგოთ ფართო საზოგადოებისათვის, ხოლო, მეორე მხრივ, გამოეყენებინათ იგი ჯგუფური იდენტობის კონტურების განსასაზღვრად“ (Scott 2016, 22).

- 2 2019 წლის მარტში „ადამიანის უფლებათა ევროპულმა სასამართლომ“ გამოიტანა განაჩენი, რომლითაც რუსეთი დაადანაშაულა 2006 წლის ოქტომბერში ქართველთა ადმინისტრაციული წესით დევნაში, დაპატიმრებასა და გაძევებაში (ECHR 2019).

ათწლეულების მანძილზე დიპლომატიური და საგამომცემლო საქმიანობით ავრცელებდა იდეებს საქართველოს დამოუკიდებლობის პერსპექტივებზე (სტატიები ემიგრაციაში გამოცემული გაზეთებიდან 2010). საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ კი საქართველოს პოლიტიკური სახე იქცა ეროვნული განცდის ძლიერ სიმბოლოდ და კრისტალიზდა მეხსიერების ისეთ სივრცეებში, როგორებიცაა მუზეუმები და სამკითხველო დარბაზები.

1990-იანი წლების ცვლილებების ფონზე, ახალი პოლიტიკური და კულტურული ღირებულებების ძიების პროცესში ქართული პოლიტიკური ემიგრაცია დისკურსის მნიშვნელოვან ელემენტად ჩამოყალიბდა. „რკინის ფარდის“ აწევამ არა უბრალოდ ახლოს გააცნო საქართველოს დასავლური მითიური „უხვი ყოფა“, არამედ ასევე გამოავლინა ის მცირე სივრცე, რაც ქართველებს უკვე ჰქონდათ დაკავებული დასავლეთში. ეს იყო ახალი სივრცე, ერთგვარი პარალელური განზომილება, სადაც ლტოლვილი ქართველები მყოფებოდნენ მაშინ, როდესაც თავად საქართველო საბჭოთა ოკუპაციის ქვეშ იყო. მათ თან ახლდათ საქართველოს დამოუკიდებლობის მეხსიერება, როგორც პატრიოტთა ჯგუფს, რომელსაც არასოდეს დაუვიწყებია თავისი ქართული ვინაობა და არ შეუწყვეტია ბრძოლა დამოუკიდებლობისათვის. ამ მეხსიერებამ, მიუხედავად იმისა, თუ როგორი გადაჭარბებულად რომანტიზებული და გამირულიც არ უნდა იყოს იგი ისტორიასთან შედარებით (ვადაჭკორია 2018), ერთი მხრივ, საზრისით უზრუნველყო თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობის ცნებები, მეორე მხრივ კი, ლეგიტიმაციით უზრუნველყო პოსტ-საბჭოთა საქართველო დემოკრატიული რესპუბლიკის სიმბოლიკის (დროშისა და ჰიმნის) გადმოტანით.

პოლიტიკური ემიგრაციის მეხსიერების პოპულარიზება და გავრცელება თავად ემიგრანტთა პუბლიკაციების მეშვეობითაც ხდებოდა. მათი ტექსტები ფართო ქართველი მკითხველისათვის ხელმისაწვდომი მხოლოდ საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ გახდა. ზოგიერთი ამ პუბლიკაციებიდან ემიგრაციაში ცხოვრების პირობებსა და გარემოებებს აღწერს. მაგალითად, 1990 წელს პოლიტიკური ემიგრაციის წევრის, თამარ პაპავას, კრებული გამოიცა, რომელიც აერთიანებს მის ორ წიგნს: „გაბნეული საფლავები“ და „ლტოლვილთა საძვალენი“. ეს ორი წიგნი თავდაპირველად პარიზში გამოიცა 1970 და 1973 წლებში. წიგნის პირველი ნაწილი რამდენიმე მელანქოლიურ ჩანახატს შეიცავს პოლიტიკური ემიგრაციის წარმომადგენლების შესახებ, მეორე ნაწილი კი მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყანაში დაკრძალული 724 ქართველი პოლიტემიგრანტის სახელისაგან შემდგარი სიაა. თამარ პაპავას წიგნების პუბლიკაციის პერიოდში პარიზში ასევე გამოიცა ქართველი პოლიტემიგრანტის გრიგოლ წერეთლის მსგავსი ფორმატის წიგნი „ქართული ემიგრაცია და ადა-

მიანები“ (1971). წიგნში მოცემულია საქართველოს პოლიტიკური მდგომარეობის ავტორისეული ანალიზი, 200-მდე გარდაცვლილი ქართველი პოლიტემიგრანტის მცირე დახასიათება და დამატებით ძმათა სასაფლაოზე დაკრძალული 150 ემიგრანტის სახელი. პაპავასა და წერეთლის წიგნების გარდა, თანამედროვე მკვლევართა პუბლიკაციებშიც არის შესაძლებელი უცხოეთში გარდაცვლილი ასობით პოლიტემიგრანტის სახელის მოძიება (ბეჟიტაშვილი 2012). ამ პუბლიკაციათა ტრაგიკულ-პატრიოტული სულისკვეთებით გაუღენთილი რიტორიკა და გარდაცვლილთა სახელების შენახვის სურვილი, რაც მსხვერპლთა მემორიალური მონუმენტისთვის არის დამახასიათებელი, შესაძლებლობას გვაძლევს, მეხსიერების ადგილად განვიხილოთ ისინი.

რაც შეეხება ემიგრაციის საკითხის პოპულარიზებასა და მის კოლექტიურ მეხსიერებად გადამუშავებას, ეს პროცესი ძირითადად აკადემიურ სივრცეში მიმდინარეობდა და დღესაც ასეა. უამრავი ისტორიული მონოგრაფიიდან და კრებულიდან, რომელიც პოლიტემიგრაციას მიეძღვნა, ვფიქრობთ, განსაკუთრებულ აღნიშვნას იმსახურებს პროფ. გურამ შარაძის (1998) წიგნი „ერის ისტორიული მეხსიერების დაბრუნება“. წიგნი ნახევრად ავტობიოგრაფიულია და აღწერს იმას, თუ როგორ დაბრუნდა საქართველოში დევნილი ხელისუფლების არქივი 1990-იანების შუა წლებში. აღნიშნული წიგნი ერთ-ერთი პირველი ქართული პუბლიკაციაა, სადაც ნახსენებია ტერმინი „ისტორიული მეხსიერება“. მართალია, მასში არაა მოცემული ცნების თეორიული გააზრება, მაგრამ ხაზი ესმევა არქივის, არა უბრალოდ ისტორიულ, არამედ სიმბოლურ-ნაციონალურ მნიშვნელობას. ამასთან ერთად, ქართული პოლიტიკური ემიგრაციის მეხსიერება ინსტიტუციურადაც გაფორმდა 2008 წელს „ემიგრაციის სამკითხველო დარბაზის“ გახსნით თბილისის საჯარო ბიბლიოთეკაში, სადაც ემიგრაციულ ლიტერატურას და არქივის ნაწილს მოუყარეს თავი. 2012 წელს „გრიგოლ რობაქიძის უნივერსიტეტთან“ დაარსდა „საქართველოს ემიგრაციის ისტორიისა და გეოგრაფიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტი“ (საქართველოს რესპუბლიკა, 2012, № 250, 7). 2014 წელს კი TBC ბანკმა, საქართველოს ერთ-ერთმა უდიდესმა ფინანსურმა ინსტიტუტმა, ემიგრანტთა არქივების მოძიების დაფინანსების ინიციატივა გამოთქვა, მათი ქართველი მკითხველისათვის წარდგენის მიზნით (რეზონანსი, 2014 წლის მარტი, 4848, 9).

ქართული პოლიტიკური ემიგრაციის მსგავსი გზებით რომანტიზებული მეხსიერების შექმნის პარალელურად, წარმოიქმნა ახალი შრომითი ემიგრაციის ტალღა, რომლის მიზეზიც, ერთი მხრივ, 1990-იანი წლების ეკონომიკური კოლაფსი, ხოლო, მეორე მხრივ, მოგზაურობის აქამდე არნახული თავისუფლება იყო. ამ ორ ემიგრაციას შორის ისტორიულ-სოციოლოგიური კუთხით საერთო არაფერია,

არც ემიგრაციის მიზეზისა და არც ემიგრანტთა დემოგრაფიული შემადგენლობის კუთხით. თუმცა, ბედის უკუღმართობით გამოწვეული იძულება, როგორც ქვეყნიდან გადახვეწის ზოგადი პირობა, ორივე ემიგრაციის საერთო მოტივს წარმოადგენს.

ზემომოყვანილი ისტორიული მიმოხილვა და მეხსიერების პოლიტიკის აღწერა პოლიტიკურ-სოციალური და კულტურული დისკურსების გადაკვეთაზე მყოფი ამ ორი ემიგრაციის ურთიერთდამოკიდებულების შეფასების მცირე მცდელობაა. თუმცა მსგავსი მცდელობები შეიძლება ამოვიკითხოთ ლიტერატურაშიც. მწერლისა და დრამატურგის ლაშა ბუღაძის პიესაში „26 მაისი“ (2014) თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობის ცნებებისა თუ ლოზუნგების მიმართ ეჭვის გამოთქმის შესაძლებლობაა დაყენებული სწორედ ემიგრაციის კონტექსტში: რა ფასი აქვს დამოუკიდებლობას თუ მაინც ემიგრაციაში გიწევს ყოფნა? პიესის ძირითადი მოქმედება საბერძნეთში ქართველი ემიგრანტი ქალის გარშემო ვითარდება, რომელიც ამავე დროს აფხაზეთიდან დევნილია. საზღვრების გადაკვეთის სირთულეების აღწერით პიესა დასაწყისშივე საზღვრავს 90-იან წლებში დაწყებულ მასობრივ-ქაოსური და არალეგალური მიგრაციის გარემოებებს. მუდმივი გაჭირვება და ბრძოლა გადარჩენისათვის არ ტოვებს სივრცეს რომანტიკული ურთიერთობების ან ნოსტალგიური ფიქრებისათვის. ქართულ პოლიტიკურ და შრომით ემიგრაციებს შორის არსებული წარმოსახვითი კავშირები ქილიკისა და პირქუში ირონიის საგანი ხდება. „26 მაისი“ – საქართველოს დამოუკიდებლობის დღე – პიესის ემიგრანტი პერსონაჟების შერიგების მცდელობის თარიღადაა წარმოდგენილი, რომელიც ტრაგედიით სრულდება და ისტორიულ მეხსიერების შენარჩუნების ამაოებას უსვამს ხაზს.

მხატვრული ფილმი „ფესვები“ და პიესა „26 მაისი“ ემიგრაციის დისკურსის ცვლილებას ასახავს. უკანასკნელი უარს ამბობს პატრიოტულ რიტორიკაზე და მას ეჭვისა და დაცინვის საგნად აქცევს, ხოლო პირველისათვის სამშობლოს სიყვარული უპირობოა. თუმცა, მიუხედავად ამისა, ორივე მათგანისთვის სწორედ სამშობლოა ადგილი, სადაც მთავარი გმირები თავშესაფარს ან საბოლოო განსასვენებელს პოულობენ. ემიგრანტის სამშობლოში დაბრუნების მოტივი ქართველ ხელოვანთა საყვარელი თემაა, რომელიც ისტორიულ პერიოდებსა და სოციალურ კლასებს აერთიანებს. როგორც ჩვენი კვლევა აჩვენებს, პოსტსაბჭოთა ემიგრაციის დიდმა ნაწილმა საქართველოს მიმართ ნოსტალგიური დამოკიდებულება და ეროვნული იდენტობის შენარჩუნება ემიგრანტული ცხოვრების მნიშვნელოვან ნაწილად აქცია. თუმცა, გამონაკლისების არსებობა ქართული ემიგრაციული პატრიოტიზმის სიღრმისეული ანალიზის საშუალებას გვაძლევს.

მეხსიერების მატერიალური და არამატერიალური ადგილები და ნაციონალური იდენტობის რეკონსტრუქცია ემიგრაციაში

საცხოვრებლად ახალ ქვეყანაში ჩასვლა ემიგრანტისათვის უწინდელი სოციალური სტატუსის, კავშირების, სანათესავოსა და სამეგობროს უკან მოტოვებას გულისხმობს. ისინი უნდობლობას განიცდიან, როგორც უცხოები და მასპინძელ საზოგადოებაში თავს დაკარგულად გრძნობენ. იმედგაცრუება და ნოსტალგია ეროვნული იდენტობის იდეალიზაციას იწვევს, სამშობლო „განდიდებულია მეხსიერებაში“ (Barbera 2015). როგორც შესავალში მიმოვიხილეთ, ნაშრომში აღვწერთ ეროვნული იდენტობის გამოვლინების ძირითად სფეროებს, რაც ემიგრაციაში სიმბოლურ-ნაციონალური სივრცისა და მეხსიერების ადგილების რეკონსტრუქციას გულისხმობს, მათ შორის: (1) მშობლიური ენის შენარჩუნება და ქართულენოვანი ბიბლიოთეკის ფლობა; (2) დიასპორული ორგანიზაციების მიერ საგანმანათლებლო ცენტრების – საკვირაო სკოლების, ქართული ცეკვისა და სიმღერის წრეების – მოწყობა; (3) მართლმადიდებლურ-ქრისტიანული რწმენის დაცვა: სახლში ხატების კუთხის მოწყობა (ხშირ შემთხვევაში ხატები საქართველოდანაა ჩამოტანილი), ღვთისმსახურების დასწრება, რელიგიური ღვთისმსახურების აღნიშვნა მართლმადიდებლური საეკლესიო კალენდრის მიხედვით და (4) ქართული სამზარეულოსა და სუფრის წესების შენარჩუნება.

ქართული ემიგრაცია გერმანიასა და აშშ-ში შედგება როგორც პირველი, ასევე მეორე თაობის ოჯახის წევრებისაგან. უმეტეს შემთხვევაში პირველი თაობის წარმომადგენლებისათვის, ანუ მშობლებისათვის, ინგლისურსა თუ გერმანულში ენობრივი უნარების განვითარება დიდ ძალისხმევას მოითხოვდა, რაც მათთვის მნიშვნელოვან დაბრკოლებას წარმოადგენდა მასპინძელ საზოგადოებაში ინტეგრაციის გზაზე.

რადაც ცოდნით წავედი, სკოლაში გერმანული მქონდა ნასწავლი, მაგრამ კარგად არ ვიცოდი. მით უმეტეს როცა ქვეყანაში ნამყოფი არ ხარ, პირველი ერთი წელი ცოტა გათიშული დავდიოდი მაგ მხრივ, ცოტა ბარიერი მქონდა იმის ... აი შეცდომით რომ არ მეთქვა რამე არ ვლაპარაკობდი ხოლმე თავიდან ბევრს. [ქალი, 33 წლის, გერმანია]

მე საერთოდ ვერ ვლაპარაკობდი ინგლისურად, არც ქართულ დიასპორას ვიცნობდი. მაღაზიაშიც კი არ შემეძლო კომუნიკაცია ინგლისურად. ენის გამო ამერიკაში თითქმის ყველა ფუნქცია დავკარგე. დამოუკიდებლად არაფრის გაკეთება არ შემეძლო. ამიტომ ყველანაირად ადაპტირება უნდა მომეხდინა საკუთარი თავის. დავიწყე ენის შესწავლა. [ქალი, 39 წლის, ამერიკა]

მეორე თაობის ემიგრანტებს კი პრობლემა მშობლიური ენის ცოდნის მიმართულებით აქვთ. ისინი იზრდებიან და დროის უმეტესობა ადგილობრივ გარემოში გაატარეს (ბაღი, სკოლა, სამეგობრო და ა. შ.), სადაც მათ მხოლოდ გერმანულად/ინგლისურად უწევთ საუბარი. შვილების თაობას შეიძლება ესმოდეს ქართული, მაგრამ მაინც მასპინძელი ქვეყნის ენაზე ურჩევნია ლაპარაკი. მსგავსი დამოკიდებულება კი მათი საქართველოსთან სუსტი კულტურული კავშირის წინაპირობას ქმნის.

ზოგადად ორივე ენაზე ვსაუბრობთ, გერმანულადაც და ქართულადაც. თუმცა ჩრდილოეთ გერმანიაში მყავს ნათესავები, რომლებიც მარტო გერმანულად ლაპარაკობენ, მიუხედავად იმისა, რომ ქართველები არიან. [გოგო, 15 წლის, გერმანია]

ზოგიერთი მშობელი არც კი ცდილობს შვილებში მშობლიური ენის შესწავლა წაახალისოს, რადგან უცხო ქვეყანაში ყოფნისას ეს საკითხი მათ სოციო-ეკონომიკურ პრიორიტეტებს შორის არ არის. სამეგრაციო პოლიტიკა გერმანიასა და აშშ-ში არაადგილობრივებს საკუთარი სტატუსის დაკანონების საშუალებას აძლევს. ამიტომ, ქართველ ემიგრანტთა გარკვეულ ნაწილს ურჩევნია, მოიპოვოს სრული წვდომა ადგილობრივ საგანმანათლებლო სისტემასა და სამუშაო ბაზარზე და სრულად გამოიყენოს მასპინძელ საზოგადოებაში ინტეგრაციის შესაძლებლობები.

მშობლები აქ ამჯობინებენ დაეხმარონ შვილებს ინტეგრირებაში, იმისათვის რომ მათ შეძლონ შესაბამისი განათლების მიღება და მერე უკვე კარგი სამსახურის პოვნა უკეთესი მომავლისათვის. ასე, რომ ურჩევიათ მათმა შვილებმა გერმანულად ილაპარაკონ. [ქალი, 37 წლის, გერმანია]

რესპონდენტები, რომლებსაც პასიური პოზიცია უკავიათ შვილებისათვის მშობლიური ენის სწავლების საკითხში, აღნიშნავენ რომ ამის მიზეზი ცხოვრების დაძაბული წესისა და სამუშაოს გადატვირთულობით გამოწვეული დროის უქონლობაა. ზოგიერთი იმიგრანტის შეხედულებით, მძიმე საყურებელია როდესაც ქართულ ოჯახებში მშობლიურ ენაზე ვერ ლაპარაკობენ, უკიდურეს შემთხვევებში კი ემიგრანტების შვილები ვერც ლაპარაკობენ და არც ესმით ქართული ენა:

რასაც ჩემ ირგვლივ ვუყურებ, თუ დედა არ მუშაობს და უფრო მეტ დროს ბავშვებთან ატარებს, როცა ბავშვები სკოლიდან ბრუნდებიან, ის ასწავლის მათ მშობლიურ ენაზე წერას-კითხვას, გვხვდება ასეთი მაგალითები; მაგრამ ისეთი შემთხვევებიც გვხვდება, ორივე მშობელი

რომ მუშაობს და მათი ბავშვები საერთოდ ვერ ლაპარაკობენ ქართულად. [ქალი, 32 წლის, აშშ]

ყველაზე გულდასაწყვეტია ის, რომ ბევრ ოჯახში ქართულად საერთოდ არ ლაპარაკობენ. შედეგად კი იმას ვიღებთ, რომ ნელ-ნელა ვივიწყებთ ენას და იდენტობას ამერიკულ გარემოში. [ქალი, 41 წლის, აშშ]

მეორე მხრივ, გერმანიის ქართულ თემში საპირისპირო ტენდენცია შეინიშნება ევროკავშირის მიერ 2017 წელს „ვიზა ლიბერალიზაციის“ შემოღების შემდეგ, რომლის წყალობითაც საქართველოს მოქალაქეები შენგენის ზონაში მოგზაურობისას სავიზო მოთხოვნებისგან განთავისუფლდნენ.³ საქართველოდან ევროპის ქვეყნებში მიმოსვლის მსგავსი გამარტივების შემდეგ გერმანიაში ზოგიერთი ქართული ოჯახი ზაფხულის არდადეგებზე ბავშვებს საქართველოში ბებია-ბაბუასთან აგზავნის, ან საოჯახო შვებულებას საქართველოში ატარებს. ასეთი შესაძლებლობები მეორე თაობის ემიგრანტებს სამშობლოსთან კავშირის აღდგენისა და გამყარების, ასევე ქართული ენის შესწავლის მოტივაციას აძლევს.

მდგომარეობა უფრო რთულია აშშ-ს შემთხვევაში, სადაც უამრავი ქართველი მიგრანტი არალეგალურად ცხოვრობს. იმიგრანტების ამ კატეგორიისათვის საქართველოში ვიზიტმა შეიძლება მათი უკანონო სტატუსი გამოამჟღავნოს, რითაც უკან ამერიკაში დაბრუნების შესაძლებლობას დაკარგავენ. თანამედროვე ტექნოლოგიები და კომუნიკაციის საშუალებები, ერთი შეხედვით, აადვილებს სამშობლოში დარჩენილ ახლობლებთან და ნათესავებთან კავშირსა და ურთიერთობას და იძლევა საქართველოში მიმდინარე მოვლენებში ჩართულობის განცდას. მაგრამ, იმ დიდი გეოგრაფიული მანძილის გამო, რომელიც სამშობლოსა და ამერიკაში მყოფ უკანონო მიგრანტს შორისაა გადაჭიმული, ვიდეო ზარები და სოციალური მედიის ცოცხალი ჩართვები შემსუბუქების ნაცვლად, სამშობლოსადმი ლტოლვასა და ნოსტალგიას ამძაფრებენ. ხოლო რაც შეეხება ამერიკაში ლეგალურად მცხოვრებ ემიგრანტებს, მათ სამშობლოში ვიზიტი არ ეზღუდებათ:

მთელი ზაფხულით საქართველოში ჩასვლას ვერ ვახერხებთ, მაგრამ ბავშვებს ვუშვებთ ბებია-პაპასთან, მათ უყვართ საქართველო. ჩვენს ახლო ნათესავებს ხშირად ველაპარაკებით სკაიპითაც. [კაცი, 39 წლის, აშშ]

ჩემი შვილების ბებია მასწავლებელია და საქართველოში ცხოვრობს, ის იქიდან უტარებს ონლაინ გაკვე-

3 ევროკომისიამ საქართველოს მოქალაქეებს შენგენის ზონაში უვიზო მიმოსვლა 2016 წლის 9 მარტს შესთავაზა. ხოლო საბოლოო გადაწყვეტილება ძალაში 2017 წლის 28 მარტს შევიდა.

თილებს ბავშვებს. უკვე ისწავლეს წერა-კითხვა, კიდევ რამდენიმე ქართული სიმღერაც. [ქალი, 41 წლის, გერმანია]

თვითონ ბავშვები წუხან ზოგჯერ, რომ რატომ არ ვლაპარაკობთ ქართულადო... დაიწყებენ ქართულად ლაპარაკს, მაგრამ მწირი ლექსიკა ხელს უშლის და იწყებენ ნერვიულობას... მერე ისევ ინგლისურად აგრძელებენ... მაგრამ როცა საქართველოში ჩადიან, ბებია-პაპასთან და ნათესავებთან რა თქმა უნდა ქართულად უწევთ ლაპარაკი. ვამბობ ხოლმე, რომ ძალიან მიხარია, რომ ზოგჯერ ეს ძალიან კარგადაც გამოსდით. [ქალი, 43 წლის, აშშ]

ემიგრაციაში თან ქართული წიგნების წაღება ემიგრანტთა ყველა ჯგუფისთვისაა დამახასიათებელი. თითქმის ყველა რესპონდენტი, როგორც გერმანიაში, ასევე აშშ-ში აღნიშნავს, რომ შესაძლებლობის შემთხვევაში საქართველოდან აუცილებლად წიგნები ჩამოაქვთ. საშინაო ბიბლიოთეკები ძირითადად საბავშვო ლიტერატურისა და თანამედროვე პოპულარული ავტორების წიგნებისგან შედგება. ქართული ლიტერატურის კლასიკიდან საოჯახო ბიბლიოთეკების ერთ-ერთი აუცილებელი წიგნია „ვეფხისტყაოსანი“. ასევე ხშირია საქართველოს ისტორიის წიგნები. ქართველ ემიგრანტთა ოჯახში იპოვით ქართული ანბანის პლაკატებსა და წიგნებს, რომლებიც ბავშვებისათვის ენის სასწავლად არის განკუთვნილი. წიგნების რაოდენობისა და თემატიკის შეჯამება საშუალებას გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ ქართულენოვანი ბიბლიოთეკა ემიგრანტი ოჯახის სამშობლოსთან მიჯაჭვულობის სიმბოლოა, მიუხედავად იმისა, რომ ყოველდღიურობაში ამ წიგნების პრაქტიკული გამოყენების შეფასების საშუალება არ გვაქვს.

მომაქვს ქართველი მწერლების წიგნები, მაგრამ ბევრის წაღებაც არ შემიძლია წონის გამო. [ქალი, 62 წლის, აშშ]

მიწა არ წამომიღა (იცინის). ნივთებზე მე არ მახსოვს, არც ფოტოები. ერთადერთი ბავშვისთვის წამოვიღე ანბანი, ჩამოკიდებული არ გვაქვს, მაგრამ ჩამოვუკიდებ. კიდევ წიგნები. [ქალი, 33 წლის გერმანია]

მე წამოვიღე ქართული ლიტერატურა, ყოველ ჯერზე ჩამომაქვს ქართული წიგნები, დაწყებული საბავშვო ზღაპრებიდან დამთავრებული „ვეფხისტყაოსნით“, მე მაქვს ახალი გამოცემები, ძალიან ლამაზად ილუსტრირებული და გაფორმებული ქართული წიგნები – ასე რომ, ჩემი შვილი ქართულ იავნანასა და ქართულ ზღაპრებზე გაიზარდა. [ქალი, 53 წლის, აშშ]

მე მომეონდა ბავშვებისთვის წიგნები, კითხვა არ შეუძლიათ მაგრამ ხშირად ათვალიერებდნენ. ჩვენ სახლში გვაქვს „ვეფხისტყაოსანი“, ქართული ისტორიის წიგნები და სასკოლო სახელმძღვანელოები. მაგრამ ძალიან უჭირთ ქართულად კითხვა. [ქალი, 43 წლის, გერმანია]

სხვადასხვა სახის დიასპორული ორგანიზაციები მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ქართველ ემიგრანტებსა და საქართველოს შორის სიმბოლური კავშირის განმტკიცებაში. გერმანიასა და აშშ-ში გარკვეული ფორმალური და არაფორმალური ორგანიზაციების მიერ საქართველოს ისტორიისა და კულტურის შემსწავლელი წრეები ფუნქციონირებს. გარდა ამისა, ორივე ქვეყანაში ემიგრანტებს შორის საქართველოზე ცოდნის გავრცელებისა და მისი კულტურის პოპულარიზაციის ყველაზე გავრცელებულ ფორმას ნაციონალური ცეკვისა და სიმღერის გაკვეთილები წარმოადგენს:

სხვათა შორის შარშან ვიყავი მე, გაიმართა შემოდგომის ფესტივალები, იყო იქ კონცერტიც ღია ცის ქვეშ, ქართული ლვინოების გაყიდვა, კიდევ პროდუქტი. ქართველები იკრიბებიან. ატარებენ რთველს, ვენახებიც არის, ყურძენსაც წურავენ, თუმცა მე არ ვყოფილვარ მანდ. ქართული კონცერტები იმართება, სპექტაკლებიც. [ქალი, 62 წლის, აშშ]

არის ცეკვის და მუსიკის წრეები, ასევე მოქმედებს საკვირაო სკოლები, სადაც ქართულად წერა-კითხვას ასწავლიან იმ ბავშვებს, რომლებიც აქ დაიბადნენ. [ქალი, 43 წლის, აშშ]

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მსგავსი კულტურული ორგანიზაციები ნიუ-იორკში მცხოვრებ იმიგრანტთათვის ცხოვრების ჩვეულ ნაწილს წარმოადგენს. მაშინ, როდესაც გერმანიაში მყოფ ქართველ იმიგრანტებში შეიძლება სკეპტიციზმს და ინდიფერენტულობას წააწყდეთ მსგავს ორგანიზაციებთან დაკავშირებით.

სათვისტომო არის. დამყავდა ბავშვი ქართულ სკოლაში (საკვირაო სკოლა) დაჟე ცეკვაზეც. ეხლა აღარც დრო გვაქვს თუ მართალი გინდა, უფრო დრო არ გვაქვს. ყველა ქართველთან ვინც იმ სათვისტომოშია, ისე მაქვს ურთიერთობა. არ მჭირდება მაინცდამაინც სათვისტომო ურთიერთობისთვის. ვისთანაც მინდა, ისედაც ვურთიერთობ ქართველებთან. [ქალი, 35 წლის, გერმანია]

რა ვიცი ეხლა, ეს ჩვენი სათვისტომო თავის დროზე ძალიან მაგარი ორგანიზებულები იყვნენ ხოლმე. საქართველოდან დედაენის წიგნებს უგზავნიდნენ, ჩოხები

გამოუგზავნეს. ქართული ცეკვის ჩასაცმელები. ყოველ წელს აწყობდნენ რალაც ფესტივალს, ცეკვავენ ქართულად. მერე ქართული საჭმელების საღამოს აკეთებდნენ, სადაც გერმანელები ეწერებოდნენ და მოდიოდნენ, კარგად ორგანიზებულები იყვნენ, ეხლა აღარ დავდივარ, არ ვიცი. მგონი იგივე პონტია. [კაცი, 33 წლის გერმანია]

ასევე საგულისხმოა ემიგრანტების მიერ სოციალური მედიის გამოყენება, მაგალითად, შვილების ქართული სიმღერისა თუ ცეკვის ვიდეოების ან ფოტოების გასავრცელებლად, ნაწილი კი პასიურ რეჟიმში ეცნობა სოციალურ მედიაში გავრცელებულ სიახლეებს.

მაგ ჩათებს [ფეისბუქის სათვისტომოს გვერდებს], ვუყურებ, კარგად ვხალისობ შიგადაშიგ როცა წერენ როცა მაქვს დრო, მაგრამ მე არ გამომიყენებია. ზოგი რას დაახეთქებს ზოგი რას, ზოგი ხაჭაპურზე ეპატიჟება ფრანგურტში, ზოგი ალუჩას ყიდის და ასე. [ქალი, 35 წლის გერმანია]

რესპონდენტთა დიდი ნაწილისგან მიღებული ინფორმაცია საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ ემიგრანტთა შორის ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის მიმართ ერთგულების გამოხატვა და რელიგიურ რიტუალებში მონაწილეობა კოლექტიური მეხსიერებისა და ეროვნული იდენტობის შენარჩუნების სოციალური მექანიზმის ფუნქციას ასრულებს, რადგან სულიერი მოთხოვნილებები „თავის საზრისთან ყველაზე ახლოს საკუთარი ენისა და კულტურის კონტექსტში მოქცევის შემთხვევაშია“ (Hirschman 2004, 1207-1208).

საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიებში მიმდინარე ყოველკვირეული მსახურებები არა უბრალოდ სარწმუნოებრივი მოვალეობის გამოხატვაა, არამედ, ამასთან ერთად, – ეროვნული თვითმყოფადობის აქტი. მართალია, რესპონდენტების თქმით, დატვირთული სამუშაო გრაფიკი მათ ღვთისმსახურების ხშირად დასწრების საშუალებას არ აძლევს, მაგრამ ისინი მაინც ცდილობენ, გამოიყენონ ნებისმიერი შესაძლებლობა, რომ ეკლესიას ეწვიონ, დაესწრონ საკვირაო წირვას და იქ შეკრებილი თანამემამულეები მოინახულონ.

აშშ-სა და გერმანიაში მყოფ ქართველ ემიგრანტთა მრავალ ოჯახს „ხატების კუთხე“ აქვს მოწყობილი სახლში. საკრალური კუთხეები განკუთვნილია სანთლების დანთებისა და მშობლიურ ენაზე ლოცვისათვის. რელიგიური თაყვანისცემის ეს კუთხეები ეროვნულ ფესვებთან ემოციურ კავშირს განამტკიცებს. მიგრანტი რესპონდენტები აღნიშნავენ, რომ სამშობლოდან ჩამოტანილი ხატების მეშვე-

ობით საქართველოსთან სულიერ კავშირს ინარჩუნებენ. ხატები მატერიალური მესხიერების ის ნაწილია, რომელიც ყველაზე ხშირად მიაქვთ სამშობლოდან.

აქედან რომ წავედით წავიღეთ ძალიან ძლიერი ხატი, 100 წლის ხატი, ეს ხატი დავკიდეთ და გვიცავს ჩვენ. [ქალი, გერმანია, 48 წლის]

ესეთი რაღაცეები არ მაქვს წამოღებული თუ არ ჩავთვლით ხატებს, პატარა დროშებს, კიდე რაღაც სუვენირები. ესეც ეს ბოლო წლებია რაც წამოვიღე, თავიდან არ მომიფიქრებია წამოღება. საჩუქრებადაც მომაქვს ხოლმე, რომ ჩემი ქვეყნის კულტურა გავაცნო. [ქალი, გერმანია, 43 წლის]

სხვათა შორის ხატები მაქვს ძალიან ბევრი, რადგან ყველა მჩუქნის და მიმაქვს-ხოლმე. მიმაქვს ყოველთვის სანთლები, ასევე ამერიკიდან მავალებენ კიდეც, როცა საქართველოში მივდივარ. [ქალი, 62 წლის, აშშ]

როგორც წესი, იმიგრანტთა ჯგუფები საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის კალენდარს მისდევენ და ეროვნულ დღესასწაულებსაც აღნიშნავენ. სოციოლოგი ევიატარ ზერუბაველი მიიჩნევს, რომ დრო ორი თვალსაზრისითაა მნიშვნელოვანი ღირსსახსოვარი თარიღების აღნიშვნისას. პირველი, დრო უზრუნველყოფს რიტუალის სინქრონულობას, რითაც ჯგუფს ერთიანობას განაცდევინებს. და მეორე, დრო შეიძლება აღვიქვათ, როგორც სემიოტიკური სისტემა, რომელიც მონაცვლეობს სოციალური რეალობის სამახსოვრო, სოციალურად მნიშვნელოვან პერიოდებსა და ჩვეულებრივ, უმნიშვნელო და უინტერესო მონაკვეთებს შორის (Zerubavel 1985, 113).

დრო და სივრცე სოციალური დემარკაციის მატერიალურ და სიმბოლურ ინსტრუმენტებს შეიცავს, რომლებიც საშუალებას აძლევს ჯგუფებს, წარმოაჩინონ შიდა ერთობა და, მეორე მხრივ, განასხვავონ საკუთარი თავი სხვა ჯგუფებისაგან. მაგრამ ემიგრაცია, განმარტების მიხედვით, უცხო მიწაზე ცხოვრებას ნიშნავს, სადაც ჯგუფის უნარი, გამოხატოს თავისი იდენტობა სივრცის თვალსაზრისით – მაგალითად, გადაკეტილი ქუჩა სადღესასწაულო ღონისძიებისათვის, აღმართონ ძეგლი, ან ააშენონ ტაძარი – არსებითად შეზღუდულია. მსგავს პირობებში, როგორც ზერუბაველი აღნიშნავს ებრაულ ტრადიციებზე მსჯელობისას (იხ. იქვე, 105-37), ჯგუფის ყურადღება საკუთარი იდენტობის დროით მახასიათებლებზე ინაცვლებს, რაც ყველაზე ნათლად მათ კალენდრულ დადგენილებებშია გამოხატული. მიუხედავად იმისა, რომ იმიგრანტებს არ შეუძლიათ საზღვრებით შემოფარგლონ თავიანთი და მასპინძელი საზოგადო-

ების ფიზიკური სივრცეები, მათ, სულ ცოტა, საკუთარი დროის გამოყოფის უნარი შესწევთ, რომლის განმავლობაშიც ყოველდღიური რუტინა საკრალური მნიშვნელობით ივსება.

ქართველი ემიგრანტების მიერ მართლმადიდებლური საეკლესიო კალენდრის მიდევნება და ეროვნულ დღესასწაულთა აღნიშვნა სამშობლოსთან მათ მყარ სიმბოლურ კავშირს განასახიერებს. სოციალურ ქსელ Facebook-ის გვერდებზე ვრცლად აისახა, როგორ ულოცავენ მიგრანტები ერთმანეთს მართლმადიდებლურ დღესასწაულებს:

„—ალათასა ბალათასა ,
ხელი ჩავყავ კალათასა,
ერთი კვერცხი გამოიტა,
ღმერთი მოგცემს ბარაქასა.
-ერთი თხა მყავდა ნისლაო,
ყველგან იცოდა მისვლაო,
ცოტა მალე გამოიტა,
სხვაგანაც გვინდა მისვლაო.
შობას გილოცავთ.“ [მამაკაცი, იმიგრანტი გერმანიაში,
ულოცავს შობას ფეისბუქის ჯგუფში, 6 იანვარი, 2019
წელი]

ამასთან ერთად, ქართველი ემიგრანტები აღნიშნავენ ამერიკულ და/ან გერმანულ დღესასწაულებს. მსგავსი დროითი ორიენტაცია მიუთითებს არა სწორხაზოვანი ინტეგრაციის სქემას მასპინძელ საზოგადოებაში, არამედ ადაპტაციის ტაქტიკას, რომელიც პარალელურად საკუთარი გამორჩეული ემიგრანტული კულტურის შენარჩუნების საშუალებასაც იძლევა (Litwicki 2004). ზოგ შემთხვევაში, ქართველი მიგრანტები ქრისტიანულ დღესასწაულებს დასავლური, რეფორმირებული საეკლესიო კალენდრით აღნიშნავენ. რესპონდენტები მსგავსი ტაქტიკის გამოყენებას იმის სურვილით ხსნიან, რომ მათმა შვილებმა თავი დაჩაგრულად არ იგრძნონ ადგილობრივი დღესასწაულების აღნიშვნისას. თუმცა, ამავე დროს შვილებისათვის არც იმის ახსნა ავიწყდებათ, რომ საქართველოში რელიგიური დღესასწაულები სხვა დროსა და სხვა წესით აღინიშნება.

რა თქმა უნდა, შობას 25-შიც აღნიშნავენ, იმიტომ რომ ბევრი გერმანელი მეგობარი ჰყავთ და არ მინდა თავი დაჩაგრულად იგრძნონ. მაგრამ ასევე ვასწავლით როგორ აღვნიშნავთ შობას, აღდგომას ჩვენ და რომ ესენი [გერმანელები] განსხვავებულად აღნიშნავენ. [ქალი, გერმანია, 38 წლის]

კერძო და საშინაო სივრცეები ასევე გამოიყენება მეხსიერებისა და იდენტობის მანიფესტაციისთვის. როგორც ზემოთ ვნახეთ, ხატთა კუთხეები სწორედ ასეთ სივრცეს წარმოადგენს. თუმცა, გა-

რდა ამისა, სიღრმისეული სიმბოლური მნიშვნელობა ემიგრანტთა ყოველდღიურ რუტინულ საქმიანობაშიც შეიძლება მოვიძიოთ. კერძოდ კი, ქართული ტრადიციული სამზარეულო და კვების წეს-ჩვეულებები „ნაციონალური პრაქტიკის“ ერთ-ერთ ყველაზე ფართოდ გავრცელებულ ფორმად შეგვიძლია მივიჩნიოთ. ანჯელა მესა და პიტერ ჯექსონის კვლევაში ასახულია ის, თუ როგორ შეიძლება მცირე, საშინაო სივრცეები, როგორიც არის, მაგალითად, საოჯახო სამზარეულო, მეხსიერების ადგილებად იყოს წარმოდგენილი (Meah and Jackson 2016).

ნაციონალური სამზარეულო ერთგვარი მნემონიკური „შემსენებელია“. ეს დებულება კი განსაკუთრებით სამართლიანია დიასპორული ჯგუფებისათვის (Assmann 2015). ხალხის ცოცხალი გამოცდილება და საშინაო ყოველდღიურობა, ინდივიდუალური ბიოგრაფიები და კოლექტიური იდენტობა წარმოჩენილია კვების წეს-ჩვეულებებში. ტრადიციული საკვების მომზადებისა და მიღების პროცესი ადამიანისგან საკუთარ ინდივიდუალურ სხეულსა და კოლექტიურ ინსტიტუტებს შორის მუდმივ გადანაცვლებას მოითხოვს. ნაციონალური სამზარეულო ასევე მნიშვნელოვან როლს ასრულებს სოციალიზაციის პროცესში, რადგან საერთო კერძები საჩუქართა გაცვლისა და ჯგუფურ რიტუალთა მნიშვნელოვანი ელემენტია (Sutton 2010).

ქართველი ემიგრანტები ეროვნულ საკვებს ყოველდღიურად ამზადებენ და ყოველთვის, როცა სამშობლოში ჩასვლის შესაძლებლობა აქვთ, უკან ქართული პროდუქტებით ბრუნდებიან, რომელთა შოვნაც მასპინძელ საზოგადოებაში ძნელია.

სამზარეულოს რაც შეეხება, ჩვენ ხშირად ვამზადებთ ქართულ კერძებს, თითქმის ყოველდღიურადაც. [ქალი, 62 წლის, აშშ]

2011 წელს, საქართველოდან რომ წამოვედი თითქმის არაფერი წამომიღია განსაკუთრებული, რაც ჩემს სამშობლოს უკავშირდებოდა. ახლა კი, როცა საქართველოში ჩავდივარ, ძირითადად ქართული კვების პროდუქტები მომაქვს – ადგილობრივი მჭადის ფქვილი, ქართული ყველა და ბევრი სხვა. უფრო მეტი საჭმელი ვიდრე სუვენირები. [ქალი, 31 წლის, გერმანია]

ყოველთვის ქართული სამზარეულოს პროდუქტები მომაქვს საქართველოდან. [ქალი, 32 წლის, აშშ]

ქართული ღვინო აუცილებლად მიმაქვს, სასმელი, საჩუქრადაც. [ქალი, 62 წლის, აშშ]

პირველი თაობის ზოგიერთმა ემიგრანტმა ინტერვიუში აღნიშნა, რომ ქართული სამზარეულოს სიყვარული მათი შვილები-

სათვის ერთ-ერთი მიზეზია, რის გამოც საქართველოში სტუმრობის სურვილი უჩნდებათ.

ჩემს შვილებს (4 ბავშვი) ძალიან უყვართ ქართული საქმელები (იცინის), ყველა ქვეყნის სამზარეულოს ურჩევნიათ. [ქალი, 43 წლის, აშშ]

შინაური სივრცის გარდა, სადღესასწაულო დღეებში, განსაკუთრებით კი საშობაო და სააღდგომო უქმეებზე, ქართველი ემიგრანტები განსაკუთრებულ კერძებს ამზადებენ და თავშეყრის ისეთ ადგილებში მიაქვთ, როგორიც შეიძლება იყოს ეკლესიები და საზოგადოებრივი პარკები. ასეთი შეკრებების ამსახველი ფოტო და ვიდეო მასალა ფართოდ ვრცელდება სოციალური მედიის საშუალებით. ეროვნული კერძების დაგემოვნებისთვის მნიშვნელოვანია ქართული რესტორნებიც, რომელთა რაოდენობაც გერმანიასა და აშშ-ში თანდათანობით გაიზარდა ბოლო ათწლეულების განმავლობაში.

გამოვლენილი მატერიალური და არამატერიალური მეხსიერების ადგილების შექმნა და განვითარება განსაკუთრებულ საზრისს სწორედ რომ ემიგრაციაში ცხოვრების შემთხვევაში იძენს. „ნაცნობი ბგერების, ხედებისა და არომატების გარეშე იმიგრანტები უცხოები ხდებიან მასპინძელ საზოგადოებაში. ჩვეული ქცევის, მშობლიური ენის გაგონებისა და ოჯახისა და მეგობრების მხრიდან მხარდაჭერის მოლოდინი თავისთავადი მოცემულობა აღარ არის“ (Hirschman 2004, 1210). შესაბამისად, როგორც ჩვენი საველე სამუშაოების დროს გამოვლინდა, მშობლიური ენა, ფოლკლორი, რელიგია, კალენდარი და სამზარეულო იმიგრაციაში ქართული ეროვნული იდენტობის წარმოჩენის ძირითადი ასპექტებია.

დასკვნა

გერმანიასა და აშშ-ში ქართველ ემიგრანტთა სიმბოლური გარემო ეროვნული იდენტობის განმსაზღვრელი მატერიალური და არამატერიალური მეხსიერების არეებისგან შედგება. ჩვენ ყურადღება გავამახვილეთ იმაზე, თუ როგორ „კრისტალიზდება“ და ვლინდება ეროვნული იდენტობა მატერიალური სახით ფიზიკურ გარემოში (მაგ., ეკლესიები და ხატის კუთხეები სახლებში) და გარკვეულ ეროვნულ, კულტურულ და რელიგიურ პრაქტიკებში. კერძოდ, ყოფით დონეზე ქართული ეროვნული იდენტობის და კულტურული მემკვიდრეობის შენარჩუნებისა და მანიფესტაციის მაგალითებად შეიძლება მივიჩნიოთ მშობლიური ენის შენარჩუნებაზე ზრუნვა, ქრისტიანული რწმენის დაცვა, მართლმადიდებლური ქრისტიანული დღესასწაულების აღნიშვნა, ეროვნული სიმღერებისა და ცეკვების შესწავლა, ტრადიციული სამზარეულოსა და სუფრის წესების შენარჩუნება და ა.შ.

პოსტსაბჭოთა კონტექსტში, ქართულმა მნემონიკურმა საზოგადოებამ ხელახლა აღმოაჩინა 20-იანი წლების პოლიტიკური ემიგრაციის გმირული და რომანტიკული მესხიერება. ამავედროულად დამოუკიდებლობის ასპარეზზე ახლად გამოჩენილი ქვეყნის სოციო-ეკონომიკურმა სირთულეებმა ქართველთა მასობრივი ემიგრაცია გამოიწვია დასავლეთის ქვეყნებში. პოლიტიკური ემიგრაციისგან განსხვავებით, მიმდინარე ტენდენცია გვიჩვენებს, რომ თანამედროვე იმიგრანტები განიხილავენ მასპინძელ საზოგადოებებში მუდმივად დამკვიდრებისა და ინტეგრაციის შესაძლებლობასაც. თუმცა, მიუხედავად ამისა, ეროვნული იდენტობისა და მესხიერების შენარჩუნება ამერიკასა თუ გერმანიაში მყოფ ქართველ ემიგრანტთათვის ძირითად ამოცანათა შორის რჩება.

ზოგადად, უცხოეთში მყოფ ქართველ ემიგრანტებს მსგავსი დამოკიდებულება აქვთ ეროვნული მემკვიდრეობის მიმართ და ყურადღებას ნაციონალური იდენტობისა და მესხიერების შენარჩუნებაზე ამახვილებენ. ამასთან, ქართულ თემებში ეროვნული იდენტობის შენარჩუნება კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება, როდესაც ვლინდება განსხვავებები მასპინძელ საზოგადოებაში ინტეგრაციის დილემის შეფასების მიმართულებით.

გერმანიაში იმიგრანტები ლეგალურად ცხოვრობენ და საზოგადოებაში დამკვიდრებისათვის იღვწიან. ისინი შეიძლება განვიხილოთ „გლობალურ ნომადებად“, რომლებსაც ინტერკულტურული ურთიერთობების უნარები და ენობრივი კომპეტენცია აქვთ, რაც ადგილობრივ სოციალურ და კულტურულ გარემოში ინტეგრაციისათვის არის საჭირო. საქართველოს მოქალაქეთათვის ევროკავშირში უფიზო მგზავრობის უფლებამაც შეუწყო ხელი ემიგრაციის საკითხის გარშემო არსებული „დრამატული“ ატმოსფეროს განმუხტვას. ამიტომ, ზოგიერთი ქართველი ემიგრანტი განსაკუთრებულ ყურადღებას აღარ უთმობს ეროვნული იდენტობის კვლავწარმოების საკითხს. როგორც ისინი აღნიშნავენ, ქართული დიასპორული ორგანიზაციების მიერ დაგეგმილ ღონისძიებებში მათი პასიურობის მთავარი მიზეზი დროის უქონლობაა. მიუხედავად ამისა, გერმანიაში მყოფი ქართველი იმიგრანტები ხშირად მონაწილეობენ იმგვარ ეროვნულ, კულტურულ და რელიგიურ რიტუალებში, როგორიცაა მართლმადიდებლური თარიღებისა და ნაციონალური დღეობების აღნიშვნა. ასევე მსგავს ფუნქციას ასრულებს ისეთი პრაქტიკები, როგორიცაა საქართველოდან ჩამოტანილი ხატებისა და წიგნების ქონა, ქართული კერძების მომზადება და სხვადასხვა თაობის წარმომადგენლებს შორის ქართულ ენაზე ლაპარაკის სურვილი.

აშშ-ში მყოფი ქართველი იმიგრანტები ქვეყანაში ლეგალურად და არალეგალურად მყოფთა სხვადასხვაგვარ ჯგუფს წარმოადგენს. მკაცრი საემიგრაციო პოლიტიკის გამო, ამერიკაში მყოფი ქართვე-

ლები ვერ ახერხებენ საქართველოს ხშირად მონახულებას. რის გამოც, ისინი, როგორც ჩანს, უფრო მეტად არიან განწყობილი ეროვნული იდენტობის და კოლექტიური მემსიერების ინფრასტრუქტურის შექმნისკენ. ეს გულისხმობს საეკლესიო წირვებზე დასწრებას, საკვირაო სკოლების ორგანიზებას, ეროვნული სამზარეულოს პოპულარიზაციასა და სხვა კულტურულ რეპრეზენტაციებს.

ბიბლიოგრაფია

- ბეუიტაშვილი, გიორგი. 2012. *ქართული ემიგრაცია ევროპაში*. თბილისი: გლობალ-პრინტი.
- ბულაძე, ლაშა. 2014. „26 მაისი“. *ქართული პიესა* 2013-ში, 87-148. თბილისი: კენტავრი.
- გადაჭკორია, შოთა. 2018. *ქართული ემიგრაცია და ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობა საქართველოში (1921-1990)*. თბილისი: უნივერსალი.
- კალჭუნი, ქრეგ, დონალდ ლაითი, და სუზენ კელერი. 2008. *სოციოლოგია*. თბილისი: ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
- პაპავა, თამარ. 1990. *გაბნეული საფლავები*. თბილისი: არმაზი.
2010. *სტატიები ემიგრაციაში გამოცემული გაზეთებიდან*. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი.
- შარაძე, გურამ. 1998. *ერის ისტორიული მემსიერების დაბრუნება*. თბილისი: საქართველოს პარლამენტის საგამომცემლო სამსახური.
- წერეთელი, გრიგოლ. 1971. *ქართული ემიგრაცია და ადამიანები*. პარიზი.
- წულაძე, გიორგი. 2002. *ემიგრაცია საქართველოდან 2002 წლის მოსახლეობის აღწერის მონაცემების მიხედვით*. თბილისი: ჯისიაი.
- Alba, Richard, and Nee Victor. 1997. „Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration.“ *International Migration Review* 31 (4): 826-874.
- Alba, Richard, and Victor Nee. 2003. *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration*. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press.
- Anderson, Benedict. 1992. „Long-Distance Nationalism: world capitalism and the rise of identity politics.“ The Wertheim Lecture, Centre for Asian Studies, University of Amsterdam, 1-14.
- Assmann, Jan. 2015. „Memory and Culture.“ In *Memory: A History*, edited by Dmitri Nikulin, 325-350. Oxford: Oxford University Press.
- Barbera, MC La, ed. 2015. *Identity and Migration in Europe: Multidisci-*

- plinary Perspectives*. International Perspectives on Migration (Book 13). Springer.
- Charmaz, Kathy. 2003. „Grounded theory: Objectivist and constructivist methods.“ In *Strategies for Qualitative Inquiry*, edited by Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, 249-291. Thousand Oaks: Sage.
- Creel, Julia. 2011. „Introduction: The Migration of Memory and Memories of Migration.“ In *Memory and Migration*, edited by Julia Creel and Andreas Kitzmann, 3-26. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press.
- Darchiashvili, David, and David Bakradze. 2019. „The EU Eastern Partnership Initiative and Georgia: Context and Perceptions, Experiences, and Prospects.“ *Politeja* 5 (62): 117-140.
- ECHR. 2019. „Berdzenishvili and Others v. Russia - compensation to Georgians expelled en masse in 2006.“ *European Court of Human Rights*. ECHR. March 26. Accessed 03 2021, 19. <http://hudoc.echr.coe.int/eng-press?i=003-6367678-8340933>.
- Hirschman, Charles. 2004. „The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant.“ *The International Migration Review* 38 (3): 1206-1233.
- Lingard, Loreley, Albert Mathieu, and Wendy Levinson. 2008. „Qualitative Research: Grounded Theory, Mixed Methods, and Action Research.“ *BMJ (Online)* 337: 456-461.
- Litwacki, Ellen M. 2004. „Our Hearts Burn with Ardent Love for Two Countries”: Ethnicity and Assimilation.“ In *We are What We Celebrate: Understanding Holidays and Rituals*, edited by Amitai and Jared bloom Etzioni, 213-246. New York and London: New York University Press.
- Meah, Angela, and Peter Jackson. 2016. „Re-imagining the Kitchen as a Site of Memory.“ *Social & Cultural Geography* 17 (4): 511-532.
- Nora, Pierre. 1997. *Realms of Memory: Construction of French Past*. Translated by Arthur Goldhammer. New York: Columbia University Press.
- Said, Edward W. 2007. *Culture and Imperialism*. London: Vintage Books.
- . 1970. *Orientalism*. New York: Random House.
- Scott, Erik R. 2016. *Familiar Strangers: the Georgian Diaspora and the Evolution of Soviet Empire*. New York: Oxford University Press.
- Simel, Georg. 1971. *Georg Simmel on Individuality and Social Forms: Selected Writings*. Edited by Donald N. Levin. Chicago: University of Chicago Press.
- Sutton, David E. 2010. „Food and the Senses.“ *Annual Review of Anthropology* 39 (1): 209-223.
- Unesco, World Heritage Centre. 2018. „Interpretation of Sites of Memory.“ January 13. Accessed September 17, 2021. <https://whc.unesco.org/document/165700>.

- Zerubavel, Eviatar. 1985. *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*. Barkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- . 2003. *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*. University of Chicago Press: Chicago and London.
- Костырченко, Г. В. 2008. „Дамоклов Меч „Пятого Пункта”.“ In *Режимные Люди в СССР*, edited by Т. С. Кондратьева and А. К. Соколов, 217-242. Москва: Росспэн.
- Полян, Павел М. 2002. *Жертвы Двух Диктатур: Жизнь, Труд, Унижение и Смерть Советских Военнопленных и Остарбайтеров на Чужбине и на Родине*. Москва: Росспэн.

