

„სარწმუნოებით ქართველი“: სემპლარიზაცია
და ქართველი ერის დაბადება

თანამედროვე სოციალურ მეცნიერებებში დღეს აღარავინ კამათობს, რომ ნაციონალიზმი, როგორც იდეოლოგია, XVIII საუკუნის ბოლოს წარმოიშვა. ჩვენი სტატიის მიზანი საქართველოში ნაციის იდეის საფუძვლებისა და წარმოშობის განხილვაა.

ტერმინთა და ცნებათა განმარტებათა მონიშვნა

ჩვეულებრივ, პრობლემის კვლევა გულისხმობს ტერმინების მნიშვნელობების გარკვევას და მათ გამოყენებაზე შეთანხმებას, ასევე ცნებების სამუშაო განმარტებების მოხაზვას.

ილია ჭავჭავაძის მიერ შექმნილი ტრადიციის მიხედვით, „ნაციის“ შესატყვისად იხმარება ტერმინი „ერი“. ამ ტერმინთან დაკავშირებით უნდა შევნიშნოთ, რომ ამ ბოლო დროს ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში მის პარალელურად ხშირად გვხვდება ტერმინი „ნაცია“. მიუხედავად იმისა, რომ XIX საუკუნიდან, როგორც შევნიშნეთ, „ერი“ სწორედ ევროპული „ნაციის“ შესატყვისად იხმარებოდა, აზრობრივად ეს ორი ტერმინი სრულად არ ემთხვევა ერთმანეთს.

ერის ტერმინის მნიშვნელობის განმარტებისათვის საინტერესოა დამანა მელიქიშვილის შრომა ძველი ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის ისტორიიდან და ნიკო ბერძენიშვილის საქართველოს ისტორიის საკითხები.

ამ ორმა ნაშრომმა იმით მიიპყრო ჩვენი ყურადღება, რომ მათში შეიძლება ამოვიკითხოთ ერის ტერმინის განსხვავებული ასპექტები.

დამანა მელიქიშვილის ანალიზი უფრო მეტად ეფუძნება წმინდა ნერილის ქართული თარგმანის ტრადიციას. ნიკო ბერძენიშვილი უფრო სხვა წყაროებზე დაყრდნობით იკვლევს საკითხს.

დამანა მელიქიშვილი შენიშნავს, რომ *ერი*, ... წმ. ნერილის თარგმანებში ორი ბერძნული ლექსემის – *ο λαος*-ისა და *ο οχλος* -ის შესატყვისად გვხვდება. რაც შეეხება ლექსემა *λαος*-ს, იგი უფრო ხშირად გვხვდება ისეთ შესატყვისობაში, როგორცაა ...ერი ღვთისა, სადაც ყველა შემთხვევაში ღვთის რჩეული ერი იგულისხმება. ამგვარად, *λαος*-ი ღვთის რჩეული ერის, ისრაელის აღსანიშნავად იხმარება.

საინტერესოა, იმის გაცნობიერებაც, რომ ერთსა და იმავე კონტექსტში დაპირისპირებულია *λαος*-ი (როგორც ისრაელის ხალხი) და *εθνος* (როგორც წარმართნი, კერპთაყვანიმცემელნი).

ქართველი მთარგმნელებიც შესაბამისად უპირისპირებენ წარმართსა და ერს. რად აღიძრნენ წარმართნი და ერმა იძრახა ცუდი? (საქ. მოციქ. 4.15 ან: ნათელი გამობრწყინებად წარმართთა ზედა და დიდებად ერისა შენისა ისრაელისა (ლუკა 2,32).¹

აქ მნიშვნელოვანია ერთი გარემოება. საქმე იმაშია, რომ სწორედ *εθνος*-ის უპირველესი მნიშვნელობაა – ხალხი, ტომი. რაც შეეხება წარმართს, ის მხოლოდ ერთ-ერთი მნიშვნელობაა². *εθνος*-ის გარკვეული აზრით სინონიმია ბერძნული *γενος*, რომელიც მოიცავს 1) მოდგმას 2) ერთი წარმოშობის ხალხს, დღევანდელი გაგებით – „ერს“ 3) რაიმე კლასს, დაჯგუფებას, გვარს, ფენას.³

აღსანიშნავია, რომ *γενος*-ის, *εθνος*-ის ქართული შესატყვისი ნათესავია.

შესაბამისად, ერთი წარმოშობის ხალხის აღსანიშნავად ქართულში სწორედ ნათესავი იხმარებოდა. ამ გარემოებაზე ნიკო ბერძენიშვილიც ამახვილებდა ყურადღებას: ერი სხვა წარმოშობისაა, ის ნათესავის ცნებიდან არ ამოდის. ნათესავი კი თესლის ცნებიდან ამოდის.⁴ (ნათესავის – *εθνος*-ის და თესლის – *σπειρα*-ს ტერმინთა მნიშვნელობაზე დამანა მელიქიშვილიც წერს⁵).

მნიშვნელოვანია, რომ ბერძნული *λαος*-ი, გარდა იმისა, რომ ნიშნავს ხალხს, ბრბოს, ჰომეროსი ამ ტერმინით მოიხსენიებს მეომრებს ან შეიარაღებულ ჯარს.⁶ შესაბამისად ქართული ტერმინი ერი ამ მხრივაც შეესაბამება ბერძნულ *λαος*-ს. ჯერ კიდევ საბასთან⁷ ხომ ის ნიშნავს – მსოფლიო კაცს, ანუ სასულიეროს საპირისპიროდ *saecularis*.

ტერმინთა ანალიზი კარგად აჩვენებს, რომ ქრისტიანული ტრადიცია აყალიბებს ახალ ცნობიერებას. ერთი მხრივ ამკარავს *εθνος*-ის, ნათესავისა და *λαος*-ის, რჩეული ერის ოპოზიციას. პირველი სისხლით

ნათესაობაზე, ერთ წარმოშობაზეა დაფუძნებული. მეორე რწმენაზე, მაგრამ ეს ოპოზიცია გულისხმობს არა მხოლოდ და არა იმდენად დაპირისპირებას, რამდენადაც განვითარებას. რადგან ღვთის რჩეული ერი კი არ გამორიცხავს საერთო წარმომავლობას, არამედ ის უკვე უფრო მეტია, ვიდრე მხოლოდ სისხლით ნათესაობა. რჩეულ ერში ეთნოსი ახლად იბადება. არაებრაელი, ყოველი ეთნოსი და ამ შემთხვევაში ქართული, ქრისტიანობის მიღების შემდეგ ისრაელის ანალოგიით იქცა ღვთის რჩეულ ერად. სწორედ ამიტომ, ქართველი და, ვთქვათ, სომეხი არა ეთნიკური ნიშნით განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან, არამედ იმით, რომ ვიღაცა მონოფიზიტად დარჩა და გახდა სომეხი, ხოლო ვიღაცამ დიოფიზიტობა აღიარა და გახდა ქართველი. რჩეული ერის შვილები გახდნენ აგრეთვე შუშანიკი, აბო და სხვა მონამეები, მიუხედავად იმისა, თუ რომელ ნათესავთაგანი ან რომელ თესლ-ტომის შვილები იყვნენ⁸.

ქართლის ცხოვრებაში, წმინდა ნინოს მიერ ქართველების გაქრისტიანების გამო ნათქვამია: *ნათელი გამობრწყინებად წარმართთა (Εθνος) ზედა და დიდებად ერისა (Λαος) შენისა ისრაელისა.*⁹

როგორც ვხედავთ, წმინდა წერილის ფრაგმენტით აქ კონკრეტული ისტორიული კონტექსტია აღწერილი. ეს სახარებისეული ციტატა ზუსტად ასახავს იმ მიმართებას, რომ წარმართობა, მხოლოდ ნათესაობრივ-ტომობრივ საფუძველზე დაკავშირებული ერთობა, კერძოთაყვანისცემას უკავშირდება. წარმართობა Εθνος-ის კუთვნილებაა. წარმართული ღმერთები ამა თუ იმ მონათესავე ხალხების ღმერთებია. ქრისტიანობა სხვა პრინციპით აკავშირებს ადამიანებს. არა ამა თუ იმ Εθνος-ის ღმერთთა ჭეშმარიტი ღმერთი, არამედ ის, ვინც ჭეშმარიტ ღმერთს აღიარებს, წარმოადგენს რჩეულ ერს. შესაბამისად, აბსოლუტური ჭეშმარიტების იდეა, რომელიც საფუძველად უდევს მონოთეიზმს და, კერძოდ, ქრისტიანობას, ადამიანთა არა მხოლოდ ბუნებრივ, ნათესაური კავშირების, არამედ იდეის გარშემო გაერთიანების შესაძლებლობას ქმნის. ქრისტიანულ ტრადიციაში ამ სულისკვეთებას განსაკუთრებით ცხადად პავლე მოციქული აყალიბებს. ამ მხრივ საინტერესოა რომაელთა მიმართ ეპისტოლე. სწორედ აქ განმარტავს პავლე, რომ *მიკერძოება უცხოა ღმერთისთვის*¹⁰ ამდენად, *ნუთუ ღმერთი მხოლოდ იუდაველებისთვისაა, და არა წარმართებისაც? რა თქმა უნდა წარმართებისაც*¹¹. ქრისტიანობა სრულიად განსხვავებულ საფუძველზე აერთიანებს ადამიანებს. ახალ ერთობას ის უბრალოდ

უნდადებს, მართალნი ღმერთის წინაშე¹². ქრისტიანულ ტრადიციაში, ღვთის რჩეულობა დამოკიდებული აღარაა წარმოშობაზე იმიტომ, რომ რჯულის მსმენელნი კი არ არიან მართალნი ღმერთის წინაშე, არამედ რჯულის აღმსრულებელნი გამართლდებიან¹³. ღვთის რჩეული ერი უფრო მეტია, ვიდრე ეთნიკური მიკუთვნებულობა, ვიდრე იუდაველი. პავლე მოციქულის სიტყვებით, *იუდაველი ის კი არაა, ვინც გარეგნულადაა იუდაველი; არც ისაა წინადაცვეთა, რომელიც გარეგნულია და ხორციელი. არამედ იუდაველი ისაა, ვინც შინაგანადაა იუდაველი; და წინადაცვეთაც ისაა, რომელიც გულისა და სულისმიერია და არა ასოსმიერი. და კაცთაგან კი არ იქნება იგი, არამედ ღმრთისაგან*¹⁴. ნათელია, რომ ქრისტიანობაში ხდება იუდაველობის, ანუ ერთი ეთნიკური ჯგუფის რჩეულობის იდეის გადალახვა. იუდაველობა აქ მხოლოდ მეტაფორაა. მაგრამ იგივე სიტყვები შეიცავს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, გარკვეულ ცდუნებას. ცდუნებას სხვა ეთნიკური ჯგუფისთვის – ესურვა, გამხდარიყო იუდაველი ანუ, ღვთის რჩეული ერი.

როგორც ვხედავთ, ერის ქრისტიანული იდეა იძლევა იმის შესაძლებლობას, რომ გახდეს საფუძველი თანამედროვე გაგებისათვის. თანამედროვე ერის ცნებაც გულისხმობს უფრო მეტს, ვიდრე Εθνος-ია, მაგრამ ბუნებრივია, ის არ ნიშნავს ღვთის რჩეულ ერს. ანუ ეს არც მხოლოდ ეთნიკური, მაგრამ უკვე არც მხოლოდ სარწმუნეობრივი ერთობაა. თუმცა სტრუქტურულად უფრო მეორეს მოგვაგონებს, შინაარსობრივად კი – პირველს. ამდენად, ეთნოსი და მონოთეისტური რელიგია, შესაბამისად, ქრისტიანობა, თანამედროვე ერის დაბადების ძირითად შესაძლებლობასა და ფაქტორს წარმოადგენს. მაგრამ ერთია შესაძლებლობა და მეორეა სინამდვილე და ამ შესაძლებლობის განხორციელების გზა. მნიშვნელოვანია გავაცნობიეროთ, რომ ჩვენ ვსაუბრობთ წმინდა წერილის თარგმანსა და ქრისტიანობის იდეაზე, რომელსაც შემდგომში მოდიფიკაცია უნდა განეცადა, მაგრამ ამას სულ მცირე ესაჭიროებოდა, რომ თავად ეს იდეა გამხდარიყო საყოველთაო. ქართულ წყაროებში აშკარად ჩანს, რომ საქმე სხვაგვარად იყო. სწორედ ამ თვალსაზრისითაა საინტერესო ქართული წყაროების ბერძენიშვილისეული ანალიზი, რომელიც ერის ტერმინის რამდენიმე მნიშვნელობაზე მიუთითებს. პირველია, უბრალო ხალხი. ამ მხრივ საინტერესოა, მაგ. *შუშანიკის წამება*, სადაც წერია, რომ წმინდამან შუშანიკ უკმოხედნა ერსა მას და ჰრქვა¹⁵. საინტერე-

სოა ციტატა ჰაბოს ნამებდან: ვინ ხარ, რომლისა ნათესავისაგან, ანუ რომლისა ერისაგანი, ანუ რომლითა სჯულითა ცხონდებოდე. ბერძენიშვილი შენიშნავს, რომ ერთია ნათესავი (წარმოშობა), სხვა არის სიმრავლე, რომელშიც არ იგულისხმება მაინცდამაინც წარმოშობა და სულ სხვაა შჯული.¹⁶ აქ ერი – გულისხმობს, ალბათ, ამა თუ იმ მთავრის დაქვემდებარებას. ამ მოსაზრებას ადასტურებს სხვა წყაროებიც. მაგ. ზარზმელი, *პპპ: ნუ ჰგონებთ, მთავარნო და ერნო, თუმცა ჩუენითა რაითმე ძალითა ქმნილ იყენეს სასწაულნი ესე. როგორც ბერძენიშვილი შენიშნავს, აქ მთავრები ერისგან გამიჯნულია. სხვაგან, ვთქვათ ილარიონის ც-ბა-ში ვკითხულობთ: მაშინ შემურეს წმინდაი იგი გვამი მისი და ძლივ დადევს ლუსკუმსა მას შინატენებისაგან ერისა მის, რამეთუ მოსრულ იყო სიმრავლეი მღვდელთა და დიაკონთა, მონაზონთა და ერისკაცთა.¹⁷ აქ ბერძენიშვილი აღნიშნავს, რომ ერი შედგება ერისკაცთაგან, სადაც მთავრები, პატრიარქებისკოპოსნი, მღვდელნი, დიაკონნი გამორიცხულნი ჩანან ქალაქის ერისაგან.¹⁸*

ერის ტერმინის ხმარება გვხვდება აგრეთვე ქვეითი ჯარის აღსანიშნავად, საპირისპიროდ, სპასისა, რაც მხედრობას ნიშნავს¹⁹ (სტრატეგოსი).

დაბოლოს, ერთ-ერთი ძირითადი მნიშვნელობა ესაა, როგორც შევიხიშნეთ, ერის კაცი საპირისპიროდ სასულიეროსი.

ბერძენიშვილი იმასაც აღნიშნავს, რომ არცთუ იშვიათად ჩანს ტენდენცია ამ ორი სხვადასხვა წარმომავლობის ცნების (ნათესავისა და ერის) გაიგივებისა. მაგრამ მიუხედავად ამ ტენდენციისა, შეუძლებელია ითქვას, რომ რჩეული ერის იდეასა და შუა საუკუნეებში, ერის ტერმინის საყოველთაო გაგებას შორის რაიმე სიახლოვე არსებობდა.

ერის დაბადების შესაძლებლობა

ერის ტერმინის მნიშვნელობის ზედაპირული ანალიზი აღმოაჩენს ოთხ ძირითად შინაარსს. პირველია ერის, როგორც რჩეული ხალხის მნიშვნელობა. მეორეა – უბრალო ხალხი, მესამეა – ქვეითი ჯარი და მეოთხეა არასასულიერო შრის აღმნიშვნელი. აღსანიშნავია, რომ ოთხ მნიშვნელობას შორის სამი უბრალოდ სახელდება, რაც შეეხება რჩეულ ხალხს, ის გარკვეული იდეაა, იმ აზრით, რომ მას ახალი საზრისი შემოაქვს საზოგადოების ცნობიერებაში. შესაბამისად უნდა

სასულიერო საზოგადოების გარკვეული შრე, რომელიც დაინტერესებული უნდა ყოფილიყო ამ იდეის არა მარტო დამკვიდრებით, არამედ მისი გავლენის სფეროს გაფართოებითაც.

პირველ ყოვლისა, ამ შრეს წარმოადგენდა სასულიერო ფენა. ქრისტიანული სასულიერო საზოგადოება რჩეული ხალხის ანალოგიის პრინციპზე იყო დაფუძნებული. შესაბამისად, სწორედ ეს ერთობა ამკვიდრებდა დანარჩენ საზოგადოებაში ამ ახალ იდეას.

ეროვნული და, კერძოდ, ქართული იდენტობის საფუძვლების გაცნობიერებისათვის მნიშვნელოვანია ქართლის ცხოვრებაში ხშირად ნახსენები ტერმინი სარწმუნოებით ქართველი²⁰ ან სარწმუნოებით სომეხი²¹. ქართლელი, იმერელი, კახელი, მესხი, მეგრელი, სვანი და სხვა ქართველები იყვნენ, რადგან ისინი სარწმუნოებით ქართველები იყვნენ. უახუმბი ბატონიშვილი ქართველების ერთიანობის სამ საფუძველზე საუბრობს. პირველი ორი სარწმუნოება და ენაა. ქართლის ცხოვრებაში ვკითხულობთ: პირველი, უკეთუ ჰკითხო ქართველსა ანუ იმერსა, მესხსა, შერკახსა რა რჯულის ხარ, წამს მოგიგებს: „ქართველი“. ქართლის სომხითის მკვიდრნი, მიუხედავად იმისა, რომ ქცევა-ზნითა ქართულითა არიან²², მაინც სომხებად იწერებიან, რადგან სარწმუნოებით სომეხნი არიან. მეორედ, არს ამათ ყოველთა წიგნი და ენა ერთი-იგივე ფარნაოზ პირველისა მეფისაგან ქმნული: და ჰკითხო რა წინთქმნულთა მათ კაცთა: „რა ენა და წიგნი უწყი“, მოგიგებს მყის: „ქართული“. რამეთუ არა იტყვის, არცა რჯულსა, ენასა და წიგნსა იმერთასა, ანუ მესხთა და შერ-კახთასა²³. სარწმუნოებისა და ენას ტოლპირველადი მნიშვნელობა აქვს, რადგან სწორედ ქართული ენაა იმის ერთ-ერთი განმსაზღვრელი საფუძველი, რომ ქრისტიანობა გადაიქცევა ქართულ სარწმუნოებად. წმინდა წერილის თარგმნა ქმნის რჩეული ერის ანალოგიის განცდას. თავის მხრივ, ენა იმდენადაა მნიშვნელოვანი, რამდენადაც ის სარწმუნოების ენად გადაიქცევა.

საყოველთაოდ ცნობილია, ქართული იდენტობის ერთ-ერთი პირველი ნიშნუნი სწორედ სასულიერო წრეებს უკავშირდება, ვგულისხმობ ცნობილ ციტატას გიორგი მერჩულედან: ქართლად ფრიადი ქვეყანა აღირაცხების, სადაც ქართულითა ენითა ლოცვა აღივლინების და ჭამი აღესრულების²⁴. ქართული აქ სარწმუნოების ანუ კულტურის ენაა, ისევე როგორც ბრძნული ან ლათინური. ღვთის წინაშე რჩეულობის გაცნობიერების ფონზე ხდება აგრეთვე ენის მნიშვნელობის აღიარებაც. სწორედ მსახურების ენა ხდება რჩეული ერის ენა.

აფხაზებს, სვანებს და მეგრელებს საკუთარი ენებიც ჰქონდათ, მაგრამ, მათ, უმეტესწილად წარჩინებულებმა, იცოდნენ ქართულიც, რადგან *სარწმუნოებით და წიგნით* ქართველები იყვნენ.

ამდენად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ შუა საუკუნეებში, შესაბამისად ახალ დრომდე, ქართველი წარმოადგენს არა ეროვნულ, არამედ სარწმუნოებრივ იდენტობას. ქართლები, იმერელები, კახელები, მესხები, მეგრელები, სვანები და სხვები არა ეროვნებით, არამედ სარწმუნოებით, რჯულით ქართველები იყვნენ.

სარწმუნოებრივი იდენტობა შეიძლება საფუძველი იყოს ეროვნული იდენტობისა, მაგრამ ეროვნული და სარწმუნოებრივი იდენტობა არ არის ერთი და იგივე მოვლენა. სარწმუნოებით ქართველი და ეროვნებით ქართველი განსხვავებული კონსტრუქციის ფენომენებია. შუა საუკუნეებში უპირატესობა ენიჭება სარწმუნოებრივ იდენტობას, შესაბამისად, ეროვნული იდენტობა, ახალ დრომდე, უბრალოდ, არ მნიშვნელობს.

რჩეული ხალხის ქმნადობის იდეა, როგორც უკვე შევნიშნეთ, არ იზღუდებოდა ამა თუ იმ ეთნოსით. მისი საზღვრების გაფართოება მხოლოდ ძალაუფლების შესაძლებლობასთან იყო დაკავშირებული. ამდენად, სასულიერო ფენებს უნდა ჰყოლოდათ მოკავშირე, რომელსაც ძალაუფლება ჰქონდა. შესაბამისად, ის გარკვეულწილად განსაზღვრული იყო მოკავშირის, ანუ კონკრეტული ძალაუფლების ანატომიით.

რაც შეეხება მოკავშირეს, ეს იყო მეორე სოციალური შრე, რომელიც დაინტერესებულია გაერთიანების იდეით. ეს არის საერო ელიტა, მაგრამ აქ საქმე არც ისე მარტივად არის. რადგან დაინტერესებულია ის, ვინც აერთიანებს, მაგრამ ის ვისაც არ უნდა დაქვემდებარება, შეიძლება ამ იდეის წინააღმდეგი იყოს. მაშასადამე, შეიძლება ვთქვათ, რომ გაერთიანების ინიციატორი გამარჯვებული მთავარი, ანუ სამეფო დინასტიაა. სასულიერო და საერო ძალაუფლებაა ის, რაც საფუძველს უდებს ამა თუ იმ ეთნოსის გაერთიანებას. აქ საინტერესოა ორი მომენტი. პირველი, რომ არც სამეფო, და არც სასულიერო ძალაუფლება არაა დაინტერესებული შეიზღუდოს საკუთარი თავი გარკვეული ეთნოსით, მაგრამ პირველს სურს თუნდაც განსხვავებული ეთნოსები დაუქვემდებაროს საკუთარი ოჯახის ანმყოს, წარსულსა და მომავალს და, შესაბამისად, წარმომავლობას. ამდენად, გაერთიანების სივრცე თითქოს უსასრულოა, მაგრამ დაქვემდებარების ტოპოსია სრულიად სასრული და კონკრეტული. ამდენად, დაქვემდებარების სისტე-

მა პრინციპი მოითხოვს, რომ დაქვემდებარებული (ამ შემთხვევაში *ძალაუფლების*) მრავალფეროვნება ერთი წარმომავლობის, ერთი ოჯახის *დატოვებას* უნდა დაექვემდებაროს. სწორედ ისინი, ვისზედაც ნაწილდება ძალაუფლება, ქმნიან *რჩეულ ერს*. მათ შორის არის გარკვეული ერთობა და სოლიდარობა, რასაც ვერ ვიტყვით საზოგადოების შემდეგ საფეხურზე. ერისთავების მიზანი სრულებით არ უნდა ყოფილიყო მათ მიერ დაქვემდებარებულ ხალხს სხვა ერისთავის ხალხთან *პოინოდა* სრული კულტურული ერთიანობა. პირიქით, რაც უფრო *კანსხვავებულია* სამთავროების ხალხი, მით უფრო მყარია მთავრების *ძალაუფლება*, მით უფრო განუმეორებელია მთავარი. ამ განსხვავებულ, თვითმყოფად მთავართა სოლიდარობა ქმნიდა ერთობას.

ამდენად, ერის ერთიანობის იდეის შესაძლებლობას, საფუძველს და სიბზოლოს, ერთი მხრივ, სასულიერო ფენა, შესაბამისად რელიგია და, მეორე მხრივ, სამეფო დინასტია წარმოადგენს. ვახუშტი ბატონიშვილისთვის საქართველოს ერთიანობის მესამე და გარკვეული აზრით უმნიშვნელოვანესი საფუძველია ბაგრატიონების სამეფო დინასტია: *მესამედ არასადმე ვიხილავთ დიდთა შენებულებათა და ეკლესია-მონასტერთა ანუ ხატთა და ჯუართა ძვირფასთა, რომელთაზედა იყოს სძულთა მეფეთა სახელნი, თვინიერ: „ჩუენ მეფემან საქართველოსამან ანუ ქართლისამან ანუ აფხაზეთისამან“, რომელთა ზედა წერილ არიან ქუათა, ხატთა და ჯუართა ზედა.*²⁵

თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ როგორც სამეფო დინასტია, ისე სასულიერო ფენა გარკვეულწილად ქმნის დაბრკოლებას მათ მიერ დაქვემდებარებული საზოგადოების გაერთიანებისთვის – რადგან თავისი შინაგანი კონსტიტუციის თანახმად, საკუთარი ძალაუფლების უსაზრლოდ განვითარების შესაძლებლობიდან გამომდინარე, იქვემდებარებს განსხვავებულს, რომლებსაც არა აქვთ ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირი.

გელნერი ზუსტად აღწერს ამ მოვლენას. მმართველ ფენებს ჰორიზონტალური კავშირები აქვთ ერთმანეთთან, მაგრამ მათ მიერ დაქვემდებარებულ ჯგუფებს შორის კავშირები სუსტია. *მმართველსა და ქვედა ფენას შორის კულტურული სხვაობა უფრო დიდია, ვიდრე ერთობა. რამდენადაც უფრო განსხვავებულია სხვადასხვა ფენა, უთანხმოება და გაუგებრობა მათ შორის მით უფრო ნაკლებია.*²⁶

იდეა, რომელიც საზოგადოების გარკვეულ წრეებში განხორციელდა, სხვა ფენებსაც უნდა შეეხებოდა. სასულიერო და საერო ძალაუფ-

ლები ის სიმდიდრე, რომელიც მათ შექმნეს, საზოგადოების სხვა ფენებისთვისაც უნდა გადაენაწილებინათ. რჩეული ხალხის იდეის ყველა ფენაში განხორციელებით იბადება ერი, მაგრამ ეს უკანასკნელი უკვე რელიგიურისგან განსხვავებულ იდენტობას ქმნის. რელიგიისა და ეთნოსის შეხვედრა ქმნის ახალ საზოგადოებრივ ერთობას, ახალ იდენტობას. ამ იდენტობის ლეგიტიმაციის საფუძველი რელიგიაა. თანამედროვე ერს ლეგიტიმაციის სხვა საფუძველი აქვს.

სეკულარიზაცია და ერის დაბადება

ჩვეულებრივ, დაბადება გულისხმობს ნულოვან ათვლის წერტილს, საიდანაც ის, რაც მანამდე არ არსებობდა, იწყებს ცხოვრებას. ერის დაბადებას გარკვეულწილად განსხვავებული სტრუქტურა აქვს. ერის დაბადება საზოგადოების განვითარების გარკვეული ეტაპია, შესაბამისად, დაბადებას მიღწევა უნდა. ერში მოცემული საზოგადოება ახლად იბადება.

სტრუქტურულად, ამ მოვლენაში შეიძლება ამოვიკითხოთ ქრისტიანული აზროვნების წესი. ანუ ვთქვათ, რომ ყველაფერს აქვს თავისი ძველი და ახალი აღთქმა. ამ შემთხვევაში, დაბადება გულისხმობს მანამდე არსებულის გამოცხადებას, განსხეულებას, რაც საფუძველს უდებს არა მარტო ახალ სიცოცხლეს, არამედ ცვლის წარსულს. გამოცხადების შემდეგ წარსული სხვაგვარად იკითხება, სხვაგვარად ცოცხლდება.

ეს სტრუქტურული მსგავსება მიგვითითებს იმ გარემოებებზე, რომ აღნიშნული მოვლენა, ანუ ერის დაბადება სეკულარიზაციის შედეგია. ამ შემთხვევაში, სეკულარიზაცია უნდა გავიგოთ არა მხოლოდ და არა უფრო იმ აზრით, რომ მოხდა საერო და სასულიერო ცხოვრების წესის გამიჯვნა, არამედ ისე, რომ მოხდა სასულიერო ცხოვრებისა და აზროვნების წესის საერო სფეროში გადმოტანა.

ანუ როგორც ბლუმენბერგი სრულიად სამართლიანად აღნიშნავს, თუ ვამბობთ, რომ *B* არის სეკულარიზებული *A*, მაშინ *B*-ს გასაგებად აუცილებელია დავადგინოთ რას ნიშნავს *A*. ანუ თუ გვსურს გავიგოთ რას ნიშნავს საერო, უნდა ვიცოდეთ რა არის არასაერო.²⁷

საერთოდ, ერის ცნების განხილვა უბრალოდ შეუძლებელია სეკულარიზაციის ცნების გარეშე. თვალსაჩინოებისთვის საკმარისია თუნდაც ერის ქართული ტერმინის განვითარების მაგალითი.

ბუნებრივია, ერის ცნების ადრეული ტერმინი შორსაა ერის დღევანდელ გაგებასთან. და, შესაბამისად, ის ვერ ჩამოყალიბდებოდა შუა საუკუნეებში. თუმცა სწორედ შუა საუკუნეების კულტურა და რჩეული ერის იდეა უდევს საფუძვლად თანამედროვე ერის დაბადებას, იმ გაგებით, რომ ახალ დროში ხდება ერის ცნების ღმერთის ცნებისგან განსხვავება.

ახალ დროში, რომლის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი საფუძველი რაციონალიზმია, ყველაფერი საკუთარი თავიდან უნდა განისაზღვროს და არა რალაცასთან მიმართებაში. შესაბამისად, დესაკრალიზაციის შემდეგ პირველი უშუალო შემომხვედრი იყო *natio*, ან *ethos*-ი. მაგრამ უმნიშვნელო არ არის უბრალო გამიჯვნა. ემანსიპაცია, ლათინური *emancipacio*, ნიშნავს შვილის განთავისუფლებას მამის ძალაუფლებისგან, ან შვილის ოფიციალურ უარს საკუთრებაზე, რაც გულისხმობდა *manicipium*-ს, ანუ საკუთრების იურიდიულ გაფორმებას. ითვლებოდა, რომ როდესაც მამა საკუთრების უფლებას გადასცემდა შვილს, ეს უკანასკნელი თავისუფალი ხდებოდა. სხვათა შორის, აქ საგულისხმოა სიტყვა *manumissio*-ც, რაც ნიშნავს განთავისუფლებასა და შენდობას. ამდენად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ერი, ან უფრო ზუსტად, რჩეული ერი განთავისუფლდა მამის ძალაუფლებისგან, მაგრამ შემკვიდრებოდ ერგო იგივე სტრუქტურა.

ეკლესიისგან გამიჯვნის არსი გულისხმობს უპირატესად არა მასთან დაპირისპირებას, არამედ განთავისუფლებას და მემკვიდრეობითობას. ეს იმას ნიშნავს, რომ საერო სივრცემ, მიიღო რა მემკვიდრეობად ქრისტიანული ღირებულებები, როგორც ზრდასრულს, შეეძლო გამხდარიყო დამოუკიდებელი. თანამედროვე სამყაროს საფუძველი ქრისტიანული ღირებულებებია.

რასაკვირველია, მშობელსა და მემკვიდრეს შორის შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ არაფანასალი ურთიერთობები, როდესაც მამა ძალადობს შვილზე, ან პირიქით, შვილს უწინდება სურვილი გაანადგუროს მშობელი მამა. ისტორიას ახსოვს მამის მკვლელობის მრავალი შემთხვევა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, უაზრობაა მემკვიდრეობითობის, ზრდასრულობისა და თავისუფლების შესახებ ვიმსჯელოთ პათოლოგიებით, ანუ შემთხვევებით, როდესაც თავისუფლება უბრალოდ ვერ განხორციელდა.

მემკვიდრეობითობის სტრუქტურის შინაარსი უფრო ზუსტად გამოიხატება, თუ განვიხილავთ კლასიკური ტრაგედიის სტრუქტურას.

სხვათა შორის, იგივე მოტივი სახარების ერთ-ერთ შრესაც წარმოადგენს. განვიხილოთ, მაგალითად, კლასიკური ტრაგედიის სიუჟეტი. ვთქვათ, სოფოკლეს *ოიდიპოსი*. განსხვავება ოიდიპოსის ამბავსა და სოფოკლეს ტრაგედიას შორის იმაში მდგომარეობს, რომ გმირის ამბავს მოვლენათა განვითარების ჩვეულებრივი თანმიმდევრობა ახასიათებს. ანუ მავანი იბადება, იზრდება, შემდეგ აღწევს გარკვეულ წარმატებას დაბოლოს, თავს უბედურება დაატყდება.

ტრაგედიას, როგორც ცნობილია, სხვა სტრუქტურა აქვს. ტრაგედია იწყება, ან სხვაგვარად რომ ვთქვათ, იბადება მაშინ, როდესაც გმირი აღწევს საკუთარი განვითარების იმ ზღვარს, როდესაც შესაძლებელია, რომ მან განვლილ ცხოვრებას გადახედოს. როდესაც მას შეუძლია წარსულში დაბრუნება და იქ საკუთარ თავთან შეხვედრა. ეს მოვლენა, ფაქტობრივად, ახალი ადამიანის დაბადებას გულისხმობს. ტრაგედიაში პიროვნება რადიკალურად იცვლება. ცვლილება წარსულზე რეფლექსიის შედეგია. გაცნობიერების შემდეგ შეუძლებელია იგივე დარჩე.

ნიცშეს მიხედვით, როგორც სიცოცხლის წარმოშობას განსაზღვრავს საპირისპირო სქესთა ერთობა, შემოქმედებას, რომლის არსიც ბერძნულ ტრაგედიაშია, განსაზღვრავს ორი დაპირისპირებული საწყისის არსებობა. ერთი მხრივ, ეს არის დიონისური საწყისი, ერთობა ადამიანსა და ბუნებას შორის; მეორე მხრივ, ეს არის აპოლონური საწყისი, ადამიანის წარმოსახვის უნარი, მისი ზმანება, რომელიც განუსაზღვრელობას გარდაქმნის მრავალფეროვან სახეებად და, შესაბამისად, წარმოშობს სახვით ხელოვნებას. შესაბამისად, კლასიკური ტრაგედიის სტრუქტურა ეფუძნება ბუნებრიობის, ბუნების განუსაზღვრელობისა და წესრიგის (ქაოსისა და კოსმოსის) დაპირისპირებას.

როგორც ცნობილია, ახალი დროის ერთ-ერთ საფუძველს რენესანსის ეპოქა წარმოადგენს. შესაბამისად, ამქვეყნიურმა სამყარომ, ბუნებამ დაიბრუნა ღირებულება. ტრაგედია, რომელსაც აალორძინებს ახალი დრო (მაგ. ჰამლეტი), შეგვიძლია ვთქვათ, რომ კლასიკური ტრაგედიისგან გარკვეულწილად ემანსიპირებულია, მაგრამ მემკვიდრეობად იტოვებს სტრუქტურას და ეფუძნება წარმოშობის (genesis), წარმომავლობისა (ასე ვთქვათ, nation-ისა) და უკვე რაციოს დაპირისპირებას, მაგრამ სწორედ ეს დაპირისპირება ქმნის ახალ ერთობას (გავიხსენოთ ჰამლეტი). ახალ დროში რაციოსთვის ბუნება, წარმო-

შობა, გააზრების უმთავრესი ობიექტი ხდება. ახალი დროის სიმბოლო, მეცნიერული ცოდნა, სწორედ ბუნებისა და გონების მიმართემა ეფუძნება. ამ მიმართებაში კი ერთ-ერთი მთავარი პრინციპია ლოკისეული განსაზღვრება ცოდნისა, რომელიც ამბობს, რომ საგნის ცოდნა ნიშნავს საგნის გენეზისის ცოდნას. შესაბამისად, ბუნებისა და გონების შეხვედრის ერთადერთი ადგილი წარსულია, ისტორიაა. ეოდნა ნიშნავს წარსულის, წარმოშობის ცოდნას.

რჩეული ერის ქრისტიანულმა იდეამ, როგორც აღვნიშნეთ, სექულარიზაცია განიცადა. დასავლეთში ეს პროცესი უკავშირდება რენესანსის, ხოლო შემდეგ რეფორმაციის ეპოქას. შუა საუკუნეების დასასრულისთვის ამქვეყნიურმა სამყარომ შეიძინა ღირებულება. სამყაროს ნებისმიერი ფენომენის ღირებულება არა მიღმური სამყაროდან, არამედ საკუთარი თავიდან უნდა განსაზღვრულიყო. ეს მიმართება, სხვათა შორის, იმასაც გულისხმობდა, რომ ქრისტიანული ღირებულებები სასულიერო სფეროს მიღმა, საერო სფეროშიც მნიშვნელოვნ.

დასავლურ სამყაროში რჩეული ხალხისადმი მიკუთვნებულობა, ქრისტიანობა, რომის კათოლიკურ ეკლესიასთან და შესაბამისად ლათინურ კულტურასთან იყო გაიგივებული. წმინდა წერილთან ზიარება ხდებოდა არა საკუთარ, არამედ ლათინურ ენაზე. ეს კი იმას ნიშნავდა, რომ წარმოშობასა და ღვთის რჩეულ ერში დაბადებას შორის აქ მეტი დისტანცია იყო, ვიდრე აღმოსავლეთ საქრისტიანოში. რეფორმაციის ერთ-ერთი უმთავრესი გარდაქმნა მდგომარეობდა იმაში, რომ ადამიანს საშუალება მიეცა წმინდა წერილს საკუთარ ენაზე გასცნობოდა, ასე ვთქვათ, ღმერთი საკუთარ ენაში, კულტურაში აღმოეჩინა. ამით რჩეულობის იდეა უკვე წარმოშობას დაუკავშირდა. ყოველი კულტურა ყოველი ენა ქმნიდა წმინდა წერილის, ქრისტიანული კულტურის განუმეორებელ ხედს. აქცენტი თანდათანობით თავად ერის, მისი კულტურის, ენის, ტრადიციების ღირებულებაზე გადავიდა. შესაბამისად, ერი არის მისი წარსული, მისი წარმომავლობა. ამ ვითარების გაცნობიერებით ერი, ანუ ამა თუ იმ კულტურის შემოქმედი ხალხი, ხდება ნაცია. ნაციას უკვე თავისთავადი ღირებულება გააჩნია.

აღსანიშნავია, რომ წარსულის გააზრება ნიშნავს წარსულიდან ვახვლას და ახალი დროის მუდმივ ქმნადობას. ისევე როგორც ბუნების შემეცნება ნიშნავს ბუნებისგან დისტანცირებას. ბუნებრივ

მდგომარეობაში არანაირი შემეცნება არ არსებობს. სწორედ ამაზე მიუთითებს ბორხესი, როდესაც ამბობს, რომ ყურანში, რომელიც ერთობ არაბული წიგნია, არც ერთხელ არაა ნახსენები აქლემი – მაშინ როდესაც თანამედროვე არაბი ნაციონალისტი თავისი ნაციონალიზმის საჩვენებლად ყოველ დანერგულ გვერდზე ახსენებდა აქლემების მთელ ქარავანს. მუჰამედი თავის ბუნებრივ გარემოში ვერ ამჩნევდა აქლემს. მხოლოდ რალაციის წარსულად გადაქცევის შემდეგ შეიძლება შეამჩნიოთ ამა თუ იმ მოვლენის სახასიათო ნიშნები, მხოლოდ დისტანცირების შედეგად შეიძლება აღმოაჩინოთ, რომ აქლემი, სამშობლო მთები და სხვა – შენი საკუთარი ბუნების განუყოფელი ნაწილია და მათ გარეშე ცხოვრება შეუძლებელია. და რაც უფრო დიდია დისტანცია, მით უფრო მძლავრია სენტიმენტი. გარკვეულწილად არა სინამდვილე, არა მოცემული რეალობა, არამედ საკუთარი წარმომავლობისა და ბუნების ახლად აღმოჩენის შესაძლებლობა იკავებს ერის ცხოვრებაში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას. სწორედ ამ მხრივ ერთიანდება ერის წარსული და მომავალი. ჯერ არნახული, ჯერ არგაგონილი შეიძლება აღმოაჩინო როგორც წარსულში, ასევე მომავალში. მაგრამ მიუხედავად ამისა, არის საწყისი წერტილი, საიდანაც იწყება წარსულისა და მომავლის ახლად აღმოჩენა. ეს საწყისი წერტილი არის ახალი დრო.

ახალ დროში სეკულარიზაციაზე საუბრისას, როგორც უკვე შევნიშნეთ, ხაზს უსვამენ საერო და სასულიერო ცხოვრების წესის გამიჯვნას და საერო ცხოვრების წესის უპირატესობას. საყოველთაოდ აღიარებული ფაქტია, რომ ჩვენი ეპოქა სრულად საეროა.²⁸ მაგრამ ხშირად ივიწყებენ, რომ ახალი დროის აზროვნებას, შესაძლოა ამა თუ იმ სამყაროს უპირატესობის მინიჭებაზე მეტად, აინტერესებს განსაზღვრება-გამიჯვნის ფენომენი. კანტისთვის, მაგალითად, სწორედ ცოდნისა და რწმენის სამყაროების გამიჯვნის პრობლემაა მთავარი. ის არანაირ უპირატესობას არ ანიჭებს ცოდნის სამყაროს. ის უბრალოდ მიჯნავს მას. მეტიც, კანტი ამბობს, რომ მე უნდა შემეზღუდა ცოდნა, რათა ადგილი რწმენისთვის დამეთმო.²⁹ წმინდა გონების კრიტიკის ავტორისათვის არა უპირატესობის მინიჭებით, არამედ გამიჯვნით მოხდა ემანსიპაცია, რადგან ახალ დრომდე რელიგია წარმოადგენდა საყოველთაო გამაერთიანებელ ძალას.³⁰ ჰაბერმასი აღნიშნავს, რომ მეტაფიზიკური ტრადიციიდან მომდინარე გონების სუბსტანციური გაგების ნაცვლად, კანტმა წამოაყენა ცნება საკუთარ თავში განაწილებული გონებისა, რომლის ერთიანობა ატა-

რებს მხოლოდ ფორმალურ ხასიათს.³¹ სწორედ ამ თვალსაზრისითაა მნიშვნელოვანი კანტის მიერ პრაქტიკული და მსჯელობის უნარის განმარტება თეორიული შემეცნებისგან. აქ მნიშვნელოვანია, რომ ყოველი მათგანისთვის მონახულიყო საკუთარი საფუძველი. ამდენად, როგორც ვილ ლასკი აღნიშნავდა, ფილოსოფია მიჯნავს კულტურის ღრუბულებების სფეროებს, აერთიანებს მეცნიერებასა და ტექნიკას, სამართალსა და მორალს, ხელოვნებასა და ხელოვნების კრიტიკას. მხოლოდ ფორმალური თვალსაზრისით – და ლეგიტიმაციას ანიჭებს მხოლოდ ამ საზღვრებში.³²

აზროვნების ეს წესი დაედო საფუძვლად იმას, რომ XVIII საუკუნის დასასრულიდან მეცნიერება, მორალი და ხელოვნება ერთმანეთს ინტელექტუალურად გაემიჯნენ. შესაბამისად, ჭეშმარიტების, სამართლიანობისა და გემოვნების საკითხების შემუშავება ხდებოდა ავტონომიურად, ანუ საკუთარი სპეციფიკური შემეცნების ასპექტით.³³ და ვველა ეს სფერო, თავის მხრივ, ემიჯნება რელიგიას. სწორედ ეს დუალური არაჰომოგენური სასიცოცხლო სივრცე ქმნის საფუძველს ახალი იდენტობისთვის. რელიგიურ იდენტობას ცვლის საერო, ანუ ეროვნული იდენტობა.

ილია ჭავჭავაძე და ერის დაბადება

ახალი დრო საქართველოსთვის XIX საუკუნეში, უფრო ზუსტად კი ილია ჭავჭავაძის მოღვაწეობით იწყება. ქართული ეროვნული ცნობიერების ჩამოყალიბებაში ილია ჭავჭავაძის მნიშვნელობის გასაცნობიერებლად გავიხსენებდი მის მიერ 1886 წელს დანერგულ წერილს „რწმენა და ინგლისი“. ³⁴ ილია ჭავჭავაძე აღნიშნავდა, რომ 1852 წლის შემდეგ ნაპოლეონ III-ის თაოსნობით პოლიტიკაში წამოიწია ერთი ნოდებულმა ეროვნობამ, „ნაციონალიზმამ“, გვარტომობამ ერი-სამ. ეს ნაციონალიზმ ზოგან ძლევიტ შეიმოსა: იტალიაში იტალია გა-აურთა, გერმანიაში – გერმანია და ამ სახით დაქსაქსულ ერს ერთის გვარტომისას ერთად მოუყარა თავი თავთავის ადგილასა.³⁵

ეს ნაწყვეტი იმდენადაა მნიშვნელოვანი, რამდენადაც ცხადად აჩვენებს, რომ ილია ჭავჭავაძის მოღვაწეობა არ ყოფილა უბრალოდ თავის მამულზე შეყვარებული მეამბოხე თავადის განწირული სულისკვეთების გამოვლენა. ეს იყო თანამედროვე, შემეცნებელი ადამიანის ცნობიერი პროექტი. ილია ჭავჭავაძის ბრძოლა არ ყოფილა ბრძოლა

წარსულის აღსადგენად (სამყარო, რომელშიც არსებობდა საქართველოს სამეფო, წარსულს ჩაბარდა). ეს იყო ბრძოლა იმ მომავლის შესაქმნელად, რომლისთვისაც სამყარო, რომელსაც რუსეთის იმპერიამ ეკუთვნოდა, წარსულად გადაიქცეოდა. გათავისუფლება შესაძლებელი იყო მხოლოდ თანამედროვე სამყაროს პრინციპების გაცნობიერების საფუძველზე, საკუთარ სივრცეში ახალი დროის დამკვიდრებით. ილია აცნობიერებდა, რომ მეცხრამეტე საუკუნემდე, ეროვნულობის იდეა არ აერთიანებს ერთის გვარტომის ერს. ეროვნების, ნაციონალური იდეა რელიგიური მხოლოდ მეცხრამეტე საუკუნეში ხდება. ერი თანამედროვე პოლიტიკურ ერთობას წარმოადგენდა, შესაბამისად, მას მომავალიც ჰქონდა.

საქართველოში თავისუფლების, ემანსიპაციის, სეკულარიზაციის შესაძლებლობა ილია ჭავჭავაძემ შექმნა. ემანსიპაციის ტიპური მაგალითია ილიასეული აზრი, რომ სამი ღვთაებრივი საუნჯე დაგვრჩა ჩვენ მამა-პაპათაგან: მამული, ენა და სარწმუნოება³⁶. აქ საუბარი სწორედ მემკვიდრობაზეა, საუნჯეზე, რომლის დამკვიდრებასაც ილია ერში, ანუ საერო, სეკულარულ სივრცეში ცდილობდა.

ნაციონალური იდეა, ერი, იმ ახალ სასიცოცხლო სივრცეს წარმოადგენდა, სადაც შესაძლებელი იყო ძველი საუნჯის განთავსება. ილია აყალიბებს ქართული იდენტობის სამ ნიშანს: მამული, ენა, სარწმუნოება, რომელსაც, როგორც ვნახეთ, აქვს თავისი ძველი აღთქმა. ილია ვახუშტისეული იდენტობის, სარწმუნოების, ენისა და მეფის³⁷ სეკულარიზაციას ახდენს. ერთი შეხედვით, როგორც ვხედავთ, ორი ნიშანი თითქოს უცვლელია, განსხვავება კი იმაშია, რომ მეფე შეცვალა მამულმა. ანუ ის, რაც მეფის პასუხისმგებლობის ქვეშ იყო და რაზეც ვრცელდებოდა მისი უფლებები, ქართველი ხალხის პასუხისმგებლობა გახდა. სამეფოში ხალხს მამულზე არავითარი უფლება, შესაბამისად, პასუხისმგებლობა არ გააჩნია. გლეხი პასუხისმგებელი იყო საკუთარი თავადისა და მერე მეფის წინაშე. თავადი საკუთარი მამულისა და მეფის წინაშე. მხოლოდ მეფე იყო პასუხისმგებელი ღმერთის წინაშე მთელ სამფლობელოზე. ერეკლე მეფის გარდაცვალების ასი წლისთავისადმი მიძღვნილ წერილში ილია გაიხსენებს ხალხურ ლექსს „ვერ გაიგითა, ქართველნო, შეგეხსნათ რკინის კარია, აღარ გყავთ მეფე ერეკლე, ბაგრატიონთა გვარია.“³⁸ მეფის სიმბოლო აქ მნიშვნელოვანია. მეფის სიკვდილის შემდეგ მოხდა მისი მამულში განსხეულება, რაც მემკვიდრეობად ერგო ხალხს. სწორედ ამაში ვლინ-

დება ემანსიპაციის პროცესი.

საეკლესიო და საერო ძალაუფლების გამიჯვნა შეუძლებელია შუა საუკუნეების ტიპის სახელმწიფოს, სამეფოს პირობებში. შუასაუკუნეებში საეკლესიო და საერო ძალაუფლების გაყოფა არ არსებობდა. რადგან, ვთქვათ, პაპი და იმპერატორი კი არ იყვნენ წარმომადგენლები, ერთი მხრივ, სასულიერო, ხოლო მეორე მხრივ, საერო სამყარო წესრიგისა, არამედ ორივე იყვნენ ერთ ecclesia-ში, როგორც განუხევებელი მსახურები... იმპერატორი ისეთივე ღვთივკურთხეული იყო, როგორც პაპი: ისინი რელიგიურ-პოლიტიკურ ერთობაში გამოიწოდნენ.³⁹ ამ შუა საუკუნეების სახელმწიფო ქმნიდა რელიგიურ-პოლიტიკური ერთობის სამყაროს, სადაც საეროსთვის ადგილი არ რჩებოდა. მეფის წინააღმდეგ ბრძოლით იწყება ამ რელიგიურ-პოლიტიკური ერთობის დაშლა და საერო სივრცის წარმოშობა. ჩამოშლის შემდეგ მეფე უკვე ამოვარდნილია სასულიერო-საკრალური სივრცედან, ის აღარ არის ღვთივკურთხეული, არამედ სხვა მორწმუნეთა შორის უბრალო პროფანი გახდა. ამ მხრივ რევოლუცია იყო მეფობის ინსტიტუტის დესაკრალიზება. სეკულარიზაციის ამ პროცესმა შექმნა პოლიტიკა, როგორც საერო სივრცის ნაწილი.

საქართველოს ისტორიაში ამ მხრივ საინტერესოა ის, რომ რუსეთის მიერ საქართველოს ტახტის გაუქმების შემდეგ, ქვეყნის ბედზე ერთადერთი პასუხისმგებელი გახდა ქართველი ხალხი. შესაბამისად, გაჩნდა შესაძლებლობა, პოლიტიკა გადაქცეულიყო საერო სივრცედ. ერთი მხრივ, ეს არ იყო ამბოხის შედეგად თავად ხალხის მიერ მოპოვებული სივრცე, მაგრამ ეს იყო მემკვიდრეობა, რომელიც ქმნიდა ამბოხის საფუძველს მომავალში. მეფის საფლავი ყველა შემთხვევაში თანამედროვე ნაციების პრეისტორიაა.

მეორე განსხვავება ისაა, რომ თუმცა სარწმუნოება იდენტობის უცვლელი ნიშანია, იგი აღარ არის ენისა და მამულის მნიშვნელობის ლეგიტიმაციის საფუძველი მაშინ, როდესაც ვახუშტისთან მეფესაც და ენასაც მნიშვნელობას სწორედ სარწმუნოება სძენდა. ილიასთან ლიტერატურული, დესაკრალიზებული ენა ხდება საქართველოს ერთიანობის საფუძველი და სიმბოლო.

რაც შეეხება სარწმუნოებას, მას, გარდა წმინდა რელიგიურისა, აქვს სხვა მნიშვნელობაც: მას უკავშირდება ილიასთვის და საერთოდ ახალი დროისთვის ერთობ მნიშვნელოვანი ფენომენი – წარსული, ისტორია. ერი იბადება საკუთარი წარსულის გაცნობიერებით. ისტორია სწორედ საკუთარი წარსულის გაცნობიერებას, შესაბამისად,

განახლებას და არა წარსულში დარჩენას გულისხმობს. ქრისტიანობა ქართველი ერის წარსულის უმნიშვნელოვანესი მსაზღვრელია. სარწმუნოებით ქართველის სეკულარიზაციით იბადება ქართველი ერი. საინტერესოა, რომ სწორედ მაჰმადიანი ქართველების პრობლემის განხილვისას ილია აღნიშნავს: ჩვენი ფიქრით, არც ერთობა ენისა, არც ერთობა სარწმუნოებისა და გვარტომობისა ისე არ შემსჭვალებს ხოლმე ადამიანს ერთმანეთთან, როგორც ერთობა ისტორიისა.⁴⁰

თანამედროვე ერების ჩამოყალიბების მეორე შრე უკავშირდება ევროპაში მრავალწლიან რელიგიურ ომებს. შესაბამისად, აქტუალური ხდებოდა საკითხი, თუ როგორ არის შესაძლებელი სხვადასხვა კონფესიების თანაარსებობა ერთიან პოლიტიკურ სივრცეში⁴¹. რელიგიური პოლისის იდეა გზას უღობავდა ტოლერანტობის იდეას. რელიგიური ომები ამავდროულად პოლიტიკური ომები იყო, სადაც გამარჯვებული აფუძნებდა ჭეშმარიტებას. გამოსავალი მხოლოდ ერთი იყო: პოლიტიკა უნდა გათავისუფლებულიყო და კონფესიურ მიკუთვნებულობაზე მაღლა დამდგარიყო. ბოკენფორდა შენიშნავს, რომ ჰენრიხ IV ნავარელის მიერ კათოლიკობის მიღება აღარ იყო „ჭეშმარიტი რელიგიის გამარჯვება“, როგორც ეს გარეგნულად მოჩანდა, არამედ ეს პოლიტიკის გამარჯვება იყო.⁴² საინტერესოა, რომ სწორედ ამ აქტის შემდეგ მოახერხა ჰენრიხ IV ნავარელმა ნანტის ედიქტის (1598) საფუძველზე ჰუგენოტებისათვის განსაკუთრებული უფლებების მინიჭება.

ყოველი რწმენის საფუძველი არის თავისუფალი არჩევანი. არ არსებობს რწმენა რწმენის თავისუფლების გარეშე. შესაბამისად, იმისათვის, რომ რწმენის პრინციპები იყოს დაცული, სახელმწიფოში არსებობდეს რწმენა, უფრო ზუსტად, მორწმუნეს ჰქონდეს სახელმწიფოში ცხოვრების შესაძლებლობა, თავად სახელმწიფო უნდა იყოს ნეიტრალური, ანუ გამიჯნული ეკლესიისგან. საინტერესოა, რომ ჰეგელი სეკულარიზაციის პროცესს აფასებდა, როგორც გამოცხადების იდეის განხორციელებას.

აქ მნიშვნელოვანია გავიხსენოთ, სახელმწიფოს ჰობსისეული კონცეფცია. სახელმწიფოს საქმე არაა ჭეშმარიტების გარკვევა. მან უნდა იზრუნოს ადამიანის უსაფრთხოებასა და მშვიდობაზე. საინტერესოა, რომ თანამედროვე სახელმწიფოს ბაზისია ადამიანი, როგორც ადამიანი, მისი ბუნებრივი, უტილიტარული მოთხოვნილებებით.

ილიას გაცნობიერებული ჰქონდა თანამედროვე ერის ჩამოყალიბებაში ტოლერანტობის იდეის მნიშვნელობა, რადგან მას ესმოდა, რომ ეროვნული იდენტობა განსხვავდება რელიგიურისაგან. წერილში ოსმალის საქართველოში ის წერს: სარწმუნოების სხვა-და-სხვაობა ჩვენ არ გვაშინებს. ქართველმა თავისი სარწმუნოებისთვის ჯვარცმულმა, იქნა პატივი სხვის სარწმუნოებისაც... არ გვაშინებს მეთქი ჩვენ ის გარემოება, რომ ჩვენ ძმას, ოსმალის საქართველოში მცხოვრებთა, დღეს მაჰმადიანის სარწმუნოება უჭირავთ, ოღონდ მოვიდეს კვლავ ის ბედნიერი დღე, რომ ჩვენ ერთმანეთს კიდევ შევუერთდეთ, ერთმანეთი ვიძმოთ, და ქართველი, ჩვენდა სასიქადულოდ, კვლავ დაუმტკიცებს ქვეყანასა, რომ იგი არ ერჩის ადამიანის სინდისსა.⁴³

ვინც საკუთარი ნების თავისუფლების ფასი იცის, ვისაც საკუთარი რწმენა დაუცავს, არ ერჩის სხვა ადამიანის სინდისს. ჩვენი ისტორიის მონე ხალხს თითქოს მართლა არ უნდა ჰქონდეს ამ მხრივ პრობლემა, მაგრამ როდესაც ამას ვამბობთ, ვივინყებთ უახლეს ისტორიას. დღეს ბევრი ფიქრობს და ამბობს, რომ ჩვენ ერთ-ერთ ყველაზე მორწმუნე საზოგადოებას წარმოვადგენთ. ალბათ გვავინყდება, რომ სულ რაღაც თხუთმეტიოდე წლის წინ მსოფლიოში არა მხოლოდ ყველაზე ურწმუნო, არამედ მეტრძოლი ათეისტების საზოგადოების ნაწილს წარმოვადგენდით. არაერთი თაობა გაიზარდა, რომელსაც არ უზრუნია რწმენის თავისუფლებისათვის და რომელიც ერჩოდა სხვის სინდისს. ცუდი ჩვევებისგან გათავისუფლება გვმართებს.

ამდენად, მამულის, ენისა და სარწმუნოების სეკულარიზაციით იბადება თანამედროვე ქართველი ერი, შესაბამისად, ამ დესაკრალიზებულ სივრცის დაცვა ჩვენს ნაციონალურ ინტერესს წარმოადგენს.

დაბოლოს, კვლავ ილია ჭავჭავაძის შესახებ – საბჭოთა კავშირის არსებობის ბოლო წლებში, ოთხმოციანი წლების ბოლოს, ეროვნული მოძრაობის გაძლიერების ფონზე, მოხდა ილია ჭავჭავაძის წმინდანად შერაცხვა. საკრალიზაცია კაცისა, რომელმაც დესაკრალიზებული სივრცე შექმნა, რბილად რომ ვთქვათ, კომიკურია, ეს პარადოქსიაა და რაც ყველაზე უცნაურია, არის მასში მონამეობის ელემენტი (მართალი გითხრათ, არც წარმომადგენია და არც მახსენდება სხვა განმანათლებლის კანონიზების შემთხვევა), მაგრამ არა ვარ არც პარადოქსების წინააღმდეგი, რადგან ეს ვნებაა აზროვნებისთვის, არც კომედიისა, რადგან არის მასში რაღაც ღვთაებრივი.

ეს პარადოქსი, გარკვეულწილად წარმოადგენდა ქვას წამოსაკრავს და კლდეს საცდურისას.⁴⁴ როგორც ქრისტიანობა წარმოადგენდა იუდაველთათვის საცდურს, ბერძენთათვის სიშლეგეს,⁴⁵ ასევე ილია ჭავჭავაძის კანონიზება საცდურს წარმოადგენს, როგორც პოსტსაბ-ჭოთა ქართული ეკლესიისთვის, ასევე ჩანასახში მყოფი ლიბერალური დემოკრატიისთვის.

ილია ჭავჭავაძე შესაძლებლობა იყო სარწმუნოებით ქართველის-თვის, რათა იგი ქართველ ერად დაბადებულიყო; როგორც წმინდანი კი, შესაძლებლობაა საბჭოეთგამოვლილი ქართული ეკლესიისთვის, რათა განახლებით თავიდან დაიბადოს. და რაც ყველაზე უცნაურია – ამ შესაძლებლობებს არა აქვს ალტერნატივა.

- 1 დამანა მელიქიშვილი, *ძველი ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის ისტორიიდან*, თბილისი 1999, გვ. 211-212.
- 2 А.Д. Вейсман, *Греческо-Русский Словарь*, Москва 1991, 370.
- 3 დამანა მელიქიშვილი *ძველი ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის ისტორიიდან*, გვ. 210-211
- 4 ნიკო ბერძენიშვილი, *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, თბილისი 1990, გვ. 367.
- 5 დამანა მელიქიშვილი, *ძველი ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის ისტორიიდან*, გვ. 210.
- 6 ნიკო ბერძენიშვილი, *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, გვ. 751.
- 7 სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული*, ტ. I, თბილისი 1991, გვ. 241.
- 8 ნიკო ბერძენიშვილი, *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, გვ. 368.
- 9 *ქართლის ცხოვრება* ტ. IV, გვ. 77.
- 10 რომ. 2.11.
- 11 რომ 3.29
- 12 რომ. 2.13
- 13 იქვე.
- 14 რომ. 2.28-29

- 15 *ძველი ქართული მოთხრობა*, თბილისი 1979, გვ. 17.
- 16 ნიკო ბერძენიშვილი, *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, გვ. 368.
- 17 ნიკო ბერძენიშვილი, *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, გვ. 368.
- 18 იქვე.
- 19 სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული II*, თბილისი 1991, გვ. 158.
- 20 *ქართლის ცხოვრება IV*, გვ. 291.
- 21 იქვე, 31.
- 22 იქვე, 310.
- 23 *ქართლის ცხოვრება IV* გვ. 291-292
- 24 *ძველი ქართული მოთხრობა*, გვ. 197.
- 25 *ქართლის ცხოვრება IV* გვ. 292.
- 26 ერნესტ გელნერი, *ერები და ნაციონალიზმი*, თბილისი 2003, გვ. 16,
- 27 Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1996, p. 12,
- 28 Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 10.
- 29 Imanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, Leipzig 1930, p. 28.
- 30 Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985, p. 31.
- 31 იქვე p. 30
- 32 იქვე, p. 30.
- 33 იქვე, p. 30.
- 34 ილია ჭავჭავაძე, *თხზულებანი*, ტ. 9, გვ. 9.
- 35 იქვე.
- 36 ილია ჭავჭავაძე, *თხზულებანი*, ტ. 3, გვ. 26.
- 37 *ქართლის ცხოვრება IV*, გვ. 291.
- 38 ილია ჭავჭავაძე, *თხზულებანი*, ტომი 4, გვ. 267.
- 39 იქვე გვ.70.
- 40 იქვე, გვ. 9.
- 41 იქვე გვ. 74.
- 42 იქვე გვ. 78.
- 43 ილია ჭავჭავაძე, *თხზულებანი*, ტომი 4. გვ. 13
- 44 რომ. 9.33.
- 45 კორ. 1.23.

ორი სამყაროს მგზავრი
თერბალელთა იდენტობის კონფლიქტი
და ეროვნული ცნობიერება

ქართლის ბედზე ჩაფიქრებული პოეტი ილია ჭავჭავაძე – ქართველი მგზავრი, რომელიც ოთხნობიანი განათლების მიღების შემდეგ 1861 წელს სანკტ-პეტერბურგიდან თბილისში ბრუნდება – „მგზავრის წერილებში“¹ უშუალოდ მოგვითხრობს თავის განცდებზე, ტკივილსა და დარდებზე. ნაწარმოებში აღწერილია სამშობლოში გამომგზავრება, კერძოდ გზა რუსეთის პროვინციულ ქალაქ ვლადიკავკაზიდან პირველ ქართულ სოფელ ლარსამდე. ამ ორ პუნქტს ერთმანეთისგან ჰყოფს თერგად წოდებული მდინარე, რომელიც ჭავჭავაძისთვის საქართველოსა და რუსეთს შორის გეოგრაფიული, კულტურული საზღვრების სიმბოლოა. მისი გადალახვა მგზავრისათვის, რომელიც ახალგაზრდა ქართველების ერთი ჯგუფის წარმომადგენელია, არის კულტურული კონტაქტი შორსმიმავალი შედეგებით.²

ი. ჭავჭავაძის მოთხრობაში გადმოცემულია პლასტიკური შთაბეჭდილება იმ ახალგაზრდა თავადთა ჯგუფის კონფლიქტებსა და პიროვნების შესახებ ახალი შეხედულებების, რომლებიც ყალიბდებიან ეროვნულ ინტელიგენციად. ისინი თერგდალეულებად არიან ცნობილი. სიტყვასიტყვით ეს ნიშნავს, რომ მათ მდინარე თერგის წყალი აქვთ დალეული.

პიროვნულობა მიიღწევა იდენტიფიკაციის, ე. ი. რეგულირების გზით სოციალიზაციის პროცესში, თუმცა პიროვნებები არ გამოხატავენ სტაბილურ, უცვლელ სიდიდეებს. დროთა განმავლობაში ისინი იცვლიან ფორმასა და ფუნქციებს. მათი გარჩევა შეიძლება ისტორიული და სივრცითი მოცულობით. მაშინაც კი, როდესაც ყოველი პიროვნება ინდივიდუალურად გამოკვეთილია, ის ერთდროულად ვითარდება კოლექტიური ქცევის ნიმუშის ფარგლებში და გარკვეული გაერთიანების, საზოგადოების სიმბოლოდ სხვა ადამიანებთან ან ჯგუფებთან დისკუსიაში. როდესაც პიროვნების სურათის კონსტრუქ-

ციისას წინა პლანზე გამოდის სხვა განმასხვავებელი ნიშნები – სიმბოლოები, ამას უწოდებენ სოციალურ იდენტიფიკაციას. ის ამსუბუქებს ყოველდღიურ საქმიანობას, მაგალითად, ეთნიკურ ცნობიერებასა და, შესაბამისად, ეროვნულ კუთვნილებას. სხვაგვარად არის აგებული იგივე კონსტრუქცია ბიოგრაფიული თარიღებისა და განმასხვავებელი ნიშნების საფუძველზე. ვიდრე ეს ორი პიროვნული ფორმა თავისთავად ფორმირდება, თემატურად ყალიბდება პიროვნული მე ისე, როგორც პიროვნება, რომელიც თავის სოციალურ როლს შეიგრძნობს საკუთარ ბიოგრაფიაში, მსჯელობს და ცდილობს, იგი თანმიმდევრულად აქციოს. ეს არის ცნობიერების პროდუქტიული ფორმა – სხვების დახმარებით საკუთარი თავისკენ მიმართული თვითანალიზი.³ ასეთ თვითანალიზში პიროვნების კრიზისი წარმოიშობა გარეგანი და შინაგანი ფაქტორების ზემოქმედებით, რომლებიც ამსხვევს ბიოგრაფიულ მთლიანობას და შეუძლებელს ხდის სიძნელების გარეშე ერთმანეთზე დამოკიდებული, გააზრებული ქმედებების გაგებას. ასეთი კრიზისის წინაპირობა, უპირველეს ყოვლისა, მაშინ წარმოჩნდება, როდესაც ადამიანი ხვდება ახალ გარემოში, რომელშიც სოციალური მოლოდინი და ურთიერთობა ძლიერ განსხვავდება ადრინდელი ცხოვრების დონისაგან.⁴

ტრადიციული ცხოვრების სამყაროები
და ცარიზმის ბატონობა

თავდაპირველად გამოსაკვლევი თავადიშვილთა გენეალოგია, რომელსაც ეკუთვნოდა ქართველ სტუდენტთა უმეტესობა. მეფის რუსეთის მიერ 1801 წელს საქართველოს სამეფოსა და სამთავროების ანექსიის შედეგად თავადიშვილთა საგვარეულოს ცხოვრების სამყარო ისევე ღრმად შეიცვალა, როგორც საერთო სოციალური წყობა მთლიანად კავკასიაში. ეს იყო უფრო სამეფო იმპერიის პოლიტიკის შედეგი, ვიდრე შიდა ეკონომიკური ან სოციალური განვითარება.

თავადიშვილთა საგვარეულოს არსებობის დროს, რომელიც საუკუნეების მანძილზე დომინირებდა სხვადასხვა რეგიონის, სოფლისა და თემის სოციალურ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში, საქმე ეხებოდა პატრიარქალურად ორგანიზებულ დიდ ოჯახებს, რომლებსაც მემკვიდრეობები ისე მართავდნენ, როგორც მეფეები. თავადები მართავდნენ საერთო საკუთრებასა და დიდი ოჯახის საქმეებს. მათ პერსონალურ

ბატონობაზე დამოკიდებულნი იყვნენ აზნაურები, გლეხები, მღვდლები და ყმები. თავადიშვილთა საგვარეულოს ამ მდგომარეობამ შექმნა ფართო და ძლიერი ფენა, რომელმაც მნიშვნელობით ყველა სხვა ფენას გადააჭარბა. ალბათ, საქართველოს სამეფოსა და სამთავროების ერთადერთი მიზანი, უპირველეს ყოვლისა, იყო ოსმალებისა და თურქებისაგან გათავისუფლება, წმინდა სარწმუნოების ისლამისაგან დაცვა.⁵ წინამოდერნული სახელმწიფო, როგორც სამხედრო თავდაცვითი კავშირი, რომელსაც მშვიდობის დროს ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი საზოგადოებები ან თემები ომის შემთხვევაში ლაშქრად აქცევდა, მთლიანად იყო დამოკიდებული ამ ფენაზე. ამ დამოკიდებულებიდან თავადებმა მიიღეს თავიანთი უფლებები და სამშობლოს დამცავი სამხედრო კასტის ეთოსი და ამიტომაც შეძლეს, ხანგრძლივად აღდგომოდნენ წინ ბაგრატიონთა დინასტიის სამეფო ძალაუფლებას. მხოლოდ მათ ჰქონდათ პირდაპირი კავშირი მეფესთან, მასთან საქმეების მოგვარების შესაძლებლობა. ეს ნიშნავდა უსაზღვრო ზეგავლენას იმ საზოგადოებაში, რომელშიც ყველა სოციალური ურთიერთობა გაპიროვნებული იყო. ეს განსაკუთრებული პოზიცია უფლებას აძლევდა მათ, მაგალითად, მეფის მიერ ბოძებული ფეოდალური ქონება და სახელმწიფო თანამდებობები მემკვიდრეობით გადაეცათ საკუთარი საგვარეულოსათვის.

აქ საერთოდ არ ჩანს ევროპული და, შესაბამისად, მკვიდრი საზოგადოებრივი თავისებურებები, რომლებიც დამახასიათებელია მოგზაურის გარეევიროპული პერსპექტივებისათვის, როგორც პიროვნული ბატონობისა და ინდივიდუალური ძალაუფლების, ასევე დამოკიდებულების ფარდობის, განყენებული აბსტრაქციის საშუალებით განხორციელებული განზოგადების არარსებობა, რომლითაც სახელმწიფო ძალაუფლების ორგანიზება ხდება, საზოგადოების განახლება იგულისხმება.⁶

რადგანაც სამეფოში ძალაუფლება კონცენტრირებული იყო მეფის ხელში, როგორც ერთპიროვნულ მმართველში, ადგილობრივ ავტონომიურ ძალაუფლებას უნდა გაეუქმებინა ძლიერი თავადებისა და მათი მემკვიდრეობითი თანამდებობების ხელშეუხებლობა და ექცია ის რუსულ მომსახურე თავადაზნაურობად. მართალია, თავადაზნაურობა პრივილეგიური რჩებოდა, მაგრამ მან მაინც დაკარგა გაბატონებული კლასის ადრინდელი მდგომარეობა, როგორც ქვეყნისა და გლეხობის გარეშე მტრებისაგან დამცველ მეომართა კასტის ლეგიტიმურობა.⁷

მაშინაც კი, როდესაც გეორგიევსკის ტრაქტატით (1783) დაცული იყო ეკატერინე დიდის დაპირება – არ ხელეყო თავადაზნაურთა უფლებები, მისი ტახტის მემკვიდრეებმა სცადეს მათი რუს მომსახურე თავადაზნაურებად გადაქცევა. მათ ზეპირი გადმოცემით და წერილობითი დოკუმენტებით უნდა დაემტკიცებინათ მთელი საზოგადოებისთვის თავიანთი თავადური წარმომავლობა. ისინი ძლივსლა არსებობდნენ. წლების განმავლობაში გაურკვეველი რჩებოდა თავადაზნაურებად მათი აღიარება. ბევრი მათგანი იძულებული გახდა, ყალბი დოკუმენტები წარედგინა. ასე იქცნენ თავადების მემკვიდრე მსახურები (მოურავები) სახელმწიფო მოხელე-ჩინოვნიკებად. ასე გათავისუფლდა დაბალი სასულიერო ფენა (1807 წელი) და არატიტულოვანი თავადაზნაურობა (აზნაური-ალმოსავლეთ საქართველოში – 1827 წელს დასავლეთ საქართველოში – 1837 წელს) თავადთა ყმობისაგან. თავადებმა ფორმალურად დაკარგეს პოლიტიკური კონტროლი თავიანთ ავტონომიურ რეგიონებში.

ამავე დროს მრავალრიცხოვან ცალკეულ ოჯახებად დაიშალა თავადთა საგვარეულოები, რომლებიც, როგორც სოციალური ცხოვრების ერთიანი საფუძველი, ქმნიდნენ პერსონალური ლოიალობისა და პიროვნებების ურთიერთობათა პუნქტს. ბევრი ადგილ-მამული დანაწევრდა მემკვიდრეებზე. ადრინდელი მოკრძალებული ერთობლივი კეთილდღეობიდან რაც დარჩა, ხშირად საკუთარი ოჯახის შესანახადაც კი არ იყო საკმარისი.⁸ დიდი ოჯახების რღვევის მიზეზები ანექსიის შედეგად ფეოდალური ბატონობის გაუქმებასთანაც იყო დაკავშირებული.⁹ უიმედო მდგომარეობა, მეურნეობის გაღატაკება და სოციალური მარგინალიზაცია გახდა თავადაზნაურ „მამათა“ თაობის საყოველთაო გამოცდილება, რამაც რუს მებატონეებთან ხანგრძლივი დაძაბულობა გამოიწვია, გაზარდა დისტანცია და ოპოზიციამდე მიიყვანა ისინი. შეუძლებელი იყო ხელმწიფესთან პირდაპირი კონტაქტი, რომ გაეპროტესტებინათ თავადთა წინააღმდეგ დაბალი ჩინოვნიკების მიერ ძალაუფლების ბოროტად გამოყენების მრავალი შემთხვევა. ეს პროტესტი გადაიზარდა სპონტანურ მოწოდებებში და გაისმოდა ორივე ახალშექმნილი გუბერნიის მრავალ რეგიონში. პროტესტს ხშირად სოფლის თავადაზნაურობა წარმართავდა. ამ ოპოზიციამ მწვერვალს მიაღწია თბილისში 1832 წელს და დასრულდა თავადაზნაურთა უშედეგო შეთქმულებით, ხოლო მას შემდეგ 1840 წლამდე გამოხატულებას პოულობდა ხელმწიფისადმი მიწერილი მრავალრიცხოვან პეტიციებში.¹⁰

ეს საბოლოოდ აღკვეთა 1840 წელს მეფისნაცვალმა მიხეილ ვორონცოვმა მოქნილი პოლიტიკური კურსით. თავისი მმართველობის პერიოდში – 1845-1854 წლებში – მან გააერთიანა თავადაზნაურობა, ყურად იღებდა მათ მიმართვებს და ცდილობდა, ისინი ინტერესების მიხედვით, სამეურნეო, კულტურული, განათლების დარგებში გამოეყენებინა და დაერწმუნებინა იმპერიული კულტურისა და ბატონობის ფორმების საჭიროებაში. ამ საქმეში მან წარმატებებსაც მიაღწია: 1848 წელს ბევრმა ქართველმა თავადმა თავი აღიარა ხელმწიფის ლოიალურ მსახურად.¹¹ ასე ცდილობდა ავტოკრატია სამოქალაქო მართვის ორგანოებისა და სამხედრო მომსახურეთა ლოიალობით მიეზიდა ადგილობრივი პერსონალი, რომელიც საჭირო ავტორიტეტით სარგებლობდა ადგილობრივ მოსახლეობაში, კარგად იცოდა მისი ზნეჩვეულებანი და ენა. ისინი უნდა ყოფილიყვნენ კავკასიაში ხელმწიფის ძალაუფლების დასაყრდენი; მაგრამ რაკი თავადებს ეს თანამდებობები სხვა თავისუფალი წოდების წარმომადგენლებთან ერთად უნდა გაენანილებინათ, თავდაპირველად ბევრისათვის ეს მიუღებელი იყო.

ამასთან ერთად გაიზარდა ევროპული განათლების, რუსული ენის მცოდნე, სახელმწიფო და სამხედრო სამსახურში თანამდებობის მქონე თავადთა რიცხვი. მათ ქალაქური ცხოვრება ამჯობინეს მამულში ყოფნას, გაითავისეს ევროპული სამომხმარებლო ჩვეულებები.¹² მზარდი სამომხმარებლო მოთხოვნილებებისა და სტატუს-სიმბოლოების დასაფინანსებლად აღარ კმაროდა გლეხებზე დაწესებული გაზრდილი გადასახადები. მხოლოდ იმ თავადებს, რომლებსაც 100 ყმა მაინც ჰყავდათ, შეეძლოთ ევროპული ცხოვრების სტილი აერჩიათ. ეს იყო უმეტესწილად გალატაკებული თავადაზნაურობის მცირე ჯგუფი – აღმოსავლეთ საქართველოში ტიტულოვანი აზნაურების 10, დასავლეთ საქართველოში კი – 4 პროცენტი. მრავალმა თავადმა გაიზიარა გლეხების მწარე ბედი. ისინი იძულებულნი იყვნენ, საკუთარი მცირე ქონება დაეგროვებინათ. ვიდრე თავადაზნაურ უღარიბეს წევრთა მასა სოფლებში ტრადიციული ცხოვრების წესის შენარჩუნებას ცდილობდა, თავადთა ოჯახები, რომლებსაც 100-ზე მეტი ყმა ჰყავდათ, არისტოკრატია „ძმების“ მაგალითისამებრ მიიღტვოდნენ რუსეთისა და ევროპისაკენ, სურდათ, დამტკბარიყვნენ ევროპული და სამომხმარებლო ცხოვრების სტილით.

თავისუფალი ბაზრის წინაპირობების გაფართოებასთან ერთად თავადები თავიანთი გლეხებისაგან ახალი სამომხმარებლო მოთხოვ-

ნილებების დასაკმაყოფილებლად ნატურალური გადასახადის ნაცვლად მოითხოვდნენ გაზრდილ ფულად თანხებს, ამით კი მნიშვნელოვნად უთხრიდნენ ძირს ყმა გლეხებთან მონესრიგებულ ორმხრივ ვალდებულებებს. გლეხები თავიანთ პატარა მინდვრებზე ვერ იღებდნენ საკმარის მოსავალს, რათა დაეკმაყოფილებინათ თავიანთი ბატონების მოთხოვნები. ქართველი თავადაზნაურობა გლეხობის ხარჯზე გარდაიქმნა და პოლიტიკური ძალაუფლების მარცხი აანაზღაურა მეურნე გლეხობის ექსპლოატაციის უფლებით. ამ უფლებამ საქართველოში გლეხთა განთავისუფლების შემდეგაც (1865-1871) არ დაკარგა ძალა და XX საუკუნის დასაწყისამდე, როგორც დროებითი ვალდებულებები, მძიმე ტვირთად აწვა გლეხობას. თავადაზნაურობა და გლეხობა ძლიერ დაშორდა ერთმანეთს. ბევრი თავადი იძულებული გახდა, მამულები ქალაქელ სომეხ ვაჭრებთან დაეგირავებინა. ეს უკანასკნელნი გათავისუფლებული იყვნენ ქართველი მეფეებისაგან და კავკასიაში ქმნიდნენ მზარდი ბურჟუაზიის ბირთვს. ამ ცვლილებებიდან სხვა ფენებთან და, შესაბამისად, კავკასიის სხვა ეთნიკურ ჯგუფებთან შედარებით ყველაზე მეტი მოგება მათ ნახეს. ისინი, როგორც ახალი საზოგადოების ნაღები, ქართველი თავადაზნაურობის კონკურენტები გახდნენ ქალაქებში პოლიტიკურ ძალაუფლებასა და ეკონომიკურ ძლიერებაში. „მგზავრის წერილების“ მიხედვით, მათ პატიოსან ბრძოლაში ვერ მიუდგებოდი ისე, როგორც ადრინდელ მტრებს, ხმლითა და მახვილით.¹³

მ. ვორონცოვის მიერ მიღწეული თავადაზნაურთა სტატუსის გარანტია დიდხანს არ შენარჩუნებულა. გლეხთა გათავისუფლების გაუქმებაზე დისკუსიამ კავკასიაში 1861 წლიდან გააერთიანა საშუალო და დაბალი ფენების თავადაზნაურობა ამ გეგმის წინააღმდეგ. რაც უფრო მყიფე ხდებოდა უძველესი თავადაზნაურობის თვითნარმოდგენა, როგორც ქრისტიანული მემკვიდრეობის გამორჩეული დამცველისა, მით უფრო ფუჭი იყო მათი ცდა – დაებრუნებინათ ადრინდელი როლი და მნიშვნელობა.

სწავლა რუსეთში

1850 წლებიდან მოყოლებული, გაღარიბებულ თავადთა ოჯახი-შვილებს საერო განათლებას მეფის რუსეთი სთავაზობდა. ამ მიზნით სახელმწიფომ სათავადაზნაურო სკოლები დააარსა და, კვალიფიციუ-

რი სახელმწიფო მოხელეების მიზიდვის მიზნით, სტიპენდიები დააწესა. ამ მიმართულებით დიდი მიღწევები ჰქონდა მეფისნაცვალს მიხეილ ვორონცოვს. მისი ინიციატივით გამოცოცხლდა საქართველოს კულტურული ცხოვრება.¹⁴

1835-1842 წლებში დაბადებულმა და სოფლად გაზრდილმა ახალგაზრდებმა, ტრადიციული სოფლის თავადაზნაურთა მაგალითის მიხედვით განაზოგადეს თავიანთი ფასეულობანი და მრწამსი. ალბათ მათ ტრადიციული ცხოვრებისეული კრიზისი გადაიტანეს. შემდეგ დაიწყეს ზრუნვა საერო განათლების მისაღებად. მოგვიანებით დაწყებით განათლებას იღებდნენ ახლო მდებარე რაიონების, ქალაქების სკოლებში, გადადიოდნენ თბილისისა და, შესაბამისად, ქუთაისის გუბერნიების გიმნაზიებსა და ინტერნატებში, საბოლოოდ კი რუსეთის უნივერსიტეტებისაკენ მიემართებოდნენ სასწავლებლად.¹⁵ ამ გზაზე ისინი ხვდებოდნენ „განათლების მიგრანტებს“, უზიარებდნენ გამოცდილებას და უმეტესად რუს მოსწავლეებთან ერთად ქმნიდნენ საკუთარ პატარა ჯგუფებს საშუალო სკოლებსა და სასულიერო სემინარიებში.¹⁶ კერძოდ, დაახლოებით 30-მა ქართველმა სტუდენტმა სანკტ-პეტერბურგში 1850-იანი წლების ბოლოსათვის ჩამოაყალიბა სათვისტომო და, საბოლოოდ, ამავე სივრცეში არაოფიციალურად დააარსა თერგდალეულთა ჯგუფი.¹⁷

მრავალი წლის განმავლობაში თავიანთ ოჯახებსა და სამშობლოს დაშორებულებმა, ამ ახალგაზრდება საერო უმაღლესი განათლებით გაიარეს მეორე სოციალიზაცია. როგორც ილია ჭავჭავაძემ „მგზავრის წერილებში“ აღნიშნა, მხოლოდ მათ შეეძლოთ, რიგიანად მოეხმარათ და ფეხქვეშ არ ჩანყდომოდათ განგებისაგან გადებული ბენჯის ხიდი სიბნელესა და სინათლეს შორის. ამ განათლების მეცნიერულმა და კულტურულმა ნაყოფმა ღრმა კვალი დატოვა მათში და კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენა ბევრის ტრადიციული რწმენა. ქართულმა მართლმადიდებელმა სარწმუნოებამ, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში ყალიბდებოდა, როგორც ქართველების კოსმოსურ-რელიგიური სამყაროს სისტემის გაგების უმაღლესი ინსტანცია, ამ დროისათვის დაკარგა თავისი შეუვალი ავტორიტეტი.

სტუდენტებმა შეიგნეს სხვაობა, ერთი მხრივ, სახელმწიფოსა და საზოგადოებისათვის თანამდროვე მეცნიერებისა და კულტურის შესაძლებლობასა და, მეორე მხრივ, ქართველ თავადაზნაურობაში გაბატონებულ ტრადიციონალიზმს შორის. ისინი მოექცნენ გაგების

ორი განსხვავებული ინსტანციის მარწუხებსა და შესაბამისად ორმაგი ლეგიტიმაციის ნაპრალში. შედარებით თანამედროვე ინსტიტუტებმა ბრძოლა გამოუცხადეს ტრადიციულ რელიგიაზე დაფუძნებულ ქართულ კულტურას.

ყირიმის ომში დამარცხებამ ნათელყო საფუძვლიანი რეფორმების აუცილებლობა და პირველად გახადა შესაძლებელი ცარისტულ სახელმწიფოში რეფორმის პროექტებზე დაუფარავი მსჯელობა.

1860 წლის დასაწყისში პეტერბურგში ქართველი სტუდენტები ამ დებატების მოწმენი გახდნენ და კარგად გაეცნენ დასავლეთის იდეებს ეროვნული და სოციალური თავისუფლების საკითხებზე. ისინი აღფრთოვანებულნი იყვნენ იტალიაში ეროვნული მოძრაობის ბელადებით – ჯუზეპე გარიბალდითა და მაზინით. ამავე დროს ისინი კითხულობდნენ ნიკოლაი ჩერნიშევსკისა და ალექსანდრე გერცენს. ამ პერიოდში შექმნა ილია ჭავჭავაძემ სხვა ქართველებთან ერთად მრავალი პატრიოტული პოემა და ლექსი შორეულ სამშობლოზე. სხვები კი, მაგალითად, ნიკო ნიკოლაძე, რუსული ჟურნალებისათვის კრიტიკულ წერილებს წერდნენ. ქართველებმა მონაწილეობა მიიღეს 1861 წლის შემოდგომაზე ავტოკრატიის წინააღმდეგ გამართულ სტუდენტების საპროტესტო გამოსვლებში და 15 მათგანი ციხეში ჩასვეს. ასეთ მნიშვნელოვან დროს გამოეშურა ილია ჭავჭავაძე სამშობლოში და გადმოლახა მდინარე თერგი.¹⁸

საზღვარი რუსეთსა და საქართველოს

შორის – გზაჯვარედინზე

რუსეთში მიღებული გამოცდილების შემდეგ შეუძლებელი გახდა ძველი ცხოვრების წესის გაგრძელება. ილია, როგორც მგზავრი, იმპერიული და ტრადიციული ცხოვრების სამყაროებს შორის იყო გამოკიდებული. მისი სწავლის პერიოდში ბევრმა ქართველმა სცადა, მორგებოდა ახალ იმპერიულ კულტურას, რომელიც მათ რუსეთსა და კავკასიაში სამხედრო ან საერო ხელისუფლებაში კარიერას უქადდა. წარმოქმნილი განხეთქილება რელიგიურ შეხედულებებსა, რომლებიც მათ მაშინდელ მდგომარეობას არ შეესატყვისებოდა, და უფრო ეფექტიან, „მეცნიერულ“ წარმოდგენებს შორის, უკანასკნელთა სასარგებლოდ გადაწყდა. ავტოკრატიული სახელმწიფოს სამსახური, რომელსაც ძირითადად თავადიშვილები ირჩევდნენ, აშორებდა მათ ადრე

დანესებული ნორმებისა და რწმენის, შეხედულებების ლოიალობისა-
გან და ინვეცდა „მამებთან“ გაუცხოებას. ამის გამო რუსეთში სას-
წავლებლად მყოფ ყველა ქართველს მკვიდრად მცხოვრები ქართველი
თავადაზნაურობის თვალში ცუდი რეპუტაცია ჰქონდა: ძველი თაო-
ბის თავადები ვერ იტანდნენ რუსეთის მომხრე ახალგაზრდობას და
აგდებით თერგდალეულებს უწოდებდნენ.¹⁹ „მგზავრის წერილებში“
ილია ირონიულ კომენტარს უკეთებს ამ უსუსურ შეხედულებას –
ბევრ ქართველს არ ჰქონდა საფუძველი, დარწმუნებით ეთქვა, თუ
რატომ არ შეიძლებოდა თერგის წყლის დაღევა. ის ცდილობდა, სწავ-
ლისაკენ წახალისებინა ახალგაზრდა მკითხველი, რათა მას შემდეგ
სარგებელი მოეტანა ქვეყნისათვის თავისი ნიჭით და ახლადმიღე-
ბული ცოდნით. ყველაფერი დამოკიდებული იქნებოდა იმაზე, თუ რა
მიზნებით გადალახავდა ადამიანი ამ კულტურულ ზღვარს და როგორ
გამოიყენებდა მიღებულ ცოდნას.

პირველ შესაძლებლობას წარმოადგენდნენ რუსოფილები ანუ რუ-
სეთუმეები, რომლებიც ცდილობდნენ, მორგებოდნენ რუსულ იმპერი-
ულ კულტურას. „მგზავრის წერილებში“ ილია ჭავჭავაძის მთხრო-
ბელი მათ აკრიტიკებს. მას მდინარე თერგის „ორპირობა“ ადარდებს,
რადგან რუსეთში კავკასიის იქეთა მხარეს მას ხმა ჩაუნწყვეტია და ისე
მდორედ მიედინება, თითქოს მათარხი გადაუჭირეს ან სახელმწიფო
სამსახურში დიდი ჩინი მიუღიაო. ამასთან, თერგს ძლიერ დაუმორ-
ჩილებელ და შეუპოვარ დინებაში ბევრი მნიშვნელოვანი და საგულის-
ყურო ფაქტორი თითქოს დავიწყებია რუსეთში, და ისე მოქმედებს,
როგორც დაღლილი, მიმხრჩვალი და დამარცხებული ლომი (მინიშ-
ნება 1859 წელს იმამ შამილის მარცხზე).²⁰

ვლადიკავკაზში, ლარსის სადგურში მგზავრი შეხვდება შეზარხორ-
შებულ რუს ოფიცერს, რომელიც მას, როგორც უვიცს, ისე ეპყ-
რობა და ზემოდან დაჰყურებს. ოფიცერი უჩივის კავკასიის ხალხების
გაუნათლებლობას, საქართველოზე მალა თავის თავსა და რუსეთს
აყენებს, ამტკიცებს, თითქოს რუსები ვალდებულნი იყვნენ რუსული
და ევროპული კულტურა შემოეტანათ ამ ჩამორჩენილ რეგიონში, სა-
დაც რიგიანი მსჯელობაც კი არ იცოდნენ გაუნათლებლობის გამო.
ბევრი განათლებული ქართველი, მთხრობელის მსგავსად, ტკივილით
იგებდა, რომ მათი ასიმილაცია და განათლების იმედით წინსვლა შეზ-
ღუდული იყო მათივე წარმომავლობის გამო. ისინი ხომ ხელმწიფის

თანასწორუფლებიანი ქვეშევრდომები არ იყვნენ. ცივილიზატორული
მისია კავკასიაში ცარიზმის ყოფნას ამართლებდა.

ინტელექტუალების პატარა ჯგუფმა სხვა გზა აირჩია. ისინი ცდი-
ლობდნენ თავიანთ, ასე ვთქვათ, ჩამორჩენილ კულტურას არ ჩამოშორე-
ბოდნენ, მიუხედავად იმისა, რომ ტრადიციული ცხოვრების წესისაკენ
სვლა ეკრძალებოდათ. როგორც კი ილია ჭავჭავაძის მთხრობელი ვლა-
დიკავკაზიდან გამოემგზავრა და თავისი ქვეყნის სიომ დაჰკრა, გულ-
მაც სხვაგვარად დაუნყო ფეთქვა და მრავალნაირმა ფიქრმა დაიპყრო
მისი გონება. მის თავში „სრული რევოლუცია“ მოხდა, რუსეთში მიღე-
ბული გამოცდილება და შთაბეჭდილებები სამშობლოზე მოგონებებში
აირია. „როგორ შევეყრები მე ჩემს ქვეყანას და როგორ შემეყრება იგი
მე?“ – ეკითხება იგი თავის თავს და აღწერს თავის ეჭვებს ორი სა-
მყაროს რაციონალურ მთელად გაერთიანების შესაძლებლობაზე.

„სხვა საქართველო სად არი?“

ყაზბეგის მთის დიდებულება, მყუდრო და მშვიდობიანი ხასიათი
ავტორს აკვირვებს, მაგრამ არ აღელვებს, ამიტომ უპირატესობას ანი-
ჭებს კლდის გულიდან გადმომსკდარ, თავზეხელაღებულ, გიჟ, გადა-
რეულ, შეუპოვარ, დაუმონავ, მღვრიე თერგს და გარდაქმნის, ცვლი-
ლებების სიმბოლოდ მიიჩნევს მას (ისევე როგორც რომანტიკული და
შეუპოვარი ბაირონი ურჩევნია დიდ გოეთეს). თერგზე გადმოსვლა
სიმბოლიზებულია თავისი ხალხისადმი მიმართვაში, რომელსაც ის
მომავალში უნდა ემსახუროს.

ხევის ერთ-ერთ სოფელ სტეფანწმინდაში მგზავრი შეხვდება ლელთ
ლუნას. ვიდრე ის მთხრობელს თავისი ცხენით მეზობელი დასახლები-
საკენ – ფასანაურისაკენ მიაცილებს, მათ შორის გაიმართება საუბარი.
მოხვევ გაუზიარებს მგზავრს თავის გულისტკივილს მთიელ ხალხთა
მძიმე მდგომარეობაზე; ოცნება სახელოვან წარსულზე, როდესაც ერ-
თიანი ერი სტეფანწმინდის სამების ტაძარში იკრიბებოდა და ბჭობდა
ქვეყნის საჭირობოროტო საკითხებზე – „ანინა? ერობა სად არიან? რუ-
სობაჩი ვარნ. ანინა ყველანი გაცუდდის, ყველაი გაუქმდის“. „ადრიდა
ავად თუ კარგად ჩვენ ჩვენი თავი ჩვენადვე გვეყუდნეს, მით იყვის
უკედ“. ის წუხს, რომ ეს ერთიანობა და წესრიგი ახლის, უცხოზ ზეგავ-
ლენით გაქრა, მაგრამ ეს იყო არა ეროვნული მთლიანობა, რომელიც
უპვე დაიკარგა, არამედ ადრინდელი ადგილობრივი მმართველობით

შეზღუდული და სავალდებულო კავშირით შეკრული თემური საზოგადოებები. როგორც თვითმმართველი და უმეტესად ავტარკიული სოფლის თემი ან ერთი კონკრეტული ადგილის ბინადარი, ისინი მოიცვავენ კავკასიის ბაზარმა და ბიუროკრატიულმა ცენტრალურმა სახელმწიფომ. ამ მხარდ, უცხო სიახლის წინააღმდეგ ბრძოლაში დამარცხებული საზოგადოებები ვეღარ უმკლავდებოდნენ ახალ ურთიერთობებს. ისინი გარემოცულნი იყვნენ ბაზრის კანონებით, რომლებიც მისწევრებს იძულებულს ხდიდა, მიეტოვებინათ მშობლიური ადგილები, სამუშაო, რათა საარსებო სახსარი სხვაგან ეძებნათ.

ქართველი ერის შესახებ წარმოდგენა შესაძლებელს ხდის ადრინდელი ადგილობრივი ერთობის აღდგენას უფრო ფართოდ გაგებულ გეოგრაფიულსა და სოციალურ საფუძველზე – როგორც აბსტრაქტული საზოგადოებისა. ამიტომ უნდა შეენიშნა აღმდგომ რუსული ტანსაცმლით მორთული მთხრობელი მოხვევის შეხედულებას, თითქოს ქართველი ტანსაცმლით შეიცნობა – „ქართველი გულით უნდა ქართველობდეს, თორემ ტანისამოსი რა არის?“ – განმარტავს ის.

ხილულ ნიშნებსა და საერთო ქმედებებს, რომლებიც წინათ ჯგუფისადმი მიკუთვნებულობას განსაზღვრავდნენ, მთხრობელი უქვემდებარებს სუბიექტურ ცნობიერებას. აპელირება ხდება არა კოლექტიური არსისადმი (სოფელი, საგვარეულო ან მხარე), არამედ ცალკეული ინდივიდისადმი. სხვადასხვა სოციალური ჯგუფებისადმი კუთვნილება შესაძლებელს ხდის, განვასხვაოთ ჩვენი და უცხო (რუსები, სომხები). ეთნოსის პრიმატი ეროვნული აგიტაციის წარმატების არსებით კრიტერიუმად იქცევა, როცა ილია ჭავჭავაძე წერს: „სად უნდა იპოვოს კაცმა ქართველი ან ქართული საზოგადოება? მე მინდა თქვენ ერთი შეკითხვა დაგისვათ: ვარსებობთ ჩვენ სადმე? – და თუ ქართველები არ არიან, მაშ, რანი-ლა არიან? ისინი თავადები, აზნაურები, ვაჭრები, გლეხები, გათავადაზნაურებული და გაუთავადაზნაურებლები არიან – ისინი ყველა წოდებისანი არიან, მაგრამ ქართველები არსად არიან. თავადი უკადრისობს აზნაურს, აზნაურს სძულს თავადი და ორივეს ერთად კი გლეხი. შეუძლიათ კი მათ ნამდვილი ქართველები იყვნენ, ერთი საქართველოს შვილები?“²¹

ეს გარეთ მიმართული დაყოფა ამავე დროს ჩაფიქრებული იყო, როგორც შინაგანი კოლექტიური იდენტურობის მუდმივი დაცვა, იდენტობისა, რომელიც ნებისმიერ ადამიანს შესაძლებლობას აძლევს, სივრცესა და დროში განიცადოს ეს აბსტრაქტული საზოგადოება, რო-

გორც ადგილი, სადაც მუდამ შინ იყავი და მუდამ შინ იქნები. აქ არის სწრაფვა იდეოლოგიური ეროვნული ფორმის აგებისაკენ, სადაც ცალკეული სუბიექტი – შესაბამისად, ინდივიდი – განხილულია როგორც მასა, რომელიც ისტორიაში ამოიკითხება, როგორც ერთიანი ეროვნული საწყისისა და უწყვეტობის მითი. რეტროსპექტულად იგი გახდება წინაპირობა ინდივიდებსა („მოქალაქეებს“) და სოციალურ ჯგუფებს შორის კავშირისა – არა ისეთის, რომელშიც ყველა სხვაობა წაშლილია, არამედ ისეთის, რომელიც აკავშირებს და აწესრიგებს მათ. საბოლოოდ სიმბოლური სხვაობა ჩვენსა და უცხოებს შორის იმარჯვებს ყველა სხვა განსხვავებაზე და განიცდება, როგორც შეუქცევადი.²²

აკაკი წერეთელი, პოეტი-თერგდალეული, ეროვნული ფორმის ნამდვილ მნიშვნელობას შემდეგნაირად გამოხატავდა: „ერი არის ძალა, ცოცხალი კავშირი ადამიანებს შორის.“ ეს კავშირი თუ არ არის, მაშინ „ყველაფერი ადამიანური გადაიქცევა უნაყოფო აბსტრაქციად“. პაულ ჯეიმსი კი ერს განსაზღვრავს, როგორც აბსტრაქტულ საზოგადოებას, აბსტრაქტულს ინტეგრაციის დომინანტურ ფორმაში, სუბიექტურობის სახეში ისევე, როგორც ურთიერთობათა სიმბოლურ რეპრეზენტაციაში. ამავე დროს ის უკავშირდება ცხოვრებისა და რეპრეზენტაციის როგორც სუბიექტურ, ისევე იდეოლოგიურ წესს. ამასთან, ერი გაგებულია, როგორც სოციალური ურთიერთობების გასაგნებული (მატერიალური) ფორმა.²³

ერის ანუ ხალხის და, შესაბამისად, ეროვნების, როგორც განყენებული აბსტრაქციის საშუალებით თერგდალეულებს შეუძლიათ დაბრუნდნენ სულ სხვა საქართველოში, ვიდრე მათ დატოვეს. ამ გზით მათ შეეძლოთ იდენტობის კრიზისის გადაჭრა. ერის კონკრეტულ სივრცობრივ წერტილად განიხილება ტერიტორია, მიწა-წყალი ან „სამშობლოს“ აზრით ინტერპრეტირებული „მამული“, სადაც ქართული ენაზე საუბრობენ. დროით პლანში ისტორია ერს გადააქცევს საერთო, კოჰერენტულ ჯგუფად, ტელეოლოგიურ პროექტადაც კი, რომელსაც საკუთარი აწმყო, წარსული და მომავალი აქვს. ის არის ერის ყველა მოქალაქის წარმოსახვითი თავშეყრის ადგილი, ერისა, როგორც ერთ ტერიტორიაზე მცხოვრები ბედისწერით გაერთიანებული ერთობისა. მართალია, ისინი ერთმანეთს პირადად არ იცნობენ, მაგრამ მისი წევრები ერთმანეთს ცნობენ ერთან, მის მახასიათებელ ნიშნებთან და სიმბოლოებთან იდენტიფიკაციით.

დასასრულ მთხრობელს „მგზავრის წერილებში“ არ სურს მოხევის აზრის შეფასება, თუმცა გრძნობს მის გულისტივილს. მოხევის ნათქვამმა „ჩვენი თავი ჩვენადვე გვეყუდნოდესო“, იგი მიახვედრა ამ სიტყვების მნიშვნელობას, გული ატკინა და იმავ გულში დაიმარხა: „როდემდის დარჩება ეგ ტკივილი გულში, როდემდის?“ ავტორი მიმართავს ახალ ავტორიტეტულ წყაროს: „ჩვენო საყვარელო მიწა წყალო, მომეც ამისი პასუხი“.

პეტერბურგიდან დაბრუნების შემდეგ რეფორმაზე ორიენტირებულმა ინტელიქტუალებმა მოქმედება დაიწყეს. მათ ცნება „თერგდალეულები“ აქციეს პოზიტიურ დასახელებად საკუთარი ჯგუფისათვის, დასახელებად, რომლითაც ისინი პირველად 1862 წ. ჟურნალ „ცისკარში“ გამოჩნდნენ და დაუფარავად გაილაშქრეს თავიანთი პატრიარქალური ტრადიციების მქონე „მამების“ წინააღმდეგ, რითაც კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენეს ძველი თავადების მნიშვნელობის მონოპოლია.²⁴ ასე გადადგეს თერგდალეულებმა პირველი ნაბიჯები ცხოვრებაში. ახალი ცხოვრება მათთვის იყო ცალკეული ქართველების, როგორც გაგლეჯილი ჯაჭვის ნაწილების ერთგვაროვან, მონოლითურ ორგანიზმად გაერთიანება, მათი ცნობიერების გაღვიძება და გაძლიერება. ამასობაში ისინი საკუთარ კულტურას ისევე შეგნებულად მიჯნავდნენ გაბატონებული რუსულისაგან, როგორც წოდებრივ-ქართულისაგან და ამ საზღვარს ახლად შექმნილი (იდეოლოგიური) ეროვნული ფორმის საშუალებით ახალ მნიშვნელობას აძლევდნენ. ეროვნული განათლების დროს საქმე ნაკლებად ეხება საკუთარ თავზე მიმართულ პროცესს; სახეზე გვაქვს ახალი ყაიდის სოციალური დიდი ჯგუფის გარე და შიგა სამყაროების გამიჯვნა.

ამავე დროს მიზნად იქნა დასახული სხვა სტრუქტურის მქონე საზოგადოებრივი სუბიექტის წარმოშობა, რომლის გარეშეც ეროვნული მოძრაობა, როგორც ნებისმიერი სხვა სოციალური მოძრაობა, არ წარმოიქმნებოდა. თერგდალეულებმა, როგორც ეროვნული მოძრაობის ბირთვმა, როგორც მოდერნიზებული ქართული ელიტის, ინტელიგენციის წევრებმა, ასე მისცეს ლეგიტიმაცია წინამძღოლის სტატუსის თავიანთ მოთხოვნილებას. „ჩვენ უნდა ჩვენი ვშვათ მყოობადი, ჩვენ უნდა მივცეთ მომავალი ხალხს“ წერდა ილია ჭავჭავაძე ერთ-ერთ ლექსში.

თერგდალეულები დარწმუნებულნი იყვნენ, ინდივიდის მორალური განახლება უნდა ყოფილიყო სოციალური და პოლიტიკური ცვლილებების საწინდარი. რელიგიაზე დაფუძნებულ კულტურასა და ტრა-

დიციებს რეფორმა ესაჭიროებოდა. რეფორმის ეს პროექტი მონათლეს ქართული ეროვნების ახლიდან დაბადებად, რომელსაც ძველი არისტოკრატიული ეთოსი უნდა განეახლებინა არსებული კულტურული ნიშნებისა და სიმბოლოების გადააზრებით. ეროვნული კულტურა საფუძვლად უნდა დასდებოდა გაერთიანებულ ქართველ ერს. მკითხველს სთავაზობდნენ სამარცხვინო ანწყოს სარკეს, რათა მიემართათ ის წარსული სიდიადის აღდგენასა და საკუთარი ერის ავთენტურობაში წვლილის შესატანად. ერის აბსტრაქტულ გაერთიანებაზე იმედებისა და რწმენის უქონლად ვერ შეიქმნებოდა ახალი ქართველი, როგორც ისტორიის სუბიექტი, არ შეიცვლებოდა ტრადიციული მენტალიტეტი და ეროვნული იდენტურობა ვერ გახდებოდა სოციალური იდენტობის მნიშვნელოვანი და გადამწყვეტი ფორმა.

1881 წლის მაისში ჟურნალ „ივერიაში“ ი. ჭავჭავაძემ საბოლოოდ ჩამოაყალიბა თერგდალეულთა თაობის სამი მთავარი პრინციპი:

1. დაბეჩავებული პიროვნების ღირსების დაბრუნება, აღდგენა და ყველა საშიშროებისაგან დაცვა;
2. „ყველამ, ვისაც რამ შეუძლიან, ამ მიმართულების ქვეშ უნდა მოიყაროს თავი და ერთად ძმურად იმოქმედოს. ყოველივე საქმე, ყოველივე საგანი, რაც ჩვენის ცხოვრების მიმავლობაში თავისით თუ სხვისით აღმოჩნდება, სულ ყოველისფერი ჩვენს ვინაობის საქმეს უნდა შევერჩიოთ, ქვეშ დავუყენოთ. სკოლაა, ბანკია თუ თეატრი, ყველაფერს სულ მაგისაკენ უნდა მივუბრუნოთ თავი. ვაყენებთ სადმე კაცს მარშლად, თუ ბანკის გამგებლად, თუ მასწავლებლად, თუ რადმე სხვად, – მაგ მიმართულების სასწორზედ უნდა ავწონოთ.“
3. „ყმაწვილ-კაცობა უნდა მომზადდეს ბეჯითის და ზედმიწევნით ცოდნითა, უნდა, რამდენადაც შესაძლოა, ძირეულად შეისწავლოს ევროპული მეცნიერება, წინ გაიმძღვაროს ევროპის გამოცდილება, და ამ თოფ-იარაღით შეუდგეს ჩვენის ქვეყნის საქმეს.“²⁵

ინდივიდი უნდა გათავისუფლდეს პარტიკულარული ურთიერთობებისა და დაქვემდებარებისაგან, რომ შესძლოს ეროვნების დიდ ჯგუფთან იდენტიფიცირება და შესაძლებელი გახადოს საზოგადოებრივი ქცევის ეთნიკური მობილიზაცია. ინდივიდის გათავისუფლებით შესაძლებელი გახდება სამყაროს პიროვნულად შეცნობა, შემჩნევა, რომ ინდივიდი სხვებთან ერთად, რომლებთანაც თანაბარ სოციალურ მდ-

გომარეობაში იმყოფება, თავის ბედს თვითონ ქმნის. ეს, უპირველეს ყოვლისა, ქართველ ინტელექტუალებს ეხებოდა.

ქართული საბჭოთა ისტორიოგრაფიის საპირისპიროდ, რომელსაც 1864 წ. რეფორმის შედეგად ჩამოყალიბებული კაპიტალისტური პირობების შემდეგ ერის ჩამოყალიბების პროცესი დასრულებულად მიანდა, ჩვენი აზრით, სწორედ აქ იწყება ეროვნული ფორმა, როგორც პროდუქტიული პასუხი ცარიზმის ანექსიის შემდეგ თავადების სტატუსის მერყეობასა და იდენტობის კონფლიქტებზე.

რატომ აღვწერე ასე დანვრილებით ინტელექტუალების ცნობიერებაში კონკრეტული პერსონალური ურთიერთობების საზოგადოებიდან გადასვლა აბსტრაქტული საზოგადოების, ნაციის ფორმაზე? აქ ვიხელმძღვანელებ ნაციონალიზმის თეორეტიკოსის პაულ ჯეიმსის (Paul James) შემდეგი კითხვით: როგორ შეიძლება განიცდიდე ეროვნებას, როგორც კონკრეტული ერთიანი სულისა და საერთო ლანდშაფტისადმი მიმართებას და, მიუხედავად ამისა, იგი დაფუძნებული იყოს მეტწილად უცნობი უცხო ადამიანებისა და უნახავი ადგილების აბსტრაქტულ კავშირზე? საქმე ეხება სოციალური ტრანსფორმაციის კულტურულ დაძლევას, რომელშიც კულტურული კონტექსტები, საკუთარი ნიშნებისა და სიმბოლოების სისტემის განვითარების შესაბამისად, გაფართოების მეშვეობით ერთმანეთისაგან არიან გამიჯნულნი. კაპიტალისტური საბაზრო სტრუქტურებისა და კლასობრივი ურთიერთობების ზეგავლენით ფეოდალური და წოდებრივი ურთიერთობების დაშლას არ მივყავართ სახელმწიფოს განსაზღვრული ფორმისა ან ეროვნების ლოგიკურ აუცილებლობამდე. ასე რომ, ეროვნება იყო არა გამონაკონი, არამედ აქტიური გადაჭრა პრობლემისა, გადანყვება, რომელიც სოციალიზაციის უფრო მაღალ დონეზე რეინტეგრაციამდე მიიყვანდა სიტუაციას. ეს აქტიურობა მყარად და კანონიერად მხოლოდ თავისუფალ საზოგადოებაში მიიღწევა, თუმცა საზოგადოება რომ თავისუფალი იყოს, საჭიროა აქტივობა. ასე რომ, უნდა მოიძებნოს არათავისუფალი არაავთენტური საზოგადოების ნიმუში იმისათვის, რომ შესაძლებელი გახდეს აქტივობა და გამოვიყენოთ მოქმედების თავისუფლება. ამიტომ ქართული ეროვნული ფორმის დაბადებას უკავშირდება ინტელექტუალების სოციალური ჯგუფის წარმოშობა, როგორც სპეციალისტებისა საზოგადოებრივ სიმბოლოებთან ურთიერთობაში. ხალხისადმი მიბრუნების ხაზგასმა შეიძლება ჩაითვალოს როგორც ინიციაციის რიტუალი ინტელიგენციისათვის.²⁶

თერგდალეულები წარმოადგენენ ერთ „თაობას“ გერმანელი სოციოლოგის კარლ მანჰაიმის გაგებით; ისინი ცხოვრობდნენ და სწავლობდნენ ერთსა და იმავე დროს ერთსა და იმავე ადგილზე (Generationenlagerung), იზიარებდნენ ერთობლივ ბედს (Generationenzusammenhang) და ერთნაირი გზით ამუშავებდნენ თავიანთ გამოცდილებებს (Generationseinheit).²⁷

თერგდალეულების გაჩენა განაპირობა რუსულ იმპერიულ კულტურასთან აკულტურაციამ, ქართველ სტუდენტთა ჯგუფის საკუთარ წარმოშობასთან დაკავშირებულმა ფრუსტრაციამ სოციალური რეფორმების ეპოქის პეტერბურგის უნივერსიტეტში. მათ ჰქონდათ საშუალება, იქ მიღებული განათლება და ცოდნა გამოეყენებინათ, რათა ეთნიკური ერთობა ნაციად გადაეზრებინათ ამას ისინი იმ კულტურულ თვისებებზე დაყრდნობით აკეთებდნენ, რომელთა გამოც თავს დაჩაგრულად გრძნობდნენ. ამიტომ თერგდალეულების ფორმირება შეიძლება განვიხილოთ, როგორც დასაბამი თანამედროვე ქართული ეროვნული მოძრაობისა, ოღონდ იმის გათვალისწინებით, რომ მეფის რუსეთის დასასრულამდე მან ვერ მოახერხა, გასცდენოდა ინტელიგენციისა და განათლებული თავადაზნაურობის ფარგლებს და სოფლის მოსახლეობამდენ მიეღწია.

- 1 ილია ჭავჭავაძე, *მგზავრის წერილები*. ვლადიკავკასიიდან ტფილისამდე, წიგნში: *თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად*, ტ. 2: *მოთხრობები*. იესები, თბილისი 1988, გვ. 9-32. იხ. აგრეთვე: ნათელა საღირაშვილი, „*მოგზაურობანი*“ XIX საუკუნის ქართულ ლიტერატურაში, თბილისი 1989, გვ. 58-62.
- 2 Friedrich Heckmann: *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen*. Stuttgart 1992, p. 185f.
- 3 ციტირებულია: Heckmann (Anm.2), S. 196f.; Urs Haeblerlin / Eva Niklaus, *Identitätskrisen. Theorie und Anwendung am Beispiel des sozialen Aufstiegs durch Bildung*, Bern und Stuttgart 1978, p. 33-39
- 4 Haeblerlin/Niklaus (შენ. 3), p. 13
- 5 სარგის კაკაბაძე, „1847 წლის პროექტი საქართველოში გლენხთა განთავისუფლების შესახებ“, კრებულში: *საქართველოს სსრ მეც-*

- ნიერებათა აკადემია - ივანე ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, თბილისი, ტ. VI, პირველი ნაწილი, 1961, გვ. 207-234, აქ გვ. 213-215.
- 6 Fred E. Schrader, *Die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft 1550-1850*, Frankfurt/M. 1996, p. 12.
- 7 დერმიშა გოგოლაძე: საქართველოს სოციალურ-ეკონომიური განვითარება გვიანფეოდალურ ხანაში (საადგილმამულო ურთიერთობა) 1800-1864 წწ. თბ. 1971, გვ. 71-120.
- 8 კაკაბაძე (შენ. 5), გვ. 216.
- 9 გოგოლაძე (შენ. 7), გვ. 49-50.
- 10 გ. გოზალიშვილი, *1832 წლის შეთქმულება*, ტ. 1. თბილისი 1935; Stephen F. Jones, 'Russian Imperial Administration and the Georgian Nobility: The Georgian Conspiracy of 1832', in: *Slavonic and East European Review* 65 (1987), 1, pp. 53-76; David M. Lang, *The Last Years of the Georgian Monarchy 1658 - 1832*, New York 1957, pp. 244-84; მაქსიმე ბერძნიშვილი, *მასალები XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართული საზოგადოებრიობის ისტორიისათვის*. თბილისი, ტ. I (1980), გვ. 42-44.
- 11 V. N. Ivanenko: *Graždanskoe upravlenie Zakavkaz'em*. Tiflis 1901, S. 350; *Akty, sobrannye i izdannye Kavkazskuju archeografičeskoju komissieju*. Izd. A. P. Berže. T. I-XII (= AKAK). Tiflis 1866-1904, აქ ტ. X (1885), N. 29.
- 12 G. Megrelišvili: *Gruzinskaja obščestvenno-ekonomičeskaja mysl' vo vtoroj polovine XIX veka*. v. 1. Tbilisi 1960, p. 23
- 13 Ronald Gr. Suny, *The Making of the Georgian Nation*, Bloomington 1994² (1988), p. 86-95
- 14 Anthony Rhineland, „Der russische Imperialismus und die Bildung von Gemeinschaften“, in: *Georgica. Zeitschrift für Kultur, Sprache und Geschichte Georgiens und Kaukasiens*. 21 (1998), p. 50-55, აქ p. 51-52 და იგივე ავტორი, „Russian Imperial Policy. The Administration in the Caucasus in the First Half of the 19th Century“, in: *Canadian Slavonic Papers* 17 (1975), 2-3, pp. 218-235.
- 15 ვლადიმერ გაგუა, *სახალხო განათლება მე-19 საუკუნის რეფორმის შემდგომ საქართველოში*, თბილისი 1974, გვ. 119-123.
- 16 ივანე ჯავახიშვილი [= Džavachov]: *Političeskoe i social'noe dvizenie*

- v Gruzii v XIX v. 1900, ტ. 1, გვ. 434-458, აქ გვ. 438.
- 17 კონსტანტინე მეძველია, *თერგდალეულები და რუსეთის სამოციანი წლების რევოლუციური მოღვაწეობა*, თბილისი 1959, გვ. 156-160, 182-266; ვლადიმერ სიფრაშვილი, *პეტერბურგის მონაწილე ახალგაზრდობის მოძრაობა და ქართველი სტუდენტობა (1861-1961 წწ.)*, თბილისი 1961, გვ. 15-20; ნიკო ნიკოლაძე, *მოგონებები*. პროფ. დ. მ. გამეზარდაშვილის რედაქციით, თბილისი 1984; ირ. თათიშვილი, თ. დეკანოსიძე, *მოსკოვის უნივერსიტეტი და ქართველი ახალგაზრდობა*, თბილისი 1960, გვ. 184-265.
- 18 სიფრაშვილი (შენ. 18), გვ. 14-24 და 70-73; მეძველია (შენ. 18), გვ. 155-266. უდრ. Anthony D. Smith, *Theories of Nationalism*, London 1971 (2nd ed. 1983), p. 230-241.
- 19 ს. ყუბანეიშვილი, „მამების' და 'შვილების' ბრძოლა“, *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*. თბილისი, ტ. 6 (1983), გვ. 395.
- 20 იბ. Thomas M. Barrett, „The Remaking of the Lion of Dagestan: Shamil in Captivity“, in: *Russian Review* 53 (1994), S. 353-366.
- 21 James W. Robert Parsons, *The Emergence and Development of the National Question in Georgia, 1801-1921*, Unpubl. Ph.d. thesis. Institute of Soviet and East European Studies, University of Glasgow. January 1987, S. 272 (ციტ. აბელ კიკვიძე: საქართველოს ისტორია XIX-XX სს. თბ. 1959, გვ. 67). ილია ჭავჭავაძე პრივატულს, კერძოს ზოგად, ეროვნულ ინტერესს უქვემდებარებს, იხ.: *წოდებათა თანახმობობა*, გაზ. „ივერია“ No. 231 (1888), *რჩეული ნაწარმოებები ხუთ ტომად*, ტ. V: *პუბლიცისტური წერილები*, თბილისი 1987, გვ. 19-21.
- 22 Etienne Balibar, „Die Nation-Form: Geschichte und Ideologie“, in: ders., Immanuel Wallerstein, *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*, Berlin 1992, S. 107-130, აქ S. 116-117.
- 23 Paul James, *Nation Formation. Towards a Theory of Abstract Community*, London 1996, S. 2
- 24 ალ. კალანდაძე, *ქართული ჟურნალისტიკის ისტორია*, ტ. 2 (1853-1863), თბილისი 1984, გვ. 141, 317-325.
- 25 ილია ჭავჭავაძე, *შინაური მიმოხილვა*, 1881 წელი, მაისი, გაზ. „ივერია“ (27 აპრილი 1881), ნიგნში: *რჩეული ნაწარმოებები ხუთ ტომად*, ტ. V: *პუბლიცისტური წერილები*. თბილისი 1987, გვ. 219-233. ციტატები: 1. გვ., 2. გვ. 227, 3. გვ. 228.