



ნაციონალური ნიჰილიზმი და იდენტობის კრიზისი
საბჭოთა/პოსტსაბჭოთა პერიოდის ქართულ ლიტერატურაში

მზია ჯამაგიძე

*სადისერტაციო ნაშრომი წარდგენილია ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის
მეცნიერებათა და ხელოვნების ფაკულტეტზე ფილოლოგიის დოქტორის აკადემიური
ხარისხის მინიჭების მოთხოვნის შესაბამისად*

სოციალურ და ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა და ხელოვნების ინტერდისციპლინური
სადოქტორო პროგრამა

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი
ბელა წიფურია

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი
თბილისი, 2019

განაცხადი

როგორც წარდგენილი სადისერტაციო ნაშრომის ავტორი, ვაცხადებ, რომ ნაშრომი წარმოადგენს ჩემს ორიგინალურ ნამუშევარს და არ შეიცავს სხვა ავტორების მიერ აქამდე გამოქვეყნებულ, გამოუქვეყნებლად მიღებულ ან დასაცავად წარდგენილ მასალებს, რომლებიც ნაშრომში არ არის მოხსენიებული ან ციტირებული სათანადო წესების შესაბამისად.

მზია ჯამაგიძე

27.07.19

აბსტრაქტი

სადისერტაციო ნაშრომში განხილულია ნაციონალური ნიჰილიზმისა და იდენტობის კრიზისის პრობლემა, როგორადაც ის აისახა საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა პერიოდის ქართულ მწერლობაში. გააზრებულია ამ პრობლემის მიმართება ისტორიულ-პოლიტიკურ კონტექსტთან. კერძოდ, კვლევაში, პოსტკოლონიალიზმის მეთოდოლოგიის საფუძველზე, ქართულ მწერლობაში გამჟღავნებული ნაციონალური ნიჰილისტური და კრიზისული განწყობების საფუძვლად მიჩნეულია ქვეყნის კოლონიზაცია/სოვეტიზაცია, ნაჩვენებია პოლიტიკური თავისუფლების დაკარგვით გამოწვეული ტრავმა, როგორადაც ის აისახება კოლონიზებული საზოგადოების ნაციონალურ ცნობიერებაზე და აჩენს პოლიტიკური, სოციალური და კულტურული ტრავმის სიმპტომებს.

დისერტაციაში განხილული მხატვრული და პუბლიცისტური ტექსტების ანალიზის საფუძველზე, ნაჩვენებია კოლონიზატორული იმპერიალისტური პოლიტიკის შედეგად კოლონიზებულ ნაციონალურ ცნობიერებაში დაქვემდებარებულობის კომპლექსის ფორმირება - რაც ლიტერატურულ ტექსტებში წარმოდგენილია ნაციონალური იდენტობის დემასკულინიზაციის, ნაციონალურ იდენტობათა ნეგაციის ან მათი ჰიპერბოლიზაცია/სტერეოტიპიზაციის ფორმით.

დისერტაციაში ასევე განხილულია პოსტსაბჭოთა/პოსტკოლონიურ ეტაპზე ნაციონალური მწერლობის კოლონიზატორული კულტურული ცენტრისგან გამიჯვნისა და გლობალურ და ლოკალურ კონტექსტში საკუთარი იდენტობის ხელახალი კონსტრუირების სტრატეგიები.

საკვანძო სიტყვები: ნაციონალური ნიჰილიზმი, იდენტობის კრიზისი, ტრავმა, მასკულინობა, ფემინურობა, სტერეოტიპი, ეგზოტიზაცია, მესამე სივრცე.

Abstract

Mzia Jamagidze

National Nihilism and Identity Crisis in Soviet and post-Soviet Georgian Literature

The dissertation studies the origins of national nihilism and identity crisis as represented in the Soviet and post-Soviet Georgian literature. Based on post-colonial theory, the present research finds trauma of colonization/Sovietization to be the reason behind the national nihilist attitudes and the crisis manifestations displayed in Georgian literature. The research shows how trauma, caused by loss of political independence, has been reflected by the national consciousness of the colonized society in terms of political, social and cultural trauma symptoms. The analysis of the fiction and public essays, given in the dissertation, shows how colonization and imperial politics has led to dependency/inferiority complex in the national consciousness of the colonized society. In the literary texts, it has been represented in terms of de-masculinization, negation or hyperbolization and stereotyping of national self-acceptance. The dissertation also explores the strategies applied by the national literature at post-Soviet/post-colonial stage to separate itself from the colonizing cultural centre and re-construct its identity in the global and local contexts.

Keywords: national nihilism, identity crisis, trauma, masculinity, femininity, stereotype, exoticization, the third space.

მადლობა

დიდი მადლობა ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტს და მეცნიერებათა და ხელოვნების ფაკულტეტს დოქტორანტურის საფეხურზე სწავლის შესაძლებლობისათვის.

დიდი მადლობა მინდა გადავუხადო ჩემი დისერტაციის სამეცნიერო ხელმძღვანელს, ილიას უნივერსიტეტის სრულ პროფესორს, შედარებითი ლიტერატურის ინსტიტუტის დირექტორს, ქალბატონ ბელა წიფურიას დისერტაციის საკვლევი თემატიკისა და მეთოდოლოგიის შერჩევისათვის; წერის პროცესში მიღებული პროფესიული დახმარებისა და რჩევებისთვის; ასევე სადისერტაციო კვლევის ფარგლებში პუბლიკაციების მომზადების პროცესში გაწეული დახმარებისათვის.

მადლობა ერთობლივი პირველი საერთაშორისო პუბლიკაციის თანაავტორს ნინო ამირანაშვილს ნაყოფიერი და წარმატებული თანამშრომლობისთვის.

მადლობა შოთა რუსთაველის ეროვნულ სამეცნიერო ფონდს დოქტორანტურის საგანმანათლებლო პროგრამის გრანტის მოპოვების შესაძლებლობისთვის, რომლის ფარგლებშიც სადისერტაციო კვლევის მნიშვნელოვანი ნაწილის დასრულება შევძელი.

მადლობა ჩემს მეგობარს, ლაშა ბოლქვაძეს სამეცნიერო ლიტერატურის მოძიებასა და ტექსტზე მუშაობისას გაწეული ფასდაუდებელი დახმარებისთვის.

მადლობას ვუხდით ასევე ჩემი ოჯახის წევრებს. განსაკუთრებით ჩემს დას, ლელა ჯამაგიძეს, რომლის მუდმივი მხარდაჭერითა და თანადგომით შევძელი სადისერტაციო კვლევის დასრულება.

სარჩევი

შესავალი.....	8
I თავი. პოსტკოლონიალიზმი როგორც ლიტერატურული კვლევის მეთოდი და მისი მიმართება საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა სივრცესთან	20
1.1. სამეცნიერო ლიტერატურის მიმოხილვა. პოსტკოლონიალიზმი როგორც ლიტერატურული კვლევის მეთოდი და იდენტობის კონსტრუქტზე კოლონიური დისკურსის გავლენის ფსიქოლოგიური მახასიათებლები;	20
1.2. პოსტკოლონიური მეთოდოლოგიით საბჭოთა/პოსტსაბჭოთა სივრცის ანალიზის შესძლებლობა.....	37
II თავი. მე-20 საუკუნის დასაწყისში ნაციონალიზმისა და ნაციონალური იდენტობის საკითხის გააზრება ქართულ სამწერლობო სივრცეში.....	53
2.1. კოლონიზატორული რუსული იმპერიული გავლენებისგან ნაციონალურ/კულტურული იდენტობის გამიჯვნის პროცესი ქართულ პუბლიცისტიკაში.....	53
2.2. ნაციონალურ/კულტურული იდენტობის რეკონსტრუქციის გზების ძიება ქართველ მოდერნისტთა მიერ	71
III კოლონიზაცია/სოვეტიზაცია და მისი ტრავმული გავლენა ნაციონალურ იდენტობაზე.....	82
3.1. ნაციონალური იდენტობის ჰიპერბოლიზაცია/ფეტიშიზაცია, როგორც სოვეტიზაციის ტრავმულ ფაქტთან გამკლავების ცდა	82
3.2. სოვეტიზაცია როგორც კულტურული ტრავმა და ნაციონალურ იდენტობათა ნეგაცია.....	103
3.3. კოლონიური ტრავმის გავლენა ნაციონალური ქართული იდენტობის მასკულინურ მახასიათებლებზე.....	114

IV თავი. ნაციონალური იდენტობის კრიზისის ასახვა თანამედროვე ქართულ მწერლობაში	132
4.1. მესამე სივრცის აგება, როგორც ნაციონალური ნარატივიდან გაქცევის მცდელობა.....	132
4.2. მასკულინურის ძიებიდან ეგზოტიკურ იდენტობამდე: ნაციონალური იდენტობის სტერეოტიპიზაცია კოლონიური ტრავმის კონტექსტში.....	145
4.3. იდენტობის კრიზისისა და წარსულისგან თავის დაღწევის სტრატეგიების ასახვა თანამედროვე ქართულ მწერლობაში	157
V თავი. ნაციონალურ/კულტურული იდენტობის რეპრეზენტაცია ემიგრანტულ ლიტერატურებში.....	162
5.1. მეოცე საუკუნის დასაწყისის ქართული ემიგრანტული მწერლობა	162
5.2. პოსტსაბჭოთა პერიოდის ქართული ემიგრანტული ლიტერატურა.....	171
VI თავი. განსხვავებული კულტურული იდენტობის მქონე კოლონიზატორთა სახე-ხატების რეპრეზენტაცია ქართულ მწერლობაში	176
დასკვნები	191
ბიბლიოგრაფია	199

შესავალი

გასული საუკუნის ქართული ლიტერატურის გადააზრება შეცვლილი ისტორიულ-სოციალური ვითარების ფონზე, თანამედროვე თეორიების მეშვეობით, ქართული ლიტერატურისმცოდნეობის ერთ-ერთი აქტუალური ამოცანაა. ლიტერატურული ტექსტები, რომლებიც საქართველოს საბჭოური/კოლონიური ისტორიის გამოცდილებას აღიბეჭდავენ, მნიშვნელოვან ინფორმაციას გვაწვდიან ამ პერიოდის ქართული საზოგადოებრივი განწყობებისა და დილემების შესახებ და მათი ლიტერატურულ-მხატვრული გააზრების პროცესს წარმოაჩენენ. კოლონიური/პოსტკოლონიური ვითარების ფონზე შექმნილი საზოგადოებრივი დილემების კვლევა, პოსტკოლონიალიზმის თეორიული დისკურსის მიხედვით, თანამედროვე შედარებითი ლიტერატურათმცოდნეობითი კვლევებისათვის ერთ-ერთ ძირითად ამოცანას წარმოადგენს. კოლონიური გამოცდილების მქონე ქვეყნებმა, და მათ შორის საქართველომაც, არსებობის მეტად რთული და მრავალმხრივი გზა განვლო, რამაც გარკვეული კვალი დაამჩნია საზოგადოების კოლექტიურ ცნობიერებას, შეიქმნა ახალი სახის ცოდნა, ჩამოყალიბდა გარკვეული სახის დისკურსები, რომლებიც სპეციფიკურია ამ ქვეყნებისათვის და ასახულია მათ სოციალურ ცნობიერებასა და კულტურაში. სწორედ ამ თავისებურებათა გამო ექცევა აღნიშნული ქვეყნები მკვლევართა ყურადღების ცენტრში. თანამედროვე ლიტერატურის, კულტურის თუ სოციალურ მეცნიერებათა დარგის მკვლევართა მიზანია, თანამედროვე მეთოდოლოგიით თავიდან იქნას შესწავლილი და გადააზრებული ის პროცესები და მოვლენები, რომელთაც მნიშვნელოვნად განსაზღვრეს ჩვენი დღევანდელი ცნობიერება, ლიტერატურულ-კულტურული რეალობა.

ქართული ლიტერატურის მიერ საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა პერიოდის ერთ-ერთ ყველაზე პრობლემურ და რთულ დილემად არის წარმოჩენილი ნაციონალური ნიჰილიზმი და იდენტობის კრიზისი, რომელიც ნიჰილისტური განწყობის ფონზე წარმოიშობა როგორც პიროვნულ, ისე ნაციონალურ დონეზე. შესაბამისად, ქართული ლიტერატურა წარმოსახავს პიროვნული თვითდენტიფიკაციის პრობლემას და

ამჟღავნებს ნაციონალური იდენტობის კრიზისს როგორც გლობალურ, ასევე ნაციონალურ სივრცეში. ნიშანდობლივია, რომ ხშირ შემთხვევაში ნიჰილიზმი მიემართება არა ქვეყნის განვითარების პერსპექტივას, არამედ თანადროული ქართული სოციუმის უნარს, შექმნას ამგვარი პერსპექტივა. ჩვენი აზრით, ამგვარი მიმართება განპირობებულია გარე კოლონიზატორი ძალის მიერ ქვეყნისა და სოციუმის მიზანმიმართული ორიენტალიზაცია/ფემინიზაციით. ამ პროცესის რეპრეზენტაცია შიდა სივრცეში, ქართული მწერლობის მიერ, ხდება იდენტობის დესტრუქციით ან ნეგაციით, ასევე ქართულ ნაციონალურ იდენტობაში მასკულინური მახასიათებლების რეპრესირება/დასუსტებით, ან მათი ინფანტილიზაციით. სწორედ ამ კონტექსტის ფონზე ხდება, ქართული მწერლობის მიერ პიროვნების ნიჰილისტური ან/და კრიზისული დამოკიდებულების ჩვენება ნაციონალური სივრცისა და ღირებულებებისადმი.

ვეყრდნობით რა ნიჰილიზმის როგორც მსოფლმხედველობისა და ფილოსოფიური მიმდინარეობის გენეალოგიური შესწავლის პრინციპს, მნიშვნელოვანია გავითვალისწინოთ, თუ სად, რომელ გეოგრაფიულ, პოლიტიკურ, სოციოკულტურულ სივრცეში იჩენს თავს ნიჰილიზმი. დისერტაციაში ერთმანეთისგან გავმიჯნავთ მე-20 საუკუნის დასაწყისში არსებული ნიჰილისტური განწყობების წარმოშობის ორ კონტექსტს: ერთი გახლავთ განმანათლებლური ნარატივის კრიზისით განპირობებული ნიჰილიზმი, რომელიც დასავლური ცივილიზაციის პროდუქტია და მსგავსი განწყობები თავს იჩენს მე-19 საუკუნიდან სხვადასხვა ქვეყნის ლიტერატურასა და კულტურაში; მეორე კი - მესამე სამყაროს, ძირითადად კოლონიური გამოცდილების მქონე საზოგადოებებისათვის დამახასიათებელი ნიჰილიზმი, რომელიც პოლიტიკური ძალაუფლების არქონით არის განპირობებული და მიემართება შიდა ნაციონალურ სივრცეს, ღირებულებებსა და სოციუმს. ქართულ მწერლობაში გამჟღავნებულ ნიჰილიზმს ჩვენ ამ უკანასკნელ კონტექსტში განვიხილავთ, ნიჰილისტურ განწყობებს ქვეყნის პოლიტიკურ სტატუსთან ვაკავშირებთ და მოვიაზრებთ როგორც კოლონიზაციის ტრავმული გამოცდილების შედეგს.

რუსული კოლონიალიზმისა და იმპერიალიზმის გავლენა ქართულ სოციოკულტურულ სივრცეზე იწყება ჯერ კიდევ 18-საუკუნის უკანასკნელი

ათწლეულიდან და მას შემდეგ, მეტ-ნაკლები ინტენსივობით, ქართული მწერლობა ცდილობს ამგვარი გავლენების მიმართ რეზისტენტული დამოკიდებულების ფორმირებას ან მათგან სრულად გათავისუფლებას. პოსტკოლონიალიზმის თეორიაში იმპერიალისტური პოლიტიკური გავლენების შესწავლას ჯერ კიდევ ედვარდ საიდი იწყებს ლიტერატურული ტექსტების მიხედვით და აცხადებს, რომ ამგვარი გავლენები სწორედ მხატვრულ ტექსტებშია ასახული კოლონიზატორი მხარის ნარატივების, ამბების და მითების სახით, რომელიც ამა თუ იმ კოლონიზებულ კულტურაზე მცდარ, ხშირად პოლიტიკური იმპერიალისტური მიზნებით განპირობებულ წარმოდგენებს გვიქმნის. კონკრეტულად, იგი საუბრობს დასავლური კულტურის მიერ აღმოსავლური კულტურების ორიენტალიზაცია/ფემინიზაციაზე. სამეცნიერო ლიტერატურაში შესწავლილია, რომ მსგავს იმპერიალისტურ იდეოლოგიას იყენებდა რუსეთის იმპერიაც და საკუთრივ ქართულ სახელმწიფოსა და ქართულ სივრცეს მოიაზრებდა როგორც ორიენტალიზებულ, დემასკულინიზებულ, ფემინიზებულ მიწას/ტერიტორიას, რომელსაც სჭირდება უცხო ძალის, ამ შემთხვევაში რუსეთის, მფარველობა. იმისთვის რომ ამგვარი აღქმა სოციალურ ცნობიერებაში დამკვიდრებული ყოფილიყო, იმპერია კონკრეტულ სტრატეგიებს ამუშავებდა კოლონიზებულ საზოგადოებებში მისთვის ხელსაყრელი იდენტობის სახე-ხატების ფიქსირებისთვის: ერთ-ერთი სტრატეგია გახლდათ კოლონიზატორის დისკურსის თავსმოხვევა, რაც ძირითადად ენის ჩანაცვლების მეშვეობით მიიღწეოდა; ასევე - ჯილდოსა და სასჯელის პოლიტიკის გატარებით- მართვადი დასაყრდენი ჰიბრიდული იდენტობის მქონე ფენის ფორმირებით (ნანდი, ბჰაბჰა); მსგავსად რუსეთის იმპერიისა, ამგვარი სტრატეგიები საბჭოთა კავშირის იდეოლოგიების მიერაც გაზიარებული და გამოყენებული გახლდათ. საბჭოთა კავშირის კოლონიზატორულ ბუნებაზე მეტყველებს ის ფაქტი, რომ 1921 წელს საქართველოს დამოუკიდებელი პოლიტიკური ერთეულის ანექსია და ოკუპაცია მოახდინა; განახორციელა მასობრივი-სამხედრო, კულტურული სოციალური, რელიგიური ტერორი მოსახლეობაზე; ამავდროულად გამოიყენა კოლონიზებული საზოგადოების ცნობიერებაზე არაპირდაპირი გავლენის გარკვეული მექანიზმებიც, რომელთაც პოსტკოლონიალიზმის თეორეტიკოსები კლასიკური კოლონიზატორულ-იმპერიალისტური გავლენის ბერკეტებად

განიხილავენ. კერძოდ, გასაბჭოების საწყის ეტაპზე ხელისუფლებამ მწერლობას შესაძლებლობა მისცა, ნაციონალური თემების მიმართ ინტერესი შეენარჩუნებინა, იმისთვის რომ მასთან (იდეოლოგიურად, კულტურულად, პოლიტიკურად) დაპირისპირებული ადგილობრივი კულტურული ფენა შეენარჩუნებინა ერთგვარი „მართვადი უთანხმოების“ სახით; ხოლო შემდგომ, 30-იანი წლებიდან ტოტალური ტერორი განახორციელა განსხვავებული აზრის მქონე პირების მიმართ; საბჭოთა იმპერიაში ასევე აქტიურად გამოიყენებოდა ჯილდოსა და სასჯელის პოლიტიკა მართვადი/ლოიალური ინტელიგენციის ფენის ჩამოსაყალიბებლად.

პოსტკოლონიური დისკურსი კოლონიზებული საზოგადოების კულტურის ანალიზის ფართო კონტექსტუალიზების საშუალებას იძლევა. ჩვენი კვლევის ფარგლებში განვიხილავთ, თუ რამდენად ერგება კოლონიზაციის ეს მოდელები საბჭოური კოლონიზაციის შედეგად ქართულ მხატვრულ ლიტერატურულ და პუბლიცისტურ ნარატივში დამუშავებული ნაციონალური იდენტობისა და იდენტობის კრიზისის გააზრების პრობლემას. აღნიშნული მახასიათებლები შესაძლებლობას გავძლევს, ქართულ კულტურაში გამჟღავნებული ნიჰილისტური/კრიზისული განწყობა, პოსტკოლონიალიზმის მეთოდოლოგიის მიხედვით, დავაკავშიროთ ქვეყნის პოლიტიკურ სტატუსთან და ვიმსჯელოთ იმის შესახებ, თუ ნაციონალური არსებობის რომელ ეტაპზე იწყებს ქართულ მწერლობა ამგვარი კრიზისული განწყობების რეპრეზენტაციას.

ბ. წიფურია წიგნში „ქართული ტექსტი საბჭოთა/პოსტსაბჭოთა/პოსტმოდერნულ კონტექსტში“ (2016) მნიშვნელოვნად მიიჩნევს, საბჭოური პერიოდის ტექსტები კონტექსტების მიხედვით იქნას შესწავლილი და გაანალიზებული, რადგან „თითოეული ტექსტი არა ერთ, არამედ რამდენიმე კონტექსტთან შეიძლება ამყარებდეს მიმართებას, რამდენიმე კონტექსტი შეიძლება ახდენდეს გავლენას არა მხოლოდ მის შექმნაზე, არამედ მის წაკითხვაზეც. ამავე დროს, ეს არა მხოლოდ კულტურული, არამედ პოლიტიკური კონტექსტებიცაა და მათი აქტუალობა, ლიტერატურაზე ზეგავლენის ხარისხი და, თავისთავად, ამ ზეგავლენის შესაძლებლობა XX საუკუნის მსოფლიო ისტორიული და კულტურული პროცესების მიმდინარეობით არის განპირობებული“ (წიფურია 2016, 5). ჩვენ მიერ განსახილველად შერჩეული თხზულებები ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში

საფუძვლიანად შესწავლილი და დამუშავებული ტექსტებია სხვადასხვა ლიტერატურული მიმდინარეობისა და თეორიის ჩარჩოში (ძირითადად, როგორც მოდერნისტული, პოსტმოდერნისტული შინაარსის მქონე ნაწარმოებები). ამიტომ ჩვენი კვლევის ფარგლებში ჩვენ გამიზნულად გვერდი ავუარეთ ისეთ კვლევებს, რომლებიც ზემოხსენებული კონტექსტების და თეორიების მიხედვით განიხილავენ ამ ნაწარმოებებს. ჩვენი მიზანი გახლდათ, სწორედ კოლონიური და პოსტკოლონიური კონტექსტის პერსპექტივიდან გაგვეანალიზებინა აღნიშნულ ტექსტებში დასმული ნაციონალური ნიჰილიზმისა და იდენტობის კრიზისის საკითხი და პოსტკოლონიალიზმის მეთოდოლოგიის მიხედვით მოგვეხდინა მათი გაშინაარსება.

კვლევის საწყის ეტაპზე ვგეგმავდით, ნაციონალური ნიჰილიზმისა და იდენტობის კრიზისის პრობლემები მთელი საბჭოური პერიოდის ქართული ლიტერატურის ტექსტების მიხედვით გვეკვლია, მაგრამ მუშაობის პროცესში, მასალის მრავალრიცხოვნებიდან გამომდინარე, კვლევის დროითი არეალი დავავიწროვეთ და განვიხილეთ, უპირატესად, ის ტექსტები, რომლებიც გასაბჭოების პირველ ათწლეულში შექმნა ქართულმა მწერლობამ და შესაძლებელია მათზე ვიმსჯელოთ როგორც მწერლობის მიერ სოვეტიზაციის/ხელახალი კოლონიზაციის ტრავმულ ფაქტთან მიმართებით გამოვლენილ პირველად სპონტანურ რეაქციაზე. ამ თვალსაზრისით, განხილული გვაქვს მიხეილ ჯავახიშვილის „ჯაყოს ხიზნები“ (1925), დემნა შენგელიას „სანავარდო“ (1926), გრიგოლ რობაქიძის „გველის პერანგი“ (1926), ლეო ქიაჩელის „სისხლი“ (1925-1926), ვასილ ბარნოვის „არმაზის მსხვერვე“ (1925), კონსტანტინე გამსახურდიას „დიონისოს ღიმილი“ (1925).¹ ასევე განვიხილავთ 1910-1920-იანი წლების იმ ქართულ პუბლიცისტურ ტექსტებს, სადაც ნაციონალურ თვითიდენტიფიკაციაზე მსჯელობისას ცხადად ჩანს რუსული კოლონიზატორული სივრცისგან გამიჯვნის სურვილი - არჩილს ჯორჯაძის, მიხაკო წერეთლის, კიტა აბაშიძის, პაოლო იაშვილის, ტიციან ტაბიძის, შალვა აფხაიძის, ვახტანგ კოტეტიშვილის, გერონტი ქიქოძის და სხვათა პუბლიცისტურ წერილებს. 1921 წლის ბოლშევიკური ოკუპაციის შემდგომ იწყება ხელახალი კოლონიზაციის ტრავმულ ფაქტთან ცნობიერების ადაპტაციის გზების ძიების წინააღმდეგობრივი პროცესი,

¹ აღნიშნულ რომანების, როგორც სიმბოლისტური კრიზისული მსოფლმხედველობის რომანების კლასიფიკაციას ახდენს ამირან გომართელი წიგნში „ქართული სიმბოლისტური პროზა“, 1998.

რომელიც ზოგიერთ შემთხვევაში კრიზისსა და ნიჰილიზმშია გადაზრდილი. ამ ორი კონტრასტული სურათის ილუსტრირებისთვის განვიხილავთ გიორგი ლეონიძის წერილებსა და ნიკოლო მიწიშვილის პუბლიცისტიკას, ასევე მის დოკუმენტურ პროზას. დასახული ამოცანების მისაღწევად, პოსტკოლონიალიზმის მეთოდოლოგიასთან ერთად, კოლონიზაციის ტრავმული გამოცდილების ანალიზისთვის ვიყენებთ ტრავმის თეორიას. კერძოდ, ქებით ქარუთის კვლევას „ვერდამლეული გამოცდილება: ტრავმა, ნარატივი და ისტორია“ (1996), რომელიც ტრავმას ფსიქონალიზის მიხედვით, ფროიდისა და ლაკანის შრომებზე დაყრდნობით ხსნის და ჯეფრი ჰარტმანის კვლევას ტრავმული ფაქტის, ტრავმული გამოცდილებისა და ტრავმული მეხსიერების შესახებ „ტრავმატული ცოდნა და ლიტერატურის კვლევები“ (1995). ასევე გამოყენებული გვაქვს ტრავმის სოციალური, პოლიტიკური, კულტურული დისკურსები (ნილ სმელსერის, ჯეფრი ალექსანდერის, პიოტრ შტომპკას წერილები წიგნიდან „კულტურული ტრავმა და კოლექტიური იდენტობა“ (2004).

ნაციონალური იდენტობის კრიზისის ანალიზისთვის ჩვენთვის ასევე საინტერესო იყო ის ტექსტები, რომლებიც საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, პოსტკოლონიურ რეალობაში შეიქმნა, როდესაც ქართული საზოგადოებრივ ცნობიერებასა და კულტურაში დადგა შეცვლილ რეალობასთან ადაპტირების საჭიროება, შეიცვალა პოლიტიკური და კულტურული ორიენტირები და ლოგიკურად წარმოიშვა ღირებულებათა კრიზისი, რამაც, თავისთავად, იდენტობის კრიზისის ფორმით იჩინა თავი ქართულ ლიტერატურულ ტექსტებში. შესაბამისად, ჩვენი მიზანი იყო გაგვეანალიზებინა, თუ როგორია, ზოგადად, ქართული კულტურული/სოციოკულტურული სივრცის დამოკიდებულება ნაციონალური იდეისა და იდენტობის მიმართ და რამდენად ან როგორ ახდენს ლიტერატურა ამ პროცესის რეფლექსიას. პოსტსაბჭოთა ქართული ლიტერატურიდან შევარჩიეთ ისეთი ტექსტები, რომლებიც გარკვეულწილად ეხმიანება ქართული ნაციონალური თვითიდენტიფიკაციის საკითხს და ამა თუ იმ ფორმით ცდილობს მოძებნოს პასუხები ჯერ კიდევ გასული საუკუნის 1910-1920-იან წლებში ქართველ შემოქმედთა მიერ აქტუალიზებულ ნაციონალურ საკითხებზე.

პოსტკოლონიალიზმისა და იდენტობის კრიზისის ანალიზის კონტექსტში ჩვენ ყურადღება გავამახვილეთ ასევე ქართულ ემიგრანტულ მწერლობაზეც და შევეცადეთ გვეჩვენებინა, როგორ მოახდინა ნაციონალური თვითიდენტიფიკაციის საკითხების რეპრეზენტაცია საბჭოთა ოკუპაციას გაქცეულმა ქართულმა ემიგრანტულმა მწერლობამ გასული საუკუნის დასაწყისში. ამ შემთხვევაში, ავტორებს შესაძლებლობა ჰქონდათ, განსხვავებული კულტურული-პოლიტიკური, გეოგრაფიული არეალიდან დაკვირვებოდნენ და გაეანალიზებინათ საკუთარი ნაციონალური კულტურა და იდენტობა. ამასთან ერთად, ჩვენთვის საინტერესო იყო, ასევე, გაგვეანალიზებინა, თუ როგორია თანამედროვე ემიგრანტი მწერლობის მიმართება ნაციონალური სივრცისადმი და როგორი სტრატეგიებით ახდენენ იდენტობის ახლიდან კონსტრუირებას. ჩვენ დავეყრდენით სიმონ ბერეჟიანის, შალვა ამირეჯიბის, გიორგი ყიფიანის, ალექსანდრე პაპუაშვილის, გიორგი გამყრელიძის, სოსო ჟორჟოლიანის, გრიგოლ რობაქიძის, გივი მარგველაშვილის ტექსტებს. პოსტსაბჭოთა პერიოდიდან განვიხილეთ როგორც ემიგრანტი მწერლების ტექსტები, ასევე ის ტექსტები, რომლებშიც ავტორი ემიგრანტის პერსპექტივიდან გვიჩვენებს პრობლემას. მსგავს ტექსტებში პერსონაჟი შიდა ნაციონალური სივრციდან გლობალურ სივრცეში გადის და ორი კულტურის შეხვედრა არის აქცენტირებული. ამ თვალსაზრისით, ჩვენ გამოვიყენეთ ზაზა ბურჭულაძის, ელენე ბოჭორიშვილის, ლაშა ბუღაძის, ნინო ხარატიშვილის, მარი ბექაურის, ნესტან კვინიკაძის ტექსტები.

დისერტაციაში, პოსტკოლონიალიზმის მეთოდოლოგიური ჩარჩოთი განვიხილავთ, ასევე, იმ კონკრეტულ სტრატეგიებს, რომლებიც გვიან-საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა პერიოდში ნაციონალური იდენტობის კრიზისულობის ანალიზის შესაძლებლობას იძლევა. ესენია: საბჭოთა პერიოდში დამუშავებული ნაციონალურ იდენტობათა სტერეოტიპიზაცია/ეგზოტიზაციის დეკონსტრუქციის მცდელობა; მესამე/ალტერნატიული სივრცის ძიების საკითხი, როგორც ნაციონალური ნარატივის კულტურული სივრციდან თავის დაღწევის სტრატეგია; ზოგადად, ნაციონალური წარსულისადმი გამჟღავნებული მიდგომები ა. მისი დავიწყება; ბ. დესაკრალიზება; გ. ალტერნატიული წარსულის შექმნა.

ამის საილუსტრაციოდ თანამედროვე ქართული ლიტერატურიდან განვიხილავთ ისეთ ტექსტებს როგორიცაა აკა მორჩილაძის რომანი „სანტა ესპერანსა“

(2006) და ზურაბ ქარუმიძის რომანი „მელია ტულეფია Fox-Trot“ (2011). გარდა ამისა წარსულისადმი დამოკიდებულების ზოგადი ტენდენციების საჩვენებლად მოვიშველიეთ ისეთ ტესტები, როგორიცაა ნაირა გელაშვილის „პირველი ორი წრე და ყველა სხვა“ (2009), ზაზა ბურჭულაძის გასაბერი ანგელოზი“ (2011), აკა მორჩილაძის „ძველი გულებისა და ხმლებისა“ (2007) და სხვა.

ძირითადი კონცეპტები, რომელთა მეშვეობითაც გაანალიზებულია მასალა, მოიცავს ისეთ საკვანძო ცნებებს, როგორიცაა: ნაციონალური ნიჰილიზმი, იდენტობის კრიზისი, ტრავმა, მასკულინობა, ფემინურობა, სტერეოტიპი, ეგზოტიზაცია, მესამე სივრცე. მათი გააზრებისას დავეყრდენით პოსტკოლონიალიზმის კვლევებში გაზიარებულ ხედვებს:

კვლევის პროცესში **ნიჰილიზმი** მოვიაზრეთ როგორც მსოფლმხედველობა, რომლიც სწავლობს ამა თუ იმ ისტორიულ ეპოქასა და კულტურაში გაშინაარსებულ ე. წ. „არაფრის“ ცნებას (სლოკომბი). **ნაციონალური ნიჰილიზმის** გასააზრებლად ერთმანეთისგან გავმიჯნეთ ნიჰილიზმის ორი კონტექსტი: დასავლური ცივილიზაციისათვის დამახასიათებელი - განმანათლებლური ნარატივის კრიზისით გამოწვეული; და მესამე სამყაროს ქვეყნებისთვის დამახასიათებელი - რომლიც ძირითადად გამოწვეულია სუვერენიტეტისა და პოლიტიკური ძალაუფლების არქონით. ამასთანავე ქართულ მწერლობაში გამჟღავნებული ნიჰილიზმისა და ცხოვრების ნეგაციური განწყობები ჩვენ კოლონიზაციის ტრავმის საფუძველზე წარმოშობილ მოვლენად მოვიაზრეთ, რომელიც, როგორც წესი, კოლონიზატორული დისკურსების გავლენას უკავშირდება; კოლონიზატორის იმპერიული გავლენების შედეგია (სქესისა და ასაკის დისკრიმინაცია, მიმიკრიული ცოდნის სისტემების შექმნა) კოლონიზებულის იდენტობაში დაქვემდებარებული სუბალტერნული „საშინელი მეორეხარისხოვნობის“ განცდის ჩამოყალიბება, რომ მათ არ შესწევთ უნარი დამოუკიდებლად, მეურვის დახმარების გარეშე, თავი გაართვან არსებობისთვის მნიშვნელოვან საკითხებს.

ნაციონალური იდენტობის კონცეპტით ოპერირებისას დავეყრდენით მის გააზრებას კულტურული იდენტობის პარადიგმაში, სადაც ნაციონალურ იდენტობას აყალიბებს საერთო კულტურული ღირებულებები და სიმბოლოები, რომლიც ერის

საზრისს ქმნის და რომელთა მეშვეობითაც გარესამყაროში საკუთარი თავის იდენტიფიცირებას ვახდენთ, როგორც ამა თუ იმ ნაციონალობის მექონე სუბიექტები (სმიტი, ანდერსონი ჰობსბაუმი, ჰოლი, ბჰაბჰა).

იდენტობის კრიზისის ცნება, როგორც წესი, უკავშირდება მასშტაბურ საყოველთაოდ გარდამტეხ ეპოქალურ ან/და ლოკალური ცვლილებებს, როცა ძველი ღირებულებები და იდენტობები, რომლებიც სოციალურ სამყაროს აწესრიგებდა, მასშტაბური ცვლილებების შედეგად ვეღარ პასუხობს ახალი დროის მოთხოვნებს, ახალი ღირებულებები კი კვლავ ძიებისა და დამკვიდრების პროცესშია (ჰოლი, მერცერი)

მასკულიზმისა და ფემინურობის განსაზღვრისას დავეყრდენით გირტ ჰოფსტედეს დეფინიციას, რომლის თანახმადაც, მასკულიზური კულტურის მახასიათებლებად გამოიყოფა ძლიერი ეგო, სიმპათია ძლიერისა და სწრაფის მიმართ, ფულისა და ნივთიერი საგნების მნიშვნელოვან ღირებულებად მიჩნევა, საკუთარი ეგოსა და შესრულებული საქმის წარმოჩენა, ცხოვრება სამუშაოსთვის, ემოციური და სოციალური როლების მაქსიმალური დიფერენცირება, როცა კაცი უნდა იყოს შესრულებაზე პასუხისმგებელი, ხოლო ქალი - ნაზი და უნდა ზრუნავდეს ემოციურ ურთიერთობებზე. გავითვალისწინეთ, ასევე, აშის ნანდის მოსაზრება, რომ კოლონიზატორი კოლონიზებული კულტურების დაქვემდებარებას სწორედ ასაკისა და სქესის დისკრიმინაციის ხარჯზე ახდენს.

სტერეოტიპებად განიხილება კოლონიზატორული დისკურსის შედეგად კოლონიზებულ კულტურაში ფიქსირებული წარმოდგენები, რომლებიც ამა თუ იმ კულტურასა თუ სხვადასხვა ნარატივში ყოველთვის ცირკულირებს და აღნიშნავს ცალსახა იდეას, ცნებას, მაგრამ ამავედროულად თავის თავში გულისხმობს გარკვეულ ეჭვს და დაურწმუნებლობას იმაში, რასაც ასე იმპერატიულად გამოხატავს. სტერეოტიპების უკან დგას კოლონიზატორი კულტურის მცდელობაც, მოახდინოს მცდარი ან მისთვის ხელსაყრელი სახეების, ხატების ფიქსაცია ტექსტებში (ბჰაბჰა).

ეგზოტიზაციად განვიხილავთ კოლონიზატორულ დისკურსის პრინციპს, რომლის მეშვეობითაც კოლონიზატორი კოლონიზებულ სუბიექტს და კულტურას წარმოიდგენს როგორც პირველყოფილური ბუნების ნაწილს. შესაბამისად,

კოლონიზატორისთვის მათ მხოლოდ და მხოლოდ სიამოვნების მინიჭებისა ან/და გართობის ფუნქცია აკისრია და რაციონალური აღქმის საგანი არ ხდება (საიდი).

მესამე სივრცე პოსტკოლონიალიზმის კონტექსტში გულისხმობს კოლონიზატორისა და კოლონიზებულის თვითრეპრეზენტაციის ალტერნატიულ სივრცეს. ბჰაბჰას მიხედვით, მესამე სივრცე ეს არის ე. წ. შუალედები პოზიციონირებულ სუბიექტსა და რეპრეზენტირებულ სუბიექტს - ანუ ნიშანსა და აღმნიშვნელს შორის (ბჰაბჰა, ჰიდლსტონი, სოჯა, ვესტფალი, ტელი).

ნაშრომის სტრუქტურა და კვლევის ამოცანები ჩამოყალიბებულია შემდეგი სახით:

ნაშრომის **პირველ თავში** მიმოხილულია პოსტკოლონიალიზმი, როგორც ლიტერატურული კვლევის მეთოდი, და მისი მიმართება საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა სივრცესთან. გააზრებულია იდენტობის კონსტრუქტზე კოლონიური დისკურსის გავლენის ფსიქოლოგიური მახასიათებლები; შეფასებულია პოსტკოლონიური მეთოდოლოგიით საბჭოთა/პოსტსაბჭოთა სივრცის ანალიზის შესაძლებლობა

ჩვენი ამოცანაა, დავასაბუთოთ პოსტკოლონიური მეთოდოლოგიის ღირებულება საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა პერიოდის ქართული ლიტერატურის და ქართულ მწერლობაში გამჟღავნებული ნიჰილიზმისა და იდენტობის კრიზისის კვლევისთვის.

ნაშრომის **მეორე თავი** ეხება მე-20 საუკუნის დასაწყისში ნაციონალიზმისა და ნაციონალური იდენტობის საკითხს ქართულ სამწერლობო სივრცეში. ნაჩვენებია კოლონიზატორული რუსული იმპერიული გავლენებისგან გამიჯვნის პროცესის ასახვა ქართულ პუბლიცისტიკაში და ნაციონალური/კულტურული იდენტობის რეკონსტრუქციის გზების ძიება ქართველ მოდერნისტთა მიერ.

ჩვენი ამოცანაა, გავანალიზოთ, რა შესაძლებლობები და მოდელები გამოიყენა ქართულმა მწერლობამ კოლონიზატორული/იმპერიული გავლენებისგან თავის ასარიდებლად ან მასთან დასაპირისპირებლად და, რეალურად, რამდენად თავისუფალია ეს მოდელები იმპერიული კოლონიზატორული გავლენებისგან.

გასაბჭოების ანუ კოლონიზაციის ახალ ეტაპზე, ახალ საბჭოთა კულტურულ ცენტრთან რეზისტენტობის პირობებში, რა მეთოდები და ხერხები გამოიყენა

ქართულმა მწერლობამ ნაციონალურად მაიდენტიფიცირებელი მარკერების საზოგადოების კულტურასა და ცნობიერებაში ფიქსაციისთვის, რამდენად განიცდის ან თავისუფალია ეს მოდელი ძველი კოლონიური ტრავმის გავლენას და განაპირობებს თუ არა მის შინაარსს სოვეტიზაციის ანუ კოლონიზაციის ახალი ეტაპის ეგზისტენციალური შიში.

მესამე თავში განხილულია კოლონიზაციის/სოვეტიზაციის ტრავმული გავლენა ნაციონალური იდენტობაზე და ის კულტურული/სოციოკულტურული ტენდენციები, რომლებიც ამ გავლენებთან რეზისტენტობის პროცესში ვითარდება: ნაციონალური იდენტობის ჰიპერბოლიზაცია/ფეტიშიზაცია როგორც სოვეტიზაციის ტრავმულ ფაქტთან გამკლავების ცდა; სოვეტიზაციის კულტურული ტრავმა და იდენტობათა ნეგაცია; კოლონიური ტრავმის გავლენა ნაციონალური ქართული იდენტობის მასკულინურ მახასიათებლებზე.

ამ თავში ჩვენი ამოცანაა, გავანალიზოთ, თუ როგორ ან რამდენად მოახდინა კოლონიზატორმა კულტურამ კოლონიზებული საზოგადოების ცნობიერებასა და იდენტობაში მასკულინური მახასიათებლების შესუსტება მათი ფემინიზაციით ან მათი ინფანტილიზაციით, რომელიც მხატვრულ და პუბლიცისტურ ტექსტებშიც ზოგჯერ ამკარად, ზოგჯერ კი სიმბოლურად, კოდირებულად აისახება ფეტიშური ნაციონალური სტერეოტიპების სახე-ხატებით;

განვიხილავთ, თუ რა მნიშვნელობა და გავლენა შეიძლება ჰქონდეს პოსტკოლონიურ ეტაპზე შემოქმედის მსოფლმხედველობისა და ღირებულებების ფორმირების პროცესზე ერთიან პოლიტიკურად დამოუკიდებელ სახელმწიფოებრივ სივრცეში ცხოვრებას და რამდენად ცვლის შემოქმედის პიროვნულ და კულტურულ/ნაციონალურ ცნობიერებას დროის მცირე მონაკვეთში სრულიად ახალ, კვლავ კოლონიურ, პოლიტიკურად დაქვემდებარებულ სივრცეში მოხვედრა (ვგულისხმობთ 1921 წლის ოკუპაციას); რამდენად აქვს ამ პროცესებს ტრავმის (პოლიტიკური, სოციალური, კულტურული). ეფექტი, როგორც მწერლის შემოქმედებაზე, ასევე ზოგადად, ქართველთა ნაციონალურ/კულტურულ იდენტობაზე.

მეოთხე თავი ეხება ნაციონალური იდენტობის კრიზისის ასახვას თანადროულ ქართულ მწერლობაში. განხილულია ისეთი პრობლემები, როგორიცაა: მესამე

სივრცის აგება, როგორც ნაციონალური ნარატივიდან გაქცევის მცდელობა; მასკულიზურის ძიებიდან ეგზოტიკურ იდენტობამდე: ნაციონალური იდენტობის სტერეოტიპიზაცია კოლონიური ტრავმის კონტექსტში; წარსულისგან თვის დაღწევის სტრატეგიები ასახვა თანამედროვე ქართულ მწერლობაში.

ამ თავში საუბარია იდენტობის კრიზისზე პოსტსაბჭოთა/პოსტიმპერიულ კონტექსტში და დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდგომ: თუ რამდენად იაზრებს თავის პოსტკოლონიურ სტატუსს ქართული მწერლობა, როგორი სტრატეგიებით ამუშავებს ნაციონალური იდენტობის მარკერებს და როგორ აგებს მოდერნიზებულ ნაციონალურ/კულტურულ იდენტობას.

ნაშრომის მეხუთე თავი ეხება ნაციონალურ/კულტურული იდენტობის რეპრეზენტაციას ქართულ ემიგრანტულ ლიტერატურაში. განხილულია, ერთი მხრივ, მეოცე საუკუნის დასაწყისის ქართული ემიგრანტული ლიტერატურის ნაციონალურ/კულტურული იდენტობის მოდელი; მეორე მხრივ კი - იდენტიფიკაციის პროცესი პოსტსაბჭოთა პერიოდის ქართულ ემიგრანტულ ლიტერატურაში.

ჩვენი ამოცანა იყო, გვეჩვენებინა, თუ როგორ გააანალიზა მეოცე საუკუნის პირველ ნახევარში ქართულმა ემიგრანტულმა მწერლობამ საბჭოთა ოკუპაცია და როგორ ცდილობს საკუთარი იდენტობის ფორმირებას განსხვავებულ სოციოკულტურულ, გეოგრაფიულ, პოლიტიკურ, კულტურულ სივრცეში; რამდენად ჰგავს ან განსხვავდება ეს მოდელი თანამედროვე ქართველი ემიგრანტი მწერლების სტრატეგიებს; როგორ ახდენს მწერლობა გლობალურ კონტექსტში საკუთარი იდენტობის კონსტრუირებას.

მეექვსე თავი ეხება განსხვავებული კულტურული იდენტობის მქონე კოლონიზატორთა სახე-ხატების რეპრეზენტაციას ქართულ მწერლობაში. ნაჩვენებია, თუ როგორ ახდენს მწერლობა ნაციონალური იდენტობის ფიქსაციას განსხვავებული კულტურული (რელიგიური, ეთნიკური) იდენტობის მქონე იმპერიებთან ურთიერთობის კონტექსტში.

I თავი. პოსტკოლონიალიზმი როგორც ლიტერატურული

კვლევის მეთოდი და მისი მიმართება საბჭოთა და

პოსტსაბჭოთა სივრცესთან

1.1. სამეცნიერო ლიტერატურის მიმოხილვა. პოსტკოლონიალიზმი

როგორც ლიტერატურული კვლევის მეთოდი და იდენტობის

კონსტრუქტზე კოლონიური დისკურსის გავლენის ფსიქოლოგიური

მახასიათებლები

ტერმინს „პოსტკოლონიალიზმი“ იყენებენ მეოცე საუკუნის დასაწყისიდან. მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ისტორიკოსები ტერმინით „პოსტ-კოლონიური“ იმ ქვეყნებს ახასიათებდნენ, რომლებიც გათავისუფლდნენ დასავლური კოლონიური რეჟიმებისგან. ამდენად, პოსტკოლონიალიზმი აღნიშნავდა დამოუკიდებლობის ეტაპს კოლონიური ეტაპის შემდგომ. ცოტა მოგვიანებით, მეოცე საუკუნის 70–იანი წლებიდან, ტერმინი პოსტკოლონიალიზმი უკვე ლიტერატურული ტექსტების ანალიზისთვის გამოიყენება. დღეისათვის კი ის კომპარატივისტულ ლიტერატურულ კვლევებში ერთ–ერთი წამყვანი კვლევის მეთოდია.

პოსტკოლონიალიზმის თეორეტიკოსები, ისევე როგორც მისი კრიტიკოსები, შენიშნავენ, რომ პოსტკოლონიალიზმის ცნება საკმაოდ რთული და კომპლექსური შინაარსისაა. მიუხედავად იმისა, რომ დღესდღეობით პოსტკოლონიალიზმზე ბევრს წერენ, როგორც ამ თეორიის ერთ–ერთი წარმომადგენელი ლიილა განდი აღნიშნავს, ის კვლავ რჩება „ერთ–ერთ ყველაზე ბუნდოვან და გაფანტულ ტერმინად, იმის გამო რომ განიცდის ე. წ. „დაბადების მომენტის“ განსაზღვრის სირთულეს და სათანადო მეთოდოლოგიის ნაკლებობას“² (Gandhi 1998, viii). ტერმინის შინაარსიდან გამომდინარე, იგულისხმება, რომ პოსტკოლონიალიზმი იკვლევს სხვადასხვა საზოგადოების პოლიტიკურ, სოციალურ, თუ კულტურულ ცხოვრებაში აღბეჭდილ

² აქ და შემდგომ უცხოენოვანი სამეცნიერო ლიტერატურიდან თარგმანი ჩემია.

კოლონიალიზმის შედეგებსა და ტრავმებს. იმის გათვალისწინებით, რომ მსოფლიო ისტორია კოლონიალიზმის მრავალ შემთხვევას ითვლის, არსებობს დაპყრობის, დომინაციისა და ჩაგვრის მრავალი არაერთგვაროვანი გამოცდილება, რომელთაგან თითოეულს განსხვავებული შინაარსი და თავისი სპეციფიკური წინაპირობები გააჩნია. ამიტომ შეუძლებელი და არამართებული იქნებოდა ყველა მათგანის გაერთმნიშვნელოვნება, ხოლო ყველა გამოცდილებას მორგებული მეთოდოლოგიის შემუშავება საკმაოდ რთული პროცესი აღმოჩნდა. პოსტკოლონიალიზმის თეორეტიკოსებისთვის არსებითი მნიშვნელობა ჰქონდა იმ ზოგადი მეთოდოლოგიური ჩარჩოს შექმნას, რომელიც გააერთიანებდა კოლონიალიზმის არსებულ არაერთგვაროვან პრაქტიკას. რაც შეეხება მისი „დაბადების“ ისტორიულ–ქრონოლოგიური და გეოგრაფიული მომენტის განსაზღვრის სირთულეს, პოსტკოლონიალიზმის ერთ-ერთ თეორეტიკოსს, რობერტ იანგს მიაჩნია, რომ რადგან კოლონიალიზმი მიიჩნევა დასავლური აზროვნებისა და პოლიტიკური დომინაციის პროდუქტად, პირობითად, კოლონიალიზმის ძალადობრივი ისტორიის დაწყების ეტაპად მართებულია, მიჩნეულ იქნას 1492 წელი,³ როდესაც ევროპამ წამოიწყო ახალი მიწების აღმოჩენა და დაპყრობა. ამას შედეგად მოჰყვა მიგრაცია, ძალადობა ახლადდაპყრობილ მიწებზე, მონობა, ჩაგვრა, კულტურის დესტრუქცია – დაშლა და შეთავსება სხვა კულტურებთან, ჩამოაყალიბდა ინსტიტუციონალიზებული რასიზმი (Young 2001, 4), ყველა ის დისკურსი, რომელთა კვლევა პოსტკოლონიალიზმისთვის არის არსებითი. მთელი ეს პროცესი ქმნის კოლონიალიზმის პროდუქტს, რომელსაც, რასაკვირველია, თავისი მსოფლმხედველობრივი საფუძვლები გააჩნდა.

დღეისათვის საყოველთაოდ გაზიარებულია მოსაზრება, რომ პოსტკოლონიალიზმის საფუძვლები ჩამოყალიბდა ევროპული რენესანსისა და განმანათლებლობის ეპოქაში. პოსტკოლონიალიზმის წარმოშობის ფილოსოფიურ საფუძვლებზე საუბრისას ვეყრდნობით ლიილა განდის მონოგრაფიას „პოსტკოლონიური თეორია კრიტიკული შესავალი“ (1998). ავტორის აზრით, პოსტკოლონიალიზმის გაგებისათვის მნიშვნელოვანია განიმარტოს რენესანსის

³ მე-15 საუკუნიდან ევროპული სახელმწიფოები მასშტაბურ საზღვაო ექსპედიციებს იწყებენ ახალი მიწების აღმოსაჩენად. აღნიშნული ექსპედიციების შედეგად მე-15–მე-18 საუკუნეებში ევროპელ მოგზაურთა მიერ აღმოჩენილ იქნა ინდოეთი, ამერიკა, ავსტრალია, ახალი ზელანდია. რობერტ იანგი, პირობითად, ქრისტეფორე კოლუმბის განხორციელებული პირველი ექსპედიციის თარიღიდან იწყებს პოსტკოლონიალიზმის, როგორც მსოფლმხედველობის წარმოშობაზე საუბარს.

ეპოქაში ჰუმანიზმის ორი სხვადასხვაგვარი გაგება: ერთია კულტურული და საგანმანათლებლო მოძრაობა, რომელიც დაიწყო იტალიაში მე-16 საუკუნის შუა ხანებში და მეორე - ჰუმანიზმის მკაფიოდ პოსტსტრუქტურალისტური გაგება, რომელიც ამ ცნების იდენტიფიცირებას სუბიექტურობის თეორიასთან⁴ ახდენს და ფილოსოფიურ ცოდნას ფრენსის ბეკონის, რენე დეკარტისა და ჯონ ლოკის მსოფლხედვაზე აფუძნებს, ხოლო მეცნიერულად – გალილეო გალილეისა და ისააკ ნიუტონის შრომებზე. ამ ფილოსოფიურმა და მეცნიერულმა რევოლუციამ თავისი განვითარების სრულყოფის ეტაპს მე-18 საუკუნეში, განმანათლებლობის სახით მიაღწია. მიუხედავად განსხვავებისა მე-16 საუკუნის იტალიურ-ფლორენციულ ლიტერატურულ ჰუმანიზმსა და მე-18 საუკუნის ევროპულ სამეცნიერო ჰუმანიზმს შორის, ორივე გაგება ჰუმანიზმისა ანთროპოცენტრულია: ადამიანი, როგორც სუბიექტი, მიჩნეულია დამოუკიდებელ ღირებულებად და გაიგება როგორც „ყოფიერების საზრისის საწყისი.“ ჰუმანიზმის ამ ორ გაგებას შორის - „ადამიანი არსებობს“ და „ადამიანმა იცის“ - არის სიმბიოზური დამოკიდებულება. რენესანსული მსოფლხედვის მიხედვით, ადამიანი ფასდება იმდენად, რამდენადაც ის ფლობს ცოდნას, ამდენად ერთმანეთს დაუკავშირდა ცოდნა და განათლება და წარმოიშვა თვალსაზრისი, რომ ის ადამიანი, ვინც მეტ ცოდნას ფლობს, სხვებთან შედარებით უპირატესობის მქონედ მიიჩნევა. რენესანსის ეპოქა დასავლური აზროვნების პროდუქტია, შესაბამისად, ევროპულმა კულტურამ წამყვანი პოზიცია მოიპოვა სხვა კულტურებთან შედარებით. როგორც ლიილა განდი მიუთითებს, სწორედ ამ თვალსაზრისს ეყრდნობა პოსტსტრუქტურალიზმის თეორეტიკოსი მიშელ ფუკო, როდესაც თავის შრომებში კოლონიალიზმს განიხილავს როგორც ევროპული ცოდნისა და დასავლური რაციონალიზმის კავშირს ეკონომიკურ დომინაციასა და დასავლურ ჰეგემონიასთან.⁵ თუმცა, მიუხედავად იმისა, რომ მიშელ

⁴ სუბიექტივიზმის პოსტსტრუქტურალისტური განმარტება პოსტკოლონიურ ლექსიკონში ახსნილია, როგორც ურთიერთობა ენასა და ინდივიდს შორის, რომელიც ადამიანურ ბუნებას მისივე შექმნილი იდეოლოგიური პროდუქტით – დისკურსით ან ენით ანაცვლებს. სუბიექტივიზმი გულისხმობს ინდივიდუალური იდენტობის კონსტრუქტის განმსაზღვრელ ფაქტორებს, რომელიც თავისთავად უფრო ეფექტად იქცევა ხოლმე, ვიდრე ასეთი ფაქტორების გამომწვევ მიზეზად (Ashkroft et al 2007, 202–203).

⁵ განდის მაგალითად მოჰყავს მისი ესე „ჟორჟ კანგილემი - ცდომილების ფილოსოფოსი“, სადაც ფუკო ევროპულ ცოდნას და დასავლურ რაციონალიზმს ეკონომიკურ დომინაციასა და დასავლურ ჰეგემონიასთან ათანასწორებს.

ფუკო და, ასევე, ჟაკ დერიდა თავის კვლევებში განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებდნენ უმცირესობებისა და „განსხვავებულობის“ საკითხის მიმართ, ისინი პირდაპირ არ აკავშირებდნენ კოლონიალიზმსა და დასავლურ ცივილიზაციას ერთმანეთთან. ამ თვალსაზრისით, ედვარდ საიდის 1978 წელს გამოცემული „ორიენტალიზმი“ იქცა პოსტკოლონიური თეორიის განვითარების წინაპირობად. საიდი თავისი კვლევაში ხშირად ეყრდნობა ფუკოს მიერ შემუშავებულ პარადიგმებს. კერძოდ, ფუკოს თეორიას დისკურსის, როგორც ცოდნის არქეოლოგიის შესახებ, ასევე, ანტონიო გრამშის ნააზრევს. მოგვიანებით პოსტკოლონიალიზმის თეორიის ერთ-ერთმა წარმომადგენელმა გაიატრი ჩაკრავორტი სპივაკმა თავის კვლევებში აქტიურად გამოიყენა ჟაკ დერიდას „გრამატოლოგია“ (1967). დერიდა თავის ერთ-ერთ წერილში „თეთრი მითოლოგია: ფილოსოფიური ტექსტის მეტაფორა“ (1974) გამოთქვამს ვარაუდს, რომ სწორედ დასავლური რაციონალიზმის სტრუქტურა არის რასისტული და იმპერიალისტური. ასე რომ ფუკოს და გრამშის ამ წერილებისთვის ტიპურია, რომ ორივე მათგანმა ეჭვქვეშ დააყენა დასავლური ღირებულებების უნივერსალურობის პოსტულატი, რაშიც მანამდე ეჭვი არავის შეჰქონდა. როგორც სპივაკი აღნიშნავს, სწორედ „პოსტკოლონიალიზმის თეორია წარმოადგენს ინტელექტუალურ წონასწორობისთვის სასურველ ღუზას ამ ორ სამყაროს შორის“ (Gandhi 1998, 27). ასე, რომ პოსტსტრუქტურალიზმი და პოსტმოდერნიზმი მარქსიზმთან და ფსიქოანალიზთან ერთად არის ის ლიტერატურული მიმდინარეობები, რომლებსაც ეფუძნება პოსტკოლონიური თეორია (Gandhi 1998, 25-27).

დასავლური პოსტკოლონიალიზმისათვის ამოსავალია ფუკოსეული ანალიზი კანტის მოსაზრებისა, რომლის თანახმადაც განმანათლებლობა არის მთელი კაცობრიობის სიმწიფის სტადიაში გადასვლის შესაძლებლობა. ფუკო სვამს კითხვას, რამდენად კარგად აქვს საზოგადოებას გააზრებული განმანათლებლობის, როგორც საკაცობრიო პროცესის მნიშვნელობა და ის ფაქტი, თუ როგორი ზიანის მოტანა შეუძლია ამ მოძღვრებას კაცობრიობის სოციალური და პოლიტიკური ცხოვრებისთვის, თუ განმანათლებლობის პროცესში ჩავრთავთ მთელ კაცობრიობას. ფუკოს ამ კითხვაში კარგად ჩანს, რომ კანტისეული ვარაუდის მიხედვით, კაცობრიობა არის უფრო გარკვეულ დირექტივებს დაქვემდებარებული წინასწარ

განსაზღვრული მოცემულობა, ვიდრე აღწერითი. უფრო კონკრეტულად, იმის ნაცვლად, რომ ეს მოძღვრება ესწრაფვოდა ადამიანური ბუნების განსხვავებულობის ასახვას, იგი სიმწიფის რაციონალურობის ნორმატიული პირობებით ზღუდავს ადამიანური ყოფიერების უნივერსალურ სტრუქტურებს. ჰუმანურობის ასეთი გაგება თავიდანვე გამორიცხვას დიალოგის შესაძლებლობას განსხვავებულ კულტურებთან და საზოგადოებებთან და წარმოშობს იერარქიულ მდგომარეობას ევროპის, როგორც სიმწიფის ასაკში მყოფისა, კოლონიზებულ „სხვებთან“, რომლებიც არ ფლობენ განმანათლებლური ხასიათის ცოდნას, ანუ, არიან უმწიფრობის ასაკში. პოსტკოლონიური თეორიის მიხედვით, ეს დამოკიდებულება თავისთავად წარმოქმნის კოლონიური დისკურსის ისეთ ოპოზიციებს, როგორიცაა სიმწიფე/უმწიფრობა; ცივილიზებულობა/ზარბაროსობა; განვითარებულობა/განვითარებადობა; პროგრესულობა/პრიმიტიულობა და ა. შ (Gandhi 1998, 32). ეს პროცესი გამოკვეთს კიდევ ერთ მნიშვნელოვან ფაქტს, რომ ე. წ. დასავლეთევროპულ „ცივილიზაციურ მისიებს“ ჰქონდათ ე. წ. მეურვის განსაზღვრული ფუნქცია და ნაკლებად ზრუნავდნენ მიეყვანათ კოლონიზებული ხალხები სიმწიფის ეტაპამდე. რასაკვირველია, ეს გახლდათ დომინანტური მხარის პოლიტიკა, რომელიც გულისხმობს, რომ ვისაც აქვს მეტი ცოდნა, ეს შესაძლებლობას და უპირატესობას აძლევს მას, პოლიტიკურად მართოს მასზე ნაკლები ცოდნის ან განსხვავებული ცოდნის სისტემის მქონე ქვეყნები ან საზოგადოებები. ასე გახდა ერთმანეთის იდენტური და ერთმნიშვნელოვანი ცოდნა და ძალა. ჩამოყალიბდა „უცხო“ ხატი, რომლის „უცხოდ“ ქცევასაც განაპირობებს ის ფაქტი, რომ ხშირად ის მხოლოდ მიმდებია იმ ეპისტემოლოგიური ცოდნისა, რომელსაც ფლობს დასავლური ცივილიზაცია. დეკარტის მიხედვით, ცოდნა გვექმნის ჩვენ ჩვენი თავისა და ბუნების ბატონად. ყოველივე აღნიშნულის გათვალისწინებით, პოსტკოლონიალიზმი, პოსტსტრუქტურალიზმზე დაყრდნობით, სვამს კითხვას, თუ რამდენად შესაძლებელია, ვფლობდეთ უპირატეს ცოდნას და არ ვფიქრობდეთ ძალადობრივად.

1978 წელს სწორედ ფუკუსა და პოსტსტრუქტურალიზმის ნააზრევს დააფუძნა ედვარდ საიდმა თავისი ნაშრომი „ორიენტალიზმი“, რომელშიც ის ბრიტანელი პოლიტიკოსებისა და სახელმწიფო მაღალჩინოსნების, ასევე, ევროპელ მწერალთა ლიტერატურულ ტექსტებს აანალიზებს და ასკვნის, რომ ორიენტალიზმი მე-18

საუკუნეში ჩამოყალიბდა როგორც დასავლური დომინაციური მართვის სტილი, რომელიც ითვალისწინებდა ავტორიტეტის მოპოვებას მთელ აღმოსავლეთზე. ედვარდ საიდი მიიჩნევს, რომ ორიენტალიზმი, უპირველესად, ვლინდება აკადემიურ დოქტრინებში. მისი მოსაზრებით, ორიენტალიზმი წარმოიშვა აღმოსავლეთისადმი ბრიტანისა და საფრანგეთის განსაკუთრებული, ჩაკეტილი გამოცდილებიდან, რომელშიც მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ამერიკის შეერთებული შტატებიც ჩაერთო და გახდა დომინანტი აღმოსავლეთში. მთელმა ამ პოლიტიკურმა და კულტურულმა დინამიკამ შექმნა უამრავი ტექსტი, რომელსაც საიდი უწოდებს ორიენტალისტურს, რაც ონტოლოგიურ და ეპისტემოლოგიურ გამოხატვაზე დაფუძნებულ აზროვნების სტილს გულისხმობს „ორიენტსა“ და „ოქსიდენტს“ შორის (Said 1978, 20). მისი აზრით, ევროპული პოლიტიკის შედეგად ჩამოყალიბდა ე. წ. „აღმოსავლურობის“ იდეა (აღმოსავლური დესპოტიზმი, აღმოსავლური ბრწყინვალება, სიმკაცრე, სექსუალობა), რომლიც მე-19 საუკუნემდე გულისხმობდა მხოლოდ ინდოეთსა და ბიბლიურ მიწას. საიდი მიიჩნევს, რომ აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის ურთიერთობა წარმოადგენს ძალის დომინაციის სხვადასხვა ხარისხის კომპლექსურ, ჰეგემონურ ურთიერთობას. აღმოსავლეთი „გააღმოსავლეთურდა“ არა მხოლოდ იმის გამო, რომ მე-19 საუკუნეში ევროპელებმა აღმოაჩინეს ასეთი სახით, არამედ იმიტომ, რომ ეს იყო მე-19 საუკუნის ევროპის მიზანი – წარმოედგინა, შეექმნა აღმოსავლეთი ასეთი სახით. ამის არგუმენტირებისთვის კი საიდი იშველიებს ლიტერატურულ ტექსტებს, რომელთა მეშვეობითაც შეიქმნა მცდარი წარმოდგენები და მითები აღმოსავლეთის შესახებ. მაგალითისთვის განიხილავს ფლობერის შემოქმედებას. ფლობერის ეგვიპტელი კურტიზანი ქალი წარმოადგენს ტიპაჟს და მოდელს აღმოსავლელი ქალისა, რომელიც არასდროს ლაპარაკობს, არასოდეს გამოხატავს თავის ემოციებს, არ ჰყვება ამბავს; კაცმა უნდა ისაუბროს მასზე და წარმოადგინოს ის. კაცი კი, როგორც წესი, არის უცხოელი, მდიდარი მამრი. ეს ფაქტი მიუთითებს ისტორიული დომინაციის რეალობას, რომლიც უფლებას აძლევს უცხოელ მამაკაცს არა მხოლოდ ფიზიკურად დაეუფლოს მას, არამედ ისაუბროს მასზე და მოუყვას მკითხველებს მასზე, როგორც „ტიპურ აღმოსავლელზე.“ საიდი მიიჩნევს, რომ ფლობერმა ამ ნაწარმოებით შექმნა აღმოსავლეთის, როგორც პასიური, უმოქმედო მოცემულობის სტერეოტიპი.

გარდა ლიტერატურული ტექსტებისა საიდი განიხილავს აღმოსავლეთის შესახებ ბრიტანელი სახელმწიფო მოხელეების დეკლარირებულ პოლიტიკურ მოსაზრებებსაც. საიდი მსჯელობს ბრიტანელი სახელმწიფო მოღვაწეების, არტურ ბალფორის⁶ და ლორდ კრომერის⁷ თვალსაზრისებზე, კერძოდ, მოაქვს ბალფორის ციტატა, სადაც ის ამბობს, რომ, მართალია, მას არ აქვს ქედმაღლური დამოკიდებულება აღმოსავლეთის ქვეყნების მიმართ, თუმცა აღნიშნავს, რომ ისტორია თავისთავად აჩვენებს, რომ მხოლოდ ბრიტანული პოლიტიკისა და ძალისხმევის შედეგად დამყარდა წესრიგი ეგვიპტესა და, ზოგადად, აღმოსავლეთში. ამის მიზეზი კი, ბალფორის აზრით, არის ის, რომ „ჩვენ უკეთესად ვიცით ეგვიპტური ცივილიზაცია ვიდრე სხვამ - უფრო შიგნიდან და უფრო დიდი ხანია.“ საიდი აქცენტს აკეთებს იმაზე, რომ ორი მთავარი თემა დომინირებს ბალფორის სიტყვაში – ცოდნა და ძალა. ბალფორი ამართლებს ბრიტანეთის ოკუპაციას ეგვიპტეში იმ ფაქტით, რომ ჩვენ (ბრიტანელებმა) უკეთესად ვიცით ეგვიპტე, მისი ცივილიზაცია; ჩვენ გავქვს აბსოლუტური ხელისუფლება და ადგილობრივ მოსახლეობას უჩნდება განცდა, რომ მათ საკუთარ პრობლემებთან გამკლავება აღარ შეუძლიათ ამ დომინანტური ძალის დახმარების გარეშე. ცოდნა გვაძლევს ძალას, მეტი ძალაუფლებისათვის მეტი ცოდნაა საჭირო. ეს მსჯელობა მიდის ინფორმაციის ფლობისა და კონტროლის დიალექტიკამდე. ლორდ კრომერის აზრით კი, ბრიტანეთის იმპერია არ დაიშლება, სანამ სამხედრო, ეკონომიკური და „თავისუფალი ინსტიტუტები“ იქნება მისი კონტროლის ქვეშ. ეს მაგალითია იმისა, რომ ორიენტალისტური დისკურსი ძალიან ახლოსაა სოციოეკონომიკურ და პოლიტიკურ ინსტიტუტებთან და ორიენტალიზმის სტრუქტურა სხვა არფერია, თუ არა ნიშანი ევროპულ-ატლანტიკური ძალაუფლებისა მთელ აღმოსავლეთზე. ორიენტალიზმი ესაა არა მხოლოდ ევროპული წარმოსახვა, არამედ თეორიისა და პრაქტიკის მიერ შექმნილი სხეული, რომელშიც ბევრი თაობის მიერ ხდებოდა ანგარიშგასაწევი კაპიტალდაბანდება, რამაც ის ჩამოაყალიბა როგორც ცოდნის სისტემა (Said 1979, 7).

⁶ არტურ ჯეიმს ბალფორი (1848–1930) ბრიტანელი პოლიტიკოსი, გაერთიანებული სამეფოს პრემიერ მინისტრი 1902–1905 წლებში, მოგვიანებით გახდა საგარეო საქმეთა მინისტრი.

⁷ ეველინ ბარინგი, ცნობილია როგორც ლორდ კრომერი (1841 –1917), ბრიტანელი დიპლომატი სახელმწიფო მოღვაწე. იგი გახლდათ ბრიტანეთის წარმომადგენელი ეგვიპტეში მოგვიანებით გახდა კონსული და ეს პოსტი ეკავა მანამ, სანამ ბრიტანელები კონტროლს უწევდნენ ეგვიპტეს 1907 წლამდე.

მას შემდეგ რაც საიდი განიხილავს ორიენტალიზმის თეორიის შექმნის საფუძვლებს, ის აყალიბებს პოსტკოლონიური თეორიის მეთოდოლოგიას, თუ როგორ უნდა მოხდეს აღმოსავლეთის (და, ზოგადად, განსხვავებული კულტურის) კვლევა სწორი მიმართულებით. ამისთვის, მისი აზრით, ერთმანეთისაგან უნდა გაიმიჯნოს სუფთა და პოლიტიკური ცოდნა. საიდს მიაჩნია, რომ იქ, სადაც იდეოლოგია პირდაპირ ერევა საკვლევ მასალაში, ყოველთვის არსებობს შესაძლებლობა, რომ, რა დარგიც არ უნდა იყოს ეს, ცოდნა გახდეს პოლიტიკური.

საიდის მიხედვით, თავისი შინაარსით, ჰუმანიტარული სფეროს ცოდნა ნაკლებად პოლიტიკურია. მაგალითად, ცოდნა ჯონ კიტსის ან უილიამ ვორდსვორთის შესახებ არ შეიძლება იყოს პოლიტიკური, რაც გულისხმობს იმას, რომ ჰუმანიტარულ ცოდნას არ აქვს პირდაპირი პოლიტიკური ეფექტი რეალობასა და ყოველდღიური აზრის ჩამოყალიბებაზე. მაშინ როდესაც თანამედროვე ჩინეთისა თუ საბჭოთა კავშირის შესახებ ცოდნა პოლიტიკურია, რადგან თავის თავში მოიცავს სახელმწიფო ინტერესებს და შესაძლებელია, მათ აწარმოონ კვლევა, რომლის შინაარსი განპირობებული იქნება პოლიტიკური მიზნებით. საიდს მიაჩნია, რომ „ჭეშმარიტი ცოდნა არის ფუნდამენტურად არაპოლიტიკური და, შესაბამისად, პოლიტიკური ცოდნა არ არის ნამდვილი ცოდნა, ის შეზღუდულია პოლიტიკური გარემოებებით იმ მომენტიდან, როდესაც თავად ეს ცოდნა იწარმოება“ (Said 1978, 29). სწორედ ამის საფუძველზე მიიჩნევს საიდი, რომ ევროპისა და ამერიკის ინტერესები აღმოსავლეთში ყოველთვის იყო განპირობებული პოლიტიკით. მაგრამ, საიდის აზრით, სწორედ კულტურა წარმოადგენდა იმ ინსტრუმენტს, რომელიც ქმნიდა ამ ინტერესს, მოქმედებდა დინამიურად მშრალი პოლიტიკური, ეკონომიკური და სამხედრო მოვლენების ირგვლივ, რომ შეექმნა აღმოსავლეთი, როგორც განსხვავებული და რთული ადგილი, რომელსაც საიდი ორიენტალიზმს უწოდებს. ამდენად, ორიენტალიზმი ეს არის როგორც პოლიტიკური, ისე კულტურული ფაქტი, რომლის შესწავლაც მე-18 საუკუნიდან უნდა დაიწყოს. საიდი აღნიშნავს, რომ მისი კვლევის მეთოდოლოგია უკავშირდება ავტორიტეტის ფორმირების პროცესის შესწავლას, რომელიც სტრატეგიულ ლოკაციას წარმოადგენს ტექსტში - რაც გულისხმობს იმის ანალიზს, თუ სად და როგორ გამოხატავს თავის მიკერძოებულ პოზიციას ავტორი, რაც ორიენტალისტურ მასალად ჩაითვლება. ასევე, უნდა მოხდეს

ტექსტსა და ტექსტების ტიპებს ან ჟანრებს შორის სტრატეგიული ურთიერთობის კვლევა ძალაუფლებასთან და კულტურასთან ურთიერთობის ანალიზის საფუძველზე. საიდი აღნიშნავს, რომ ყველა, ვინც წერს აღმოსავლეთზე, საკუთარ თავს უპირისპირებს მას, შესაბამისად, ამ ქვეტექსტების განმარტება გვადლევს გარკვეული სახის ნარატივს, ტიპებს, სახეებს, თემებს, მოტივებს, რომელიც ცირკულირებს ტექსტში. ყველა მწერალი თავის ტექსტებში პასუხისმგებლობას იღებს აღმოსავლეთზე გარკვეული აღმოსავლური პრეცედენტებით, რომელსაც ეხება და ეყრდნობა მუშაობაში. ასე რომ ორიენტალიზმის ისტორია არის შიდა თანამიმდევრული და მკვეთრად გამოხატული ურთიერთობა დომინანტურ კულტურასთან, რომელიც მას გარს ეკრა. ორიენტალიზმი სესხულობდა „ძლიერ“ იდეებს, დოქტრინებს და ტრენდებს კულტურის საწარმოებლად. ასე იქმნებოდა ენათმეცნიერთა აღმოსავლეთი, ფროიდის აღმოსავლეთი, შპენგლერის აღმოსავლეთი, დარვინის აღმოსავლეთი, რასისტული აღმოსავლეთი და ა. შ., და არ არსებობდა სუფთა და განუპირობებელი აღმოსავლეთი.

საიდის „ორიენტალიზმის“ შემდგომ პოსტკოლონიურ ლიტერატურულ კვლევებში არანაკლებ რეზონანსული და გავლენიანი აღმოჩნდა გაიატრი ჩაკრავორტი სპივაკის ესსე „შეუძლია სუბალტერნს ლაპარაკი?“, რომელიც 1985 წელს დაიბეჭდა. წერილში სპივაკი საუბრობს სუბალტერნული⁸ და ფემინისტური კვლევების გააქტიურების საჭიროებაზე სტრატეგიული ესენციალიზმის გამოყენებით. ავტორი განიხილავს ისტორიკოს რანაჯიტ გუჰას მოსაზრებას, რომელიც მსჯელობდა სუბალტერნული ჯგუფების აქტიურად ჩართვაზე დიდ ისტორიულ ნარატივში. სპივაკი ეკამათება გუჰას და მიიჩნევს, რომ არ არსებობს შესაბამისი მეთოდოლოგია, რომელიც შეძლებდა ასეთი ჯგუფების ისტორიის სუბიექტებად ქცევას, რადგან სუბალტერნულ ჯგუფებს არ გააჩნიათ შესაბამისი შესაძლებლობები, თავად წარმოადგინონ საკუთარი თავი, მოახდინონ საკუთარი კულტურისა და მოსაზრებების რეპრეზენტაცია. ერთადერთი, ვისაც შეუძლია მათზე

⁸ სუბალტერნი არის ანტონიო გრამშის მიერ დამკვიდრებული ტერმინი, რომელიც აღნიშნავს დაქვემდებარებულ კლასს, ჩაგრულთა ფენას, რომელიც განიცდის მმართველი კლასის ჰეგემონიას. სუბალტერნულ კლასს შეიძლება მივაკუთვნოთ გლეხები, მუშები – ყველა ის ჯგუფი, რომელიც არ მოიაზრება ჰეგემონური ძალაუფლების მატარებელ ჯგუფად. სუბალტერნს აქტიურად იყენებენ პოსტკოლონიურ კვლევებშიც, როგორც ზოგად აღმნიშვნელს დაქვემდებარებული, კოლონიზებული საზოგადოებების და ინდივიდების კულტურის (Askroft 2007, 198–199)

საუბარი და მათი რეპრეზენტაცია, ეს გახლავთ თავად ე. წ. მმართველი ელიტა. ფაქტობრივად, სპივაკი აგრძელებს ედვარდ საიდისეულ დისკურსს. დერიდას დეკონსტრუქციის მეთოდზე დაყრდნობით, ის მიმოიხილავს კარლ მარქსის, მიშელ ფუკოს, ჟილ დელეზის მოსაზრებებს და სვამს კითხვას, რამდენად შესაძლებელია მიუკერძოებლად ვიკვლიოთ იმ ხალხთა კულტურა, სადაც გაგვაჩნია პოლიტიკური და ეკონომიკური ინტერესები. სპივაკს მიაჩნია, რომ ცოდნა არასდროს არის მიუკერძოებელი, შესაბამისად, ის ყოველთვის გამოხატავს მისი შემქმნელის ინტერესებს. სპივაკის მიხედვით, კოლონიური კვლევის შაბლონური მოდელი ამგვარია: „თეთრი კაცი ესაუბრება თეთრ კაცს ფერადკანიანის ქალის ან კაცის შესახებ“, ამიტომ ისმის კითხვა, რამდენად შესაძლებელია, მესამე სამყაროს სუბიექტი შესწავლილ იქნას კოლონიური პროექტის გვერდით ავლით. სპივაკის აღნიშნული ნაშრომი მნიშვნელოვან აქცენტს აკეთებს გენდერულ პრობლემებზეც. კერძოდ, როდესაც ის საუბრობს სუბალტერნული ჯგუფების ჩაგვრის შესახებ, აღნიშნავს, რომ ქალი ასეთ საზოგადოებებში ორმაგად დამონებულია – დაქვემდებარებულ პოზიციაშია, ერთი მხრივ, იმპერიალისტური კოლონიზატორული ძალების მიერ და მეორე მხრივ, თავად სუბალტერნულ ჯგუფში არსებული პატრიარქალური მენტალობისა და სოციალური სტრუქტურის გამო. სპივაკი, იმისათვის რომ სუბალტერნული ჯგუფების კვლევა კოლონიური პროექტის გვერდით ავლით განხორციელდეს, საუბრობს სტრატეგიული ესენციალიზმის⁹ კონცეპტის გამოყენების მართებულობაზე. ისტორიული მაგალითების მიხედვით, დეკოლონიზაციის პროცესში ძირითადი მამოძრავებელი ძალა ნაციონალური განმათავისუფლებელი მოძრაობებია. მათთვის კი ამგვარი ესენციალური განმასხვავებელი იდენტობების წარმოჩენა პრიორიტეტია, მაგრამ ეს, მეორე მხრივ, სპივაკის თანახმად, ქმნის საფრთხეს, რომ დეკოლონიზაციის შემდგომ შესაძლებელია ჩამოყალიბდეს ახალი ადგილობრივი ელიტა, რომელიც კვლავ კოლონიზატორული პოლიტიკის

⁹ ზოგადად ესენციალიზმი გულისხმობს გარკვეული ჯგუფების, კლასის წარმომადგენლების ერთ ან რამდენიმე განმსაზღვრელ მახასიათებელ თვისებას, რომლიც ამ კატეგორიაში შემავალი ყველა წევრისთვის ექსკლუზიურია. მაგალითისთვის, ესენციალურია რასობრივი, გენდერული მასკულინური, ფემინური განსხვავებები. კულტურის კვლევებში ესენციალიზმი საზიარო იდენტობებსა და ღირებულებებს გულისხმობს, თუმცა ეს გაგება პოსტკოლონიურ კრიტიკაში კამათს იწვევს, რადგან მე-18 და მე-19 საუკუნეებში ინდივიდის სოციუმიდან გამოყოფა ხორციელდებოდა პრინციპით, „ვაზროვნებ მაშასადამე ვარსებობ“. პოსტსტრუქტურალისტურმა კრიტიკამ კი შემოგვთავაზა ინდივიდუალიზმის ნაცვლად სუბიექტივიზმის ცნება, რამაც კულტურის თეორიაში ადამიანური ქცევის ფორმირების გადახედვა გამოიწვია (Ashkroft, 2007, 86).

გამგრძელებლი იქნება და კვლავ აბსოლუტური ძალაუფლებით ისარგებლებს. ამიტომ, სპივაკის აზრით, მიუხედავად ამგვარი საფრთხეებისა, სუბალტერნული ჯგუფების რეპრეზენტაციასა ძირითად კონცეპტად ესენციალიზმის გამოყენებას უნდა ჰქონდეს სტრატეგიული ხასიათი, რაშიც გულისხმობს ამ კონცეპტის დროებით, ე. წ. პოლიტიკური მიზნებით გამოყენების მართებულობას.

პოსტკოლონიური ლიტერატურული ტექსტების კვლევის კონცეპტები უფრო კონკრეტულად დამუშავებულია ჰომი ბჰაბჰას ესეებში, კერძოდ, მის კრებულში „კულტურის ლოკაცია“ (2003).¹⁰ ბჰაბჰა თავის ესეებში, პოსტკოლონიური კონცეპტების გამოყოფისა და აღწერის პროცესში, აქტიურად ეყრდნობა პოსტსტრუქტურალისტურ ტერმინოლოგიას, აქტიურად იყენებს დერიდას შრომებს, საიდანაც ბევრი საკვანძო ცნება აქვს აღებული. ბჰაბჰას ესეები არ წარმოადგენს ერთიან კვლევას, რომელიც პოსტკოლონიალიზმის, როგორც თეორიის წარმოშობის, ფორმირებისა და განვითარების ეტაპებს გამოიკვლევდა. ავტორი სხვადასხვა ესეში პოსტკოლონიალიზმის კვლევისთვის მნიშვნელოვან სხვადასხვა კონცეპტს ამუშავებს. ჩვენ ვისაუბრებთ რამდენიმე მათგანზე, რომლებსაც დავეყრდნობით კიდევ ჩვენი კვლევის პროცესში.

ბჰაბჰას მიხედვით, პოსტკოლონიურ კრიტიკას საკამოდ რთული პროცესის ანალიზი უხდება, მოცემულობისა, რომელშიც ჩართულია სხვადასხვა კულტურა, რომელთა მხატვრულ-ესთეტიკური გამოსახვის ფორმები პოლიტიკური და სოციალურ ავტორიტეტებით არის დატვირთული. ავტორის აზრით, პოსტკოლონიური პერსპექტივა წარმოიშობა ყველგან, სადაც გვხვდება კოლონიური გამოცდილება, იქნება ეს მესამე მსოფლიო ქვეყნების კულტურა, უმცირესობები, მსოფლიოს გეოგრაფიული დაყოფა აღმოსავლეთად და დასავლეთად, ჩრდილოეთად და სამხრეთად და ა. შ.

ბჰაბჰასთვის კოლონიური დისკურსი არის ერთგვარი სტრუქტურა, რომლის დეკონსტრუქციასაც კოლონიზებული და კოლონიზატორი კულტურები განსხვავებული პერსპექტივიდან, განსხვავებული მნიშვნელობის მქონე პროცესებზე ყურადღების გამახვილებით ახდენენ. ამ პროცესის უკეთ გასაანალიზებლად,

¹⁰ მკვლევარები ხშირად ედვარდ საიდს, გაიატრი სპივაკსა და ჰომი ბჰაბჰას პოსტკოლონიური თეორიის „წმინდა სამეულს“ უწოდებენ, რადგან თეორიის ძირითადი მეთოდოლოგია მათი დამუშავებულია.

თანამედროვე კონტექსტის გათვალისწინებით, ავტორი, ნაციონალიზმს განმარტავს როგორც ისტორიულ მოცემულობას, რომელიც ახდენს კულტურის ლოკაციას. ლოკაცია ხდება მოცემული ე. წ. დროებითობის („temporality“) გარშემო და არა ისტორიულ კონტექსტში. ამ ტიპის ნაციონალური კულტურა კი შეიძლება დახასიათდეს, როგორც: „ცხოვრების ფორმა რომელიც არის უფრო კომპლექსური ვიდრე ერთობა, უფრო სიმბოლური ვიდრე საზოგადოება, უფრო მრავალმნიშვნელობიანი ვიდრე ქვეყანა, ნაკლებად პატრიოტული ვიდრე მამული, უფრო რიტორიკული ვიდრე სახელმწიფოს შექმნის მიზეზი, უფრო მითოლოგიური ვიდრე იდეოლოგია, ნაკლებად არაერთგვაროვანი ვიდრე ჰომოგენურობა, უფრო კოლექტიური ვიდრე მოქალაქე, [...] უფრო ჰიბრიდული კულტურული განსხვავებულობისა და იდენტიფიკაციის გამოსახვაში, ვიდრე სოციალური ანტაგონიზმის ბინარულ სტრუქტურაში შეიძლება იყოს წარმოდგენილი“ (Bhabha 2003, 200). ამ პროცესს ბჰაბჰა ახასიათებს ჟაკ დერიდას მიერ შექმნილი ტერმინით დისემინაცია, გაფანტულობა. ამგვარი გაფანტულობის პროცესი იწვევს ერების უფესვოდ დარჩენას, ამიტომ კულტურა, ლიტერატურა ცდილობს ეს დანაკლისი გადაიტანოს ენის მეტაფორაში. მეტაფორა, როგორც სიტყვის მნიშვნელობის ეტიმოლოგია გადმოსცემს, ანაცვლებს ამა თუ იმ კულტურაში სახლისა და მიკუთვნების ადგილის მნიშვნელობას და ასე, ტექსტებში გაბნეული ენობრივი მეტაფორებით - (როგორიცაა საყვარელი მამული, დედა, მიწა, მშობლიური ენა და ა. შ.) - გადმოცემული კულტურული განსხვავებებით იქსოვება, იქმნება წარმოსახვითი საზოგადოებები. ეს პროცესი წარმოშობს მულტინაციონალურ სივრცეს, რომელიც ჩვენი აღქმებისა და წარმოსახვის მიღმა არსებობს და რომელმაც შეიძლება გლობალური განსხვავებების რეპრეზენტაციით შეისხას ხორცი. მოცემული ჰიბრიდული სამყარო განახლებული დისკურსებით თავიდან აშინაარსებს გლობალური და ნაციონალური კულტურების დროებითობებს „ტემპორალობებს“, რომელიც წარმოშობს ახალ კულტურულ სივრცეს რომელსაც ბჰაბჰა უწოდებს ე. წ. მესამე სივრცეს (Bhabha 2003, 312). ეს შუალედური მესამე სივრცე ჰიბრიდული შინაარსისაა, რადგან მოიცავს კოლონიზებულისა და კოლონიზატორის კულტურულ იდენტობებს, მათ ურთიერთობებს სხვადასხვა კონტექსტში, ამ ურთიერთობის ძირითადი ფორმები კი ისეთი მთავარი დისკურსებით და კულტურული კოდებით

გამოხატება როგორცაა მიმიკრია, სტერეოტიპები, რეზისტენტობა, ამბივალენტობა და სხვა.

ბჰაბჰასთვის, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ნაცია ეს არის კულტურული ფაქტი, რომელიც ფორმასა და მნიშვნელობებს იძენს სოციალური და ტექსტუალური აფილაციით. იმისთვის, რომ ჩამოვაცალიბოთ კულტურული განსხვავებების დისკურსი, საჭიროა არა მხოლოდ მარტივად შევცვალოთ კულტურის შინაარსი და სიმბოლოები, არამედ რადიკალურად გადავხედოთ სოციალურ მოცემულობებს, რომლებშიც შეიქმნა ეს ისტორია. ნებისმიერი ნაციონალური იდენტობის კონსტრუქტი საკუთარ თავში მოიცავს ერთმანეთის საწინააღმდეგო კულტურულ ფაქტებს, შინაარსსა და მოსაზრებებს, რომელიც ერების ჰეტეროგენობით და პლურალობით არის განპირობებული. ბჰაბჰას მიხედვით, პოსტკოლონიალიზმის თეორიის მიზანია მოახდინოს დეკოდირება იმისა, თუ როგორ ახდენს კოლონიალიზმი/იმპერიალიზმი საკუთარ თავში დისკურსების წარმოებას, როგორ ყალიბებს მცდარი აზროვნების ფორმებს და როგორ ახდენს ე. წ. „სხვათა“ ასიმილირებას.

კოლონიზებულ კულტურებში სტერეოტიპების ფორმირება ერთ-ერთი ძირითადი დისკურსია, რომელშიც კარგად ჩანს კულტურის ამბივალენტური ხასიათი. სტერეოტიპი, ბჰაბჰას მიხედვით, არის ფიქსირებული ხატი, რომელიც კულტურაში, გარკვეულ კონტექსტში, სხვადასხვა ნარატივში ყოველთვის ცირკულირებს და აღნიშნავს ცალსახა იდეას, ცნებას, მაგრამ ამავდროულად თავის თავში გულისხმობს გარკვეულ ეჭვს, დაურწმუნებლობას იმაში, რასაც გამოხატავს. მის განსამარტად ბჰაბჰა ფსიქოანალიზს ეყრდნობა, კერძოდ, ფროიდისა და ლაკანის შრომებს - რათა გაანალიზოს, თუ როგორ გარდაიქმნება დისკურსის სტრუქტურად ის ნევროზები და შიშები, რომლებიც კოლონიზატორული პოლიტიკის შედეგად ფორმირდება კოლონიზებულ საზოგადოებებში. ამ შიშების დახშობა ხდება კულტურებში გარკვეული სახე-სიმბოლოებით, ნარატივებით, კულტურული ფაქტებით, რაც შედეგად იწვევს სტერეოტიპების ფორმირებას. ამავდროულად, ასეთი სტერეოტიპების უკან დგას კოლონიზატორი კულტურის მცდელობაც, მოახდინოს მცდარი სახეების, ხატების ფიქსაცია ტექსტებში. დამატებითი ანალიზი ამ სტერეოტიპების ფუნქციისა გამოკვეთს ახალ ინდიკატორს-კოლონიური დისკურსის ამბივალენტურ ბუნებას - კორელაციას ფარულ და მანიფესტირებულ ცნებებს შორის,

რომელსაც ბჰაბჰა ფროიდის ფსიქონალიზის მიხედვით ხსნის, შიშისა და სურვილის დაპირისპირების პარადიგმით. ბჰაბჰა პოსტკოლონიალიზმის ამოცანად მიიჩნევს ასეთი სახის სტერეოტიპების დეკონსტრუქციას და მათგან გათავისუფლებას.

გარდა ამისა ბჰაბჰა საუბრობს კოლონიზებული კულტურების კიდევ ერთ მახასიათებელზე, როგორცაა მიმიკრია და მასაც ამბივალენტურ კოლონიურ კონცეპტად მოიაზრებს. მიმიკრია თავისთავად გამოხატავს კოლონიალიზმის მიღებასა და ექსპანსიას. შედეგად, კოლონიზებულ კულტურებში იქმნება პროდუქტი, რომელიც ფორმით ჰგავს კოლონიზატორის კულტურას, მაგრამ შინაარსისგან დაცლილია და ერთგვარი პაროდული ხასიათი გააჩნია (Bhabha 2003, 106-109).

ბჰაბჰა ასევე საუბრობს დროის ფაქტორზე კოლონიზატორულ და კოლონიზებულ კულტურებში. მას მიაჩნია, რომ ნაციები და ნაციონალური ნარატივები განხილულ უნდა იქნას ორმაგ დროში. ერთი მხრივ, ჩვენ უნდა გავანალიზოთ საკუთარი ისტორია ისტორიულ დროსთან მიმართებით, რომლის ობიექტებსაც წარმოვადგენთ და, ამავდროულად, ისტორიული ნარატივები უნდა განიხილებოდეს აწმყო დროში, სადაც ადამიანები უკვე ისტორიის სუბიექტები არიან, რადგან თვითონ მათზეა დამოკიდებული, როგორ შინაარსს მიაწიჭებენ მას, რა პროცესებზე მიაპყრობენ ყურადღებას, როგორ ნარატივებს შექმნიან თვითონ (Bhabha 208-209).

პოსტკოლონიალიზმის კიდევ ერთი თეორეტიკოსის, ატო ქეისონის აზრით, მართებულია პოსტკოლონიალიზმი განვიხილოთ როგორც პოსტკოლონიზაციის პროცესი, რაშიც ავტორი, ტერმინ პოსტკოლონიალურის ქრონოლოგიური განსაზღვრებისგან გამოთავისუფლებას გულისხმობს. მისი აზრით, ეს შესაძლებლობას მოგცემს, ცხადად დავინახოთ, რომ ამა თუ იმ მოცემულ გეოგრაფიულ სივრცეში კოლონიური ეტაპი დაიძლია, უკან დარჩა, ხოლო წინა პლანზე წამოიწევა მისი მოსვლისა და დამკვიდრების პროცესი, ასევე მისი შედეგების ანალიზი. ამ თვალაზრისით, ქეისონი მიიჩნევს, რომ პრეფიქსი „პოსტ“ სემანტიკურად გულისხმობს იმავეს, რასაც „ანტი“. ანუ მისი აზრით, პოსტკოლონიალიზმი უდრის ანტიკოლონიალიზმს და პოსტკოლონიალიზმის თეორიის, როგორც

მეთოდოლოგიის მიზანია პოსტკოლონიზაციის პროცესის გააზრება (Quayson 2000, 11).

პოსტკოლონიალიზმის თეორიაში კოლონიზაციას პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული განზომილების გარდა არანაკლებ მნიშვნელოვანი ფსიქოლოგიური განზომილებაც გააჩნია, რომელიც როგორც წესი, საზოგადოების კულტურაშია გამოხატული. ზოგადად, კოლონიზებული საზოგადოებების კულტურის ფსიქოანალიტიკურ ჭრილში შესწავლა და საზოგადოების იდენტობის კონსტრუქტზე მისი გავლენების ანალიზი გასული საუკუნის 50-იანი წლებიდან დაიწყო. ერთ-ერთი პირველი მკვლევარი გახლდათ ოქტავ მანონი, ფრანგი ფსიქოლოგი, რომელმაც თავისი ძირითადი მოსაზრებები ჩამოაყალიბა წიგნში „პროსპერო და კალიბანი: კოლონიზაციის ფსიქოლოგია“ (1950). მანონიმ კოლონიური სიტუაციისა და ურთიერთობების აღსაწერად შემოიტანა ტერმინები „დამოკიდებულების კომპლექსი“ და „არასრულფასოვნების კომპლექსი“. მისი დაკვირვებით, კოლონიზებულ საზოგადოებას ახასიათებს დამოკიდებულების კომპლექსი, ხოლო ევროპელებს, ზოგადად კოლონიზატორებს – არასრულფასოვნების კომპლექსი.¹¹ მანონის ეს მოსაზრებები გამოსვლისთანავე გააკრიტიკა კოლონიალიზმის ერთ-ერთმა ყველაზე გავლენიანმა ფსიქოანალიტიკოსმა და ფსიქიატრმა ფრანც ფენონმა წიგნში „შავი კანი თეთრ ნიღაბქვეშ“ (1952). ფრანც ფენონი, რომელიც ასევე იკვლევდა კოლონიზებული საზოგადოებების ფსიქოლოგიას და რასიზმის

¹¹ მანონი წლების განმავლობაში ცხოვრობდა მადაგასკარში და აკვირდებოდა ადგილობრივი მოსახლეობის, მალაგასელების სოციალურ ქცევას, იდენტობასა და კულტურას. მანონი კოლონიზაციის ფსიქოლოგიური მახასიათებლების გასააზრებლად ამოსავალ წერტილად მიიჩნევს მალაგასელთა (როგორც კოლონიზებული საზოგადოების წარმომადგენელთა) და ევროპელების (როგორც კოლონიზატორების) პერსონალურ ურთიერთობებს. ხსენებული კომპლექსები ერთმანეთთან დაპირისპირებულია და ორივე მათგანი ფორმირდება ბავშვობის ასაკიდან. ბავშვის იდენტობაში დომინანტურ პოზიციას იკავებს ერთი ან მეორე კომპლექსი იმის მიხედვით, თუ როგორ საზოგადოებაში იზრდება ის. დამოკიდებულების კომპლექსი ახალგაზრდა მალაგასელებში თავს იჩენს ადრეულ ასაკში და, მანონის დაკვირვებით, აღზრდის პრაქტიკის შედეგია. ეს კომპლექსი გამოხატულია ბავშვის მიდრეკილებაში, ეძებოს უსაფრთხოება ნებისმიერი სახის ავტორიტეტში და შიში ეუფლება, როდესაც ეს ავტორიტეტი გადაადგილდება, ჩამანაცვლებელი ხატი ახალი ავტორიტეტისა კი ჯერ არ ჩანს. ხოლო ევროპელებში არასრულფასოვნების კომპლექსი შედეგია იმისა, რომ ისინი იძულებით გამოადევნეს მშობლიური დაცული, კომფორტული კლიმატიდან კონკურენტუნარიან გარემოში (ამ შემთხვევაში კოლონიებში). კოლონიზატორებში არასრულფასოვნების კომპლექსის ერთ-ერთი გამოხატულებაა მათ მიერ ისეთი სიტუაციის ძიება, რომელშიც საკუთარი უპირატესობის დამტკიცება შეეძლება, პირველ რიგში საკუთარ თავთან. მანონის აზრით, სწორედ ამგვარ სიტუაციას ქმნიდნენ კოლონიებში ევროპელები. ხოლო ადგილობრივები (ზოგადად კოლონიზებულები), მზად არიან მიიღონ ეს შემოთავაზებული ურთიერთობის ფორმა როგორც ახალი, ძლიერი ავტორიტეტი (Mannoni 2001, 39-48).

პრობლემებს, არ ეთანხმება მანონის შეხედულებებს უპირველესად იმის გამო, რომ მან თავის კვლევა პერსონალური ურთიერთობების ანალიზზე ააგო და გამორიცხა სოციო-ეკონომიკური ფაქტორები კოლონიზაციის ფსიქოლოგიური გავლენების შეფასებისა და დახასიათების პროცესში. ფენონი ეთანხმება მანონს იმაში, შეუძლებელია ავხსნათ ადამიანი იმ ლიმიტების გარეშე, თუ როგორ იღებს ან უარყოფს მოცემულ სიტუაციებს. თუმცა, ამასთანავე, ფენონის აზრით, კოლონიალიზმის პრობლემა მოიცავს არა მხოლოდ ადამიანების დამოკიდებულებას პირობების მიმართ, არამედ ობიექტური ისტორიული პირობების ურთიერთკავშირსაც (Fanon 2008, 62).¹² შესაბამისად, კოლონიზაციის შედეგად წარმოშობილი პრობლემები მხოლოდ კოლონიზაციის პროცესში ჩართული კონკრეტული ადამიანების პასუხისმგებლობა არ არის. კოლონიალიზმისა და რასიზმის შედეგებზე, მთელი ევროპული ცივილიზაცია და მისი საუკეთესო წარმომადგენლები არიან პასუხისმგებლები, რადგან კოლონიზაციის პროცესს უპირველესად გლობალური ეკონომიკური ინტერესები და მიზნები განაპირობებს და არ შეიძლება ინდივიდუალური გამოცდილებების ანალიზით დავახასიათოთ პროცესი (Fanon 2008, 66).

ფენონის შემდეგ კოლონიალიზმის ფსიქოლოგიის შესწავლაში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა აშის ნანდიმ. ნანდი მსჯელობს კოლონიალიზმის, როგორც პოლიტიკური და კულტურული მოვლენის შესახებ და სწავლობს ამ პროცესის ფსიქოლოგიურ შედეგებს კოლონიზებული საზოგადოების ცნობიერებაზე. მისი ანალიზით, კოლონიზაციას კოლონიზებულ სივრცეში საზოგადოებების მენტალობასა და პიროვნების თვითიდენტიფიკაციის პროცესზე უმეტესად არაპირდაპირი გავლენები აქვს. ნანდი განიხილავს ინდურ გამოცდილებას, კერძოდ, როგორ არის გამოვლენილი კოლონიზაციის ფსიქოლოგიური გავლენის შედეგები ინდურ ლიტერატურაში (Nandy 1983 14).

¹² ფენონის აზრით, შეუძლებელია განსაზღვრა იმისა, თუ რა მახასიათებლებით განსხვავდება ერთი საზოგადოების მიერ ჩადენილი არაჰუმანური მოქმედებები მეორე საზოგადოების ამგვარი ქმედებებისაგან. ფენონი მიიჩნევს, რომ სუბიექტური გამოცდილება შეიძლება სხვების მიერ იქნას გააზრებული, მაგრამ ამავედროულად მიიჩნევს, რომ შავკანიანთა პრობლემები მათი პრობლემებიცაა და უპირველესად მათი, როგორც ამ საზოგადოების წარმომადგენელთა ფუნქციაა, იკვლიოს ეს (Fanon 2008, 66).

ნანდი, უწინარესად, კოლონიალიზმს განიხილავს, როგორც კოლონიზატორის და კოლონიზებულის გონების მდგომარეობათა ურთიერთმიმართებას, რომელიც პრინციპულად გამოხატულია ფსიქოლოგიის სფეროში. შესაბამისად, კოლონიალიზმი ფსიქოლოგიური მოცემულობაცაა, რომელიც სოციალური ცნობიერების ფორმებს ეფუძნება. ის ასევე წარმოადგენს მოცემულ კულტურულ განგრძობითობას, რომელიც თავის კულტურულ პროდუქტს მთელი რიგი კულტურული კოდების ფორმირებით ქმნის. ეს კოდები საზიაროა ორივე მხარისთვის: წესების დამდგენისათვისაც (კოლონიზატორისა) და მისი მიმღებისთვისაც (კოლონიზებულისთვის). ამ კულტურული კოდების მთავრი ფუნქციაა, დაუპირისპირდეს ორიგინალურ ლოკალურ კულტურულ პრიორიტეტებს. ამავდროულად, კოლონიური პოლიტიკის შედეგად ყალიბდება კოლონიზატორებისა და კოლონიზებულების მიერ ერთობლივად შექმნილი, საზიარო კულტურა. კოლონიური პოლიტიკის ამგვარი სტრატეგია შესაძლებლობას ქმნის, კოლონიალიზმი არ დასრულდეს მაშინ, როდესაც პოლიტიკურად ქვეყანა თავისუფალი ხდება. ფორმალური თავისუფლების მიღების შემდეგ კოლონიალიზმი, როგორც გონების მდგომარეობა (გაცნობიერებულად ან გაუცნობიერებლად), კვლავ წარმართავს პროცესს. ამ ტიპის აზროვნების წყაროები ღრმად დევს როგორც წესების დამდგენის, და ასევე წესების მიმღების გონებაში, ამიტომ სანამ არ მოხდება ცნობიერების ცვლილება, მანამ კოლონიალიზმის გავლენებისა და ტრავმებისგან თავის დაღწევა ვერ ხერხდება.

ნანდის კვლევა გვიჩვენებს, თუ როგორ ააგო კოლონიზატორულმა იდეოლოგიამ ბრიტანულ ინდოეთში კულტურული მნიშვნელობები ორი ფუნდამენტური კატეგორიის, სქესისა და ასაკის ინსტიტუციური დისკრიმინაციის ხარჯზე და ეს მნიშვნელობები დაუპირისპირა მათსავე ტრადიციულ ინდურ ორიგინალურ ორეულებს. კოლონიალიზმი სიმბოლიზებული იყო როგორც მამაკაცის მასკულიზაციის დომინანცია ქალსა და ფემინურობაზე (Nandy 1983, 4).¹³

¹³ ნანდი ასევე საუბრობს ბავშვობის ასაკისა და სახელმწიფოს ურთიერთმიმართების კოლონიურ შინაარსზე (Nandy 1983, 11). ნანდის მიხედვით, თანამედროვე გაგება ბავშვობისა არის მე-17 საუკუნის ევროპული აზროვნების პროდუქტი, უფრო ადრე ბავშვი დანახული იყო როგორც ზრდასრულის მცირე ვერსია. კოლონიზაციის შედეგად ბავშვი გადაიქცა ზრდასრულის დაქვემდებარებულ, დამორჩილებული ვერსიად (Nandy 1983 14). ბავშვობის ამგვარი ახალი ცნება უკავშირდება პროგრესის დასავლურ დოქტრინას. ბავშვი ამგვარ სივრცეში აღარ ჩანდა მხოლოდ ბედნიერი, ნეტარი პროტოტიპი

მართალია, ბრიტანული კოლონიალური პოლიტიკა დიდად განსხვავდებოდა რუსეთის იმპერიისა და საბჭოთა რუსეთის კოლონიალური პოლიტიკისა და იდეოლოგიისაგან, მაგრამ აშის ნანდის კვლევა იმიტომაცაა მნიშვნელოვანი, რომ ის აანალიზებს იმ საზოგადოების ცნობიერებას, რომელსაც არსებობა უწევს პოლიტიკურად არათავისუფალ სივრცეში. როგორ ფორმირდება ასეთი გარემოში ინდივიდის, ინდივიდთა გარკვეული ჯგუფების, მთლიანად სოციალური ცნობიერება, რა გამოწვევების წინაშე დგება კოლონიზებული სოციალური და როგორ ახერხებს არსებობას - ამ საკითხების ფსიქოსოციალურ ჭრილში განხილვა დაგვანახებს, რომ არ აქვს არსებითი მნიშვნელობა რა პოლიტიკური იდეოლოგიის მატარებელი გახლავთ იმპერია, რა ტიპის მმართველობის ფორმებს ამკვიდრებს ან რა ღირებულებების ტირაჟირებას ახდენს. იმპერიალისტური პოლიტიკა, მისი ფსიქოლოგიური შედეგები ყველგან ერთნაირია.

1.2. პოსტკოლონიური მეთოდოლოგიით საბჭოთა/პოსტსაბჭოთა სივრცის

ანალიზის შესაძლებლობა

პოსტკოლონიალიზმის თეორია თავდაპირველად მხოლოდ გასული ორი საუკუნის ევროპული კოლონიალიზმისა და იმპერიალიზმის შედეგების ანალიზისთვის გამოიყენებოდა, და დღესაც მეცნიერების ნაწილი მიიჩნევს, რომ პოსტკოლონიალიზმი, როგორც კვლევის მეთოდოლოგია, რეაქციაა, უპირველესად,

ანგელოზისა, როგორც ეს მანამდე ევროპულ გლეხთა კულტურაში არსებობდა, ის სულ უფრო ემსგავსება სუფთა დაფას, რომელზეც ზრდასრულის სიმწიფის დაბალი რანგის მორალური კოდები ან ადამიანური ბუნების ნაკლებად პროდუქტიული, ეთიკურად უპასუხისმგებლო და სპონტანური მახასიათებლებია ჩაწერილი. ლოკალურ, ბუნებრივ გარემოში ბავშვის ნორმალური აღქმა არის იმგვარი, რომ ის არის მიამიტი, უმეცარი, მაგრამ ლოიალური და მზადმყოფი სწავლისათვის; კოლონიზებულ სივრცეში კოლონიზატორი მას წარმოადგენს, როგორც გამოსასწორებელს, უმეცარს, რომელსაც არ სურს ისწავლოს. ის უმადურია, ცოდვილი, ველური, არაპროგნოზირებადი მოძალადე, ორგული და, აქედან გამომდინარე - „გამოუსწორებელი.“ ნანდის კვლევაში ასევე ჩანს, რომ კოლონიზატორი ასაკის დისკრიმინაციას ბავშვობის გარდა, ასევე ასაკობრივად მოხუცის სპეციფიკური მიმართების ფორმირებითაც ახდენს. თუ ტრადიციულ კულტურებში მოხუცები წარმოადგენენ სიბრძნისა და ინტელექტის ხატს, კოლონიზებულ კულტურებში ისინი გარდაიქმნებიან სოციალურად შეუსაბამო არსებად - მათი ფიზიკური სისუსტის გამო და, ასევე, იმის გამო რომ მათი სოციალური პროდუქტიულობა და კულტურული როლი რაოდენობრივ მაჩვენებლებში ახალგაზრდის როლს ვერ გაუტოლდება (Nandy 1983, 15).

ევროპისა და ამერიკის იმპერიულ იდეოლოგიასა და მართვის ფორმებზე. თუმცა, ამავედროულად მართებულად მიიჩნევენ სხვა კონტექსტის ანალიზისათვის ამ თეორიის გამოყენებასაც. ჯერ კიდევ ედვარდ საიდმა, რომელმაც თავდაპირველად თავის მონოგრაფიაში „ორიენტალიზმი“ მხოლოდ ახლო აღმოსავლეთისა და ინდოეთის გამოცდილებაზე ისაუბრა, მოგვიანებით წიგნში „კულტურა და იმპერიალიზმი“ (1993) იმსჯელა იმის აუცილებლობაზე, რომ მართებულია, ეს მიდგომები გამოყენებულ იქნას უფრო ვრცელ გეოგრაფიულ არეალზე სხვადასხვა კულტურათა ანალიზისთვის, რადგან ამის შესაძლებლობას იძლევა სწორედ იმპერიული კულტურის გავრცელების ზოგადი მოდელი და, ასევე, იმპერიული კულტურის წინააღმდეგ კოლონიზებულ საზოგადოებებში არსებული რეზისტენტობის ისტორიული გამოცდილება. მისი აზრით, იმპერიალიზმი, როგორც იდეოლოგია და მართვის ფორმა, კონკრეტულ ისტორიულ დროში არ სრულდება და არ იქცევა წარსულად. დეკოლონიზაციის პროცესში და შემდგომაც, იმპერიალიზმის ნარჩენები და მემკვიდრეობა ერთმანეთთან ისევ აკავშირებს კოლონიზატორსა და კოლონიზებულ ქვეყნებს, მათ კულტურას და სოციალურ ცხოვრებას. საიდი იმპერიალისტური დისკურსის ამ კავშირების გასაანალიზებლად ყველაზე შესაბამის მასალად მიიჩნევენ ნარატივებს, კონკრეტულად რომანისა და ნოველის ჟანრებს. მისი აზრით, მსგავსი ტექსტები იმპერიული დისკურსის ფორმირების, დამოკიდებულებებისა და გამოცდილების გამომხატველია. ნარაცია ასევე არის მეთოდი, რომლითაც კოლონიზებული ერები ამტკიცებენ, გამოსახავენ თავანთ იდენტობას და საკუთარ ისტორიას. მისი აზრით, ნარატივის შექმნა ან მისი შინაარსის შეცვლა წარმოადგენს მნიშვნელოვან მასალას კულტურისა და იმპერიალიზმის ურთიერთობის კვლევის თვალსაზრისით. მართალია, საიდი თავის წიგნში კონკრეტულად არ განიხილავს, მაგრამ ზოგადი სახით აღნიშნავს, რომ იმპერიალიზმის დისკურსში უნდა მოვაქციოთ აშშ და საბჭოთა კავშირის კულტურაც (Said 1994, 282).

მნიშვნელოვანი მიდგომებია შემუშავებული პოსტკოლონიალიზმის საკითხებზე ბილ ეშკროფტის, გარეტ გრიფიტისა და ჰელენ ტიფინის წიგნში „იმპერია

საპასუხოდ წერს“ (1989).¹⁴ ეს მკვლევარები ლიტერატურული ტექსტების საფუძველზე აგებენ თავიანთ მსჯელობას და პოსტკოლონიალიზმის თეორიის მიხედვით განიხილავენ იმ ტექსტებს, რომელიც ინგლისის ფარგლებს გარეთ შექმნილა ინგლისურ ენაზე. უფრო კონკრეტულად, მათ გამოკვლეული აქვთ რასობრივი, კლასობრივი, მეტროპოლიისა და პერიფერიის ურთიერთობები და ადგილობრივ მკვიდრთა დისკურსები. მათი აზრით, ტერმინ „პოსტკოლონიური“ სემანტიკური საფუძველი გულისხმობს ნაციონალური კულტურის შინაარსს იმპერიული ძალაუფლებისგან გათავისუფლების შემდეგ და აცხადებენ: „ჩვენ ვიყენებთ ტერმინს „პოსტკოლონიური“ ყველა კულტურული გავლენის დასაფარად, რომელიც წარმოშვა იმპერიულმა პროცესებმა კოლონიზაციის საწყისი პერიოდიდან დღემდე. ჩვენ აგრეთვე გთავაზობთ, რომ ეს ტერმინი გამოყენებულ იქნას ახალი ქროსკულტურული კრიტიკისათვის“ (Ashcroft 2002, 29).

კიდევ ერთი მკვლევარი ელლა შოჰატი მიიჩნევს, რომ „მსოფლიოს უდიდესი ნაწილი იმყოფება კოლონიალიზმის შემდგომ ეტაპზე და პოსტ კოლონიურობა გახდა უნივერსალური კატეგორია, რომელმაც გაანეიტრალა გეოპოლიტიკური განსხვავებების შინაარსი“ (Shohat 1992, 103). ტერმინი „პოსტ-კოლონიური“ ამ თვალსაზრისით აღნიშნავს, ნიღბავს თეთრი დამპყრობლების კოლონიურ-რასისტულ პოლიტიკას ადგილობრივების მიმართ არა მხოლოდ დამოუკიდებლობის მიღებამდე, არამედ იმპერიული ცენტრისგან ოფიციალურად გათავისუფლების შემდგომაც. გარდა ამისა, ის ამავედროულად გულისხმობს პირველი სახელმწიფოს ნეოკოლონიურ გლობალურ პოზიციონირებებსაც. ამ ქვეყნების კულტურა/ლიტერატურა კოლონიური გამოცდილების მატარებელი იმპერიული ძალაუფლების გავლენების ამსახველია. განსაკუთრებულ რეგიონულ ხასიათთან ერთად, მათ უყალიბებთ სპეციფიკურ მიმართებას ყოფილ იმპერიული ცენტრთან და

¹⁴ ეს ავტორები კიდევ უფრო აფართოებენ პოსტკოლონიალიზმის კვლევის გეოგრაფიულ არეალს, მათი აზრით, პოსტკოლონიური ლიტერატურა გვხვდება ყველგან (ავსტრალია, აფრიკა, ბანგლადეში, კანადა, კარიბის ზღვის კუნძულები, ინდოეთი მაღაიზია, მალტა, ახალი ზელანდია, პაკისტანი, სინგაპური, სამხრეთ ამერიკა, შრი-ლანკა). ყველა ამ ქვეყნის ლიტერატურას აქვს თავისი სპეციფიკური ხასიათი, გამომდინარე წარსული კოლონიური გამოცდილებიდან და ამ თავისებურებათა კვლევა მიაჩნიათ პოსტკოლონიალიზმის მთავარ ამოცანად. ეშკროფტი პოსტკოლონიალიზმს იკვლევს ავსტრალიისა და ბრიტანეთის მაგალითზე, გრიფიტი – აფრიკის ქვეყნების, ხოლო ტიფინი – კარიბის ზღვის აუზის ქვეყნებს.

სწორედ ეს არის ის, რაც მათ შინაარსს და თვისებებს განსაკუთრებულად პოსტკოლონიურს ხდის (Shohat 1992, 102).

პოსტკოლონიალიზმის როგორც ლიტერატურული მასალის კვლევის მეთოდის გამოყენების გეოგრაფიული არეალი თანდათან ფართოვდებოდა, მაგრამ ამ კონტექსტში საბჭოთა გამოცდილების მოქცევას დასავლურ აკადემიურ წრეებში მაინც გარკვეული სიფრთხილით ეკიდებოდნენ. ამის განმაპირობებელ მიზეზებს ვიოლეტა კალერტასი წიგნის „ბალტიის პოსტკოლონიალიზმი“ (2006) შესავალ წერილში ზოგადი სახით მიმოიხილავს, კერძოდ, აღნიშნავს, რომ ზოგიერთი მეცნიერი ყოფილი საბჭოთა კავშირის ქვეყნებს განიხილავს როგორც პოსტკოლონიურ ქვეყნებს, ნაწილი მეცნიერებისა კი მიიჩნევს, რომ ისინი უნდა განვიხილოთ როგორც ყოფილი სატელიტი ქვეყნები. ასევე მეცნიერთა გარკვეული ჯგუფი პოსტსაბჭოთა სივრცესთან მიმართებით ამჯობინებს გამოყენონ ტერმინი ტოტალიტარული ან პოსტტოტალიტარული საზოგადოებები, ვიდრე ტერმინი პოსტკოლონიალური (Kalertas 2006, 1). თუმცა ბოლო წლებში პოსტსაბჭოთა სივრცის ქვეყნებიდან მეცნიერები, აანალიზებენ რა საკუთარი ქვეყნის წარსულ მემკვიდრეობას და სხვადასხვა ასპექტით შეისწავლიან საბჭოთა გამოცდილებას, მის შედეგებსა და გავლენებს მიმდინარე პროცესებზე, სულ უფრო აქტიურად საუბრობენ ამ სივრცის პოსტკოლონიურ კონტექსტში შესწავლის მართებულობაზე (იხ. ეტკინდი 2011, კოვაცევიჩი 2008, ჩერნეტსკი 2007, პარვულესკუ 2012, ტლოსტანოვა 2003, 2017, 2018, ზარიცკი 2014, ვერდერი 1991, 1996, კოლოდზიჟეკი 2008, ენუსი 2018, მოროზოვი 2015). მათი კვლევებით დასტურდება, რომ კოლონიალიზმსა და იმპერიალიზმს, როგორც იდეოლოგიას, საერთო საფუძვლები და მახასიათებლები აქვს, მიუხედავად იმისა, რომელ გეოგრაფიულ არეალსა და რომელ ეპოქაში იჩენს თავს, ამიტომ მათ მართებულად მიაჩნიათ, საბჭოთა კავშირი ე. წ. მეორე მსოფლიო და შემდგომ პოსტსაბჭოთა სივრცის ქვეყნებიც ამ კონტექსტში ვიკვლიოთ. პოსტკოლონიურ კრიტიკაში პოსტსაბჭოთა სივრცის ანალიზისთვის მნიშვნელოვანია და აკადემიურ წრეებში დიდი გავლენით სარგებლობს დევიდ ჩიონი მურის სტატია „არის თუ არა „პოსტ“ პოსტკოლონიურში იგივე, რაც „პოსტ“ პოსტსაბჭოთაში?: გლობალური პოსტკოლონიური კრიტიკა“, რომელიც პირველად 2001 წელს დაიბეჭდა და, ასევე, შევიდა კრებულში „ბალტიის პოსტკოლონიალიზმი“ ამ

წერილით, ფაქტობრივად, ყოფილ საბჭოთა კავშირში შემავალი ქვეყნების სამეცნიერო საზოგადოებას სტიმული მიეცა, სწორედ პოსტკოლონიურობის კუთხით ეკვლიათ საკუთარი ქვეყნის გამოცდილება.¹⁵ მურის აზრით, ის ფაქტი რომ პოსტსაბჭოთა ქვეყნები არ განიხილებიან პოსტკოლონიურობის კონტექსტში, დიდწილად განსაზღვრულია იმ მცდარი წარმოდგენით, რომ პირველი (კაპიტალისტური) მსოფლიო დიდწილად განაპირობებს მესამე სამყაროს მანკიერებებს და რომ მეორე სამყაროში არსებული სოციალიზმი, შეიძლება, წარმოადგენდეს ამ მანკიერებათა ალტერნატივას.¹⁶ მურს მიაჩნია, რომ ამ მოსაზრების მცდარობა დაადასტურა 1989 წელს საბჭოთა კავშირის კოლაფსმა, ამიტომ პოსტკოლონიალიზმის თეორეტიკოსებს უწევთ პოსტკოლონიურ დინამიკაში აღიარონ და მოიაზრონ მეორე მსოფლიოც. მური მიმოიხილავს იმ კვლევებს, სადაც პოსტკოლონიალურობის, როგორც ფაქტის და მოვლენის გეოგრაფიაზეა საუბარი და ამ გეოგრაფიულ არეალს პოსტსაბჭოთა სივრცეს ამატებს. „ჩემი მოსაზრებით, სულ მცირე ორი მახასიათებლის გამო, შესაძლებელია ეს უზარმაზარი სივრცე ჩავრთოთ პოსტკოლონიურ კვლევებში: რამდენად ექსტრაორდინალურად პოსტკოლონიურია აქ მცხოვრები საზოგადოება და რამდენად მცირე ყურადღება ექცევა მათ ამ კონტექსტში“ (Moor 2001, 114).¹⁷ მური აღნიშნავს, რომ ამ სივრცეში მცხოვრები ხალხები ნამდვილად განიცდიდნენ რუსეთის დომინაციას ზოგი 1920 წლიდან, ხოლო ზოგი - გაცილებით ადრიდან. მურის მიხედვით, საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა ქვეყნების პრეცედენტების განხილვით დასტურდება, რომ 1989-1991 წლიდან ეს

¹⁵ ვიოლეტა კალერტასი მიიჩნევს, რომ ამის მიზეზი გახლდათ ის ფაქტი, რომ მური არ გახლდათ პოსტსაბჭოთა სივრცის წარმომადგენელი, ამიტომ მისი მსჯელობა და არგუმენტები მეტად ანგარიშგასაწევად ჩაითვალა.

¹⁶ მურის თანახმად, დასავლეთში მცხოვრები მარქსისტები, სოციალიზმს განიხილავდნენ პოზიტიური ნიშნით და არ სჯეროდათ საბჭოთა საკონცენტრაციო ბანაკებისა, რომლის სისასტიკეც აღწერილი იყო ისეთ საბჭოთა მწერლების მიერ, როგორებიცაა ჩესლავ მილოში, ალექსანდრ სოლჟენიცინი და მრავალი სხვა.

¹⁷ მური კონკრეტულად ჩამოთვლის ყველა ქვეყანას, რომელთა მიმართაც რელევანტურად მიიჩნევს ტერმინის პოსტკოლონიურის გამოყენებას. ესენია ყაზახეთი, ლატვია, ლიტვა, პოლონეთი, ყოფილი აღმოსავლეთ გერმანია, ჩეხეთი, სლოვაკეთი, უნგრეთი, სლოვენია, ხორვატია, ბოსნია-ჰერცეგოვინა, დარჩენილი იუგოსლავია, მაკედონია, ალბანეთი, რუმინეთი, ბულგარეთი, ბელარუსი, მოლდოვა, უკრაინა, საქართველო, აზერბაიჯანი, სომხეთი, თურქმენეთი, უზბეკეთი, ტაჯიკეთი, ყირგიზეთი. მკვლევარს ამ სიაში არ შეჰყავს მხოლოდ ავღანეთი და ჩეჩნეთი რომელთა ამჟამინდელი პოლიტიკური სტატუსი ძნელად ექვემდებარება ტერმინს „პოსტ“, რადგან დღემდე განიცდიან კოლონიურ ჩაგვრას ერთი ანგლო-ამერიკული მხარის, ხოლო მეორე რუსეთის მხრიდან.

მური ამავე წერილში სხვა კლასიფიკაციასაც გვთავაზობს რელიგიური და რასობრივი კუთვნილების მიხედვით. გამოყოფს „აზიური“ ქვეყნების ჯგუფს და „ევროპული“ ქვეყნების ჯგუფს. საქართველო და სომხეთი, მისი აზრით, ევროპული ხაზის კლასიფიკაციაში თავსდება.

სამყარო გახდა პოსტკოლონიური თავისი ენით, ეკონომიკით, პოლიტიკით, რეზისტენტობით, განმათავისუფლებელი მოძრაობებით, თავისუფლებით და წარსული გადმონაშთებით, რომელიც გონივრულად და დასაბუთებულად შეიძლება გამოყენებულ იქნას პოსტკოლონიურ კრიტიკაში.¹⁸

მურის აზრით, საბჭოთა რუსეთში ჩამოყალიბებული და დღესაც საყოველთაოდ გავრცელებული და პოპულარული აზრი იმის შესახებ, რომ ყოფილ საბჭოთა კავშირში შემავალი ქვეყნები ერთმანეთთან ახლოს არიან მენტალობით და რომ მომიჯნავე საზღვრები იწვევს დაახლოებას, არის მითი. დღეს რუსები ცდილობენ, წარმოადგინონ საკუთარი კულტურა შუალედური ე. წ. ევრაზიული ტიპის კულტურის სახით (არც ევროპული და არც აზიური), რომელსაც სურს, დასავლურობის ალტერნატივის სახით იარსებოს, თუმცა ყველაფერი მიაწინებს იმას, რომ ის ნაკლებ პროგრესულია, ვიდრე დასავლეთევროპული.¹⁹ მური ამ ფაქტს ასაბუთებს პოსტკოლონიურ კრიტიკაში არსებული ერთ-ერთი ძირითადი დისკურსით – დაქვემდებარებულ ხალხებში არსებული მიზანშეწინააღმდეგ სურვილით (კოლონიზებული კულტურა ინტენსიურად ისრუტავს აქტუალურ კულტურულ ფორმებს, რომლითაც ცდილობენ კოლონიალიზმის კომპენსაციას). მურის მიხედვით, ნიშანდობლივია, რომ პოსტსაბჭოთა სივრცეში (რიგიდან ალმა-ატამდე) მიზანშეწინააღმდეგ სურვილი მიემართება არა რუსეთს, არამედ დასავლეთს. ეს გაცხადებული სურვილი მიაწინებს იმას, რომ მათ სურთ, დაბრუნდნენ დასავლურ სივრცეში, რომელიც ერთ დროს მათი სივრცე იყო, სწორედ მას მიაკუთვნებდნენ თავს (Moor 2001, 118). საზოგადოდ, კოლონიზაციის სტანდარტული დასავლური მოდელი ასოცირებულია ექსპანსირებული ქვეყნების ორიენტალიზაციასთან, კოლონიზებული დანახულია, როგორც პასიური, აისტორიული, ფემინური ან ბარბაროსული. თუმცა მური აღმოსავლეთ ევროპის გამოცდილებაზე დაკვირვებით ასკვნის, რომ რუსეთის ექსპანსიას ევროპაში შეიძლება ეწოდოს „რევერსული

¹⁸ მურის აზრით, ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნის რუსი მწერლების ლიტერატურულ შემოქმედებაში კარგად ჩანს რუსული ორიენტალიზმის ნიშნები, ამის მაგალითებად მოაქვს პუშკინის „კავკასიელი ტყვე“ (1822), ტოლსტოის „ჰაჯი მურატი“ (1904).

¹⁹ რუსეთის საბჭოთა, პოსტსაბჭოთა იდენტობის მოდელები განხილული აქვს მარკ ვონ ჰაგენს წერილში „იმპერიები, საზღვრები, და დიასპორები: ევრაზია, როგორც პოსტსაბჭოთა ხანის ანტი-პარადიგმა“ (2004). მისი მსჯელობით, რუსეთის მცდელობა, თანამედროვე ეტაპზე შექმნას ევრაზიული იდენტობა როგორც დასავლურობის ალტერნატივა, წარმოადგენს არა ახალ თავისთავად კულტურულ მოდელს, არამედ დასავლური კულტურული პარადიგმის ანტიპარადიგმას.

კულტურული კოლონიზაცია“, რადგან რუსეთის მიერ ცენტრალური ევროპის კოლონიზაციაში ეს დამოკიდებულებები შებრუნებულია. კერძოდ, რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში რუსეთს ჰქონდა გარკვეული შიში რწმენა იმისა, რომ ის ევროპაზე დაქვემდებარებული, ქვემოთ მდგომი იყო.

ამ არგუმენტებზე დაყრდნობით მური მიიჩნევს, რომ საჭიროა პოსტკოლონიალური კვლევების შევსება პოსტსაბჭოთა სივრცით უპირველესად იმიტომ, რომ რუსეთი და, შემდეგ, საბჭოთა კავშირი, ხანგრძლივი დროის განმავლობაში (ხუთი ათეული წლიდან - ორ ასეულ წლამდე), ძლიერ კოლონიურ კონტროლს იყენებდა დედამიწის თითქმის მეოთხედზე. მართალია, დღეს რუსული კონტროლი, უმეტესად, დასრულებულია, მაგრამ მან დატოვა გარკვეული შედეგები, გავლენები, პოსტკოლონიურ-პოსტსაბჭოთა ქვეყნებში, მათ შორის რუსეთშიც. რუსულ გავლენებს კი მნიშვნელოვანი რეფლექსია და ეფექტი ჰქონდა და აქვს ლიტერატურასა და კულტურაში. ამდენად, მური ელა შოჰატის მსგავსად მიიჩნევს, რომ პოსტკოლონიურობა გახდა ფუნდამენტური, მსოფლიო იდენტობა, ისევე როგორც სხვა „უნივერსალური“ კატეგორიები, როგორიცაა რასა, კლასი, კასტა, ასაკი სქესი და სხვა“ (Moor 2001, 124).

ბილ ეშკროფტს 2001 წელს გამოცემულ მონოგრაფიაში „პოსტკოლონიური ტრანსფორმაცია“ უფრო დაკონკრეტებული აქვს, თუ როგორ შეიძლება გამოყენებულ იქნას პოსტკოლონიალიზმის თეორია კონკრეტულ კულტურათა და ლიტერატურათა ანალიზისას. მისი აზრით, პოსტკოლონიური კვლევები განვითარდა იმ საზოგადოებებში, რომელთაც ჰქონდათ კოლონიური გამოცდილება და ეს გამოცდილება მათ ასახეს თავიანთ კულტურაში. შესაბამისად, კვლევის პროცესში პოსტკოლონიალიზმი უნდა მოვიაზროთ არა როგორც *თეორია*, არამედ როგორც *მეთოდოლოგია*, პირველ ყოვლისა იმისთვის, რომ გაანალიზდეს ის სტრატეგიები, რომლითაც კოლონიზებულ საზოგადოებები ჩაერთნენ იმპერიულ დისკურსში და, მეორე მხრივ, იმისათვის, რომ ნაჩვენები იქნას, თუ რა გზას ირჩევენ კოლონიზებული საზოგადოებები განსხვავებულ პოლიტიკურ და კულტურულ გარემოებებში საკუთარი იდენტობისა და კულტურის გადასააზრებლად (Ashcroft 2001, 2). ბილ ეშკროფტის მსჯელობის მიხედვით, მართალია, კოლონიალიზმმა დაანგრია ან შეცვალა კოლონიზებულ კულტურათა ხასიათი, მაგრამ, ამავედროულად,

კოლონიზებული საზოგადოებების კულტურა გამოირჩევა ამბივალენტური და ტრანსფორმაციული ბუნებით. ერთი მხრივ, ადაპტაციურია კოლონიზატორის კულტურასთან და, მეორე მხრივ, რეზისტენტულია მის მიმართ. ეშვროფტისთვის კულტურის ეს ტრანსფორმაციული და ადაპტაციური ბუნება წარმოადგენს სწორედ პოსტკოლონიური კვლევების ერთ-ერთ ძირითად ამოცანას (Ashkrft 2001, 11-17).

ჩვენი შეფასებით, კოლონიზაციისთვის დამახასიათებელი კიდეც ერთი მარკერი, რასაც საბჭოთა კავშირის პოლიტიკური მმართველი ძალა იყენებდა, ამის ნაწილის მიერ აღწერილი „განსხვავებული აზრის მართვის“ ხერხია. იმისთვის, რომ საზოგადოებამ ახალი სოციალური ნორმები და შემეცნებითი კატეგორიები მიიღოს და გაითავისოს, კოლონიზატორი შეიმუშავებს განსაკუთრებული მართვის ფორმას - კოლონიზებული საზოგადოების დაჯილდოებასა და/ან დასჯას; ჯილდო და სასჯელი შეიძლება იყოს (ეკონომიკური, სოციალური პრივილეგიები, ფსიქოლოგიური და ა. შ.). ამავდროულად ეს გარე სტიმულები ჩაგვრისა და დომინაციის აშკარა, დაუფარავ ინდიკატორებს წარმოადგენს (Nandy 1983, 3). უნდა ითქვას, რომ ეს მახასიათებლები რუსეთის იმპერიის (როგორც მონარქიული, ასევე საბჭოთა რუსეთი) მიერაც იყო გამოყენებული.²⁰ საბჭოთა კავშირში ხელისუფლება სასურველი კულტურული პოლიტიკის განსახორციელებლად იყენებდა მართვის ამ ფორმას, რაც მმართველობის რუსულ ტრადიციას, ე.წ. როზგისა და თაფლაკვერის (кнут и пряник) პრინციპსაც უკავშირდება. საბჭოთა პერიოდში იმპერიული ცენტრი ხელოვნების სივრცეში ქმნიდა ე. წ. „საბჭოთა ინტელიგენციას“, აწესებდა მრავალგვარ

²⁰ ამის დადასტურებაა ქართველ რომანტიკოსთა ალ. ჭავჭავაძის, გრ. ორბელიანის და სხვათა ცხოვრება და მოღვაწეობა. ისინი, ერთი მხრივ, სარგებლობდნენ რუსეთის იმპერატორის მიერ მინიჭებული ჯილდოებით, ჩინებით, იბრძოდნენ იმპერიის ძლიერებისათვის, ამავდროულად კი საკუთარი შემოქმედებით მისტიროდნენ საქართველოს ბედს. ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ამგვარი მიმართებების აღსანიშნავად გამოყენებულია ტერმინი ორხმინი ე. წ. „ბივოკალური იდენტობა“; ნაციონალურ ხასიათში ამგვარ ორმაგი იდენტობის წარმოშობას გეორგიევსკის ტრაქტატის გაფორმების შემდგომ პროცესებს უკავშირებენ (Batiashvili 2018, 175-177); საინტერესოა, რომ თანამედროვე ქართულ მხატვრულ ლიტერატურულ ნარატივში ქართულ იდენტობაში ამგვარი „ორხმოვანების“ წარმოშობა უფრო შორეულ წარსულში არის გადატანილი. კერძოდ, მე-17 საუკუნეში და უკავშირდება ქართლის მეფე როსტომ ხანის პერიოდს. აკა მორჩილაძე რომანში „Maid in Tiflis“ როსტომ ხანის პოლიტიკური მართვის სტრატეგიას საბჭოთა იმპერიის მართვის სტილს, კერძოდ, ბერიას მმართველობის სტილს უკავშირებს. ამით მწერალი ხაზს უსვამს იმ ფაქტს, რომ იმპერიული მართვის სტილი ყველა ეპოქასა და იდეოლოგიის მქონე იმპერიისთვის საერთოა. ამავდროულად ანთროპოლოგიური სამეცნიერო კვლევითაც და მხატვრული რეფლექსიის მიხედვითაც, ქართული იდენტობის „ორხმოვანება“ განიხილება, როგორც კოლონიური დისკურსის შედეგად კოლონიზებულ კულტურაში წარმოშობილი თვისება.

პრივილეგიასა და წოდებას ხელოვნებისა და კულტურის სფეროს ლოიალური წარმომადგენლებისთვის.²¹

ნანდის აზრით, საზოგადოებისთვის ეს პროცესი გაცილებით სახიფათო ხდება მაშინ, როცა კოლონიზებულ საზოგადოებებში წუხილის განცდა ქრება ამის გამო. ისინი ამ პროცესის ცნობიერებიდან გამოდევნას ახდენენ. ასეთ შემთხვევაში განსაკუთრებით ძლიერია შიდა რეზისტენტობა, რომ ვაღიაროთ, საკუთარი თავი როგორც კოლონიალიზმის მსხვერპლი. ნანდის მსჯელობით, ჩვენი დროის ბევრი ანტიკოლონიური მოძრაობა ხშირად იმპერიული კულტურისათვის მუშაობდა და ამავდროულად ეს მოძრაობები პატივს მიაგებდნენ თავის ნაციონალურ/კულტურულ წარმოშობას. ანუ ბჰაბჰას ტერმინოლოგიით, იქმნებოდა ე. წ. ჰიბრიდული იდენტობები. ამავდროულად, ბელა წიფურიას თანახმად, სოვეტიზაციის შემდგომ, როცა ქართულ კულტურას იძულებით მოუწია „საბჭოთა რელსებზე გადასვლა“, ერთი მხრივ, იქმნებოდა კომპრომისული „საბჭოთა“ ხასიათის ტექსტები და, მეორე მხრივ, ყოფილი მოდერნისტების მიერ დამუშავდა რეალისტური პატრიოტული ლიტერატურის ხაზი. ეს მიმართულება საბჭოთა რეჟიმის პირობებში შეიძლება მივიჩნიოთ ნაციონალური იდენტიფიკაციის მიზანმიმართულ მეთოდად და „ორმაგი კოდირების“ პრინციპის განვითარების იმპულსად, როცა ერთსა და იმავე ტექსტში მუშაობს როგორც საბჭოთა, ასევე ნაციონალური/პატრიოტული სოციოკოდები (Ципурия, 2015).

ეკ ენუსის მონოგრაფია „საბჭოთა პოსტკოლონიური კვლევები“ (2018). იკვლევს დომინაციის კოლონიური სტრატეგიების საბჭოთა ხასიათს, თუ როგორი გავლენა ჰქონდა მას ინდივიდუალურ ადმიანთა ცხოვრებაზე. ავტორი იზიარებს კოლონიალიზმის გაიატრი სპივაკისეულ განმარტებას, გამოთქმულს მის მიერ კონკრეტულად აღმოსავლეთ ევროპის რეგიონისთვის და კოლონიალიზმს განმარტავს, როგორ „მმართველი პოლიტიკური სისტემის მიერ გატარებულ საკუთარ კანონებს, განათლების სისტემას და ეკონომიკური სავაჭრო ინსტიტუტების

²¹ მაგალითად, ბ. წიფურია ასეთად განიხილავს სახალხო პოეტის წოდებას, რომელიც, საყოველთაო ტერორის და ტოტალიტარული მმართველობის დაწყების პარალელურად, საბჭოთა რეჟიმის მიერ „ჩაფიქრებული იყო, როგორც კულტურაზე საბჭოურ-ტოტალიტარული კონტროლის ერთ-ერთი ინსტრუმენტი, [...] ამასთანავე, წოდების შემოღება დაკავშირებულია კულტურული პოლიტიკის ტრანსფორმაციასთან სტალინურ-ტოტალიტარული მმართველობისა და იდეოლოგიური სისტემის ფორმირების შედეგად...“ (წიფურია 2016, 20).

რეორგანიზაციას თავისი ეკონომიკური სარგებლის მიღების მიზნით“. შესაბამისად, მიჩნეულია, რომ სადაც ამგვარ შემთხვევებს აქვს ადგილი, ყველგან შეგვიძლია გამოვიყენოთ ტერმინები კოლონიზატორი და კოლონიზებული (Annus 2018, 18). ენუსი საბჭოთა კავშირის კოლონიზატორული შინაარსის დასასაბუთებლად გამოყოფს შემდეგ კოლონიურ/პოლიტიკურ დისკურსებს: საბჭოთა ცენტრის მიერ შემუშავებულ პოლიტიკას, იმპერიის საზღვრებში მოეხდინათ ეთნოსების მასობრივი გადასახლებები; მათ შორის, ჩაესახლებინათ ეთნიკურად რუსები ადგილობრივ მოსახლეობასთან, რათა მათი საშუალებით განეხორციელებინათ ადგილობრივი კულტურის დაქვემდებარება და მოსახლეობისთვის საკუთარი იდეოლოგიის თავსმოხვევა; საბჭოთა კოლონიური დისკურსი - ცენტრის მიერ შემუშავებული მიზანმიმართული პოლიტიკა, ეკონტროლებინათ ინდივიდუალური ადამიანების წარმოდგენები, წარმოსახვები და მოექციათ მათთვის სასურველ მოდელში; ენუსის მიხედვით, საბჭოთა კოლონიური დისკურსად მიჩნეულია, ასევე, საბჭოთა ხელისუფლების პატერნალისტური რიტორიკა, რათა ცენტრს ერთგვარი განმანათლებლის და მოდერნიზაციის შემომტანის ფუნქცია და იმიჯი ჰქონოდა საბჭოთა კავშირში შემავალ ქვეყნების ეთნოსებისთვის. ამისთვის კი ქმნიდა შესაბამის სახე-ხატებს, მეტაფორებს. მაგალითად როგორებიცაა „საბჭოთა დიდი ოჯახი“, სტალინის როგორც „მზრუნველი მამის“, „მშობლის“ სახე-ხატი და ა. შ (Annus, 2018 116, 182-183). ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში ამგვარი იერარქიული მეტაფორები განხილული აქვს ბელა წიფურიას, როგორც საბჭოთა კოლონიზატორული სტერეოტიპები: საბჭოთა სტერეოტიპები ყველა ტიპის კულტურულ ტექსტში გამოიყენებოდა - პოეზიაში, სიმღერაში, პროზაში, ლოზუნგებში, პლაკატებში, კინოსა და თეატრში, ცეკვასა და მუსიკაში, თუმცა ყველაზე პოპულარული გახლდათ ლექსი და სიმღერა, რომლებიც ხშირად ლოზუნგის ბაზაზე იქმნებოდა. ფიქსირებული ვერბალური ფორმულები ვიზუალურად დატანილი იყო პლაკატებზე. მსგავსი იდეოლოგიური პრინციპები და ღირებულებები ხდებოდა სტერეოტიპი და ინდოქტრინირებული იყო საზოგადოების ცნობიერებაში. საბჭოთა სტერეოტიპებს ახასიათებდა ერთი თავისებურება, ისინი მხარდაჭერილი იყო ოფიციალური დისკურსით, ოფიციალური ხელისუფლების მხრიდან, ამდენად, ექვს არ იწვევდა, რადგან ისინი სინამდვილეში წარმოადგენდნენ

ქეშმარიტად ოფიციალურ იდეოლოგიას და ეს საბჭოთა საზოგადოების მხრიდან უპირობო სიმართლედ უნდა ყოფილიყო მიღებული. ერთ-ერთი ასეთ იდეოლოგიურ სტერეოტიპს წარმოადგენდა ყველა საბჭოთა ერის ძმობა და თანასწორობა. თუმცა ეს სტერეოტიპი ხაზს უსვამდა საბჭოთა ერებში ერთი ერის - უფროსი ძმის - რუსის და რუსული ენის უპირატესობას. უპირატესობის სტერეოტიპი გამყარებული გახლდათ სხვა საბჭოთა ერებში მეტაფორული ენით და ჰეროიკული ტონით, რომელიც მთელ ამ პროცესს მეტად ეფექტიანს ხდიდა. რუსი ერის დომინანტობა კოლექტიურ ცნობიერებაში საბჭოთა პროპაგანდის მიერ ინდოქტრინირებული იყო მეტაფორებისა და სტერეოტიპების ძალით. ძმობისა და თანასწორობის რიტორიკა ეფექტურად მუშაობდა, საზოგადოების მხრიდან იყო აღიარებული და არ განიხილებოდა უარყოფითად 1980-იანი წლების ბოლომდე (Tsipuria 2015, 244-247).

ეკ ენუსის მსჯელობით, კოლონიურ საზოგადოებებში შეიძლება კოლონიური დისკურსი დომინანტური იყოს, თუმცა ეს გარდაუვლად წარმოშობს საწინააღმდეგო დისკურსებსაც, რითაც კოლონიზებული სუბიექტი თავს აღწევს კონტროლს და ქმნის ალტერნატიულ სივრცეს, სადაც ხელახლა ახდენს კოლონიური სუბიექტურობების რეარტიკულაცია/ინტერპრეტაციას და ხშირად საბჭოთა კოლონიური საზოგადოებებში შექმნილი ამგვარი დისკურსულ საბრძოლო ველი მკვლევარებისთვის ართულებს გაავლონ მკვეთრი მიჯნა კოლონიურ და დეკოლონიურ პერიოდებს შორის (Annus 2018, 28). მსგავსადვე აფასებს ქართულ სოციოკულტურულ პოსტკოლონიურ რეალობას ნატალია სვანიძეც.

„სამწუხაროდ, დაქვემდებარებულის (სუბალტერნის) კომპლექსი არ აძლევს საშუალებას „პოსტკოლონიურ“ ქართულ დისკურსს, მკვეთრი ზღვარი დააწესოს ბინარულ ოპოზიციებს „ჩემსა“ და „სხვას“ შორის, რადგან იგი ჯერ კიდევ აგრძელებს ფსიქოლოგიურ ტყვეობას სახელმწიფოებრივი გათავისუფლების და იმპერიალისტური აზროვნების დეკონსტრუქციის შემდეგაც“ (სვანიძე 2017, 20).

საბჭოთა კავშირის კიდევ ერთი მკვლევარი ვიაჩესლავ მოროზოვი „რუსეთის პოსტკოლონიური იდენტობა“ (2015) ასევე მიიჩნევს, რომ პოსტკოლონიური კონტექსტი ყველაზე ადეკვატური კონტექსტია საბჭოთა სივრცის გასაანალიზებლად. მისი აზრით, ეს თეორია ყველაზე უკეთ იძლევა საშუალებას, დავადასტუროთ, რომ

არსებობდა სუბალტერნული იმპერია საბჭოთა კავშირის სახით, და მას გააჩნდა თავისი კოლონიური პერიფერიები მასში შემავალი ქვეყნებისა და ეთნოსების სახით.

ელენე ჩხაიძე საბჭოთა ქართულ-რუსულ ურთიერთობებს პოსტკოლონიურ/კოლონიურ კონტექსტში აანალიზებს, როგორც კულტურულ იმპერიალიზმს და კულტურულ კოლონიზაციას, რომელიც განსაკუთრებით ლიტერატურულ ტექსტებში იჩენს თავს. მისი აზრით, რუსულ-ქართული ურთიერთობები განამტკიცებდა მითების/ილუზიების მძლავრ ქსოვილს და გულისხმობდა რუსულ-ქართული იდეოლოგიზებული მითის ფორმირების ფართო კონცეფციას, რომელიც ცდილობდა გარე გარემოებების ადაპტირებას კონკრეტული პოლიტიკური პროგრამის მიხედვით. რუსული ქართული მითის არსი ასეთია: ორი ქვეყანის - პატარა და დიდის, ერთმანეთთან დაკავშირება ქმნის, ერთი მხრივ, ერთსულოვან, კულტურული გაცვლისა და „ხალხთა მეგობრობის“ კლიშეს; ამავე დროს, ეს არის ორი ქვეყანა, რომელსაც იმპერიული ზეწოლის, ეროვნული იზოლაციისა და შეიარაღებული კონფლიქტების გამოცდილება ყოფს. ამგვარი მჭიდროდ დაკავშირებული ნარატივები ქმნის სისტემის მნიშვნელობას, რომელიც წლების განმავლობაში აღიბეჭდებოდა კულტურულ მეხსიერებაში და შეიძინა გარკვეული ემოციაც (Чхაიძე 2018, 12-13).

საბჭოთა კავშირს თავისი არსით კოლონიზატორ იმპერიად განიხილავს რუმინელი მეცნიერი ბოგდან სტეფანესკუ, რომელმაც საბჭოთა კავშირში ფუნქციონირებადი პოსტკოლონიური დისკურსები ტერმინოლოგიური ლექსიკონის სახით გამოსცა: „პოსტკომუნიზმი/პოსტკოლონიალიზმი: ძმოზა და დაქვემდებარება“ (2012).

ალექსანდრ ეტკინდის მონოგრაფია „შინაგანი კოლონიზაცია“ (2011) ასევე ასაბუთებს რუსეთის იმპერიის კოლონიზატორულ ფუნქციას. წიგნი, მართალია, ძირითადად მონარქიული რუსეთის იმპერიალისტური პოლიტიკის ანალიზს ეთმობა, თუმცა ზოგადი სახით აღნიშნულია ისიც, რომ საბჭოთა კავშირსაც ჰქონდა იმპერიული იდეოლოგია და, შესაბამისად, პოსტსაბჭოთა სივრცის ქვეყნები პოსტკოლონიურ საზოგადოებებად უნდა მივიჩნიოთ. ალექსანდრ ეტკინდი აღნიშნავს, რომ, მართალია, თავიდან მარქსის იდეებით გატაცებული ინტელექტუალებისთვის საბჭოთა კავშირი წარმოადგენდა ინსპირაციის წყაროს,

მაგრამ შემდგომ უკვე „საბჭოთა კავშირი მთავარ იმპერიალისტურ ძალად ჩამოყალიბდა, რომელიც კონკურენციას უწევდა სხვა გლობალურ ძალებს და თავისუფლად მოაზროვნე მარქსისტ ინტელექტუალებს საკუთარ იდეოლოგიას უქვემდებარებდა“ (Etkind 2011, 41). ეტკინდის მოსაზრებით, მიზეზი, რატომაც ჰგავს ერთმანეთს პირველი და მეორე სამყარო არის ის, რომ „მათ შეწყვიტეს მესამე სამყაროს მხარდაჭერა“ (Ibid, 41).

მადინა ტლოსტანოვა მონოგრაფიაში „პოსტკოლონიალიზმი და პოსტსოციალიზმი ლიტერატურასა და ხელოვნებაში: რეზისტენტობა და ხელახალი არსებობა“ (2017). გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ თანამედროვე პოსტსოციალისტურ და პოსტკოლონიურ ეტაპზე დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის იდეოლოგიური განსხვავებები, ერთი შეხედვით, უნდა გამარტივებულიყო. მას შემდეგ რაც საბჭოთა სოციალისტური მოდერნიზაციის პროექტმა მარცხი განიცადა, უნდა მომხდარიყო ამ გამოცდილების მუზეუმიზაცია და სოციალისტური გამოცდილების თაროზე შემოდება. მაგრამ ეს ასე არ მოხდა, რადგან სულ უფრო იჩენს თავს იმპერიული და კოლონიური კომპლექსები პოსტსაბჭოთა საზოგადოებებში და ააშკარავებს ძალის ასიმეტრიას, რომელიც მიემართება წინარე-სოციალისტურ მეხსიერებას და მითოლოგიას, რომელსაც თავისი ბნელი მხარე ჰქონდა. შესაბამისად, ამ სივრცეში დღევანდელი სიტუაცია ლიბერალურ კოლონიალიზმამდე შეიძლება განივრცოს (Tlostanova 2017,5). დეკოლონიურ პერსპექტივებზე კი 2018 წელს გამოცემულ წიგნში „რას ნიშნავს, იყო პოსტსაბჭოთა“, ტლოსტანოვას ანალიზით,

„პოსტსაბჭოთა სივრცის ყოფილ კოლონიებში განსაკუთრებით ცენტრალურ აზიასა და სამხრეთ კავკასიაში (მისი აზრით, საქართველო მნიშვნელოვანი გამოწვევისა) მდგომარეობა ბევრად განსხვავებულია. ამ ქვეყნებში პოსტკოლონიურ და დეკოლონიურ დისკურსებზე მსჯელობა პოლიტიკურად ტაბუდადებულია, რადგან ამ სივრცეზე საბჭოთა იმპერიის სიმბოლური ძალაუფლება და გავლენა კვლავაც მნიშვნელოვანია. აქედან გამომდინარე, აკრძალულია რუსეთისა და საბჭოთა კავშირის ნებისმიერი კრიტიკა და ხშირ შემთხვევაში დღემდე შენარჩუნებულია სიმპათიები რუსული სივრცის მიმართ. ამდენად, ეს ქვეყნები, შეიძლება ითქვას, წარსულით ცხოვრობენ, რომელიც უმეტესწილად მითოლოგიური და შეთხზულია“ (Tlostanova 2018, 5).

ამგვარი ვითარება კიდევ ერთხელ ადასტურებს საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა სივრცის და, საკუთრივ მხატვრული ლიტერატურის, სწორედ პოსტკოლონიური პერსპექტივიდან გაანალიზების საჭიროებას.

რაც შეეხება ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობას, პირველად პოსტკოლონიალიზმის მეთოდოლოგიით ქართული ლიტერატურული ტექსტების შესწავლის მართებულობის საკითხი დაისვა ბელა წიფურიას მიერ წერილში „ქართული ლიტერატურა კოლონიზაცია, მოდერნიზაცია ახალი პარადიგმები“ (2010). წერილში ავტორი საბჭოთა კავშირს რუსეთის იმპერიის სამართალმემკვიდრედ განიხილავს და მიიჩნევს, რომ

„საქართველოს კოლონიზაციასთან [...] და თვითიდენტიფიკაციის მისწრაფებასთან დაკავშირებული ნიშნები სპეციფიკურია, თუმცა მათი აღქმა საერთაშორისო კონტექსტში დაგვანახებს, რომ საქართველოს ვითარება თანხვდება იმ კანონზომიერებას, რომელიც წარმოჩნდება XX საუკუნის მსოფლიო დეკოლონიზაციის პროცესში სხვადასხვა ქვეყნებისა თუ რეგიონების კოლონიური გამოცდილების გააზრებისას“ (წიფურია 2010, 183).

ხოლო ქართული ლიტერატურის, როგორც კოლონიური ლიტერატურის, ნიშნებად გამოყოფს ქართული ლიტერატურის ნაციონალურ მისიაზე ორიენტირებულობას, რომელიც ამავედროულად რეზისტენტულ დისკურსსაც ავითარებს, ასევე კოლონიზებული საზოგადოებისათვის დამახასიათებელ ამბივალენტურობას: „მთელი ორსაუკუნოვანი პერიოდის მანძილზე ყველა კულტურული, თუ სოციალური პროცესი დაკავშირებული იქნება კოლონიურ ვითარებასთან. ეს კავშირი განსაზღვრავს ქართული ლიტერატურის, ერთი მხრივ, იმპერიული გავლენებისადმი რეზისტენტულ, მეორე მხრივ კი - მორჩილ, ამბივალენტურ ბუნებას (Ibid, 190), რაც ერთგვარად განაპირობებს ქართული ლიტერატურის როგორც კოლონიური საზოგადოების ლიტერატურის ბმას პოსტკოლონიურ სამყაროსა და ლიტერატურებთან.

პოსტკოლონიალიზმის მეთოდოლოგია კონკრეტულად პოსტსაბჭოთა პერიოდის ქართული სამწერლობო გამოცდილების ანალიზისას გამოყენებულია ნატალია სვანიძის მიერ კვლევაში „პოსტკოლონიური პერიოდის ქართულ-რუსული ურთიერთობები ქართულ მხატვრულ და პუბლიცისტურ პროზაში“ (2017).

„თუკი ქართული ლიტერატურის იდეურად გამაერთიანებელ პრობლემად საქართველოს თავისუფლებას, ნაციონალური იდენტობის შენარჩუნებასა და კულტივირებას მივიჩნევთ, მაშინ ნათლად დავინახავთ, რომ საქართველოს კოლონიზაციის ფაქტორის გათვალისწინება და მისი პოსტკოლონიური ინტერპრეტაცია გარდაუვალია. მის გარეშე ნაციონალური დისკურსის ძირითადი ნიშნულების კოლონიური რეფლექსია აზრს კარგავს და ვითარების დამღევის პერსპექტივას აუქმებს. თავდაპირველად რუსეთის ცარისტულ იმპერიაში, შემდეგ კი სსრკ-ში, როგორც რუსულ სახელმწიფოებრივ კონგლომერატში, ტრავმულ ისტორიული გამოცდილების გამო არსებობს დასახელებული თეორიის ლეგიტიმაციის საშუალება ქართულ სალიტერატურო სივრცეში“ (სვანიძე 2017, 20).

ტერმინ პოსტკოლონიურს პოსტსაბჭოთა ქართულ ლიტერატურულ პროცესზე მსჯელობისას იყენებს ასევე ირმა რატიანი წიგნში „ქართული ლიტერატურა და მსოფლიო ლიტერატურული პროცესი“ (2015). მართალია, ავტორი პოსტკოლონიური მეთოდოლოგიის მიხედვით, კონკრეტულ ლიტერატურულ ტექსტებს არ განიხილავს, მაგრამ ავტორის მიერ პოსტკოლონიურ კონტექსტში პოსტსაბჭოთა ქართული ლიტერატურის კატეგორიზება ადასტურებს საბჭოთა კავშირის კოლონიურ შინაარსს და მის გავლენასა საბჭოთა კავშირში შემავალ ერებზე მათ შორის ლიტერატურაზეც:

„პოსტმოდერნიზმი მსოფლიო მასშტაბით ახალ ნაციონალურ და კულტურულ იდენტობათა ძიებისა და აღმოჩენის წყაროდ იქცევა. ამ გამოწვევებს იღებს პოსტკოლონიურ ფაზაში გადანაცვლებული ქართული მწერლობაც და მართალია, გარკვეული დაგვიანებით, მაგრამ ძალზე საინტერესოდ უერთდება (რატიანი 2015, 190).

და ბოლოს შევნიშნავთ, რომ რობერტ იანგის მოსაზრებით, პოსტკოლონიური მეთოდოლოგიით მართებულია შესწავლილ იქნას ზოგადად მსოფლიო ლიტერატურა, მიუხედავად იმისა, რომელ გეოგრაფიულ, ეთნიკურ, რასობრივ ან კულტურულ არეალში იქმნება ის. რადგან პოსტკოლონიალიზმისათვის საინტერესოა ტექსტებით მოთხრობილი ყველა დომინანტური ნარატივი, ყველა მოყოლილი ისტორია, რომელიც მკითხველს შესაძლებლობას აძლევს ზეგავლენა მოახდინოს მათზე და შეცვალოს ისინი. პოსტკოლონიური მეთოდოლოგია

ყოველთვის ინტერესდება ე. წ. წინასწარგანზრახული, მიზანმიმართული ინტერვენციებით, ამიტომ ამ კუთხით, მას მჭიდრო კავშირი აქვს პოსტკოლონიურ თეორიასთან. ავტორის აზრით, სწორედ ეს არის მიზეზი იმისა, რომ ხშირად დებატები მიმდინარეობს იმის თაობაზე, თუ რა ქმნის პოსტკოლონიურ ლიტერატურას. რადგან მკითხველს, მკვლევარს, დაინტერესებულ პირს ინდივიდუალურად სრულიად თავისუფალად შეუძლია ჩართოს ნებისმიერი ლიტერატურული ტექსტი პოსტკოლონიალიზმში, თუ მას აქვს არგუმენტი, რომ ტექსტში პოსტკოლონიური ინტერესი ან პრობლემა არის დემონსტრირებული (Yang 2015, 217).

ყოველივე აღნიშნულის გათვალისწინებით, შესაძლებელია მივიჩნიოთ, რომ საბჭოთა პერიოდის ქართული ლიტერატურის კვლევა კოლონიური და პოსტკოლონიური პარადიგმით ქართული ნაციონალური იდენტობის გააზრების, ქართული მწერლობის მიერ დამუშავებული თვითიდენტიფიკაციის რეპრეზენტაციის ფორმებისა და შინაარსის ანალიზის, ასევე სხვა კულტურული დილემების კვლევისთვის, ყველაზე ადეკვატურ პერსპექტივას ქმნის.

II თავი. მე-20 საუკუნის დასაწყისში ნაციონალიზმისა და

ნაციონალური იდენტობის საკითხის გააზრება ქართულ

სამწერლობო სივრცეში

2.1. კოლონიზატორული რუსული იმპერიული გავლენებისგან

ნაციონალურ/კულტურული იდენტობის გამიჯვნის პროცესი ქართულ

პუბლიცისტიკაში

ჩვენი კვლევის ფარგლებში ნაციონალურ იდენტობაზე მსჯელობისას ვეყრდნობით ნაციონალიზმის თეორეტიკოსების შრომებს (ერნსტ გელნერი, ენტონი დევიდ სმიტი, ბენედიქტ ანდერსონი, ერიკ ჰობსბაუმი) და ნაციონალურ იდენტობას მოვიაზრებთ კულტურული იდენტობის პარადიგმაში. მათი კვლევები ცხადყოფს, რომ თითოეული ერი საკუთარ ნაციონალურ იდენტობებსა და ღირებულებებს კულტურული ფასეულობების ფორმირებითა და კულტურის მოხმარების მეშვეობით ქმნის. ენტონი დევიდ სმიტი წიგნში „ნაციონალური იდენტობა“ (2008) გვთავაზობს, რომ ნაციონალიზმი გაგებულ იქნას არა როგორც „შეგნებულ პოლიტიკურ იდეოლოგიებთან გაიგივებული მოვლენა, არამედ როგორც – კულტურულ სისტემასთან გათანაბრებული“ (სმიტი: 2008, 29). იგი გამოჰყოფს ნაციონალიზმის, როგორც კულტურის ფორმისა და იდენტობის ტიპის ისეთ სიმბოლოებს, როგორიცაა: საერთო იდეოლოგია, ენა, ისტორიული მითები, ცნობიერება და სიმბოლიზმი (სმიტი 2008, 114). ბენედიქტ ანდერსონის მიხედვით კი, ერი, ნაცია მიიჩნევა ინდივიდთა სიმბოლურ, წარმოსახვით ერთობად, რომელიც იდენტობების აზრსა და შინაარსს, ნაციონალურ სიმბოლოებსა და ღირებულებებს, უპირველესად, კულტურის მეშვეობით ქმნის. მისი აზრით, „კულტურის სფეროში ნაციონალური იდენტობა ვლინდება შეხედულებების, მითების, ღირებულებების, მოგონებების, ისევე როგორც ენის, სამართლის დაწესებულებებისა და დღესასწაულების მთელ სპექტრში“

(ანდერსონი 2003, 181). ნაციონალიზმისა და კულტურის ურთიერთგანპირობებულობაზე საუბრობს ასევე ერნსტ გელნერი თავის წიგნში „ერები და ნაციონალიზმი“ (2003), სადაც აღნიშნავს, რომ კულტურა და ნაციონალიზმი ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებული ცნებებია: „რა აზრიც არ უნდა გააჩნდეს თანამედროვე ადამიანს, იგი არის არა მეფის, მიწის თუ რწმენის ერთგული, არამედ კულტურის“ (გელნერი 2003, 46). ნაციონალიზმს ის განმარტავს როგორც „კულტურისა და სახელმწიფოს თანხვედრილობისათვის მებრძოლ, კულტურისთვის საკუთარი პოლიტიკური სივრცის გარანტიის მიმცემ ფენომენს“ (გელნერი 2003, 58).

ნაციონალიზმისა და ნაციონალური იდენტობის ეს განმარტებები გაზიარებულია პოსტკოლონიალიზმის თეორიაში. სტიუარტ ჰოლის მიხედვით, ნაციონალური კულტურა შედგენილია არა მხოლოდ კულტურული ინსტიტუტებით; ის, ასევე, აიგება გარკვეული სიმბოლოებითა და მათი რეპრეზენტაციით:

„ნაციონალური კულტურა გარკვეული სიმბოლოებითა და ღირებულებებით ქმნის ერის საზრისს, რომლის მეშვეობითაც ჩვენ შეგვიძლია გარესამყაროში საკუთარი თავის იდენტიფიცირება. ეს არის ნარატივი ჩვენ შესახებ, მეხსიერება, რომელიც აკავშირებს აწმყოს წარსულთან, ან - პირიქით“. ჰოლის განმარტების მიხედვით, ადამიანები ერთი კულტურის მატარებლად მიიჩნევიან, თუ ისინი სამყაროს აღქმასა და შემეცნებას ახდენენ ერთი და იმავე გზით, და სამყაროში არსებული სხვადასხვა სიმბოლოების ინტერპრეტირებას ახდენენ მსგავსად (Hall 2003,2).

დღესდღეობით სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია ისიც, რომ ქართულ ნაციონალურ იდენტობას უფრო კულტურული შინაარსი გააჩნია ვიდრე პოლიტიკური, თუმცა ამის მიზეზები დანახულია ქვეყნის ისტორიულ წარსულში: საუკუნეების განმავლობაში, სუვერენიტეტისათვის ბრძოლის ფონზე, ქართულ ნაციონალურ სააზროვნო სივრცეში დომინანტური როლი სწორედ კულტურას ეკისრებოდა, რადგან პოლიტიკურად ამის რესურსი არ არსებობდა. თუმცა სამეცნიერო ლიტერატურაში ისიც არის შენიშნული,

„რომ მე-19 საუკუნის უკანასკნელ და მე-20 საუკუნის პირველ ორ ათწლეულში ერის კულტურულმა გაგებამ თანდათანობით სულ უფრო მეტი პოლიტიკური

დატვირთვა შეიძინა. ქართველ ინტელექტუალთა დებატებში უპირველესად საქმე ეხებოდა არა ქართველის კულტურულ დეფინიციას, არამედ საქართველოს ეროვნულ მომავალს კავკასიაში, რუსეთის იმპერიასა და ევროპაში“ (ბრისკუ 2017).

მე-19 საუკუნის მიწურულსა და მე-20 საუკუნის დასაწყისს, ცხადია, თავისებური პოლიტიკური და კულტურული პრობლემები ახლდა თან. პირველი მსოფლიო ომის დასრულებამ გლობალური ცვლილებები და მსოფლიოს ახალი გეოპოლიტიკური გადანაწილება განაპირობა. კულტურის თვალსაზრისით, კი ეს იყო განვითარებული მოდერნულობის და მოდერნიზებული კულტურის ფორმირების ეტაპი, რომლის უკანაც იდგა კაპიტალიზმი, როგორც იდეოლოგია. ამასთანავე, ეს გახლდათ მემარცხენე იდეოლოგიური ნარატივის, მარქსიზმის ფორმირების ეპოქაც, რომელმაც განსაკუთრებული პოპულარობა მაშინდელი რუსეთის იმპერიის სივრცეში სოციალიზმისა და კომუნიზმის იდეოლოგიის სახით მოიპოვა. ამ პერიოდის ქართული პოლიტიკური და კულტურული კონტექსტის ფორმირებაც პირველი მსოფლიო ომის დასრულებით განპირობებული ისტორიული ვითრების შესაბამისად მიმდინარეობას, რომელმაც მნიშვნელოვანი შედეგები იქონია საქართველოზე, როგორც პოლიტიკურ ერთეულზე. სწორედ ამ ომის დასრულების შედეგად გამოწვეულმა პოლიტიკურმა რეალობამ გახადა შესაძლებელი 1918 წელს საქართველოს დამოუკიდებელ პოლიტიკურ ერთეულად გამოცხადება, რაც ქართული საზოგადოების ცნობიერებისათვის ფუნდამენტურად გარდამტეხი მოვლენა გახლდათ.

თუმცა კოლონიურ ეტაპზე საკმაოდ რთული იდეოლოგიური და კულტურულ/პოლიტიკური პროცესების ფონზე მიმდინარეობდა ქართველთა იდენტობის ფორმირების პროცესი და საზოგადოებრივი აზრის ჩამოყალიბება ქართველთა როლსა და ფუნქციაზე ლოკალურ, რეგიონულ თუ მსოფლიო კონტექსტში. ამ წინააღმდეგობებისა და სირთულის მთავარი განმაპირობებელი კი ქვეყნის კოლონიური სტატუსი გახლდათ.

ბუნებრივია, რუსეთის იმპერია, როგორც კოლონიზატორი ძალა, მაშინდელი საქართველოსთვის პოლიტიკურ და კულტურულ ცენტრს წარმოადგენდა. ქართულ სინამდვილეში ნაციონალური იდენტობისა და ნაციონალიზმის როგორც იდეოლოგიის ფორმირება მე-19 საუკუნეში სწორედ რუსეთის პოლიტიკური და

კულტურული ცენტრისგან გამიჯვნის მცდელობის პირობებში ყალიბდებოდა. ეს პროცესი განსაკუთრებით თანმიმდევრული და შედეგზე ორიენტირებული ილია ჭავჭავაძისა და თერგდალეულთა თაობის თაოსნობით გახდა. მათი საქმიანობა როგორც ლიტერატურულ, ისე საზოგადოებრივ-პრაქტიკულ მოღვაწეობასაც გულისხმობდა, როგორცაა ადგილობრივი საზოგადოებრივი ინსტიტუტების ჩამოყალიბება: ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების დაარსება (1879), ქართული დრამატული საზოგადოების დაარსება (1881), ქართული ჟურნალ-გაზეთების გამოცემა („საქართველოს მოამბე“ (1863). „ივერია“ (1877)), სათავადაზნაურო ბანკის დაარსება (1890) და სხვა. ამ ფართო საქმიანობის მიზანი იყო ლოკალურ გარემოში, საზოგადოების ცნობიერებაში შექმნილიყო გარკვეული ფუნდამენტი, რომლის საფუძველზეც, შესაბამის პოლიტიკურ გარემოებებში შესაძლებელი გახდებოდა ნაციონალური თავისუფლების მოპოვება. ამ პროცესს, ცხადია, მათი მხატვრული და პუბლიცისტური შემოქმედებაც უწყობდა ხელს. ქართველ სამოციანელთა მცდელობა ქართული ნაციონალური ცნობიერების ფორმირებას საერთო მამულის, ქართული ენის და სარწმუნოების ნიშნით იდენტიფიცირებას გულისხმობდა. სწორედ ეს მარკერები აიტაცა ქართველმა ხალხმა და გახდა ნაციონალური იდენტობის გამომხატველი. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ამ ტრიადაში სარწმუნოებას უპირატეს მნიშვნელობას არ ანიჭებდა თავად ილია, რათა აღმოსავლური იმპერიების გავლენისაგან გათავისუფლებული ეთნიკურად ქართველი მოსახლეობისთვის განსხვავებული რწმენა ნაციონალური სივრციდან მარგინალიზაციის საფუძველი არ გამხდარიყო. მოსახლეობის ამ ნაწილში განსაკუთრებული სიმძაფრით ცოცხლობდა ისტორიული სამშობლოს ხსოვნა. შესაბამისად, სხვა სახელმწიფოს საზღვრებში ცხოვრება და განსხვავებული რწმენა მათ ქართულ სახელმწიფოებრივ სულისკვეთებაზე გავლენას არ ახდენდა. მათი მხრიდან არსებობდა სურვილი ქართული სახელმწიფოს შენებაში მიეღოთ მონაწილეობა. ასე, რომ მართალია, ქართველი ხალხის ცნობიერებაში რუსეთი, ერთი მხრივ, მხსნელი იყო უპირველესად მუსულმანური საფრთხეებისგან, მაგრამ ამავე დროს საზოგადოებრივი აზრის მესვეურებს გააზრებული ჰქონდათ, თუ როგორი

მიდგომები უნდა ჰქონოდათ რუსეთის იმპერიის ქოლგის ქვეშ განსხვავებული რელიგიური მრწამსის ეთნიკურად ქართველი საზოგადოების ინტეგრირებისთვის.²²

თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ უკვე მე-19 საუკუნის 80-იანი წლებიდან ილიას მიერ შემოთავაზებული ნაციონალური მარკერები ჩვენი საზოგადოების იდენტობას ცალსახად აღარ გამოხატავდა, რადგან ამ პერიოდიდან ილიასეული ნაციონალური ნარატივს იდეოლოგიას მკვეთრად დაუპირისპირდა სოციალიზმი და ქართველი სოციალ-დემოკრატები. ცხადი იყო, რომ ქართულ საზოგადოებას, როგორც ნაციის ერთობას, მხოლოდ მამულის, ენისა და სარწმუნოების ძირითად მაიდენტიფიცირებელ მარკერებად აღიარება ვერ გააერთიანებდა. მანანა შამილაშვილი მიიჩნევს რომ მეოცე საუკუნის დასაწყისის ქართული პუბლიცისტიკის ანალიზი სწორედ კონცეპტუალური წინააღმდეგობების ჭრილში უნდა განვიხილოთ. ამ პროცესის უმთავრესი ნიშანია ეროვნულ-დემოკრატიული და სოციალისტური იდეოლოგიების გამტარებელ პარტიულ დაჯგუფებებს შორის მსოფლმხედველობრივი დაპირისპირება (შამილაშვილი 2016, 423).²³ სოციალ-დემოკრატთა პოლიტიკური შეხედულებების თანახმად, საზოგადოებრივი საქმიანობის საწყის ეტაპზე ქართული სახელმწიფოს დამოუკიდებელ პოლიტიკურ ერთეულად არსებობის საკითხი არ განიხილებოდა, ისინი რუსული პოლიტიკური სივრცისგან გამიჯვნის შესაძლებლობას არ უშვებდნენ და ქვეყნის მომავალს კვლავ ყოფილი კოლონიზატორი ქვეყნის პოლიტიკურ და კულტურულ სივრცეში მოიაზრებდნენ. ასეთი მიდგომა კი თავისთავად კვლავ რუსულ კოლონიურ ცენტრთან მარგინალურ პოზიციებზე დარჩენას და ქართულ კულტურისა და ცნობიერების დომინანტურ ძალასთან სუბორდინაციულ ურთიერთობაში მოქცევას განაპირობებდა. სწორედ ამ ორი პოლიტიკური ძალის და ორი განსხვავებული საზოგადოებრივი აზრის ჭიდილის ფონზე მიმდინარეობდა კულტურული, ლიტერატურული და პოლიტიკური პროცესები ამ პერიოდის საქართველოში.²⁴ ამ

²² საყურადღებო შეხედულებებია მოცემული ამ თემაზე ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის მიერ გამოცემულ კრებულში „ქართველი ერის დაბადება;“ ასევე ბელა წიფურიას ლექციაში ილია ჭავჭავაძის შესახებ <http://online.iliauni.edu.ge/ka/lecture/ilia-chavchavadzis-shesaxeb/16/transcript/nawili-iii/53>

²³ ავტორი ამ პერიოდის პუბლიცისტიკას აჯგუფებს სოციალ-დემოკრატიული პროფილის, სოციალ-ფედერალისტური პროფილის და მოდერნისტული შინაარსის ლიტერატურულ გამოცემებად

²⁴ თუმცა ნოე ჟორდანია თავის ავტობიოგრაფიაში „ჩემი წარსული“ მიუთითებს, რომ სოციალიზმის მისეული გაგება რუსულ სოციალიზმს არ ეფუძნებოდა და გაცილებით მეტი საერთო ჰქონდა ევროპულ სოციალიზმთან; ხოლო საზოგადოებრივი საქმიანობის საწყის ეტაპზე, მათი პოლიტიკური

პროცესს გულისხმობს არჩილ ჯორჯაძე როდესაც ეროვნების საკითხზე მსჯელობს წერილში „ეროვნული პრობლემა საქართველოში“:

„დღეს ეროვნული პრობლემა არა მარტო თეორიულ და რომანტიულ ინტერესს წარმოადგენს, არამედ სამკვიდრო-საციცოცხლო საგანს, იმისთანა რამ საგანს, რომელიც ყოფს ქართველ ინტელიგენციას ორ დიდი ბანაკად. დღეს ჩვენს საზოგადოებაში სხვადასხვა კლასიფიკაციის საფუძველად ეროვნული პრობლემა გახდა. არავინ დაეძვბა, თუ რა მსოფლმხედველობის პატრონი ხართ საზოგადოდ, რა თვალთ უყურებთ შრომის ორგანიზაციის საქმეს, რა გიყვართ ხელოვნებაში და რას ეძებთ, რას ესწრაფვით სიცოცხლეში. ყოველივე ეს დღეს საინტერესო არ არი. საინტერესოა მხოლოდ ერთი რამ, სახელდობრ ის, თუ როგორ გესმით ეროვნული პრობლემა. ავტონომისტი ხართ თუ ავტონომიის მოწინააღმდეგე. ამაყად ატარებთ ქართველი კაცის სახელს, თუ სირცხვილით იწვით, რომ განგებამ ქართველად გშობა და ქართულ ენაზე მოსაუბრე ადამიანად გაგაჩინათ“ (ჯორჯაძე, 2010).

ციტატა ცხადყოფს, რომ ნაციონალური იდენტობის და ქვეყნის მომავალი პოლიტიკური სტატუსის განსაზღვრის საკითხი პრობლემის სახით არსებობდა ქართველი საზოგადოების წინაშე და განაპირობებდა საზოგადოებრივ-კულტურულ და პოლიტიკურ პროცესებს. *მოვლენების მთელი ეს დინამიკა, ჩვენი აზრით, პოსტკოლონიალიზმის თეორიის საფუძველზე, საყურადღებო დასკვნების გაკეთების შესაძლებლობას იძლევა. კერძოდ, აღნიშნული პროცესების გასაანალიზებლად, ჩვენ ვეყრდნობით კოლონიზაციის ტრავმის, ჰეგემონური რეპრეზენტაციისა და მიმიკრიის კონცეფციას.*

პოსტკოლონიალიზმის თეორიაში ჰეგემონური რეპრეზენტაცია განიმარტება როგორც კოლონიზატორის მიერ მიტაცებული დისკურსული სივრცე, რომელიც მოქცეულია გარკვეულ დროით ისტორიულ ჩარჩოში და საკუთარ თავში მოიცავს

მოდრაობის მიერ პოლიტიკური ავტონომიის მოთხოვნის უგულვებელყოფა განპირობებული გახლდათ საზოგადოებრივი პროცესების მათეული ანალიზით: ისინი, ერთი მხრივ, ვერ ხედავდნენ საზოგადოებაში ქვეყნის პოლიტიკური დამოუკიდებლობისთვის ბრძოლის მზაობას და, ამავდროულად, არ სურდათ, სოციალისტური მიზნებისთვის ბრძოლისთვის დამატებით ნაციონალური საკითხი მიემატათ, რადგან მიიჩნევდნენ, რომ ეს მათ ძალებს დაქსაქსავდა. ამიტომ მხოლოდ მოგვიანებით შეიტანეს საკუთარ პროგრამაში ავტონომიის მოთხოვნა.

როგორც თეორიულ პოლიტიკურ ცოდნას, ასევე ძალაუფლებასაც. კოლონიზატორ ძალას, როგორც კულტურულ და პოლიტიკურ ცენტრს, ჰეგემონური რეპრეზენტაციის მეშვეობით, შესაძლებლობას აქვს, მთლიანად ჩაანაცვლოს ადგილობრივი ცოდნა და კულტურა ან შეეცადოს, შეცვალოს ადგილობრივი კოლონიზებული ცოდნა მისთვის ხელსაყრელი პოლიტიკური ცოდნით (Bhabha 2003, 42). ეს მახასიათებელი, ცხადია, რუსული იმპერიული პოლიტიკის ნაწილიც გახლდათ, დაწყებული ჯერ კიდევ 1801 წლიდან, მას შემდეგ, რაც რუსეთის იმპერიამ ქვეყნის ანექსია განახორციელა. მეცხრამეტე საუკუნის პირველ ათწლეულებში ქართველი არისტოკრატია ნაციონალურ/პოლიტიკური ფუნქციის გარეშე დარჩა, არ არსებობდა შიდა საგანმანათლებლო სისტემა, სასწავლებლებში საგანმანათლებლო პროცესი რუსულად ხორციელდებოდა, ახლადდაფუძნებული გაზეთები მხოლოდ რუსულენოვანი იყო. ბჰაბჰას მიხედვით, კოლონიზებული სუბიექტის „ნორმალიზებისთვის“ კოლონიზატორი ძალა მიმართავს იმგვარ პოლიტიკას, რომ კოლონიური საზოგადოება საკუთარ თავისუფლებას, უპირველესად, ენის ჩანაცვლების მეშვეობით დააშოროს. ამიტომ კოლონიზატორი ძალა უწინარესად ლოკალური ენის დისკრიმინაციას ახდენს და შემდგომ უკვე შესაძლებელი ხდება, საკუთარი წესების მიხედვით, მათთვის ხელსაყრელი პოლიტიკური ცოდნის წარმოება (Bhabha 2003,123). ცხადია, ეს მეთოდი გამოყენებული იყო რუსეთის იმპერიის მიერაც. საქართველოში ოფიციალური სახელმწიფოს ფუნქციონირებისა და განათლების მიღების ენა რუსული გახლდათ. ქართულ სივრცეში არსებობდა რუსული განათლება და ისიც მხოლოდ საზოგადოების გარკვეული წარჩინებული ფენისთვის გახლდათ ხელმისაწვდომი. გვყავდა რუსულგანათლებამიღებული ელიტა, რომელიც იცნობდა კოლონიზატორი ქვეყნის ისტორიას, ენას, კულტურას ხოლო ლოკალური ქართული ცოდნა მთლიანად უგულვებელყოფილი ან მიუწვდომელი გახლდათ ქართველი საზოგადოების რიგითი წევრებისთვის²⁵. სწორედ ამ პოლიტიკის შედეგებზე საუბრობს გერონტი ქიქოძე წერილში „ენა და ეროვნული ენერგია“, რომელიც 1914 წელს „სახალხო ფურცელში“ დაიბეჭდა.

„სალი აზროვნება ყოველთვის განსაზღვრული, ნათლად გამოკვეთილ ენის ტერმინებში ყალიბდება, დღევანდელი ქართველობა კი არ ხმარობს ასეთ

²⁵ იმპერიული საგანმანათლებლო სისტემის მანკიერი მხარეები აღწერილია აკაკი წერეთლის ავტობიოგრაფიულ მოთხრობაში „ჩემი თავგადასავალი“

განსაზღვრულ ენას. ამიტომ მისი აზროვნება უფორმო და უენერგოა. გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ დღეს არ არსებობს ძლიერი, ფართო მასშტაბის ქართული აზროვნება. იოანე პეტრიწის, შოთა რუსთაველის, ვახტანგ მეექვსისა და დავით გურამიშვილის მემკვიდრეები იშვიათად სცილდებიან პაწია ესკიზებსა, მინიატურებსა და კუპლეტებს და უზომოდ იტანჯებიან, როცა რაიმე შემთხვევა მათგან მეტ გონებრივ ენერგიას მოითხოვს“ (ქიქოძე, 1914).

საზოგადოების ფართო მასები, შეიძლება ითქვას, ორმაგად კოლონიზებული იყვნენ, ერთი მხრივ, გარე კოლონიზატორი ძალის, რუსეთის იმპერიისა და ამავე დროს ადგილობრივი არისტოკრატის/თავადაზნაურთა მიერ²⁶. შესაბამისად, კოლონიზაციის საწყის ეტაპზე ქართულ სივრცეში არ არსებობდა არანაირი ინსტიტუცია, რომელიც შექმნიდა პირობებს, რომ ქართულ საზოგადოებას თვითიდენტიფიცირება მოეხდინა, როგორც ერთიანი ნაციონალობის მქონე, ერთი კულტურის მატარებელი საზოგადოების წევრებს²⁷. ლოგიკურია, რომ ამგვარმა პოლიტიკურმა პროცესებმა ქართულ კოლონიზებულ კულტურში წარმოშვა თვითიდენტიფიკაციის კრიზისი, რაც ცხადია, როგორც წესი, ყველაზე თვალსაჩინოდ ლიტერატურულ/პუბლიცისტურ ტექსტებში ჩანს. შეიძლება ითქვას, მთელი მე-19 საუკუნის დასაწყისის ქართული ლიტერატურა განიცდის იდენტობის კრიზისს.

არჩილ ჯორჯაძე 1908 წელს დაბეჭდილ წერილში „ურწმუნო მწერლებს“ აღნიშნავს, რომ არსად ჩანს „ერის შემოქმედებითი მუშაობის“ პროცესი და „მოდუნებულია ტემპი დამაბუნებელი საზოგადოებრივი მოძრაობისა გამანადგურებელ შთაბეჭდილებას ახდენს ქართველი ადამიანის ცნობიერებაზე“ (ჯორჯაძე 1989, 5). მიზეზი კი გახლავთ ის გარემოება, რომ აწმყოში ქართველისთვის, როგორც დამოუკიდებელი ნაციონალობის მქონე პირისთვის, ადგილის პოვნა,

²⁶ 1860-იანი წლების დამდეგს სწორედ ასეთი ვითარება ხვდება ასპარეზზე გამოსულ ახალ თაობას. აქედან მოდის ილიას წუხილიც „არიან თავადნი, აზნაურნი, მღვდელნი, ვაჭარნი, გლეხნი, ჩინიანნი და უჩინონი ყველანი არიან, ქართველი კი არსად არის. თავადს აზნაური სძულს, აზნაურს - თავადი, გლეხს ორივე... ნუთუ ესენი ქართველნი არიან, ერთი დედის - საქართველოს ოჯახის შვილნი...“ (ჭავჭავაძე 1991, 163)

²⁷ სიტუაცია გარკვეულწილად შეიცვალა ვორონცოვის მეფისნაცვლობის პერიოდში, როდესაც დაარსდა ადგილობრივი თეატრი, ოპერა დ ა. შ. თუმცა ეს პროცესები ქართული კულტურის გასაძლიერებლად არ ხორციელდებოდა. მათი მიზანი იყო შეექმნათ რუსიფიცირებული ელიტა.

ფაქტობრივად, შეუძლებელია. მთელი ეს პროცესი წარმოშობს და აჩვენებს აშკარა და ცხად „განსხვავებებს“ კოლონიზებულ და კოლონიზატორ კულტურებს შორის.

ჰომი ბჰაბჰას მიხედვით, სწორედ ამგვარი კოლონიური ვითარება ქმნის შესაძლებლობას, კოლონიზებულ კულტურებში მიმიკრიის პროცესი ჩამოყალიბდეს: „კოლონიზატორი ძალის რეფორმატორული ცივილიზებული მისია ერთგვარი მაიმულებელი მზერით წარმოშობს კოლონიურ იმიტაციას კოლონიზებულ კულტურებში²⁸ (Bhabha 2003, 122). საინტერესოა, ასეთ პირობებში როგორ ფუნქციონირებს კოლონიზებული კულტურა. ბჰაბჰას მიხედვით, ისინი იზიარებენ კოლონიზატორ კულტურასთან საერთო დისკურსულ სივრცეს, საიდანაც ლოკალურ გარემოში გადმოაქვთ ამბივალენტური მიმიკრიები (თითქმის იგივე, მაგრამ არა ნამდვილი), რომელსაც არ აქვს შესაძლებლობა ან რესურსი, დაშალოს კოლონიზატორის დისკურსი და შედეგად ვიღებთ ე. წ. გარდაქმნილ გაურკვევლობას, რომელიც კოლონიურ სუბიექტს განუსაზღვრავს „ნაწილობრივ ყოფნას“ - „ნაწილობრივი“ გულისხმობს არასრულყოფილ ან წარმოსახვით არსებობას (Bhabha 2003, 123). ამგვარი პროცესი, ცხადია, კოლონიზებულ სუბიექტს თავის არსს აშორებს და იქმნება განსხვავებული დისკრიმინაციული იდენტობები, აგებული ტრადიციული კულტურული ნორმებისა და კლასიფიკაციების უგულვებელყოფით. მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ გასული საუკუნის დასაწყისში კოლონიზატორი ძალის ამგვარი პოლიტიკა გააზრებული ჰქონდა ქართველი საზოგადო მოღვაწეების ნაწილს. შესაბამისად, ისინი ცდილობდნენ, გაეაქტიურებინათ ადგილობრივი რეზისტენტული დისკურსი - ერთი მხრივ, სოციალურ-პოლიტიკური ვითარების ანალიზით, მეორე მხრივ, ლოკალური ადგილობრივი ცოდნისა და კულტურულ-შემოქმედებითი პროდუქციის შექმნით. ეს პროცესი მე-19 საუკუნის 60-იანი წლებიდან გააქტიურდა, ხოლო კოლონიზატორის იმპერიალისტური პოლიტიკის ანალიზი განსაკუთრებით ინტენსიური მსჯელობის საგანი მეოცე საუკუნის

²⁸ თუ ინდურ კულტურაში ეს ქმნის ინგლისელისა და გაინგლისელებულის ოპოზიციას, ჩვენ შემთხვევაში იქმნება რუსისა და გარუსებულის - რუსიფიცირებულის ოპოზიცია. ბჰაბჰას მოაქვს ბრიტანულ სივრცეში შექმნილი სტერეოტიპები, მაგალითად, „შავი მაიმუნი“ (ფერადკანაიანის აღსანიშნად), „მატყუარა აზიელი“ - და. ა. შ. ქართული გამოცდილებიდან შეგვიძლია დავასახელოთ „ლოთი ქართველი“, „ზარმაცი ქართველი“ „უპასუხისმგებლო“ „დარდიმანდი“ ქართველი და ა. შ. რაც შიდა სივრცეშიც დამკვიდრებული სტერეოტიპი გახლდათ, ერთ-ერთი პირველი ვინც შეეცადა ამ სტერეოტიპის მაქსიმალიზაციას და ამ ფორმით მის დარღვევას, ილია ჭავჭავაძე იყო, ამის დასტურია მისი მოთხრობა „კაცია ადამიანი?!“

დასაწყისიდან გახდა. ამ კუთხით განსაკუთრებით გამოირჩეოდა ილია ჭავჭავაძის ირგვლივ შემოკრებილი, საერთო მსოფლმხედველობის გარშემო გაერთიანებული ინტელექტუალთა წრე.

არჩილ ჯორჯაძეს მიაჩნია, რომ ქართული მწერლობის დაქვეითების მიზეზები მის პოლიტიკურ სტატუსსა და სოციოკულტურულ თუ ეკონომიკურ ცხოვრებაში უნდა ვეძებოთ, რადგან მწერლობა მხატვრულ სახეებს რეალური ცხოვრებიდან იღებს. სწორედ კოლონიური ვითარებიდან გამომდინარე, რეალურ სამყაროში ადგილობრივი საზოგადოებრივი ცხოვრება და საზოგადოებრივი პროცესები სათანადოდ ვერ ვითარდება, შესაბამისად, მწერალიც ვეღარ წერს დამაჯერებლად: „ჩვენი განათლებული წრეები სამხატვრო შემოქმედებით მასალას არ იძლევიან, რადგან ამ წრეებში აღარ არის ორგანო, რომლითაც შესაძლებელი იქნებოდა ჩახედვა ადამიანის სულში აღარ არის აზრის და ფსიხიური შემოქმედების გამომსახველი ორგანო, ენა“ (ჯორჯაძე 1989, 10). მას მიაჩნია რომ ჩვენ გვესაჭიროება „სინთეტიური სურათი ქართული ცხოვრებისა, დროა ვნახოთ ჩვენი თავი ვინცა ვართ მხატვრულ ნაწარმოებში“ (ჯორჯაძე 1989, 37-38). წერილში „ქართველი ინტელიგენციის ისტორია“ არჩილ ჯორჯაძე რუსეთის იმპერიალისტური პოლიტიკის გავლენებსა და ქართული აზროვნების განვითარების ისტორიას აფასებს. ხოლო წერილში „მეოთხმოციანნი და „მეოთხმოდგაათიანნი“ - მასალები ქართველ ინტელიგენტთა ისტორიიდან“ ქართული საზოგადოებრივი ისტორიის შესწავლის საკითხის აუცილებლობაზე წერს და თავადაც განიხილავს იმ პერიოდში მიმდინარე საზოგადოებრივ პროცესებს „არა გავექვს შემუშავებული არა მარტო ისტორია ქართული აზროვნებისა, ცალკე ეპოქებიც კი ცნობაში მოყვანილი არ არიან და კრიტიკულის ნათელით გაშუქებული“ (ჯორჯაძე 1989, 315).

ქართულ კულტურაზე რუსული იმპერიალისტური პოლიტიკის გავლენების საინტერესო ანალიზი აქვს მოცემული მიხაკო წერეთელს.²⁹ ამ შემთხვევაში ჩვენთვის საყურადღებოა წერილი „ქართული სოციალიზმი და ეროვნული საკითხი,“ რომელიც 1910 წელს არის გამოქვეყნებული. აღნიშნულ წერილში ავტორი სვამს კითხვას და

²⁹ მიხაკო წერეთელი თავდაპირველად ანარქისტულ შეხედულებების იზიარებდა, თუმცა მოგვიანებით საკუთარ მოსაზრებებს გადახედა და სწორედ ილიასეული მსოფლმხედველობა და ღირებულებები გაიზიარა. მონოგრაფიაში „ერი და კაცობრიობა“ აღწერილი აქვს, თუ როგორ მიმდინარეობდა მისი მსოფლმხედველობის განვითარების პროცესი.

გვთავაზობს საკუთარ ანალიზს, თუ რატომ გახდა ლოკალურ ქართულ სივრცეში ნაციონალური იდეის გარშემო საზოგადოების ფართო მასების შემოკრება რთული და წინააღმდეგობრივი პროცესი. *ავტორი პრობლემას სწორედ რუსული კოლონიზატორული იმპერიული დისკურსის საშუაშ გავლენებში ხედავს.* კერძოდ, ავტორის აზრით, ქართველი ინტელიგენციის დიდი ნაწილი, კოლონიზატორი ძალის ჰეგემონური რეპრეზენტაციის გავლენით, რუსიფიცირებული გახლდათ, რაც თავისთავად ქართული საზოგადოებრივი აზრის განვითარების პროცესზეც აისახებოდა.

„მთელი საუკუნის განმავლობაში ცდილობდნენ გაეწყვიტათ ძაფი მეხსიერებისა ჩვენს აწმყოსა და წარსულს შორის. ამით ჩვენი სულიერ ცხოვრება ისეთ პირობებში ჩააყენეს, რომ შეგნება ჩვენი ეროვნული ორგანული ცხოვრებისა, მისი ზრდისა, მისი აწმყო მდგომარეობისა და მომავლის სასურველი მისწრაფებისა შეუძლებელ ჰყვეს და მრავალ ქართველსაც მარტო გვარიდა შერჩა ქართული, ხშირად ისიც ბოლოში შეკვეცილი და „ოვად“ გარდაქმნილი, იგი ცუდი ქართულით მოლაპარაკე და რუსულის არ მცოდნე რაღაც უცნაური არც რუსი, არც ქართველია“ (წერეთელი 1990, 20).

რუსულმა განათლებამ ადგილობრივ სივრცეში წარმოშვა მიმზადებული, მიმიკრიული რუსული მიმდინარეობის ამჟამი ლოკალური დისკურსი და ავტორის აზრით, სწორედ ამგვარი პოლიტიკის შედეგია, რომ ქართველი საზოგადოების რიგითმა წევრებმა ავტონომიის არსი და მნიშვნელობა სათანადოდ ვერ შეაფასეს. ქართული საზოგადოების წევრები იზიარებდნენ სოციალიზმის იმ იდეას, რომელიც ასევე რუსულ გავლენას განიცდიდა:

„რუსულმა მიმართულებამ რუსული სული დატოვა. ხალხმა აგრეთვე რუსული სოციალიზმი შეითვისა და წარმოიდგინა იგი ნამდვილად საერთაშორისოდ და მოხდა საშინელი სასწაული - საქართველოში ინტერნაციონალიზმი რუსის ცენტრალიზმად გარდაიქმნა - უსოციალიზმოდ და უინტერნაციონალიზმოდ“ (წერეთელი 1990, 20) .

კოლონიზატორი ძალის ამგვარმა იმპერიალისტურმა პოლიტიკამ ლოკალურ კულტურში შექმნა *ამბივალენტური ცოდნა, რომლებიც იმგვარ მოდელებს*

აწარმოებდა, რომელთა მიხედვითაც, ადგილობრივი საზოგადოების რეალური ცხოვრება და სურვილები ჩანაცვლებული უნდა ყოფილიყო მხოლოდ და მხოლოდ მიმიკრიული ცოდნითა და მისწრაფებებით. შესაბამისად, ქართველი საზოგადოების ნაწილი ცდილობს კოლონიზატორი რუსული კულტურიდან აღებული დისკურსების მორგებას ადგილობრივი ყოფისთვის. ბჰაბჰას მიხედვით, ეს არის კოლონიზებული კულტურების რევერსული სურვილი, ლოკალური ყოფა შეუსაბამონ კოლონიზატორის რეალობას; თუმცა, გამომდინარე იქიდან, რომ ისინი მხოლოდ მიმიკრიებს წარმოადგენენ, მათი მცდელობები მხოლოდ და მხოლოდ ხაზს უსვამს განსხვავებებს ამ ორ რეალობას შორის (Bhabha 2003,126).

მიხაკო წერეთელი კი ამგვარი კოლონიური მიმიკრიული დისკურსის მსხვერპლის პოზიციაში მოიაზრებს სწორედ ქართველ სოციალ-დემოკრატებს, რომლებიც ქვეყნის ავტონომიის საკითხს დიდ მნიშვნელობას არ ანიჭებდნენ თავიანთ პოლიტიკურ პროგრამაში. იგი, ზოგადად, ქართველი სოციალისტებისა და სოციალიზმის სისუსტედ კოლონიზებულთათვის დამახასიათებელ მეტონიმიურ საარსებო სივრცეში ცხოვრების გამო მათ მიერ სოციალიზმის სრული სურათის დანახვის შეუძლებლობას მიჩნევს. განსაკუთრებით მკაცრია საზოგადოების იმ ნაწილზე, რომელთაც სოციალ-დემოკრატიული მსოფლმხედველობა, როგორც იდეოლოგიური მოძღვრება, რუსულ სივრცეში შეისწავლეს. საკითხის ზედაპირულმა შესწავლამ მათი სახით ქართული მიმიკრიული ჰიბრიდული იდენტობა შექმნა, საზოგადოების ამ ნაწილს საკითხის სიღრმისეული არსის წვდომის უნარი არ გააჩნდა, ამიტომ ყველაფერი, რაც ნაციონალურ საკითხს ეხებოდა, ცალსახად უარყოფით მოვლენად მიიჩნიეს, რადგან ნაციონალურ საკითხებზე უმეტესწილად წარჩინებული ფენა საუბრობდა. კერძოდ, ის ამბობს,

„ქართველი ჩავარდება ხოლმე ამ საზოგადო იდეათა მორევში და უმეტეს შემთხვევაში ვერავითარ ორიგინალურ კრიტიკას ვერ უწევს ამ მიმართულებასა. ამიტომ იგი ან სხვისი კრიტიკით კმაყოფილდება ან დოგმატურად ირწმუნებს ხოლმე ამ უკიდურეს სხვისი შოვინიზმის თეორიებს, რომელიც მას გულწრფელ სოციალიზმად ეჩვენება: ორივე შემთხვევაში იგი შეიძლება გულწრფელი, მაგრამ ყალბი მოძღვრებით ჩამოდიხს ხოლმე ჩვენში. მას ფიქრადაც არ მოსდის ყოველივე ამის განსჯა

თავისი ქვეყნის მდგომარეობის თვალთახედვით, რადგან ქართული ცხოვრებით არასდროს უცხოვრია და განა მარტო სოფელში ცხოვრება და ქართულად ლაპარაკია ქართულად ცხოვრება, იგი სულიერად განცდაა ქართველი ერის მთელი ისტორიისა მისი სულისკვეთებისა და მისი მისწრაფებისა. რადგან უცხოეთში შეთვისებული იდეალი მას ჭეშმარიტება ჰგონია და ყოველი კერძო შემთხვევისთვის ქართული წარსული და თანამედროვეობა არ ეთანხმება ამ უცხოეთში შეთვისებულ იდეალს, თამამად და გულწრფელად წამოიძახებს წარსული მეზიზღება და აწმყო მეჯავრებაო (წერეთელი 1990, 20).³⁰

მოცე საუკუნის დასაწყისში ქართველი კრიტიკოსები აქტიურად ცდილობენ, ქართული ლიტერატურული ტექსტები გაენალიზებინათ - გამოეცალკეებინათ რეალურად ღირებული და მნიშვნელოვანი ტექსტები რუსული იმპერიული ჰეგემონური რეპრეზენტაციის გავლენით შექმნილი პროდუქციისგან და ამით თანდათანობით მოეხდინათ რუსული კულტურული ცენტრის ჩანაცვლება. არჩილ ჯორჯაძე მიიჩნევს, რომ

„ჩვენი ლიტერატურა ღარიბი ლიტერატურაა. ამას ჩვენ ყველანი ვგრძნობთ. განსაკუთრებით კი საგრძნობელია ჩვენი ლიტერატურის სიღარიბე იმათთვის ვინც სხვა ენების უცოდინრობის გამო უნდა დაკმაყოფილდეს ქართული ბეჭდვითი სიტყვის შინაარსით. რაც შეეხება საყმაწვილო წიგნებს და მეცნიერების დარგებს, აქ ჩვენი სიღარიბე სამარცხვინოდ თვალსაჩინოა. ამ ჩვენ გაჭირვებას უნდა ვუშველოთ თვითოეულად კი არა საერთოდ, შეთანხმებულად“ (ჯორჯაძე 2010, 16).

ქართველ საზოგადო მოღვაწეთა მიერ იმპერიალისტური პოლიტიკის ამგვარი ანალიზი აჩვენებს, რომ გასული საუკუნის დასაწყისში ქართული საზოგადოების ნაწილი რეალურად და ადეკვატურად აფასებს რუსული კოლონიზაციის გავლენებს ადგილობრივ ქართულ კულტურასა და იდენტობაზე. ამდენად, მათი მცდელობაა, საკუთარი საქმიანობით შექმნან ალტერნატიული რეზისტენტული დისკურსი და დაუპირისპირდნენ ამგვარ პოლიტიკას. თუმცა ეს მარტივი პროცესი არ გახლდათ, რადგან კოლონიზაციის ასწლოვანმა პერიოდმა ქართულ სოციალურ

³⁰ ავტორი გულისხმობს კაკი წერეთლის წერილს „მამულიშვილობა, ეროვნება თუ ხალხის სამსახური?“, „კვალი“ 1903 №30

დაქვემდებარებულობის განცდა კომპლექსის სახით (დამოკიდებულების კომპლექსი) ჩამოაყალიბა. ეს იყო ძირითადი საფუძველი და მიზეზი იმისა, რომ დამოუკიდებლობის იდეის რწმენა „საქართველოს ღირსეული და თავისუფალი ეროვნული ცხოვრებისა“ მხოლოდ ერთეულთა მიერ იყო გაზიარებული. არჩილ ჯორჯაძე წერილში „ჩვენი საჭირობოროტო საკითხავი“ ამბობს: „ჩვენში კი ერთნი დამაბუნებული და გულგატეხილნი წინანდელი მდგომარეობით ოცნებითაც ვერა ჰხედავენ ჩვენი ეროვნული ცხოვრების გაუმჯობესებას, მეორენი კი გამსჭვალულნი ცრუ ეროვნული აზრებით ძველი წესწყობილების დარღვევაში ჰხედავენ დაკარგვას ამ აუცილებელ ცხოვრების პირობათა“ (ჯორჯაძე 2010, 31).

მიხაკო წერეთელიც საზოგადოებაში ქვეყნის დამოუკიდებლად არსებობის შესაძლებლობის რწმენის დაკარგვას ქვეყნის რუსულ კოლონიური პოლიტიკის გავლენის შედეგად მიიჩნევს:

„ორიოდე კაცის გარდა არც ძველი თაობის წარმომადგენლებს და არც ახლებს ურუსოდ ქართველის თავისუფლება და ქართული სოციალიზმი ვერ წარმოუდგენიათ. ამის მიზეზად, მართალია, ბევრი ჩვენს სისუსტესა და სიმაბუნეს წამოაყენებს არგუმენტად - არ შეგვიძლია უძიოდ გაძლებაო, მაგრამ ეს არგუმენტი არ არის, ეს ურწმუნოებაა საკუთარი სიცოცხლისა. მიზეზი ამ ურწმუნოებისა ღრმაა, იგი ასი წლის განმავლობაში და წინადაც ვრცელდებოდა ხოლო წინად იგი მიზეზი ბრძოლით დაღლილობა და სასოწარკვეთილება იყო, დღეს კი იგი ჩვენი სულიერი მოწყვეტაა საქართველოდან“ (წერეთელი 1990, 21).

ამ მსჯელობიდან ნათლად ჩანს, რომ მიხაკო წერეთელი ქართულ საზოგადოებას (განსაკუთრებით სოციალ-დემოკრატებს) კოლონიალიზმის და იმპერიული პოლიტიკის მსხვერპლის პოზიციაში მოიაზრებს. მიხაკო წერეთლის შეფასებით,

„ქართველი ინტელიგენტი კაცია, მასაც აქვს მოთხოვნილება რწმენისა და იდეალისა, რომელიც უნდა აღიაროს უმაღლეს ჭეშმარიტებად ... მისი სული რომ დამახინჯებულია და დაშორებულია სამშობლო ნიადაგს, სამშობლოს პრობლემებსაც ვეღარ აქცევს ყურადღებას, იგი იმისთვის აღარც კი არსებობს და ითვისებს ისეთ იდეალებს, რომელიც პირდაპირ მავნებელია მისი სამშობლოსთვის“ (წერეთელი 1990,

27). იგი დასძენს, რომ ეს ამბივალენტობა საკუთარ ცხოვრებაზეც გამოსცადა. მისი შეფასებით, „ეს რაღაც გაურკვევლობის გრძნობა ყველა ჯურის ქართველს აქვს“ (Ibid, 27).

მე-20 საუკუნის დასაწყისში კოლონიზაციის იმპერიალისტური პოლიტიკის შედეგად ქართველთა ნაციონალური იდენტიფიკაცია კრიზისულობის ნიშნებს ავლენს, რაც ასევე კარგად ჩანს ნოე ჟორდანიასა და ილია ჭავჭავაძის, ამ ორი უკიდურესად ურთიერთსაწინააღმდეგო მსოფლმხედველობისა და იდეოლოგიის მქონე ადამიანის პოლემიკაში, რომელიც პრესის ფურცლებზე მიმდინარეობდა. მათი პუბლიცისტური წერილების ანალიზი საშუალებას იძლევა პოსტკოლონიალიზმის პერსპექტივიდან გარკვეული დასკვნები გავაკეთოთ. ცხადია, ქვეყნის კოლონიური სტატუსი, ორივე მათგანისთვის არის ამოსავალი წერტილი, მოცემულობა. მაგრამ ნათლად ჩანს, რომ ილია ჭავჭავაძისა და მის ირგვლივ გაერთიანებულ საზოგადო მოღვაწეთა ნაციონალური ღირებულებებსა და მსოფლმხედველობრივი პოზიციების ფორმირებაზე ქვეყნის პოლიტიკურმა სტატუსმა გავლენა ვერ იქონია. რამდენადაც მათზე კოლონიზატორი კულტურის ე. წ. „მაიმულებელი მზერა“ არ მოქმედებს, მათ შემოქმედებას ან მათ იდენტობას არ მიუღია მიმიკრიული სახე, მოცემულ სოციო-პოლიტიკურ რეალობას და კოლონიზაციას ტრავმის ეფექტი არ ჰქონია და ნიჰილიზმი არ გამოუწვევია.³¹ პირიქით, კოლონიური ვითარებიდან თავის დახსნის სურვილი მათში მოსწრაფებას აღძრავდა რეზისტენტული დისკურსის მეშვეობით არსებული რეალობის გარდაქმნისა და განვითარებისა. რაც მთავარია, სამოციანელთა თაობა ამის პოტენციალს ხედავდა ქართველ საზოგადოებაში. იმავეს თქმა არ შეგვიძლია საზოგადოების იმ ნაწილზე, რომლებმაც მარქსიზმის იდეები გაიზიარა, ერთიანად ნეგატიურად შეაფასა ქართველი არისტოკრატის საქმიანობა და მათში ახალი საზოგადოების სოციალური რეალობის ასაშენებლად ადგილი ვერ დაინახა. თუნდაც ის ფაქტი, რომ სოციალ-დემოკრატებს ვერ წარმოუდგენიათ ქვეყნის

³¹ მათი მსოფლმხედველობის ცხადი მემკვიდრეა ვაჟა-ფშაველაც. და ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში ფართოდ ციტირებული ტექსტი გახლავთ ვაჟა ფშაველას 1905 წელს გამოქვეყნებული წერილი „კოსმოპოლიტიზმი და პატრიოტიზმი“: „ზოგს ჰგონია რომ ნამდვილი პატრიოტიზმი ეწინააღმდეგება კოსმოპოლიტიზმს, მაგრამ ეს შეცდომაა. ყოველი ნამდვილი პატრიოტი კოსმოპოლიტია, ისე როგორც ყოველი გონიერი კოსმოპოლიტი (და არა ჩვენებური) პატრიოტი. როგორ? ასე. რომელი ადამიანიც თავის ერს ემსახურება კეთილგონიერად და ცდილობს თავის სამშობლო აღამაღლოს გონებრივ, ქონებრივ და ზნეობრივ, ამით ის უმზადებს მთელ კაცობრიობას საუკეთესო წევრებს“ (ვაჟა-ფშაველა 1994, ტომი V, 278)

პოლიტიკური მომავალი რუსეთისგან დამოუკიდებლად, ჩვენი შეფასებით, მიუთითებს იმას, რომ ისინი კოლონიზატორული დისკურსის მსხვერპლნი არიან. ესეც გარკვეულწილად შეიძლება განვიხილოთ როგორც დაქვემდებარებულობის ტრავმის ან კომპლექსის გამოვლენა. ფაქტობრივად, ეს ნოე ჟორდანიამაც აღიარა თავის ბიოგრაფიულ წიგნში „ჩემი წარსული“, სადაც შენიშნული აქვს, რომ მან ვერ შეითვისა და ვერ გაიცნო სოციალიზმის რეალური არსი, სანამ დასავლურ კულტურულ-პოლიტიკურ სივრცეში არ მოხვდა და ევროპაში არ დასახლდა. ევროპაში ცხოვრება მისთვის ფუნდამენტურად გარდამტეხი პროცესი გახლდათ და, მსოფლმხედველობრივად, ყველაზე დიდი მიჯნის დამდები რუსულ სოციალიზმთან. ამავსე ამბობს მიხაკო წერეთელიც ჩვენ მიერ განხილულ წერილში. „ახლა რომ ვუკვირდები რუსეთში არა მინახავს რა ორიგინალური, გარდა ბრმა წამბამკველობისა და უვიცობისა ჩემს ამხანაგთა შორის, ვინც დიდებად ითვლებოდნენ და ვისთვისაც დამიგდია ყური“ (წერეთელი 1990,28).

გერონტი ქიქოძე კი წერილში „ეროვნული ენერგია“ მიიჩნევს რომ ქართველი საზოგადოებისთვის სწორედ მსხვერპლის ტრავმული გამოცდილების გადალახვაა არსებითი: „თანამედროვე საქართველომ უნდა შეიგნოს ის გარემოება რომ ყველაზე დიდი ნაკლი ეროვნებისთვის უენერგიობა და უნაყოფობაა“ (ქიქოძე 2003, 66).

დღეისათვის ქართულ სამეცნიერო სივრცეში ხდება ისეთი ტიპის კვლევების აქტუალიზება, რომლებიც საქართველოს პირველ სოციალურ-დემოკრატიულ რესპუბლიკას და მათ მიერ გადადგმულ პოლიტიკურ ნაბიჯებს საკმაოდ პოზიტიური კუთხით აფასებს. ამის დასტურია ერიკ ლის, სტივენ ფ. ჯონსის მონოგრაფიების თარგმნაც (იხ. ერიკ ლი, „ექსპერიმენტი: საქართველოს მივიწყებული რევოლუცია“ (2018); სტივენ ფ. ჯონსი, „სოციალიზმი ქართულ ფერებში“ (2007)). თუმცა მათი თანადროული პერიოდის კულტურულ წრეებში ქართველი მწერლები ხშირად ადანაშაულებდნენ პირველ ხელისუფლებას, რომ ისინი მნიშვნელოვანი პოლიტიკური გადაწყვეტილებების მიღების პროცესში ხელმძღვანელობდნენ არა სახელმწიფოებრივი/ნაციონალური, არამედ პარტიული ინტერესებით, რამაც შემდგომი პოლიტიკური პროცესები და ოკუპაციაც განაპირობა. სამეცნიერო ლიტერატურაში ისიც არის შენიშნული, რომ მოგვიანებით ნაციონალურ საკითხთან დაკავშირებით ჟორდანიამ საკუთარ მოსაზრებებს გადახედა და უკვე 1910 წელს

კულტურული ავტონომიის იდეას იზიარებდა სტატიაში „გაზეთი ივერია და ეროვნული საკითხი“, შედეგად მათ კულტურული ავტონომიის მოთხოვნა საკუთარ პროგრამაშიც შეიტანეს (ჩხაიძე 2009; ჯონსი 2007). ასევე მოგვიანებით დამოუკიდებელი ქართული სახელმწიფოს გამოცხადებაც მათვე ხვდათ წილად.

მეოცე საუკუნის დასაწყისში ქართულ საზოგადოებრივ სივრცეში აქტიურად მსჯელობდნენ იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა მომხდარიყო კოლონიზატორის იმპერიული დისკურსისგან თავის დაღწევა, გასული საუკუნის დასაწყისის ქართველ მწერალთა პუბლიცისტური წერილების გაცნობა საშუალებას გვაძლევს გავიაზროთ ის, თუ როგორ წარმოედგინათ ქართველ ინტელექტუალებს რუსული გავლენებისგან გათავისუფლებისა და მოდერნიზებული ქართული ნარატივისა და იდენტობის შექმნის პროცესი. ერთ-ერთი მთავარი მიმართულება გახლდათ ქართული საზოგადოებრივი აზრისა და ლიტერატურულ-კულტურული პროცესების კრიტიკის, როგორც სამეცნიერო დარგის და ანალიტიკური აზრის განმავითარებელი პროცესის გაძლიერება, რომელსაც ხელი უნდა შეეწყო კოლონიზაციის ტრავმის დაძლევისა და მისი გავლენებისგან გათავისუფლებისთვის. როგორც მიხაკო წერეთლის ჩვენ მიერ განხილული წერილი ცხადყოფს, ობიექტურ კრიტიკას კულტურისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების განმსაზღვრელი ფუნქცია აქვს ახალი ნარატივის ფორმირების პროცესში: „ვერავითარი შიში ძველ იდეალთა დაკარგვისა, ვერ უნდა ჰბოჭავდეს ადამიანს ასეთი კრიტიკის დროს“ (წერეთელი 1990, 27). სწორედ ამ მიზნით, ლიტერატურული პროცესის სისტემატიზებისთვის წერს კიტა აბაშიძე ქართულ ლიტერატურის ისტორიას.

„მეოცე საუკუნის დასაწყისში კიტა აბაშიძე გასული საუკუნის ქართული ლიტერატურული რეალობის ევროპული ლიტერატურული პროცესის ევოლუციის შესაბამისად, ფრანგული ლიტერატურათმცოდნეობითი მეთოდით აღწერს და მისი მოლოდინი - უფრო სწორად მისი ლოგიკა და მცდელობა დაინახოს საქართველოში შესაბამისი ნიშნები“ (წიფურია 2018, 6).

მიუხედავად იმისა, რომ პოსტკოლონიურ ეტაპზე, მტკივნეულია საუბარი წარსულზე, რადგან ის დაფუძნებულია კოლონიალიზმის ისტორიულ გამოცდილებაზე, მას ამავე დროს აქვს კულტურული ვალდებულებაც იყოს შინაარსიანი. ამდენად, პოსტკოლონიურ ეტაპზე მნიშვნელოვანია, კრიტიკამ

ფაქტებზე დააფუძნოს და გამოაცალკევოს კოლონიური წარსული კოლონიზატორის დისკურსიდან. ამ პროცესში კი ასევე მნიშვნელოვანია როგორც საკუთარი ერის ისტორიის თავიდან შესწავლა და ნაციონალური წარსულის გააზრება თანამედროვე გეოპოლიტიკური, კულტურული მოცემულობების კვალდაკვალ, ასევე მწერლობასთან ერთად კულტურისა სხვა დარგებისა და სამეცნიერო საქმიანობის ამოქმედებაც. ამ მნიშვნელობას ქართველი საზოგადო მოღვაწეები აცნობიერებდნენ, ამიტომ ქართველი პუბლიცისტები თავიანთ წერილებში განიხილავენ როგორც ლიტერატურის ან პოლიტიკის საკითხებს, ასევე მუსიკის, არქიტექტურის, თეატრის, მხატვრობის, სოფლის მეურნეობის, ეკონომიკის, ფინანსურ და სხვა საკითხებს. „ქართველმა ერმა თვით უნდა გასჭედოს თავისი ბედი მან უნდა აამოძრავოს მატერიალური საწარმოო ძალები მან საფუძველი უნდა ჩაუყაროს თანამედროვე მეურნეობას და ინდუსტრიას გაწმინდოს თავისი ენა უცხო ელემენტებისაგან შექმნას ახალი მწერლობა და ხელოვნება“, მიაჩნია გერონტი ქიქოძეს (ქიქოძე 2003, 66).

არჩილ ჯორჯაძისთვის ახალი ნაციონალური პოზიციის შესაქმნელად მნიშვნელოვანია, პირველ რიგში, საზოგადოებამ, როგორც გარკვეული სოციალური ჯგუფის წევრმა და ასევე მოცემული ნაციონალიზმის მქონე სუბიექტმა, ირწმუნოს საკუთარი შესაძლებლობებისა და ამით მასში არსებული პასიური ენერგია და შესაძლებლობები გამოადვიდოს. „ქართველმა ხალხმა უნდა შეიგნოს რომ მას აქვს სულიერი ძალ-ღონე, რაიც ხდის მას ბრძოლაში გამოსადეგ საზოგადოებად“ (ჯორჯაძე, 2010, 19). გერონტი ქიქოძე კი მიიჩნევს: „ქართველებს ჯერ არ შეუქმნით ინტენსიური თანამედროვე კულტურა, ამიტომ მასში ჯანსაღი ეგოიზმი უნდა ვასაზრდოვოთ და არა ავადმყოფი და უფერული კოსმოპოლიტიზმი“ (ქიქოძე 1914). ქართველთა კოლონიურ ტრავმულ გამოცდილებაზე და საკუთარი ქვეყნის წარსული ისტორიის ობიექტური შესწავლის აუცილებლობაზე საუბრობს ის წერილში „ჩაქუჩიანი მამაკაცი“ (1915).

„დღეს ძველ საქართველოს შესახებ მეტისმეტად ცალმხრივი წარმოდგენა გვაქვს. გვგონია, რომ ჩვენი წინაპრები გამუდმებით სისხლს ღვრიდნენ ურწმუნოებთან ბრძოლაში ან კიდევ ფეხმოკეცილნი „დავითიან“-სა და „ვეფხისტყაოსან“-ს კითხულობდნენ. ჩვენ ფანტაზიაში ნათლად ვხედავთ იმ ძველ საქართველოს, რომელიც იბრძოდა და ოცნებობდა, მაგრამ ხშირად ვეღარ ვამჩნევთ

იმას, რომელიც აზროვნებდა და მოქმედებდა. ეს კი ძლიერ დიდი უმართებულობაა. კულტურული შემოქმედების ნიჭი ჩვენს ძველებს დიდად ჰქონდათ განვითარებული. ამით აიხსნება, რომ მათ რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში უთვალავი ძეგლებით მოფინეს მთელი საქართველო“ (ქიქოძე 1986, 68).

ამდენად, მეოცე საუკუნის დასაწყისი, ერთი მხრივ, გახლდათ რუსული/კოლონიზატორული კულტურისგან გამიჯვნისა და ნაციონალური იდეოლოგიის ფორმირების ხანა, რამაც შესაძლებელი გახადა ქართველი ერის ერთიან წარმოსახვით საზოგადოებად ჩამოყალიბება საერთო ნაციონალური ღირებულებებისა და კულტურული ფასეულობების გარშემო. ამავდროულად, ეს გახლდათ ქართული კულტურის მოდერნიზაციის ეტაპის დასაწყისიც. რომელშიც აქტიურად ჩაერთო დასავლეთში განათლებამიღებული ქართველი საზოგადოების ის ნაწილი, რომლებიც ადეკვატურად ჰვრეტდნენ ქვეყნის სამომავლო პერსპექტივას.

ნათელია, რომ იმისთვის რომ მომხდარიყო საზოგადოებრივი აზრის სტიმულირება არაერთი ქართველი საზოგადო მოღვაწე ახდენდა საზოგადოების წინაშე არსებული პრობლემების აქტუალიზებას ნაციონალური კულტურის შესასწავლად და ამ კუთხით არსებული ვაკუუმის შესავსებად. ეს პროცესი განსაკუთრებით გააქტიურდა მეოცე საუკუნის 10-იანი წლებიდან, სადაც უკვე ქართველი მოდერნისტები აქტიურად იწყებენ პრესის ფურცლებზე ნაციონალურ/კულტურული თვითიდენტიფიკაციის შესახებ საკუთარი მოსაზრებების გამოთქმას.

2.2. ნაციონალურ/კულტურული იდენტობის რეკონსტრუქციის გზების

ძიება ქართველ მოდერნისტთა მიერ

მეოცე საუკუნის დასაწყისში ქართული კულტურის წარმომადგენლები, რასაკვირველია, მთავარ ამოცანად მიჩნევდნენ, თავიდან წარმოესახათ და შეექმნათ ლოკალური ქართული კულტურა, რომელიც თავისუფალი იქნებოდა რუსული კოლონიზატორი კულტურის გავლენებისაგან. ბუნებრივია, როდესაც არჩილ ჯორჯაძე, გერონტი ქიქოძე და სხვა საზოგადო მოღვაწეები თავის პუბლიცისტურ

წერილებში საუბრობდნენ საკუთარი ქვეყნის ისტორიის შესწავლის აუცილებლობაზე, ისინი ცდილობდნენ საზოგადოების ცნობიერებაში გარდატეხა მოეხდინათ. მათი ამოცანა იყო, ჩაენაცვლებინათ კოლონიზატორი ძალის იმპერიული პოლიტიკის შედეგად ქართულ სოციალურ ცნობიერებაში გაჩენილი განცდა, რომ ჩვენს ქვეყნას რუსეთის იმპერიის გარეშე გარე საფრთხეებთან გამკლავება არ შეეძლო, რომ რუსეთს ჰქონდა მხსნელის მისია ქართველი ხალხისთვის. და ეს სტერეოტიპი, ბუნებრივია, ქართველის თვითიდენტიფიკაციაში აჩენდა დაქვემდებარებულობის განცდას. დაქვემდებარებულობის განცდის კომპლექსის ჩამოყალიბება, როგორც აღვნიშნეთ, კოლონიზებული ერებისთვის ჩვეული, თავისთავადი პროცესია. როგორც ედუარდ საიდი წერს „ორიენტალიზმში“, კოლონიზებული საზოგადოებების ცნობიერებაში, როგორც წესი, თავისუფლებას მოკლებულობის უხილავი განცდა მაშინაც კი ნარჩუნდება, როცა ისინი უკვე მოიპოვებენ პოლიტიკურ თავისუფლებას. საიდი ამას უწოდებს ზოგიერთი ერისა და კულტურის სოციალური მეხსიერებაში დაღეჭილ „საშინელი მეორეხარისხოვნების“ განცდას (Said 1978, 207). მეოცე საუკუნის ქართული მოდერნიზებული კულტურის წარმომადგენლების საქმიანობა კი ემსახურება ამგვარი განცდების დაძლევას.

მეოცე საუკუნის დასაწყისში, პოსტკოლონიურ ეტაპზე, შემოქმედთა ერთმა ნაწილმა ნაციონალური იდენტობის რეპრეზენტაციისთვის საუკეთესო გზად მიიჩნია საკუთარი ისტორიის შეხსენება საზოგადოებისათვის. მეოცე საუკუნის დასაწყისში ქართველმა მწერლებმა სცადეს, საკუთარი ისტორიისა და კულტურის მეცნიერული შესწავლის აუცილებლობისა და მხატვრული ასახვის რეაქტუალიზაციის დასაბუთებით, ახალი ნაციონალური მოდერნიზებული იდენტობა შეექმნათ, სადაც რუსეთი, თავისი პოლიტიკური კულტურული გავლენებით, სავსებით ამოშლილი იქნებოდა. პოსტკოლონიალიზმის თეორეტიკოსები ჰომი ბჰაბჰა და გაიატრი სპივაკი პოსტკოლონიურ ეტაპზე კოლონიზებულ საზოგადოებების იდენტობის რეკონსტრუქციის პროცესზე მსჯელობისას მიიჩნევენ, რომ მნიშვნელოვანია მათ გარესამყაროსთან ხელახლა განსაზღვრონ საკუთარი თავი და იდენტობა. არა როგორც მხოლოდ „მე და სხვა“ ბინარული ოპოზიციით, არამედ როგორც „მე და გაუცხოებული ჩემი თავი“, საიდანაც, როგორც პალიმფსესტზე, საკუთარი იდენტობა უნდა ამოიცნონ და ამოიკითხონ (Bhabha 2003, 63; Spivak 1988, 281).

ტიციან ტაბიძე 1916 წელს ჟურნალ „ცისფერი ყანწების“ ფურცლებზე აქვეყნებს წერილს „ცისფერი ყანწებით,“ რომლითაც ქართულ ლიტერატურის განვითარების ისტორიას აფასებს. მას მიაჩნია, რომ ქართული ხელოვნების საკითხი ქართული კულტურის საკითხია. შესაბამისად, ავტორს პრობლემად ესახება, რომ ჯერ სათანადოდ არ არის შესწავლილი ქართული ლიტერატურის ისტორია, განსაკუთრებით მსოფლიო კულტურებთან და ლიტერატურასთან შედარებითი მეთოდით, იმისთვის, რომ გარდამავალი პოსტკოლონიური ეტაპისთვის თვალსაჩინო ყოფილიყო მეცნიერულად დასაბუთებული პასუხები ისეთ კითხვებზე როგორებიცაა - რა გვაკავშირებდა ჩვენს მეზობლებთან, ან რითი გამოვრჩეოდით მათგან. ამასთანავე, მისი აზრით, კონკრეტულად მე-19 საუკუნის ქართული ლიტერატურის შესწავლის აუცილებლობა სწორედ რუსულ ლიტერატურასთან მიმართებით, უფრო ზუსტად კი - მასთან ოპოზიციით, მისი გავლენისაგან გათავისუფლების გზით უნდა მომხდარიყო; გააზრებული უნდა ყოფილიყო, როგორ ვითარდებოდა ქართული მწერლობა კოლონიზაციის პერიოდში, რამდენად ექვემდებარებოდა ის რუსული მსოფლმხედველობრივი და კულტურული მოდელების გვალენას, რა დამოკიდებულება ჰქონდა რუსულ მწერლობასთან, ასევე - რამდენად ჰქონდა ბმა ძველ ქართულ სამწერლობო ტრადიციებთან. ტიციან ტაბიძე, მიიჩნევდა, რომ თავისთავადი ქართული ლიტერატურა რუსთაველით იწყებოდა და მთავრდება ბესიკით, რადგან სწორედ ამ ორი ავტორის შემოქმედებაში იყო საუკეთესოდ გამოვლენილი აღმოსავლური და დასავლური კულტურის იმგვარი სინთეზი, რომელიც თავისთავადი კოლონიზატორის კულტურული გავლენებისგან თავისუფალ ქართულ კულტურას და იდენტობას დაედებოდა საფუძვლად.

ტიციან ტაბიძეც ქართული საზოგადოების მთავარ პრობლემად მიბაძვას, ანუ მიმიკრიულ ტენდენციებს ასახელებს. ამისგან თავის დასაღწევად კი, მისი აზრით, უნდა მომხდარიყო პოლიტიკური და შემოქმედებითი ცხოვრების გამიჯვნა.

„ჩვენს მწერლობაზე ფიქრი ვერ დააყენებს მოყვარულს გულს კარგ გუნებაზე. [...] ბატონი შაბლონი დღეს მალაყიას გადადის ჩვენს მწერლობაში. [...] მარტო პოლიტიკური ცხოვრება არ არის მისი მოედანი - ჭრიალა დროგით მწერლობაშიც შემოდის“ (ტაბიძე, 2011, 124).

პოეტისთვის მე-19 საუკუნის ქართულ კულტურული იდენტობის განმსაზღვრელი ქვეყნის კოლონიზაცია გახლავთ. რადგან ქვეყანამ პოლიტიკური იდენტობის ფუნდამენტი, სახელმწიფოებრიობა დაკარგა, ეს აისახა კულტურულ იდენტობაზეც და მან ეპიგონობის მიმბაძველობის თვისებები შეიძინა. მე-19 საუკუნის ლიტერატურიდან ტიციან ტაბიძე მხოლოდ ნიკოლოზ ბარათაშვილის შემოქმედებაში ხედავს ძველ ქართულ სამწერლობო ტრადიციებთან კავშირს „ნ. ბარათაშვილშიც გამოკრთის ბესიკი, მისი პესიმიზმი განელეებულია ქართული სულით“ (ტაბიძე, 2011, 148). ამასთანავე პოეტისთვის მხოლოდ სოციალური ფუნქციით შემოქმედების დატვირთვა მიუღებელია, ამიტომ ქართველ სამოციანელთა შემოქმედებასაც კრიტიკულად აფასებს, რადგან მათ „მწერლობა გახადეს სამიტინგო ზალად“ (Ibid, 150).

„მესამოციანელთა მწერლების იოლი ხელით შემოტანილი რუსული ხორბალი ამოდის რუსულ ქერად. ყოველი რუსული არა თუ შკოლა, სექტაც კი იწვევს საქართველოში თავის სახეს: მონანიებული აზნაურები, ხალხოსნები, ნიჰილისტები... და ეს კიბე გრძელია. მხოლოდ გაუგებრობას შეეძლო ქართული რენესანსი ამ მწერლებიდან დაეწყო. რენესანსი, პირველ ყოვლისა, გულისხმობს აღორძინებას. ქართული აღორძინების მეთაურებმა კი სამუდამოდ დამარხეს ძველი საქართველოს ტრადიციები და უკანასკნელ წლებამდე შექმნეს იდეური ტერორი წარსულის წინააღმდეგ. [...] რუსული ხელოვნების მიბაძვა და გავლენა ასე დიდია რომ ქართული თეატრის კრიზისზე ლაპარაკობენ“ (ibid).

საქართველოს ისტორიისადმი განსაკუთრებული ინტერესი გიორგი ლეონიძის პუბლიცისტურ წერილებში იგრძნობა. გიორგი ლეონიძე არა მხოლოდ საკუთარი პუბლიცისტური და მხატვრული შემოქმედებით ცდილობდა ნაციონალური კულტურის გააქტიურებას, არამედ- პოლიტიკური საქმიანობითაც. იგი გარკვეული პერიოდი ნაციონალისტური პარტიის რიგებში შედიოდა. თავის წერილებში მწერალი ქართული ნაციონალური ისტორიის მხატვრული ასახვის აუცილებლობაზე საუბრობს. მისი აზრით, ნაციონალური ცნობიერების შესაქმნელად ადეკვატური როლი და ფუნქცია მწერლობამაც უნდა შეასრულოს. მას მიჩნია, რომ ქართული მწერლობის ისტორიული რეპერტუარი საშინელ სიღარიბეს განიცდის. ამიტომ ნაციონალური სულისკვეთების გაძლიერების პროცესში მნიშვნელოვანია ჩაერთოს

მწერლობაც. „დღესაც კი, როდესაც ჩვენი ეროვნული თვითშეგნება ძლიერდება, ასეთი სულიერი სიღარიბე მეტად შემადრწუნებელია, დასძენს ის (ლეონიძე, „უგვირგვინო მეფე“, 1916,12).

ლეონიძეც სხვა ქართველ საზოგადო მოღვაწეთა მსგავსად, ქართული იდენტობის რეკონსტრუქციის პროცესს მსოფლიო პოლიტიკური მოვლენების კონტექსტში მოიაზრებს და საკუთარ იმედებს პირველი მსოფლიო ომის შედეგებზე უფრო ამყარებს, ვიდრე - რუსეთის რევოლუციაზე. „დღეს ახალი საუკუნის საზღვარში ვართ მომწყვდეულნი და საქართველოსაც უსაცილოდ განსწმენდს მსოფლიო ომის ჩირაღდანი“. ხოლო თავად რუსეთის იმპერიაში მიმდინარე პროცესებს, 1917 წლის რევოლუციას და მის გავლენას ქართულ სივრცეზე დიდ მნიშვნელობას არ ანიჭებს, პირიქით, მისი აზრით, სწორედ რუსეთის იმპერიის სივრცეში მოქცევამ წარმოშვა ქართველ სოციალურ დაქვემდებარებულობის განცდა, შემოქმედებითი მიმიკრიული პროცესი და ამის შედეგია, რომ ავტორის აზრით, „მთელი საუკუნე ჩვენში არ თქმულა ლამაზი სიმღერა, იგი ჩაჰკლა საქართველოს მონურმა სულმა“ (ლეონიძე „ჩაბნელებული არმაზი“, 1917, 4). შესაბამისად, მისი შეფასებით, რუსეთის რევოლუცია ვერ მოიტანს საქართველოს ნაციონალური კულტურული ცხოვრებისთვის რაიმე მნიშვნელოვან სასარგებლო შედეგს, „მას არ მოსდევს შემოქმედების ძალთა გაისი. იგი არაა ერთი იმათგანი, რომელთა მიერ დამოკიდებულია ხშირად ხელოვნება“ (ibid). ასეთ ხელშესახებ შემოქმედებით შედეგად კი მწერალს ქართული სულის შემოქმედებითი აღორძინება წარმოუდგენია. „აინთება არმაზი აინთება ქართული სული“, წერს ის (ibid). ამ ციტატიდან ცხადად იგრძნობა, რომ ქართულ საზოგადოებას ახალი ნაციონალური იდენტიფიკაციის პროცესი მსოფლიო კონტექსტში წარმოუდგენია და ყოფილი კოლონიზატორი ძალა მთლიანად უგულებელყოფილია როგორც პოლიტიკური, ასევე კულტურული თვალსაზრისით. ნაციონალური იდენტობის რეკონსტრუქციის პროცესში კი მწერალი განსაკუთრებულ როლს ქართველ მოდერნისტთა შემოქმედებას აკისრებს. მას მიაჩნია, რომ მათი საქმიანობის შედეგად იწყება ქართული იდენტობის მოდერნიზაციის პროცესიც. ლეონიძე წერს:

„გეოგრაფიულმა პირობებმა მეტად ადრე გამოგვიყვანა ისტორიულ ასპარეზზე. ოდესმე უძლიერესი ტომი ვიყავით, მაგრამ მომავალით დაორსულებული

საქართველო მონგოლიზმმა გააბერწა. საქართველო ეამაყა ბებერ ევროპას, სადაც იკივლა ფრანსუა ვიიონმა და სადაც დაქანებული დაისივით მიდიოდნენ: შუასაუკუნეების რომანტიკა და მრგვალი ტაბლის საიდუმლოებანი, წმ. გრაალის ძიება და მერლინის სიცბიერე.“ (ლეონიძე, „პარნასი და სინაი“, 1920, 2).

ქართველ მოდერნისტთა შორის კი განსაკუთრებით გამოჰყოფს ცისფერყანწელებს: „ყანწელებზე“ ხმაური დღესაც არ შეწყვეტილა და ეს ნიშნავს რა მიზანში მოჰხვდა... მორჩა... ედგარ პოს ნავსმა ყორანმა გადაუარა საქართველოს“ (ibid).

მნიშვნელოვანია, რომ, როგორც მისი წერილებიდან ჩანს, გიორგი ლეონიძეს ნაციონალური თვითიდენტიფიკაციის პროცესი ორ კონტექსტში წარმოუდგენია: ესაა მსოფლიო პოლიტიკური და ლიტერატურული სივრცე და ასევე - ნაციონალური სივრცე, სადაც ნაციონალური იდენტობა მხოლოდ საქართველოს ისტორიულ წარსულთან მიმართებით უნდა შეიქმნას. კოლონიურ ეტაპზე კოლონიზებულ კულტურებს და იდენტობებს მუდმივად უხდებოდა იდენტიფიცირება „სხვასთან“ მიმართებით. ამ შემთხვევაში ლეონიძე უპირისპირდება ამგვარ აღქმას კულტურული ცენტრი თავად ქართულ სინამდვილეში გადმოაქვს და ამით ცდილობს, შექმნას ახალი თვითკმარი ნაციონალური მოდერნიზებული იდენტობა. კერძოდ, წერილში „ძველ პოეზიაზე“ ავტორი მსჯელობს:

„ერის კულტურა ხომ შემოქმედ პიროვნებებზეა დამოკიდებული? გენიაში აშიშვლებულია ერის სული. .. ჩვენგან გავლილი საუკუნეები დიადი მოგონებებითაა სავსე ... ჩვენი წარსული ჩვენივე თვითდამტკიცებაა არავითარი საერთო ჩვენ არა გვქონია რომაელებთან, ბერძნებთან, არც გერმანელებთან. სამაგიეროდ, შეგვრჩა საკუთარი სულიერი ზნეობა, ტრადიციები, მოგონებები. ჩვენ გვქონდა მრავალი კულტურული გავლენა, მაგრამ თითოეული ჩვენთვის დარჩა, როგორც უბრალო დეკორაცია. ჩვენმა სულმა არც ართი მათგანი არ მიიღო. ჩვენ ვუბრუნდებით ჩვენს ოჯახს და ვიღებთ მამათა სამკვიდროს. ჩვენ ვამკვიდრებთ ყოველ პიროვნებას, წარსულის თითოეულ ლანდს და მიუზღავთ თანამდებს. მათგან შეგვრჩა სიმტკიცე და ზომიერება, ამიტომ ვერ მივიღებთ „შტემპელ დასმულ“

კულტურას, რადგან დაშრეტილ რასას არ ვეკუთვნით“ (ლეონიძე, „ძველ
პოეზიაზე“, 1920, 2).

საკუთარი კოლონიზებული იდენტობის რეკონსტრუქცია საკუთარ
ნაციონალურ წარსულთან მიმართებით და ისტორიის რეპრეზენტაციით არ ყოფილა
ერთადერთი მეთოდი, რომელსაც მიმართა ქართულმა მწერლობამ/კულტურამ
გასული საუკუნის დასაწყისში. გაუუცხოვდე საკუთარ იდენტობას იმისთვის, რომ
უცხოს თვალთ შებედო საკუთარ თავს - ეს მეთოდი ასევე გარკვეულ პერსპექტივას
ქმნის თვითიდენტიფიკაციის პროცესში, რათა იდენტობამ თავისი რეალური სახე
იპოვოს. ვახტანგ კოტეტიშვილისთვის ამგვარი გზაა, შეხედოს ნაციონალურ
იდენტობას აღმოსავლური კულტურების პერსპექტივიდან. ამის ცხადი
დადასტურებაა მისი წერილი „აზიისაკენ.“ მისი მოსაზრებით, რადგან ქართულმა
ნაციონალურმა კულტურამ/იდენტობამ პოლიტიკური კოლონიზაციის შედეგად
ბუნებრივი განვითარების გზა დაკარგა, მნიშვნელოვანია, მან შეძლოს რეორიენტაცია
ახალ მოცემულობებში და თავიდან შემქნას ახალი იდენტობა. ვახტანგ
კოტეტიშვილს მიჩნია, რომ ნაციონალური თავისთავადი ქართული კულტურა აღარ
იქმნება, მისი სიტყვებით: „ქართული ხელოვნების დაცარიელებულ დარბაზს არავინ
სდარაჯობს“ (კოტეტიშვილი, 2011, 198). ხოლო ქართული თავისთავადი კულტურის
ევროპული/დასავლური შინაარსი კოლონიზატორი რუსული კულტურული
გავლენის პროცესად მიაჩნია: „ჩვენი სულის უგზოობის დროს ეს ვიღაც ფრაკით
მოგვევლინა და იკისრა გზის გაკვლევა, მზეს ზურგი შეგვაქცევინა“ (ibid). თუმცა
აღსანიშნავია, რომ ვახტანგ კოტეტიშვილისთვის დასავლური ევროპული
კულტურის მიუღებლობა განპირობებულია ისევ და ისევ კოლონიზებული
სუბიექტის ეგზისტენციალური შიშით, რომ დასავლურ კულტურის სახელით
კოლონიზატორი პოლიტიკური ძალის კულტურა იკიდებს ფეხს ქართულ სივრცეში.
ავტორის შეფასებით, ეს პროცესი მე-19 საუკუნიდან იწყება და მხოლოდ და მხოლოდ
თავის მხრივ მიმიკრიულ, ევროპეიზებულ რუსულ კულტურას წარმოადგენდა.
შესაბამისად, ქართული კულტურის ევროპული ორიენტაციაც „გარუხებას უფრო
ჰგავდა, რაც უარესია“ (Ibid).

ქართული სალიტერატურო კრიტიკისთვის, განსაკუთრებით
პოსტკოლონიალიზმის პერსპექტივიდან, ვახტანგ კოტეტიშვილის მოსაზრებები

იმიტაცაა მნიშვნელოვანი, რომ, ფაქტობრივად, აღმოსავლურ კულტურებზე მსჯელობისას თითქმის სრულად ემთხვევა იმ მოსაზრებებს, რაც დაახლოებით 70 წლის შემდგომ ედვარდ საიდმა ჩამოაყალიბა ორიენტალიზმის თეორიის სახით. კერძოდ, ავტორი საუბრობს დასავლეთის იმპერიალისტურ/ორიენტალისტურ მიმართებაზე აღმოსავლეთისადმი. „თვალაკრულმა ევროპამ მანიაკურ ექსტაზის დროს, რომ აზიელობა ველურობის სინონიმად გამოაცხადა, ის „ვიღაცა“ აპლოდისმენტებით შეხვდა. გაევროპელებამ პსიხოზის ხასიათი მიიღო“ (ibid). ამ ციტატიდან ჩანს, რომ კოტეტიშვილი საუბრობს დასავლური კულტურის ორიენტალისტურ ბუნებაზე, მაგრამ ავტორი პრობლემას ხედავს იმაშიც, რომ საქართველოში ევროპული კულტურა რუსეთის საშუალებით შემოდიოდა და თავად რუსულ კულტურასაც ატყვია ბრმა მიმბაძველობის კვალი. „აზიაში მყოფნი ევროპიდან ვუმზერდით აზიას, ამიტომ ჩაგვიქრა შემოქმედება. მკვდარმა მიმბაძველობამ კი დაგვასწეულა“. იმისათვის კი, რომ ქართული ნაციონალური იდენტობა კოლონიზატორის კულტურული გავლენებისგან სრულად გათავისუფლდეს, „ვიღაც რომ მოვიდა და დაეპატრონა ჩვენს ხელოვნებას, ის ვიღაც უნდა წავიდეს. თან უნდა წაიღოს ის ბინოკლიც რომლიც ევროპას დიდად გვაჩვენებდა და აზიას პატარად“ (კოტეტიშვილი 2011, 201). ვახტანგ კოტეტიშვილისთვის აღმოსავლეთისადმი დამოკიდებულების განმსაზღვრელი გოეთეს მსოფლხედვაა. „ფილოსოფია, რელიგია, ხელოვნება - ყველა ეს აზიაში ღრმა იყო და თავისებური. [...] და თუ დღეს „ზანტი“ აღმოსავლეთი თვლემას შეუპყრია, შესაძლებლობა მასში კიდევ ტორტმანობს და გამომჟღავნდება კიდევ“ - მიაჩნია მწერალს (ibid). ამდენად, ვახტანგ კოტეტიშვილი ძალთა აღდგენის პოტენციალს უფრო აღმოსავლურ საწყისში ხედავს. შესაბამისად, აღმოსავლეთთან ახდენს ქართული ნაციონალური კულტურის იდენტიფიცირებასაც.

1916 წელს ჟურნალ „ცისფერი ყანწების“ შესავალ წერილში, ჯგუფის მანიფესტში, პაოლო იაშვილი საგანგებოდ გამოჰყოფს თავისი წერილის ადრესატებს. ესენია: ქართველი მგოსნები, ყველა მეოცნებე, და ქართველ ხალხი. ეს თავისთავად მიუთითებს, რომ ქართველი სიმბოლისტების მიზანი გახლდათ მათი მოდერნისტული კულტურული არჩევანი ქართველი ხალხისთვის ექციათ ნაციონალურ მაიდენტიფიცირებელ სიმბოლოდ. მათი ერთგვარი განმანათლებლური

ამბიცია ჩანს ამავე მიმართებიდან: „საქართველოს ლანდურ არსებას მოვევლინეთ ჩვენ ახალი სხივმოსილებით და ოცნება დაკარგულ ხალხს ვასწავლით განწმენდილ გზას მომავლის ცისფერი ტაძრისკენ“ (იაშვილი, 2011, 200). ტიციან ტაბიძესაც ამავე კონტექსტში წარმოუდგენია ქართული სიმბოლიზმის მისია: გაათავისუფლოს ნაციონალური ცნობიერება კოლონიზატორის როგორც პოლიტიკური, ასევე კულტურული გავლენებისგან. მისი აზრით, ამას სწორედ ქართული მოდერნისტული კულტურა შეძლებდა. პოეტი იმოწმებს არჩილ ჯორჯაძეს

„არჩილ ჯორჯაძე, რომელიც ყველაზე უფრო იცნობდა მე-19 საუკუნის საზოგადოებრივ აზრს, ქართული ფილოსოფიის გაწყვეტილი ძაფის შეკვრას და ქართული აზროვნების რესტავრაციას უკავშირებდა იმ სახელს, რომელიც გამოდის სიმბოლიზმის სახელით. „ცისფერი ყანწები“, როგორც შკოლა თავის თავს ამტკიცებს ეროვნულად“ (ტაბიძე 2011, 151).

უფრო კონკრეტულად, ამ შემოქმედებითი გაერთიანების მიზანი გახლდათ კოლონიზაციაგამოვლილი ქართული საზოგადოების ცნობიერებაში აქტიური ქმედითი სუბიექტის გამოღვიძება, რომელიც ქვეყნის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩაებმებოდა და შეძლებდა ახალი ნაციონალური კულტურის შექმნას. ამ მიზნის მისაღწევად ცისფერყანწელები მთლიანად უარს ამბობენ წარსული ისტორიის მემკვიდრეობაზე, მიუხედავად იმისა, რომ „ჩვენ შევხვდით შენს უკვდავ კერპებს, მაგრამ სიამაყის ცეცხლით ანთებულებს არ გვსურდა მათთვის ლოცვების შეწირვა (იაშვილი 2011, 200); „უარვეყოფთ წარსულს, როგორც მზით განათებულს, ისე ღამეში შეწუხებულს (ibid, 201). ნაცვლად ამისა კი ისინი საზოგადოებს სთავაზობენ განახლებას, მოდერნიზებას, რომელიც დასავლურ სივრცესთან კონტაქტით წარმოუდგენიათ და მიაჩნიათ, რომ „საქართველოს შემდეგ უწმინდესი ქვეყანა გახლდათ პარიზი“ (Ibid).

ქართველი სიმბოლისტების პოზიცია, რომლის თანახმადაც, ქართული ნაციონალური იდენტობა სწორედ დასავლურ კულტურულ კონტექსტში იშლება სრულყოფილად, ჩანს შალვა აფხაიძის 1919 წელს გამოქვეყნებულ წერილში „ქართული პოეზიის პერსპექტივები.“ ავტორისთვის იდენტობის ძიების პროცესში ამოსავალი წერტილი კულტურული იდენტობაა. მისი აზრით, ჯერ ერმა კულტურული პოზიცია უნდა ჩამოაყალიბოს, მონახოს და შემდეგ ამას თავისთავად

მოწყვეტა პოლიტიკური იდენტობაც. შალვა აფხაიძისთვის ქართული კულტურა საკუთარ სახეს, საკუთარ იდენტობას სრულად მაშინ ამჟღავნებს, როდესაც ახდენს აღმოსავლური და დასავლური კულტურის შეკავშირებას. ამის მაგალითად კი ისტორიიდან შოთა რუსთაველი და მისი „ვეფხისტყაოსანი“ მოაქვს. ამ კულტურული არჩევნის და გზის გამგრძელებლად კი სიმბოლისტებს მიიჩნევს.

„საქართველომ ნახა თავისი თავი და პოლიტიკურ აღორძინებასთან ერთად დაიწყო ქართული ხელოვნების რენესანსიც. საქართველომ უნდა დაიმკვიდროს თავი კულტურულად. შემთხვევითი არაა, რომ განთავისუფლებულ საქართველოში ხელოვნების სადავე ახალმა შკოლამ - სიმბოლიზმმა დაიკავა ხელში (აფხაიძე 2011, 221).

ავტორი მე-12 საუკუნიდან მე-20 საუკუნემდე ისტორიულ შუალედს, მათ შორის რუსულ კოლონიზაციას, ან რუსეთს, როგორც ევროპული კულტურის მატარებელს საერთოდ არ ახსენებს. ეს, ცხადია, კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს, რომ ქართული მოდერნისტებს ყოფილ კოლონიზატორ ძალასთან უარყოფელი მიმართება აქვთ და მისგან გამიჯვნას ცდილობენ.

შალვა აფხაიძის მოსაზრებით, ქართველმა მოდერნისტებმა შეძლეს, რომ შეეცვალათ ნაციონალური ცნობიერება და გაეთავისუფლებინათ კოლონიზატორი ძალის კულტურული გავლენებისგან „მონუმენტურ ფრაგმენტებში შეფერილი ხმებით გაიმიჯნა სიმბოლიზმი ჩვენში ისე, როგორც სხვაგან. გაზეპირებულ ფორმულებიდან დაღრეჯილ შაბლონებიდან მარტივმა და ღრმა რეფლექსებმა გამოაქანდაკეს უკვე ახალი ლექსები ახალი აღნაგობით, ახალი სტილით და ტექნიკით დაწერილი (ibid, 222).

მთელი ეს პროცესი, თუ როგორ იკიდებს ფეხს სიმბოლიზმი საქართველოში, ავტორს კიდევ ერთხელ არწმუნებს იმაში, რომ ბუნებრივი, ორგანული გზა ქართული კულტურის განვითარებისა სწორედ დასავლური და აღმოსავლური კულტურის სინთეზშია. „ჩვენ გვწამს საქართველოს მესიანიზმი, შედუღება დასავლეთისა და აღმოსავლეთის კულტურისა. მიმქრალი იყო ეს იდეა და დღეს კვლავ გაიზმორა ჩვენს წინ. ეს მისია უნდა შესრულოს ხელოვნებაში ქართულმა სიმბოლიზმმა გასალაშინებული სიტყვის საშუალებით“ (ibid, 222). იმავეს ამბობს ტიციან ტაბიძეც. საქართველოს მომავალი ევროპული და ნაციონალურ ღირებულებათა სინთეზით

წარმოუდგენია: „აშკარაა წინა აზიაში ევროპა შემოაღებს კარებს და ამ დროს ჩვენ უნდა დავხვდეთ შეჭურვილი ეროვნული შემეცნებით, ეროვნული კულტურის ყველა ფოლაქებშეკრული, რომ იყოს მთავარი მორგვი, რომელზედაც მოეხვევა ახალი იდეები“ (ტაბიძე 2011, 126).

ბელა წიფურია საკუთრივ ცისფერყანწელთა შემოქმედებით საქმიანობას აფასებს, როგორც მათ მიერ ქართული კულტურის რელოკაციას დასავლურ კონტექსტში. „მათ მიზნად დაისახეს და შეძლეს ქართული კულტურის სინქრონიზაცია მათი თანადროული მსოფლიოს დომინანტურ კულტურულ ტენდენციებთან, მოდერნიზმისა და ავანგარდიზმის კულტურულ სტილთან. მათ დასახეს სრულიად ნათლად გაცნობიერებული ამოცანები და მონიშნეს ორიენტირები ქართული კულტურის განვითარებისთვის და ეს ორიენტირი დაუკავშირეს დასავლურ კულტურულ სივრცეში ინტეგრაციას“ (წიფურია 2018, 3).

მსგავსადვე არის შეფასებული ზოგადად ქართველ მოდერნისტთა შემოქმედება კონსტანტინე ბრეგაძის მიერაც „მოდერნიზმს როგორც მსოფლმხედველობრივ და ლიტერატურულ დისკურსს, ქართველი მოდერნისტები, ერთი მხრივ, უკავშირებდნენ ქართული კულტურის განახლების საკითხებს, რაც გულისხმობდა დასავლეთ ევროპის კულტურასთან ქართული კულტურის კვლავ დაახლოებას. [...] და მეორე მხრივ, უკავშირებდნენ ქართული სახელმწიფოებრიობის აღდგენას და პოლიტიკურ და კულტურულ ცხოვრებაში დასავლური ორიენტაციის აღების საკითხებს (ბრეგაძე 2013, 8).

ამგვარად, ცხადია რომ გასული საუკუნის დასაწყისში ქართველი საზოგადო მოღვაწეები, ლიტერატურისა და კულტურის წარმომადგენლები აკეთებენ გააზრებულ, კონკრეტულ არჩევანს. ერთი მხრივ, მთლიანად ემიჯნებიან რუსულ კულტურას, როგორც კოლონიზატორ ძალას და ნაციონალური იდენტიფიცირების პროცესს განსხვავებული სტრატეგიებით წარმოგვიდგენენ.

ამ პროცესზე დაკვირვება ასევე აჩვენებს, რომ კოლონიზაციის იმპერიალისტური პოლიტიკის შედეგად დამცრობილი პასიური კოლონიზებული ობიექტი (ნაციონალური კულტურა) თანდათანობით ვითარდება როგორც საკუთარი ნაციონალური იდენტობისა და კულტურის მაფორმირებელი, აქტიური, მებრძოლი ქმედითი სუბიექტი.

III კოლონიზაცია/სოვეტიზაცია და მისი ტრავმული გავლენა

ნაციონალური იდენტობაზე

3.1. ნაციონალური იდენტობის ჰიპერბოლიზაცია/ფექტიზაცია, როგორც

სოვეტიზაციის ტრავმულ ფაქტთან გამკლავების ცდა

მე-19 საუკუნის მიწურულისა და მე-20 საუკუნის დასაწყისის რთული გლობალური გარდამავალი პოლიტიკური და კულტურული ფონი განაპირობებდა მსოფლიოში კრიზისული მსოფლმხედველობების წარმოშობასა და განსაკუთრებულ პოპულარობას. ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ტექსტი გერმანელი ისტორიკოსისა და ფილოსოფოსის ოსვალდ შპენგლერის „ევროპის დაისი“ გახლდათ, რომელიც 1918—1923 წლებში გამოქვეყნდა და რომლიც პირველ მსოფლიო ომში გერმანიის დამარცხების შემდეგ დაიწერა. ეს მარცხი გერმანელი ხალხისათვის უმძიმესი აღმოჩნდა და საზოგადოებაში დაბნეულობა და სულიერი კრიზისი გამოიწვია. ამ წიგნში ავტორი მსოფლიო ცივილიზაციას ისტორიულ კონტექსტში განიხილავს და ასკვნის, რომ მსოფლიო კულტურები განვითარების მთელ რიგ ეტაპებს გადაიან: ისინი წარმოიშობიან, ვითარდებიან, აღწევენ ცივილიზაციის ეტაპს და შემდგომ უკვე რეგრესისა და კვდომის ფაზაში გადადიან. „ყოველ კულტურას აქვს გამოხატვის საკუთარი საშუალებები, რომლებიც წარმოიქმნება, მწიფდება, ჭკნება, მაგრამ არასდროს მეორდება. „მსოფლიო ისტორიაში მე ვხედავ სურათს ამ კულტურების მუდმივი წარმოქმნისა და გარდასახვისა, ჩამოყალიბებისა და ორგანული ფორმების გავლისა. ისტორიკოსი კი ამას ხედავს რგოლოვანი ჭიის სახით, რომელიც დაუსრულებლად ბადებს ეპოქას ეპოქის მიყოლებით“ (შპენგლერი). ამის გათვალისწინებით, შპენგლერი მსოფლიო ისტორიაში გამოჰყოფდა: ბაბილონურ, მაიას, ბერძნულ-რომაულ, ეგვიპტურ, ჩინურ, ინდურ, არაბულ და დასავლურ კულტურებს. შპენგლერის აზრით, იმ პერიოდის დასავლური კულტურა სწორედ

ცივილიზაციის ეტაპზე იმყოფებოდა და კვდომის ფაზისთვის იყო განწირული. ბუნებრივია, პირველი მსოფლიო ომის შემდგომმა ტრავმებმა და განმანათლებლური ნარატივის კრიზისმა მსოფლიო მასშტაბით აქტიური შეისწავლის საგანად აქცია ნიჰილიზმი როგორც მსოფლმხედველობა. ნიჰილიზმის როგორც მსოფლმხედველობის გააქტიურება და მარგინალური პოზიციებიდან მსოფლიოს ერთ-ერთ მძლავრ ფილოსოფიურ მიმდინარეობად ქცევა ფრიდრიხ ნიცშეს სახელს უკავშირდება, რომელმაც 1988 წელს თავისი წიგნების სერიის ერთ-ერთ წიგნში „მხიარული მეცნიერება“ აღნიშნა, რომ ღმერთი მკვდარია. ღმერთის სიკვდილში ნიცშე გულისხმობდა იმგვარ გლობალურ პროცესს, „როცა მაღალი იდეალები და ღირებულებები თავისთავად უფასურდება, მიზნები ქრება და თუ რატომ, ამ კითხვაზე პასუხი არ არსებობს“; ნიჰილიზმი ეტიმოლოგიურად განიმარტება როგორც „არაფერი“, თუმცა ნიჰილიზმი, ცხადია, არ ნიშნავს „არაფრის“ იდეოლოგიას. თუ ტერმინ ნიჰილიზმს უარყოფასთან მიმართებით განვიხილავთ, ნიჰილიზმი მოიაზრება როგორც უარყოფა დაფუძნებული იმგვარ ვარაუდზე, რომ საპირისპირო იდეოლოგია არის ჭეშმარიტი; მაგალითად, ქრისტიანული ტელეოლოგები ხშირად ათეიზმს ნიჰილისტურ ფილოსოფიას ეძახიან, მაგრამ, ისინი არ გულისხმობენ, რომ ყველა ნიჰილისტი ათეისტია; უფრო ზუსტად, ათეიზმი არის ნიჰილიზმის განსაკუთრებული კულტურული მდგომარეობა, რომელშიც ღმერთი არის „არაფერი“ (Slocombe 2006, 2). ამდენად, ნიჰილიზმს განაპირობებს გარკვეული მოვლენებისა და პროცესების იმგვარი აღქმა, რომელიც ცალკეული საზოგადოების მიერ უკვე მიღებული და გაზიარებული იდეოლოგიების საპირისპიროდ არსებობს ან მთლიანად უარყოფს მათ.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ნიჰილიზმს შეისწავლიან ორი სტანდარტული მეთოდით - ქრონოლოგიური მეთოდით და გენეალოგიური მეთოდით (Slocombe). ქრონოლოგიური გააზრება მას განიხილავს როგორც ისტორიულ პროცესს, რადგან ნიცშეს დებულება ღმერთის სიკვდილის შესახებ ქრისტიანულ ღმერთს გულისხმობდა და მოდერნულობის ეპოქაც ქრისტიანულ ჩარჩოში მოიაზრება; ქრონოლოგიური გააზრების მიმდევრებს მიაჩნიათ, რომ ნიჰილიზმის, როგორც მოდერნისტული კულტურის პროდუქტის შესწავლა მოდერნულობის პერიოდიდან უნდა დავიწყოთ. მათი აზრით, ნიჰილიზმი ისტორიული კანონზომიერი პროცესია

და არა ვინმეს მიერ შექმნილი მოძღვრება (ჰაიდეგერი 2012, 10). ნიჰილიზმის მსოფლმხედველობის გენეალოგიური შესწავლის მომხრეები კი, მიიჩნევენ, რომ ნიჰილიზმი, როგორც მსოფლმხედველობა, კაცობრიობის თანმდევ პროცესს წარმოადგენს. ნიჰილიზმის გაჩენის საფრთხე მუდმივად არსებობს ადამიანური არსებობის შესაძლებლობებში და მას „წარსულის ფილოსოფიურ გადაწყვეტებში აქტუალური შემავსებლის ფუნქცია გააჩნია“ (Rosen 1969, xiv). ნიჰილიზმის გენეალოგიური პრინციპით შესწავლა ნიჰილიზმის განსხვავებულ ფორმებს შორის დისკურსული კავშირების შესწავლას გულისხმობს. ამ პრინციპით ნიჰილიზმის კონსტრუქტს სივრცულ ჩარჩოში აგებენ და მას მოიაზრებენ როგორც გენეალოგიურ ხეს, სადაც ნიჰილიზმის განსხვავებული ფორმულირებები არის გამოყენებული.³² ნიჰილიზმის მსოფლმხედველობის მკვლევარს უილ სლოკომბს მიჩნია, რომ ნიჰილიზმზე მსჯელობისას მისი არსის გაგებისთვის მნიშვნელოვანია ვიცოდეთ „არა ის, თუ როდის გაჩნდა განსაკუთრებული ფორმულირება ნიჰილიზმისა, არამედ სად გაჩნდა ნიჰილიზმი“ (Slocombe 2006, 3).

ნიჰილიზმის შესასწავლად მნიშვნელოვანია ვიკვლიოთ, თუ როგორ არის ამა თუ იმ ისტორიულ ეპოქაში, ამა თუ იმ კულტურაში გასაგნობრივებული, გაშინაარსებული ისტორიულად წარმოდგენილი არაფრის ცნება. თუ ამ

³² ნიჰილიზმის შესახებ გენეალოგიური კვლევები მოცემულია კარენ კარის წიგნში „The Banalization of Nihilism“. ნიჰილიზმის გენეალოგიური ანალიზი უჩვენებს, რომ მისი მთელი რიგი ფორმულირებები ქრონოლოგიური ისტორიის სწორხაზობრივ მოდელს არ ავსებენ. ნიჰილიზმის ფორმები ისტორიისგან დამოუკიდებელად არ არსებობენ, არამედ ისტორიაში გენეტიკური მემკვიდრეობის სახით არიან წარმოდგენილი. კარის მიერ გამოყოფილია: ეპისტემოლოგიური ნიჰილიზმი – ცოდნის შესაძლებლობების უარყოფა (მისი ძირითადი თეზაა „ყველა ცოდნის სისტემა არის თანაბარი“), ალეთიოლოგიური ნიჰილიზმი – ჭეშმარიტების უარყოფა („არ არსებობს ჭეშმარიტება“), მეტაფიზიკური ან ონტოლოგიური ნიჰილიზმი – ყოფიერების უარყოფა („არაფერია რეალური“), ეთიკური ან მორალური ნიჰილიზმი – უარყოფს მორალურ და ეთიკურ ღირებულებებს („არაფერია რეალობაში კარგი“), ეგზისტენციური, იგივე აქსიოლოგიური ნიჰილიზმი – უმნიშვნელობისა და სიცარიელის განცდა („ცხოვრებას არ აქვს აზრი“) (Carr 1992, 17–18). უილ სლოკომბი ასევე გენეალოგიური პრინციპით სწავლობს ნიჰილიზმს და თავის მონოგრაფიაში გამოჰყოფს ნიჰილიზმის შემდეგ ფორმებს: „ეგზისტენციალური ან აქსიოლოგიურ ნიჰილიზმი“ – ეს გრძნობა ნიჰილიზმის ყველაზე უბრალო ვარიანტია და ამდენად მას წინ არ უძღვის აუცილებლად არსებობის სასოწარკვეთა, ისინი ხშირად შედეგის სახით აცნობიერებენ ამ ფორმულირებაში ყოფნას; აქვეა მოცემული ნიჰილიზმის სხვა განმარტებებიც: თეოლოგიური ნიჰილიზმი, პოლიტიკური ნიჰილიზმი, სემანტიკური ნიჰილიზმი. პოლიტიკური ნიჰილიზმი დაკავშირებულია სახელმწიფოს, ზოგადად, მართვის ყველა ღირებული მნიშვნელობის ფილოსოფიურ უარყოფასთან. ის ხშირად დაკავშირებულია ტერორიზმთან, ანარქიზმთან, პოლიტიკურ ექსტრემიზმთან; ამ ფორმის ნიჰილიზმი თავს იჩენს რუს ნიჰილისტებში; სემანტიკური ნიჰილიზმის საფუძველია ის, რომ სიტყვები და ცნებები რეალურ მნიშვნელობებს არ გამოხატავენ, რომ კომუნიკაცია არის ილუზია და ამგვარი ენა არ ფუნქციონირებს. ამის მაგალითია ავანგარდული სკოლები, მაგ. ფუტურიზმი (Slocombe 2006, 6–7).

თვალსაზრისით განვიხილავთ მე-20 საუკუნის დასაწყისის კულტურას, შესაძლებელია, გამოვყოთ იდენტობის კრიზისისა და ნიჰილიზმის, როგორც მსოფლმხედველობის, ორი კონტექსტი: ერთი გლობალური მოდერნისტული (დასავლური ცივილიზაციის) და მეორე მარგინალური (მესამე სამყაროს, კოლონიზებული საზოგადოებების). ამ შემთხვევაში ქართულ კულტურას მესამე სამყაროს კოლონიზებულ კულტურათა კონტექსტში მოვიაზრებთ, თუმცა იმ დაშვებით, რომ ამ კულტურაში მოქმედებს ამ კონტექსტიდან თავის დაღწევისა და გლობალურ კონტექსტში ჩართვის მისწრაფება.

თუ დასავლური ცივილიზაციის კონტექსტში კრიზისისა და ნიჰილიზმის განმაპირობებელი სამყაროს რაციონალური შემეცნების შესაძლებლობებში დაეჭვებაა, ქართულ ლიტერატურას თუ გადავხედავთ, თვალსაჩინოა, რომ კრიზისისა და ნიჰილიზმის საკითხი მუდმივად ეგზისტენციალური არსებობის საკითხთან არის დაკავშირებული. ეს ეგზისტენციალური არსებობა ქართველთა ნაციონალური არსებობის შიშს გულისხმობს კონკრეტულ დროსა და სივრცეში. ეს მოსაზრება გამოთქმული აქვს ასევე გიორგი ლეონიძეს წერილში „ჩაბნელებული არმაზი“: „ქართული პესიმიზმიც არ არის საკაცობრიო სევდით ამომწვარი, პესიმიზმი ჩვენს ლიტერატურაში დაჰბადა საქართველოს პოლიტიკურმა დაცემამ“ (ლეონიძე 1917). ამასთანავე ნიჰილიზმისა და ცხოვრების უარყოფის ცნებას ჩვენ კოლონიზაციის ტრავმით განპირობებულ მოვლენად მივიჩნევთ. კონსტანტინე ბრეგაძე ქართულ მოდერნიზმზე მსჯელობისას ასევე სოვეტიზაციას უკავშირებს ქართულ სივრცეში განხორციელებულ „მეტაფიზიკურ რყევას“, რომ ღმერთი მოკვდა, რამაც გამოიწვია ქართული ყოფის დესაკრალიზაცია, დეჰუმანიზაცია, სუბიექტურობის დაშლა-რღვევა, ეგზისტენციალური შიში და თვითიდენტობის მოპოვების შეუძლებლობა“ (ბრეგაძე 2013, 8-9). ტრავმის თეორიის მიხედვით, ტრავმად ესა თუ ის მოვლენა შესაძლებელია იქცეს გარკვეულ კონტექსტის საფუძველზე (Smelser 2004, 36). ქართულ რეალობაში კი ამ კონტექსტს მუდმივად კოლონიზაციის საფრთხე და ქართული სახელმწიფოებრიობისთვის ბრძოლა ქმნიდა.

გასული საუკუნე ქართული სახელმწიფოებრიობისათვის ტრავმული მოვლენებით დაიწყო: 1921 წელს მოხდა საქართველოს ოკუპაცია საბჭოთა ბოლშევიკური რუსეთის მიერ, რასაც მალევე 1924 წლის აჯანყების მარცხიც მოჰყვა

თან, აჯანყებულთა წინააღმდეგ კი სასტიკი რეპრესიები ჩატარდა. დახვრიტეს ათასობით ადამიანი საქართველოს თითქმის ყველა რეგიონში. რამდენიმეწლიანი პოლიტიკური თავისუფლების შემდეგ კვლავ პოლიტიკურად დაქვემდებარებულ პოზიციაში მოქცევამ, ბუნებრივია, წარმოშვა კრიზისი საზოგადოებრივ ცნობიერებაში, რამაც ნაციონალურ სივრცეში სოციალური და კულტურული ტრავმის სახით იჩინა თავი. სახელმწიფოებრიობის დაკარგვა თავისთავად მიანიშნებს, რომ გასაბჭოება პოლიტიკური ტრავმა გახლდათ; ტრავმის თეორიაში სოციალურად მიიჩნევა ტრავმა, თუ ტრავმული მოვლენის შედეგად საზოგადოების სოციალური სტრუქტურებია დაზარალებული, კულტურულ ტრავმად კი შესაძლებელია განვიხილოთ იმგვარი პროცესი, როდესაც ტრავმული მოვლენის შედეგად ამა თუ იმ კულტურული იდენტობის მატარებელი ჯგუფი დაზარალდა, მიიღო კულტურული ზიანი კულტურული ფასეულობების, მსოფლმხედველობის, ნორმების განადგურებით ან თავად ამ კულტურული ფასეულობების მატარებელი ჯგუფების განადგურებით (Smelser 2004, 38). ამ თვალსაზრისით, სოვეტიზაცია ნამდვილად ტოტალური ტრავმული მოვლენა გახლდათ ქართველი ხალხისთვის, რადგან საბჭოთა ოკუპაციის შედეგად 1921 წელსვე განადგურდა სახელმწიფო და საზოგადოებრივი ინსტიტუტები, 1921-1924 და 1937-1938 წლებში განადგურდა კულტურული და პოლიტიკური ელიტა (თვისუფალი საქართველოს პოლიტიკური ელიტიდან ისინი, ვინც ემიგრაციაში წასვლა ვერ მოახერხა, დახვრიტეს ან გადაასახლეს); განადგურდა ასევე სასულიერო-რელიგიური ინსტიტუტები - გაუქმდა და დაიწვრა ეკლესიები, დაიხვრიტნენ სასულიერო პირები ან აეკრძალათ ღვთისმსახურება; ჩამოართვეს ქონება, გადაასახლეს ან დახვრიტეს ქვეყნის შიგნით არსებული არისტოკრატიული და საშუალო ფენის წარმომადგენელი სოციალური ჯგუფები; მნიშვნელოვნად დაზარალდნენ ქართული კულტურის წარმომადგენლები, დასავლური მოდერნისტული კულტურა და ღირებულებები „ბურჟუაზიული“, „კაპიტალისტური“ იდეოლოგიის გამო მიუღებლად ჩაითვალა; ინტელექტუალთა ჯგუფებზე ხდებოდა ძალადობა, რადგან მათგან ახალი პოლიტიკური სისტემის - სოციალისტური/კომუნისტური იდეოლოგიის, ხოლო მხატვრულ შემოქმედებაში სოციალისტური რეალიზმის პროპაგანდასა და განდიდებას მოითხოვდნენ.

ნიკოლო მიწიშვილის დოკუმენტურ პროზაში „თებერვალი“ ნათლად ჩანს საზოგადოებაში არსებული ის შიში და სკეპსისი, რომელიც გასაბჭოებას მოჰყვა თან. დაუცველობისა და უიმედობის განცდები გამძაფრებული გახლდათ იმ ფაქტით, რომ პირველი ხელისუფლების ემიგრაციაში წასვლამ საზოგადოება ოკუპანტის პირისპირ სრულიად დაუცველი დატოვა. მათი წასვლა კი წერილში სამარცხვინო გაქცევად შეფასდა. მთავარი პრობლემა, მწერლის შეფასებით, გახლდათ ის, რომ ხელისუფლება რეალურ სურათს არ აწვდიდა საზოგადოებას, გარკვეულ ილუზორულ იმედს უნარჩუნებდა, რომ შესაძლებელი იყო სახელმწიფოებრიობის გადარჩენა:

„ყოფილა მოხსენება მთავრობის. დამშვიდდით საქმე კარგად მიდისო - უთქვამს მინისტრს; უთქვამს ისეთი კილოთი, თითქოს საქმე კიდევ დიდხანს იარს. [...] შემდეგ რაღაც დაუმატებია იგავით. დარჩენილა შთაბეჭდილება, დაიცადეთ, ისეთ რამეს გაიგებთ ამ ცოტა ხანში, რომ სიხარულისაგან ჭკუაზე გასკდებითო. საზოგადოება კი ფიქრობს, ვინ იცის რაში იყო საქმე. შეიძლება მოდის ინგლისის ჯარი; იქნებ გამოვიდა ანგორა; შესაძლებელია, ანტანტის ფლოტი მოადგეს ბათომს და ხვალ გადმოსხას წითელკანიანი ჯარები. ვინ იცის, საქმე დიდი პოლიტიკისა, მხოლოდ მინისტრმა იცის და მინისტრი არ აცხადებს რამეს. დე, ნუ გაამხელს, ოღონდ იყოს რამე სახეირო“ (მიწიშვილი 2006, 29-30).

ხელისუფლების ემიგრაციამ სრულიად მოულოდნელ რეალობასთან პირისპირ დატოვა ხალხი, რომელიც არც ფიზიკურად, არც ცნობიერად არ აღმოჩნდა მზად ამ რეალობის მისაღებად.

„ქართველი ხალხი მიატოვა მისმა მთავრობამ. განა სიკვდილი არ სჯობს ამ სირცხვილს? ქართველი ხალხი მოატყუეს, გააბახეს, გააუპატიურეს, ლეჩაქი მოხადეს მისივე შვილებმა. მათ ქვიოდან ქართული მთავრობა და არ გამოჩნდა მათში არც ერთი პატიოსანი ადამიანი, რომ ჩვენთან მოსულიყო და ეთქვა უბრალო ამბავი მაინც. ნაცვლად ამისა გაიპარა, მიატოვეს ხალხი, მრევლი, ჯარი. რა ვქნათ ჩვენ, მოქალაქენო, რა გზას ვეწიოთ“ (მიწიშვილი 2006, 41).

მოვლენების ამგვარი დინამიკა კი საზოგადოებაში აჩენს შიშისა და უნდობლობის განცდას მოახლოებული ტერორის გამო.

„არავინ არ იცოდა, რა იქნებოდა ხვალ. ყველა კი გრძნობდა რომ რაღაც უნდა მომხდარიყო და ეს რაღაც იქნებოდა მეტად არასასიამოვნო მოქალაქეებისათვის. დაახლოებით ყველა დარწმუნებული იყო, რომ მოხდებოდა პროგრამი. დაარბევდნენ მაღაზიებს, საწყობებსა და მოქალაქეებს. შემდეგ დახვრეტდნენ ოფიცრებს უსათუოდ ყველას, განსაკუთრებულ რაზმს (პირწმინდად). პარტიულ ხალხს (ზორბა-ზორბა). და მცირედ - მენშევიკებს და სპეკულანტებს; შემდეგ უთუოდ დაჯდებოდა ცეკა და ყოველდღე თითო-ოროლა კაცს დახვრეტდა ან ჩამოახრჩობდა სამაგალითოდ და ჭკუის სასწავლებლად. [...] დანამდვილებით კი სინამდვილე არავინ იცოდა. ცხადი იყო, რომ იდგა შიში, სვეტივით ჩასობილი გულში ამ დღეს ცუდი ამინდი იყო ბათომში და ამ დღეს ადამიანს არავისი არ სჯეროდა“ (ibid, 22-25).

სრული დაბნეულობის პირობებში ქართული საზოგადოების რიგით წევრებს ახალ ქაოსურ რეალობაში ტერორის ქვეშ უხდებოდათ ადაპტაციის რთული პროცესის გავლა.

„ყველა ცდილობდა ჩაეგდო ხელში რაიმე ნაგლეჯი ქაღალდი ვარსკვლავიანი. ე.წ. მოწმობა რამე ახალი მთავრობისგან, სადაც იქნებოდა აღნიშნული რეეკომი და რომ პატრონი ამა ქაღალდისა ჭეშმარიტად ესა და ეს კაცია. ეს იყო სანუკვარი ფიქრი მოქალაქეებისა. ეს იყო დასტური იმისა, რომ ის ცოცხალია“ (ibid).

მთავრობის გაქცევამ საზოგადოების წინაშე არსებული დაუცველობის განცდა სიცოცხლისთვის ბრძოლის ინსტინქტურ რეფლექსებამდე დაიყვანა. აქ არაა საუბარი ღირებულებებზე. მიწიშვილს მიხედვით, გაიგებდით ქუჩებში „გაუმარჯოს საბჭოთა საქართველოს, ინტერნაციონალს, სოციალიზმს, ყველაფრისაგან დაღლილი მოქალაქე ფიქრობს, ყველაფერს გაუმარჯოს, ოღონდ...“ (ibid). ეს შემახილები შინაგანი წინააღმდეგობის, საკუთარ თავთან კომპრომისის ხარჯზე ისმოდა - მხოლოდ და მხოლოდ ფიზიკური გადარჩენისთვის. ნათელია, რომ გაორებული და დაბნეული იყო მთლიანი საზოგადოება, არ არსებობდა სამოქალაქო მიზნები და ეროვნული იდენტობის განცდა საზოგადოების დიდ ნაწილში.

მიწიშვილისეული ამ ვრცელი აღწერიდან ნათლად ჩანს, რომ სოვეტიზაცია ქართველი ხალხისთვის გახლდათ ტოტალური ტრავმა, რადგან ოკუპაციის შედეგად

შეიცვალა არა მხოლოდ პოლიტიკური ხელისუფლება, მოხდა სახელმწიფოს პოლიტიკური და კულტურული იდეოლოგიის რადიკალური ცვლილება დროის საკმაოდ მცირე მონაკვეთში, შესაბამისად, ამ პროცესებმა მთელი რიგი ტრავმული სიმპტომების სახით იჩინა თავი ქართულ მწერლობაშიც.

1918 წელს მოპოვებული დამოუკიდებლობიდან სულ მცირე ხანში ხელახალმა ოკუპაციამ და პოლიტიკური ძალაუფლების დაკარგვამ პოსტკოლონიურ ეტაპზე მყოფი ქართველი საზოგადოების სოციალური ცნობიერება კვლავ კოლონიურ დისკურსში მოაქცია. მეოცე საუკუნის ოციანი წლების პოლიტიკური, სოციალური და კულტურული ფონის გათვალისწინებით, ჩვენთვის საინტერესოა, თუ როგორ პასუხობს ქართული მწერლობა ხელახალ კოლონიზაცია/სოვეტიზაციას. მწერლობა, როგორც ყველაზე აქტიური ქმედითი სუბიექტი, ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრიდან ჩართული იყო იმპერიული რუსული პოლიტიკური და კულტურული დისკურსიდან ნაციონალური/კულტურული იდენტობის გამოთავისუფლების ამოცანაში, რაც ცხადია, საკმაოდ რთული, ხშირად საკუთარ თავთან წინააღმდეგობრივი პროცესი გახლდათ. ბჰაბჰას მიხედვით, კოლონიურ დისკურსს (რომელიც ერთობლივად იწარმოება როგორც კოლონიზატორი დომინანტი ძალის, ასევე კოლონიზებულ საზოგადოებათა მიერ), ახასიათებს „ფიქსირებულობა“ სხვის იდეოლოგიურ კონსტრუქტზე. ფიქსირებულობა არის კოლონიური დისკურსის მთავარი შემადგენელი ნაწილი და სტერეოტიპიზაცია არის მისი მთავარი დისკურსული სტრატეგია, რომელსაც ბჰაბჰა განსაზღვრავს როგორც „ცოდნის ფორმას, რომელიც ირყევა მათ შორის, რაც არის ყოველთვის „თავის ადგილას“ და უკვე ცნობილი და აღიარებულია ზოგადი ცოდნის სისტემის მიერ და მას შორის, რაც მუდმივად ნერვულად, შემაშფოთებლად გამეორებულია ისტორიასა და სოციალურ ცხოვრებაში (Bhabha 2003, 105). ჩვენი აზრით, ქართულ გამოცდილებაში კოლონიური დისკურსის შინაარსი, რაც ნაციონალური იდენტობის სტერეოტიპებსაც აყალიბებს შედგება, ერთი მხრივ, საყოველთაო გაზიარებული ფაქტით და დადასტურებით, რომ ქართველები ნადვილად არიან უძველესი ისტორიისა და კულტურის მქონე ერი და მეორე მხრივ, საფრთხის მუდმივად შემაშფოთებლად გამეორებული მოცემულობით, რომ სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობა მუდმივად ან ხელყოფილია გარეშე პოლიტიკური ძალების მიერ ან მუდმივად დაცვა

სჭირდება. თვითგადარჩენისთვის ბრძოლა და ძლიერი იმპერიების შემოტევების მოგერიება, ქართველთა ისტორიულ ნარატივში ძირითადი ამბავია, როგორც ხშირად აღნიშნავენ - ერთგვარი ამბავი „გადარჩენის შესახებ,“ თუ როგორ მოვედით დღემდე. შესაბამისად, ნაციონალურ/სოციალურ ცნობიერებაში გაჩენილი ფარული შიში და კითხვა, ჩვენ, ასეთი დიდი კულტურის, ისტორიის მქონე ხალხი, რატომ ვართ მუდმივად სახელმწიფოებრივად დაქვემდებარებულ პოზიციებში, თავისთავად აყალიბებს ამბივალენტურ კოლონიურ დისკურსს.

ეს ვითარება ერთი მხრივ, მოცემულობაა, მეორე მხრივ კი ამაზე ცალსახა პასუხები არ გვაქვს და არც შეიძლება გვქონდეს, რადგან შეუძლებელია, არსებობდეს მეცნიერულად დასაბუთებული თეორია იმისა, ისტორიაში ამა თუ იმ ერს, მოცემულ გეოპოლიტიკურ და კულტურულ სივრცეში, რატომ აქვს კონკრეტულად ეს პოზიცია ან იდენტობა (გეოგრაფიული, პოლიტიკური, ეთნიკური რასობრივი და აშ). სწორედ ამ ფორმით არის დასმული კითხვა ლეო ქიაჩელის რომანში „სისხლი“ (1925-1926), შალვა რამაძის და არჩილ დადაშიანის დიალოგში: „- ამ ბოლო დროს ერთმა საკითხმა დამაინტერესა, შალვა, სახელდობრ იმან, რომ თუ რატომ მოხდა რომ - მაგრამ აქ წაბორძიკდა და სიტყვა დაეკარგა, თითქოს რაღაცის შერცხვაო, წამოწითლდა კიდეც. მაგრამ ისევ ამოიდგა ენა და შალვასთვის სრულიად მოულოდნელად აზრი თამამად ასე ჩამოაყალიბა: - რატომ მოხდა მეტეჟი, რომ საქართველოს ისტორიის დაბრკოლებანი ვერ გადაილახა და დიდი ერის ძლევამოსილება მისთვის მიუღწეველი შეიქმნა“ (ქიაჩელი 1985, 212).

არჩილის თავად კითხვის შინაარსი და ასევე მისი რეპრეზენტაციის ფორმა (სირცხვილისა და უხერხულობის განცდა, როდესაც საკუთარ ნაციონალურ იდენტობაზე საუბრობს) ნათლად მიუთითებს, რომ მწერალი ქართველ სოციალისტებს სწორედ კოლონიური დისკურსისა და ჰეგემონური რეპრეზენტაციის მსხვერპლის პოზიციაში მოიაზრებს. ნაციონალური საკითხისადმი სწორედ ამგვარი მიმართება და მასზე ცალსახა პასუხის არარსებობა კოლონიზებულ საზოგადოებებში ქმნის იდენტობის ამბივალენტურ შინაარსს. რაც ბჰაბჰას მიხედვით, სტერეოტიპების ჩამოყალიბებას უწყობს ხელს და წარმოადგენს იდენტიფიკაციის წყაროს-დამცრობილი, დაქვემდებარებული ობიექტივიზებული კაცისას. „სტერეოტიპი არის პათოლოგიური ეგზისტენციალური შიშის მდგომარეობაში მყოფი სუბიექტის

რეპრეზენტაციის რთული, ამბივალენტური წინააღმდეგობრივი ფორმა, რომელსაც მუდმივად სჭირდება დამტკიცება და დადასტურება (Bhabha 2003, 108).

ამგვარი მიმართება ნაციონალური საკითხისადმი რომ საზოგადო ტენდენციაა, ამის დამადასტურებელ ერთ-ერთ მაგალითს წარმოადგენს ასევე გრიგოლ რობაქიძის პირადი წერილი, რომელიც 1910 წელს მიწერილი აქვს კიტა აბაშიძისთვის. წერილში ავტორი ადრესატს უზიარებს საკუთარ მსოფლხედვას.

„ჩემთვის, როგორც იდეალისტისათვის, ყველაფერს რაიმე „აზრი“ (смысл, ლოგოსი). აქვს: უაზრო ყოფა არარაობაა: რაც „არის“, მას აზრიც აქვს: აზრი რომელიმე არსის არის უკანასკნელის ყოფის იდეა „მე ვგრძნობ, რომ ქართველობამ თავის წარუვალი არსება უკვე ამხილა და ეხლა მხოლოდ წარმავლობაშია... ყოველს არსებას აქვს თავის იდეა; ქართველობას დღეს... ძნელი სათქმელია... ეს იდეა, მგონი, აღარ აქვს.. ქართველი ძვირად გრძნობს თავს წევრად ერთის დიადის მთელისა... ეს არის მისი ავადმყოფობა, და მით ყველანი ვართ ავად... ყოველი ჩვენი დღევანდელი ნაკლი ამ ავადმყოფობით არის წარმოშობილი: მთელი აღარ არის, - ნაწილნი მთელობენ; ნაწილთ მთელობა არ შეუძლიათ - ერთიმეორეს სჭამენ; აქედან - შური, მძულვარება, კინკლაობა, სულის პროვინციალობა, და სხვა და სხვა...“ (რობაქიძე, 2003).

მწერლის მიერ გამოთქმული მოსაზრება და წუხილი ცხოვრების საზრისისა და, შესაბამისად, ნაციონალური არსებობის საზრისის ძიების თაობაზე, პოსტკოლონიურ დისკურსში ტიპურად ითვლება კოლონიზებული სუბიექტის აზროვნებისთვის (განურჩევლად მისი ეთნიკური თუ რასობრივი კუთვნილებისა). კოლონიზებულ სივრცეში კოლონიზებული სუბიექტის ცნობიერება მუდმივად განიცდის ეჭვს და შიშს, რადგან მისი ნაციონალური არსებობის გამართლების დადასტურებას აწმყოში გარემომცველ სინამდვილეში ვერ პოულობს.³³ ლეო ქიაჩელის რომანის პერსონაჟიც, არჩილ დადაშიანი ამბობს:

³³ მართალია, ავტორი დასძენს, რომ მის სევდას პირადი სუბიექტური მიზეზი აქვს, „ჩემი ინდივიდუალური სიცოცხლე საშინლად მოშხამა ერთმა ფაქტმა: თავი მოიკლა საყვარელმა არსებამ“. თუმცა წერილის შემდგომი ნაწილი ადასტურებს, რომ ავტორი პირად წუხილი, ასევე, გამძაფრებული არის ნაციონალური პრობლემატიკითაც. ჩემი „გარემო“, რასაკვირველია, საქართველო და ქართველობაა. ეს გარემო კი, ჩემის უცნაური გრძნობით, საშინელს ავადმყოფ სხეულს წარმოადგენს, – და რაც უნდა მიყვარდეს იგი, ჩემი სიყვარული ვერც მას შემატებს რამეს და ვერც მე მიხსნის... აი,

„ქართველი რომ ვიყავი ამის გამო თავი ძალიან მეცოდებოდა, ამას ისიც დაემატა, რომ ძალიან მინდოდა ეროვნულად დიდი ვყოფილიყავი. სულ ერთია წარსულით თუ აწმყოთი, მაგრამ განსაკუთრებული დიდებით მინდოდა მემამყნა. აი, როგორც ეს ინგლისელს, ფრანგს, გერმანელს ან რუსს შეუძლია... მაგრამ წარმოიდგინე, საამაყო ჩვენს ისტორიაში ვერაფერი აღმოვაჩინე. თუმცა როგორც გითხარი, საქართველოს ისტორიას კარგად ვერ ვიცნობ და შეიძლება ვცდები“ (ქიაჩელი 1985, 212).

ვფიქრობთ, ცხადია, რომ ერთი მხრივ, მწერალი სოციალ-დემოკრატებს წარმოგვიდგენს რუსული იმპერიული პოლიტიკის სუბალტერნულ მიმიკრიებად, მაგრამ მეორე მხრივ აქცენტირებულია ისიც, რომ ქართული ნაციონალური თვითიდენტიფიკაციის მთელ პროცესს კოლონიზებული კულტურის დაქვემდებარებული კულტურის სტატუსი და კომპლექსი განსაზღვრავს, რაც ნაციონალური იდენტიფიკაციის კრიზისის მიზეზი და ნიჰილიზმის წყაროც ხდება მთელი ქართული საზოგადოებისთვის, მიუხედავად იდეოლოგიური კუთვნილებისა. ქართული საზოგადოების იმ ნაწილსაც, რომელიც აცნობიერებს რუსული იმპერიული პოლიტიკის საშიშ გავლენებს მათ კულტურაზე, კოლონიზებულისა და დაქვემდებარებულის კულტურული სტატუსისგან თავის დაღწევა მაინც დიდი ფსიქოლოგიური წინააღმდეგობების ფასად უჯდება. ლეო ქიაჩელთან ეს აქცენტირებულია შალვა რამაძის სიტყვებით: „სულ უბედურება გვჭირდა და მონობას თავი ვერ დავაღწიეთო, ეს სრული ჭეშმარიტებაა. მე ამ ჭეშმარიტებას სასოწარკვეთილებამდეს მივუყვანივარ და თავის მოკვლაც განმიზრახავს. [...] დიდება მეზმანებოდა და მდაბიობას ვერ ვურიგდებოდი“ (ibid). ამგვარ განწყობებს ააშკარავებს რობაქიძის პირადი წერილიც კიტა აბაშიძისადმი:

„ამას წინათ ერთი ქართველი ახალგაზრდა საუბრობდა ჩემთან საქართველოს მერმისისათვის. იგი ელოდა ჩემგან იმედით სავსე პასუხს... მეც ვძლიე ვითომ იჭვი... ვუთხარ იმედი... მაგრამ, მომცილდა თუ არა, მაშვე ვიგრძენ, რომ ცრემლები მახრჩობდნენ... და განა ასეთი სიყვარული „უეჭვო“ და მრთელია?! არა და არა!“ (რობაქიძე 2003).

საშინელი და შემზარავი აზრი, რომელიც თავს დამტრიალებს ყველგან და ყოველთვის! ამ სიყვარულის გარეშე კი მე არა დამრჩენია რა, და თუ ისიც გაიბზარა, მაშინ სრულიად უაზრო იქნება ჩემი სიცოცხლე (ibid, 2003).

ამ ნაწყვეტებიდან ჩანს, რომ მთლიანი ქართველი საზოგადოების ცნობიერების ფორმირებაში ქვეყნის პოლიტიკური სტატუსს გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს. მათ რთულ, შინაგან წინააღმდეგობრივ პროცესთან გამკლავება უწევთ, რათა აწმყოში იდენტიფიცირება მოახდინონ როგორც კონკრეტული ნაციონალობის მქონე სუბიექტებმა. *პოლიტიკური სტატუსის გამო არადადამკმაყოფილებელი აწმყოს კომპენსირებას კი კვლავ გაუცნობიერებლად კოლონიზატორის დისკურსის სტრატეგიებით ცდილობენ და იდენტიფიკაციის კრიზისის დასაძლევად მიმართავენ მითოსურ (გამოგონილ, შეთხზულ) წარსულს.*

„მიყვარს მხოლოდ შორეული (რომანტიზმი). ვაღმერთებ მზეს, როგორც მზისთაყვანისმცემელი, მაგრამ მთვარე უფრო მიყვარს. მე ვარჩევ ძველს განმარტოებულ საჯვარეს, ასი წლის ხეთა შორის რომ იმალება, დიდებულათ მორთულს ტაძარს... და ასე - ძველგან... ამ გრძნობაში „ესთეტიური“ და „რომანტიკული“ ახირებულათ არიან არეულნი, და მგონია, რომ აქ იმალება ერთი უცნაური საიდუმლოება ადამიანის სულისა, სახელდობრ, სიყვარული და თან სიძულვილიც ერთიდაიმავე საგნისა: „მიყვარსა და მძულს, მძულსა და მიყვარს“ (რობაქიძე 2003).

კოლონიალიზმის თეორიაში დაახლოებით ამგვარად ხასიათდება კოლონიური ამბივალენტური იდენტობა (ერთდროულად სურვილითა და შიშით). ამგვარი მიმართება პიროვნების იდენტობაში გზას ხსნის წარსულისკენ, მითოსისკენ, ფანტაზიისკენ და აწმყოს კომპენსირებისათვის იდენტობის მითოსური, ფეტიშური, ჰიპერბოლიზებული ნაციონალური სტერეოტიპები იქმნება. საფიქრებელია, რომ გრიგოლ რობაქიძეს 1921 წლის შემდგომ მწერლის იდენტობასა და ცნობიერებაში სახელმწიფოებრიობის დაკარგვა კვლავ მსგავს, 1910-იანი წლების განწყობებთან დააბრუნებდა მწერალს. საგულისხმოა, რომ მსგავს განწყობებს ვხედავთ არა მხოლოდ გრიგოლ რობაქიძესთან და იმ მწერლებთან, ვინც გასაბჭოებამდე აქტიურად წერდა ნაციონალური თვითიდენტიფიკაციის შესახებ. გასაბჭოების შემდგომ მათ შემოქმედებაში ფარული ეგზისტენციალური შიში სწორედ ამგვარი სტერეოტიპული სახე-ხატებით ვლინდება. ლეო ქიაჩელის რომანის პერსონაჟი შალვა რამაძეც პრეისტორიულ მითოსურ ეპოქაში ეძებს ნაციონალური ეგოიზმისა და სურვილების გამართლებას:

„მე ვამბობ რომ ჩვენი დიდი ამბავი შავ ზღვასა და კასპიის ზღვას შორის კი არ დატრიალებულა, რომ აქ მოქმედებდნენ მხოლოდ უმნიშვნელო ნაწილები იმ დიდი მოდემისა, რომელიც ოდესღაც იყო მასაზრდოებელი კაცობრიობის უძლიერესი მატერიალური და სულიერი კულტურისა... მისი ერთი თავი წინა აზიაში იკარგება სადაც დაირწა ჩვენი მოდემის აკვანი, ხოლო მეორე თანამდროვე დიდი ევროპული კულტურის სათავეს ებჯინება“ (ibid, 215-216).

ლეო ქიაჩელის რომანის ეს პასაჟი ეხმიანება ქართული ტომების ქალდეური წარმოშობის თეორიას, რომელიც ამ პერიოდში იქნა წამოყენებული ქართული ისტორიული კვლევების ფარგლებში და 1910-იანი წლების ბოლოდანვე ატაცებული იქნა ქართულ მოდერნისტთა მიერ. თუმცა ნიშანდობლივია, რომ *თუ გასაბჭოებამდე, ქართველი მწერლებისთვის პრიორიტეტული გახლდათ იდენტობის მოდერნიზების გზების ძიების პროცესი, გასაბჭოების შემდგომ ეს პროცესი იდენტობის მითოლოგიზებისა და საკრალიზაციის პროცესით ჩანაცვლდა.*

თუკი გიორგი ლეონიძისთვის გასაბჭოებამდე ქართული მესიანიზმი მხოლოდ ნაციონალური წარსულის შეხსენებას გულისხმობდა ქართველი საზოგადოებისთვის, გასაბჭოების შემდგომ ამ იდეამ ნაციონალურ იდენტობაში არსებული ეგზისტენციალური ნევროზებისა და შიშების ტაბუირება მოახდინა და გარკვეული ფეტიშური სახე-ხატებით წარმოადგინა. ბჰაბჰას მიხედვით, ამგვარი სტერეოტიპების შექმნა, თავდაცვის პრინციპის მიხედვით, კეტავს კოლონიზებული საზოგადოების კულტურის ეპიდერმულ ქსოვილს და, ამავდროულად, ფართო გზას უხსნის ფანტაზიას და მითოსს (Bhabha 2003, 104). ჩვენი აზრით, დაახლოებით ამგვარი სტრატეგიით პასუხობს ქართული მწერლობაც საბჭოთა ოკუპაციას. აკაკი ბაქრაძეს შენიშნული აქვს, რომ „გრიგოლ რობაქიძემ დიდი შრომა შეაღია თავის, ანუ ქართველთა მსოფლხატის მოძებნას. მისმა ძიებამ ორი მიმართულებით ჰპოვა გამოხატულება – წმინდა გრაალის ახალი ლეგენდის შექმნით და კარდუს კერპის ჩამოყალიბებით“ (ბაქრაძე 2004, 47). ამის კიდევ ერთი ნათელი ილუსტრირებაა გიორგი ლეონიძის წერილი „ქართული მესიანიზმი,“ რომელიც 1922 წელს არის დაწერილი და შეიძლება შევაფასოთ გასაბჭოების ტრავმულ ფაქტზე მყისიერ რეაქციად, როცა ცნობიერებას ჯერ არ აქვს დამუშავებული და სრულყოფილად გააზრებული მომხდარი ფაქტი. აღნიშნული წერილის მიზანია ქართველების

როგორც ნაციის, მათი კულტურისა და იდენტობის მესიანისტური ფუნქციის დასაბუთება. ავტორი ქართველთა ისტორიას ისტორიულ დროში არ განიხილავს და მისი დასაბამი მითოსურ ეპოქაში გადააქვს. ავტორს სწამს, რომ ქართული ნაციონალური იდენტობა იმდენად ძველია, რომ კაცობრიობას მისი წარმოშობის, ისტორიულ დროში ათვლის წერტილიც ვერ უპოვია. „ჩვენი პირველი დამტკიცებაა, რომ ჩვენ ვართ უძველესი ღმერთზე, რომ საშოც არ გვახსოვს. აქედან იწყება მესიანიზმი მოსხლეტილი ბუდის“ - აღნიშნავს იგი წერილში „ქართული მესიანიზმი“ (ლეონიძე 1997, 203). ავტორი კავკასიის გეოგრაფიულ სივრცესა და წინარექრისტიანულ დროში დაწყებულ ქართველთა ისტორიას მის ხელმეორედ დაბადებად მიიჩნევს: „კავკასიაში ჩვენ უკვე მოველით საფლავში ჩასაწოლად და სამარეში ნძრევის მაგიერ, არტახებში დავიწყეთ რწევა, რადგან ჩვენ კიდევ მოვიგონეთ ჩვენი დემონიური ორბის სიჭაბუკე; აქედან ჩვენი მეტაფიზიკური გენეალოგია“ (ibid). მოცემულ გეოპოლიტიკურ სივრცეში კი მუდმივი თვითგადარჩენის რთულმა პროცესმა ნაციონალურ ცნობიერებაში ეგზისტენციალური შიში წარმოშვა. „ამ კუბოში სამუდამოდ დაშინდა რასის ხერხემალი და შეიქმნა ფსიხოლოგია გადარჩენის. შემდეგში საქართველოს ერთი პოლიტიკა ჰქონდა - პოლიტიკა გადარჩენის“ (ibid, 76).

წერილის შემდგომი ნაწილი აჩვენებს, რომ ავტორი „დაშინებულ რასის ხერხემალში“ კოლონიზაციის წინააღმდეგ მუდმივი ბრძოლების შედეგად ქართველთა ნაციონალურ იდენტობაში გააქტიურებულ მასკულინურ საწყისს მოიაზრებს და ამის საპირწონედ გადარჩენისთვის ბრძოლაში დომინანტურ როლს ქართველ ქალს აკისრებს³⁴. ამისთვის კი ავტორი ქალის სახე-სიმბოლოებს წარმოდგენს. ასეთებია ღვთისმშობელი მარიამი, თამარი და ნინო; ეს სახე-სიმბოლოები უცვლელად გადადის ასევე გრიგოლ რობაქიძის რომანში „გველის პერანგი“ (1925). ნაციონალურ ისტორიულ მეხსიერებაში ამგვარი განმეორებითობა

³⁴ ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში ქართული მწერლობის მიერ ფორმირებული და დამუშავებული იდენტობის მარკერები (ავტო და ჰეტეროხატები) შესწავლილი აქვს ცირა კილანავას ნაშრომში „ქართული ნაციონალური დისკურსის ფორმირება: საქართველოსა და რუსეთის იმპერიის მარკირების მოდელები და ქართული ნაციონალური თვითიდენტიფიკაცია მე-18 საუკუნის დასასრულისა და მე-19 საუკუნის ქართულ ლიტერატურაში“ (2013.) მის მიერ განხილული მასალიდან ცხადად ჩანს, რომ მე-19 საუკუნის ქართულ ლიტერატურაში სახელმწიფოებრიობის დაკარგვა, პოლიტიკური ძალაუფლების არქონა ნაციონალური იდენტობის მკვეთრად დამცრობილი, დაჩაგრული სუბალტერნის ავტოხატებით არის მხატვრული შემოქმედებაში წარმოდგენილი და ცხადია, განიცდის იმპერიალისტური რუსეთის დომინანტური დისკურსის გავლენას.

მათ თავისთავად აქცევს მხატვრულად რეკონსტრუირებული იდენტობის ნაციონალურ მარკერად.³⁵ ამ კუთხით, საყურადღებოა კოლონიალიზმის თეორეტიკოსის გაიატრი სპივაკის ანალიზი კოლონიზებულ კულტურებში მამაკაცის ფუნქციისა და როლის შესახებ. მისი მიხედვით, კოლონიზაციის პირობებში მამაკაცი გამოხატავს თავის თავს, „მეს“ იმით, რომ ახდენს იმ ღირებულებების გადატანას „ადგილობრივ ქალში“, რასაც, მისი აზრით, ადგილობრივ კულტურაში, მოცემულ გარემოებებში, გაქრობის საფრთხე ემუქრება (Spivak, 1988, 300). შეიძლება ითქვას, რომ ამ მოდელში თავსდება ქართული ნაციონალური ნარატივის კულტურაც.³⁶ კერძოდ, ნაციონალურმა ცნობიერებამ მოახდინა ქართველი ქალის ობიექტივიზაცია და ლიტერატურული ტექსტების მეშვეობით მისი ნაციონალურ ღირებულებად ქცევა, ანუ შექმნა ქალის სტერეოტიპი, რომელიც საკუთარ ნაციონალურ ფობიებსა და ფეტიშებს მიუსადაგა. უფრო კონკრეტულად, ეს ფობიები ძალაუფლების არქონის შიშსა და არსებობის შიშს მიემართებოდა. საქართველოში, ნაციონალური ნარატივის კულტურაში, ქალი ასოცირებული იყო სამშობლოსთან და ნაციონალური ღირებულებების განზოგადებული სახეს წარმოადგენდა. ამ კონტექსტში, ასევე, საყურადღებოა პოსტკოლონიალური ფემინიზმის კრიტიკოსის პართა ჩატერჯეს მოსაზრებაც, რომლის მიხედვითაც, „ყველა კოლონიზებულ კულტურაში

³⁵ ლელა წიქარიშვილი მოხსენებაში „აკაკი წერეთელი და რუსული კოლონიალიზმი საქართველოში“ აკაკი წერეთლის შემოქმედებაში ნაციონალური იდენტობის გამომხატველ მხატვრულ სახეებზე მსჯელობისას აღნიშნავს, რომ მის შემოქმედებაში ამგვარი სახეები უმეტესწილად ფემინიზებულია (განსაკუთრებით ხშირად ნინოს, თამარისა და ქეთევანის, ასევე ნესტან დარეჯანის სახით წარმოდგენილი). თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ კოლონიზატორი ძალა ყოველთვის ცდილობს დაპყრობილი მიწის ტერიტორიის ორიენტალიზებას/ფემინიზაციას და ამ მხრივ, არც რუსეთის იმპერია გახლდათ გამონაკლისი, შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ ქართული მწერლობა (ამ შემთხვევაში აკაკი წერეთელი) კოლონიური/იმპერიული დომინანტური დისკურსის წესების მიხედვით აგებს ნაციონალურ დისკურსს, კოლონიზატორისეულ ცოდნის სისტემაზე აფუძნებს საკუთარ იდენტობას. საიდის მიხედვით, დასავლური რაციონალიზმის, როგორც კოლონიზატორის პრეროგატივაა, კოლონიზებულის აზროვნების საზღვრების როგორც ასეთის დაწესება. ორიენტალისტი კი მათ მხოლოდ აღნიშნავს, სახელს ანიჭებს, მიუთითებს, აფიქსირებს, რაც შემდეგ ხდება აღმნიშვნელი და მოთხოვნადი, წარმოადგინოს რეალობა ზუსტად ასეთი ფორმით. ამდენად, ეს სახელები ისტორიისა და იდენტობის ნარატივებისთვის ხდება მუდმივი“ (Bhabha 2003, 23) ორიენტალიზმი შედგება ისტორიულად დაფუძნებული აღმნიშვნელებისგან, მანიფესტირებული და დაფარული შინაარსებისგან, რომელიც განეკუთვნება სიზმრის, ოცნების, ფანტაზიების, მითების, აკვიატებულობების სფეროს. (Ibid, 24)

³⁶ თუმცა გაიატრი სპივაკი ამ კონტექსტში კონკრეტულ (სატის) ინდურ ტრადიციებს განიხილავს, რაც თვისობრივად განსხვავდება ქართული გამოცდილებისგან, მაგრამ როგორც ზოგადი მოდელი კოლონიზებულ საზოგადოებებში მასკულიზურ/ფემინური ურთიერთობის დისკურსის წარმოებისა, ვფიქრობთ, შესაძლებელია, ქართული გამოცდილების ანალიზისასაც გამოვიყენოთ.

ნაციონალური დისკურსი საბოლოოდ ხდება დისკურსი ქალის შესახებ“ (Chatterjee 1993b, 133).

გრიგოლ რობაქიძესთან ამგვარი ფემინური სიმბოლოები მხატვრული ნარატივში მათი შემოყვანის საწყისი მომენტიდანვე ნაციონალურ ცნობიერების მიერ ობიექტივიზებულია და პასიური (მხოლოდ და მხოლოდ სოციალურ პატრიოტული სულისკვეთების გაღვივების ფუნქცია გააჩნია). რაც კიდევ უფრო ცალსახად მიუთითებს, რომ ეს *კოლონიზაციის პოლიტიკურ ტრავმაზე მწერლობის მიერ გამომჟღავნებული ერთგვარი ტრავმული სიმპტომაა. ამასთანავე, ქალთა ამგვარი რეპრეზენტაცია მთლიანად იმეორებს იმპერიული რუსეთის მიერ ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნეში შექმნილი საქართველოს, როგორც ორიენტალიზებული ქალის/მიწის ხატს*. რომანში ამგვარი ობიექტივიზებული პასიური ქალია მატასი, მწერალი მას ორგვარ ფუნქციას აკისრებს: მან უნდა მოგვცეს შთამომავლობა; საჯარო სივრცეში კი მისგან უნდა შეიქმნას ქალის ნაციონალური ფეტიშური სახე. რომანის მიხედვით, ეს ჩანს სცენაში, სადაც სოფლიდან ძმის სამებრად ჩამოსული მატასი სასტუმროში არჩიბალდს ეძებს, რათა ვამეხის ამბავი შეიტყოს. მას შემთხვევითი შემხვედრი, ისე რომ საქმის არსს არც კი აუხსნის, მოატყუებს, რომ შეახვედრებს არჩიბალდ მეკემს და მიიყვანს თეატრის რეჟისორთან, რომელიც წმინდა ნინოს როლის შემსრულებელს ვერ არჩევს. ეს მატასისთვის სრულიად უკონტექსტო სინამდვილეა, რომელშიც მას არავითარი რეალური ფუნქცია არ გააჩნია, ამდენად მხოლოდ და მხოლოდ ბუტაფორიის ფუნქციას დააკისრებენ, უნდა გამოვიდეს სცენაზე და წმინდა ნინოს სახე წარმოადგინოს. სინამდვილეში ნინო რელიგიური ფიგურაა, წმინდანი. წმინდანის ტრადიციული წარმოდგენა ამქვეყნიური სურვილებისგან რეალურად დაცლილი, სულიერებზე ორიენტირებული ფიგურა უნდა იყოს, მაგრამ რეჟისორის მოთხოვნაა, მონახონ ისეთი ქალი, რომელშიც იგრძნობა ვნებაც, და ის აუცილებლად უნდა იყოს ეთნიკურად ქართველი ქალი. „ეგებ ეს სოფლელი გოგო მოეწონოს, რომელიც კუთხეში დგას გაწითლებული. აბა ადექ, გოგო. დგება, აკვირდებიან. ლაზათიანი ტანი აქვს. მოიხსენით თავსაფარი, ეს არის. ნამდვილი ნინოა. წაიყვანეთ და გაიყვანენ სცენაზე“ (რობაქიძე 1998, 245), სცენაზე ისმის ტაში, ოვაცია. რომანში წმინდა ნინოს გარდა ამგვარი დატვირთვა აქვთ თამარ მეფეს, ქეთევან დედოფალს, ღვთისმშობელ მარიამს.

გრიგოლ რობაქიძისთვის თბილისიც, ქვეყნის დედაქალაქი ფემინიზებულია:

„დედოფალია, სასურველ საქმროს ელოდება. საქმრო მრავალი ჰყოლია ბიზანტიელნი, თურქები, რომაელნი სპარსები, ხორაზმელები, სარაცინები, არაბები... რუსნი. არავის დანებებია. დარჩა გაუთხოვარი? არა, აუყვანიათ საქორწინოდ - მაგრამ ქალის მკერდი არ განუცდიათ, იყო მხოლოდ ძალობა, მაგრამ ქალს ვინ მისწვდება თუ მისი მკერდი არ იხსნება. დარჩა ქალობაგაუმლელი, მოუკვლელ ჟინს ჰფარავს, არ ჰქონია განცხრომა და არ იცის დაცხრომა. ნეტავ ვის ელოდება? ცრუ საქმრო ბევრი ახსოვს ... რომელი საქმრო კიდევ? ყველა ყალბი, ყველა ცრუ. ეგებ თვითონ არის ყალბი, ეგებ თვითონ არის ცრუ? ვის უცდის ამდენ ხანს, თავის ვაჟებში ვერ ნახა საქმრო?“ (რობაქიძე 1988, 220).

ამ ნაწყვეტიდან ცხადად ჩანს, რომ თბილისს, ზოგადად საქართველოსა და ქართული მიწას ავტორი მოიაზრებს, როგორც პასიურ, ფემინიზებულ ობიექტს, რომელიც მუდმივად სტატიკური უმოქმედო მოცემულობის სახით არის წარმოსახული, რადგან ნაციონალურ სივრცეში არ არის აქტიური ქართველი ხალხი, როგორც მლიერი პოლიტიკური და კულტურული ძალა (მასკულინური, ნაციონალური), რომელიც შეძლებს ამ მიწას უპატრონოს, გაანაყოფიეროს და აამოქმედოს. ამგვარი მიმართება შესაძლებელია შევაფასოთ როგორც თვითორიენტალიზაცია. გარდა იმისა რომ თბილისი ფემინიზებული და ორიენტალიზებულია ავტორის წარმოსახვაში, ის აგრეთვე იმგვარი ქალაქია, რომელსაც კულტურული იდენტობა არ გააჩნია. მწერლის შეფასებით,

„დასავლის ქარმა მიაგდო იგი აღმოსავლისკენ, თუ აღმოსავლის ქარმა დასავლისკენ, თფილისმა არ იცის. იცის მხოლოდ, შეყენებულა იგი ერთ ადგილზე. წინ გაიწევს, რაღაც უკან აეკიდება და აჩერებს. ბრუნდება უკან - რაღაც წინ მიათრევს და აყენებს. არ აქვს საძრავი შორი, ან გადააგდოს ღუზა. ათასი ქარი ეხეთქება, თითქოს ქვეყნის გზაჯვარედინია, აღმოსავლეთს მოსცილდა და თითქოს დასავლეთს ვერ მიაღწია შუაში გარჩა“ (რობაქიძე 1988, 219).

რეალურად, მწერლის მიერ რომანში აღწერილი სიუჟეტი აღწერს პირველი მსოფლიო ომის დასრულების პერიოდს, რომლის შედეგების ინერციითაც საქართველომ სახელმწიფოებრიობის აღდგენა შეძლო. ამდენად, ერთი შეხედვით,

არც რომანის სიუჟეტის და არც რეალური ისტორიული პროცესების მიხედვით, თითქოს, არ არსებობს წინაპირობები საზოგადოების მიერ რეალობის ამგვარი პესიმისტური აღქმისა. პირიქით, ისტორიული და კულტურული თვალსაზრისით, ეს ყველაზე აქტიური და სიცოცხლით სავსე პერიოდია, რომელიც პერსპექტივას ქმნის იმისა, რომ მოხდეს ნაციონალური/კულტურული იდენტობის მოდერნიზება და ხელახალი კონსტრუირება. ამდენად, რომანში ავტორის მიერ გამჟღავნებული პესიმისტური, ნეგაციური სულისკვეთება შესაძლებელია მანიშნებელი იყოს, რომ ეს არის რეაქცია შემდგომ განვითარებულ ისტორიულ პროცესებზე, კერძოდ, სოვეტიზაციის ტრავმასა და 1924 წლის აჯანყების მარცხზე. მწერლის მიერ საზოგადოების განწყობების ამგვარი რეპრეზენტაცია მიუთითებს, რომ ახალ რეალობაში მათ ცნობიერად აღარ ძალუძთ ისტორიული პროცესების განვითარების მთელი დინამიკის გააზრება და კვლავაც იმპერიალისტური/ორიენტალისტური დისკურსის მსხვერპლის პოზიციაში რჩებიან. აქედან მოდის სოციუმის უკიდურესად გამძაფრებული თვითგვემაც. მაგალითად,

„მე თვითონ დავგესლე საშო შენი, მე თვითონ დავდაგე ნათესლი. ჩვენ სხეული ვართ მისი, ჩვენ ზრახვა ვართ მისი. არ არის სხვა, ერთი ვართ ყველა, [...] მთელ ერს ბრალი მიუძღვის სააკაძის მარცხში მარაბდასთან, [...] რომ დღემდე არ არსებობს ერთიანი პოზიცია ვინ იყო სააკაძე პატრიოტი თუ მოღალატე [...] რომ იონა ბერიც გაიქცა ამ ქვეყნიდან, რომ არ გვაქვს პასუხი, დამარცხდა თუ გაიმარჯვა ივერიამ...“ (რობაქიძე 1988, 225).

შესაბამისად, მწერლის მიერ მთელი ნაციონალური წარსულის ნეგაციურ კონტექსტში გახსენება და რეპრეზენტაცია თავისთავად ხელს უწყობს იმგვარი ნაციონალური ცნობიერების ფორმირებას, რომ აღარ გვაქვს ფიზიკური, სულიერი, ემოციური რესურსი, პოტენციალი შევცვალოთ ისტორია და განვიახლოთ ცნობიერებაც. კულტურული ტრავმის დროს მნიშვნელოვანია ტრავმის გამომწვევ მიზეზზე პასუხისმგებელი პირების გამოკვეთა - ვინ შეიძლება იყოს დამნაშავე პოლიტიკური ლიდერი, რომელიმე სამულველი სოციალური ჯგუფი, კაპიტალისტები, გარეშე ძალები თუ საკუთარი თავი. მნიშვნელოვანია, მიმდინარეობდეს ამაზე მსჯელობა, დისკუსია (Smelser 2004, 53). ნათელია, რომ რომანში გრიგოლ რობაქიძე მთელ ქართველ ხალხს აკისრებს პასუხისმგებლობას.

რომანში აღწერილი ამბები რომ სოვეტიზაციის პოლიტიკურ ტრავმაზე გამოვლენილი სპონტანური სიმპტომია, ჩანს კიდევ ერთი ეპიზოდიდან, როცა თეატრალური წარმოდგენისას სცენაზე ირუბაქიდის სიკვდილს არჩიბალდ მეკეში დარბაზიდან უკიდურესად მძაფრი რეაქციით და ემოციური შემახებით ეხმიანება „არ მოკვდება.“ ავტორი ნაციონალური ეგზისტენციალური არსებობის ფარულ შიშებს ასევე ააშკარავებს ვამეხ ლაშხის ოჯახის აღწერისას. მწერალი საგანგებოდ წარმოგვიდგენს მოხუცი სარიდანის განცდებს, რომელიც საკუთარ შთამომავლობას ითვლის.

„აქ ნიკო სცხოვრობს მისი უმცროსი შვილი ცოლით, შვილებით, აქვე სცხოვრობს ნინო, მისი შუათანა ვაჟი ქალით და ვაჟით... ახლა გვერდით გაიხედავს, მოშორებით - ოდა, კიდევ მოშორებით - კიდევ ოდა. იქით - ასეთივე ოდა, სულ ბოლოს კიდევ - ოდა. მოხუცის გული იღვენთება. ეს ყველა მისი ნაშიერია. ბოლო ოდაში მისი უფროსი ვაჟია. იგი სამოცი წლის იქნება, მას ჰყავს შვილები და შვილიშვილები. დანარჩენ ოდებშიც მოხუცის ვაჟების ოჯახობაა, შვილები და შვილიშვილები მრავალი. მოხუცი მხრებში იმართება... ამდენი ვაჟი, ამდენი ქალი, ამდენი შვილი, ამდენი შვილიშვილი, ამდენი გათხოვილი მათი შვილები, შვილიშვილები, მოხუცი იღიმება, ბედნიერია... (რობაქიძე 1988, 141).

მწერალი აღნიშნულ რომანში გარდა ფემინიზებული ნაციონალური იდენტობის სტერეოტიპებისა, კულტურულ/ნაციონალური იდენტობის სხვა სახე/სიმბოლოებსაც წარმოგვიდგენს. ესენია ირუბაქიდის ხმალი, მრავალჟამიერი, ცხრამუხა, რომელიც ცხრა ძმას ახსენებს და ცოტნე დადიანის გმირობას. ამ ისტორიული გმირების და ფაქტების გახსენებით ავტორი თავგანწირვისა და თავდადების განცდის ფიქსირებას ცდილობს ნაციონალურ ცნობიერებაში.

ამასთანავე, რომანის მიხედვით, მოვლენების ჩვენ მიერ აღწერილი დინამიკა ძირითადი სიუჟეტური ხაზის ქვეშრეს წარმოადგენს, ძირითადი სიუჟეტური ხაზი არჩიბალდ მეკეშისა და ვამეხ ლაშხის ისტორიით იშლება და ავტორი მათი ცხოვრებით ცდილობს გვიჩვენოს, რომ სოციუმის ცნობიერებაში გაჩენილი ამგვარი დათრგუნული ნაციონალური ცნობიერების განცდის დაძლევა შესაძლებელია. ამისთვის მნიშვნელოვანია, მოიცილო წარსული - ამ შემთხვევაში ტრავმირებული ნაციონალური მეხსიერება - გველის პერანგის მსგავსად. რეალურ ცხოვრებაში ეს რომ

იმაზე რთული პროცესი აღმოჩნდა, ვიდრე მწერალს წარმოედგინა, ჩანს იქიდან, რომ რობაქიძე 1930-იან წლებში ემიგრაციაში გაექცა საბჭოთა რეჟიმს.

გიორგი ლეონიძესთან ქართული ნაციონალური იდენტობის ფეტიშური სტერეოტიპიზაციის კიდევ ერთი, ანალოგიის მეთოდი გვხვდება. ავტორი ქართველთა ისტორიასა და ქრისტიანულ რელიგიაში საქართველოს ისტორიასთან ანალოგიებს ეძებს, რითაც ცდილობს ქართველების ისტორიულ არსებობას ერთგვარი საკრალური მნიშვნელობა მიანიჭოს და ამ ფორმით ქართველთა უპირატესობა დაასაბუთოს მსოფლიო ცივილიზებული სამყაროში. მაგ.:

„საქართველოს მეფეს სუფრაზე ეჯდა თორმეტი მეფე: ორი ოსთა, კახთა მეფე, წანართა მეფე, სამნი ტაოელნი მეფენი, სომეხთა მეფე, ტრაპიზონელი და ორი შარვანშა. შემდეგში ქართული ტიტულატურის მესსიანიზმი გადაიღეს რუსებმა, იმ სიგელებიდან, რომელსაც თბილისი უგზავნიდა მოსკოვს. ევროპიელი შარდენი მეტად გააკვირვა ვახტანგ V-ის წერილმა, რომელიც პოლშის კოროლს მისწერა. ამ წერილში მოცემულია საქართველოს რჩეულობა, როგორც პოლიტიკური, ისე რელიგიური“ (ლეონიძე, „ქართული მესიანიზმი“, 1997, 205).

ამასთანავე ავტორი მუდმივად ხაზს უსვამს, რომ ეს არ არის მისი სუბიექტური მოსაზრებები, ან შიდა ნაციონალურ სივრცეში გაჩენილი შეხედულებები. ის საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ „სხვები“, „უცხონი“ მოიხსენიებდნენ ასე ქართველებს.

„აზიელები ეძახდნენ ქართველებს „ყველა ნათესავთა უმეტეს რჩეულს. ხოლო ქართველ მეფეებს „მესსიის ნათესავებს“... არაბული ქრონიკები და მონგოლების სარდლები იგონებდნენ მათს [ქართველი ბაგრატიონების] უმაღლეს ნათესაობას და აღმოსავლეთის მპყრობელები ყველაზე უმაღლეს ტიტულატურას უწერდნენ ქართლის მეფეებს, ხოლო ვატიკანის და საფრანგეთის კოროლი ქართლის მეფეებს მიმართავდნენ: „Illustrissimo potentissimu Iberiae redi“ (ibid, 206).³⁷

სათქმელის ამგვარი ფორმით მოწოდება მიანიშნებს იმას, რომ საუკუნეების განმავლობაში დათრგუნული ნაციონალური ცნობიერებისთვის, რომელსაც მუდმივად უხდებოდა ბრძოლა, რათა დაეძლია ობიექტივიზებული სტატუსი და სამყაროს სრულუფლებიან, თავისუფალ მოქმედ სუბიექტად ეგრძნო თავი, არსებითი

³⁷ ეს ფაქტი რომ ნაციონალურ იდენტობაში ეგზისტენციალური არსებობის შიშით განპირობებული ნევროზული სიმპტომია, ჩანს ასევე კონსტანტინე გამსახურდიას ტექსტში „დიდოსტატის მარჯვენა“, კერძოდ - გიორგი მეფის ფინალურ მონოლოგში.

მნიშვნელობა ჰქონდა *აღიარებას სხვების მხრიდან*. წერილის ბოლოს ლეონიძე სწორედ ამ მესიანისტურ ბუნებაში ხედავს ქართველთა გადარჩენის იმედს და ეს იმედიც ერთგვარად ლეგენდის, მითოსის, ფორმით არის მოწოდებული: „საუკუნეებში დახარჯულ ცრემლებმა დააყენა ბაზალეთი, როგორც ზღვა მეწამული. შიგ წევს ქართლის მესსია - პატარა ბავშვი“³⁸ (ibid, 208).

მითოსურ/ფეტიშური საკრალიზებული შინაარსი, სპონტანურობა, ტრავმულობა და ერთგვარი რაციონალური შემეცნების აღქმაზე უარის თქმა შესაძლებელია მივიჩნიოთ ნაციონალური იდენტობის ერთ-ერთ რეპრეზენტაციულ მახასიათებლად გასაბჭოების შემდგომ. ქართულმა მწერლობამ ნაციონალური იდენტობისა და კულტურის მოდერნიზების, განახლების პროცესი გასაბჭოების შემდგომ იდენტობისა და ისტორიის ფეტიშიზაცია-მითოლოგიზების პროცესით ჩაანაცვლა. ჩვენ მიერ განხილულ ავტორებს გასაბჭოების შემდგომ 20-იან წლებში შექმნილ მხატვრულ და პუბლიცისტური ტექსტებში უცვლელად გადმოაქვთ მე-19 საუკუნის ლიტერატურის მიერ დამუშავებული ნაციონალური ფეტიშებისა და სტერეოტიპების მხატვრულ სახეები (განსაკუთრებით ფემინიზებული იდენტობის სახეები), ან თავად თხზავენ ახალ ნაციონალურ მითებს. ამდენად, სოვეტიზაცია/კოლონიზაციის ტრავმული დისკურსი, რომელსაც ქართული მწერლობა ქმნის, გარკვეულწილად კვლავ იმპერიალისტური რუსეთის კოლონიური დომინანტური დისკურსის გავლენის ქვეშ მოაქცევს ნაციონალურ ცნობიერებას და, ამასთანავე, ქმნის ახალ ნაციონალურ, ეთიკურ და კულტურულ დისკურსს. ამავდროულად, ჩვენ მიერ განხილული ტექსტები შეიძლება მივიჩნიოთ მწერლების ერთგვარ სასოწარკვეთილ ძალისხმევად, რომ ახალ კოლონიზებულ ვითარებაში ნაციონალური ღირებულებებისა და იდენტობის „ნორმალიზება“ მომხდარიყო.³⁹

³⁸ ყრმის სახე-სიმბოლო, მხატვრული სტერეოტიპული სახე, რომელიც თავდაპირველად ჩნდება ილია ჭავჭავაძის ლექსში „ბაზალეთის ტბა“ და რომელსაც ცხოვრების განახლებისა და ნაციონალური იდენტობის გადარჩენის ფუნქცია აკისრია, ჩანს ასევე დათბობის პერიოდში, ნაციონალური ნარატივის კულტურაში - მაგ. ოთარ ჭილაძის რომანებში „მარტის მამალი“, „რკინის თეატრი“ და სხვა. თუმცა უკვე პოსტსაბჭოურ პერიოდში შექმნილ ამავე მწერლის რომანში „გოდორი“ ეს ოპტიმიზმი, სწორედ ახალ თაობასთან, ბავშვთან მიმართებით ქრება.

³⁹ სმელსერის მიხედვით, თუ ერთხელ ისტორიულ მეხსიერებაში ჩამოყალიბდა ეროვნული ტრავმა, საზოგადოება გარკვეულწილად პასუხისმგებელია, რომ ეს ტრავმული ხსოვნა მუდმივად აქტიურად შენარჩუნდეს და რეპროდუცირება მოხდეს მათი სწორედ ტრავმული სტატუსით (სმელსერი). მოგვიანებით 60-იანი წლებიდან, ნაციონალური ნარატივის კულტურის სახით ერთგვარი დისციპლინა შეიქმნა; პოსტსაბჭოურ ეტაპზე ქართულ მწერლობაში ამ პროცესზე ერთგვარი რეაქცია

3.2. სოვეტიზაცია როგორც კულტურული ტრავმა და ნაციონალურ

იდენტობათა ნეგაცია

ტრავმის თეორიის მიხედვით, კიდევ ერთი სპონტანური მახასიათებელი, რაც პოლიტიკურ და კულტურულ ტრავმაზე შეიძლება ამ ტრავმის მატარებელმა სოციალურმა ჯგუფმა გამოავლინოს გახლავთ მთლიანად უარყოფა - ნეგაცია და ნიჰილისტური მიმართების წარმოჩენა საკუთარ წარსულის მიმართ. სწორედ ეს განწყობები გვხვდება ნიკოლო მიწიშვილის შემოქმედებაში. იგი, როგორც მოდერნისტული მსოფლმხედველობის მატარებელი შემოქმედი, დამოუკიდებელი საქართველოს პერიოდის კულტურული და ნაციონალური განახლების პროცესების აქტიური მონაწილე გახლდათ. გასაბჭოების შემდგომ კი ის თავის ტექსტებში მწვავედ რეაგირებს წარმოქმნილ პრობლემებზე. მისი დოკუმენტური პროზა და პუბლიცისტიკა ასახავს ზუსტად იმ პოლიტიკურ-კულტურულ რეალობას, რომელშიც უწევდა ცხოვრება მწერალს და აჩვენებს, თუ როგორ მიჰყვება კოლონიზაცია-გამოვლილი ქართველი საზოგადოების ნაციონალური ცნობიერება პოლიტიკური რეჟიმებისა და იდეოლოგიური ნარატივების ცვლს პროცესებს. ნიკოლო მიწიშვილის დოკუმენტური პროზისა და პუბლიცისტიკის ანალიზი, შესაძლებლობას გავძლევს გავიაზროთ, რა მნიშვნელობა და გავლენა შეიძლება ჰქონდეს პოსტკოლონიურ ეტაპზე შემოქმედის მსოფლმხედველობისა და ღირებულებების ფორმირების პროცესზე ერთიან, პოლიტიკურად დამოუკიდებელ სახელმწიფოებრივ სივრცეში ცხოვრებას და რამდენად ცვლის შემოქმედის პიროვნულ და კულტურულ/ნაციონალურ ცნობიერებას დროის მცირე მონაკვეთში სრულიად ახალ, კვლავ კოლონიურ, პოლიტიკურად დაქვემდებარებულ სივრცეში მოხვედრა.

როგორც აღვნიშნავდით, კოლონიალიზმის პირობებში არსებობს ორი ბინარული პოლიტიკურ/კულტურული სახის ოპოზიცია ცენტრისა და პერიფერიის სახით, რომელთა შორისაც მკვეთრად იერარქიული ურთიერთმიმართებები

ზურაბ ქარუმიძის ტექსტი „მელია ტულეფია“ (2011), რომელიც სწორედ გასაბჭოების პირველი წლების მხატვრულ რეინტერპრეტაციას ახდენს.

არსებობს: ცენტრს აქვს ჰეგემონური პოზიციები და კოლონიზებული კულტურები და ხალხები არსებობენ, როგორც ე. წ. დაქვემდებარებული სხვები. რუსეთის იმპერიაც საკუთარი პოლიტიკური მართვის სტილსა და ძალაუფლების გავრცელების ბერკეტებს ამ მოდელს აფუძნებდა. ის კავკასიას და მათ შორის საქართველოს მოიაზრებდა როგორც ორიენტალიზებულ სხვას. ხოლო კოლონიზებულ კულტურებში იმპერიალისტური ძალაუფლების ფიქსაცია ცენტრის მიერ შემოთავაზებული სხვადასხვა მეტაფორული სახე-ხატებით ხდებოდა (Layton 2004; Schimmelpenninck, 2010). ნიკოლო მიწიშვილის ავტობიოგრაფიული ტექსტი „ქართული კრიტიკა რევოლუციის დროიდან“ (2006) იძლევა იმის გააზრების საშუალებას, თუ ქართულ საზოგადოებაში პიროვნების იდენტობას როგორ აყალიბებს კულტურულ-პოლიტიკური რეალობა. კერძოდ, ტექსტში ნათლად ჩანს ავტორის წუხილი, რომ ქვეყნის პოლიტიკური მართვის ცენტრი სადღაც სხვაგანაა, პროცესები სადღაც ვითარდება და ქართველ საზოგადოებას ამ პროცესების თანამონაწილეობის განცდა არ აქვს. ეს კი მისი და ზოგადად, საზოგადოების წევრების ცნობიერებაში ერთგვარ კრიზისს ქმნის და მარგინალური სუბალტერნის ცნობიერებას ავითარებს. ტექსტის მიხედვით, მწერლისთვის პრობლემას წარმოადგენს ის, რომ საზოგადოება არ არის აქტიური ქმედითი სუბიექტი, რომელიც როგორც საკუთარი, ასევე ქვეყნის ცხოვრების შექმნის თანამონაწილეა. კერძოდ, მიწიშვილი წერს:

„როდესაც 1917 წელს წახდა მონარქია და შეიქმნა რევოლუცია, მე იქ არაფერ შუაში ვიყავი, საქართველოში განსაკუთრებით ერთი გაიზმორა რევოლუციამ, გააქნია ფეხი კავკასიაში და სადღაც დაიკარგა ნიკოლოზ ნიკოლოზის ძეც, დიდი მთავარი ხარლამოვიც, სეიმიც, საქართველოს დამფუძნებელთა კრებაც და რაღა დამრჩა საბრძოლველი. რევოლუცია მოხდა უჩემოდ, განვითარდა უჩემოდ, უჩემოდ გაიმარჯვა და გაიმარჯვა ისე, რომ არც მინახავს რევოლუცია და არც ის ბრძოლა, რომელმაც ეს რევოლუცია გამოსჭედა“ (მიწიშვილი 2006, 8).

მწერლის ეს ციტატა ცხადყოფს, რომ ნიკოლო მიწიშვილს და, ზოგადად ქართული კულტურის წარმომადგენლებს, გაცნობიერებული აქვთ, რაოდენ მნიშვნელოვანია კოლონიზაციის შემდგომ ეტაპზე აქტიური საზოგადოებრივი

საქმიანობა - არა მხოლოდ კულტურული და პოლიტიკური ელიტური წრეების თანამონაწილეობა, არამედ მთლიანად ქართველი საზოგადოების ყოველი წევრის ჩართულობა საკუთარი ქვეყნის პოლიტიკური, კულტურული და ზოგადად, ნაციონალური იდენტობის რეკონსტრუქციის პროცესში.

ისტორიკოსი და კულტურის მკვლევარი კობენა მერცერი მიუთითებს, რომ „იდენტობები მხოლოდ მაშინ ხდება განხილვის საგანი, როდესაც ის კრიზისშია, როდესაც იდენტობათა ფიქსირებულობის, თანმიმდევრულობისა და სტაბილურობის განცდა ჩანაცვლებულია ეჭვისა და გაურკვევლობის გამოცდილებით“ (Mercer 1990, 43). რადგან ქართველი მოდერნისტებისთვის კულტურული ორიენტირი დასავლური კულტურა და დასავლური ღირებულებები გახლდათ, სწორედ ამიტომ ისინი ცდილობენ, საკუთარი შემოქმედებითი საქმიანობით გახსნან საზღვრები და შეეცადონ ქართული კულტურა, როგორც პერიფერიული კულტურა, ევროპულ (და არა რუსულ) ცენტრთან დაახლოვონ. ნიკოლო მიწიშვილიც, ცხადია, თავისი შემოქმედებით ამ პროცესების თანამონაწილე იყო. იგი 1918 წელს, სწორედ სახელმწიფოებრიობის აღდგენის წელს, შეუერთდა ცისფერყანწელთა ორდენს. 1921 წელს ქვეყნის ნაციონალური და კულტურული მოდერნიზების პროცესი შეჩერდა. ახალი საბჭოური იდეოლოგია შემოქმედთა ცხოვრებაში ძალადობრივი ფორმებით ერეოდა და ტერორისა და შიშის ქვეშ აიძულებდა შემოქმედ ადამიანებს პოლიტიკური ცენტრის მიერ სასურველი რეალობის ტირაჟირება მოეხდინათ. სწორედ ამ ტერორსა და შიშზე მიაანიშნებს მწერალი საკუთარ ავტობიოგრაფიულ ტექსტებში „თებერვალი“ და „ქართული ქრონიკა რევოლუციის დროიდან.“ ამ უკანასკნელში უკვე აშკარად იგრძნობა, რომ ავტორი და თვით ემიგრაციაში წასული ქართული საზოგადოების წევრები, (რომლებსაც საბჭოთა ტერორი უშუალო საფრთხეს არ უქმნიდა), მაინც განიცდიან შიშს, ამიტომ ემიგრაციაშიც კი ერიდებიან, რეალურად გამოხატონ საკუთარი პოზიცია. მწერალი თურქეთში ემიგრანტ ქართველებთანაც კი ფრთხილობს საკუთარი აზრის გამოთქმას, რადგან ხან ის ჰგონიათ ბოლშევიკების მიერ საზღვარგარეთ გაშვებული ჯაშუში. თვით მწერალიც შიშით და ეჭვით პასუხობს ყველას, ვინც ეკითხება ამბებს ქართული რეალობის შესახებ, რადგან შესაძლებელია ეს პიროვნება სახელმწიფოს მიერ მისთვის მიჩენილი აგენტი აღმოჩენილიყო. ეს

პროცესი კი რთული და მძიმე ფსიქოლოგიური წნეხის ქვეშ აქცევს როგორც მწერალს, ასევე ქართველ საზოგადოების იმ ნაწილს, ვინც ახალ ხელისუფლების რიგებში არ იდგა, ან მათი გულმხურვალე მხარდამჭერი არ გახლდათ.

აქვე აღსანიშნავია, რომ ამ წერილებში ჩანს ავტორის კრიტიკული დამოკიდებულება პირველი ქართული რესპუბლიკის მმართველი ძალის - სოციალ-დემოკრატიული მოძრაობის მენშევიკური ფრთის მიმართ, რადგან მათ, ავტორის შეფასებით, მკვეთრად იერარქიზებული მიმართება ჰქონდათ ქართულ საზოგადოებასთან. მისი სიტყვებით,

„მწერლობა იმთავითვე ვერ მოურიგდა მენშევიკებს. ჩვენ ვიყავით ოპოზიცია მთავრობის და პოზიცია საქართველოსი და რატომღაც საქართველოს ცნება არ იყო მისადაგებული მენშევიზმთან. მენშევიკები სავსენი იყვნენ ბრაზით და არ უყვარდათ არც საქართველო და არავინ არ სწამდათ საკუთარი თავის გარდა, არავის პატივს არ სცემდნენ და არ სჯეროდათ არავისი. გამოდიოდა ისე, რომ დიდი ხათრით მოჰკიდეს ხელის საქართველოს, თუ არა საკადრისიც არ იყო მათთვის ჩვენი ქვეყნა“ (მიწიშვილი 2006, 58-59).

არ შეიძლება არ ვივარაუდოთ, რომ საქართველოში ბოლშევიზმის დამყარების შემდგომ დაწერილ წერილებში ნიკოლო მიწიშვილის ამბივალენტური დამოკიდებულების გამომხატველია მისი კრიტიკული პოზიციისა მენშევიკური ხელისუფლების მიმართ და გარკვეულწილად პოზიტიური პოზიციისა ბოლშევიკური ხელისუფლების მიმართ.

ცხადია, როდესაც სახელმწიფოს კოლონიზებულობის პერიოდი საუკუნეს ითვლის, შეუძლებელია, სწრაფად გათავისუფლდე სუბალტერნული პერიფერიული კულტურის კომპლექსის სტატუსისგან. ეს რომ მარტივი პროცესი არ გახლდათ, ჩანს მწერლის ამავე ტექსტში, როდესაც ნიკოლო მიწიშვილი განიხილავს საკითხს, თუ რა თემატიკაზე უნდა წეროს მწერალმა იმისათვის, რომ გახდეს დიდი გლობალური ნარატივის სუბიექტი და განაცდევინოს საკუთარი თავი ინდივიდუალურ და ნაციონალურ დონეზე სამყაროს. ამ პროცესში მწერლის პოზიციისთვის ამოსავალი წერტილი გახლავთ ის, რომ ქართული კულტურის წარმომადგენლებს ყოველთვის მარგინალური პოზიციებიდან უხდებოდათ საკუთარი პოზიციის გამოხატვა. მარგინალურ პოზიციებზე ყოფნა კი თავისთავად გულისხმობს მრავალ

წინააღმდეგობას, რომელსაც შეუძლია გაართულოს შემოქმედებითი სათქმელის გადმოცემა. მწერლის სიტყვებით,

„მე ვცდილობ, შევიგნო დღევანდელი ეპოქა, მაგრამ ამ ეპოქის დასაწყისი მე არ განმიცდია, მისი პათოსით მე არ ავლევებულვარ და ახალ საკითხს ჭკუით ვწყვეტ. ჭკუა ამბობს, რომ დროება გადაბრუნდა ქვეყნის საკეთილდღეოდ, გაიგე ეს, მოუარე და შეინახეო. მე ვასრულებ ამას რადგან ვიცი, რომ ეს მართლაც ასეა, მაგრამ როგორ გადაბრუნდა რამ გადააბრუნა ეს კითხვა ცივად დგას განზე უპასუხოდ. ეს უნდა განიცადო, იგრძნო, შემდეგ კი როცა ფაქტი ხდება, ამ ფაქტს ყველა აეტორღილება აქედან იწყება უკვე სიყალბე“ (მიწიშვილი 2006,9).

გასაბჭოების და, განსაკუთრებით, აგვისტოს აჯანყების შემდეგ ვითარების რადიკალური ცვლილება და შემოქმედთა შინაგანი წინააღმდეგობა და პროტესტი, რომლის აშკარა გამოხატვაც შეუძლებელია, ჩვენი აზრით, შესაძლებლობას ქმნის მთელი ეს პროცესი კულტურული ტრავმის კონტექსტში განვიხილოთ⁴⁰. ცხადია, ამის საილუსტრაციოდ ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი ტექსტი გახლავთ ნიკოლო მიწიშვილის პუბლიცისტური წერილი „ფიქრები საქართველოზე,“ რომელიც 1922 წელს დაიბეჭდა „ქართულ მწერლობაში“ და რომლის ადრესატები ცისფერყანწელები არიან. ტექსტის მნიშვნელობას ცხადყოფს თუნდაც ის დიდი რეზონანსი, რაც ამ წერილის დაბეჭდვამ გამოიწვია გასული საუკუნის დასაწყისში, როცა გამოხმაურება იმდენად დიდი იყო რომ მწერალმა დაწერა საპასუხო წერილიც „ისევ საქართველოზე,“ რომელშიც კიდევ ერთხელ ხსნის და აზუსტებს საკუთარ პოზიციას.

კულტურული ტრავმის თეორეტიკოსის, ჯეფრი ალექსანდერის განმარტებით, კულტურულ ტრავმას ადგილი აქვს მაშინ, „როდესაც რამე საშინელი მოვლენა წარუშლელ კვალს ტოვებს კოლექტივის წევრების ჯგუფურ ცნობიერებაზე, სამუდამოდ ასვამს დაღს მათ მეხსიერებას და ფუნდამენტურად ცვლის მათ მომავალ იდენტობას“ (Alexander 2004, 1). ცხადია, 1921 წლის ოკუპაციას ყველა ზემოჩამოთვლილი ეფექტი ჰქონდა. ქართული კულტურის წარმომადგენლებს

⁴⁰ კულტურული ტრავმის თეორია ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში გამოიყენება გვიანდელი საბჭოთა პერიოდის მხატვრული ტექსტების ანალიზისას. კერძოდ, ამ თეორიას იყენებს ბელა წიფურია 1956 წლის 9 მარტის მოვლენების ლიტერატურული რეფლექსიის ანალიზისას და ამ კონტექსტში განიხილავს ოთარ ჩხეიძის რომანს „გამოცხადებაი“ (წიფურია 2016). კულტურული ტრავმის თეორიას იყენებს ასევე ელენე ჩხაიძე საბჭოთა რეალობის ანალიზისთვის ოთარ ჩხეიძის რომანის მიხედვით (ჩხაიძე 2014). ტრავმის თეორიის კონტექსტში განიხილავს ოთარ ჭილაძის რომანებს მანანა კვაჭანტირაძე (კვაჭანტირაძე 2013).

ოკუპაციის შედეგად მოუწიათ იმ პრიორიტეტებსა და ღირებულებებზე ეთქვათ უარი, რაც თავისუფლების მოპოვების შემდგომ დაისახა ქართულმა კულტურამ - ქართული კულტურის გამართვა „მსოფლიო რადიუსით“ - და რასაც წარმატებით ართმევდა კიდევაც თავს. სწორედ ამაზე ნიკოლო მიწიშვილიც წერს. მართალია, მისი აზრით,

„ევროპის ხელოვნება... როგორც წაუკითხავი წიგნი მიდიოდა ჩვენგან შორს, მაგრამ ის მარადიული სინათლე, რომლითაც ანათებს ხელოვნება ყოველ დროს, ვგრძნობ, გადმოსხმულია ჩვენშიც. ეს გრძნობა და თვისება გვაერთიანებს ჩვენ უცხოეთთან და ალბათ, ეს იყო მიზეზი. რომ მე აქ არ ვიგრძენი თავი ჩამორჩენილად“ (მიწიშვილი 2006, 13).

პიოტრ შტომპკა განმარტავს, რომ კულტურული ტრავმის გაცხადებული ეფექტი შეიძლება იყოს საზოგადოების ან ინდივიდის მხრიდან ტრავმული მოვლენის მიმართ შემეცნებითი მიმართების ჩვენება, როდესაც ადამიანები ცნობიერად იაზრებენ ტრავმულ მოვლენას, მათი რეაქციები პრობლემებს აფასებს, ეძებს ალტერნატივებს და ამის შედეგად შესაძლებელია, შეიქმნას ახალი კოლექტიური მეხსიერება (Sztompka 2004, 166). ვფიქრობთ, ნიკოლო მიწიშვილის პოზიცია, რომელიც ზემოხსენებულ წერილში აქვს გამოხატული, ამ კონტექსტში შეიძლება მოვაქციოთ. მწერალი ამ წერილით იწყებს შემოქმედებითი კრიზისის ლოგიკური მიზეზების ძებნას. მისი აზრით, ქართველ შემოქმედებსა და საქართველოს „ურთიერთმასაზრდოებელი“ კავშირი არ აქვთ: „ჩვენ და დღევანდელი საქართველო ვართ ორი ანდროგენი და ჩვენგან არ შეიქმნის შთამომავლობა“. მიზეზი კი გახლავთ ის, რომ ქართველებმა ვერ ჩამოაყალიბეს კონკრეტული გეგმა და წარმოდგენა, გნებავთ, კულტურული პოლიტიკა, როგორ უნდა განეგრძო განვითარების გზა ქვეყანას. მისი აზრით, „ხომ გვიყვარს ის საქართველო რომელიც ჩვენს ოცნებებშია... თუმცა არც ამ საქართველოზე გვაქვს კონკრეტული წარმოდგენა“ (მიწიშვილი 2006, 17). აქ ჩვენი აზრით, ცხადია, რომ მწერლის შემოქმედებით სკეპტიციზმის საფუძველს სწორედ პოლიტიკური ვითარების რადიკალური ცვლილება განაპირობებს - ერთი მხრივ, ქართველებმა ვერ შეძლეს სახელმწიფოებრივი თავისუფლების მონაპოვარის დაცვა და შენარჩუნება, ვერ შექმნეს ქვეყნის სტაბილური განვითარების შესაძლებლობა; რაც ყველაზე მთავარია, მათ ვერ ჩამოაყალიბეს ერთი, ყველასთვის

გასაზიარებელი კონცეფცია, თუ როგორ უნდა განეგრძო სახელმწიფოს არსებობა. ყოველივე ეს, მწერლის შეფასებით, გახდა საბჭოთა კოლონიზაციის ხელშემწყობი ფაქტორი. მაია ჯალიაშვილს მიაჩნია, რომ

„ნიკოლო მიწიშვილის პუბლიცისტიკას ორი მთავრი მდინარეა აქვს - ხელოვნება და პოლიტიკა - მათთან დაკავშირებული მრავალი თემითა და საკითხით. მისი აზრით, ხელოვნება უნდა ყოფილიყო „ნეიტრალური ზონა“, რომელშიც მშვიდობიანად ითანამშრომლებდნენ სხვადასხვა პოლიტიკური ორიენტაციის ხელოვანნი. აქ უნდა შემდგარიყო ურთიერთობა მთავრობასთანაც, თუმცა შემდგომმა მოვლენებმა ცხადყვეს, რომ ეს კეთილშობილური ილუზია იყო და ამგვარი პროექტი ვერ განხორციელდებოდა“ (ჯალიაშვილი, 2016, 58).

პიოტრ შტომპკას განმარტებით, კულტურული ტრავმის მეორე განვითარებას ფსიქოდინამიკური კულტურული ტრავმა წარმოადგენს, რომელიც არსებობს მეხსიერებიდან გაგდებული არაცნობიერი ემოციური შიშის სახით და ასეთ დროს ტრავმირებული საზოგადოების/ინდივიდის ემოციები და განცდები კულტურული კომპლექსებით არის გამოხატული. კულტურული ტრავმა ნორმალურ კულტურულ იდენტობის დესტაბილიზაციას ახდენს და მას ე. წ. კულტურული კომპლექსებით ჩაანაცვლებს. რომელიც მთელ რიგ ძლიერ არარაციონალურ გრძნობებს იწვევს ტრავმირებულ საზოგადოებებში და ერთგვარად აკომპენსირებს ტრავმას (Sztompka 2004, 169). ეს შეიძლება გამოხატულ იქნას საკუთარი იდენტობის უკიდურესი ნეგაციით, რასაც ნიკოლო მიწიშვილთან ვხვდებით. როცა ამბობს „სამშობლოში უნდა არსებობდეს ის ენერგია, ის სხვადასხვაობა, რომელიც ბაღებს დიდ შემოქმედებას. [...] სწორედ აქ მეექვსეა საქართველო აქ მეჩვიდმეტია მე ის იმგვარ ქალად, რომელსაც უშვილობის წამალი აქვს დალეული“ (მიწიშვილი 2006, 16). კულტურულმა ტრავმამ შეიძლება თავი იჩინოს იდენტობის ჰიპერბოლიზაცია/ფეტიშიზაციის ფორმითაც, რასაც ასევე ვხვდებით ქართულ მწერლობაში და წინა ქვეთავში გვაქვს განხილული.

პიოტრ შტომპკა და ნილ სმელსერი მიიჩნევენ, რომ კულტურული ტრავმის გავლენა საზოგადოებაზე არის კომპლექსური და მრავალშრიანი. კულტურა ამ შემთხვევაში საზოგადოების წევრებისთვის აღარ ასრულებს დამცავ ფუნქციას. მას აღარ აქვს ძალა, რეალურად გააერთიანოს საზოგადოება. ამდენად, კულტურული ტრავმა პირველად კოლექტიური იდენტობის დესტრუქციით მანიფესტირდება; ის,

აგრეთვე, საფრთხეს უქმნის ინდივიდუალურ იდენტობასაც. როცა კულტურის დამცავი ფუნქცია კოლაფსს განცდის, კულტურული კავშირები ინგრევა და ხდება კულტურული დეზინტეგრაცია. სწორედ ამგვარი პროცესების ილუსტრირებაა ნიკოლო მიწიშვილის წერილიც „ფიქრები საქართველოზე“. მწერლის აზრით, ქართველებისთვის გლობალურ სივრცეში ადგილის დამკვიდრების ერთადერთი შესაძლებლობა გახლდათ ნაციონალური კულტურის, როგორც ქართული ფენომენისა და ეროვნული მოვლენის რეპრეზენტირება. მაგრამ პოლიტიკურმა ოკუპაციამ/სოვეტიზაციამ განაპირობა ის, რომ ამგვარი ფორმით საკუთარი თავის წარმოდგენა ქართულ კულტურას აღარ ძალუძდა. სწორედ აქედან გამომდინარეობს მწერლის შეფასებაც, რომ „როდესაც ვუბრუნდები საქართველოს, მე მას ვერ ვხედავ, ვერ ვნახულობ და მეშინია, ნუთუ საქართველო მარტო ეთნოგრაფიული მოვლენაა თანდათან გადაგვარებაში გადასული“ (მიწიშვილი 2006, 20).

ამდენად, ცხადია რომ, ავტორის ნიჰილიზმის საფუძველს სწორედ 1921 წელს სახელმწიფოებრიობის დაკარგვა, ოკუპაცია, ოფიციალური იდეოლოგიურ-პოლიტიკური და კულტურული ღირებულებების მკვეთრი ცვლილებები განაპირობებს, რომელიც პოლიტიკური ტერორის ქვეშ ქართველ შემოქმედებს თავს ძალით მოახვეის.

ნიკოლო მიწიშვილთან კოლონიზაციის ტრავმა კულტურული ტრავმის კონტექსტში იშლება - ავტორი ნაციონალური კულტურის იდენტობის ნეგაციას ახდენს, სვამს კითხვებს იმისთვის, რომ როგორმე საზოგადოებას ერთგვარი შემეცნებითი მიმართების ჩამოყალიბებისკენ უბიძგოს მომხდარი ტრავმული ფაქტის გასააზრებლად. ვასილ ბარნოვთან და კონსტანტინე გამსახურდიასთან სოვეტიზაციის მიმართ დამოკიდებულება ნაციონალური იდენტობის დესტრუქციით მანიფესტირდება. ისინი კოლონიზებული კულტურის კომპლექსის დასაძლევად ქართველების ძირითად მაიდენტიფიცირებელ ისტორიულ მარკერზე - ქრისტიანულ რელიგიაზე- ამბობენ უარს, რამდენადაც ის საზიაროა კოლონიზატორ რუსეთის იმპერიასთან. ამის სანაცვლოდ ისინი ნაციონალური იდენტობის ბმას წარმართულ ქართულ რელიგიასთან ცდილობენ. მართალია, საბჭოთა იდეოლოგია განდევნის რელიგიას საზოგადოებრივი სივრციდან, მაგრამ კოლონიზატორის დისკურსში, ისევე როგორც მასთან რეზისტენტულ ნაციონალურ დისკურსში ის

მაინც ფიგურირებს. კავკასიაში პირველად რუსეთი მუსულმანური საფრთხეებისაგან ქართველთა დამცველის სტატუსით შემოვიდა და ამ ფაქტმა გამოიწვია ხანგრძლივი იმპერიული და საბჭოთა კოლონიზაცია. სწორედ ამ ფაქტის მიმართ ავლენს ნაციონალური დისკურსი და, შესაბამისად, ქართველი ავტორები რეზისტენტულ დამოკიდებულებას. მიჩნეულია, რომ ისტორიულად ქართველებმა თავისი სახელმწიფოებრივი მისიისა და ფუნქციის განსაზღვრა გლობალურ კონტექსტში ქრისტიანული რელიგიის საფუძველზე მოახდინეს. კონკრეტულად, ქვეყანა წარმოადგენდა ერთგვარი ზღუდეს, დამცავ ჯებირს აღმოსავლურ მუსულმანურ სივრცესა და დასავლურ ქრისტიანულ სივრცეს შორის. ქართველები ქრისტიანული კულტურის აღმოსავლურ ფრთას განეკუთვნებოდნენ, რომლის ცენტრი ბიზანტიის იმპერია გახლდათ და რომელთანაც ქართველებს მჭიდრო პოლიტიკურ-კულტურული კონტაქტები ჰქონდათ. აღსანიშნავია ისიც, რომ ქართულ ნაციონალურ დისკურსში ტრადიციულად ფიგურირებს ქრისტიანული კულტურის დამცველის სტატუსი. ერთმორწმუნე რუსული იმპერიის მიერ კოლონიზაცია ქართველთა ნაციონალურ ცნობიერებაში ერთგვარ ამბივალენტურ რეზისტენტულ დამოკიდებულებას აჩენს რუსეთისადმი: ერთი მხრივ, ის არის მხსნელი ისლამური საფრთხეებისგან; მეორე მხრივ, კი ის არის მტერი, რომელმაც ქვეყნის ანექსია განახორციელა.

ჯერ კიდევ 1801 წლიდან ნაციონალურ დისკურსში წარმოშობილი ამგვარი ამბივალენტური მიმართება 1921 წლის ოკუპაციამ, ბუნებრივია, უკიდურეს რეზისტენტულ/კრიზისულ დისკურსში გადაზარდა. ლიტერატურული ტექსტების მიხედვით, რეზისტენტობა გამოხატულია ქართული ნაციონალური იდენტობის თვითდესტრუქციით. რადგან სწორედ რელიგიური იდენტობის დაცვა გახდა ის ფუნდამენტური საფუძველი, რის გამოც რუსეთის იმპერია საქართველოში მოკავშირის სტატუსით შემოვიდა და ამას შემდგომ ქვეყნას დაპყრობა და ნაციონალურ იდენტობაში/ცნობიერებაში დაქვემდებარებულობის კომპლექსის ფორმირება მოჰყვა, ქართველი მწერლების ნაწილი ცდილობს, ნაციონალური მეხსიერებაში ქრისტიანული რელიგიური იდენტობა, (რომელიც საზიაროა კოლონიზატორ ძალასთან), ჩაანაცვლოს წარმართული რელიგიური იდენტობით. ამგვარი დამოკიდებულება ჩანს ვასილ ბარნოვის რომანში „არმაზის მსხვერველ“, ასევე

კონსტანტინე გამსახურდიას რომანში „დიონისოს ღიმილი.“ მწერლები ძველ წარმართულ მითებს და თქმულებებს აცოცხლებენ და ამ რელიგიური ღირებულებებთან თანამედროვე ნაციონალური იდენტობის დაკავშირებით ცდილობენ კოლონიზატორული ძალისგან, ამ შემთხვევაში რუსული გავლენებისგან ნაციონალური ცნობიერების გაწმენდას. ქართული წარმართობა ამ მწერლებთან რეპრეზენტირებულია როგორც რეალურად ქართული იდენტობის ესენციალური მახასიათებელი. ვასილ ბარნოვის რომანში „არმაზის მსხვერვა“ ქართული წარმართული რელიგია არის სწორედ ეროვნული სულისკვეთების გამომხატველი: ციშუბ-თარხუჯის კულტი, რომელიც მარცხდება უცხო ძალის მიერ, ქართული ფენომენია, ხოლო არმაზის კერპი და ქრისტიანული რელიგია მოაზრებულია კოლონიზატორების, სპარსული და ბიზანტიური იმპერიების მიერ ძალაუფლების მოპოვებისთვის და ხალხთა კოლონიზაციის ინსტრუმენტი.⁴¹ ამავდროულად, ამ ბრძოლას პოლიტიკური სარჩული უდევს. ნაწარმოებში ქართული სახელმწიფო და საზოგადოება არჩევანის წინაშე დგას, თუ რომელი რელიგია უნდა იყოს გაზიარებული და მიღებული ქართველი ერის მიერ: სპარსული იდეოლოგია, რომელსაც არმაზის კულტი წარმოადგენს, თუ ბიზანტიური იდეოლოგია ქრისტიანობის სახით. ავტორის პოზიციას, რომ მოვა დრო და ციშუბ-თარხუჯის კულტი დაიბრუნებს თავის დიდებას: „თურმე ეწერა განგების წიგნში: დადგება ჟამი დაენაცვლოს ციშუბ დიდებულს უცხო არმაზი, ცარიელ იქმნას სავანე მისი, ჟამთა დასასრულს მაინც აღდგეს ციშუბ ბრწყინვალე“ (ბარნოვი 1988, 15). ავტორის პოზიციის თანახმად, მართალია, დავიწყებული და დამარცხებულია, ის რაც რეალურად ქართულია, თუმცა არსებობს ნაციონალური ოპტიმიზმის საფუძველი, რომ ოდესმე ქართული საწყისი დაიბრუნებს თავის დიდებას, შესაბამისად - ქართული იდენტობა დაიბრუნებს თავის ესენციალურ მახასიათებელს.

კრიზისული იდენტობის მატარებელი პერსონაჟია „დიონისოს ღიმილის“ მთავარი გმირი კონსტანტინე სავარსამიძე.⁴² მისი მსოფლმხედველობა მუდმივად

⁴¹ ამავსე კონტექსტში განიხილავს აღნიშნულ ტექსტს ამირან გომართელი წიგნში „ქართული სიმბოლისტური პროზა“, 1998.

⁴² რომან „დიონისოს ღიმილში“ ავტორის მიერ წარმოჩენილი ანტიკოლონიური დისკურსი განხილულია კონსტანტინე ბრეგაძის წერილში: „პოლიტიკური ორიენტაციის საკითხი და ანტიკოლონიური (ანტირუსულ-ანტიბოლშევიკური) დისკურსი კონსტანტინე გამსახურდიას რომანში „დიონისოს ღიმილი“, 2018).

იდენტობის ძიების პროცესშია. რომანის დასაწყისში ის, პიროვნული და ნაციონალური იდენტობის თვალსაზრისით, სასურველ სივრცედ მთელ სამყაროს მიიჩნევს, რითიც, ვფიქრობთ, გასაბჭოებამდელი ქართულ მწერლობაში გამჟღავნებული ქართული იდენტობის მოდერნიზების განწყობებია წარმოჩენილი:

„ახალგაზრდა ვარ და ძლიერი ბედით კმაყოფილი მაინც ბედის მაძიებელი... ჩემში ძველი ლაზის სისხლია დარჩენილი... ვღელავ როცა მსოფლიოს რუკას თვალს გადავავლებ... ვიტანჯები ერთ ადგილზე გაჩერებისგან... ჩრდილო, სამხრეთი დასავლეთი და აღმოსავლეთი მთელი სამყარო ჩემი სამშობლოა, ასპარეზი დაუძლეველი“ (გამსახურდია 2003, 15).

რომანის დასაწყისში სწორედ ამგვარ ოპტიმიზმით სავსე, მაძიებელ პერსონაჟად წარმოგვიდგება იგი. ნათელია, რომ პერსონაჟი ტრანსკულტურული სამყაროს პირმშოა, მოსწონს საკუთარი საწყისი პოზიცია გლობალურ სივრცეში და ცდილობს ამ უზარმაზარ სამყაროში შექმნას თავისი იდენტობა.

მოვლენების განვითარების კვალდაკვალ იდენტობის ძიების პროცესი თანდათან კრიზისში გადადის. სავარსამიძის მოგზაურობა, ანუ გზა თვითშემეცნებისკენ, მას საკუთარ გამზრდელთან, ტაია შელიასთან აბრუნებს: „ნახევარი ხმელეთი მომივლია. შვიდი ენა შემისწავლია, შვიდი ხალხის ყოფაცხოვრება შემიცვნია, მაგრამ მაინც ვერ ვიპოვე ჩემი ადგილი ამ ცხოვრებაში. ტაია შელია, ჩემი ცხოვრების ნახევარგზაზე შემომადამდა. ისევ შენ გიგონებ და გეძახი გულთმისანო, ჩემო გამზრდელო, ეგებ შენ მასწავლო გზა, როგორ გავიდე ამ უღრანი ტყიდან“ (გამსახურდია 2003, 46).

სავარსამიძისთვის ყველაზე ახლობელი ძველი საქართველოს წარმართული მსოფლხედვაა, სწორედ წარმართული ღირებულებებია მსოფლიო სივრცეში მისი, როგორც პიროვნებისა და, ასევე, როგორც ქართველის იდენტიფიცირების საშუალება. მისთვის წმინდაა ნაციონალიზმის იდეა და მისი რეალიზაციის გზად სწორედ ქართული წარმართული ღირებულებებისადმი ერთგულება მიიჩნევა: „ტაია შელიამ ახია ჩემს თვალწინ ბუნების შვიდბეჭდიანი წიგნის პირველი ფურცელი... მანვე მიჩვენა ჩემი ადგილი ადამიანთა შორის“ (ibid, 46).

საბოლოოდ, შეიძლება ვთქვათ, რომ ვასილ ბარნოვთან ქართველთა გადარჩენის გზადაა მიჩნეული თვითიდენტიფიკაციის პროცესი, რაც კონსტანტინე

გამსახურდიას გმირის ამოცანაც ხდება. თუმცა ავტორი გვიჩვენებს, რომ ახალ ეპოქაში, საზოგადოებრივი ცვლილებების ფონზე, ასეთი ადმიანები ვეღარ ახდენენ ორიენტირებას თანამედროვე სამყაროში, რჩებიან მარტონი ან ილუპებიან. შეიძლება ითქვას, რომ ამ მწერალთა მიერ განსაზღვრული, გასაბჭოების შემდგომ დასახული ეროვნული თვითიდენტიფიკაციის გზა ჩიხში ექცევა და, ამდენად, კრიზისულია.

3.3. კოლონიური ტრავმის გავლენა ნაციონალური ქართული იდენტობის

მასკულინურ მახასიათებლებზე

დღემდე, თანამედროვე კულტურულ სივრცეში ნაციონალური თვითიდენტიფიკაციის კითხვების წამოჭრასა და მასზე მსჯელობას ყოველთვის კრიზისულობის პათოსი დაჰყვება ხოლმე. ჩვენი აზრით, ეს ფაქტი კიდევ ერთხელ ცხადყოფს, რომ ქართული საზოგადოების იდენტობაში დაღეწილი, დაუძლეველი ტრავმული გამოცდილება შესაძლებლობას არ იძლევა, ერთიან კონტექსტში იქნას დანახული საკითხი და მასზე ცალსახა პასუხები მივიღოთ. ამ ქვეთავში ჩვენი მიზანია, მე-20 საუკუნის დასაწყისში გასაბჭოების საწყის ეტაპზე შექმნილი ლიტერატურული ტექსტების, დემნა შენგელაიას „სანავარდოსა“ და მიხეილ ჯავახიშვილის „ჯაყოს ხიზნების“ ანალიზის საფუძველზე, ვაჩვენოთ, რომ სოვეტიზაციის შედეგად გააქტიურებული ტრავმული განცდები ადრეული პერიოდიდან იღებენ სათავეს და მოქმედებს ნაციონალური იდენტობის მასკულინურ მახასიათებლებზე.

წინა ქვეთავებში კოლონიზაციის ტრავმაზე საუბრისას დავეყრდენით კულტურული ტრავმის თეორიას, ამ ტექსტების ანალიზისას კი ვსარგებლობთ კეით კარუთისა და ჯეფრი ჰარტმანის კვლევებით. კარუთის განმარტებით, ტრავმა ჩნდება მაშინ, როდესაც გარკვეული მოვლენის შემდგომ, რომელიც გვხვება პირდაპირ ან არაპირდაპირ, დგება ჩვენთვის მოულოდნელი რეალობა – ტრავმული ფაქტი (ქარუთი 1996, 6). ტრავმის თეორიაში ერთმანეთისაგან არის გამიჯნული ტრავმული მოვლენა და ტრავმული გამოცდილება. ტრავმული მოვლენა არის მყისიერად მომხდარი ფაქტი, რომელიც ჩაუვლის ინდივიდთა აღქმებს და ცნობიერებას და

ალიბეჭდება პირდაპირ ფსიქიკაზე; ტრავმული გამოცდილება კი გულისხმობს ამ მოვლენის ხსოვნას, რომელიც ინტერპრეტირებადია, წარმოაჩენს მის გავლენებს ფსიქიკაზე და მხატვრული ფორმებითა და გარკვეული ტროპებით გადაეცემა საზოგადოების შემეცნებას, ანუ განიცრება წარმოსახვაში - ის მიემართება იმას, რაც დაუძლეველი დარჩა წარსულში, ინტენსიურად იჭრება აწმყოშიც და შეიძლება დაგვაკარგინოს გარკვეული შესაძლებლობები მომავალშიც. მისი მახასიათებელი არის მსხვერპლის მეხსიერებაზე ფარულად მოქმედება, რაც ახშობს მყისიერი გაანალიზების უნარს, ცოდნას ტრავმის გამოცდილების შესახებ, ამიტომ ხშირად დაუძლეველ და გადაუჭრელ ფაქტებად იქცევა ხოლმე. ტრავმის თეორია, ლიტერატურულ ტექსტების ანალიზის საშუალებით, გვჩვენებს, წავიკითხოთ ამგვარი ჭრილობები, რომლის გაანალიზებაც ცნობიერებას სხვაგვარად არ შეუძლია. ტრავმა შეიძლება გადაიჭრას ინდივიდის მიერ ტრავმულ მოვლენასთან საკუთარი თავის ადეკვატურად იდენტიფიცირებით და სწორად შეფასებით (Hartman 2001, 1).

კოლონიალიზმის ფსიქოლოგიის ერთ-ერთი თეორეტიკოსის, აშის ნანდის განმარტების მიხედვით, კოლონიალიზმი ეს არის როგორც კოლონიზატორის, ასევე, კოლონიზებულის ფსიქოლოგიური მდგომარეობა, რომელიც ეფუძნება და მიემართება მათი სოციალური ცნობიერების ადრეულ ფორმებს და წარმოადგენს ერთგვარი კულტურული ტვირთის სახით მოცემულ განგრძობითობას“ (Nandy 1983, 2). ამ მსჯელობის მიხედვით, მე-20 საუკუნის დასაწყისში ქართულ მწერლობაში გამჟღავნებული ნაციონალური იდენტობის კრიზისის მიზეზების განმაპირობებელი ფაქტორები ჩვენი ქვეყნისა და საზოგადოების ისტორიის წინა პერიოდში უნდა ვეძებოთ და გავითვალისწინოთ ის, თუ რა ნაციონალური ცნობიერებით მოვიდა ქართველი საზოგადოება ამ კონკრეტულ ეტაპამდე. ფსიქოლოგი გაგა ნიჟარაძე სტატიაში „პოლემიკური შენიშვნები ქართული კულტურის ზოგიერთი სოციალურ-ფსიქოლოგიური ასპექტის შესახებ“ (1994) ზოგადი სახით აღწერს ქართული ნაციონალური ხასიათის გამსაზღვრელ ფაქტორებს და აღნიშნავს, რომ ქართული ხასიათი უნდა განვიხილოთ სწორედ ძლიერ მეზობლებთან (იმპერიებთან) დამოკიდებულების კონტექსტში. ქართველებს მუდმივად უწევდათ თავდაცვისათვის ბრძოლა და, შესაბამისად, გამოუმუშავდათ ე. წ. „ადაპტაციური მექანიზმებიც.“ ასეთ მექანიზმებად, რომლებიც თანამედროვე ეტაპზეც

ფუნქციონირებადია, ავტორს გამოყოფილი აქვს უნარი სოციო-პოლიტიკურ ვითარებასთან შეგუებისა; ქცევა, რომელიც ძალაუფლების მოსაპოვებლად ან შესანარჩუნებლად არის მიმართული და გამოიხატება შორეული ძალაუფლების მქონე სუბიექტისადმი ლოიალურობაში. შორეული ძალაუფლება აღიქმება როგორც მოცემულობა, რომელთანაც იარაღით ბრძოლას აზრი არ აქვს, მაგრამ შეიძლება მისი გამოყენება – კარგი ურთიერთობების დამყარება და ამ გზით ზურგის გამაგრება, შემდეგ კი ბრძოლა საკუთარი მცირე ძალაუფლების გასაფართოებლად. „პოლიტიკური ქცევის აღწერილი სტილი თავისთავად გულისხმობს გარკვეული ფსიქოლოგიური თვისებების განვითარებას: ინდივიდუალურ ინიციატივას, ურთიერთობაში კომპეტენტურობას, გონების სისხარტეს, ეშმაკობას, გარკვეულ განსვლას სიტყვასა და საქმეს შორის“ (ნიჟარაძე 1994, 44–45). ცხადია, რომ აღნიშნული მარკერები ქართულ ნაციონალურ იდენტობაში ჩამოყალიბდა და ფუნქციონირებდა როგორც თავდაცვისა და პოლიტიკური თავისუფლების მოპოვების ან შენარჩუნებისათვის ბრძოლის მექანიზმები. ამავდროულად, ზემოთ ჩამოთვლილი მახასიათებლები - ინდივიდუალური ინიციატივა, კომპეტენტურობა, გონების სისხარტე და სხვა - გირტ ჰოფსტედეს დეფინიციის მიხედვით, კულტურის მასკულინურ მახასიათებლებად მიიჩნევა. ჰოფსტიდე მიუთითებს, რომ მაღალმასკულინური საზოგადოებების მახასიათებლებია „ძლიერი ეგო, სიმპათია ძლიერისა და სწრაფის მიმართ, ფულისა და ნივთიერი საგნების მნიშვნელოვან ღირებულებად მიჩნევა, საკუთარი ეგოსა და შესრულებული საქმის წარმოჩენა, ცხოვრება სამუშაოსთვის, მაქსიმალური დიფერენცირება ემოციური და სოციალური როლებისა, კაცი უნდა იყოს შესრულებაზე პასუხისმგებელი, ხოლო ქალი - ნაზი და უნდა ზრუნავდეს ემოციურ ურთიერთობებზე“ (Hofstede 2001, 299). გაგა ნიჟარაძისავე მსჯელობით, ქართულ კულტურაში თანაარსებობს როგორც მასკულინური, ასევე, ფემინური მახასიათებლები, რომელთა უცნაური კომბინაციაც განაპირობებს ჩვენი კულტურის ერთგვარ ინფანტილიზმს. მისივე შეფასებით, „საზოგადოება ან მასკულინური უნდა იყოს, ან ფემინური; ინფანტილურ საზოგადოებას მხოლოდ დაქვემდებარებული ქვეყნის სტატუსით შეუძლია არსებობა“ (ნიჟარაძე 2001, 82). აშის ნანდის თნახმად, კოლონიზაციის პროცესში, კოლონიზატორი კულტურები ყოველთვის ცდილობენ პოლიტიკური ძალაუფლების

გავრცელებას კოლონიზებულ კულტურებში სწორედ ასაკისა და სქესის დისკრიმინაციის ხარჯზე. ამდენად, შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ, ჩვენ შემთხვევაშიც, ქართულ კულტურასა და ხასიათში არსებული იდენტობების ფორმირების პროცესში ყოველთვის მნიშვნელოვან როლს ასრულებდნენ ის იმპერიული კულტურები, რომელთა გარემოცვაშიც უხდებოდა ქართულ ნაციონალურ იდენტობას ჩამოყალიბება და რეაგირება იმ რეპრესიულ მექანიზმებზე, რომელიც ავტომატურად მოჰქონდა დომინანტ/კოლონიზატორ კულტურულ ძალას.

თავისთავად ის გარემოება, რომ მე-20 საუკუნის დასაწყისში ქართულ მწერლობაში განსაკუთრებული სიმძაფრით დაისვა ნაციონალურ იდენტობაში მასკულინური მახასიათებლების კრიზისულობის საკითხი, მიანიშნებს იმას, რომ არსებობდა გარკვეული სახის აუთვისებელი, ვერდამღეული გამოცდილება, რომელიც სათანადოდ ჯერ კიდევ არ ჰქონდა გააზრებული საზოგადოებას. ჩვენი აზრით, ამგვარი მოვლენად უნდა მივიჩნიოთ 1783 წელს ერეკლე მეორის მიერ დადებული გეორგიევსკის ტრაქტატი. რუსეთის იმპერიასთან პარტნიორობის გადაწყვეტილება, რამაც, საბოლოო ჯამში, რუსეთის მიერ საქართველოს კოლონიზაცია განაპირობა, ფუნდამენტურად გარდამტეხი გახდა ნაციონალური იდენტობისა და ხასიათის ფორმირების პროცესში, იქცა დაუძლეველ ტრავმად და დღემდე ახდენს გავლენას ჩვენს ნაციონალურ შემეცნებასა და ფსიქოლოგიურ მდგომარეობაზე. თავისთავად, ტრაქტატიდან გამომდინარე, ერეკლე მეორის ეს ქმედება სახელმწიფოებრიობის გაუქმებას არ გულისხმობდა, თუმცა, მოვლენები სწორედ იმგვარი სცენარით განვითარდა, რომ ამ აქტს ქვეყნის დამოუკიდებლობის დაკარგვა მოჰყვა. აშის ნანდის დეფინიციით, კოლონიზატორი ყოველთვის აღიქმება დომინანტ მასკულინურ ძალად, ხოლო კოლონიზებული მოიაზრება როგორც ფემინური, დამორჩილებული ფიგურა, რომელიც უაღრესად სუბორდინაციულ ურთიერთობაში ექცევა კოლონიზატორ ძალასთან და კულტურასთან. ბუნებრივია, რუსულმა კოლონიზაციამ ქართულ პოლიტიკურ ცნობიერებაში და შესაბამისად, სოციალურ სივრცეში მასკულინური მახასიათებლების რეპრესირება გამოიწვია. რასაკვირველია, პირველ რიგში ეს იყო პოლიტიკური კოლონიზაციის შედეგი - მოდის უცხო ძალა და ახდენს შენს სახელმწიფოსა და ცნობიერებაში მასკულინობის შეზღუდვას. ამავედროულად, რადგან ძლიერი იმპერიისადმი მორჩილების

პოლიტიკური სურვილი შიდა ნაციონალური სივრციდან გამოითქვა, ეს იყო ერთგვარად შიდა ნაციონალურ სივრცეშიც აღიარება და გაცხადება იმისა, რომ ქართველებს, როგორც საზოგადოებას და ნაციას, აღარ შეუძლია საკუთარი ქვეყნის მართვა-პატრონობა, რაც შიდა სივრციდანვე მასკულინური მახასიათებლების ნებაყოფლობით დათმობას გულისხმობდა. ლიტერატურულ ტექსტებში, უწინარესად კი ნიკოლოზ ბარათაშვილის პოემაში „ბედი ქართლისა“, ერეკლე მეორის ეს ნაბიჯი რეპრეზენტირებულია არა როგორც მთელი ქართველი საზოგადოების არჩევანი, არამედ მეფის, მონარქის მეტ/ნაკლებად ერთპიროვნული გადაწყვეტილება. ის იმთავითვე აღმოჩნდა საზოგადოებისათვის ტრავმული. ტრავმულობას მიანიშნებს ის გარემოებაც, რომ თავად ამ გადაწყვეტილების ცალსახა შეფასება ქართულ ისტორიოგრაფიაში დღემდე არ არსებობს, რაც მიუთითებს, რომ თანამედროვე ეტაპზე, ჯერჯერობით, საკითხის მთელი სისრულით გაცნობიერება არ მოუხდენია საზოგადოებას. ამიტომ დღემდე ქვეყნის მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვან, პოლიტიკურად გარდამტეხ ყოველ ეტაპზე ხდება ამ ფაქტის გახსენება და მასთან მიმართებით თვითიდენტიფიკაციის რიგის კითხვების დასმა.

უნდა აღინიშნოს ის გარემოებაც, რომ შიდა სივრცეში გაჩენილი ეს განწყობები განმტკიცებული იყო კოლონიზატორის კულტურული პერცეფციით, რომელიც დაპყრობილ ქვეყნას წარმოადგენდა როგორც ქალს, რომელსაც მუდმივად სჭირდება უცხო მამაკაცის, ჩვენ შემთხვევაში, რუსეთის მფარველობა. ამ თვალსაზრისით ქართულ სალიტერატურო კრიტიკაში ქართულ-რუსული კულტურის ურთიერთმიმართება ჯერჯერობით შესწავლილი არ გახლავთ. რუსული იმპერიალისტური პოლიტიკის ხსენებულ გავლენებზე საუბრობს ბრიტანელი მკვლევარი სიუზან ლეიტონი წიგნში „რუსული ლიტერატურა და იმპერია: კავკასიის დაპყრობა პუშკინიდან ტოლსტოიმდე“ (2005).⁴³ იგი მთელი რიგი ტექსტების ანალიზით ასკვნის, რომ საქართველოს შესახებ რუსული ლიტერატურა აღბეჭდილია სისტემატური აღნიშვნით, რომ საქართველო არის მეტაფორულად მიწა, როგორც

⁴³ განხილული აქვს რუსული იმპერიალისტური პოლიტიკის გავლენის მექანიზმები კავკასიელ ხალხებზე და მათ შრის ქართულ კულტურაზე. წერილში „საქართველო როგორც აღმოსავლელ ქალი“ ლეიტონი განიხილავს მე-19 საუკუნის დასაწყისის რუსი მწერლებისა და მოგზაურების ლერმონტოვის „დემონი“ პუშკინის „ბახჩისარაის შადრევანი გრიბოედოვის „ქართული ღამე“, ვასილი გრიგორევიჩის ჩანაწერებს, ალექსანდრე ოდოევსკის „საქართველოსა და რუსეთის სამეფოს ქორწილი“ . (Layton 2005, 205)

ქალი, რომელიც უნდა დაიცვას მამაკაცმა, მასზე უნდა დომინირებდეს უფრო ძლიერი კაცი, ვიდრე ეს ადგილობრივი კაცები არიან; ეს მიმართება აისახება, ზოგადად, ქართული ნაციონალიზმის აღქმაზე, რომელიც აღბეჭდილია უცხო მამაკაცის უპირატესობით. აღმოსავლურობის კონტექსტში და ქართველი გმირის არარსებობის პირობებში, რუსულმა მწერლობამ შექმნა ეროტიკულად დატვირთული კულტურული მითოლოგია მათზე, როგორც ძლიერ და რაციონალურ ევროპელ აგენტებზე, რომელთაც ცალსახად შეუძლიათ, დაიცვან საქართველო და აკონტროლონ მისი მანქიერებებიც (Layton 2005, 193). იმას, რომ ამგვარ რეპრეზენტაციას პოლიტიკური მიზნები გააჩნა, ავტორის აზრით, ადასტურებს ის ფაქტი, რომ სანამ რუსები პოლიტიკურად ხელში ჩაიგდებდნენ ქვეყნას, ისინი აქცენტს აკეთებდნენ ყოველთვის საქართველოსა და რუსეთის ერთმორწმუნეობაზე, საერთო კულტურულ ფასეულობებზე და. ა. შ.; შემდგომ კი მხოლოდ ეგზოტიკის მიმართ ჩანს ინტერესი, კოლონიზატორის წარმოსახვა სრულიად ფილტრავს უძველეს ქრისტიანული კულტურის მქონე მიწის ხატს და წინა პლანზე წამოწევს მხოლოდ ამ მხარის ეგზოტიკურობას (Layton 2005, 194).

ლეიტონის ანალიზის მიხედვით ცხადი ხდება, რომ რუსული იმპერიალისტური პოლიტიკა ლიტერატურული ტექსტებით მიზანმიმართულად ცდილობს ქვეყნის ფემინიზაციასა და ორიენტალიზაციას. იქმნება საქართველოს, როგორც აღმოსავლელი ქალის სახე, რომელსაც ვეღარ ეუფლება ადგილობრივი მამაკაცი და ამიტომ ის მგრძნობიარე, სენტიმენტალური და დასუსტებულია. თუმცა მოგვიანებით მსხვერპლიდან საშიშ ქალად გადაიქცევა. ასევე, ლეიტონის მიხედვით, ყურადღებას იქცევს ის ფაქტი, რომ ადგილობრივი მამაკაცი მთლიანად იგნორირებულია რუსულ ტექსტებში. იმის ნაცვლად რომ ცენტრალური გმირული როლები ადგილობრივი კაცებისთვის დაეკისრებიან, რუსულ ტექსტებში ისინი მხოლოდ ბანდიტები, სულელები, მატყუარები და უძლურები არიან (Layton 2005, 205–206). ქართველი მამაკაცი არსად გვხვდება როგორც გულადი, ერთგული მეგობარი, რუსეთის არმიაში ისლამის წინააღმდეგ ქრისტიანული ცივილიზაციისათვის მებრძოლი ძალა. ის მუდმივად მარგინალიზებულია და მისი განმსაზღვრელი უმთავრესი მახასიათებელი ნიშანი ყოველთვის ენერგიის ნაკლებობა, თვალნათლივ გამოხატული სექსუალური დასუსტება და უძლურება

გახლდათ (Ibid, 209). ავტორის აზრით, კულტურული მითების შექმნისათვის ამგვარი უძლური ქართველი კაცის წარმოდგენა ემსახურებოდა გადამწყვეტ ფუნქციას: ევროპული იდენტობის პირისპირ საქართველო წარმოჩენილიყო, როგორც ტოპოსი ორიენტალიზებული მიწისა, რომელსაც ჰქონდა აღმოსავლელი ქალის სახე.

შეიძლება ითქვას, რომ მე-19 საუკუნის პირველ ნახევარის ქართული ნაციონალური კულტურა რუსული კულტურის მიერ შემოთავაზებულ ამ პერცეფციას ვერ დაუპირისპირდა,⁴⁴ რამდენადაც ვერ გააცნობიერა მყისიერად პოლიტიკური თავისუფლების დაკარგვით გამოწვეული განცდა. შესაბამისად, ზემოხსენებული რუსული პოლიტიკური და კულტურული დისკურსის მიერ დამუშავებული კოდები ქართველი საზოგადოების იდენტობის მოდელში მოთავსდა როგორც მაიდენტიფიცირებელი აღმნიშვნელები. ამავდროულად, რადგან რეალურ

⁴⁴ ამას ჰქონდა თავისი ობიექტური და სუბიექტური მიზეზები, ალტერნატიული იდენტობის შესაქმნელად არ არსებობდა შესაბამისი სოციოპოლიტიკური და კულტურული გარემო. მხოლოდ მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრიდან, ილია ჭავჭავაძის თაოსნობით წამოწყებულ საქმიანობა შეიძლება მივიჩნიოთ კოლონიზატორის კულტურულ პოლიტიკასთან დაპირისპირების და საზოგადოებაში მასკულინური მახასიათებლების გამოღვიძების მცდელობად. მაგალითად, პოემაში „აჩრდილი“ ილია, ერთი მხრივ, იხსენებს დიდებულ წარსულს, სადაც საქართველოს პოლიტიკური თავისუფლებისა და ძლიერების გახსენება წარმოადგენს ძირითად ფოკუსს „ვიცი, რომ იყავ ერთხელ შენცა მორჩმულ-ძლიერი./შენცა გფენია ქვეყნის მადლი თავისუფლება“, და მას უპირისპირებს თანამედროვე რეალობას, სადაც აქცენტირებულია ტრავმირებული საზოგადოების განწყობები, რომელსაც მოქმედების სივრცე და შესაძლებლობები აღარ გააჩნია, ამიტომ დისტანცირებულია, ამორიცხებულია ქვეყნის საზოგადოებრივი ცხოვრებიდან. „ეხლა აღგვილა ყველა ესე, ვითარცა მტვერი.../და ძესა შენსა დღეს არც კი სწამს შენი აღდგენა./განწირულების შთასდგომია მას გულში წყლული./მას დაჰკარგვია ტანჯვით შორის შენდამი რწმენა/და დაუგდიხარ, ვით ტამარი გაუქმებული“. ილისათვის ამ ტრავმის დამღევის ერთადერთი გზა განათლებაა. „ვიდრე ძე შენი არ გაიკვლევს ზოგად ცხოვრებას/და მცნების ნათლით ზე-აღზიდულ, ამაღლებული/ჭკვით არ განსჭვრიტავს საზოგადო ცხოვრების დენას,/იმ დრომდე იგი უიშედო, შეწუხებული/უქმისა დრტვინვით, გულის წვითა მწარე ცრემლს დაღვრის./მაგრამ არ ირწმენს, წამებულო, შენს აღდგენასა, და იგი ცრემლი ურწმუნობის, ეჭვის და ტანჯვის, ჰღაღადებს მხოლოდ მისა შენის უძლურებასა.“ ილიასთან ცხადად, პრობლემის სახით წარმოჩნდა, რომ *შიდა ნაციონალურ სივრცეშიც არსებობს უძლური მამაკაცის, როგორც ნაციონალური ტიპის კონცეპტი*. ეს კონცეპტი სხვა ლიტერატურულ ნაწარმოებებშიც აქვს აქცენტირებული მწერალს, მაგალითად ლუარსაბ თათქარიძე, ოთარაანთ გიორგი (რომელიც სულით ძლიერია, მაგრამ უძლურია ქალის წინაშე), გაბრო და სხვა. ამავდროულად, ამ ტექსტში საინტერესოა სოციუმისა და ქვეყნის ურთიერთმიმართება/ოპოზიციურობა. საზოგადოება უმოქმედოდ დგას, თითქოს სხვა სივრციდან აღიქვამს ქვეყანას და მხოლოდ სწუხს მისი ბედის გამო. ფიქრად არ მოსდის, რომ მას შეუძლია რაიმე ქმედითის გაკეთება, არსებული რეალობის შეცვლა. ეს მახასიათებელიც ასევე სოციუმში არსებული ტრავმის ერთ-ერთი ძირითადი ინდიკატორია. ქეით ქარუთის განმარტებით, ტრავმულ გამოცდილებას ახასიათებს ერთგვარი პარადოქსი, რაც გულისხმობს იმას, რომ ტრავმული მოვლენის ყველზე პირდაპირმა უშუალო ხედვამაც კი შეიძლება გამოიწვიოს აბსოლუტური შეუძლებლობა, გავიაზროთ, გავიგოთ ის. მისმა შედეგებმა შეიძლება დაგვიანებით იჩინოს თავი. როდესაც ტრავმული მოვლენა გამეორებით არღვევს ჩვენი თვალთახედვის არეს, გვთავაზობს ფართო მიმართებას მოვლენასთან, რომელიც განივრცობა მის მიღმა, რაც შეიძლება მარტივად დაინახოთ ან რაც შეიძლება ვიცოდეთ (Caruth 1996, 92).

გამოცდილებაში ვერ ახერხებდა სათანადოდ მასზე საუბარს, მსჯელობასა და შეფასებას, სოციუმის ცნობიერებამ ავტომატურად მოახდინა მისი რეპრესირება, გადაიტანა არაცნობიერ სფეროში და ტრავმის სახით დაილექა ნაციონალურ იდენტობაში. სწორედ ამ ტრავმის გაცნობიერებისა და დაძლევის მცდელობად უნდა ჩაითვალოს მე-20 საუკუნის დასაწყისში შექმნილი ისეთი რომანები როგორიცაა დემნა შენგელაიას „სანავარდო“ და მიხეილ ჯავახიშვილის „ჯაყოს ხიზნები“. ორივე მათგანის სიუჟეტი მე-19 საუკუნის შუა ხანებიდან სწორედ კოლონიზებულ სივრცეში მცხოვრები ქართველი მამაკაცების (ბონდოსა და თეიმურაზის) ცხოვრების ანალიზის მცდელობაა. ანალიზი იმ გამოცდილებისა, რაც იმ ეტაპამდე ქართველი საზოგადოების ცნობიერებაში ტრავმის სახით არსებობდა და არ იყო განხილული. მიხეილ ჯავახიშვილის „ჯაყოს ხიზნები“ რომ სწორედ ნაციონალურ ცნობიერებაში არსებული ტრავმული გამოცდილების დასაძლევად შექმნილი, დასტურდება მწერლის პუბლიცისტური წერილითაც „როგორ ვმუშაობ“. მწერალი აღნიშნავს,

„იშვიათად მიგრძენია ისეთი მძაფრი სიხარული, რომელიც ვიგრძენი ზოგი ჩემი მოთხრობისა და რომანის დასრულების გამო. ..უცნაურია, ყელაზე მეტი დავა „ჯაყოს ხიზნებმა“ გამოიწვია, მაგრამ ყველაზე მეტი სიხარულიც ამ რომანის დასრულებამ მაგრძნობინა. იმ დღეს ნამდვილად ბაღდად გადავიქეცი, რომელსაც გაუსაძლისი ბედნიერება დაატყდა თავს. ვეღარც მე ვცნობდი ჩემს თავს და ვეღარც ჩემი ცოლ-შვილი მცნობდა“ (ჯავახიშვილი 1964, 391).

ნილ სმელსერი წერილში „ფსიქოლოგიური ტრავმა და კულტურული ტრავმა“ ფსიქიკისა და ტრავმების სიმპტომებსა და მათ ურთიერთმიმართებაზე მსჯელობისას, მიუთითებს, რომ ტრავმული ფაქტის დადგომისას საწყის ეტაპზე ფსიქიკა ბლოკავს და ახდენს მის რეპრესირებას, მომდევნო ეტაპზე თავს იჩენს სიმპტომების სახით და შემდეგ უკვე ხდება ფსიქიკაში მისი ხელახლა გაცოცხლება ვერბალური მუშაობით, რის შედეგადაც საბოლოოდ უკვე ხორციელდება კათარზისი (Smelser 2004, 33). ვფიქრობთ, სწორედ ამ პროცესის ხაზგასმას ახდენს მწერალი. მისთვის მწერლობა, კონკრეტულად კი ეს ტექსტი, სწორედ კოლონიზაციის ტრავმის ვერბალიზაციისა და კათარზისის საშუალებაა.

მნიშვნელოვანია გავითვალისწინოთ ისიც, თუ როგორ პოლიტიკურ მოცემულობებში უხდებოდა ნაციონალურ იდენტობას ფორმირება გასული

საუკუნის დასაწყისში. მე-20 საუკუნე საქართველოს ისტორიაში შიდა სივრცისთვის ტრავმული მოვლენით, ილია ჭავჭავაძის მკვლელობით დაიწყო. ქართველი საზოგადოების ცნობიერებაში ილია ნამდვილად წარმოადგენდა ნაციონალური პოლიტიკურ/კულტურული იდენტობის თვალსაზრისით მასკულინურ ძალას, რომელიც, ამავდროულად, ქართულ ნაციონალურ ცნობიერებაში ამგვარი მახასიათებლების კოდირებას ცდილობდა. ფაქტობრივად, ახლაც შიდა ნაციონალური სივრციდან წამოსული პოლიტიკური ქმედებით დაიწყო ახალი, ამჯერად საბჭოთა კოლონიზაციის ეტაპი საქართველოს ისტორიაში. ეს მკვლელობა გახლდათ, უპირველესად, პოლიტიკური აქტი, რომელიც ამავდროულად კულტურულ/სიმბოლურ აქტადაც იქცა,⁴⁵ რამაც ბუნებრივია, საზოგადოების ცნობიერებაში გააჩინა ახალი ტრავმა, თან იმ ფონზე, როცა წინა ტრავმა, (თავისუფლების ნებაყოფლობითი დათმობა), არ გახლდათ სრულყოფილად გააზრებული და, მით უმეტეს, დაძლეული. ამასთანავე ტრავმულ ფონს ქმნიდა 1921 წლის საქართველოს ოკუპაცია, ამჯერად ბოლშევიკური რუსეთის მიერ⁴⁶ და 1924 წლის აჯანყება, რომელიც დამარცხდა და შესაბამისად, გაამძაფრა სკეპტიციზმი და უიმედობის განცდა სოციალურ სფეროში. სწორედ ამგვარი სოციალ-პოლიტიკური და ფსიქოლოგიური წინაპირობების საფუძველზე იქმნება ისეთი ტექსტები როგორებიცაა დემნა შენგელაიას „სანავარდო“ და მიხეილ ჯავახიშვილის „ჯაყოს ხიზნები.“

ორივე რომანში მწერლები მთავარი პერსონაჟების ცხოვრებას წინა თაობასთან დაპირისპირების ფონზე აღწერენ. ხაზგასმულია წინა თაობის ძლიერება და მათ ფონზე დახასიათებულია შვილების თაობა, რომელთაც იმპერიული რუსეთის სივრცეში ცხოვრება, მათ პოლიტიკურ სამსახურში ყოფნა, ანუ კოლონიზატორის ინტერესებისათვის სამსახური მოუწიათ.

„თეიმურაზი ოდესღაც განთქმული ხევისთავთა გვარის უკანასკნელი

შთამომავალი იყო. მისი გვარი წარსულში საქართველოს წარჩინებულებს

⁴⁵ ამაზე მიანიშნებს გალაკტიონის ცნობილი ლექსიც „წიწამურში რომ მოჰკლეს ილია,/მაშინ ეპოქა დამთავრდა დიდი“

⁴⁶ ლელა წიქარიშვილის ჯავახიშვილის წერილებისა და შემოქმედების ანალიზისას შენიშნული აქვს, რომ მიხეილ ჯავახიშვილი XX საუკუნის პირველ ნახევარსა და XIX საუკუნის პირველ ნახევარს შორის ერთგვარ ანალოგიას ხედავდა და ბოლშევიზმს აღიქვამდა, ფაქტობრივად, როგორც ნეოცარიზმს (წიქარიშვილი 2004).

პირველობას ედავებოდა, ერთ დროს ქართლის ბედსაც განაგებდა და ზოგჯერ მეფეებს ძალაუფლებასაც ეცილებოდა. თეიმურაზის მამა და პაპაც ხევსთავთა გვარს ისეთი ღირსებითა და ფაზით ატარებდნენ, თითქოს გვარის გარდა წინანდელი ძალაც ხელში ჰქონოდათ“ (ჯავახიშვილი 1957, 23).

ამ მონაკვეთში მწერლის მიერ აქცენტირებულია, რომ წინა თაობის ცნობიერებში ცოცხალია წარსულის ხსოვნა, რომლითაც მთლიანად ჩანაცვლებულია აწმყოს დრო-სივრცე, ამდენად, ადგილი აქვს რეალობის პრინციპულად არშემჩნევას. ხოლო აწმყოს უარყოფის მიზეზებს დემნა შენგელია განმარტავს და მიიჩნევს, რომ ეს გამოწვეულია რეალობის ე. წ. ეგზისტენციალური შიშით. რეალურად, ეს არის კოლონიზაციის შიში. თუმცა ამ შიშის წარმოშობის მიზეზები ამ განცდის მატარებელ პირებს გაცნობიერებული არ აქვთ, ან უფრო სწორად, შიში განაპირობებს სწორედ გააზრების უნარის ნეგაციას:

„თავადი ყარამან ახოვანი ვაჟკაცი ... შემოხედვა ამაყი, ჯიშინი ამღვრეული თვალები... მისი გვარი გრგვინავდა წარსულში. გვარის მემკვიდრე დაშვრა ჭილაძეთა გმირულ წარსულის აღწერაში. ეს გვარი ფლობდა დიდებულ ჭყონდიდელთა კვერთხს და ზვიადად განაგებდა სანავარდოს, საჭილაოს, მარანს, ორპირს, ქორეისუბანს. თავმომწონედ კითხულობდა ტყვირის ეკლესიაში წინაპართა ხუცურ წარწერებს, ამაყოფდა გვარიშვილობით, თავი მოჰქონდა, მაგრამ როცა მარტო დარჩებოდა და ფიქრებს კრიალოსანზე ჩათვლიდა, მას იპყრობდა შიში იმ საგვარეულო სენისა, დიდებასთან ერთად რომ დაუტოვებს წინაპრებმა. ეშინოდა თავისი თავის და უცქეროდა ნაღვლიანად სარკეში ამღვრეულ თვალებს“ (შენგელია 1926, 1-2).

მე-18 საუკუნის ბოლომდე მთავარი ოფიციალური იდეალი და ღირებულება ქართველი თავად-აზნაურებისათვის და, ზოგადად, სოცუმიისათვის გახლდათ ქვეყნის თავისუფლებისთვის ბრძოლა. მე-19 საუკუნის დასაწყისისთვის ეს იდეალი დათმეს, შესაბამისად, სრულიად უფუნქციოდ დარჩენილი თაობისთვის აღარ დარჩა სივრცე, საკუთარი პოტენციალი რაიმე მიზნისკენ წარემართათ, ამდენად, მათი, როგორც საზოგადოების წევრების, პოლიტიკური და სოციალური ფუნქციები გამოიხატა რეალობის არშემჩნევაში და ან უბრალოდ, აწმყო დროისაგან

დისტანცირებაში. შესაბამისად, მათი სოციალური სარგებლიანობა მთლიანად ჩაანაცვლა დროსტარებამ, ქეიფმა და ნადირობამ. ფაქტობრივად, მენტალურად მათ შემეცნების ახალ ფორმებზე მორგება ვერ შეძლეს, მითითებების შესრულებას მიჩვეულებს, ინიციატივის საკუთარ თავზე აღება ვერც წარმოედგინათ, ხოლო როცა ლიდერი იდეალზე უარს ამბობს, სოციუმში იკარგება განცდა, რომ ეს მათი ქვეყანაა და მისი მოვლა მათი ფუნქციაა. აქედან მოდის ყარამანის პიროვნებაში არსებობის, მომავლის და გაუცნობიერებლად საკუთარი თავის შიშიც:

„ის იყო ერთადერთი ნაშიერი უძველესი გვარისა. 18 წლისა შევიდა მილიციაში და პრაპორშჩიკის ჩინი მიიღო. მონაწილეობას იღებდა შამილის ომებში მალე დაწინაურდა და, როცა ილია ორბელიანი შამილს ხელში ჩაუვარდა - ის ბეწვზე გადაურჩა ტყვეობას. ცხოვრობდა თბილისში ლაღად უზრუნველად. მეფის მოადგილის არც ერთ ბალსა და რუტს არ აკლდებოდა. ქეიფობდა დიდებულებში. [...] საქართველოს დარდსა და წარსულ დიდებას ღვინოში თუ მოიგონებდა“ (შენგელია 1926, 8).

მე-19 საუკუნის ქართველების ენთუზიაზმი, მონაწილეობა მიეღოთ რუსეთის იმპერიის ომებში არის, ერთი მხრივ, ქვეცნობიერად გამოხატული სურვილი, საკუთარი თავი წარმოიდგინონ ისევ პოლიტიკურად ძლიერი სახელმწიფოს წევრებად და, მეორე მხრივ, წარმოსახვითად, კოლონიზატორის ადგილას ანუ ძალაუფლების მქონე სუბიექტებად იგრძნონ თავი.

რაც შეეხება მათ მომდევნო თაობას, ბონდოსა და თეიმურაზს, ორივე ავტორთან პერსონაჟების ცნობიერების/შემეცნების კრიზისულობა გარეგნულ მახასიათებლებშიც გამოსჭვივის:

„ბონდო, მაღალი, გამხდარი, ხელ-ფეხი თითქოს ქინძისთავებით ჰქონდა მხრებზე მიბნეული ისე ქანაობდნენ. გრძელი მოღუნული ცხვირი, დედის ეშხიანი თვალები და ამ თვალებში რაღაც უცხო, დამაფიქრებელი. ტუჩის კუთხეებს თითქოს ვიღაც ეზიდებოდა. სიარული აჩქარებული, სულასწრებული. გრძელი თითები და მამასავით შუბლზე ხელის ისვამდა ხშირად, მოდგმით თუ გამოჰყვა. ტუჩები მსხვილი ვნებიანი და ქვედა ბაგე უსიამოვნოდ გადმოკიდებული, შემოხედვა ბლუ და უაზრო“ (შენგელია 1926, 63–64);

„თეიმურაზი უმზეო ყვავილით ნაზი და ლამაზი იყო. ნატიფად ასხმული და ნაქანდაკევი, მაგრამ გამხდარი და გაძვალეული. მხრებაყრილი და მკერდჩავარდნილი. ბეცი და მელოტი გაფუფქულ ქათამს მინამგვანი. დაშრეტილი და დამდნარი ნაკაცარი, რომელსაც მომავლად თვალწინ მხოლოდ შავი ნისლი ჰქონდა აფარებული, ხოლო ყველაფერი რაც კი ოდესმე გააჩნდა, წარსულში ჰქონდა ჩარჩენილი (ჯავახიშვილი 1957, 4).

კოლონიალიზმის ფსიქოლოგიაში, როგორც ზემოთ მივუთითეთ, კოლონიზატორი ძალების მიერ განხორციელებული პოლიტიკა მასკულინური კოდებით აღიწერება, კოლონიზებული კულტურა კი - ფემინური ან ინფანტილური კოდებით. თუ ამ კონტექსტში განვიხილავთ ბონდოსა და თეიმურაზის ხასიათებს, ვნახავთ, რომ ორივე მათგანი მოქცეულია უაღრესად სუბორდინაციულ ურთიერთობაში კოლონიზატორ ძალასთან, ბუნებრივია, მათი მახასიათებელი ნიშნები ფემინურობისა და ინფანტილურობის კონტექსტში თავსდება. ბონდოსთვის რეალურ სამყაროში საკუთარი პოზიციის გაცნობიერების პროცესი იმდენად ტრავმულია, რომ სრულიად გამორიცხავს მის მიერ ახალ რეალობაში ახალი იდენტობის კონსტრუირების მცდელობასაც კი.

„მე დადლილი ვარ, მამაჩემო, დადლილი მგზავრობით. ხუმრობა ხომ არ არის, ამდენი გზა. დადლილი ვარ და მოვჯახირობ დადლილი კაცი, დადლილი სისხლით. მერამდენე საუკუნეა, მამაჩემო, რაც ჩვენი სისხლი სდის ძარღვებში. [...] მე ვიცინი ჩემს უილაჯობაზე და თუმცა მე არავითარი დანაშაული არ მიმიძღვის, მაინც დამახრჩობენ. დადლილი ვარ მამაჩემო და იმიტომ. მე ვარ ჟინიანი მაგრამ ბილწი და უთესლო“ (შენგელია 1926, 92).

ავტორისთვის ბონდოს იდენტობის კრიზისულობა რომ მისი პოლიტიკური იდენტობის კრიზისულობას გულისხმობს, აქცენტირებულია იმ ფაქტით, რომ ბონდო საკუთარ უძლურებას სწორედ რუს ბარონესასთან (კოლონიზატორი, დომინანტი ძალის წარმომადგენელი) ფლირტის დროს გააცნობიერებს, „მე მიყვარდა ქალი პეტერბურგში და როცა მე უნდა დამეთრო იგი, ვნებით თავდავიწყებაში შემეყვანა, მე ვერ შევძელი და მან შენიშნა, რომ მე ღილი მაკლია საყელოზე“ (ibid, 92). ეს უარყოფა ბონდოს თვითშეფასებისთვის იმდენად

მტკივნეული აღმოჩნდება, რომ მთლიანად მისი პიროვნების დესტრუქციას იწვევს და მთელი ცხოვრების მანძილზე ტრავმული მოგონების სახით მოჰყვება. ვფიქრობთ, ამავე კონტექსტში უნდა განვიხილოთ მიხეილ ჯავახიშვილის „ჯაყოს ხიზნები“. თეიმურაზ ხევისთავის იდენტობა და მისი პოზიცია ეს არის მისი პოლიტიკური პოზიცია. არა ქართველი საზოგადოების ზოგადი სახე, არამედ საზოგადოების იმ ნაწილისა, რომელთა ღირებულებებიც პოლიტიკური იდეოლოგიისა და მართვის იმ ფორმას ვერ მოერგო, რომელიც შემოთავაზებული იყო სოციალისტების. ამდენად, სუბორდინაციულ ურთიერთობაში მოექცა კოლონიზატორ ძალასთან და მის იდენტობაში მასკულინური მახასიათებლების (როგორიცაა ძალა, აგრესია, კონტროლისა და ფლობის სურვილი, ინდივიდუალური ინიციატივა, შესრულებაზე პასუხისმგებლობა და სხვა) დასუსტება და გაქრობა განაპირობა. თეიმურაზის პიროვნებაში ამგვარი თვისებების გაქრობა არა მხოლოდ მის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩანს, არამედ მარგოსთან ურთიერთობაშიც. მარგო ვერ ახერხებს მასში ვნება გააღვიძოს:

„თეიმურაზის ძარღვებიც თითქოს სისხლის მაგივრად გაზეთების ნაგლეჯებით ჰქონდა გატენილი. დედაკაცი იმის მდორე ბუნებას უალო ნიაგვიტ ალელვებდა. იმის დაშრეტილ და დონდლო სისხლში ვნების ქარიშხალი არასოდეს ატეხილა და მისი გული - ისიც მჩატე გაზეთივით დაჭმუჭნული და გაჩვარებული - ღვთაებრივი ხანძრით არ ანთებულა... იქ სადღაც ჯურღმულში ოდნავა ბჟუტავდა მიღეული ჭრაქი და მასზე ძლივსღა შიშინებდა ნელ-თბილი სიყვარული. იმ მიღეული ჭრაქის ალი გაყინულ მარგოს ერთხელაც ვერ მოეკიდა, ვერ გააცხელა და ვერ აადულა მისი ობოლი სისხლი ვნების დუდილით, რომელსაც უნდა მოჰყოლოდა სიცოცხლის ხალისი დინჯი ბედნიერება და ხევისთავთა გვარის უკვდავება“ (ჯავახიშვილი 1957, 24).

მასკულინური იდენტობის კრიზისულობა გარემოსთან დამოკიდებულების კონტექსტშიც ჩანს. უკვე ჯაყოს ხიზნად ქცეული თეიმურაზი, ვერ შეძლებს ქათმის დაკვლას და საყოველთაო დაცინვის საგანი გახდება. მოგვიანებით მარგო თეიმურაზისა და ჯაყოს შედარებას შემდეგგვარად ახდენს:

„რა ჭირად მინდა შენი ფულურო სიტყვები და ჭიანჭამი ცოდნა? მჩატესა და უძვალო ჭიანჭელას ბუზიც კი იბრიყვებს, ჯაყომ არაფერი იცის, მაგრამ ყველაფერი შეუძლია. შენ ყველაფერი იცი, მაგრამ სანაგვეზე გადასაგდები ჩვარი ხარ, რა კაცი ხარ, ქათამიც ვერ დაგიკლავს (ჯავახიშვილი 1957, 112-113).

რატომ მოხდა თეიმურაზის იდენტობაში მასკულიზური თვისებების სრულიად გაქრობა, როგორ იქცა თეიმურაზი, რომელსაც უაღრესად დიდი ინტელექტუალური ცოდნა აქვს, უსუსურ, ინფანტილურ მამაკაცად? აშის ნანადი განმარტავს, რომ კოლონიზაციის პირობებში, როდესაც კოლონიზატორ და კოლონიზებულ კულტურათა კონსენსუსი იზრდება, მთავარ საფრთხეს კოლონიზატორი კულტურისათვის წარმოადგენს ფარული შიში, რომ ერთ დღესაც, შესაძლებელია, კოლონიზებულმა უარყოს კულტურული კონსენსუსის შეთავაზებული ფორმა და შეეცადოს, „გამოისყიდოს“ თავისი „მასკულიზობა“, შედეგად - მასთან მიმართებით თანასწორუფლებიანი გახდეს, აღმოაჩინოს გარემოსთან დამოკიდებულების ახალი ალტერნატიული ჩარჩო, რომელშიც კოლონიზებულის თვითშეფასება აღარ გამოჩნდება როგორც სუსტი, დეგრადირებული და დაცემული კაცისა. თუ ეს მოხდა, კოლონიზატორი დაიწყებს ცხოვრებას შიშით, რომ შეიძლება დაიწყოს მათი წესების როგორც მორალური, ასევე კულტურული უარყოფა (Nandy 1983, 11). ამიტომ, კოლონიზატორის მიზანია, კოლონიზებული მუდმივად ბავშვობისა და უმწიფრობის მდგომარეობაში ამყოფოს თავისი მეთვალყურეობის ქვეშ. მას მუდმივად უნდა სჭირდებოდეს მეურვეობა, რომ არ მივიდეს იმ ეტაპამდე, შეძლოს გარემოსა და საკუთარი თავის რაციონალური შეფასება და მთელი რიგი პასუხისმგებლობის საკუთარ თავზე აღება. ვფიქრობთ, ამ მოდელში თავისუფლად თავსდება თეიმურაზის იდენტობა. მართალია, მას უაღრესად დიდი ცოდნა აქვს, ჩართულია არაერთ საზოგადოებრივ საქმიანობაში, თანამშრომლობს გაზეთთან, კოოპერატივებთან, კულტურული საზოგადოებებთან, მონაწილეობს სახალხო უფასო კურსების ორგანიზებაში და მრავალი სხვა. თუმცა ამ საქმიანობას არავითარი რეალური შედეგი და გავლენა არ აქვს მის პირად თუ საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე. სწორედ ამიტომ, კოლონიზაციის ტრავმისა და კოლონიზატორის პოლიტიკის გავლენის შედეგად თეიმურაზი ვერ ახერხებს ყველაზე მთავარს, განსაზღვროს საკუთარი იდენტობა მოცემულ გარემოში, მოცემულ სოციო-პოლიტიკურ

ვითარებაში საკუთარი თავი გარემოსგან გამოაცალკევოს და ახალ ვითარებებში საკუთარი ღირებულებები, იდენტობა ხელახლა ააგოს. იგი სრულიად ინდეტერმინირებულია როგორც პიროვნება, როგორც გარკვეული სოცუმის/ჯგუფის წევრი და როგორც მოცემული ნაციონალობის მქონე ტიპი. შესაბამისად, ახალ დროში საკუთარი ადგილის მოძებნაც არ შეუძლია. მართალია, თანაუგრძნობდა რევოლუციას, ანუ ახალ პოლიტიკურ წესრიგში ახალი ძალის მიმართ იჩენდა ლოიალობას, თუმცა არც უფიქრია, თუ როგორ განსაზღვრავდა მისთვის ძველი, სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანი სტრუქტურის რღვევა ახალ ეპოქაში მის ადგილსა და ფუნქციას. ეს მახასიათებელიც მიუთითებს მის იდენტობაში არსებულ ტრავმულ გამოცდილებაზე.

ბონდო, მართალია, ცდილობს, რაციონალურად შეხედოს გარემოს, მაგრამ კოლონიური ტრავმის შედეგად მის იდენტობაში გაჩენილი დაქვემდებარებისა და არასრულფასოვნების კომპლექსისგან ვერ თავისუფლდება. აქედან მოდის მომავლის შიშიც: „რისი მაქნისი ვარ მე? აბა შემომხედე მშიშარა, დაჩიავებული კაცი ვარ, მამაჩემო. მე მინდოდა ერთხელ დამეხსნა ქვეყანა – ამისთვის საჭირო იყო რუსთ ხელმწიფის მოკვლა, მაგრამ შემეშინდა“ (შენგელია 1926, 88) - აღიარებს იგი მამასთან. სწორედ ეს შიში განაპირობებს მის მიერ ცხოვრების უარყოფას.

„ნუ გეშინია, მამაჩემო, მე საკმაოდ მხდალი აღმოვჩნდი, რომ ეგ ჩამედინა. მეშინოდა ღმერთის, მეშინოდა ჩემი თავის და რა ვიცი, კიდეც რისი არ მეშინოდა. ვერ გავბედე და ასე გავათავე ეს ამბავი. გადავწყვიტე, რომ სისულელეა ყველაფერი და ამ საქმისთვის საჭიროა სხვა ხალხი. ახალ ქვეყანას ახალი ხალხი სჭირდება. მე კი დაჩიავებული ვარ. ჩვენ შეგვიძლია წავიდეთ მამაჩემო. [...] ახლა სხვები მოვლენ ჩვენ ადგილას დაზიდული ძარღვებითა და ახალი სისხლით – უგვარო ხალხი. ჩვენ წავიდეთ მამაჩემო და ძველი დიდებით შევიქცით თავი“ (შენგელია 1926, 89).

თეიმურაზიც რომ სრულიად დაცილებულია აწმყო დროს, მწერლის მიერ ხაზგასმულია იმ დეტალით, რომ, რევოლუციის მიმდინარეობის პროცესში, როცა სახელმწიფოებრივი და სოციალური სტრუქტურები იშლებოდა და ჯაყო ხევისთავთა მამულს ისაკუთრებდა, თეიმურაზი საკუთარი სახლის სხვენში ნაპოვნ საქართველოს ისტორიის ძველ ხელნაწერებს იკვლევდა და ცდილობდა, ქართული კულტურის

სამტომიანი ისტორია შეედგინა. ეს ფაქტი მიაწინებს, რომ რადგან აწმყოში თეიმურაზის სოციალური და ნაციონალური იდენტობა ჩამოუყალიბებელია, მას თავისუფალი სამოქმედო სფერო მხოლოდ წარსულში აქვს, ამიტომ ცდილობს იქ აღმოაჩინოს ისეთი ახალი რამ, რაც აწმყოში მის ქვეცნობიერში არსებულ პოლიტიკური არასრულფასოვნებისა და დაქვემდებარებულობის კომპლექსის კომპენსირებას მოახდენდა. თუმცა იმის გააზრება, რომ ასეთი მასშტაბური პოლიტიკური ცვლილებების პირობებში, წარსულზე ფოკუსირება და მისი შესწავლა მთლიანად დააცილებდა აწმყოს პერსპექტივას, არ შეუძლია. მართალია, პარალელურად თეიმურაზი საიდუმლო კრებებზეც დადიოდა და თითქოს ცდილობდა რეალობას არ დაშორებოდა, მაგრამ პერსონაჟი რომ აწმყოს მოვლენებს მხოლოდ გარემოებების ინერციით, სრულიად გაუაზრებლად მიჰყვება ეს ჩანს ავტორის ფრაზიდან, რომ ამ მოქმედებით თეიმურაზი „დღითი დღე ჭამდა და ღრღნიდა იმ ტოტს, რომელზეც უდარდელად ფუსფუსებდა“ (ჯავახიშვილი 1957, 23). შედეგად კი იგი ვერც საქართველოს ისტორიას შესძენს რაიმე ღირებულს, ვერც საკუთარ თვითშეფასებას და აწმყოშიც კარგავს თავის კუთვნილ ადგილს. თუ თეიმურაზ ხევისთავი წარსულით ირთობს თავს, ბონდო აწმყოს კომპენსირებას ზღაპრულ წარმოსახვაში და ოცნების სამყაროში ცდილობს.

თეიმურაზის პოლიტიკური იდენტობის ინფანტილურობას მიაწინებს ის ფაქტიც, რომ გულუბრყვილოდ სჯერა, რომ რუსი ინტელიგენციის მიერ მიღწეული პროგრესი მისი კეთილდღეობის განმსაზღვრელიც გახდება. „თავისუფლებას გ..გაუმარჯოს, ვაშა, რევოლუციას გაუმარჯოს, ძირს მეფე და ძალადობა და მეთავეჯერ წერდა და ილოღნებოდა მთელ ქვეყნაზე არავის ჰყოლია რუს...ისტანა ინტელიგენცია. ბედნიერი ხალხია, ბედნიერი“ (ჯავახიშვილი 1957, 25). თუმცა თვითონ საკუთარ თავს ბოლომდე ვერც იმ ახალი სივრცის ნაწილად წარმოიდგენს, ვერც მისგან გამიჯვნის შესაძლებლობას უშვებს და ვერც ახალ სივრცეში საკუთარი ადგილის მონახვის აუცილებლობას გრძნობს. მწერალი ამით მიუთითებს, რომ კოლონიური ტრავმისა და კოლონიური პოლიტიკის შედეგად თეიმურაზის სახით ტოტალური ინდეტერმინირებული მოცემულობა შეიქმნა. თეიმურაზი მსხვერპლია კოლონიური პოლიტიკისა ისე, რომ ამის შესახებ მან არც კი იცის.

„თეიმურაზმა უკან მიიხედა და გავლილი გზა გაზომა, საშინელი თვალუწვდენელი უცნაური და გაუგებარი იყო იგი, თავი და ბოლო ერთმანეთს არ ებმოდა, ერთმანეთს ვერ ხვდებოდა... როგორ დაიწყო თეიმურაზის ცხოვრება და როგორ თავდება, რამ მოიყვანა თავმოყვარე, განათლებული, ცნობილი და პატივცემული საზოგადო მოღვაწე ამ დუქანში დახლიდარად? ... ვერ მიხვდა როდის და როგორ განვლო ასეთი დიდი მანძილი რუსთაველის პროსპექტიდან ამ ორღობის ბოლომდე, საუცხოოდ მორთული ექვსი ოთახიდან სოფლის ჭუჭყიან დუქანამდე, საზოგადო საქმის მეტაურიდან თავის ნამოჯამაგირალ ჯაყოს დახლიდრობამდე (ჯავახიშვილი 1957, 100).

ნაწარმოების მიხედვით, ქართული სოციუმის ცნობიერებაში მასკულიზური მახასიათებლების დასუსტება/გაქრობა რომ კოლონიური ტრავმის შედეგია, კიდევ ერთი სცენიდანაც ჩანს. მას შემდეგ რაც ჯაყოს ხიზნად ქცეულ და მასთან დუქანში დახლიდარად მომუშავე თეიმურაზს ივანე მიანიშნებს, რომ მისი ცოლი მარგო ჯაყოსთან ცხოვრობს, სასოწარკვეთილი თეიმურაზი სულიერი წონასწორობის შენარჩუნებას ქრისტიანული მორალით (სახარების კითხვით) შეეცდება. ის გონივრულად დააწყობს გეგმებს, რა უნდა მოიმოქმედოს, რომ მარგოსთან ერთად არსებულ სიტუაციას თავი დაადწიოს. გადაწყვეტს, მივიდეს ჯაყოსთან, დაელაპარაკოს, წამოიყვანოს საკუთარი ცოლი და სხვა ადგილას ახალი ცხოვრება ერთად დაიწყონ. მაგრამ როცა შიშველ მარგოსა და ჯაყოს ერთ საწოლში დაინახავს, კვლავ „რეალობის დანახვის შიში“ შეიპყრობს „...თავში ალი აუვარდა. გულზე ცეცხლის სალტე მოუჭირეს და შიგნეულობას მარწუხებით დაწვდნენ. მისი ტვინი ხანძარმოდებულ საგიჟეთს დაემსგავსა, თვალთ დაუბნელდა, თავბრუ დაესხა, მუხლები მოსწყდა...“ და გონება დაკარგა (ჯავახიშვილი 1957, 131). ქართულ სალიტერატურო კრიტიკაში მარგო საქართველოს სახე-სიმბოლოდ არის აღქმული, ხოლო ჯაყო - უცხო კოლონიზატორ ძალად.⁴⁷ შესაბამისად, ნათლად ჩანს, რომ გასული საუკუნის დასაწყისში თეიმურაზისთვის (ქართული სოციუმისთვის) ჯერ კიდევ იმდენად ტრავმული გახლდათ თავად კოლონიზაციის ფაქტი და კოლონიური

⁴⁷ იხ. აკაკი ბაქრაძის „მოუხმარებელი ანუ ტრაგიკული თავისუფლება“, წიგნში „რწმენა“ (ბაქრაძე 1990, 229–249).

გამოცდილება, რომ მასში აღარ რჩება შინაგანი რესურსი, თვალი გაუსწოროს რეალობას. ამიტომ, თეიმურაზის მცდელობა, პირდაპირ დაინახოს და აღიქვას რეალობა, მთლიანად ჩაკლავს მასში მასკულინურ სულისკვეთებას და კვლავ უსუსურ, ინფანტილურ მამაკაცად გადაიქცევა. თანახმაა, ჯაყოს დაუთმოს მარგო, და ყოფილ ცოლს და-ძმურ ურთიერთობას სთავაზობს.

საბოლოოდ, თეიმურაზისთვის ტრავმული გამოცდილების შედეგად მოსული რეალობის აღქმა იმედგაცრუებით გამოწვეულ ცხოვრების საყოველთაო ნეგაციაში გადაეზრდება, რადგან მას არ აქვს შესაბამისი რაციონალური ცოდნა, გაიაზროს, საიდან მოდის მისი უბედურების სათავე, ამიტომ საკუთარ უბედურებაში ირაციონალურობის გავლენას ხედავს, შესაბამისად, ღმერთს ადანაშაულებს, რომ ამ კონკრეტულ დროს და კონკრეტულ ქვეყანაში გააჩინა. „ჩემი მთავარი უბედურება ის არის, რომ საქართველოში დავიბადე... ღმერთმა თავიდანვე სასტიკად დამსაჯა, როცა ქართველად გამაჩინა“ (ჯავახიშვილი 1957, 91) - ეუბნება იგი ივანეს.

მართალია, არც ბონდოსა და არც თეიმურაზს აღარ დარჩათ მატერიალური რესურსი, იცხოვრონ მოცემულ რეალობაში, თუმცა რადგან არც ერთმა ავტორმა არ მოკლა თავისი პერსონაჟი, შესაბამისად, მათ დაუტოვეს ფუნქციონირების არამატერიალური, სულიერი სფერო, სადაც მათი არსებობა შეიძლება გაგრძელდეს. ბონდოცა და თეიმურაზიც ამ ტრავმის დასაძლევად მორალური საყრდენის ძიებას რელიგიაში დაიწყებენ. ბონდო სკაპეცებთან მიდის, თეიმურაზი სახარების კითხვას და ქრისტიანული პრინციპებით ცხოვრებას დაიწყებს. ამ ქმედებებით თანდათანობით იწყება ფიზიკური ნეგაცია მათი არსებობისა. ისინი რეალური სამყაროს უარყოფის საპირწონედ სულიერების მაძიებელ პერსონაჟებად იქცევიან. ის შიში, ისტერია, ნევროზი, რაც მათ იდენტობაში დაგროვდა, სუბლიმირდა სულის (სულიერების) აბსტრაქტულ მოცემულობად. თეორიულად, ამ ფორმით მწერლებმა დაუშვეს შესაძლებლობა იმისა, რომ ამ ნარატივსა და იდენტობაში ტაბუირებულმა, ვერდაძლეულმა გამოცდილებამ ისტორიის რაღაც ეტაპზე გარკვეული ფორმით იჩინოს თავი. შესაძლებელია, ქართულ მწერლობაში სწორედ ეს რეპრესირებული გამოცდილება გააცოცხლეს მეოცე საუკუნის მეორე ნახევარში ქართველმა მწერლებმა ნაციონალური ნარატივის კულტურის ფორმირებით.

IV თავი. ნაციონალური იდენტობის კრიზისის ასახვა

თანამედროვე ქართულ მწერლობაში

4.1. მესამე სივრცის აგება, როგორც ნაციონალური ნარატივიდან გაქცევის

მცდელობა

კულტურის მკვლევარი და თეორეტიკოსი სტიუარტ ჰოლი წიგნში „მოდერნულობა: თანამედროვე საზოგადოებების შესავალი“ (1995) აღნიშნავს, რომ საყოველთაოდ გარდამტეხი ეპოქალური და ლოკალური ცვლილებების შედეგად, როცა ძველი იდენტობები, რომელიც აწესრიგებდა სოციალურ სამყაროს, ვეღარ პასუხობს დროის მოთხოვნებს, იდენტობის კონსტრუქტი დაშლილი და ფრაგმენტირებულია. შესაბამისად, გააქტიურებულია პროცესი, წარმოიშვას ახალი ნარატივი და იდენტობა“ (Hall 1995, 596). შეიძლება ითქვას, რომ თანამედროვე ქართული ლიტერატურა დღეისათვის სწორედ ასეთ ეტაპს გადის, მან გლობალურ, უფრო კონკრეტულად, დასავლურ კონტექსტში უნდა მონახოს საკუთარი კუთვნილი ადგილი და შექმნას ახალი, მოდერნიზებული ნაციონალური ნარატივი, რაც საკმაოდ რთული პროცესია, რადგან ამ მიზნის მისაღწევად მან, ერთი მხრივ, თავი უნდა დააღწიოს კოლონიურ/საბჭოურ ცნობიერებას, და ამასთანავე, განსაზღვროს, რა ახალ ღირებულებებს დააფუძნებს ახალ ნარატივს. ბელა წიფურია ამ პერიოდის ქართულ ლიტერატურულ პროცესზე მსჯელობისას მიუთითებს, რომ საბჭოთა სივრცეში ნაციონალური იდენტობები მუშავდებოდა პოლიტიკურ ცენტრთან მიმართებით, რაც გულისხმობდა ცენტრისა და პერიფერიის ბინარულ ოპოზიციებს, ოფიციალური საბჭოური კულტურისა და ნაციონალური ნარატივის კულტურის სახით.⁴⁸ რაც შეეხება პოსტსაბჭოთა ეტაპს, მართალია,

⁴⁸ წიგნში წიგნში „ქართული ტექსტი საბჭოთა/პოსტსაბჭოთა/პოსტმოდერნულ კონტექსტში“ ბელა წიფურია ნაციონალური ნარატივის კულტურას განსაზღვრავს, როგორც პოსტსტალინური ეპოქის პერიოდს შემოსაზღვრულ კულტურულ სივრცეს, რომელიც ჩამოყალიბდა, ერთი მხრივ, საბჭოურ ოფიციალურ კულტურასთან, საბჭოურ იდეოლოგიასთან წინააღმდეგობაში, მეორე მხრივ კი - ამავე რეჟიმის მიერ განსაზღვრულ ესთეტიკურ და რეპრეზენტაციულ ჩარჩოებში. შემდგომ ათწლეულებში ეს კულტურა გახდა რეალური დომინანტი საქართველოში. ნაციონალური ნარატივის კულტურა იცავს რეალიზმის ესთეტიკას, ის არ იცნობს/არ ეფუძნება ევროპული და ქართული მოდერნიზმის

„პოსტსაბჭოთა პერიოდში ქართული კულტურული სივრციდან შეწყდა საბჭოური კულტურის პროდუცირება, თუმცა, ნიშანდობლივია, რომ თანდათან შემცირდა მათი შესაბამისი, ბინარულად ოპოზიციური ნაციონალური მოდელების აქტივობის ხარისხიც. [...] ნათელი გახდა, რომ ქართული კულტურის ძირითადი კოდი და კულტურული/სოციოკულტურული მოდელები თავად საჭიროებენ ახალ რეალობასთან ადაპტირებას“ (წიფურია 2016, 49-50).

ადაპტაციის პროცესი კი გამწვანებულია, ერთი მხრივ, იმის გამო რომ საზოგადოების კულტურა დამძიმებულია კოლონიური მმართველობის პერიოდში შემუშავებული საბჭოური იდეოლოგიით, რაც გულისხმობდა ცენტრიდან ნაკარნახევი უალტერნატივო ჭეშმარიტებების სტატუსის მქონე ღირებულებების გავრცელებას, რომელიც საზოგადოებას დაუეჭვებლად უნდა მიეღო და გაეზიარებინა; მეორე მხრივ, ადაპტაცია გართულებულია საბჭოურ იდეოლოგიასთან დაპირისპირებული, ლოკალურ რეზისტენტული ნაციონალურ-კულტურული დისკურსის წყალობით, რომელიც, ამავედროულად, გაჯერებული იყო ეგზისტენციალური შიშით. შესაბამისად, მწერლობა ქმნიდა თვითგადარჩენის იდეოლოგიით დამძიმებულ კულტურულ პროდუქტს. მართალია, დღეისათვის ოფიციალურად ქვეყანაში პროდასავლური, ლიბერალურ ღირებულებებზე ორიენტირებული სამოქალაქო საზოგადოების და კულტურის ფორმირება მიმდინარეობს და კულტურიდან და სოციალური ცხოვრებიდან საბჭოური წარსული გამოიდევნა (აიკრძალა სიმბოლიკა, ავიღეთ სტალინის ძეგლი, დავაარსეთ საბჭოთა ოკუპაციის მუზეუმი), თუცა ისიც ცხადია, რომ საზოგადოების ცნობიერებაზე საბჭოური/კოლონიური იდეოლოგიის მექანიზმების გავლენა ისევ შეინიშნება. ჩვენი აზრით, ამის ერთ-ერთი ინდიკატორია თანამედროვე საზოგადოების მიმართება საკუთარ წასულთან და ნაციონალურ ნარატივებთან.⁴⁹ ამის ნაწილის მიერ

გამოცდილებას. ის ეფუძნება/ავითარებს ნაციონალური ნარატივის ისეთ ძირითად იდეებს, როგორიცაა „საქართველოს თავისუფლება, რუსული სახელმწიფოსადმი დაქვემდებარების მიუღებლობა, ინდივიდის მიერ რუსულ გავლენასთან წინააღმდეგობის გზების ძიება. ალეგორიზმი ამ კულტურის მიღებული ფორმაა, ისევე როგორც მიღებულია XIX საუკუნის რუსულ იმპერიულ რეალობაზე წერა და ამ ფორმით კვლავაც აქტუალურ პრობლემაზე მინიშნება“. საბჭოური „ოტტეპელის“ პერიოდზე, 60-იან წლებზე მოდის საქართველოში ნაციონალური ნარატივის კულტურის ძლიერ გავრცობა და რეალური დომინანტობის მოპოვება“, რაც გრძელდება შემდგომ ათწლეულებშიც (წიფურია 2016, 75-76).

⁴⁹ ბელა წიფურიას შენიშნული აქვს, რომ უახლოესი წარსულის სტერეოტიპები გავლენას ახდენენ როგორც დღევანდელ, ასევე ერის მომავალზეც. მიუხედავად იმისა, რომ გარკვეული სტერეოტიპები

გაანალიზებულია ის ფსიქოლოგიური გავლენის მექანიზმები, რითაც კოლონიზატორები ახდენდნენ კოლონიზებული კულტურებისა და საზოგადოების ცნობიერებაზე ზეგავლენას. ერთ-ერთი ასეთი ინდიკატორია კოლონიური კულტურის კატეგორიზება ასაკობრივი ნიშნით, კოლონიზებულის მოაზრება როგორც განვითარების მოზარდობის სტადიაზე მყოფისა: მოზარდს სჭირდება მეურვეობა, ორიენტირების განსაზღვრაში დახმარება, არ შეუძლია დამოუკიდებელი გადაწყვეტილებს მიღება და მასზე პასუხისმგებლობის აღება, ამიტომ ზრდასრულობის ეტაპზე კოლონიზატორის დახმარებით უნდა გადავიდეს. საბჭოური კოლონიური პოლიტიკაც ამ მეთოდოლოგიით ხორციელდებოდა. გასაბჭოების საწყისი ეტაპიდანვე საბჭოთა რუსეთმა საკუთარ თავზე აიღო მსგავსი განმანათლებლის ფუნქციები, რაც, საბოლოო ჯამში, რასაკვირველია, პოლიტიკური დომინაციის მოპოვებისათვის გამოიყენებოდა. საბჭოთა სივრცეში, ე. წ. კულტურული რევოლუციის ფარგლებში, საბჭოთა პოლიტიკური ლიდერები წყვეტდნენ, თუ რომელი ღირებულებები იყო ჭეშმარიტი და რა უნდა ყოფილიყო საზოგადოების იდენტობასთან თავსებადი; რომელი მათგანი უნდა გაეზიარებინათ და რომელი – არა; სთავაზობდა მტრის/მეგობრის ხატებს; საზოგადოებას ჩამორთმეული ჰქონდა ფიქრის და არჩევანის უფლება. მათ განსჯის გარეშე, უკრიტიკოდ უნდა მიეღოთ ყველა ის ცენტრიდან ნაკარნახევი საბჭოურ/სოციალისტური პრინციპი, როგორც უნივერსალური, ჭეშმარიტი და უალტერნატივო. მწერლობისა და, ზოგადად, კულტურის ფუნქცია შესაბამისი კულტურული პროდუქტით მხოლოდ ამ პოსტულატების ტირაჟირება გახლდათ. ბუნებრივია, ლოკალურ ქართული სივრცეში არსებობდა რეზისტენტული იდეოლოგიაც, რომელიც ლიტერატურულ ტექსტებში სულ უფრო აშკარად იკითხებოდა. თუმცა კოლონიური პოლიტიკის და სამყაროს შემეცნების კუთხით

პოლიტიკური სისტემების მიერ იყო დაწესებული, ისინი ასევე ფუნქციონირებდნენ პოლიტიკური სისტემების გარეთაც, და ეს სტერეოტიპები წარსული სისტემების საშუალებით გავლენას კვლავაც ინარჩუნებენ ქვეყნის დღევანდელობასა და მომავალზე. საბჭოთა იდეოლოგია, რომელიც ათწლეულების მანძილზე ფუნქციონირებდა, იყო ზუსტად შემუშავებული სისტემა, რომელიც სრულად 1930 წლის დასაწყისისთვის ფორმირდა, და გახდა საბჭოთა საზოგადოების სტრუქტურისა და მმართველობის ძლიერი ინსტრუმენტი. მიუხედავად იმისა, რომ საბჭოთა რეჟიმს კონკრეტული მიზანი ჰქონდა, კერძოდ, მულტინაციონალური და მულტიკულტურული საბჭოთა მოსახლეობის იდეოლოგიური მოწესრიგება, რომელიც მთლიანად საზოგადოებას და, რა თქმა უნდა, თითოეულ ადამიანს ჰკარნახობდა, თუ როგორ უნდა განეხილა მსოფლიო. რეჟიმმა შექმნა რწმენა და იდეები იდეოლოგიის სახით, რომლებიც საბჭოთა ხალხის მიერ გაზიარებული უნდა ყოფილიყო ერთიანი კოლექტიური ცნობიერების ჩამოყალიბების მიზნით (Tsipuria 2015, 243)

საზოგადოების ცნობიერებაზე მომხდარი ზეგავლენის შედეგად, ლოკალური რეზისტენტულ ნაციონალურ იდეოლოგიაზე დაფუძნებული კულტურაც სტატიკური ფორმითა და შინაარსით, ასევე მზა, დამუშავებული პარადიგმის/სტერეოტიპების სახით ვრცელდებოდა და მასაც ლოკალურ, ნაციონალურ სივრცეში უალტერნატივო ჭეშმარიტების და ერთგვარად საკრალური ცოდნის მატარებელი პროდუქციის სტატუსი ჰქონდა.

სწორედ ამ რთული გამოცდილების დასაძლევად და თავისუფალ გლობალურ კულტურულ პროცესთან ადაპტაციისათვის დამუშავებულია არაერთი თეორია, რომელთა მეშვეობითაც პერიფერიული კულტურების ანალიზი ამარტივებს მათ ერთიან გლობალურ ნარატივში ჩართვას. ერთ–ერთი ასეთი მეთოდი გულისხმობს კულტურების შესწავლას არა ნაციონალური ტერიტორიებისა და ეთნიკურობის მიხედვით, არამედ კულტურთა ანალიზს სივრცითი ფაქტორის გათვალისწინებით. ასეთი მეთოდით კულტურისა და ლიტერატურის შესწავლას გვთავაზობს ბერნარდ ვესტფალის მიერ დამუშავებული „გეოკრიტიციზმი“, რომელიც ლიტერატურის კვლევებს გეოგრაფიულ სივრცეებთან აკავშირებს. ლიტერატურისა და კულტურის კვლევებში სივრცულობის ცნებას აქტიურდ იყენებს ლიტერატორი რობერტ ტელი. იგი აღნიშნავს, რომ სივრცე და ადგილი ნამდვილად არის ისტორიული, დროთა განმავლობაში ცვალებადი კატეგორიები. იცვლება როგორც თავად სივრცე, ასევე მისი აღქმაც. ლიტერატურის ბუნება თავისთავად გულისხმობს მის სივრცეებში განფენას. ამდენად, მნიშვნელოვანია მხატვრული ლიტერატურის ანალიზი სწორედ სივრცის პერსპექტივიდან მოვახდინოთ. კონკრეტულად ამ მეთოდით შეისწავლება სამეცნიერო ფანტასტიკა, უტოპია, ისტორიული დროისა და სივრცის ურთიერთმიმართება, ასევე, ლიტერატურული კარტოგრაფია და ლიტერატურული გეოგრაფია (Tally 2013,5). ბერნარდ ვესტფალის აზრით, მართებულია, კონკრეტულად პოსტკოლონიური ქვეყნების სპეციფიკური გამოცდილების ანალიზისთვისაც გამოვიყენოთ ეს მეთოდი, რადგან ტრადიციულ ისტორიზმში დროისა და პროგრესის ცნებების განცალკევებამ შესაძლებელი გახადა სივრცის აქტუალიზება და ხელახლა წაკითხვა (Westphal 2011, 14). გარდა ამისა დეკოლონიზებულ ქვეყნებში „თავი იჩინა ბევრმა იდეოლოგიურმა კონფლიქტმა, იმის გამო, რომ ისტორია და გეოგრაფია ერთმანეთს იყო შერწყმული, ამიტომ ასეთ რეგიონებში არსებული ცოდნა ბევრ

უზუსტობას მოიცავს, გამორჩენილია ბევრი საყურადღებო დეტალი, რაც გამოწვეული იმით, რომ დარგის შიგნით არც შესწავლის და არც სწავლების პროცესში გათვალისწინებული არ იქნა სივრცულობის ცნება ან თავად სივრცეები“ (Tally 2013, 5).

გარდა ზემოჩამოთვლილი ავტორებისა, ერთ–ერთი პირველი, ვინც პოსტკოლონიურ კვლევებში კოლონიზებული სამყაროს ალტერნატიული, მესამე სივრცის პერსპექტივიდან შესწავლაზე გაამახვილა ყურადღება გახლდათ ჰომი ბჰაბჰა. მისი მოსაზრებით, ინტერპრეტაციის ფაქტი არასდროს წარმოადგენს უბრალოდ კომუნიკაციის შედეგს. მნიშვნელობების პროდუცირებისათვის საჭიროა რეალური დროისა და სივრცის გადატანა „მესამე სივრცეში.“ მესამე სივრცე ქმნის ახალი მნიშვნელობის სტრუქტურას და წარმოაჩენს მას, როგორც ამბივალენტურ პროცესს. ამსხვრევს ტრადიციული რეპრეზენტაციის სარკეს, რომელშიც კულტურული ცოდნა სტანდარტულად წარმოჩენილია, როგორც ინტეგრირებული, ღია და გავრცობილი კოდი. ასეთი ჩარევა ცალსახად წარმოადგენს ორიგინალური ჰომოგენიზებული, უნიფიცირებული და ავთენტური წარსულის გამოწვევას და, ამდენად, აზროვნების იმ ისტორიულ/კულტურული იდენტობის გამოწვევაცაა, რომელიც ხალხის ნაციონალურ ტრადიციებში ცოცხლობს (Bhabha 2003, 53 -54). ხოლო ედვარდ სოჯა, პოსტმოდერნული პოლიტიკური გეოგრაფიისა და ურბანული გარემოს თეორეტიკოსი შენიშნავს, რომ მესამე სივრცე ეს არის გამიზნულად შექმნილი საცდელი ექსპერიმენტული ტერმინი: „მესამე ეგზისტენციალური განზომილება, რომელიც ისტორიულობისა და სოციალურობის ტრადიციულ წყვილს აზროვნებისა და ინტერპრეტაციის ახალი მეთოდების მიხედვით განმარტავს“ (Soja 1996, 2). უფრო კონკრეტულად ეს არის ადგილი იმისათვის, რომ ვიფიქროთ განსხვავებულად ისეთ ცნებებზე, როგორიცაა: ადგილი, ლოკაცია ლოიალურობა, ლანდშაფტი, გარემო, სახლი, ქალაქი, რეგიონი, ტერიტორია და გეოგრაფია. ავტორის აზრით, მნიშვნელოვანია, რომ არ უარვყოთ სივრცისა და სივრცული აზროვნების ძველი და ნაცნობი გზები. ამის ნაცვლად ახალი პერსპექტივიდან მათი მისამართით უნდა დავსვათ კითხვები, რომელიც მიზნად დაისახავს, გახსნას და განავრცოს სივრცის წარმოსახვა, რათა სივრცეზე ორიენტირებული კრიტიკა უფრო ფართოდ

მოაზრებული გახადოს, უფრო ინოვაციური და სასარგებლო ახალი გააზრების გზების შესაძლებლობების წარმოჩენითა და წაკითხვით (Soja 1996, 1).

როგორც ზემოთ მივუთითეთ, ახალი ნარატივების კულტურაში რეალიზებისათვის და სოციალურ ინსტიტუციებში დამკვიდრებისათვის მნიშვნელოვანია, კულტურა/ლიტერატურა ადეკვატურად პასუხობდეს თანამედროვე გამოწვევებს, ამის გათვალისწინებით, ჩვენი მიზანია, თანამედროვე ქართველი მწერლის, აკა მორჩილადის რომანის „სანტა ესპერანსას“ ანალიზით ვაჩვენოთ, თუ რამდენად მიემართება და/ან განაპირობებს თანამედროვე ქართულ მხატვრულ ნარატივში გაჩენილი მესამე სივრცე ქართულ პოსტკოლონიურ ლიტერატურულ სინამდვილეში ნაციონალური მოდერნიზებული იდენტობების ფორმირების პროცესს, რა მიზანს ემსახურება მწერლობის მიერ ამგვარი სივრცის კონსტრუირება. აღნიშნული საკითხის კვლევა შესაძლებლობას მოგვცემს, ერთი მხრივ, წარმოვაჩინოთ ქართული მწერლობის როგორც პოსტსაბჭოთა/პოსტკოლონიური ქვეყნის სპეციფიკური გამოცდილების ღირებულება გლობალურ კონტექსტში, დასავლურ ლიტერატურულ პროცესთან მიმართებით და, მეორე მხრივ, მოვახდინოთ ლოკალურ სივრცეში იმ თვითიდენტიფიკაციის საკითხებისა და პრობლემების ანალიზი, რომელთა განსაზღვრა გარდამავალ ეტაპზე მყოფი ქვეყნისთვის სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანია.

საქართველოს, როგორც პოსტსაბჭოთა სივრცის ქვეყნას, საბჭოთა კავშირის დაშლისა და დამოუკიდებლობის მოპოვებისთანავე არაერთი რთული ისტორიული გამოცდილების მიღება მოუხდა. ამავე წელს ქვეყანაში დაიწყო სამოქალაქო ომი, რის შედეგადაც ძალისმიერი მეთოდებით შეიცვლა ხელისუფლება, ამას თან დაერთო ისიც, რომ დაირღვა ქვეყნის ტერიტორიული მთლიანობა. ორმა ავტონომიურმა რესპუბლიკამ სამხრეთ ოსეთმა (სამაჩაბლომ) და აფხაზეთმა, რუსეთის მხარდაჭერით, დამოუკიდებლობა გამოაცხადა. ძლიერი ხელისუფლების არარსებობის პირობებში ქვეყანაში იმატა კრიმინალმა, სამოქალაქო და ოკუპაციური ომები, მძიმე სოციალური ეკონომიკური და პოლიტიკური ფონი კი მძიმედ, ტრავმის სახით აღიბეჭდა საზოგადოების ცნობიერებაზე. უნდა ითქვას, რომ ასეთი რთული ფონის მიუხედავად, ქართულ ნაციონალურ სივრცეში ლიტერატურული პროცესი ასე თუ ისე არ შეწყვეტილა. „პოსტსაბჭოთა პერიოდში ქმედითობა შეინარჩუნა

ეროვნულ იდეაზე და ტრადიციულ ესთეტიკაზე ორიენტირებულმა ლიტერატურულმა სივრცემ [ნაციონალური ნარატივის კულტურული სივრცე]“ (წიფურია 2016, 119). თუმცა პოსტსაბჭოთა პერიოდში რეალური დომინანტი გახდა გვიან-საბჭოთა პერიოდშივე ჩამოყალიბებული, მოდერნისტულ გამოცდილებაზე დაფუძნებული, ალტერნატიული კულტურის სივრცე, რომლის მიზნებად ამჯერად გამოკვეთილია: „კულტურული ღიაობის მიღწევა, გარე-ბარიერების გაუქმების შემდეგ დარჩენილი შიდა-ბარიერების დაძლევა, კულტურული და საზოგადოებრივი პროცესების ლიბერაცია, ესთეტიკურ სფეროში თანადროული დასავლური გამოცდილების ათვისება“ (Ibid, 122). ამის გათვალისწინებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ქართულ კულტურულ სივრცეში დამუშავებული ლიტერატურული პროდუქტი, დიდწილად, გულისხმობდა ლოკალური პრობლემების ასახვას და მეტ/ნაკლებად ანალიზსაც, თუმცა ისიც ცხადი იყო, რომ საზოგადოება და კულტურა, როგორც ყველა ტიპის გარდამავალი საზოგადოება, იდენტობის კრიზისს განიცდიდა, რაც ახალი მოდერნიზებული ნაციონალური ნარატივის და ახალი კულტურული სივრცისა და იდენტობის შექმნას ართულებდა.

აკა მორჩილაძე ერთ-ერთი ყველაზე აღიარებული და გავლენიანი თანამედროვე ქართველი მწერალია. იგი ლიტერატურულ ასპარეზზე 1990-იან წლებში გამოვიდა. მის შემოქმედებაში ნაციონალური ნარატივის კულტურის დეკონსტრუქცია, შეიძლება ითქვას, ერთ-ერთი წარმმართველი თემაა და რამდენიმე მიმართულებით იშლება. თავდაპირველად იგი ქართული თანამედროვე რეალობის რეფლექსიას ახდენდა საკუთარ ტექსტებში. მისი ნაწარმოებების პერსონაჟები თანამედროვე ყოფითი პრობლემებისა და გამოწვევების წინაშე მდგომი პერსონაჟები არიან, რომლებსაც, ხშირ შემთხვევაში, უჭირთ მძიმე რეალობასთან გამკლავება, ამიტომ ან ამ რეალობის მძევლები ხდებიან, ან იღუპებიან. ამის დასტურია ისეთი ტექსტები როგორიცაა, „ვალიაშვილის ქუჩის ძაღლები“ (2000), „ავგისტოს პასეანსი“ (2001), „ქაღალდის ტყვია“ (2006), „მოგზაურობა ყარაბაღში“ (2004). და სხვა. ამ ტექსტების უკან შესაძლებელია დავინახოთ ავტორის მცდელობა, ზედმიწევნით რეალურად ასახოს თანამედროვე სინამდვილე, აქცენტირება მოახდინოს საზოგადოებაში გაჩენილი იდენტობის კრიზისისა, რასაც შესაძლოა, შეექმნა ღირებულებათა ცვლის

წინაპირობა, ეს პროცესი კი თავისთავად ხელს შეუწყობდა ახალი იდენტობის და ნარატივის წარმოშობას.

აკა მორჩილადის შემოქმედებაში ძველი იდენტობის და ნარატივის დეკონსტრუქციის კიდევ ერთი სტრატეგია საბჭოთა პერიოდში დამუშავებული ნაციონალური ნარატივიდან მარგინალიზებული ამბებისა და მოვლენების აქცენტირებას გულისხმობს. ამგვარი ტექსტებია „გადაფრენა მადათოვზე და უკან“ (1998), „ძველი გულებისა და ხმლებისა“ (2007), „გაქრები მადათოვზე“ (2001), „ვეშაპი მადათოვზე“ (2004), „მელიქსეთბაშის თბილისი“ (2003).

ედვარდ სოჯას მიხედვით, სივრცისა და სივრცულობის ანალიზი ხშირად შეიძლება აირიოს და დაუპირისპირდეს ტრადიციის კონსტრუქტს, რომელიც მიმდინარე ეტაპზე ვეღარ ამოწურავს, შეცვლილი კონტექსტით გათვალისწინებით, აქტუალური საკითხების არსსა და სპეციფიკას. ამდენად, უფრო და უფრო მართებული ხდება ახალი სივრცული გაგების შემოტანა კულტურათა ანალიზისთვის. იმისთვის, რომ შევინარჩუნოთ ჩვენი თანამედროვე სივრცული ცნობიერება, ჩვენი კრიტიკული გეოგრაფიული წარმოსახვა შემოქმედებითად უნდა გავხსნათ, ხელახლა განვსაზღვროთ ახალი მიმართულებები და შევეწინააღმდეგოთ ნებისმიერ მცდელობას, დავავიწროვოთ ან შევზღუდოთ მისი თვალსაწიერი (Soja 1996, 2).

ამ კონცეფციაში თავისუფლად თავსდება აკა მორჩილადის ისეთი რომანები, რომელშიც მწერალი გვერდს უვლის საქართველოს რეალურ ისტორიას და გვთავაზობს წარსულის ალტერნატიულ/ჰიპოთეტურ ვერსიას. ასეთი ნაწარმოებებია „სანტა ესპერანსა“ (2004), „მესაიდუმლის ქამარი“ (2008), „მორიდებული ზურმუხტი“ (2013). სწორედ ამ რომანების საფუძველზე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ქართულ ლიტერატურულ გამოცდილებაში, გარდამავალ ეტაპზე, რეალურ სივრცეში გაძლიერებული იდენტობის კრიზისისგან თავის დასაღწევად, ყოფითი პრობლემებით დამძიმებული რეალური სივრცისა და, ასევე, მრავალგვარი, წინააღმდეგობრივი იდეოლოგიებით დამძიმებული და ტრავმებით გაჯერებული წარსულის სივრცის გვერდის ასავლელად უგულებელყოფილია ავთენტური ისტორიული წარსული და ხდება ავტორის მერ ალტერნატიული სივრცის

წარმოსახვა/გამოგონება⁵⁰. ამგვარად იქმნება ახალი წარმოსახვითი ისტორია, ახალი საარსებო სივრცე, რომლითაც თითქოს ნაცვლდება რეალური სივრცე.

„მხატვრული ლიტერატურა საშუალებას გვაძლევს მოვნიშნოთ ნაცნობი, რეალური (ნამდვილი ან წარმოსახვითი ან ორივე მათგანი) ადგილი ერთხელ, ხოლო შემდეგ მხატვრულ ნარატივში ეს ადგილი გარდავქმნათ, რაც მას თავისთავად მხატვრული სამყაროს ნაწილად აქცევს. ამ თვალსაზრისით, გეოკრიტიციზმი საშუალებას გვაძლევს გავიგოთ „რეალური“ ადგილები მათი მხატვრულ ნარატივში ფუნდამენტური გააზრების გზით და პირიქით“ (Westphal 2011, xii).

სანტა ესპერანსა ავტორის ფანტაზიით შექმნილი, შავ ზღვაში მდებარე სამი კუნძულია, რომელზეც ქართველები მე-12 საუკუნიდან დასახლდნენ,⁵¹ შესაბამისად, ამ საზოგადოების ცნობიერება ჩვენთვის ძალიან ნაცნობი საბჭოთა კოლონიური ტრავმული გამოცდილებით არ არის დამძიმებული. ამ კუნძულებზე ცხოვრობენ ქართველთა შთამომავლები – იოანელები და სუნგალები – ასევე, ბრიტანელები, იტალიელები, თურქები. ეს არის ნაციონალური, რელიგიური, ეთნიკური, კულტურული კუთვნილების მხრივ სრულიად განსხვავებული ხალხების საერთო კულტურა - შეიძლება ითქვას, ტრანსკულტურა. ამ წარმოსახვითი ქვეყნის სივრციდან მთლიანად ამოშლილია რუსეთი თავისი კულტურული, პოლიტიკური გალენებით. ამდენად, ეს ქართველებისთვის სასურველ ქვეყნას წარმოადგენს. საქართველოდან 24 საათის გაზეთის კორესპონდენტი სწერს რედაქტორს „მაგარი საკაიფო ადგილია საქართველო რო ყოფილიყო ასეთი, ამ რუსების ჯიგარი დაიხეს“ (მორჩილაძე 2006, 18).

ენტონი დევიდ სმიტის მიხედვით, ნაციას ქმნის საერთო იდეოლოგია, ენა, ისტორიული მითოლოგია, სიმბოლიზმი და ცნობიერება. აკა მორჩილაძის მიერ წარმოსახულ სივრცეში შექმნილი ქვეყანა იოანეს კუნძულები, იგივე სანტა ესპერანსა,

⁵⁰ ქართული ლიტერატურის კრიტიკოსები საგანგებოდ აღნიშნავენ, რომ სანტა ესპერანსა არ არის თომას მორის ან კამპანელას კლასიკური უტოპია თუ საყოველთაო ბედნიერების მზის ქალაქი. ის არც ზამიატინის, ორუელის ან ჰაქსლის ადამიანია (ქასრაშვილი, 2010). ამდენად, ლოგიკურია მწერლის ეს სტრატეგია პოსტკოლონიური მეთოდოლოგიის მიხედვით ავხსნათ და მივიჩნიოთ, ეს რომ არის მძიმე ყოფითი რეალობისგან გაქცევის მცდელობა.

ყველა ამ კომპონენტს მოიცავს. რომანს დასაწყისში ერთვის ცალკე თავი, რომელშიც მოცემული კუნძულის აღმოჩენისა და დაარსების ისტორია, ასევე დართული აქვს გზამკვლევები ტურისტებისათვის, მოცემულია კუნძულების რუკა,⁵² ზოგადი ინფორმაციის მისაღებად ტურისტებისათვის მითითებულია ვიკიპედიის გვერდი. კუნძულზე ცხოვრობენ თურქები, იტალიელები და ინგლისელები, შესაბამისად, ეს არის ოთხენოვანი ქვეყანა. სკოლაშიც ოთხი ენა ისწავლება, თუმცა თანამოსაუბრესთან მის მშობლიურ ენაზე გამოლაპარაკება კარგ ტონად ითვლება. სანტა ესპერანსა (დედაქალაქი სენტ ჯონი, იგივე სანტა-სიტი) ბრიტანეთის დედოფლის ქვეშევრდომია განსაკუთრებული სტატუსით, მათ 125 წლის წინათ გადაეცათ მართვის უფლებით ეს ქვეყანა, და რომანში განვითარებული სიუჟეტი იმ დროს ემთხვევა, როდესაც ბრიტანელების პოლიტიკური მმართველობა სრულდება და ისინი ქვეყნიდან გადიან. ქვეყნას განაგებს გუბერნატორი და ჰყავს პარლამენტი, რომლის დელეგატები კუნძულზე მცხოვრები ძველი საგვარეულოს წევრები არიან, ასეთი ძველი გვარები კი სულ 18-ია (გვარის სიძველე, ასევე, სოციალურ სტატუსზეც მინიშნებს). რომანში ალტერნატიული სივრცე იშლება როგორც სინქრონულ- აწმყო, ისე დიაქრონულ- ისტორიულ ჭრილში, მოთხრობილია კუნძულის აღმოჩენის, დაარსების ისტორია მე-12 საუკუნიდან დღემდე. ეს სივრცე ჰიბრიდული შინაარსისაა. ამ კუნძულზე სამი, კულტურული იდენტობის თვალსაზრისით სრულიად განსხვავებული კულტურული სივრცეები თანაარსებობს და ერწყმის ერთმანეთს. ევროპული სივრცე (იტალიური (ჯენოვური) და ბრიტანული), აზიური სივრცე (ოსმალური), ლოკალური/სანტა-ესპერანსული სივრცე, რომლებიც მთლიანობაში ერთ საერთო ჰიბრიდული კულტურას ქმნის და რომლიც ამავედროულად, შესაძლებლობას იძლევა, თანამედროვე ქართული კულტურისა და სოციალური სივრცის პრობლემები ავხსნათ ამ სივრცის ანალიზით. ქართულ სალიტერატურო კრიტიკაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ რომანი

„საქართველოზე უფრო დაგვაფიქრებს, ვიდრე ესპერანსას კუნძულებზე. მით უმეტეს, ამ კუნძულებს თუკი შევაერთებთ რუკაზე და კარგად დავაკვირდებით, შებრუნებულ საქართველოს რუკას დავინახავთ. [...] მორჩილადის უტოპია უფრო იმ ოცნებას ჰგავს, როგორიც კომუნისტური მმართველობის ორმოცი წლის

⁵² თუმცა ისტორიის მანძილზე განიცდიდნენ ოსმალებისა და მოგვიანებით ბრიტანელების პოლიტიკურ დომინაციას.

განმავლობაში აღმოსავლეთ გერმანიის მოსახლეობისათვის იყო დასავლეთ გერმანია, ან ჩრდილოეთ კორეისათვის დღესაც არის სამხრეთი – ოდესღაც შენი ნაწილი, ამჟამად კი განცალკევებული და თითქოს დავიწყებული, შენზე უკეთესი და სასურველი, ახლოს მყოფი და ამავე დროს მიუწვდომელი... ეს მთლიანად გამოგონილი ქვეყანაა, უკეთესი, ევროპული საქართველო, რომლის სრული ბატონ-პატრონი თვითონ აკა მორჩილაძეა (ქასრაშვილი 2010). ხოლო ლიტერატურათმცოდნე ზაზა შათირიშვილი მიუთითებს, რომ სანტა ესპერანსა არის საქართველოს ალტერნატიული ისტორია (შათირიშვილი 2005).

კუნძულს აქვს თავისი მითები და სიმბოლოები, რომელიც კუნძულის ბოლო მმართველის, ალი-ბეის ჩიბუხს უკავშირდება: ⁵³ დამტვრეული ჩიბუხის ნაწილები, რომლებიც კუნძულზეა გაბნეული, ერთგვარ საერთო მითს ქმნის. მაცხოვრებლებს მიაჩნიათ, რომ ვისთანაც მეტი ნაწილია, ეს მეტ უფლებებს ანიჭებს კუნძულის პოლიტიკურ მართვაში. ეს მითი რომანის სიუჟეტში ქმედითია, კერძოდ, სანტა ესპერანსაში წამოწყებული სამოქალაქო ომი სრულდება და სიმბოლურად მთლიანდება ჩიბუხიც, რომლის დაკარგული ნაწილებს აღმოაჩენენ კუნძულის ბოლო მმართველის, ალი ბეის შთამომავალ აგათია ციხისთავის მფლობელობაში. საბოლოოდ, ეს ჩიბუხი მუზეუმში მთლიანდება.

რომანში რამდენიმე სიუჟეტური ხაზი ვითარდება: სანტა ესპერანსაზე არსებულ კულტურათაგან ერთ-ერთი გახლავთ ბანქოს თამაში ინტი, რომელიც, ფაქტობრივად, ცხოვრების სიმულაციაა და თავდასხმა-თავდაცვის პრინციპით თამაშდება. რომანის სტრუქტურა აგებულია ბანქოს სტრუქტურის მიხედვით, შედგება ოთხი თავისაგან და თითოეულ თავში ცხრა ამბავია მოთხრობილი. ამბები დალაგებულია როგორც ვერტიკალური, ასევე, ჰორიზონტალური მიმართულებით და მრავალი კომბინაციისა

⁵³ ავტორის მიხედვით, კუნძული საქართველოს მეფეებმა აღმოაჩინეს მე-12 საუკუნეში და იქ მონღოლთა თავდასხმების ასაცილებლად, თავდაპირველად, რამდენიმე სოფელი გახიზნეს. კუნძულზე არსებობდა თავდაცვითი ციხესიმაგრე, რომელსაც ციხისთავი განაგებდა შემდგომ პოლიტიკური ვითარების გართულების გამო ამ კუნძულებზე საქართველომ პოლიტიკური მმართველობა დაკარგა, ციხისთავები კუნძულის მმართველები გახდნენ და ოსმალეთის იმპერიას დაექვემდებარნენ. ოსმალებმა მმართველებად ციხისთავები დატოვეს, იმ მოთხოვნით, რომ მათ რწმენა გამოეცვალათ. ალი ბეი ციხისთავი, იგივე ოსმან ბეი კუნძულის ბოლო ციხისთავი გახლდათ, რომელმაც მიატოვა ციხისთავობა და სოფლად დასახლდა. თან წაიყვანა მხოლოდ ერთი მსახური ბასილა, რომელიც მომდევნო კუნძულზე ცხოვრობდა. ოსმან ბეი ეწეოდა უგრძეს ჩიბუხს, რომელსაც ბოლო მეორე კუნძულზე ჰქონდა და მსახური ბასილა უნთებდა. ერთ დღესაც ბასილამ ჩიბუხი ადარ აუნთო, ალი ბეიმ ჩიბუხი დაამტვრია და თვითონ უგზო-უკვლოდ გაუჩინარდა. სწორედ მისი ჩიბუხის ნამტვრევები იყო კუნძულზე მიმოხეული.

და კომპოზიციის აწყობის შესაძლებლობას იძლევა. ინტი, როგორც ავტორი განმარტავს, გაქცევას ნიშნავს. „ინტი არ არის მხოლოდ ფულზე თამაში. ეს არის ამოუწურავი სამყარო და ყველზე დიდი გამოგონება, რომელიც იშვა სანტა ესპერანსაში და რომელიც გამოხატავს იქაური ცხოვრებისა და წინსვლის ფილოსოფიას“ (მორჩილაძე 2006, 67). ზოგადად სანტა ესპერანსელები წარმოადგენენ ისეთ საზოგადოებას, რომელთა ცნობიერებაც საუკუნეების განმავლობაში თავდაცვა/გადარჩენის იდეოლოგიის გამომუშავებაში ფორმირდებოდა (ასეთივე გარემოებებში ყალიბდებოდა ქართული ცნობიერებაც). ეს თავდაცვითი ცხოვრებისეული სტრატეგიები რომანში ვისრამიანების საგვარეულოს წევრების ცხოვრების მაგალითზეა ნაჩვენები. აქ ორი ერთმანეთის სწინააღმდეგო სტრატეგიაა განვითარებული: ერთი ეკუთვნის მთლიანად საგვარეულოს და მის გვარის უფროსს კონსტანტინე ვისრამიანს. ვისრამიანები ერთ-ერთ ყველაზე ძველი და გამორჩეული გვარია. ისინი ფლობენ ცალკე კუნძულს, რომელზე შეღწევა არც თუ იოლია, არსებობს მხოლოდ ტურისტული მარშრუტები, ქორწინდებიან მხოლოდ ქართველებზე და თავიანთ მთავარ ღირსებად ეთნიკური წარმომავლობისა და სისხლის სიწმინდის დაცვა მიაჩნიათ. ამის გამო ისინი საკუთარ თავს „შენახულებს“ უწოდებენ, რადგან ამ ფორმით ისინი იცავენ საკუთარ იდენტობას. სწორედ ამ მიზეზით ეწინააღმდეგებიან სალომესა და სანდრო დე ლა კოსტას სიყვარულსაც, ამ კონსერვატულ ღირებულებებზე დაფუძნებულ, მათ მიერ ხელოვნურად შექმნილ იზოლაციურ სივრცეში სიყვარულის ადგილი არ რჩება. ამიტომ სალომესა და დე ლა კოსტას მცდელობები, გაექცნენ ამ სივრცეს, მუდმივად დამარცხებისთვის არის განწირული. ვისრამიანების კუნძულზე არსებობს ლოდინის კონცხი. როგორც გვარის უზუცესი კონსტანტინე ვისრამიანი აღნიშნავს: „აქ ყოველთვის მოდიოდნენ ჩვენი გვარის შვილები და გასცქეროდნენ ზღვას, მოელოდნენ ნიშანს დიდი სამშობლოდან, საქართველოდან, ვისრამიანებს არასოდეს დავიწყნიათ ვინ არიან“ (მორჩილაძე 2006, 137). საქართველო საბჭოთა კავშირის შემადგენლობაშია და, შესაბამისად, ჩაკეტილი საზღვრები კომუნიკაციას ართულებს. ამიტომ ვისრამიანთა საგვარეულოს წევრებს ხშირად უწევთ ქვეყნიდან ქართველების მოტაცება ან ნებისმიერ, შემთხვევით კუნძულზე აღმოჩენილ ეთნიკურად ქართველზე ქორწინდებიან. ასეთი მიდგომები კი, რომელიც ყოველგვარ გრძნობას და ურთიერთობას გამორიცხავს, საბოლოო

ჯამში, არა მხოლოდ ამ ადამიანთა ცხოვრებას ანგრევს, მთლიანად კუნძულის ცხოვრებასაც ცვლის. ამიტომ ვისრამიანებს მიაჩნიათ, რომ ბრიტანელების კუნძულიდან წასვლის შემდეგ, ისინი ყველაზე შესაფერისი კანდიდატები არიან, საკუთარ თავზე აიღონ კუნძულის მართვა. ბრიტანელების პოლიტიკური ჩანაფიქრი კი გახლდათ კუნძულზე შეენარჩუნებინათ კონსტიტუციური მონარქია და აგათია ციხისთავი, (ალი ბეის შთამომავალი), ეკურთხებინათ შეზღუდული მმართველობის მონარქად. ეს გეგმა იცოდნენ თურქებმაც, რუსებმაც, ქართველებმაც და ამერიკელებმაც კი. ეს გახლდათ საკითხის ოპტიმალური გადაწყვეტა და ყველა მხარისათვის მისაღები, გარდა ვისრამიანებისა. ამიტომ ისინი ამბოხის გაზას ირჩევენ და სუნგალების დახმარებით წამოიწყებენ სამოქალაქო ომს.

მეორე თავდაცვითი სტრატეგია, რომელიც რომანში ვისრამიანთა სტრატეგიას უპირისპირდება, გახლავთ დათა ვისრამიანის პოზიცია, რომელიც გვარისგან განცალკევებით ცხოვრებს და მათთან იდენტობის განცდა არ აქვს. მისი იდენტობაც კრიზისულია იმ თვალსაზრისით, რომ საკუთარ ოჯახთან ვერ ახერხებს იდენტიფიცირებას, არის ინტის მოთამაშე თავდაცვის ხაზით და უყვარს მოდარდე ქალი, რაც ასევე მიღებული ტონი არ არის მათ წრეში.⁵⁴ მისი ცხოვრებისეული პოზიცია ინტის თავდაცვით სტრატეგიას მიჰყვება და როდესაც მისი გვარი ომს წამოიწყებს, ის თავის კათოლიკე ბერ მეგობართან ერთად გარბის კუნძულიდან, რაც მისთვის გადარჩენის ერთადერთი გზაა. სხვათა შორის, დათას იგივე რჩევას აძლევს კონსტანტინე ვისრამიანიც, რომელიც, სიკვდილის პირას მყოფი, საბოლოოდ გააცნობიერებს საკუთარი წამოწყების სავალალო შედეგებს. შეიძლება ვთქვათ, რომ დათას ეს პოზიცია ემთხვევა ავტორის პოზიციას. პერსონაჟი გარბის კუნძულიდან, რომ გადარჩეს, ავტორი კი გარბის რეალობიდან და წარმოსახვით სამყაროში ცდილობს ალტერნატიული იდენტობისა და ნარატივის შექმნას.⁵⁵

⁵⁴ მოდარდეობა ცალკე კულტურაა, დახურული კლუბის ტიპის დაწესებულებებში მდებრიან ქალები, რომლებიც სულიერი კათარზისის მიღწევაში ეხმარებიან მსმენელებს.

⁵⁵ საინტერესოა იმის აღნიშვნაც, რომ სინამდვილეში აკა მორჩილაძე ემიგრანტი მწერალია და უმეტესად ბრიტანეთში ცხოვრობს.

4.2. მასკულიზურის ძიებიდან ეგზოტიკურ იდენტობამდე: ნაციონალური

იდენტობის სტერეოტიპიზაცია კოლონიური ტრავმის კონტექსტში

ტრავმის თეორიაში შენიშნულია, რომ ტრავმული მოვლენების გააზრება ინდივიდუალურ თუ სოციალურ დონეზე მყისიერად ვერ მოხდება, თუ ის არ განმეორდა ადამიანების ცნობიერებაში (მოგონებების, გახსენებების, კოშმარების, სიზმრების სახით). ეს პროცესი კი უწინარესად განიხილება არა როგორც ფიქსაცია, ჩაჭიდება იმაზე, რაც უკვე გარდუვალად მომხდარია, არამედ როგორც საზოგადოების ან ინდივიდის გადარჩენის მცდელობა (Caruth 1996, 64). ჩვენს შემთხვევაში, ნაციონალური/კოლონიური ტრავმების გაანალიზების პროცესში ამგვარი შეხსენებისა და გამეორების ფუნქცია სწორედ ლიტერატურულ ტექსტებს აკისრია. ვფიქრობთ, სწორედ ამ თვალსაზრისით უნდა განვიხილოთ თანამედროვე ქართული მწერლობის ინტერესი, მიმდინარე ეტაპზე ნაციონალური იდენტობების ფორმირების პროცესში კიდევ ერთხელ მიუბრუნდნენ წარსულს, ამჯერად სრულიად შეცვლილ გეოპოლიტიკურ და კულტურულ კონტექსტში და პოსტმოდერნისტული/პოსტკოლონიური პერსპექტივიდან წამოიჭრან ნაციონალურ-კულტურული იდენტობისა და ღირებულებების განსაზღვრის საკითხი. სწორედ ამ კონტექსტში განვიხილავთ თანამედროვე ქართველი მწერლის ზურაბ ქარუმიძის რომანს „მელია ტულეფია Fox-Trot“ (2011).

აღნიშნული რომანი ჩვენთვის საინტერესო, უპირველესად, იმის გამო, რომ მასში ნაციონალური თვითიდენტიფიკაციის საკითხი განხილულია, ერთი მხრივ, დასავლურ კულტურულ სივრცესთან მიმართებით და, მეორე მხრივ, მეოცე საუკუნის დასაწყისში საქართველოს ხელახალი კოლონიზაცია/სოვეტიზაციის ფონზე. ამდენად, რომანი მიემართება რამდენიმე კონტექსტს, პირველ რიგში კი - მე-20 საუკუნის დასაწყისის ქართულ პოლიტიკურ/კულტურულ კონტექსტს, რომელიც უპირველესად გახლდათ პოლიტიკური თავისუფლების ეტაპი ქართველი საზოგადოებისათვის, როდესაც საქართველომ შეძლო 1918 წელს დამოუკიდებლობის გამოცხადება. მართალია, ეს აქტი ერთგვარი გარემოებების ინერციით განხორციელდა, თვით დამოუკიდებელი სახელმწიფოს პირველ ხელისუფლებას, სოციალ-დემოკრატებს ამისთვის არ უბრძოლიათ და მით უმეტეს, არც პრეტენზია ჰქონიათ მასზე, მაგრამ უმთავრესი იყო, რომ ამ წუთიდან ნაციონალურ

ცნობიერებაში პოლიტიკური კოლონიზაციის შედეგად გაჩენილი დაქვემდებარებულობის კომპლექსისგან გათავისუფლების ეტაპი დაიწყო. ამან რასაკვირველია, გარკვეულწილად ბიძგი მისცა მთელ რიგ კულტურულ პროცესებს, განსაკუთრებით, ქართველ მოდერნისტთა შემოქმედებაში, რომელთა მიერ ლიტერატურული ტექსტებით ინტენსიურად ისმებოდა ნაციონალური თვითიდენტიფიკაციის, ახალი გზების ძიების საკითხი ყოფილი იმპერიული კულტურული ცენტრის, რუსეთის გვერდის ავლით, უშუალოდ დასავლურ სივრცესთან მიმართებით. ამავდროულად, ეს იყო ერთ-ერთი ყველაზე ტრაგიკული და ტრავმული ხანაც ქართული კულტურისა და საზოგადოების ცნობიერებისათვის, რადგან თავისუფლების ეს მცირეხნიანი ეტაპი, 1918-21 წლები, ძალიან მალე საბჭოთა ოკუპაციით დასრულდა. ამდენად, რომანში ასახულია საბჭოური რეალობის დამკვიდრების ეტაპიც. ამასთანავე, მართალია, რომანის სიუჟეტი მე-20 საუკუნის დასაწყისის (1926 წლის) ამბებს აღწერს, მაგრამ ამავდროულად იგი შესაძლებლობას იძლევა, პოსტკოლონიური პერსპექტივიდან გავანალიზოთ თანამედროვე ქართული მწერლობის რეფლექსია გასული საუკუნის კულტურული და პოლიტიკური პროცესებისა. ამდენად, რომანი ერთდროულად მოიცავს და ერთგვარად აჯამებს მე-20 საუკუნის დასაწყისისა და 21-ე საუკუნის თანამედროვე ქართულ კულტურულ/პოლიტიკურ პროცესებს. ჩვენი მიზანია, ნაწარმოების მიხედვით გავანალიზოთ, გასაბჭოების ანუ კოლონიზაციის ახალ ეტაპზე, ახალ საბჭოთა კულტურულ ცენტრთან რეზისტენტობის პირობებში, როგორი მეთოდები და ხერხები გამოიყენა ქართულმა მწერლობამ ნაციონალურად მაიდენტიფიცირებელი მარკერების საზოგადოებრივ კულტურასა და ცნობიერებაში ფიქსაციისთვის, რამდენად განიცდის ან თავისუფალია ეს მოდელი ძველი კოლონიური ტრავმის გავლენისგან და განაპირობებს თუ არა მის შინაარსს ხელახალი კოლონიზაციის ეგზისტენციალური შიში.

რომანის სიუჟეტი იწყება მთავრი პერსონაჟის, შაქრო კარმელის სიზმრით, რომელსაც, ჩვენი აზრით, პოლიტიკური კონტექსტი უდევს საფუძვლად და გვიჩვენებს, თუ რა სახის ტრავმული გამოცდილება, ცოდნა ან სურვილები იყო რეპრესირებული გასული საუკუნის დასაწყისის ქართული სოციალური

ცნობიერებაში.⁵⁶ აღნიშნულ სიზმარში ქართული საზოგადოების წევრები ასრულებენ ნაყოფიერების რიტუალს „მელია ტულეფიას.“ თავისთავად, მწერლის მიერ ნაყოფიერების რიტუალის აქცენტირება გულისხმობს იმას, რომ იმპერიული რუსეთის საუკუნოვანი კოლონიზაციის ეტაპის დასრულებით ქართველი საზოგადოების ცნობიერებაში მოხდა ამ გამოცდილების, როგორც ტრავმული მოვლენის დაძლევა, შესაბამისად, ნაყოფიერების რიტუალში მონაწილეობით ისინი ცდილობენ, ახალ პოლიტიკურ რეალობაში ახალი ფასეულობებით, ახალი ენერგიით ჩართვას (ეს მკვეთრად მასკულინიზებული ფორმით არის წარმოდგენილი სიზმარში). საყურადღებო დეტალია ისიც, რომ რიტუალში მონაწილეები ნაყოფიერების ღვთაებას მიმართავენ როგორც ნაციონალური ქართული სახელწოდებით - „მელია ტულეფია,“ ასევე, ევროპული სახელწოდებით „Foxtrot! Foxtrot“; „მარილი ჩვენი მოგვეც ჩვენ, ჯიმშერ, Mon cher; ჯიმშერ, Mon cher!“. ეს პროცესი ხდება სიზმარში, ანუ მთავარი პერსონაჟის წარმოსახვაში და ნათლად მიუთითებს, რომ იმდროინდელ ქართულ საზოგადოებას, სურვილებისა და მისწრაფებების დონეზე, ახალი საზოგადოებრივი და შემოქმედებითი ცხოვრება წარმოესახება დასავლურ კულტურულ/პოლიტიკურ სივრცეში. ამავდროულად,

⁵⁶ ტრავმის თეორიაში განსაკუთრებული შესწავლის ობიექტია სიზმრის ფენომენი, რომელსაც ლიტერატურის მკვლევარები ფსიქოანალიტიკური პერსპექტივიდან განიხილავენ ფროიდისა და ლაკანის შრომებზე დაყრდნობით. ქებით ქართული სწორედ ტრავმის გაცნობიერებისა და დაძლევის კონტექსტში აანალიზებს სიზმარს. იგი ერთმანეთს უპირისპირებს ფროიდის მიერ „სიზმრის ინტერპრეტაციაში“ განხილულ ერთ კონკრეტულ სიზმარს და ამავე სიზმრის ლაკანისეულ წაკითხვას. უფრო კონკრეტულად, ეს არის შვილმკვდარი მამის სიზმარი, რომელიც დიდი ხნის განმავლობაში უვლიდა ავადმყოფ შვილს. ბავშვის გარდაცვალების შემდეგ, მამა მომდევნო ოთახში გავიდა მოსასვენებლად, თუმცა კარი დატოვა ღია ისე, რომ შემღებოდა ბავშვის სხეულის დანახვა. ოთახში იყო კიდევ ერთი მოხუცი კაცი, რომელიც ლოცვებს უკითხავდა გარდაცვლილ ბავშვს. მამას ჩაეძინა და ესიზმრა, რომ მისი შვილი საწოლიდან წამოდგა, მკლავი დაუჭირა და ჩურჩულით უსაყვედურა „მამა, ვერ ხედავ? ვიწვი“. მამას გაეღვიძა და დაინახა, რომ მოხუც კაცს ჩასძინებოდა, კანდელი წაქცეულიყო, ბავშვს დასცემოდა და იწვოდა. აღნიშნული სიზმრის ინტერპრეტირებისას, ფროიდი აქცენტს აკეთებს მამის ტრაგიკულ ბედზე, მამის ტრავმაზე, რომელიც თავს იდანაშაულებს შვილის სიკვდილის გამო; ხოლო ლაკანმა გაანალიზა სხვა კუთხით, თუ რატომ და როგორი ფორმით გაღვიძა მამამ (Caruth 1996, 93). თუ ფროიდისთვის სიზმარში მნიშვნელოვანია მამის ამბავი - ის რომ მას არ შეუძლია თვალის გაუსწოროს ფაქტს, შეეგუოს ბავშვის სიკვდილს და ამის გამო ტრავმირებულია - ლაკანი ამ ნაწილს კითხულობს მამის გამოღვიძების კონტექსტში. მართალია, მამა და ბავშვი განუყრელად დაკავშირებული არიან ერთმანეთთან ტრავმული ამბით, ანუ ბავშვის სიკვდილი გარდუვალად მომხდარი ფაქტია და ეს არ შეიცვლება, მაგრამ მამის გაღვიძება, რეალობაში დაბრუნება ხდება სწორედ ამ ტრაგიკული ფაქტის მეშვეობით. ლაკანის მიხედვით, ეს არის გზა, რომელშიც შვილის მონატრება განაპირობებს მამის გადარჩენასაც. მისი არსებობა განსაზღვრულია შვილისთვის პასუხის დაბრუნების შეუძლებელი სტრუქტურით და ამდენად ტრაგიკულია, თუმცა მამის გამოღვიძება შვილის დაძაბილით გულისხმობს სწორედ ეთიკური პასუხისმგებლობის აღებს საკუთარ ცხოვრებასა და რეალობაზე (ibid, 97)

სიზმარი სრულდება გაღვიძების აქტით, ანუ რეალობასთან დაბრუნებით. მთავარ პერსონაჟს, შაქრო კარმელს აღვიძებენ ფრაზით: „ადე, შაქრო, კისლაგოდსკში ვართ.“ ვფიქრობთ, ამ დეტალით მწერლის მიერ აქცენტირებულია ახალი პოლიტიკური კონტექსტი, რომელიც 1921 წელს საქართველოს ოკუპაციით დაიწყო (ამაზე მიაწინებს ავტორის შენიშვნა, რომ რეალურად თბილისში იყო და არა კისლაგოდსკში). შესაბამისად, იმდროინდელ ქართულ საზოგადოებას, მიუხედავად მათი მისწრაფებებისა, რეალობაში დაბრუნება კვლავ ტრავმული ფაქტით - ბოლშევიკური რუსეთის მიერ საქართველოს ოკუპაციით ანუ ახალი კოლონიზაციით უხდება. ამდენად, იმდროინდელი საზოგადოების სურვილი და მცდელობა, თავი ეგრძნოთ დასავლური კულტურული სივრცის ნაწილად, მათ ცნობიერებაში კვლავ რჩება რეპრესირებულ სურვილად. თავისთავად გამოღვიძება საზოგადოების მხრიდან ამ ახალ რეალობაზე ეთიკური პასუხისმგებლობის აღებასაც გულისხმობს, ამიტომ საინტერესოა, რამდენად ან როგორ შეძლო ახალ რეალობასთან ადაპტირება და საკუთარი იდენტობის კონსტრუირება ქართულ კულტურამ.

მე-20 საუკუნის დასაწყისში ქართულ მოდერნისტულ მწერლობაში ლიტერატურული და პუბლიცისტური ტექსტების მეშვეობით მოხდა საბჭოური იმპერიული პოლიტიკური და კულტურული ცენტრის მიმართ ადგილობრივი კულტურის რეზისტენტული პოზიციის გამოხატვა.⁵⁷ თუმცა, რადგან არსებული რეჟიმის მიერ ახალი იდეოლოგია საკმაოდ სასტიკი ფორმებით ინერგებოდა, ადგილობრივ კულტურას შესაძლებლობა ჰქონდა რეზისტენტული განწყობები ხშირად საკუთარი სიცოცხლის რისკის ფასად მხოლოდ ირიბად, მეტაფორებისა და მეტონიმების საშუალებით გამოეხატა. როგორც დისერტაციის მეორე თავში აღვნიშნეთ, რეზისტენტობის ერთ-ერთი ძირითადი ფორმა, რომელიც ქართულმა მწერლობამ გამოიყენა, გახლავთ ქართული მხატვრული ტექსტებში სწორედ მეტონიმიური ფორმით ნაციონალური კულტურის (ხასიათის, იდენტობის). სტერეოტიპიზაცია. ბჰაბჰას მიხედვით, სტერეოტიპიზაცია არის კოლონიზებულ საზოგადოებებსა და კულტურაში გამოხატული სურვილი, გამოყოფილ იქნან კოლონიზატორი კულტურისაგან. ამ პროცესს სტიუარტ ჰოლი უწოდებს, ასევე, „კოლონიზებული კულტურის „დაცვით ჩაკეტვას“, როგორც მის სიგნიფიცირებას“

⁵⁷ მოგვიანებით რეზისტენტული დისკურსის ფორმირებით დასრულდა.

(იხ. Bhabha 2003, 257). სტერეოტიპიზაციის პროცესი აერთიანებს, ერთი მხრივ, პოლიტიკურ სურვილს და, ამავედროულად, კულტურულ სივრცეს, რომლის შიგნითაც იდენტიფიკაციის ახალი ფორმები მუშავდება შეკვეთილი კულტურული სიმბოლოებით, ტრავმირებული ტრადიციებით და ა. შ. როგორც წინა ქვეთავებში გვაქვს აღნიშნული, კოლონიური დისკურსის მნიშვნელოვანი თვისებაა დამოკიდებულება „ფიქსირების ცნებასა და „სხვისი“ (ჩვენს შემთხვევაში, კოლონიზატორის) იდეოლოგიურ კონსტრუქტზე. სწორედ ამ ორ ცნებას შორის სივრცეში ფორმირდება სტერეოტიპი. სტერეოტიპიზაციის პროცესი, ასევე, შესაძლებლობას იძლევა, კოლონიზებული კულტურა დაშორდეს რეალობას და ნაციონალური იდენტობის ფიქსაცია ფანტაზიის, მეტაფორულ ნარატიულ სივრცეებში მოახდინოს, რაც თავისთავად გულისხმობს მის მინიმალურ რაციონალურ ხასიათს.

როგორც წინა ქვეთავში განვიხილეთ, მე-19 საუკუნეში რუსეთის იმპერიალისტური პოლიტიკა მიზანმიმართულად ახდენდა საქართველოსა და ქართული კულტურის იდენტიფიცირებას ორიენტალიზებული სტერეოტიპებით, კერძოდ, რუსული (კოლონიური) საზოგადოების პერცეფციაში საქართველო, უპირველესად, ეგზოტიკური ბუნებისა და კულტურის მქონე მხარეს წარმოადგენდა და სწორედ ამის გამო ხდებოდა მათი შთაგონების წყარო, შესაბამისად, ამ სივრცეში მცხოვრები საზოგადოებაც ან ეგზოტიზირებული, ან ნეგატიურ კონტექსტში წარმოდგენილი ან სულაც იგნორირებული იყო. ზურაბ ქარუმიძის რომანის მიხედვით, ნათლად ჩანს, რომ ამავე პოლიტიკას ახორციელებს საბჭოთა იმპერიული რუსეთიც, ამჯერად საბჭოთა საქართველოსთან ურთიერთობისას. რომანის მიხედვით, ეს ჩანს რუსეთის საგარეო საქმეთა მინისტრ ლიტვინოვის სიტყვებიდან, რომელიც ამერიკელ კომერსანტს ურჩევს, მოინახულოს საქართველო. მისი სიტყვებით, „ეს ის ქვეყანაა, რომელიც ოდითგანვე იზიდავდა რუს პოეტ-კლასიკოსებს პუშკინს და ლერმონტოვს“ (ქარუმიძე 2011, 31). ამ ფრაზით ცხადი ხდება, რომ კვლავაც მე-19 საუკუნის რუსი პოეტების პერცეფცია განსაზღვრავს საბჭოთა პოლიტიკური ელიტის წარმომადგენლების დამოკიდებულებას საქართველოს მიმართ. ნაწარმოების მიხედვით, პოლიტიკურად დომინანტი ძალის ამგვარი აღქმა ქართულ ნაციონალურ იდენტობაში მასკულიზური მახასიათებლების

გაქრობას/რეპრესირებას უდავოდ ახდენს, ნათელია, რომ ის სულისკვეთება, რაც შაქროს სიზმარში, ანუ ქართველი საზოგადოების ქვეცნობიერში იგრძნობა (ახალი ძალით, მკვეთრად მასკულინებული ახალი ენერგიით დაბრუნდნენ რეალობაში და შესაბამისად, ისტორიაში), სოვეტიზაციისა და ახალ პოლიტიკური ძალის დომინაციის პირობებში კვლავ მარგინალიზებულ პოზიციებზე აბრუნებს ქართულ ცნობიერებას. ეს პროცესი კი საზოგადოების წევრებს არასრულფასოვნების კომპლექსს და დაქვემდებარებულობის განცდას უვითარებს, რასაც თვითიდენტიფიკაციის პროცესში სარკაზმამდე, საკუთარი თავის უარყოფამდე და ირონიამდე მიჰყავს საზოგადოება. ეს ნათლად ჩანს აშაქრო კარმელის ვტორისეული დახასიათებით:

„შაქრო კარმელი კაცი კი არა, სხვათა ყოფიერების კიდეზე გამოყვანილი ორნამენტი, ერთი რამ დეკორატიული პარაზიტი, ინდივიდუალური ბიო-სოციალური არშია. მისი ენერგია გარეშე მყოფთაგან მოდის, როგორც ენერგია ჭიისა, როცა მას ფეხს აჭერენ. საკუთარ ლოგინზე წამომჯდარი იგი იმყოფება დიდი იმპერიის კიდეზე - იმპერიისა, რომელიც ცოტა ხნის წინ დაინგრა და ახლა ნელ-ნელა აღდგენას იწყებს“ (Ibid).

ის ფაქტი, რომ იმპერიული რუსეთი მიზანმიმართულად ცდილობდა კოლონიზებული კულტურების ორიენტალიზებულ სტერეოტიპებში მოქცევას, რაც ავტომატურად გაითავისა საბჭოთა იმპერიამაც უდავოა, მაგრამ, მეორე მხრივ, საყურადღებოა, რომ, საბჭოთა იმპერიულ ცენტრთან რეზისტენტობის პირობებში, საკუთარი კულტურული კოდების ფიქსაციასაც სწორედ სტერეოტიპების ფორმირებით ახდენს ნაციონალური ქართული კულტურაც. ნაწარმოების მიხედვით ჩანს, რომ ამგვარი თვითრეფლექსიური სტერეოტიპები კოლონიურ ტრავმის გავლენას განიცდის, რამდენადაც აგებულია არა განმანათლებლური ღირებულებების, რაციონალური აზროვნების მქონე სუბიექტის მიერ, არამედ კოლონიზებული, ეგზისტენციალური შიშით შეპყრობილი პირის მიერ. სოვეტიზაციის ახალი ტრავმის გამო ის, (გაცნობიერებულად თუ გაუცნობიერებლად), გაურბის რეალობას, ახდენს რეალური იდენტობის მეტონიმას გამოგონილი შეთხზული ნაციონალური მარკერებით და საკუთარ იდენტობას მითიურ საბურველში ახვევს. რომანის მთავარი პერსონაჟი შაქრო კარმელი რეალობის

ობიექტურ აღქმას რომ დაშორებულია, მიანიშნებს ავტორის ფრაზა, რომ „შაქრო კარმელი ბუნებით ხელოვანია, მეტიც - იგი პერსონა კი არა პერსონაჟია“ (ქარუმიძე 2011, 6). იგი მე-20 საუკუნის საბჭოთა სინამდვილეში მცხოვრები ქართული ნაციონალური იდენტობის მატარებელი სოციალური სტერეოტიპიზებული სახეა. ეს მისი გარეგნული დახასიათებიდანაც ჩანს. ის არის „ტანმაღალი შარმიანი წვეროსანი კაცი, რომლის ლამაზ სახესაც დიდრონ თვალებს შორის ამოზრდილი კეხიანი ცხვირი ამშვენებდა“ (ibid, 39). ამავდროულად, სტერეოტიპიზებულია მისი მსოფლმხედველობაც. კოლონიური სტერეოტიპები, ერთი მხრივ, აფიქსირებს კულტურული/ისტორიული/რასობრივ განსხვავებებს და, მეორე მხრივ, ატარებს ერთგვარ ეჭვსა და დაურწმუნებლობას იმაში, რასაც ასე იმპერატიულად გამოხატავს. ამდენად, ამ სტერეოტიპებს ამბივალენტური ბუნება აქვს. შაქროს იდენტობაც ამგვარ წინააღმდეგობრივ მსოფლმხედველობებს და ღირებულებებს აერთიანებს: „სულით იგი არისტოკრატია და სოციალისტი, იმავდროულად, თვითნაგვემი ნარცისისტი და ნეტარი მაზოხისტი, რასისტი-კაცთმოყვარე, წარმართი მართლმადიდებელი და უკუღმართი მოწამე, დაღლილი დენდი და ლუმპენ პროლეტარი, უპოვარი ფაშა ეფენდი, ეფექტების მოყვარული, ჰაფიზის ვარდი პრუდომის უკანალში, არწივი დაჭრილი და ფრთოსანი გველი, ლომი და რწყილი, ნიჭი და ყიყვი, რაღაცა შეკოწიწებული და გადაყრილი მიზნეულ-მოზნეული. [...] შაქრო კარმელი კაცი კი არა დეკადენსია - დეკადენსი დროთა ნაღრძობი კავშირის წყვეტისა, როცა ლანდები თავიანთ საგნებს კარგავენ“ (ქარუმიძე 2011, 7). პერსონაჟის ამგვარი ფორმით დახასიათება შესაძლებელია, ასევე განვიხილოთ როგორც თანამედროვე პოსტმოდერნისტი მწერლის მიერ გასული საუკუნის დასაწყისში ქართული კულტურული და პოლიტიკური ელიტის მიერ განხორციელებული შემოქმედებითი და საზოგადოებრივი მთლიანი პროცესის ირონიზება. ეს პროცესი მიმდინარეობდა მრავალი, ხშირად პოლარიზებული იდეოლოგიური და შემოქმედებითი ღირებულებების მქონე პირთა საჯარო დისკუსიების სახით, ვის როგორ წარმოესახებოდა ქვეყნის კულტურული და პოლიტიკური მომავალი, განვითარებისა და არსებობის რომელი და როგორი გზა უნდა აერჩია ქვეყნას და ა. შ..

მწერლის მიერ რომანის სიუჟეტი აგებულია იმგვარად, რომ გამოიკვეთოს შაქრო კარმელის იდენტობა და პოზიცია ორ დომინანტურ - რუსულ/საბჭოურ და

დასავლურ კულტურასთან ურთიერთობის კონტექსტში. სადაც დასავლეთი შაქროსთვის სასურველ კულტურულ სივრცეს წარმოადგენს (რაც რომანში აქცენტირებულია შაქროს რომანტიკული ურთიერთობის სურვილით, ფლირტით მერიონთან), ხოლო რუსული სივრცე მოიაზრება როგორც ნაცნობი, თავსმოხვეული და მობეზრებული (რაც გამოიხატება შაქროს საკმაოდ ცინიკური და უხეში დამოკიდებულებით თავის ყოფილ (უკვე მობეზრებულ) საყვარელთან ეროვნებით რუს ნადიასთან).

რომანის მიხედვით, გასული საუკუნის დასაწყისში ამერიკელი კომერსანტი უილიამ უოსერსტაინი და მისი ფრანგი მეუღლე მერიონი გადაწყვეტენ, იმოგზაურონ რუსეთში, მათთვის ეს მოგზაურობა ახალი კაპიტალდაბანდების გზების ძიებაა. კერძოდ, იმედოვნებდნენ რუსეთში კონცესიების შეძენას. ამავდროულად, სურდათ ახალი შთაბეჭდილებების მიღება და ახალი კულტურების გაცნობა. განსაკუთრებით სურდათ რუსეთის თურქისტანის მხარის მონახულება, სადაც მარკო პოლოს მიერ აღწერილი ერკემალი *ovis poli* ბინადრობდა. თუმცა, რუსეთში ჩასულებს, უსაფრთხოების მიზნებიდან გამომდინარე, იქ წასვლა არ ურჩიეს და შესთავაზეს საქართველოში გამგზავრება, როგორც პოლიტიკურად მეტად უსაფრთხო და არანაკლებ ეგზოტიკურ ქვეყანაში, სადაც უკვე ბოლშევიკური/კომუნისტური მმართველობა საბოლოოდ დამყარებული გახლდათ. საქართველოში მათ მეგზურობას უწევს შაქრო კარმელი. რომანში ერთგვარად შეპირისპირებულია შაქრო კარმელის იდენტობა ამერიკულ (ზოგადად დასავლურ) ღირებულებებთანაც. კერძოდ, უოსერსტაინს მიჩნია, რომ „ამერიკელები თავისუფალი ეკონომიკური მატერიისაგან ნაწარმოები ერი ვართ ჩვენ ვაკეთებთ ფულს, გონივრული მიდგომის პირობებში კი ფული პირადი თავისუფლების ენერგიას გამოყოფს“ (ქარუმიძე 2011, 26). შაქრო კარმელს ამგვარი მსოფლმხედველობის მქონე კულტურასთან და მის წარმომადგენლებთან საკუთარი თავის პრეზენტირება და მათზე შთაბეჭდილების მოხდენა მხოლოდ საკუთარი არარაციონალურობით, რომანტიზმით და ექსცენტრიკულობით შეუძლია. ამის ერთ-ერთი დადასტურებაა ის ფაქტი, რომ უოსერსტაინის მიერ სვანეთის ექსპედიციისთვის გამოყოფილი თანხით უოსერსტაინის ცოლს მერიონს ათასი ცალი ვარდი მიართვა. და თან დაურთო თამასუქი, რომ ეს თანხა სესხის სახით ჰქონდა აღებული მისივე ქმრისგან, რაც,

ბუნებრივია, ბილის სამართლიან აღშფოთებას იწვევს, რომელიც მთელ ნაციონალიზმზე განიცდობა. მისი შეფასებით, „საერთოდ ქართველები უპასუხისმგებლო, უქნარა, ლოთი და უმწიფარი ერია, რომ მათ ცენტიც არ უნდა ჩააბარო, დიდ ბიზნეს ინიციატივაზე ხომ ლაპარაკიც ზედმეტია“ (Ibid, 113). ბილისა და შაქროს ურთიერთობიდან ჩანს, რომ, განსხვავებით რუსული/საბჭოური დამოკიდებულებისგან, დასავლურ სივრცეს არ აქვს იერარქიული მიმართება ქართულ კულტურასთან, არ აღიქვამს მას წინასწარ მიწოდებული სტერეოტიპებით, როგორც ორიენტალიზებულ, დაქვემდებარებულ კულტურას. მათთვის ეს აღქმის თვალსაზრისით თავისუფალი სივრცეა, რომელშიც აქ მცხოვრებ სუბიექტს აქვს სრული თავისუფლება, საკუთარი თავი გამოხატოს და მიაწოდოს იმგვარი ფორმით, როგორც თავად მას (შაქროს) ესმის საკუთარი კულტურა. მაგრამ ვფიქრობთ, მწერლის აზრით, პრობლემას წარმოადგენს ის, თუ როგორ ხედავენ (აღიქვამენ) ქართველები საკუთარ თავს. ავტორი აქცენტირებას ახდენს იმისა, რომ ქართული კულტურა დასავლურ კულტურასთან ურთიერთობისას ვერ ახერხებს, თავი დააღწიოს კოლონიზებული სუბიექტის სტერეოტიპიზებულ აზროვნებას. სოვეტიზაციის პოლიტიკური ტრავმის გამო შაქროს ნაციონალურ/კულტურული თვითრეფლექსია სრულად მეტონიმიზებული/ჩანაცვლებული აქვს წარმოსახვით ფანტაზიურ სივრცეში გამოგონილი სამყაროთი. რადგან ტრავმის გამო არ შეუძლია, ან არ უნდა საკუთარი რეალური პოზიციის გაცნობიერება, გაურბის რეალურ „მეს“ და წარმოსახვაში ქმნის უკეთეს საკუთარ „მე“-ს, ვიდრე ის სინამდვილეშია. დასავლურ კულტურასთან ურთიერთობა დაახლოებით ამ პირობით ხდება: რადგან არ გაქვს რეალური მიზეზი, ჩემით დაინტერესდე, იქნებ შევძლო და ჩემი ეგზოტიკურობით მოგხიბლო. უფრო კონკრეტულად, შაქროს მიაჩნია, რომ ის ერთ-ერთი იმ ბურგუნდიელი რაინდის შთამომავალი იყო, გურიელმა რომ დაატყვევა ბათუმთან 1445 წელს. ერთ-ერთი რაინდი ჰუგო დე კარმიუ გურიელს ჩაესიძა და ბურგუნდიაში აღარ დაბრუნებულა. შაქროს სჯეროდა, რომ სწორედ იმ ჰუგო დე კარმიუსა და გურიელის ქალის შთამომავალი გახლდათ იგი, მაგრამ ავტორი დასძენს, რომ ფილიპე კეთილის „მცირე ჯვაროსნობის“ გურული ეპიზოდი ისტორიული ფაქტი გახლდათ, მაგრამ შაქრო კარმელის დიდი წინაპარი შაქროსავე ფანტაზიის ქმნილება იყო. ეს პასაჟი ასევე თანამედროვე პოსტკოლონიურ ეტაპზე ახალი ნაციონალური

იდენტობის რეკონსტრუქციის პროცესში ქართულ პოლიტიკურ სინამდვილეში გაჩენილი სლოგანის „ქართველების როგორც უძველესი ევროპელი ერის“ კონცეპტის ირონიზებას წარმოადგენს.

მართალია, შაქროს „ნაკითხობას ვერ დაუწუნებდა კაცი, კლასიკა გინდა თუ ახლანდელეები, ოღონდ კითხულობდა იმგვარადვე, როგორც ღვინოს სვამდა, არ აგემოვნებდა, უბრალოდ, შთანთქავდა. ცხადია, წაკითხულიდან მცირედს იხსომებდა კიდეც, რომ მერე ერთი-ორი ლამაზი აზრი ეთქვა სხვათა და განსაკუთრებით საკუთარი თავს მოსაწონად“ (ქარუმიძე 2011, 11). ეს ზედაპირულობა და არარაციონალურობა, რომელიც ახასიათებს შაქროს, ზოგადად, ქართულ იდენტობას, დასავლური კულტურისგან განმასხვავებელი მთავარი ინდიკატორია და არის სწორედ კოლონიზაციის ტრავმული გამოცდილების შედეგი. რადგან შაქრო (ქართველი საზოგადოება) ფიქრობს, რომ რეალობის შეცვლა არ შეუძლია, წიგნებიდან იმახსოვრებს მხოლოდ იმას, რაც შეიძლება მისი ფანტაზიის წყაროდ იქცეს, რომ რეალობას დააცილოს და წარმოსახვით, მისთვის სასურველ სივრცეში გადაიყვანოს. გარდა ამისა, შაქრო კარმელი გამოირჩევა, ასევე, არარაციონალური და არაკომერციული იდეებითაც. მის მიერ ბილისთვის შეთავაზებული კონცესია, ავტორის სიტყვებით, კომერციული თვალსაზრისით, უმწეო რამ ფანტაზია გახლდათ სხვა არაფერი. საქმე ეხებოდა ვაზის გურულ ჯიშებს, „ჩხავერის“ კულტივაციაში ფულის ჩადებას და შემდგომ იქიდან ღვინის წარმოებას. კოლონიზაციის შედეგად წარმოშობილ ტრავმულ გამოცდილებაზე მიანიშნებს, ასევე, სცენა, როდესაც შაქროს ბიზნეს წინადადების საპასუხოდ, ამერიკელი ბიზნესმენი მას მხოლოდ ას დოლარს აჩუქებს და ურჩევს, რაციონალურად დახარჯოს: „ეს თანხა ერთ-ორ თვეს გეყოფა საარსებოდ. ამასობაში რამე სამსახურს იშოვი და რევოლუციური ცხვრების დინება არ ჩაგძირავს“ (ibid, 214). მიღებული თანხით კი შაქრო ახალ ტანსაცმელს შეიძენს და რესტორანში კვლავ უოსერსტაინს დაპატიჟებს. მის საყვედურს - „განა ფული იმისთვის მოგეცი, რომ ერთბაშად რესტორანში გაგეფლანგა... ეს ხომ თვითმკვლელის საქციელს გავს“ - შაქრო უპასუხებს:

„შენ ამას ვერ გაიგებ, შენი აღზრდა და მოდგმა ამის გაგების საშუალებას არ მოგცემს. [...] მთავარია, ცხოვრების ხარისხი და არა რაოდენობა. [...] შენი გულუხვობის წყალობით, დღეს რომ მაჩუქე, მე ბოლოჯერ მომეცა შანსი, რომ თავი

არისტოკრატად მეგრძნო, რომ მე ვარ აზნაური შაქრო კარმელი, ბურგუნდიელი რაინდის ჰუგო დე კარმიუსა და დიდი გურიელის ქალის შთამომავალი“ (ibid, 222).

ამ პასაჟით ცხადი ხდება, რომ სინამდვილეში კოლონიზაციისა და კოლონიური ტრავმისგან თავის დაღწევა ნაციონალური ცნობიერებისათვის მარტივი არ აღმოჩნდა. თუ მე-19 საუკუნეში ამგვარი კოლონიური პოლიტიკის მსხვერპლნი არიან ისეთი პერსონაჟები, როგორიცაა თეიმურაზი და ბონდო, მე-20 საუკუნეში შექმნა ეგზისტენციალური შიშით განპირობებული, გარკვეულ სტერეოტიპებზე აგებული ნაციონალური ეგზოტიკური იდენტობა, რომელიც ჩვენ მიერ განხილულ რომანში პერსონიფიცირებულია შაქრო კარმელის სახით. ეგზოტიკურობა ქვეცნობიერში არსებულ დაქვემდებარებულობის კომპლექსზეც მიანიშნებს, რადგან კოლონიზებულ/სოვიეტიზებულ ქართულ სივრცეში მცხოვრებ ინდივიდს არ აქვს რეალური პოლიტიკური ძალა და გამოცდილება, რაციონალურად აღიქვას და ეკონტაქტოს გარე სივრცეს, ის მიდის საკუთარი თავის უარყოფამდე, ირგებს ეგზოტიკურ, თეატრალურ იდენტობას და ამგვარი ფორმით რეაგირებს (ერთდროულად ეკონტაქტება და თან გაურბის გარემოს მათ შორის საკუთარ თავსაც), რაც ასევე ნაციონალურ იდენტობაში ტრავმულ გამოცდილებასა და მასკულინური მახასიათებლების კრიზისულობაზე მეტყველებს.

ცხადია, რომ გასული საუკუნის დასაწყისში ქართველ ინტელექტუალთა განწყობის მთავარი განმსაზღვრელი და მაფორმირებელი ფაქტორი ხელახალი კოლონიზაცია გახდა. ზოგადად, დიდ სახელმწიფოზე დაქვემდებარებულობა საქართველოს ისტორიაში თითქმის მუდმივად უცვლელი მოცემულობაა, რომლის შიგნითაც ვითარდება ქართული ცნობიერება, ამიტომ, ამ პირობებში გამომუშავებული ეგზისტენციალური შიშის გამო, კულტურა ნაციონალურ სივრცეში ნაციონალურ ფეტიშებზე აგებული ძირითადი ღირებულებებისა და იდენტობების ფიქსაციას/სტერეოტიპიზაციას ახდენს დასავლურ კულტურასთან ურთიერთობის დეფიციტისა და კრიზისის პირობებში. ჰომი ბჰაბჰა შენიშნავს, რომ როცა ლოკალურ კოლონიზებულ კულტურას უწევს მარგინალურობის პოზიციიდან მიაღწიოს მისთვის სასურველ კულტურის ცენტრს, ის ყველა თვალსაზრისით (ექს)ცენტრული ხდება (Bhabha 2003, 254). ამის დასტურად ჩვენ მიერ განხილულ რომანში შაქრო კარმელის იდენტობაც შეიძლება მოვიაზროთ. რომელიც საკუთარ თავში აერთიანებს

სწორედ ამგვარ არარაციონალურ ფასეულობებს და გარეგნულ მახასიათებლებს (ზედაპირულობა, ექსცენტრულობა, არარაციონალურობა, ამბივალენტური და ფეტიშებზე აგებული მსოფლმხედველობა, მდიდარი ფანტაზია). რომლებიც ამავდროულად იმ პერიოდის მწერლობამ ლიტერატურულ ტექსტებში ფიქსაციით სტერეოტიპებად აქცია. სოვეტიზაციით ტრავმირებული ნაციონალური ცნობიერება ცდილობს, პრაგმატულ დასავლურ კულტურას თავისი იდენტობის ეს კოდები შესთავაზოს როგორც პოზიტიური და სასურველი, მაგრამ ვერ აცნობიერებს, რომ ის რაც შიდა ლოკალური სივრცისთვის კოლონიზაციის სამოცდაათწლიან პერიოდში ნამდვილად ასრულებდა ქართული ცნობიერების დაცვისა და გადამრჩენის ფუნქციას, თანამედროვე ეტაპზე გლობალურ სივრცეში მხოლოდ და მხოლოდ არარაციონალური ეგზოტიკურობის გამოვლენად აღიქმება, რაც მთლიანად დაცილებულია რეალობას და ამიტომ სერიოზული აღქმის საგანი არ ხდება. მერიონ უოსერსტაინი ამგვარად აფასებს შაქროს პიროვნებას:

„ვინ იყო შაქრო, მოდიდან გადასული ესთეტი-დეკადენტი, რომლის გონებაშიც ყველაფერი თეატრის კანონებს ემორჩილება. თან მიზიდავდა თავისი უჩვეულო მამაკაცური გარეგნობით და აღნაგობით, თან კი მეზრალეობდა - მეზრალეობდა იმიტომ, რომ დრო, რომელშიც ის ცხოვრობდა, ითხოვდა კონცესიებს, ფოლადს, სასუქს სამუშაო ძალას და არა ორმოც წელს მიტანებული ბიჭის მითოლოგიურ ფანტაზიებს“ (ქარუმიძე 2011, 112).

როგორც აღვნიშნეთ, რომანი ჩვენთვის საინტერესოა არა მხოლოდ საბჭოთა კოლონიური ტრავმების გასაანალიზებლად, ამავდროულად, იგი მოიცავს თანამედროვე პოსტკოლონიურ ქართულ კონტექსტსაც. მწერალი თითქოს 1920–იანი წლების რეალობას და 21–ე საუკუნის ქართულ, ვარდების რევოლუციის შემდგომ რეალობას ერთმანეთთან აკავშირებს და, სამწუხაროდ, იდენტურ სურათს გვიხატავს: ქართული ნაციონალური მსოფლადქმა არ შეცვლილა არც თვითიდეტიფიკაციის და არც გარემოს გააზრების თვალსაზრისით. „ჰაფიზის ვარდი მე პრუდომის ჩავდე ვაზაში“ - მე-20 საუკუნის დასაწყისში ქართველ მოდერნისტ პოეტს, ტიცინ ტაბიძეს ასე წარმოედგინა ახალი ქართული ნაციონალური კულტურული პარადიგმის ფორმირება კულტურთა სინთეზის გზით; 21–ე საუკუნის პოსტმოდერნისტული და პოსტრევოლუციური ქართული მწერლობის რეაქცია თვითიდეტიფიკაციაზე კი

შემდეგია: რომ საქართველო ესაა „ჰაფიზის ვარდი პრუდომის უკანალში“ და რომ ჩვენი ქვეყნის სწრაფვა დასავლეთისკენ ძალიან ჰგავს რომანის პერსონაჟის შაქრო კარმელის უიმედო ლტოლვას ფრანგი მერიონ უოსერსტაინისადმი. ქართული ლიტერატურის კრიტიკოსები მიიჩნევენ, რომ „ეს რომანი – ჭეშმარიტად ქართული რეაქციაა – სევდა პერიფერიულობისა, პროვინციალიზმისა, ორნამენტულობისა, დაგვიანებულობისა . [...] რომ ვართ „ყურესა ამ ქვეყნისასა“ – უმამოდ და უპაპოდ, უგრაალოდ, უევროპოდ, უკავშიროდ, უნატოდ და უ(ს)ასოდ“ (შათირიშვილი 2011). მწერალმა აღნიშნული რომანით, ერთი მხრივ, ილუსტრირება მოახდინა იმისა, თუ გასული საუკუნის დასაწყისში, საბჭოთა ოკუპაციის პირობებში, რატომ აირჩია ქართულმა კულტურამ და იდენტობამ სტერეოტიპიზაციის გზა და ნაციონალური ნარატივი ამ მოდელების მეშვეობით ააგო. მწერალს ამ ნარატივის გაცოცხლება, ასევე, იმის საილუსტრაციოდ სჭირდება, რომ იმ სტერეოტიპებს, რომლებსაც ცნობიერებისათვის გადარჩენის ფუნქცია და როლი ჰქონდათ სოვეტიზაციის პირობებში, თანამედროვე ეტაპზე შინაარსი და ფუნქცია გამოეცალათ, ამიტომ საჭიროა მათი დეკონსტრუქცია და ახალი ნაციონალური იდენტობებისა და ნარატივის შექმნა გლობალურ კონტექსტში ახალი მოდერნიზებული ნაციონალური ღირებულებების ფორმირებით.

4.3. იდენტობის კრიზისისა და წარსულისგან თავის დაღწევის

სტრატეგიების ასახვა თანამედროვე ქართულ მწერლობაში

საბჭოთა პერიოდში, ისევე როგორც ყველა სხვა ტიპის კოლონიური გამოცდილების მქონე ქვეყნისთვის, ქართულ სინამდვილეშიც მწერლობა ნაციონალური იდენტიფიცირების საკითხს დიაქრონულ ჭრილში, წარსულთან, ისტორიასთან მიმართებით განიხილავდა. ამ მოდელში ღირებულებათა სისტემა აგებულია წარსული-აწმყო-მომავალის ერთიანობის უწყვეტ ციკლზე. ამგვარი ლიტერატურული ტექსტები, ესთეტიკური/იდეოლოგიური ღირებულების თვალსაზრისით, ქმედითი იყო მთელი საბჭოთა პერიოდის მანძილზე და, როგორც ბელა წიფურია მიუთითებს, გარკვეული გავლენები შეინარჩუნა პოსტსაბჭოთა დამოუკიდებლობის შემდგომ ეტაპზეც. ჰომი ბჰაბჰა მიუთითებს, რომ

პოსტკოლონიური ეტაპიდან კულტურის ტრანსმისია ნაციონალური კულტურის წარმოსახვას არ მოითხოვს იმგვარი ფორმით, რომ მან უნდა განაგრძოს ავთენტური წარსული, მიუხედავად იმისა, ეს ძველი ღირებულებათა სისტემა რამდენად შენახული და ფუნქციონირებადია ნაციონალურ ტრადიციებში. გარდამავალ ეტაპზე მნიშვნელოვანია, რომ კულტურა დაშორდეს ყოველდღიურობას და იქცეს უბრალოდ ესთეტიკური სიამოვნების მიღების სფეროდ (Bhabha 2003, 247). შესაბამისად, ჩვენ შემთხვევაში კოლონიური/საბჭოთა პერიოდის ისტორიზმის პრინციპი ნაცვლდება პოსტკოლონიურობისათვის დამახასიათებელი აისტორიულობით. ჯერ უნდა მოხდეს დეკონსტრუქცია ტრადიციული კულტურული პარადიგმისა, სადაც აწმყო აღქმული და გააზრებულია როგორც მემკვიდრე სოციუმის წარსული ისტორიისა და გამოცდილებისა; შემდეგ ეტაპზე მოხდეს ახალი იდენტობის კონსტრუირება, ახალი ესთეტიკური პრინციპებით. თანამედროვე ქართველ მწერალთა ლიტერატურული ტექსტების ანალიზი ცხადყოფს, რომ ქართული ლიტერატურული პროცესი ამ პრინციპებს მიჰყვება. ქართველ მწერალთა ტექსტებში ნაციონალური ნარატივის კულტურის დეკონსტრუქცია, შეიძლება ითქვას, ერთ-ერთი ძირითადი თემაა და რამდენიმე მიმართულებით იშლება: ა. უგულებელყოფილია მთლიანად ავთენტური ისტორიული წარსული და ახალი წარმოსახვითი ისტორიაა მოთხრობილი (მაგალითისთვის, აკა მორჩილადის რომანები „სანტა ესპერანსა“, მესაიდუმლის ქამარი“, „მორიდებული ზურმუხტი“), ბ. ხდება საბჭოთა/კოლონიურ ეტაპზე შექმნილი ჰეროიკული და საკრალიზებული ისტორიისა და ისტორიული მითების დესაკრალიზება (ლაშა ბუღაძის „პირველი რუსი“, ნაირა გელაშვილის „პირველი ორი წრე და ყველა სხვა“, აკა მორჩილადის „ძველი გულებისა ხმლებისა“ და სხვა). გ. ასევე იქმნება თანამედროვე ქართული რეალობის ამსახველი ტექსტები, რომელთა პერსონაჟებს სრულად აქვთ დავიწყებული წარსული და აღარანაირ იდენტობას აღარ განიცდიან საკუთარ ნაციონალურ ისტორიასთან ან უშუალო წინაპართან და ა. შ (ზაზა ბურჭულაძის „გასაბერი ანგელოზი“).

ჰომი ბჰაბჰას მსჯელობის მიხედვით, კოლონიური საზოგადოებების გამოცდილებაში ყველგან ტიპურია, რომ „კულტურა გადარჩენის არაკომფორტულ და შემაწუხებელ პრაქტიკად იქცა“ (Bhabha 2003, 251), რაშიც ავტორი გულისხმობს, რომ კულტურა გადაიტვირთა „გადარჩენის იდეოლოგიით“ შექმნილი პროდუქტით.

ჩვენს შემთხვევაში საბჭოთა პერიოდში ეს მახასიათებელი მიემართება ნაციონალური ნარატივის კულტურას, რომელიც ოფიციალური კულტურის ალტერნატივას წარმოადგენდა და საბჭოურ იდეოლოგიას ნაციონალურ იდეოლოგიას უპირისპირებდა, შესაბამისად გვთავაზობდა საქართველოს გმირულ ისტორიულ ნარატივს, ისტორიული პირების იდეალიზებულ, საკრალიზებულ რეცეფციას. იმის გათვალისწინებით, რომ საზოგადოებას არ ჰქონდა სივრცე, შესაძლებლობა იმისა, რომ კრიტიკულად განეხილა შემოთავაზებული ნარატივები და ეფიქრა საკუთარ იდენტობაზე, უკვე არსებულ მოდელებს იღებდა როგორც უალტერნატივო ჭეშმარიტებას. ასე შეიქმნა და დამუშავდა საბჭოთა ნაციონალური ნარატივი, ქართველი ისტორიული პირების იდეალურ/ჰიპერბოლიზებული ცხოვრებისა, ქართველი ერის განსაკუთრებული სულიერი მისიისა, რომ ქართული ანბანი სამყაროს დასაბამისა და აღსასრულის საიდუმლოს იფარავდა, რომ ქართველები მსოფლიოში უნიკალური ერი ვართ ჩვენი კულტურით და მრავალი სხვა.

ასეთი მიდგომებისგან განსხვავებით, თანამედროვე ქართველი მწერლები ახდენენ ამ მითოლოგიურ საბურველში გახვეული ისტორიის დესაკრალიზებას. ამის კარგი მაგალითია ლაშა ბუღაძის „პირველი რუსი“, დათო ბარბაქაძის „ტრფობა წამებულთა.“ ამავე კონტექსტში შეიძლება განვიხილოთ აკა მორჩილაძის რომანი „ძველი გულებისა და ხმლებისა“, რომელშიც ასახულია არა გმირული, არამედ ჩვეულებრივი, რიგითი ქართველების ისტორია. მათი ცხოვრება არ არის დამძიმებული საქვეყნო საფიქრალით, პერსონაჟები პირადი მერკანტილური ინტერესებით ხელმძღვანელობენ და პირადი ცხოვრების მოსაწყობად საკუთარი ქვეყნიდან ადამიანთა მოტაცება და ტყვედ გაყიდვა ჩვეულებრივ, რიგით საქმიანობად მიაჩნიათ. რომანის მიხედვით, იმდენად მძიმე და უპერსპექტივოა შიდა ლოკალური ნაციონალური გარემო, რომ პერსონაჟებისთვის მოტაცება და ტყვედ გაყიდვა ერთგვარი შვებაცაა, თითქოს ახალი პერსპექტივის გაჩენას ჰგავს მათ ცხოვრებაში. ნაციონალური ნარატივის კულტურის საკმაოდ სარკასტული ინტერპრეტირებაა მოცემული, ასევე, ნაირა გელაშვილის რომანში „პირველი ორი წრე და ყველა სხვა“. ავტორის აზრით, მიზეზი, რატომაც ვერ თავისუფლდება საზოგადოება კოლონიური ტრავმებისგან არის ის, რომ მათ იცინა არა საკუთარი, რეალური წარსული, არამედ კოლონიურ პერიოდში შექმნილი საკრალიზებული

ისტორია, რაც ადამინებს აწმყოს რაციონალური გააზრების უნარს უკარგავს და რეალობას აშორებს. სინამდვილეში, ავტორის აზრით, ამგვარი აზროვნებით პერსონაჟები ფსიქიატრიული კლინიკის პაციენტები ხდებიან, ადამიანები გაურბიან აწმყოს და ცდილობენ, წარსულ ისტორიულ პიროვნებებში ჩასახლდნენ. გარდა ისტორიული პირებისა, რომელთაც პაციენტები ირჩევენ საკუთარ მეს მათში ჩასახლებლად, განსაკუთრებულ როლს ასრულებს აგრეთვე „იდებები,“ რომლებიც სათავეს ისევ ისტორიის ტექსტებში იღებენ: მაგალითად, აზრი ქართული ანბანის, როგორც „ანბანთა ანბანის“, ანუ ყველა არსებული ანბანის პირველწყაროს შესახებ, რომელიც სამყაროს აგებულებისა და დინამიკის ყველა საიდუმლო კანონს არეკლავს და ეს აზრიც ისტორიული ტექსტითაა განმტკიცებული. ამის საპირისპიროდ, ზაზა ბურჭულაძის რომანში „გასაბერი ანგელოზი,“ რომელიც პოსტკოლონიურ თანამდროვე ეტაპზე რიგითი ქართველების ცხოვრებას მოგვითხრობს, აქცენტირებულია ის ფაქტი, რომ პერსონაჟებს სრულიად დავიწყებული აქვთ წარსული, როგორც ზოგადად ქვეყნის ისტორია, ისე უშუალო წინაპრის ხსოვნაც და მხოლოდ აწმყოს პრობლემატიკით ცხოვრობენ. მაგალითად, გამომძიებელმა დავით ოკუჯავამ არ იცის ვინაა ბულატ ოკუჯავა, ბიზნესმენმა ნუგზარ ჩიქობავამ არ იცის ვინაა არნოლდ ჩიქობავა და. შ.

თვითიდენტიფიკაციის პროცესში აისტორიულობისა და წარსულის დეკონსტრუქციის პარალელურად მნიშვნელოვანია, შეიქმნას ახალი ნაციონალური ნარატივი გლობალურ კონტექსტში მსოფლიო ლიტერატურული პროცესის გათვალისწინებით. ამ ფუნქციის წარმატებით შესასრულებლად კი აუცილებელია საზოგადოება და ლიტერატურა ფოკუსირებული იყოს ახლანდელ დროზე, სწრაფად და ადეკვატურად შეემლოს აწმყოს ინტერპრეტირება, ანალიზი და მასთან იდენტიფიცირება. ჰომი ბჰაბჰა პოსტკოლონიური საზოგადოებების გლობალურ კულტურაში ჩართვის სტრატეგიებზე მსჯელობისას ფოკუსს აკეთებს სწორედ ამ პროცესზე, რომ კულტურაში ფართოდ და მრავალმხრივად აისახოს აწმყო დრო, რომელშიც უნდა ხდებოდეს ე. წ. მარგინალიზებული თემებისა და პერსონაჟების შემოყვანა, რითაც მათ შესაძლებლობა მიეცემათ, გახდნენ ახალი ისტორიის სუბიექტები და ასახონ საკუთარი გამოცდილება ახალი ნარატივის შექმნის პროცესში. ამ თვალსაზრისით, ქართულ ლიტერატურულ პროცესზე დაკვირვება

ცხადყოფს, რომ შიდა ნაციონალური სივრცეში მარგინალური დისკურსი და უმცირესობათა თემატიკა ფართო ასახვის საგანი არ გამხდარა. ვგულისხმობთ, მაგალითად, აფხაზური და ოსური დისკურსის ამსახავ თემებს, ფემინისტურ დისკურსს, უმცირესობათა პრობლემებს. მართალია, ამ პრობლემატიკაზე მოიძებნება რამდენიმე მცირე ფორმატის მხატვრული ტექსტი, მაგრამ ეს ტექსტები იმდენად მცირეა, რომ არ ქმნის შესაძლებლობას ვისაუბროთ მასზე, როგორც თანამედროვე ქართული ლიტერატურის ტენდენციაზე.

V თავი. ნაციონალურ/კულტურული იდენტობის

რეპრეზენტაცია ემიგრანტულ ლიტერატურებში

5.1. მეოცე საუკუნის დასაწყისის ქართული ემიგრანტული მწერლობა

წინა ქვეთავებში განვიხილეთ ის, თუ როგორ ასახა ნაციონალური კულტურისა და იდენტობის პოლიტიკურ ტრავმებთან გამკლავების პროცესი ქართულმა მწერლობამ ლიტერატურული და პუბლიცისტური ტექსტებით. ამ თვალსაზრისით, ჩვენთვის მნიშვნელოვანია იმის ჩვენებაც, თუ როგორი მახასიათებლებით გამოირჩევა იმ საზოგადო მოღვაწეთა, მწერალთა შემოქმედება, ვინც საბჭოთა ოკუპაციას ემიგრაციაში გაექცა და შესაძლებლობა ჰქონდა ნაციონალური იდენტობისა და კულტურის იდენტიფიკაციისთვის გარე, არაკოლონიზებული, არაიდეოლოგიზირებული სივრციდან ელვაწა.

ზოგადად მიგრაცია გულისხმობს განსხვავებული კულტურის, ეთნოსის, პოლიტიკური თუ კულტურული შეხედულებების მატარებელი ადამიანისა თუ ადამიანთა ჯგუფის განსხვავებულ გეოგრაფიულ და კულტურულ სივრცეში ჩართვას. ამ პროცესს ხშირ შემთხვევაში „კულტურულ შოკსაც“ უწოდებენ, რადგან ადაპტაციის პროცესი, ახალ გარემოში, როგორც წესი, საკმაოდ რთული და წინააღმდეგობრივი ხასიათისაა ხოლმე. ამ თვალსაზრისით, პოსტკოლონიალიზმისთვის საგანგებო შესწავლის საგანია სწორედ ემიგრანტული ლიტერატურები, რადგან ემიგრაციაში ცხოვრება მწერალს შესაძლებლობას აძლევს, თვითიდენტიფიკაციის პროცესში გარე „უცხოს“ თვალთშეუხებლად საკუთარ იდენტობას.

გასული საუკუნეში სოციალ–დემოკრატიის ბოლშევიკურ იდეოლოგიას, ხოლო შემდეგ საბჭოთა ტოტალიტარულ მმართველობას გაქცეული საზოგადო მოღვაწეები მთელ ევროპაში მიმოიფანტნენ და კულტურული ღირებულების თვალსაზრისით, მეტ–ნაკლებად მნიშვნელოვანი სათვისტომოები შექმნეს. ემიგრაციამ შესაძლებლობა მისცა მათ, საბჭოთა ტოტალიტარული კოლონიური ტრავმებისგან გაეთავისუფლებინათ საკუთარი იდენტობა და მიგრანტული მხატვრული ტექსტების

საშუალებით ტრანსკულტურული პერსპექტივიდან მოეხდინათ თავიანთი ნაციონალური თუ პიროვნული იდენტობის ხელახალი იდენტიფიცირება და რეკონფიგურაცია.

ზოგადად, პიროვნების იდენტობის ცნებაში მოიაზრებენ ორ შრეს: ერთია ვერტიკალური შრე, რომელიც მოიცავს ყველა იმ ღირებულებას, რაც ადამიანს მემკვიდრეობით ერგო (იქნება ეს რელიგიური, ეთნიკური, ენობრივი, კულტურული კუთვნილება, თუ სხვა ნიშნები); მეორე - ჰორიზონტალური, რომელშიც იგულისხმება აწმყოში თანამედროვე ეპოქიდან შეძენილი ნებისმიერი ნიშანი თუ თვისება. როგორც წესი, პიროვნების ცნობიერებაში გაცილებით უფრო ორგანულად, მშობლიურად აღიქმება ვერტიკალური მემკვიდრეობა. ამასთანავე, პიროვნების იდენტობის, მით უმეტეს ნაციის იდენტობის ცნება ისეთი კონსტრუქტია, სადაც მარტივად, თუნდაც სულ უმნიშვნელო ნიშნების უარყოფა, ჩანაცვლება ან ახლის შეძენა ვერ ხერხდება. როგორც ლიბანელი წარმოშობის საფრანგეთში მცხოვრები მწერალი და ესეისტი ამინ მაალუფი აღნიშნავს: „ეს (აწმყოს) რეალობა არ აისახება ჩვენივე თავის ჩვენივე პერცეფციაში. ჩვენ ჩვენად ვადიარებთ არა იმას, რაც „ჰორიზონტალური“ მემკვიდრეობიდანაა მიღებული, არამედ იმას, რაც „ვერტიკალურიდან“ მივიღეთ“ (მაალუფი 2007, 108).

პოსტკოლონიალიზმის თეორიტიკოსი გაიატრი სპივაკი წიგნში „დისციპლინის სიკვდილი“ საგანგებო ყურადღებას ამახვილებს სწორედ მიგრაციისა და მიგრანტის თემატიკაზე. კერძოდ, აღნიშნავს, რომ შედარებითმა ლიტერატურათმცოდნეობამ, როგორც დარგმა, დროის ადეკვატურობისთვის საგანგებო ანალიზის საგნად და შესწავლის ობიექტად უნდა აქციოს მეტროპოლიის მკვიდრი მიგრანტი (Spivak 10-12). რამდენადაც ემიგრანტის ცნობიერებაში და, შესაბამისად, მის შემოქმედებაშიც, სამყაროსა და დომინანტური კულტურის აღქმა ხდება სპეციფიკური, არა საყოველთაოდ მიღებული და გაზიარებული თვალთახედვიდან, ემიგრანტული მწერლობა წარმოაჩენს ამ ცვლილებათა ანარეკლს, რომელიც სამყაროს აღქმის ალტერნატიულ მოდელებსა და პარადიგმებს გვთავაზობს. შესაბამისად, ემიგრაციული მოძრაობა არის გამაერთიანებელი კულტურების, რასების და ენების. მიგრანტული ხელოვნება გვთავაზობს ტრანსნაციონალურ, მულტილინგვურ და

ჰიბრიდულ მსოფლიო რუკას, რომელიც ასრულებს (უნდა შეასრულოს) ხიდის ფუნქციას პირველ და მესამე მსოფლიოს შორის.

საყურადღებოა, რომ განსხვავებულმა ნაციონალობებმა ემიგრანტული დისკურსი სხვადასხვაგვარად გაიაზრეს და ასახეს მხატვრული ფორმებით. ისევე როგორც მსოფლიოს ნაციონალობებად დაყოფის ყველაზე მნიშვნელოვანი განმასხვავებელი მარკერი გახლავთ კულტურა, მიგრაციის პროცესშიც ემიგრანტული კულტურის თავისებურებას განაპირობებს ის, თუ რომელი კულტურის მატარებელი ინდივიდი რომელ კულტურულ სივრცეს დაუკავშირდება. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა დასავლურ სივრცეში ემიგრირებულ ქართველ ავტორთა შემოქმედება, რადგან მათ, განსხვავებით საბჭოთა სივრცეში დარჩენილი კულტურის წარმომადგენლებისგან, კულტურის ღირებულებითი თვალსაზრისით, საერთო/სასურველ კულტურულ სივრცეში მოუწიათ ცხოვრებამ და თავის დამკვიდრებამ. საინტერესოა იმ პრობლემატიკისა და თემების ანალიზი, რომელსაც თავისი შემოქმედებითი ინტერესის სფეროში აქცევენ ქართველი ემიგრანტები. ისინი საბჭოთა იძულებითი იდეოლოგიური პოლიტიკური გავლენებისაგან უკვე თავისუფალი იყვნენ და შეეძლოთ, გარკვეული დისტანციიდან გაეანალიზებინათ და შეეფასებინათ ყველა ის კულტურული, ლიტერატურული თუ ნებისმიერი საზოგადოებრივი მნიშვნელობის საკითხი, რომელსაც ადგილი ჰქონდა საქართველოში და ასევე მათ თანადროულ მსოფლიოში. ამ თვალსაზრისით, მიგრანტები პრივილეგირებულები არიან, რადგან შესაძლებლობა ეძლევათ, გახდნენ მედიატორები ორ კულტურას, ორ სამყაროს შორის, რადგან ახალ სივრცეში ხელახლა, თავიდან კონსტრუირებულ მიგრანტს, შეუძლია ალტერნატიული თვალსაზრისით დაანახოს დასავლეთს როგორც მისი კულტურა, ასევე- საკუთარი თავი.

XX საუკუნეში საქართველოდან წასული ემიგრანტების მხატვრული შემოქმედება განხილული აქვს რუსუდან ნიშნიანიძეს თავის წიგნში „საქართველო სამანს იქით და სამანს აქეთ“ (იგი განიხილავს ქართველი ემიგრანტების - სიმონ ბერეჟანის, შალვა ამირეჯიბის, გიორგი ყიფიანის, ალექსანდრე პაპუაშვილის, გიორგი

გამყრელიძის, სოსო ჟორჟოლიანის და სხვათა შემოქმედებას).⁵⁸ ამ ლიტერატურული მასალის ანალიზის საფუძველზე, ქართული ემიგრანტული დისკურსი შეიძლება აღიწეროს, როგორც უსაზღვროდ ნოსტალგიური. მიმართება საქართველოსა და იმიგრაციის ქვეყანას შორის არის ამბივალენტური, რადგან მათი „შინ“ აღარც სამშობლოა და აღარც ის ადგილი, სადაც აწმყოში ცხოვრობენ. თითქოს ვერ ხერხდება სრულყოფილი ინკულტურიზაცია. მაგალითისათვის: „მადროვე, მადროვე რა დროა? წუთები ებრძვიან საათებს, დედილო, მამული მეძახის სიზმრები ღამეში ანათებს“ (გიორგი გამყრელიძე), (ნიშნიანიძე 2005, 24); „მაგრამ დიდია გოდება უფრო, თუ საკუთარ თავს სარკეში ხედავ, ვით მიცვალებულს უჭირისუფლოს...“ (გ. გამყრელიძე), (ibid, 177); „დღისით მოვკალი, არ მინდოდა მაინც მოვკალი, ყვავილთ კუბოში ჩავასვენე ჩემი ოცნება [...] და სამარესთან მივიტანე ვით მოგონება“ (გელა გელაზანია) (ibid, 195). ქართველი ემიგრანტი თითქოს ორ სივრცეს შორის ცხოვრობს, მიუხედავად მცდელობისა, მიეკუთვნებოდეს ერთს ან მეორეს. მისი კონცეფცია და წარმოდგენები სამშობლოზე აღარ თანხვდება აწმყოში მათ რეალურ გამოცდილებას. „შენი ცხოვრება ამბავია საწყალი მგზავრის, საპილიგრიმოდ რომ წავიდა მექას, მედინას“ (გამყრელიძე გიორგი) (ibid, 176); ან: „მე ქართველი ვარ და ზანტი თვალი ვერ მოვაშორე მოწყენილ სივრცეს“ (სიმონ ბერეჟიანი), (ibid, 123); „აღარც მზეს უნდა შემითვისოს და აღარც მიწას, ვარ ჩარჩენილი შემოდგომის ყვითელ საცობში (გიორგი ყიფიანი) (ibid, 179). დაახლოებით ამ მოდელს მიჰყვება მთელი ქართული ემიგრანტული პოეზია. აქ ლირიკული გმირია ადამიანი, რომელმაც შეიძინა დასავლური ცოდნა, გაეცნო ევროპული ცხოვრების წესს, მის კულტურას, თუმცა მაინც მიიჩნევს, რომ რეალურად მისი პიროვნული იდენტობა ქართულ ნაციონალურ გარემოში იხსნება ყველაზე უკეთ და თუ ამ გარემოს მოწყვეტილა, ეს სულიერი კრიზისის საფუძველი ხდება. ემიგრანტთა ბედი ტრაგიკულია იმიტომაც, რომ ქართული სახელმწიფო, როგორც ასეთი, აღარ არსებობს და არც პოლიტიკური პერსპექტივა ჩანს სახარბიელო. ამდენად, ისინი ვერც სამშობლოში ხედავენ საკუთარ ადგილს და ვერც ევროპაში, რაც მათში პიროვნული და ნაციონალური იდენტობის კრიზისს იწვევს და შესაძლებელია ნიჰილიზმის საფუძვლადაც იქცეს.

⁵⁸ რადგან ამ ავტორთა შემოქმედება ცალკე გამოცემების სახით ვერ მოვიძიეთ, ჩვენ კვლევაში მეორეულ წყაროებს დავყვარდებით.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ემიგრანტულ ლიტერატურებში განცდების ნოსტალგიური გამოსახვა არის ტრადიციული პარადიგმა, რომელიც ყველა ტიპის, ნებისმიერი ნაციონალობის მქონე ემიგრანტისთვის ბუნებრივი და დამახასიათებელია. ამ თვალსაზრისით, თუ გადავხედავთ რუსულ ემიგრანტულ მწერლობას, ის სავსებით მიჰყვება ემიგრანტული შემოქმედების ამ კანონზომიერებას. რუსული ემიგრაციის პირველი ტალღისათვის დამახასიათებელია სწორედ ეს ამბივალენტური განცდები. ისინი ახდენენ არა იმდენად ინტერაქციას ახალ გარემოსთან, რამდენადაც აქვთ რეაქცია საკუთრივ ემიგრაციის გამოცდილებაზე. ანუ, ეს არის ე. წ. „ტრანზიციის პერიოდი“ როგორც მათ ცხოვრებაში, ასევე შემოქმედებაშიც. ამ ტიპის ემიგრანტებად მიჩნეული არიან დიმიტრი მერეჟკოვსკი, გიორგი ივანოვი, ანდრეი ბელი, მარინა ცვეტაევა, ვლადისლავ ხოდასევიჩი და სხვები. მაგრამ განსხვავებით ქართული გამოცდილებისგან, თანდათან რუსული ემიგრაციის მეორე, მესამე და მეოთხე ტალღა უკვე აყალიბებს ე. წ. „ჰიბრიდულ“ კულტურას, რომლის ტიპურ წარმომადგენლებად ვლადიმერ ნაბოკოვი, იოსებ ბროდსკი და სერგეი დოვლატოვი მიიჩნევიან. ქართული გამოცდილებიდან, ცხადია, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ემიგრაციაში წასული ქართველებიდან უმეტესობა არ იყო შემოქმედი. მათ მხოლოდ სამშობლოსგან იძულებითი დაშორებით გამოწვეული ემოცია აიძულებთ, მხატვრული ფორმებით გადმოსცენ საკუთარი განცდა. შესაბამისად, ესეც შეიძლება იყოს მიზეზი იმისა, რომ ქართული ემიგრანტული ლიტერატურაში ე. წ. „მესამე სივრცე“ არ არსებობს, ტრანსკულტურული მიგრანტული იდენტობა ვერ იქმნება და მხოლოდ და მხოლოდ ნოსტალგიური ნარატივია აქტუალური.

ამ პერიოდის ქართულ ემიგრანტული ლიტერატურის ძირითადი მახასიათებელი ნიშანია ერთგვარი იზოლაცია გარე სივრცისგან, რასაც, რასაკვირველია, თავისი ობიექტური საფუძვლები გააჩნია. თუ საბჭოთა საქართველოში ამას იწვევდა პოლიტიკური და იდეოლოგიური წნეხი, ემიგრაციაში ამის გამომწვევი მიზეზი არის იდენტობის დაკარგვის ეგზისტენციალური შიში, როცა ცალკეული ეთნიკური ჯგუფი თუ კულტურა თვითგადარჩენის რეფლექსიით იკეტება გარე სამყაროსგან საკუთარ თავში. ცნობილია, რომ როდესაც ერი გრძნობს, რომ მისი იდენტობის რომელიმე ნიშანს რაიმე გარეშე საფრთხე ემუქრება, სწორედ იმ

დისკურსებისა და თემების გაძლიერება ხდება კულტურული პოლიტიკის მეშვეობით, რომლებიც დომინანტური კულტურის ზეწოლით დისკრიმინირებულია. ამის ნათელსაყოფად კარგი მაგალითია გრიგოლ რობაქიძის შემოქმედება. მწერალი ემიგრაციაშიც იმავე თემატიკაზე და იმავე კონტექსტში აგრძელებს წერას, რაზედაც გასაბჭოების წლებში ქართულ სივრცეში წერდა, შეიძლება ითქვას აგრძელებს „გველის პერანგისეულ“ ხაზს. ემიგრაციაში მის მიერ შექმნილი რომანებში მხოლოდ ქართული გენისა და მითოსის მიმართ ჩანს ინტერესი: „მეგი“ (1932). „ქალღმერთის ძახილი“ (1934), „მცველნი გრაალისა“ (1937). თუ სადმე სიუჟეტურ თხრობაში ნაციონალური და სხვა კულტურის შეხვედრა ხდება, მწერლის მიზანდასახულება პირველის სიძლიერისა და უპირატესობის ჩვენებაა. ემიგრანტული კულტურის ჩაკეტილობის მეორე მიზეზი კი, შეიძლება იყოს ადაპტაციური კრიზისი, რომლის გავლაც ნებისმიერი ტიპის ემიგრანტებს უწევთ.

1920-1930-იანი წლების ქართველი ემიგრანტების შემოქმედების საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ამ შემოქმედთათვის ღირებულია მხოლოდ ნაციონალური წარსული, თითქოს აწმყოში მათ არსებობას აზრი არ აქვს. შესაბამისად, არსად ჩანს ის გარემო, რომელშიც აწმყოში უწევთ ცხოვრება, თუ ჩანს მხოლოდ ფონად - იმის წარმოსაჩენად, როგორი რთულია ამ გარემოში ცხოვრება მათთვის. უმეტესად არ ჩანს რაციონალური ანალიზი აწმყოში განვითარებული მოვლენებისა, რომელიც სამომავლო ცვლილებების საფუძველი შეიძლება გახდარიყო. ჩანს მხოლოდ წარსული და ოცნება მომავალზე, რომ ოდესმე შეძლონ საკუთარ სამშობლოში დაბრუნება. ამგვარი მიდგომები, მართალია, ემოციური თვალსაზრისით, შთამბეჭდავია მკითხველისთვის, მაგრამ ფაქტი, რომ ისინი არ ახდენენ ახალი გარემოს კულტურულ, სოციალურ ანალიზს თავის შემოქმედებაში და არც საკუთარი იდენტობის თავიდან კონსტრუირებას ახალი რეალობის გათვალისწინებით, ქართული ემიგრანტული ლიტერატურის აქტუალობას, ჩვენი აზრით, მნიშვნელოვნად ამცირებს.

ქართული ემიგრანტული ლიტერატურის ზოგადი ტენდენციებისგან განსხვავებული მიმართება აქვს ნაციონალური სივრცისადმი გივი მარგველაშვილს

თავის ავტობიოგრაფიულ რომანში „კაპიტანი ვაკუში“⁵⁹ მწერალი პიროვნული გამოცდილებისა და, ასევე, საკუთარი მამისა და სხვა საქართველოდან ემიგრირებული ადამიანების ცხოვრებაზე დაკვირვების საფუძველზე, სამშობლოსადმი დამოკიდებულების და ნაციონალური იდენტობის გააზრების განსხვავებულ მიდგომას გვთავაზობს. მისი პერსონაჟი არის ეპოქის იდეოლოგიებისაგან გაქცევის მცდელობის მქონე პიროვნება, რომელიც საკუთარ მეს რეალურად პოულობს ე. წ. „დიქსლენდურ“ თავისუფალ სამყაროში, სადაც ჯაზი და ბოჰემური ცხოვრების წესი პიროვნულ თავისუფლების გამოხატულებაა. ანუ მისი კულტურული ღირებულების არჩევანი ქმნის მისი იდენტობის ყველაზე ძლიერ მახასიათებელ ნიშანს და დანარჩენი, მათ შორის მისი ნაციონალური ღირებულებები, ამას ექვემდებარება. არ აქვს არსებითი მნიშვნელობა რომელ ნაციას მიეკუთვნები, მთავრია, გააცნობიერო, რა გსურს შენ. რომანის პერსონაჟის ცხოვრება სრულად გამოხატავს იმ კონცეფციას, რასაც ჰომი ბჰაბჰა უწოდებს ცხოვრებას „წარმოშობის ნარატივების მიღმა“, სადაც წინა პლანზე დგას ინდივიდის სუბიექტურობანი და ანალიზის საგანია სწორედ მისი აწმყოში, ე. წ. „საზღვრებს შორის“ სივრცეში, მიმდინარე ცხოვრების პროცესი, რომელიც წარმოშობს იდენტობის ახალ ნიშნებს. ამგვარი მიდგომებია ჩანს ასევე გიორგი პაპაშვილის წიგნში „ქვეყნა სადაც ყველაფერი შეიძლება მოხდეს“, სადაც ამერიკის შეერთებულ შტატებში ემიგრირებული ქართველის ახალ სოცოკულტურულ სივრცეში ადაპტაციის პროცესია აღწერილი. ამ ნაწარმოებში ნოსტალგიაზე მეტად ახალ გარემოში საკუთარი ადგილის ძიების პროცესია აქცენტირებული.

გივი მარგველაშვილს ზემოხსენებულ რომანში უაღრესად საინტერესოდ აქვს გააზრებული ნაციონალური პრობლემატიკა. მწერალს მიაჩნია, რომ, მართალია, „შენს

⁵⁹ გივი მარგველაშვილის შემთხვევა პარადოქსულია იმიტომ, რომ მან საბჭოთა სივრცეში შეძლო და მოახერხა ის, რაც, წესით, ემიგრანტ მწერლებს მეტად ხელეწიფებოდათ. მწერალი, შეიძლება ითქვას, რევერსული ემიგრანტი იყო საბჭოთა საქართველოში. იგი გახლავს ტიტე მარგველაშვილის, გერმანიაში მცხოვრები ქართველი ემიგრანტის ვაჟი. რომელიც 1946 წელს მოტყუებით გადაიყვანეს ბერლინის საბჭოთა საოკუპაციო ზონაში. მას თან ახლდა თავისი ვაჟი, გივი მარგველაშვილი. მამა-შვილი დააპატიმრეს და ზაქსენჰაუზენის „გასაბჭოებულ“ საკონცენტრაციო ბანაკში მოათავსეს. ტიტე მარგველაშვილი დახვრეტილ იქნა, ხოლო გივი მარგველაშვილი საქართველოში ჩამოიყვანეს და ნება დართეს თბილისში თავის ნათესავებთან ეცხოვრა. მთელი ამ ხნის განმავლობაში გივი მარგველაშვილი წერდა რომანებს, მოთხრობებსა და პიესებს გერმანულ ენაზე, თუმცა არც ერთი მისი ნაწარმოები არ დაბეჭდილა. მხოლოდ 80-იანი წლების ბოლოს, საბჭოთა კავშირში დაწყებული „პერესტროიკის“ შედეგად, მიეცა საშუალება — პირველად 40-ზე მეტი წლის შემდეგ — კვლავ დაბრუნებულიყო გერმანიის ფედერაციულ რესპუბლიკაში საცხოვრებლად.

სამკვიდროს იმდენად ვერასდროს მოსცილდები, რომ რომელიმე ბრიყვა იქაურობას არ მიგაკუთვნოს“, მაგრამ არსებობს სხვა არჩევანიც, კერძოდ, „ახალი ემიგრაცია, დიქსლენდში №17, 27, 37 გოგლიმოგლების მიერ გამოწვეული და ამიერიდან უკვე შეუქცევადი ხალხთა გადასახლების ამბავი“ (მარგველაშვილი 2005, 192). ხალხთა გადასახლება ხდება როგორც რეალურად, ასევე - ცნობიერებაში. შესაძლებელია, სამშობლოშიც ცხოვრობდე, მაგრამ „ლოდინის ციხე-კოშკში“ იყო ემიგრირებული. ეს პროცესი ქართული კულტურის გამოხატვის ალტერნატიული აღქმის პროცესის ასახვაა. ვაკუში უკვე ტრანსკულტურული სამყაროს პირმშოა, რომლის ღირებულებებსაც აღარ განსაზღვრავს ეთნიკურ/ნაციონალური იდენტობები. რომანი საყურადღებოა არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ნაციონალიზმსა და სამშობლოზე მსჯელობისას არ მიჰყვება ქართული ემიგრანტული ლიტერატურის ტრადიციულ ხაზს, არამედ იმიტომაც, რომ მოცემულია ანალიზი მთელი ქართული ემიგრაციული ცხოვრებისა საზღვარგარეთ, კერძოდ, გერმანიაში. საყურადღებოა, ასევე, კაპიტან ვაკუშისეული წაკითხვა გრიგოლ რობაქიძის „გველის პერანგისა“. როგორც ვიცით, გრიგოლ რობაქიძის რომანის „გველის პერანგი“ მთავრი პერსონაჟი არჩიბაღდ მეკეში ემიგრაციაში დაბადებული ქართველია. საყურადღებოა, რომ, როგორც წესი, ემიგრანტების მეორე თაობას, როცა აღარ არსებობს ენობრივი ბარიერი და სოციალური ადაპტაციაც მომხდარია, სამშობლოსადმი ემოციური დამოკიდებულება ბევრად შესუსტებული აქვს ხოლმე. თუმცა აღნიშნულ რომანში პირიქითაა. არჩიბაღდ მეკეშის ერთადერთი სურვილია მიაკვლიოს თავის ფესვებს და დაბრუნდეს სამშობლოში. მწერალს აღნიშნული რომანი დაწერილი აქვს 1926 წელს, ვიდრე რეალურად წავიდოდა ემიგრაციაში.

გასული საუკუნის დასაწყისში ქართველი კულტურის წარმომადგენლები გრძნობდნენ, რომ ახალი მსოფლიო გამოწვევების გამო, ქართულ საზოგადოებაში ნიჰილიზმი იკიდებდა ფეხს, ამიტომ ქმნიდნენ ჰიპერბოლიზებულ ნაციონალურ ღირებულებებს, რაც, ქვეყნის გადარჩენის ყველაზე ოპტიმალურ გზად მიაჩნდათ. მარგველაშვილის რომანის პერსონაჟი, ვაკუში კი ცდილობს, დროის ადეკვატურად წაიკითხოს აღნიშნული ტექსტი. იმისთვის რომ გადარჩეს და თავის მეგობარსაც დაანახოს ცხოვრების ალტერნატიული არჩევანი, არწმუნებს მეორე მსოფლიო ომის დროს ტყვედ ჩავარდნილ ქართველ ჯარისკაცს, ამირანს, საკუთარი არჩევანი ე. წ.

„დიქსლენდური“ სამყაროს სასარგებლოდ გააკეთოს, ანუ შექმნას საკუთარი იდენტობის ახალი კონსტრუქტი, სადაც არსებითი მნიშვნელობა არა ნაციონალობას, რელიგიას ან ენას მიენიჭება, რომელთა იდეოლოგიზება სახელმწიფოს ან კულტურული ელიტის საშუალებით შეიძლება პოლიტიკურ იარაღად იქცეს, არამედ ტრანსკულტურულ იდენტობას. ამის არგუმენტებისთვის კი რობაქიძის რომანს იშველიებს, რომელშიც საუბარია ტანსაცმლის გამოცვლის მნიშვნელობის შესახებ.

„მიუხედავად დანარჩენი ტექსტის სრულიად განსხვავებული დედააზრისა, ავტორი მკითხველს ურჩევდა, ყოველი ძველი უნიფორმისათვის ისე შეეხედათ, როგორც გველი უყურებს თავის პერანგს, რომელიც ეს–ეს არის გაიძრო: როგორც ნახმარსა და ამიერიდან უსარგებლო რამეს. ცხოვრებაო – ნათქვამი იყო დასკვნით ნაწილში, მხოლოდ ასეთნაირად (ე. ი. მხოლოდ ცივსისხლიანთა გულცივობით ძველი სამოსის მიმართ) შეძლება ავითანოთო. სწორედ ეს თეზისი სჭირდებოდა ამირანს. სწორედ ეს დააშორებდა ძველ ნაბადსა და ჩოხას. ამასთან ერთად, რობაქიძესთან ეს სიმბოლო საშუალებას იძლეოდა, ძველი „პერანგები“ უბრალოდ კი არ გადაეყარათ (უკუეგდოთ), არამედ შეენახათ ხელახლა გამოსაყენებლად. „ერთი სიტყვით, ტანისამოსს საკიდი გააჩნდა, ვინაიდან გველი, თუმცა იცვლის პერანგს, მაგრამ არსებითად ხომ იგივე რჩება, როგორც ღმერთმა (უფალმა, მამასახლისმა) შექმნა ისევ ისე მოხატული. ამიტომ აუცილებელი კი არ იყო, რომ ამირანი სამუდამოდ გამოთხოვებოდა კოლხეთის სულსა და გულს“ (მარგველაშვილი 2005, 130).

ცხადია, რომ ავტორის პოზიციას, სუბიექტმა ეპოქის გამოწვევების შესაბამისად, გადახედოს და კრიტიკულად შეაფასოს თავისი ისტორია; უკუაგდოს ის, რასაც მიიჩნევს, რომ მის განვითარებას აფერხებს და გაითავისოს ის, რაც თვითგადარჩენასა თუ თვითგანვითარებაში დაეხმარება.

1920-იანი წლების ქართულ ემიგრანტულ ნაციონალურ ნარატივებზე დაკვირვებისას შესაძლებელია მივიჩნიოთ, რომ კოლონიზაციისა და ტოტალიტარული რეჟიმების რთული ისტორიულ-პოლიტიკური გამოცდილების შედეგად ქართველ ემიგრანტებს თვითგადარჩენის და არსებობის ეგზისტენციალური შიში ემიგრაციაშიც მიჰყვებათ, ამდენად თითქოს ღირებულებების თვალსაზრისით მათთვის სასურველ, დასავლურ სივრცეშიც კი

ინკულტურაცია უჭირთ, რადგან ახალ გარემოსთან ადაპტაციას საკუთარი იდენტობის გაქრობის წინაპირობად მიიჩნევენ.

მიგრანტების ნაციონალური ნარატივი სპეციფიკური გამოცდილებაა ნაციის იდენტიფიკაციისათვის. ხშირად მიუთითებენ ქართველი კაცის სპეციფიკურ, განსაკუთრებით მგრძნობიარე დამოკიდებულებაზე სამშობლოს მიმართ, რომ ქართველ კაცს განსაკუთრებით უჭირს ნაციონალურ სივრცისგან მოწყვეტილად არსებობა. ემიგრანტულ ქართულ ლიტერატურას თუ გადავავლებთ თვალს, დავინახავთ, რომ მათ ნაწერებში ნაციონალურ თემატიკაზე მაღლა მნიშვნელობით არანაირი თემა არ დგას, რაც მცირე ერებისათვის, მართალია, გადარჩენისათვის მნიშვნელოვანი ფაქტორია, მაგრამ მეორე მხრივ, მწერლობის ღირებულების მნიშვნელობის თვალსაზრისით, ნაციონალურ კულტურას ერთგვარ შაბლონებში აქცევს, რაც მოგვიანებით საზოგადოებებზეც აისახება.

5.2. პოსტსაბჭოთა პერიოდის ქართული ემიგრანტული ლიტერატურა

ზოგადად, მიგრაციას, ხალხთა და კულტურათა მოძრაობას, ახასიათებს არა იმდენად სრულად კავშირის გაწყვეტა წარსულთან, არამედ მისი განახლება. კერძოდ, ნაციონალური და მიმღები კულტურის სინთეზის შედეგად წარმოიშობა კულტურათა და ღირებულებათა ახალი ფორმები, სიმბოლოები და ახალი შინაარსი. ეს კი გვაძლევს შესაძლებლობას მუდმივად მოვახდინოთ გლობალურ კონტექსტში საკუთარი თავისა და იდენტობების განახლება. გარე გლობალური სივრციდან საკუთარი თავისა და იდენტობისა და ნაციონალური კულტურის აღქმის საკითხი, ასევე თავს იჩენს პოსტსაბჭოური/პოსტკოლონიური პერიოდის ქართულ ლიტერატურულ ტექსტებშიც.

თანამედროვე ქართული ლიტერატურიდან გლობალურ სივრცეში იდენტიფიცირების პროცესის ანალიზისას ემიგრანტი მწერლებისა და ემიგრაციაში შექმნილ ტექსტების პარალელურად მართებულად მივიჩნევთ, განიხილოთ ის ტექსტებიც, რომლის პერსონაჟებიც გადიან ლოკალური ნაციონალური სივრციდან და კომუნიკაცია უწევთ ახალ, უცხო გარემოსა და კულტურასთან, სადაც სწორედ ორი კულტურის შეხვედრა და იდენტობათა შედარებაა აქცენტირებული. თანამედროვე ლიტერატურიდან ამ კონტექსტში განვიხილავთ ლაშა ბუღაძის

„ლიტერატურულ ექსპრეს“ (2010), ნესტან კვინიკაძის „ისპაჰანის ბუღბუღები“ (2004), მარი ბექაურის „მე, ბებია, რეი და ამერიკას“ (2012).

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ნაციონალურ იდენტობათა რეინტერპრეტაციისათვის და ახალი ნარატივის შექმნისთვის აუცილებელი პირობაა, არსებობდეს „უცხო“ მიმართ ინტერესი. ამგვარი ინტერესი შესაძლებლობას ქმნის ახალი პერსპექტივიდან მოხდეს შიდა ლოკალური გარემოს ანალიზი. უნდა ითქვას, რომ უცხო კულტურებისადმი ინტერესის ტენდენცია თანამედროვე ქართულ მწერლობაში ჩანს. თუმცა, როდესაც პერსონაჟი ნაციონალური სივრციდან გადის ახალ გარემოში, ამავდროულად, მძაფრად იჩენს თავს მარგინალიზებულობისა და პერიფერიულობის ტენდენციაც, რაც პერსონაჟებს კვლავ საკუთარ თავთან აბრუნებს, შიდა სივრცის პრობლემატიკაზე აფიქრებს და თითქმის მთლიანად გამორიცხვას ახალი გარემოს ანალიზს და მასში საკუთარი ადგილის რაციონალურ ძიებას. მაგალითისთვის, ლაშა ბუღაძის რომანის „ლიტერატურული ექსპრესი“ პერსონაჟი საერთაშორისო პროექტ პენ-მარათონში იღებს მონაწილეობას და ლიტერატურული ექსპრესით მოგზაურობს. მულტინაციონალურ გარემოში მისი ნაციონალური თვითაღქმა შემდეგგვარია:

„როგორც აღმოჩნდა, მხოლოდ ჩვენ, ქართველები ვიყავით დათრგუნულები. სხვები იცინოდნენ, ხმამაღლა ლაპარაკობდნენ, რაღაცას გაჰყვიროდნენ, სვამდნენ და ენერგიულად ენთუზიაზმით ეცნობოდნენ ერთმანეთს. [...] რა საწყლები ვართ ქართველები, ყველა მხრიდან ხიფათს ველით და ამიტომ წინასწარ ვიბღვირებით, თავს ვიცავთ. მე და ზვიადი თბილისური პროდუქტები ვიყავით, უცნობი ადამიანების გვეშინოდა და პირქუში გამომეტყველებით ვათვალიერებდით უცნობებს“ (ბუღაძე 2010, 42–43).

მარი ბექაურის რომანის „მე ბებია რეი და ამერიკა“ პერსონაჟს ოცნებად აქვს ქცეული, წავიდეს ამერიკაში. ეს ქვეყანა მისთვის თავისუფლებისა და მარტოობის სიმბოლოა. სურვილი იმდენად მძაფრია, რომ ჩუმად ტოვებს ახლადშექმნილ ოჯახს და მიემგზავრება, მაგრამ იქ ჩასული აღმოაჩენს, რომ აქაც ყოველგვარი მიზნისა და ფუნქციის გარეშე რჩება: „შენ აქ ყველას ფეხებზე ჰკიდიახარ ... ეს არაა შენი სახლი, შენი სახლი ის არის, სადაც დაიბადე, სადაც ის ადმიანები ცხოვრობენ რომლებსაც უყვარხარ“ - ეუბნება პერსონაჟს ამერიკელი ბარმენი და ურჩევს, სამშობლოში დაბრუნდეს. ჰოლანდიური სივრცისგან სრულიად იზოლირებული ჩაკეტილი

სივრცე აქვთ ქართველ მიგრანტებს ნესტან კვინიკაძის რომანში „ისპაჰანის ბულბულები“. ამ რომანის პერსონაჟებიც მოგზაურობენ ქვეყნიდან ქვეყანაში, მაგრამ იდენტიფიცირებას ვერ ახერხებენ ვერცერთ კულტურულ სივრცესთან.

უნდა ითქვას, რომ ამავე ტენდენციების მატარებელია თანამედროვე ქართველი ემიგრანტი მწერლების შემოქმედებაც. მათ მიერ ემიგრაციაში შექმნილ ტექსტებში მხოლოდ ქართული ნაციონალური სივრცის პრობლემებია აქცენტირებული. ეს ტექსტები ძირითადად ეხება 1990–იანი წლების სამოქალაქო ომის ტრავმებს მაგალითად, ელენე (პეპი) ბოჭორიშვილის „ოპერა“ (2010). ხშირად პერსონაჟები უბრუნდებიან წარსულს და ცდილობენ იმის ანალიზს, რატომ გვიჭირს საბჭოური ტრავმების და აზროვნებისგან თავის დაღწევა (ზაზა ბურჭულაძის „ტურისტის საუზმე“ (2016). ამ თვალსაზრისით, თანამედროვე ქართული ემიგრანტული მწერლობის დიდი ნაწილი მე–20 საუკუნის დასაწყისის ქართული ემიგრაციის კულტურული იდენტობის მოდელს მიჰყვება, რომელშიც ნოსტალგია დაუძლეველია და წარსულისგან გათავისუფლება ვერ ხერხდება, შესაბამისად, არ ისმება გლობალურ სივრცეში საკუთარი თავის გამოცალკეების და თვითიდენტიფიკაციის საკითხები ევროპულ სივრცესთან მიმართებით⁶⁰.

გამონაკლისის სახით, განსხვავებული მიმართება ჩანს გერმანიაში მცხოვრებ ქართველი ემიგრანტი მწერლის ნინო ხარატიშვილის შემოქმედებაში. მისი რომანის „ჩემი საყვარელი ორეული“ (2015) პერსონაჟები გერმანელები არიან. რომანი ჩვენთვის საინტერესოა იმიტომ, რომ სიუჟეტში ერთ იერარქიულ დონეზე შემოდის ევროპული და ქართული სივრცე, მიუხედავად იმისა, რომ რომანის ქართველი პერსონაჟები აფხაზეთის ომგამოვლილნი და პირადი ტრავმებითა და ტკივილით სავსენი არიან, მათ იდენტობასა და ბედზე არ არის მიბმული ნაციონალური პრობლემატიკა, მათი ტკივილი გააზრებულია როგორც პერსონაჟების ინდივიდუალური გამოცდილება, რომელსაც ქვეყნის ეგზისტენციალურ პრობლემებთან საერთო არაფერი აქვს. ეს პირადი ტკივილი აკავშირებს გერმანელ და

⁶⁰ რუსულ სივრცეში ემიგრირებულ ქართველ მწერალთა შემოქმედება განხილული აქვს ელენე ჩხაიძეს წერილში „Грузинские“ писатели–мигранты в русской литературе постсоветского периода: перелом и продолжение традиции (Чхаидзе 2015 227–233). ა. ებანოძის, უ.ხაბიბულინისა და გ. გუცკოს შემოქმედების ანალიზის საფუძველზე, ავტორი ასკვნის, რომ ისინი საკუთარი შემოქმედებით ქმნიან ტრანსკულტურას (განსხვავებით დასავლურ სივრცეში ემიგრირებულ მწერალთაგან, გამონაკლისი ამ შემთხვევაში ნინო ხარატიშვილის შემოქმედებაა)

ქართველ პერსონაჟებს ერთმანეთთან. მათ ურთიერთობაში სუბორდინაციული ბარიერები არ იგრძნობა. არ არის პერიფერიულობის კომპლექსებით დამძიმებული ურთიერთობები. გერმანელი პერსონაჟისთვის პირადი ტკივილისა და გამოცდილების გამო ხდება ნაცნობი და მშობლიური ქართული სივრცე, შესაბამისად, ამ სივრცეს ირჩევს სამომავლოდ საცხოვრებლად. რომანი „მერვე სიცოცხლე“ მთლიანად ნაციონალური საბჭოთა წარსულის გააზრების პროცესს ეძღვნება, მოგვითხრობს ერთი ოჯახის ისტორიას მეოცე საუკუნის დასაწყისიდან თანამედროვე, ვარდების რევოლუციის შემდგომ პერიოდამდე. მწერალი ერთი ოჯახის რამდენიმე თაობის წარმომადგენელთა ცხოვრების ისტორიების აღწერით გვიჩვენებს, როგორ უნებლიედ ხდებიან ადამიანები დროის მსხვერპლნი, რამდენად დიდია ის ტრავმა, რომელიც მათ არაცნობიერშია დაგროვილი, რამდენად ართულებს სწორედ ეს ტრავმულობა ქართველი ადმიანისთვის საკუთარ წარსულთან შეხებას, მის გახსენებას, მით უმეტეს - გაცნობიერებას. მწერალი გვთავაზობს სწორედ იმ გამოცდილების ანალიზს, თუ როგორი გზის გავლა უწევს ადამიანს იმისთვის, რომ დაძლიოს საკუთარი წარსული, გაანალიზოს ის და ხელახლა განსაზღვროს საკუთარი იდენტობა თანამედროვე სამყაროში. ლევან ცაგარელის მოსაზრებით, აღნიშნულ რომანში პირველად ხორციელდება ქართული იდენტობის ხატების სრული დეკონსტრუქცია იდეოლოგიური მექანიზმების გამოვლენით. ამ პროცესში სიუჟეტის მეშვეობით თვითიდენტიფიკაციურ სახე/ხატებიდან ე.წ ჩახშობილი "სხვა" ცოდნის დიკურსებისა და თემატიკის აქტუალიზება ხდება. (Tsagareli, 2018)

ცხადია, რომ თანამედროვე დასავლური კულტურის და, მათ შორის, მწერლობის მოთხოვნა სხვა კულტურებისადმი არის, შეძლონ აწყო დროზე ფოკუსირება და ახალი იდენტობების აგება გლობალური და ლოკალური ცვლილებების კონტექსტში - სადაც აქამდე ისტორიიდან მარგინალიზებული თემები და ხასიათები შეძლებენ გლობალური ნარატივის სუბიექტებად ქცევას. თანამედროვე ქართული ლიტერატურული ტექსტების ანალიზით ცხადი ხდება, რომ მწერლობა ცდილობს, დაძლიოს პერიფერიულობის ბარიერი და შეძლოს დასავლურ კულტურულ სივრცეში თავის დამკვიდრება. ლიტერატურულ ტექსტებში ნაციონალური და პიროვნული იდენტობების მხატვრული ასახვის ფორმები და შინაარსი ერთდროულად თავსდება როგორც პოსტმოდერნისტულ, ისე

პოსტკოლონიურ დისკურსში. თუმცა იმის გათვალისწინებით, რომ ტექსტების უდიდესი ნაწილი კვლავ წარსული გამოცდილების ანალიზს, საბჭოთა/კოლონიური და დამოუკიდებლობის შემდგომი (სამოქალაქო და ოკუპაციური ომების) ტრავმების რეფლექსიას ახდენს, მიაჩნიათ იმას, რომ თანამედროვე ქართულ სამწერლობო ნარატივში ახალი ნაციონალური იდენტობების ძიება კვლავ კრიზისულ ტრანზიტულობის პერიოდს გადის და ჯერ დაუსრულებელი პროცესია.

VI თავი. განსხვავებული კულტურული იდენტობის მქონე

კოლონიზატორთა სახე-ხატების რეპრეზენტაცია ქართულ

მწერლობაში

თუ ედვარდ საიდის მიერ ორიენტალიზმი განიხილება, როგორც დასავლურ მაღალ კულტურასა და აკადემიურ სფეროებში დამკვიდრებული პრაქტიკა, ანდრე გინგრიჩის მიერ დამუშავებული „სასაზღვრო ორიენტალიზმის“ კონცეფცია სოციალურ ცხოვრებაში, ფოლკლორსა და პოპკულტურაში დამკვიდრებული მუსულმანის სტერეოტიპულ იმიჯებს იკვლევს. საიდის მსგავსად, ანდრე გინგრიჩიც „სასაზღვრო ორიენტალიზმის“ მთავარ მაფორმირებლად პოლიტიკურ ინტერესებს მიიჩნევს. ავსტრიულ გამოცდილებაზე დაკვირვებით სტატიაში „ორიენტალიზმის სასაზღვრო მითები“ გინგრიჩი ასკვნის, რომ ავსტრიელებს ისტორიული პროცესების შედეგად ჩამოყალიბებული ჰქონდათ ორმაგი - საშინაო და საგარეო მიმართება მუსულმანური იდენტობის მქონე პირებთან ურთიერთობისას და ამგვარი დამოკიდებულებების საკითხი, ამავდროულად, პოლიტიკურ საკითხს წარმოადგენდა (Gingrich 1998, 100). ავტორი ავსტრიის გამოცდილების ანალიზით, ასევე, მიიჩნევს, რომ მუსულმანურ სამყაროსთან დამოკიდებულება პოლიტიკური კონტექსტისა და მიხედვით იცვლებოდა. კერძოდ, სტატიაში „ახლო საზღვარი: ორიენტალიზმის მითების სტრუქტურული ანალიზი“ (2015) გინგრიჩი განმარტავს, რომ მუსულმანური კულტურის აღქმა მიბმულია პოლიტიკურ რეალობას, თუ მუსლიმები იბრძოდნენ ავსტრიული სახელმწიფოებრივი მიზნებისთვის, ისინი ე. წ. „კარგი“ მუსლიმები გახლდნენ, ხოლო ის, ვინც ამ პროცესში არ იღებდა მონაწილეობას ან საწინააღმდეგო მხარეს იბრძოდა - „ცუდი“ მუსლიმები. ამასთანავე, გინგრიჩის მიხედვით, განსხვავებით საიდის ორიენტალიზმის თეორიაში გამოყოფილი კოლონიზატორისა და კოლონიზებულის მასკულინურ/ფემინური ოპოზიციების სახით წარმოდგენისა, სასაზღვრო ორიენტალიზმი მხოლოდ მასკულინური იდენტობების მქონეთა (როგორც კოლონიზებული ასევე კოლონიზატორის) ურთიერთობის პროცესი გახლავთ.

ამ კუთხით საინტერესოა, როგორ ახდენს ქართული მწერლობა იმ მუსულმანის რეცეფციას, რომელიც პოლიტიკურ ძალაუფლებას არ ფლობს, ანუ არ აქვს კოლონიზატორის ფუნქცია, და როგორ არიან წარმოდგენილი ის მუსულმანები, რომელთა სახელმწიფოსაც კოლონიზატორი ქვეყნის როლი და ფუნქცია ჰქონდა. ამისდა მიხედვით, ქართულ სამწერლო ნარატივში შეიძლება გამოვყოთ მუსულმანის ორგვარი აღქმა: კოლონიზაციის შედეგად ეთნიკურად ქართველ გამუსულმანებულ მოსახლეობაში გამოიყოფა არასიმილირებული ქართველი მუსულმანი (საქართველოს ტერიტორიის შიგნით მცხოვრები ეთნიკურად ქართველი მუსულმანი თემი) და ასიმილირებული ქართველი მუსულმანი (ასეთი მოსახლეობა ძირითადად ისტორიულ საქართველოს, ხოლო ამჟამად თურქეთის, აზერბაიჯანისა და ირანის ტერიტორიაზე ცხოვრობს, ასევე, ამავე ჯგუფში მოვიაზრებთ საბჭოთა პოლიტიკის შედეგად იძულებით გადასახლებულ მესხ მოსახლეობას); ხოლო ეთნიკურად არაქართველი მუსულმანების აღქმისას, შეიძლება გამოვყოთ, მუსულმანი, რომელიც წარმოადგენს კოლონიზატორ ან ყოფილ კოლონიზატორ ეთნოსს. ესენია, ძირითადად, სპარსელები, ოსმალები და ის მუსულმანები, რომლებიც წარმოადგენენ არაიმპერიულ, მუსულმანურ მცირე ეთნოსებს. ესენი არიან, ძირითადად, კავკასიაში მცხოვრებლები - ჩეჩნები ინგუშები, ლეკები, ჩერქეზები და სხვა.

წარმოდგენილ განსხვავებულ მუსულმანურ ჯგუფებთან ქართული სოციალური ცნობიერების მიმართება, რომელიც ამა თუ იმ ფორმით წარმოდგენილია ქართულ სამწერლო ტრადიციაში, ჩვენი დაკვირვებით, შესაძლებლობას გვაძლევს მივიჩნიოთ, რომ ქართველებისათვის ამ სივრცისა და საზოგადოებისადმი აღქმა განპირობებული გახლდათ მუდმივი კოლონიზაციის შედეგად წარმოშობილი ეგზისტენციალური შიშით, რომ პოლიტიკური კოლონიზაციის გამო მათ მოუწევდათ საკუთარ იდენტობაზე უარის თქმა.⁶¹

⁶¹ ისტორიულად ქართული სახელმწიფოებრივი იდენტიფიცირება მუსულმანურ სივრცესთან გამიჯვნის პირობებში მიმდინარეობდა და ფუნდებოდა როგორც ორთოდოქსული კულტურის მქონე ერი. მუსულმანური სივრცე, კულტურა და საზოგადოება აღიქმებოდა და განიხილებოდა როგორც მტერი, მტრულად განწყობილი და საფრთხის შემცველი სივრცე ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა აკაკი წერეთელს მოთხრობა „ბაში აჩუკის“ პერსონაჟი აბდუშაჰილი, რომელიც, მართალია, ღირსეულ საქციელს ავლენს, მაგრამ ავტორი ვერ იმეტებს ღირსეული პიროვნული თვისებები კოლონიზატორი ძალის წარმომადგენელს მიაკუთვნოს და საბოლოოდ, აღმოჩნდება, რომ იგი ქართველია.

მეოცე საუკუნის დასაწყისში, როდესაც ქართული კულტურის წინაშე აქტიურად დაისვა საკითხი ქართული ნაციონალური იდენტობის ხელახლა განსაზღვრის შესახებ, აღმოსავლური/ისლამური სივრცე ქართველ შემოქმედთა დიდი ნაწილის მიერ მთლიანად უარყოფილი გახლდათ იმ თვალსაზრისით, რომ ისინი ქართული კულტურის მაიდენტიფიცირებელ ნაციონალურ მახასიათებლებს ვერ ხედავენ აღმოსავლეთში ან ნეგატიურ მიმართებას ამჟღავნებენ მთლიანად აზიური სივრცის მიმართ. გიორგი ლეონიძე კონკრეტულად განმარტავს მიზეზებს, თუ რატომ არ ეთვისება ქართულ იდენტობას აღმოსავლური კულტურა. მისი აზრით, მისტიციზმი არათავსებადია ქართულ ნაციონალურ იდენტობასთან: „ჩვენ არ გვიყვარდა აღმოსავლეთის მისტიციზმი და მის ბუნდოვანებას ნათელ სიმღერებით ვეგებებოდით“ (ლეონიძე „ჩაბნელებული არმაზი“, 1917). ტრადიციულად, კოლონიური დისკურსი დაფუძნებულია ძირითადად რასობრივ და გენდერულ დიფერენციაციაზე, რომელიც ქმნის რასობრივი და სქესობრივი სტრატეგიული ცოდნის კოორდინატებს (Bhabha 2003,73). ქართულ გამოცდილებაში კი მუსულმან კოლონიზატორ იმპერიებთან კოლონიური დისკურსისა და სტერეოტიპების მაფორმირებელი მკვეთრად გამოხატული დომინანტი ინდიკატორი რელიგია გახლავთ. შესაბამისად, ქართველებისთვის სწორედ რელიგიური იდენტობის დაცვა იყო ის ფუნდამენტური საფუძველი, რომელიც სახელმწიფოებრივ მნიშვნელობას იძენდა ცნობიერების ფორმირების პროცესში. რისი დადასტურებაცაა ის ფაქტი, რომ მუსულმანურ იმპერიებთან ქართულ სახელმწიფოს და ქართულ საზოგადოებას მრავალსაუკუნოვანი ურთიერთობის მიუხედავად, რის შედეგადაც სასაზღვრო რეგიონებში ეთნიკურად ქართველი მოსახლეობის გამუსლიმანებაც მოხდა, ქართულ მწერლობაში ძნელად თუ მოიძებნება ტექსტი, რომლის პერსონაჟიც მუსულმანია, ან გამუსლიმანებული ქართველია.⁶² ეს ჩვენი დაკვირვებით, ცხადად მიუთითებს, რომ ქართველთა სოციალურ/პოლიტიკურ/კულტურულ ცნობიერებაში კვლავაც ძლიერია

⁶² თუმცა ისტორიაში ამგვარი ფაქტები, ცხადია, არსებობს. მაგალითად, მემედ აბაშიძე ქართველი მუსლიმანი XX საუკუნის დასაწყისში მცხოვრები საზოგადო მოღვაწე. იგი აქტიურად იბრძოდა მუსლიმან ქართველებთან ერთად ქვეყნის თავისუფლებისათვის, რის გამოც დააპატიმრეს და გადაასახლეს. 1917 წელს დაბრუნდა ბათუმში. ხელმძღვანელობდა ქართველ მუსლიმანთა საქველმოქმედო საზოგადოებას. 1918 წელს პროტესტით შეხვდა აჭარაში შემოსულ თურქებს, რისთვისაც დააპატიმრეს და ტრაპიზონის ციხეში ჩასვეს. საპატიმროდან გაიქცა, ჩამოვიდა თბილისში და სათავეში ჩაუდგა „სამუსლიმანო საქართველოს განმათავისუფლებელ კომიტეტს“.

კოლონიზაციის ხანგრძლივი პროცესით განპირობებული ეგზისტენციალური შიშის განცდა. მიუხედავად იმისა, რომ ყოფით ცხოვრებაში ყოველთვის ნაციონალური სიამაყის გრძნობით და სენტიმენტებით იხსენებენ, მაგალითად, ფერეიდნელ, ირანში მცხოვრებ ქართველებს, თურქეთის ტერიტორიაზე მცხოვრებ ასიმილირებულ ქართველებს, რომელთა ძველი თაობების ხსოვნაში ჯერ კიდევ ცოცხლობს მათი ისტორიული სამშობლოს ხსოვნა, ასევე, გამოხატავენ კეთილგანწყობას ისტორიული ჰერეთის და დღევანდელი აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე მცხოვრებ ინგილოთა მიმართ, იმის გამო, თუ რაოდენ რთულია კულტურულად და რელიგიურად განსხვავებულ ქვეყნის შიგნით რწმენის და იმ ღირებულებების შენარჩუნება, რაც მათ ეთნიკურად თავს კვლავ საქართველოს ნაწილად აგრძნობინებს, ქართულ მწერლობაში არ არსებობს მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანი მხატვრული ღირებულების მქონე ტექსტი, რომელიც მსგავს გარემოში მცხოვრებ პერსონაჟს თავისი შემოქმედების მასალად გაიხდიდა და მათ ცხოვრებასა და ცნობიერების ფორმირებაზე დაკვირვებას მოახდენდა.⁶³ გარდა ეგზისტენციალური შიშისა, შეიძლება, ასევე, ვივარაუდოთ, რომ ქართულ სივრცეში მწერლობის მხრიდან ერთგვარი პოლიტიკური კონიუნქტურის გათვალისწინებაც ხდება, რომ მსგავსი თემების მიმართ ინტერესმა მეზობელ სახელმწიფოებში ან საზოგადოებებში გარკვეული (კვლავ იმპერიალისტური) განწყობების პროვოცირება არ გამოიწვიოს. ამგვარი პოლიტიკური კონიუნქტურის დაფუძნება საბჭოთა კავშირის პოლიტიკური მიზანიც გახლდათ, რომ განსხვავებული რელიგიური იდენტობის პირების მიმართ ერთგვარი შიში შენარჩუნებული ყოფილიყო ქართველთა ცნობიერებაში და მუდმივად მათგან გამიჯვნის პროცესში მომხდარიყო თვითიდენტიფიკაცია. ეს კარგად ჩანს ფრიდონ ხალვაშის მოთხრობაში „შეუძლია თუ არა მუსლიმანს იყოს ქართველი.“ ამ ნაწარმოების მიხედვით, მწერალი აჩვენებს, რომ სინამდვილეში შიდა ფსიქოლოგიური ბარიერები პერსონალური კომუნიკაციის პროცესში განსხვავებული

⁶³ამ მხრივ გამონაკლისია გიორგი სააკაძის შემთხვევა, რომელიც ქართულ მწერლობაში აქტიურად დამუშავებული სახეა და მხატვრულ ტექსტებში მისი წარმოდგენა სოციალურ ეროვნულ ცნობიერებისა და საქართველოს ერთიანობისათვის ბრძოლის სტერეოტიპულ სახეს წარმოადგენს, თუმცა მისი რეპრეზენტაცია სტალინურ კულტურულ პოლიტიკას უკავშირდება და კოლონიური დიკურსის შედეგად ფორმირებულ ამბივალენტურ სტერეოტიპებს ეფუძნება. ამ ნარატივების მიხედვით სააკაძის პიროვნების მიმართ დამოკიდებულება ამბივალენტურია რადგან მან რწმენა შეიცვალა, თუმცა ის მსხვერპლი, რაც გაიღო ქართული სახელმწიფოებრიობისთვის შვილის სიცოცხლით, ქართულ ნარატივებში მის მიმართ პოზიტიურ სახეს აყალიბებს.

თურქეთში მცხოვრები მუჰაჯირების შთამომავლებსა და ქართველებს შორის არ არსებობს. თუმცა ბარიერებს ქმნის სახელმწიფო პოლიტიკა - როგორც საბჭოური ასევე თურქულიც, რომელიც მიზანმიმართულად ცდილობდა კომუნიკაცია და დაახლოება არ მომხდარიყო.

ამგვარმა პოლიტიკამ კი, შედეგად, ქართულ გამოცდილებაში აღმოსავლეთის მარგინალიზაცია გამოიწვია. ამ თვალსაზრისით, ქართული ლიტერატურა, შეიძლება ითქვას, მიჰყვება ედვარდ საიდის კონცეფციას:

„უდავო ფაქტია, რომ ორიენტალისტის, ისევე როგორც ნებისმიერი დასავლეთევროპელის, ვისაც აღმოსავლეთთან ურთიერთობის გამოცდილება ჰქონდა, ლექსიკა და წარმოდგენები მუსულმანურ კულტურაზე გახლდათ წინასწარმოცემული წარმოდგენებით განსაზღვრული და შესაბამისად - ლიმიტირებული⁶⁴ (Said, 1979, 61).

რაც შეეხება ქართველთა მიმართებას იმ მუსულმან ეთნოსებთან, რომელთაც არ ჰქონდათ კოლონიზატორის ფუნქცია, ესენი არიან, ძირითადად, ჩრდილოკავკასიელი ტომები. ისინი ქართულ მწერლობაში გაცილებით ინტენსიურად არიან წარმოდგენილი. ვფიქრობთ, გინგრიჩის სასაზღვრო ორიენტალიზმის კონცეფცია კარგად ერგება ქართველების მიერ გამჟღავნებულ დამოკიდებულებას იმ მუსულმანურ ეთნოსებთან რომლებიც კოლონიზატორ იმპერიებს არ წარმოადგენდნენ. ასეთი პერსონაჟები განსაკუთრებით ხშირად შემოჰყავს სიუჟეტურ თხრობაში მე-19 საუკუნის ქართველ პოეტსა და მწერალს ვაჟა-ფშაველას. მის პოემებში როგორიცაა „სტუმარ მასპინძელი“, „ალუდა ქეთელაური“,⁶⁵ მიუხედავად

⁶⁴ ამ პროცესს ჰომი ბჰაბჰა ასევე ახასიათებს ტერმინით „ნარატივების ეკონომიურობა“.

⁶⁵ მუსულმანი პერსონაჟები, მართალია, წარმოდგენილია როგორც მტრული ეთნოსები, რომლებთანაც ქართველებს მუდმივი შუღლი და მტრობა აქვთ და უარყოფითი ეპითეტებიც გამოყენებულია მათ დასახასიათებლად. მიუხედავად ამისა, თვით მოსისხლე მტერიც კი ფასდება მისი პიროვნული ღირსებებისა და მიხედვით, თუ მტერი გამოვლენს ვაჟკაცობას, უშიშრობას, ღირსეულ საქციელს როგორც ქართველში, ასევე, მუსლიმ თემში ეს პატივისცემასა და სიმპათიას აღძრავს. მაგალითად, პოემაში „ალუდა ქეთელაური“ მომაცვდავი ქისტი თავის იარაღს აჩუქებს მკვლელს, ქართველს, რადგან მასში ვაჟკაცური და უშიშარი თვისებებს დაინახავს. „ახლა შენ გქონდეს რჯულმადლო ხელს არ ჩავარდეს სხვისასა.“ რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, ქისტის ეს საქციელი ქართველი პერსონაჟის ცნობიერების ცვლილებას იწვევს და ის სულ სხვა, უფრო მაღალ ეთიკურ ღირებულებით სტადიაზე აჰყავს; რაც მიანიშნებს იმას, რომ პოლიტიკურად თავისუფალ სივრცეში ქართულ კულტურას არ აქვს იერარქიზებული და დომინაციური მიმართება მუსულმანურ კულტურასთან, პირიქით, მუსლიმანური კულტურა პოზიტიური ნიშნით ავითარებს ქართულ ცნობიერებას. ამ კუთხით, საინტერესოა პოემა „სტუმარ-მასპინძელი“, რომლის ქისტი პერსონაჟი ჯოყოლა ქართველ, მის პირად მოსისხლე მტერს დაიფარავს თავისი თემის აგრესიისგან, მიუხედავად

იმისა, რომ მუსულმან და ქრისტიან ეთნოსებს ერთმანეთში მუდამ მტრობა და ქიშპობა აქვთ და ერთმანეთის მიმართ უარყოფითი ეპითეტებსაც იყენებენ („ურჯულო“ „რჯულძალი“ და სხვა) უფრო მეტად ამ ურთიერთობებს აყალიბებს არა სახელმწიფოებრივი ან იდეოლოგიური და რელიგიური ინტერესები, არამედ ზოგადჰუმანური პრინციპები. აქ მტერს მხოლოდ და მხოლოდ მისი პიროვნული თვისებებით აფასებენ. უმთავრესია ღირსება და ვაჟკაცობა და არა მისი ეთნიკური ან რელიგიური კუთვნილება.

თუ მე-18 საუკუნემდე ქართველებს მხოლოდ მუსულმანურ კოლონიზატორ იმპერიებთან უწევდათ ურთიერთობა და მათგან თავდაცვის გზების ძიება, რუსეთის მიერ საქართველოს კოლონიზაციამ ქართველთა ცნობიერებაში გაჩენილი ორმაგობის განცდა კიდევ უფრო ამბივალენტური გახდა. ქართულ საზოგადოებას თვითიდენტიფიცირება და გარკვეული მიმართებების ჩამოყალიბება მოუხდა კულტურული იდენტობის თვალსაზრით. სრულიად განსხვავებულ კოლონიზატორ იმპერიებთან. ერთი მხრივ, ირანისა და ოსმალეთის იმპერიებთან (ამ თვალსაზრისით, ეს ორი იმპერია შეიძლება ერთ კონტექსტში განვიხილოთ, როგორც მუსულმანური იდენტობისა და კულტურის ტიპის მქონე იმპერია) და მეორე მხრივ, რუსეთის იმპერიის მიმართ. მართალია, რუსეთი იყო ერთმორწმუნე და კულტურული იდენტობის თვალსაზრისით. მეტი საერთო ჰქონდათ ქართველებს მასთან, მაგრამ ისიც ცხადი იყო, რომ მათი იმპერიალისტურ/კოლონიური პოლიტიკა ისეთივე საფრთხეებს უქმნიდა ქართულ სახელმწიფოებრიობას, ქართულ კულტურას და იდენტობას, როგორსაც მუსულმანური იმპერიების პოლიტიკა - ეს საფრთხე, ორივე შემთხვევაში, უპირველესად, იდენტობის დაკარგვას უკავშირდებოდა.

როგორც ზემოთ მივუთითეთ, რუსეთის იმპერიის იდეოლოგიური პოლიტიკა გულისხმობდა, შეექმნა დასავლური ღირებულებების საპირწონე ახალი ე. წ. „ევრაზიული“ ტიპის იდეოლოგია და ნარატივი. ამდენად მის პოლიტიკურ ინტერესებში შედიოდა არა დეკლარირებული მიზნების განხორციელება, დაეცვა საქართველო მუსლიმანური იმპერიებისგან, არამედ მოეხდინა კავკასიის ორიენტალიზაცია შეექმნა თავისი „აღმოსავლეთი“ და ამით თავისი ძლიერებისა და

იმისა, რომ იცის, ის მტერია, საკუთარ პოზიციას შემდეგგვარად გამოხატავს „ჯერ სტუმარია ეგ ჩემი, თუნდ ზღვა ემართოს სისხლისა, მითაც მე ვერ ვუღალატებ“.

მისიის დემონსტრირება მოეხდინა. ამგვარი პოლიტიკის შედეგად, ცხადია, საქართველოს, როგორც ევროპისა და აზიის მიჯნაზე მდებარე განაპირა ქრისტიანული სამყაროს ჯგებირის ფუნქცია თავისთავად რუსეთის იმპერიამ შეიძინა და საქართველო, გლობალურ კონტექსტში, ფაქტობრივად, უფუნქციოდ მყოფი რუსეთის მიერ ორიენტალიზებულ ქვეყნად იქცა.

ამავე ეტაპიდან ქართული ნაციონალური ცნობიერება და იდენტობა კიდევ უფრო ამბივალენტურ ხასიათს ავლენს. მართალია, კულტურული და რელიგიური იდენტობის თვალსაზრისით, რუსი და ქართველი ხალხები საერთო ღირებულებებს იზიარებდნენ, მაგრამ კულტურული კავშირები თავისთავად განპირობებული იყო პოლიტიკური ფაქტორებით. არ არსებობდა ცალსახა პასუხები სოციუმის შიგნით რუსეთის იმპერიასთან დაკავშირებით - მტერი იყო ის თუ მეგობარი, რომელმაც მუსულმანური ექსპანსიისგან გადაარჩინა ქართველი საზოგადოება და ქართული სახელმწიფო. ასევე არ არსებობს ცალსახა პასუხი, რამდენად შეიძლებოდა რუსული კოლონიზაციის წინააღმდეგ ბრძოლისას მეგობარ სახელმწიფოდ მოაზრებულიყო ქართველთათვის ისტორიული მტერი, ოსმალეთის იმპერია. ნიშანდობლივია, რომ 1804 წელს რუსეთის იმპერიის წინააღმდეგ მოწყობილ მთიულეთის აჯანყებაში ქართველი ბატონიშვილები დაუკავშირდნენ ოსმალეთის იმპერიას და მათგან მხარდაჭერის იმედიც მიიღეს. ბატონიშვილების სტრატეგია გულისხმობდა, მეტოქე იმპერიები დაეპირისპირებინა ერთმანეთისათვის, თუმცა რამდენად მართებული იყო ეს სტრატეგია, თანამედროვე ეტაპისთვისაც არ შეგვიძლია ჯეროვნად შევაფასოთ, რადგან აღნიშნული აჯანყება დამარცხდა და ეს პოლიტიკური პროექტი ვერ განხორციელდა. სავარაუდოდ, აქედან იღებს სათავეს ქართულ სოციალურ სივრცეში გავრცელებული შაბლონური/სტერეოტიპული ფრაზა, რომ სოციალურ ცხოვრებაში „თათარი გაცილებით სანდოა და არ გიღალატებს,“ რითაც ხდება ხაზგასმა იმისა, რომ ერთმორწმუნე ქვეყნის დაცვის საბაბით ქვეყნაში მოსულმა რუსეთის იმპერიამ მოატყუა და უღალატა ქართველ ერს. თავისთავად სიტყვა „თათარიც“ ქართულ სინამდვილეში დამამცირებელი, უარყოფითი კონოტაციის მქონე სახელდებაა და გამოიყენება, ზოგადად, მუსულმანი თემის (მოიცავს ყველა ერს თურქს, ირანელს, აზერბაიჯანელს, კავკასიელ მუსლიმს), წარმომადგენლების მიმართ.

ასეა თუ ისე, ამ ეტაპიდან უკვე ქართველთა ცნობიერებაში, შესაბამისად, სოციალურ ცხოვრებასა და მხატვრულ ნარატივებში, მუსულმანის, როგორც ისტორიული მტრის ხატს ნელ-ნელა ანაცვლებს რუსის სახე. მიუხედავად იმ ფაქტისა, რომ რუსეთის იმპერიის ფარგლებში არაერთი გამუსლიმანებული სასაზღვრო რეგიონი (აჭარა, სამცხე) შემოუერთდა ქართულ სივრცეს, ეს ქართველი საზოგადოების მიერ აღიქმებოდა ამბივალენტურად, რადგან ერთი მხრივ, ეს იყო ისტორიული ქართული რეგიონების დაბრუნების პროცესი და ამავედროულად, რუსეთის იმპერიის საზღვრების გაფართოება. ამ პროცესების შედეგად ქართველი სოცუმისათვის, ასევე, გამოწვევის სახით დადგა საკითხი, თუ როგორ უნდა მოეხდინათ ქართული ქრისტიანულ სახელმწიფოს შიგნით მუსულმანი ქართველი თემის ინტეგრირება. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ქართული მწერლობა გვერდს უვლის მსგავსი ტიპის საკითხების რეფლექსიას, თუმცა ქართულ პუბლიცისტიკაში არსებობს ილია ჭავჭავაძის მიერ გამოთქმული მოსაზრება, რომელიც ამავედროულად ქართული საზოგადოების განწყობების განმსაზღვრელი გახდა, მან უმთავრესი მნიშვნელობა მიანიჭა არა რელიგიას, არამედ საერთო ისტორიას:

„ჩვენის ფიქრით, არც ერთობა ენისა არც ერთობა სარწმუნოებისა და გვარტომობისა, ისე არ შემსჭვალავს ხოლმე ადამიანებს ერთმანეთთან როგორც ერთობა ისტორიისა. [...] სწორედ ამიტომ ჩვენ არ გვაშინებს ის გარემოება, რომ ჩვენ ძმებს, ოსმალს საქართველოში მცხოვრებთ, დღეს მაჰმადიანის სარწმუნოება უჭირავთ, ოღონდ მოვიდეს ის ბედნიერი დღე, რომ ჩვენ ერთმანეთს კვლავ შევუერთდეთ, ერთმანეთი ვიძმოთ და ქართველი ჩვენდა სასიქადულოდ კვლავ დაუმტკიცებს ქვეყნასა, რომ იგი არ ერჩის ადამიანის სინდისსა და დიდი ხნის განშორებულს ძმას ძმურადვე შეითვისებს“ (ჭავჭავაძე 1957, 462–465).

ამასთანავე სამეცნიერო კვლევებით დადასტურებულია ის ფაქტიც, რომ გასაბჭოებამდელ პერიოდში აჭარაში მცხოვრები მოსახლეობა საკუთარ თავს აღიქვამდა „გურჯად“ და ეს სახელდება იყო ლოკალურ დონეზე იდენტობისა და თვითიდენტიფიკაციის განსაზღვრის გზა აჭარაში მცხოვრები ყველა ქართველი-მუსულმანისთვის (Kalvashi, Batiashvili, 2009).

მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრიდან ქართულ მწერლობაში უკვე დაიწყო რუსეთის, როგორც კოლონიზატორი ძალის ცალსახა/მკვეთრი შეფასებები. კერძოდ,

სარკასტულად არის შეფასებული რუსული პოლიტიკისა და იდეოლოგიის ის მისიონერული ფუნქციები, რასაც ახორციელებდა რუსეთის იმპერია იმისთვის, რომ შემდგარიყო როგორც დასავლეთს ალტერნატივა, ევრაზიული იდენტობის მქონე იმპერია. ქართულ სივრცეში უკვე იაზრებენ, რომ რეალურად რუსეთის იმპერიას არ შესწევდა არც იდეოლოგიური და არც კულტურული რესურსი, ჩაენაცვლებინა დასავლეთი ამ კუთხით. ერთ-ერთი პირველი, ვინც ამის შესახებ ისაუბრა მხატვრული ტექსტის მეშვეობით გახლავთ, მე-19 საუკუნის ქართველი მწერალი ილია ჭავჭავაძე. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ პოზიტიური იმიჯის მქონე განმანათლებელი რუსის სახე, რომელიც ქართველთა სოციალურ ცხოვრებაში მონაწილეობს ქართველებთან ერთად, ასევე, რთულად მოიძებნება მხატვრულ ტექსტებში. ვხვდებით მხოლოდ და მხოლოდ სტერეოტიპიზებულ სახეებს, მაგალითად, რუს ჩინოვნიკებს, რომლებიც განასახიერებენ მთლიანად რუსული იმპერიის სახეს. ილიას „მგზავრის წერილებში“ ლარსის საგუშაგოზე მყოფი რუსი ოფიცრისათვის ცივილიზაცია და ერის განათლების დონე მხოლოდ და მხოლოდ გენერლების რაოდენობით განისაზღვრება, თუ რა რაოდენობის გენერალი ჰყავს ამა თუ იმ ერს. ამავე მოთხრობაში ავტორი, ასევე, ცივილიზაციური თვალსაზრისითაც უპირისპირებს დასავლურ და რუსულ იმპერიებს. მოთხრობის ფრანგი პერსონაჟი, რუსული საფოსტო ეტლის შემხედვარე, ირონიულად შენიშნავს: „იმიტომაც არის შორს წასული რუსეთი, რომ ამგვარი ტრანსპორტით დადის“, და აქვე აქცენტირებულია ქართველების მძიმე ისტორიული ხვედრი, რომ ცივილიზაცია ქართულ სინამდვილეში რუსეთის, ანუ თავადაც არც თუ ისე პროგრესულ/ცივილიზებული სახელმწიფოს გავლით შემოდის, რაზეც მიანიშნებს ფრანგის თანაგრძნობა ქართველი ავტორისადმი: „მებრალეებით, რომ მოგიწევთ მაგას გაადღვებინოთ გულ-მუცელი“.

მეოცე საუკუნის დასაწყისის ქართულ პუბლიცისტიკაშიც ასევე ცხადად ჩანს მკვეთრად უარყოფითი დამოკიდებულება რუსული სივრცისადმი. გიორგი ლეონიძისთვის ყველაზე დამაზიანებელი ქართული კულტურულ-ნაციონალური იდენტობისთვის რუსული კულტურაა. მისი აზრით, „ყველაზედ მაზარალებელი ჩვენთვის ჩრდილოეთის წყვდიადი გამოდგა. ჩვენ გავაღეთ დარიალი იმ ფიქრით, რომ იგი მზეს იჭერდა. მაგრამ მზის ნაცვლად სიცივე შემოიჭრა. მართალია, სული

ჩვენი არ ემონა ციმბირის ღმერთებს, მაგრამ მოიშხამა და გაუწმინდურდა“. (ლეონიძე, „ჩაბნელებული არმაზი,“1917) ავტორი აანალიზებს ქართულ ლიტერატურულ წარსულ გამოცდილებას და გამოჰყოფს იმ მახასიათებლებს, საიდანაც ჩანს, თუ რა მავნე ზეგავლენაც მოახდინა რუსულმა კულტურამ, როგორც კოლონიზატორი ძალის იმპერიალისტურმა კულტურამ, ქართულ ნაციონალურ იდენტობაზე.

„სამწუხაროდ, მეცხრამეტე საუკუნის საქართველო იამაყებს რუსეთით ბაძვით. ჩვენ წაგვართვეს მზე და ვეღარც ვიტყოდით მზის სიტყვას, რადგან ჩვენს მარღვებში ლურჯ საფირონივით სისხლი მდინარობდა. სლოვენთა სულის შემოსევით საქართველომ დაჰკარგა თვისება; მოხდა შერევნა და უკურღვევა ქართული სულის. მეცხრამეტე საუკუნეში იგი უარსაყოფია; მისი ცისკრობა შებინდულია, რაც არ ეკადრება მის გვირგვინოსან სახელს.“ (Ibid)

გიორგი ლეონიძე ნაციონალურ/კულტურულ იდენტობას ერთგვარ ჰიბრიდად მოიაზრებს, სადაც ერთიან ნაციონალურ კულტურულ კონსტრუქტში აღმოსავლურ იდენტობის მარკერებსაც თავისი ადგილი უჭირავს: „ჩვენ გვიყვარს მზე და ქრისტეც, ... ჩვენ ვაფასებდით ერანს მუდამ მთვრალსა და ყვავილიანს – თუმცა ჩვენ იგიც შევანელეთ ელინიზმით და გავანათეთ.“ (ibid).

ნიშანდობლივია, რომ ამ ფონზე მთლიანად უარყოფით კონტექსტშია გააზრებული და შეფასებული რუსული ე, წ ჩრდილოური კულტურა. რუსული კულტურის ნეგატიურ შეფასებას ავტორი ჯერ კიდევ ვახტანგ მეექვსის პერიოდიდან იწყებს, როდესაც იგი პოლიტიკური მფარველობის მიღების იმედად წავიდა რუსეთში. ავტორის შეფასებით,

„ამ გადახვეწამ ქართულ რასას საუკეთესო სისხლი დაუკარგა, ხოლო ამავე განგებამ ქართული რენესანსის ბედი გადასწყვიტა! [...] ვახტანგმა პირველმა უარყო აღმოსავლეთი და საშინელი წყურვილით ეძებდა ევროპის ორიენტაციას და ბოლოს დაადგა კიდევ მას (რუსეთით). თუმცა მის პირველ მსხვერპლად შეიქმნა თითონ თავის ოჯახით. მან უპირველესმა განიცადა ის ცეცხლები და გრიგალები, რომლებშიც მერე ჩაიწვა ირაკლი II და რომელთაც საშინელი სიგიჟით შემოგვანათეს 1918 წელს, როცა ნოე ჟორდანიას, მათი უტახტო მემკვიდრე, აცხადებდა საქართველოს დამოუკიდებლობას (ლეონიძე, „ვახტანგ მეექვსე“, 1920).

ერთ-ერთი ყველაზე ცხადი დადასტურება საბჭოთა კავშირის იმპერიული პოლიტიკური ბუნებისა გახლავთ სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფის მასობრივი იძულებითი გადასახლებები იმპერიის საზღვრებში. ერთ-ერთი ასეთი მასობრივი გადასახლება განხორციელდა 1944 წელს საქართველოში მესხეთი რეგიონიდან მესხი მოსახლეობა ერთ ღამეში მოულოდნელად აყარეს თავისი საცხოვრებელი ადგილებიდან და ყაზახეთში, ყირგიზეთსა და უზბეკეთში გადაასახლეს. ამ რეგიონის მოსახლეობა ძირითადად მუსულმანი გახლდათ, ამიტომ ეთნიკურად ქართველებს გვარები აზერბაიჯანულად გადაუკეთეს და საკუთარი ისტორიული სამშობლოდან როგორც აზერბაიჯანელები ისე გაასახლეს. დღეისათვის, მიუხედავად იმისა, რომ ნაწილი ე. წ. თურქი მესხებისა, საჯარო სივრცეში აცხადებს, რომ ისინი თავს ქართველებად მიიჩნევენ და სურთ საქართველოს სახელმწიფოში ცხოვრება, ქართული მხარე ამ განცხადებებს სკეპტიციზმით ხვდება, რასაც ზემოთნახსენები კოლონიური გამოცდილების შედეგად ცნობიერებაში გაჩენილი შიში განაპირობებს. შესაბამისად, ე. წ. თურქი მესხების გადასახლების ფაქტი და მათი რთული ისტორიები ამ ეტაპამდე ქართული მწერლობის ინტერესს მიღმა რჩება.

თუ როგორ ხდება ქართულ ცნობიერებაში კოლონიზატორი მუსულმანური იმპერიების წარმომადგენელთა სტერეოტიპული სახე-ხატების სუბსტიტუცია რუსი კოლონიზატორების სახეებით, კარგად ჩანს მიხეილ ჯავახიშვილის მოთხრობაში „ლამბალო და ყაშა“ (1925). მოთხრობის სიუჟეტი აღწერს რუსეთ-თურქეთის ომის დროს ირანის აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე, ურმიაში რუსეთის იმპერიის მიერ მივლენილი ქართველი ექიმის მონათხრობს. მოთხრობაში ასახულია ქართველთა ყოფილი მტრის, ირანის მცხოვრებთა და ქართველთა ურთიერთმიმართებები. ნაწარმოების მიხედვით ჩანს, რომ რუსეთის, როგორც საერთო მტრის ხატი მათ შორის ურთიერთობებს პოზიტიური ნიშნით წარმართავს. ამის დადასტურებაა ურმიაში მიმავალი ქართველი ექიმისა და ასევე, რუსეთის იმპერიის მიერ ურმიის ახლადდანიშნულ ირანელი მმართველის შეხვედრა გემზე. ირანელს გაუხარდება, რომ რუსეთის იმპერიამ ქართველი ექიმი გააგზავნა მათ მხარეში. როგორც ავტორი დასძენს, მისი სიხარული ექიმისთვის მოულოდნელობა არ ყოფილა, რადგან, როგორც აღნიშნავს, იმ დროს უკვე სპარსელები ქართველებს „ყარდაშ-იოლდაშებად სთვლიდნენ“. კოლონიზებულობის/დაქვემდებარებულობის საერთო განცდა და

საერთო მტრის, რუსეთის მიმართ სიძულვილი ადგილობრივი ურმიელებისა და ქართველების - ამ ორი ისტორიულად მტრული ერის - ცნობიერებაში მეგობრული და თბილი კომუნიკაციის შესაძლებლობას ქმნის. ქართველი ექიმი სპარსულად ესაუბრება ადგილობრივ მცხოვრებლებს, თავად მოთხრობის ურმიელმა მთავარმა პერსონაჟმა ლამბალომაც იცის ქართული, რაც ერთგვარი აღიარებითი ჟესტია ერთმანეთის კულტურის, ერისა და ისტორიისა. ეს ფაქტი მათ შორის იერარქიზებულ და სუბორდინაციულ ურთიერთობებს თავისთავად გამორიცხავს. ქართველი პერსონაჟის დაკვირვებით, „ვინ, როდის, სად ან როგორ გაბა ეს უხილავი სიმები, არც ახლა მესმის, რას ელოდნენ დაშრეტილი სპარსები და თარაქამა თათრები ოდესღაც თავისივე ხელით დაწრეტილი ერთი მუჭა გურჯებისგან. შველას? არ შეგვეძლო. დაჩაგრულთა იდუმალ კავშირს, აგრე მგონია. თანაგრძნობას ვგრძნობდი, მესმოდა (ჯავახიშვილი 1970, 355). მათგან განსხვავებით, რუსეთის იმპერიის წარმომადგენელთა დამოკიდებულება შემდეგგვარია - ეპისკოპოსი პავლეს წარმოდგენაში სრულიად უგულებელყოფილია საქართველოს, როგორც უძველესი ქრისტიანული ქვეყნის, ისტორია, მისთვის საქართველო მუსულმანური მიწაა, რისი დადასტურებაც ტექსტში მისი სიტყვებია. როდესაც ქართველი ექიმის ეროვნებას გაიგებს, უთანაგრძნობს: „ქართველობა დიდი უბედურება არ არის, რადგან ქართველიც ადამიანია და კეთილი ქრისტიანი ქართველებშიაც მოიპოვება“ (ibid, 326).

თუ სპარსელთა ხასიათები პოზიტიური ნიშნით არის წარმოდგენილი ნაწარმოებში (ლამბალო, მაშადი იზათი), ამის საპირისპიროდ, მკვეთრად ნეგატიურ სტერეოტიპულ სახეებს წარმოადგენენ მოთხრობაში რუსეთის იმპერიის სახელმწიფოს წარმომადგენლები: ეპისკოპოსი პავლე, გენერალი ჩერნობუხოვი და ყაშა ლაზარე. მწერალი რუსეთის იმპერიის პოლიტიკას და მიმართებას თავის მიერ დაპყრობილ მიწებზე მცხოვრები ხალხებისადმი, ურმიის მხარეში მისიონერული საქმიანობისთვის მივლენილი ეპისკოპოს პავლეს სიტყვებით გამოხატავს: „სადაც რუსის ჩექმა დადგამს ფეხს, ყველგან რუსეთია.“ ხოლო რუსული სამხედრო/პოლიტიკური მმართველობის მექანიზმები, რაც ძალაუფლების გასავრცელებლად გამოიყენებოდა, დაპყრობილ მიწებზე მორჩილებისა და შიშის განცდის გაჩენას გულისხმობდა მკვიდრ მოსახლეობაში. იმპერიის მსახურთა ამ

პოზიციას ითამად უდ დოულეს საზეიმო დახვედრაზე რუსის გენერალი ჩერონობუზოვის გამომეტყველება გამოხატავდა - „მე, რუსეთის გენერალი ჩერონობუზოვი, ამ ქვეყნის ნამდვილი ბატონი, აქა ვარ და აქვე დავრჩები, შენ კი ითამად უდ დოულე ჩემი პატარა სტუმარი ხარ და მეტი არაფერი“ (ibid, 319).

რუსულ-საბჭოური კოლონიური/იმპერიალისტური პოლიტიკის მძიმე შედეგებსა და ამ პოლიტიკის მსხვერპლი მუსულმანი პერსონაჟის ცხოვრების შესახებ მოგვითხრობს კიდევ ერთი, ამჯერად თანამედროვე ქართველი მწერლის, აკა მორჩილაძის მხატვრული ტექსტი „მამლუქი.“ ნაწარმოების მთავარი თემა გახლავთ ერთ-ერთი შუაზიური რესპუბლიკის ავტონომიურ ოლქის, ქირბალის ხანის ისლამ სულთანოვის ისტორია. მას კომუნისტებმა მამა მოუკლეს, თვითონ კი დედასთან ერთად საქართველოში გადმოსახლეს, ხოლო საქართველოში, უკვე მეორედ, ამჯერადაც საბჭოთა კომუნისტური ტერორის მსხვერპლი გახდა და დედასთან ერთად 1937 წელს ციმბირში გადასახლეს. ნაწარმოების სიუჟეტი იმ პერიოდში იშლება, როდესაც გადასახლებიდან დაბრუნებული, უკვე შუა ხნის ისლამ სულთანოვი ერთ ქართულ პროვინციულ ქალაქში იწყებს ცხოვრებას. მის ამბავს ქართველი პერსონაჟი გვიყვება. შესაბამისად, აღწერილი ამბავი წარმოადგენს საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა სინამდვილეში მცხოვრები მუსლიმი იდენტობის მქონე პირთა და მათი კულტურის ქართულ რეფლექსიას.

ქართულ სივრცეში ის ე. წ. ხელჩაქნეულ კაცად არის აღქმული, სრულიად იზოლირებულად, გარემოსთან მინიმალური კონტაქტის პირობებში ცხოვრობს. როგორც ნარატორი გვიამბობა, ქართველები მას „დიდად არც ენდობოდნენ. ერთი რომ, თათრად თვლიდნენ, როგორც უწოდებდნენ ხოლმე ჩვენში ყოველ მუსლიმს, და მეორეც, სახიფათო ბიოგრაფიის კაცად მიაჩნდათ“ (მორჩილაძე 2011, 12). თუმცა საერთო სტერეოტიპიზებული ფონის რღვევა მაინც ხდება, რაზეც სწორედ მთავარი პერსონაჟის, ბესოს მეგობრობა მიანიშნებს მასთან. ხოლო მოგვიანებით უფრო ფართო საზოგადოების წინაშეც მოიპოვებს ავტორიტეტს და აღიარებას. ისლამ სულთანოვის პიროვნებისთვის დამახასიათებელი სრული უხილავობა, ზოგადად, კოლონიზებული კულტურების და იდენტობების ინდიკატორია. მთხრობელის სიტყვებით:

„მისი ღირსება ისეთი კი არ იყო, კაცი რომ გაიფხორება და, აჰა, მე ვარო. პირიქით, ასეთი დამთმობი და საკუთარი თავის არად ჩამგდები ადამიანი იშვიათად მენახა. საკუთარ თავს არავის მოახვედრებდა თვალში. აგე, რამდენი წელიწადი იყო, ჩვენს ქალაქში ცხოვრობდა და, ერთი ის იყო, რომ ზურგს უკან თათარს ემახდნენ, თორემ ვინ იყო, რის გამკეთებელი და რამდენის გამწევი, არავინ იცოდა“ (ibid, 53).

მართალია, საზოგადოებისთვის ის არავინ იყო, ფაქტობრივად, არ არსებობდა, თუმცა უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ქართველ სოციალურ ინტეგრაციის სურვილს არც თავად ისლამ სულთანოვი გამოთქვამს. ხოლო როდესაც ყოფილი გარემოებების გამო ამგვარი კომუნიკაცია შედგება, სტერეოტიპიზებული ფონი დაირღვა და იერარქიზებული და დამაკნინებელი აღქმა და შეფასებები პოზიტიურმა შეფასებებმა ჩაანაცვლა. როგორც ნარატორი იხსენებს, მას შემდეგ მისი ზოგადი სახელი „თათარი“ მისმა კონკრეტულმა სახელმა შეცვალა. მეტიც, კნინობით-ალერსობითი ფორმით მიმართავენ - „სულთანე“.

ტექსტის მიხედვით, აშკარაა, რომ მუსულმანი თემი და მათი კულტურა მთავრი ქართულ ნარატივიდან პერიფერიული და მარგინალიზებული დისკურსია, ქართველებისთვის ცნობიერებაში საუკუნეების მანძილზე ჩამოყალიბებული აღქმა, რომ „თათარი“ მტერია და მათ უნდა ერიდო, კვლავაც ქმედითი, ცოცხალი სტერეოტიპია პოსტსაბჭოთა საქართველოში, რაც ცხადია, კულტურათა კომუნიკაციის ნაკლებობის შედეგია. რადგან ეს ორი კულტურა საუკუნეების განმავლობაში ურთიერთობდა როგორც კოლონიზატორი/კოლონიზებული, შესაბამისად. ქართულ სივრცეში საუკუნეების განმავლობაში შეიქმნა მისი. როგორც მეტოქისა და მტრის სტერეოტიპები, რამაც საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა სინამდვილეშიც მზა დამუშავებული ფუნქციური სახით მოაღწია. მეორე მხრივ, საქართველოში ისლამური სამყაროს, როგორც ისტორიული მტრის ხატის გამძლავრება ჯერ რუსული იმპერიული, შემდეგ კი საბჭოური კულტურული პოლიტიკის მიზანიც იყო. ამ გზით მხარდაჭერილი იყო რუსული კოლონიური დისკურსი, რომელიც მუსულმანს წარმოაჩენდა როგორც მტერს, ხოლო რუსეთს - როგორც მხსნელს. თუმცა აკა მორჩილაძის ჩვენ მიერ განხილული ტექსტი იმითაცაა საინტერესო, რომ აჩვენებს, როგორ ირღვევა ნელ-ნელა კოლონიური დისკურსის

მიერ ფორმირებული სტერეოტიპები, რისი დასტურიცაა, მოთხრობაში ფაქტი, რომ ქართველი პერსონაჟის ცნობიერების ფორმირება და ცხოვრებისადმი დამოკიდებულების ჩამოყალიბება სწორედ მუსლიმანი პერსონაჟის, ისლამ სულთანოვის მიერ ხდება. საბოლოოდ კი ის ქართველის სიცოცხლესაც იხსნის. მოთხრობელის სიტყვებით,

„ისლამ სულთანოვი ყველაფერს მიაშობდა — ისეთ რამეებს, რის გამოც მეტს და მეტს ვფიქრობდი, ვინაიდან ისე გავიზარდე, ამის არაფერი გამეგებოდა. მივხვდი, რომ სინამდვილეში ეს ქვეყანა სულ სხვანაირია. ამას ეგებ ყოველი ადამიანი გრძნობდა იმ დროში, მაგრამ შემჩნევა ბევრს არავის უნდოდა, იმიტომ რომ, თუ შეიმჩნევ, რაღაც უნდა გააკეთო კიდეც“ (ibid, 32-33).

ასევე „ისლამ სულთანოვთან რომ ვიყავი, ვხვდებოდი, რა სუსტი ვარ, და ვცდილობდი, რომ უფრო ძლიერი ვყოფილიყავი.“ (ibid, 108). ამიტომ სწორედ ისლამ სულთანოვის პრიორიტეტებით ახდენს მოთხრობის პერსონაჟი ცხოვრების ორიენტირების განსაზღვრას, მისი რჩევით ისწავლის ინგლისურს, მისი რჩევით შეირთავს ცოლს, დაიწყებს მძღოლად მუშაობას და ბოლოს წავა მის ქვეყანაში, შუა აზიაში იმ ნაციონალური იდეალებისა და მიზნებისთვის საბრძოლველად, რასაც სულთანოვი ცხოვრების მანძილზე შთააგონებდა.

ცხადია, საზოგადოების ცნობიერების მიმართება განსხვავებულ კულტურებთან ყალიბდება ისტორიულ-პოლიტიკური პროცესებით. ამგვარი პოლიტიკური პროცესების გავლენა კულტურასა და ცნობიერებაზე განსაკუთრებით თვალსაჩინო ხდება კოლონიზაციის პირობებში, როცა დომინანტი პოლიტიკური ძალა ქმნის კოლონიურ დისკურსს და ზემოქმედებს კოლონიზებულ ხალხებზე. ეს პროცესი კოლონიზებულ კულტურებში ამბივალენტური სახის სტერეოტიპების ფორმირებას განაპირობებს. ამის ერთ-ერთი ნათელი დადასტურება გახლავთ ქართული ცნობიერების მიმართება კოლონიზატორ (როგორც მუსულმანურ, ისე რუსულ/საბჭოურ) კულტურებთან. კერძოდ, ქართულ კულტურასა და სოციალურ ცხოვრებაში პოლიტიკური ძალაუფლების ცვლილების პარალელურად, მუსულმანის უარყოფითი სტერეოტიპები ჩანაცვლდა რუსულ/საბჭოური სტერეოტიპებით.

დასკვნები

• დისერტაციაში ჩვენ მიერ ქართული საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა ლიტერატურის კატეგორიზება პოსტკოლონიალიზმის ზოგად მეთოდოლოგიურ ჩარჩოში ეფუძნება თანამედროვე მსოფლიო ლიტერატურის კვლევებში გამოყოფილ იმ ძირითად კრიტერიუმს, რომლის მიხედვითაც, ლიტერატურული ტექსტი პოსტკოლონიურ ლიტერატურულ ტექსტად მიიჩნევა არა მისი ესთეტიკური ღირებულებებისა და მხატვრულ-გამომსახველობით ხერხების ანალიზის საფუძველზე, არამედ იმის გათვალისწინებით, თუ როგორ არის ავტორის მიზანდასახულება წარმოდგენილი მოცემულ ტექსტში - კერძოდ, რისი მიღწევა სურს ავტორს, როგორი ზეგავლენის მოხდენა სურს პოტენციურ მკითხველზე. „პოსტკოლონიურ ლიტერატურას ქმნიან ისეთი ტიპის ლიტერატურული ტექსტები, რომლებიც თანამედროვე მსოფლიოს მიერ შემოთავაზებული გლობალური, დომინანტური ნარატივებისა და მოცემულობების საწინააღმდეგოდ რეზისტენტულ დისკურსებს ამუშავებენ, ამდენად პოსტკოლონიურ ლიტერატურას ამავედროულად რეზისტენტულ ლიტერატურასაც უწოდებენ“ (Young 2012, 216). ასე რომ, ლიტერატურის კვლევებში ტერმინი „პოსტკოლონიური“ მხოლოდ კოლონიზაციის ისტორიულ კატეგორიას არ გულისხმობს, არამედ - ისეთ ლიტერატურას, რომელიც ნებისმიერი დომინანტური ძალაუფლების გამოვლენას ზღუდავს ან ეწინააღმდეგება. ჩვენი კვლევის ფარგლებში სწორედ ამ კონტექსტში მოვიაზრეთ ქართული ლიტერატურა, რომელიც პოსტკოლონიური გახლდათ თავისი შინაარსით, რუსულ იმპერიისთან საქართველოს ისტორიული თანარსებობის სხვადასხვა ეტაპზე: რუსული იმპერიის პერიოდში, ტოტალიტარიზმის ხანაში, დათბობისა და გვიანსაბჭოთა პერიოდში, პოსტსაბჭოთა პერიოდში. ამ კრიტერიუმის მიხედვით, პოსტკოლონიურად მივიჩნევთ ლიტერატურას, რომელიც საბჭოთა პერიოდში გასული საუკუნის 60-იანი წლებიდან იქმნება, კონკრეტულად კი ნაციონალური ნარატივის კულტურის მაფორმირებელ ტექსტებს; თანამედროვე ქართული პოსტსაბჭოთა ლიტერატურიდან კი პოსტკოლონიურად მივიჩნევთ იმ ტექსტებს, სადაც ამა თუ იმ ფორმით ხდება ნაციონალურად მაიდენტიფიცირებელი საკითხების დასმა, სადაც ჩანს ავტორთა მცდელობა, მოხდეს დომინანტური ნარატივებისგან

სუბიექტის გამოცალკევება/გამიჯვნა; ახალ სოციოპოლიტიკურ და კულტურულ რეალობაში მოდერნიზებული ნაციონალური იდენტობის ძიება; ამ იდენტობის ხელახალი კონსტრუირება როგორც გლობალურ, ასევე შიდა ნაციონალურ სივრცეში;

• ჩვენ მიერ განხილული მე-20 საუკუნის დასაწყისის ქართული მხატვრული და პუბლიცისტური ტექსტები ცხადად აჩვენებს პოსტკოლონიურ ეტაპზე კოლონიზებული კულტურების თვითიდენტიფიკაციის ამოცანისადმი მიმართულ კულტურულ დილემებს; სურვილს, თავი დააღწიონ პერიფერიული მარგინალური კულტურის სტატუსს და იმოძრაონ საზღვრებიდან ცენტრისკენ. ჩვენ მიერ განხილულ ტექსტებში რუსული იმპერიალისტური კოლონიალიზმისადმი რეზისტენტობა გამოხატულია მისგან გამიჯვნის აუცილებლობით და მცდელობით, შექმნან ალტერნატიული დისკურსის ენა; დაეყრდნონ ნაციონალურ წარსულს, ჰქონდეთ მის მიმართ არა ჰეროიკული, არამედ კრიტიკული მიმართება, რაც ქართველ შემოქმედებს საშუალებას მისცემდა, ტრადიციების, მემკვიდრეობის რეინტერპრეტაციით, ახალი ღირებულებების დამკვიდრებით შეექმნათ ახალი მოდერნიზებული ნაციონალური იდენტობა. შესაბამისად, ისინი ცდილობდნენ, ერთი მხრივ, სოციოპოლიტიკური ვითარების ანალიზით და მეორე მხრივ, ლოკალური ადგილობრივი ცოდნის, კულტურული, შემოქმედებითი და სამეცნიერო პროდუქციის შექმნით ნაციონალური იდენტობის მოდერნიზებას. ამ მიზნით ქართულ მოდერნისტულ ლიტერატურაში გამოიყოფა ა. ევროპული/დასავლური კულტურული იდენტობის მოდელი; ბ. აზიური/აღმოსავლური კულტურული მოდელი; გ. აღმოსავლური და დასავლური კულტურის სინთეზური იდენტობის მოდელი.⁶⁶ ამ განსხვავებულ კულტურულ პარადიგმებს აერთიანებს საერთო სტრატეგია: ყველა მათგანი გვერდს უვლის ყოფილ კოლონიზატორ ცენტრს რუსეთს და რუსულ კულტურულ გავლენებს.

• ამ პროცესზე დაკვირვება ასევე აჩვენებს, რომ კოლონიზაციის იმპერიალისტური პოლიტიკის შედეგად დამცრობილი, პასიური, კოლონიზებული, ობიექტივიზებული ნაციონალური კულტურა პოსტ-კოლონიურ ეტაპზე იბრუნებს

⁶⁶ მსგავსი პარადიგმები გამოყოფილია ყველა მეცნიერის მიერ, ვინც გასული საუკუნის 20-იანი წლების ქართულ იდენტობაზე წერს. იხ. გიგია თევზაძე, „საქართველო – აღმოსავლეთის და დასავლეთის გზის გასაყარზე“; ადრიან ბრისკუ, „ასე შორს, და მაინც ასე ახლოს. ევროპის სახე-ხატი საქართველოში: იდეათა ისტორია“, 2017; ლევან ბრეგაძე, „ევროპა ვართ თუ აზია?“, 2017–2018.

სუბიექტის სტატუსს და თანდათანობით ვითარდება, როგორც საკუთარი ნაციონალური იდენტობისა და კულტურის მაფორმირებელი აქტიური მებრძოლი ქმედითი სუბიექტი.

- ჩვენი კვლევის ფარგლებში ქართულ ლიტერატურულ და პუბლიცისტურ ტექსტებში გამჟღავნებულ ნაციონალურ ნიჰილიზმსა და იდენტობის კრიზისს, ასევე პოსტკოლონიალიზმის კონტექსტში განვიხილავთ და საბჭოთა კოლონიზაციის ტრავმულ ფაქტზე მწერლობის სპონტანურ რეაქციად მივიჩნევთ. ქართულ მწერლობაში გამჟღავნებული ნაციონალური ნიჰილიზმი განპირობებულია პოლიტიკური ძალაუფლების არქონით, რაც ერთგვარი უკიდურესი რეზისტენტული რეაქციაა დომინანტურ იმპერიალისტურ ნარატივთან დაპირისპირებისას. 1921 წლიდან ხელახალმა კოლონიზაციამ მწერლობას შესაძლებლობა არ მისცა, ნაციონალური კულტურის მიერ დასმულ მაიდენტიფიცირებელ საკითხებზე - ვინ ვართ და რანი ვართ, რომელი და როგორი კულტურის ტიპს განვეკუთვნებით, ევროპა ვართ თუ აზია, თუ ამ კულტურთა ჰიბრიდული ვერსია - ეპასუხა ფიქციურ ნარატივში სრულფასოვნად დამუშავებული პარადიგმებით. ჩვენი აზრით, ეს შესაძლებლობას გვაძლევს, ვისაუბროთ, ქართული საზოგადოების იდენტობაში დალექილ გარკვეულ დაუძლეველ გამოცდილებაზე, რომელიც ტრავმის სახით არსებობს ნაციონალურ ცნობიერებაში და საშუალებას არ გვაძლევს, ერთიან კონტექსტში შევხედოთ საკითხს და მასზე ცალსახა პასუხები მივიღოთ.

- ცხადია, რომ გასული საუკუნის დასაწყისში ქართველ ინტელექტუალთა განწყობის მთავარი განმსაზღვრელი და მაფორმირებელი ხელახალი კოლონიზაცია გახდა. იმ მწერლებთან, ვინც გასაბჭოებამდე აქტიურად წერდა ნაციონალური იდენტობის შესახებ, გასაბჭოების შემდგომ ნაციონალური არსებობის დაკარგვის ეგზისტენციალური შიში სწორედ ტრავმული სიმპტომების სახით ვლინდება. 1921 წელს საქართველოს ოკუპაცია/სოვეტიზაცია ქართველი ხალხისთვის გახლდათ ტოტალური ტრავმა, რადგან ოკუპაციის შედეგად შეიცვალა არა მხოლოდ პოლიტიკური ხელისუფლება; მოხდა სახელმწიფოს პოლიტიკური და კულტურული იდეოლოგიის რადიკალური ცვლილებაც დროის საკმაოდ მცირე მონაკვეთში. შესაბამისად, ამ პროცესებმა მთელი რიგი პოლიტიკური, კულტურული, სოციალური ტრავმული სიმპტომების სახით იჩინა თავი ქართულ მწერლობაშიც. ქართულ

ლიტერატურულ პროცესზე თვალის გადევნება დაგვანახებს, რომ სოვეტიზაციის ტრავმულ ფაქტზე მწერლობა განსხვავებული სტრატეგიებით რეაგირებს. ერთი მხარე ითვალისწინებს რეალობას და ცდილობს მიმდინარე პროცესის ანალიზს, მეორე კი უარყოფს მას და სურვილისა და ფეტიშიზაციის ფორმებით ახდენს რეალობისა და სასურველის წინააღმდეგობრივი პროცესის არტიკულაციას, რათა ახალ კოლონიზებულ ვითარებაში ნაციონალური ღირებულებებისა და იდენტობის „ნორმალიზება“ მომხდარიყო; ზოგიერთი ავტორი კი მთლიანად ნაციონალური კულტურის და იდენტობათა ნეგაციასა და თვითდესტრუქციას ახდენს.

ა. ჩვენი კვლევის შედეგად განხილული მასალის საფუძველზე მივიჩნევთ, რომ ნიკოლო მიწიშვილთან სოვეტიზაცია კულტურული ტრავმის სიმპტომებით იჩენს თავს, რასაც ავტორი მთლიანად ნაციონალური კულტურისა და იდენტობის უარყოფამდე მიჰყავს. ჩვენი აზრით, მწერლის შემოქმედებითი სკეპტიციზმი სწორედ პოლიტიკური ვითარების რადიკალური ცვლილებით არის განპირობებული: ერთი მხრივ, ქართველებმა ვერ შეძლეს სახელმწიფოებრივი თავისუფლების მონაპოვარის დაცვა; რაც ყველაზე მთავარია, ვერ ჩამოაყალიბეს ერთი ყველასთვის გასაზიარებელი კონცეფცია, თუ როგორ უნდა განეგრძო სახელმწიფოს არსებობა. მწერლის შეფასებით, ამან განაპირობა საბჭოთა კოლონიზაციაც. კონსტანტინე გამსახურდიასთან და ვასილ ბარნოვთან კი ტრადიციული ნაციონალური იდენტობის კონსტრუქტის დესტრუქცია ხდება. კერძოდ, იდენტობიდან ქრისტიანობის, როგორც ნაციონალურად მაიდენტიფიცირებელი მარკერის, ჩანაცვლებას ცდილობენ წარმართული ქართული რელიგიური მარკერებით.

ბ. განხილული ტექსტები ასევე შესაძლებლობა გვაძლევს მივიჩნიოთ, რომ ქართულმა მწერლობამ ნაციონალური იდენტობისა და კულტურის მოდერნიზების პროცესი გასაბჭოების შემდგომ იდენტობისა და ისტორიის ფეტიშიზაცია-მითოლოგიზების, საკრალიზაციის პროცესით ჩაანაცვლა, რაც ნაციონალურ, ეთიკურ და კულტურულ დისკურსს დაედო საფუძვლად. თუ გასაბჭოებამდე ქართული მესიანიზმის კონცეფცია მხოლოდ ნაციონალური წარსულის შეხსენებას გულისხმობდა ქართული საზოგადოებისთვის, გასაბჭოების შემდგომ ამ იდეამ ნაციონალურ იდენტობაში არსებული ეგზისტენციალური ნევროზებისა და შიშების ტაბუირება მოახდინა და გარკვეული ფეტიშური სახე-სიმბოლოებით წარმოადგინა.

ამის დასტურია გიორგი ლეონიძის პუბლიცისტური წერილები, ასევე გრიგოლ რობაქიძის რომანი „გველის პერანგი.“ ამავდროულად, ამ სტრატეგიის კვალდაკვალ ქართულმა მწერლობამ ნაციონალური იდენტობის ფეტიშებად სწორედ ისეთი კულტურული სახე-ხატები წარმოადგინა, რომლებიც მე-19 საუკუნეში იმპერიული რუსული ორიენტალისტური ნარატივის გავლენას განიცდიდა. ამით ქართული მწერლობა, ერთი მხრივ, თითქოს, გაემიჯნა საბჭოთა ოკუპაციას, მაგრამ სინამდვილეში კვლავ იმპერიული რუსეთის ნარატივში დააბრუნა ნაციონალური ცნობიერება. ამის დასტურია ობიექტივიზებული ქალთა სახეების შექმნა და ნაციონალური იდენტობის ფემინიზებული სიმბოლოების სახით რეპრეზენტირება, ასევე - ნაციონალურად მაიდენტიფიცირებელი სხვა სიმბოლოების სტერეოტიპიზაცია, რამაც კულტურის სტატიკური/ჩაკეტილი მოცემულობა შექმნა.

გ. საბჭოთა კოლონიზაციის ფაქტთან რეზისტენტული დისკურსის შექმნის განსხვავებული სტრატეგიაა შემოთავაზებული დემნა შენგელიასა და მიხეილ ჯავახიშვილის ტექსტებში. ავტორები ტრავმულ ფაქტთან გამკლავებისთვის იმ გამოცდილების ფსიქოლოგიურ ანალიზს გვთავაზობენ, რამაც, საბოლოოდ, შედეგად მოიტანა ხელახალი კოლონიზაცია: რატომ ფიქრობდა საზოგადოება, რომ საკუთარი ქვეყნის მართვა აღარ შეეძლო, რატომ ეეჭვებოდა საკუთარი შესაძლებლობების. ავტორების მიერ ნაციონალური იდენტობის ამგვარი სახით წარმოდგენა მათი მხრიდან ეთიკური ვალდებულების აღებასაც გულისხმობდა დამდგარ რეალობაზე (განსხვავებით იმ ავტორებისგან, რომლებიც აწმყოს უგულებელყოფას და დიდებული წარსულის მითოლოგიზება-სტერეოტიპიზაციით პოლიტიკური ტრავმების კომპენსირებას ახდენენ). ამისთვის მწერლებმა საკუთარ ტექსტებში ნაციონალური იდენტობა ქვეყნის პოლიტიკურ სტატუსთან დააკავშირეს და პოლიტიკური თავისუფლების დაკარგვით ცნობიერებაში გაჩენილი ტრავმული გამოცდილების ანალიზი მე-18 საუკუნის ბოლოდან - რუსეთის იმპერიასთან ქართველთა სახელმწიფოებრიობის დაკავშირების საწყისი პერიოდიდან შემოგვთავაზეს. მე-20 საუკუნის დასაწყისში, იდენტობაში არსებული კრიზისისა და ნიჰილიზმის საფუძველი მათ ნაციონალურ იდენტობაში მასკულინური მახასიათებლების კრიზისულობისა და ინფანტილიზაციის კულტურული კოდებით წარმოადგინეს, რაც იმპერიალისტური რუსეთის კოლონიზატორული დისკურსის

გავლენებს დაუკავშირეს. ეს, ერთი მხრივ, ცხადყოფს, რომ მეოცე საუკუნის დასაწყისში თავდაპირველად პოლიტიკური თავისუფლების დაკარგვის შედეგად გაჩენილი განცდა გახდა სოციუმში მასკულინური მახასიათებლების კრიზისულობის განმაპირობებელი. შემდეგ კი, თანდათან, იდენტობის კონსტრუქტში ამგვარი თვისებების არქონა იქცა ტრავმის, კრიზისისა და, შესაბამისად, ნიჰილისტური განწყობების საფუძვლად. ჩვენი აზრით, ამ ავტორებს სურდათ იმის ჩვენება, რომ საზოგადოებამ რუსული კოლონიური დისკურსისთვის თავის დაღწევა ვერ შეძლო, შესაბამისად, გახდა ამ დისკურსის მსხვერპლი, რაც იდენტობის კრიზისისა და ნიჰილიზმის წყაროდ იქცა თვითიდენტიფიკაციის პროცესში.

- პოსტსაბჭოთა პერიოდის ქართული ლიტერატურის ანალიზი შესაძლებლობას გავძლევს მივიჩნიოთ, რომ ნაციონალური თვითიდენტიფიკაციის საკითხები კვლავაც ერთ-ერთი ძირითადი თემა გახლავთ და მათი გააზრების პროცესი კვლავაც კრიზისულობის კონტექსტში მიმდინარეობს. თანამედროვე მწერლობა აქტიურად მიმართავს პოსტკოლონიურ სტრატეგიებს იმისთვის, რომ საბჭოთა პერიოდში დამუშავებული ნაციონალური ნარატივის იდენტობათა დეკონსტრუქცია მოახდინოს.

- ჩვენ მიერ განხილული ტექსტები გვიჩვენებს, რომ თანამედროვე მწერლობა ცდილობს, ერთგვარი დისტანცირება მოახდინოს საკუთარ წარსულთან და საბჭოთა კოლონიური პერიოდის ისტორიზმის პრინციპი პოსტკოლონიურობისათვის დამახასიათებელი აისტორიულობით ჩაანაცვლოს. თანამედროვე ქართველ მწერალთა ტექსტებში ნაციონალური ნარატივის კულტურის დეკონსტრუქცია დომინანტი თემაა და რამდენიმე მიმართულებით იშლება ა. უგულებელყოფილია მთლიანად ავთენტური ისტორიული წარსული და ახალი წარმოსახვითი ისტორიაა მოთხრობილი; ბ. ხდება ალტერნატიული სივრცის, ე. წ. „მესამე სივრცის“ წარმოსახვა/გამოგონება; გ. ხდება საბჭოთა/კოლონიურ ეტაპზე შექმნილი ჰეროიკული და საკრალიზებული ისტორიისა და ისტორიული მითების დესაკრალიზება; დ. ასევე იქმნება თანამედროვე ქართული რეალობის ამსახველი ტექსტები, რომელთა პერსონაჟებს სრულად აქვთ დავიწყებული წარსული და აღარანაირ იდენტობას აღარ განიცდიან საკუთარ ნაციონალურ ისტორიასთან ან უშუალო წინაპართან.

- თანამედროვე ქართულ მწერლობაში გვხვდება ისეთი ტექსტებიც, რომელთა მიზანია, გაიხსენონ გასაბჭოებამდელი და საბჭოთა ოკუპაციის პერიოდის ქვეყნის ისტორია (კულტურული, სოციალური, პოლიტიკური), კიდევ ერთხელ გაიაზრონ ეს პროცესი, რათა აწმყოს პერსპექტივიდან მოახდინონ გასული საუკუნის 1910-1920-იან წლებში განვითარებული მოვლენების ინტერპრეტაცია - შეფასება და რეპრეზენტაცია მოახდინონ იმისა, თუ გასული საუკუნის დასაწყისში, საბჭოთა ოკუპაციის პირობებში, რატომ აირჩია ქართულმა მწერლობამ და, ზოგადად, კულტურამ იდენტობის სტერეოტიპიზაციის გზა და ნაციონალური ნარატივი ამ მოდელის მეშვეობით ააგო. ამავე დროს ამ ნარატივის გაცოცხლებით, ასევე, ილუსტრირებულია, რომ თანამედროვე ეტაპზე იმ სტერეოტიპებს, რომლებსაც ცნობიერებისათვის გადარჩენის ფუნქცია და როლი ჰქონდათ საბჭოთა პერიოდში, თანამედროვე ეტაპზე შინაარსი და ფუნქცია გამოეცალათ. 20-იანი წლების რეალობისა და 21-ე საუკუნის ქართულ, ვარდების რევოლუციის შემდგომ რეალობის ერთმანეთთან დაკავშირებით და იდენტური სურათების წარმოდგენით ნაჩვენებია, რომ ქართული ნაციონალური მსოფლადქმა არ შეცვლილა არც თვითიდენტიფიკაციისა და არც გარემოს გააზრების თვალსაზრისით, ამიტომ საჭიროა ამგვარი ნაციონალური სტერეოტიპების დეკონსტრუქცია და ახალი ნაციონალური იდენტობებისა და ნარატივის შექმნა გლობალურ კონტექსტში ახალი მოდერნიზებული ნაციონალური ღირებულებების ფორმირებით.

- ახალი ნაციონალური ნარატივისა და იდენტობის შექმნისთვის მნიშვნელოვანია საზოგადოება და ლიტერატურა ფოკუსირებული იყოს ახლანდელ დროზე, სწრაფად და ადეკვატურად შეეძლოს აწმყოს ინტერპრეტირება, ანალიზი და მასთან იდენტიფიცირება. უნდა ხდებოდეს ე. წ. მარგინალიზებული თემებისა და პერსონაჟების შემოყვანა, რითაც მათ შესაძლებლობა მიეცემათ, გახდნენ ახალი ისტორიის სუბიექტები და ასახონ საკუთარი გამოცდილება ახალი ნარატივის შექმნის პროცესში. პოსტსაბჭოთა პერიოდის ქართულ ლიტერატურულ პროცესზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ შიდა ნაციონალური სივრცეში მარგინალური დისკურსი და უმცირესობათა თემატიკა ფართო ასახვის საგანი არ გამხდარა.

- ქართული მწერლობის ანალიზი, ასევე, ცხადყოფს, რომ ნაციონალური იდენტობის რეკონსტრუქციის პროცესში ისლამურ სახელმწიფოებთან, ყოფილ

დომინანტებთან ურთიერთობას კვალავაც კულტურულ-ისტორიულ მეხსიერებაში დალექილი ეგზისტენციალური შიში განაპირობებს, რაც ძირითადად გამოიხატება ქართულ სამწერლობო სივრცეში მუსულმანური სივრცის ამსახველი ტექსტების სიმწირესა ან არარსებობაში. თუმცა საბჭოთა მწერლობასა და თანამედროვე ქართულ მწერლობაზე დაკვირვების პროცესი გვიჩვენებს, რომ სასაზღვრო და, ზოგადად, ორიენტალისტური განცდა და დისკურსი თანდათან სუსტდება მუსულმანი თემის მიმართ და აქტიურდება რუსული სივრცის მიმართ. რაც ადასტურებს, რომ ქართულ კულტურასა და სოციალური ცნობიერებაში კულტურული სტერეოტიპების ფორმირების პროცესში კვალავაც გარკვეულწილად განმაპირობებელი და მნიშვნელოვანი ინსტრუმენტია სახელმწიფო-პოლიტიკური ინტერესები.

• 1920-იანი წლებისა და, ასევე, თანამედროვე ქართულ ემიგრანტულ ნაციონალურ ნარატივებზე დაკვირვებისას კი მივიჩნევთ, რომ კოლონიზაციისა და ტოტალიტარული რეჟიმების რთული ისტორიულ-პოლიტიკური გამოცდილების შედეგად ქართველ ემიგრანტებს არსებობის ეგზისტენციალური შიში ემიგრაციაშიც მიჰყვებათ (ერთეული გამონაკლისების გარდა), ამდენად თითქოს ღირებულებების თვალსაზრისით მათთვის სასურველ დასავლურ სივრცეშიც კი ინკულტურიზაცია უჭირთ, რადგან ზოგიერთი ავტორი ახალ გარემოსთან ადაპტაციას საკუთარი იდენტობის გაქრობის წინაპირობად მიიჩნევს. გამწვანებულია კოლონიური ტრავმული დაქვემდებარებულის კომპლექსის სტატუსისაგან გათავისუფლება და ახალი იდენტობის კონსტრუირება გლობალურ მსოფლიო კონტექსტში.

ბიბლიოგრაფია:

1. ბაქრაძე, აკაკი. 1990. მოუხმარებელი ანუ ტრაგიკული თავისუფლება, წიგნში *რწმენა*. 229-249. თბილისი.
2. -----. 2004. *კარდუ ანუ გრიგოლ რობაქიძის ცხოვრება და ღვაწლი: თხზულებანი*, ტომი II. თბილისი: ნეკერი.
3. ბექაური, მარი. 2012. *მე, ბებია, რეი და ამერიკა*. თბილისი: ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა
4. ბოჭორიშვილი, ელენე. 2010. *Opera..* თბილისი: ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა,
5. ბურჭულაძე, ზაზა. 2016. *ტურისტის საუზმე*. თბილისი: ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა.
6. -----. 2011. *გასაბერი ანგელოზი*. თბილისი: ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა.
7. ბულაძე ლაშა. 2010. *ლიტერატურული ექსპრესი*. თბილისი: ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა.
8. -----. 2006. *პირველი რუსი*. კრებულში „მესამე სართული: მოთხრობები“. თბილისი: არეტე
9. ბრეგაძე, ლევან. (2017-2018). „*ევროპა ვართ თუ აზია?*“. კრიტიკა: №12-13. 168-174
10. ბრეგაძე, კონსტანტინე. 2013. *ქართული მოდერნიზმი*. თბილისი: მერიდიანი
11. -----. 2018. „*პოლიტიკური ორიენტაციის საკითხი და ანტიკოლონიური (ანტირუსულ-ანტიბოლშევიკური) დისკურსი კონსტანტინე გამსახურდიას რომანში „დიონისოს ღიმილი“: სიმპოზიუმი სახელმწიფოებრივი სუვერენობის იდეა და XX საუკუნის მწერლობა*, XII. ნაწილი პირველი. 470-480. თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტი.
12. გელაშვილი, ნაირა. 2009. *პირველი ორი წრე და ყველა სხვა*. თბილისი: კავკასიური სახლი.
13. გამსახურდია, კონსტანტინე. 2003. *დიონისოს ღიმილი*. ქართული პროზა: ტომი XXXV. თბილისი: საქართველო.

14. გელნერი, ერნესტ. 2003. *ერები და ნაციონალიზმი*. თბილისი: ნეკერი
15. გომართელი, ამირან. 1998. *ქართული სიმბოლისტური პროზა*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
16. ვაჟა-ფშაველა. 1956. *თხზულებანი*. ტომი V: ეთნოგრაფია, ფოლკლორი, კრიტიკა, პუბლიცისტიკა კორესპონდენციები. თბილისი: სახელგამი.
17. ----- 1992. *ალუდა ქეთელაური*. თხზულებანი, ტომი II. 278–293. თბილისი: საქართველო.
18. ----- 1993. *სტუმარ-მასპინძელი*. თხზულებანი. ტომი III. 49–76. თბილისი: საქართველო,.
19. ----- 1994. *კოსმოპოლიტიზმი და პატრიოტიზმი*. თხზულებანი წიგნი V. 278-281. თბილისი: საქართველო,
20. თევზაძე, გიგი „*საქართველო – აღმოსავლეთის და დასავლეთის გზის გასაყარზე* 24/06/2010. <https://burusi.wordpress.com/2010/06/24/gigi-tevzadze-6/> (10.05.19)
21. იაშვილი პაოლო. 2011. „პირველთქმა“: ცისფერი ყანწები I, 1916. *კრებულში ქართული ჟურნალები: წიგნი I*. 107-109. თბილისი: ლიტერატურის მუზეუმი.
22. კილანავა ცირა. 2013. *ქართული ნაციონალური დისკურსის ფორმირება: საქართველოსა და რუსეთის იმპერიის მარკირების მოდელები და ქართული ნაციონალური თვითიდენტიფიკაცია მე-18 საუკუნის დასასრულისა და მე-19 საუკუნის ქართულ ლიტერატურაში* (სადოქტორო ნაშრომი) თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი.
23. კოტეტიშვილი ვახტანგ. 2011. „აზიისაკენ“. *კრებულში ქართული ჟურნალები*, წიგნი I. 197-198. თბილისი: ლიტერატურის მუზეუმი,
24. კვაჭანტირაძე, მანანა. 2013. „ტრავმული მეხსიერება პოსტსაბჭოთა ქართულ ნარატივში.“ წიგნში *ვექტორები* თბილისი: შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი,
25. კვინიკაძე, ნესტან. 2004. „*ისპაჰანის ბულბულები*, თბილისი: არტე.
26. ლეონიძე, გიორგი. 1916. „უგვირგვინო მეფენი.“ *თეატრი და ცხოვრება* № 24.
27. ----- 1917. „ჩაბნელებული არმაზი.“ *საქართველო*. № 216-217.
28. ----- 1920. „პარნასი და სინაი.“ *ბარრიკადი*. №1 3.

29. -----1920.“ძველ პოეზიაზე.” *ნაციონალისტი*. № 4.
30. ----- 1920.,„ვახტანგ მეექვსე”. *ნაციონალისტი* № 20.
31. ----- „ქართული მესიანიზმი” კრებულში: *ევროპა თუ აზია*. რედ. ი. ორჯონიკძე. 203-208. თბილისი:ლიტერატურის მატინე, 1997.
32. ლი, ერიკ. 2018. *ექსპერიმენტი: საქართველოს მივიწყებული რევოლუცია 1918-1921*. თბილისი:პოეზია.
33. მიწიშვილი, ნიკოლო. 2006.თებერვალი. თბილისი: არტანუჯი.
34. მიწიშვილი, ნიკოლო. 2006. *„ქართული კრიტიკა რევოლუციის დროიდან ახალგაზრდობა*. თბილისი: არტანუჯი.
35. მიწიშვილი, ნიკოლო. 2006. *„ფიქრები საქართველოზე”*. შემდგენელი ილამაზ მიწიშვილი. თბილისი: ინტელექტი.
36. მაალუფი, ამინ. 2007. *დამლუპველი იდენტობები*. თბილისი: იმპრესი,
37. მარგველაშვილი, გივი. 2005 *კაპიტანი ვაკუში*. თბილისი: კავკასიური სახლი,
38. მოდებაძე, ვალერი, 2010. *მესხური პრობლემის ანალიზი* თბილისი: კალმოსანი
39. მორჩილაძე აკა. 2007. *სანტა ესპერანსა*. თბილისი: ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა.
40. ----- 2007. *ძველი გულებისა და ხმლებისა*, თბილისი,ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა.
41. ----- 2007.*Maid in Tiflis* . თბილისი : ბაკურ სულაკაურის გამ-ბა.
42. ----- 2011. *მამლუქი* .თბილისი: ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა.
43. ნიჟარაძე, გაგა.1994. პოლემიკური შენიშვნები ქართული კულტურის ზოგიერთი სოციალურ-ფსიქოლოგიური ასპექტის თაობაზე. *ჭკუა ვაისაგან*. 41-82. თბილისი: მშვიდობის, დემოკრ. და განვ. კავკ. ინ-ტი.
44. ნიჟარაძე, გაგა.2001. ქართული კულტურა: ქალური, მამაკაცური, ბავშვური:წამყვან ღირებულებათა ურთიერთობა ქართულ კულტურაში. *ქალი - ქართლის დედა ჩვენი ეროვნული სიმბოლო*“. *დრო მშვიდობისა*, 2, 79-82.
45. ნიშნიანძე რუსუდან. 2005. *საქართველო სამანს იქით და სამანს აქეთ*. წიგნი I; წიგნი II. თბილისი: მერანი.

46. პაპაშვილი, გიორგი. „ქვეყნა სადაც შეიძლება ყველაფერი მოხდეს“. ლიტერატურა და ხელოვნება, თბილისი, 1966
47. ჟორდანია, ნოე. 1990. *ჩემი წარსული*. სარანგი, თბილისი.
48. რატიანი, ირმა. 2015. *ქართული ლიტერატურა და მსოფლიო ლიტერატურული პროცესი*. თსუ, თბილისი.
49. რობაქიძე, გრიგოლ. 1988. *გველის პერანგი, ფალესტრა*: ქართული საბჭოთა რომანი. თბილისი: მერანი
50. ----- .2013. *3 რომანი*: მეგი, ქალღმერთის ძახილი, მცველნი გრაალისა თბილისი: არტანუჯი.
51. ----- .2003 *წერილი კიტა აბაშიძეს. კრებულში თეთრ სიამაყეს აქანდაკებ შენი დიდებით*, თბილისი: ინტელექტი.
52. სვანიძე, ნატალია. 2017. *პოსტკოლონიური პერიოდის ქართულ-რუსული ურთიერთობები ქართულ მხატვრულ და პუბლიცისტურ პროზაში*. (სადოქტორო ნაშრომი), თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი
53. „სანტა ესპერანსა“ 26 ივნისი. 2005
<http://www.radiotavisupleba.ge/a/1541964.html> (10.05.19)
54. სმიტი, ენტონი დევიდ. 2008. *ნაციონალური იდენტობა* .თბილისი: ლოგოს პრესი.
55. ტაბიძე ტიცინა. 2011. ცისფერი ყანწებით: ნაწილი I, 1916. *კრებულში ქართული ჟურნალები*, წიგნი I. 121-127.თბილისი: ლიტერატურის მუზეუმი.
56. ----- 2011. ცისფერი ყანწებით: ნაწილი II, 1916. *კრებულში ქართული ჟურნალები*, წიგნი I, 145- 152.თბილისი: ლიტერატურის მუზეუმი,
57. ქასრაშვილი ირაკლი. ქართული უტოპიის ქრონიკები. 25 may 2010.
<https://burusi.wordpress.com/2010/05/25/aka-morchiladze/> (10.05.19)
58. ქიაჩელი ლეო. 1985.*სისხლი: თხზულებანი ოთხ ტომად*. ტომი II. თბილისი: საბჭოთა საქართველო,
59. ქიქოძე გერონტი. 1914. ენა და ეროვნული ენერგია. *სახალხო ფურცელი*. №166 <http://www.georoyal.ge/?MTID=5&TID=41&id=793> (10.05.19)
60. ----- 2003. *ეროვნული ენერგია*. წიგნში პატარა ერის ხვედრი თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

61. ----- 1986.*ჩაქუჩიანი მამაკაცი*. კრებულში 96 ესსე. შემდგ. მანანა ხელაია. 67-70. თბილისი: მერანი.
62. *ქართველი ერის დაბადება*. 2009. ილია ჭავჭავაძისადმი მიძღვნილი კონფერენციის მასალები. 2007. რედ.: გიგა ზედანია. თბილისი: ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა
63. ქარუმიძე ზურაბ. 2011. *მელია ტულეფია*. *FOXTROT* თბილისი: სიესტა.
64. შპენგლერი ოსვალდ. „ევროპის დაისი“
<http://www.culturedialogue.com/resources/library/translations/spengler.shtml> (10.05.19)
65. შათირიშვილი, ზაზა. 2011. „ქართული მოდერნიზმის აპოლოგია: ზურაბ ქარუმიძის „მელია-ტულეფია: Foxtrot.“ January 30,
<http://arilimag.ge/%E1%83%96%E1%83%90%E1%83%96%E1%83%90-%E1%83%A8%E1%83%90%E1%83%97%E1%83%98%E1%83%A0%E1%83%98%E1%83%A8%E1%83%95%E1%83%98%E1%83%9A%E1%83%98-%E1%83%96%E1%83%A3%E1%83%A0%E1%83%90%E1%83%91/> (10.05.19)
66. შათირიშვილი, ზაზა. 2005. "სანტა ესპერანსა". რადიო თავისუფლება.
<https://www.radiotavisupleba.ge/a/1541964.html> (10.05.19)
67. შამილაშვილი მანანა. 2016. 1900-1910-იანი წლების ქართული მოდერნისტული პრესა. *ჩვენში XX საუკუნის ქართული მწერლობა*. ნაწილი I. 423-452. თბილისი: GCLAPress.
68. შენგელია დემნა. 1926. *სანავარდო*. თბილისი: სახელგამი
69. ჩხაიძე, ელენე. 2014. დარღვეული დუმილის ისტორია „კულტურული ტრავმა ოთარ ჩხეიძის მატთანე ქართლისაიში. *ჩვენი მწერლობა*. 18. 36-45.
70. ჩხაიძე ირაკლი. 2009. *ნაციონალიზმის მოდერნისტული თეორია და ქართული ნაციონალური პროექტი („თერგდალეულები“)* თბილისი: ახალი აზრი
71. წიფურია ბელა. 2016. *ქართული ტექსტი საბჭოთა/პოსტსაბჭოთა პოსტმოდერნულ კონტექსტში*, თბილისი: ილიას უნივერსიტეტის გამომცემლობა
72. -----. 2018. *ქართველი სიმბოლისტები*: გზამკვლევი. თბილისი: ილიას უნივერსიტეტის გამომცემლობა
73. -----. 2010. „ქართული ლიტერატურა: კოლონიზაცია მოდერნიზაცია ახალი პარადიგმები: *კადმოსი* :2. 183-195

74. ----- ლექცია „ილია ჭავჭავაძის შესახებ“
<http://online.iliauni.edu.ge/ka/lecture/ilia-chavchavadzis-shesaxeb/16/transcript/nawili-iii/53>
 (10.05.19)
75. წიქარიშვილი, ლელა „სამშობლოს გენდერული რეპრეზენტაცია აკაკი წერეთელთან და მის შემდგომ“. *საკონფერენციო მოხსენება „აკაკი წერეთლის დაბადებიდან 175 წლისადმი მიძღვნილ სამეცნიერო სესია - აკაკი წერეთელი და რუსული კოლონიალიზმი საქართველოში“* <https://www.youtube.com/watch?v=3yG-fw5oSlA&t=3409s> (10.05.19)
76. ----- 2004. „ბედი ქართლისა“ და მიხეილ ჯავახიშვილი (ეროვნული ნიჰილიზმის დაძლევისათვის) „კრებულში „მადლით შეზავებული სიტყვა ქართული (ეძღვნება მიხეილ ჯავახიშვილს).“ თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა
77. წერეთელი, მიხაკო.1990. *ერი და კაცობრიობა*. თბილისი: თბილისი უნივერსიტეტის გამომცემლობა
78. წერეთელი ივანე, კაკიტელაშვილი თამარ. 2006.*კულტურა და მოდერნიზაცია*. თბილისი: სოციალურ მეცნიერებათა ცენტრი,
79. ჭავჭავაძე ილია. 1991. ზოგიერთი რამ. წიგნში *თხზულებანი სრული რეზული* 20 ტომად: ტომი V. 161-171. თბილისი: მეცნიერება.
80. -----1985.აჩრდილი: *თხზულებანი. ტომი 4*: თბილისი,მეცნიერება
81. ----- 1957. ოსმალოს საქართველო. *თხზულებანი*. 462–466. თბილისი: სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
82. -----1987.მგზავრის წერილები:*თხზულებანი*. 8-50. თბილისი: განათლება.
83. ხალვაში ფრიდონ. 1996. *შეიძლება თუ არა მუსლიმანი იყოს ქართველი* . წიგნში. დარდი: ორი რომანი, მოთხრობები. 267-381. თბილისი: მერანი.
84. ხარატიშვილი, ნინო. 2015. *ჩემი საყვარელი ორეული*. თბილისი: ინტელექტი.
85. ----- 2019. *მერვე სიცოცხლე*. თბილისი: ინტელექტი.
86. ხარბედია მალხაზ. „კუნძულების გოთიკა“. თებერვალი, 24 2011. <https://burusi.wordpress.com/2011/02/24/malkhaz-kharbedia-6/> (10.05.19)

87. ჯონსი სტივენ ფ. 2007. *სოციალიზმი ქართულ ფერებში*. თბილისი: ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
88. ჯავახიშვილი, მიხეილ. 1957. *ჯაყოს ხიზნები*. თბილისი: სახელგამი.
89. ----- 1964. როგორ ვმუშაობ. *წერილები: ტომი VI: რჩეული თხზულებანი VI ტომად*. 383-392. თბილისი: საბჭოთა საქართველო.
90. ----- 1970. *ღამბალო და ყაზა: თხზულებანი*. ტომი 2. 309-384. თბილისი: საბჭოთა საქართველო.
91. ჯალიაშვილი მაია. 2016. *ზნეობის გარდამოხსნა: ლიტერატურული წერილები* თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა,
92. ჯორჯაძე არჩილ „ეროვნული პრობლემა საქართველოში“. <https://burusi.wordpress.com/2010/03/23/archil-jorjadze-4/> (10.05.19)
93. ----- 2010. *წერილები*. თბილისი: ილიას უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
94. ჯორჯაძე, არჩილ. 1989. *წერილები*. თბილისი: მერანი.
95. ჯამაგიძე მზია. 2018. *სახელმწიფოებრიობის მარცხიდან კულტურულ ტრავმამდე ნიკოლო მიწიშვილის პუბლიცისტიკისა და დოკუმენტრი პროზის გააზრება კოლონიურ/პოსტკოლონიურ კონტექსტში. სიმპოზიუმი სახელმწიფოებრივი სუვერენობის იდეა და XX საუკუნის მწერლობა ნაწილი მეორე: 124-134. თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტი, XII .*
96. ჯამაგიძე მზია. 2017. ევროპეიზაცია, ნაციონალური იდენტობა და ქართული ლიტერატურული პროცესი. *სამეცნიერო შრომების კრებული* თბილისის ღია სასწავლო უნივერსიტეტი. #8. 117-123
97. ჰაიდეგერი მარტინ. 2012. *ნიცშეს სიტყვა „ღმერთი მკვდარია“ ; წერილი ჰუმანიზმის შესახებ*. თბილისი: მერიდიანი,
98. Annus, Epp. 2018. *Soviet Postcolonial Studies: A View from the Western Borderlands*. London and New York: Routledge.
99. Alexander, Jeffry. 2004. Towards a Theory of Cultural Trauma. in *Cultural Trauma and Collective identity*. Edited by Jeffrey C. Alexander. 1-30. University of California Press.

100. Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth and Tiffin, Helen. 2004.*The Empire Writes Back: Theory and practice in post-colonial literatures*. 2nd edition. London New York: Routledge.
101. Ashcroft, Bill Gareth Griffiths and Helen Tiffin. 2007.*Post colonial studies. The key concepts*. London and New York: Routledge.
102. Ashcroft, Bill. 2001.*Post-colonial Transformation*. Routledge
103. Bhabha, Homi. 2003. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
104. Bülent Diken. 2009.*Nihilism Key Ideas*. Routledge.
105. Batiashvili Nutsa. 2018.*The Bivocal Nation:Memory and Identity on the Edge of Empire*. Pallgrave Macmillan.
106. Carr, Karen. 1992.*The Banalization of Nihilism*, State University of New York Press.
107. Chernetsky, Vitaly. 2007.*Mapping Postcommunist Cultures: Russia and Ukraine in the Context of Globalization*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
108. Caruth, Caith. 1996.*Unclaimed Experience Trauma, Narrative, and History*. The Johns Hopkins University Press.
109. Chatterjee, Partha. 1993. *The nation and its Fragments:Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, New Jersey:Princeton University press.
110. Etkind, Alexander. 2011.*Internal Colonization.Russia's Imperial Experience*. Cambridge and Malden: Polity Press,
111. Fanon, Franc. 2008.*Black skin white Mask*. Pluto Press,
112. Fanon, Frantz. *The wretched of the earth*. New York: Grove press, 2004
113. Foucault Michel. 1972-1977. *Power/Knowledge:Selected Interviews and Other Writings* .Edited by Colin Gordon. New York: Pantheon Books
114. Foucault Michel. 1972.*The Archaeology of Knowledge and The discourse of language* .New York Pantheon Books.
115. Gandhi, Leela. 1998.*Postcolonial theory: a critical introduction*. Allen & Unwin,

116. Gingrich, Andre. 1998. „Frontier myths of Orientalism: The Muslim world in public and popular cul-tures of Central Europe.“ In *MESS Mediterranean ethnological summer school*, Vol. 2. Ed. by Bojan Baskar – Borut Brumen. 99–127. Ljubljana: Inštitut za Multikulturne raziskave.
117. Gingrich, Andre. 2015. „The Nearby Frontier: Structural Analyses of Myths of Orientalism.“ *Diogenes* .60, 2.: 60–66.
118. Hall, Stiuart. 1995. „The Question of Cultural Identity“. *Modernity: An Introduction to Modern Societies*. Ed. St. Hall and et.c. 596-623. Wiley-Blackwell.
119. Hall Stuart, (ed.) 2003. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. (Milton Keynes: The Open University; London: Sage Publications,
120. Hiddleston Jane. 2009. *Unederstanding Postcolonialism*. Acumen.
121. Hagen Mark Von. 2004. Empires, borderlands, and diasporas: Eurasia as anti-paradigm for the post-Soviet era. *American Historical Review*, 109 (2), 445-468
122. Hartman, Geoffrey H. 1995. „On Traumatic Knowledge and Literary Studies *New Literary History*. Vol. 26, No. 3. 537-563
123. Hofstede, Geert. 2001. *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*. Sage Publications.
124. Jamagidze Mzia. 2018. Constructing third space as an Attempt to escape from National Narratives. *Sjani*. 19. 215-228
125. Jamagidze, Mzia; Amiranashvili Nino. 2016. „Georgian Literature since the Rose Revolution: Old Traumas and New Agendas“. *Concentric: Literary and Cultural Studies* 42.1 March. 169-191.
126. Jamagidze Mzia. 2018. „Frontier Orientalism and the Stereotype Formation Process in Georgian Literature“. *WLS World Literature Study Thematic issue „Frontier Orientalism in Central and East European Literatures*. 1. 88-98
127. Kovac'evic', Natas'a. 2008. *Narrating post/communism : colonial discourse and Europe's borderline civilization* . London and New York: Routledge.
128. Kelertas, Violeta Introduction: *Baltic Postcolonialism and its Critics in Baltic Postcolonialism* Edited by Violeta Kelertas Amsterdam - New York: Rodopi ,2006

129. Khalvashi, Tamta; Batiashvili, Nutsa. 2009. „Can Muslim be a Georgian?“ Historic Overview of Discourse on Georgian „Essence“. University of Georgia, https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/37219419/CanMuslimbeaGeorgian-2.pdf?response-content-disposition=inline%3B%20filename%3D2009_March_Can_a_Muslim_be_Georgian_Co-A.pdf&X-Amz-Algorithm=AWS4-HMAC-SHA256&X-Amz-Credential=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A%2F20190610%2Fus-east-1%2Fs3%2Faws4_request&X-Amz-Date=20190610T150321Z&X-Amz-Expires=3600&X-Amz-SignedHeaders=host&X-Amz-Signature=0c3e71064543584349d45d95655d3a9074faa27da34946e0fdef957d013174ea (5.06.19)

130. Kolodziejczyk Dorota. 2008. „Comparative Literature and Postcolonial Studies - A New Opening for Comparativism?“ *Porównania* .5. 55-74.

131. Layton, Susan. Georgia as an oriental woman in Russian literature and empire: conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy Cambridge University Press, 2005

132. Mercer Kobena. 1990. Welcome to the Jungle: Identity and Diversity Politics. in Postmodern in *Community, Culture, Difference*. Edited by Jonathan. 43-72. London Lawrence and wishart.

133. Morozov, Viatcheslav. 2015. *Russia's Postcolonial Identity A Subaltern Empire in a Eurocentric World*. Palgrave Macmillan.

134. Moore, David Chioni. 2006. Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Towards a Global Postcolonial Critique in *Baltic Postcolonialism and its Critics in Baltic Postcolonialism*. Edited by Violeta Kelertas. 11-31. Amsterdam - New York: Rodopi.

135. Mannoni Octave. 2001. *Prospero and Caliban: The psychology of colonization*, University of Michigan Press

136. Nandy Ashis. 1983. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Delhi: Oxford UP.

137. Parvulescu, Anca. 2012. „Old Europe, New Europe, Eastern Europe: Reflections on a Minor Character in Fassbinder's Ali, Fear Eats the Soul“. *New Literary History*. 43.4. 727-750.

138. Quayson, Ato. 2005. *Postcolonialism: Theory, Practice or Process?* Polity Press
139. Rosen, Stanley. 2000. *Nihilism: A Philosophical Essay*, South Bend, Indiana: St. Augustine's Press
140. Said W. Edward. 1994. *Culture and Imperialism* .New York Vintage Book
141. Said, Edward. 1977. *Orientalism*. London: Penguin
142. Smelser Neal J. 2004. „Psychological Trauma and Cultural Trauma.“ *Cultural Trauma and Collective identity*. Edited by Jeffrey C. Alexander. 31-60. University of California Press.
143. Sztompka Piotr. 2004. The Trauma of Social Change A case of Postcommunist societies in *Cultural Trauma and Collective identity*. Edited by Jeffrey C. Alexander. 155-196. University of California Press.
144. Spivak Gayatri Chakravorty. 1988. Can the Subaltern Speak? in *Marxism and the Interpretation of Culture* .Edited and with an Introduction by Cary Nelson and Lawrence Grossberg. 271-317. London : Macmillan Education.
145. Spivak Gayatri Chakravorty. 2003. *Death of a discipline*. New York: Columbia University Press,
146. Spivak, Gayatri Chakravorty. 2006. Are We Postcolonial? Post-Soviet Space (Annual Meeting of the American Association of Teachers of Slavic and East European Languages, 29 Dec. 2005, Washington, DC). *PMLA*, 121. 3: 828-836.
147. Stefanescu, Bogdan *Postcommunism/Siblings of Subalternity* București: Editura Universității din București, 2013
148. Slocumbe, Will. 2006. *Nihilism and the Sublime Postmodern* :The (Hi)Story of a Difficult Relationship from Romanticism to Postmodernism. London, New York: Routledge
149. Soja, Edward. 1996. *Third space: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford: Blackwell,
150. Shohat, Ella. 1992. „Note on the „post-Colonial,“ *Third World and Post-Colonial Issues*. 99-113. No. 31/32.
151. Schimmelpenninck, David. van der Oye. 2010. *Russian Orientalism: Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration*. New Haven & London: Yale University Press,

152. Tlostanova, Madina. 2003. *A Janus Faced Empire: Notes on the Russian Empire in Modernity, Written from the Border*. Moscow:
153. Tlostanova, Madina. 2017. *Postcolonialism and Postsocialism in Fiction and Art Resistance and Re-existence Linköping*, Sweden: Palgrave Macmillan.
154. Tlostanova, Madina. 2018. *What does it mean to be post-Soviet?: decolonial art from the ruins of the Soviet empire*. Durham and London: Duke University Press.
155. Tally, Robert. T. 2013. Spatiality. *The New Critical Idiom*. London and New York: Routledge.
156. Tsipuria, Bela. 2015. Past Stereotypes and the Future: a Georgian Case Study. In: *Nations and Stereotypes 25 Years After. New Borders, New Horizons*. Editors: Purchla Jacek, Sanetra-Szeliga, Joanna Kusek Robert. 242-259. Krakow: International Cultural Centre.
157. Verdery, Katherine. 1996. *What Was Socialism, and What Comes Next?*, Princeton University Press, Princeton Newjerky.
158. Verdery, Katherine. 1991. *National ideology under socialism: identity and cultural politics in Ceausescu's. Romania*: University of California Press,
159. Westphal, Bernard. 2011. Foreward in Geocritical explorations: space, place, and mapping. in *literary and Cultural Studis*. edited by Robert T. Tally. Palgrave and Macmillan.
160. Westphal, Bernard. 2011. *Geocriticism: Real and Fictional Spaces*. New York: Palgrave Macmillan,
161. Young, Robert. 2001. *Postcolonialism: A Critical Introduction*. Blackwell Publishing,
162. Young, Robert. 2012. World Literature and Postcolonialism. In *The Routledge Companion to World Literature*. Edited by Theo D'haen, David Damrosch and Djelal Kadir. 213-222. London and New York: Routledge.
163. Zarycki, Tomasz. 2014. *Ideologies of Eastness in Central and Eastern Europe*. London and New York: Routledge,
164. Tsagareli, Levan. 2018. Das Subalterne im postsowjetischen Rückblick. Diskursanalytische Betrachtungen zu Nino Haratischwilis Roman Das achte Leben (für Brilka). Internationale wissenschaftliche KAAD-Alumni-Tagung „Postsowjetische

Erfahrungen in der politischen, religiösen und gesellschaftlichen Kultur“, Tbilissi/Georgien, 4-5.10.2018.

165. Чхаидзе, Елена. 2015. „Грузинские“ писатели-мигранты в русской литературе постсоветского периода: перелом и продолжение традиции. *X. საერთაშორისო სიმპოზიუმი: „ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები“*, ტრადიცია და თანამედროვე მწერლობა, ნაწილი I. 227-233. თბილისი: შოთა რუსთაველის ლიტერატურის ინსტიტუტი.

166. Чхаидзе, Елена. Политика И Литературная Традиция Русско-грузинские Литературные Связи После Перестройки. Москва: новое Литературное Обозрение, 2018.

167. Ципурия, Бела. 2018. „Гибридность И Двойной Социокод В Романах Чабуа Амиრэджиби „дاتا Тутაშია“: *Россия-грузия После Империи Сборник*. Сост М Лекке, Е. Чхаидзе. 184-209. Москва: Новое Литературное Обозрение.