

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი
გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

ნინო კილურაძე ეკა კვაჭანტირაძე გიორგი სანიკიძე

ქართული, დასავლური
და აღმოსავლური
ისტორიოგრაფიული ტრადიცია



ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი
თბილისი — 2014 წელი

ნინო კილურაძე, ეკა კვაჭანტირაძე, გიორგი სანიკიძე
ქართული, დასავლური და აღმოსავლური
ისტორიოგრაფიული ტრადიცია

Nino Kighuradze, Eka Kvachantiradze, George Sanikidze
GEORGIAN, WESTERN AND ORIENTAL
HISTORIOGRAPHICAL TRADITION

ნინო კილურაძის საერთო რედაქციით
Edited by Nino Kighuradze

აღნიშნული პროექტი განხორციელდა შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის ფინანსური მხარდაჭერით (გრანტი FR/749/2-101/11). წინამდებარე პუბლიკაციაში გამოთქმული ნებისმიერი აზრი ეკუთვნით ავტორებს და შესაძლოა არ ასახავდეს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის შეხედულებებს.

This Project has been made by financial support from Shota Rustaveli National Science Foundation (Grant FR/749/2-101/11). All ideas expressed herewith are those of authors and may not represent the opinion of the Foundation itself.

პროექტი განხორციელდა ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის
გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტში

The Project is implemented in the G. Tsereteli Institute
of Oriental Studies of the Ilia State University

ISBN 978-9941-18-203-7

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

ILIA STATE UNIVERSITY PRESS
3/5 Cholokashvili Ave, Tbilisi, 0162, Georgia

წინამდებარე სტატიების კრებული საქართველოში გამოქვეყნებული ამ სახის პირველი პუბლიკაციაა. ავტორთა მიზანია სპეციალისტებს, სტუდენტებსა და დაინტერესებულ მკითხველს წარმოუდგინონ: 1) ქართული ისტორიული მწერლობის სისტემური კვლევა ბიზანტიურ, სომხურ, აღმოსავლურ თუ დასავლურ ისტორიულ მწერლობასთან შედარების გზით; 2) ახლო აღმოსავლური ისტორიული მწერლობის უანრებისა და თავისებურებების შესწავლა, აღმოსავლეთის ისტორიის დასავლური „აღქმისა“ და „უცხო“ პრობლემის ანალიზი დასავლურ და აღმოსავლურ ისტორიოგრაფიაში. 3) დასავლური ისტორიული კვლევების ძირითადი მიმართულებებისა და მათთან დაკავშირებული მეთოდოლოგიური, თეორიული და ასევე ეპისტემოლოგიური პრობლემების ანალიზი.

The presented Collection of articles is the first work of this kind published in Georgia. The aim of the authors is to present to specialists, students and interested readers: 1) A systematic comparative study of the Georgian historical writing and to discern different influences (Byzantine, Armenian, Western, Oriental) in it. 2) The Study of genres and peculiarities the Middle Eastern historical writing; of the Western perception of the Middle Eastern history; the Analysis of the problem of 'other' in Western and Eastern Historiography; 3) The analysis of the main direction in the Western historical studies and of methodological, theoretical and epistemological problems connected with them.

შინაარსი

წინასიტყვაობა.....	7
ეკა კვაჭანტირაძე ავტორების საკითხი მედიავალურ ისტორიოგრაფიულ ტრადიციაში (ქართული, ბიზანტიური, სომხური, აღმოსავლური).....	15
ეკა კვაჭანტირაძე მედიავალური ისტორიოგრაფიის ჟანრული მარკერები (ქართული, ბიზანტიური, სომხური).....	25
ეკა კვაჭანტირაძე ისტორიოგრაფია – ისტორიული მენსიურების ფიქსაციის საშუალება.....	40
გიორგი სანიკიძე შუა საუკუნეების მუსლიმური ისტორიული მწერლობის ძირითადი ჟანრები და თავისებურებები.....	54
გიორგი სანიკიძე XX საუკუნის ირანული ისტორიული მწერლობა.....	73
გიორგი სანიკიძე დასავლეთის მიერ აღქმული აღმოსავლეთი: დაბატები ედვარდ საიდის „ორიენტალიზმის“ გარშემო.....	98
ნინო კილურაძე ისტორიული მეცნიერება და ისტორიული პერმანენტიკა.....	152
ნინო კილურაძე ისტორიის რეკონსტრუქცია, კონსტრუქცია, დეკონსტრუქცია და ისტორიის „მეცნიერული შეგრძნება“.....	172
ნინო კილურაძე კულტურის კვლევა სოციალურ ისტორიაში.....	192
SUMMARIES.....	198

წინამდებარე კრებულში წარმოდგენილი სტატიები ისტორიული მწერლობის სხვადასხვა ასპექტებს მოიცავს. მათში გამოკვლეული და შეფერებულია ქართული, აღმოსავლური და დასავლური ისტორიოგრაფიის თვალსაჩინო ნიმუშები; ყურადღება გამახვილებულია ისტორიული მწერლობის ძირითად ჟანრებზე, მიმართულებებზე, ამა თუ ეპოქაში გაბატონებულ ტენდენციებზე. განხორციელებულია დასავლური ისტორიული კვლევების ძირითადი მიმართულებებისა და მათთან დაკავშირებული მეთოდოლოგიური, თეორიული და ასევე ეპისტემოლოგიური პრობლემების ანალიზი. შესწავლილია ახლო აღმოსავლური ისტორიული მწერლობის ჟანრები და თავისებურებები. გამოკვლეულია აღმოსავლეთის ისტორიის დასავლური „აღქმისა“ და „უცხო“ პრობლემები დასავლურ და აღმოსავლურ ისტორიოგრაფიაში. ასევე განხორციელებულია ქართული ისტორიული ნარატივის ნიმუშების სისტემატური კვლევა. გამოკვლეულია, თუ რას წარმოადგენს „ქართული ისტორიოგრაფიული ტრადიცია“ და რა განასხვავებს მას ისტორიული ცნობიერების გამოხატვის სხვა ფორმებისაგან, გამოიკვეთელია მასში ერთი მხრივ, ავთენტური, „ტიპური“ ნიშან-თვისებები და მეორე მხრივ, სხვადასხვა გარედან მომდინარე ზეგავლენები.

კრებულის ძირითად მიზანს წარმოადგენს საქართველოში ისტორიული კვლევების დაახლოება დასავლური ისტორიული მეცნიერების თანამედროვე მდგომარეობასთან და ჩვენში ამ სამეცნიერო დარგის სამომავლო განვითარებისათვის დამატებითი იმპულსის მიცემა.

თავდაპირველად, ყურადღება გამახვილებულია შუა საუკუნეების ქართულ ისტორიულ მწერლობასა და მის შესწავლაზე სხვა ქვეყნების თანადროულ ისტორიული ჟანრის თხზულებებთან შედარების გზით (სტატიები „ავტორობის საკითხი მედიევალურ ისტორიოგრაფიულ ტრადიცია (ქართული, ბიზანტიური, სომხური, აღმოსავლური“, „მედიევალური ისტორიოგრაფიის ჟანრული მარკერები (ქართული, ბიზანტიური, სომხური)“; „ისტორიოგრაფია – ისტორიული მეხსიერების ფიქსაციის საშუალება“

აღნიშნულია, რომ მედიევალური ისტორიოგრაფიული ტრადიციის კვლევისას, უპირველეს ყოვლისა, მკაფიო წარმოდგენა უნდა შევიქმნათ იმაზე, თუ ტიპოლოგიურად რას წარმოადგენს ისტორიის ესა თუ ის ჟანრი: როგორია ნაწარმოების სტრუქტურა, დროის რა მონაკვეთს მოიცავს მასში აღწერილი ამბები, აქ ავტორისეულ თვალთახედვასთან, მის მკვეთრად გამოვლენილ ინდივიდუალურ პოზიციასთან გვაქვს საქმე, თუ თხრობა ანონიმურია და მას ობიექტიური და ავტორიტეტული ვერსიის პრეტენზია აქვს.

მედიევალური ქართული ისტორიოგრაფიის, კერძოდ „ქართლის ცხოვრების“ შესწავლის, მისი შედგენის დროისა თუ ავტორთა ვინაობის შესახებ თანამედროვე ქართულ ისტორიოგრაფიაში მრავალი სხვადასხვა თვალსაზრისი არსებობს. წარმოდგენილი კვლევა-ძიების ამოცანას არ წარმოადგენს ამ მოსაზრებათა რიგში კიდევ ერთი თვალსაზრისის წამოყენება. ამ შემთხვევაში, საკითხი სრულიად ახალი კუთხითაა დასმული და ყურადღება გამახვილებულია მედიევალურ ქართულ ისტორიოგრაფიაზე, როგორც ისტორიული აზროვნების

ტიპზე. „ქართლის ცხოვრების“ სახით წარმოდგენილია ისტორიის წერის ტრადიციის რალაც თავისებური და შესაძლებელია საკმაოდ ორიგინალური ტიპი. დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ამ თვალსაზრისით, ნაყოფიერი იქნება მისი შედარება ისტორიულად და კულტურულად მონათესავე ბიზანტიურ, სომხურ, აღმოსავლურ საისტორიო მწერლობის ნიმუშებთან. სადავო არ არის, რომ ამგვარი შედარება ძალზე ფართო განზოგადებას გულისხმობს. ბუნებრივია დაისმება კითხვა: განა „ქართლის ცხოვრებაში“ შემავალი თხზულებები ტიპოლოგიურად ერთგვაროვანია? ანდა, რამდენად შეგვიძლია განვაზოგადოთ ბიზანტიური, სომხური თუ შუა საუკუნეების აღმოსავლური ისტორიოგრაფია მის მთლიანობაში? თუმცა ავტორის თვალსაზრისით, მაინც შესაძლებელია ვიმსჯელოთ „ქართლის ცხოვრებაზე“ როგორც ერთიან ისტორიოგრაფიულ ტრადიციაზე, ისევე როგორც, ძალზე ზოგადად წარმოვიდგინოთ და გავითვალისწინოთ ის ისტორიული ჟანრები, რომლებიც ბიზანტიასა თუ შუა საუკუნეების სომხეთში ჩამოყალიბდა.

მედიევალური ქართული ისტორიოგრაფიის ტიპოლოგიის კვლევისას აუცილებელია გამოიკვეთოს მისი ისტორიოგრაფიული ტრადიცია, რასაც დიდწილად განსაზღვრავს ავტორის მსოფლმხედველობა, მისი სოციალური შეკვეთა, თხზულების სტრუქტურა და ჟანრობრივი კუთვნილება. ქართული ისტორიოგრაფიული მასალის შედარებით-ტიპოლოგიური კვლევა, რომელიც, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ბიზანტიურ, სომხურ და აღმოსავლურ საისტორიო ნიმუშებთან შეპირისპირებით ჩატარდა, გარკვეული პარამეტრების მიხედვით იქნა წარმოებული. ამ ეტაპზე რამდენიმე, ავტორის აზრით, ყველაზე რეპრეზენტატიული პარამეტრი შეირჩა. ესენია: ავტორის თვითცნობიერება, ისტორიულ თხზულებათა სტრუქტურა და ჟანრობრივი კუთვნილება, ისტორიის მოქმედი გმირი, ავტორის მსოფლმხედველობრივი და იდეოლოგიური მიმართულება, ისტორიული მეხსიერება. ამ პარამეტრების მიხედვით კვლევის შედეგები ასეთია:

შესწავლილია მედიევალური ისტორიოგრაფიული თხზულებები (ქართული, ბიზანტიური, სომხური) ჟანრული კუთვნილების თვალსაზრისით. განხილულია არა მხოლოდ ჟანრები, არამედ ის პარამეტრები, რომლებსაც ემყარება ჟანრული დაყოფა, არა მხოლოდ თითოეული ჟანრის ისტორია, არამედ ერთიანი ჟანრული სისტემა; გარკვეულია: რა სამწერლობო ტრადიციებს ეყრდნობოდა ეს ჟანრები, რამდენად იყო დამოკიდებული „ისტორიის“ აღქმა საისტორიო თუ ჟანრულ ტრადიციებზე, ჟანრული და სტრუქტურული ურთიერთმიმართების საკითხი – განსაზღვრავდა თუ არა ჟანრული მახასიათებელი თხზულების სტრუქტურას. განხილულია ბიზანტიური საისტორიო მწერლობის ჟანრები (ქრონოგრაფია, საეკლესიო ისტორია, საერო ისტორიოგრაფია); სომხური ისტორიოგრაფიული ჟანრები (ცხოვრებათა ჟანრი, ეროვნული ისტორიები, საგვარეულო მატრიანეები, ქრონოგრაფია, მსოფლიო ისტორიები) და „ქართლის ცხოვრების“ ჟანრული მარკერები. ტიპოლოგიურმა კვლევამ აჩვენა, რომ თუ სომხური საისტორიო მწერლობა წარმოადგენს ბიზანტიური საეკლესიო ისტორიისა და მსოფლიო ქრონიკების ჟანრების ერთგვარ შერწყმას, „ქართლის ცხოვრების“ ისტორიოგრაფიული ტრადიცია პრინციპულად განსხვავდება ამ ორივესაგან.

ავტორობის თვალთახედვით შესწავლილია ქართული, ბიზანტიური, სომხური, აღმოსავლური მედიევალური ისტორიოგრაფიული ტრადიცია. ტიპოლოგიურმა კვლევამ აჩვენა, რომ სომხური და ბიზანტიური ისტორიოგრაფიული ტრადიცია ერთმანეთის მსგავსია ავტორობის საკითხში, „ქართლის ცხოვრებისეული“ ისტორიის წერის კონცეფცია კი პრინციპულად განსხვავდება ამ ორივესაგან. „ქართლის ცხოვრება“ – როგორც ისტორიული შემეცნების ტიპი, აღმოსავლურ ისტორიულ შემეცნებასთან მიმართებაში ბევრ საერთო ნიშან-თვისებას პოულობს: 1) „ქართლის ცხოვრება“ საერო ისტორიაა და სამეფო-საგვარეულო მატრიანებს ეფუძნება. 2) „ქართლის ცხოვრება“ ანონიმური თხზულებაა და გამოსცემს ავტორიტეტულ ვერსიას. 3) „ქართლის ცხოვრება“ სამეფო იდეოლოგიის გამომხატველია.

მედიევალური ისტორიოგრაფიის ისტორიული მეხსიერების კუთხით კვლევის შედეგად დადგინდა მისი რამდენიმე მახასიათებელი: მედიევალურ ისტორიოგრაფიულ ძეგლებში ფიქსირებულ მოვლენათა წრე ფართოა. ესაა პოლიტიკური, სამხედრო, საეკლესიო საკითხები. მათგან ისტორიული სიტუაციის და საზოგადოების მოთხოვნის შესაბამისად მემატრიანეები ირჩევენ პრიორიტეტულ საკითხს სოციუმის ისტორიულ მეხსიერებაში კონსერვაციისათვის (ლეონტი მროველი – კავკასიელ ხალხთა საერთო წარმომავლობა, ჰეროდოტე – ბერძენ-სპარსელთა ომები, თუკიდიდე – პელოპონესის ომი, კორიუნი – სომხური ანბანის შექმნა, ელიშე – სომეხთა სარწმუნეობრივი ომი), ანუ მედიევალურ ისტორიოგრაფიაში იკვეთება ისტორიული მეხსიერების შერჩევითობა.

ისტორიული წარსულის რეპრეზენტაციისას მედიევალურ ისტორიოგრაფიაში გამოვლინდა მასალის შერჩევის ორი მეთოდი: მოვლენის შინაგანი ღირებულება (ლეონტი მროველი – კავკასიელ ხალხთა საერთო წარმომავლობა, ჰეროდოტე – ბერძენ-სპარსელთა ომები, თუკიდიდე – პელოპონესის ომი, ევსები კესარიელი – ქრისტეს მოსვლა, კორიუნი – სომხური ანბანის შექმნა, ელიშე – სომეხთა სარწმუნეობრივი ომი). აგრეთვე მოწოდებული ინფორმაციის მისაწვდომობა. შუა საუკუნეების ისტორიკოსები ხშირად თვითმხილველნი და თანადამხედურნი არიან მათ მიერ აღწერილი ფაქტების (ჰეროდოტე, თუკიდიდე, ამიანე მარცელინე, კორიუნი, ელიშე). შუა საუკუნეების ისტორიოგრაფიულ ძეგლებში საუკუნეთა განმავლობაში იცვლება ფასეულობათა სისტემები. ფასეულობათა შკალაში ორი მთავარი იდეა დომინირებს: სახელმწიფოებრიობის იდეა („ქართლის ცხოვრება“, მოვსეს ხორენაცი, მიქაელ ფსელოსი) და ქრისტიანული რწმენა და მისი დაცვის პირველადობა (ევსები კესარიელი, სოკრატე სქოლასტიკოსი, ელიშე, აგათანგელოსი). ეს ღირებულებითი ნორმები მდგრადი ხდება შუასაუკუნოვანი საზოგადოების ისტორიული მეხსიერებისათვის და დომინირებს მთელ შემდეგდროინდელ პოლიტიკურ აზროვნებაში. ისტორიის გმირის ისტორიულ მეხსიერებაში კონსერვაციისას განსხვავებულია ბიზანტიური საეკლესიო ისტორიისა და ქრონოგრაფიული ჟანრის დამოკიდებულება (ევსები კესარიელი, სოკრატე, ამიანე მარცელინე, პროკოფი კესარიელი, სოზომენე, იოანე მალალა, მიქაელ ფსელოსი). ქართული ისტორიოგრაფიული ტრადიცია ამ საკითხში ბიზანტიური ისტორიოგრაფიის გავლენას განიცდის.

ახლო აღმოსავლეთის ისტორიულ მწერლობასთან დაკავშირებით, თავ-დაპირველად განხილულია „შუა საუკუნეების მუსლიმური ისტორიული მწერლობის ძირითადი ჟანრები და თავისებურებები“. ხაზგასმულია ამ პერიოდის ისლამური სამყაროს ისტორიული მწერლობის გამორჩეული სიმდიდრე და მრავალგვარობა. აღნიშნულია, რომ ისლამურ სამყაროში „ძველისადმი“ ინტერესი ადრეული ხანებიდანვე ჩნდება, მაგრამ ეს სპეციფიკური ინტერესია. ისლამი დასაწყისიდანვე უზარმაზარ მნიშვნელობას ანიჭებდა ისტორიას. ამასთან, სანდო, ჭეშმარიტი ისტორია მუსლიმთათვის იწყება ისლამის შექმნით. ისლამამდელი ისტორია კი საინტერესოა იმ თვალსაზრისით, თუ რამდენად მოაზზადა მან „ჭეშმარიტი რწმენის“ ზეგარდმოვლენა. ამდენად, საწყისი ეტაპზე, ისლამური ისტორიოგრაფია, თავისი არსით და დანიშნულებით, შეიძლება იწოდოს რელიგიის და „რელიგიურ“ პირთა მოღვაწეობის აღმწერ ჟანრად.

ავტორი ასევე აღარებს ერთმანეთს ევროპული ტერმინ ისტორიასა და არაბულ-მუსლიმურ ტერმინ თარიხ-ს, განიხილავს ამ ორი ტერმინის გამოყენების სპეციფიკას. ხაზგასმულია, თუ რაოდენ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ოდითგანვე ისტორიულ მწერლობაში რელიგიურ ფაქტორს. აქაც გავლებულია პარალელი ქრისტიანულ და მუსლიმურ ისტორიულ მწერლობას შორის. განხილულია საგების ტიპის ლიტერატურის მნიშვნელობა ადრეულ მუსლიმურ ისტორიულ მწერლობაში და ამ სახის ლიტერატურის მიზანი.

ყურადღება გამახვილებულია მუსლიმური ისტორიოგრაფიის კიდევ ერთ მნიშვნელოვან ტიპზე – პრეცედენტების შეკრებაზე, დადგენასა და ჩაწერაზე. ხაზგასმულია, რომ ჯერ კიდევ ადრეულმა მუსლიმმა ისტორიკოსებმა განავითარეს წყაროების კრიტიკის მეტად დახვეწილი მეცნიერება, კომპარატიული მეთოდი, რაც იმდროინდელ მსოფლიოში არნახული სიახლე იყო. ავტორი ასევე ეხება ადაბ-ის ტიპის ლიტერატურის თავისებურებებს.

ავტორი თანმიმდევრულად განიხილავს ბიოგრაფიული და პროსოპოგრაფიული ჟანრის ლიტერატურას, ქრონოგრაფიული და უნივერსალური ისტორიის ტიპის თხზულებებს, აღარებს მათ დასავლეთ ევროპულ ანალოგებს. წარმოჩენილია შუა საუკუნეების მუსლიმურ და ქრისტიანულ ისტორიულ თხზულებებს შორის არსებული განსხვავებები. ავტორი დაწვრილებით მსჯელობს იმის შესახებ, თუ რატომ არის უკიდურესად იშვიათი მუსლიმურ სამყაროში მონარქთა ბიოგრაფიები თუ ცალკეული ქვეყნების ისტორიები.

განხილულია ასევე „უცხოს“ პრობლემა შუა საუკუნეების მუსლიმურ ისტორიოგრაფიაში, რაც ასევე შედარებულია ამავე პერიოდის ქრისტიანულ ისტორიულ მწერლობასთან. ყურადღება ექცევა ოსმალური და სპარსული ისტორიული მწერლობის თავისებურებებს და ამ თავისებურებების განმაპირობებელ ფაქტორებს.

მომდევნო სტატიაში შესწავლილია „XX საუკუნის ირანული ისტორიული მწერლობა“. გამოკვლეულია ის ტენდენციები, რომლითაც საზრდოობდა XX საუკუნის ირანული ისტორიული მწერლობა; ყურადღება გამახვილებულია იმაზე, თუ რა გაითავისა ირანულმა ისტორიოგრაფიამ თანადროული დასავლური ის-

ტორიული მეცნიერებიდან და რა იყო მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი; ასევე რა გავლენას ახდენდა პოლიტიკური პროცესები ისტორიულ მწერლობაზე.

თავდაპირველად ავტორი ეხება XIX საუკუნეში ირანის ძველი, ისლამამდელი ისტორიისადმი ინტერესის გაჩენის განმაპირობებელ ფაქტორებს და ნაციონალისტური განწყობების ასახვას ისტორიულ მწერლობაში. ხაზგასმულია, რომ ისტორიულმა კვლევამ და შემდგომ წინასწარმეტყველებით წარსულის რეკონსტრუქციამ ხელი შეუწყო განსხვავებული ნაციონალისტური მეხსიერების „აღდგენასა“ და იდენტობის ჩამოყალიბებას.

XX საუკუნის ირანულ ისტორიულ მწერლობაზე მსჯელობისას აღნიშნულია, რომ ზოგადად ირანელი ისტორიკოსების მიერ ქვეყანაში მომხდარი გარდამტეხი სოციალური ძვრების კვლევას არათანმიმდევრულობა და მოუწესრიგებლობა ახასიათებს.

საუკუნის პირველი ნახევრის ისტორიული მწერლობის შეჯამების შედეგად, ავტორი დაასკვნის, რომ ირანულმა ეროვნულმა ისტორიოგრაფიამ გარკვეულწილად შეუწყო ხელი ქვეყნის პოლიტიკური კულტურის ჩამოყალიბებას. XX საუკუნის ირანის „ჩახლართულ“ ისტორიაში, „ნაციონალისტი“ ისტორიკოსების – ჰასან ფირნიას, მაჰმუდ მაჰმუდის, საიდ ნაფისის, იბრაჰიმ საფა'ის თუ ჰოსეინ მაქის მიერ წარმოდგენილმა აღდგენილი წარსულის ელიტისტურმა სურათებმა ქვეყნის პოლიტიკური კულტურა ამნეზიით დააფარა. ამ მიდგომამ ხელი შეუწყო არასწორი შთაბეჭდილების შექმნას იმ იდეის გათავისებით, რომ მხოლოდ ძლიერი ხელმძღვანელობის არსებობას შეეძლო დაებრუნებინა ქვეყანა „ჰეროიკულ და დიდებულ ისლამურ და ისლამამდელ წარსულთან“; უკანა პლანზე გადაწია ესოდენ საჭირო ცვლილებებისა და რეფორმების მოთხოვნილება. იმავდროულად, შიიტური განსაკუთრებულობის მესიანისტურმა განზომილებამ ნოყიერი ნიადაგი შეუქმნა ამგვარ პერცეფციას. 1953 წლის გადატრიალების შემდეგ, როდესაც კონსტიტუციური რევოლუციის იდეალები პრაქტიკულად დავიწყებას მიეცა, ყოვლისშემძლე მხსნელის ლოდინი უკიდურესად თვალსაჩინო გახდა. 1979 წლის ისლამური რევოლუციის შემოქმედნი დიდად არიან დავალებული ქვეყნის პოლიტიკურ კულტურაში XX საუკუნის ეროვნული ისტორიოგრაფიის მიერ შეტანილი წვლილისგან.

განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა ირანულ ისტორიოგრაფიაში არსებული კონსპირაციულ თეორიების განხილვას. ავტორი გამოყოფს კონსპირაციული პარადიგმებით ნიშანდებული ირანული ისტორიული ნარატივების ორ უმთავრეს ტიპს: პარტიკულარისტულს და უნივერსალისტურს. პარტიკულარისტული მიდგომა გულისხმობს ყველა დასავლურ სახელმწიფოს, რომლებიც ერთმანეთს ექიმებოდნენ ირანში. უნივერსალისტური მიდგომით კი გლობალურ ძალებს (მასონებს, სიონისტებს, ბაჰაიტებს...) ბრალდება შეთქმულება, რომლის მიზანიც იყო ხელი შეეშალათ ირანისათვის დაეკავებინა თავისი ბუნებრივი პოლიტიკური, სამხედრო, კულტურული და რელიგიური წინამავალი პოზიცია მსოფლიოში.

ვრცელი სტატია „დასავლეთის მიერ აღქმული აღმოსავლეთი: დებატები ედვარდ საიდის „ორიენტალიზმის“ გარშემო“ ხუთი თავისგან შედგება. პირველ

თავში „რა არის ორიენტალიზმი“ განხილულია, თუ რა შინაარსს ატარებდა ეს ტერმინი სხვადასხვა ეპოქაში და რა სახეცვლილებას განიცდიდა, რა მნიშვნელობით გამოიყენება (და აღარ გამოიყენება) ეს ტერმინი დღეს. წარმოჩენილია ის მიზეზები, თუ რატომ მიიჩნევს მკვლევართა მნიშვნელოვანი ნაწილი ამ ტერმინის გამოყენებას მიზანშეუწონლად თანამედროვე კვლევებში.

მეორე ქვეთავი ეძღვნება ედვარდ საიდის „ორიენტალიზმის“ განხილვას. ყურადღება გამახვილებულია ედვარდ საიდის ბიოგრაფიასა და პოლიტიკურ მწრამსზე. აღნიშნულია, რომ ავტორის თვალთახედვიდან, საიდის „ორიენტალიზმი“ სწორედაც რომ პოლიტიკური პროექტია მკაფიო მიზნით – აჩვენოს დასავლური პოლიტიკის არასწორი, დამანგრეველი ხასიათი აღმოსავლეთის მიმართ. თუმცა, საიდი თითქოსდა (საკმაოდ ბუნდოვნად) ხაზს უსვამს, რომ მის მიზანს არ წარმოადგენდა დასავლური პოლიტიკის განხილვა და უფრო მეტიც, ის არ არის „ახლო აღმოსავლეთთან დაკავშირებული არც ერთი დარგის სპეციალისტი“; ანუ პარადოქსულია, რომ ის არ არის „ორიენტალისტი“ (ტრადიციული გაგებით), მაგრამ წერს „ორიენტალიზმის“ შესახებ (მისეული გაგებით).

ავტორი გამოყოფს ორიენტალიზმის სამ საიდისეულ დეფინიციას. პირველი დეფინიცია უფრო აკადემიური ხასიათისა ჩანს: ორიენტალისტი არის ის, „ვინც ასწავლის, წერს ან იკვლევს აღმოსავლეთს – და ეს ეხება ყველას, იქნება ანთროპოლოგი, სოციოლოგი, ისტორიკოსი თუ ფილოლოგი – მათი კვლევების სპეციფიკურ თუ ზოგად ასპექტებს; ის არის ორიენტალისტი, და რასაც ის აკეთებს, ორიენტალიზმია.“ საიდის მიერ შემოთავაზებული მეორე განსაზღვრება უფრო ზოგადია, მაგრამ ამასთან უფრო პირდაპირი, რომლითაც ორიენტალიზმი დაიყვანება „ონტოლოგიურ და ეპისტემოლოგიურ განსხვავებამდე აღმოსავლეთს და (დროის უმეტეს მანძილზე) დასავლეთს შორის.“ მესამე განსაზღვრება ყველაზე მეტად გამოხატავს საიდის კრიტიკული განჭვრეტის უნარს და ასევე ყველაზე მეტად ახდენს ზეგავლენას მკითხველზე: ორი განზოგადოებული მნიშვნელობა ორიენტალიზმისა, რასაც არ უნდა აკეთებდნენ ორიენტალისტები და რასაც ისინი ყოველთვის აკეთებდნენ „უცხო“ აღმოსავლეთთან მიმართებაში, „ისტორიულად და მატერიალურად“ თავსდება ბრიტანეთისა და საფრანგეთის კოლონიურ ექსპანსიაში გასული ორი საუკუნის მანძილზე. ხაზს უსვამს რა, რომ ორიენტალიზმში ის სხვადასხვა შინაარსს დებს, საიდი ასევე აღნიშნავს, რომ ისინი ურთიერთკავშირშია.

საიდისთვის თანამედროვე ორიენტალიზმის სპეციფიკური ინტელექტუალური და ინსტიტუციონალური სტრუქტურები XVIII საუკუნის ევროპულ აზროვნებაში მომხდარ რევოლუციურ ძვრებზეა დაფუძნებული. მათ გარეშე, ორიენტალიზმი შეიძლება არ ჩამოყალიბებულიყო. უფრო მეტიც, ამ გარდატეხამ გამოიწვია ის, რომ მთლიანად აღმოსავლეთი და კერძოდ ისლამი გამოვიდა რელიგიური მიდგომის ვიწრო ჩარჩოებიდან, რომლის ფარგლებშიც მანამდე განიხილავდა მას ქრისტიანული დასავლეთი. საიდის დასკვნა, ამ შემთხვევაში, ლოგიკას მოკლებული არ არის, თუმცა მთელი შემდგომი ისტორია მიუთითებს, რომ რელიგიური აღქმის პრობლემას მაინც განსაკუთრებული ადგილი ეკავა ახლო აღმოსავლეთთან დასავლეთის ურთიერთობებში.

მესამე თავში განხილულია დებატები „ორიენტალიზმის“ გარშემო. წარმოჩენილია ფუკოსეული დისკურსის მნიშვნელობა საიდის შემოქმედებაში. გაანალიზებულია როგორც საიდის მომხრე, ისე მისი მოწინააღმდეგე მკვლევარების შეხედულებები. აღნიშნულია, რომ მკვლევართა ნაწილი, უპირველესად ისინი, ვინც სწავლობს დასავლეთის გარეთ სამყაროს, „ორიენტალიზმს“ მიიჩნევს განსაკუთრებული ინტელექტუალური მნიშვნელობის ნაშრომად და მზად არის აღიაროს მთლიანად ან მისი უმეტესი ნაწილი დამაჯერებლად და სარწმუნოდ; ზოგიერთი კი ხაზს უსვამს „ნაშრომის მეტად ექსტრაგანტურ ენას, ბუნდოვან არგუმენტებს, განსაკუთრებულ ფოკუსირებას ლიტერატურულ ტექსტებზე და არასაკმარის ინტერესს ზუსტად განთავსდნენ ინდივიდები, ინსტიტუციები თუ ტექსტები თავიანთ ისტორიულ კონტექსტში.“

„ორიენტალიზმში“ არაერთი შთამბეჭდავი წიაღსვლა და მრავალი საყურადღებო თვალსაზრისია, მაგრამ ის ზარალდება გადაჭარბებულად ბრალდებითი არგუმენტაციით, რომლითაც საიდი, მისი აღტკინებული სურვილით მოქსოვოს უზარმაზარი ყოვლისმომცველი ქსელი, ხშირად გვერდს უვლის ლოგიკურ დასკვნებს და ცდილობს ყველაფერი მოაქციოს ანალიზის წინასწარ განსაზღვრულ ჩარჩოებში.

მეოთხე თავი წარმოადგენს საიდისა და აღმოსავლეთმცოდნე ისტორიკოსის ბერნარდ ლუისის დაპირისპირების მიზეზებისა და შედეგების ანალიზს. ავტორი მიდის დასკვნამდე, რომ ლუისის ხედვა უპირველესად ისტორიკოსის ხედვაა, ხოლო ლიტერატორ საიდს სურს მოიცვას თავის კონცეფციაში ჰუმანიტარული და სოციალური მეცნიერებების ყველა დარგი, რაც ყოველთვის არ აძლევს ობიექტურობის დაცვის საშუალებას (განსაკუთრებით, ეს ეხება ისტორიას).

მეხუთე თავში „ორიენტალიზმის“ შემდეგ: საბოლოო შენიშვნები“ ავტორი აჯამებს განხორციელებული კვლევის შედეგებს და კითხვებზე: შეცვალა თუ არა საიდის „ორიენტალიზმმა“ რამე, დადებით პასუხს იძლევა. შეცვალა თუნდაც იმ თვალსაზრისით, რომ დააფიქრა როგორც აღმოსავლელები, ისე დასავლელები ერთმანეთთან ურთიერთობის პოზიტიური და ნეგატიური შედეგების შესახებ; საფუძველი ჩაუყარა ფართო დებატებსა და მსჯელობას იმ საშუალებების ძიების თაობაზე, რომლითაც შესაძლებელი იქნება, რომ ამ ორმა სამყარომ „გაუგოს“ ერთმანეთს, დაივიწყოს ძველი „წყენები“ და გამონახოს ორივე მხარისათვის ხელსაყრელი ურთიერთობების ახალი გზები.

სტატია „ისტორიული მეცნიერება და ისტორიული ჰერმენევტიკა“ ეძღვნება საკითხს, რომელიც გადამწყვეტია დასავლური ისტორიული მწერლობისა და ისტორიული აზრის განვითარების გააზრებისთვის. ესაა ისტორიული მეცნიერების რაობისა და ამ ცნების არაერთგვაროვანი გაგების საკითხი. ისტორიული ცოდნის მეცნიერულობის პრობლემა ცენტრალურია ისტორიის თეორიაში. შესაბამისად, სტატიაში განიხილება ამ საკითხისადმი ძირითადი მიდგომები ისტორიის მეცნიერებად თვითდამკვიდრებიდან XIX საუკუნეში დღემდე. ანალიზის განსაკუთრებული საგანია გერმანული ისტორიოგრაფიული და ისტორიის თეორიული ტრადიცია, რის საფუძველზეც ნაჩვენებია პოზიტივიზმიდან ჰერმენევტიკულ მიდგომაზე გადასვლის რთული და წინააღმდეგობრივი პროცესი.

სტატია „ისტორიის რეკონსტრუქცია, კონსტრუქცია, დეკონსტრუქცია და ისტორიის 'მეცნიერული შეგრძნება'“ წარმოადგენს გადამუშავებულ და განვრცობილ ვარიანტს სტატიისა, რომელიც თავდაპირველი ფორმით, სახელწოდებით „რეკონსტრუქცია, კონსტრუქცია და დეკონსტრუქცია დასავლურ ისტორიოგრაფიულ ტრადიციაში“ გამოქვეყნდა 2009 წელს. სტატია ეძღვნება ისტორიის ეპისტემოლოგიურ პრობლემას და აანალიზებს ამ საკითხის სხვადასხვაგვარ გადაწყვეტას დასავლური ისტორიოგრაფიული ტრადიციის ძირითად, რეკონსტრუქციონისტურ, კონსტრუქციონისტურ და დეკონსტრუქციონისტურ პარადიგმებში. განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა იმას, თუ როგორ ხედავს ამ სამთავან თითოეული მიმდინარეობა ისტორიკოსს (შემმეცნებელ სუბიექტს) და როგორ აფასებს მის მიერ მოპოვებულ ცოდნას თვისებრივად. ამ ძირითად ისტორიოგრაფიულ პარადიგმებთან ერთად, სტატია აანალიზებს „ისტორიის განცდის“ თეორიულ კონცეფციას, როგორც ისტორიული სინამდვილის წვდომის შესაძლებლობას.

სტატიაში „კულტურის კვლევა სოციალურ ისტორიაში“ მიმოხილულია კულტურის ისტორიის ისტორია მისი საწყისებიდან, რადგან მისი მიზანია, სწორედ ისტორიულად გამოიკვლიოს ის ძირითადი პრობლემები, რომლებიც დგას კულტურის ისტორიის წინაშე ე.წ. „Cultural turn“-იდან მოყოლებული. სტატიაში მთავარი აქცენტი კეთდება სოციალურ ისტორიასა და კულტურის ისტორიას შორის არსებულ წინააღმდეგობაზე, რათა პასუხი გაეცეს მთავარ შეკითხვას: რა შეუძლია შესძინოს კულტურის კვლევამ სოციალურ ისტორიას?

ნინო კილურაძე
ეკა კვაჭანტირაძე
გიორგი სანიკიძე

**ავტორობის საკითხი მედიევალურ
ისტორიოგრაფიულ ტრადიციასში
(ქართული, ბიზანტიური, სომხური, აღმოსავლური)**

მედიევალური ისტორიოგრაფიული ტრადიციის კვლევისას ერთ-ერთი მნიშვნელოვანია ავტორობის საკითხი, ანუ მსჯელობა იმის შესახებ, თუ კონკრეტულ ისტორიოგრაფიულ ნიმუშთან მიმართებაში ავტორისეულ თვალთახედვასთან, მის მკვეთრად გამოვლენილ ინდივიდუალურ პოზიციასთან გვაქვს საქმე, თუ თხრობა ანონიმურია და მას ობიექტიური და ავტორიტეტული ვერსიის პრეტენზია აქვს. მედიევალური ქართული ისტორიოგრაფიის, კერძოდ „ქართლის ცხოვრების“ შესწავლის, მისი შედგენის დროისა თუ ავტორთა ვინაობის შესახებ ქართულ ისტორიოგრაფიაში მრავალი სხვადასხვა თვალსაზრისი არსებობს (დ. ბაქრაძე, ი. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე, ნ. ბერძენიშვილი, გ. მელიქიშვილი, კ. გრიგოლია, მ. ლორთქიფანიძე, ა. ბოგვერაძე, შ. ბადრიძე, გ. არახამია, მ. სანაძე, ვ. გოილაძე, ე. აბაშიძე, ლ. პატარიძე). დღეისათვის ყველაზე მეტად მიღებულია თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ „ქართლის ცხოვრება“ სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა ავტორის მიერ დაწერილ თხზულებათა კრებულია, იწერებოდა ჟამითი-ჟამად და დროთა განმავლობაში ხდებოდა მისი შევსება-რედაქტირება. განსხვავებულია მკვლევართა თვალსაზრისი „ქართლის ცხოვრების“ დასაწყისი ნაწილის ავტორობის საკითხზე. ისინი იხილავენ „ქართლის ცხოვრებაში“ არსებულ ორ მინაწერს და მათი სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაციის საფუძველზე გამოთქვამენ მოსაზრებებს ლეონტი მროველისა და ჯუანშერის იდენტიფიკაციის, მოღვაწეობის დროისა და იმის შესახებ თუ ამ საწყისი ისტორიის რომელი ნაწილი ეკუთვნით მათ. ჩვენი კვლევა-ძიების ამოცანას არ წარმოადგენს ამ მოსაზრებათა რიგში კიდევ ერთი თვალსაზრისის წამოყენება. შეიძლება თუ არა საკითხს მივუდგეთ სხვა კუთხით, წავიკითხოთ „ქართლის ცხოვრება“ არა იმ სახით, როგორც ს. ყაუხჩიშვილისეულ გამოცემაშია (ავტორებით და სათაურებით), არამედ მისი პირვანდელი სახით. რადგან ვფიქრობთ „ქართლის ცხოვრების“ დაყოფა თავებად, მათი დასათაურება ავტორისეული არ უნდა იყოს და გვიანდელ რედაქტორ-გადამწერებს ეკუთვნის. გავარკვიოთ ჩანს თუ არა მასში საერთოდ ავტორი როგორც პიროვნება, ავტორი თავისი იდეური, პოლიტიკური თუ ზნეობრივი მსოფლმხედველობით, საკუთარი თვითცნობიერებით, რამდენადაა ჩამოყალიბებული ავტორის მიერ ისტორიის წერის მიზანი, მეთოდები, ამოცანები. ანუ გადავწყვიტეთ, რომ საკითხი სრულიად ახალი კუთხით დაგვესვა და მედიევალურ ქართულ ისტორიოგრაფიაზე, როგორც ისტორიული აზროვნების ტიპზე გაგვემახვილებინა ყურადღება. „ქართლის ცხოვრების“ სახით ჩვენს წინაშეა ისტორიის წერის ტრადიციის რაღაც თავისებური და შესაძლებელია საკმაოდ ორიგინალური ტიპი. ამ თვალსაზრისით, ვფიქრობთ, ნაყოფიერი იქნება მისი შედარება ისტორიულად და კულტურულად მონათესავე ბიზანტიურ, სომხურ, აღმოსავლურ საისტორიო მწერლობის ნიმუშებთან. კარგად გვესმის,

რომ ამგვარი შედარება ძალზე ფართო განზოგადებას გულისხმობს. ბუნებრივია, დაისმება კითხვა: განა „ქართლის ცხოვრებაში“ შემავალი თხზულებები ტიპოლოგიურად ერთგვაროვანია? ანდა, რამდენად შეგვიძლია განვაზოგადოთ ბიზანტიური, სომხური თუ აღმოსავლური შუა საუკუნეების ისტორიოგრაფია მის მთლიანობაში? თუმცა გვგონია, მაინც შესაძლებელია ვიმსჯელოთ „ქართლის ცხოვრებაზე“ როგორც ერთიან ისტორიოგრაფიულ ტრადიციაზე, ისევე როგორც გამოვკვეთოთ ბიზანტიური, სომხური და აღმოსავლური ისტორიული თხზულებების ავტორთა აზროვნების პარამეტრები, შევადაროთ „ქართლის ცხოვრების“ ავტორთა მსოფლმხედველობრივ პოზიციებს და დავადგინოთ ისტორიის წერის რა ტრადიციას მიჰყვება ქართველი ავტორი.

დავიწყოთ ბიზანტიურ ისტორიოგრაფიაში ავტორისეული პოზიციის განხილვით. ბერძნებისათვის ისტორია თავიდანვე იყო გამოკვლევა. ბიზანტიურ ისტორიოგრაფიულ ნიმუშებში აშკარადაა გამოკვეთილი ავტორისეული პოზიცია, ავტორისა, რომელიც მოიძიებს წყაროებს, აჯგუფებს მათ, უდარებს ერთმანეთს, ზოგჯერ გვთავაზობს ამა თუ იმ ამბის სხვადასხვა ვერსიას, გამოხატავს თავის დამოკიდებულებას აღწერილი მოვლენებისადმი. შუა საუკუნეების ბიზანტიელი ავტორი ფიქრობს და მსჯელობს, რასაც თავისი თხზულების გარკვეულ ნაწილს უთმობს. საერო ბიზანტიური ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთი მარკერია ავტორის აქტიური მსოფლმხედველობრივი თუ იდეურ-პოლიტიკური პოზიცია, გამოყენებული წყაროების მიმართ კრიტიკული დამოკიდებულება, მხოლოდ სარწმუნო წყაროებზე დაფუძნებული თხრობა, წყაროთა დასახელება. ბიზანტიელი ავტორები ხშირად შესავალშივე აფიქსირებენ საკუთარ პოზიციას ისტორიის წერის პრინციპებზე. ევსები კესარიელის (IV ს.) „საეკლესიო ისტორიის“ I წიგნში მოცემულია ავტორის ისტორიოსოფიული შეხედულებების შესახებ მსჯელობა, მას თხზულების შესავლის ფუნქცია აქვს დაკისრებული. ავტორი წერს: „რაზე უნდა გვესაუბრა საეკლესიო ისტორიის შესავლის ადგილას თუ არა მაცხოვრის სიტყვის ღვთიურობაზე, ჩვენი სწავლების დოგმატების წარმომავლობაზე, ქრისტიანული სულისკვეთების სახარებისეული ცხოვრების სიძველეზე, და არც თუ ისე შორეულ წარსულში ჩვენი მაცხოვრის ამქვეყნად მოვლინებაზე...“¹ ევსების, როგორც ავტორს აქვს ისტორიის მისეული ხედვა, თხზულების გადმოცემის მეტოდსა და სტილს უქვემდებარებს ამ ხედვას. ევსები ხშირად იმოწმებს წყაროებიდან ვრცელ მონაკვეთებს, მაგრამ ეს ციტატები არა ანონიმურად გადმოტანილი მასალაა, არამედ ისინი ავტორისეული შრომის ნაწილია და ავტორისეულ კონცეფციას ემსახურება.

სოკრატე სქოლასტიკოსს (V ს.) სრულიად დამოუკიდებელი ისტორიული კონცეფცია აქვს: „ჩვენი მიზანია აღვწეროთ ის მოვლენები, რომლებსაც ეკლესიაში ჰქონდა ადგილი ამ დროიდან (კონსტანტინეს ხანიდან – ე.კ.) დღევანდლამდე... გადავცემთ მკითხველს ნაწილობრივ იმას, რაც მოვიპოვეთ ხელნაწერებში, ნაწილობრივ კი იმას, რაც შევიტყვეთ მთხრობელთაგან, თანაც სრულიად არ ვიზრუნეთ ენის მაღალფარდოვნებაზე“² ანტიკური ტრადიციის მსგავსად ავტო-

1 *Церковная история Евсевия Пмфила* (Санкт-Петербург, 1858), 54.

2 *Сократ Схоластик, Церковная история* (Москва, 1996), 7.

რისათვის ისტორიული წყაროები წერილობითი დოკუმენტები და თვითმხილველთა მონათხრობია. განსხვავებულია სოკრატეს ეკლესიის ისტორიის ხედვაც, რაც სოკრატეს ესმის, როგორც საეკლესიო განხეთქილებათა ისტორია. ორივე ავტორისათვის (ევსებისათვის, სოკრატესათვის) ჭეშმარიტად ქრისტიანული ცხოვრება სულიერი ფენომენია და მიწიერი ისტორიის მიღმა დგას. მაგრამ თუ ამქვეყნიურ მოვლენათა სფეროს ევსები ისტორიის მიღმა ტოვებს, სოკრატე მას საეკლესიო ისტორიის აღწერის საგნად მიიჩნევს. სოკრატე ეკლესიის ისტორიას, მასში მიმდინარე მოვლენებს კრიტიკული და პესიმისტური კუთხით აფასებს.³

ევაგრესათვის (IV ს.) მნიშვნელოვანია ისტორიის წერის უწყვეტობა. თეოფანეს გამგრძელებელი (X ს.) კარგად წარმოაჩენს ისტორიკოსის დანიშნულებას – ეძიოს მოვლენათა მიზეზები და გამოაშკარაოს, გამოიკვლიოს ის, ჩაწდეს მოვლენათა მიზეზებს, ანუ მასთან უკვე იგრძნობა ისტორიული დეტერმინიზმის ჩანასახი⁴. მიქაელ პსელოსთან (XI ს.) ავტორის ინდივიდუალიზმი სრულყოფილებამდე აღწევს. „ქრონოგრაფია“ მასთან საგრძნობლად სცილდება ამ ჟანრის კლასიკურ ნიმუშებს და „ისტორიის“ ჟანრს უახლოვდება. პსელოსი დეტალურად მსჯელობს იმ პრინციპებზე, რომლის მიხედვითაც მან ეს შრომა შეადგინა: „მოგითხრობთ ყველაზე მნიშვნელოვანზე, რაც მიტივტივდება გონებაში. როცა ვწერ... გავურბივარ მოვლენების დეტალურ აღწერას. მე ავირჩიე საშუალო გზა მათ შორის, ვინც წერდა ძველი რომის შესახებ, და მათ შორისაც ვინც ჩვენს დროში ქმნის ქრონოგრაფიებს. მე არ ვბაძავ არც პირველების დეტალურ მოთხრობას, არც უკანასკნელთა შემოკლებულ გადმოცემას. მინდა ჩემი ნაშრომი არ იყოს მოსაწყენი და არც გამოვტოვო რაიმე მნიშვნელოვანი.“ პსელოსი თვითონვე აცნობიერებს მისი შრომის ჟანრულ სპეციფიკას, როგორც გარდამავალს, რაღაც საშუალოს ძველ ავტორებსა (ანტიკურ ტრადიციისა) და მის თანამედროვე ქრონოგრაფიას შორის⁵. თავად პსელოსის ბიოგრაფიისათვის ცნობები ძირითადად მისი „ქრონოგრაფიიდან“ არის ცნობილი. უკვე აქედან ცხადია, რამდენად კარგად ჩანს ავტორის პიროვნება, მისი ვინაობა, მისი ცხოვრება და შემოქმედებითი პრინციპები მისი ნაშრომიდან.

მედიევალური ბიზანტიური ისტორიოგრაფიული ტრადიციის მსგავსად, სომხურ ისტორიოგრაფიაშიც ავტორი მკვლევრის სტატუსით გვევლინება. სომხურ საისტორიო თხზულებებში ყოველთვის „ისმის“ ავტორის ხმა, სომეხი ავტორები ნათლად წარმოაჩენენ მკითხველის წინაშე მის ისტორიოსოფიულ მსოფლმხედველობას, ნაშრომის შექმნის პროცესს. სომხურ ისტორიოგრაფიაში პირველი ისტორიულ-თეოლოგიური ნაშრომის ავტორი აგათანგელოსი (V ს.) შესავალშივე მსჯელობს ისტორიკოსის ხელობაზე, მისი აზრით ისტორიის წერისათვის საჭიროა „დიდი ძალისხმევა და ბევრი დრო, იმისათვის, რომ თანმიმდევრული თხრობა მოიტანო საუკუნეთა განმავლობაში მომხდარი ღირსეული ამბებისა.“⁶

3 Иван Кривушин, *Ранневизантийская церковная историография* (Санкт-Петербург: Алетея, 1998), 218.

4 Яков Любарский, *Продолжатель Феофана* (Санкт-Петербург: Наука, 1992), 74.

5 Яков Любарский, *Михаил Пселл. Личность и творчество* (Москва: Наука, 1978), 185.

6 Агатангелос, *История Армении*, Перевод с древнеармянского, вступительная статья и ком-

აგათანგელოსს კარგად აქვს ჩამოყალიბებული ისტორიული თხზულების წერის მეთოდოლოგია – ფაქტების თანმიმდევრული გადმოცემა. მოვსეს ხორენაცის (V ს.) „სომხეთის ისტორიის“ დასაწყისი ნაწილის თავების სახელწოდებების უბრალო ჩამონათვალითაც შეიძლება ვიმსჯელოთ ავტორზე, როგორც გარკვეული გამოკვლევის შემქმნელზე.⁷ მოვსეს ხორენაცი მუდმივად ესაუბრება მკითხველს, უხსნის მის მიერ ამა თუ იმ ავტორის მოსაზრებების გაზიარებისა თუ უარყოფის მიზეზებს, საერო ისტორიის შექმნას ხორენაცი დიდმნიშვნელოვან და რთულ საქმედ მიიჩნევს, რის შესახებაც წერს: „ძველი ისტორიის წერა მეტად ძნელი საქმეა; ამ ამოცანის წარმატებით გადასაჭრელად საჭიროა ბევრი დრო, ბევრი მუშაობა, წერის დროს აჩქარება შეცდომებს იწვევს; ისტორიაში უნდა შევიტანოთ მხოლოდ ჭეშმარიტი ამბები, უკუვადლოთ მცდარი ცნობები; ისტორიკოსმა წინააღმდეგობრივი ცნობებიდან გარკვეული დასკვნა უნდა გამოიტანოს; ძნელია ყოველთვის გაიმიჯნოს მცდარი და ჭეშმარიტი ცნობები, ამიტომ შეიძლება სხვადასხვა ისტორიკოსმა წყარო სხვადასხვანაირად გაიაზროს, გაიგოს; არ არსებობს ჭეშმარიტი ისტორია ქრონოლოგიის გარეშე.“⁸ ხორენაცი იყენებს სხვადასხვანოვან წყაროებს და ხშირად ასახელებს მათ. ლაზარ ფარპეციც (V ს.) აწოდებს მკითხველს ისტორიის წერის მისეულ გეგმას, მიზანს, მეთოდოლოგიას, ასახელებს გამოყენებულ წყაროებს, კრიტიკულად უდგება მათ.

ამრიგად, შუა საუკუნეების ბიზანტიელ და სომეხ ისტორიკოსთა თვითცნობიერების კვლევისას გვრჩება თანამედროვეობის განცდა, ისინი მუდმივ კონტაქტში არიან მკითხველ საზოგადოებასთან, იყენებენ თითქმის იმავე მეთოდებს, რასაც ჩვენ დღეს, მოიპოვებენ წყაროებს, აჯერებენ და ადარებენ მათ ერთმანეთთან, უხსნიან მკითხველს ისტორიული თხზულების წერის მეთოდოლოგიას, ცდილობენ დაადგინონ ჭეშმარიტი ისტორია. მედიევალური ქართული ისტორიული ტრადიცია მათგან სრულიად განსხვავებულია ავტორობის საკითხში. „ქართლის ცხოვრების“ ავტორის მხრიდან აბსოლუტურად არ ჩანს მკითხველთან აქტიური კონტაქტის სურვილი, პირიქით აქ ავტორი თითქოს საერთოდ ქრება მიუდგომელი და მაქსიმალურად ობიექტივიზებული თხრობიდან. ის ანონიმურობის ზღვარზეა, ავტორი სრულიად არ ჩანს გამოკვეთილი, ინდივიდუალური პოზიციით. იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს „ქართლის ცხოვრების“ ავტორს არც სჭირდება თავისი თხზულების ჭეშმარიტების მტკიცება, თითქოს წერს ისეთი საზოგადოებისათვის, რომელიც წინასწარაა შემზადებული იმისათვის, რომ სამეფო კარზე დაწერილი ეს თხზულება უსათუოდ სანდოობის გამომხატველია. შესაძლოა იყოს სხვა მიზეზიც. იმდროინდელ ქართულ ისტორიოგრაფიაში ხომ კონკურენცია არ არის. არსებობს ყველაზე პოპულარული ერთადერთი თხზულება და მკითხველს ფაქტიურად ალტერნატივა არა აქვს. სხვაგვარადაა ბიზანტიურ და სომხურ ისტორიოგრაფიულ სივრცეში, რომელიც უანობრივი მრავალფეროვნებით ხასიათდება. ამ საკითხზე ჩვენ წინა სტატიებში გვქონდა საუბარი.

ментарии К. Тер-Давтяна и С. Аревшаяна (Ереван: Наири, 2004), 18.

7 მოვსეს ხორენაცი, *სომხეთის ისტორია*, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ა. აბღლაძემ (თბილისი: მეცნიერება, 1984), 57, 59, 61, 64, 66, 110, 112, 154, 155, 161.

8 ხორენაცი, 61, 64, 66, 82, 85, 86, 95, 96, 112, 123, 155-56.

განსხვავებულია ავტორის ვინაობის გაცხადების საკითხი ქართულ, ბიზანტიურ და სომხურ ისტორიოგრაფიულ ტრადიციაში. თითქმის ყველა შემთხვევაში ვიცით სომხური და ბიზანტიური თხზულების ავტორის სახელი, ავტორების შესახებ ინფორმაციას მათივე თხზულებებიდან ვიგებთ: მაგალითად, ამიანე მარცელინე იყო რომის არმიის მეომარი, მონაწილეობდა აღმოსავლეთში წარმოებულ სამხედრო ოპერაციებში; ზოსიმე სამეფო კარზე საფინანსო აპარატში მსახურობდა; პროკოფი კესარიელი მხედართმთავარ ველისარიუსის მდივანი, მონაწილეობდა ბერძენ-სპარსელთა ომებში. კორიუნი მესროპ მაშტოცის მოწაფე იყო და როგორც თვითონ წერს თხზულების შესავალში, ყველაზე უმცროსი იყო მის მოწაფეთა შორის⁹. აგათანგელოსიც თავისი თხზულების შესავალში წერს, რომ იყო რომიდან, სწავლობდა ლათინურ და ბერძნულ მწიგნობრობას, იმყოფებოდა სომეხთა მეფის თრდატ არშაკუნის კარზე, სადაც მისი ბრძანებით დაწერა „სომხეთის ისტორია“¹⁰. მოვსეს ხორენაცი წმ. საპაკმა და მესროპ მაშტოცმა გაგზავნეს სხვა ახალგაზრდებთან ერთად სასწავლებლად ალექსანდრიაში. გზად ისინი შეჩერებულან ედესაში. იმუშავეს არქივებში, შემდეგ გადავიდნენ პალესტინაში, შემდეგ კი ეგვიპტეში განაგრძეს მუშაობა, შემდეგ იმყოფებიან ათენში, ამის შემდეგ ბიზანტიაში¹¹. ლაზარ ფარპეცი, მისივე გადმოცემით, იყო სოფ. ფარპიდან, იზრდებოდა საქართველოში არშუშა პიტიახშის კარზე. დაწყებითი განათლება მან არშუშას სახლში მიიღო. ლაზარი ვალარშაპატის მონასტრის წინამძღვარი ხდება. აქ მას ბევრი მოწინააღმდეგე გამოუჩნდა და განმარტოვდა ბერძნულ მხარეში, ქ. ამიღში¹². მაგალითების მოყვანა მრავლად შეიძლება, ავტორი ცნობილია თითქმის ყველა ბიზანტიური და სომხური ისტორიოგრაფიული ძეგლის.

სომხური და ბიზანტიური საისტორიო თხზულებათაგან განსხვავებით „ქართლის ცხოვრება“ არ ასახელებს წყაროებს გარდა იმ ცნობილი ორი მინაწერი-სა, რომელთა წარმოშობის, თხზულებაში ჩართვის დრო თუ სანდოობა დღემდე მეცნიერთა კამათის საგანია. ამ მინაწერების მიხედვით „ქართლის ცხოვრების“ ავტორი უნდა ყოფილიყო სამეფო საგვარეულოს წევრი „ღვთივგანბრძნობილი“ გონებით. დავსვათ საკითხი ამგვარად: შეიძლებოდა თუ არა ისეთი ტიპის ძეგლში როგორიცაა „ქართლის ცხოვრება“ საერთოდ დასახელებულიყო ავტორი, ან სხვაგვარად როგორი ფორმით შეიძლებოდა ავტორის დასახელება? ვფიქრობთ რომ არა. ამის მიზეზია თვითონ ქართული თხზულების შექმნის მიზანი, მისი დანიშნულება, რომელიც განასხვავებს მას ბერძნული და სომხური საისტორიო ნაშრომებისგან. „ქართლის ცხოვრება“, რომელიც თვითონვე ისტორიულ პერსპექტივაში საისტორიო ხელისუფლების იდეოლოგიურ ძეგლად, სახელმწიფოს ფაქტიურად ერთადერთ წერილობით ისტორიად იყო ჩაფიქრებული, ვფიქრობთ არ საჭიროებდა ავტორის დასახელებას, იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ მას არ

9 კორიუნი, მესროპ მაშტოცის ცხოვრება, გამოსცა ა. მატევოსიანმა (ერევანი: პაიასტანი, 1994), (სომხურ ენაზე), 34, 53.

10 აგათანგელოსი, სომხეთის ისტორია, გამოსცეს გ. ტერ-მკრტიჩიანმა და სტ. კანაიანმა. (ტფილისი, 1909), (სომხურ ენაზე), 9-10

11 ხორენაცი, 232-233

12 ლაზარ ფარპეცი, სომხეთის ისტორია, გამოსცეს ტერ-მიკირტიჩიანმა და მალხასიანმა (ტფილისი, 1904), (სომხურ ენაზე), 157.

ჰყავდა ერთი ან ორი ავტორი. სამეფო კარზე უნდა არსებულიყო მწიგნობართა ჯგუფი, რომელიც „ჟამითი-ჟამად“ მოიპოვებდა, გააგრძელებდა და განახლებულ რედაქციას შესთავაზებდა სამეფო კარს, ოღონდ ეს უნდა ყოფილიყო ერთ ქარგაზე გამოჭრილი, უკვე არსებულ პრინციპზე აგებული, კომპოზიციურად ერთი დიდი, მთლიანის ნაწილი. ამის შედეგია ის, რომ ჩვენ დღეს ხელთ გვაქვს (და ასე იყო საუკუნეების წინათაც) არა თხზულებათა კრებული (როგორც ამას მიიჩნევს არაერთი მკვლევარი), არამედ სტრუქტურული და კომპოზიციური ფორმით შეკრული ერთიანი შინაარსობრივი ნაშრომი. ვახტანგისეული „ახალი ქართლის ცხოვრების“ შესავალში არსებული მიმართვა ქართველი მკითხველი საზოგადოებისადმი არა მხოლოდ ამ პერიოდის (XVIII ს.), არამედ საერთოდ მედიევალური ქართული ისტორიოგრაფიის განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე წარმოებულ მუშაობას ასახავს: „პატიოსანნო და დიდებულნო ქართველნო! ჟამთა ვითარებისაგან „ქართლის ცხოვრება“ განრყუნილ იყო, რომელიმე მწერალთა მიერ და რომელიმე ჟამთა ვითარებისაგან არღარა წერებულ იყო. ხოლო მეხუთემან ვახტანგ, ძემან ლეონისამან და ძმისწულმან სახელოვნის გიორგისამან, შეკრიბნა მეცნიერნი კაცნი, და მოიხუნა, საცა რამ ქართლის ცხოვრებები პოვნა, და კუალად გუჯარნი მცხეთისანი, გელათისანი და მრავალთა ეკლესიათა და დიდებულთანი და შეამოწმეს, და რომელი განრყუნილ იყო განმართეს. და სხუაცა წერილნი მოიხუნეს, რომელიმე სომეხთა და სპარსთა ცხოვრებისაგან გამოხუნეს და ესრეთ აღწერეს.“¹³ ფიქრობთ სწორედ ქრონიკებისა და დოკუმენტური წყაროების, უკვე შედგენილი ისტორიული ნაშრომების მოპოვებით და შეკრებით ხდებოდა „ქართლის ცხოვრების“ განახლება არა მხოლოდ XVIII საუკუნეში, ვახტანგ VI-ის „სწავლულ კაცთა კომისიის“ მიერ, არამედ მწიგნობართა ასეთი ჯგუფები არსებობდა ქართული ისტორიოგრაფიული ტრადიციის განვითარების მთელ მანძილზე – წარმართულიდან მოყოლებული ქრისტიანული საისტორიო აზრის ჩათვლით – ოღონდ განსხვავებული იდეოლოგიური მოთხოვნილებების შესაბამისად, წინაქრისტიანული საისტორიო ტრადიციის ქრისტიანული სამეფო ხელისუფლების პოზიციის გამოშაბტეულ ძეგლად გარდაქმნით.

„ქართლის ცხოვრებაში“ ავტორის ვინაობის დასახელებასთან დაკავშირებით გამონაკლისს წარმოადგენს „ცხოვრება და უწყება ბაგრატიონთა“, რომლის ავტორად სახელდებულია სუმბატ დავითის ძე. ამ თხზულების გამონაკლისობა მხოლოდ ამ ნიშნით როდია. სუმბატ დავითის ძის ნაშრომი გადახვევაა „ქართლის ცხოვრების“ საერთო ქარგისაგან. ის არა მხოლოდ ქრონოლოგიურად, არამედ სტრუქტურულადაც არ ჯდება „ქართლის ცხოვრების“ სქემამი. სუმბატის თხზულებამდე „ქართლის ცხოვრებაში“ გაბმული თხრობაა დასაბამიდან ლაშა-გიორგის ისტორიკოსის ჩათვლით. აქ კი ჩართულია ბაგრატიონთა გვარის ისტორია, რომელიც იწყება ბიბლიური სქემით ადამიდან, მოდის სოლომონამდე და მის შვიდ ვაჟამდე, რომლებიც მოდიან, მკვიდრდებიან ქართლსა და სომხეთში და ბაგრატიონთა მამამთავრები ხდებიან. ამ თხზულებას განსხვავებულობა ახასიათებს „ქართლის ცხოვრების“ ძირითად ნაწილთან წყაროებისა და ქრო-

13 სიმონ ყაუხჩიშვილი, „ქართლის ცხოვრების მოცულობა და შედგენილობა“, *ქართლის ცხოვრება*, ტექსტი დადგენილი ყველა ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი I (თბილისი: მეცნიერება, 1955), 024.

ნოლოგიის გამოყენების თვალსაზრისითაც. შვიდი ძმის ქართლსა და სომხეთში მოსვლის ამბის აღწერისას სუმბატი იყენებს ორ სხვადასხვა წყაროს და მათგან იძლევა ამ მოთხრობის ორ ვარიანტს, რომლებიც ერთი მეორეს ებმის და მხოლოდ მცირე დეტალებში განსხვავდება ერთმანეთისაგან. „ცხოვრება და უწყება ბაგრატიონთა“ მდიდარია ქრონოლოგიური მონაცემებით. არსად „ქართლის ცხოვრების“ სხვა მონაკვეთში არ გვხვდება ამდენი თარიღი, რაც თხზულებას ქრონიკის ფორმას სძენს. დათარიღება ძირითადად ქორონიკონითაა. ერთ ადგილას, აშოტ კურაპალატის მოკვლის აღწერისას სუმბატი იძლევა დათარიღებას როგორც დასაბამიდან, ისე ქორონიკონით, რაც უცხოა „ქართლის ცხოვრების“ დანარჩენი მონაკვეთისათვის.

შუა საუკუნეების საგვარეულო მატრიანეები ძირითადად დაკვეთით იწერებოდა და ამ ფაქტის აღნიშვნას მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობოდა ამ თხზულებებში. ამის მაგალითია სომეხი ისტორიკოსის თომა არწრუნის (X ს.) „არწრუნთა სახლის ისტორია“, სადაც ავტორი შესავალშივე ასახელებს თხზულების დამკვეთებს – გრიგოლ და გაგიკ არწრუნებს და შემდეგაც რამდენჯერმე იხსენიებს მათ. სუმბატის თხზულებიდან ჩანს, რომ ის ბაგრატიონთა სახლის ისტორიკოსია, მაგრამ არ ასახელებს თავისი ნაშრომის დამკვეთებს. ეს არცაა გასაკვირი. „ცხოვრება და უწყება ბაგრატიონთა“, რომელიც „ქართლის ცხოვრებისათვის“ იწერებოდა სამეფო კარის ისეთივე დაკვეთა იყო და ისევე გამოხატავდა სახელმწიფო იდეოლოგიას, როგორც „ქართლის ცხოვრების“ მთელი დანარჩენი ნაწილი.

„ქართლის ცხოვრების“ ანონიმური ხასიათი წყაროების დამოწმებაშიც ვლინდება. თუ საკითხი საკუთრივ ქართლის პოლიტიკურ ცხოვრებას შეეხება, აქ ავტორი არასდროს იმოწმებს წყაროს და არასდროს აყენებს ეჭვის ქვეშ მოწოდებული ინფორმაციის სანდოობას. ანუ წყაროს მისაწვდომობა და ცნობის სანდოობა მასალის შერჩევის პრინციპი აქ არ არის (განსხვავებით ანტიკური ისტორიოგრაფიული ტრადიციისაგან). წყაროს მითითება ფიქსირდება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა თხრობა სხვა ქვეყნის ისტორიას ეხება. ამ წესში გაცხადებულია „ქართლის ცხოვრების“ ერთგვარი ტრადიცია – ქართლის ისტორიის კონტექსტში ანონიმის თხრობა ავტორიტეტულია და ის წყაროთა დასახელებას არ საჭიროებს. საგულისხმოა, რომ „ქართლის ცხოვრების“ დასაწყის ნაწილში დასახელებული: „ცხოვრება სპარსთა“, „მოქცევა ბერძენთა“ ან „ცხოვრება სომეხთა“ ასევე ანონიმურია და „ქართლის ცხოვრების“ ყაიდაზეა გამოჭრილი¹⁴. ამგვარად, ცხადია, რომ „ქართლის ცხოვრებისათვის“ ისტორია საზოგადოდ ანონიმურია და ავტორის დასახელებას არ საჭიროებს. ამგვარად, „ქართლის ცხოვრების“ ისტორიოგრაფიული ტრადიციისათვის ანონიმურობა საკმაოდ მყარი პრინციპია. ანონიმურობა ახასიათებს როგორც ძველი აღმოსავლეთის საისტორიო თხზულებებს, ასევე ბიზანტიურ ქრონოგრაფიას. ორივე შემთხვევაში ანონიმურობა ისტორიის საკრალურ გაგებას და ავტორიტეტული ვერსიის გადმოცემის პრეტენზიას უკავშირდება. იქ, სადაც არის საკრალიზმი შეიძლება არსებობდეს მხო-

14 ლეონტი მროველი, *მეფეთა ცხოვრება, ქართლის ცხოვრება*, ტექსტი დადგენილი ყველა ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი I (თბილისი: მეცნიერება, 1955), 69; ჟუანშერი, *ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა, ქართლის ცხოვრება*, ტომი I, 220.

ლოდ ერთი ვერსია და ის კონკრეტული პირის ეჭვისა და განსჯის, ძეგნის, მოპოვების (ანტიკური ისტორია) საგანი არ არის. ასეთი ისტორია გამოცხადებითაა (ბიბლიის ტრადიცია) ან ავტორიტეტული (აღმოსავლური ტრადიცია).

მედიევალური ბიზანტიური ისტორიოგრაფიის ზოგიერთ ნიმუშში ამოსავალი ერთეული არის არა ისტორიული ფაქტი, არამედ იმპერატორის ეპოქა. მაგ: სოზომენე (V ს.), რომელიც საეკლესიო ისტორიკოსია, მაგრამ მისი თხზულება ფაქტიურად იმპერატორების ისტორიაა, ყოველი მმართველის დახასიათებისას გვაწვდის მისი დადებითი თვისებების ჩამონათვალს და ბოლოს დასკვნით შეფასებას იძლევა. ბიზანტიელი ქრონისტი გიორგი ამარტოლი (IX ს.) დროს წლების მიხედვით კი არ ანაწილებს, არამედ ბიზანტიის ბასილევსების მეფობის პერიოდებად. აქ ბასილევსები ქრონოლოგიური ნიშნულის როლს ასრულებენ. თეოფანეს გამგრძელებლის (X ს.) თხზულების თხრობის ცენტრალური ფიგურაა იმპერატორი. ისტორიის მოთხრობის ამ პრინციპს განსაკუთრებული ინტენსივობით იყენებს მიქაელ ფსელოსი (XI ს.). ის იმპერატორის დახასიათებას სქემატურად კი არ წარმოგვიდგენს, არამედ მასთან ეპოზოდები ებმიან ერთმანეთს ან ასოციაციური ან თემატური პრინციპით.

„ქართლის ცხოვრების“ ავტორებშიც მეფეთა ისტორიის ნიშნულზე აგებენ თხრობას, მაგრამ სრულიად სხვაგვარად ბიზანტიელი ავტორების წერის მეთოდისაგან, რომელიც კვლევას ემყარება. ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი ბიზანტიელი ისტორიკოსი თითოეული იმპერატორის დახასიათებისას ვრცლად საუბრობს მათზე, ადარებს მათ შესახებ სხვადასხვა წყაროებს თუ წინამორბედ ნაშრომებს ანუ ერთი სიტყვით მსჯელობს. მათგან განსხვავებით „ქართლის ცხოვრებაში“ მოვლენათა თხრობა მეფეთა ზეობის მიხედვით არის ლოკალიზებული დროში¹⁵. „ქართლის ცხოვრების“ ავტორი თითქოს წინასწარ შემუშავებული კითხვარით სარგებლობს და მხოლოდ მათზე სცემს პასუხს, ანუ ყველა მეფეზე ერთგვაროვანი ინფორმაციაა. ეს საკითხებია: წარმომავლობა, მეფის დახასიათება, ოჯახი (ცოლი, შვილები), ტერიტორიული საკითხები (ბრძოლები), აღმშენებლობა. მოვიტანთ ერთ მაგალითს: „მცხბრე მეფე, მეორე არშაკ, ძე მირვანისი ნებროთიანი; წარმომავლობა – „არშაკ იყო დედიტა არშაკუნიანი და მამით ნებროთიანი და ფარნავაზიანი.“ მეფის დახასიათება – „და იყო ესე ძლიერი ძალითა, დიდი და გოლიათი.“ ომი – ადერკი „წარმოემართა არშაკ ქართველთა მეფესა ზედა, დედის ძმისა თვისაა. ხოლო არსაკ შემოკრიბნა ყოველნი ერისთავნი ქართლისანი და მიეგება წინა.“ შემდეგ აღწერილია ბრძოლის მიმდინარეობა. აღმშენებლობა – „ამან არშაკ განაშენა ნელქარ, ქალაქი კახეთისა, რომელ არს ნეკრესი, და ჰმატა სიმაგრეთა უფლისციხისასა.“¹⁶ ასეთი ბევრი მაგალითის მოტანა შეიძლება.

ამრიგად, მედიევალური ქართული ისტორიოგრაფიული ტრადიცია რიგი ბიზანტიური ისტორიული თხზულებების მსგავსად მეფეთა ისტორიად არის მოაზრებული, მაგრამ სრულიად განსხვავებულია ბიზანტიური სამწერლობო ისტო-

15 ერეკლე აბაშიძე, „ქართლის ცხოვრების“ წარმოქმნისა და განვითარების საკითხები (თბილისი: მეცნიერება, 1993), 110.

16 ლეონტი მროველი, 33-34.

რიული მოდელისაგან. ისტორიის წერის „ქართლის ცხოვრებისეული“ კონცეფცია ვფიქრობთ აღმოსავლური საისტორიო ტრადიციის გარკვეულ გავლენას განიცდის. ქართულ ისტორიოგრაფიაში აღნიშნავენ „ქართლის ცხოვრების“ ირანულ „მეფეთა წიგნის“ – „ხოდაი ნამაკის“ გავლენას (კ. კეკელიძე, გ. მელიქიშვილი, ი. აბულაძე, გ. მამულია). გ. მამულიას აზრით, „ქართლის ცხოვრების“ ავტორის წყაროს სპარსული „ხოდაი-ნამაკის“ არაბულ ენაზე შედგენილი კომპენდიუმი უნდა წარმოადგენდეს, ხოლო „ქართლის ცხოვრების“ ცნობა, რომ ალექსანდრე მაკედონელს ქართლში ბუნ-თურქები დახვდნენ „შაჰ-ნამედან“ მომდინარეობს¹⁷. ყურადსაღებია ბაბილონელი და ასირიელი ისტორიკოსები, რომლებიც წარსულის აღწერისას მარტოოდენ მმართველებს, მათ ცხოვრებასა და მოღვაწეობას გადმოგვცემენ. ბაბილონური ქრონიკების სტილი არის მშრალი და მეფეთა მმართველობის ეპიზოდების უბრალო ჩამონათვალს წარმოადგენს. ეს ქრონიკები ისტორიის წერის სრულ უინტერესობას ავლენენ ისტორიული ჭეშმარიტების მიმართ, მათში კრიტიკული ანალიზისა და აღწერილი მოვლენების შეფასების კვალიც კი არ არის.

ასირიული ქრონიკებიც ფაქტიურად მეფეთა ისტორიებია. მეფეთა სახელებს ემატება მცირე ცნობები იმ მოვლენების შესახებ, რომლებიც მოხდა მათი მმართველობის დროს. შემდგომში გაჩნდა მეფეთა განმადიდებელი ეპითეტები. მათში მოკლედ აღიწერებოდა მათი ოჯახი, აღმშენებლობა. კონკრეტული მეფის მმართველობა მთავრდება გეოგრაფიული მიმოხილვით, ანუ ტერიტორიულად რა შესძინა მან ქვეყანას. მთელ ამ მასალა კარგად მიესადაგება „ქართლის ცხოვრების“ ზემოთ დასახელებული ე.წ. კითხვარი. ასირიულ ქრონიკებში ანუ მეფეთა სიებში (სამი ტიპის მეფეთა სიებია ჩვენამდე მოღწეული) დათარიღება ხდებოდა მეფეების ზეობის წლების მიხედვით. სიები კეთდებოდა სისტემატურად, ყოველი მეფის მმართველობის ბოლოს აღინიშნებოდა მისი მოღვაწეობის წლების ოდენობა. ისტორიული ინფორმაციის კრიტიკული ანალიზის ნაკლებობა დამახასიათებელია ყველა მესოპოტამიური თხზულებისათვის, რაც აგრეთვე მსგავსებას პოულობს „ქართლის ცხოვრებასთან“. კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი – ასირიული ისტორიული ტრადიცია ინახებოდა სამეფო ხელისუფლების მწიგნობრების მიერ და ის გამოიხატებოდა სამეფო ჩანაწერებით. „ქართლის ცხოვრებაც“ სამეფო კარზე იწერებოდა, ჟამითი-ჟამად განახლდებოდა მწიგნობართა ჯგუფების მიერ, რომლებიც მოიპოვებდნენ ადრეულ ნაშრომებს და მათ საფუძველზე, სამეფო ხელისუფლების ინტერესების გათვალისწინებით ქმნიდნენ ქართული ისტორიოგრაფიის ამ უმნიშვნელოვანეს ნიმუშს.

ამრიგად, ტიპოლოგიურმა კვლევამ აჩვენა, რომ სომხური და ბიზანტიური ისტორიოგრაფიული ტრადიცია ერთმანეთის მსგავსია ავტორობის საკითხში, „ქართლის ცხოვრებისეული“ ისტორიის წერის კონცეფცია პრინციპულად განსხვავდება ამ ორივესაგან. „ქართლის ცხოვრება“ – როგორც ისტორიული შემეცნების ტიპი აღმოსავლურ ისტორიულ შემეცნებასთან მიმართებაში ბევრ საერთო

17 გურამ მამულია, „ლეონტი მროველის და ჯუანშერის წყაროები“, *მაცნე, ისტორიის სერია* (1964), 46-47.

ნიშან-თვისებას პოულობს: 1) „ქართლის ცხოვრება“ საერო ისტორიაა და სამეფო-საგვარეულო მატრიანეებს ეფუძნება. 2) „ქართლის ცხოვრება“ ანონიმური თხზულებაა და გადმოსცემს ავტორიტეტულ ვერსიას. 3) „ქართლის ცხოვრება“ სამეფო (სახელმწიფო) იდეოლოგიის გამომხატველია.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- აბაშიძე, ერეკლე. „ქართლის ცხოვრების“ წარმოქმნისა და განვითარების საკითხები. თბილისი: მეცნიერება, 1993.
- მამულია, გურამ. „ლეონტი მროველის და ჯუანშერის წყაროები“. *მაცნე, ისტორიის სერია*, 1964, 42-49.
- მროველი, ლეონტი. *მეფეთა ცხოვრება. ქართლის ცხოვრება*. ტექსტი დადგენილი ყველა ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი I. თბილისი, მეცნიერება, 1955, 3-138.
- ყაუხჩიშვილი, სიმონ. „ქართლის ცხოვრების მოცულობა და შედგენილობა“. *ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტომი I. თბილისი: მეცნიერება*, 1955, 07-054.
- ხორენაცი, მოვსეს. *სომხეთის ისტორია*. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ა. აბდალაძემ. თბილისი: მეცნიერება, 1984.
- ჯუანშერი, ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა. ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი I. თბილისი, მეცნიერება, 1955, 139-244.
- Агатангелос. *История Армении*. Перевод с древнеармянского, вступительная статья и комментарии К. Тер-Давтяна и С. Аревшатяна. Ереван: Наири, 2004.
- Кривушин, Иван. *Ранневизантийская церковная историография*. Санкт-Петербург: Алетея, 1998.
- Любарский, Яков. *Продолжатель Феофана*. Санкт-Петербург: Наука, 1992.
- Любарский, Яков. *Михаил Пселл. Личность и творчество*. Москва: Наука, 1978.
- Церковная история Евсевия Пмфила*. Санкт-Петербург, 1858.
- Схоластик, Сократ. *Церковная история*. Москва, 1996.
- აგათანგელოსი. *სომხეთის ისტორია*. გამოსცეს გ. ტერ-მკრტიჩიანმა და სტ. კანაიანმა. ტფილისი, 1909 (სომხურ ენაზე).
- კორიუნი. *მესროპ მაშტოცის ცხოვრება*. გამოსცა ა. მატევოსიანმა. ერევანი: ჰაიასტანი, 1994 (სომხურ ენაზე).
- ფარპეცი, ლაზარ. *სომხეთის ისტორია*. გამოსცეს ტერ-მიკირტიჩიანმა და მალხასიანმა. ტფილისი, 1904 (სომხურ ენაზე).

მედიევალური ისტორიოგრაფიის ჟანრული მარკებები (ქართული, ბიზანტიური, სომხური)

ჟანრი ისტორიული კატეგორიაა, რომელიც იქმნება ისტორიოგრაფიის განვითარების გარკვეულ ეტაპზე და შემდეგ მუდმივ ცვლილებაშია.¹ ყურადსაღებად გვეჩვენება არა მხოლოდ ის საკითხი, რომ ჟანრული სპეციფიკა ცვალებადია და არც ერთი ჟანრი არ არის ისტორიოგრაფიისათვის მარადიული, არამედ ის, რომ განვითარების სხვადასხვა დონეზე იცვლება თვითონ პრინციპები ცალკეული ჟანრების გამოყოფისა, იცვლება ჟანრების ტიპოლოგია და ხასიათი, მათი ფუნქციები. ამიტომ ჩვენს წინაშე დგება პრობლემა შევისწავლოთ არა მხოლოდ ჟანრები, არამედ ის პარამეტრები, რომლებსაც ემყარება ჟანრული დაყოფა, არა მხოლოდ თითოეული ჟანრის ისტორია, არამედ ერთიანი ჟანრული სისტემა, გავარკვიოთ რა სამწერლობო ტრადიციებს ეყრდნობოდა ეს ჟანრები, რამდენად იყო დამოკიდებული „ისტორიის“ აღქმა საისტორიო თუ ჟანრულ ტრადიციებზე, შევისწავლოთ ისტორიულ თხზულებათა სტრუქტურის საკითხი (დროის მოცულობა, მოვლენათა დალაგების პრინციპი, იქნება ეს ქრონოლოგიური, სამეფო თუ მოვლენათა ლოგიკური განვითარების ჯაჭვი), გავარკვიოთ ჟანრული და სტრუქტურული ურთიერთმიმართების საკითხი – განსაზღვრავდა თუ არა ჟანრული მახასიათებელი თხზულების სტრუქტურას. ეს საკითხები წარმოადგენს ჩვენი კვლევის საგანს.

ისტორიოგრაფიული ჟანრების შესწავლისას მეცნიერები უმეტესად „ქრონიკის“ და „ისტორიის“ ურთიერთმიმართების საკითხებს იხილავენ. არსებობს მოსაზრება, რომ ქრონიკა გარდაიქმნება ისტორიად, რომელიც მომდინარეობს ძველი გრამატიკოსის მარი ვიქტორინის ფორმულიდან: „ჯერ იყო ანალები, შემდეგ შეიქმნა ისტორიები.“ კ. კრუმბახერის სქემით, ბიზანტიური ისტორიოგრაფიის მახასიათებელია მკაცრი ჟანრული განსხვავება „ისტორიასა“ და „ქრონიკას“ შორის, რომლებიც არასდროს არ „გადადიოდა“ ერთმანეთში.² ბ. კროჩე მიჯნავს ერთმანეთისაგან „ისტორიას“ და „ქრონიკას“. მასთან ეს არის არა ისტორიოგრაფიის ორი ფორმა, არამედ ორი განსხვავებული სულიერი მიდგომა: ისტორია – ცოცხალი, ქრონიკა – მკვდარი, ისტორია ყოველთვის თანამედროვე, ქრონიკა მიდის წარსულში.³ ბ. გენეს მტკიცებით, შუა საუკუნეებში „ისტორიკოსი“ და „ქრონისტი“ ურთიერთცვლადი ტერმინები იყო, ჟანრები კი – „ანალები“, „ქრონიკა“, „ისტორია“ საერთო ნიშნებით ხასიათდებოდა და თანაბრად შეეძლოთ ერთ თხზულებაში

- 1 Дмитрий Лихачев, *Исследование по древнерусской литературе* (Ленинград: Наука, 1986), 57.
- 2 Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen literatur von Justinian bis zum ende des oströmischen Reiches* (527-1453) (München: Beck, 1897), 16, 219.
- 3 Бенедетто Кроче, *Теория и история историографии* (Москва: Языки русской культуры, 1998), 13

თანაარსებობა.⁴ ისტორიულ თხზულებებში ჟანრის ამოცნობა არის ის უნიკალური წყარო, რომელიც იძლევა საშუალებას შევისწავლოთ განსხვავება თხზულების ამოცანებსა და შესრულებულ ნაწარმოებს შორის.⁵ ანალიზის საგანი ხდება ისტორიკოსის რეფლექსია, აზრები, რომლითაც დატვირთულია ისტორიული ლექსიკონის სიტყვები, კონტექსტები, რომლებშიც ეს სიტყვები გამოიყენება მედიევალურ ისტორიოგრაფიულ ნიმუშებში. ნებისმიერი ისტორიოგრაფიის წარმომავლობასა თუ ტრადიციებზე საუბრისას, უპირველეს ყოვლისა, მკაფიო წარმოდგენა უნდა შევიქმნათ იმაზე, თუ ტიპოლოგიურად რას წარმოადგენს ისტორიის ესა თუ ის ჟანრი, როგორია ისტორიის „წერის“ ტრადიცია და ზოგადად სამწიგნობრო კულტურისადმი კუთვნილება. შუა საუკუნეების ისტორიოგრაფიის შედარებით-ტიპოლოგიურ კვლევას ძალზე დიდი კულტუროლოგიური მნიშვნელობა აქვს. შუა საუკუნეების ისტორიოგრაფია ჟანრული მრავალფეროვნებით ხასიათდება. განვიხილავთ ისტორიოგრაფიულ ჟანრებს ქართული, ბიზანტიური და სომხური საისტორიო თხზულებების ფონზე.

ს. ავერინცევი ძველ კულტურებში სამყაროს ორი სხვადასხვა ტიპის აღთქმაზე საუბრობს: ანტიკურ კოსმოსზე, როგორც სამყაროს სტატიკურ-სივრცით მოდელზე და ოლაზე, როგორც ძველი აღთქმის ესქატოლოგიური შეფერილობის დროის უნივერსუმზე.⁶ ამ ტიპის მიდგომა ისტორიული აზროვნების ზოგადი დახასიათებისას საკმაოდ გავრცელდა. ხშირად მიმართავენ, მაგალითად, შედარებას დროის ანტიკურსა და აღმოსავლურ (ბიბლიურ) გაგებას შორის. ანტიკურობას საერთოდ და ანტიკურ ისტორიულ აზროვნებას დროის ციკლიზმი ახასიათებს, ბიბლიური დრო კი სწორხაზოვანია და მიზანმიმართული. ამავე ჭრილში გაიაზრება ანტიკური და შუასაუკუნებრივი ისტორიული შემეცნების ტიპთა შედარება. როგორც ცნობილია, შუა საუკუნეების ისტორიოგრაფიას დროის გაგების ბიბლიური ტრადიცია დაედო საფუძვლად. ამ კონტექსტში საინტერესოა იტალიელი მკვლევარის არნალდო მომილიანოს ნაშრომი: „დრო ანტიკურ ისტორიოგრაფიაში“. ა. მომილიანო ამტკიცებს, რომ ანტიკური და ბიბლიური ისტორიოგრაფიის ტიპოლოგიური შედარება მხოლოდ ერთი (დროის გაგება) პარამეტრით ძალზე ხელოვნური და უნაყოფოა. მაგალითისათვის საკმარისია თუნდაც ეკლესიასტეს წიგნის მარადიული წრე – ბრუნვის იდეა. ა. მომილიანოს აზრით, ძირეული განსხვავება ანტიკურ ისტორიოგრაფიასა და ძველ აღმოსავლურ შემეცნებას შორის გაცილებით მკაფიოდ სხვა პარამეტრებში ვლინდება:

1) ანტიკური ისტორია არის კვლევა-ძიება. ისტორია ნიშნავს გამოკვლევას, გამოკითხვას, გამოძიებას. ანტიკური ისტორია სწორედ ავტორისეული კვლევის, მისი თვალთახედვის გამომხატველია.

4 Бернар Гене, *История и историческая культура средневекового Запада* (Москва: Языки славянской культуры, 2002), 51-52, 239-240.

5 Константин Ерусалимский, „Понятие история в русском историописании XVI века“, *Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала нового времени* (Москва: Круг, 2003), 366

6 Сергей Аверинцев, *Поэтика ранневизантийской литературы* (Москва: Азбука – Классика, 2004), 84-90.

2) აქ, ამ კვლევაში მნიშვნელოვანია სარწმუნო, სანდო ინფორმაციის მოპოვების პრინციპი. ისტორიკოსი მოგვითხრობს იმას, რის შესახებაც თელის, რომ სარწმუნო ი ნფორმაციას ფლობს.

3) ანტიკური ისტორიოგრაფია დროში შეზღუდულია, ვინაიდან ისტორიკოსი ან თავად უნდა იყოს აღწერილ მოვლენათა თვითმხილველი, ან სხვათა (ასევე თვითმხილველთა) ზეპირ მონათხრობს უნდა გადმოსცემდეს. ამიტომაც ისტორიული ნარატივი იშლება სივრცეში და არა დროში.

4) მას დიდაქტიკური მიზანი აქვს: დავიწყებისაგან იხსნას ისეთი მოვლენები, ისეთი საქმეები, რომლებიც მომავალ თაობებს მისაბაძი მაგალითის სამსახურს გაუწევს. ისტორია ებრძვის დროისა და დავიწყების ყოვლისმომსვრელ ძალას⁷.

ანტიკური ისტორიოგრაფიის ჩამოთვლილ ნიშანთა საპირისპიროდ, ბიბლიური ისტორია იშლება დროში. სარწმუნოება აქ თხრობის პრინციპი არ არის. ის გადმოსცემს ავტორიტეტულ ვერსიას, იმას, რაც შესაძლოა ყველამ იცოდეს. აქ არ ვხვდებით „ისტორიას“ ანუ კვლევა-ძიებას ამ სიტყვის ანტიკური გაგებით. თხრობა არა ავტორისეულ განსჯას ემყარება, არამედ ის ანონიმურია, ისტორია კი – საკრალური.

შუა საუკუნეების ბიზანტიურმა მწერლობამ დროის ბიბლიური უნივერსუმი შემოიტანა საისტორიო აზროვნებაში. მაგრამ კარგადაა ცნობილი, რომ არც ანტიკური ისტორიოგრაფიული ტრადიციები არ გამქრალა უკვალოდ. ადრებიზანტიურ ხანაში ორი ძირითადი მიმართულების ისტორია არსებობს. ესაა საეკლესიო წარმართული ისტორიოგრაფია, რომელიც ყველა ამ პრინციპის გამგრძელებელია, რომელიც ანტიკურ ისტორიას ახასიათებს და ქრისტიანული მიმართულების ისტორია.

ბიზანტიური ხანის საერო ისტორიოგრაფიის მიმდევრები მიისწრაფოდნენ, რომ თანამედროვეობის საჭირობოტო საკითხებს გამოხმაურებოდნენ. ქრონისტებისგან განსხვავებით, ისინი დროის შედარებით მოკლე მონაკვეთებს აშუქებდნენ და უმთავრესად თანამედროვე ისტორიის მოვლენებზე ამახვილებდნენ ყურადღებას. ამოტომ ეს ავტორები მოიცავდნენ დროის შეზღუდულ მონაკვეთს, ისევე როგორც ამას ანტიკური ისტორიკოსები (ჰეროდოტე, თუკიდიდე, პოლიბიოსი, დიონისე ჰალიკარნასელი) აკეთებდნენ. მათი შრომები არ არის კომპილაციური ხასიათის, დაფუძნებულია ოფიციალურ დოკუმენტებზე, თვითმხილველთა მოთხრობებზე და პირად გამოცდილებაზე. მათ ახასიათებთ წყაროების მიმართ კრიტიკული დამოკიდებულება, ამასთანავე, მკვეთრი პოლიტიკური და იდეოლოგიური პოზიცია. საერო მიმართულების ისტორიკოსებთან ფაქტების შეფასებისას კარგად ჩანს ავტორის პიროვნება, მისი სოციალური და პოლიტიკური შეხედულებანი. ავტორის თვითცნობიერების ხარისხი აქ ძალზე მაღალია. ეს ნამდვილად ავტორისეული ხედვაა, მის მიერ დანახული, მოპოვებული, გააზრებული და დალაგებული ინფორმაცია, რაც ანტიკური „ისტორიო“-ს (კვლევა, მოძიება, მოთხრობა) ტრადიციის უშუალო გაგრძელებას წარმოადგენს.

ისტორიული დროის ფილოსოფიური გააზრების მხრივაც საერო მიმართულების ისტორიკოსები, დიდწილად ანტიკური ისტორიოგრაფიის ფილოსოფიურ

7 Arnaldo Momigliano, *Essays in Ancient and Modern Historiography* (Oxford, Blackwell, 1977), 179-197.

ტრადიციებზე არიან დამყარებულნი. ამ მიმართულების ადრეზიზანტიელი ავტორები ქრონოლოგიის მიმართ ინდიფერენტიზმს იჩენდნენ. ამის საპირისპიროდ მათთვის დამახასიათებელია მოვლენებს შორის ასოციაციური, ტერიტორიული და „პრობლემური“ კავშირების დამყარება. მოთხრობის შემდგომად მოცემული ფაქტორი არა ქრონოლოგიური პრინციპია, არამედ თემატური, მოქმედი პირების ხასიათთან დაკავშირებული მოვლენათა შინაგანი ლოგიკა. თხრობის პროცესში ერთადერთი უმთავრესი ისტორიულ-ფილოსოფიური პრინციპი კი არის მიზეზობრიობის ანუ კაუზალობის პრინციპი. თუმცა, ძალიან ხშირად ეს კაუზალობა ზეშეუხებელი მიზეზით, ბედისწერის ჩარევით არის განპირობებული.

საერო მიმართულების ისტორიკოსების რელიგიური შეხედულებები ძირითადად წარმართულია: ამიანე მარცელინე, ევნაპი, ოლიმპიოდორე და ზოსიმე წარმართები იყვნენ. პროკოფი და აგათია მკაფიოდ ავლენდნენ ინდიფერენტიზმს რწმენის საკითხში, ხოლო თეოფილაქტე სიმოკატა უდავოდ ქრისტიანობის მიმდევარია. დროის კონტინუუმსაც შეზღუდულად, მხოლოდ რომის იმპერიის ფარგლებში განიხილავენ. ბარბაროსთა ცხოვრებაც მათ მხოლოდ ბიზანტიასთან მიმართებაში აინტერესებთ.

ქრისტიანული აზრის ერთ-ერთი დიდი მიღწევა უდავოდ საეკლესიო ისტორიის ჟანრის ჩამოყალიბებაა. ამ ჟანრს სათავე დაუდო III-IV სს-ის მოღვაწემ ევსები კესარიელმა. ადრეზიზანტიური ხანის საეკლესიო ისტორიოგრაფიამ სულ რამდენიმე საუკუნის (IV-VI) მანძილზე იარსება, როგორც უნივერსალური ეკლესიის (ბიზანტიის იმპერიის ფარგლებში) ისტორიამ. შემდგომ საუკუნეებში ის მსოფლიო ისტორიის ქრონოგრაფიულმა ჟანრმა შეცვალა ბიზანტიაში, ხოლო ევროპაში საეკლესიო ისტორიის ტრადიციები ლოკალურმა (საეპისკოპოსო) და ეროვნულმა ისტორიებმა გააგრძელეს. საეკლესიო ისტორია, როგორც ჟანრი, ხელახლა მხოლოდ XVI საუკუნის ევროპაში პროტესტანტული ეკლესიის ისტორიის სახით აღორძინდა.⁸ მიუხედავად იმისა, რომ საეკლესიო ისტორიის მოღვაწეებმა და განსაკუთრებით მისმა მამამთავარმა ევსები კესარიელმა მსოფლიო ისტორია სრულიად ახლებურად, ქრისტიანული მსოფლმხედველობის კუთხით გაიაზრეს, მათი ისტორიულ-შემოქმედებითი პრინციპები, როგორიცაა ავტორისეული ჩარევა ტექსტში, ნაწარმოების ორგანიზების პრინციპი (თავებად დაყოფა), თხრობაში რიტორიკული ჟანრის გამოყენება, ჯერ კიდევ ანტიკური ტრადიციების გავლენის მნიშვნელოვან კვალს ატარებს.

ქრისტიანულმა მსოფლალქმამ და ისტორიოგრაფიამ ბიზანტიური ისტორიოგრაფიის განვითარების პროცესში კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა. უკვე ადრექრისტიანული ხანიდან იწყება ქრონიკის ჟანრის ჩამოყალიბება. მისი მიზანი იყო ის ერთიანი უნივერსალური მოცემა, რომელსაც ბიბლიური ისტორია თავაზობდა იმდროინდელ სინამდვილეს. ევსები კესარიელის, იერონიმეს, იპოლიტე რომაელის ქრონიკები ბიბლიის გენეალოგიურ პრინციპზე იყო აგებული და ამ გენეალოგიის ელინური ეთნო-გეოგრაფიული ცოდნით გამდიდრებას ისახავდა მიზნად. ქრისტიანული ქრონიკები კი, თავის მხრივ, კიდევ ერთი

8 Иван Кривушин, *Ранневизантийская церковная историография* (Санкт-Петербург: Алетея, 1998), 227.

მნიშვნელოვანი საისტორიო ჟანრის განვითარების საფუძველი გახდა. VI საუკუნეში იოანე მალალამ საეკლესიო ისტორიისაგან განსხვავებული, ქრონიკების თარგზე აგებული მსოფლიო ისტორია ანუ ქრონოგრაფიული ისტორია შექმნა.

კრუმბახერის განმარტებით, საუკუნეების მანძილზე ბიზანტიური ისტორიოგრაფია იყოფოდა ორ ძირითად ჟანრად, რომელიც არ „იწოდება“ და არ „გადადიოდა“ ერთმანეთში – „ისტორია“ და „ქრონოგრაფია“. ამ ორ ჟანრს შორის დიდი სხვაობაა. „ქრონიკებში“ (ანუ ქრონოგრაფიულ ისტორიაში) მოვლენათა გადმოცემა მკაცრად ქრონოლოგიურ პრინციპს ემყარება; „ქრონიკები“ იწყება სამყაროს შექმნით; ისინი ბერების წრეში იწერება და განკუთვნილია ბერების ფართო ფენებისათვის; მათ არავითარი კავშირი ანტიკურ ტრადიციასთან არა აქვთ; აქ აღწერილი მასალა იყო ერთგვარი „საყოველთაო მონაპოვარი“ იმიტომ, რომ ის ერთი თხზულებიდან მეორეში გადადიოდა. ამის შედეგად სხვაობა ანდა საზღვარი სხვადასხვა ავტორს, რედაქტორსა და გადამწერს შორის ძალიან პირობითი და ძნელად დასაზუსტებელია. ამის საპირისპიროდ, „ისტორიები“ დროის გარკვეულ მონაკვეთს აღწერს. მათი ავტორია საერო და ანტიკური განათლებით განსწავლული პირი; ეს თხზულებები ელიტარულია ანუ ბიზანტიის საზოგადოების განათლებული ზედა ფენებისათვის არის განკუთვნილი. „ისტორია“ ანტიკური ისტორიოგრაფიული ტრადიციის და „ისტორიის წერის“ ანტიკურ კულტურას ემყარება, ხოლო „ქრონოგრაფია“ ბიბლიურ-ქრისტიანული ტრადიციების მატარებელია.

ახლა განვიხილოთ მედიევალური სომხური ისტორიოგრაფია ჟანრული თვალსაზრისით, რომელიც ასეთი სისტემით წარმოდგენილია: ცხოვრებათა ჟანრი, მოქცევის ისტორია, ეროვნული ისტორია (სომხეთის ისტორია), საგვარეულო მატრიანეები, ქრონოგრაფია, მსოფლიო ისტორია. ეს ჟანრები სხვადასხვა საისტორიო ტრადიციით საზრდოობს. მაგალითად, ეროვნულ ისტორიებში საერო ბიზანტიური ისტორიოგრაფიისა და საეკლესიო ისტორიის კვალი შეიმჩნევა. მაშინ როცა მსოფლიო ისტორია და ქრონოგრაფია აშკარად ბიზანტიური ქრონოგრაფიული ჟანრის მიმდევარია.¹⁰ ყოველი ჟანრი სპეციფიკური სტრუქტურული თავისებურებებით ხასიათდება. განვიხილოთ თითოეული ჟანრი და მისი რამდენიმე წარმომადგენელი ზემოთ შემოთავაზებული პარამეტრების მიხედვით.

ცხოვრებათა ჟანრის ნიმუშია კორიუნის თხზულება. „მაშტოცის ცხოვრების“ შესავალში კორიუნი გამოხატავს თავის შეხედულებებს ცხოვრების ჟანრის შესახებ. წერს რა ამ ჟანრის პირველ ნაწარმოებს, ავტორი საჭიროდ თვლის თეორიულად დაასაბუთოს, როგორც თავისი მიზანი, მაშტოცის ცხოვრების აღწერა, ასევე ჟანრისათვის დამახასიათებელი ნიშნებიც. კორიუნის თხზულებას ორი შესავალი აქვს: ერთი მოკლე, რომელშიც კორიუნი ამჟღავნებს თავის ძირითად თემას – სომხური ანბანის შექმნას. მეორე, უფრო ვრცელ შესავალში, ის სვამს საკითხს: შეიძლება თუ არა ასეთი სრულყოფილი და უმწიკლო ადამიანების

9 Krumbacher, 219

10 ლელა პატარიძე, ეკა კვაჭანტირაძე, „ქართლის ცხოვრების“ შედარებითი ტიპოლოგია“, ანალები, №1, (2005), 22-23.

ცხოვრება დაიწეროს? მას მოჰყავს ციტატები ბიბლიიდან და ასკენის, რომ არა მხოლოდ შეიძლება, არამედ აუცილებელიცაა. ბოლოს კი წერს, რომ თვითონ გაბედავს და დაწერს მაშტოცის ცხოვრებას.¹¹

კორიუნის „მაშტოცის ცხოვრება“ პანეგირიკის რიტორიკული კანონების მიხედვით შექმნილი თხზულებაა. ძველ ბერძნულ-რომაულ სამყაროში არსებობდა რიტორიკის სახელმძღვანელოები ე.წ. „ხრიას წიგნი“, რომელშიც დადგენილი იყო ხერხები და წესები ამა თუ იმ საკითხზე სიტყვის შედგენისა. ეს წესები მთლიანად ემთხვევა კორიუნის წერის მეთოდს, თხზულების სტრუქტურას.¹² პანეგირიკის ანუ სიკეთეზე ნათქვამი სიტყვის შედგენა მოიცავს შემდეგ საკითხებს:

- 1) შესავალი – დაწერის მიზეზი.
- 2) გმირის წარმომავლობა, მისი წინაპრების შექება.
- 3) გმირის დაბადება, აღზრდა, სწავლა-განათლება.
- 4) გმირის მოღვაწეობის განდიდება (ეს მთავარი ნაწილია).
- 5) გმირის შედარება ცნობილ პიროვნებასთან და გმირის უპირატესობის ჩვენება.

6) გმირის ხელახალი განდიდება და პანეგირიკის დასასრული.

ახლა ვნახოთ როგორ იყენებს ამ მეთოდს კორიუნი.

1) თხზულება იწყება შესავლით, რომელშიც გაცხადებულია თხზულების დაწერის მიზეზი და მიზანი.

2) გმირი არის მაშტოცი ტარონის გავარის სოფ. ხაცეკაციდან, წარჩინებული კაცის ვარდანის ვაჟი. პანეგირიკის მოთხოვნა აქაც დაკმაყოფილებულია, ოღონდ ძალიან მოკლედ. მითითებულია მხოლოდ გმირის სახელი, ოჯახი, დაბადების ადგილი. ამ ნაწილში კორიუნი მეტად ლაკონურია, რადგან აზრი არა აქვს განადიდოს ცნობილი ტარონის გავარი და მისი პატარა სოფელი, რომელიც უკვე სახელგანთქმულია იმის გამო, რომ იქ მაშტოცი დაიბადა.

3) სწავლულობა – ბავშვობაში ის ბერძნულ მწიგნობრობას სწავლობდა, შემდეგ კი სამეფო კანცელარიაში მსახურობდა.

4) ძირითად ნაწილში კორიუნი განადიდებს მაშტოცის საქმეებს. ამ ნაწილშიც კორიუნი მთლიანად მიყვება პანეგირიკის კანონებს.

5) გმირის შედარება გამოჩენილ პიროვნებასთან. „ხრიას წიგნში“ განდიდება მისე. კორიუნი ამტკიცებს მაშტოცის უპირატესობას.

6) გმირის ხელახალი განდიდება, რომელიც აგრეთვე ემთხვევა პანეგირიკის სტრუქტურულ მოთხოვნას.¹³

მოქცევის ჟანრის ნიმუშია აგათანგელოსის ნაშრომი. აგათანგელოსის მიზანია აჩვენოს სომხეთის ადგილი და მნიშვნელობა სომხეთის მთელი ისტორიის კონტექსტში. ეს ამოცანა აახლოებს მას მსგავსი მიზანდასახულობის ისტორიულ შრომებთან, როგორიცაა ევსები კესარიელის „საეკლესიო ისტორია“ და ქარ-

11 კორიუნი, *მესროპ მაშტოცის ცხოვრება*. გამოსცა ა. მატევესიანმა (ერევანი: ჰაიასტანი, 1994), (სომხურ ენაზე), 2-5.

29 Карапет Мелик-Оганджян, Корюн и его «История Маштоца», *Корюн, История Маштоца*. рус. пер. Ш. Симбятяна и К. Мелик-Оганджяна (Ереван: Наука, 1962), 26-31.

13 კორიუნი, 6-65.

თული „მოქცევაი ქართლისაი“ როგორც ქართული, ისე სომხური წყარო, უნდა ვიფიქროთ, იცნობენ ევსებისეულ კონცეფციას, მაგრამ სხვაგვარად, მათი შესაძლებლობების, მათ ხელთ არსებული წყაროებისა და ქვეყნის ისტორიის საკუთარი ხედვის შესაბამისად აგებენ თავიანთ თხზულებებს.

აგათანგელოსის თხზულება შესავლის და სამი ნაწილისაგან შედგება. I ნაწილი – წმინდა გრიგოლის ცხოვრება და ისტორია (თავი 1-12), აქვე შეტანილია რიფსიმიანთა წამება (თავი 13-22). II ნაწილი – წმინდა გრიგოლის მოძღვრება (თავი 23-98). III ნაწილი – სომხეთის მოქცევა (თავი 99-127).¹⁴ თხზულების შესავალში ავტორი იძლევა ინფორმაციას ავტორისა და მისი ბიოგრაფიის შესახებ, დასახელებულია თხზულების დამკვეთი – სომეხთა მეფე თრდატ არშაკუნი.

თხზულების კითხვისას ჩნდება შთაბეჭდილება, რომ ის რამდენიმე დამოუკიდებელი ნაწილისაგან შედგება. რედაქცია მეტად ხელოვნურია და ჩანს სხვადასხვა წყაროდან ამოღებული მოთხრობა. ნაწილები არ არის დაწერილი ერთი და იმავე სტილით, რაც სხვადასხვა ავტორის ხელწერას აჩენს. ბევრ ადგილას მოვლენათა მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი არ ჩანს, იწყება ერთი წყაროდან და გრძელდება მეორედან. თხზულებისთვის დამახასიათებელია ერთი და იგივე ამბის განმეორება წიგნის სხვადასხვა ადგილას. ავტორი თითქოს რაღაც ახალს გვიამბობდეს. ეს იმის მაჩვენებელია, რომ ავტორი (ან შესაძლოა რედაქტორი) რამდენიმე წყაროდან იღებს ინფორმაციას და ვერ ან არ აერთებს მათ. აგათანგელოსი აგებს თავის თხზულებას უკვე მზა სიუჟეტური და სტილისტური კლიშეებით. ავტორი არ ცდილობს განსაკუთრებული და ახალი სიუჟეტი შექმნას, არამედ მხოლოდ ახლებურად გადმოგვცემს ამბავს.

აგათანგელოსის თხზულება შერეული ნარატივის მაგალითია, სადაც ერთმანეთს გადაეჯაჭვა საეკლესიო და საერო ისტორია. აქ ერთმანეთის შენაცვლებითაა აღწერილი ხან თრდატ არშაკუნის, ხან კი გრიგოლ განმანათლებლის ცხოვრების ისტორია. მასში ჩართულია რიფსიმიანთა წამება, გრიგოლის ხორვირაპში ყოფნა, წმ. გრიგოლის სწავლება და ბოლოს სომეხთა გაქრისტიანება. აგათანგელოსის მიერ მასალის დალაგების პრინციპი განსხვავებულია „მოქცევაი ქართლისაი“-სგან, სადაც I ნაწილში წარმოდგენილია ქართლის გაქრისტიანება, მეორეში – „წმ. ნინოს ცხოვრება“. აქ კი ჯერ წმ. გრიგოლის ცხოვრებაა, შემდეგ კი სომეხთა მოქცევის ქრონიკა.

ფავსტოს ბუზანდიც, რომელიც საერო ბიზანტიელი ისტორიკოსების მსგავსად დროის შეზღუდულ მონაკვეთს აღწერს (330-387), გამომხატველია საერო და საეკლესიო ტენდენციების შერწყმისა სომხურ ისტორიოგრაფიაში. ორიენტაცია უპირატესად პოლიტიკური ამბების აღწერაზე ან წმინდა რელიგიურ საკითხებზე იძლევა თხზულებაში ორი ტიპის თხრობას: საერო და საეკლესიო. ნაშრომში ისინი ვითარდება ზოგჯერ პარალელურად, ზოგჯერ გადახლართულია ერთმანეთში, ხან კი ერთი პრევალირებს მეორეზე. ერთი მხრივ ესაა მეფეთა ცხოვრება (ხოსრო II, ტირანი, არშაკი, პაპი, ვარაზდატი, არშაკი), მეორე მხრივ საეკლესიო ისტორია (წმ. გრიგოლის და არისტაკესის სიკვდილი, მათი შემდეგდროინდელ

14 Агатаңгелос, *История Армении, Перевод с древнеармянского, вступительная статья и комментарии* К. Тер-Давтяна и С. Аревшаяна (Ереван: Наири, 2004), 29-256.

სომეხ კათალიკოსთა მოღვაწეობა).¹⁵ პარალელურადაა მოცემული საეკლესიო და საერო თხრობა მოვსეს კალანკატუაცის „აღვანთა ქვეყნის ისტორიაშიც“, რომელიც იწყება ქვეყნის დასაბამიდან და მოდის X საუკუნის ბოლომდე.¹⁶ ასეთი შერეული ნარატივის პრინციპი ბიზანტიური საეკლესიო ისტორიის უანრიდან მომდინარეობს. სოკრატე სქოლასტიკოსმა შეიმუშავა ეკლესიისა და იმპერიის პოლიტიკური ისტორიის პარალელური თხრობის ფორმა. ამიერიდან ეკლესიის ისტორია ორგანულად დაუკავშირდა სახელმწიფოს.¹⁷

ეროვნული ისტორიის უანრს განეკუთვნება მოვსეს ხორენაცის „სომხეთის ისტორია“. ხორენაცი პირველი სომეხი ისტორიკოსია, რომელსაც ეკუთვნის სომხეთის მთელი ისტორიის შემცველი თხზულება, იწყება ქვეყნის დასაბამიდან და მოდის არშაკუნიანთა სამეფოს დამხობამდე. აქამდე არ არსებობდა ასეთი მასშტაბის სახელმწიფოს ისტორია.

ხორენაცი ეყრდნობა ანტიკურ ტრადიციას. მასვე ეყრდნობა ბიზანტიური საეკლესიო ისტორიოგრაფია, მაგალითად ევსები კესარიელი, რომელსაც ხორენაცი ხშირად ასახელებს თავისი ნაშრომის წყაროდ. თხზულების დასაწყისშივე ევსები აყალიბებს კონცეფციას თხზულების საგნის და მეთოდის შესახებ. ის წერს, რომ მისი მიზანია აღწეროს ისტორია მოციქულთა დროიდან მის დრომდე, ანუ კონსტანტინეს მეფობის ჩათვლით, ანუ ეკლესიის ისტორია მისი წარმოქმნიდან განსახელმწიფოებამდე. განსხვავება ის არის, რომ ხორენაცის მიზანია არა საეკლესიო, არამედ საერო ისტორიის შედგენა. ის ამბობს, რომ ეკლესიის ისტორიები არსებობს „დავიწყით (იმიტ), რითაც იწყებენ საეკლესიო და ქრისტიანი (ისტორიკოსები), მიჩნეულია რა ზედმეტად წარმართი მწერლების ლეგენდების განმეორება შესაქმის შესახებ“.¹⁸

მოვსეს ხორენაცი თხზულებას სამ ნაწილად ყოფს, რომელშიც გამოყოფს თავებს და თითოეულს ასათაურებს. I წიგნს ეწოდება „სომხეთის დიდ-დიდთა თესლ-ტომთა შესახებ“, რომელიც 32 თავისაგან შედგება. ეს ნაწილი იწყება ადამიდან, მასში წარმოდგენილია სომხეთის ეთნარქთა და ჰაიკიდი მეფეების გენეალოგია. II წიგნი, რომლის სათაურია „ჩვენი წინაპრების ისტორია შუა ხანაში“ 92 თავს მოიცავს, იწყება ალექსანდრე მაკედონელიდან, მოთხრობილია პირველი არშაკუნი მეფეების ისტორია და მთავრდება თრდატ III-ის, გრიგოლ განმანათლებლისა და მისი ვაჟის არისტაკესის გარდაცვალებით (ე.ი. სომხეთში ქრისტიანობის აღიარებით). III წიგნი „ჩვენი სამშობლოს [ისტორიის] ბოლო ნაწილი“ შედგება 68 თავისაგან, გადმოგვცემს არშაკუნი მეფეების ისტორიას და მეფობის გაუქმებით მთავრდება (428 წ.).

ლაზარ ფარპეცის „სომხეთის ისტორია“, რომელიც ასევე ეროვნული ისტორიის უანრს განეკუთვნება, შესავლისა და სამი ნაწილისაგან შედგება. შესავალ-

15 ფავსტოს ბუზანდი, *სომხეთის ისტორია*, (ვენეცია, 1914), (სომხურ ენაზე).

33 მოვსეს კალანკატუაცი, *აღვანთა ქვეყნის ისტორია*, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ლ. დავლიანიძემ (თბილისი: მეცნიერება, 1985).

34 Кривушин, 227.

18 მოვსეს ხორენაცი, *სომხეთის ისტორია*, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ა. აბდალაძემ (თბილისი: მეცნიერება, 1984), 59.

ში ავტორის მოჰყავს ისტორიის გააზრების გეგმა, მიზანი და მეთოდები. I ნაწილი იწყება 387 წლიდან. აქ საუბარია სომხური ანბანის შექმნაზე, სომხეთში მეფობის გაუქმებაზე და მთავრდება 440 წლით. II – ორჯერ დიდია პირველზე, გადმოგვცემს ვარდანელთა აჯანყების ისტორიას სპარსეთის წინააღმდეგ 450-451 წწ. III – მოცულობით ისეთივეა როგორც მეორე, აღწერს ქართლისა და ალბანეთის აჯანყებას ირანის წინააღმდეგ 482-484 წწ. ეს ავტორის თანამედროვე ამბებია.¹⁹

საგვარეულო მატრიანეები გარკვეული მიზნით დაწერილი საისტორიო თხზულებებია. სომხეთის ისტორიის სხვადასხვა ეტაპზე სხვადასხვა საგვარეულოთა აღზავების შედეგად გაჩნდა მოთხოვნა ამ საგვარეულოთა ბატონობის იდეოლოგიური დასაბუთების, მათი უწყვეტი გენეალოგიური ხაზის დადგენის, ამ საგვარეულოთა წარმომადგენლების მოღვაწეობის უმნიშვნელოვანესი ფაქტების დაფიქსირებისა. ამ ჟანრის ნაშრომები ქრონიკისა და ისტორიის ზღვარზე იმყოფებიან, აქვთ მკაცრად შემოსაზღვრული დროის მონაკვეთი (საგვარეულოს წარმოშობის, აღზევების, ხელისუფლებაში (სამთავროს სათავეში) ყოფნის პერიოდი) და შეზღუდული სივრცე (ამა თუ იმ სამთავროს ისტორია მოცემული საგვარეულოთი სათავეში).

სომხურ ისტორიოგრაფიაში ამ ჟანრის ერთ-ერთი ნიმუშია თომა არწრუნის „არწრუნთა სახლის ისტორია“. თხზულების შესავლიდან ირკვევა, რომ თხზულების დამკვეთები არიან ვასპურაკანის მთავრები გრიგოლ და გაგიკ არწრუნები. ნაშრომი შედგება 4 კარისაგან, რომლებიც თავებადაა დაყოფილი. პირველი კარი ეხება სომხეთის თავგადასავალს ადამიდან არშაკუნიანთა დინასტიის დასასრულამდე. მეორეში მოცემულია ისტორია ვარდანელთა ომიდან ბულა თურქის შემოსევამდე. მესამე კარი ეხება სომხეთის თავგადასავალს IX საუკუნის შუა ხანებიდან – 30 წლის ისტორია. დაბოლოს, მეოთხე თავში ავტორი მოგვითხრობს თავის თანამედროვე ამბებს (X ს.). ფაქტიურად კი მასალის დალაგებით თხზულებაში ორი ძირითადი ნაწილი აღიქმება: ძველი ისტორია – ადამიდან 850 წლამდე და ახალი ისტორია – 850 წლიდან X საუკუნის ჩათვლით. ყველა დიდი ისტორიული მოვლენის მონაწილეები არიან არწრუნები – აშოტი, მისი ვაჟი გრიგოლ დერენიკი, მისი მემკვიდრეები – აშოტი, გაგიკი და გურგენი²⁰.

ქრონოგრაფია მედიევალური სომხური ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთი ჟანრია, რომელიც სრულიად სხვა ისტორიოგრაფიულ პრინციპებს ემყარება. აქ ანტიკური ისტორიოგრაფიის თითქმის ყველა ტრადიცია დარღვეულია. უპირველეს ყოვლისა კი, ეს ამ თხზულებათა კომპოზიციასა და სტრუქტურაში ვლინდება. ისტორია აქ დროში იშლება და არა სივრცეში, ქრონოლოგიის დადგენას და მისი სიმბოლური მნიშვნელობის გამომჟღავნებას უზარმაზარი მნიშვნელობა ენიჭება. ქრონოგრაფიის ავტორები ბევრ წყაროს ეყრდნობიან და იყენებენ, ხშირად უბრუნდებიან უკვე განხილულ მოვლენებს, ერთი და იგივე წლის რუბრიკის ქვეშ ხშირად სხვადასხვა დროის ამბებს აერთიანებენ, ეპიზოდებს შორის ახალ ლოგიკურ და დროულ კავშირებს ამყარებენ. ისტორიული ნარატივის შემაკავში-

19 ლაზარ ფარპეცი, *სომხეთის ისტორია*, გამოსცეს ტერ-მიკირტიჩიანმა და მალხასიანმა (ტფილისი, 1904), (სომხურ ენაზე), 157.

20 თომა არწრუნი, *არწრუნთა სახლის ისტორია*, გამოსცა ქ. პატკანიანმა (პეტერბურგი, 1917 (სომხურ ენაზე)).

რეზელი ერთადერთი პრინციპი და თხრობის მათგანიზებულია წამყვანი ძალა აქ, ისევე როგორც ბიზანტიურ ქრონოგრაფიაში, არის დრო, როცა ერთმანეთის გვერდზე აღმოჩნდება ფაქტები და მოვლენები ყოველგვარი მიზეზ-შედეგობრივი კავშირების გარეშე. მოვლენათა აღწერა და დალაგება მკითხველზე იწვევს განცდას ერთი თვალის გადავლებით დაწერილისა. ვფიქრობთ, ამის ძირითადი მიზეზი ის არის, რომ როგორც წესი ავტორი არც თვითმხილველი არ არის აღწერილი მოვლენებისა და არც ინტერპრეტატორი, დიდი ხნის წინანდელ ამბებს წერს და განზრახ არჩეულია თხრობის მსხვილი მასშტაბი. ეს თხზულებები ხშირ შემთხვევაში აგრძელებენ ერთი მეორეს, რაშიც ასევე მსგავსია ბიზანტიური ქრონოგრაფიის უანრისა (გიორგი სვინგეროზი, თეოფანე აღმსარებელი, გიორგი ამარტოლი, თეოფანეს გამგრძელებელი).

XI საუკუნის II ნახევრიდან სომხეთის ფეოდალური სამეფო-სამთავროები მოექცნენ მეზობელ დიდ სახელმწიფოთა მფლობელობის ქვეშ. რიგი სომხური პოლიტიკური ერთეულებისა (ანისის, ტაშირ-ძორაგეტის, სუნიქის) საქართველოს შემადგენლობაში შევიდნენ. სომეხთა პოლიტიკური ცენტრი შორეულ კილიკიაში გადავიდა. მიუხედავად ამისა, სომხური საისტორიო მწერლობა პარტიკულარიზმის ნიშნის ქვეშ არ ვითარდება. ისტორიოგრაფიაში ცოცხალია ერთიანობის იდეა. ასეთ სიტუაციაში ის მიზნად ვერ დაისახავდა ამა თუ იმ კუთხის, თუ ცალკეული სამთავროს ისტორიის დაწერას, არამედ წამოაყენა ამოცანა სომეხთა ქრონოგრაფიის დადგენისა უკანასკნელი საუკუნეების ფარგლებში მაინც. ამ მიზანს ისახავს და ახორციელებს სომეხ ისტორიკოსთა ანელთა თაობა XII საუკუნეში მათეოს ურჰაეცის, გრიგოლ ხუცესის, სამუელ ანეცის და მხითარ ანეცის სახით.

XII საუკუნის ქრონოგრაფი მათეოს ურჰაეცი მესოპოტამიის ქალაქ ურჰას მცხოვრებია, ქალაქისა. როგორც მისი ნაშრომიდან ირკვევა ის წლების განმავლობაში კრებდა სხვადასხვა წყაროთა მონაცემებს, მოიძია და დააზუსტა ბევრი მოვლენის თარიღი და შემდეგ ქრონოლოგიურ რიგზე დააღება. მათეოს ურჰაეცის „უამთაღმწერლობა“ მოიცავს 952-1136 წლების ისტორიას. თხზულება არ არის დაყოფილი თავებად, მაგრამ გამოიყოფა სამი ნაწილი. I – 952-1051 წწ. II – 1051-1101 წწ. III – 1101-1136 წწ. უკანასკნელ ათწლეულებს ავტორი წერს, როგორც თანამედროვე.

XIII საუკუნის ძეგლია მხითარ აირივანეცის „ქრონოგრაფიული ისტორია“, მოიცავს პერიოდს უძველესი დროიდან 1289 წლამდე. თხზულებას მეტად საინტერესო სტრუქტურა აქვს. ავტორი მას სამ ნაწილად ყოფს. ორი მოკლე შესავლის შემდეგ პირველ ნაწილში მოცემულია სამყაროს ექვს დღეში შექმნის ამბები, შემდეგ მოტანილია ქრონოლოგიურად დალაგებული სიები დაწყებული ბიბლიური მეფეებიდან, იმდროინდელი მსოფლიოს თითქმის ყველა სახელმწიფოს მმართველებისა, დასრულებული სომეხ ისტორიკოსთა ჩამონათვალით. თხზულების მეორე ნაწილში თხრობა იწყება ადამ და ევადან და სრულდება ქრისტეს დაბადების დროით. თხზულების ძირითადი მესამე ნაწილი, მცირე შესავლის შემდეგ, მოიცავს სომხეთის ისტორიას ქრისტეს დაბადებიდან 1289 წლამდე, მოტანილია ცნობები მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხთა შესახებ. შრომის თითოეული ნაწილი

დამოუკიდებელი ნაწარმოების შთაბეჭდილებას ტოვებს, მაგრამ მათ ერთიან აღქმას ხელს უწყობს თხზულების საერთო აგებულება. „ქრონოგრაფიული ისტორია“ თანმიმდევრობით ასახავს მოვლენებს, მეტად ლაკონურად და მოკლედ, ისტორიული ფაქტები მხოლოდ თარიღებით უკავშირდება ერთმანეთს, აქ არ არის გაბმული თხრობა სხვადასხვა თემებზე, მთელი ნაშრომი მოკლედ გადმოცემული ცალკეული ფაქტების თანმიმდევრული კრებულია.²¹

შუა საუკუნეების სომხური ისტორიოგრაფიის კიდევ ერთი ჟანრია მსოფლიო ისტორია. XII საუკუნეში სომხური საისტორიო მწერლობის განვითარებამ მაღალ დონეს მიაღწია. ამ პერიოდის ისტორიოგრაფიას ავტორთა ინდივიდუალურ თავისებურებებთან ერთად საერთო, ეპოქალური ნიშნები ახასიათებს. ისტორიკოსთა ნაშრომებში შეინიშნება საკუთრივ სომხეთის წარსულისა და აწმყოს მსოფლიო ისტორიის კონტექსტში გააზრების ცდები. გვხვდება, ერთი მხრივ, მსოფლიო ისტორიის ტიპის თხზულებები, ხოლო მეორე მხრივ, სომხეთის ისტორიები განხილული მსოფლიო პროცესებთან მჭიდრო კავშირში.²² ამ პერიოდის ძეგლია ვარდან არეველცის „მსოფლიო ისტორია“. თხზულება იწყება ქვეყნის დასაბამიდან და მთავრდება 1267 წლით. ის სტეფანოზ ტარონეცის თხზულების შემდეგ მსოფლიო ისტორიის ტიპის მეორე ნაწარმოებია სომხურ ისტორიოგრაფიაში. „მსოფლიო ისტორია“ იწყება შესავლით, სადაც მოცემულია სამყაროს შექმნის ბიბლიური სქემა. ვარდანი თავის ნაშრომში არ გამოყოფს თავებს, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ის „მსოფლიო ისტორიის“ წერისას წინასწარ დასახულ გეგმას ემყარება. ავტორი იწყებს თხრობას მსოფლიოს ხალხთა წარმომავლობით, მოცემული აქვს მათი წარმოშობის ბიბლიური სქემა.

ვარდანი თხზულებას იმგვარად აგებს, რომ მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყნის ისტორიას ცალ-ცალკე არ გამოყოფს, არამედ ყველა ხალხის თავგადასავალი საერთო თხრობაშია ჩართული ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით. ვარდანი სომხეთის ისტორიასაც მოხერხებულად უფარდებს საერთო თხრობას. ცალკეულ მომენტებს კი არ რთავს, არამედ მსოფლიოს სხვადასხვა სახელმწიფოთა გვერდით, დროისდა მიხედვით გადმოსცემს თავისი ქვეყნის ისტორიას.

ვარდანი დიდ ყურადღებას აქცევს მოვლენათა დროში განსაზღვრას. დათარიღებას ის გარკვეული დროიდან იწყებს. ყოველი ფაქტი თუ მოვლენა მას მეტნაკლებად ზუსტ ქრონოლოგიურ საზღვრებში აქვს მოქცეული. ერთი და იმავე თარიღის ქვეშ ვარდანი გადმოსცემს არა ერთ, არამედ რამდენიმე ქვეყანაში მომხდარ ფაქტსა თუ მოვლენას.

ვარდანი იყენებს დათარიღების სამ წესს: 1) შედარებითი ქრონოლოგია – გამოჩენილ ადამიანთა მოღვაწეობის მიხედვით; 2) ქრისტეს დაბადებიდან; 3) სომხური წელთაღრიცხვა. შედარებით ქრონოლოგიას და ქრისტეს დაბადები-

21 მხითარ აირივანეცი, *ქრონოგრაფიული ისტორია*, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ლ. დავლიანიძე-ტატიშვილმა (თბილისი: მეცნიერება, 1990), 12-14.

22 ეკა კვაჭანტირაძე, „ვარდან არეველცი და მისი „მსოფლიო ისტორია“, ვარდან არეველცი. *მსოფლიო ისტორია*. ძველი სომხურიდან თარგმნეს ნ. შოშიაშვილმა და ე. კვაჭანტირაძემ. შესავალი, კომენტარები და საძიებლები დაურთო ე. კვაჭანტირაძემ. (თბილისი: არტანუჯი, 2004), 7.

დან დათარიღებას ავტორი უმეტესად თხზულების დასაწყისში იყენებს. ქრისტეს დაბადებიდან დათარიღების შემთხვევები შედარებით ნაკლებია. თხზულებაში ყველაზე ხშირად გვხვდება დათარიღება სომხური წელთაღრიცხვით²³.

ამგვარად, მედიევალური სომხური ისტორიოგრაფიის უანრული თავისებურებების კვლევამ და მისი სტრუქტურის სპეციფიური ნიშნების გამოყოფამ გვიჩვენა, რომ სომხური თხზულებების უანრული კუთვნილება ძირითადად განსაზღვრავს მის სტრუქტურულ მახასიათებლებს. ყოველი უანრისათვის კარგად გამოხატული და ჩამოყალიბებულია მისთვის დამახასიათებელი სტრუქტურა. სომხური ისტორიოგრაფია წარმოადგენს ბიზანტიური საეკლესიო ისტორიისა და მსოფლიო ქრონიკების უანრების ერთგვარ შერწყმას.

შუა საუკუნეების ქართული ისტორიოგრაფიული ტრადიციის კვლევაში პირველხარისხოვანი როლი „ქართლის ცხოვრებას“ ენიჭება. „ქართლის ცხოვრების“, როგორც საისტორიო თხზულების უანრის განსაზღვრას, დიდი მნიშვნელობა აქვს მის იდეურ-სტილისტური კვლევის საქმეში. „ქართლის ცხოვრება“ ბიზანტიური საისტორიო უანრების არც ერთ ნაირსახეობას არ განეკუთვნება და არც ერთ მათ სამწერლობო ტრადიციას თუ ნიშან-თვისებას არ მიჰყვება, განსხვავებით სომხური საისტორიო მწერლობისაგან. ამიტომ ძალზე საყურადღებოა ის, თუ როგორ გაიაზრება თვით ამ თხზულებაში საისტორიო წერის ტრადიცია და რა ტიპის მოთხოვნები აქვს შემოქმედების ამ სფეროს საკუთრივ ქართულ ტრადიციაში წაყენებული.

საყოველთაოდ ცნობილია „ქართლის ცხოვრების“ ერთი მინაწერი, რომელიც მოთავსებულია წმინდა მოწამე მეფის არჩილის წამების შემდგომ და ასრულებს თხზულების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ნაწილს: „ხოლო წიგნი ესე ქართველთა ცხოვრებისა ვიდრე ვახტანგისამდე აღიწერებოდა უამითი-უამად. ხოლო ვახტანგ მეფისითგან ვიდრე აქამომდე აღწერა ჯუანშერ ჯუანშერიანმან, ძმისწულის ქმარმან წმიდისა არჩილისმან, ნათესავმან რევისმან მირიანის ძისამან. მიერითგან შემდგომთა მომავალთა ნათესავთა აღწერონ ვითარცა იხილონ და წინამდებარემან უამმან უწყებად მოსცეს გონებასა მათსა ღმრთივგანბრძნობილსა!“²⁴

მოყვანილი მინაწერი არაერთი მკვლევრის ყურადღების საგნად ქცეულა. ბევრი სხვადასხვა თვალსაზრისია გამოთქმული თხზულების „აღმწერის“ ვინაობის შესახებ. არსებობს აზრთა სხვადასხვაობა, თუ საკუთრივ რომელი ნაწილი „ქართლის ცხოვრებისა“ უნდა მივაკუთვნოთ ჯუანშერის კალამს. ძალზე მნიშვნელოვანია ამ მინაწერის გამოყენება „ქართლის ცხოვრების“ უანრული კლასიფიკაციის მიზნით. ვფიქრობთ, სწორედ ამ თვალსაზრისით იძლევა ეს მინაწერი ძალზე საყურადღებო ინფორმაციას.

მაშ როგორი ტიპის საისტორიო თხზულებაა „ქართლის ცხოვრების წიგნი“ ამ მინაწერის ავტორის თვალსაზრისით? ავტორი გვეუბნება, რომ ის აღიწერებოდა „უამითი-უამად“. როგორც წესი ეს სიტყვები ესმით შემდეგნაირად: არსებობდა სხვადასხვა საისტორიო თხზულებები, რომლებიც შემდგომ ერთ საისტორიო

23 ეკა კვაჭანტირაძე, „ვარდან არეველცის „მსოფლიო ისტორიის“ წყაროთმცოდნეობითი დახასიათების ზოგიერთი საკითხი“, *ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი ძიებანი* (1989), 80-82.

24 ლეონტი მროველი, *წამება წმიდისა არჩილისა, ქართლის ცხოვრება*, ტექსტი დადგენილი ყველა ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი 1 (თბილისი: მეცნიერება, 1955), 248.

ძეგლად გაერთიანდა. მაგრამ ვფიქრობთ მინაწერი ამას არ უნდა გულისხმობდეს. ავტორი ამბობს, რომ თვითონ „ქართლის ცხოვრება“ აღიწერებოდა ჟამითი-ჟამად ანუ ამ თხზულებას წარსულში ბევრი აღმწერი და გამგრძელებელი ჰყავდაო. მისი უკანასკნელი „აღმწერი“ ესა და ეს პიროვნება (ჯუანშერ ჯუანშერიანი) იყო, ხოლო ამის შემდეგაც ასევე უნდა გაგრძელდეს მისი ჟამითი-ჟამად აღწერაო – ანუ მინაწერის ავტორს მიაჩნია, რომ „ქართლის ცხოვრება“ იმგვარი ისტორიული თხზულებაა, რომელიც დროდადრო უნდა შეიცვას. ასე იყო უწინ, ასეა ახლა და ასე უნდა იყოს შემდგომაცო. ვინ უნდა აღწეროს ეს თხზულება? ჯუანშერ ჯუანშერიანი რევის „ნათესავია“, ანუ სამეფო საგვარეულოს წარმომადგენელია. ასევე, „ქართლის ცხოვრების“ წერა უნდა გააგრძელონ „შემდგომთა მომავალთა ნათესავთა“ და რაც ძალზე საყურადღებოა – „ვითარცა იხილონ...“

ამგვარად, მინაწერი ცხადყოფს, რომ „ქართლის ცხოვრება“ იმგვარი საისტორიო ჟანრის თხზულებაა, რომელიც დროდადრო სამეფო სახლის წევრების და მასთან დაახლოებული პირების მიერ აღიწერებოდა, ხოლო ავტორი მოვლენათა თვითმხილველი უნდა ყოფილიყო. კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი დეტალი: როგორ უნდა წერდეს ავტორი „ქართველთა ცხოვრების წიგნს?“ – „ღმრთივ განბრძნობილი“ გონებით. რას ნიშნავს ეს გამონათქვამი? ეს უნდა ნიშნავდეს, რომ „ქართლის ცხოვრების“ თუ შეიძლება ითქვას, „კანონიკურ“ ტექსტს ძალზე მაღალი ავტორიტეტი აქვს. ის მიეწოდება მკითხველს, როგორც ავტორიტეტული ვერსია, „ღმრთივ განბრძნობილი“ გონების შემოქმედება. ანუ ამ მინაწერში ორი ავტორიტეტი არსებობს: თავად უფალი, რომელიც განაბრძნობს ავტორის გონებას, და ავტორის სტატუსი – სამეფო სახლისადმი კუთვნილება. თუ ჩვენს მოსაზრებას გავყვებით, მაშინ „ქართლის ცხოვრებას“ არ უნდა მივუდგეთ იმავე საზომით და კრიტერიუმით, როგორითაც ანტიკურ თუ ბიზანტიურ საისტორიო-სამწერლობო ჟანრებს უდგებით. ეს არც ანტიკური ისტორიისთვის დამახასიათებელი „ისტორიაა“ – ანუ გამოკვლევა, გამოძიება, გამოკითხვა, ამბის თხრობა, არც ბიზანტიელი ქრონისტის კომპილაცია, რომელიც თუმცა საავტორო უფლების ძალზე სუსტი ცნობიერებით ხასიათდება, მაგრამ მაინც ერთი ავტორის მიერ შედგენილ ვრცელ კომპენდიუმს წარმოადგენს. ბიზანტიელი ქრონისტი, როგორც წესი, სასულიერო პირია. შემთხვევით როდი უწოდებენ ბიზანტიურ ქრონოგრაფიულ ჟანრს საბერო ქრონიკებს. „ქართლის ცხოვრება“ სამეფო კარის მატიაწეა და მასში ისტორიული რეალობა სამეფო ხელისუფლების თვალთ არის დანახული. ამიტომ სრულიად ლოგიკურია, რომ ავტორთა ინტერესის საგანს ხელისუფლების ლეგიტიმურობის იდეა წარმოადგენს. უმეტეს შემთხვევაში ეს არის არსებული საზოგადოებრივ-პოლიტიკური წესრიგის გამართლების მცდელობა. იდეოლოგიის საზრისი სწორედ ამაში მდგომარეობს – არსებული სოციალურ-პოლიტიკური წესრიგი ქვეყანაში წარმოადგინოს როგორც ბუნებრივი და არა კულტურული.²⁵ „ბუნებრივი წესრიგი“ თეოკრატიულ საზოგადოებაში (და ნაწილობრივ თუ მთლიანად ასეთია ზოგადად მონარქული მმართველობის იდეა) გულისხმობს წესრიგის ღვთაებრივი წარმომავლობის იდეის დამკვიდრებას.

25 პიტერ ბერკი, *ისტორია და სოციალური თეორია* (თბილისი, ლოგოს პრესი, 2002), 105-111.

ამრიგად, ტიპოლოგიურმა კვლევამ აჩვენა, რომ თუ სომხურ საისტორიო მწერლობა წარმოადგენს ბიზანტიური საეკლესიო ისტორიისა და მსოფლიო ქრონიკების ჟანრების ერთგვარ შერწყმას, „ქართლის ცხოვრების“ ისტორიო-გრაფიული ტრადიცია პრინციპულად განსხვავდება ამ ორივესაგან. „ქართლის ცხოვრება“ – როგორც ისტორიული შემეცნების ტიპი, აღმოსავლურ ისტორიულ შემეცნებასთან მიმართებაში ბევრ საერთო ნიშან-თვისებას პოულობს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- აირივანეცი, მხითარ. *ქრონოგრაფიული ისტორია*. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ლ. დავლიანიძე-ტატიშვილმა. თბილისი: მეცნიერება, 1990.
- ბერკი, პიტერ. *ისტორია და სოციალური თეორია*. თბილისი: ლოგოს პრესი, 2002.
- კალანკატუაცი, მოვსეს. *აღვანთა ქვეყნის ისტორია*. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ლ. დავლიანიძემ. თბილისი: მეცნიერება, 1985.
- კვაჭანტირაძე, ეკა. „ვარდან არეველცი და მისი, „მსოფლიო ისტორია“ ვარდან არეველცი. *მსოფლიო ისტორია*. ძველი სომხურიდან თარგმნეს ნ. შოშიაშვილმა და ე. კვაჭანტირაძემ. შესავალი, კომენტარები და საძიებლები დაურთო ე. კვაჭანტირაძემ. თბილისი: არტანუჯი, 2004, 7-26.
- კვაჭანტირაძე, ეკა. „ვარდან არეველცის „მსოფლიო ისტორიის წყაროთმცოდნეობითი დახასიათების ზოგიერთი საკითხი“, *ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი ძიებანი*. თბილისი: მეცნიერება, 1989, 77-83.
- მროველი, ლეონტი. „წამება წმიდისა არჩილისა“. *ქართლის ცხოვრება*, ტექსტი დადგენილი ყველა ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი I. თბილისი: მეცნიერება, 1955, 245-24.
- პატარიძე, ლელა, კვაჭანტირაძე ეკა. „ქართლის ცხოვრების“ შედარებითი ტიპოლოგია“, *ანალები*, №1, თბილისი: ინტელექტი, 2005, 21-27.
- ხორენაცი, მოვსეს. *სომხეთის ისტორია*. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ა. აბდალაძემ. თბილისი: მეცნიერება, 1984.
- Krumbacher, Karl. *Geschichte der byzantinischen literatur von Justinian bis zum ende des oströmischen Reiches (527-1453)*. München: Beck, 1897.
- Momigliano, Arnaldo. *Essays in Ancient and Modern Historiography*. Oxford, Blackwell, 1977.
- Аверинцев, Сергей. *Поэтика ранневизантийской литературы*. Москва: Азбука – Классика, 2004.
- Агатангелос. *История Армении*. Перевод с древнеармянского, вступительная статья и комментарии К. Тер-Давтяна и С. Аревташяна. Ереван: Наيري, 2004.
- Гене, Бернар. *История и историческая культура средневекового Запада*. Москва: Языки славянской культуры, 2002.

- Ерусалимский, Константин. „Понятие история в русском историописании XVI века“, *Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала нового времени*, Москва: Кругъ, 2003, 358-369.
- Кривушин, Иван. *Ранневизантийская церковная историография*. Санкт-Петербург: Алетей, 1998.
- Кроче, Бенедетто. *Теория и история историографии*. Москва: Языки русской культуры, 1998.
- Лихачев, Дмитрий. *Исследование по древнерусской литературе*. Ленинград: Наука, 1986.
- Мелик-Оганджян, Карапет. Корюн и его «История Маштоца», *Корюн. История Маштоца*. рус. пер. Ш. В. Смбатяна и К. Мелик-Оганджяна, Ереван: Наука, 1962, 14-39.
- არწრუნი, თომა. *არწრუნთა საბღის ისტორია*. გამოსცა ქ. პატკანიანმა. პეტერ-ბურგი, 1917 (სომხურ ენაზე).
- ბუზანდი, ფავსტოს. *სომხეთის ისტორია*. ვენეცია, 1914. (სომხურ ენაზე).
- კორიუნი. *მესროპ მაშტოცის ცხოვრება*. გამოსცა ა. მატევესიანმა. ერევანი: ჰა-იასტანი, 1994 (სომხურ ენაზე)
- ფარპეცი, ლაზარ. *სომხეთის ისტორია*. გამოსცეს ტერ-მიკირტიჩიანმა და მალხა-სიანმა. ტფილისი, 1904 (სომხურ ენაზე).

ისტორიოგრაფია – ისტორიული მეხსიერების ფიქსაციის საშუალება

ისტორიული მეხსიერების თემა ევროპული ისტორიოგრაფიული დისკურსის საყურადღებო საკითხია. მას იკვლევენ ანთროპოლოგები, ფსიქოლოგები, ლიტერატურათმცოდნეები, ფილოსოფოსები. ისტორიკოსები გვიან ჩაერთნენ ამ კვლევაში, მაგრამ მათი მონაწილეობა სულ უფრო მნიშვნელოვანი ხდება. თუ ისტორიული მეხსიერების შესწავლა დასავლელი ჰუმანიტარებისათვის დღეისათვის ფაქტიურად ამოწურულად ითვლება. ამ საკითხის კვლევის პიკი მოდის XX ს-ის 70-80-იან წლებზე, ხოლო რუსული ისტორიოგრაფიისათვის აქტუალური გახდა 80-იანი წლების II ნახევრიდან, ჩვენს საისტორიო მეცნიერებაში ეს საკითხი ახალია და მოითხოვს როგორც კონკრეტულ, ისე განზოგადებით ანალიზს.

ისტორიული მეხსიერების მთავარი ფუნქციაა შეინარჩუნოს ადამიანთა შეგნებაში წარსულის მთავარი ისტორიული მოვლენები წარსული გამოცდილების მსოფლმხედველობრივი აღქმის სხვადასხვა ფორმებში ისტორიული ცოდნის გადაქცევამდე, მის ფიქსირებამდე ლეგენდებში, თქმულებებში თუ ნარატივში.¹ ისტორიული მეხსიერება შერჩევითია, როცა ხშირად აქცენტები კეთდება ცალკეულ ისტორიულ მოვლენებზე და იგნორირდება სხვები. ასეთი შერჩევითობა დაკავშირებულია პირველ რიგში ისტორიული ცოდნის და ისტორიული გამოცდილების მნიშვნელობასთან თანამედროვეობისათვის, იმ პერიოდში მომხდარი მოვლენებისათვის და ამ პროცესების გავლენისათვის მომავალზე. ² ამ სიტუაციაში ისტორიული მეხსიერება ხშირად პერსონიფიცირებულია და კონკრეტული ისტორიული პიროვნებების მოღვაწეობის შეფასების შემდეგ იქმნება შთაბეჭდილებები, აზრები, დასკვნები იმის შესახებ, რაც განსაკუთრებულ ფასეულობას წარმოადგენდა კონკრეტულ ისტორიულ პერიოდში ადამიანის მოქმედებებისა და თვითშეგნებისათვის. ისტორიას მეხსიერების ხელოვნებად თვლიან, რადგან ესაა მეხსიერების ორი მომენტის გადაკვეთა: განმეორებების და მოგონებების. განმეორება არსებობს წარსულის თანდასწრებით. ეს მეხსიერების ის მხარეა, რომლის მეშვეობითაც ჩვენ გადაგვაქვს მომავალში წარსულის სახეები, რომლებიც არა ცნობიერად განაგრძობენ ჩვენი დღევანდელი გაგების ფორმირებას. მოგონება კი არის ჩვენი ცდა აწმყოში გავალვიძოთ წარსული. ეს მეხსიერების ის მხარეა, რომლის მეშვეობით ჩვენ შეგნებულად აღვადგენთ წარსულის სახეებს, ვირჩევთ მათ, რომლებიც მისაღებია ჩვენი დღევანდელი სიტუაციისათვის. მეხსიერების ამ ორ მხარეს შორის დაშორება ქმნის შესაძლებლობას ისტორიული აზროვნებისათვის. მეხსიერების ისტორიის კვლევა მიმართულია მეხსიერებასა და ისტორიას შორის ისტორიოგრაფიული კავშირების ანალიზზე, რადგან მეხსიერება განუყოფელია

1 Жап Тощенко, „Историческое сознание и историческая память“, *Новая и новейшая история*, 4, (Москва: Наука, 2000), 4.

ისტორიული ცოდნისაგან. ისტორიკოსების ამოცანაა გამოარკვეონ როგორ იცვლებოდა ეს კავშირი.²

მეცნიერები განასხვავებენ ისტორიულ და სოციალურ მეხსიერებას. ისტორიულ მეხსიერებაში უფრო მძლავრადაა გამოხატული რეტროსპექტული ასპექტი, ესაა საკუთარი ადგილის შეცნობა ისტორიულ დროსა და სივრცეში. მეცნიერები გამოყოფენ ისტორიული მეხსიერების რამდენიმე მახასიათებელს: სოციალური საერთო წარსულის შესახებ ცოდნის რამდენიმე თაობის განმავლობაში შენარჩუნების მეტი შედეგობა; მეხსიერებით გამოხატული წარსულის ისტორიული აქტუალობა და ეროვნული ფასეულობა ანუ გარკვეული სახით ფოკუსირებული ისტორიული თვითშეგნება; ფრაგმენტულობა და შერჩევითობა.³ განასხვავებენ აგრეთვე საზოგადოებებს უპირატესად ზეპირი მეხსიერებით და საზოგადოებებს წერილობითი მეხსიერების უპირატესობით.

განასხვავებენ ერთმანეთისაგან კოლექტიურ და ისტორიულ მეხსიერებას. კოლექტიური მეხსიერება არის ყველაფერი ის, რაც წარსულიდან არის შემორჩენილი, რასაც სოციალური ჯგუფები იღებენ წარსულიდან და რომელიც ამ ჯგუფებთან ერთად ვითარდება. ისტორიული მეხსიერება კი სპეციფიკური ჯგუფის – ისტორიკოსების მეხსიერებაა. ისტორიული მეხსიერება ანალიტიკური და კრიტიკულია. ის გროვდება, გადამუშავდება, გადაიცემა და წერილობითი სახით ყალიბდება.⁴ მედიევალური საზოგადოება, რომელიც ცხოვრობს მთლიანად ისტორიის ნიშანის ქვეშ, იძულებულია მოინიშნოს გარკვეული ადგილები, „მეხსიერების ადგილები“ და განხორციელდეს მათში მეხსიერების განმტკიცებისა და მასში დამკვიდრებისათვის. რამდენადაც მეხსიერების ტრადიცია ქრება, საზოგადოება თავს ვალდებულია თვლის მოიპოვოს და შეინახოს მონაცემები. „მეხსიერების ადგილები“ შეიძლება იყოს ისტორიული ან ლეგენდარული, მაგრამ ისინი ყოველთვის, როგორც თვით მეხსიერება, საკრალურია. „მეხსიერების ადგილები“ – ესაა სპეციალურად ორგანიზებული მეხსიერება, ის არსებობს რამდენადაც არის საშიშროება მეხსიერების განადგურებისა.⁵

ისტორიული მეხსიერება მდგრადია დროში მხოლოდ სოციალურ კონტექსტზე დაყრდნობით. წარსულის ინდივიდუალური სახეები არ არის მარადიული. ჯგუფის სისტემატური მხარდაჭერის გარეშე ინდივიდუალური მოგონებები ქრება.⁶ სწორედ ჰალბვაქსის ეს არგუმენტი კოლექტიური მეხსიერების სოციალური კონტექსტის შესახებ, აღიარებულია როგორც სახელმძღვანელო პრინციპი მეხსიერებისა და ისტორიის კავშირების კვლევისას. ცოცხალი მეხსიერება წარმოადგენს ურთიერთქმედებას განმეორებისა და მოგონებებისა. განმეორებებისას მეხსიერება არ რჩება უცვლელი. რამდენადაც მოგონებების გადასინჯვა ხდება მუდმივად, დროთა განმავლობაში ინდივიდუალური მოგონებების სხვა-

2 Патрик Хаттон, *История как искусство памяти* (Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2003), 62.

3 Лорина Репина, „Социальная память и историческая культура“, *Альманах интеллектуальной истории*, вып. 7. (Москва, 2001), 5-7.

4 Pierre Nora, *Between memory and History* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 5-7.

5 Nora, 287-289.

6 Maurice Halbwachs, *On collective memory*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), 22-26.

დასხვა ვარიანტები ერთიანდებიან სტერეოტიპულ სახეებში, რომლებიც ქმნიან კოლექტიური მეხსიერების ფორმას. ყოველი განმეორებისას ინდივიდუალური მოგონებების განმასხვავებელი თავისებურებანი იშლება, რისი დამახსოვრებაც ხდება განმეორებული გამოცდილებიდან ქმნიან კონცეპტუალურ სქემებს, ანუ „სოციალურ ჩარჩოებს“, რომელშიც ინდივიდუალური მოგონებები იძულებულია განთავსდეს. კოლექტიური მეხსიერების სტრუქტურა ქმნის მოდელს, რომელსაც ინდივიდუალური მოგონებები უნდა მოერგოს.⁷ ვფიქრობთ, ამ მოდელის ფუნქციას ასრულებს შუა საუკუნეებში ისტორიოგრაფია.

მედიევალური ისტორიოგრაფიული ტრადიციის ისტორიული მეხსიერების კუთხით შესწავლისათვის საინტერესო საკითხია ქართული, ბიზანტიური და სომხური ისტორიული თხზულებების დასაწყისი ნაწილების კვლევა, ანუ რით იწყებენ თხრობას შუა საუკუნეების ავტორები, რა მიაჩნიათ მათ ღირებულად საზოგადოების მეხსიერებაში კონსერვაციისათვის. ბიზანტიური ისტორიული თხზულებები ტრადიციულად იწყება შესავლით – პროომიონით, როგორც აგრეთვე სომხური საისტორიო ნაშრომები, სადაც ავტორი თავის მიზნებსა და ამოცანებზე მსჯელობს, სადაც აყალიბებს ისტორიულ კონცეფციას. ისტორიული ნარატივის ერთ-ერთი მახასიათებელია ტექსტში თავების გამოყოფა და მათი დასათაურება. სომეხი ისტორიკოსები (აგათანგელოსი, ლაზარ ფარპეცი, მოვსეს ხორენაცი) საერო ბიზანტიური ისტორიოგრაფიისა და საეკლესიო ისტორიის მსგავსად (ევესები კესარიელი, სოკრატე სქოლასტიკოსი, იოანა მალაღა, თეოფანეს გამგრძელებელი), თხრობაში გამოყოფენ თავებს, ქვეთავებს და ასათაურებენ მათ. თავებად დაყოფა და დასათაურება თემატურ და შინაარსობრივ პრინციპს ემყარება. მედიევალური ისტორიოგრაფიის სტრუქტურული მახასიათებელია შერეული ნარატივი, როცა თხზულებაში შერწყმულია საერო-პოლიტიკური და საეკლესიო ისტორიის საკითხები. ისინი ვითარდება ზოგჯერ პარალელურად, ზოგჯერ გადახლართულია ერთმანეთში, ხან კი ერთი პრევალირებს მეორეზე (აგათანგელოსი, ფავსტოს ბუზანდი, მოვსეს კალანკატუაცი). სომეხი ისტორიკოსების თხრობის ეს ფორმა ბიზანტიელი საეკლესიო ისტორიკოსის სოკრატე სქოლასტიკოსის პარალელური თხრობის პრინციპს ემყარება. განსხვავებულია ისტორიოგრაფიული ჟანრები თხრობის ორგანიზების კუთხით. თუ საერო ისტორიებსა და მოქცევათა ჟანრში თხრობა დაფუძნებულია უმეტესად ტერიტორიულ-თემატურ პრინციპზე, თხრობის მაორგანიზებელი სივრცეა, ქრონოგრაფიებში პირიქით, დრო განსაზღვრავს თხრობას, ისტორიული ნარატივი იშლება დროში და არა სივრცეში. სომხური ქრონოგრაფიის ზოგიერთი ავტორი აგრძელებს მისი წინამორბედის შრომას, ისევე როგორც ბიზანტიელი საეკლესიო ავტორები ითვალისწინებენ უფრო ადრეულ თხზულებებს, მაგრამ „ერთი წიგნის“ პრეტენზია მათ არა აქვთ. ბიზანტიურ და სომხურ საისტორიო თხზულებებში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება შესავალს, სადაც გაცხადებულია ავტორისეული მიზნები. „ქართლის ცხოვრება“ არ იწყება ასეთი შესავლით, არამედ ბიბლიური ეთნოგენეტიკური სქემით. თუ შევადარებთ ლეონტი მროველისა (XI ს.) და მოვსეს ხორენაციის (V ს.) თხზულებების დასაწყის ნაწილებს, მათში

მსგავსებასა და განსხვავებებს აღმოვაჩინეთ ისტორიულ მეხსიერებასთან მიმართებაში. მოვსეს ხორენაცის „სომხეთის ისტორიაც“ თხზულების დასაწყისში იძლევა ეთნოგენეტიკურ სქემას, მხოლოდ შესავლის სამი თავის შემდეგ, ამასთან ხორენაცი იწყებს თხრობას ადამიდან, ასახელებს სეთს, ენოსს, კაინანს და ა.შ. ყველა რაც იცის მათ შესახებ, შემდეგ წერს ნოეზე და იხილავს მისი სამი ვაჟის: სემის, ქამის და იაფეთის გენეალოგიას. „ქართლის ცხოვრება“ კი პირდაპირ იწყება კავკასიელ ხალხთა წარმომავლობით და მათი საერთო წინაპარი თარგამოსით. ბიბლიური სქემა დარღვეულია როგორც სომხურ, ისე ქართულ წყაროში. ქართული ვარიანტი მიყვება სომხურს, ოღონდ ამოვარდნილია ერთი თაობა. „ქართლის ცხოვრების“ ავტორი, რომელიც ალბათ იცნობდა როგორც ბიბლიურ ტრადიციას, ისე ბიზანტიურ მწერლობას, არ ითვალისწინებს მათ და სომხურ ტრადიციაზე დაყრდნობით იძლევა ეთნოგენეტიკურ სქემას. ეს უნდა აიხსნას არა სომხური ისტორიოგრაფიული გავლენით, არამედ ქართველი ავტორის სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური მიზნებით, რომელიც მის მიერ დასახულ გეგმაში გამოიხატება – დაასაბუთოს კავკასიელ ხალხთა საერთო წინაპრობა და ეს კონცეფცია ჩაბეჭდოს კავკასიელთა ერთობის ისტორიულ მეხსიერებაში. ამრიგად, მსგავსია ქართული და სომხური თხზულებების დასაწყისის სტრუქტურა, მაგრამ განსხვავებულია ავტორისეული ამოცანები. ქართველი ავტორის პოზიცია ფეოდალური საქართველოს ტერიტორიულ-პოლიტიკური პრეტენზიების გამომხატველია, მისი გავლენისა და ინტერესების სფეროში შემაჯავალი ერების ურთიერთდამოკიდებულების ამსახველია და ისტორიული მეხსიერებაში საქართველოს, როგორც კავკასიის გამაერთიანებელი სახელმწიფოს დაფიქსირებას ემსახურება. ხორენაციეული კონცეფცია კი ჰაიკიდი, შემდეგ არშაკუნი მეფეების აღზევებასა და დამხობას ასახავს, რითაც ჯერ ბიბლიური სქემის გადმოცემით, შემდეგ კი მხოლოდ ჰაოსის გენეალოგიით იფარგლება, ამით კი სომხური ერთობის ისტორიულ მეხსიერებაში უმთავრესი ფასეულობის – სახელმწიფოებრიობის (მეფობის) აღდგენის აუცილებლობას აფიქსირებს.

ისტორიული მეხსიერების შესწავლის კუთხით საინტერესოა სომხური საისტორიო მწერლობის პირველი ორიგინალური თხზულება კორიუნის (V ს.) „მაშტოცის ცხოვრება“. სომხური ანბანის შედგენა, როგორც საეტაპო მოვლენა, მისი შემქმნელის მესროპ მაშტოცის ღვაწლის განდიდება და საზოგადოების მეხსიერებაში მისი დაფიქსირება სომხური საისტორიო მწერლობის გადაუდებელ ამოცანას წარმოადგენდა, რომლის შესრულება კორიუნმა ითავა. ბიბლიური სწავლება, როგორც საზოგადოების სწორების ობიექტი, კოლექტიური მეხსიერების ფორმირების ძირითადი საშუალება იყო. მასზე იზრდებოდა თაობები. მაგრამ ერთობის ღირებულებითი ფასეულობების ჩამოყალიბებისათვის საჭირო გახდა კიდევ სხვა საშუალება, უფრო თანადროული, ემოციურად დატვირთული სახეების წარმოჩენა, როგორც მისაბაძი მაგალითებისა. კორიუნი საზოგადოების მეხსიერებაზე ემოციური ზეგავლენის მოსახდენად იყენებს ძველ, ბიბლიურ საშუალებას (მისი ნაშრომი მდიდარია ბიბლიური ციტატებით), ამავედროულად გადადის სრულიად ახალ ფორმაზე. არა შორეული წარსულის, არამედ ამ საზოგადოების თანადროული გმირის კომემორაციით მწემონიკურ ერთობაზე

ემოციურად მოქმედებს, რათა კოლექტიურ მეხსიერებაში შეიტანოს თანამედროვეობის მთავარი მოვლენა – ანბანის შექმნა და მთავარი გმირი – მისი შემდგენელი. ამის მისაღწევად კორიუნი იყენებს ყველაზე უფრო ხელსაყრელ ფორმას, მიმართავს ცხოვრებათა ჟანრს, რამეთუ სწორედ ეს ჟანრი შეესაბამებოდა იმ შეფასებას, რომელსაც დრო აძლევდა გმირს და მის მოღვაწეობას.⁸

ამ პერიოდის ისტორიოგრაფიას მორალიზატორული დატვირთვა აქვს. ისტორიულ თხზულებათა ავტორები ცდილობდნენ ისტორია ყოფილიყო მაგალითის მიმცემი, ხოლო თვითონ ცხოვრების მასწავლებლები – იქნებოდა ეს კონკრეტული ადამიანის ისტორია თუ მთელი ეთნოსის. ბერძენი ისტორიკოსი პეროდოტეს (ძვ.წ. V ს.) თხზულება მიზნად ისახავს იმას, რომ დროთა ვითარებაში არ იქნეს დავიწყებული ადამიანთა საქებარი საქმიანობა, არც ის დიდი და საოცარი საქმეები უნდა დარჩეს განუდიდებელი, რომლებიც აღასრულეს როგორც ელინებმა, ისე ბარბაროსებმა. ასევე კორიუნის თხზულება – ესაა განდიდება, სახოტბო ნაწარმოები. მაგრამ ავტორის აზრით ცხოვრების განმადიდებელი ხასიათი თვითმიზანი არ არის. იკვეთება ცხოვრების ჟანრის აღმსარებლობითი, მორალიზატორული ხასიათი. იწერება არა მხოლოდ ქებისა და დიდებისათვის, არამედ იმისათვის, რომ მაგალითი იყოს შემდგომი თაობებისათვის.⁹ კორიუნი არ არის ჰაგიოგრაფი, რომელიც აღფრთოვანებულია თავისი გმირით, არამედ თვითმზილველი მთხრობელია. მაშტოცი გმირობას ჩადის არა ბოროტთან ბრძოლაში რწმენის განსამტკიცებლად, როგორც ეს ჰაგიოგრაფიაშია, არამედ შემოქმედია და მოღვაწეობს მეგობრების, მფარველების, თანამოაზრეების დახმარებით.¹⁰ მაშტოცის მოღვაწეობაში არაფერია არაჩვეულებრივი. ჩვენს წინაშეა რეალური ადამიანი, რეალური სახელმწიფო მოღვაწე, რომელსაც კარგად აქვს გააზრებული დამწერლობის შექმნის მნიშვნელობა, მისი ქმედებებიც რეალურია.

მეორე საეტაპო მოვლენა, რომელიც ისტორიოგრაფიის საშუალებით უნდა დაღექილიყო სომხური ერთობის ისტორიულ მეხსიერებაში, იყო სომხეთის გაქრისტიანება. ეს საქმე აგათანგელოსმა (V ს.) შეასრულა, რომლის ნაშრომი სომხურ ისტორიოგრაფიაში მოქცევის ისტორიის ერთადერთი ნიმუშია. ქრისტიანული ეკლესიის წარმოშობისა და განმტკიცების ისტორია წარმართულ გარემოში არის მთავარი თემა შუა საუკუნეების ქრონისტებისათვის. რომის იმპერიის ისტორია აინტერესებს შუა საუკუნეების დასავლელ მემკვიდრეებს იმდენად, რამდენადაც სხვადასხვა ხალხების ნაწილობრივი გაერთიანება იმპერიაში არის მოსამზადებელი ეტაპი მთელი ხალხის გაერთიანებისა ქრისტიანულ ეკლესიაში, ხოლო ცალკეულ სახელმწიფოთა ისტორია აინტერესებს იმდენად, რამდენადაც ისინი რომის იმპერიის პირდაპირი მემკვიდრეები არიან. სწორედ ამიტომ ეს თემა ხშირად თხზულების სათაურში გამოაქვთ. ამის მაგალითია ბედა პატივდებულის

8 Владимир Нерсисян, „Литературные и эстетические взгляды армянских авторов V в.“, *Русская и армянская средневековые литературы* (Ленинград: Наука, 1982), 19-20.

9 კორიუნი, *მერობ მაშტოცის ცხოვრება*. გამოსცა ა. მატევოსიანმა (ერევანი: ჰაიასტანი, 1994, 38 (სომხურ ენაზე).

10 Карапет Мелик-Оганджян, Корюн и его «История Маштоца», *Корюн. История Маштоца*. рус. пер. Ш. В. Смбабяна и К. Мелик-Оганджяна (Ереван: Наука, 1962), 22-23.

(VII ს.) ნაშრომი „ინგლისელი ხალხის საეკლესიო ისტორია“, რომელიც წარმოადგენს პირველ გამაერთიანებელ თხზულებას ანგლოსაქსების შესახებ. ბედას თხზულების სტრატეგიაა გაუღვივოს საზოგადოებას არა იმდენად ეთნიკური, რამდენადაც ქრისტიანული თვითიდენტობის გრძნობა. თხზულებაში აღწერილი მეფეთა მოღვაწეობა, ბრძოლები თუ სამხედრო ოპერაციები ისევე ღვთიური გეგმის ნაწილად აღიქმება, როგორც საერთოდ საეკლესიო მოვლენები.¹¹ ბედა წერს პირველ ეროვნულ ისტორიას და მას „საეკლესიო ისტორიას“ არქმევს, აგათანგელოსი კი მოგვითხრობს სომეხთა მოქცევაზე და მას „სომხეთის ისტორიით“ ასათაურებს. რა არის ამის მიზეზი? ამგვარი დასათაურება სამეფო ხელისუფლების მოთხოვნიდან უნდა მომდინარეობდეს, შესაძლოა მისთვის უფრო მისაღებია ეს სათაური. აგათანგელოსისათვის ეროვნული ერთიანობის ღერძი საერო ისტორიაზე გადის. მიუხედავად იმისა, რომ მკითხველისათვის საერო საკითხები მთავარი პლანით არ არის წარმოდგენილი თხზულებაში, სათაურში ამ ნიშნების პრიორიტეტია გამოხატული. როგორც ჩანს, სომხეთში გაქრისტიანების დროისათვის ეროვნულობა პრევალირებს სარწმუნოებაზე. ამითაა განპირობებული თხზულების სათაურიც. სიტუაცია იცვლება სომხეთში მეფობის გაუქმების შემდეგ (428 წ.), რაც სომხურ ისტორიოგრაფიაშიც აისახა. სომეხი ისტორიკოსი ელიშე (V ს.) წერს 451 წლის სომეხთა რელიგიური ომის შესახებ და ასევე ასათაურებს თავის თხზულებას. მისთვის რწმენის დაცვა ერის ძირითადი მოვალეობაა. ეროვნული კუთვნილების ორიენტირად ის ქრისტიანულ რწმენას სახავს, რაზეც ქვემოთ გვექნება საუბარი.

აგათანგელოსი პირველად სომხურ ისტორიოგრაფიაში წერს სომეხთა მოქცევის ქრონიკას. მისი მიზანია აჩვენოს სომხეთის გაქრისტიანების ადგილი და მნიშვნელობა სომხეთის მთელი ისტორიის კონტექსტში. თხზულება თავდაპირველად მოიცავდა ქართველთა და ალბანელთა მოქცევასაც, მაგრამ შემდგომ რედაქციებში ეს საკითხები ამოვარდა. სომხური საზოგადოების ისტორიულ მეხსიერებაში ფიქსირებისა და კონსერვაციისათვის საჭირო იყო მხოლოდ სომეხთა მოქცევის აღწერა და არა მისი მეზობლებისა. ეს ქრისტიანული სწავლების კრებული იქმნებოდა მათთვის, ვინც სომხეთის შემდეგდროინდელი ისტორიის შემოქმედი უნდა ყოფილიყო – მოქალაქეების, პოლიტიკოსების, სახელმწიფო მოხელეების, სამეფო კარისათვის. მათთვის კი პრიორიტეტული, ცხადია, სომეხთა მოქცევა იქნებოდა და არა მისი მეზობლებისა. აგათანგელოსი შესავალშივე წერს თავისი თხზულების მნიშვნელობაზე სომხური ერთობის ისტორიული მეხსიერებისათვის: „დიდი ძალისხმევა და ბევრი შრომა დამჭირდა იმისათვის, რომ მომავალი თაობებისათვის საუკუნეთა ღირსეული ამბები თანმიმდევრულად გადმომეცა.“¹²

შუა საუკუნეების სომხეთის ისტორიაში უმძიმესი მომენტი სომხური სამეფოს დაცემას (428 წ.) უკავშირდება. მოვსეს ხორენაცი პირველი სომეხი ისტორიკოსია, რომელსაც ეკუთვნის სომხეთის მთელი ისტორიის შემცველი თხზულება

11 Вера Зверева, Беда Достопочтенный в исторической культуре XIX-XX вв., *Диалог со временем*, (Москва: Свет, 1999, 1), 241-248.

12 Агатаңгелос, *История Армении*, Перевод с древнеармянского, вступительная статья и комментарии К. Тер-Давтяна и С. Аревшяня (Ереван: Наирн, 2004), 23.

ქვეყნის დასაბამიდან არშაკუნიანთა სამეფოს დამხობამდე. აქამდე არ არსებობდა ასეთი მასშტაბის სახელმწიფოს ისტორია. ზემოთ განხილული თხზულებები ეხება მხოლოდ ცალკეულ პერიოდებს, ან ცალკეულ საკითხებს სომხეთის ისტორიისას. ხორენაცისათვის ხალხის, ერის ისტორია ასოცირდება სახელმწიფოებრიობის არსებობასთან. თხზულებაში გამორჩეული ისტორიული პერსონაჟები – ძირითადად მეფეები, ქვეყნის თავდაცვისუნარიანობის დაცვის სადარაჯოზე დგანან. მათი რჩეულობა თუ პოპულარობა იმითაა განპირობებული, რამდენად წარმატებულად ართმევენ თავს ამ ამოცანას. ამ ნიშნით რჩება ამ ისტორიულ გმირთა სახეები ხალხის ისტორიულ მეხსიერებაში. მათი მოღვაწეობა დამოუკიდებლობისათვის ერის არსებობის გარანტია. ქვეყნის დამოუკიდებლობა პირდაპირ პროპორციულია სამეფოს არსებობისა, რაც ხორენაცისთან სახელმწიფოებრიობის სიმბოლოს წარმოადგენს. არ არის სახელმწიფოებრიობა – არ არის ხალხის ისტორია. ამიტომ ხორენაცის მსოფლმხედველობის მთავარ ფასეულობას სახელმწიფოებრიობის აღდგენა წარმოადგენს.¹³ ისტორიული მეხსიერება აქტიურდება და მობილიზდება ნაციის, საზოგადოების თუ რომელიმე სოციალური ჯგუფის ცხოვრების რთულ პერიოდებში, როცა მათ წინაშე ახალი ამოცანები დგება ან მათ არსებობას რეალური საფრთხე ემუქრება.¹⁴ ასეთ ისტორიულ სიტუაციასთან გვაქვს სწორედ იმ პერიოდში საქმე, რომელზეც ხორენაცი მოგვითხრობს. ყურადსაღებია ხორენაცისეული თხზულების ეპიკური დასაწყისი (მამამთავარი ჰაიკი) და უფრო მეტად ტრაგიკული ფინალი (სომხური სახელმწიფოებრიობის დასასრული). რატომ დაასრულა ავტორმა თხრობა 428 წლით, როცა შეიძლებოდა აღეწერა კიდევ დაახლოებით 50 წლის მოვლენები, რომლის თანამედროვე და თვითმხილველიც თვითონ იყო – სვამენ კითხვას თანამედროვე სომეხი ისტორიკოსები. ვფიქრობთ, ამის მიზეზი თხზულების ძირითად სტრატეგიულ მომენტში უნდა ვეძიოთ. ხორენაცის თხზულების მთავარი იდეა და მიზანია დააფიქსიროს და ჩაბეჭდოს სომხური საზოგადოების ისტორიულ მეხსიერებაში სახელმწიფოებრიობის დანგრევა, რათა მომავალ თაობებს ერის ისტორიის ამ უმაღლესი ფასეულობის აღდგენის აუცილებლობის პერსპექტივა დაუსახოს. და მართლაც, შემდგომი საუკუნეების სომხურ პოლიტიკურ აზროვნებაში თუ ისტორიულ მეხსიერებაში სწორედ ეს პრობლემა დომინირებს.

ელიშესთვის უმაღლესი ფასეულობა, ერისა და მისი თვითმყოფადობის შენარჩუნების გარანტი – რწმენაა. ამ შემთხვევაში რაიმე დათმობაზე საუბარი გამორიცხულია. სხვა ყველაფერი ექვემდებარება ამ ღირებულებათა ლოგიკას. თავისი ნაშრომის „ვარდანელთა და სომეხთა ომის შესახებ“ მთავარ თემად ის ირჩევს 451 წლის ავარაირის ბრძოლას, ე. წ. „პირველ რელიგიურ ომს“ სპარსელთა წინააღმდეგ, რომელიც რწმენის შენარჩუნებისკენაა მიმართული. საინტერესოა თხზულების სათაური. განსხვავებით აგათანგელოსის ნაშრომისაგან, სადაც სათაური არ პასუხობს შინაარსს, ელიშესთან თხზულების მთავარი საკითხი სწორედ სათაურშია გამოტანილი. ამის მიზეზი სომხური საზოგადოების განსხვავე-

13 მოვსეს ხორენაცი, *სომხეთის ისტორია*, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ა. აბდალაძემ (თბილისი: მეცნიერება, 1984).

14 Лорина Репина, „Образы прошлого в памяти и в истории“, *Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала нового времени*. Ред. Л. Репина. (Москва: Круг, 2003), 16.

ბული მენტალური მდგომარეობაა სხვადასხვა ეპოქაში. სომხეთში ქრისტიანობის გავრცელების ხანაში მოქცევის ისტორიის საერო ისტორიით დასათაურება ერის სააზროვნო სისტემაში პოლიტიკური საკითხების პრიორიტეტივითაა ნაკარნახევი. ელიშეს შემთხვევაში კი სრულიად სხვა სიტუაციაა. 428 წელს სომხეთში მეფობის გაუქმების შემდეგ 451 წლის სომეხთა რელიგიური ომი სპარსელთა წინააღმდეგ პირველი და გადამწყვეტი გაბრძოლებაა ერის არსებობისათვის. ამ ეტაპურ მოვლენას სომხეთის ისტორიაში უძღვნის ელიშე თავის თხზულებას და ასევე ასათაურებს მას, რამეთუ ესაა ამ პერიოდის საზოგადოების მთავარი გადასაჭრელი საკითხი – რწმენის დაცვა. ეს არის არა ძალისხმევა პოლიტიკური დამოუკიდებლობის აღდგენისათვის (როგორც მოვსეს ხორენაცისთან), არამედ ბრძოლა რწმენის შენარჩუნებისათვის. სომხეთის არსებულ პოლიტიკურ ვითარებაში სარწმუნოებრივი დამოუკიდებლობა უკანასკნელი იმედია არა ქვეყნის, არამედ უფრო მეტად სომხური ეთნოსის თვითმყოფადობისა და გადარჩენისათვის. ამიტომ გადის ელიშეს თხზულების თემატური ლერძი სარწმუნოებრივ საკითხებზე. ის პირველ რიგში იცავს რწმენის, დოგმის საზღვრებს, დარაჯობს ეთნოსის სულიერ ხელშეუხებლობას. მასთან იდენტობის მთავარი ნიშნული არა სახელმწიფოებრიობაა, როგორც ხორენაცისთან, არამედ რწმენა. ამ ავტორის უმთავრესი მიზანი სომხური ეთნოსის ისტორიული მეხსიერების რწმენის შენარჩუნებისაკენ მობრუნებაა. ამ თხზულებამ შეასრულა თავისი მისია. ამიერიდან სომხური საზოგადოების ისტორიულ მეხსიერებაში სარწმუნოება იქცევა ეროვნული კუთვნილების ორიენტირად.

მედიევალური ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთი მახასიათებელია ისტორიული მეხსიერების შერჩევითობა, ზოგიერთი მოვლენის წინ წამოწევა, ზოგიერთის კი დავიწყებისათვის მიცემა. ბერძენი ისტორიკოსები ირჩევენ რომელიმე ეპოქის შემქმნელ ფაქტს საზოგადოების ისტორიულ მეხსიერებაში შესანარჩუნებლად და წერენ ამის შესახებ. მაგალითად, ომი. პეროდოტე, მიუხედავად მისი დიდი ინტერესისა წეს-ჩვეულებებისა და რელიგიური შეხედულებების მიმართ, სრულიად განსაზღვრულად ირჩევს ბერძნულ-სპარსულ ომს, როგორც მოვლენას, რომელიც იმსახურებს იყოს დასამახსოვრებელი. ირჩევს იმის გამო, რომ სიახლე აქ ბერძნების გამარჯვება იყო, ბერძნული თავისუფლების გამარჯვება სპარსულ დესპოტიზმზე, და ეს გამარჯვება იყო პეროდოტეს ისტორიის საგანი და მეხსიერების ობიექტი. თუკიდიდე (ძვ.წ. V ს.) პეროდოტეს მიმდევარია. მან აირჩია პელოპონესის ომი, როგორც წინა და შემდგომი ეპოქის შემკვრელი, ომი, როგორც ათენისა და სპარტას სიძლიერის გამოხატულებისა და მათი დაცემისა.¹⁵ ევსები კესარიელს (IV ს.) მსოფლიო ისტორიის გლობალურ პერსპექტივაში შემოაქვს ისტორიული მოვლენა – ქრისტეს მოსვლა და შემოჰყავს ისტორიული პირი – კონსტანტინე იმპერატორი. ევსები არ ცდილობს ადამის დაცემიდან ქრისტეს მოსვლამდე არსებული დიდი ეპოქის ერთიანი კონცეფცია შექმნას. მისი მიზანია რაც შეიძლება შეამჭიდროვოს ეს დრო. თითოეული მისი კონცეფცია მიემართება ისტორიის სხვადასხვა საგანს: პროგრესის კონცეფცია მსოფლიო ცივილიზაციის ისტორიის ახსნას წარმოადგენს, რეგრესის თეორია ესადაგება კაცობრი-

15 Arnaldo Momigliano, *Essays in Ancient and Modern Historiography* (Oxford: Blackwell, 1977), 185-186.

ობის რელიგიისა და მორალის ისტორიას, რესტავრაციის კონცეფცია – ძველი ალექსის წარსულის ინტერპრეტაციას, წინასახეების კონცეფცია – ძველი ებრაელების ისტორიას, შთამომავლობითობის თეორია მოიცავს როგორც მსოფლიო, ისე ისრაელის ისტორიას.¹⁶

სომხური ნარატიული ძეგლები ნათლად წარმოაჩენენ საზოგადოების ისტორიულ მეხსიერებაში დაღეწილ შერჩევით ისტორიულ მოვლენებს. სომეხი მემკვიდრეები იხილავენ არა მთელ წარსულს, არამედ იმას, რაც დავიწყებისაგან უნდა დაცვათ. წერენ მხოლოდ იმ ფაქტებისა თუ მოვლენების შესახებ, რომლებიც ღირსია გადასარჩენად. ელიშემ კარგად გაიაზრა სომეხ-სპარსელთა ომი, როგორც ეპოქის შემქმნელი ფაქტი, აირჩია ის თავის თხზულების საგნად, რადგან ის იყო პირველი, როცა სომხები გამოდიან თავისი ქვეყნის დამოუკიდებლობის აღსადგენად, რელიგიურ-პოლიტიკური უფლებების დასაცავად არა იდეური ბრძოლით სპარსელთა წინააღმდეგ, არამედ შეიარაღებული გამოსვლით. ელიშეს არჩევანი სწორი აღმოჩნდა. რწმენა, როგორც უმაღლესი ფასეულობის მქონე სისტემა, გახდა შემდგომი შუა საუკუნეების სომხური პოლიტიკური ცხოვრების და პოლიტიკური აზროვნების განმსაზღვრელი. სახელმწიფოებადაკარგულმა ეთნოსმა რწმენა აირჩია ეროვნულობის მთავარ მარკერად. სომხური ეკლესია გახდა სახელმწიფოს ფუნქციის მატარებელი და ერის ბედზე პოლიტიკური პასუხისმგებელი.

არჩევანის მეორე მიზეზიც არსებობს. ისინი აღწერენ მხოლოდ კარგად დადგენილ ამბებს ან ისეთს, რომელთა თვითმხილველნი და თანადამხედურნი თვითონ იყვნენ. აგათანგელოსი თავისი თხზულების მთავარ თემად სომხეთის ისტორიაში გარდამტეხ მოვლენას – სომეხთა გაქრისტიანებას ირჩევს. მისი მიზანია სომხური საზოგადოების ისტორიულ მეხსიერებაში სომეხთა მოქცევის ფაქტისა და მისი ღირებულებითი ფასეულობის კონსერვაცია. კორიუნი ისტორიული გმირის კომემორაციას ირჩევს, გამოჩენილი ისტორიული გმირის, რომელიც იმ პერიოდის მთავარი მოვლენის – ანბანის შექმნის შემოქმედია. მნემონიკურ ერთობაზე ემოციური ზეგავლენის და მეხსიერებაში ფიქსირებისათვის კორიუნი წერს არა შორეული წარსულის პერსონაჟის, არამედ მისი თანადროული გმირის ისტორიას. კორიუნი ანბანის შექმნის ისტორიას ირჩევს თავისი თხზულების ობიექტად არა მხოლოდ იმის გამო, რომ მას მნიშვნელოვან, ეტაპურ მოვლენად თვლიდა, არამედ იმიტომაც, რომ ის იცოდა დანამდვილებით. ელიშემ ეთნოსის ისტორიულ მეხსიერებაში შესანახად ირჩევს ეპოქის შემქმნელ მოვლენას – სომეხ-სპარსელთა ომს, რომლის მონაწილეც თვითონ იყო. ბერძენი თუკიდიდეს მონაწილეა მის მიერ ისტორიულ მეხსიერებაში შესანახად არჩეული ეპოქის შემკვრელი ფაქტის – პელოპონესის ომის. ათენსა და სპარტას შორის მიმდინარე ომში ის იყო სტრატეგოსი და ათენელთა ფლოტის მეთაური თრაკიის სანაპიროს დაცვისას. ამიანე მარცელინე (IV ს.) მსახურობდა იმპერატორ კონსტანციუსის ჯარში გალიასა და სპარსეთში და მის მიერ აღწერილ მოვლენათა თვითმხილველი და თანამონაწილე იყო.

16 Иван Кривушин, *Ранневизантийская церковная историография* (Санкт-Петербург: Алетей, 1998), 105.

საზოგადოების ისტორიული მეხსიერებისათვის განსაკუთრებულია ისტორიული გმირის თემა. მედიევალური ბიზანტიური ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთი მახასიათებელია ისტორიულ გმირთა დახასიათების ტიპოლოგია. ისტორიული გმირების და განსაკუთრებით იმპერატორთა სახეების ისტორიულ მეხსიერებაში კომემორაციის მიზნით ბიზანტიელი ისტორიკოსები გარკვეულ „შაბლონს“ იყენებენ. იმ ღირებულებების სისტემიდან თუ კრიტერიუმებიდან, რომელთა მიხედვითაც ესა თუ ის ისტორიკოსი თავის ისტორიულ პერსონაჟს აფასებს, თვით ავტორის მსოფლმხედველობა წარმოჩინდება. ამიანე მარცელინეს ნაშრომის მორალისაზოგადოებრივი და დიდაქტიკური ხასიათი განსაკუთრებით იზიდავდა მკითხველს. ამიანე მარცელინე ისტორიულ გმირებს მორალურ-ეთიკური პრინციპების მიხედვით აფასებდა. მისი გმირები ძირითადად იმპერატორები და პოლიტიკური მოღვაწეები არიან, მთავარი გმირები აღმოსავლეთის საცხენოსნო ჯარის მაგისტრი ურზიცინი და იმპერატორი იულენია, რომელთა სახეებს მორალურ-დიდაქტიკური დატვირთვა აქვთ. პროკოფი კესარიელის (VI ს.) ნაშრომი იმპერატორ იუსტინიანეს პანეგირიკული შესხმაა.

ისტორიული გმირის სრულიად განსხვავებული სახეები შექმნეს ბიზანტიური საეკლესიო ჟანრის მიმდევრებმა. ეკლესიის ისტორია ევსები კესარიელისათვის პროვიდენციალურად დაკავშირებულია რომის იმპერიის ბედთან. ქრისტიანობის და ავგუსტუს კეისრის მემკვიდრეთა წარმატებები ერთმანეთის პარალელურად ვითარდება. ეკლესიის მფარველი იმპერატორები ღმერთისაგან დაჯილდოებულნი არიან, ხოლო ეკლესიის მდევნელი იმპერატორები ისჯებიან უზენაესისაგან. ღვთაებრივი ჩარევის როლი და მასშტაბი ერთნაირი არ არის ევსების ნაშრომის ყველა ნაწილში. ღვთაებრივი ჩარევა ბევრად აქტიური და გადამწყვეტია ისტორიის გარდამტეხ ეპოქებში. ასეთი ეპოქები ევსებისათვის წარმოადგენს ე.წ. ისტორიის მაკრომოვლენებს, როგორიცაა ქრისტეს მოსვლა და ქრისტიანობის გამარჯვება რომის იმპერიაში კონსტანტინე დიდის დროს.¹⁷ როგორც ამ კონცეფციიდან ჩანს ისტორიის გმირი – იმპერატორი დადებითად წარმართავს მთელი იმპერიისა და საკუთარ ბედ-იღბალს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი ღვთისმოსაობითა და ქრისტიანების მიმართ კეთილგანწყობით გამოირჩევა. ამგვარად-გმირის შეფასების კრიტერიუმიც ევსებისათვის ამ ვექტორზე გადის. სოკრატე სქოლასტიკოსს (V ს.) საეკლესიო განხეთქილებები ადამიანთა ურთიერთობების დონეზე დაჰყავს, ამიტომ მისთვის ისტორიული გმირი მორალურ-ეთიკურ დატვირთვას იძენს. სოკრატეს იდეალი განათლებული სასულიერო მოღვაწეა, რადგან ის თვლის, რომ ცოდნა არის ის იარაღი, რომელიც ადამიანებს ააცილებს საეკლესიო უთანხმოების ერთ-ერთ მთავარ მიზეზს – უცოდინარობას. მისთვის დასაფასებელია არა მარტო მართლმადიდებლური, არამედ კლასიკური განათლებაც. ამდენად, ისტორიის იდეალური გმირი – ამ შემთხვევაში ეპისკოპოსი განსხვავებულია ევსებისთან და სოკრატესთან. თუ ევსებისათვის ეპისკოპოსის მთავარი ღირსება მოციქულთაგან მემკვიდრეობით მიღებული სწავლების წმინდად და უკომპრომისოდ შენახვა და დაცვაა, სოკრატესათვის იდეალური ეპისკოპოსი ფართოდ მოაზროვნე ინტელექტუალია,

რომლის მთავარი მიზანი თანხმობის მიღწევაა. ეპისკოპოსების გვერდით სოკრატეს გმირები იმპერატორები არიან. ამოსავალი ფიგურა აქ ქრისტიანული მონარქიის დამაარსებლის კონსტანტინე დიდის მმართველობაა. სოზომენესთან (V ს.) ისტორია უკვე იმპერატორების ისტორიაა, იმპერატორების დახასიათება და ქრისტიანობის ისტორიის მოძრაობა უშუალოდ გადაჯაჭვულია ერთმანეთთან. ანუ სოზომენე უფრო მეტად ვიდრე სოკრატე გადის ეკლესიის შიდა ისტორიის ფარგლებიდან და ქრისტიანული რომის იმპერიის ისტორიას წინა პლანზე წამოწევს. სოზომენე იდეალური მონარქის სახეს თეოდოსი მცირეს მაგალითზე აგებს.

ბიზანტიური ისტორიოგრაფიის განვითარების პროცესში ქრონოგრაფიული ისტორია განსხვავებულია ისტორიის გმირის დახასიათების საკითხშიც. ქრონოგრაფიის მახასიათებელია გმირის ყოფნა ისტორიული თხრობის პერიფერიაზე, რადგან ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მიხედვით ისტორია არის ღვთაებრივი ნების და ადამიანის თავისუფალი ნების ურთიერთობა, სადაც ადამიანის არჩევანისათვის დიდი ადგილია რეზერვირებული. იოანე მალალასთან (VI ს.) გმირი არა მოქმედების მამოძრავებელ ძალად, არამედ მის დანაშაულებად გადაიქცა. მალალას გმირების გრძნობების სპექტრი საკმაოდ შეზღუდულია, უკიდურესად დავიწროებულია. გრძნობას და ქმედებას შორის კავშირი უშუალო და მყისიერია, გმირების გრძნობები და მათი დახასიათება მართალია უხვია, მაგრამ სტრუქტურულად ის არ არის ისტორიის მსვლელობის მათემატიკური, არამედ მხოლოდ დამატებაა. თეოფანე გამგრძელებლის თხზულება გმირის საკითხში სრულიად განსხვავდება იოანე მალალასაგან და ანტიკური ტრადიციისაკენ იხრება. თეოფანეს გამგრძელებელთან პიროვნება, ისტორიული პერსონაჟი, გმირი გამოდის სინამდვილის მათემატიკურ პრინციპად. კონსტანტინე პორფიროგენეტს (X ს.) იდეოლოგიური ამოცანა აქვს ბასილი მაკედონელის ცხოვრების აღწერისას. ბასილი – მისი ბაბუა წარმოშობით მდაბიო ფენებიდან გამოვიდა და მიქაელ III-ის მკვლელობის შედეგად ავიდა ტახტზე. ბასილის ცხოვრება, მისი განდიდება, მისი სამეფო წარმომავლობა და ღვთაებრივი ნებით გაიმპერატორება – ყოველივე ეს ლეგიტიმურობას სძენდა მისი შვილიშვილის მეფობას და მთლიანად მაკედონელთა დინასტიას.¹⁸ მიქაელ ფსელოსს (XI ს.), როგორც ანტიკური კულტურის თაყვანისმცემელს, თხზულების ასაგებად სჭირდება შემაკავშირებელი პრინციპი. ეს არის სიტყვიერი და ასოციაციური კავშირები, ხოლო მოქმედება ერთი ცენტრის – იმპერატორის ხასიათის გარშემო იგება. ფსელოსთან იმპერატორის ან სხვა გმირის შესახებ თხრობა იწყება მისი თვისებების ჩამონათვალით, რომლებიც სრულიად გარკვეულ რუბრიკაციას ექვემდებარება. ესენია: წარმომავლობა, ცხოვრების წესი, სწავლულობა, მჭერმეტყველება, პატიოსნება, პირადი ვაჟკაცობა, იმპერატორის მოვალეობისადმი დამოკიდებულება, ქვეშევრდომებისადმი დამოკიდებულება, გონიერება, ზნეობრივი თვისებები. ფსელოსის შეფასებებიდან ჩანს, რომ ის უფრო სწავლულობის დამფასებელია, ვიდრე წარმომავლობის, უფრო მჭერმეტყველების დამფასებელია, ვიდრე მებრძოლის თვისებების.¹⁹ მიქაელ ფსელოსს თავისი „ქრონოგრაფიით“

18 Яков Любарский, *Продолжатель Феофана* (Санкт-Петербург: Наука, 1992), 198.

19 Яков Любарский, *Михаил Пселл. Личность и творчество* (Москва: Наука, 1978), 230-233.

საზოგადოების ისტორიულ მეხსიერებაში შესანახად შემოაქვს ადამიანის პიროვნების ემანსიპაცია, ადამიანის სულის განთავისუფლება შუა საუკუნებრივი ნორმებისაგან.

„ქართლის ცხოვრებას“, როგორც ისტორიოგრაფიულ ტრადიციას, ახასიათებს მეფეთა დახასიათების მოკლე, „შაბლონური“ სისტემა, თუმცა ის სრულიად განსხვავებულია ამავე სისტემის ბიზანტიური მაგალითებისაგან. განსხვავება შემდეგში მდგომარეობს: „ქართლის ცხოვრება“ ახასიათებს მხოლოდ მეფეს (ამ წესიდან გადახვევა XII საუკუნიდან იწყება. დავით აღმაშენებლისადმი მიძღვნილ თხზულებაში უკვე ვხვდებით სხვა ისტორიულ პირთა შეფასებას, ეს ტენდენცია ჟამთააღმწერლის თხზულებაში გაცილებით უფრო შესამჩნევი ხდება). „ქართლის ცხოვრებაში“ მეფის დახასიათება არა იმდენად პიროვნული პორტრეტის შექმნას ემსახურება, რამდენადაც ის ამ მეფის მმართველობის ეპოქის ავტორიანობის ლაკონურ ფორმულირებას წარმოადგენს. „ქართლის ცხოვრებაში“ მეფე განსაზღვრავს და ქმნის ისტორიას, ისტორიულ ეპოქას. ცვლილებები მეფის დახასიათებაში შეიმჩნევა ქრისტიანობის ეპოქიდან. გავადევნოთ თვალი რა ძირითადი ნიშნებით ხასიათდება მეფე და როგორ ხდება ამ დახასიათების ტრანსფორმაცია დროთა განმავლობაში. „ქართლის ცხოვრების“ დასაწყის ნაწილში მეფეების მიმართ იხმარება ეპითეტები: მხედარი შემმართველი, მხნე, მშვენიერი, ძლიერი, ქველი, გოლიათი, დიდი, გონიერი, მონადირე ხელოვანი, კეთილი, უშიში, მოწყალე, უხვად მიმნიჭებელი. გაქრისტიანების შემდეგ შეფასებათა ღირებულებების სისტემა ცვლილებას განიცდის, პირველ ადგილზე სულიერი თვისებები გადადის. თუ გაქრისტიანებამდე ძირითადი ეპითეტები იყო მხედარი შემმართველი, მხნე, ძლიერი, გაქრისტიანების შემდეგ ეს არის მორწმუნე, ბრძენი, ეკლესიათა მაშენებელი. ვახტანგ გორგასლისადმი მიძღვნილი თხზულებიდან თავს იჩენს ერთი თავისებურება: წარმატების მომტანი მეფისათვის არა მისი საკუთარი თვისებებია, არამედ ისინი იმარჯვებენ ჯერის ძალით. დავით აღმაშენებლისადმი მიძღვნილ თხზულებაში იწყება მეფის მოღვაწეობის სხვადასხვა ასპექტით შექება. ეს ეპითეტებია: მეფის ღვთისმოსაობა, წიგნიერება და კითხვის სიყვარული, მეფის სამართლიანობა, მონასტერთა მიმართ წყალობა, გლახაკთა მოწყალება, შიდასახელმწიფოებრივი წესრიგის დამყარება, მეფის მჭერმეტყველება და საღვთო მეცნიერებაში განსწავლულობა, დაუღალაობა და სხვ. თითოეულ ამ დებულებას ახლავს საილუსტრაციო მასალა მეფის ერთი ან რამდენიმე კონკრეტული ქმედების აღწერით. „ქართლის ცხოვრების“ ავტორისეული პოზიცია და მეფის – ისტორიის გმირის დახასიათების სტილიც ამ ეპოქიდან უკვე ბიზანტიური ისტორიოგრაფიული სკოლის გავლენას განიცდის. ამრიგად, „ქართლის ცხოვრების“ ისტორიული ნაწილის დასაწყისში ჯერ კიდევ არ არის ფორმულირებული ისტორიის მიმართ ტიპიური ქრისტიანული დამოკიდებულება, რაც მდგომარეობს ისტორიული პროცესის სრულ დამოკიდებულებაში ღმერთთან. „ღვთისმოსავი იმპერატორის“, როგორც ისტორიული პროცესის კეთილად წარმმართველის იდეა უკვე ევსები კესარიელთან დასტურდება. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ამ იდეას სოზომენეს თხზულებაში ენიჭება. საბოლოოდ ბიზანტიურ საისტორიო მწერლობაში იმპერატორის სახემ შესხმი-

თი სახე მიიღო თეოფანეს გამგრძელებელთან (X ს.), ნაწილობრივ ფსელოსთან. ბიზანტიური ისტორიოგრაფიის გავლენა „ქართლის ცხოვრებაზე“ ვრცელდება ჩვენში ელინოფილური ლიტერატურული სკოლის გავრცელების ხანაში – XII-XIII საუკუნეებში, როცა ქრისტიანულ იდეებსა და ბიზანტიურ სამწერლობო ტრადიციებს თანდათან ითვისებდა „ქართლის ცხოვრების“ ტრადიცია.

მედიევალური ისტორიოგრაფიის ისტორიული მეხსიერების კუთხით კვლევის შედეგად დადგინდა მისი რამდენიმე მახასიათებელი: მედიევალურ ისტორიოგრაფიულ ძეგლებში ფიქსირებულ მოვლენათა წრე ფართოა. ესაა პოლიტიკური, სამხედრო, საეკლესიო საკითხები. მათგან ისტორიული სიტუაციის და საზოგადოების მოთხოვნის შესაბამისად მემატიაწიეები ირჩევენ პრიორიტეტულ საკითხს სოციუმის ისტორიულ მეხსიერებაში კონსერვაციისათვის (ლეონტი მროველი – კავკასიელ ხალხთა საერთო წარმომავლობა, ჰეროდოტე – ბერძენ-სპარსელთა ომები, თუკიდიდე – პელოპონესის ომი, კორიუნი – სომხური ანბანის შექმნა, ელიშე – სომეხთა სარწმუნეობრივი ომი), ანუ მედიევალურ ისტორიოგრაფიაში იკვეთება ისტორიული მეხსიერების შერჩევითობა. ისტორიული წარსულის რეპრეზენტაციისას მედიევალურ ისტორიოგრაფიაში გამოვლინდა მასალი შერჩევის ორი მეთოდი: მოვლენის შინაგანი ღირებულება (ლეონტი მროველი – კავკასიელ ხალხთა საერთო წარმომავლობა, ჰეროდოტე – ბერძენ-სპარსელთა ომები, თუკიდიდე – პელოპონესის ომი, ევსები კესარიელი – ქრისტეს მოსვლა, კორიუნი – სომხური ანბანის შექმნა, ელიშე – სომეხთა სარწმუნეობრივი ომი). აგრეთვე მოწოდებული ინფორმაციის მისაწვდომობა. შუა საუკუნეების ისტორიკოსები ხშირად თვითმხილველნი და თანადამხედურნი არიან მათ მიერ აღწერილი ფაქტების (ჰეროდოტე, თუკიდიდე, ამიანე მარცელინე, კორიუნი, ელიშე). შუა საუკუნეების ისტორიოგრაფიულ ძეგლებში საუკუნეთა განმავლობაში იცვლება ფასეულობათა სისტემები. ორი მთავარი იდეა დომინირებს: სახელმწიფოებრიობის იდეა („ქართლის ცხოვრება“, მოვსეს ხორენაცი, მიქაელ ფსელოსი) და ქრისტიანული რწმენა და მისი დაცვის პირველადობა (ევსები კესარიელი, სოკრატე სქოლასტიკოსი, ელიშე, აგათანგელოსი). ეს ღირებულებითი ნორმები მდგრადი ხდება შუასაუკუნოვანი საზოგადოების ისტორიული მეხსიერებისათვის და დომინირებს მთელ შემდეგდროინდელ პოლიტიკურ აზროვნებაში. ისტორიის გმირის ისტორიულ მეხსიერებაში კონსერვაციისას განსხვავებულია ბიზანტიური საეკლესიო ისტორიისა და ქრონოგრაფიული ჟანრის დამოკიდებულება (ევსები კესარიელი, სოკრატე, ამიანე მარცელინე, პროკოფი კესარიელი, სოზომენე, იოანე მალალა, მიქაელ ფსელოსი). ქართული ისტორიოგრაფიული ტრადიცია ამ საკითხში ბიზანტიური ისტორიოგრაფიის გავლენას განიცდის.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- ხორენაცი, მოვსეს. *სომხეთის ისტორია*. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ა. აბდალაძემ. თბილისი: მეცნიერება, 1984.
- Halbwachs, Maurice. *On collective memory*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- Momigliano, Arnaldo. *Essays in Ancient and Modern Historiography*. Oxford: Blackwell, 1977.
- Nora, Pierre. *Between memory and History*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Агатангелос. *История Армении*. Перевод с древнеармянского, вступительная статья и комментарии К. Тер-Давтяна и С. Ареватяна. Ереван: Наири, 2004.
- Зверева, Вера. “Беда Достопочтенный в исторической культуре XIX-XX вв.” *Диалог со временем*, Москва: Свет, 1999, 1, 232-248.
- Кривушин, Иван. *Ранневизантийская церковная историография*. Санкт-Петербург: Алетея, 1998.
- Любарский, Яков. *Михаил Пселл. Личность и творчество*. Москва: Наука, 1978.
- Любарский, Яков. *Продолжатель Феофана*. Санкт-Петербург: Наука, 1992.
- Мелик-Оганджян, Карапет. Корюн и его «История Маштоца», *Корюн. История Маштоца*. рус. пер. Ш. В. Смбатяна и К. Мелик-Оганджяна. Ереван: Наука, 1962, 14-39.
- Нерсисян, Владимир. “Литературные и эстетические взгляды армянских авторов V в.” *Русская и армянская средневековые литературы*. Ленинград: Наука, 1982, 15-23.
- Репина, Лорина. “Образы прошлого в памяти и в истории.” *Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала нового времени*. Ред. Л. Репина. Москва: Круть, 2003, 14-31.
- Репина, Лорина. “Социальная память и историческая культура.” *Альманах интеллектуальной истории*, вып. 7. Москва, 2001, 4-18.
- Тощенко, Жан. “Историческое сознание и историческая память.” *Новая и новейшая история*, 4, Москва: Наука, 2000, 3-16.
- Хаттон, Патрик. *История как искусство памяти*. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2003.
- კორიუნი. *მესროპ მაშტოცის ცხოვრება*. გამოსცა ა. მატევოსიანმა. ერევანი: პა-
იასტანი, 1994 (სომხურ ენაზე).

შუა საუკუნეების მუსლიმური ისტორიული მწერლობის ძირითადი ჟანრები და თავისებურებები

პირველი, რაც თვალშისაცემია შუა საუკუნეების ისლამური სამყაროს ისტორიული ლიტერატურის განხილვისას, მისი გამორჩეული სიმდიდრე და მრავალგვარობაა, რითაც ის განსხვავდება სხვა, უფრო ადრინდელი და თანადროული ისტორიული მწერლობის მქონე ცივილიზაციებისგანაც კი. გამოთვლილია, რომ შუა საუკუნეების მუსლიმური ისტორიული ლიტერატურა, მხოლოდ არაბულადაც, გაცილებით უფრო ფართო მოცულობისაა, ვიდრე ერთად აღებული შუა საუკუნეების არაისლამური აღმოსავლური და დასავლური ისტორიული ლიტერატურა ბერძნულად თუ ლათინურად, ასევე მოგვიანებით „ახალ“ ევროპულ ენებზე.

უპირიანი იქნება, თავდაპირველად ხაზის გავლება იმ ძველ ცივილიზაციებს შორის, რომელთაც პირობითად შეიძლება ვუწოდოთ „ისტორიული“ და „არაისტორიული“ – ანუ საზოგადოებები, რომლებიც ინტერესდებოდნენ იმით, თუ რა არსებობდა „მანამდე“ და საზოგადოებები, რომლებიც ამგვარ ინტერესს არ იჩენდნენ. ზოგიერთმა ძველმა ცივილიზაციამ მატერიალური, მორალური და ინტელექტუალური კულტურის მაღალ დონეს წარსულისადმი ინტერესის გამოვლენის გარეშე მიაღწია. ამის „თვალსაჩინო მაგალითია ინდუსტური ინდოეთი – ანუ ისლამამდელი ინდოეთი. არაისტორიული კულტურის კიდევ ერთი მაგალითია პოსტიმიგრაციული იუდაიზმი. აქ შთამბეჭდავი განსხვავებაა ისტორიისადმი წინაიმიგრაციულ ინტერესსა და ისტორიის პოსტიმიგრაციულ უგულებელყოფას შორის.“¹ თავის მხრივ, ძველი ბერძნები დიდად ინტერესდებოდნენ იმით, რასაც შეიძლება ეწოდოს თანადროული ისტორია – არსებული, მოცემული ადგილისა და დროის აღწერით. მაგრამ მეტად იშვიათია ბერძნული თხზულებები იმ დროის შესახებ, რაც მათთვის წარსული იყო. რომაელები გაცილებით უფრო მეტად იყვნენ დაინტერესებული ძველი ისტორიით, მაგრამ უპირველესად საკუთარი ისტორიით.

ისლამურ სამყაროში „ძველისადმი“ ინტერესი ადრეული ხანებიდანვე ჩნდება, მაგრამ ეს სპეციფიკური ინტერესია. ისლამი დასაწყისიდანვე უზარმაზარ მნიშვნელობას ანიჭებდა ისტორიას. ამასთან, სანდო, ჭეშმარიტი ისტორია მუსლიმთათვის იწყება ისლამის შექმნით. ისლამამდელი ისტორია კი საინტერესოა იმ თვალსაზრისით, თუ რამდენად მოამზადა მან „ჭეშმარიტი რწმენის“ მოვლინება. ამდენად, საწყისი ეტაპზე, ისლამური ისტორიოგრაფია, თავისი არსით და დანიშნულებით, შეიძლება იწოდოს რელიგიის და „რელიგიურ“ პირთა მოღვაწეობის აღმწერ ჟანრად.

1 Bernard Lewis, "Reflections on Islamic Historiography", in Idem, *From Babel to Dragomans* (London: Phoenix, 2004), 501.

ტერმინი ისტორია (Historia) ევროპულ ენებში ბერძნულის გზით შევიდა. ისტორია მომდინარეობს ბერძნული ზმნიდან და ნიშნავს კითხვების დასმის სწავლას. კიდევ ერთი მნიშვნელობაა „ძიება სუბიექტში“ და აქედან გამომდინარეობს ნარატივის გამორჩეული როლი – ის, რაც მავანმა ისწავლა კითხვების დასმით და ძიებით. Historia ჩამოყალიბდა ნარატიულობასთან კავშირში. ეს შეიძლება იყოს მოვლენები, რომლებიც ახლა ხდება ან იგულისხმება, რომ მოხდა, ან ის, რასაც გადმოცემები პატიოსნად აღიარებს, რომ გამოიგონა. ინგლისურში ნარატივის იდეა ორი სახითაა გამოხატული: history და story. ფრანგები ორივე შემთხვევაში იყენებენ histoire-ს, გერმანელები კი Geschichte-ს – სიტყვას, რომელიც ასევე მოიცავს ბერძნულიდან წამოსულ ზემოთ ნახსენებ ორ მნიშვნელობას.

იმავე წარმომავლობის იგივე სიტყვას ვხვდებით არაბულშიც, მაგრამ მნიშვნელობის უკიდურესი სახეცვლილებით. არაბული ტერმინია *uṣṭura*. ის ასევე მომდინარეობს ბერძნული Historia-დან, მაგრამ არაბულში აქვს „დაუჯერებელი ამბავის“ მნიშვნელობა. *uṣṭura* იგავი, მითი, აშკარად გამოგონილი ამბავია (უალრესად საინტერესოა, თუ რა გზებით მიიღო იგივე ტერმინმა ესოდენ განსხვავებული მნიშვნელობა არაბულში). ეს არ მიუთითებს, რომ არაბები, ყველაზე ადრეული ხანებიდან, არ იყვნენ დაინტერესებული ისტორიით, მაგრამ ისინი იყენებდნენ სრულიად სხვა ტერმინს მის აღსანიშნავად. ეს არის *ta'rikh*, რომელიც გამოიყენება არამხოლოდ არაბულში, არამედ ასევე მუსლიმური ენების უმრავლესობაში. *ta'rikh* მომდინარეობს ძველი სემიტური სიტყვიდან, რაც ნიშნავს მთვარეს, სხვა სიტყვებით – დათარიღებას (ქართულში დამკვიდრებული თარიღი სწორედ აქედან მოდის); დათარიღების სისტემა ბუნებრივი ფენომენია და ის გამოხატავს ნებას, დამყარდეს ზუსტი და შესატყვისი ქრონოლოგია. *ta'rikh* მიუთითებს ზრუნვაზე, ისლამური ისტორიოგრაფიის ჯერ კიდევ საწყისი ეტაპიდან, დადგინდეს მოვლენათა თანმიმდევრობა, მოხდეს მოძიება იმისა, თუ რა მოხდა – ზუსტად და აკურატულად, გაირკვეს მოვლენათა შორის კავშირი.

ევროპული ენების ისტორია და არაბული თარიღი ჩვეულებრივ ნიშნავს წარსულს – იქნება ეს პრეისტორია, ძველი, შუა საუკუნეების, ახალი თუ უახლესი. მაგრამ „ისტორიამ“ ასევე შეიძლება აღწეროს წერილობითი სახით გამოხატული ჩვენი ნაფიქრალი, წარმოდგენა წარსულის შესახებ. ამგვარად ის ხდება სწავლების დისციპლინა ან მიმდინარეობა. „ისტორია ამ შემთხვევაში ემთხვევა ისტორიოგრაფიას, არც თუ ისე ელევანტურ, მაგრამ უალრესად საჭირო ტერმინს, ვინაიდან ის აღნიშნავს მხოლოდ ერთ რამეს: წერას წარსულის შესახებ.“² ცნობილი აღმოსავლეთმცოდნე ფ. როზენტალი წერს: „ტერმინი *თარიღ* აღნიშნავს ცოდნის სფეროს, რომლის მიზანიცაა იმ მოვლენების კვლევა, რაც მოხდა კონკრეტულ დროში მათი ხასიათის და დროში მათი ადგილის დადგენის მიზნით. ამგვარია ალ-სახავის (*al-Sākhāvi*) (არაბი ისტორიკოსი, გარდ. 1497 წ.) განსაზღვრება, რომლის საწინააღმდეგოც არაფერი გვაქვს.“³

ისტორიული თხზულებების პირველი სახეობა (შეიძლება მივიჩნიოთ ისტორიული მწერლობის წინამორბედადაც), რომელიც არაბულ სამყაროში ჩნდება,

2 Chase R. Robinson, *Islamic Historiography* (Cambridge University Press, 2003), XVI.

3 Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 2nd rev. ed. (Leiden: Brill, 1968), 273.

შეიძლება იწოდოს პეროიკულად: ეს არის საგა, ეპოსი, ბრძოლების ნარატივე-ბი, გმირთა მოღვაწეობა, ძველი არაბული ამბები (Ayyāam al-‘Arab), რომლებშიც გადმოცემულია წინაისლამური არაბეთის დიდი ბრძოლები პოეტური ან გართი-მული პროზის სახით. როგორც IX ს-ის ისტორიკოსი ალ-ია‘კუბი აღნიშნავს, „ის-ლამამდელი არაბები არაფერს უკავშირებდნენ თავიანთ გადაწყვეტილებებს და ქმედებებს, გარდა პოეზიისა; სწორედ მასში ექიშპებოდნენ ისინი ერთმანეთს, მისგან იღებდნენ გაკვეთილებს, მისგან საზრდოობდა მათი სიქველე, მისი სა-შუალებით ეფიცებოდნენ ერთგულებას და ებრძოდნენ ერთმანეთს.“⁴ პოეზია იყო ის საშუალება, რომლითაც შესაძლებელი ხდებოდა მრავალგვარი კულტუ-რული ტრანსაქცია და სწორედ პოეზიით შეიძლება დადგინდეს ისლამამდელი არაბების მსოფლმხედველობა, დროისა და ბედისწერის მათეული კონცეფციები. „ბედისწერა კი ფატალიზმის გამოხატულებაა წინაისლამურ პოეზიაში, რომლის წინააღმდეგაც იყო მიმართული მუჰამადის ყურანის მორალი.“⁵

მოგვიანებით, პოეტური საგების ტიპის ეს ლიტერატურა განვითარდა და გარდაიქმნა ე.წ. *maghāzī*-ს ჟანრად – ეს არის ჯერ რეიდების, ხოლო შემდეგ უკვე დაპყრობების ამბები (*futūḥ*), რამაც შეადგინა მოციქულ მუჰამადის ტრადიცი-ული ბიოგრაფიის მნიშვნელოვანი კომპონენტი. მუჰამადი კი, გარდა იმისა, რომ იყო მოციქული, ასევე წარმოადგენდა ტრადიციული სტილის არაბ გმირს. ამ სა-გების ტიპის ისტორიოგრაფია ყველაზე ფასეულია ადრეულ პერიოდში.⁶

ბიუროკრატიული იმპერიის ჩამოყალიბება-განვითარებასთან ერთად, ორა-ლური ტრადიცია თანდათანობით შეივსო და დიდწილად შეიცვალა კიდეც „ჩა-წერილი“ ისტორიით. ამბის (*story*) ტრანსფორმაცია ისტორიად (*history*) განპი-რობებული იყო არამხოლოდ ჩანაწერების გაკეთების ბიუროკრატიული ჩვევით. რელიგიური ფაქტორი ასევე მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა. ეს ყველაზე კარგად შეიძლება დავინახოთ, თუ მოკლედ შევადარებთ ადრეულ ქრისტიანო-ბასა და ადრეულ ისლამს. პირველი ქრისტიანები, ჩანს, რომ ყველაზე მეტად დაინტერესებული იყვნენ ქრისტეს აღდგომით და ამ აქტის მნიშვნელობით. ამ-დენად, მათთვის ქრისტეს ცხოვრების ამოსავალი მომენტი იყო მისი სიკვდილი. უფრო მეტად მისი აღდგომის რწმენა, ვიდრე მისი დაბადებისა და სასწაულების შესახებ ცოდნა, განასხვავებდა მათ თანამედროვეებისაგან. თავის მხრივ, ჩანს, რომ ადრეული მუსლიმები ძირითადად დაინტერესებულნი იყვნენ მუჰამადის ქარიზმატული მოღვაწეობით, როგორც ღმერთის მოციქულისა და გადამწყვე-ტი მომენტი მის ცხოვრებაში იყო მისი სამოციქულო მოწოდების დასაწყისი ორ-მოცი წლის ასაკში. მუჰამადის სამოციქულო მისიის რწმენა, გაცილებით უფრო მეტად, ვიდრე ცოდნა მისი სიყმაწვილის ან მისი, როგორც ვაჭრის, კარიერის შე-სახებ, იყო ის, რაც განასხვავებდა მუსლიმებს სხვა მონოთეისტებისგან. სწორედ ზემოთქმული იყო ცენტრალური ქრისტიანებისა და მუსლიმებისათვის, რაც მათ აირჩიეს, რომ „დაემსხოვრებინათ.“⁷

4 ციტ. Robinson, 9.

5 Tariq Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge, 1994), 2.

6 Lewis, 502.

7 Robinson, 11.

ადრეული ისლამის საგების ტიპის ლიტერატურაში გადმოცემულია აურაცხელი წარმატებული ომები, რომელთა შედეგადაც ვრცელი ტერიტორიები გახდა ისლამის სამფლობელო და დაექვემდებარა ისლამური სახელმწიფოს მმართველობას. მაგრამ საგების ტიპის ისტორიოგრაფია აქ არ სრულდება; ის გრძელდება გაცილებით უფრო გვიანდელ ხანებშიც, ისტორიული ნარატივის ფორმით, რომელიც გარკვეულწილად შუაგზაა ქრონიკასა და ეპოსს შორის. ჩვეულებრივ, მისი ფოკუსირება ხდება ზოგიერთი გმირი პერსონაჟის კარიერისა და მიღწევების გარშემო, განსაკუთრებით ჯიჰადში, მუსლიმთა საღვთო ომში. ამგვარად არსებობს სალადინის არაერთი არაბული ბიოგრაფია, უპირველესად 'იმად ად-დინის ნაშრომი, რომელშიც ამ უკანასკნელის ავტობიოგრაფია შერწყმულია სალადინის ბიოგრაფიასთან და რომელშიც გართმული პროზისა და ჰეროიკული ნარატივის ხშირი გამოყენება ამ თხზულებას აქცევს ნახევრად-ეპიკური ლიტერატურის ჩარჩოებში. უფრო გვიანდელი მაგალითებიდან შეიძლება ვახსენოთ სულეიმან ბრწყინვალის უნგრეთის ომების ოსმალური ანგარიშები, სადაც ოსმალ ისტორიკოსი ქვემოთ ფაშაზადე ისევ იყენებს იმავე ლიტერატურულ სტილს – ნახევრად ქრონიკა, ნახევრად ჰეროიკული პოეზია – რომ აღწეროს მისი გმირის მიღწევები.

რა არის ამგვარი ჰეროიკული ლიტერატურის მიზანი? მან სტიმული უნდა მისცეს, ხელი შეუწყოს, გამბედაობა და ძალა შემატოს, მოუწოდოს. მაგრამ მას ასევე ჰქონდა სხვა მიზნებიც, რაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი გახდა გვიანდელ ხანებში. თანამედროვე ტერმინოლოგია რომ ვიხმაროთ, ეს არის პიარი – პიროვნების საზოგადოებასთან კონტაქტის უზრუნველყოფა. ეს პროფესიადაც კი იქცა. ისტორიული პიარი სხვადასხვა ფორმებით ვლინდება. ყველაზე უნივერსალურია პოემა. დღეს მმართველები იყენებენ პიარის მრჩეველებს ან კონსულტანტებს. კლასიკურ ისლამურ ხანაში კი ისინი იყენებდნენ პოეტებს. ლიტერატურის ძველ ისტორიებში არაერთ ცნობას ვაწყდებით იმ დიდძალი თანხების შესახებ, რასაც მმართველები უხდიდნენ პოეტებს. ჩვეულებრივ, ეს იყო არა ლიტერატურული ღვაწლის დაფასება, არამედ საფასურის გადახდა სამსახურისათვის. საზოგადოებაში, სადაც არ არსებობს მასმედია – რადიო, ტელევიზია, გაზეთები, არის სულ ორი გზა, რომლითაც მმართველს შეუძლია მიმართოს თავისი ქვეშევრდომების მასას: პოეზია და წარწერები. წარწერები იმისთვისაა, რომ სამუდამოდ დარჩეს და ყველამ წაიკითხოს (ან ყველას წაუკითხონ) და მათში განცხადებულია მმართველის სიდიადე, მისი მიღწევები და სხვა მრავალი რამ, რაც საკუთარი თავის შესახებ უნდა უთხრას მან ქვეშევრდომებს. მაგრამ პოეტი იგივე საქმეს გაცილებით უფრო ეფექტურად ემსახურება, როდესაც ქმნის ადვილად დასამახსოვრებელ ლექსებს, რომლებითაც განადიდებს თავის ბატონს. „კლასიკური პოეზიის სანიმუშო მიზანი პიარია, ჩვეულებრივ, პოლიტიკური ან სამხედრო მეთაურისათვის ხოტბის შესხმის ან პანეგერიკის სახით. არსებობს ასევე ნეგატიური პიარი, ცნობილი სატირის სახით.“

უფრო ფორმალური სახისაა ე.წ. „გამარჯვების წერილი“ – ჩვეულება, რომელიც სათავეს ანტიკური ხანებიდან იღებს და რომელიც განსაკუთრებით განვი-

თარდა ოსმალურ პერიოდში „ფათჰნამეების“ სახით. როდესაც ოსმალთა სულტანი იმარჯვებდა ბრძოლაში, ჩვეულებრივ ის ქირაობდა ისტორიკოსს, რომელსაც უნდა აღეწერა ეს გამარჯვება შესაბამისი პანეგერიკული ენით. ამგვარად შედგენილი „ფათჰნამე“ შემდგომ ეგზავნებოდათ სხვა მუსლიმ მმართველებს სულტანის სიდიადის „საჩვენებლად“.

მუსლიმური ისტორიული მწერლობის სხვა მნიშვნელოვანი ტიპია პრეცედენტების შეკრება, დადგენა და ჩაწერა. თანდათანობით დაიწყო დაინტერესება მუჰამადის ადრეული ცხოვრებით, მისი მოღვაწეობის ცალკეული დეტალებით. ამ მხრივ მუსლიმებმა უაღრესად წინ წაიწიეს. ისტორიკოსი ამ შემთხვევაში მოქმედებდა, როგორც კომპილატორი. არსებობს პრეცედენტების კოლექციების სხვადასხვა სახეები. ერთი ტიპი, რომელიც დომინირებადი იყო ადრეულ პერიოდში, არის ის, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს „სუნასთან დაკავშირებული მიდგომა“ – ჰადისები, გადმოცემები მუჰამადის ნამოქმედარისა და გამონათქვამების შესახებ, რასაც მოჰყვა მოციქულის კომპანიონებისა და ადრეული მუსლიმი მმართველების ნამოქმედარის ნარატივები. ყოველივე ამის მიზანი იყო პროცედურის წესების დამყარება: მოციქულმა თქვა ან გააკეთა ეს, ამგვარად ეს სწორია და არის მაგალითი, რომელსაც უნდა მივსდეთ. ამგვარ მიდგომას ორმხრივი დანიშნულება აქვს: უნდა წარმოაჩინო ისტორია, როგორც კანონი და უნდა განიხილო კანონი, როგორც ისტორია. „მუსლიმური თემისთვის მორალური ვალდებულებაა წარსულის ცოდნა და შეცნობა – პირველ რიგში იმ წარსულისა, რომლის შემოქმედიც მოციქული მუჰამადი და პირველი მუსლიმური თემია.“⁹

აღსანიშნავია, რომ ყურანში არშესული ერთადერთი სასწაულებიდან, რაც ღვთისმეტყველთა ყურადღებას იქცევდა, იყო მუჰამადის მიერ ჩადენილი სასწაულები. ამას ყურანი კატეგორიულად უარყოფს, მაგრამ IX საუკუნის ჰადისებში უკვე ორასამდეა. ამ სასწაულების ამბები, ბუნებრივია, განიმარტებოდა ასევე რაციონალისტების მიერ. მაგალითად, მტრები, რომლებიც გარს შემოერთყვნენ მუჰამადს, დაბრმავებული იყვნენ არა პირდაპირი გაგებით, არამედ სიძულვილითა და სიფიცხით და ამიტომაც ვერ შეამჩნიეს მისი გაქცევა. მექაში კრებაზე კი, არა საკუთრივ ეშმაკი გამოვიდა მოციქულის წინააღმდეგ, არამედ ადამიანი ეშმაკისეული ბუნებით.¹⁰

წარსულში მოღვაწე წმინდანად შერაცხული პირების გამონათქვამებისა და ნამოქმედარის შეკრების ამ სურვილის ერთი მნიშვნელოვანი შედეგი იყო განსაკუთრებული ზრუნვა სიზუსტის დაცვაზე: თუკი შენი მიზანი ისტორიაში არის ღვთის ნების გამოვლენის მოკვლევა – და მუსლიმური თვალთახედვიდან სუნა სწორედ ამას წარმოადგენს – უაღრესად მნიშვნელოვანია მისი ჭეშმარიტი სახით გადმოცემა. ისლამის ყველაზე ადრეული ხანებიდანვე არსებობდა ერთი და იგივე მოვლენის არამხოლოდ სხვადასხვა, არამედ ურთიერთგამომრიცხავი ვერსიებიც. შესაბამისად, ჯერ კიდევ ადრეულმა მუსლიმმა ისტორიკოსებმა განავითარეს წყაროების კრიტიკის მეტად დახვეწილი მეცნიერება, კომპარატი-

9 Thomas Naff, "Towards a Muslim Theory of History", in *Islam and Power*, eds Alexander S. Kudsi & Ali E. Hilal Dessouki (New York: Routledge, 1981), 24.

10 Адам Мец, *Мусульманский ренессанс* (Москва: Наука, 1966), 167.

ული მეთოდი, რაც იმდროინდელ მსოფლიოში არნახული სიახლე იყო. თანამედროვე მეცნიერება ყოველთვის არ იზიარებს მათ მიერ გამოყენებულ მეთოდებს, მაგრამ გადმოცემული ინფორმაცია მოწოდებულია ზოგჯერ ერთი და იგივე მოვლენის ექვსი სხვადასხვა ვერსიით და ყველა გულდასმით გაანალიზებულია, აღჭურვილია გადმოცემთა „ჯაჭვით“ (ისნად), რომლებიც ადასტურებენ მის წარმომავლობას და ავთენტურობას – ყოველივე ეს კი თანამედროვე მკვლევარს ზღვა მასალას აძლევს მუშაობისათვის.

ისტორიისადმი სუნაზე დამყარებული მიდგომა არ არის ერთადერთი, რომელიც „პრეცედენტს“ იყენებს; არის სხვაც, რომელსაც ადაბ-ს ვუწოდებთ. ადაბის ლიტერატურა ძირითადად განვითარდა აბასიანთა პერიოდში (750–1258) და შემდგომ. მისი შემქმნელები და მომხმარებლები არ იყვნენ აუცილებლად რელიგიური პირები, არამედ უფრო მეტად „კალმის ხალხი“ – საჯარო მოსამსახურენი. კლასიკური არაბული პროზის უდიდესი ნაწილი დაწერილია საჯარო მოსამსახურეების მიერ საჯარო მოსამსახურეთათვის, საჯარო სამსახურის მოთხოვნილებებიდან გამომდინარე. ეს ასევეა „ბრძენი“ მმართველებისა და კომპეტენტური ოფიციალური პირების პრეცედენტების კოლექციები. არსებობს ასევე არაბრძენი მმართველებისა და არაკომპეტენტური ოფიციალური პირების ამბები; საჭირო იყო როგორც პოზიტიური, ისე ნეგატიური მაგალითები. ისტორიული მწერლობის ამ სკოლაში უმთავრესი არაა ჭეშმარიტების დადგენა – იმის, რაც რეალურად მოხდა თუ ითქვა, არამედ პრიორიტეტულია ის, რაც დიდაქტიკურია, დამაჯერებელია და გამოხატულია ელეგანტური ფორმით. ადაბი „ისტორიის პრობლემებს გამოხატავს ლიტერატურის სახით და ლიტერატურას, როგორც ისტორიას.“¹¹

ფრანც როზენტალი აღნიშნავდა, რომ შუა საუკუნეების ისლამურ საზოგადოებებში „ისტორია“ არ წარმოადგენდა ალიარებულ „მეცნიერებას“ (*‘ილმ*) (მაგალითად, როგორც ეს იყო ჰადისის „მეცნიერების“ შემთხვევაში. თუმცა, ეს უკანასკნელიც „ისტორიას“, ოღონდ რელიგიური კუთხით აღქმულს წარმოადგენდა), კვლევის სპეციფიკური ობიექტითა და მეთოდოლოგიით და მას არ ეკავა კუთვნილი ადგილი მეცნიერებათა კლასიფიკაციაში. მაგრამ უეჭველია, რომ ისტორიას უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა, როგორც თხზულებათა ავტორთათვის, ისე მკითხველისთვის. თუკი ისტორია არ შეადგენდა მეჩეთის, ხოლო შემდეგ მადრასას უმაღლესი განათლების კურიკულუმის ნაწილს, ის ფართოდ ისწავლებოდა სხვა კონტექსტებთან მიმართებაში, და იყო, როგორც ეს თავად როზენტალმა აჩვენა, დაწყებითი განათლების უმნიშვნელოვანესი კომპონენტი. ამასთან ერთად, ისტორიის შესწავლა აუცილებლად იყო მიჩნეული როგორც მეფისწულების, ისე სამხედრო მეთაურების, ვაზირების, მდივნების და სამეფო კარისთვის.¹²

ხაზგასასმელია, რომ ადრეული ისლამური ისტორიოგრაფიული მასალის სიმცირის გამო, მისი რეკონსტრუქცია გარკვეულწილად პირობით ხასიათს ატა-

11 Lewis, 505.

12 იხ. Rosenthal, 30–53. თავის მხრივ, თომას ნაფი მიიჩნევს, რომ მუსლიმთა მიერ ისტორიის აღქმის ლოგიკიდან გამომდინარე, მუსლიმური ისტორიოგრაფია, თავისი თეორიული საფუძვლებით, სწორედ მორალურად დიდაქტიკური იყო. Naff, 34.

რებს. ამ პრობლემის წარმოსაჩენად შეიძლება მაგალითი მოვიყვანოთ: ბედა პატივდებულმა (გარდ. 735 წ.) თავისი „ინგლისელი ხალხის საეკლესიო ისტორია“ დაასრულა ნორთუმბრიის მონასტერში 731 წელს. ეს წიგნი რომ არ ყოფილიყო, თითქმის არაფერი გვეცოდინებოდა VIII საუკუნის ინგლისის, ასევე ირლანდიისა და უელსის, შესახებ. უფრო ზუსტად კი, ისტორიული ჩანაწერების არარსებობის პირობებში, ინფორმაციას მივიღებდით მხოლოდ იმდროინდელი მატერიალური კულტურის ძეგლებიდან. მნიშვნელოვანია არამხოლოდ ავტორის ხედვა და აკურატული დაკვირვებები; ფასეულია ისიც, რომ ნაშრომის მაღალი ხარისხისა და სანდოობის აღიარება მოხდა მისი დაწერიდან სულ მალე და დიდი ზრუნვაც გამოიჩინეს მის შესანახად. „ეს (კაროლინგურ რენესანსთან ერთად) ხსნის ხელნაწერების დაცვაზე ზრუნვის კეთილშობილური ტრადიციის ჩამოყალიბებას“¹³ ამ ხელნაწერთა შორის კი არის ზემოხსენებული თხზულების ორი (VIII საუკუნის მიწურულის) ასლი, რომლებიც შესაძლოა, ავტორის მოსწავლეების მიერ იყო გადაწერილი. თითქმის იმავე დროს ისეთი მუსლიმი ავტორები, როგორიცაა 'ურვა ბ. ალ-ზუბაირი, ალ-ზუჰრი, მუ'ამარ ბ. რაშიდი და სხვები, აგროვებდნენ მუჰამადის ბიოგრაფიულ ცნობებს. ამასთან კი სხვებმა უკვე დაიწყეს შრომა სახალიფოს და ანალების ტიპის ისტორიული თხზულებების შექმნაზე. თუკი შევაფასებთ მხოლოდ ციტირების მიხედვით, მათი ღვაწლი მრავალჯერ გადააჭარბებს ბედასას. მაგრამ ჩვენს ხელთაა ბედას თხზულება, რომელიც თითქმის იმავე სახით არის შემონახული, როგორითაც დაიწერა; ისლამური ისტორიის შემთხვევაში კი მხოლოდ ცალკეული ციტატები გვაქვს, როდესაც „ორიგინალები“ (თუკი ასეთი არსებობდა) დაკარგულია და არ არსებობს ხელნაწერები, რომლებზეც შეიძლება მუშაობა. პერიოდულად ჩნდება ძველი არაბული ხელნაწერები, მაგრამ ეს მაინც არ იძლევა იმის ზუსტად დადგენის საშუალებას, რომ გავარკვიოთ, თუ როგორ ყალიბდებოდა ისლამური ისტორიოგრაფია VII-VIII საუკუნეებში.

ზემოთ ჩამოთვლილი ლიტერატურული ჟანრები ისტორიის წერის უმთავრესი ტიპებია, რომლებიც წინ უძღოდა უშუალოდ ისლამური ისტორიული ლიტერატურის ჩამოყალიბებას. არსებობს კიდევ ერთი ტიპი, შედარებით ნაკლები მნიშვნელობისა – ბიოგრაფიული ლიტერატურა. ამ სახის ლიტერატურის ნაწილი წარმოადგენს უფრო ადრინდელი ჰადის-ხაბარის¹⁴ ტიპის განშტოებას; საჭირო იყო ბიოგრაფიების შედგენა ნარატორების სანდოობის გამოსავლენად და შესაბამისად, იმ ტექსტების ავთენტურობის დასადგენად, რომელთაც ისინი გადმოსცემდნენ. გარდა ამისა, ბიოგრაფიებმა მიიღო ორი უმთავრესი ფორმა: მარტიროლოგიის და ჰაგიოგრაფიის. არც ერთი მათგანი არ თავსდება ისტორიული მწერლობის სუნიტურ ჩარჩოებში. მარტიროლოგია შიიტურია, ჰაგიოგრაფია კი – ძირითადად სუფიური. შიიტური თვალთახედვიდან, ისტორიას არ აქვს ცენტრალური რელიგიური მნიშვნელობა, როგორც ეს სუნიტებისთვისაა, რამდენადაც შიიტებისთვის ხალიფა 'ალის მკვლელობისა და მისი მემკვიდრეების ხელისუფლებიდან ჩამოცილების შემდეგ, ისტორიას აღარაფრის სწავლე-

13 Robinson, 19.

14 ხაბარ – შიიტური გადმოცემები. სუნიტური ჰადისებისგან განსხვავებით, ხაბარებში ცენტრალური ადგილი შიიტ იმამებს უკავიათ.

ბა შეუძლია; ის წარმოადგენს „ჭეშმარიტ მორწმუნეთა“ ჩაგვრის, „რჯულგანდგომილ“ მმართველთა დანაშაულებების და შეცდომების დაუსრულებელ საგას. ეს შიიტურ ისტორიოგრაფიას სუნიტურისგან სრულიად განსხვავებულ ხარისხს ანიჭებს და ასევე ქმნის ისტორიული მწერლობის გამორჩეულად შიიტურ სახეობას: მარტიროლოგიებს – თხზულებებს 'ალისა და მისი „მოწამე“ შთამომავლების შესახებ. თავის მხრივ, სუფიები აგროვებდნენ წმინდანების ისტორიებს და ამგვარად შეიქმნა სუფი წმინდანების შესახებ კრებულები.

გარდა ამ სპეციფიკური სახეობებისა, ბიოგრაფია, რომელიც ესოდენ მნიშვნელოვანია სხვა ისტორიოგრაფიულ ტრადიციებში, შედარებით მცირეა ისლამურ სამყაროში. მაგრამ არსებობს არაერთი ბიოგრაფიული ლექსიკონი და ალბათ, ბიოგრაფიული ლექსიკონების ჟანრი სწორედ ისლამურ სამყაროში იღებს სათავეს. ამასთან კი, სრულფასოვანი ინდივიდუალური ბიოგრაფიები უკიდურესად იშვიათია. ბიოგრაფიულ ლექსიკონების უმრავლესობაც შედგენილია სწავლულების და ლიტერატორების მიერ, რომლებიც აგროვებდნენ სწავლულთა და ლიტერატორთა ბიოგრაფიებს და მკითხველებიც სწორედ სწავლულები და ლიტერატორები იყვნენ.

ქრონოგრაფიული ხასიათის ისტორიული ლიტერატურა იმ ჟანრების ერთობლიობა, რომლებშიც აღწერილია დროში მომხდარი მოვლენები და ორგანიზებულია წლიური ჩანაწერების მიხედვით (ზუსტად ემთხვევა ანალების კატეგორიას) ან ხალიფების მმართველობის მიხედვით. ეს არის უნივერსალური ისტორიები, რომლებიც იწყება ჩვეულებრივ სამყაროს შექმნით და ფარავს არაისლამური სამყაროს ისტორიასაც იმდენად, რამდენადაც ის კავშირშია ისლამურ ისტორიასთან. ჩვეულებრივ, ლოკალური ისტორიები შედარებით ნაკლებადაა ქრონოგრაფიული, რამდენადაც ხშირად იღებს ამა თუ იმ პროსოპოგრაფიულ ფორმას.

შუა საუკუნეების მუსლიმური ცივილიზაცია იზიარებს თითქმის უნივერსალურ მოთხოვნას სამყაროს შექმნისა და საწყისის, სოციალური წესრიგის, განსაკუთრებული არტეფაქტებისა და არტეტიპების შესახებ.¹⁵ არტეტიპების რეპერტუარი შეიძლება იყოს საკრალური და ცხოვრებისეული. ამ რეპერტუარში „პირველი შემთხვევები“ ადგენს გარკვეულ აქტის პირველად კვალს, რომელიც შემდგომ მუდმივად მეორდება. ესენი „სრული ინაუგურაციის“ აქტებია. ამგვარად, შუა საუკუნეების არაბი ისტორიკოსების თანახმად, ალექსანდრე მაკედონელი (ისქანდერი) იყო პირველი ადამიანი, რომელმაც შემოიღო ხელის ჩამორთმევა. ბიბლიურმა დავითმა პირველმა დაამზადებინა აბჯარი, ინცესტი უკავშირდება ერთ ძველ ჩინელ მეფეს, ზარათუშტრამ შექმნა ასტროლოგია და ა.შ.

მიუხედავად იმისა, რომ ადრეული ხანის უნივერსალური ისტორიები არ შემორჩა, ჩანს, რომ იდეა ისეთივე ძველია, როგორც საკუთრივ ტრადიცია. ისლამურ სამყაროში არ არსებობს ქრისტიანული ტრადიციის უნივერსალური ისტორიის შემქმნელის ევსებიუსის (გარდ. 340 წ.) მკაფიო ანალოგი. თუმცა, უფრო ზოგადი თვალსაზრისით, მუსლიმი ისტორიკოსები გარკვეულწილად

15 Aziz al-Azmeh, *The Times of History. Universal Topics in Islamic Historiography* (Budapest & New York: Central European University Press, 2007), 27.

იზიარებდნენ ევსებიუსის მოდელს. ისე, როგორც ევსებიუსის სქემა აპოლოგეტიკურად განსაზღვრულია (ეს პროექტი ითვალისწინებდა ქრისტიანობის დაკავშირებას ანტიკურ მემკვიდრეობასთან), ისლამური უნივერსალური ქრონოგრაფიაც მუჰამადსა და მის მოღვაწეობას მონოთეისტური მოვლენების რიგში სვამდა. ისეთ ადრეულ მოღვაწეებს, როგორიც იყო მაგ., ვაჰბ ბ. მუნაჰიბი (გარდ. 728 წ.), მიეწერებათ ბიბლიური ისტორიებიდან მასალების ამოკრება, განსაკუთრებით წინასწარმეტყველების შესახებ და ეს შემდგომში დარჩება უნივერსალური ისტორიის მთავარ საყრდენად. აღსანიშნავია ისიც, რომ არსებობს ცნობები ევსებიუს კესარიელის ტრადიციის მატარებელი ისტორიკოსების თხზულებების არაბულად თარგმნის შესახებ ხალიფა ალ-მანსურის (754-775) დროს და როგორც ჩანს, ერთადერთი მუსლიმური „აპოკალიფტური“ ტექსტი, დაწერილი ალბათ დაახლ. 780 წლისათვის, წარმოადგენს სირიაში შექმნილი ქრისტიანული ვერსიის თარგმანსა და „გადამუშავებას“¹⁶ ბიზანტიის (ანუ ბერძნული) გავლენა უფრო სუსტია სირიულთან შედარებით, განსაკუთრებით იმ მიზეზიდან გამომდინარე, რომ ბიზანტიური ისტორიული მწერლობა VII-VIII საუკუნეებში ქრონოგრაფიიდან გადავიდა უფრო სხვა ფორმებზე, როგორიცაა მაგ., წმინდანთა ცხოვრების აღწერა.

ალ-იჰაკუბი (გარდ. დაახლ. 900 წ.) გამონაკლისს წარმოადგენდა. ის ერთ-ერთი იშვიათი შიიტი ავტორია, რომლის უნივერსალური ისტორია დღემდე შემორჩა. ის უარყოფს იმ დროს გაბატონებულ ისტორიოგრაფიულ ტენდენციას ისნადების გამოტოვებით, რომლის ნაცვლადაც თავის თხზულებას შესავლის სახით ურთავს მისი უმთავრესი წყაროების მოკლე ბიბლიოგრაფიას. ის ასევე განსხვავდება იმ თვალსაზრისით, რომ პირდაპირი კავშირი პქონდა ქრისტიან და ებრაელ ინფორმატორებთან იმ მდიდარი მასალის მისაღებად ძველი და ახალი აღთქმიდან, რაც მას შეტანილი აქვს თავის თხზულებაში.

ტაბარის (838-923) სახელგანთქმული „მოციქულებისა და მეფეების ისტორია“ (Ta'rikh al-rusul wa-al-mulūk) 14 ათას წელს მოიცავს და 8 ათასი გვერდისგან შედგება. ისტორია ერთიანი, თანმიმდევრული სქემითაა წარმოდგენილი – ისლამური წესრიგი მოსდევს სპარსულს, რომელიც თავის მხრივ ცვლის ისრაელიტურს – ამგვარი *translatio imperii* (იმპერიების გადატანა) ქრისტიანული დასავლეთის ისტორიკოსების ასევე დიდ ინტერესს იწვევდა. „ალ-ტაბარის თხზულებამ, როგორც ქრონოგრაფიის სანიმუშო მოდელმა, პარადიგმული გავლენა მოახდინა მუსლიმურ ისტორიულ მწერლობაზე“¹⁷ ანგარიში უნდა გაეწიოს იმ ისტორიულ კონტექსტსაც, რომელშიც იქმნებოდა მუსლიმური „უნივერსალური ისტორიები“. „ალ-იჰაკუბისა და ალ-ტაბარის მსოფლმხედველობა და მათი მცდელობა შეექმნათ უნივერსალური ისტორია, ირეკლავდა ადრეულ მუსლიმურ წარმატებულ ექსპანსიას“¹⁸

16 Robinson, 49.

17 nb. Gemal ad-Din el-Shayyal, "Historiography in Egypt in the Nineteenth Century", In *Historians of the Middle East*. Eds B. Lewis, and P.M. Holt (Oxford, 1962), 417-418.

18 Georg G. Iggers, and Edward Q. Wang, *A Global History of Modern Historiography* (Edinburgh: Pearson Education Limited, 2008), 35.

ილხან მონღოლთა ვაზირის რაშიდ ად-დინ ჰამადანის (1247-1318) “Jāmi’ al-tawārikh” (ისტორიათა კრებული) მართლაც შეიძლება ჩაითვალოს უნივერსალური, მსოფლიო ისტორიის გამორჩეულ და იშვიათ ნიმუშად, რომლის ანალოგი ევროპაშიც არ არსებობდა დიდი ხნის მანძილზე. გარდა იმისა, რომ რაშიდ ად-დინის თხზულება შესანიშნავი წყაროა როგორც მონღოლების, ისე შორეული და ახლო აღმოსავლეთის ხალხების ისტორიისათვის, მასში გადმოცემულია „უცხო“ – ევროპის ისტორია. თხზულების წერის პროცესში, ევროპის პოლიტიკური ორგანიზების აღწერაში, როგორც ჩანს, რაშიდ ად-დინს დახმარებას უწევდნენ დომინიკელი ბერები და იტალიელი ვაჭარი იზოლ დი პიზანი, ევროპის სამეფო დინასტიების ქრონოლოგიები კი ავტორს შეტანილი აქვს ასევე დომინიკელი ბერის მარტინ ოპაველის „ქრონიკიდან“ არსებობს ინფორმაცია, რომ მის დამხმარეთა შორის იყვნენ ორი ჩინელი სწავლული, ბუდისტი ბერი და ფრანგი კათოლიკე ბერი.¹⁹

ისლამურმა ტრადიციამ ბიოგრაფიული ნარატივის სხვადასხვა სახეობა შექმნა. მაგრამ ბიოგრაფიაში შეიძლება ვიგულისხმოთ ნაშრომები, რომლებიც შეეხება ერთი კონკრეტული პირის ცხოვრებას. არაბულად პირობითად ამგვარი თხზულებები იწოდება *sira*-დ (მოქმედების, მოღვაწეობის გზა), რაც მკაფიოდ აჩვენებს ბიოგრაფიული თხზულების პარადიგმულ ძალას. თუ ქრონოგრაფიის პრესტიჟული ფორმაა უნივერსალური ისტორია, ბიოგრაფიის პრესტიჟული სუბიექტია მოციქული, მაგრამ არსებობდა სხვებიც, ისლამის საწყის პერიოდშიც კი.

ისლამურ პროსოპოგრაფიაში (*tabaqāt*) უფრო მეტად იგულისხმება თხზულებები სოციალური ჯგუფების შესახებ, ვიდრე სოციალური ჯგუფების კოლექტიური კვლევა, როგორც ეს ტერმინი ძირითადად გაგებულია თანამედროვე ისტორიკოსების მიერ (ბერძნული სიტყვა *prosōpon* ნიშნავს სახეს ან პირს), როდესაც ბიოგრაფიები შეეხება სამაგალითო ან სხვაგვარად გამორჩეულ ინდივიდებს, რომელთა ცხოვრებამაც – ამასთან განსაკუთრებულმა და პეროიკულმა – მნიშვნელობა შეიძინა თავიანთი მოღვაწეობის დროიდან გამომდინარე. პროსოპოგრაფია ბიოგრაფიული მონაცემების კომპილაციას და ორგანიზებას ახდენს გარკვეული ჯგუფისადმი ინდივიდის კუთვნილების ნიშანდებით, ამგვარი ინდივიდუალური ჩანაწერი იწოდება *tarjama*-დ (აღსანიშნავია, რომ თარჯამას წილის თანდათანობითმა ზრდამ ბუნდოვანი გახადა განსხვავება პროსოპოგრაფიასა და ბიოგრაფიას შორის).²⁰ მრავალ ასეთ თხზულებას, რომლებსაც პარალელი მოეძებნება დასავლურ და არადასავლურ (მაგ., ჩინურ) ტრადიციაში, პირობითად უწოდებენ „ბიოგრაფიულ ლექსიკონებს“. საგულისხმოა, რომ პროსოპოგრაფია ბევრად ადრე ყალიბდება ისლამურ სამყაროში, ვიდრე დასავლურ სამყაროში (საკუთრივ ტერმინი პირველად ანტუან დიუ ვერდიემ გამოიყენა 1573 წელს).

ბიოგრაფიისაგან განსხვავებით, პროსოპოგრაფია ბიოგრაფიული მონაცემების იმგვარად ორგანიზებას ახდენს, რომელიც აჩვენებს ინდივიდის კუთვნილებას გარკვეული ჯგუფისადმი. ბიოგრაფიები აქცენტირებას ახდენს ინდი-

19 Илья П. Петрушевский, “Рашид ад-Дин и его исторический труд” // Рашид ад-Дин, *Сборник летописей* (М., Л.: Наука, 1952), 26.

20 Robinson, XXV.

ვიდებზე, პროსოპოგრაფიები ინდივიდებისაგან ქმნის წევრებს. მაგ, პირები, რომლებიც რელიგიური სიქველის მატარებლები არიან (მუჰამადის კომპანიონები), ფლობენ ცოდნის გარკვეულ ტიპს (ფილოსოფოსები, ტრადიციონალისტები), ან უნარებს (ყურანის წამკითხველები) და ა.შ.

„ბიოგრაფიას ვუწოდებ წერილობით ჩანაწერს ადამიანის შესახებ მისი დაბადებიდან სიკვდილამდე“ წერდა გასული საუკუნის ცნობილი იტალიელი ისტორიკოსი ა. მომილიანო.²¹ ისლამური ბიოგრაფიების შემთხვევაში კი საქმე სხვაგვარადაა. სალადინის (გარდ. 1193 წ.) პირველი ბიოგრაფია ეკუთვნის იბნ შადადს (გარდ. 1235 წ.), რომელიც სალადინის არმიის მთავარი მოსამართლე იყო. იბნ შადადს პირდაპირი კონტაქტი ჰქონდა თავისი თხზულების სუბიექტთან, რომლის გამონათქვამების ციტირებას ის მუდმივად ახდენს და ის იყო იმ მოვლენების თვითმხილველი, რომლებსაც აღწერს. მაგრამ იბნ შადადი არ იზიარებდა ჩვენს თანამედროვე შეხედულებას, რომ ბავშვობა და სიყმაწვილე გადამწყვეტ გავლენას ახდენს პიროვნების ჩამოყალიბებაზე – მშობლების, ოჯახის, მეგობრების, მასწავლებლების შესახებ, მათ ვისაც გავლენა უნდა მოეხდინა სალადინის პიროვნების ჩამოყალიბებაზე, თითქმის არაფერს წერს.

ზოგადად, ისლამურ სამყაროში მეტად იშვიათია, სხვა ცივილიზაციებისაგან, უპირველესად კი ევროპულისგან განსხვავებით, მონარქთა ბიოგრაფიები. გასაოცარია, რომ მხოლოდ მეტად მცირე გამონაკლისის გარდა, ყველაზე ცნობილი და აქტიური მმართველებიც არ გამხდარან სრული ინდივიდუალური ბიოგრაფიების სუბიექტი. ზოგჯერ ისტორიულ თხზულებას, შესაძლოა, გამოჩენილი მმართველის სახელი ერქვას, მაგრამ სინამდვილეში დინასტიის და დაპყრობების ისტორიას წარმოადგენდეს. მაგ., XIII ს-ის სპარსელი ისტორიკოსის ჯუვეინის თხზულება „Ta'rikh-i Jahan Gusha“ (ქვეყნიერების დამპყრობლის – იგულისხმება ჩინგიზ ყაენი – ისტორია) ზოგადად მონღოლურ დაპყრობებს ეხება და უპირველესად, მათ ირანში გაბატონებას. ზემოხსენებული სალადინი ერთ-ერთი იშვიათი გამონაკლისია. რთული იქნება ბევრის დამატება. არ არსებობს არც ერთი აბასიანი ხალიფას რეალური ბიოგრაფია; არის მხოლოდ შესაბამისი სექციები უნივერსალურ ისტორიებში. ამგვარი დამოკიდებულების ერთ-ერთი სავარაუდო ახსნა შეიძლება მომდინარეობდეს მუსლიმური ოჯახის სტრუქტურიდან, რაც მეტად რთულს ხდის ბიოგრაფიის დაწერისათვის აუცილებელი პერსონალური ცოდნის მოპოვებას. ინგლისელი ან ფრანგი მონარქის ბიოგრაფმა იცოდა მონარქის დედის, მისი აღზრდის, მისი სიჭაბუკის შესახებ, ეს კი უცნობია მუსლიმი მმართველების უმეტესობასთან დაკავშირებით. ამგვარი ინფორმაცია არ არსებობს ოსმალთა სულტნების შესახებაც, თითქმის დინასტიის დასასრულამდე და ეს ბიოგრაფიის დაწერას მეტად ართულებს. საქმე ის არის, რომ მუსლიმ მონარქთა უმრავლესობის დედები ჰარამხანაში მხევლები იყვნენ, მომავალი მონარქებიც ჰარამხანაში, უცხო თვალისათვის დახურულ სივრცეში ატარებდნენ ბავშვობის წლებს.

განვიხილოთ ისლამურ და ევროპულ შუა საუკუნეების და უფრო გვიანდელ მიდგომებს შორის არსებულ კიდევ ერთი შთამბეჭდავი განსხვავება: ისლამურ

21 Arnaldo D. Momigliano, *The Development of Greek Biography: Four Lectures* (Cambridge, Mass., 1971), 11.

სამყაროში არ არსებობს ნაციების, ერების ისტორია. არაბებისა თუ თურქების ისტორიის არარსებობა მეტად თვალსაჩინო სიცარიელეს ქმნის. ასევე მცირეა ქვეყნების ისტორიები, და თუ ამგვარი არსებობს, ხშირად ეს მხოლოდ ქალაქის ისტორიაა. ეგვიპტის ისტორია ჩვეულებრივ ნიშნავს ქაიროს ისტორიას. სირიის (შამის) ისტორია, ჩვეულებრივ დამასკოს ისტორიაა. შეიძლება მოინახოს ქალაქის ან რეგიონების ისტორიები, უმეტესწილად ბიოგრაფიული, მაგრამ არა ქვეყნების ისტორიები იმ მნიშვნელობით, როგორითაც ადამიანები დასავლეთში წერდნენ ინგლისის ისტორიას ან საფრანგეთის ისტორიას. არსებობს მხოლოდ უნივერსალური ისტორიები, რაც ბუნებრივია, მუსლიმთათვის ნიშნავს ისლამურ ისტორიას, რომელიც დაყოფილია დინასტიების ისტორიებად და ზოგჯერ რეგიონულ ისტორიებად, მაგრამ მხოლოდ დიდი რეგიონების შესახებ (მაგალითად, არსებობს მუსლიმური ესპანეთის ან ცენტრალური აზიის ისტორიები). ენ ლემბტონი შენიშნავს, რომ ლოკალური ისტორია ერთდროულად წარმოადგენს „რეაქციას ცენტრალიზაციის წინააღმდეგ“ და ასევე გამოხატავს რწმენას, რომ რეგიონების ღვაწლი იმსახურებს ჩაწერას და რომ მათი ისტორიები, უფრო მეტად ვიდრე ფართო პოლიტიკური ერთობებისა, წარმოადგენს და ასახავს მთლიანად თემის ძალასა და სიმტკიცეს.²² თუმცა ისიც აღსანიშნავია, რომ ლოკალური ისტორიების არაერთ ავტორს არაფერი აქვს ხშირად საერთო „მთლიანად თემთან“.

როგორ უყურებს მუსლიმური ისტორიოგრაფია სხვა ხალხების, ქვეყნების, სახელმწიფოების, რელიგიების ისტორიას? როგორც აღინიშნა, ისლამის წინამორბედ ცივილიზაციებში თითქმის არ არსებობდა ინტერესი „უცხოაღმი“. ბერძნები განსაკუთრებულ ინტერესს არ იჩენდნენ სხვა ხალხების ისტორიისადმი. არსებობდა წიგნები სხვა ცივილიზაციების შესახებ, მაგრამ ისინი შედგენილი იყო ძირითადად ამ სხვა ცივილიზაციების წარმომადგენლების მიერ. ასეთი იყო ბაბილონელი ბეროსოსის (ძვ.წ. III ს-ის დასაწყისი) „ბაბილონიკა“ (ბაბილონის ისტორია) და ეგვიპტელი მანეთოსის (ძვ.წ. III ს.) თხზულება ეგვიპტის შესახებ. საგულისხმოა, რომ ეს წიგნები არაა შემორჩენილი და ცნობილია მხოლოდ სხვა თხზულებებში ჩართული ცალკეული ციტატების მიხედვით. რომაელები ასევე ინტერესის ნაკლებობას იჩენდნენ „სხვების“ მიმართ. ბიზანტიელები კი გარკვეულ ინტერესს ამჟღავნებდნენ სხვა კულტურების და, განსაკუთრებით, მათი მეზობელი ისლამურის მიმართ. მაგრამ უმეტესობა, რაც ბიზანტიელებს დაუწერიათ ისლამისა და მუსლიმების შესახებ, არის ბიზანტიის ადმინისტრაციისადმი წარდგენილი დაზვერვითი ხასიათის მოხსენებები.

მუსლიმური ისტორიოგრაფია ბევრად შორს არ წასულა (ამ მხრივ ზემოაღნიშნული რამიდ ად-დინის თხზულება იშვიათი გამონაკლისია). ზოგიერთმა „უცხოურმა“ ისტორიამ საკუთარი ადგილი დაიკავა ისლამურ ისტორიოგრაფიულ ტრადიციაში, რამდენადაც ის საჭირო იყო „უკანა სცენის“ შესაქმნელად. საკუთრივ ყურანშიც ჩართულია უფრო ადრეული ისტორიის ელემენტები. ის ეხება მუჰამადის წინამორბედ მოციქულებს და ადრინდელი ხანების მრავალ ადგილ-

22 Anne S. K. Lambton, "Persian Local Histories: The Tradition Behind Them and the Assumptions of Their Authors", in *Yûd-nâma in memoria di Alessandro Bausani*, vol. I, *Islamistica*, Università di Roma 'La Sapienza' Pubblicati dal Dipartimento I Studi Orientali, vol. 10, eds B. Scarcia Amoretti and L. Ristagno (Rome: Bardi Editore, 1991), 230.

სა თუ ხალხს. ისლამური ისტორიოგრაფიული ტრადიციის შიგნით დასაშვები, შესაძლოა აუცილებელიც იყო წინაისლამური მასალის ჩართვა, რამდენადაც ეს საჭირო ხდებოდა ყურანის ინტერპრეტირებისათვის. ამ მიზნიდან გამომდინარე, ვხვდებით ბიბლიური, ბერძნული და რომაული ისტორიის ელემენტებს, რაც მუსლიმური ისტორიოგრაფიული ტრადიციის ნაწილი გახდა. მაგრამ მათი რაოდენობა მეტად მცირეა და გაცილებით შეიძლება გამოიწვიოს, როგორ მიეცა დავიწყებას წინაისლამური წარსული ისლამურ სარწმუნოებაზე ახლო აღმოსავლეთის მოქცევის შემდეგ. ამასთან ერთად, როდესაც დაიწყო სპარსული ნაციონალური რენესანსი IX და განსაკუთრებით X საუკუნეში, და სპარსელები შეეცადნენ აღედგინათ ძველი ირანის არც თუ ისე შორეული დიდებული ისტორია, რეალურად მათ ეს ვერ განახორციელეს. ირანის ისტორია, რომელიც ჩნდება ამ ხანებში, უფრო მითი ან საგაა, ვიდრე ისტორია. ფირდოუსის ცნობილი „შაჰნამე“, „მეფეთა წიგნი“, არ წარმოადგენს ძველი ირანის რეალურ ისტორიას, არამედ პრაქტიკულად მთლიანად მითიური საგაა (იხ. ქვემოთ).

გაცილებას იწვევს, რომ გამოჩენილი აქემენიანი მონარქის, კიროსის სახელი მუსლიმური ირანისათვის უცნობი იყო XIX საუკუნის თითქმის ბოლომდე, სწორედ ამ დროს ითარგმნა კიროსის შესახებ ფრანგული რომანი სპარსულად, ასევე რამდენი სხვა თხზულება ევროპული ენებიდან ირანის ძველი ისტორიის შესახებ. ანტიკური ირანი სპარსელებმა სწორედ ევროპის დახმარებით „აღმოაჩინეს“ – ის „აღდგა“ საფრანგეთის საშუალებით, სადაც შეაღწია ძველი ახლო აღმოსავლეთის ისტორიის ორი „გადარჩენილი“ მონაწილის – ბერძნების და ებრაელების გზით.

არსებობს მოსაზრება, რომ სპარსულმა ისტორიოგრაფიულმა ტრადიციამ, რომლის ცენტრშიც მეფეა, გავლენა მოახდინა ისლამური ისტორიოგრაფიის „სამეფო“ განშტოებაზე²³ (მიუხედავად ამ სახის თხზულებების სიმცირისა ზოგადად ისლამურ ისტორიოგრაფიაში, რაც ზემოთ ხაზგასმული იყო).

სპარსულმა „ისტორიამ“ განსაკუთრებულ მნიშვნელობა შეიძინა ისლამურ აღმოსავლეთში, სადაც აზროვნებისა და მმართველობის წესი დამკვიდრებული იყო სპარსული ან სპარსოფილური დინასტიების მიერ. იქმნებოდა სპეციალური თხზულებები მმართველობის შესახებ, რომლებშიც მნიშვნელოვანი ადგილი ისტორიას ეკავა. ქრონოგრაფიასაც დიდი ყურადღება ექცეოდა, რამდენადაც მისგან იღებდნენ სამოქმედო მასალას დაწყებული სამართლიანი მმართველობიდან, დამთავრებული გეოგრაფიული ადმინისტრირებით. ამ მხრივ ხელისუფლების სათავეში მყოფი ადამიანისათვის, რომელსაც უნდა გაეტარებინა პოლიტიკა და შეექმნა სოციალური წესრიგი, საკმარისი არ იყო მუჰამადის სუნა, მისი მოქმედების წესი, რაც ჰადისებშია ასახული. საპირისპიროდ, იმპერიული ახლო აღმოსავლეთის ისტორია, გადმოცემული ან შექმნილი, იძლეოდა მაგალითებს დაწყებული ალექსანდრე მაკედონელის მოღვაწეობიდან, დამთავრებული ბოლოდროინდელი ხალიფებით. ეს იყო ისტორიოგრაფიის დიდაქტიკური ფუნქცია პოლიტიკის სამყაროში. ინტერესი მმართველობის წესების მიმართ არ იყო მხო-

23 Julie S. Meisami, *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century* (Edinburgh University Press, 1999), 9.

ლოდ პრაგმატული; კარგი მმართველობა კავშირში იყო მმართველის სიქველესთან და ისტორიის გაკვეთილები მორალურ ხასიათსაც ატარებდა.

ე. წ. „უფლისწულთა სარკის“ ჟანრი სათავეს ადრეულ აბასიანთა პერიოდში იღებს, როდესაც ძველსპარსულმა საიმპერიო იდეალებმა და ადმინისტრაციულმა პრაქტიკამ მყარი ადგილი დაიმკვიდრა არაბულ-ისლამურ პოლიტიკურ კულტურაში. ჟანრი განსაკუთრებით განვითარდა სელჩუკთა პერიოდში. ამგვარი ნაშრომების მიზანია წარსულის გამოჩენილი მმართველების (როგორც ირანელი, ისე მუსლიმი) მოღვაწეობის სხვადასხვა ასპექტების გამოყენების აუცილებლობის ჩვენება თანადროულ სახელმწიფო მართვაში. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა „დიდ სელჩუკ“ სულთანთა სპარსელი ვაზირის ნიზამ ალ-მულქის თხზულება „სიასეთ ნამე“ (მმართველობის წიგნი). „სიასეთ ნამე“ გაკვეთილად უკუღმა ჩაწერილი ისტორიაა. იმის მაგივრად, რომ გადავიდეს მოვლენის გადმოცემიდან იმ გაკვეთილზე, რომელიც მისგანაა მიღებული, მასში ავტორი ჯერ გადმოცემს გარკვეულ წესს, რომელიც ემყარება წარსულის მაგალითს და შემდეგ უბრუნდება აწმყოს.

ისტორიის გადმოცემა, დაყოფა მმართველთა მეფობის მიხედვით, ალბათ, წინაისლამური ისტორიოგრაფიული ტრადიცია იყო და არაბულში შემოვიდა სასანიანთა დროის სპარსული ისტორიული თხზულებების თარგმნის გზით.²⁴

დინასტიური ისტორია ყველაზე ფართოდაა წარმოდგენილი ისლამურ სამყაროში, ამ სახის ისტორიოგრაფიაში კავშირი ეთიკურ მოთხოვნებსა და რიტორიკულ სტილს შორის არსებითია. ამგვარი მიდგომა მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ისტორიკოსის გზავნილის გავრცელებაში. აღმოსავლეთმცოდნე ისტორიკოსები რიტორიკის მისადაგებას ისტორიისადმი ხშირად მიიჩნევენ დაკნინებისა და დეკადენსის თვალსაჩინო სიმპტომად. გ. ე. ფონ გრიუნებაუმი შენიშნავს, რომ „ქათიბის, სამოქალაქო მოხელისა თუ კლერკის აღზევება გამოვლინდა შინაარსისგან დაცლილი და დიდაქტიკური ფსევდოისტორიული თხზულებებით, რომელშიც სტილს ექცეოდა უპირველესი ყურადღება და ჭეშმარიტი ისტორია, რომელიც უნდა გადმოეცა ავტორს, თითქმის გამქრალი იყო რიტორიკის ალში“.²⁵ თავის მხრივ, ბ. შპულერი წერს, რომ „სტილისადმი განსაკუთრებული ყურადღების მიქცევამ უფრო გვიანდელი ისტორიკოსების მიერ, მაგ., როგორიცაა ვასაფი (XIV ს.), რომლის მკითხველიც შეიძლება ყოფილიყო მხოლოდ მაღალი განათლების მქონე ინდივიდთა შეზღუდული წრე, ბუნდოვანი გახდა ისტორიოგრაფიის ჭეშმარიტი მიზანი მრავალი საუკუნის მანძილზე და აქცია ეს ლიტერატურა... მოდერნული დასავლური ევროპული ისტორიოგრაფიული ფიქციის სუროგატად; სტილი, ფაქტების დალაგება, ხშირად უფრო მნიშვნელოვანი იყო, ვიდრე ისტორიული ჭეშმარიტება“.²⁶

24 H.A.R. Gibb, 'Tarikh', in *Studies on the Civilization of Islam*, eds Stanford J. Shaw and William R. Polk (Princeton University Press, 1982), 117.

25 Georg E. Von Grunebaum, *Medieval Islam*, 2nd ed. (Chicago: Phoenix Books, 1962), 227

26 Bernard Spuler, 'The Evolution of Persian Historiography', in *Historians of the Middle East*, eds B. Lewis and P.M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), 132.

კავშირი შუა საუკუნეების არაბულ ისტორიულ მწერლობასა და სხვა ჟანრებს შორის საკმაოდ ძლიერი იყო.²⁷ რომანტიზებული, მითოლოგიზებული, ისტორიულ რეალობასთან კავშირდაკარგული ისტორია მხატვრული ლიტერატურის ნაწილიც ხდება.

ამგვარი „ოცნებისა თუ ფიქციის“, როგორც რ. ფრაი აღნიშნავს, რეალიზაცია შესაძლებელი იყო მხოლოდ ისლამურ ხანებში სპარსულის და სხვა ადგილობრივი ტრადიციების შეწყვეტით ერთ საერთოირანულ, მაგრამ ისლამიზებულ ტრადიციაში²⁸, რაც ყველაზე მკაფიოდ გამოხატულია ფირდოუსის ზემოაღნიშნულ პოემაში.

„შაჰნამეში“ ისტორია გადმოცემულია სამი დინასტიის – ასადიების, ქაიანიდების და სასანიანების მონაცვლეობით. აღმოსავლური ორიენტაციიდან გამომდინარე, სელევკიანები საერთოდ არაა ნახსენები, აქემენიანებიდან კი მცირე ყურადღება მხოლოდ უკანასკნელ მმართველებს ექცევა. ასევე სულ რამდენიმე სტრიქონი აქვთ დათმობილი არშაკიანებს. ყოველი დინასტიის ისტორია წარმატებებით იწყება, შემდეგ ის კნინდება მორალურად და პოლიტიკურად, და ბოლოს, თითოეული მათგანის არსებობა სრულდება უცხოელის ტახტზე ასვლით.

სასანიანთა სახელმწიფოს განადგურება აღწერილია, როგორც ირანის ისტორიის ტრაგიკული ფინალური სცენა. გ. ფონ გრიუნებაუმი წერს, რომ როგორც სპარსელი, ფირდოუსი უკიდურესად დამცირებული იყო სასანიანთა მარცხით; როგორც მუსლიმს, მას უნდა ეგრძნო აღფრთოვანება მოვლენათა იმ მდინარეებით, რამაც ჭეშმარიტი რწმენა მოუტანა მის ხალხსა და თვითონ მას. ამგვარად, ნაციონალური ტრადიცია სრულდება მეღანქოლიურ ნოტაზე.²⁹

„შაჰნამეს“ ციკლურ სტრუქტურაში, რომელიც მოიცავს საბაზისო ისტორიულ პარადიგმას სახელმწიფოთა აღზევებისა და დაცემის, ძალაუფლების ერთი ჯგუფიდან მეორეზე გადაცემის შესახებ, იმპლიციტურია აღმოსავლეთიდან „მსხნე-ლი“ მმართველის გამოჩენის იმედი, რომელიც შეათავსებს სუვერენობის ირანულ და ისლამურ ტრადიციებს. ყოველი ირანული დინასტია დაფუძნებული იყო ისეთი მმართველის მიერ, რომელიც ამყარებდა წესრიგსა და სამართლიანობას; ყოველი დინასტიის არსებობა სრულდებოდა იმდროინდელი მმართველის მორალური დეგრადაციით, სახელმწიფოს დაკნინებით და ხელისუფლების სათავეში უცხო მოსვლით. ზაჰაქის სასტიკი მმართველობა დასრულდა ალექსანდრეს სამართლიანი მმართველობით (მას სუსტი მეფეები მოჰყვნენ), დაბოლოს, აღდგა ირანული სუვერენობა. ისლამური დაპყრობა ასრულებს როგორც ირანული მონარქიის ციკლს, ისე პოემას. მაგრამ ამ ციკლში ჩაწერილია ესქატოლოგიური პარადიგმა: უცხოთა მმართველობა საბოლოოდ გზას გაუხსნის ლეგიტიმურ „მეფეს აღმოსავლეთიდან“, რომელიც აღადგენს ირანულ სუვერენობას და სამართლიანობას.

27 დაწერილებით იხ. Aziz Al-Azmeh, "The Coherence of the West", in *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate*, ed. Jörn Rüsen (New York & Oxford: Berghahn Books, 2002), 58-64.

28 Richard N. Frye, *The Heritage of Persia* (Mazda Publishers, 1993), 83.

29 Georg E. Von Grunebaum, "Firdausi's Concept of History", in *Idem, Islam: The Making of a Cultural Tradition* (London: University of Chicago Press, 1955), 175.

დავუბრუნდეთ „უცხო“ პრობლემას: რა თქმა უნდა, საჭიროა გარკვეული ცოდნა „მტრის“ შესახებ; ყოველთვის გამოსადეგარია ინფორმაციის ქონა არსებული ან სავარაუდო მოწინააღმდეგის თაობაზე, რომელსაც შეიძლება შეხვდეთ ბრძოლის ველზე ან სავაჭრო გარიგებებში. მაგრამ ამ შემთხვევაშიც ვაწყდებით უკიდურესად მწირ ინტერესს. ჯვაროსნული ომები ჯიჰადის წინააღმდეგ – დიდი დებატი ქრისტიანულ და ისლამურ სამყაროებს შორის, როგორც ამ მოვლენას გიბონი ნათლავს – „უცხო“ მიმართ ინტერესის ნაკლებობის კარგი მაგალითია. ჯიჰადი იყო საღვთო ომი; ჯვაროსნობა იყო ლიმიტირებული და დაგვიანებული პასუხი ჯიჰადზე, მაგრამ მან მოიცვა ვრცელი არეალი ესპანეთიდან სამხრეთ იტალიისა და სიცილიის გავლით ლევანტამდე. მუსლიმები და ქრისტიანები მრავალ ქვეყანაში უპირისპირდებოდნენ ერთმანეთს ისე, რომ თითქმის არაფერი იცოდნენ მოწინააღმდეგის შესახებ. ჯვაროსნები არ ამუღავნებდნენ ცნობის-მოყვარეობის მოწინააღმდეგეების მიმართ და მუსლიმები კიდევ უფრო ნაკლებ ინტერესს იჩენდნენ. მათ მცირე რამ იცოდნენ და არ ზრუნავდნენ ცოდნის გაფართოებაზე. მეტად მწირია ისტორიკოსთა რიცხვი, ვინც სათანადო ყურადღებას აქცევს ჯვაროსნებს. „ისეთმა გამორჩეულმა ავტორმა, როგორიც იყო XIII ს-ის დასაწყისის ისტორიკოსი იბნ ალ-ასირი, უნარიც კი გამოავლინა დაენახა კავშირი ესპანეთისა და სიცილიის რეკონკისტასა და ჯვაროსნების ლევანტში გამოჩენას შორის. მისი დროის ადამიანისათვის, რომელიც ერაყში წერდა, ეს ისტორიული ვიზიონერიზმის მართლაც თვალსაჩინო მაგალითი იყო,³⁰ მაგრამ გამონაკლისის წარმოადგენდა.

აქედან გამომდინარე, არ უნდა იყოს გასაკვირი „უცხო“ მიმართ ემპათიის არარსებობა, დღეს ემპათია უკვე აღარ ითვლება წმინდა თანამედროვე ფენომენად. წინასწარმეტყველი იონა ახსენებს, რომ ნინევიას „ხალხი“ ასევე „ხალხი“ იყო, და არავინ უნდა იყოს აღტაცებული მათი მარცხით. ბერძენი დრამატურგი ესქილე დიდ თანაგრძნობას იჩენს დამარცხებული სპარსელების მიმართ ომში, რომელშიც თვითონ იბრძოდა მათ წინააღმდეგ. საპირისპიროდ, მსგავსს ვერაფერს ვხვდებით მუსლიმურ წყაროებში.

ინტერესისა და ემპათიის ნაკლებობა გაგრძელდა ოსმალურ საუკუნეებშიც. გასაოცარია, რომ მაგალითად ოცდაათწლიანი ომი, რომელსაც წესით უნდა დაეინტერესებინა ოსმალოები, ვინაიდან მიმდინარეობდა უშუალოდ მათი იმპერიის საზღვრებთან, თანადროულ ოსმალურ ქრონიკაში ნახსენებია მხოლოდ მეტად მოკლედ და ისიც შეცდომებით – უკავია ორიოდ გვერდი. მაგრამ „გარე“ ისტორიის მიმართ ინტერესი მაინც გაჩნდა, ოღონდ მაშინ, როდესაც ოსმალოები რეალურად შეშფოთდნენ საკუთარი პოზიციების შერყევით – იმით, რომ „ურჯულოები“ იმპერიის საზღვრებს მიღმა მართლაც სახიფათონი გახდნენ.

სწორედ ამ დროს ჩნდება ისტორიული ჩანაწერები ევროპის შესახებ (XVII ს-ის მიწურულიდან). ოსმალოებმა დაინახეს, რომ ევროპა უკვე ისლამური სამყაროს ცენტრალურ მიწებს ემუქრებოდა. დაიწყო დასავლური ენებიდან არაბულად, სპარსულად და თურქულად თარგნა. ნიშანდობლივია სათარგმნელი წიგნების არჩევანი: მათი დიდი ნაწილი ბიოგრაფიებია – ნაპოლეონი, ეკატერინ-

ნე დიდი, კარლოს XII. პარადოქსულია, რომ ისტორიოგრაფიულმა ტრადიციამ, რომელიც არასოდეს წყალობდა მონარქთა ბიოგრაფიებს, სათარგმნად აირჩია „უცხოთა“ სამეფო ბიოგრაფიები.

არსებობს ასევე საპირისპირო მოსაზრება, რომ ისლამურ ისტორიულ ტრადიციაში იკვეთება, მისი წარმოქმნიდან XVIII საუკუნემდე მაინც, განსხვავებული, ექსტენსიური და მეტად ცხოველი ინტერესი არამუსლიმური სამყაროს ისტორიისა და კულტურის მიმართ. ბირუნის „ინდოეთი“ (დაახლ. 1050 წ.) ამ ანთროპოლოგიურ-ისტორიული ტრადიციის შესანიშნავია მონუმენტი. მაგრამ ბირუნიმდე გაცილებით ადრე, მუსლიმმა ისტორიკოსებმა გადაწყვიტეს, რომ ისლამი იყო კაცობრიობის უკანასკნელი, საბოლოო რელიგია, და ამდენად ის ასევე იყო მსოფლიო ცივილიზაციების მემკვიდრე.³¹ შესაძლოა, ნაწილობრივ დავეთანხმოთ არაბ მკვლევარს, მაგრამ ავტორი თვითონვე პრაქტიკულად აღიარებს, რომ ეს ინტერესი მომდინარეობდა ისლამის საბოლოო, სრულყოფილ რელიგიად აღიარებიდან. აქედან გამომდინარე, ისევე გავიმეორებთ, ამ შემთხვევაშიც „უცხო“ შუა საუკუნეების მუსლიმ ავტორს აინტერესებს იმდენად, რამდენადაც ესა თუ ის მოვლენა შეიძლება დაუკავშირდეს ისლამის ზეგარდმოვლენას, ანუ რამდენად იყო ეს ჭეშმარიტი რწმენის „მოსამზადებელი“ ეტაპი თუ მოვლენა.

დაბოლოს, რა არის ისტორიის ფუნქცია და მიზანი შუა საუკუნეების ისლამურ სამყაროში? რა ევალეობდათ ისტორიკოსებს? იკვეთება რამდენიმე მნიშვნელოვანი ფაქტორი.

პირველს შეიძლება ეწოდოს დიდაქტიკური: წარსულის შესწავლა და იმის ახსნა, თუ რა მოხდა წარსულში, რა შეგვიძლია ვისწავლოთ წარსულიდან და ვასწავლოთ წარსულის შესახებ. ეს ალბათ, საბაზისო და უმნიშვნელოვანესი მიზანია და სწორედ ამიტომაც ისლამი ცენტრალურ რელიგიურ მნიშვნელობას ანიჭებს ისტორიასა და ისტორიის გადმოცემის სიზუსტეს. აქ შეიძლება ნახსენები იყოს ოსმალთა საიმპერიო ისტორიოგრაფი, კარის ოფიციალური პირი, რომელსაც ნიშნავდა სულტანი და რომლის მოვალეობასაც შეადგენდა მიმდინარე მოვლენების ქრონიკის შედგენა. გაცემას იწვევს ოსმალეთის კარის მემკვიდრეობის გულწრფელობა. უმნიშვნელოვანესი დამარცხებები, მაგალითად ვენის აღების უშედეგო მცდელობა და ლეპანტოს ბრძოლა, აღწერილია უკიდურესი პირდაპირობით. სილიპდარის, ვენის მეორე აღყის (1683 წ.) თანამედროვე ოსმალთა ისტორიკოსის სიტყვებით, რომელიც ზედმიწევნით ზუსტად აღწერს მოვლენებს, „ეს არის ოსმანის სახლის ყველაზე გამანადგურებელი მარცხი ჩვენი სახელმწიფოს დაარსების შემდეგ.“³² ძნელია წარმოიდგინო თანამედროვე ისტორიკოსი ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნების უმეტესობიდან, რომელიც ამგვარ ენას იყენებს თანამედროვე მარცხის აღსანიშნავად.

მეორე მიზანი შეიძლება იწოდოს პრაქტიკულად: საჭიროა იმის ცოდნა, თუ რას აკეთებდნენ ადამიანები წარსულში, რომ განმეორდეს მათი წარმატებები და თავი ავარიდოთ მათ შეცდომებს. ამ მიზეზით, მუსლიმური ისტორიული თხზუ-

31 Tariq Khalidi, "Searching for Common Principles: A Plea and Some Remarks on the Islamic Tradition" in *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate*, 56.

32 ციტ. Lewis, 509.

ლებების გარკვეულ ნაწილის სათაურშია სიტყვა 'ibar (ან მსგავსი მნიშვნელობის სიტყვა) – მაგალითები, რომლებიც უნდა გაითავისო.

ისტორიის წერის მესამე მიზანია ლეგიტიმაცია, გამართლება, დარწმუნება, პრომოცია და ინდოქტრინაცია. თუმცა, ისიც აღსანიშნავია, რომ ისლამურ სამყაროში წინამოდერნულ ხანებში ამგვარი მიდგომა შედარებით იშვიათად ვლინდება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- Al-Azmeh, Aziz. "The Coherence of the West". In *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate*. Ed. Rüsen, Jörn. New York & Oxford: Berghahn Books, 2002, 58-64.
- al-Azmeh, Aziz. *The Times of History. Universal Topics in Islamic Historiography*. Budapest & New York: Central European University Press, 2007.
- Frye, Richard N. *The Heritage of Persia*. Mazda Publishers, 1993.
- Gibb, H.A.R. 'Tarikh'. In *Studies on the Civilization of Islam*. Eds Shaw, Stanford J. and Polk, William R. Princeton University Press, 108-37.
- Iggers, Georg G. and Wang, Edward Q. (with contributions from Mukherjee, Supriya). *A Global History of Modern Historiography*. Edinburgh: Pearson Education Limited, 2008.
- Khalidi, Tariq. "Searching for Common Principles: A Plea and Some Remarks on the Islamic Tradition". In *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate*. Ed. Rüsen, Jörn. New York & Oxford: Berghahn Books, 2002, 53-57.
- Khalidi, Tariq. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Lambton, Anne S.K., "Persian Local Histories: The Tradition Behind Them and the Assumptions of Their Authors". In *Yād-nāma in memoria di Alessandro Bausani*, vol. I, *Islamistica*, Università di Roma 'La Sapienza' Pubblicati dal Dipartimento I Studi Orientali, vol. 10. Eds Scarcia Amoretti, B. and Ristagno, L. Rome: Bardi Editore, 1991, 227-38
- Lewis, Bernard. "Reflections on Islamic Historiography". In Idem. *From Babel to Dragomans*. London: Phoenix, 2004, 501-511.
- Meisami, Julie Scott. *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century*. Edinburgh University Press, 1999.
- Momigliano, Arnaldo D. *The Development of Greek Biography: Four Lectures*. Cambridge, Mass., 1971.
- Naff, Thomas. "Towards a Muslim Theory of History". In *Islam and Power*. Eds Kudsi, Alexander S. & Dessouki, Ali E. Hilal. New York: Routledge, 1981, 24-36.
- Robinson, Chase R. *Islamic Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: Brill, 2nd rev. ed., 1968.

- el-Shayyal, Gemal ad-Din "Historiography in Egypt in the Nineteenth Century". In *Historians of the Middle East*. Eds Lewis, B. and Holt, P.M. Oxford, 1962, 401-422.
- Spuler, Bernard. "The Evolution of Persian Historiography". In *Historians of the Middle East*. Eds Lewis, B. and Holt, P.M. London: Oxford University Press, 1962, 126-31.
- Von Grunebaum, Georg E. "Firdausi's Concept of History". In Idem. *Islam: The Making of a Cultural Tradition*. London: University of Chicago Press, 1955, 169-187.
- Von Grunebaum, Georg E. *Medieval Islam*, 2nd ed. Chicago: Phoenix Books, 1962.
- Мец, Адам. *Мусульманский ренессанс*. Москва: Наука, 1966.
- Петрушевский, Илья П. "Рашид ад-Дин и его исторический труд" // Рашид ад-Дин. *Сборник летописей*. М., Л.: Наука, 1952, 5-38.

XX საუკუნის ირანული ისტორიული მწერლობა

სტატიის მიზანია იმ ძირითადი ტენდენციებისა და თემების წარმოჩენა, რომლითაც საზრდოობდა XX საუკუნის ირანული ისტორიული მწერლობა; ასევე განსაზღვრა იმისა, თუ რა გაითავისა ირანულმა ისტორიოგრაფიამ თანადროული დასავლური ისტორიული მეცნიერებიდან და რა იყო მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი; რა გავლენას ახდენდა პოლიტიკური პროცესები ისტორიულ მწერლობაზე.

პირველ რიგში, საჭიროა მოკლედ შევეხოთ XIX საუკუნეში ისტორიული მწერლობის სფეროში მომხდარ გარდამტეხ მომენტებს.

XIX საუკუნე წყალგამყოფია როგორც ირანის, ისე ზოგადად ახლო აღმოსავლეთის ისტორიაში. დასავლეთის (ასევე რუსეთის) რეგიონში მყარად „შემოსვლის“ შემდეგ, ახლო აღმოსავლეთი, ნებისთ თუ უნებლიედ, რეალურად „შედის“ ახალ დროში, მოდერნულ ხანაში. ვრცელდება იმ დროს დასავლეთში დომინირებადი და მანამდე ახლო აღმოსავლეთისთვის სრულიად უცხო კონცეფციები, მათ შორის ნაციონალიზმი და პატრიოტიზმი. ამ მხრივ კი განსაკუთრებით გამოსარჩევია ირანი, მსოფლიოს ალბათ ყველაზე ძველი სახელმწიფოებრიობის მქონე ქვეყანა. შედეგად, იქმნება სრულიად ახალი ტიპის ისტორიული მწერლობა, რომლის სამიზნეც და სიამაყის წყაროც ისლამამდელი ირანი ხდება.

თავდაპირველად ყურადღება ექცევა ირანის მითოლოგიზებულ, ისტორიულ რეალობას მოკლებულ „ისტორიას“, რომლის მთავარი წყაროც ფირდოუსის ეპიკური პოემა „შაჰნამეა“. აღსანიშნავია, რომ ყაჯართა დინასტიის მონარქებიც იწყებენ „ზრუნვას წარსულზე“ და ხშირად შეიღებს „შაჰნამეს“ პერსონაჟების, ასევე სასანიანი მონარქებისა თუ იმდროინდელი გმირების (ისევ და ისევ „შაჰნამედან“) სახელებს არქმევენ.

„შაჰნამე“ იძლეოდა მეტად ფასეულ სემანტიკურ და სიმბოლურ მასალას იმისათვის, რომ ირანი გამოცალკევებულიყო ისლამისაგან და შექმნილიყო იდენტობისათვის ალტერნატიული საფუძველი.¹ ამასთან, „შაჰნამე“ შთაგონებისა და სიამაყის წყარო იყო ამ პერიოდის არამხოლოდ „ტრადიციონალისტი“ პოეტებისთვის, არამედ ისეთი ინტელექტუალებისთვისაც, როგორებიც იყვნენ ფათჰ ალი ახუნდზადე (1812-1872), მირზა აყა ქერმანი (1855-1898) და მირზა მალქომ ხანი (გარდ. 1908 წ.), რომლებიც საკმაოდ კრიტიკულად აფასებდნენ ირანის პოეტურ ტრადიციას. ქერმანი „შაჰნამეს“ აღიქვამდა ირანელი ერის (მელლათე ირანი) არსებობის შენარჩუნების მთავარ წყაროდ: „ფირდოუსის „შაჰნამე“ რომ არ ყოფილიყო, ირანელი ერის ენა და რასა გარდაიქმნებოდა არაბულად ირანში არაბული ტომების დომინირების შემდეგ. სირიის, ეგვიპტის, მაროკოს, თუნისის

1 Mohammad Tavakoli-Targhi, "Historiography and Crafting Iranian National Identity", in *Iran in the 20th Century. Historiography and Political Culture*, ed. Touraj Atabaki (London & New York: I.B. Tauris, 2009), 7.

და ალჟირის ხალხების მსგავსად, სპარსულად მოლაპარაკენი შეიცვლიდნენ თავიანთ რასას და ეროვნებას.²

ირანული პატრიოტიზმის ქადაგების პროცესში დიდი მნიშვნელობა შეიძინა ენამ. აქაც ეს დაუკავშირდა ანტიარაბულ განწყობას და ენიდან არაბული სიტყვების განდევნის სურვილს. ირანელი ინტელექტუალები ცდილობდნენ ასევე ევროპული სამეცნიერო ტერმინოლოგიის დამკვიდრებას სპარსულში. ახუნდზადე არაბული ანბანის შეცვლასაც კი მოითხოვდა ლათინურით ან კირილიცით (ენაზე ზრუნვა განსაკუთრებით გაძლიერდა ფაჰლავიანთა ეპოქის დასაწყისში; პარალელური პროცესი მიმდინარეობდა თურქეთშიც). საერო ინტელექტუალი ირანელებისათვის დიდი მნიშვნელობა შეიძინა სპარსულის ინდოირანული ენების ოჯახისადმი კუთვნილების ფაქტმა. იმ დროის მრავალი ევროპელის თვალთახედვიდანაც, ენდოევროპული ენის უპირველესობა რასობრივი უპირატესობის გამოხატულება იყო – ამ იდეას ნაციონალისტები იყენებდნენ იქ, სადაც ეს ენები დომინირებდა.

ფრანგი ავტორი ჟ. გობინო, რომელმაც XIX ს-ში იმოგზაურა სპარსეთში, აღფრთოვანებული იყო მისი ხალხის „უკუდავი პატრიოტიზმით“. იგი აღტაცებას ვერ მალავდა იმ ფაქტით, რომ მიუხედავად ურიცხვი საგარეო შემოსევებისა, არ მომხდარა „ირანული ინდივიდუალობის ჩაკვლა“. გობინო ასკვნიდა: „ვინც არ უნდა აწამოს სპარსეთი უმიზნოდ, ვინც არ უნდა დაყოს იგი, წაართვას მას სახელი, ის მაინც სპარსეთად დარჩება.“³ გობინოს მოხიბვლა ირანით, ნაწილობრივ იმ ფაქტით არის განპირობებული, რომ ქვეყანას გააჩნდა წარსული, რომელიც ადვილად გამოიყენებოდა ნაციონალური მითოლოგიის შესაქმნელად. გობინოზე ძლიერი შთაბეჭდილება მოახდინა ირანელთა ინტერესმა საკუთარი ისტორიის მიმართ. მიუხედავად აღიარებისა, რომ „სპარსელების მიერ წარმოდგენილი ისტორია ალბათ ნაკლებად შეესაბამება სინამდვილეს“, ის მიიჩნევდა, რომ „ერი, რომელიც ესოდენ დიდი ფასეულობას ანიჭებს საკუთარ წარსულს (წინაპრებს) აშკარად დიდი ენერგიის მატარებელია.“⁴

„ირანი“ და „ირანელი ერი“ მოდერნულ ხანაში ირანელთა პოლიტიკური ქმედებებისა და დებატების მთავარი საკითხები იყო. მანამდე აღქმული დინასტიური, თემობრივი, საოჯახო, პროფესიული თუ ლოკალური საფუძვლებით, 1870-1880-იანი წლებიდან ნაციისა და ნაციონალიზმის პოლიტიკა თავდაპირველად გაითავისა ინტელექტუალმა და რეფორმატორმა უმცირესობამ, ხოლო შემდეგ მოსახლეობის სხვა ფენებმაც.⁵

ზემონახსენები მირზა ფათჰ ალი ახუნდზადე (ახუნდოვი) იცნობდა ფრანგული განმანათლებლობის იდეებს რუსული და ინგლისური თარგმანების საშუალებით. ბედის ირონიით, მიუხედავად საკუთარი თავის იდენტიფიცირებისა ირანთან, მან ცხოვრების დიდი ნაწილი ირანის საზღვრებს გარეთ, რუსეთის

2 Mirza Aqa Khan Kermani, *Ayinal-i Sekandari* (Tehran, n.p., 1908), 14; ციტ. Tavakoli-Targhi, 7.

3 Joseph De Gobineau, *Les religions et philosophies dans l'Asie centrale* (Paris: Gallimard, 1965), 217.

4 Ibid.

5 Joanna De Groot, *Religion, Culture and Politics in Iran. From the Qajars to Khomeini* (London & New York: I.B.Tauris, 2007), 144.

მიერ დაპყრობილ სამხრეთ კავკასიაში (კერძოდ, თბილისში) გაატარა. თავის ნაშრომებში ის ვრცლად საუბრობს ირანელი ერის კეთილდღეობაზე ძველი სპარსელი მეფეების ეპოქაში, რომელიც დასრულდა არაბული დაპყრობებით. ის ფრანგული პოლიტიკური ფილოსოფიისა და ლიტერატურის გარკვეულ ცოდნასაც ამჟღავნებს და იყენებს ისეთ ტერმინებს, როგორიცაა *civilisation*, *changement*, *parlement* და *poésie*.⁶

ისტორიულმა კვლევამ და შემდგომ წინაისლამური წარსულის რეკონსტრუქციამ ხელი შეუწყო განსხვავებული ნაციონალისტური მესხიერების „აღდგენას“ და იდენტობის ჩამოყალიბებას. ირანული ნაციონალიზმის წარმოქმნასთან ერთად, წინაისლამურმა სახელებმა დაკარგა მათი უმთავრესად ზოროასტრული კონოტაცია და მუსლიმი ირანელების მიერ საკუთარ სახელებად იქნა გათავისებული. მსგავსად, „ზოროასტრული მითოლოგიაც ირანულობის თანმთხვევად იქცა. ირანული სამშობლოს (*vatan*) ანტროპოფორმიზაციით, ეს მითოლოგია ერის „სული და ხასიათი“ გახდა.“⁷

არაბიზაციის დამლუპველ შედეგებზე წერს ახუნდზადეც და, შესაბამისად, წინაისლამური ირანის აპოლოგიას ეწევა: „სად არის შენი დიდება? სად არის ის ძალა, ის კეთილდღეობა, რომლითაც ადრე დალოცვილი იყავი? 1280 წლის წინ შიშველი და შშიერი არაბები შემოგესიენ და საწყალობლად აქციეს შენი ცხოვრება. შენი ქვეყანა ნანგრევებშია, შენი ხალხი უცოდინარი და ცივილიზაციას არზიარებულია, მოკლებულია კეთილდღეობასა და თავისუფლებას, შენი მეფე კი დესპოტია.“⁸

კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი, რაც თან ახლდა ამ „ეროვნულობის გამოღვიძებას“, იყო ირანელი ავტორების მიერ წინაისლამური საზოგადოებრივი ურთიერთობების იდეალიზაცია და, ასევე, სხვადასხვა ტექნოლოგიური გამოგონებების ირანთან დაკავშირება. ქერმანი, მაგალითად, ევროპის პროგრესს „თავისუფლებისა და თანასწორობის“ იდეების განხორციელებას უკავშირებს, რაც მისი შეხედულებით, პირველად ირანში რეფორმატორმა მაზდაკმა დაამკვიდრა VI საუკუნის დასაწყისში. კიდევ ერთი ავტორი, ე'თემად ას-სალთანე პარლამენტის (*majles-e shurā*), რესპუბლიკის (*jomhūri*) და კონსტიტუციურის (*mashrūte*) მოდერნულ კონცეფციებს იყენებს არშაკიანთა დინასტიასთან (ძვ. წ. 247 – ახ. წ. 224) დაკავშირებით და მიიჩნევს, რომ ეს დინასტია, „თანამედროვე ბრიტანული მონარქიის მსგავსად, იყო კონსტიტუციური და არა დესპოტური.“⁹

6 მირზა ფათჰ ალი ახუნდზადეს ნაციონალისტური შეხედულებების შესახებ იხ. მაგ., Maryam B. Sanjabi, "Rereading the Enlightenment: Akhundzada and His Voltaire", *Iranian Studies* 28 (1-2), (1995), 61-78; Firoozeh Kashani-Sabet, *Frontier Fictions. Shaping the Iranian Nation, 1804-1946* (London & New York: I. B. Tauris, 2000). ახუნდზადე რელიგიების, კონკრეტულად კი ისლამის მიმართ, საკმაოდ კრიტიკული განწყობით გამოირჩეოდა.

7 Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Nationalist Historiography* (Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2001), 23.

8 Mirza Fath'ali Akhundzadeh, *Maktubat-e Mirza Fath'ali Akhundzadeh*, ed. Muhammad Ja'far Mahjub Subhdam (Paris: Mardc Emruz, 1985), 20-21.

9 Muhammad E'temad al-Saltaneh, *Durrar al-Tijan*, vol. I, 106. ციტ. Tavakoli-Targhi, "Historiography and Crafting Iranian National Identity", 13.

თავის მხრივ, პოლიტიკური ისლამის ერთ-ერთი მამამთავარი ჯამალ ად-დინ ავღანი ირანის ისტორიის მოკლე მიმოხილვაში კიდევ უფრო შორს მიდის და ირწმუნება, რომ თანადროულ ევროპულ ინდუსტრიულ გამოგონებათა უმრავლესობა, როგორიცაა ტელესკოპი, ფოტოაპარატი, ტელეფონი, ირანელების მიერ იყო გამოგონებული გაცილებით უფრო ადრე.¹⁰ ქერმანიც ასევე მიიჩნევდა, რომ ირანელები იყვნენ ტელეგრაფის, საფოსტო სამსახურის, გემების და ა.შ. გამომგონებლები.¹¹ თვითწარმოჩენის ამ ისტორიული ხერხით, ირანული მოდერნულობის არქიტექტორები ძერწდნენ წარსულს, რომელიც ირეკლავდა XIX საუკუნის ევროპას და ასკენიდნენ, ეს უკანასკნელი ირანის წარსული მიღწევებით საზრდოობდა.

XX საუკუნე ირანისათვის არაერთი ტრაგიკული და რადიკალური ცვლილების მომტანი აღმოჩნდა და ერთ-ერთი გამორჩეული ეპოქა გამოდგა ქვეყნის ისტორიაში. სამი მნიშვნელოვანი ომის (1914-1918, 1939-1945, 1980-1988) შედეგი აურაცხელი მსხვერპლი იყო (მიუხედავად იმისა, რომ ირანი არ ყოფილა მსოფლიო ომების უშუალო მონაწილე); სამმა სახელმწიფო გადატრიალებამ (1911, 1921, 1953) მნიშვნელოვანი ძვრები გამოიწვია პოლიტიკური და სამხედრო ელიტების შიგნით სახელისუფლებო ურთიერთობებში; ორმა რევოლუციამ კი (1905-1907, 1978-1982)¹² სოციალურ-პოლიტიკურ წყობაში რადიკალური ცვლილებები შეიტანა.

XX საუკუნის მანძილზე ირანელი ისტორიკოსების მიერ ქვეყანაში მომხდარი გარდამტეხი სოციალური ძვრების კვლევას არათანმიმდევრულობა, მოუწესრიგებლობა ახასიათებს. შეიძლება გამოიყოს ისტორიული კვლევის სამი სფერო. პირველი სფერო მოიცავს მაკროპოლიტიკურ ასპექტებს – ეს არის საგარეო ურთიერთობები თუ დიპლომატიური ისტორია, რის შედეგადაც ყალიბდება გარკვეული „რწმენათა სისტემა“ ამ მიდგომის (რომლის როლიც თანდათანობით მცირდება) ჩარჩოებში მეტად საინტერესო კვლევები განხორციელდა კონსტიტუციური რევოლუციის ინსტიტუციონალური ასპექტების შესახებ. მეორე სფერო მოიცავს საყურადღებო კვლევებს ეკონომიკის, ურბანული და დემოგრაფიული ისტორიის მიმართულებით და აჩვენებს XX საუკუნის მეორე ნახევარში ქვეყნის განვითარების სპეციფიკას. მესამე სფეროა ირანის სოციალური ისტორია. ეს უკანასკნელი ყველაზე ნაკლებადაა განვითარებული ირანში. თუმცა, „მთელ მსოფლიოში სოციალური თეორიების ფართო გამოყენებამ ზოგიერთი ირანელი მკვლევრის ცხოველი ინტერესი გამოიწვია სოციალური ისტორიის მიმართ.“¹³

10 იხ. Jamal a-Din Afghani, "Tarikh-e Ijmali-e Iran", in *Divan Fursat*, ed. 'Ali Zarrin Qalam (Tehran: Ketabshenasi-e Sirus, 1337/2003), 28-73.

11 Mirza Aqa Khan Kermani. ციტ. Tavakoli-Targhi, "Historiography and Crafting Iranian National Identity", 13.

12 ამ რევოლუციების დათარიღებაზე არ არსებობს ერთსულოვანი აზრი. ამ შემთხვევაში ვიღებთ: კონსტიტუციური რევოლუციისათვის - მოძრაობის დაწყებისა და კონსტიტუციის მიღების თარიღებს; ისლამური რევოლუციისათვის - მღელვარებების დაწყებისა და ისლამური რეჟიმის საბოლოო კონსოლიდაციის წლებს.

13 Touraj Atabaki, "Historiography of Twentieth Century Iran: Memory, Amnesia and Invention", in Iran in

XX საუკუნის პირველი გარდამტეხი მოვლენა კონსტიტუციური რევოლუცია იყო და მან ირანელ ისტორიკოსთა განსაკუთრებული ყურადღება დაიმსახურა.

ფაჰლავიანთა პერიოდის ნაციონალისტური ისტორიოგრაფია, იმ მიზეზების გამო, რომ კვლევის ამოსავალ წერტილად იღებდა უპირველესად რეზა შაჰ ფაჰლავის (1925-1941) აღზევებას, კრიტიკის გარეშე (გარკვეული ნოსტალგიის გრძნობითაც) აფასებდა „კონსტიტუციურ წარსულს“¹⁴ ეს ფაჰლავის სახელმწიფოს პროპაგანდის მოსალოდნელი პასუხი იყო, რომელიც ცდილობდა წარმოედგინა კონსტიტუციური პერიოდი დამანგრეველ და დიდწილად წარუმატებელ მოვლენად (და არა რევოლუციად). რევოლუციურ პროცესებს ფაჰლავის პერიოდის სახელმძღვანელოებში მეტად მცირე ადგილი ეთმობოდა და ოფიციალური პოზიციით, ის ხშირად წარმოდგენილი იყო, როგორც ალტრუისტული საზოგადოებრივი ძალისხმევა, რომელმაც კეთილშობილურ მიზნებთან ერთად, გამოიწვია საშინაო ქაოსი, უცხოური ოკუპაცია და პოლიტიკური ლაღატი, ამბოხი და ანარქია; ეს კი დაასრულა რეზა ხანმა, ირანის მხსნელმა. იმ პერიოდის ისეთი დამოუკიდებელი ინტელექტუალებიც კი, როგორებიც იყვნენ აჰმად ქასრაღი და მეჰდი მალექშადე, რომლებიც რევოლუციის პოზიტიურ სურათს სახავდნენ, „დიდწილად მაინც ლოიალური რჩებოდნენ მისი წარუმატებლობის მითის ნარატივისა“.¹⁵

ალბათ, საჭიროა რამდენიმე სიტყვა დამატებით ითქვას ამ ორი ავტორის შესახებ. ქასრაღი XX საუკუნის პირველი ნახევრის ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო ირანელი მოაზროვნეა. მისი იდეები ზოგადად ისლამისათვის და შიიზმისათვის სკანდალური და მწველბლურია. ათეულობით წიგნია სპარსულად დაწერილი ქასრაღის შესახებ, მათ შორის ცხრა – სასულიერო პირების მიერ. ხომეინის, ისლამური რევოლუციის მომავალი ლიდერის პირველი თხზულების – „საიდუმლოებათა ფარდის ახდა“, რომელიც 1943 წელს გამოქვეყნდა, ერთ-ერთი ადრესატი სწორედ აჰმად ქასრაღია, რომელსაც ხომეინი მკაცრად აკრიტიკებს და მას უწოდებს „თავრიზელ ავანტიურისტს“.

ქასრაღი ხაზს უსვამს, რომ შიიზმი არაბული და არა ირანული ფენომენია. იმამების შესახებ მსჯელობისას იგი ყურანის მრავალ ლექსს იმოწმებს, რომლებშიც მუჰამადი მკაფიოდ მიუთითებს, რომ იგი ჩვეულებრივი ადამიანია და სხვათაგან მხოლოდ იმით განსხვავდება, რომ მას ღმერთისგან აქვს მოვალეობა დაკისრებული. შესაბამისად, „როგორ უნდა გააჩნდეთ მის შთამომავლებს, იმამებს, ამგვარი ზებუნებრივი ძალაუფლება?“¹⁶

ქასრაღი ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ ისლამში სამღვდელეობა არ არსებობს და შესაბამისად, მას არ შეუძლია აკრიფოს გადასახადები. გადასახადები იკრიფებოდა მაშინ, როდესაც არსებობდა ისლამური მმართველობა და

the 20th Century. *Historiography and Political Culture*, 3.

14 Abbas Amanat, "Memory and Amnesia in the Historiography of the Constitutional Revolutionary", in *Iran in the 20th Century. Historiography and Political Culture*, 24.

15 Amanat, 25.

16 იხ. M.A. Jazayeri, "Kasravi, Iconoclastic thinker of XX c. Iran", Introd. Essay in Ahmad Kasravi, *On Islam / Shiism*, transl. from Persian by M.R. Ghanouparvir (Costa-Mesa (Cal.), Mazda Pub., 1990), 1-57.

რომელსაც ეს თანხა უნდა გამოეყენებინა ისლამური მმართველობის განსახორციელებლად. მას შემდეგ, რაც ისლამური მმართველობა აღარ არსებობს, არც ამ გადასახადების აკრეფის აუცილებლობაა.¹⁷

აჰმად ქასრავის ნაშრომებში გარკვეულწილად ფარულად არის რეზა შაჰის რეფორმების კრიტიკა. მაგრამ ამ უმნიშვნელო კრიტიკას მთავრობა ყურადღებას არ აქცევდა, ვინაიდან ქასრავი მხარს უჭერდა სახელმწიფოს მკაცრ პოლიტიკას სასულიერო წოდების მიმართ და ამ უკანასკნელს ქვეყნის ჩამორჩენილობის მთავარ განმაპირობებელ ფაქტორად მიიჩნევდა.

ქასრავისათვის კონსტიტუციური რევოლუცია წარმოადგენდა მეხსიერებას, რომელიც ჩაიკარგა ფაჰლავის სეკულარულ ნაციონალიზმში (ამ თვალსაზრისით, ის არ უპირისპირდებოდა რეჟიმს). თავისი ფუნდამენტურ ნაშრომში, „ირანის კონსტიტუციის ისტორია“, ქასრავი ხაზს უსვამს, რომ მისი მიზანი იყო ამ მეხსიერების აღდგენა და ამდენად, ახალგაზრდა თაობისათვის ბაზრის და ქუჩის ჩვეულებრივი ხალხის პატრიოტული ბრძოლის ჩვენება ჩაგვრისა და ტირანიის წინააღმდეგ.¹⁸

მეორე ავტორი, მეჰდი მალეჟზადე საყურადღებოა იმიტაც, რომ ის ბაბის (როგორც ყაჯარების, ისე ფაჰლავიანების დროს დევნილი რელიგიური მიმდინარეობის – ბაჰაიზმის მამამთავრის) მიმდევრის ოჯახიდან იყო გამოსული. მიუხედავად ამისა, მან მოახერხა საკმაოდ მყარი პოზიციების მოპოვება ფაჰლავიანთა სახელმწიფოში და 1940-50-იან წლებში მეჯლისის წევრიც იყო. „მისი ანაქრონისტული ენა, რომლითაც ფაჰლავის დროის ნეოლოგიზმებისა და ევროპული ენებიდან თარგმნილ გამონათქვამებს მიაწერს კონსტიტუციური პერიოდის მოვლასა და ვაჭრებს, მის შემოქმედებას კურიოზულად რომანტიკულ ელფერს ანიჭებს.“¹⁹

კონსტიტუციური რევოლუციის წარუმატებლობა მოგვიანებით, უკვე ისლამური რევოლუციის შემდეგ, ახალი რესპუბლიკის მესვეურთა პროპაგანდის იარაღი გახდა. პროცესი დაიწყო ისლამური რეჟიმის ერთგული ისტორიკოსების მიერ. განსაკუთრებული ყურადღება მიექცა შეიხ აბდოლა ნურის, კონსტიტუციური მოძრაობის „ისლამიზაციის“ მომხრეთა ლიდერის მოღვაწეობას. ნური წარმოდგენილია, როგორც მედასავლეთე სეკულარისტების ინტრიგების მსხვერპლი (რევოლუციის მიწურულს ის სიკვდილით დასაჯეს). კონსტიტუციური რევოლუციის წარუმატებლობა კი მიჩნეულია მისი თავდაპირველი ისლამური საფუძვლებისა და სასულიერო წოდების წინამძღოლობის უარყოფის ლოგიკურ შედეგად. ნური მიუღებლად მიიჩნევდა ევროპულ ლიბერალურ-დემოკრატიულ იდეებს და მის მთავარ მიზანს მოძრაობისათვის „ისლამური“ ხასიათის მინიჭება, შესაბამისად უღემთა წარმმართველი როლის ხაზგასმა და მოძრაობის წინამძღოლობიდან საერო ლიბერალების განდევნა წარმოადგენდა. კონსტიტუციურ მოძრაობაში ჩაბმული უმაღლესი სასულიერო პირები (ულამა, ქართ. შესატყვისად ვიყენებთ ულემები), საერო ლიბერალების მიერ შედგენილი კონსტიტუციის მიღების შემდეგ, ფაქტობრივად უნდა დათანხმებულიყვნენ, რომ შარი‘ათი

17 Kasravi, *On Islam / Shiism*, 155.

18 Kasravi, *Ta'rikh-e mashrūtiāt-e Irān*, 19th ed. (Tehran: Amir Kabir, 1999), 7.

19 Amanat, 51.

(მუსლიმური სამართალი) გახდებოდა სახელმწიფო კანონის ნაწილი. სინამდვილეში კი, ნურის მოღვაწეობა გარკვეულწილად შეესაბამებოდა მონარქიის ინტერესებს, რომელსაც კვლავაც სურდა სამღვდლოებასთან ურთიერთობის გაგრძელება XIX საუკუნის დასაწყისიდან ამ ორ ძალას შორის არსებული კონკორდატის საფუძველზე. პრაქტიკულად, ნური ძველი „ფეოდალური“ რეჟიმის დამცველად გამოდიოდა.²⁰

რეზა შაჰის მმართველობის პერიოდში ზოგადად ეყრება საფუძველი კვლევის XX საუკუნის დომინირებად მიმართულებებს ირანულ ისტორიოგრაფიაში.

ამ ხანებიდან ისტორიოგრაფიაში თანმიმდევრულად ხორციელდებოდა ირანის დაკარგული თვითმყოფადი სახის აღდგენა. ეს კი, ირანელი ისტორიკოსებისათვის შესაძლებელი გახდა ირანის ელიტის როლის ხელახლა აღმოჩენით, რომლის „მოვალეობაც“ იყო სამშობლოს დაცვა საგარეო საფრთხეებისაგან – არაბებისგან, თურქებისგან, მონღოლებისგან და მოგვიანებით, კოლონიური იმპერიებისაგან – რუსეთისა და დიდი ბრიტანეთისგან. ირანელი ისტორიკოსები, მათი პოლიტიკური და იდეოლოგიური შეხედულებების მიუხედავად (ნაციონალისტები, ისლამისტები თუ სტალინისტები), იზიარებდნენ ირანის წარსულისადმი საერთო ინტერესსა და პიეტეტს.

რეზა შაჰის აღზევება და დაცემა, მის მიერ განხორციელებული რეფორმები, ამგვარი ელიტისტური ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთი მთავარი თემა იყო. როდესაც სხვადასხვა სკოლების წარმომადგენელი ისტორიკოსები ყურადღების კონცენტრაციას ახდენდნენ ფაჰლავიანთა ელიტისა და მისი ოპონენტების როლზე სოციალურ-პოლიტიკური ცვლილებების ინიცირებაში ომთაშორის პერიოდში, ისინი იმავდროულად პრაქტიკულად არაფერს ამბობდნენ ამ ცვლილებების მხარდაჭერასა თუ წინააღმდეგობაზე. ამგვარად, ამ ნარატივებს აკლია მნიშვნელოვანი კომპონენტი – როგორ აღიქმებოდა ფაჰლავის მმართველობა მთლიანად ირანული საზოგადოების მიერ.

კონსტიტუციური რევოლუციის შემდგომ პერიოდში, ირანული „ინტელიგენცია“ ძირითადად ჩართული იყო დებატებში ირანული ნაციონალიზმის კულტურული ბაზისის შესახებ და ნაკლებ ყურადღებას აქცევდა მის პოლიტიკური მოთხოვნებსა და მიზნებს. „ინტელიგენციის“ ამ ნაწილის წარმომადგენელთათვის ხშირ ანტინომიას წარმოადგენდა ანტიკური ერის დაპირისპირება მის თანამედროვე იმიჯთან. შორეული წარსულისა და დიდების ნოსტალგია კულტურულ საყრდენს პოულობდა ნაციის გენეალოგიურ კავშირებში. არიელი ირანელების ეთნიკური ისტორიის უწყვეტობა ხშირად გადაჯაჭვული იყო როგორც ტერიტორიულ ასოციაციებთან, ისე ლინგვისტურ აფილაციებთან.²¹

ომთაშორისი პერიოდის ერთ-ერთი თვალსაჩინო პოლიტიკური ფიგურა ჰასან ფირნია (მოშირ ად-დოულე) იყო. თავის დროზე, ის იყო ირანის კონსტიტუციის ტექსტის ერთ-ერთი მთავარი ავტორი. მანვე შექმნა ირანის სახელმწიფო დროშაც. ფირნიას განათლება ევროპაში ჰქონდა მიღებული. ის სათავეში ედგა

20 გორგი სანიკიძე, *შიიზმი და სახელმწიფო ირანში* (თბილისი: უნივერსალი, 2005), 206.

21 Touraj Atabaki, „Agency and Subjectivity in Iranian National Historiography“, in *Iran in the 20th Century. Historiography and Political Culture*, 71.

მინისტრთა ოთხ კაბინეტს, რვაჯერ იყო სამხედრო მინისტრი და ხუთჯერ – იუსტიციის. მსახურობდა ელჩადაც. პენსიაზე გასვლის შემდეგ მან დაწერა ბესტსელერად ქცეული სამტომეული *“Irān-e bāstān”* (ძველი ირანი), რომელშიც მალალ-პატრიოტულ ნოტაზე აღწერა ისლამამდელი ირანი.²²

ჰასან ფირნიასათვის წინაისლამური ირანის შესახებ წერა მყარი საფუძვლის მქონე პოლიტიკური პროექტი იყო. ის პირდაპირ კავშირს ქმნიდა ირანის წარსულთან, რომელსაც უნდა შეევსო სიცარიელე ირანელთა წარმომავლობასა და მათ დღევანდლობას შორის. არიული რასის აღმატებულობის რწმენა, რაც დომინირებდა I მსოფლიო ომის შემდგომ ევროპაში, შეესაბამებოდა ფირნიასეულ აღქმას, რომლის მიხედვითაც ირანელები იყვნენ არიული რასის (*nizhad Ariyaii*) წარმომადგენლები. ეს კი მათ აკავშირებდა შესაძლო ევროპელ შთამომავლებთან, არიელ ევროპელებთან. ხაზგასასმელია, რომ რეზა შაჰის დროს ირანს ყველაზე მჭიდრო ურთიერთობები ნაცისტურ გერმანიასთან ჰქონდა. სწორედ გერმანელებმა გააწიეს დიდი ძალისხმევა იმისთვის, რომ 1935 წელს ქვეყნის ოფიციალური სახელწოდება გამხდარიყო ირანი – არიელების ქვეყანა.

ამასთან, ფირნია ყურადღებას არ აქცევდა ირანის პლატოს ისლამამდელ მცხოვრებთა ეთნიკურ მრავალფეროვნებას. ის წერდა: „როდესაც არიელებმა შეძლეს თავიანთი ძალაუფლების კონსოლიდაცია დასავლეთ აზიაში, ძველი აღმოსავლეთი მთლიანად არიული გახდა და იმართებოდა ერთადერთი ერთიანი სახელმწიფოს მიერ. აქემენიანთა სახელმწიფო ძველი აღმოსავლეთის ერთადერთი სამყარო იყო.“²³

ფირნიას ნაშრომი ასახავს XIX ს-ის ევროპული ისტორიოგრაფიისათვის დამახასიათებელ კავშირს გეოგრაფიასთან. მისთვის გეოგრაფია არის არა მხოლოდ ძველ ირანელთა ეროვნული ხასიათის განმაპირობებელი, არამედ აჩვენებს მათ გამორჩეულ კულტურასაც. ამასთან, ძველ ირანელთა განსაზღვრების არეალად ფირნია უზარმაზარ არეალს მოიაზრებს – აღმოსავლეთით ინდოეთის, ჩრდილოეთით კავკასიის და დასავლეთით ბალკანეთის ნ-კ-ის და ლიბიის უდაბნოს ჩათვლით.

ფირნია განსაკუთრებით უსვამს ხაზს პიროვნების როლს ირანის ისტორიაში: „ირანის პროგრესი, განვითარება ან დაკნინება და უკანდახევა განპირობებული იყო მეფეთა პიროვნული თვისებებით. ისეთი მეფეების დროს, როგორებიც იყვნენ კიროს დიდი და დარიოსი, ირანი განვითარდა და ისეთი მეფეების დროს, როგორებიც იყვნენ დარიოს II ან არდაშირ II, ირანი დაკნინდა. შეიძლება ჩავთვალოთ, რომ როდესაც სოციალური კლასი დიდგვაროვნების უმაღლეს საფეხურს აღწევს, აღიჭურვება დიდძალი ქონებით, თანდათანობით კნინდება ფუფუნებისა და მორალური ხრწნის გამო, და ამდენად, კარგავს იმ კეთილშობილურ თვისებებს, რაც მას ოდესღაც ახასიათებდა.“²⁴

22 გიორგი სანიკიძე და სხვ., *ახლო აღმოსავლეთის ისტორია და მისი ურთიერთობები სამხრეთ კავკასიასთან (XIXს.-XXI ს-ის დასაწყისი)* (თბილისი: ილიას სახ. უნ-ის გამომცემლობა, 2011), 153.

23 Hasan Pirnia, *Irān-e bāstān*, vol. 1 (Tehran: Zarrin, 2003), 41

24 Hasan Pirnia, vol. 2, 1419.

ფაჰლავეიანთა პერიოდის კიდევ ერთი თვალსაჩინო ისტორიკოსია მაჰმუდი (1892-1965). მაჰმუდი აქტიურ საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებასაც ეწეოდა – იყო ირანის მეჯლისის წევრი და თეირანის მერიც. მას ეკუთვნის რვატომეული ნაშრომი XIX საუკუნეში ირანისა და ინგლისის ურთიერთობების ისტორიის შესახებ. ჰოლანდიელი მკვლევარი თ. ათაბაკი ფაჰლავეიანთა დროის ავტორებს ხშირად საყვედურობს „ისტორიულ ამნეზიას“. მაჰმუდი ამ მხრივ თვალსაჩინო ფიგურაა. მაჰმუდისათვის ირანის ტერიტორიული ერთიანობისა და ეროვნული სუვერენიტეტის შენარჩუნების მთავარი შემოქმედია ქვეყნის ელიტა. მისთვის სეფიანთა დაკნინებაზე პასუხისმგებლები უცხოელები არიან. ნადირ შაჰ ავშარი, ქერიმ ხან ზენდი და ალა მაჰმად ხან ყაჯარი კი გამორჩეული ლიდერები იყვნენ, რომლებმაც ღმერთის წყალობით გადაარჩინეს ირანი. ალა მაჰმად ხანის შესახებ ის წერს: „ეს ადამიანი ერთ-ერთი ყველაზე გამორჩეულია ირანის ისტორიაში. ის ქვეყანას 20 წლის მანძილზე მართავდა და დაუბრუნა ირანელებს ძველი დიდება და ღირსება. მისი მმართველობის ხანაში ირანის საზღვრები კიდევ ერთხელ დაუბრუნდა სეფიანთა დიდებული ხანის მიჯნებს.“²⁵

საგულისხმოა, რომ მაჰმუდი არ ახსენებს ალა მაჰმად ხანის ჩადენილ სისასტიკეს ქერმანში და ბარბაროსულ ხოცვა-ჟლეტას თბილისში, რომელიც ღრმადაა აღბეჭდილი ქართულ ისტორიულ კოლექტიურ მეხსიერებაში.²⁶

ფაჰლავეიანთა პერიოდის ეროვნული ისტორიოგრაფია სელექტიური ამნეზიის თვალსაჩინო ნიმუშია. საერთოდ დავიწყებულია რესპუბლიკური იდეების ფართოდ გავრცელება 20-იანი წლებსა და 50-იანი წლების დასაწყისში (იგივე შეიძლება ითქვას ისლამური რესპუბლიკის ოფიციალური ისტორიოგრაფიის შესახებაც). აქ ხაზი უნდა გაესვას, რომ მიუხედავად რეზა შაჰის არაერთგვაროვანი დამოკიდებულებისა შიიტური სასულიერო წოდების მიმართ, მან სწორედ სამღვდელოების, რომლის შეხედულებასაც განსაკუთრებული ფასი გააჩნდა ირანის მოსახლეობისათვის, მოთხოვნით განაცხადა უარი კონსტიტუციური რესპუბლიკის დაფუძნებაზე.

კიდევ ერთი ისტორიკოსი, იბრაჰიმ საფა'ი (1914-2007) ფაჰლავეიანთა დროის ისტორიოგრაფიული სკოლის ერთ-ერთ არქიტექტორად ითვლება. რესპუბლიკური მმართველობის შესახებ საფა'ი წერდა: „არამხოლოდ სამღვდელოება და მისი ტრადიციული მიმდევარი, ბაზრის ხალხი იყო მმართველობის რესპუბლიკური ფორმის წინააღმდეგი, ჩვეულებრივი ხალხიც ვერ აცნობიერებდა რესპუბლიკანიზმის იდეას ირანში. ეს აღიქმებოდა ტრადიციული რელიგიური ფასეულობებისათვის განსაკუთრებულ საფრთხედ. ასევე ხალხი 2500 წელი მიჩვეული იყო მონარქიულ წყობას.²⁷ დაახლოებით იგივე მოსაზრებებს გამოთქვამდა ცნობილი ლიტერატორი საიდ ნაფისი.

25 ციტ. Mahmud Mahmudi, Introduction to the first edition of Fereidun Adamiyat's book *Amir Kabir va Iran ya Varaqi az Iran* (Amir Kabir and Iran or a Page of Iran History) (Tehran: n.p., 1944).

26 Atabaki, "Agency and Subjectivity in Iranian National Historiography", 76.

27 ციტ. Atabaki, 91.

ანტირესპუბლიკური იდეების მატარებელია კიდევ ერთი ისტორიკოსი ჰოსეინ მაქი (1913-1966), რომელიც იმავდროულად რეზა შაჰის თავგადაკლული მოწინააღმდეგეც იყო.

მოჰამად რეზა ფაჰლავის მეფობის პერიოდის კიდევ ერთი თვალსაჩინო, ნაციონალისტური სულისკვეთების ისტორიკოსი იყო აბას ევბალ აშთიანი (1897–1956). მის ისტორიულ ნაშრომებს შორის უმნიშვნელოვანესია ირანის ისტორია მონღოლებიდან ყაჯართა დინასტიის დასასრულამდე. მანვე 1945 წელს დაარსა ისტორიული ჟურნალი „იადეგარი“. გამოიცა ჟურნალის ხუთი ნომერი. სწორედ ამ ჟურნალში დაიწყო ირანელი ისტორიკოსებისათვის მანამდე უცხო კრიტიკული და კვლევითი ისტორიოგრაფიული მიდგომების გამოყენება, როგორც მეთოდოლოგიური საკითხების კუთხით, ისე ირანის ისტორიის კონკრეტულ კვლევებში.²⁸

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ ირანულმა ეროვნულმა ისტორიოგრაფიამ გარკვეულწილად შეუწყო ხელი ქვეყნის პოლიტიკური კულტურის ჩამოყალიბებას. XX საუკუნის ირანის „ჩახლართულ“ ისტორიაში, „ნაციონალისტი“ ისტორიკოსების – ჰასან ფირნიას, მაჰმუდ მაჰმუდის, საიდ ნაფისის, იბრაჰიმ საფა'ის თუ ჰოსეინ მაქის მიერ წარმოდგენილმა აღდგენილი წარსულის ელიტისტურმა სურათებმა ქვეყნის პოლიტიკური კულტურა ამნეზიით დააფარა. ამ მიდგომამ ხელი შეუწყო არასწორი შთაბეჭდილების შექმნას იმ იდეის გათავისებით, რომ მხოლოდ ძლიერი ხელმძღვანელობის არსებობას შეეძლო დაებრუნებინა ქვეყანა „პეროიკული და დიდებული ისლამური და ისლამამდელი წარსულისაკენ“; უკანა პლანზე გადაწია ესოდენ საჭირო ცვლილებებისა და რეფორმების მოთხოვნილება. იმავდროულად, შიიტური განსაკუთრებულობის მესიანისტურმა განზომილებამ ნოყიერი ნიადაგი შეუქმნა ამგვარ პერცეფციას. 1953 წლის გადატრიალების შემდეგ, როდესაც კონსტიტუციური რევოლუციის იდეალები პრაქტიკულად დავიწყებას მიეცა, ყოვლისშემძლე მხსნელის ლოდინი უკიდურესად თვალსაჩინო გახდა. 1979 წლის ისლამური რევოლუციის შემოქმედნი დიდად არიან დავალებული ქვეყნის პოლიტიკურ კულტურაში XX საუკუნის ეროვნული ისტორიოგრაფიის მიერ შეტანილი წვლილისგან.

1960-80-იან წლებში ირანულ ისტორიოგრაფიაში განვითარდა მნიშვნელოვანი მიმართულება, რომელიც ფოკუსირებას ახდენდა XIX და XX საუკუნეების მოვლენებზე და დაიწყო ბრიტანული, ფრანგული და ირანული დიპლომატიური არქივების გამოყენება. ისლამური რევოლუციის შემდეგ, მუხედავად იმისა, რომ ის პოლიტიკურ წარსულთან წყვეტას წარმოადგენდა, გაიზარდა ინტერესი ქვეყნის როგორც შორეული, ისე ახლო წარსულის მიმართ. ყაჯართა და ფაჰლავიანთა პერიოდის საარქივო მასალების ხელმისაწვდომობა ხელს უწყობდა ამ მიმართულებით მუშაობას. ამასთან, მრავალი ისტორიკოსი განსაკუთრებულ ინტერესს იჩენდა ისლამური რევოლუციის ფესვებისა და მიზეზების კვლევის მიმართ; ამისთვის კი ცდილობდნენ სოციოლოგიისა და პოლიტიკური მეცნიერების თეორიების გამოყენებას. თუმცა, ამგვარი მცდელობა, საერთო ჯამში, არ შეიძლება ჩაითვალოს წარმატებულად.²⁹ ირანის საზღვრებს გარეთაც დიდი

28 Ali Gheisari, *Iranian Intellectuals in the 20th Century* (Austin: University of Texas Press, 1998), 79.

29 ჩვენი მოსაზრების დასტურად გამოდგება ირანში გამოცემული კრებული ისლამური რევოლუ-

მუშაობას ეწეოდნენ ამ მიმართულებით. დასავლეთში უფრო მეტ ყურადღებას სოციალური ისტორიის სხვადასხვა ასპექტების კვლევას აქცევდნენ საერთო სურათის მისაღებად. საბჭოთა ისტორიოგრაფია კი ისევ მარქსიზმ-ლენინიზმის პროკრუსტეს მარწუხებში იყო მოქცეული (პარადოქსულია, მაგრამ იგივე შეიძლება ითქვას ირანისტიკის სფეროში დღევანდელი რუსული ისტორიოგრაფიის შესახებ).

ახალი და უახლესი პერიოდის შესახებ ირანულ ისტორიოგრაფიაში თვალსაჩინო ადგილი ეთმობა კონსპირაციულ თეორიებს. კონსპირაციული პარადიგმებით ნიშანდებული ირანული ისტორიული ნარატივები შეიძლება დაიყოს ორ უმთავრეს ტიპად: პარტიკულარისტულად და უნივერსალისტურად.³⁰ პარტიკულარისტული მიდგომა გულისხმობს ყველა დასავლურ სახელმწიფოს, რომლებიც ერთმანეთს ექიშებოდნენ ირანში, კერძოდ, დიდ ბრიტანეთს, რუსეთსა და აშშ-ს. მათ შორის ბრიტანელების წინ წამოწევა ყველაზე პოპულარული იყო II მსოფლიო ომამდე დაბადებულ ელიტასა და საშუალო კლასში. უნივერსალისტური მიდგომით კი გლობალურ ძალებს ბრალდება შეთქმულება, რომლის მიზანიც იყო ხელი შეეშალათ ირანისათვის დაეკავებინა თავისი ბუნებრივი პოლიტიკური, სამხედრო, კულტურული და რელიგიური წინამავალი პოზიცია მსოფლიოში. „სატანისტ კონსპირატორებში“ შედიან ელიზური ვესტერნიზმი, მასონობა, სიონიზმი, ბაჰაიზმი და შიიტური სამღვდლოებაც კი (ბუნებრივია, ისლამურ რევოლუციამდე). „ებრაელებისა და მასონების ასოცირება, რა თქმა უნდა, ევროპული კონსპირაციული რწმენის ტოპოსს წარმოადგენს, მაგრამ მათთან ბაჰაიტების დაკავშირება ირანის სპეციფიკიდან გამომდინარეობს (ბაჰაიზმს საფუძველი სწორედ ირანში ჩაეყარა).“³¹ ეს, ალბათ, იმ ფაქტითაც არის განპირობებული, რომ ამ რელიგიის ცენტრი ისრაელში, ხაიფაში მდებარეობს და მრავალი ბაჰაიზმზე მოქცეული ირანელი მანამდე იუდეველი იყო.

ნაციონალისტ ისტორიკოსებში ამ ორივე პარადიგმის ნიშნები ხშირად ვლინდებოდა. შეიძლება დავასახელოთ ზაბიჰ ბეჰრუზი, რომელიც ამტკიცებდა, რომ ირანელი ერი მუდმივად იყო დასავლური შეთქმულებების მსხვერპლი ანტიკური დროიდან დღემდე და ამ შეთქმულების მიზანი იყო ხელი შეეშალა ირანისათვის შეესრულებინა თავისი როლი – ყოფილიყო მსოფლიოს უძლიერესი სახელმწიფო. ბეჰრუზის თანახმად, სწორედ ამ შეთქმულების შედეგი იყო ალექსანდრე მაკედონელის შესახებ ცრუ ინფორმაციის გავრცელება (ეს უკანასკნელი, შუა საუკუნეების ირანული აღქმით, პოზიტიური გმირი იყო), რომელმაც სინამდვილეში სპარსეთი დაიპყრო. ბეჰრუზი თვლის, რომ იატაკქვეშა მანიქეელური საზოგადოებები ყველაზე მავნებელი და დესტრუქციული კონსპირაციული ძალა

ციის გამარჯვების თეორიების შესახებ: *Six Theories about the Islamic Revolution's Victory* (Tehran: Center for Cultural and International Studies, Islamic Culture and Relations Organization, 2000). ამ კრებულში შეტანილია რამდენიმე დასავლელი მეკვლერის სტატია აღნიშნული თემის შესახებ, რომლებსაც თან ერთვის ირანელი მეცნიერების სტატიები. ეს უკანასკნელები კი, არა სამეცნიერო გამოკვლევებს, არამედ კრებულში შეტანილი უცხოელი მეცნიერების ნაშრომების კრიტიკას (ისლამისტური კუთხით) წარმოადგენს.

30 იხ. Ahmed Ashraf, "The Appeal of Conspiracy Theories to Persians", *Princeton Papers*, 5, 1997, 57-88.

31 Houchang E. Chehabi, "The Paranoid Style in Iranian Historiography", in *Iran in the 20th Century. History and Political Culture*, 157.

იყო ისტორიაში. სწორედ ისინი, სხვადასხვა სახელს ამოფარებულნი, იყვნენ პასუხისმგებელი VII საუკუნეში ირანის არაბებთან მარცხისა, XIII საუკუნეში მონღოლების მიერ ირანის დაპყრობისა და ყველა დამანგრეველი ამბოხისა შუა საუკუნეების ისლამურ სპარსეთში.³²

გაცილებით უფრო სერიოზული ისტორიკოსი, ზემოთ ნახსენები მაჰმუდ მაჰმუდი, უფრო პროგრესული განწყობებით გამოირჩეოდა და თვლიდა, რომ ყაჯარებს იცავდნენ რუსები და მათზე მავნე ზეგავლენას ახდენდნენ ბრიტანელები მთელი XIX საუკუნის მანძილზე. 1890-91 წწ. „თამბაქოს“ ამბოხების მიზანი სწორედ ბრიტანელთა ზეგავლენის მოსპობა იყო. შემდგომ კი ბრიტანელებმა გააცნობიერეს უღემების ზეგავლენის როლი მასებზე და გამოიყენეს ისინი კონსტიტუციური რევოლუციის დროს. ის წერს: „ბრიტანელებმა მოკლეს დიდი და ყოვლისშემძლე ნასერ ად-დინ შაჰი და შეცვალეს იგი სნეული მუზაფარ ად-დინ შაჰით. შემდეგ ჩამოაგდეს მუჰამად 'ალი შაჰი და ტახტზე დასვეს ავადმყოფი ყმაწვილი, აჰმად შაჰი.“³³

კონსპირაციულ თეორიებს განსაკუთრებული ადგილი ეკავა ისლამური რევოლუციის შემდგომ ისტორიოგრაფიაში. შესაძლოა პირველი, ვინც ამ თეორიების ირანისადმი ბრმად მისადაგების წინააღმდეგ გამოვიდა, სოციოლოგი და პუბლიცისტი აბდოლქარიმ სორუში იყო.³⁴ ამერიკელი მკვლევარი ჰუშანგ ჩეჰაბი მას პოსტისლამისტ მოაზროვნეს უწოდებს. სორუში თავდაპირველად ისლამური რევოლუციის მგზნებარე მხარდამჭერი იყო, მაგრამ 1980-იანი წლების მიწურულს, უკვე იმედგაცრუებული, ისლამური რეჟიმის მძაფრ კრიტიკოსთა რიგებში ჩადგა. 1988 წელს, მან წაიკითხა შემდეგ არალეგალურად, ბროშურის სახით გამოქვეყნებული ლექცია „რელიგიურობა და ინტელექტუალიზმი“. ის წერს: „პოლიტიკის ფილოსოფოსები გვასწავლიან, რომ ყველაზე დეკადენტურ პოლიტიკურ ანემიზმს წარმოადგენს ის, რომელიც ამტკიცებს, რომ მსოფლიო და ისტორია მართულია შეთქმულ ინდივიდთა მცირე ჯგუფის მიერ.“³⁵ ის თვლის, რომ კონსპირაციული თეორიების პოპულარობას განაპირობებს მათი სიმარტივე და ხალხისათვის ძალადობრივი გზით ფიქრის უნარის მოსპობა. სორუში მარტო არ იყო: 1990-იან წლებში კონსპირაციული თეორიების ანალიზი და უარყოფა რეფორმისტული მოძრაობის ინტელექტუალური საყრდენი გახდა. ამ მოძრაობის კულმინაცია კი გამოდგა მოჰამად ხათამის პრეზიდენტად არჩევა ორჯერ, 1997 და 2001 წლებში. ამ წლების შედარებით თავისუფალმა ინტელექტუალურმა კლიმატმა ყველა სახის სხვადასხვა დოკუმენტებისა თუ ავტობიოგრაფიების გამოცემის საშუალება შექმნა. უცხოეთში მოღვაწე ისეთი ცნობილი ისტორიკოსების, როგორებიც არიან აჰმად აშრაფი თუ ერვანდ აბრაჰამიანი, რომლებიც ირანის უახლესი ისტორიის საკმაოდ მუქ ფერებში (და ისლამური

32 Zabih Behruz, *Taqvim va Tarikh dar Iran*, 2nd ed. (Tehran: Nashr-i Chishmash, 2000), 10-13.

33 Mahmud Mahmudi, *Tarikh-e ravabet-e siyasi-ye Iran va Inglis dar qarn-e nuzdahom-e miladi*, vol. 8 (Tehran: Iqbal, 1954), 225.

34 სორუშის შესახებ იხ. მაგ., Behrooz Ghamari-Tabrizi, *Islam and Dissent in Postrevolutionary Iran: Abdolkarim Soroush, Religious Politics and Democratic Reform* (London: I.B. Tauris, 2008).

35 ციტ. Chehabi, 176.

რეჟიმისათვის არასასურველ) სურათს სახავენ, ნაშრომებიც კი გამოიცა. თუმცა, კონსპირაციული თეორიებისადმი ამგვარი კრიტიკული განწყობა ნაკლებად იგრძნობოდა ყოფილი ელიტის ემიგრირებულ წევრებს შორის, რომელთათვისაც ანგლო-ამერიკული ინტრიგები კვლავაც რჩება მათი ისტორიული მარცხის მთავარ წყაროდ.³⁶

რევორმატორული ტენდენციები საკუთრივ რევოლუციის შემდგომდროინდელ ირანის ისტორიოგრაფიაში არსებობდა, მაგრამ სრულიად ბუნებრივი მიზეზების გამო, არ იყო დომინირებადი. დომინირებადი ტენდენცია კი პოსტრევოლუციურ ისტორიოგრაფიაში შეიძლება იწოდოს ისლამისტურ დისკურსად.

ისლამიზმისაკენ გადახრა და ირანის ისტორიაში შიიზმისათვის განსაკუთრებული როლის მინიჭება განსაკუთრებით თვალსაჩინოა ორი რევოლუციამდელი ავტორის, ჯალალ ალ-ე აჰმადისა და 'ალი შარი'ათის შემოქმედებაში. არც ერთი მათგანი არ იყო ისტორიკოსი, მაგრამ ისტორიულ პარალელებსა და გამოცდილებას მათ თხზულებებში უმნიშვნელოვანესი ადგილი ეკავა.

ალ-ე აჰმადი თავდაპირველად კომუნისტი, შემდეგ სოციალ-დემოკრატი იყო, 1950-იანი წლების მიწურულს კი შიიზმს დაუბრუნდა. ცნობილი მკვლევარი რ. მოთაჰედე მის შესახებ წერს: „ამგვარი რელიგიური ღწვა პიროვნებისაგან, რომელიც სვამდა კიდეც და ხშირად ავიწყდებოდა საეალღებულო ლოცვის შესრულება, უცნაურია... მაგრამ იგი გულწრფელი იყო.“³⁷ მან მოახდინა თანამედროვე ირანის ისტორიის რეინტერპრეტაცია დასავლურ სეკულარიზმთან დაპირისპირებული კუთხით.

ალ-ე აჰმადი ვესტერნიზაციას ახასიათებს, როგორც „შავ ჭირს“ (თა'უნ) (იგი ამ შემთხვევაში კამიუს დაესესხა).³⁸ მისთვის კონკრეტულად ვესტერნიზაცია არის „სიმბოლოთა ერთობა, რომელიც იჭრება ცხოვრებაში, კულტურაში, ცივილიზაციასა და აზროვნებაში დედამიწის იმ ნაწილზე, სადაც არ არსებობს არავითარი კავშირის ძაფი იმ ისტორიულ და ტრადიციულ სფეროებთან, საიდანაც იგი შემოტანილია.“³⁹

ალ-ე აჰმადის თვალსაზრისით, მთავარი შეცდომა არის ის, რომ დასავლეთი აღიქმება არა „უწმინდურად“ და „ურწმუნოდ“, არამედ „მოძღვრად“ „იყო დრო, როდესაც ყურანის ერთი ლექსით ან ერთი ისლამური ტრადიციით ხმას აკმენდინებდნენ ყველას და ნებისმიერ მტერს თავის ადგილს უჩენდნენ. დღეს კი დასავლელის ნებისმიერ სიტყვას ჭეშმარიტებად ვიღებთ.“⁴⁰

36 იხ. Fariba Adelkhah, Les Iraniens de Californie: si la République islamique n'existait pas... *Les Etudes de CERI*, no. 75, 2001, 25-29.

37 Roy P. Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet. Religion and Politics in Iran* (New York: Simon & Shuster, 1985), 223.

38 საგულისხმოა, რომ ალ-ე აჰმადი სწორედ დასავლური ლიტერატურისა და კულტურის პროპაგანდის საქმეს ემსახურებოდა. მის თარგმანების საშუალებით გაიცნო ირანელმა მკითხველმა სარტრი, იონესკო, კამიუ, გრამში.

39 Djalal Al-e Ahmad, *L'Occidentalité. Gharrbzadegi*, trad. F. Barnès-Kotobi et M. Kotobi (Paris: L'Harmattan, 1988), 11.

40 Al-e Ahmad, 116.

ალ-ე აჰმადისათვის დასავლეთი უპირველესად „სატანური ავტომატიზაციის განსახიერებაა, რომელმაც საკუთარი ცივილიზაცია მოკლა“. მისი კონცეფცია მარტივია: დასავლეთს ღუპავს ტექნიკის მოძალბა, რომელიც ადამიანში სულიერ საწყისს და ზოგადად სამყაროს აღქმის უნარს კლავს. აღმოსავლეთის უპირატესობას რელიგიური გრძნობა წარმოადგენს, რომელიც ქმნის ადამიანის გადარჩენის გარანტიას უნიფიკაციისაგან და მანქანის დანამატად ქცევისაგან. ავტორის მოთხოვნით, „დასავლეთისათვის კარი უნდა ჩაიკეტოს“, ხოლო ტექნიკური და სამეცნიერო მიღწევები მიღებულ იქნეს ისეთი ქვეყნებისგან, როგორებიცაა მაგალითად, იაპონია და ინდოეთი.

შიიზმი ალ-ე აჰმადისათვის ირანული ნაციონალიზმის საფუძველია. მისი აზრით, ირანი ჯერ კიდევ XVII ს-დან იმ მიზეზით გახდა იძულებული დამორჩილებოდა უცხოეთის ზეწოლას, რომ შიიტურმა სამღვდელოებამ ხელიდან გაუშვა ხალხის იდეოლოგიური და პოლიტიკური კონტროლის სადავეები, სახელმწიფო დამორჩილდა არასამართლიან მმართველებს და გახდა ჩაგვრის იარაღი. „მას შემდეგ რაც შიიზმის იდეების გამოყენება დაიწყო სეფიანთა დინასტიის ბატონობის განმტკიცებისათვის, ჩვენ გადავიქეციეთ საფლავების ძალაგამოცლილ მცველებად, მათხოვრებად, დაღუპულ შაჰიდებზე მოტირლებად. ამ დღიდან ჩვენ ხელიდან გავუშვით შესაძლებლობა გმირობისა და შემოვიფარგლეთ შაჰიდების დატირებითა და მათთვის ხოტბის შესხმით.“⁴¹

1950-იანი წლების ნაციონალისტებისაგან განსხვავებით კი ალ-ე აჰმადი ხაზს უსვამს სამღვდელოების განსაკუთრებულ როლს ქვეყნის აღორძინების საქმეში: შექმნილ ვითარებაში „მხოლოდ მეჩეთებია უკანასკნელი ბარიერი მედასავლეთეობის გზაზე.“⁴²

ამასთან ერთად, ალ-ე აჰმადი რელიგიურ პირთა მმართველობის უპირველესი ოპონენტი იყო და ტრადიციონალისტ უღემებს მიიჩნევდა კონსერვატიულ, ელიტისტურ ფენად, რომელსაც არ შეეძლო ჩაბმულიყო დინამიურ რევოლუციურ პროცესში.

1960-იანი წლების საერო ისლამისტებს შორის უპირობოდ ყველაზე თვალსაჩინო ფიგურა 'ალი შარი'ათი იყო. ის მიიჩნევდა, რომ ტრადიციონალისტურ შიიზმში ხალხის გათავისუფლების ყველა მცდელობამ იმიტომ განიცადა მარცხი, რომ პატივს არ ცემდნენ შიიტურ სიმბოლოებსა და ღირებულებებს. „შარი'ათი შეეცადა გამოეძებნა იმამიტური (შიიტური) ისტორიის ახალი ინტერპრეტაცია – პროგრესისტულ-რევოლუციური.“⁴³ მისთვის მუჰამადისა და 'ალის პირველადი ისლამი გახდა უკლასო საზოგადოების ესკიზი, რომლის განხორციელებაც იმამთა მოვალეობას შეადგენდა. იგი ცდილობს, რომ იმამებს თანამედროვე აურა მოარგოს (სოციალური, ანტიიმპერიალისტური ბრძოლა). XII იმამის გაქრობის შემდეგ მოციქულისა და იმამების მისიის აღსრულება დაევალა საკუთრივ ხალხს. მოწამე იმამს კი ცვლის ხალხის მიერ აღიარებული რევოლუციონერი წინამძღოლი. ხალ-

41 *Ibid.*

42 Al-e Ahmad, 81.

43 Naghi Yousefi, Religion and Revolution in *The Modern World: 'Ali Shari'ati's Islam and Persian Revolution in Iran* (New York: University Press of America, 1995), 59.

ხის ხელმძღვანელობა განათლებული ინტელექტუალის – როუშანფეჟერის მოვალეობაა. ფარული იმამის ლოდინი ტრანსფორმირდება რევოლუციურ პერსპექტივაში, რომლის მიზანიცაა უკლასო უმმას (თემის, საზოგადოების) შექმნა.

ალიდური შიიზმის კონცეფციის სისტემატიზირებით, შარი'ათიმ ორმაგ შედეგს მიაღწია: საკუთარი თავი გამოიყენა დროში გაყინული და კონსერვატული ოფიციალური შიიზმისაგან, რომელიც უარყოფილი იყო იდეალისტი ახალგაზრდობის მიერ და მიანიჭა ახალი და მეტრძოლი მნიშვნელობა შიიტურ კონცეფციებს.

შარი'ათი იბრძოდა თანამედროვე კომპარტიების წინააღმდეგ და ამ მიზეზით ხშირად ნათლავდნენ ანტიმარქსისტად. შარი'ათი დაუფარავად აკრიტიკებს მარქსს, როგორც ფილოსოფოსსა და პოლიტიკოსს, მაგრამ იგი მისთვის მისაღებია, როგორც სოციალური მეცნიერი (მისი თაობის სხვა ინტელექტუალების მსგავსად, შარი'ათი გატაცებული იყო მარქსიზმით, როგორც ნეგატიური, ისე პოზიტიური თვალსაზრისით). იგი ისტორიასაც დიალექტიკურ პროცესად აღიქვამს, რომელსაც მივყავართ უკლასო საზოგადოებისაკენ. საზოგადოების მისეული კონცეფცია ნებაზე თავყიდ-ი მეტად ახლოს დგას მარქსის კომუნიზმის კონცეფციასთან. იგი ასევე ეთანხმება კლასობრივი ბრძოლის კონცეფციას. „მარქსიზმის წინააღმდეგ არაერთი საწინააღმდეგო განცხადების მიუხედავად, აშკარად იკვეთება მასზე მარქსიზმის გავლენაც, განსაკუთრებით გურვიჩის ნეომარქსიზმისა, რომლის თანახმადაც მარქსი იყო ჰუმანისტი სოციალური მეცნიერი.“⁴⁴ რეალურად, შარი'ათიმ მთელი თავისი სიცოცხლე უძღვნა თანამედროვე სოციალიზმის სინთეზირებას ტრადიციულ შიიზმთან და მარქსის, ფანონის და სხვა არაირანელი მოაზროვნეების იდეების მისადაგებას თანადროულ ირანულ რეალობასთან.

შარი'ათი ერთმანეთს უპირისპირებს ორ რელიგიას – კლერიკალურ ისლამს, რომელიც ნებისმიერ კომპრომისზე მიდის ინსტიტუციონალიზებული ფორმების შესანარჩუნებლად და ცოცხალ ისლამს, რომელიც, მოციქულისა და იმამთა მსგავსად, გამოდის დრომოჭმული ტრადიციების წინააღმდეგ, რათა ისინი შეცვალოს ჩაგრულთა სამსახურში ჩაყენებული საღვთო მოწოდებით. მას იერიში მიაქვს „სპეციალიზაციაზე“ თეოლოგიაში, რასაც სამღვდელოება იყენებს საკუთარი დომინირებისათვის. შარი'ათი უპირისპირებს „აღლის ჭეშმარიტ შიიზმს“ „სეფიანთა შიიზმს“.

უნივერსალური ფასეულობის დაკარგვის შედეგად, სეფიანთა ისლამი გარდაიქმნა სექტანტურ შიიზმად. ირანის ბედთან მჭიდროდ დაკავშირებული შიიზმი ('აღლის ვაჟის, იმამ ჰუსაინისა და უკანასკნელი სასანიანი შაჰის იეზდიგერდ III-ის ქალიშვილის ლეგენდარული ქორწინება), იმის მაგივრად, რომ გამხდარიყო ყურანის ინტერპრეტირების წყარო, გახდა პოლიტიკური ინსტრუმენტი, რომლითაც ხდებოდა სუნიტ ოსმალოებთან დაპირისპირება. ამ გარდაქმნის შემოქმედნი კი სამღვდელონი იყვნენ. იგი სეფიანთა დინასტიის ეპოქის მრავალი მოლას კარიკატურულ პორტრეტს ხატავს, რომლებიც თანამედროვე პარაზიტი მოლების პროტოტიპებად მიაჩნია და რომლებიც უფრო ზრუნავენ იმაზე, თუ

როგორ ატირონ მორწმუნენი იმამთა მარტვილობაზე და მოახდინონ მათი ყურადღების კონცენტრირება უმნიშვნელო საკითხებზე, ვიდრე იმამთა მაგალითზე რწმენისათვის სასიცოცხლო სულის ჩაბერვით.

თხზულებაში 'ალისა და სეფიანთა შიიზმის შესახებ შარი'ათი ეჭვქვეშ აყენებს უღმრთა ლეგიტიმურობას პრეტენზია პქონდეთ იმამის წარმომადგენლობაზე და იმოქმედონ როგორც ჩაგრულთა და გასაჭირში მყოფთა მცველებმა. შარი'ათი განასხვავებს სამღვდელოებას სეფიანებამდე და მათი ხელისუფლების სათავეში მოსვლის შემდეგ. მისი თვალსაზრისით, ადრეული შიიტური სამღვდელოება წარმოადგენდა ხალხს და წინააღმდეგობის მოძრაობას. მაგრამ მას შემდეგ, რაც სეფიანებმა შიიზმი ირანული სახელმწიფოს რელიგიად აქციეს, სამღვდელოება ინსტიტუციონალიზებული გახდა.⁴⁵ შარი'ათი ანსხვავებს გვიანდელ „წითელ შიიზმს“ და უფრო ადრეულ „შავ შიიზმს“. ლექციაში „წითელი შიიზმი“ იგი აცხადებს, რომ იმამ 'ალის შიიზმი არის რევოლუციური მოძრაობა უცხოელი ექსპლუატატორების, ფეოდალი მიწისმფლობელების და მსხვილი კაპიტალისტების წინააღმდეგ, სეფიანთა შიიზმის გამომხატველი კი ოფიციალური სამღვდელოება, მსხვილი მიწისმფლობელები და მატერიალურად დაკმაყოფილებული კლასი იყო. შიიტურმა სამღვდელოებამ უღალატა შიიზმის მიზანს.⁴⁶

რაც შეეხება სახელმწიფოს პოლიტიკურ მოწყობას, შარი'ათი ანსხვავებს პოლიტიკის (Politics) დასავლურ კონცეფციასა და Siyasat-ის აღმოსავლურ ცნებას, რომლის თავდაპირველი მნიშვნელობა მისი აზრით, არის „ველური ცხენის გახედნა“. Politics (ბერძნული პოლისიდან) მისი აზრით არის მოქალაქეთა დაკმაყოფილების პრობლემატიკა, ეს არის უპირველესად ადმინისტრაციული, კონსერვატიული სტატუს ქვო, ორიენტირებული რაც შეიძლება მეტი ადამიანის დაკმაყოფილებაზე. საპირისპიროდ, Siyasat არის განათლება, რეფორმა, სულიერი ცხოვრების სრულყოფა. იგი აუცილებლობის შემთხვევაში მოითხოვს წინამძღოლობას. ისლამური ტერმინები უმმა და იმამათი გამოხატავენ ამ განსხვავებების აღმოსავლურ მხარეს. ისინი ქმნიან დინამიურ წყვილს, რაც მოდის, მისი აზრით, ამჟინდან – „წინ წასვლის გადაწყვეტილებიდან“. ეს გულისხმობს მოძრაობას სრულყოფილებისაკენ (თაქამულ), აღზრდასა და სწავლებას (თარბიათ), მორწმუნეთა საზოგადოების (უმმათ) პოლიტიკურ გააქტიურებას.

ამასთან ერთად, ხაზგასასმელია, რომ მიუხედავად იმ მნიშვნელობისა, რომელსაც ანიჭებდა შარი'ათი საკუთარ ლექციებში დასავლური საზოგადოების კრიტიკას და ხაზგასმას იმისა, რომ ჰუმანიზმს ემუქრება დეკადენტური ქრისტიანობა და მატერიალიზმი (როგორც კომუნისტური, ისე კაპიტალისტური), დასავლეთის მისი ცოდნა სქემატური იყო. მრავალი ფაქტი მეტყველებს, რომ შარი'ათი არ იყო საკმარისად დაინტერესებული სისტემებით, რომლებსაც ებრძოდა, რომ საფუძვლიანად შეესწავლა ისინი.

45 'Ali Shari'ati, *Tashaiyeh Alavi va Tashaiyeh Safavi* (Tehran: Hoseynieh Ershad Publication, n.d.), 129.

46 'Ali Shari'ati, *Red shiism*, trans. Habib Shirazi (Tehran: The Shari'ati Foundation and Hamdani Publishers, 1979), 12.

ბუნებრივია, ისლამური რევოლუციისა და შიიტური სამღვდელოების მიერ ძალაუფლების სრული მონოპოლიზაციის შემდეგ, სასულიერო წოდების ისტორიული როლისადმი კრიტიკული განწყობა შეცვალა მისმა აპოლოგიამ.

ხომეინისა და მისი მიმდევრებთან ასოცირებული რევოლუციური რიტორიკა ისტორიისადმი იდეოლოგიური მიდგომის მასაზრდოებელი წყარო გახდა. ეს მიდგომა ემყარება შედარებით მკაფიო, თუმცა საკმაოდ პრობლემატურ მეტოდოლოგიას, რომელსაც თან ახლავს საკვანძო დოგმების ერთობლიობა. ეს ისტორიოგრაფია მხარდაჭერილია სახელმწიფოსა და ისლამისტების მიერ. ისინი, სხვადასხვა დონეზე, მისდევნენ „იმამის (ხომეინის) კურსს“, იზიარებენ ისტორიოგრაფიისადმი პოსტკოლონიური მიდგომის ზოგიერთ დოგმას, როგორიცაა ზოგადად ცოდნის ძალისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობის მინიჭება და ისტორიის კონსტრუირება ელიტების ან იმპერიალისტური ძალების მიერ ჩაგვრის იარაღის სახით. თუმცა, ისლამისტი ისტორიკოსები უფრო შორს მიდიან, მიიჩნევენ რა, რომ ისტორიის კონსტრუირება იმპერიალისტური დომინირების საშუალებაა. მათთვის ამოსავალი წერტილი ისევ და ისევ გლობალური შეთქმულების თეორიაა. ისინი უცხოელ მკვლევრებს, როგორც დასავლელ, ისე მარქსისტ, მიიჩნევენ კოლონიური გეგმების შემქმნელებად. მიუხედავად იმისა, რომ ზოგჯერ პატივს მიაგებენ ტრადიციულ მუსლიმურ ისტორიოგრაფიას და ხაზს უსვამენ ისტორიოგრაფიის დარგში მუსლიმურ ან ირანულ წვლილს, ისინი ხშირად მეტად კრიტიკულნი არიან ადგილობრივი ისტორიული ტრადიციების მიმართ. მაგალითად, ისინი უარყოფენ „სამეფო კარის ისტორიოგრაფიის“ როგორც ტექნიკურ, ისე პოლიტიკურ საფუძვლებს და ბრალს დებენ თანამედროვე ადგილობრივ (ამ შემთხვევაში ირანელ და მუსლიმ) ისტორიკოსებს დასავლური ისტორიოგრაფიის მიმბაძველობას და ნაციონალიზმის, სეკულარიზმის, მატერიალიზმის თუ მარქსიზმის ზეგავლენის ქვეშ მოქცევას.

ზოგიერთი ისტორიკოსი, რომელიც იზიარებს რევოლუციურ პოლიტიკურ იდეოლოგიას, მასთან დაკავშირებულ იდეებს იყენებს ისლამური რევოლუციის, ირანის ისტორიის და ისლამური ისტორიის შესწავლისათვის. ისინი ცდილობენ ხაზი გაუსვან რელიგიის მნიშვნელობას ირანის ისტორიაში და უღელმთა ცენტრალურ როლს პოპულისტურ აჯანყებებსა თუ მოძრაობებში; ამხელენ, როგორც ერთი მედლის ორ მხარეს, ლოკალურ დესპოტიზმსა და გლობალურ იმპერიალიზმს; მიზნად ისახავენ ისტორიაში ღვთიური დეტერმინიზმის მოძიებას. ისინი ამტკიცებენ, რომ მატერიალიზმი, როგორც ისტორიისადმი მიდგომა, უკიდურესად ნაკლებია, სეკულარიზმი და კომუნიზმი პოლიტიკით შთაგონებული იდეოლოგიებია, რომელთა მიზანს წარმოადგენს ისლამის განადგურება და მუსლიმურ საზოგადოებებზე გაბატონება. ისინი ხაზს უსვამენ, რომ ირანელთა ეროვნული ხასიათი სპეციფიკურად ისლამური და შიიტურია უფრო მეტად, ვიდრე დაფუძნებული ეთნიკურობასა თუ კულტურაზე. ისლამი განმათავისუფლებელი და პროგრესულია, „ჰუსაინის მოწამეობრივი სიკვდილი ქერბალასთან (680 წ.) რევოლუციის უნივერსალური მოდელია.“⁴⁷ უღელმთი და ისლამი ისტო-

47 Kamran Scot Aghaie, "Islamist Historiography in Post-Revolutionary Iran", in *Iran in the 20th Century. Historiography and Political Culture*, 234.

რიულად იბრძოდნენ კაცობრიობის გასათავისუფლებლად, საღვთო სამართლიანობის იდეების შესაბამისად. ეს იდეები იქადაგება მრავალნაირი გზებით, მათ შორის სასკოლო სახელმძღვანელოებითაც.

მიუხედავად ამისა, პოსტრევოლუციური ისტორიოგრაფია ირანში არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ჩაითვალოს მხოლოდ ისლამისტურად. სხვადასხვა იდეოლოგიური მრწამსის ისტორიკოსები გავლენას ახდენდნენ ირანული ისტორიოგრაფიის ევოლუციაზე. ზოგიერთ შემთხვევაში ეს გადაიზრდებოდა ისლამისტ ისტორიკოსებთან და სახელმწიფოსთან კონფრონტაციასა და კონფლიქტში; სხვა შემთხვევაში კი ისინი ამჯობინებდნენ ჩუმად ეკეთებიანთ თავიანთი საქმე, განსაკუთრებით იმ შემთხვევებში, როდესაც ისინი მიმართავდნენ პრაგმატულ თვითცნაურობას. არსებობს როგორც თანმთხვევი, ისე წინააღმდეგობრივი მომენტები იმ იდეალებს შორის, რომლებსაც გამოხატავდნენ ეს ისტორიკოსები და ისლამისტი ისტორიკოსები. მაგალითად, ისინი პოსტკოლონიური კვლევებისას აკრიტიკებდნენ სამეფო კარისა თუ კომუნისტურ ისტორიოგრაფიას. ამასთან კი, კონკრეტულ საკითხებთან დაკავშირებით, ისინი ისლამისტი ისტორიკოსებისგან განსხვავებულ პოზიციებზე იდგნენ. მაგალითისთვის, ისინი ყოველთვის არ მიიჩნევდნენ ისლამსა და ულემებს თავისუფლებისა და სამართლიანობის მედროშეებად, ასევე ისლამსა და შიიზმს ირანის „ეროვნული ხასიათის“ ფუნდამენტურ მახასიათებლად. აგრეთვე, როდესაც ისინი ხშირად აკრიტიკებენ ირანისა და ისლამის შესახებ დასავლურ კვლევებს, ამასთან იყენებენ დასავლური ისტორიოგრაფიისათვის დამახასიათებელ მეთოდებს, პოსტმოდერნისტულსაც კი.

საკუთრივ ზომენი განსაკუთრებულ ინტერესს არ იჩენდა ისტორიის მიმართ. როდესაც იგი ეხებოდა ისტორიას, ეს იყო უპირველესად რელიგიური ან პოლიტიკური მოვლენები და მისი ანალიზიც, თავის ბუნებით, იყო ეთიკური, პოლიტიკური, ან სტრატეგიული. ამასთანავე, მისი ინტერესი ისტორიისადმი უპირველესად ეხებოდა ისლამურ რევოლუციას ან ფაჰლავიანთა რეჟიმს. თუმცა, მას გამოხატული აქვს გარკვეული შეხედულებები ისტორიის, ისტორიკოსებისა და ისტორიოგრაფიის შესახებ, რამაც გარკვეული გავლენა მოახდინა ზოგიერთი ისტორიკოსზე და აარჩევინა მათ ისტორიის წერის განსაკუთრებული მიდგომა. ისტორიისა და ისტორიოგრაფიის ზომენისეული ხედვის ერთ-ერთი იშვიათი და ნიშანდობლივი მაგალითი არის 1988 წელს დაწერილი წერილი (ციტირებულია ერთ-ერთი ისტორიკოსის მიერ, რომლის შესახებაც ქვემოთ იქნება საუბარი). წერილის ადრესატია ისტორიკოსი ჰოჯათ ოლ-ესლამ ჰამედ რუჰანი (ზიჰარათი), რომელიც „მოწამეთა ფონდის“ (ბონიად-ე შაჰიდ) დახმარებით მუშაობდა ისლამური რევოლუციის ისტორიის შექმნაზე. ზომენი წერს: „ვიმედოვნებ, გექნებათ უნარი გულდასმით აღწეროთ უპრეცედენტო ისლამური რევოლუციისა და ირანის გმირი ხალხის ეპიკური და მოვლენებით აღსავსე ისტორია. თქვენ, როგორც ისტორიკოსი, უნდა აცნობიერებდეთ, თუ რაოდენ დიდი ამოცანის შესრულება დაისახეთ მიზნად. ისტორიკოსთა უმრავლესობა ისტორიის შესახებ წერს ისე, როგორც სურს ან როგორც ასწავლეს, და არ წერენ იმას, რაც სინამდვილეში მოხდა. მათ წინასწარ იციან, თუ როგორი იქნება დასკვნა მათ წიგნებში.“⁴⁸

ამ ამონარიდში გამოკვეთილია ისტორიისა და ისტორიოგრაფიის შესახებ ხომეინის შეხედულებების არაერთი საკვანძო მომენტი. ის უპირველესად ხაზს უსვამს ტენდენციურობას ისტორიის წერის დროს – „წერს ისე, როგორც სურს“, იმავდროულად კი რეალურად არაფერს ამბობს იმ მიდგომაზე, რომელსაც ის მხარს უჭერს. „როგორც ასწავლეს“ – მიუთითებს, რომ ისინი გარკვეული პოლიტიკური ხელისუფლების ან იდეოლოგიური ძალების დაკვეთით მოქმედებენ. ბოლოს – „მათ წინასწარ იციან, თუ როგორი იქნება დასკვნები მათ წიგნებში“, მიუთითებს, რომ ეს მიდგომა ჩამოყალიბებულია და არ ემყარება შემთხვევითობას. სხვა სიტყვებით, ისტორიულ თხზულებათა უმრავლესობა არა მტკიცებულებათა პროდუქტია, როგორც ეს იქნებოდა „პოზიტივისტური“ ისტორიის შემთხვევაში, არამედ იდეოლოგიის, პოლიტიკის, სურვილისა თუ პიროვნული მოტივების ნაყოფს წარმოადგენს.

ხომეინის რევოლუციური თეორიის უპირველესი წყარო მუსლიმთა კოლექტიურ მეხსიერებაში არსებული მუჰამადის არქექტიპია. იდეალია მუჰამადის მიერ შექმნილი პრიმიტიული ისლამური თემი – უმმა, იმამ 'ალის დროს არსებული ისლამური მმართველობა, რომელიც სამართლიანობის მოწყალების, ასკეტიზმის პრინციპებს ეფუძნებოდა. ისლამი დასაბამიდანვე სწორედ „ღვთაებრივი მმართველობის სისტემის დამყარებას“ ისახავდა მიზნად. მაგრამ ერთი მხრივ, მუსლიმებმა დაივიწყეს საკუთარი ისტორიული მისია, მეორე მხრივ კი, კოლონიალიზმმა ხელი შეუშალა ქვეშარიტი ისლამური საზოგადოების შექმნას. ყოველივე ამის შედეგად, ამ იდეას ჩამოყალიბებული სახე არც მიუღია. ხომეინის სწამს, რომ „მოციქულის მოღვაწეობის შედეგსა და მისი მოქმედების ფორმას ჩვენ მივყავართ ისლამური ხელისუფლების დამყარების აუცილებლობის აღიარებამდე.“

არაერთი რელიგიური ისტორიკოსი მტკიცედ მისდევდა „ხომეინის ხაზს“ და ამ საერთო მიდგომას. მათ წინამორბედთა შორის კი, უპირველესად უნდა გამოიყოს მორთეზა მოთაჰარი (1919-1979) (იხ. ქვემოთ), რომლის ნაშრომებსაც ხშირად იმოწმებენ უფრო გვიანდელი ხანის ისლამისტი ისტორიკოსები. ისტორიოგრაფიისადმი ისლამისტური მიდგომის ყველაზე სისტემატიზებულ რეპრეზენტაციას წარმოადგენს რელიგიური ისტორიკოსის აბულ ფაზლ შაქურის ნაშრომები. მისი წიგნები „თანამედროვე ირანის ისტორიოგრაფიის მიმდინარეობების კვლევა“⁴⁹ და „ისტორიოგრაფიის შესავალი და მუსლიმთა ისტორიოგრაფია“⁵⁰ რევოლუციით შთაგონებული ისტორიოგრაფიის თვალსაჩინო ნიმუშებია.

ისტორიის წერისადმი ამ მიდგომის ყოვლისმომცველი მახასიათებელია რწმენა, რომ კოლონიალიზმთან და იმპერიალიზმთან ასოცირებული კონფლიქტები და ბრძოლები იღებს მრავალ სხვადასხვა ფორმას – ეკონომიკური, სამხედრო, პოლიტიკური, ინტელექტუალური და კულტურული დაპირისპირებების

Entesharat-e Daftar-e Tablighat-e Eslami-e Howzeh-e Elmiyyeh-e Qum, 2001), 228-229.

49 Ayatollah Khomeini, *Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeini*, transl. and annot. by Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1981), 376.

50 Abu al-Fazl Shakuri, *Jarayanshenasi-e Tarikhnegari-ha dar Iran-e Mo'ser* (Qom: Bonyad-e Enqelab-e Islami-e Iran), 1992.

51 Shakuri, *Daramadi bar tarikhnegari va tarikhnegari mosalmanan*, Qom, 2001.

სახით. ისლამისტ ისტორიკოსებს სწამთ, რომ ცოდნა და ისტორიის კონსტრუირების უნარი უმნიშვნელოვანესია ამ ბრძოლაში, რამდენადაც იმპერიალისტები იყენებენ ისტორიის კონსტრუირებას თავიანთი პოლიტიკური, კულტურული, ეკონომიკური და სამხედრო ზეგავლენის გაძლიერების იარაღად. „იმ დროს, როცა ურთიერთობა პოლიტიკურ ძალაუფლებასა და ცოდნის შექმნას შორის ჩვეულებრივია თანამედროვე დასავლურ მეცნიერებაში, განსაკუთრებით ისეთ მიდგომებში, როგორიცაა პოსტმოდერნიზმი, ამ არგუმენტის ისლამისტური ვერსია საკმაოდ განსხვავებულია.“⁵²

შაქურის, ისე როგორც ხომეინის, სწამს, რომ არსებობს დასავლური იმპერიალისტური პროექტი, რომელიც იყენებს მსოფლიო ისტორიების არასწორი ინტერპრეტაციების კონსტრუქციებს იმისთვის, რომ დომინირებდეს და აკონტროლოს მსოფლიო. ამდენად, ისტორიკოსებმა უნდა გააცნობიერონ, რომ ისინი უნდა იყვნენ ამ გეგმის ნებაყოფლობითი შემსრულებლები ან მედგარი მოწინააღმდეგეები. ალბათ, გასაკვირი არ უნდა იყოს, რომ ობიექტურობის ეს მეტოდი ხაზგასმულია, მაგრამ ყოველთვის არაა გამოყენებული. ამონარიდი შაქურის ნაშრომიდან ამის მკაფიო ილუსტრირებას ახდენს: „ისტორიის მეცნიერება ცოდნისა თუ სწავლების იმ გამოსადეგარ ფორმებს შორისაა, რაც თანამედროვე მსოფლიოში დომინირებადი იმპერიალისტების ზეგავლენის იარაღი გახდა. ისინი იყენებენ ისტორიას, როგორც ყველაზე მარტივ და ამასთანავე გასაიდუმლოებულ, ბუნდოვან საშუალებას, რათა საკუთარი ძალაუფლება და იდეოლოგია თავს მოახვიონ სხვებს. ერების ისტორიული მოვლენების დამახინჯებისა და ფალსიფიცირების გზით, ისინი ცდილობენ მათი აზროვნებისა და შეხედულებების კოლონიზებას. ამ დროს კი, ჩვენ საკმარის მნიშვნელობას არ ვანიჭებთ ისტორიის მეცნიერებას და ისლამური ისტორიის სწავლებას.“⁵³

გამოვყოფთ ისლამისტური ისტორიოგრაფიის ორ „მთავარ თემას“: პირველია შიიზმი და ულემების როლი საზოგადოებაში. შიიზმის თემასთან კავშირშია ქერბალას ბრძოლა და აშურას (იმამ ჰუსაინის მოწამეობრივი სიკვდილის დღე) ინტერპრეტაციები. თუ ამ უკანასკნელ შემთხვევაში აშკარა თანმთხვევაა რევოლუციამდელ და რევოლუციის შემდგომდროინდელ ავტორებს შორის, ულემების როლის შეფასება სხვადასხვაგვარად ხდება ('ალი შარი'ათის და ალ-ე აჰმადის თხზულებები ამის მკაფიო ილუსტრაციაა). საპირისპირო პოზიციაზე დგანან ზემოთნახსენები მოთაპარი და ასევე თანამედროვე რელიგიური ისტორიკოსები. მეორე თემას კი წარმოადგენს ისლამისა და ირანული იდენტობის ურთიერთმიმართება.

მოთაპარიმ დაწერა ქერბალას ისტორია, რომელშიც ჰუსაინის თავგანწირვა წარმოდგენილია საღვთო ეპოსისა თუ მოვლენის სახით (*hamaseh-e moqaddas*) და როგორც მოძრაობა ისლამური რეფორმისათვის. ის მოითხოვს, რომ ისტორიკოსებმა კონცენტრირება მოახდინონ ჰუსაინის გმირულ ხასიათზე. ის აღარებს ჰუსაინს ალექსანდრე მაკედონელს და ირანის ეროვნულ თუ ეპიკურ გმირებს (მაგ., რუსტამს). ამასთან კი ხაზს უსვამს, რომ ჰუსაინი უნიკალური იყო – მისი

52 Aghaie, 239.

53 Aghaie, 32.

ჰუმანურობით, სამართლიანობით, თავგანწირვით, „სალვო ტვირთის“ ზიდვის გაცნობიერებით.

მოთაჰარის მიერ ქერბალას ბრძოლის ისტორიის რეკონსტრუქციის ფუძემდებლური კომპონენტია არსებული ისტორიული რეპრეზენტაციების სისტემატური კრიტიკა. მოთაჰარი ამტკიცებს, რომ ქერბალას ისტორიული ჩანაწერები არასწორად იყო გაგებული და ინტერპრეტირებული მუსლიმი ისტორიკოსების მიერ. ის მგზნებარედ საუბრობს, თუ რა დათვური სამსახური გაუწიეს ისტორიკოსებმა ჰუსაინსა და მის მიზანს ქერბალას მარტვილობის ამბის გაყალბებით.⁵⁴

ისლამის, ნაციონალიზმისა და ირანული იდენტობის ურთიერთმიმართების საკითხი მეტად რთული, ხშირად ურთიერთსაპირისპირო დასკვნების გამოტანის წყაროა თანამედროვე ირანელი ისტორიკოსებისათვის. მაშინ, როცა ისლამისტები ხმამაღლა აცხადებენ თავიანთ უარყოფით დამოკიდებულებას ნაციონალიზმისადმი, არსებობს გარკვეული ნაციონალისტური ტენდენციებიც ისტორიის მათეულ კონსტრუქციებში. დასავლეთში მოღვაწე ირანული წარმომავლობის ისტორიკოსები ერვანდ აბრაჰამიანი და ჰამიდ დაბაში ხაზს უსვამენ, რომ ხომეინი და მისი მიმდევრები შემთხვევისა და მიხედვით იყენებდნენ ნაციონალისტურ რიტორიკას ირანელი მასების მობილიზაციისათვის. დევიდ მენაშრის აზრით, ხომეინის შეხედულებები ნაციონალიზმის შესახებ დროთა განმავლობაში შეიცვალა – შედარებით ნაკლებად მტრული იყო მისი დევნილობის პერიოდში, მტრულად გადაიქცა ისლამური რევოლუციის დროს და ისლამური რესპუბლიკის არსებობის პირველ წლებში, რამაც 1984 წლიდან გზა დაუთმო პოლიტიკურ პრაგმატიზმს.⁵⁵

მენაშრი ასევე ამტკიცებს, რომ მოჰამად რეზა შაჰის მეფობის პირველ პერიოდში მოღვაწე დიდი აიათოლა ბორუჯერდის (1875-1961) შეხედულებით, „როგორც მონარქია, ისე ისლამი ფუნდამენტური იყო ირანული ნაციონალიზმისათვის და ის თავის ნაწერებში იცავდა ნაციონალურ კონცეფციებს.“ ის ასევე წერს, რომ შედარებით ლიბერალი აიათოლა შარი'ათმადარი (1905-1986) „ისლამს აღიქვამდა ირანული ნაციონალიზმის განუყოფელ ნაწილად და ირანის ნაციონალური ერთობისა და სუვერენიტეტის მთავარ იარაღად.“⁵⁶ ის დაახლოებით იგივე თვალსაზრისს გამოთქვამს კიდევ ერთი „ზომიერი“ აიათოლას, თალეყანის (1911-1979) შესახებ.

დასავლეთში მოღვაწე კიდევ ერთი მკვლევარი ჰაგი რამი იზიარებს ამგვარ შეხედულებებს, თუმცა ფოკუსირებას სხვა სფეროზე ახდენს. ის ადარებს რევოლუციამდელ და რევოლუციის შემდგომ სასკოლო სახელმძღვანელოებს და მიიჩნევს, რომ ისლამური რესპუბლიკის ხელისუფლება ირანში ნაციონალური იდენტობის სხვადასხვა ფორმების პრომოციას ეწევა. ის ამტკიცებს, რომ „რევოლუციური და უნივერსალისტურ-ისლამისტური ჰიპერბოლების მიუხედავად, პოსტრევოლუციური ირანი დარჩა ფაჰლავიანთა დინასტიის კონცეფციის – „უხ-

54 Morteza Motahhari, *Hamaseh-e Hoseyni*, vol. II (Tehran & Qom: Sadra, 1985), 191.

55 David Menashri (ed.), *The Iranian Revolution and the Muslim World* (San Francisco, Boulder & Oxford: Westview Press, 1990), 48.

56 *Ibid.*, 43-44.

სოვარი დროიდან არსებული ირანელი ერის" – ერთგული. ამ კონცეფციის არსია, რომ ირანელი ერი „ყოველთვის არსებობდა“ – ანტიკურობიდან დღემდე.⁵⁷ გოლნარ მეპრანმა ასევე შეისწავლა პოსტრევოლუციური სასკოლო სახელმძღვანელოები და დაასკვნა, რომ სახელმწიფო გამოხატავდა ირანულ ნაციონალურ იდენტობას დუალისტური მოდელის მიხედვით, რომელშიც „ჩვენი“ და „სხვები“ განსაზღვრულია ირანელების და არაირანელების, მუსლიმების და არამუსლიმების, მამაკაცების და ქალების, სიკეთის და ბოროტების დაპირისპირების ფორმით. ნაციონალური ხასიათი ამგვარად კოსტრუირებული და ნაქადაგებია გარკვეული მახასიათებლების სხვებზე დომინირების სახით.⁵⁸

მაშინ, როცა ნაციონალიზმი ზოგჯერ წარმოადგენს სახელმწიფოს მიერ სპონსორირებული იდეოლოგიის ნაწილს, ისლამისტი ისტორიკოსები მას დიდი ეჭვის თვალით უყურებენ, რამდენადაც მათ სწამთ, რომ ნაციონალური იდენტობა არსებითად დანაწევრებულია და იმპერიალისტები თავისი მიზნების შესაბამისად ახდენდნენ ნაციონალიზმის ექსპორტს მსოფლიოს სხვადასხვა რეგიონებში. მათი მიზანი იყო ნაციონალური და ეთნიკური იდენტობის გამოყენება, მსგავსად სხვა განმასხვავებელი იდენტობებისა (მაგ., რელიგიური თუ სექტანტური კუთვნილება), პრინციპის – „გათიშე და იბატონე“ იარაღად. ამგვარად, იმპერიალისტები ბრალდებული არიან ისეთი მწვალებლური რელიგიური მოძრაობების ხელშეწყობაში, როგორიც იყო ბაბილების, შაიხიტების თუ ბაჰაიტებისა.

მორთება მოთაჰარის შემოქმედება ამ შემთხვევაშიც რევოლუციის შედეგად შობილი მიდგომისათვის ნიმუშს წარმოადგენს. ერთ-ერთ ნაშრომში – „ისლამისა და ირანის ურთიერთწვლილი“, ის ირანის ისტორიას ისლამის ისტორიასთან განუყოფლად დაკავშირებულად წარმოადგენს.⁵⁹ ამ ნაშრომმა დიდი გავლენა მოახდინა პოსტრევოლუციური პერიოდის ისტორიოგრაფიაზე, იმ თვალსაზრისით, თუ როგორ აღიქვამენ ისლამისტი ისტორიკოსები ირანულ ნაციონალურ იდენტობას, განსაკუთრებით ისლამთან მიმართებაში. ეს ნაშრომი ირანელების ისლამთან დაკავშირების გზით, წარმოადგენს ირანის ნაციონალური იდენტობის ისლამიზაციის მცდელობას. მოთაჰარი უარყოფს იდეას, რომ ეთნიკურობაზე ან რასაზე დამყარებული ნაციონალიზმი შეუძლებელია იყოს კონსტრუქციული იდენტობის საფუძველი. საპირისპიროდ, ის მიიჩნევს, რომ იდენტობა ეფუძნება გაზიარებულ გამოცდილებას, მაგრამ არა უბრალოდ გაზიარებულ გამოცდილებას. მას სწამს, რომ ირანელთა და მუსლიმთა ყველაზე მნიშვნელოვანი გაზიარებული გამოცდილება არის გაზიარებული ტანჯვა და ჩაგვრა.

XX საუკუნეში, ევროპული ნაციონალისტური იდეოლოგიების ღრმა ზეგავლენის ქვეშ მყოფმა ახალმა ირანულმა ელიტებმა ხელახლა აღმოაჩინეს და რომანტიზებულად წარმოსახეს ძველი სპარსეთი, როგორც არიელების ქვეყა-

57 Haggay Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran: The Friday Congregational Sermon* (Washington: The American University Press), 1994, 197.

58 Golnar Mehran, "The Presentation of the "Self" and the "Other" in Postrevolutionary Iranian School Textbooks", in *Iran and the Surrounding World. Interactions in Culture and Cultural politics*, eds Nikki R. Keddie & Rudi Matthee (Seattle and London: University of Washington Press, 2002), 232-254.

59 Morteza Motahhari. *Khadamat-e Motaqebel-e Iran va Islam*, 12th ed. vol. I (Tehran: Entesharat-e Sadra, 1984), 1-19

ნა, თითქმის სრულყოფილი წარსული და ხაზი გაუსვეს არაბებისა და ისლამის ჩამორჩენილობას: მათ სწამდათ, რომ მუსლიმი დაპყრობების გარეშე, ირანი დასაველეთ ევროპის გვერდით აღმოჩნდებოდა. ეს გახდა ფაჰლავიანთა დროის სახელმწიფო იდეოლოგია. მაგრამ „სახელმწიფო-საზოგადოების ანტაგონიზმის ტრადიციის წყალობით, არა მარტო ტრადიციონალისტები, არამედ სეკულარისტები და მოდერნისტებიც შემოიტრიალდნენ შიიტური ისლამისაკენ, რომლითაც დაუპირისპირდნენ მოჰამად რეზა ფაჰლავის სეკულარულ და ავტორიტარულ მმართველობას.“⁶⁰ 1979 წლის რევოლუცია მთლიანად ისლამურად იქცა მხოლოდ მას შემდეგ, რაც დასრულდა ხელისუფლებისათვის ბრძოლა. ისლამური რევოლუციის შემდეგ, ისტორიულ მწერლობაში ისლამისტური მიდგომა დომინირებს. ამასთან, არიული იდეოლოგიური ნაციონალიზმი კვლავ პოპულარული გახდა მოდერნისტ და სეკულარისტ ირანელებს შორის, ისევ და ისევ სახელმწიფო-საზოგადოების ძველი კონფლიქტის ჩარჩოებში.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- სანიკიძე, გიორგი. *შიიზმი და სახელმწიფო ირანში*. თბილისი: უნივერსალი, 2005.
- სანიკიძე, გიორგი, ალასანია, გიული და გელოვანი, ნანი. *ახლო აღმოსავლეთის ისტორია და მისი ურთიერთობები სამხრეთ კავკასიასთან (XIXს.-XXI ს.-ის დასაწყისი)*. თბილისი: ილიას სახ. უნ-ის გამომცემლობა, 2011.
- Abrahamian, Ervand. *Radical Islam. The Iranian Mojaheddin*. London: I.B. Tauris, 1989.
- Adelkhah, Fariba. "Les Iraniens de Californie: si la République islamique n'existait pas..." *Les Etudes de CERI*, no. 75, 2001, 25-29.
- Afghani, Jamal a-Din. "Tarikh-e Ijmali-e Iran". In *Divan Fursat*. Ed. 'Ali Zarrin Qalam. Tehran: Ketabshenasi-e Sirus, 1337/2003, 28-73.
- Aghaie, Kamran Scot. "Islamist Historiography in Post-Revolutionary Iran". In *Iran in the 20th Century. Historiography and Political Culture*. Ed. Atabaki, Touraj. London & New York: I.B. Tauris, 2009, 233-263.
- Akhundzadeh, Mirza Fath'ali. *Maktubat-e Mirza Fath'ali Akhundzadeh*. Ed. Muhammad Ja'far Mahjub Subhdam. Paris: Mardé Emruz, 1985.
- Al-e Ahmad, Djalal. *L'Occidentalité. Gharbzadegi*. Trad. F. Barnès-Kotobi et M. Kotobi. Paris: L'Harmattan, 1988.
- Amanat, Abbas. "Memory and Amnesia in the Historiography of the Constitutional Revolutionary". In *Iran in the 20th Century. Historiography and Political Culture*, 23-54.
- Ashraf, Ahmed. "The Appeal of Conspiracy Theories to Persians". *Princeton Papers*, 5, 1997, 57-88.
- Atabaki, Touraj. "Agency and Subjectivity in Iranian National Historiography". In *Iran in the 20th Century. Historiography and Political Culture*, 69-92.

60 Homa Katouzian. *Iran. Politics, History and Literature* (London & New York: Routledge, 2013), XV.

- Atabaki, Touraj. "Historiography of Twentieth Century Iran: Memory, Amnesia and Invention". In *Iran in the 20th Century. Historiography and Political Culture*, 1-4.
- Behruz, Zabih. *Taqvim va Tarikh dar Iran*. 2nd ed. Tehran: Nashr-i Chishmash, 2000.
- Chehabi, Houchang E. "The Paranoid Style in Iranian Historiography". In *Iran in the 20th Century. Historiography and Political Culture*, 155-176.
- De Gobineau, Joseph. *Les religions et philosophies dans l'Asie centrale*. Paris: Gallimard, 1965.
- De Groot, Joanna. *Religion, Culture and Politics in Iran. From the Qajars to Khomeini*. London & New York: I.B. Tauris, 2007.
- Ghamari-Tabrizi, Behrooz. *Islam and Dissent in Postrevolutionary Iran: Abdolkarim Soroush, Religious Politics and Democratic Reform*. London: I.B. Tauris, 2008.
- Gheisari, Ali. *Iranian Intellectuals in the 20th Century*. Austin: University of Texas Press, 1998.
- Jazayeri, M.A. "Kasravi, Iconoclastic thinker of XX c. Iran". Introd. Essay In: Ahmad Kasravi, *On Islam / Shiism*, Transl. from Persian by M.R. Ghanooparvir. Costa-Mesa (Cal.), Mazda Pub., 1990, 1-57.
- Kashani-Sabet, Firoozeh. *Frontier Fictions. Shaping the Iranian Nation, 1804-1946*. London & New York: I.B. Tauris, 2000.
- Kasravi, Ahmad. *On Islam / Shiism*, Transl. from Persian by M.R. Ghanooparvir. Costa-Mesa (Cal.): Mazda Pub., 1990.
- Kasravi, Ahmad. *Tarikh-e mashrutiat-e Iran*. 19th ed. Tehran: Amir Kabir, 1999.
- Katouzian, Homa. *Iran. Politics, History and Literature*. London & New York: Routledge, 2013.
- Khomeini, Ayatollah Ruhollah Musavi. *Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeini*. Transl. and annot. by Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press, 1981.
- Mahmudi, Mahmud. Introduction to the first edition of Fereidun Adamiyat's book *Amir Kabir va Iran ya Varaqi az Iran* (Amir Kabir and Iran or a Page of Iran History). Tehran: n.p., 1944.
- Mahmudi, Mahmud. *Tarikh-e Ravabet-e Siyasi-ye Iran va Inglis dar Qarn-e Nuzdahom-e Miladi*. 8 Vols. Tehran: Iqbal: 1949-54. Vol. 8.
- Mehran, Golnar. "The Presentation of the "Self" and the "Other" in Postrevolutionary Iranian School Textbooks". In *Iran and the Surrounding World. Interactions in Culture and Cultural politics*. Eds Keddie, Nikki R. & Matthee, Rudi. Seattle and London: University of Washington Press, 2002, 232-254.
- Menashri, David (ed.). *The Iranian Revolution and the Muslim World*. San Francisco, Boulder & Oxford: Westview Press, 1990.
- Motahhari, Morteza. *Hamaseh-e Hoseyni*. Vol. I-III. Tehran & Qom: Sadra, 1985, vol. II, p. 191.
- Motahhari, Morteza. *Khadamat-e Motaqebel-e Iran va Islam*. Vol. I-II, 12th ed. Tehran: Entesharat-e Sadra, 1984.
- Mottahedeh, Roy P. *The Mantle of the Prophet. Religion and Politics in Iran*. New York: Simon & Shuster, 1985.

- Pirnia, Hasan. *Irān-e Bāstān*. Vol. I-III. Tehran: Zarrin, 2003.
- Ram, Haggay. *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran: The Friday Congregational Sermon*. Washington: The American University Press, 1994.
- Sanjabi, Maryam B. "Rereading the Enlightenment: Akhundzada and His Voltaire". *Iranian Studies*, 28 (1-2), (1995), 61-78.
- Shakuri, Abu al-Fazl. *Daramadi bar tarikhnegari va tarikhnegari mosalmanan*. Qum: Markaz-e Entesharat-e Daftar-e Tablighat-e Eslami-e Howzeh-e Elmiyyeh-e Qum, 2001.
- Shakuri, Abu al-Fazl. *Jarayanshenasi-e Tarikhnegari-ha dar Iran-e Mo'ser*. Qom: Bonyad-e Enqelab-e Islami-e Iran, 1992.
- Shari'ati, 'Ali. *Red shiism*. Trans. Habib Shirazi. Tehran: The Shari'ati Foundation and Hamdani Publishers, 1979.
- Shari'ati, 'Ali. *Tashaiyeh Alavi va Tashaiyeh Safavi*. Tehran: Hoseynieh Ershad Publication, n.d.
- Six Theories about the Islamic Revolution's Victory*. Tehran: Center for Cultural and International Studies. Islamic Culture and Relations Organization, 2000.
- Tavakoli-Targhi, Mohammad. "Historiography and Crafting Iranian National Identity". In *Iran in the 20th Century. Historiography and Political Culture*, 5-22.
- Tavakoli-Targhi, Mohammad. *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Nationalist Historiography*. Basingtone, Hampshire: Palgrave, 2001.
- Yousefi, Naghi. *Religion and Revolution in The Modern World: 'Ali Shari'ati's Islam and Persian Revolution in Iran*. New York: University Press of America, 1995.

იმას, რასაც დღეს ვუწოდებთ შუა (ახლო)⁴ აღმოსავლეთს. XIX საუკუნის მიწურულსაც კი, როდესაც დიპლომატები კამათობდნენ აღმოსავლეთის საკითხზე, ისინი ლაპარაკობდნენ ოსმალეთის იმპერიის შესახებ და არა ჩინეთის, იაპონიისა თუ ინდოეთის თაობაზე. ორიენტი, სიტყვასიტყვით მზის ამოსვლა, აღნიშნავდა პირველ რიგში იმას, რაც მდებარეობდა უშუალოდ ევროპის აღმოსავლეთით და დიდი ხნის მანძილზე, ტერმინები Orient და Oriental, დასავლურ ევროპულ ხმარებაში, რეალურად ნიშნავდა ისლამურ სამყაროს. კიდევ ერთი ანალოგიური მნიშვნელობის ტერმინი – ლევანტი უფრო შეზღუდულად გამოიყენებოდა.

მაგრამ იყო უარყოფითი რეაქციებიც ამ ტერმინის გამოყენებასთან დაკავშირებით. პირველი შეიძლება აღიწეროს პროფესიულად: წინააღმდეგობა წამოვიდა მათგან, ვინც იყო ორიენტალისტი ან ასეთად მიჩნეული სხვების მიერ. მათ აღმოაჩინეს, რომ ტერმინი უკვე აღარ იყო ადეკვატური. ის მოძველებული და ბუნდოვანი გახდა. „ორიენტი“ უკვე აღარ წარმოადგენდა მხოლოდ ახლო აღმოსავლეთს ისლამურ ხანებში და ტერმინი ორიენტი, როგორც ორიენტალური და ორიენტალისტი, გეოგრაფიულად და ქრონოლოგიურად საკმაოდ ვრცელი იყო. კიდევ უფრო გართულდა საკითხი იმის გამო, რომ „ამერიკაში, მაგრამ არა ევროპაში, ორიენტი და ორიენტალური ჩვეულებრივ გამოიყენებოდა მხოლოდ შორეულ აღმოსავლეთთან მიმართებაში.“⁵

„ორიენტალიზმი“ (შესაბამისად, „ორიენტალისტიც“) ასევე საკმაოდ ფართო და ბუნდოვანი ჩანდა სხვა თვალსაზრისითაც – ის არ აღნიშნავდა არც ერთ კონკრეტულ დისციპლინას. ეს პრობლემას არ წარმოადგენდა ადრეულ ხანებში, როდესაც კელევის დისციპლინა მხოლოდ თეოლოგიური და ფილოლოგიური იყო. ისტორიაც კი ამგვარი შედარებით მოგვიანებით გახდა. შეუძლებელია ლაპარაკი ისტორიის პროფესიონალიზაციაზე XIX საუკუნემდე და ისიც არა ყველგან. მანამდე ისტორია იყო დაქირავებული მემატიანეებისა და დამოუკიდებელი ენთუზიასტების საქმე. დისციპლინების რაოდენობის გაზრდა, შესასწავლი ტერიტორიების და პერიოდების გაფართოება, არაადეკვატურად აქცევდა ტერმინს.

პირველი სწავლულები ფილოლოგები იყვნენ, რომელთა ინტერესსაც წარმოადგენდა ტექსტების მოპოვება, შესწავლა, პუბლიკაცია თუ ინტერპრეტაცია. ეს იყო პირველი და უმნიშვნელოვანესი ამოცანა, რომ სხვა სფეროების შესწავლის შესაძლებლობა შექმნილიყო, როგორიცაა ფილოსოფია, თეოლოგია (თუმცა, თეოლოგიური თხზულებები ფილოლოგიური კუთხით მაინც განიხილებოდა) თუ ისტორია. „ტერმინი ორიენტალისტი არ იყო ისეთი ფართო და არაზუსტი,

4 დღეს ინგლისურად (ასევე სხვა ევროპულ ენებშიც) რეგიონის აღსანიშნავად ძირითადად იხმარება ტერმინი *Middle East* (შუა აღმოსავლეთი), უფრო იშვიათად – *Near East* (ახლო აღმოსავლეთი). თარგმნისას ორივე შემთხვევაში ვამჯობინებ ქართულში დამკვიდრებული ახლო აღმოსავლეთის გამოყენება. დაწვრილებით ამ საკითხის შესახებ იხ. მაგ., გიორგი სანიკიძე, „ახლო“ და „შუა“ აღმოსავლეთი: ტერმინთა ისტორიისათვის“, კრ.-ში *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, VI, რედ. გ. სანიკიძე (თბილისი: ნეკერი, 2009), 194–205; Michael E. Bonine et al., *Is there a Middle East? The Evolution of a Geopolitical Concept* (Stanford University Press, 2012).

5 Bernard Lewis, „On Occidentalism and Orientalism“, in Idem, *From Babel to Dragomans* (London: Phoenix, 2004), 538.

როგორც დღეს ჩანს. არსებობდა მხოლოდ ერთი დისციპლინა – ფილოლოგია და მხოლოდ ერთი რეგიონი – ახლო აღმოსავლეთი.“⁶

XIX საუკუნის შუა ხანებში, ტერმინი „ორიენტალისტი“ უკვე რუტინულად მისადაგებული იყო კვლევით კონტექსტში მათდამი, ვინც არამხოლოდ იცოდა აღმოსავლური ენა, არამედ საკმარისი ცოდნა ჰქონდა იმისათვისაც, რომ „თარგმანზე უფრო შორს წასულიყო“ მოპოვებული ავტორიტეტის საფუძველზე მოეხდინა აღმოსავლეთთან დაკავშირებული საკითხების კომენტირება.⁷

ორიენტალისტთა პირველი კონგრესი გაიმართა 1873 წელს პარიზში, 1973 წელს კი, საიუბილეო კონგრესზე ოფიციალურად „გაუქმდა“ ეს ტერმინი. კონგრესის გადაწყვეტილებით, ამიერიდან ტერმინი „ორიენტალიზმი“ და „ორიენტალური კვლევები“ (ქართულ შესატყვისად ორივე შემთხვევაში გვაქვს აღმოსავლეთმცოდნეობა) უნდა შეცვლილიყო „ჰუმანიტარული მეცნიერებებით – სპეციალური კავშირით აზიასა და ჩრდ. აფრიკასთან“.⁸

1970-იანი წლების დასაწყისიდან აღმოსავლური კვლევების (აღმოსავლეთმცოდნეობის) დეპარტამენტების და პროგრამების გადაერქვა სახელები და რეგიონთმცოდნეობის (*Area Studies*) ნაწილი გახდა ახლო (შუა) აღმოსავლეთის ან აზიის კვლევების სახელწოდებით. ანდრე რაიმონი წერს, რომ კლასიკური ორიენტალიზმი დასრულდა 1957 წელს გიბის და ბოუენის ნაშრომის *ისლამური საზოგადოება და დასავლეთი (Islamic Society and the West)* გამოცემით.⁹

1980-იანი წლების დასაწყისში ბერნარდ ლუისი აღნიშნავდა: „უკანასკნელ ხანებში ამერიკულ და შედარებით ნაკლებად, ევროპულ უნივერსიტეტებში დიდი შეტევა მიმდინარეობს „ორიენტალისტებზე“. ტერმინი „ორიენტალისტი“ დაიცალა თავისი ძველი შინაარსისაგან და სრულიად ახალი მნიშვნელობა მიიღო: „ორიენტალისტი“ არის ის, ვინც მუშაობს აღმოსავლეთის ხალხების შესახებ ინდიფერენტულად ან მტრული განწყობით.“¹⁰ ეს პასაჟი არაპირდაპირი მითითებაა ედვარდ საიდის შეხედულებებზე, რომელთაც ქვემოთ განვიხილავთ. ლუისი კი, რეალურად „ორიენტალისტის“ ტრადიციული ცნების გაუქმების შესახებ წერს.

6 Lewis, "La question de l'orientalisme", Dans Idem, *Islam* (Paris: Gallimard, 2005) (Trad. de Bernard Lewis, "The Question of Orientalism", *The New York Review of Books*, 06/24/1982), 1056. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ევროპის ზოგიერთ ძველ, ტრადიციების ერთგულ უნივერსიტეტში არ უთქვამთ უარი ამ სახელწოდებაზე, თუმცა ტერმინი Oriental ამ შემთხვევაში გამოიყენებოდა მთლიანად აღმოსავლეთის (ახლო, შუა თუ შორეულ) აღსანიშნავად (მაგ., Faculty of Oriental Studies და Oriental Institute ოქსფორდის უნივერსიტეტში, Orientalisches Institut ლაიფციგის უნივერსიტეტში, საფრანგეთის Institut national des langues et civilisations Orientales (ამ შემთხვევაში, მთლიანად აზიის გარდა, იგულისხმება აღმოსავლეთ ევროპაც) და სხვ.).

7 დ. ვარისკო წერს, რომ როგორც ჩანს, არაბული ნეოლოგიზმი mustashraq (ორიენტალისტი) დაახლოებით იმავე დროს და იმავე მიზნით შეიქმნა. Varisco, 341, n. 254.

8 Lewis, "On Occidentalism and Orientalism", 539.

9 André Reymond, "Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 21(1), (1994), 6.

10 Lewis, "La question de l'orientalisme", 1054.

XXI საუკუნეში კი, ტერმინმა „ორიენტალიზმმა“ საბოლოოდ დაკარგა ადგილი ამერიკულ აკადემიურ დისკურსში. თუ არ ჩავთვლით „ორიენტალიზმს“ საიდისეული სპეციფიკური მნიშვნელობით.

დაბოლოს, რა მიმართებაა აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის – იმ დასავლეთს, რომელმაც შექმნა „ორიენტალიზმი“, როგორც კვლევის ინტერდისციპლინარული დარგი? გეოპოლიტიკური ერთობა, წოდებული „დასავლეთად“, კონსტრუირებული, გულდასმით „გამოძერწილი“ იყო რეპრეზენტაციებით, რომლებშიც ის ირეკლავდა საკუთარ თავს დანარჩენ მსოფლიოსთან მიმართებაში. ამდენად, „ორიენტალიზმი“ შეიქმნა დასავლეთის „ოქსიდენტალიზმის“ (დასავლეთმცოდნეობის, ან სხვა კონტექსტში „მედასავლეთეობის“) შიგნით. სწორედ მან შემოიტანა „უცხოების“ კატეგორიის სფერო, რომელიც განთავსებული იყო მოდერნულობის ამჟამინდელი ისტორიის გარეთ, მაგრამ ეს „გარეთა“ აუცილებელ შემადგენელს წარმოადგენდა საკუთრივ დასავლეთის განსასაზღვრად.¹¹ ამერიკელი მკვლევრის უოლტერ მინოლოს სიტყვებით „ოქსიდენტალიზმის გარეშე არ არსებობს ორიენტალიზმი.“¹² სწორედ ეს მომენტი მიგვაჩნია განსაკუთრებული მნიშვნელობის მატარებლად და ზოგადად, პირდაპირი თუ არაპირდაპირი გზით, ედვარდ საიდის შემოქმედებისათვის მთავარი სტიმულის მიმცემად.

ედვარდ საიდის „ორიენტალიზმი“

ედვარდ საიდის ზემოხსენებული ნაშრომის ძირითადი იდეების გადმოცემაში, საჭიროა მოკლედ შევეხოთ მის ბიოგრაფიასა და პოლიტიკურ მრწამსს.

ედვარდ ვადი საიდი დაიბადა 1935 წელს იერუსალიმში მდიდარი არაბი ქრისტიანის ოჯახში.¹³ ბავშვობის წლები მან ძირითადად კაიროში გაატარა. 1951 წელს კი სასწავლებლად გაემგზავრა აშშ-ში. სწავლობდა პრინსტონის უნივერსიტეტში, შემდეგ კი დოქტორის ხარისხი მიიღო ჰარვარდში. 1964 წლიდან ის იყო კოლუმბიის უნივერსიტეტის ინგლისური და კომპარატიული ლიტერატურის პროფესორი.

1960-იან წლებში საიდი აქტიურად ჩაება პოლიტიკურ პროცესებში და პალესტინელი არაბების უფლებების თავგადაკლულ დამცველად იქცა. ექვსდღიანმა ომმა მასზე დიდი გავლენა მოახდინა; შემდეგ 1973 წლის ომმა, რომელშიც დასავლეთის პოზიცია საიდმა აღიქვა ისრაელის უპირობო მხარდაჭერად, ბიძგი მისცა დაეწყო კვლევა და დაეწერა „ორიენტალიზმი“.¹⁴ 1973 წელს კი, როგორ აღინიშნა, პარიზის კონგრესზე მიიღეს გადაწყვეტილება ტერმინ „ორიენტალიზ-“

11 Meltem Ahiska, "Orientalism/Occidentalism: The Impasse of Modernity", in *Waiting for Barbarians. A Tribute to Edward W. Said*, eds Müge Gürsoy Sökmen & Başak Ertür (London & New York: Verso, 2008), 139-140.

12 Walter Dignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), 28.

13 საიდის მამის ოჯახი მართლმადიდებელი იყო. მაგრამ მამამისმა ათი წელი იმსახურა აშშ-ის ჯარში და იერუსალიმში უკვე აშშ-ის მოქალაქედ და აღმსარებლობით პროტესტანტად დაბრუნდა. საიდის ბაბუა დედის მხრიდან ბაპტისტი მღვდელი იყო. თვითონ საიდი ხაზს უსვამდა, რომ არც ერთი რელიგიის აღმსარებელი არ იყო და თავს აგნოსტიკოსად მიიჩნევდა.

14 Irwing, 281.

მის" გამოყენების მიზანშეუწონლობის შესახებ. ტერმინის ახლებურად, სრულიად სხვა შინაარსობრივი და იდეური დატვირთვით გამოყენებას კი სულ მალე საიდმა ჩაუყარა საფუძველი.

საიდს მიაჩნდა, რომ პალესტინა არ უნდა გაყოფილიყო და არაბებსა და ებრაელებს ერთ სახელმწიფოში უნდა ეცხოვრათ. საბოლოოდ, ის დაუპირისპირდა იასირ არაფატს და არაერთი კრიტიკული წერილი დაწერა „პალესტინის განთავისუფლების მოძრაობის“ წინააღმდეგ. მისთვის მიუღებელი იყო ოსლოში გამართული მოლაპარაკებების სულისკვეთება. სწორედ ოსლოს შეთანხმებების შემდეგ აღმოაჩინა საიდმა საკუთარი თავი არამხოლოდ ისრაელის პოლიტიკის და ზოგადად, სიონიზმის ისტორიული უსამართლობის წინაშე, არამედ ასევე პალესტინური ხელმძღვანელობის კორუმპირებულობის, უცოდინრობის და შეფასების უუნარობის წინაშეც.¹⁵ საიდი ცხოვრების ბოლომდე პალესტინის განუყოფლობის იდეას უჭერდა მხარს. ის ორი ერის (Bi-national) სახელმწიფოს დაფუძნებას ერთადერთ პოლიტიკურ გამოსავლად მიიჩნევდა, თუმცა პალესტინაში თუ ისრაელში მეტად მცირე იყო იზიარებდნენ ამ მოსაზრებას.¹⁶ რეალურად, გაცილებით უფრო ადრე ჩამოყალიბდა ისეთი სიტუაცია, რომლითაც გამოირიცხებოდა ამგვარი „ორმაგი“ სახელმწიფოს არსებობა და საიდის „პოლიტიკური პროექტიც“ სრულიად უტოპიური იყო. ანტისიონისტური მრწამსიდან გამომდინარე, საიდს ხშირად ადანაშაულებდნენ ანტიებრაულ განწყობებშიც. თუმცა, პასუხად საიდი წერდა: „გასული 35 წელი ვიცავდი პალესტინელი ხალხის თვითგამორკვევის უფლებას, მაგრამ ვცდილობდი ეს გამეკეთებინა იმ რეალობის სრული გათვალისწინებით, რაც განიცადა ებრაელმა ხალხმა დევნისა და გენოციდის სახით. გამოსავალი ჰუმანური მიზნისკენ სვლაშია, ანუ თანაარსებობაში და არა ჩაგვრასა და უარყოფაში. შემთხვევითი არაა ჩემი მითითება, რომ ორიენტალიზმსა და თანამედროვე ანტისემიტურობას საერთო ფესვები აქვთ.“¹⁷ ამასთან ერთად, საიდი სიცოცხლის ბოლომდე ჩიოდა, რომ ისრაელს კვლავაც ეკავა პალესტინის ტერიტორიები და გოლანის მაღლობები.

საიდი გარდაიცვალა 2003 წელს. მისი მოღვაწეობა არაერთგვაროვნადაა შეფასებული. „ყველაზე ბრწყინვალე ინტელექტუალი უკანასკნელი ორმოცდაათი წლის მანძილზე“ – გამოიტანა ვერდიქტი მისი გარდაცვალების შემდეგ „ვილიჯ ვოისმა“. სამაგიეროდ „ნიუ იორკ დეილი ნიუზმა“ გამოაქვეყნა ზევ ხეიფეის სტატია, რომელშიც აღნიშნულია, რომ საიდის წიგნებმა „უფრო მეტი დახმარება გაუწია ჯიჰადის საქმეს, ვიდრე უსამა ბინ ლადენების ბატალიონებმა.“¹⁸ საიდს უწოდებდნენ „ევროპული ცივილიზაციის მტერს“ და „ტერორის პროფესორს“, არაფატის გოებელს ნიუ-იორკში. ის იყო კოლუმბიის უნივერსიტეტის პროფესორი, 20-ზე მეტი წიგნის და მრავალი სტატიისა თუ ესეს ავტორი, არაერთი

15 Saree Makdisi, "Edward Said and the Style of the Public Intellectual", in *Waiting for Barbarians*, 57.

16 Ilan Pappé, "The Saidian Fusion of Horizons", in *Waiting for Barbarians*, 87.

17 Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979. 25th Anniversary Edition, 2004), XXIII-XXIV.

18 ციტ. Константин Крылов, "Итоги Саида: Жизнь и книга", в кн. Эдвард В. Саид. *Ориентализм. Западные концепции Востока* (СПб.: Русский мир, 2006), 598.

სამეცნიერო ასოციაციის წევრი, ამერიკის თანამედროვე ლინგვისტიკის ასოციაციის პრეზიდენტი; მინიჭებული ჰქონდა რამდენიმე საერთაშორისო პრიზი; იყო ასევე პალესტინელი აქტივისტი, პალესტინის ეროვნული საბჭოს წევრი და პალესტინის საკითხებში შეერთებულ შტატების მთავრობის ოფიციალური კონსულტანტი; რადიკალი ჟურნალისტი, სიონიზმის კრიტიკოსი, შესანიშნავი ორატორი და, საერთო აღიარებით, სანიმუშო ინტელექტუალი. ამ ურთიერთგამომრიცხავი შეფასებების მთავარი წყარო კი მისი 1979 წელს გამოქვეყნებული ნაშრომი „ორიენტალიზმი“ გახდა. ამ წიგნის მნიშვნელობაზე მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ ის თარგმნილია 36 ენაზე, მათ შორის ებრაულადაც.

თხზულების 2004 წლის საიუბილეო გამოცემის (რომლის გამოსვლასაც საიდი ვერ მოესწრო) შესავალ წერილში საიდი აღნიშნავს, რომ „როდესაც ამ სტრიქონებს ვწერ, მიმდინარეობს ამერიკელთა და ბრიტანელთა მიერ ერაყში არალეგიტიმური და არასანქცირებული შეჭრა და ქვეყნის ოკუპაცია.“ ის ასევე დასძენს: „ერაყი რომ ყოფილიყო ბანანის ან ფორთოხლის მსოფლიოში უდიდესი ექსპორტიორი, ნამდვილად არ იქნებოდა ომი, არც გამოგონილი მასობრივი განადგურების იარაღის შესახებ ისტერია, არც უზარმაზარი არმიის, საზღვაო და საჰაერო ფლოტის გადასროლა 7 ათასი მილის იქით იმ ქვეყნის გასანადგურებლად, რომლის არსებობის შესახებ განათლებულმა ამერიკელებმაც მეტად მცირე რამ უწყოდნენ ხანგრძლივი დროის მანძილზე შექმნილი შეხედულების გარდა, რომ იქ მცხოვრები ხალხი არ არის „ჩვენი“ მსგავსი და არ ითავისებს „ჩვენს“ ფასეულობებს (სწორედ ეს არის ტრადიციული ორიენტალისტური დოგმა, როგორც მე აღვწერე მისი შექმნა და ცირკულაცია ამ წიგნში), არ იქნებოდა ომი.“¹⁹

ამდენად, ჩვენი თვალთახედვიდან, საიდის „ორიენტალიზმი“ სწორედაც რომ პოლიტიკური პროექტია მკაფიო მიზნით – აჩვენოს დასავლური პოლიტიკის არასწორი, დამანგრეველი ხასიათი აღმოსავლეთის მიმართ. თუმცა, საიდი თითქოსდა (საკმაოდ ბუნდოვნად) ხაზს უსვამს, რომ მის მიზანს არ წარმოადგენდა დასავლური პოლიტიკის განხილვა და უფრო მეტიც, ის არ არის „აბლო აღმოსავლეთთან დაკავშირებული არც ერთი დარგის სპეციალისტი;“ ანუ პარადოქსულია, რომ ის არ არის „ორიენტალისტი“ (ტრადიციული გაგებით), მაგრამ წერს „ორიენტალიზმის“ შესახებ (მისეული გაგებით): „მე არასოდეს არაფერი მისწავლებია აბლო აღმოსავლეთის შესახებ; პედაგოგად ჩამოვყალიბდი უპირველესად ევროპულ და ამერიკულ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა სფეროში; ვარ თანამედროვე კომპარატიული ლიტერატურის სპეციალისტი. უნივერსიტეტმა და პედაგოგიურმა მუშაობამ ბრწყინვალე სტუდენტებთან და შესანიშნავ კოლეგებთან თანდათანობით, ნელ-ნელა შემიქმნა შესაძლებლობა მიზანმიმართული და ანალიზზე დაფუძნებული კვლევისათვის, რასაც ეს წიგნი წარმოადგენს. წიგნი, არაერთი სფეროდან მოხმობილი ნაშრომების ციტირების მიუხედავად, მაინც უფრო მეტად ნაშრომია კულტურის იდეების, ისტორიის და ძალაუფლების შესახებ, ვიდრე აბლო აღმოსავლეთის პოლიტიკის თაობაზე.“²⁰

19 Said, XX.

20 Said, XVI-XVII.

ამასთან კი, პოლიტიკას საიდი უკვე ზემოხსენებულ შესავალშივე ეხება და ხაზს უსვამს წიგნის ცენტრალურ თეზისს – ის „აღმოსავლეთი“, რომელიც ცნობილია „დასავლეთში“, არის არა რეალურად არსებული, არამედ „დასავლეთის“ მიერ გამოგონილი, სწორედ პოლიტიკური მიზნებიდან გამომდინარე. ის წერს: „თითქმის ჩვეულებრივია ვისმინოთ მტკიცებები ვაშინგტონისა თუ სხვა ქვეყნების ოფიციალური პირებისაგან ახლო აღმოსავლეთის ცვალებადი რუკის შესახებ, თითქოს ძველი საზოგადოებები და უამრავი ხალხი შეიძლება ისე „შეინჯღეს და აირიოს“, როგორც თხილის კაკლები ჯამში.“ ამგვარად, საიდი ახლო აღმოსავლეთს ნახევრად მითიურ კონსტრუქციად მიიჩნევს. ეს კონსტრუქცია, დაწყებული ნაპოლეონის შეჭრიდან ეგვიპტეში XVIII საუკუნის მიწურულს, შექმნილი და გარდაქმნილი იყო უთვალავჯერ იმ ძალის მიერ, რომელიც მოქმედებდა ცოდნის მისთვის ხელსაყრელი ფორმით – ამ ცოდნის მეშვეობით ცდილობდა დაემტკიცებინა, რომ სწორედ ეს იყო „აღმოსავლეთი“. ისტორიის უთვალავი შრეების პროცესი მოიცავს უამრავ „ისტორიებს“ და ხალხების, ენების, გამოცდილებებისა და კულტურების თავბრუდამხვევ რაოდენობას. ყოველივე ეს გვერდზეა გადადებული ან იგნორირებული, გათვალისწინებულია მხოლოდ ერთი მუჭა მონაცემები საგანძურის ფრაგმენტებისა თუ ბალდადის ბიბლიოთეკების არქივებიდან. საიდის არგუმენტი, რომ ისტორია შექმნილია მამაკაცებისა და ქალების მიერ, ისე როგორც ის შეიძლება არ იყოს შექმნილი ან მოხდეს მისი გადაწერა, ყოველთვის გარკვეული მიჩუმათებისა და ცვლილებების თანხმლებით, ყოველთვის თავსმოხვეული და დამახინჯებული. ამგვარად ჩვენი (ე.ი. დასავლეთის) „აღმოსავლეთი“, ჩვენი „ორიენტი“ გახდა „ჩვენს მიერ“ მისი ფლობისა და წინამძღოლობისათვის.²¹

საიდისთვის მიუღებელი იყო პრეზიდენტ ბუშის (უმცროსის) პოლიტიკა, ვინაიდან, მისი აზრით, პენტაგონსა და უშიშროების ნაციონალურ საბჭოზე უმთავრეს გავლენას ახდენდნენ ისეთი პიროვნებები, როგორებიც არიან ბერნარდ ლუისი და ფუად აჯამი, არაბული და ისლამური სამყაროს ექსპერტები, რომლებიც ამერიკელ „ქორებს“ უნერგავდნენ რწმენას ისეთი აბსურდული ფენომენის შესახებ, როგორიცაა „ნაკლული“ არაბული აზროვნება და საუკუნოვანი ისლამური დაკნინება, რომელიც მხოლოდ ამერიკული ძალის დახმარებით შეიძლება გამოვიდეს ამ სავალალო მდგომარეობიდან.²²

საიდი ასევე აღნიშნავდა, რომ ახლო აღმოსავლეთის რეგიონი ჩაფლულია ანტიამერიკანიზმში, რაც აჩვენებს იმის ნაკლებად გაცნობიერებას, თუ სინამდვილეში რას წარმოადგენს ამერიკა, როგორც საზოგადოება. რამდენადაც ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნების მთავრობები შედარებით უუნარონი არიან, რომ გველენა მოახდინონ შტატების პოლიტიკაზე მათ მიმართ, ისინი ენერგიას მიმართ-

21 Said, XVIII.

22 საიდი ამ შემთხვევაში არაპირდაპირ მიუთითებს, რომ ერასმი ინტერვენციის ერთ-ერთი იდეოლოგი მისი „დაუძინებელი მტერი“ ბერნარდ ლუისი იყო (იხ. ქვემოთ). თუმცა, ლუისი კატეგორიულად უარყოფდა თავის როლს ამ ოპერაციის დაგეგმვაში. ის ხაზს უსვამდა, რომ იყო არა ჯარების შეყვანის, არამედ საღამო პუსეინის რეჟიმის ოპოზიციის მხარდაჭერისა და „თავისუფალი ერაყის მთავრობის“ აღიარების მომხრე. იხ. Lewis, *Notes on a Century. Reflections of a Middle East Historian* (New York: Penguin Books (Viking), 2012), 328-29.

ვან საკუთარი მოსახლეობის რეპრესირებისა და ჩაჩუმებისაკენ (თუმცა, ამ მიმართულებით საიდი შორს არ მიდის თავის გამოკვლევაში და მხოლოდ ზოგადი ფრაზებით შემოიფარგლება).

„ორიენტალიზმის“ გამოსვლამდე ორი წლით ადრე საიდმა გამოაქვეყნა სტატია, რომელშიც წარმოადგინა „ორიენტალიზმის“ სამი სამუშაო დეფინიცია (ეს დეფინიციები შემდგომ „ორიენტალიზმის“ შესავალში შეიტანა). პირველი დეფინიცია უფრო აკადემიური ხასიათისა ჩანს: ორიენტალისტი არის ის, „ვინც ასწავლის, წერს ან იკვლევს აღმოსავლეთს – და ეს ეხება ყველას, იქნება ანთროპოლოგი, სოციოლოგი, ისტორიკოსი თუ ფილოლოგი – მათი კვლევების სპეციფიკურ თუ ზოგად ასპექტებს; ის არის ორიენტალისტი, და რასაც ის აკეთებს, ორიენტალიზმია“.

საიდის მიერ შემოთავაზებული მეორე განსაზღვრება უფრო ზოგადია, მაგრამ ამასთან უფრო პირდაპირი, რომლითაც ორიენტალიზმი დაიყვანება „ონტოლოგიურ და ეპისტემოლოგიურ განსხვავებამდე აღმოსავლეთს და (დროის უმეტეს მანძილზე) დასავლეთს შორის.“ შეიძლება ითქვას, რომ ეპისტემოლოგიური განზომილება თავისთავად სახეზეა; ამ სახის გამოსხვავება ფართოდ გამოიყენებოდა საუკუნეთა მანძილზე, როგორც გეოგრაფიული სივრცის კულტურული საფარველი. ამგვარი მაგალითები უხვადაა საიდის წიგნში: ბერძენი დრამატურგები, შუა საუკუნეების ქრისტიანი ბერები, იტალიელი პოეტები ამზადებდნენ ნიადაგს განმანათლებლობის სამყაროს ზეიმისათვის, რომლის სინათლეც გაასხივოსნებდა ევროპას უმეცრების წყვილიადში ჩაფლულად მიჩნეულ ქვეყნებთან შედარებით. ამ გაგებით, ავტორთა მნიშვნელოვანმა ნაწილმა (პოეტებმა, მწერლებმა, ფილოსოფოსებმა, თეორეტიკოს-პოლიტოლოგებმა, ეკონომისტებმა თუ იმპერიულმა ადმინისტრატორებმა) გაითავისა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეს საბაზისო გამოსხვავება – ეს გახდა ამოსავალი წერტილი მათი თეორიების, ლექსების, რომანების, სპეციალური აღწერებისა და პოლიტიკური გაანგარიშებებისათვის აღმოსავლეთის, მისი ხალხების, წეს-ჩვეულებების, „აზროვნების“, ბედისწერის და ა.შ. შესახებ. ასეთმა ორიენტალიზმმა შეიძლება მოიცვას, მაგალითად, ესქილე და ვიქტორ ჰიუგო, დანტე და კარლ მარქსი.

მესამე განსაზღვრება ყველაზე მეტად გამოხატავს საიდის კრიტიკული განჭვრეტის უნარს და ასევე ყველაზე მეტად ახდენს ზეგავლენას მკითხველზე: ორი განზოგადოებული მნიშვნელობა ორიენტალიზმისა, რასაც არ უნდა აკეთებდნენ ორიენტალისტები და რასაც ისინი ყოველთვის აკეთებდნენ „უცხო“ აღმოსავლეთთან მიმართებაში, „ისტორიულად და მატერიალურად“ თავსდება ბრიტანეთისა და საფრანგეთის კოლონიურ ექსპანსიაში გასული ორი საუკუნის მანძილზე. დაწყებული დაახლ. XVIII საუკუნის მიწურულიდან, ორიენტალიზმი შეიძლება აღქმული იყოს კორპორატიულ ინსტრუმენტად, რომელიც მიმართულია აღმოსავლეთთან ურთიერთობისაკენ. ამ ურთიერთობებს კი შეადგენს მის შესახებ გამოთქმული თვალსაზრისები, მკაფიო სანქცირებული შეხედულებები, მისი აღწერა, იქ დაფუძნება და მისი მართვა. მოკლედ რომ ითქვას, ორიენტალიზმი არის აღმოსავლეთზე დომინირების, მისი რესტრუქტურირების და მისი მართვის დასავლური სტილი.

ხაზს უსვამს რა, რომ ორიენტალიზმში ის სხვადასხვა შინაარსს დებს, საიდი ასევე აღნიშნავს, რომ ისინი ურთიერთკავშირშია.²³

საიდის ღრმა რწმენით, აღმოსავლეთი (Orient) თითქმის მთლიანად ევროპული გამოგონებაა. ანტიკური ხანებიდან მოყოლებული, ის იყო რომანტიკის, ეგზოტიკური ცხოველების, მწვავე და წარმტაცი მოგონებებისა და ლანდშაფტების, თავბრუდამხვევი განცდების ადგილი. მართლაც, „თავისი კონოტაციებით, ალბათ, არც ერთი ცალკეული სიტყვა არ არის იმდენად დატვირთული ემოციებით, ვნებებითაც კი, როგორითაც ტერმინი 'აღმოსავლეთი'.“²⁴ აღმოსავლეთმა ხელი შეუწყო ევროპას კონტრასტის პრინციპის შესაბამისად განესაზღვრა თავისი საკუთარი სახე, იდეა, პიროვნულობა, გამოცდილება. მაგრამ ამგვარ აღმოსავლეთში არაფერია საკუთრივ წარმოსახვითი. აღმოსავლეთი ევროპული მატერიალური კულტურისა და ცივილიზაციის განუყოფელი ნაწილია. ორიენტალიზმი ამ ნაწილს გამოხატავს და მის რეპრეზენტაციას ახდენს კულტურულად და იდეოლოგიურადაც კი, როგორც დისკურსის სახეობას მისი შესაბამისი ინსტიტუტებით, ლექსიკონით, სამეცნიერო ტრადიციით, წარმოსახვით, დოქტრინებით, კოლონიური ბიუროკრაციითა და კოლონიური სტილითაც კი. ამგვარად, აქაც მკაფიოდ ჩანს პარალელი ზემონახსენებ „ოქსიდენტალიზმთან“ – ევროპის (დასავლეთის) მიერ „უცხოვსგან“ საკუთარი თავის გამოსხვევებასთან.

შემდეგ საიდი უფრო დაწერილებით ეხება კიდევ ერთ სადავო საკითხს, რომლის გამოც მას ზოგჯერ მომხრეებიც კი აკრიტიკებდნენ. ის „ორიენტალიზმის“ საფუძვლად ინგლისურ და ფრანგულ კოლონიალიზმს და იმპერიალიზმს მიიჩნევს. შესაბამისად, მეორადად თვლის გერმანიის, სხვა ევროპული ქვეყნებისა თუ რუსეთის „ღვაწლს“: „ილაპარაკო ორიენტალიზმზე, პირველ რიგში (თუმცა არამხოლოდ), ნიშნავს იგულისხმო ბრიტანული და ფრანგული პროექტი. ეს პროექტი კი მოიცავდა სხვადასხვა სფეროებს და ზოგადად წარმოსახვასაც ეხებოდა: ინდოეთი და ლევანტი მთლიანობაში, ბიბლიური ტექსტები და ბიბლიური გეოგრაფია, სანელებლებით ვაჭრობა, კოლონიური არმიები და კოლონიური ადმინისტრაციის ხანგრძლივი ტრადიცია, სწავლულთა უზარმაზარი კორპუსი, აღმოსავლეთის უთვალავი „ექსპერტები“ და „სპეციალისტები“, პროფესურა, „აღმოსავლური“ იდეების რთული კომპლექსი (აღმოსავლური დესპოტიზმი, აღმოსავლური ფუფუნება, სისასტიკე, მგრძნობიარობა...), უამრავი აღმოსავლური სექტა, ევროპული მოთხოვნების შესაბამისად ადაპტირებული ფილოსოფიები და სიბრძნეები, – სია შეიძლება დაუსრულებლად გაგრძელდეს.“ საიდის პოზიციის დედაარსია ის, რომ ორიენტალიზმი წარმოდგება იმ განსაკუთრებული სიახლოვისგან, რომელიც არსებობდა ერთი მხრივ, ბრიტანეთსა და საფრანგეთს, ხოლო მეორე მხრივ, აღმოსავლეთს შორის XIX საუკუნის დასაწყისიდან (მანამდე აღმოსავლეთი მართლაც აღნიშნავდა მხოლოდ ინდოეთს და ბიბლიურ მიწებს) მეორე მსოფლიო ომის დასასრულამდე – სანამ ისინი, როგორც აღმოსავლეთში დომინირების, ისე აღმოსავლეთის აღქმის სფეროში, არ შეცვლა ამერიკამ. თავისი ამგვარი დამოკიდებულების ასახსნელად საიდი მიუთითებს: „ბრიტანეთი და

23 Said, 3.

24 Varisco, 54.

საფრანგეთი დომინირებდნენ აღმოსავლეთ ხმელთაშუა ზღვისპირეთში დაახლოებით XVII საუკუნის ბოლოდან და შემდგომ. მიუხედავად ამისა, ჩემს განსჯაში დომინირებისა და სისტემატური ინტერესების შესახებ, არ განიხილება (ა) გერმანიის, იტალიის, რუსეთის, ესპანეთის და პორტუგალიის მიერ შეტანილი მნიშვნელოვანი წვლილი და (ბ) ის ფაქტი, რომ ახლო აღმოსავლეთის შესწავლის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი იმპულსი გახდა რევოლუცია ბიბლიესტიკაში.²⁵

საიდი, თავისი ამგვარი არჩევანის გასამყარებლად, იქვე დასძენს: ბრიტანული და ფრანგული, შემდგომ ამერიკულ ორიენტალიზმის მამოძრავებელი ძალაა დასავლური კულტურის თავისებური ინტელექტუალური ძალაუფლების (authority) დამყარება აღმოსავლურზე. სწორედ ეს ძალაუფლება ხდება დიდწილად ორიენტალიზმის ნებისმიერი აღწერის მთავარი თემა.²⁶

ამდენად, საიდისათვის ორიენტალიზმი არის არამხოლოდ პოლიტიკური იდეა თუ სფერო, რომელიც პასიურად აისახება კულტურაში, ჰუმანიტარულ მეცნიერებაში თუ ინსტიტუტებში, არც აღმოსავლეთის შესახებ ტექსტების უზარმაზარი და ქაოტური ნაკრები, არც მარტო გამოხატულება თუ რეპრეზენტაცია რაღაც ბინძური „დასავლური“ იმპერიალისტური შეთქმულებისა „აღმოსავლური“ სამყაროს „მორჩილებაში“ დატოვების მიზნით. უფრო მეტად, ეს არის გეოპოლიტიკური ცნობიერების გავრცელება ესთეტიკურ, ჰუმანიტარულ, ეკონომიკურ, სოციოლოგიურ, ისტორიულ და ფილოლოგიურ ტექსტებზე. ეს არის არამხოლოდ საბაზო გეოგრაფიული გამოსხვავების ჩამოყალიბება (სამყარო შედგება ორი არათანაბარი ნაწილისგან – აღმოსავლეთისგან და დასავლეთისგან), არამედ ასევე მთელი რიგი „ინტერესები“. ეს „ინტერესები“ ისეთი საშუალებებით, როგორიცაა ჰუმანიტარული აღმოჩენები, ფილოლოგიური რეკონსტრუქციები, ფსიქოლოგიური ანალიზი, ლანდშაფტური და სოციოლოგიური აღწერები, არამარტო ქმნის მას, არამედ ასევე უზრუნველყოფს მის არსებობას. ეს არა იმდენად გამოხატულებაა, რამდენადაც გაგების ნება ან ინტენციაა, ზოგიერთ შემთხვევაში კი – კონტროლის, მანიპულირების ინსტრუმენტი. პირველ რიგში, საიდის განსაზღვრებით, ორიენტალიზმი ისეთი დისკურსია, რომელსაც არანაირად არ აქვს უშუალო ურთიერთობა პოლიტიკურ ხელისუფლებასთან. უფრო მეტად, საქმე იმგვარადაა, რომ ის „იწარმოება“ და არსებობს ძალაუფლების სხვადასხვა სახეებს შორის არათანასწორი გაცვლის გზით და გარკვეულ დონემდე ჩამოყალიბებულია ამ გაცვლის გზით პოლიტიკურ ხელისუფლებასთან (კოლონიურ ან იმპერიულ ისტებლიშმენტთან), ინტელექტუალურ ძალაუფლებასთან (მაგალითად, „გაბატონებული“ მეცნიერებებით, როგორიცაა შედარებითი ლინგვისტიკა ან ანატომია, ანდა თანამედროვე პოლიტიკური მეცნიერებები), კულტურულ ძალასთან (როგორც მაგალითად გემოვნების ტრადიციებთან და კანონებთან, ტექსტებთან, ფასეულობებთან), მორალურ ძალაუფლებასთან (წარმოდგენასთან იმის შესახებ, თუ რას ვაკეთებთ „ჩვენ“, რასაც „ისინი“ ვერც გააკეთებენ და ვერც გაიგებენ). საიდის პოზიცია შემდეგი სახისაა: ორიენტალიზმი წარმოადგენს, და არამარტო რეპრეზენტაციას ახდენს, თანამედროვე პოლიტიკურ-ინტელექტუ-

25 Said, 3-4.

26 Said, 19.

ალური კულტურის მნიშვნელოვან განზომილებას და ამ სახით უფრო მეტი აქვს საერთო „ჩვენს“ სამყაროსთან, ვიდრე აღმოსავლეთთან.

საიდისეული ორიენტალიზმის მიერ წამოჭრილი პოლიტიკური საკითხები შემდეგი ხასიათისაა: ინტელექტუალური, ესთეტიური, სამეცნიერო და კულტურული ენერგიების კიდევ რა ტიპები მონაწილეობენ იმგვარი იმპერიული ტრადიციის შექმნაში, როგორიც ორიენტალიზმი? რა გზით დგება ფილოლოგია, ლექსიკოგრაფია, ისტორია, ბიოლოგია, პოლიტიკური და ეკონომიკური თეორია, მხატვრული ლიტერატურა და ლირიკული პოეზია სამყაროზე ორიენტალიზმის ფართო იმპერიალისტური შეხედულების სამსახურში? რა ცვლილებები, კორექტივები, შევსებები, რევოლუციებიც კი ხდება ორიენტალიზმის ფარგლებში? რა არის ამ კონტექსტში ორიგინალობის, მემკვიდრეობის, ინდივიდუალობის როლი? როგორ გადაიცემა ან ახლდება ორიენტალიზმი ეპოქიდან ეპოქამდე? ზოგადად, როგორი დამოკიდებულება შეიძლება გვექონდეს ჩვენ ორიენტალიზმის, როგორც ადამიანის გაცნობიერებული მოღვაწეობის მიმართ – და არამხოლოდ უაქელაციო განსჯების მიმართ – მისი მთელი ისტორიული სირთულით, დეტალებით და ღირსებებით; იმავდროულად კი თვალთახედვიდან არ გამოგვჩეხს ალიანსი კულტურულ შემოქმედებას, პოლიტიკურ ტენდენციებს, სახელმწიფოსა და ბატონობის სპეციფიკურ რეალიებს შორის? ზემოთქმულის გათვალისწინების შემთხვევაში, ჰუმანიტარულ კვლევას შეეძლება პასუხისმგებლობით მიუდგეს პოლიტიკასა და კულტურას. მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, თითქმისდა ამგვარი კვლევა ამყარებს ცოდნასა და პოლიტიკას შორის ურთიერთქმედების მკაცრ წესებს. „ჩემი პოზიცია ის არის, რომ ნებისმიერმა ჰუმანიტარულმა გამოკვლევამ უნდა გამოავლინოს ამ კავშირის ბუნება კვლევის, საგნისა და მისი ისტორიული გარემოებების სპეციფიკურ კონტექსტში“, ხაზს უსვამს საიდი.²⁷

ამ თეზისის გასამყარებლად საიდი დასძენს, რომ ორიენტალიზმი ამოდის ექსტერიორიულობიდან, ანუ იმ ფაქტიდან, რომ ორიენტალისტი, იქნება ის პოეტი თუ სწავლული, აიძულებს აღმოსავლეთი ილაპარაკოს, აღწერს მას, განმარტავს მის საიდუმლოებებს მარტივი, დასავლეთისათვის გასაგები ენით. მას არასოდეს აინტერესებს თავისთავად აღმოსავლეთი, მხოლოდ შესაძლოა პირველმიზეზის სახით იმისა, რასაც ის ლაპარაკობს. რასაც ის ამბობს და წერს, უკვე იმ ფაქტიდან გამომდინარე, რომ ეს ითქვა ან დაიწერა, გამიზნულია იმის საჩვენებლად, რომ ორიენტალისტი დგას აღმოსავლეთის მიღმა, როგორც ეგზისტენციური, ისე მორალური ფაქტის თვალსაზრისით. ამ ექსტერიორიულობის მთავარი შედეგი, მოყოლებული ესქილედან, ბუნებრივია, რეპრეზენტაციაა.

ზოგადად, „ორიენტალიზმი“ უხვადაა გაჯერებული საიდის თეზისის გამამყარებელი მაგალითებით (თუმცა, ამ სქელტანიან წიგნში გვხვდება ისეთი სახის მასალებიც, რომელთა გაცნობაც ახალს არაფერს მატებს მკითხველს და მხოლოდ საიდის მოსაზრებების კიდევ უფრო გამყარებას ემსახურება).

დასავლური „ორიენტალიზმის“ მაგალითად საიდს მოჰყავს XX საუკუნის დასაწყისის ეგვიპტე. საიდი ვრცლად განიხილავს 1910 წელს 13 ივნისს ართურ ჯეიმზ ბალფურის გამოსვლას თემთა პალატაში ეგვიპტის შესახებ. საიდი ამგ-

ვარად განმარტავს ბალფურის გამოსვლას: „ბალფურის ლოგიკით... ინგლისი იცნობს ეგვიპტეს, ეგვიპტე კი არის სწორედ ის, რაც მის შესახებ იცის ინგლისმა; ინგლისმა იცის, რომ ეგვიპტეს არ აქვს თვითმმართველობის უნარი; ინგლისი ამას ადასტურებს ეგვიპტის ოკუპაციით; ეგვიპტელთათვის ეგვიპტე არის ის, რის ოკუპაციაც მოახდინა ინგლისმა და რასაც იგი ამჟამად მართავს. უცხოური ოკუპაცია ამგვარად ხდება „საკუთრივ საფუძველი“ თანამედროვე ეგვიპტური ცივილიზაციისა. ეგვიპტეს ესაჭიროება ბრიტანული ოკუპაცია და მოითხოვს კიდევ ამას. და თუ მართლთა და მმართველთა შორის ამ განსაკუთრებულ სიახლოვეს ეგვიპტეში დაარღვევს საპარლამენტო ეჭვები შინ, მაშინ „მათი ავტორიტეტი... ვინც წარმოადგენს დომინირებად რასას, და როგორც მეჩვენება, უნდა დარჩეს დომინირებად რასად, საფრთხის ქვეშ აღმოჩნდება.“²⁸ საიდი ასევე აკრიტიკებს იმ დროს ეგვიპტის ბრიტანელი მმართველის კრომერის შეხედულებებს, რომლისთვისაც, როგორც საიდი აღნიშნავს, აღმოსავლელი ადამიანები იყვნენ მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანური მასალა, რომელთაც ის მართავდა კოლონიებში. (სინამდვილეში, ეგვიპტე არასოდეს ყოფილა კოლონია ან მთლიანად ოკუპირებული ბრიტანეთის ჯარების მიერ – გ.ს.).

საიდი არ არის ორიგინალური, როდესაც განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ნაპოლეონის ექსპედიციას ეგვიპტეში. ჩვენი მხრიდან დავძენთ, რომ ამ ექსპედიციამ მართლაც შეცვალა დასავლეთის წარმოდგენები აღმოსავლეთის შესახებ, საფუძველი ჩაუყარა ორიენტალიზმს, ოღონდ ამ შემთხვევაში ვგულისხმობთ სწორედ მეცნიერებას. ამასთან, ეს მოვლენა სიმბოლურად მიიჩნევა როგორც ევროპული იმპერიალიზმის გამოხატულებად, ისე ახალი დროის, მოდერნული ხანის ათელის წერტილად ახლო აღმოსავლეთში. საიდი კი ამ ექსპედიციასაც „ორიენტალიზმის“ მისეული კონცეფციის ჩარჩოებში აქცევს: „ნაპოლეონის ექსპედიციამ, კოლექტიური ერუდიციის დიდებულ ძეგლთან „Description de l’Egypte“ („ეგვიპტის აღწერა“) ერთად, გახსნა ფართო სივრცე ორიენტალიზმისათვის, რამდენადაც ეგვიპტე და მის შემდგომ სხვა ისლამური მიწები უკვე განიხილებოდა, როგორც ცოცხალი პროვინცია, ლაბორატორია, არენა აღმოსავლეთის შესახებ დასავლეთის ცოდნის ეფექტურობის გამოსაცდელად.“²⁹

საიდის დასკვნებში ყოველთვის გაისმის ბრალდება ევროპელების მიმართ: საიდი ამ საკითხთან დაკავშირებით წერს: „დანაშაული ის არის, რომ აღმოსავლელი ადამიანი – ეს აღმოსავლელი ადამიანია და... ნებისმიერი გადახრა იმიდან, რაც ითვლებოდა აღმოსავლელი ადამიანის ქცევის ნორმებად, ცხადდებოდა არაბუნებრივად.“ აღმოსავლელი ადამიანი ირაციონალური, გარყვნილი, უმწიფარია, ის „სხვა“ არის, მაშინ როცა ევროპელი რაციონალური, ქველი, მომწიფებული, „ნორმალურია.“ ის უფრო შორსაც მიდის და დასძენს: „ჩემი შეხედულებით, ორიენტალიზმის რეალობა ერთდროულად ანტიჰუმანური და მყარია. ორიენტალიზმის მასშტაბი, ისე როგორც მისი ინსტიტუტები და ფართო ზეგავლენა, დღესაც ნარჩუნდება.“³⁰ ამდენად, საიდის თვალთახედვიდან, ახლო აღმოსავლეთთან

28 Said, 34.

29 Said, 39-40.

30 Said, 44.

დაკავშირებული დღეს არსებული პრობლემები (რეალურად, „დასავლეთის“ პოლიტიკა „აღმოსავლეთის“ მიმართ) სწორედ ამგვარი „ორიენტალიზმის“ შედეგია.

ბუნებრივია, „ორიენტალიზმში“ გარკვეულ ადგილს იკავებს რელიგიის საკითხი. მაგრამ ხაზგასასმელია, რომ წარმომავლობით არაბი ქრისტიანი საიდი „ორიენტალიზმში“ გულისხმობს სწორედ მუსლიმების, ისლამური სამყაროს აღქმას. მის კონცეფციაში არ არსებობს ადგილი აღმოსავლური ქრისტიანობისათვის.

თავდაპირველად ალბათ, ყურადღება უნდა გამახვილდეს ქრისტიანების მიერ ისლამის აღქმასთან დაკავშირებით არსებულ პრობლემებზე. ერთ-ერთი წინალობა, რომელიც ვერ გადალახეს ისლამის გაგების მოსურნე ქრისტიანმა მოაზროვნეებმა, ემყარებოდა ანალოგიას: რამდენადაც ქრისტი არის ქრისტიანული სარწმუნოების საფუძველი, შესაბამისად ითვლებოდა (სრულიად არამართებულად), რომ მუჰამადი იმავე როლს ასრულებს ისლამში. „აქედან მომდინარეობს „მუჰამადიანობის“ (ქართ. შესატყვისი „მამადიანობა“) მეტად პოლემიკური სახელწოდება, რაც ეწოდა ისლამს, და მუჰამადთან დაკავშირებით „თვითმარქვიას“ ავტომატურად თავსმოხვეული იარლიყი.“³¹ ამ და სხვა მრავალი არასწორი ინტერპრეტაციის საფუძველზე, „შეიქმნა წრე, რომლის გარღვევაც წარმოსახვითი ექსტერიორიზაციით ვერ მოხერხდა... ისლამის შესახებ ქრისტიანული წარმოდგენა იყო ინტეგრალური და თვითკმარი.“³² საიდი კი ისლამს ისევ „ორიენტალიზმის“ მისეული კონცეფციის ჩარჩოებში განიხილავს: „ისლამი გადაიქცა იმიჯად, რომლის ფუნქციასაც წარმოადგენდა არა იმდენად თავისთავად ისლამის რეპრეზენტაცია, არამედ ის, რომ მომხდარიყო მისი რეპრეზენტაცია შუა საუკუნეების ქრისტიანობისათვის.“³³

საიდი, რომელიც თავს აგნოსტიკოსად მიიჩნევდა, ზოგადად ერიდებოდა რელიგიის შესახებ მსჯელობას. თუმცა, როგორც აღინიშნა, „ორიენტალიზმის“ მისეულ კონცეფციაში შეუძლებელი იყო ამისგან თავის არიდება. ცნობილ ჟურნალისტთან, თარიქ ალისთან ინტერვიუში ედვარდ საიდმა ერთ-ერთი იშვიათი კომენტარი გააკეთა, სადაც მან რელიგია დაუკავშირა უკმაყოფილებას, უთანხმოებას, განსხვავებულად აზროვნებას. სახიფათო ექსტრემისტული მუსლიმური ჯგუფების მომრავლებასთან დაკავშირებით ალის კითხვის საპასუხოდ, საიდმა შენიშნა, რომ ის მათ აღიქვამს, როგორც „[კონკრეტული] მომენტის ქმნილებებს, რომელთათვისაც ისლამი წარმოადგენს საშუალებას პროტესტი განაცხადონ მმართველი ძალის ამჟამინდელი ჩიხის, უუნარობისა და გაბანკროტების წინაშე.“³⁴ მკაფიოდ უარყოფდა რა ყველა სახის ექსტრემიზმს, საიდი, როგორც თვითონ ალიც აღნიშნავს, იყო „ტოტალურად სეკულარისტი და არარელიგიური.“³⁵ საიდმა რელიგია აღიარა სფეროდ, რომლითაც მმართველი პოლიტიკური წესრიგის წარუმატებლობები შეიძლება გამოხატულიყო. რე-

31 Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Oxford: Oneworld, 2009, 1st ed. 1960), 33.

32 Daniel, 252.

33 Said, 60.

34 Tariq Ali, *Conversations with Edward Said* (London: Seagull Books, 2006), 91.

35 Ali, 90.

ლიგია კი შეიძლება იყოს ღია კრიტიკისათვის ხედვის ისეთი კუთხიდან, რომლისთვისაც ის იყენებს ტერმინს „სეკულარული კრიტიციზმი“. ამდენად, საიდის დეკლარირებული მიზანი თითქოსდა იყო ორიენტალიზმის სეკულარული პოზიციებიდან კრიტიკა, თუმცა ამ შემთხვევაში აშკარაა გარკვეული შეუთავსებლობა მიზანსა და მიღებულ შედეგს შორის. „გარეშე დამკვირვებლის“ პოზიციის დეკლარირების მიუხედავად, საიდი რეალურად იცავს ისლამს.

დასავლური „ორიენტალიზმის“ განხორციელების სიმბოლურ მაგალითად ისლამური აღმოსავლეთის მიმართ საიდი სუეცის არხის გაყვანას მიიჩნევს. ის წერს: სუეცის არხის იდეაში ჩვენ ვხედავთ ორიენტალისტური აზროვნების და, რაც უფრო მნიშვნელოვანია, ორიენტალისტთა მოღვაწეობის ლოგიკურ სრულქმნას. დასავლეთისათვის აზია ოდესღაც წარმოადგენდა რაღაც უცხოსა და შორეულს, ისლამი კი საომარი სულისკვეთებისა და ევროპული ქრისტიანობის მიმართ მტრულად განწყობილ ძალას. ამგვარი მრისხანე კონსტანტების გადასალახად, ჯერ უნდა შეგვეცნო აღმოსავლეთი, შემდეგ დაუფლებოდი მას, შემდეგ კი აღგედგინა იგი სწავლულების, ჯარისკაცების და მოსამართლეების ძალისხმევით, რომლებმაც დღის სინათლეზე გამოიტანეს დავიწყებული ენები, ისტორია, რასები და კულტურები, რათა მათგან შეექმნათ – თანადროული აღმოსავლეთის სფეროს მიღმა – ჭეშმარიტი კლასიკური აღმოსავლეთი. ის კი, თავის მხრივ, შეიძლებოდა გამოყენებულიყო იმისთვის, რომ განესაჯათ და ემართათ თანამედროვე აღმოსავლეთი. აღმოსავლეთი (Orient) გახდა სამეცნიერო კატეგორია, რომელიც აღნიშნავდა იმას, რადაც თანადროულმა ევროპამ დროის მცირე მონაკვეთში გარდაქმნა ჯერ კიდევ საკუთარი სახის მქონე აღმოსავლეთი (East). დე ლესეპსმა და მისმა არხმა დაასრულა აღმოსავლეთის (Orient) დაშორება დასავლეთთან; ბოლო მოუღო აღმოსავლეთის კარჩაკეტილობას მის საუკუნოვან ეგზოტიკასთან ერთად.³⁶ ისე, როგორც სახმელეთო წინალობა შეიძლება გადააქციო საწყალოსნო არტერიად, აღმოსავლეთიც მთლიანად შეიძლება გადმოიყვანო მტრული დაპირისპირებიდან კეთილგანწყობილ და თავმდაბალ, შემგუებლურ თანამშრომლობაზე. დე ლესეპსის შემდეგ უკვე აღარავის შეეძლო ლაპარაკი აღმოსავლეთზე, როგორც სხვა სამყაროზე, ამ სიტყვის მკაცრი მნიშვნელობით. იყო მხოლოდ „ჩვენი“ სამყარო, „ერთი“ სამყარო, გაერთიანებული, ვინაიდან სუეცის არხმა ნიადაგი გამოაცალა იმ უკანასკნელ პროვინციელებს, რომლებსაც ჯერ კიდევ სჯეროდათ განსხვავებისა სამყაროებს შორის. ამით ტერმინი „აღმოსავლელი ადამიანი“ ადმინისტრაციულ ცნებად იქცა. ამიერიდან ის ეხება აღმასრულებელი ხელისუფლების სფეროს და გამოიყენება დემოგრაფიულ, ეკონომიკურ და სოციალოგიურ ფაქტორებთან კავშირში. ამგვარად, დე ლესეპსმა დაარღვია აღმოსავლეთის გეოგრაფიული მნიშვნელობა და ბოლოსდაბოლოს გაფანტა ისლამური საფრთხის შიში. ამის შემდეგ იქმნება ახალი კატეგორიები და ახალი გამოცდილება, იმპერიალიზმის გამოცდილების ჩათვლით

36 ეგვიპტის ხედივმა ისმაილმა სუეცის არხის საზეიმო გახსნისას, 1869 წლის 17 ნოემბერს, განაცხადა: „ჩემი ქვეყანა აღარ არის აფრიკაში, ის ახლა ევროპაშია“.

და ორიენტალიზმი, დროთა განმავლობაში, ადაპტირდება მათ მიმართ (თუმცა არა სირთულეების გარეშე).³⁷

კოლონიზაცია ნიშნავდა, პირველ რიგში ინტერესების გაცნობიერებას, უფრო მეტად კი – შექმნას.³⁸ (ძნელია, აქ არ დაეთანხმო საიდს. თუმცა, ჩვენი აზრით, მის შემდგომ მსჯელობაში ამ საკითხთან დაკავშირებით, გარკვეულწილად იკვეთება მის მიერ მოვლენების ცალმხრივად გაშუქების ტენდენცია). ინტერესები შეიძლება ყოფილიყო კომერციული, რელიგიური, სამხედრო და კულტურული. მაგალითად, იმასთან დაკავშირებით, რაც ეხება ისლამს და ისლამურ ტერიტორიებს, ბრიტანეთი მიიჩნევდა, რომ მას, როგორც ქრისტიანულ სახელმწიფოს, აქვს კანონიერი ინტერესები საკუთარი უსაფრთხოების უზრუნველსაყოფად. ამ ინტერესების მომსახურებისათვის შეიქმნა რთული აპარატი. ამგვარად ჩნდება პირველი ორგანიზაციები, როგორიცაა „ქრისტიანული ცოდნის გავრცელების მხარდაჭერის საზოგადოება“ (1698), „სახარების უცხოეთში გავრცელების საზოგადოება“ (1701), „ბრიტანული და უცხოური ბიბლიური საზოგადოება“ (1804) და ა.შ. საიდის ერთ-ერთი წინამორბედი ა. ლატიფი წერდა: „...ყველა ეს მისია „ლიად შეუერთდა ევროპულ ექსპანსიას.“³⁹ საიდის თვალთახედვიდან, თუ ამ სიას დავამატებთ სავაჭრო კომპანიების, გეოგრაფიული კვლევების ფონდების, აღმოსავლეთში სკოლების, საკონსულო განყოფილებების, ფაბრიკებისა და ზოგჯერ მსხვილი ევროპული თემების დაარსებას, „ინტერესის“ ცნება უფრო სრულად გახსნის თავის მნიშვნელობას. ამ ინტერესებს კი დიდი ძალისხმევით და დიდი დანახარჯების ფასად იცავდნენ.

საიდისთვის თანამედროვე ორიენტალიზმის სპეციფიკური ინტელექტუალური და ინსტიტუციონალური სტრუქტურები XVIII საუკუნის ევროპულ აზროვნებაში მომხდარ რევოლუციურ ძვრებზეა დაფუძნებული. მათ გარეშე, ორიენტალიზმი შეიძლება არ ჩამოყალიბებულიყო. უფრო მეტიც, ამ გარდატეხამ გამოიწვია ის, რომ მთლიანად აღმოსავლეთი და კერძოდ ისლამი გამოვიდა რელიგიური მიდგომის ვიწრო ჩარჩოებიდან, რომლის ფარგლებშიც მანამდე განიხილავდა მას ქრისტიანული დასავლეთი. სხვა სიტყვებით, თანამედროვე ორიენტალიზმის ათვლის წერტილია XVIII საუკუნის ევროპული კულტურის სეკულარიზებული ელემენტები.⁴⁰ საიდის დასკვნა, ამ შემთხვევაში, ლოგიკას მოკლებული არ არის, თუმცა მთელი შემდგომი ისტორია მიუთითებს, რომ რელიგიური აღქმის პრობლემას მაინც განსაკუთრებული ადგილი ეკავა ახლო აღმოსავლეთთან დასავლეთის ურთიერთობებში.

ნაშრომის ბოლოსკენ საიდი ისევ უბრუნდება „ორიენტალიზმისა“ და პოლიტიკის ურთიერთმიმართების მისთვის საკმაოდ პრობლემატურ საკითხს: „ის აღმოსავლეთი, რომელთანაც საქმე აქვს ორიენტალიზმს, არის რეპრეზენტაციების სისტემა, რომელიც ფორმირებულია მთელი რიგი ძალების მიერ. სწორედ ამ ძალებმა „შეიყვანეს“ აღმოსავლეთი დასავლეთში, დასავლურ მეცნიერებაში და

37 Said, 91-92.

38 Said, 100.

39 Abdul L. Tibawi, *British Interest in Palestine, 1800-1901* (London: Oxford University Press, 1961), 5.

40 Said, 120.

შემდეგ დასავლურ იმპერიულ დისკურსში. თუკი ორიენტალიზმის ამგვარი დეფინიცია უფრო მეტად პოლიტიკურად ჩანს, ეს მხოლოდ იმის გამო ხდება, რომ საკუთრივ ორიენტალიზმი წარმოადგენს გარკვეული პოლიტიკური ძალების და ქმედებების პროდუქტს. ორიენტალიზმი არის ინტერპრეტაციათა სკოლა, რომლის საგანსაც წარმოადგენს აღმოსავლეთი, მისი ცივილიზაცია, ხალხები და მათი დამახასიათებელი ნიშან-თვისებები. მისი რეალური აღმოჩენები, თავისი საქმის ერთგული აურაცხელი სწავლულების შრომა, რომლებიც არედაქტირებდნენ და თარგმნიდნენ ტექსტებს, ადგენდნენ გრამატიკებს და ლექსიკონებს, ახდენდნენ „მკვდარი“ ეპოქების რეკონსტრუირებას, ქმნიდნენ პოზიტიური თვალსაზრისით შემოწმებად ცოდნას, არის და ყოველთვის იყო განპირობებული ფაქტით, რომ მისი ჭეშმარიტებანი, ისე როგორც ენით გამოხატული ნებისმიერი ჭეშმარიტება, განსხვავებულია ენაში.“⁴¹ საიდი აღიარებს, რომ პოლიტიკისა და ორიენტალიზმის სიახლოვე, ანუ, უფრო წინდახედულად თუ ვიტყვით, იმის უზარმაზარი ალბათობა, რომ ორიენტალიზმისგან აღებული იდეები შეიძლება გამოყენებულ იქნეს აღმოსავლურ პოლიტიკაში, მნიშვნელოვანი, თუმცა [მისთვის] უკიდურესად დელიკატური თემაა.⁴²

საიდი არაერთ ცნობილ აღმოსავლეთმცოდნეს აკრიტიკებს და ტენდენციურობაში დებს ბრალს. „ორიენტალიზმში“ გაკრიტიკებულ მკვლევართა შორის არიან რენანი და გობინო, ვატიკიოტისი და ფონ გრიუნებაუმი, ჰიტი და განსაკუთრებით ლუისი (იხ. ქვემოთ), ასევე სხვა მრავალი. საიდი შედარებით უფრო უფრო დადებითად აფასებს გიბის, მასინიონისა და როდინსონის შემოქმედებას. თუმცა, მათაც საყვედურობს, რომ ბოლომდე ვერ ინარჩუნებენ ობიექტურობას. მაგ., ლუი მასინიონის შესახებ ის წერს: „საერთო ჯამში, მასინიონის ნააზრევი თავსდებოდა იმ ზოგადი წარმოდგენის ჩარჩოებში, რომლის თანახმადაც ისლამური აღმოსავლეთი ეკუთვნის ძველ დროს, ხოლო დასავლეთი – თანამედროვეობას.“⁴³

საიდის ზოგადი დასკვნა კი შემდეგი სახისაა: აღმოსავლეთის ხალხებს, სხვა ხალხების გვერდით, რომლებიც მიჩნეული იყვნენ ჩამორჩენილებად, გამოფიტულებად და არაცივილიზებულებად, უყურებდნენ ბიოლოგიური დეტერმინიზმისა და მორალურ-პოლიტიკური დამოძღვრის პრიზმის კუთხით. ამგვარად, აღმოსავლელი ხალხები დაუკავშირეს დასავლური საზოგადოების იმ ელემენტებს (დამნაშავეები, შეშლილები, ქალები, ღატაკნი), რომელთაც ერთიანობაში სიბრალულის ღირსად თვლიდნენ. აღმოსავლელ ხალხებს იშვიათად აქცევდნენ ყურადღებას, ჩვეულებრივ იყურებოდნენ მათ მიღმა; მათ ანალიზებდნენ არა როგორც მოქალაქეებს, ან თუნდაც ხალხს, არამედ როგორც პრობლემებს, რომლებიც უნდა მოიხსნას... რამდენადაც კოლონიური სახელმწიფოები ღიად ცდილობდნენ მათი ტერიტორიების დაუფლებას, ან მათი პრობლემების გადაწყვეტის საკუთარ თავზე აღებას (აქ, პირველ რიგში, იგულისხმებოდა ძალაგა-

41 Said, 202-203.

42 Said, 96.

43 Said, 270.

მოცლილი ოსმალეთის იმპერიის ხალხები). ვინაიდან აღმოსავლელი ადამიანი ეკუთვნის დასამორჩილებელ რასას, ის უნდა დაიმორჩილო.⁴⁴

საბოლოოდ კი, საიდი კიდევ ერთხელ უბრუნდება „ორიენტალიზმის“ ზოგად პოლიტიკურ მოტივაციას, რისგან თავის არიდებას, ის თითქოსდა ცდილობდა: „ზემოთ განხილული მიზეზების გამო, ორიენტალიზმი ატარებდა ისლამის წინაშე ევროპის საერთო შიშის ანაბეჭდს... ჩემი პოზიციაა, რომ მოხდა შედარებით უვნებელი ფილოლოგიური სპეციალობის მეტამორფოზა ისეთ დარგად, რომელსაც შეეძლო პოლიტიკური მოძრაობების წარმართვა, კოლონიების მართვა, თითქმის აპოკალიფტური განცხადებების გაკეთება თეთრი ადამიანის ცივილიზატორული მისიის სირთულეების შესახებ. ყოველივე ეს ხდებოდა თითქოსდა ლიბერალური კულტურის ჩარჩოებში, მისი ნაქები შეხედულებების პლურალიზმითა და გონებაგახსნილობით. მაგრამ სინამდვილეში, მიღებული შედეგი სრულიად საწინააღმდეგო იყო: დოქტრინის „გაყინვა“ და „მეცნიერების“ მიერ წარმოდგენილი მნიშვნელობის ქცევა „ჭეშმარიტებად“. თუკი ამგვარი ჭეშმარიტება უფლებას იტოვებს იმსჯელოს აღმოსავლეთზე, როგორც რაღაც შეუცვლელსა თუ ერთხელ და სამუდამოდ დამყარებულზე, მაშინ მთელი ეს ლიბერალიზმი მხოლოდ წინასწარ შემუშავებული ცრურწმენების დამკვიდრების ფორმაა.“⁴⁵

მოგვიანებით, საიდი არაერთხელ დაუბრუნდა „ორიენტალიზმს“ და სცადა საკუთარი მოსაზრებების გამყარება თუ დაზუსტება. თავის უკანასკნელ (უკვე სიკვდილის შემდეგ გამოცემულ) ნაშრომში იგი წერდა: „[ორიენტალიზმის] ჩემი კრიტიკის წინაპირობაა ყველანაირი რეპრეზენტაციის არასრულყოფილი ბუნება და ის, თუ როგორ არიან დაკავშირებული ესენი მჭიდროდ ამოებასთან, ანუ ძალაუფლებასთან, პოზიციასთან და ინტერესებთან. ეს მოითხოვს მკაფიოდ ითქვას, რომ ჩემი შრომა არ ხორციელდება, როგორც ჭეშმარიტი აღმოსავლეთის დაცვა, ან რომ ის თუნდაც უშვებს შემთხვევას, თითქოს რეალური აღმოსავლეთი მართლაც არსებობს. მე სულაც არ ვამტკიცებ ზოგიერთი რეპრეზენტაციის სიწმინდეს სხვათა წინაშე და მე საკმაოდ სპეციფიკური ვიყავი იმის მტკიცებისას, რომ გამოცდილების (experience) გამოხატვად (expression) ქცევისას არანაირი პროცესი არ შეიძლება არ იყოს შეხილწული. ის უკვე შეხილწულია მისი კავშირით ძალაუფლებასთან, პოზიციასთან თუ ინტერესებთან და მნიშვნელობას მოკლებულია, არის ის მათი მსხვეპლი თუ არა.“⁴⁶

ამდენად, კიდევ ერთხელაა ხაზგასმული იდეაა, რომ ცოდნა ყოველთვის დგას „ძალაუფლების, პოზიციისა და ინტერესების სამსახურში“.

საიდმა 1981 წელს გამოაქვეყნა წიგნი იმის შესახებ, თუ როგორ აღიქვამდნენ დასავლური მედია და ექსპერტები ისლამს.⁴⁷ ამ წიგნში საიდი ისევ უბრუნდება თავის შეტევას ორიენტალისტებზე, მაგრამ ის მეტ (მტრულ) ყურადღებას აქცევს პრესასა და ტელევიზიას, განსაკუთრებით ირანში ამერიკელ მძევალთა

44 Said, 207.

45 Said, 233.

46 Said, *Humanism and Democratic Critique* (New York: University of Columbia Press, 2004), 48-49.

47 Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts determine how We see the Rest of the World* (New York: Vintage, 1981).

კრიზისის და საუდის არაბეთის პრინციპის სიკვდილით დასჯის გაშუქებას. ტიპურად მისი სტილისათვის დამახასიათებელია, რომ ის უფრო მეტად დასავლურად მიიჩნევა დასავლური მედიის მიერ სიკვდილით დასჯის აღწერას, ვიდრე საკუთრივ სიკვდილით დასჯას. წიგნის საერთო ტენდენციაა, რომ დასავლური საზოგადოება არ დგას ისლამით განპირობებული ფუნდამენტალისტური ტერორისტების საფრთხის წინაშე. რეალური საფრთხე დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ურთიერთობებში მომდინარეობს დასავლეთის მიერ ისლამის არასწორი აღქმიდან. ამ წიგნმაც საფუძვლიანი კრიტიკა დაიმსახურა.

დებატები „ორიენტალიზმის“ შესახებ

როგორც დასაწყისში აღინიშნა, „ორიენტალიზმმა“ გამოქვეყნებისთანავე ფართო ყურადღება მიიპყრო და ცხარე დებატების საგნად იქცა.

პირველ რიგში, ხაზი უნდა გაესვას, რომ დასავლური „ორიენტალიზმის“ (როგორც კვლევითი სფეროს) კრიტიკა საიდის ნაშრომის გამოქვეყნებამდე იწყება. საინტერესოა, რომ კრიტიკოსებს შორის იყვნენ ქრისტიან არაბთა უმცირესობების წარმომადგენლები, რომლებიც ძირითადად მოღვაწეობდნენ შეერთებულ შტატებსა და დასავლეთ ევროპაში (აქაც საიდის ანალოგიაა). ამგვარი დამოკიდებულების ერთ-ერთი საუკეთესო მაგალითია პარიზში მოღვაწე კოპტი სოციოლოგის (იმავდროულად პანარაბისტისა და მარქსისტის) ანვარ აბდელ-მალექის მიერ 1963 წელს იუნესკო-ს ჟურნალ „დიოგენეში“ გამოქვეყნებული სტატია „ორიენტალიზმი კრიზისში“¹⁸ აბდელ-მალექი აყენებს ბრალდებებს, რომლებიც შემდგომ ორიენტალისტების წინააღმდეგ „პროცესში“ უმნიშვნელოვანესი არგუმენტები გახდა. ამ ავტორის თვალთახედვიდან, ორიენტალისტები არიან „ევროპოცენტრისტები“. ისინი საკმარის ყურადღებას არ აქცევენ აფრიკულ-აზიური სამყაროს სწავლულებს, მეცნიერებას, მეთოდებსა და მიღწევებს; ისინი „შეპყრობილები“ არიან წარსულით; ისინი ნაკლებ ინტერესს იჩენენ „აღმოსავლელი“ ხალხების უახლესი ისტორიით (უფრო გვიანდელი კრიტიკოსები სწორედაც რომ საწინააღმდეგოს ამტკიცებენ). ისინი საკმარის ყურადღებას არ უთმობენ სოციალურ მეცნიერებათა განმჭვრეტ წვლილს, განსაკუთრებით მარქსისტულ მეთოდს.

კიდევ ერთი შეტევა ორიენტალისტებზე კი სწორედ მარქსისტთა ჯგუფისგან მოდიოდა. მათი კრიტიკის საფუძველი, პირველ რიგში, არის პოსტულატი, რომ არსებობს ორიენტალიზმის ერთი ძირითადი, „მცდარი“ ხაზი, რომელსაც ყველა ორიენტალისტი უპირობოდ მისდევს. ამგვარი მიდგომის თაობაზე ბ. ლუისი წერს: „ეს არ ნიშნავს, რომ ისინი უარყოფენ „ორიენტალისტურ დოქტრინას“, რომელიც სინამდვილეში არც არსებობს; ეს ნიშნავს, რომ ისინი არ ფლობენ ორიენტალისტთა ტექნიკას, რომლებიც გამოიყენება, მეტად მცირე სახეცვლილებით, როგორც მარქსისტი, ისე არამარქსისტი ორიენტალისტების მიერ. ახლო აღმოსავლეთის ისტორიის შესახებ ყველაზე სერიოზული მარქსისტული ნაშრომები მათია, რომლებიც მარქსისტობასთან ერთად ან ორიენტალისტები არიან,

48 Anouar Abdel-Malek, „L'orientalisme en crise“, *Diogenes*, 44, (1963), 109-142.

მოქმედნი იმავე მეთოდებით და იმავე დისციპლინების წარმომადგენლები, როგორც მათი არამარქსისტი კოლეგები; ან არიან ისინი, ვინც ორიენტალისტი სწავლულების ნაშრომებს ეყრდნობა, როგორც მარქსისტების, ისე არამარქსისტებისას, იმ მასალებისთვის, რომელზეც აგებენ თავიანთ ანალიზსა და დასკვნებს.⁴⁹

ამგვარი დამოკიდებულების მაგალითად შეიძლება მოვიყვანოთ პერი ან-დესონის ნაშრომი.⁵⁰ რასაც ის წერს ახლო აღმოსავლეთისა და, უფრო კონკრეტულად, ისლამის შესახებ, ემყარებს მეორად წყაროებს, ანუ ორიენტალისტთა ნაშრომებს. შეიძლება სხვაგვარად? რა თქმა უნდა, მაგრამ ამ შემთხვევაში ის და მისი მსგავსი ავტორები უნდა დათანხმდნენ საკმაოდ დიდი შრომის გაწევაზე პირველადი წყაროების წასაკითხად აუცილებელი ტექნიკის ათვისებისთვის. ბუნებრივია, ამას დიდი დრო და ძალისხმევა სჭირდება. ასევე სათუთაა, რომ ამგვარ მკვლევარებს აქვთ ორიენტალისტებისათვის ბრალის დადების უფლება. ისეთმა მარქსისტმა მკვლევარებმა (რომლებიც ლუისის მიერ გამოყოფილ პირველ ჯგუფს განეკუთვნებიან), როგორებიც არიან მაგალითად მაქსიმ როდინსონი და ილია პეტრუშევსკი, დიდი წვლილი შეიტანეს ახლო აღმოსავლეთის ისტორიის შესწავლაში, რომელსაც აღიარებენ მათი იდეოლოგიური მოწინააღმდეგეებიც კი. მაგრამ ამასთან, მათ ნაშრომებში ჩანს გაცილებით უფრო მეტი პატივისცემა იმ ორიენტალისტ კოლეგების მიმართ, რომლებიც არ იზიარებენ მათ იდეოლოგიას, ვიდრე მარქსისტი კოლეგების მიმართ, რომელთა სამეცნიერო კონცეფციებიც მათგან განსხვავებულია.

საკუთრივ აღმოსავლეთში ჯერ კიდევ XX საუკუნის შუა ხანებში გაისმა ხმები დასავლური „ორიენტალიზმის“ (ასევე აღმოსავლური „ოქსიდენტალიზმის“, „მედასავლეთეობის“ – ახლო აღმოსავლეთის ხალხების მიერ ევროპელთა ბრმა წამბაძველობისა და დასავლური ფასეულობების უკრიტიკოდ მიღების) წინააღმდეგ.

1960-იანი წლების დასაწყისში კი ალ-აზჰარის უნივერსიტეტის პროფესორმა მუჰამად ალ-ბაჰჰიმ ბროშურა გამოაქვეყნა ორიენტალისტებისა და მათი „ბნელი საქმეების“ შესახებ. ისინი, წერს იგი, პირველ რიგში მისიონერები არიან, რომელთა მიზანია დააკნინონ და შემდეგ საბოლოოდ გაანადგურონ ისლამი იმისთვის, რომ რეგიონში დაამყარონ ქრისტიანობის ჰეგემონია. ეს მათ უმრავლესობას ეხება, ებრაელების გარდა, რომელთა მიზანიც ასევე უკიდურესად საძრახისია. ავტორი ჩამოთვლის ორიენტალისტებს, რომელთა საქმიანობაც დაგმობილი უნდა იყოს. მათ შორის მოხვედრილია ფილიპ ჰიტიც – „ისლამის უპირველესი მტერი“. სინამდვილეში კი, ჰიტის წიგნი „არაბთა ისტორია“ არანაირი თვალსაზრისით არ შეიძლება ანტიარაბულ ან ანტიისლამურ ნაშრომად ჩაითვალოს.

ამ პერიოდიდან იკვეთებოდა საერთო აზრი, რომ ქრისტიანები და ებრაელები, რომლებიც წერენ ისლამის შესახებ, სინამდვილეში ილწვიან მუსლიმთა მოსაქცევად. ყალიბდებოდა შეხედულება, რომ ისლამური სამყაროს თანადროული პრობლემების შემქმნელი დასავლეთი და „მედასავლეთეობა“ იყო. ამ მხრივ გა-

49 Lewis, "La question de l'orientalisme", 1062.

50 Perry Anderson, *The Lineage of the Absolutist State* (London: Verso, 2013, 1st ed. 1974).

მოსარჩევია ირანელი ავტორის ჯალალ ალ-ე აჰმადის ნაშრომი „ყარბზადეგი“ („მედასავლეთობა“).⁵¹

საიდის „ორიენტალიზმი“, ბუნებრივია, სრულიად სხვა მასშტაბის თხზულებაა და მისმა გამოქვეყნებამ ახალ, გაცილებით უფრო ღრმა, მეტწილად აკადემიურ დებატებს ჩაუყარა საფუძველი. როგორც „აღმოსავლური“, ისე საკუთრივ „დასავლური“ სამეცნიერო სამყარო გაიყო ორ დაპირისპირებულ ბანაკად – საიდის მომხრეებად და მოწინააღმდეგეებად. დაპირისპირება იმდენად ცხარე გამოდგა, რომ ხშირად აკადემიური სფეროსათვის შეუფერებელ ხასიათსაც იღებდა (თვითონ საიდიც არ არიდებდა თავს „ორიენტალიზმის“ ოპონენტების მეტად მკვახე ტონით შეფასებას).

პირველი საკითხი, რომელსაც ამ ქვეთავში შევხებით, არის საკუთრივ „ორიენტალიზმის“ საპირისპირო ცნების – ზემოთნახსენები „ოქსიდენტალიზმის“ პრობლემა. საიდი „ორიენტალიზმში“ წერდა: „სამეცნიერო სპეციალიზაციის, როგორც გეოგრაფიული „ველის“ შესახებ საუბრისას, ჩვენ მკაფიოდ გვესმის, რომ ორიენტალიზმის შემთხვევაში ვერავენ ვერც კი წარმოდგენს რაღაც სიმეტრიულ ველს სახელწოდებით „ოქსიდენტალიზმი“.⁵² მაგრამ მისი მომხრეებიც კი აღიარებდნენ ამ ორი „სფეროს“ პარალელურ არსებობას: „თანამედროვე ორიენტალისტი/ოქსიდენტალისტის დიქტომია ყველაზე უკეთ გამოხატულია დემოკრატიის შეპირაპირებაში კოლონიურ დაპყრობასა და საიმპერიო პოლიტიკასთან. დემოკრატიზაციის მომხრეები ამართლებენ კოლონიურ ოკუპაციას (ამ შემთხვევაში ერაყში შეჭრა და მისი ოკუპაცია წარმოდგენილია, როგორც დემოკრატიის შობის თანმხლები აუცილებელი ტკივილები); საპირისპიროდ, კოლონიური დომინირების ოპონენტები ამართლებენ სადამ ჰუსეინის დიქტატორულ მმართველობას.“⁵³

ზემოთქმული გარკვეულწილად წინააღმდეგობაში მოდის საიდის თავდაპირველ განწყობებთან, მაგრამ ეს არ გახდა ხელისშემშლელი იმისათვის, რომ საიდი ელიარებინათ (როგორც მომხრეებს, ისე მოწინააღმდეგეებს) პოსტკოლონიალური თეორიის ერთ-ერთ მთავარ შემოქმედად. არაერთი მკვლევარი აღნიშნავს, რომ „ორიენტალიზმმა“ საფუძველი ჩაუყარა პოსტკოლონიური კვლევებს. „ორიენტალიზმი არის „ერთ-ერთი საკვანძო წყარო, თუ არა მთავარი წყარო შთაგონებისა უფრო გვიანდელი მკვლევარებისთვის ლიტერატურის, კრიტიკული და კულტურის თეორიის, განსაკუთრებით კი პოსტკოლონიური კვლევებისათვის.“ წარმოადგენს „პოსტკოლონიური დისკურსის კანონიკურ ტექსტს.“⁵⁴ არის „პოსტკოლონიალიზმის კატალიზატორი და ამოსავალი წერტილი.“⁵⁵ ან უბრალოდ „პოსტკოლონიური

51 იხ. წინამდებარე კრებულში: გიორგი სანიკიძე, „XX საუკუნის ირანული ისტორიული მწერლობა“, 85-86.

52 Said, *Orientalism*, 50.

53 Fawwaz Traboulsi, „Orientalizing the Orientals: The Other Message of Edward Said“, in *Waiting for Barbarians*, 40.

54 Valerie Kennedy, *Edward Said. A Critical Introduction* (Cambridge: Polity, 2000), 2.

55 Leela Gandhi, *Postcolonial Theory: A Critical Introduction* (New York: Columbia University Press, 1998), 64.

თეორიის მთავარი წიგნია.⁵⁶ ალი ბეჰდადი კი მიიჩნევს, რომ საიდი არის ფუკოსეული მნიშვნელობით „პოსტკოლონიური დისკურსიულობის დამაარსებელი.“⁵⁷

აქ, ალბათ, აუცილებელია ყურადღების გამახვილება იმ ავტორებზე, რომელთა შემოქმედებამაც მეტ-ნაკლებად გავლენა მოახდინა საიდზე და მათ შორის, უპირველესად, მიშელ ფუკოზე. ამ მხრივ განსაკუთრებით ყურადღას იმეორებს ამ რამდენიმე წლის წინ გამოქვეყნებული იან ელმონდის ნაშრომი. ავტორი განიხილავს, თუ როგორ აღიქვამდნენ აღმოსავლეთს (უფრო სწორად ისლამურ აღმოსავლეთს) უახლესი დროის სხვადასხვა ავტორები (ფუკო, დერიდა, ფამუკი, რუშდი, ბოდრიარი, კრისტევა და სხვები), მაგრამ ასევე იკვლევს, თუ რა საფუძვლებზე ჩამოყალიბდა მათი შეხედულებები. ის წერს: „ნიცშეს ისლამი (როგორც მოგვიანებით ბორხესის თუ ფუკოსი) მედიევალურია. ნაწილობრივ იმის გამო, რომ პერსონებს თუ მოვლენებს, რომელთა ასოცირებასაც ახდენს ნიცშე ისლამთან – ჰაფეზი და ასასინებია, ფეოდალური ხანის არაბები და მავრიტანული ესპანეთია, და ნაწილობრივ იმის გამო, რომ ფეოდალიზმი და სოციალური სტრუქტურა, რომელსაც ნიცშე აქებს, შეუბღალავია ევროპული ცივილიზაციის მანკიერებებისგან. იმ დროს ისლამის ასოცირება შუა საუკუნეებთან მართლაც შეიძლებოდა საკმაოდ ექსპლიციტური ყოფილიყო (მაროკოში, წერს ნიცშე, გაიგებ, თუ რა არის მედიევალური). ისლამი, სხვა სიტყვებით, არამარტო გეოგრაფიულად, არამედ ქრონოლოგიურადაც ევროპის გარეთაა. ეს არის იდეა, რომელიც ეკუთვნის გარე, უცხო ისტორიას; ის თითქმის უცვლელად დგას ხმელთაშუა ზღვის მისადგომებთან და უარყოფს განვითარებისა თუ Geschichte-ს ნებისმიერ ცნებას.“⁵⁸ ელმონდი განსაკუთრებით ხაზს უსვამს ფუკოს როლს საიდის მიდგომების ჩამოყალიბებაში: „საიდი ვალშია „ორიენტალიზმში“ ფუკოსეული „დისკურსის“ ცნებისა, რომელიც ცენტრალურ როლს ასრულებს ფრანგული და ბრიტანული ორიენტალიზმის საიდისეულ კლასიფიკაციასა და დისკურსში.“⁵⁹ მართლაც, ხაზი უნდა გაესვას, რომ ორიენტალიზმის ესოდენ ფართო განსაზღვრასა და ანალიზში, როგორც ეს საიდმა გააკეთა, მან მოუხმო ფრანგი მოაზროვნის მიშელ ფუკოს (1926-1984) კონცეფციებსა და მეთოდებს. ფუკოს შემოქმედებამ უმნიშვნელოვანესია როლი ითამაშა ფილოსოფიის ანდა აზროვნების წესის – პოსტმოდერნიზმისა თუ პოსტსტრუქტურალიზმის წარმოქმნაში, პირველად საფრანგეთში და შემდეგ სხვაგანაც 1960-იანი წლებიდან დაწყებული. ფუკოს ფართომასშტაბიანი, კომპლექსური და ხშირად პარადოქსულ განსჯებზე დამყარებული შემოქმედება ფოკუსირებულია ცოდნისა და ძალაუფლების ურთიერთმიმართების საკითხებზე. ფუკო უარყოფდა განმანათლებლობის მტკიცებას, რომ ადამიანებს, მოკლებულთ უმეცრების საფარველსა და ცრურწმენებს, შეუძლიათ აღიქვან რეალობა ისე, როგორც სინამდვილეში არის; შეუძლიათ შეიმუშავონ სამყაროს ობიექტურად ქვეყნარტი ცოდნა. საპირისპიროდ, ის ამტკიცებს, რომ

56 Russel Jakoby, "Marginal Returns: The Trouble with Post-Colonial Theory", *Lingua Franca*, 5(6), (1995), 31.

57 Ali Behdad, "Edward Said: The Founder of Postcolonial Discursivity", *Amerasia Journal*, 35(1), (2005), 10.

58 Ian Almond, *The New Orientalists. Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard* (London & New York, I.B. Tauris, 2007), 11.

59 Almond, 23.

რასაც ჩვენ ჭეშმარიტებად ვიღებთ, სინამდვილეში ყოველთვის პროდუქტია რეალობის აღწერისა და რეპრეზენტაციის გარკვეული ხერხისა, გზისა, გარკვეული „დისკურსისა“ – ეს არის მნიშვნელობის სტრუქტურირებული სისტემა, რომელიც აღწერს, თუ რას აღვიქვამთ, ვფიქრობთ და ვაკეთებთ ჩვენ.

საიდისათვის ორიენტალიზმი დიდწილად დისკურსია იმ მნიშვნელობით, როგორითაც მას იყენებდა ფუკო. ეს არის ცოდნის სპეციფიკური ფორმა, კვლევის საკუთარი ობიექტით („აღმოსავლეთი“ – „ორიენტი“), სფეროებით, წესებით, პირობითობებით და ჭეშმარიტებაზე პრეტენზიებით. ორიენტალიზმი არის ცოდნის ფორმა, რომელიც ერთდროულად შექმნილია და უკვდავყოფილია გარკვეული ძალაუფლებრივი ურთიერთობებით, ამ შემთხვევაში ძალაუფლებით, რომელსაც დასავლური სახელმწიფოები თუ ავტორიტარი ინდივიდები ახორციელებენ (ან ცდილობენ, რომ განახორციელონ) აღმოსავლეთზე. ეს არ არის ობიექტურად არსებული აღმოსავლეთი. ეს ერთობა, ამტკიცებს საიდი, შეიქმნა ევროპელთათვის (შემდეგ სხვა დასავლელთათვის) სპეციფიკური მნიშვნელობით, უშუალოდ ორიენტალიზმის დისკურსის ამოქმედების წყალობით. „ორიენტალიზმი კი საკუთარ ობიექტს გარკვეული გზით აღწერს, აწარმოებს ფართოდ გაზიარებულ „ჭეშმარიტებებს“ მის შესახებ და ამგვარად ქმნის მის გარკვეულ რეპრეზენტაციას, რომელიც „რეალური“ ჩანს.⁶⁰

დაეუბრუნდებით ფუკოს – მისი „დისკურსი“ ახლო აღმოსავლეთთან დამოკიდებულებაში შემოიფარგლება ირანით (ნაწილობრივ თუნისითაც). ფუკო წერს ირანის, როგორც ისლამურ, ისე მსოფლიო ისტორიაში განსაკუთრებული, გამორჩეული ადგილის შესახებ, რომლის „ისლამურობაც“ სრულიად განსხვავებულია დანარჩენი ისლამური სამყაროსაგან. „სპარსეთს გასაოცარი ბედი აქვს. ისტორიის გარიჟრაჟზე მან გამოიგონა მმართველობა და სახელმწიფო. მან გაითავისა ისლამი საშუალებად და მისმა ადმინისტრატორებმა უზრუნველყვეს არაბული იმპერია საჯარო მოსამსახურეებით. მაგრამ იმავე ისლამიდან მან გამოიყვანა რელიგია. ეს რელიგია საუკუნეების მანძილზე უწყვეტად იყო ხალხის ძალაზე დაფუძნებული, რომელსაც შეეძლო დაპირისპირებოდა სახელმწიფოს.“⁶¹ ირანსა და თუნისში ფუკომ თითქმის მოიძია ის ენერგია, რომელსაც საკუთარი თავის ესოდენ ინტენსიურად გამოხატვა არ შეეძლო ქრისტიანული ევროპის ტრადიციულ ჩარჩოებში. ისლამური რევოლუციის დროს ირანში მყოფი ფუკო აღტაცებული იყო „აიათოლების შემრიგებლური და ზომიერი დისკურსით“, თუმცა სიცოცხლის ბოლოს ის თავს არიდებდა მისი ირანული რეპორტაჟების კრიტიკის პასუხს.⁶² ამდენად, ფუკოს „დისკურსის“ მთლიანად ახლო აღმოსავლეთზე გავრცელება არც თუ ისე დამაჯერებლად უღერს.

60 Zachary Lockman, *Contending Visions of the Middle East. The History and Politics of Orientalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 1st ed. 2004), 186.

61 Michel Foucault, *Dites et écrits: 1954-1988*, vol. III (Paris: Gallimard, 2014), 688.

62 ფუკოს დამოკიდებულების შესახებ ირანის ისლამური რევოლუციისადმი იხ. მაგ., გიორგი სანიკიძე და სხვ. ახლო აღმოსავლეთის ისტორია და მისი ურთიერთობები სამხრეთ კავკასიასთან. (თბილისი: ილიას სახ. უნ-ის გამომც., 2011), 315-316; უფრო ვრცლად იხ. Janet Afary and Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution* (Chicago: The University of Chicago Press, 2005).

ხაზგასასმელია, რომ საიდის მომხრეების თუ მოწინააღმდეგეების დიდი ნაწილი აღიარებდა „ორიენტალიზში“ საიდის, როგორც ლიტერატორის გამოკვეთას. ყოველივეს, რასაც საიდი აკეთებდა, ყოველივე, რაც მას უფლებას აძლევდა ელაპარაკა ესოდენ ბევრ სფეროში (პალესტინური პოლიტიკის ჩათვლით), გამომდინარეობდა იმ ფაქტიდან, რომ ის იყო ლიტერატურის პროფესორი.⁶³ ამასთანავე, მისი მომხრეები უარყოფდნენ, რომ საიდის წარმომავლობამ ზეგავლენა მოახდინა მის შემოქმედებაზე: „მიუღებელია თვალსაზრისი, რომ ორიენტალიზში შეიძლებოდა დაეწერა მხოლოდ პალესტინელ სწავლულს, ევროპული აკადემიური ტრადიციის მეტად ზერელე მცოდნეს.“⁶⁴

მოჰამედ არკუნმა, საიდის მსგავსად და მის მხარდასაჭერად, ისლამის დასავლური კვლევების შესახებ დაახლოებით საიდის მსგავსი თვალსაზრისი გამოთქვა: „კლასიკური ისლამოლოგია ისლამის შესახებ დასავლური დისკურსია; ისლამოლოგიის ტერმინი და კონცეფცია – დისკურსი, რომლის მიზანია რაციონალობის გავრცელება ისლამზე, რეალურად დასავლური გამოგონებაა.“⁶⁵

თავის მხრივ, ამერიკელი მკვლევარი ჯ. ლაიონსი „ორიენტალიზმს“ ანტიისლამური დისკურსის კონტექსტში განიხილავს.⁶⁶

საიდს ხშირად საყვედურობენ, რომ არ გაუსწორებია პირველი გამოცემის ფაქტობრივი და ინტერპრეტაციული შეცდომები (საიდმა ბოლოთქმა დაურთო 1995 წლის უფრო განვრცობილ გამოცემას, შემდეგ კი საიუბილეო გამოცემას – წინასიტყვაობაც).

საიდის მიმართ გამოთქმული შენიშვნები მრავალფეროვანია; ეხება როგორც მის მიერ ორიენტალისტების ხისტ (და ხშირ შემთხვევაში არაობიექტურ) კრიტიკას, ისე ბრიტანული და ფრანგული ორიენტალიზმის სკოლების გარდა, ყველა დანარჩენის (უპირველესად გერმანულის) უგულებელყოფას. მაგალითისთვის, საიდის განსაკუთრებული კრიტიკის ობიექტია XIX საუკუნის ფრანგი ორიენტალისტი სილვესტრ დე სასი, რომლის ღვაწლის არდაფასებაც მართლაც შეუძლებელია. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ სწორედ „დე სასის წყალობით, მოხდა გერმანული ორიენტალიზმის დაწინაურება. ორიენტალიზმში გერმანელების დომინირება XIX ს-სა და XX ს-ის დასაწყისში დიდწილად განპირობებული იყო უნივერსიტეტების დიდი რაოდენობით გერმანიაში. XIX საუკუნის პირველ ათწლეულებში ყველა გერმანელ პრინცს ღირსების საქმედ მიაჩნდა უნივერსიტეტის დაფუძნება და იქ აუცილებლად აღმოსავლური კათედრების დაარსება.“⁶⁷

63 Timothy Brennan, "The Making of Counter-Tradition", in *Waiting for Barbarians*, 5.

64 Rashid Khalidi, "Edward Said and Palestine: Balancing the Academic and Political, the Public and the Private", in *Waiting for Barbarians*, 45.

65 Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Editions Mouton et Larose, 1984), 43.

66 Jonathan Lyons, *Islam Through Western Eyes. From the Crusades to the War on Terrorism* (New York: Columbia University Press, 2012), 34.

67 Irwing, 153. საიდი თვითონაც აღიარებს რომ 1850 წლისათვის ყველა მნიშვნელოვან ევროპულ უნივერსიტეტს ჰქონდა ამა თუ იმ ორიენტალისტური დისციპლინის სრულყოფილი პროგრამა. Said, *Orientalism*, 191.

ზემოთქმულიდან და სხვა არაერთი ფაქტორიდან გამომდინარე, საიდის არ-გუმენტაცია, რომ ვინაიდან ბრიტანეთი წინამავალი იმპერიული ძალა იყო, ის ასევე უნდა ყოფილიყო ორიენტალიზმის მთავარი ცენტრიც და რადგანაც გერმანიას არ ჰქონდა იმპერიული სამფლობელოები არაბულ სამყაროში, გერმანელთა წვლილიც, შესაბამისად, აღმოსავლეთმცოდნეობაში მეორადი მნიშვნელობის იყო, არადამაჯერებლად გვესახება.

საიდს ასევე საყვდურობენ ისტორიული თანმიმდევრობის უგულებელყოფას (ისე, როგორც ზოგადად ისტორიის არცოდნას). თვითონ საიდი კი, უფრო გვიანდელ ესეში თითქოსდა ეჭვს (საკმაოდ გაუგებარს) გამოთქვამს თანმიმდევრულობის ფასეულობის შესახებ: „ეს მოთხოვნა, ზოგიერთის მიერ გამოთქმული, თითქოსდა მე არაისტორიული და არათანმიმდევრული ვარ, იმ შემთხვევაში დაიმსახურებდა უფრო მეტ ინტერესს, თუ ის, რაც იგულისხმება ამ ტერმინში, დაექვემდებარებოდა მკაცრ ანალიზს“.⁶⁸

„ორიენტალიზმის“ მრავალმა მნიშვნელობამ, ასევე მისმა მრავალგვარმა ნიუანსებმა სხვადასხვა ენებში, საკმაოდ ბუნდოვანი გახადა საიდის ორიენტალისტური დისკურსის განზოგადოებული მოდელი. კრიტიკოსებს განსაკუთრებით აღზიანებთ საიდის მიერ ტერმინ „ორიენტალიზმის“ იდიოსინკრეტული განმარტება. მაგალითისთვის, ამერიკელი მკვლევარი ფრედ ჰალიდაი ბრალს დებს საიდს ტერმინის „განუკითხავად გამოყენებაში“.⁶⁹

საიდის მოწინააღმდეგეთა ბანაკში აღმოჩნდა XX საუკუნის II ნახევრის ერთ-ერთი გამორჩეული ინტელექტუალი ერნესტ გელნერიც. გელნერმა 1993 წელს გამოაქვეყნა ვრცელი რეცენზია საიდის ნაშრომზე „კულტურა და იმპერიალიზმი“. როგორც წიგნი, ისე რეცენზია, ძირითადად ეხება დასავლურ ლიტერატურაში არსებულ კულტურულ ინტერაქციებს, მაგრამ გელნერი შეეხო ორიენტალიზმის საკითხსაც და შენიშნა: „საიდს იმდენად აკლია ობიექტურობა, რომ შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს ჰაერშია გამოკიდებული საყრდენის გარეშე, მაგრამ ის მაინც ახერხებს, რომ განმარტოს და დაგმოს „ორიენტალისტების“ ქმედება და შეზღუდოს მათი ხედვა თითქოსდა მათ მიერ ნათამაშევი მნიშვნელოვანი როლით მსოფლიო დომინირებაში“. გელნერი კითხვას სვამს: თუ ორიენტალისტები დისკურსული ფორმაციის ტყვეები არიან, მაშინ რატომ არის საიდი ასე დარწმუნებული საკუთარი მორალური შეფასებების ობიექტურობაში? გელნერი უთითებს საიდის მიერ ჟიდის, კამიუს, ფანონისა თუ სხვების წაკითხვისას დაშვებულ შეცდომებს და რეცენზიას შემდეგი სიტყვებით ასრულებს: „ჭეშმარიტება არ არის კავშირში პოლიტიკურ სიქველესთან (გინდ პირდაპირი, გინდ არაპირდაპირი გზით). საპირისპიროს ინსინუირება ნიშნავს იმ სნეულებაში დამნაშავეობას, რომლის დენონსირების სურვილიც საიდს აქვს. წვიმის მსგავსად, სიმართლე ზემოქმედებს როგორც სამართლიანზე, ისე უსამართლოზე. ძალაუფლებისა და კულტურის პრობლემები, მათი ტურბულენტური ურთიერთობები ჩვენი სოცია-

68 Said, "Orientalism Reconsidered", in Idem, *Reflections on Exile and Other Essays* (Harvard University Press, 2000), 199.

69 Fred Halliday, *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East* (London: I.B. Tauris, 1999), 210.

ალური სამყაროს დიდი მეტამორფოზის დროს, გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანია, რომ მხოლოდ ლიტერატურის კრიტიკოსის საქმე იყოს.⁷⁰

საიდის მეგობრები დაირაზმნენ მის დასაცავად და შეძლეს მოეძიათ რამდენიმე ფაქტობრივი შეცდომა გელნერის რეცენზიაში. საიდი, თავის მხრივ, პასუხში შეეცადა წარმოედგინა გელნერი ანტიმუსლიმად. გელნერმა კიდევ ერთ საპასუხო წერილში, ორიენტალიზმს „საკმაოდ გასართობი, მაგრამ ინტელექტუალური თვალსაზრისით უმნიშვნელო“ ნაშრომი უწოდა. გარდა ამისა, მან საიდი მოიხსენია „დენდიდ და მანჰეტენელ ბონ ვივანად“ საილმა კიდევ ერთ წერილში გელნერს ბრალი დასდო, რომ ის ახდენდა მუსლიმთა შესახებ შეხედულებათა განზოგადოებას ისე, რომ არ იცოდა არც ერთი ისლამური ენა და რომ ამცირებდა ლიტერატურული კრიტიციზმის მაღალ სტატუსს. საიდი დასძენდა – ის „ორიენტალიზმის“ 322-ე გვერდზე მკაფიოდ უარყოფს, რომ „მხოლოდ ინსაიდერი, მუსლიმი, ქალი და შავკანიანი შეძლებს აზრიანად დაწეროს ისლამური, ქალის ან შავკანიანის გამოცდილების შესახებ.“ რეალურად, საიდი მხოლოდ ნახევრად პასუხობს გელნერის ბრალდებებს, ვინაიდან ნათელია, რომ ორიენტალიზმში „პოლიტიკურ პოზიციას“ შეუძლია გარკვეული პრივილეგიები მიანიჭოს კომენტატორს, მაგ., ისლამისას. შემდეგ ის აღნიშნავს, რომ ლიტერატურული კრიტიციზმის აბუჩად აგდებით, გელნერი აჩვენებს „არასწორ დამოკიდებულებას და იმპერიულ ძალაუფლებაში თანამონაწილეობას.“⁷¹

საიდის მოღვაწეობასა და შემოქმედებაზე ალბათ ყველაზე აღმამფთობებელ თავდასხმას საიდის მომხრეებისთვის (ხშირ შემთხვევაში, მართლაც არაობიექტურ) წარმოადგენს მარტინ კრამერის ნაშრომი, რომელშიც „ორიენტალიზმი“ მხილებულია რევოლუციის გაჩაღებაში, რომელმაც „დააასახიჩრა ახლო აღმოსავლეთის დღევანდელი კვლევები“ და მისი მოქმედების დღე 11 სექტემბერი გახდა.⁷² კრამერი წერს, რომ ადამიანი, რომელმაც დაწერა „ორიენტალიზმი“ და ამავე სულისკვეთების მატარებელი სხვა ნაშრომები, დანაშაულებრივად მარცხნივ იხრება და ახდენს „ჩამოყალიბებული კვლევების დელეგიტიმაციას;“⁷³ „ქმნის არაბი და მუსლიმი სწავლულებისთვის სამოქმედო მანიფესტს“ და „აყალიბებს ნეგატიურ დამოკიდებულებას ამერიკელი (ასევე ევროპელი) მკვლევრების მიმართ.“ „ხელს უწყობს ანტისამთავრობო ფანატიზმს შუა აღმოსავლეთის კვლევებში.“⁷⁴ ამ სცენარის მიხედვით, საიდი არაპირდაპირაა პასუხისმგებელი ბეირუთის ამერიკული უნივერსიტეტის ჰოსპიტალის აფეთქებაზე, ამერიკელ

70 Ernest Gellner, "The Mightier Pen? Edward Said and the Double Standards of Inside-out Colonialism", Times Literary Supplement, (February 19, 1993), 3-4.

71 საიდის პასუხი გელნერის კრიტიკაზე გამოქვეყნდა ამავე ჟურნალის 19 მარტის ნომერში. გელნერმა საპასუხო წერილი 9 აპრილს გამოაქვეყნა. ამის შემდეგ, 4 ივნისს საილმა კიდევ ერთი პასუხი დაწერა. დ. ვარისკო აღნიშნავს, რომ როგორც ჩანს, გელნერი ემზადებოდა საიდის კონცეფციის საწინააღმდეგოდ ერცელი ნაშრომის დაწერისათვის, მაგრამ მისი სიკვდილის გამო, ეს ჩანაფიქრი განუხორციელებელი დარჩა.

72 Martin Cramer, Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America (Washington DC: Washington Institute for Near East Policy, 2001), 22.

73 Cramer, 32.

74 Cramer, 84.

მძევალთა აყვანაზე ლიბანში და მწერალ სალმან რუშდისათვის გამოტანილ სა-
სიკვდილო განაჩენზე კი. ამასთან, კრამერისათვის საიდისა და მთლიანობაში
ახლო აღმოსავლეთის კვლევების ქსელის ჭეშმარიტი შეცდომა ისაა, რომ მათ,
საიდის თეორიული საყრდენის გაზიარებით, ხელი ვერ შეუშალეს მებრძოლი
„ისლამიზმის“ გაძლიერებას.

კრამერის შეფასებები გადაჭარბებულად გვეჩვენება, მაგრამ მაინც უნდა
გავიზიაროთ თვალსაზრისი, რომ „აღმოსავლეთისადმი დასავლური მიდგომის
არსის მისეული კონსტრუირებით, საიდი მეტად ახლოს დგას ისლამისტებთან,
რამდენადაც მუსლიმური სამყაროსადმი ნებისმიერ კრიტიკულ მიდგომას დომი-
ნირების ნების გამოხატულებად აღიქვამს.“⁷⁵

საიდი გახდა ასევე „აღმოსავლელი“ დევნილი „ინტელექტუალების“ სამიზნე.
მათ შორის გამოსარჩევია ქანან მაქიდა, რომლის „შიშის რესპუბლიკამ“ – სადამ
ჰუსეინის რეჟიმის მეთოდოლოგიურმა კრიტიკამ, საკმაოდ ფართო გამოხმაურე-
ბა ჰპოვა ყურის პირველი ომის შემდეგ. მაქიდას მტკიცებით, საიდის თავდას-
ხმა ორიენტალიზმზე „ემყარება მორალურად მცდარ იდეას, რომ დასავლეთი
უნდა დაიგმოს ახლა და აქ ახლო აღმოსავლეთთან მისი ასოცირების ხანგრძ-
ლივი, უსამართლობაზე დამყარებული ისტორიის გამო. ეს თავისდაუნებურად
ფარავს ახლო აღმოსავლეთის რეალურ პრობლემებს და იმავდროულად უფრო
მეტ ძალას სძენს, სამოქმედო პროგრამას აძლევს ახალგაზრდა, შთაბეჭდილების
ქვეშ ადვილად მოსაქცევ არაბებს.“⁷⁶ საიდისათვის მიწერილი წარუმატებლობა
– წარმოდგინა პოლიტიკური ალტერნატივები – მთავარ პრობლემას წარმოად-
გენს. როგორც მაქიდა აღნიშნავს, „ნამდვილი“ არაბები ქრებიან „ორიენტალიზ-
მის“ პირველივე გვერდის შემდეგ, იმ ორიენტალიზებული ლაქიების გარდა,
რომელთაც საიდი საკუთარი ნარატივის ბოლოს ასახელებს. საიდის მსგავსი ინ-
ტელექტუალები, რომლებიც გამოიმუშავებენ იდეებს და ეს იდეები არ იძლევა
ალტერნატივას, არიან პასუხისმგებელნი პროგრესული პოლიტიკური ქმედების
მორალურ კოლაფსზე და დოგმატიკოსი რელიგიური მოღვაწეებისა თუ ტირანე-
ბის წინწამოწევაზე. აღსანიშნავია, რომ „საიდი მაქიდას ლუისის ერთ-ერთ ეპი-
გონად მიიჩნევდა და არ უპასუხია მისი კრიტიკისათვის.“⁷⁷

საიდის კიდევ ერთი კრიტიკოსი, მუსლიმი ზიაუდდინ სარდარი, სვამს კითხ-
ვას, თუ რამდენად უფლებამოსილია საიდი, არამუსლიმი სეკულარისტი ჰუმან-
ისტი, ილაპარაკოს ისლამის სახელით. სარდარი ამტკიცებს, რომ საიდის სამ-
ყაროში „არ არის ადგილი ისლამისა და მუსლიმებისთვის, რათა მათ იარსებონ
მათეული დეფინიციების შესაბამისად.“⁷⁸ სარდარი უფრო შორსაც მიდის და
„ფარდას ხდის“ საიდის სურვილს, რომლის მიხედვითაც „მკვიდრი მუსლიმი უნდა
იყოს პასიური და უტყვი, ვინაიდან მას არ სურს, რომ მუსლიმებმა მოახდინონ
საკუთარი თავის რეპრეზენტაცია.“⁷⁹ ამასთან, სარდარის მიერ საიდის სეკულა-

75 John Tolan, Gilles Veinstein & Henry Laurens, *Europe and the Islamic World. A History*, transl. by J.M. Todd, with a foreword by J. L. Esposito (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2013), 400.

76 Kanan Makiya, *Cruelty and Silence: War, Tyranny, Uprising and the Arab World* (New York: W.W.Norton, 1993), 317-318.

77 Varisco, XV.

78 Ziauddin Sardar, *Orientalism* (Philadelphia: Open University Press, 1999), 76.

79 Sardar, 74.

რული ჰუმანიზმი წარმოდგენილია, როგორც სალმან რუშდის შემოქმედების ექო. სარდარი, როგორც ჩანს, „ორიენტალიზმს“ უპირველესად უარყოფდა საიდის შეზღუდული ცოდნის გამო წარსულში დასავლური ზეწოლის შესახებ.⁸⁰ ისიც თვალსაჩინოა, რომ სარდარი საიდის ნაკლად ფაქტობრივად იმას მიიჩნევს, რაშიც ეს უკანასკნელი ბრალს დებს დასავლელ ორიენტალისტებს.

ყურადღებას იმსახურებს დაახლოებით იმავე ხანებში გამოცემული ბ. ტერნერის ნაშრომი „მარქსი და ორიენტალიზმის დასასრული“. ტერნერი ასევე აკრიტიკებს შუა აღმოსავლეთის კვლევებს, როგორც „განსმჭვალულს იდეოლოგიური და კონცეპტუალური სირთულეებით.“⁸¹ მოუხმობს რა ტენდენციურ ეპისტემოლოგიაზე დაფუძნებულ ორიენტალიზმს, ტერნერი თავს ესხმის იმ „პერვერსიულ ესენციალიზმს“, რაც დასაბამიდანვე წარმოადგენდა ისლამის ნაკლოვანებას. როგორც ვებერის მიერ ავტორიზებული სინდრომი, ორიენტალიზმის მიზანი იყო დაემყარებინა „დიქტომიური იდეალური ტიპი, ერთი მხრივ, დასავლურ საზოგადოებას, რომლის შინაგანი არსი იხსნებოდა დემოკრატიული ინდუსტრიალიზმის დინამიურ პროგრესში და, მეორე მხრივ, ისლამურ საზოგადოებას შორის, რომელიც დაუსრულებლად სტაგნაციურია ან კნინდება დაწყებული დასაბამიდანვე.“ ტერნერი ასევე საყვედურობს ორიენტალისტებს, რადგან ისინი შემოიზღუდნენ ლიტერატურის საკითხებით კრიტიკული თეორიის დავიწყების ხარჯზე. ტერნერი აღნიშნავს ორიენტალისტური აზროვნების შეზღუდულობას, რომლის მსხვერპლად საკუთარ თავსაც მიიჩნევს. ამდენად, მისი ნაშრომი ხდება „დიდწილად პირადი დეკოლონიზაციისაკენ მიმართული ძალისხმევა.“⁸² ტერნერის, ისე როგორც საიდის, მიზანი იყო დაესრულებინა ორიენტალიზმის მცდარი სახეობა, მაგრამ ის ასევე სპეციფიკურად ამტკიცებს, რომ ორიენტალიზმი არის „რალაც უფრო მეტი, ვიდრე ვალიდური, მაგრამ ბუნდოვანი ცნება“ და რომ ეს არის „კოლონიალიზმის გამართლება.“⁸³

საიდის პოზიციას დასავლეთის როლის შესახებ იზიარებს სარი მაკდისიცი. მისი მთავარი თეზისია, რომ ევროპელებმა არამარტო გამოიგონეს აღმოსავლეთი, არამედ მუდმივად ხელახლა იგონებენ.⁸⁴

საიდის კონცეფციის ნაკლოვანებად ის ფაქტიცაა მიჩნეული, რომ „ორიენტალიზმში“ საიდი ტერმინ იმპერიალიზმს იყენებს ბრიტანეთის, საფრანგეთისა და შემდგომ აშშ-ის ჩართვის აღსანიშნავად აღმოსავლეთის საქმეებში, მაგრამ პრაქტიკულად არანაირ ყურადღებას არ აქცევს იმპერიალიზმს, როგორც პოლიტიკურ თეორიას.⁸⁵

„ორიენტალიზმის“ კიდევ ერთი თვალსაჩინო ნაკლი არის ქალის როლის (როგორც დასავლური, ისე აღმოსავლური აღქმით) პრაქტიკულად სრული უგულებელყოფა. ქალის მთავარი ფიგურა „ორიენტალიზმში“ ეგვიპტელი მოცეკვა-

80 Varisco, XV.

81 Bryan S. Turner, *Marx and the End of Orientalism* (London: George Allen & Unwin, 1978), I.

82 Turner, 81.

83 Turner, 85

84 Saree S. Makdisi, *Romantic Imperialism: Universal Empire and the Culture of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 115-116.

85 Varisco, 132.

ვეა, რომელსაც კავშირი აქვს ფრანგ მწერალთან (ჟერარ დე ნერვალთან). ეს უკანასკნელი კი წარმოდგენილია აღმოსავლელ „უცხოზე“ ორიენტალისტური დომინირების პარადიგმად.

საიდი „ორიენტალიზმში“ ასევე სცოდავს ხშირი განმეორებებით, რაც ზოგჯერ მკითხველისათვის მისი კონცეფციის რეალობიდან მოწყვეტილად აღქმის საფუძველს ქმნის. ამერიკელი მკვლევარი დოუვ ფოკემა წერს: „ორიენტალიზმში“ მისი მეთოდი კუმულატიური და განმეორებადია, მაგრამ რთულია მას შეეწინააღმდეგო, ვინაიდან ის არ ტოვებს ადგილს რეალობის აღსაქმელი კონცეფციისათვის.“⁸⁶

ფრანგ მარქსისტ ისლამოლოგს მაქსიმ როდინსონს საიდი დადებით კონტექსტში მოიხსენიებს – მას თელის მკვლევრად, რომელმაც განათლება მიიღო, როგორც ორიენტალისტმა, მაგრამ მიუხედავად ამისა, მნიშვნელოვანი და რეალობის ზუსტად აღმწერი ნაშრომები შექმნა. თავის მხრივ, როდინსონი აღიარებს, რომ საიდის წიგნში არაერთი ფასეული იდეაა: „მისი განსაკუთრებული ღირსება, ჩემი შეხედულებით, არის მრავალი ორიენტალისტის თვითკმაყოფილების გრძობის შერყევა, მათდამი მოწოდება (არც თუ ისე წარმატებული) გაეთვალისწინებინათ წყაროები და წინასწარ შექმნილი განწყობის გარეშე შეესწავლათ ისინი.“ ლუისისაგან განსხვავებით, როდინსონი თელის, რომ საიდი შეეცადა ორიენტალიზმი განეხილა, როგორც თანმიმდევრული, სისტემატიზებული დისკურსი. მაგრამ ის ასევე აღნიშნავს, თუ რას ხედავს პრობლემატურს: „საიდის მებრძოლი პოზიცია მას უბიძგებს მუდმივად გააკეთოს გადაჭარბებული შეფასებები. ეს პრობლემა იმით არის აქცენტირებული, რომ ის ინგლისური და კომპარატიული ლიტერატურის სპეციალისტია და არაადეკვატურად არის ჩართული ორიენტალისტთა პრაქტიკულ მუშაობაში. საკმაოდ ადვილია აირჩიო, როგორც ამას ის აკეთებს, სამიზნედ მხოლოდ ინგლისელი და ფრანგი ორიენტალისტები. ამგვარი გზით ის ეხება მხოლოდ დიდი კოლონიური იმპერიების წარმომადგენლებს. მაგრამ ორიენტალიზმი არსებობდა იმპერიებამდე და ორიენტალიზმის პიონერები ხშირად იყვნენ იმ ევროპული ქვეყნების ქვეშევრდომები, რომლებსაც არ ჰქონიათ კოლონიები.“⁸⁷

სტატიამ „ორიენტალიზმის“ შესახებ, ანთროპოლოგი ჯეიმზ კლიფორდი საკმაოდ მაღალ შეფასებას აძლევს საიდის ნაშრომს არამარქსისტული პერსპექტივიდან (მაგრამ ამასთანავე მკაცრადაც აკრიტიკებს).⁸⁸ კლიფორდი იწყებს აზრის გამოთქმით, რომ საიდის ნაშრომი თავისუფლად შეიძლება განიხილებოდეს, როგორც ნაწილი ძალისხმევისა იმის გასაგებად, „თუ როგორ ჩამოყალიბდა ევროპული ცოდნა პლანეტის დანარჩენი ნაწილის შესახებ ძალაუფლების ევროპული ნებით.“ კლიფორდი ცდილობს შეისწავლოს ამბივალენტობები, რასაც უხვად ხედავს საიდის არგუმენტაციაში: ორიენტალიზმის მიერ შექმნილ აღმოსავ-

86 Douwe Fokkema, "Orientalism, Occidentalism and the Notion of Discourse: Arguments for a New Cosmopolitanism", *Comparative Criticism*, 18, (1996), 239-240.

87 Maxime Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, transl. by Roger Veinus (Seattle: University of Washington Press, 1987), 130-131.

88 იხ. James Clifford, "On Orientalism", in *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* (Chapt. XI) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988).

ლეთის მენტალურ კონსტრუქციასა და მის მიერ განხილულ რეალურ (თუნდაც არასწორად რეპრეზენტირებულ) ადგილს შორის; აღმოსავლეთის, მის ხალხებისა და მათი ისტორიის შესახებ ჭეშმარიტი ცოდნის მიღების შესაძლებლობის უარყოფასა და აღიარებას შორის; ფუკოს დისკურსული ანალიზის მკაცრი მოთხოვნების მიღებასა და ინდივიდუალური ავტორებისა და ტექსტების ჰუმანისტურ აღიარებას შორის.

კლიფორდი იცავს საიდის მიერ გერმანელ ორიენტალისტთა იგნორირების არაერთხელ გაკრიტიკებულ გადაწყვეტილებას. „თუ საიდის უპირველესი მიზანი იყო ორიენტალიზმის ინტელექტუალური ისტორიის ან აღმოსავლეთის შესახებ დასავლური იდეების ისტორიის დაწერა, მაშინ მის მიერ სფეროს არტახებში მოქცევა ფატალურ შეცდომა იქნებოდა, მაგრამ ეს არ ყოფილა მისი მიზანი და თუნდაც რომ ზოგჯერ ორიენტალიზმის მისეული გენეალოგია „უხეიროდ ფალსიფიცირებულად“ ჩანს, ერთ საჭიროებას არ შეუძლია ხაზი გადაუსვას მთლიანად კრიტიკულ პარადიგმას.“ ნაწილობრივ, ამტკიცებს კლიფორდი, პრობლემას წარმოადგენს საიდის ძალისხმევა ჩამოაყალიბოს დისკურსი ფუკოსეული მნიშვნელობით მის ხელთ არსებული ორიენტალიზმის ტრადიციისგან, რომელიც დიდწილად ეყრდნობა ლიტერატურისა და სამეცნიერო ტექსტების განხილვას. ამგვარი მიდგომით და უფრო ინდივიდუალურ ავტორებზე ფოკუსირებით, ვიდრე ფუკოსეული პერსპექტივიდან დანახული დისკურსის წინწამოწევით, საიდი არამარტო „უბრუნდება ტრადიციულ ინტელექტუალურ ისტორიას“, არამედ „ასევე იადვილებს მიზანს.“

მიუხედავად ამისა, კლიფორდი ასკვნის: „თუმცა საიდის ნაშრომში ხშირადაა დასავლური ჰუმანიზმის მიუღებელი განზოგადება, მან წამოჭრა კითხვები ფუნდამენტურ ანთროპოლოგიურ კატეგორიებში. მათგან ყველაზე მნიშვნელოვანი კი, ალბათ, კულტურის კონცეფციაა.“ ამასთან, მის არგუმენტირების ეფექტია „არა იმდენად აღმოსავლეთის არსის ცნების მოსპობა, არამედ „დასავლეთის“ პრობლემატურად“ ქცევა. საიდის ნაშრომმა, ამგვარად, ხელი შეუწყო იმ გზების კვლევას, თუ როგორ ჩამოყალიბდა „დასავლეთი“ კატეგორიად სხვადასხვაგვარ „უცხო-თან“ მიმართებაში, მუსლიმებისა თუ „ეგზოტიკური“ კულტურების ჩათვლით.

საიდი პოლიტიკოსთა ყურადღების ცენტრშიც მოექცა და მათი კრიტიკის ობიექტად იქცა. საიდის მოღვაწეობა აისახა აშშ-ის წარმომადგენელთა პალატის რეზოლუციაში HR 3077 (2003), კერძოდ რესპუბლიკელი კენეთ კურტცის (Kurtz) შეფასებაში: „გაბატონებული ინტელექტუალური პარადიგმა აკადემიურ რეგიონთმცოდნეობაში (Area Studies) (განსაკუთრებით ახლო აღმოსავლეთის კვლევებში), იწოდება „პოსტკოლონიურ თეორიად“. პოსტკოლონიური თეორია შექმნა კოლუმბიის უნივერსიტეტის კომპარატიული ლიტერატურის პროფესორმა ედვარდ საიდმა. საიდმა სახელი 1978 წელს მოიხვეჭა მისი წიგნის, „ორიენტალიზმის“ გამოქვეყნებით. ამ წიგნში საიდი ათანაბრებს პროფესორებს, ვინც მხარს უჭერს ამერიკის საგარეო პოლიტიკას, XIX საუკუნის ევროპელ ინტელექტუალებთან, ვინც ქმნიდა რასისტული კოლონიური იმპერიების საყრდენს. პოსტკოლონიური თეორიის ამოსავალი წერტილია ის, რომ ამორალურია სწავ-

ლულმა უცხო ენებისა და კულტურების საკუთარი ცოდნა ჩააყენოს ამერიკული ძალაუფლების სამსახურში.⁸⁹

საინტერესო ფენომენი წარმოიქმნა ისრაელში – იყო მცდელობა ერთმანეთისგან გამოეცალკეებინათ საიდი, როგორ უნივერსალური მოაზროვნე და საიდი, როგორც პალესტინელი ინტელექტუალი, მიეღოთ პირველი და ეჭვი შეეტანათ მეორეში.⁹⁰

რეალურად, საიდი ვერ მიდის საბოლოო დასკვნამდე, თუ საიდან უნდა აიღოს ორიენტალიზმის ათვლის წერტილი. ხშირ შემთხვევაში, ის სურვილს ავლენს მისი საფუძვლები დაინახოს 1798 წელს ბონაპარტის შეჭრაში ეგვიპტეში. მაგრამ ზოგჯერ ჩანს, რომ საიდი ამგვარად მიიჩნევს დ'ერბელის „აღმოსავლურ ბიბლიოთეკას“⁹¹ ან სხვებსაც. ზოგადად, ორიენტალიზმი მუდმივად წარმოდგენილია, როგორც განმანათლებლობის სეკულარული ფენომენი (ამას შეიძლება მეტად ახლო პარალელი ჰქონდეს ფუკოს არგუმენტთან, რომლის მიხედვითაც XVIII საუკუნის მიწურულამდე ადამიანი „არ არსებობდა“ და მხოლოდ ამ დროს მოშორდა ღმერთი სამყაროს ცენტრს და ადამიანი გახდა ცოდნის როგორც ობიექტი, ისე სუბიექტი).⁹²

საიდის შემოქმედებასაც არ აკლდა სხვა ხისტი შეფასებებიც. მაგალითად, ამერიკელი მკვლევრის დ. პრაის-ჯონსის შეხედულებით, ედვარდ საიდი გამორჩეული მაგალითია ინტელექტუალისა, რომელიც აძაგებს დასავლეთის ფესვებსა და განშტოებებს და იმავდროულად სარგებლობს მისგან უხვად მიღებული ყველა სახის პრივილეგიით. უსინდისობების ორმაგი სტანდარტების გამოყენებით, ის მართლაც არის ჩვენი დროს მეტად დამაფიქრებელი მაგალითი.⁹³ ზემოთ ნახსენები რობერტ ირვინგი საიდის წიგნს უწოდებს „ცბიერი შარლატანიზმის ნიმუშს, რომელშიც რთულია განასხვავო უნებლიე შეცდომები გამიზნული არასწორი ინტერპრეტაციებისაგან“.

„ორიენტალიზმის“ ერთ-ერთი ყურადსაღები რეცენზია ახლო აღმოსავლეთის ამერიკელ სპეციალისტებს შორის ეკუთვნის მალკოლმ ჰ. კერს.⁹⁴ კერი „ორიენტალიზმს“ აღწერს, როგორც წიგნს, რომლის დაწერაც პრინციპულად საჭირო იყო და რომლისთვისაც ავტორი მდიდარ მასალას ფლობდა. თუმცა, საბოლოოდ, ძალისხმევა ფუჭი გამოდგა.“

89 <http://republicans.edlabor.house.gov/archive/hearings/108th/sed/titlevi61903/kurtz.htm>

90 Ilan Pappé, "The Saidian Fusion of Horizons", in *Waiting for Barbarians*, 83.

91 ბარტელემი დ'ერბელი დე მოლენვილი (1625-1695) პირველი ევროპელი იყო, ვინც შეეცადა აღმოსავლეთის შესახებ ერთიანი ენციკლოპედიური ნაშრომის შექმნას და ამ მიზნისათვის გამოიყენა არაბული და თურქული წყაროები. მისი "Bibliothèque orientale" ბელეტრისტულ ხასიათს ატარებს, მაგრამ მაინც შეიძლება ჩაითვალოს „ისლამის ენციკლოპედიის“ წინამორბედად.

92 იხ. Foucault, *Les mots et les choses* (une archéologie des sciences humaines) (Paris: Gallimard, 1969).

93 David Pryce-Jones, "Enough Said. On Defending the West: A Critique of Edward Said's Orientalism by Ibn Warraq", *The New Criterion*, 26 (5), (January, 2008).

94 Malkolm H. Kerr, "Edward W. Said, Orientalism (Review)", *International Journal of Middle East Studies*, 12 (4), (1980), 544-547.

თუ განვაზოგადებთ, უნდა ითქვას, რომ მკვლევართა ნაწილი, უპირველესად ისინი, ვინც სწავლობს დასავლეთის გარეთ სამყაროს, „ორიენტალიზმს“ მიიჩნევს განსაკუთრებული ინტელექტუალური მნიშვნელობის ნაშრომად და მზად არის აღიაროს მთლიანად ან მისი უმეტესი ნაწილი დამაჯერებლად და სარწმუნოდ; ზოგიერთი კი ხაზს უსვამს „ნაშრომის მეტად ექსტრავაგანტურ ენას, ბუნდოვან არგუმენტებს, განსაკუთრებულ ფოკუსირებას ლიტერატურულ ტექსტებზე და არასაკმარის ინტერესს ზუსტად განთავსდნენ ინდივიდები, ინსტიტუციები თუ ტექსტები თავიანთ ისტორიულ კონტექსტში“.⁹⁵

„ორიენტალიზმში“ არაერთი შთამბეჭდავი წილსვლა და მრავალი საყურადღებო თვალსაზრისია, მაგრამ ის ზარალდება გადაჭარბებულად ბრალდებითი არგუმენტაციით, რომლითაც საიდი, მისი ალტკინებული სურვილით მოქსოვოს უზარმაზარი ყოვლისმომცველი ქსელი, ხშირად გვერდს უვლის ლოგიკურ დასკვნებს და ცდილობს ყველაფერი მოაქციოს ანალიზის წინასწარ განსაზღვრულ ჩარჩოებში. ალბათ სწორია შენიშვნა, რომ „ევროპული და ამერიკული აღმოსავლური კვლევების მთელი ტრადიციისათვის რედუციონიზმისა და გაყალბების სწრაფობათა მიწერით, იგი ზუსტად იგივე შეცდომას უშვებს, რასაც სხვებს აბრალდებს“.⁹⁶

მთავარი საყვედური კი ხშირ შემთხვევაში ისტორიული ფაქტების უგულვებელყოფა, თავისებური ინტერპრეტირება ან სულაც ისტორიის არცოდნაა. სწორედ ეს გახდა საიდისა და ბერნარდ ლუისის მძაფრი დაპირისპირების საფუძველი.

საიდი vs ლუისი

საიდის მთავარი კრიტიკოსი ბრიტანელ-ამერიკელი აღმოსავლეთმცოდნე ისტორიკოსი ბერნარდ ლუისი გახდა. ალბათ, საჭიროა ორიოდ სიტყვით შევეხოთ მის შემოქმედებას. ბ. ლუისი ერთ-ერთი პირველი იყო დასავლეთში (ფრანგ მკვლევარ კლოდ კაენთან ერთად), ვინც 1930-იან წლებში განათლება მიიღო და კვლევა დაიწყო როგორც პროფესიონალმა ახლო აღმოსავლეთის ისტორიკოსმა (მანამდე ახლო აღმოსავლეთის ისტორიას იკვლევდნენ ან ფილოლოგიური განათლების მქონე აღმოსავლეთმცოდნეები, ან ისტორიკოსები, რომელთა სპეციალიზაციას კონკრეტულად ახლო აღმოსავლეთი არ წარმოადგენდა). ლუისი პირველი ევროპელი მკვლევარი იყო, ვისაც თურქეთის არქივებში მუშაობის საშუალება მიეცა. ამ მუშაობის შედეგი გახდა მისი ფუნდამენტური ნაშრომი „თანამედროვე თურქეთის შექმნა“ (*The Emergence of Modern Turkey*). იგი სხვა არაერთი მნიშვნელოვანი ნაშრომის ავტორიცაა. მათ შორის შეიძლება დასახელდეს „შუა აღმოსავლეთი. უკანასკნელი 2000 წლის მოკლე ისტორია“ (*The Middle East: A Brief History of the Last 2,000 Years*), „არაბები ისტორიაში“ (*The Arabs in History*), „ისლამის ებრაელები“ (*The Jews of Islam*) და სხვ. მისი წიგნები ისლამური სამყაროს თანამედროვე პრობლემებისა და დასავლეთთან ურთიერთობის შესახებ – „რა მოხდა

95 ისტორიკოსთა დისკუსიის შესახებ „ორიენტალიზმის“ პასუხად იხ. ესეების კრებული: *Orientalism: Twenty Years On, A Special Section of The American Historical Review*, 105 (4), (2000).

96 Lockman, 194.

არასწორი? ისლამისა და მოდერნულობის ჯახი შუა აღმოსავლეთში" (*What Went Wrong?: The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*) და „ისლამის კრიზისი: წმინდა ომი და უწმინდური ტერორი" (*The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*) მსოფლიო ბესტსელერებად იქცა და მრავალ ენაზე ითარგმნა.

ლუისის მთავარი იდეის მიხედვით, დასავლეთი იმპერიალიზმის და კოლონიალიზმის ხანებამდე გაცილებით უფრო ადრე დაინტერესდა ახლო აღმოსავლეთით. შესაბამისად, საიდის „ორიენტალიზმის" კონცეფცია საფუძველშივე მცდარია.

ლუისის შეხედულებები მოკლედ შემდეგი სახით შეიძლება ჩამოყალიბდეს:

თუ ისტორიას გადავხედავთ, მკაფიოდ დავინახავთ, რომ ახლო აღმოსავლეთისა და მისი კულტურული მემკვიდრეობისადმი ინტერესი ქრისტიანული ევროპის მხრიდან შუა საუკუნეებშივე ვლინდება. 1312 წლის ვენის საეკლესიო კრების ერთ-ერთი პრაგმატული გადაწყვეტილება იყო არაბულის სწავლების დაწესება, უკვე არსებული ებრაულის, ბერძულისა და ქალდეურის სწავლების გვერდით ბოლონიის, ოქსფორდის, სალამანკას უნივერსიტეტებში და რომის კურიაში. „ეს იყო პაპების ბულების სერიის კულმინაცია, რომელიც დაიწყო 1248 წელს ინოკენტიუს IV-მ.⁹⁷ რა ინტერესებს შეიძლება დაუკავშიროთ ამგვარი გადაწყვეტილებები? არაბულის სწავლების კურიკულუმში შეტანის მიზანი მუსლიმების გაქრისტიანება იყო, მაგრამ არ შეიძლება დაკნინდეს პოლიტიკური და დიპლომატიური მიზნების მნიშვნელობა, ასევე ვაჭრობისა და პილიგრიმობის საკითხები. რაც მთავარია – ყოველივე ეს ერთად გამოხატავდა „ახალი ცოდნის" შეძენის სურვილს.

ლუისი, თავის მხრივ, აღნიშნავს, რომ XVIII საუკუნის მიწურულისათვის, ანუ არაბულ აღმოსავლეთში ანგლო-ფრანგული შეჭრის დასაწყისისათვის, რასაც ესოდენ დიდი მნიშვნელობა აქვს მინიჭებული ორიენტალიზმის განვითარებაში, დასავლეთ ევროპულ ენებზე ბეჭდური სახით ხელმისაწვდომი იყო: ა) გრამატიკები – 70 არაბული, 10 სპარსული და 15 თურქული (უფრო ზუსტად, ოსმალური); ბ) ლექსიკონები – 10 არაბული, 4 სპარსული და 7 თურქული. არაფერი რომ არ ითქვას ტექსტების დიდ რაოდენობაზე – თარგმანებზე, თხზულებებზე, ქრესტომათიებზე და ა.შ.⁹⁸ შეიძლება კითხვაც დავსვათ – რატომ ექცეოდა არაბულს გაცილებით მეტი ყურადღება, ვიდრე თურქულს, რომელიც იმ დროს ადმინისტრირების და კომერციის ენა იყო ახლო აღმოსავლეთში და გარკვეულ დონემდე ჩრდილოეთ აფრიკაშიც – დასავლურ არქივებში დაცული ალჟირისა თუ თუნისის მმართველების წერილები უმეტესწილად თურქულად არის შედგენილი – მმართველთა ენაზე, და არა მათ ქვეშევდომთა ენაზე – არაბულზე.

პასუხი ნათელია: ევროპულ უნივერსიტეტებში არ არსებობდა თურქულის კათედრები იმავე მიზეზით, რა მიზეზითაც არ არსებობდა ინგლისურის, ფრანგულისა თუ გერმანულის კათედრები – თანამედროვე ენები იმ დროს არ წარმოადგენდა სამეცნიერო კვლევისა თუ სწავლების საგანს. არაბული კი (მოგვიანებით, „კლასიკური ენის" სახით მას დაემატა სპარსულიც), საპირისპიროდ, კლასიკუ-

97 Varisco, 81.

98 Lewis, "On Occidentalism and Orientalism", 535.

რი და რელიგიურ-წერილობითი ენა იყო, რომელსაც ღირსეულად ეკუთვნოდა ადგილი ლათინურის, ბერძნულის თუ ბიბლიური ებრაულის გვერდით. ქრისტიანულ ევროპას მყარი მიზეზები ჰქონდა ახლო აღმოსავლეთის ენებითა და კულტურით დაინტერესებისათვის. უფრო ძველი და მდიდარი ცივილიზაციების მიზიდულობის და ასევე ძლიერი და ექსპანსიონისტი მტრისგან წამოსული საფრთხის გარდა, არსებობდა ასევე რელიგიური მოწოდება. ქრისტიანებისათვის, შორეულ ჩრდილოეთშიაც კი, მათი რელიგიის გულს წმინდა მიწა წარმოადგენდა, რომელიც VII საუკუნიდან (მცირე პერიოდის გამოკლებით) მუსლიმთა მმართველობას ექვემდებარებოდა. ბიბლია და მასში ჩადებული რწმენა მათ ახლო აღმოსავლეთიდან მიიღეს. ბიბლიის ენა ახლოაღმოსავლური იყო და ის ეხებოდა ახლო აღმოსავლეთში მომხდარ მოვლენებს. ქრისტიანების პილიგრიმოების ადგილებში – იერუსალიმში, ბეთლემსა თუ ნაზარეთში – მუსლიმები ბატონობდნენ და ხანმოკლე ჯვაროსნული ეპოქის გამოკლებით, მხოლოდ მუსლიმთა ნებართვით შეეძლოთ მათ ამ ადგილების მოხილვა.

მუსლიმებს არ ჰქონიათ შესაბამისი ინტერესი ქრისტიანული ევროპის მიმართ. მათი რელიგია იშვა არაბეთში; მათი მოციქული არაბი იყო; მათი წმინდა ტექსტები არაბულად იყო დაწერილი; და მათი პილიგრიმოების ადგილების – მექისა და მედინის მფლობელობას არავინ ედავებოდა. ამდენად, ამ მხრივ ქრისტიანული ევროპა მუსლიმთათვის მიმზიდველი არ ყოფილა. ზოგადად, მოდერნული ეპოქის დასაწყისამდე მცირე რამ თუ არსებობდა ევროპაში, რაც აღძრავდა მათ ინტერესსა თუ ცნობისმოყვარეობას. თუმცა, ისინი ინტერესდებოდნენ ძველი საბერძნეთის მემკვიდრეობის ზოგიერთი ნაწილით, მაგრამ ეს ინტერესი შემოფარგლული იყო იმით, რასაც ისინი გამოსადეგრად მიიჩნევდნენ – მედიცინა, ქიმია, მათემატიკა, გეოგრაფია, ასტრონომია და ასევე ფილოსოფია იმ დროს საჭირო მეცნიერებებად ითვლებოდა. შუა საუკუნეების მუსლიმები თარგმნიდნენ და სრულყოფდნენ ბერძნული ანტიკურობის ფილოსოფიური და სამეცნიერო ლიტერატურის დიდ ნაწილს, მაგრამ ამასთან, ისინი არ ამჟღავნებდნენ ინტერესს ბერძენი პოეტების, დრამატურგების, ისტორიკოსების მიმართ.

ესპანეთსა და სიცილიაში არაბთა საუკუნეების მანძილზე ბატონობისას, მონღოლების მიერ რუსეთის დიდი ნაწილის დაპყრობისას და შედარებით მოგვიანებით თურქების ბალკანეთზე დამკვიდრებისას, არანაირი ინტერესი არ ჩანს არც ევროპის კლასიკური ენების და არც ადგილობრივი ენების მიმართ. როდესაც მთარგმნელები საჭირო ხდებოდნენ პრაქტიკული მიზნებიდან გამომდინარე, მუსლიმ მმართველებს შეეძლოთ ყოველთვის მოენახათ ისინი საკუთარ ქრისტიან თუ ებრაელ ქვეშევრდომებს ან ამ რელიგიებიდან ისლამზე მოქცეულთა შორის. „ისინი დარწმუნებულები იყვნენ, რომ მსოფლიოში ყველაზე წინამძველ და სრულყოფილ ცივილიზაციას ეკუთვნოდნენ, ასევე ფლობდნენ ყველაზე მდიდარ და სრულყოფილ ენებს. ყოველივე, რისი წაკითხვაც და ცოდნაც ღირდა, არსებობდა მათ ენაზე, ან შეიძლებოდა ხელთ ჰქონოდათ ემიგრანტების ან უცხოელების საშუალებით. ამგვარი დამოკიდებულება დღესაც თვალსაჩინოა.“⁹⁹

XIX საუკუნის დასაწყისისათვის მუსლიმები, თავდაპირველად თურქეთში და შემდეგ სხვაგანაც, შეშფოთდნენ შეცვლილი ბალანსით არა მარტო ძალის, არამედ ასევე ცოდნის სფეროში ქრისტიანულ სამყაროსა და ევროპას შორის და პირველად ჩათვალეს, რომ სასარგებლო ძალისხმევა იქნებოდა ევროპული ენების სწავლა. „XIX საუკუნემდე არ არის არც ერთ ახლო აღმოსავლურ ენაზე გრამატიკების ან ლექსიკონების შექმნის მცდელობა, რაც ევროპული ენების შესწავლის საშუალებას შექმნიდა; და როდესაც ეს მოხდა, დიდწილად განპირობებული იყო ორი საძულველი დაუპატიჟებელი სტუმრის – იმპერიალისტისა და მისიონერის მოღვაწეობით.“¹⁰⁰

თუკი ძალაუფლების მოპოვების მცდელობა ცოდნის საშუალებით ერთადერთი მოტივია, ან სულაც პირველადი მოტივია, მაშინ რატომ დაიწყო არაბულისა და ისლამის შესწავლა ევროპაში საუკუნეებით უფრო ადრე, ვიდრე მუსლიმ დამპყრობლებს განდევნიდნენ დასავლეთ და აღმოსავლეთ ევროპიდან და თვითონ ევროპელები წამოიწყებდნენ კონტრშეტევას? რატომ განვითარდა ეს კვლევები იმ ევროპულ ქვეყნებშიც, რომლებიც არასოდეს დომინირებდნენ არაბულ სამყაროში და ამასთანავე არანაკლები წვლილი შეიტანეს ამ სფეროში, ვიდრე ფრანგებმა და ინგლისელებმა? და რატომ დაუთმეს დასავლელმა სწავლულებმა ამდენი დრო და ენერგია ახლო აღმოსავლეთის ძველი ცივილიზაციების ძეგლების წაკითხვასა და აღდგენას, რომლებიც უკვე დიდი ხნის დავიწყებული ჰქონდათ მათ საკუთარ ქვეყნებში?

მოკლედ რომ ითქვას, რატომ არ იჩენდნენ მუსლიმები ინტერესს? კითხვა არასწორადაა დასმული. სწორედ მუსლიმები იქცეოდნენ „ნორმალურად“ და ევროპელები – „არანორმალურად“ სხვა კულტურებისადმი ინტერესის არარსებობა და სიძულვილიც კი, ისტორიულად, კაცობრიობის ჩვეულებრივი მდგომარეობაა. ეს იყო ევროპული და, უფრო კონკრეტულად, დასავლურ ევროპული განსაკუთრებულობა, ისტორიის გარკვეული პერიოდის მანძილზე ინტერესი გამოველინა უცხო კულტურების მიმართ, რომელთაც არ ჰქონდა არანაირი თვალსაჩინო თუ მყისიერი სარგებლის მომტანი ურთიერთობა.

დასავლეთევროპელი სწავლულების მიერ აღმოსავლეთის ქვეყნებში წარმართულმა კვლევებმა გარკვეული დაბნეულობა და ეჭვი გამოიწვია. რატომ უნდა გადალახონ ადამიანებმა უზარმაზარი მანძილები, განიცადონ სიძნელეები, დისკომფორტი, აღმოჩნდნენ საფრთხეებისა და ავადმყოფობების წინაშე იმისთვის, რომ გათხარონ ძველი ძეგლები, ეცადონ უხსოვარი დროის ენებზე და ბარბაროსთა მიერ შესრულებული წარწერების წაკითხვას? ბუნებრივია, უნდა არსებობდეს გარკვეული რაციონალური ახსნა. უფრო მარტივ დონეზე, შეიძლება ეს დაუკავშირდეს დაკარგული საგანძურების ძიებას. უფრო დახვეწილ დონეზე კი, იმ ეჭვს, რომ ისინი იყვნენ იმპერიალისტური მთავრობების ჯაშუშები ან აგენტები. ზოგიერთი მათგანი მართლაც იყო ასეთი, მაგრამ ეს არ არის დამაკმაყოფილებელი ახსნა ესოდენ მასშტაბური სამეცნიერო წამოწყებისათვის, რომელიც დაიწყო ახლო აღმოსავლეთში ევროპის იმპერიალისტურ ექსპანსიამდე საუკუნეებით ადრე და მოიცავდა ისეთ ქვეყნებსაც, რომლებშიც იმპერიალისტებს

100 Lewis, "La question de l'orientalisme", 1072.

ფეხი არ დაუდგამთ. თუნდაც რომ ჩავთვალოთ, რომ ინგლისელი და ფრანგი არაბისტები მოტივირებულნი იყვნენ არაბულ სამყაროში მათი თანამემამულეების მოღვაწეობის შედეგად მომავალში ფეხის მოკიდების პერსპექტივით, სხვებს, მრავალთ, რა ამოძრავებდა?

მიზნების, მოტივაციის გაგების იგივე სირთულე არსებობას განაგრძობს. ზოგიერთი ფიქრობს, რომ ისეთი მკვლევარები, როგორიც იყო მაგალითად საიმონ ოკლი (1668-1720), დიდი ოჯახის მქონე ღარიბი სწავლული, რომელმაც მევალეთა ციხეში მოხვედრა ამჯობინა სარჩო-საბადებლისათვის ზრუნვას და მშვიერი დატოვა საკუთარი ოჯახი ადრეული შუა საუკუნეების სახალიფოს ისტორიით გატაცების გამო. ზოგი გაიხსენებს გერმანელ იოჰან იაკობ რაისკეს (1716-1774) მაგალითს, რომელიც კაპიკებს აგროვებდა, რომ საკუთარი ხარჯით გამოეცა არაბული ტექსტები, რომელთა გამოცემაც არავის სურდა.

ამდენად, ლუისის იდეაა, რომ პრაქტიკულ ინტერესებთან ერთად, ევროპას ახასიათებდა „ცოდნის“ მოპოვების სურვილიც და სწორედ ევროპელთა ძალისხმევის შედეგი გახდა „ორიენტალიზმის“, როგორც სამეცნიერო დარგის შექმნა, რამაც მრავალ სხვა ფაქტორთან ერთად, საშუალება მისცა აღმოსავლელებს შეეცნოთ საკუთარი წარსულიც (განსაკუთრებით ისლამმდელი – ამ შემთხვევაში კი წინა პლანზე გამოდის ირანი).¹⁰¹

ლუისი აქვე მოკლედ ეხება ორიენტალისტთა მიმართა წაყენებულ ბრალდებებს და წერს: ერთ-ერთი ბრალდება ისლამური მიღწევების მიჩუმათებაა. ორიენტალისტებს ბრალს დებენ ისტორიის იმგვარად წერაში, რომ ბუნდოვანი გახადონ დასავლურ ცივილიზაციაში ისლამური წვლილი. ეს არ უნდა იყოს სამართლიანი. ორიენტალისტები არ წერენ დასავლეთის ისტორიას. სწორედ ორიენტალისტთა ძალისხმევის შედეგია, რომ მუსლიმური ესპანეთის მიღწევები და მუსლიმთა უმთავრესი როლი ანტიკურობიდან მოდერნულ სამყაროში მეცნიერებათა და ფილოსოფიის ტრანზიციიაში ფართოდაა აღიარებული. დასავლელი მეცნიერების გამოკვლევებში ყოველთვის ხაზგასმულია, თუ რაოდენ დიდი წვლილი შეიტანა ისლამურმა ცივილიზაციამ მეცნიერებისა და განათლების სფეროში. მაგალითისთვის, ევროპელი მკვლევარების დიდი ინტერესს იწვევდა ის ფაქტები, რომ პირველი სამკურნალო დაწესებულებები, რომელთაც საავადმყოფოები შეიძლება ეწოდოს, სწორედ სახალიფოში შეიქმნა ჯერ კიდევ VIII საუკუნის დასაწყისში; ასევე პირველი უმაღლესის ტიპის სასწავლებელი, ალ-ქარაუიჰინის უნივერსიტეტი ფესში (მაროკო) დაფუძნდა 859 წელს.¹⁰²

ლუისი იქვე დასძენს, რომ ორიენტალისტებს ზოგჯერ ბრალს დებენ იმ ხალხის „საკუთრების“ მითვისებაში, რომლის ისტორიასა და ლიტერატურას სწავლობენ (ეს ჩემი ისტორიაა. შენ არ გაქვს უფლება ის შეისწავლო,¹⁰³ დავამატებთ – ეს ჩემი რელიგიაა. შენ არ გაქვს უფლება ის შეისწავლო).

101 ირანელთა მიერ საკუთარი წარსულის „აღმოჩენის“ შესახებ იხ. წინამდებარე კრებულში: სანიკიძე, დასახ. სტატია, 73-74.

102 იხ. მაგ., Niall Ferguson. *Civilization. The West and the Rest* (New York: Penguin Books, 2011), 51-52.

103 Lewis, „On Occidentalism and Orientalism“, 541.

ნათელია, რომ ისტორიის აღქმის თვალსაზრისით, ლუისის შეხედულებები რადიკალურად განსხვავდება საიდისეულისაგან. ამ უკანასკნელმა კი „ორიენტალიზმი“ ლუისი მძაფრი კრიტიკის ქარცეცხლში გააბარა.

აღსანიშნავია, რომ საიდსა და ლუისს შორის პოლემიკა ჯერ კიდევ „ორიენტალიზმის“ გამოსვლამდე დაიწყო. 1976 წელს ლუისმა შეშფოთება გამოხატა საიდის სურვილის გამო „სანაგვეზე მოესროლა“ ყველა ორიენტალისტი (ამ ტერმინს იმ დროს ლუისი უკვე არქაულად მიიჩნევდა).¹⁰⁴ საიდი კი ადასტურებდა, რომ ლუისი არის ახლო აღმოსავლეთისადმი მტრულად განწყობილი მკვლევარი, რომელიც ნებისმიერ დროს მზად არის სამსახურის გაწევისათვის, როდესაც საჭიროა „ცოდნაზე დაფუძნებული თავდასხმა არაბებსა და ისლამზე“.¹⁰⁵

საიდისათვის ლუისის შემოქმედება გახდა მისი „ორიენტალიზმის“ კონცეფციის „ჭეშმარიტების“ ყველაზე მკაფიოდ დადასტურების საშუალება. საიდი აღნიშნავს, რომ ლუისის მაგალითი მოითხოვს უფრო ღრმა ანალიზს, ვინაიდან მას პოლიტიკურ სამყაროში და ანგლო-ამერიკულ ახლო აღმოსავლეთთან დაკავშირებულ ისტებლიშმენტში სწავლული ორიენტალისტის რეპუტაცია აქვს; ყველაფერი, მის მიერ დაწერილი, გაუღენთილია მეცნიერების „ავტორიტეტი“, მაგრამ თითქმის ერთნახევარი ათწლეულის მანძილზე მისი მოღვაწეობა აგრესიული იდეოლოგიური ხასიათისა იყო. მიდგომის სინატიფისა და ირონიის დემონსტრირების მცდელობის მიუხედავად, სინამდვილეში მისი შემოქმედება არის საკუთარი კვლევის საგნის წინააღმდეგ მიმართული პროპაგანდა.¹⁰⁶

საიდის თვალთახედვიდან, ლუისი იმდენად გატაცებულია თავისი პროექტით მოახდინოს არაბების და ისლამის დისკრედიტაცია, რომ როგორც ჩანს, მას ლალატობს მეცნიერისა და ისტორიკოსის მისეული ინტუიცია და ენერგია. ლუისის ტენდენციურობის მაგალითი საიდისათვის არის მის მიერ 1945 წლის კაიროს ანტიმპერიალისტური აჯანყების ანტიებრაულად მონათვლა, როდესაც არაფერი მიუთითებს იმის შესახებ, რომ ეს აჯანყება ანტიებრაული იყო. (ჩვენი მხრიდან დავძენთ, რომ ეს აჯანყება, შესაძლოა მართლაც არ უნდა მოინათლოს პირველ რიგში ანტიებრაულად, მაგრამ ანტიებრაული განწყობა მის მნიშვნელოვან შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენდა. საერთოდ კი, ეგვიპტეში ანტისემიტობი ერთ-ერთი ყველაზე ძლიერია არაბულ სამყაროში).

საიდი ლუისს „ამხელს“ ისლამის დაკნინებასა და ძაგებაში. ის წერს: ლუისის პოლემიკურ (და არა სამეცნიერო) ამოცანას წარმოადგენს მცდელობა აჩვენოს, რომ ისლამი ანტისემიტური იდეოლოგიაა და არა უბრალოდ რელიგია. ის ვერ ხედავს ლოგიკურ წინააღმდეგობას ერთდროულად იმის მტკიცებაში, რომ ისლამი შემზარავი მასობრივი ფენომენია და ის „მოკლებულია მასობრივი პოპულარობას“. ის ამტკიცებს, რომ ისლამი – ეს არის ირაციონალური ბრბო, ან მასობრივი ფენომენი, მართული მუსლიმების მიერ ვნებების, ინსტინქტებისა და გაუცნობიერებელი სიძულვილის საშუალებით. ამ სურათის მიზანია დააშინოს აუდიტორია, აიძულოს ის, რომ ერთი ნაბიჯითაც არ დაიხიოს უკან ისლამის წი-

104 Lewis, "Letter to Editor. "Orientalism", *New York Times Book review* (December 16, 1976), 37.

105 Said, "Letter to Editor. "Orientalism", *New York Times Book review* (December 16, 1976), 38.

106 Said, *Orientalism*, 316.

ნაშე. ლუისის მიხედვით, ისლამი არ ვითარდება, ისე როგორც არ ვითარდებიან მუსლიმები. მის შემოქმედებას წითელ ზოლად გასდევს მუსლიმთა სიძულვილის მტკიცება ქრისტიანების და ებრაელების მიმართ. თუმცა, ლუისი ყველგან თავს იკავებს ამის პირდაპირ დამადასტურებელი ფეთქებადსაშიში განცხადებებისაგან. ის ყველგან ხაზს უსვამს, რომ მუსლიმები, რა თქმა უნდა, არ არიან ისეთივე ანტისემიტები, როგორებიც იყვნენ ნაცისტები, მაგრამ მათი რელიგია მეტად ადვილად ადაპტირდება ანტისემიტისმთან.¹⁰⁷

საიდი განაგრძობს ლუისის კრიტიკას და მას ბრალად დებს ფაქტების ცალმხრივად გაშუქებაში: ლუისი დაწვრილებით გადმოსცემს არაბულ პოზიციას სიონიზმის წინააღმდეგ, მაგრამ ამასთან, არც ერთ თავის ნაშრომში არ ახსენებს სიონისტების შეჭრასა და პალესტინის კოლონიზაციას, ამ ტერიტორიების მცხოვრები მკვიდრი არაბი მოსახლეობის პროტესტების მიუხედავად. არც ერთი ებრაელი არ დაიწყებს ამის უარყოფას, მაგრამ ლუისი, როგორც ისტორიკოსი-ორიენტალისტი, საერთოდ არ აქცევს ამას ყურადღებას. ის ლაპარაკობს ახლო აღმოსავლეთში დემოკრატიის არარსებობაზე (რა თქმა უნდა, ისრაელის გამოკლებით) და არც კი ახსენებს საგანგებო ვითარებაში თავდაცვის რეგულაციებს (Emergency Defence Regulations), რაც ისრაელში გამოიყენება არაბების მიმართ; არაფერს ამბობს არაბების „პრევენციულ დაპატიმრებებზე“, უკანონო მშენებლობებზე მდ. იორდანეს დასავლეთ ნაპირზე... არც არაბთა სამოქალაქო უფლებების დარღვევებზე.... ამის მაგივრად, ლუისი საკუთარ თავს უფლებას აძლევს, სამეცნიერო კვლევის სულისკვეთების ფარგლებში, განაცხადოს: „იმპერიალიზმი და სიონიზმი (რამდენადაც საქმე ეხება არაბების მხრიდან აღქმას), უფრო მისაღებია ამ შემთხვევაში იწოდოს მათი წინარე სახელებით – ქრისტიანებისა და ებრაელებისა.“ ის არასოდეს განიხილავს სიონიზმს ისლამის პარალელურად (თითქოსდა სიონიზმი არ იყოს რელიგიური მოძრაობა).¹⁰⁸ ხაზი უნდა გავუსვათ, რომ საიდის მიერ სიონიზმის ცალსახად „რელიგიურ მოძრაობად“ გამოცხადება ვერანაირად ვერ გამოხატავს სიონიზმის ნამდვილ არსს.

საიდი ლაპარაკობს ლუისის ფარულ პოლემიკურ მისიაზე წარმოსახოს ისლამი უფრო მეტად „ანტისემიტურ იდეოლოგიად“, ვიდრე რელიგიად. საიდი ლუისის თხზულებებიდან გულდასმით შერჩეული ამონარიდების საფუძველზე აცხადებს, რომ ლუისის აკადემიური პროდუქცია შეიძლება შეჯამდეს, როგორც შემდეგი სახის დოგმა: „ისლამი არ ვითარდება, ასევე არც მუსლიმები; ისინი უბრალოდ არიან, და ამგვარად უნდა იყვნენ აღქმული. მათი აღქმა უნდა მოხდეს მათი წმინდა არსით (ლუისის თანახმად), რაშიც შედის დიდი ხნის წინ გამჟღარი სიძულვილი ქრისტიანებისა და ებრაელების მიმართ.“

ამგვარად, საიდის თვალთახედვიდან ლუისის „ტენდენციურობას“ მნიშვნელოვანწილად განაპირობებს ის ფაქტი, რომ წარმოშობით ებრაელი ლუისი სიონისტია.

ერთ-ერთი მთავარი მტკიცება, აკადემიური არაკეთილსინდისიერებისა და ტერმინებით მანიპულირების დასადასტურებლად, რომელიც საიდს მოჰყავს,

107 Said, *Orientalism*, 317.

108 Said, *Orientalism*, 318.

არის ლუისის ეტიმოლოგიური ექსკურსი ერთ მცირე საკონფერენციო მოხსენებაში (შემდგომ ამ კონფერენციის მასალები კრებულის სახით გამოქვეყნდა) ტერმინ *thawra*-სთან დაკავშირებით, რომელიც თანამედროვე არაბულში „რევოლუციას“ ნიშნავს. ლუისი აღნიშნავს, რომ კლასიკურ არაბულში ფუძე *th-w-r* ნიშნავს ამბოხებას, ამხედრებას, აღელვებას, „ადგომას“ ან „აყენებას“, მაგალითად „აქლემისა“.¹⁰⁹ ლუისის ტექსტში აქლემის მაგალითი ჩასმულია ბრჭყალებში. მაგრამ „აქლემის“ დაკავშირება „რევოლუციასთან“ საიდანა არაბთა შეურაცხყოფად აღიქვა და ეს ლუისისეული ეტიმოლოგიური წიაღსვლა მონათლა ტიპურ ორიენტალისტურ ტენდენციურობად. თუმცა, არაბი ავტორი ჰაზიმ სალიიმა სამართლიანად შენიშნავს, რომ ლუისი უბრალოდ იმეორებს იმას, რაც ყველაზე ავტორიტეტულ არაბულ ლექსიკონებში წერია.¹¹⁰ ამასთან დაკავშირებით დენის დანკანსონი ირონიულად შენიშნავს, რომ „სულაც არ არის „დასაგმობი რწმენა“, თუ უწყით ამ ცხოველების მავნე ზნესა და ადვილად გაღიაზიანებადობას“.¹¹¹ დამოწმებული პარაგრაფი დაწერილებით ეხება არა „აქლემს“, არამედ აჩვენებს თუ როგორ გამოიყენებოდა *thawra* ისტორიულად არაბულ ტექსტებში პოლიტიკურ მღელვარებასთან ან ამბოხის მოწოდებასთან დაკავშირებით. სინამდვილეში, ლუისი თავის კვლევას იწყებს არაბული ტერმინით *dawla*, ვინაიდან ის გამოიყენებოდა ადრეული აბასიანების მიერ უმაიანთა სახალიფოს დამხობის აღსანიშნავად. ის ცდილობს აჩვენოს, თუ რა მნიშვნელობით იხმარებოდა ეს ტერმინი ყურანსა და მთელ რიგ ადრეულ ისტორიულ და ლექსიკურ ტექსტებში. კიდევ ერთი ტერმინი *fitna thawra*-ზე უფრო ადრე გამოიყენებოდა, ეს უკანასკნელი კი უფრო ახლო ხანებში გახდა საფრანგეთის რევოლუციის აღმნიშვნელი. თუმცა საიდი მაინც ჩივის: „არც ერთი კუთხით ესეში არ დასტურდება, თუ სად შეიძლება გამოყენებულიყო ყველა ეს ტერმინი, თუ არ ჩავთვლით სადღაც სიტყვების ისტორიაში.“ საიდის მიერ ლუისის ნააზრევის კატეგორიულ უარყოფაში არაა გათვალისწინებული ის ფაქტი, რომ კონფერენციის, რომელზეც ეს მოხსენება იყო წარმოდგენილი, ზოგად მიზანს წარმოადგენდა თავის არიდება იმისგან, რომ „რევოლუციები“ არაბულ და ოსმალურ კონტექსტში წარმოსახულიყო მათი ევროპული მნიშვნელობის კლონებად.

ლუისის პასუხმა საიდის კრიტიკაზე არ დააყოვნა. ლუისი, უპირველესად ისევ და ისევ ხაზს უსვამდა ისლამური სამყაროდან ორიენტალისტებზე შეტევის ხანგრძლივ ტრადიციასა და ხშირ შემთხვევებში ამ თავდასხმების აბსურდულობას. ამგვარ მაგალითად მას მოჰყავს „ისლამის ენციკლოპედიასთან“ დაკავშირებული ისტორია. უშუალოდ საიდის „ორიენტალიზმის“ განხილვაზე გადასვლამდე, ის წერს: შეტევა ორიენტალისტების წინააღმდეგ არ იყო სიახლე მუსლიმურ სამყაროშიც. მას მანამდეც რამდენიმე ფაზა ჰქონდა გავლილი, რომლებშიც სხვადასხვა ინტერესები და მოტივები იკვეთებოდა. ერთ-ერთი პირველი ასეთი

109 Lewis, "Islamic Concept of Revolution", in *Revolution in the Middle East, and Other Case Studies*, ed. P.J. Vatikiotis (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield. 1972), 33.

110 Hazim Saghiyya, *Thaqafat al-Khumayniyya: Mawqif min al-istishraq amī harb 'ala tayf* (Beirut, 1995), 123; n.10. ციტ. Varisco, 270.

111 Dennis Duncanson, "Review of "Orientalism", *Asian Affairs*, 67 (1980), 201.

შემთხვევა მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ წლებზე მოდის. აქ საქმე ეხებოდა „ისლამის ენციკლოპედიის“ მეორე გამოცემას – ისლამური კვლევების სფეროში ორიენტალიზმის ყველაზე მასშტაბურ პროექტს. პირველ გამოცემა ერთდროულად სამ ენაზე – ინგლისურად, ფრანგულად და გერმანულად გამოვიდა და ავტორები არაერთ ქვეყანას წარმოადგენდნენ. 1950 წელს დაწყებული მეორე გამოცემა უკვე მხოლოდ ინგლისურად და ფრანგულად იყო, საერთაშორისო სარედაქციო საბჭოში კი არ შედიოდა არც ერთი გერმანელი. მუსლიმური შეტევა კარაჩიდან, ახლადშექმნილი პაკისტანის ისლამური რესპუბლიკის მთავარი ქალაქიდან დაიწყო და კონცენტრირებული იყო ორ საკითხზე: ერთი მხრივ, გერმანული გამოცემის არარსებობა და სარედაქციო კოლეგიაში გერმანელი წევრის არყოფნა, მეორე მხრივ კი, ფრანგი ებრაელის, ე. ლევი-პროვანსალის მასში ჩართვა. თუმცა, ამ პირველ პროტესტს დიდი გამოხმაურება არ მოჰყოლია.¹¹²

ლუისის შეხედულებით, საიდი აუცილებლად მიიჩნევს ორიენტალიზმის წარმოქმნა დაათარილოს XVIII საუკუნის მიწურულით და მის მთავარ ცენტრებს დიდ ბრიტანეთსა და საფრანგეთში აქცევს. სინამდვილეში კი ეს მეცნიერება უკვე ჩამოყალიბებული იყო XVII საუკუნისათვის – კოლეჟ დე ფრანსში არაბული კათედრა ჯერ კიდევ ფრანსუა I-ის (1515-1547) დროს დაარსდა, კემბრიჯში კი შეიქმნა 1633 წელს. იყო ცენტრები გერმანიასა და დასავლეთ ევროპის სხვა ქვეყნებშიც. ლუისი იქვე დასძენს, რომ არაბული კვლევების ისტორია ევროპაში გერმანიის გარეშე ისევე მოკლებულია ლოგიკას, როგორც ევროპული მუსიკისა და თუ ფილოსოფიის ისტორიის შესწავლა იგივე მიდგომით.

ლუისი მართებულად შენიშნავს, რომ საიდი „ორიენტალისტების“ კატეგორიაში აქცევს ლიტერატორებს, მაგ., შატობრიანსა და ნერვალს და იმპერიის ადმინისტრატორებს – მაგ., ლორდ კრომერს, ასევე სხვებსაც, რომლებმაც უეჭველად შეიტანეს წვლილი დასავლელთა კულტურული დამოკიდებულების ფორმირებაში, მაგრამ არაფერი აქვთ საერთო ორიენტალიზმის სამეცნიერო ტრადიციასთან, საიდის მთავარ სამიზნესთან.¹¹³

ლუისი აღნიშნავს, რომ მეცნიერების ისტორიკოსს არ მოეთხოვება, იყოს მეცნიერი. მაგრამ აუცილებელია ელემენტარული სამეცნიერო ანბანის ცოდნა; ასევე ორიენტალიზმით – ანუ (ამ შემთხვევაში) ისტორიკოსთა და ფილოლოგთა ნაშრომებით შესწავლით დაკავებულს, მოეთხოვება იმ ისტორიისა და ფილოლოგიის გარკვეული ცოდნა, რომელზეც ის მუშაობს. საიდს კი ამ მხრივ თვალები დახუჭული აქვს. ლუისი საიდის მიერ ისტორიასთან დაკავშირებულ არაერთ შეცდომას ჩამოთვლის. ის აღნიშნავს, რომ საიდის მტკიცებით, „დიდი ბრიტანეთი და საფრანგეთი დომინირებდნენ აღმოსავლეთ ხმელთაშუა ზღვაში XVII საუკუნის მიწურულიდან („ორიენტალიზმი“, გვ. 17), ანუ იმ დროიდან, როდესაც თურქებმა დატოვეს ავსტრია და უნგრეთი. ისტორიის ამგვარი გადაწერა აუცილებელია საიდის თეზისისათვის. მას ასევე სწამს, რომ მუსლიმურმა არმიებმა თურქეთი დაიპყრეს ჩრდ. აფრიკის დაპყრობამდე (გ. 59). ამ ლოგიკით, XI საუკუნე VII საუკუნეზე უფრო ადრე იყო. ინგლისმა კი მოახდინა ეგვიპტის

112 Lewis, „La question de l'orientalisme“, 1058.

113 Lewis, „La question de l'orientalisme“, 1066.

ანექსირება (გვ. 35). ბრიტანელებმა მართლაც განახორციელეს ეგვიპტის ოკუპაცია და დომინირებდნენ იქ, მაგრამ არასოდეს მოუხდენიათ მისი ანექსირება და არც პირდაპირ მართავდნენ. ერთ ყურადსაღებ პასაჟში საიდი გმობს XIX საუკუნის დასაწყისის გერმანელ ფილოსოფოსს ფრიდრიხ შლეგელს, ვინაიდან „იმის შემდეგაც კი, როდესაც მან პრაქტიკულად უარი თქვა თავის ორიენტალიზმზე, ის მაინც ყოველთვის მხარს უჭერდა თვალსაზრისს, რომ ერთი მხრივ სანსკრიტს და სპარსულს, ხოლო მეორე მხრივ ბერძნულს და გერმანულს, უფრო მეტი საერთო აქვთ ერთმანეთთან, ვიდრე სემიტურ, ჩინურ, ამერიკულ თუ აფრიკულ ენებთან“ (გვ. 98). ლუისი ირონიულად დასძენს: ჩანს, რომ საიდი არ იზიარებს ამ მოსაზრებას, მაშინ როცა არც ერთი სერიოზული ფილოლოგი არ ჩათვლის ამას შლეგელის „ძველი ორიენტალიზმის“ ნაკლად.

ლუისი ასევე მიუთითებს საიდის ლაფსუსებზე არაბული ენისა და ისლამის ცოდნასთან დაკავშირებით. ის ასევე აღნიშნავს, რომ საიდი „თავპიდა“ თარგმნის, როგორც „ღმერთის ტრანსცენდენტალურ ერთიანობას“ (გვ. 269). სინამდვილეში კი ეს ნიშნავს „მონოთეიზმს“, ანუ ღმერთის ერთიანობისა და ერთადერთობის აღიარებას.

გვ. 167-ზე ასევე შეცდომით არის საიდის მიერ გოეთეს ლექსიდან თარგმნილი ფრაზა: „*Gottes ist der Orient! Gottes ist der Okcident*“. საიდის აზრით ეს ნიშნავს „ღმერთი აღმოსავლეთია! ღმერთი დასავლეთია!“ სინამდვილეში კი თარგმნილი უნდა იყოს, როგორც „აღმოსავლეთი ღმერთისაა! დასავლეთი ღმერთისაა“, ანუ იგულისხმება, რომ აღმოსავლეთიც და დასავლეთიც თანაბარწილად ეკუთვნის ღმერთს.

საიდი ასევე არ აქცევს ყურადღებას საბჭოთა ორიენტალისტებს. ამ დროს სწორედ საბჭოთა ისლამოლოგიაშია ისლამის ყველაზე მეტად დამახინჯება და შეურაცხყოფა.¹¹⁴ ეს კი არ ხდება საიდის კრიტიკის ობიექტი.

ეს შეიძლება აიხსნას საიდის წიგნის პოლიტიკური მიზნებით. მაგალითად, წერს, ლუისი, საიდი თვლის, რომ სამხრეთ იემენი „მართლაც წარმოადგენს ახლო აღმოსავლეთში ერთადერთ ჭეშმარიტად რადიკალურ სახალხო დემოკრატიას“.¹¹⁵ აქ, ალბათ, ლუისის სიტყვების ჭეშმარიტებაში ეჭვის შეტანა უბრალოდ ალოგიკური იქნებოდა, ისე როგორც ლუისის მიერ იმის ხაზგასმასი, რომ საიდსა და მის მიმდევრებს არაფერი აქვთ სათქმელი მუსლიმი ხალხების მიმართ საბჭოთა რეპრესიების შესახებ.

2012 წელს გამოსულ მოგონებების წიგნში კი ლუისი ხაზს უსვამს, თუ რა არასახარბიელო გავლენა მოახდინა საიდის ნაშრომმა ახლო აღმოსავლეთის კვლევების დარგის განვითარებაზე: „ისტორიული აბსურდულობისა და საოცარი არააკურატულობის მიუხედავად ორიენტალიზმისა და დასავლურ ისტორიაში ამ უკანასკნელის როლის შესახებ საიდის მტკიცებულებების დიდ ნაწილში,

¹¹⁴ ბუნებრივია, ამ შემთხვევაში არაერთი საბჭოთა მკვლევრის დასახელება შეიძლება. თვალსაჩინოებისათვის მოვიყვანთ საბჭოთა ისლამოლოგიის ერთ-ერთი მედრომის ლ. კლიმოვიჩის მაგალითს, რომელიც ყურანს ექსპლუატატორთა – მექის საჯაჭრო ბურჟუაზიის მიერ შექმნილ დოკუმენტად მიიჩნევდა – ეს „დოკუმენტი“ ექსპლუატირებულ მასებს საიქიოში განცხრომას პირდებოდა.

¹¹⁵ Lewis, „La question de l'orientalisme“, 1067–1068.

მისმა ნააზრევმა არამართო ფართო აღიარებას მიაღწია, არამედ დომინირებადი პოზიცია გახდა ამერიკული უნივერსიტეტების იმ დეპარტამენტების უმრავლესობაში, რომელთა სპეციალიზაციაა კოლონიური კვლევები და „უცხო“ ლიტერატურა... საიდის მიმდევრები დღეს აკონტროლებენ დანიშვნებს, დაწინაურებებს, პუბლიკაციებს და ნაშრომების რეცენზირებასაც კი.¹¹⁶ მიგვანჩნია, რომ ლუისის ამგვარი შეფასება აშკარად გადაჭარბებულია.

ლუისი ამტკიცებს, რომ საიდმა და ორიენტალიზმის სხვა კრიტიკოსებმა ბრალი დასდეს ისლამისა და ახლო აღმოსავლეთის შემსწავლელ ყველა მკვლევარს „ღრმა და სატანისტურ შეთქმულებაში“ დასავლური დომინირების მსახურების მიზნით. ლუისის მიხედვით, ამგვარი შეტევები არახალია. ლუისი ბრალს დებს საიდს უაზრო და არასამართლიან თავდასხმებში, რომელიც ხშირად პირდაპირ ლანძღვა-გინებაზე გადადის პატივსაცემი მკვლევარებისა და დარგის მიმართ. საიდი მეტად თვითნებურად ირჩევს სამიზნეებს, ახდენს მნიშვნელოვანი მეცნიერებისა და კვლევების იგნორირებას – ფოკუსირებულია მარგინალურ ფიგურებსა და უმნიშვნელო ტექსტებზე. ის ასევე დამნაშავეა, რომ ყურადღებას არ აქცევს, ან ცრუ ბრალდებებს უყენებს არაბულ კვლევებს; ისეთი კოლონიური ოფიციალური პირების, როგორიც იყო კრომერი, საყოველთაოდ აღიარებულ უხეშ გამონათქვამებს ჭეშმარიტი სამეცნიერო ორიენტალისტური კვლევების გვერდით აყენებს. ლუისი ამგვარი არჩევანის მიზეზად იმას თვლის, რომ საიდი მეტად მცირე ცოდნა აქვს იმ მკვლევარებისა და სფეროს შესახებ, რის კრიტიკასაც მიზნად ისახავს.

საიდის პასუხი იმავე ჟურნალში დაიბეჭდა ორი თვის შემდეგ (სწორედ იმ დროს, როდესაც ისრაელი შეიჭრა ლიბანში). საიდი წერდა „უპასუხისმგებლო, აღმაშფოთებელი, თვითნებური, ცრუ, აბსურდული, გამაოგნებელი, არასამართლიანი – ეს არის ზოგიერთი სიტყვა, რომლებსაც იყენებს ლუისი ჩემს მიერ „ორიენტალიზმში“ დაწერილის ინტერპრეტაციისათვის.“ საიდი ამტკიცებს, რომ მას არასოდეს უთქვამს, თითქოს „ორიენტალიზმი შეთქმულებაა“ ან „დასავლეთი ბოროტებაა... მაგრამ მეორე მხრივ, თვალთმაქცობად შეიძლება ჩაითვალოს არაფრად მიჩნევა კულტურული, პოლიტიკური, იდეოლოგიური და ინსტიტუციონალური კონტექსტებისა, რომლებითაც ადამიანები წერენ, აზროვნებენ და ლაპარაკობენ აღმოსავლეთის შესახებ, იქნებიან ისინი მკვლევარები თუ არა.“¹¹⁷

ლუისი შემდეგმა პასუხმა ახალი არაფერი შემატა პოლემიკას. „ძნელია უპასუხო მწყობრიდან გამოსულის ყვირილს, იწყებს ლუისი და ასკვნის: „რამდენადაც საკითხი, თუ როგორ აღიქვამენ საზოგადოებები ერთმანეთს, ღრმა მნიშვნელობის მატარებელია, ბ-ნი საიდის „ორიენტალიზმის“ ტრაგედიაა ის, რომ რეალურად მნიშვნელოვანი ზოგადი პრობლემა დაყვანილია პოლიტიკური პოლემიკისა და პიროვნული შეურაცხყოფის დონეზე!“¹¹⁸

1986 წელს ამერიკის შუა აღმოსავლეთის კვლევების ასოციაცია შეეცადა მოეწყო დებატები ლუისისა და საიდს შორის. ლუისმა თავის გამოსვლაში არ

116 Lewis, *Notes on a Century. Reflections of a Middle East Historian*, 269-270.

117 Said, „Orientalism: An Exchange“, *The New York Review of Books* (August 12, 1982).

118 Lockman, 192.

უარყო, რომ არსებობდა სტერეოტიპები, მაგალითად აღმოსავლურ დესპოტიზმთან და ჰარემში სექსუალურ აღვირახსნილობასთან დაკავშირებით. ზოგადად, ლუისმა თავი აარიდა ოპონენტზე მძაფრ თავდასხმას და შეეცადა დისკუსიისათვის უფრო აკადემიური ხასიათი მიენიჭებინა. საიდის საპასუხო გამოსვლა უფრო ხისტი ხასიათისა იყო. ის ამტკიცებდა, რომ ცოდნა არასოდეს არის აბსტრაქტული და ის ყოველთვის ძალის ანარეკლია. მან საკუთარი თავდასხმის კონცენტრაცია მოახდინა ამერიკულ მედიაზე და მის მიერ ისლამისა და არაბების გაშუქებაზე (ეს საკმაოდ ადვილი სამიზნე იყო, ვინაიდან ამერიკული მედია არ გამოირჩევა ახლო აღმოსავლეთისა და, განსაკუთრებით, პალესტინის პრობლემატიკის ღრმა ცოდნით). ის იქამდეც მივიდა, რომ განაცხადა – მედიის მიერ ახლო აღმოსავლეთის რეალობების გაყალბებისთვის „სწავლულების, ექსპერტებისა და ორიენტალისტთა რიგებიდან და სპეციალური ინტერესის ლობისტური ჯგუფებიდან გამოსული ხელშემწყობების მთელი ჯარი მუშაობს.“ ორიენტალისტები ავისმქნელი შეთქმულები არიან, რომელთა ბრალიცაა, რომ არ მიმდინარეობს ბრძოლა პრესით გავრცელებული სტერეოტიპების წინააღმდეგ. დამნაშავე ექსპერტთა შორის მან ჩამოთვალა ლუისი, ელი კედური და ერნესტ გელნერი. „ისინი დამნაშავენი არიან, რადგან მტრულ განწყობას იჩენენ ისლამის რელიგიისა და კულტურის მიმართ“ (ვეჭვობთ, ისინი სწორედ იმის გამო იყვნენ „დამნაშავენი“, რომ საიდს აკრიტიკებდნენ). ლუისს ბრალი დაედო, რომ ის შუა საუკუნეების რელიგიურ მემკვიდრეობას ავსებდა თანამედროვე ცრუ შინაარსით. გელნერის მიმართ ითქვა, რომ მისი თვალსაზრისით, „მუსლიმები თავისი არსით ანტიისემიტები არიან.“ საიდი კითხვას სვამს, თუ რატომ მონაწილეობს ზოგიერთი ორიენტალისტი კონფერენციაში ტერორიზმის შესახებ? ის ამტკიცებს, რომ ერთადერთი, რაც ორიენტალისტებმა აირჩიეს შესასწავლად, არის არაბების მხრიდან ევროპის უცოდინრობა და არაბული ანტისემიტიზმი. ამასთან კი, ისინი არავითარ ყურადღებას არ აქცევენ არაბულ ლიტერატურას. საპასუხო შემაჯამებელ სიტყვაში ლუისმა აღნიშნა, რომ „მეტად არასამართლიანია ეცადო მავანის თვალსაზრისის უარყოფა არა იმის მიხედვით, თუ რას ამბობს იგი, არამედ იმის მიხედვით, თუ რა მოტივებს ირჩევს, რომ უფრო ადვილი გახადოს შენი უარყოფა.“¹¹⁹

საიდისა და ლუისის დაპირისპირებას ფართო გამომხაურება მოჰყვა. საიდი არ იყო მარტო ლუისის მონათვლაში ისრაელის მიერ „დაქირავებულ ორიენტალისტად“. მუსტაფა მარუჩი, მაგალითად, მას დენიელ პაიპსის გვერდით აყენებს და მიიჩნევს ერთ-ერთად, ვინც „ლაქლაქებს სუსტი სამეცნიერო მომზადების საფუძველზე.“¹²⁰ რაშიდ ხალიდი უფრო დიპლომატიურია და წერს, რომ ლუისს „მაღლა უჭირავს ქედმაღლური სიძულვილის ჩირალდანი არაბების, მუსლიმებისა და ახლო აღმოსავლელების მიმართ.“¹²¹ ისრაელის მხარდაჭერის მიზეზით,

119 დებატების ტექსტი შესულია საიდის პუბლიკაციაში: Said, "Scholars, Media and the Middle East", in *Power, Politics, and Culture* (New York: Random House LLC, 2007) 291-312.

120 Mustapha Marrouchi, "The Critic as Dis/Placed Intelligence: The Case of Edward Said", *Diacritics*, 21(1) (1991), p. 66.

121 Rashid Khalidi. *Resurrecting Empire: Western Footprints and America's Perilous Path in the Middle East* (Boston: Beacon, 2004), 209, n20.

არაერთი მუსლიმი ინტელექტუალი მოიხსენიებს მას „ებრაელ მწერლად“ და „სიონისტად“, განსაკუთრებით მისი შედარებით ადრე, 1966 წელს გამოცემული ზემოაღნიშნული პოპულარული წიგნის – „არაბები ისტორიაში“ გამო.

ხაზი უნდა გაესვას იმასაც, რომ არ არის რთული ლუისის გამონათქვამებში მოინახოს საფუძველი საიდის აღმშოთებისათვის – რაც მას შეიძლებოდა აღექვა და წარმოესახა, როგორც ლუისის ტენდენციურობისა და მისი კვლევების „ზედაპირულობის“ თვალსაჩინო დადასტურება. მაგალითად, ლუისი 1998 წელს წერდა: „პირველი, ძირითადი და წარუშლელი მარკერი იდენტობისა არის რასა.“¹²² ხოლო სალმან რუშდის წინააღმდეგ მუსლიმთა რიტორიკის განხილვისას აღნიშნავდა, რომ მისთვის საკმაოდ ბუნდოვანია, თუ რას ნიშნავს ფრაზა „მუსლიმების შეურაცხყოფა.“¹²³ ლუისი წერს, შემდეგ ხელახლა წერს და ასე დაუსრულებლად არაბებისა და მუსლიმების (უპირველესად თურქების) ისტორიას – თუ რატომ ვერ აუბა ფეხი ერთ დროს დიადმა ცივილიზაციამ განმანათლებლობის დასაყვლეთს, მიუხედავად იმისა, რომ ოსმალოები შეეცადნენ კიდევ „შესულიყვნენ“ ევროპულ მოდერნულობაში. მკითხველთა ნაწილისათვის მისი არგუმენტაცია დამაჯერებელია, მეორე ნაწილისათვის კი – რეალობას მოკლებული და მიუღებელი. ლუისი ხაზს უსვამს, რომ ერთ დროს ბრწყინვალე ისლამური ცივილიზაცია, რომელიც კაცობრიობის მიღწევების წინამავალ პოზიციებზე იდგა, დიდად განსხვავდება იმისგან, რომელმაც შექმნა ბინ ლადენი და სიუციდი მებრძოლები. „ლუისის ბესტსელერს „რა მოხდა არასწორი...“ ლეიტმოტივად გაჰყვება აღმოსავლელთა წარმოსახვა ისე, რომ თითქოს ისინი ევროპელებსა და ქრისტიანებს „ურწმუნოებს“ უწოდებენ. რამდენად დიადნი იყვნენ ისინი და რამდენად გონებაშეზღუდულებად და ირაციონალურებად გადაიქცნენ – ეს არის აღმოსავლური ისტორიის დედაარსი, რომლის თავსმომხვევასაც ცდილობს მედიის პირმშო (media-made) ლუისი.“¹²⁴

მეორე მხრივ, ესეში სათაურით „ისლამის კვლევა“, რომელიც წარმოადგენს მისი წიგნის – „ისლამი ისტორიაში“ შესავალს, ლუისი ხაზს უსვამს დასავლურ ტენდენციას აღიქვას ისლამური სამყარო „ევროპული და შემდგომ ჩრდილოამერიკული კატეგორიებისა და ტერმინოლოგიების გამამრუდებელი სათვალთ.“¹²⁵ ლუისი აგრძელებს, რომ ანტიისლამურ ქრისტიანულ პოლემიკურ ლიტერატურაში „მეტად მცირეა ინტერესისა და მიუკერძოებლობის ნიშნები“. იმის ხაზგასმით, რომ აღმოსავლური კვლევები დიდწილად იყო მისიონერებისა და თეოლოგების სფერო, ლუისი რიტორიკულად თითქმის საიდის პოზიციებზე დგას – ის დასძენს: „აკადემიური აპარატის დაზეპირებული სქოლიოების მიღმა შეიძლება დაინახო შუა საუკუნეების სწავლულის ცრურწმენები.“¹²⁶ (თუმცა, ლუისის სტატიების ეს კრებულიც საიდის მძაფრი კრიტიკის ობიექტად იქცა).

122 Lewis, *The Multiple Identities of the Middle East* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1998), 39.

123 Lewis, *What Went Wrong? Western Impact and the Middle Eastern Response* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 3.

124 Varisco, 274.

125 Lewis, *Islam in History. Ideas, Men and Events in the Middle East* (New York: Library Press, 1973), 12.

126 Lewis, *Islam in History*, 14.

როგორც აღინიშნა, ლუისი ასევე კრიტიკულად არის განწყობილი ტერმინ ორიენტალისტის მიმართ. მისთვის ორიენტალიზმი მეტად ბუნდოვნად და ფართოდ აღნიშნავს სწავლულის კვლევის ობიექტს, მაგრამ არ იძლევა არანაირ მინიშნებას მისი მეთოდისა თუ მიზნის შესახებ. ლუისი, ბუნებრივია, საკუთარ თავს აღიქვამს „კარგად გამოწვრთნილი ისტორიკოსის კომბინირებულ იდეალად“, რომელმაც ასევე იცის ენები და არა ფილოლოგად, რომელსაც ზღვა მასალის პირობებში დაკარგული აქვს კვლევის ორიენტირი. მისთვის ღირსეული მკვლევარი უნდა იდგეს დაპირისპირებაზე მალლა. ამასთან კი ლუისს ეს მეთოდოლოგიური პრინციპი იმდენად ახლოს მიაქვს გულთან, რომ მთლიანად ყურადღების მიღმა რჩება საიდის თეზისის ღირსებები.

ზოგჯერ საიდის მიერ ლუისის კრიტიკა გასაოცრად ზედაპირულია. მას გამორჩენილი აქვს, თუ რაოდენ დავალებულია ლუისი თავის ადრეულ ნაშრომებში ლუი მასინიონისაგან (რომლის თაყვანისმცემელიც საიდი იყო) და როგორი სიმპათიითა ის განწყობილი „რევოლუციონერებისა და ჩაგრულების“ მიმართ. საიდმა ბევრად მეტი გადმოიღო ლუისისაგან, ვიდრე ის ამას აცნობიერებდა. ლუისიც დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ეგვიპტეში ფრანგულ ექსპედიციას, როგორც საკვანძო მომენტს არაბული სამყაროს ისტორიაში და ამგვარად დასავლეთის ტრიუმფის წინამორბედს. ლუისი, საიდის მსგავსად, ხაზს უსვამდა იმ ზიანს, რაც მოაქვს სამოქალაქო საზოგადოების არარსებობას ისლამურ სამყაროში. „საიდი ლუისს თავს არ დასხმია, როგორც ცუდ სწავლულს (როგორიც ის არ არის), არამედ როგორც სიონიზმის მხარდამჭერს (როგორიც ის არის).“¹²⁷

საიდი ხაზს უსვამს: „[ლუისის] მთავარი მტკიცებაა ის, რომ ცუდი მმართველობისათვის წინააღმდეგობის გაწევის დასავლური დოქტრინა უცხოა ისლამური აზროვნებისათვის, რაც იწვევს „მარცხთან შემგუებლობას“ და კვიეტიზმს, როგორც პოლიტიკური ქცევის სახეებს.“¹²⁸ ვნახოთ, სინამდვილეში რას წერს ლუისი: „ცუდი მმართველობისათვის წინააღმდეგობის გაწევის დასავლური დოქტრინა უცხოა ისლამური აზროვნებისათვის. ამის ნაცვლად არსებობს უწმინდური, უღვთო მმართველობისათვის წინააღმდეგობის გაწევის ისლამური დოქტრინა, რომელსაც ადრეულ ხანებში საკვანძო ისტორიული მნიშვნელობა ჰქონდა.“¹²⁹ ამდენად, ლუისის კვალიფიკირება, საიდის სელექტიური ციტირების შედეგად, გადაქცეულია უბრალოდ უარყოფად.

საიდის არგუმენტი, რომ ორიენტალისტები ყოველთვის ობიექტურები არ არიან, ბანალურია. თვითონ ორიენტალისტები გაიზიარებდნენ პირველ რიგში ამ არგუმენტს. ბერნარდ ლუისი ერთ-ერთი იმ მრავალთაგანია, ვინც ყურადღება გაამახვილა იმაზე, რომ ის, რაც იწერებოდა ისლამისა და არაბების შესახებ გასულ საუკუნეებში, ატარებდა იმ დროისა და კულტურის ცრურწმენებს. კერძოდ, ლუისი მიუთითებს იმ ფაქტზე, თუ როგორ შეუწყეს ხელი ებრაული წარმომავლობის ორიენტალისტებმა XIX საუკუნეში მუსლიმური კულტურის ოქროს ხანისა და შუა საუკუნეების ტოლერანტობის შესახებ მითის შექმნას. ორიენტალიზმ-

127 Irwing, 262–63.

128 Said, *Orientalism*, 314.

129 Lewis, “Islamic Concept of Revolution”, 33.

ზე საიდის ხედვა ბევრად უფრო მეტად არის დავალებული ლუისისაგან, ვიდრე საიდი მზად არის, რომ გააცნობიეროს.¹³⁰

ხუან კოლი ლუისის შესახებ მსჯელობის შედეგად ასკვნის: „ლუისი ვერასოდეს აღიარებდა, რომ „ორიენტალიზმი“ მიუხედავად დაშვებული შეცდომებისა, არის დიდი ძალის მქონე და დახვეწილი ნაშრომი, რომელმაც ღრმა და მრავალი კუთხით სასარგებლო გავლენა მოახდინა კულტურის კვლევებზე, ანთროპოლოგიაზე და საკუთრივ შუა აღმოსავლეთის კვლევებზე.“¹³¹

ამერიკელი მკვლევარი მაიკლ გილსენენი აღნიშნავს, რომ ლუისის პასუხების მეტწილად ტონმა უეჭველად დიდად შეუწყო ხელი „ორიენტალიზმის“ ფენომენად ქცევას.¹³² ვფიქრობთ, შეიძლება უფრო შორსაც წავიდეთ და ისიც ვთქვათ, რომ ლუისის, როგორც ხელსაყრელი სამიზნის გარეშე, „ორიენტალიზმის“ პოლემიკური ძალა გაცილებით უფრო მცირე იქნებოდა.

დაბოლოს, ალბათ არ ვიქნებით ორიგინალური, თუ დავძენთ, რომ ლუისის ხედვა უპირველესად ისტორიკოსის ხედვაა, ხოლო ლიტერატორ საიდს სურს მოიცვას თავის კონცეფციაში ჰუმანიტარული და სოციალური მეცნიერებების ყველა დარგი, რაც ყოველთვის არ აძლევს ობიექტურობის დაცვის საშუალებას (განსაკუთრებით, ეს ეხება ისტორიას).

„ორიენტალიზმის“ შემდეგ: საბოლოო შენიშვნები

ქვემოთ შევეცდებით შევაჯამოთ წინა პარაგრაფებში განხილული საკითხები და წარმოვადგინოთ ორიენტალიზმის აღქმის უმთავრესი მახასიათებლები.

ჩვენ შევხებით ზემოაღნიშნული ტერმინის ისტორიასა და მის სხვადასხვა ვარიანტებს. სტატიის უმთავრესი მიზანი კი ედვარდ საიდის კონცეფციისა და მის გარშემო დებატების განხილვა იყო.

რა შეიძლება ითქვას შემაჯამებელი კომენტარების სახით ზემოთქმულის შესახებ? „ორიენტალიზმი“ მართლაც უმნიშვნელოვანესი ნაშრომია, რომელმაც არაერთი ობიექტური ხასიათის შენიშვნების მიუხედავად, დიდად შეუწყო ხელი დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის ურთიერთობებისა თუ ურთიერთაღქმის ახლებურად, უფრო ღრმად გააზრებას და ასევე, დაფიქრებას იმის შესახებ, თუ რა წინააღმდეგობები არსებობს ამ ორ სამყაროს შორის, შესაძლებელია თუ არა მათი გადალახვა და რა გზებით.

„ორიენტალიზმზე“ მსჯელობისას აუცილებლად გასათვალისწინებელია ის ფაქტი, რომ ედვარდ საიდი რთული ბედის ადამიანი იყო; მას თითქოსდა მთელი ცხოვრება დაჰყვებოდა „უსამშობლობის“ შეგრძნება – უცხოდ გრძნობდა თავს დასავლურ სამყაროში, რადგან ახლო აღმოსავლელად აღიქმებოდა; უცხო იყო თანამემამულე არაბი პალესტინელებისთვისაც – ვინაიდან მუსლიმი არ იყო და პრაქტიკულად მთელი შეგნებული ცხოვრებაც დასავლეთში ჰქონდა გატარებული. მისი იდეები ისრაელისა და პალესტინელი არაბების თანაარსებობის, ისტო-

¹³⁰ Irwing, 288.

¹³¹ Juan Cole, “Power, Knowledge and Orientalism”, *Diplomatic History*, 19 (1995), 510.

¹³² Michael Gilsenan, “The Education of Edward Said”, *New Left Review Second Series*, 4 (2000), 152.

რიული პალესტინის ტერიტორიის პოლიტიკური სტატუსის შესახებ უტოპიური და მიუღებელი გამოდგა როგორც არაბებისთვის, ისე ებრაელებისთვის. საიდი თითქოსდა გარიყული იყო ორივე სამყაროდან... თუმცა როგორც დასავლეთში, ისე აღმოსავლეთში ხშირად იყენებდნენ (განსაკუთრებით მისი გარდაცვალების შემდეგ) მის სახელს როგორც პოლიტიკური, ისე წმინდა პრაგმატული მიზნებისთვისაც.

„ორიენტალიზმის“ დაწერა არ იყო შემთხვევითი მოვლენა. თითქოსდა დრო მოითხოვდა აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის საუკუნოვანი ურთიერთობების, უპირველესად კი დასავლეთის მიერ ახლო აღმოსავლეთის აღქმის ევოლუციის პროცესების შეჯერებასა და შეჯამებას. „ორიენტალიზმი“ რთულ საერთაშორისო პოლიტიკურ ვითარებაში იწერებოდა. ახლო აღმოსავლეთთან დაკავშირებული მოუგვარებელი პრობლემები, რაც განსაკუთრებით აქტუალური II მსოფლიო ომის შემდეგ დადგა, მთელი სიმძაფრით იდგა დღის წესრიგში (სამწუხაროდ, დღესაც პრაქტიკულად იგივე სიტუაციაა). ამგვარ ვითარებაში ჩამოუყალიბდა საიდს პოლიტიკური მრწამსი, რაც არ შეიძლებოდა არ ასახულიყო მის შემოქმედებაში. ამდენად, ჩვენი ღრმა რწმენით, მიუხედავად მრავალშრიანი, ინტერდისციპლინარული ხასიათისა, საიდის „ორიენტალიზმი“, პირველ რიგში, რეალურად პოლიტიკური პროექტია. თვითონ საიდი, მიუხედავად იმისა, რომ „ორიენტალიზმის“ „პოლიტიზაციას“ ეწინააღმდეგებოდა, ადასტურებდა: სერიოზული ისტორიული გამოკვლევა უნდა დაიწყოს იმ ფაქტის აღიარებით, რომ კულტურა (შესაბამისად, მეცნიერებაც) ჩართულია პოლიტიკაში.¹³³

ამ წიგნის დედაარსი შემდეგია: ორიენტალიზმი არის იმპერიალიზმის ჰეგემონისტური დისკურსი, რომელიც მარწუხებში აქცევს ყველაფერს, რაც შეიძლება დაიწეროს ან გააზრებულ იქნეს დასავლეთში აღმოსავლეთის შესახებ და, განსაკუთრებით, ისლამისა და არაბების შესახებ. „სიონისტური პროექტიც“ ამ ჩარჩოებში ჯდება.

ამ ორი „სამყაროს“ ურთიერთობები საუკუნეთა მანძილზე მჭიდრო და წინააღმდეგობრივი იყო. დიდწილად მხოლოდ არაბული და ისლამური აღმოსავლეთი წარმოადგენდა ევროპისათვის სერიოზულ გამოწვევას პოლიტიკურ და ინტელექტუალურ, ზოგჯერ ეკონომიკის სფეროებშიც. ისტორიის დიდი ნაწილის მანძილზე ორიენტალიზმი ევროპელების ისლამისადმი პრობლემატური დამოკიდებულებითაა ნიშნდებული. სწორედ ამავნა ორიენტალიზმის განსაკუთრებით მგრძნობიარე ასპექტი, რომლის გარშემოც ტრიალებს საიდის ძირითადი ინტერესები ხსენებულ გამოკვლევაში.

საიდისათვის დასავლეთის მთავარი „დანაშაული“ ის არის, რომ ახლო აღმოსავლეთს იგი დასავლეთის „გამოგონებად“ მიიჩნევს და ამ „აღმოსავლეთს“ არაფერი აქვს საერთო რეალურად არსებულ „აღმოსავლეთთან“. საიდის თვალთახედვიდან, ორიენტალიზმი აღმოსავლეთს აღიქვამდა უცვლელად, დასავლეთისგან სრულიად განსხვავებულად (ამასთან, ამგვარი პოზიციის მიზეზები ეპოქიდან ეპოქამდე იცვლებოდა). ორიენტალიზმს, როგორი სახითაც ის ჩამოყალიბდა XIX საუკუნის შემდეგ, არასოდეს ხელეწიფებოდა საკუთარი თავის რე-

133 ციტ. Крылов, 625.

ვიზია, კრიტიკული დამოკიდებულება თავისი შემოქმედების მიმართ.¹³⁴ საიდის არგუმენტი, რომ „ორიენტალიზმი წარმოადგენს – და არა უბრალოდ გამოხატავს – თანამედროვე პოლიტიკურ-ინტელექტუალური კულტურის მნიშვნელოვან განზომილებას, და როგორც ასეთს, მას უფრო ნაკლები აქვს საერთო აღმოსავლეთთან, ვიდრე „ჩვენს“ სამყაროსთან.“¹³⁵

ამგვარი მსჯელობა, ალბათ, ჯდება ისეთი მტკიცებების რიგებში, როგორიცაა მაგ., ფრანგი პოსტმოდერნისტი სოციოლოგის ჟან ბოდრიარისა, რომელმაც რამდენიმე პროვოკაციული სათაურის სტატია გამოაქვეყნა ყურის ომის ირეალურობის შესახებ.¹³⁶ საიდის მტკიცება, რომ აღმოსავლეთი არ არსებობს, ის უფრო დასავლური წარმოსახვის ნაყოფი და ორიენტალისტების მიერ შექმნილი კონსტრუქციაა, მეტად ძნელი გასაზიარებელია. ამ ლოგიკით, აღმოსავლეთი რომ არ არსებობდეს, შეუძლებელი იქნებოდა მისი არასწორად ინტერპრეტაცია. მაგრამ ამ მტკიცების დროსაც ის ყოველთვის თანმიმდევრული არ არის და ზოგჯერ წერს „რეალური აღმოსავლეთის“ შესახებ. მაგალითად, მისი თვალთახედვიდან, ახლო აღმოსავლეთი XX საუკუნის II ნახევარში აღმოჩნდა „გამომწვევი და პოლიტიკურად შეიარაღებული დასავლეთის“ წინაშე.

„ორიენტალიზმი“ არ არის აღმოსავლეთმცოდნეობის (Oriental studies) ისტორია, არამედ მეტწილად სელექციური პოლემიკაა ცოდნისა და ძალაუფლების ზოგიერთი ასპექტის ურთიერთმიმართების შესახებ. მისი სტილი და შინაარსი მკაფიოდ მიუთითებს, რომ ის ექსკლუზიურად დასავლელი მკითხველისათვის არის განკუთვნილი. საიდის სამიზნეებში შედიან ორიენტალისტი მეცნიერები, მაგრამ ასევე პროკონსულები, მოგზაურები და მწერლები, რამდენადაც ის მიიჩნევს, რომ ყველა ეს ჯგუფი თანაბარწილად მონაწილეობდა საერთო ორიენტალისტური დისკურსის შექმნაში. საიდი შემოიფარგლება არაბული სამყაროთი, ნაკლებად ეხება სპარსულ თუ თურქულ კვლევებს და ის ასევე ნაკლებ ყურადღებას აქცევს ჩრდილოეთ აფრიკის არაბულ ქვეყნებს (რაც ნიშნავს, რომ ფრანგი ორიენტალისტების შემოქმედების მნიშვნელოვანი ნაწილს საერთოდ არ განიხილავს, ფრანგები კი, ინგლისელებთან ერთად, საიდის მთავარ სამიზნეს წარმოადგენენ).

საიდი წარმოადგენს ორიენტალიზმს როგორც ერთიან, თვითკმარ დისკურსს, მაგრამ ამ შემთხვევაში ის არ ითვალისწინებს იმ ცხარე დებატებს, რომლებიც მიმდინარეობდა ორიენტალისტებს შორის (გოლდციერი ვამპერისა და რენანის წინააღმდეგ, კედური გიბის წინააღმდეგ, როდინსონის მიერ მასიონინის კრიტიკა, ჰოჯსონის მიერ მისი არაერთი წინამორბედის კრიტიკა). ამას-

134 Said, *Orientalism*, 96.

135 Said, *Orientalism*, 81.

136 ბოდრიარის მტკიცების საფუძველია კლაუზევიცის ფორმულის – „ომი არის პოლიტიკის სხვა საშუალებებით გაგრძელება“ – თავდაყირა დაყენება: „ომი არის პოლიტიკის არარსებობის გაგრძელება სხვა საშუალებით“ ანუ, ყურის ომის შემთხვევაში სადამ პუსეინი ებრძოდა არა მოკავშირეებს, არამედ თავის ჯარისკაცებს ცოცხალ ფარად იყენებდა საკუთარი სიცოცხლის გადასარჩენად, ამერიკული ავიაცია კი ტონობით ბომბებს აყრიდა თავზე არარსებულ მტერს. სტატიები გამოქვეყნდა გაზეთში *Liberation* 1991 წლის პირველ სამ თვეში.

თან, ის უეჭველად არაობიექტურია ორიენტალისტებისა და ორიენტალიზმის რასობრივ სტერეოტიპიზაციისას.

საიდის ორიენტალიზმის დისკურსი გახდა მატერიალიზებული „უცხო“. „უცხო“ კი საკვანძო კონცეფციაა პოსტკოლონიურ თეორიაში. „ორიენტალიზმმა“, შესაბამისად, უზარმაზარი გავლენა მოახდინა პოსტკოლონიურ თეორიაზე. საიდი გამოთქვამს აზრს, რომ ორიენტალისტები დროთა განმავლობაში ცდილობდნენ წარმოსახათ ისლამი და არაბები, როგორც „უცხო“, რალაც სხვა, სახიფათო და შესაბამისად, დეჰუმანიზებული. დასავლეთმა საკუთარი იდენტობა დაადასტურა ფიქტიური, არარსებული წარმოსახვითი ერთობის შექმნით, რომელიც არ იყო „დასავლური“. ერთი შეხედვით, ეს თვალსაზრისი შეიძლება არ იყოს ლოგიკას მოკლებული. თუმცა, საიდი აქ ყურადღებას არა ქცევს აღქმების მრავალფეროვნებას ისტორიულ ჭრილში, რაც შეუძლებელია ჩაჯდეს მისი კონცეფციისათვის ხელსაყრელ შეზღუდულ ჩარჩოში. გაეხსენოთ, როგორ არასწორად აფასებდა, მაგალითად შუა საუკუნეების ევროპელი საეკლესიო პირი ხშირად ისლამს, რასაც მიიჩნევდა უფრო მეტად ქრისტიანულ მწვალებლობად (ჩვეულებრივ, არიანელობად), ვიდრე რალაც უცხოდ და ეგზოტიკურად. XVII საუკუნეში მრავალი ორიენტალისტი თვლიდა, რომ ისლამი წარმოადგენდა უნიტარიანიზმის გარკვეულ ფორმას. მოგვიანებით, XIX ს-სა და XX ს-ის დასაწყისში, რამდენიმე გერმანელი ორიენტალისტი ამტკიცებდა, რომ ისლამი, დასავლეთ ქრისტიანობასთან და ბიზანტიასთან ერთად, იყო მემკვიდრე კლასიკური ანტიკურობისა. XX საუკუნეში, ისლამური სუფიზმის ისეთი ცნობილი მკვლევარები, როგორებიც იყვნენ მასიონიონი და არბერი, ცდილობდნენ მის გარკვეულწილად „გაქრისტიანებას“. ამასთან, თუკი გასულ საუკუნეებში ადამიანებს სჭირდებოდათ „უცხოს“ ცნების წარმოსახვა, ისლამი ყველაზე ხელსაყრელი „კანდიდატურა“ არ იყო. XVII საუკუნის პროტესტანტი ინგლისელებისათვის, ისლამის ტერიტორიები შორს იყო და მათ ბევრი არაფერი იცოდნენ მის შესახებ. გაცილებით უფრო ახლოს იდგა ფრანგი ან კათოლიკე „უცხო“.

ჩვენი თვალთახედვიდან, ორიენტალიზმის საკვანძო ისტორიული ლაფსუსია დასაწყისიდანვე იმის მტკიცება, რომ არსებობს კონსენსიური კავშირი დასავლელ მეცნიერებს, მწერლებსა და დასავლურ პოლიტიკას შორის. ის მეცნიერებთან ერთად თანაბარწილად განიხილავს, მაგალითად, უოლტერ სკოტის „თილისმას“, ჯორჯ ელიოტის „დენიელ დერონდასა“ თუ ფლობერის „დღიურს“. მწერალი შეიძლებოდა ყოფილიყო განათლებული, აღმოსავლეთის საკითხებში მეტ-ნაკლებად გარკვეული ან არა, მაგრამ მისი უპირველესი მიზანი იყო ფიქციის შექმნა და არა მკვლევრის მსგავსად ჭეშმარიტების ძიება. არ უნდა იყოს სადავო, რომ საფრანგეთის ისტორიაზე დიუმას ნაწარმოებების მიხედვით ვერ ვიმსჯელებთ.

დავუბრუნდებით საიდის მიერ დიდი ბრიტანეთისა და საფრანგეთის წინწამოწევის საკითხს და ერთ ნიშანდობლივ ფაქტზე გავამახვილებთ ყურადღებას: XX საუკუნის დასაწყისამდე მთავარ ენებს, რომლებზედაც იწერებოდა გამოკვლევები ახლო აღმოსავლეთის შესახებ, ფრანგული და გერმანული წარმოადგენდა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ გაცეხას იწვევს ნაშრომების საკმაოდ დიდი

რაოდენობა პოლანდიურად, ამ ენის მცოდნეთა შედარებით მცირე რაოდენობის მიუხედავად. სულ რამდენიმე პუბლიკაციაა ესპანურად და იტალიურად, თუმცა მათ შორის არის განსაკუთრებული სამეცნიერო ღირებულებისაც. ინგლისურად დაწერილი მეტად მცირე რაოდენობის ნაშრომები კი მათ გვერდით „ლარიზი ნათესავივით“ მოჩანს,¹³⁷ მიუხედავად იმისა, რომ ბრიტანეთი ყველაზე აქტიურად იყო ჩართული ახლო აღმოსავლეთის საქმეებში (მეორე მთავარი „იმპერიალისტის“ – საფრანგეთის ძირითადად ასპარეზს ჩრდ. აფრიკა წარმოადგენდა) და მთელ მსოფლიოში ინგლისურად მოლაპარაკეთა რაოდენობაც საკმაოდ დიდი იყო. ამდენად, ამ შემთხვევაშიც მკაფიოდ იკვეთება სამეცნიერო კვლევების პოლიტიკით განპირობებულობის შესახებ საიდის თეზისის, სულ მცირე, არადამაჯერებლობა.

საიდი აღმოსავლეთის შესწავლას ევროპელთა მიერ კი უთმობს დიდი ადგილს, მაგრამ სიტყვასაც არ ამბობს, თუ რატომ არ იყო ინტერესი აღმოსავლეთიდან. საიდი ამ შემთხვევაში მსჯელობს, თუ რის საფუძველზე შეძლო დასავლეთმა აღმოსავლეთში შეჭრა და არ განმარტავს, თუ რატომ შეძლო – არ აინტერესებს ისტორიკოსისათვის მთავარი კითხვა – რატომ? ამ შემთხვევაში, ისტორიული პროცესების განმაპირობებელი ფაქტორების წარმოჩენის თვალსაზრისით, ალბათ, მისი ოპონენტი ლუისი უფრო ობიექტურია.

„ორიენტალიზმში“ პრაქტიკულად არ ჩანს ისლამური სამყაროს „შიგნიდან“ დანახვის, მისი საკუთარი, დასავლეთის დომინირებასთან კავშირის არმქონე პრობლემების კვლევის მცდელობა. ერთადერთი, რასაც ის ეხება, არის იჯთიჰადის, თეოლოგიურ-სამართლებრივ საკითხებზე თავისუფალი განსჯისა და დამოუკიდებელი დასკვნის გამოტანის მეთოდის, დავიწყების სავალალო შედეგების ხაზგასმა. ის წერს: „ისლამური იჯთიჰადის განსაკუთრებული ტრადიციის გაქრობა ჩვენი დროის ერთ-ერთი მთავარი კულტურული კატასტროფა იყო, რომლის შედეგიც გახდა კრიტიკული აზროვნებისა და თანამედროვე მსოფლიოს პრობლემებთან ინდივიდუალური ბრძოლის უბრალოდ გაქრობა თვალსაწიერიდან. ამის ნაცვლად კი დამყარდა ორთოდოქსიისა და დოგმის ბატონობა.“¹³⁸ იჯთიჰადის საკითხი ერთ-ერთი ყველაზე პრობლემატურია ისლამში. ორთოდოქსული სუნიტური პოზიციით, თეორიულად, „იჯთიჰადის კარიბჭე“ XI საუკუნის შემდეგ „ჩაირაზა.“ თუმცა, იგივე არ მომხდარა შიიტურ სამყაროში. დღევანდელი ირანის ისლამური რესპუბლიკის პოლიტიკური მოწყობის სპეციფიკაც სწორედ იჯთიჰადის მეთოდის გამოყენებითაა გარკვეულწილად განპირობებული. ამდენად, ჩვენი აზრით, აქაც ჩანს, რომ საიდი არც თუ ისე კარგადაა გარკვეული ისლამის სპეციფიკაში.

ლუისისა და საიდის კიდევ ერთხელ შედარებისთვის დავამატებთ, რომ საიდი არ ლაპარაკობს იმაზე, თუ რა უნდა გაეკეთებინათ მუსლიმებს მდგომარეობის გამოსასწორებლად. მისი გზავნილი მარტივი და ცალსახაა: რაც არის ცუდი, ეს ყველაფერი ევროპის ბრალია. ლუისი პირიქით, ცდილობს დაინახოს,

137 Stephen R. Humphreys, "The Historiography of the Modern Middle East. Transforming a Field of Study", in *Middle East Historiographies. Narrating the Twentieth Century*, eds Israel Gershon et al. (Seattle and London: University of Washington Press), 2006, 19-20.

138 Said, *Orientalism*, XVII-XVIII.

თუ რა გააკეთეს საკუთრივ მუსლიმებმა არასწორი. ამდენად, წარმოდგენილია ორი სხვადასხვა პოზიციიდან დანახული სამყარო.

საიდისთვის ორიენტალიზმი გაიგივებულია დასავლურ დომინირებასთან იმპერიალიზმისა და კოლონიალიზმის საშუალებით. ძირითადი თეზისი ამგვარად შეიძლება ჩამოყალიბდეს: „ჩვენ (ევროპელები) რომ სხვაგვარად მოვექცოდით აღმოსავლეთს, მაშინ დღეს სხვა ვითარება იქნებოდა.“ ალბათ, აქ ვლინდება საიდის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი შეცდომა და ტენდენციურობა – მას სურს აუცილებლად იმპერიალიზმის კონტექსტში მოაქციოს დარგის შექმნა და მისი თითქმის უკლებლივ ყველა წარმომადგენელი. ხაზს გავუსვამთ, რომ ზოგიერთი მართლაც შეიძლება იდგა იმპერიალიზმის სამსახურში, მაგრამ მთლიანად სფეროს ამგვარად განხილვა გადაჭარბებულია. ცალკეული მკვლევარების კრიტიკა აუცილებელია, მაგრამ მთლიანად დარგისა – აბსურდია.

დაბოლოს, შეცვალა თუ არა ამ წიგნმა რამე? რა თქმა უნდა შეცვალა, თუნდაც იმ თვალსაზრისით, რომ დააფიქრა როგორც აღმოსავლელები, ისე დასავლელები ერთმანეთთან ურთიერთობის პოზიტიური და ნეგატიური შედეგების შესახებ; საფუძველი ჩაუყარა ფართო დებატებსა და მსჯელობას იმ საშუალებების ძიების თაობაზე, რომლითაც შესაძლებელი იქნება, რომ ამ ორმა სამყარომ „გაუგოს“ ერთმანეთს, დაივიწყოს ძველი „წყენები“ და გამონახოს ორივე მხარისათვის ხელსაყრელი ურთიერთობების ახალი გზები.

გამოყენებული ლიტერატურა:

სანიკიძე, გიორგი. „ახლო“ და „შუა“ აღმოსავლეთი: ტერმინთა ისტორიისათვის.“ *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, VI. რედ. გ. სანიკიძე. თბილისი: ნეკერი, 2009, 194–205.

Abdel-Malek, Anouar. "L'orientalisme en crise". *Diogenes*, 44, 1963, 109-142.

Afary, Janet and Anderson, Kevin B. *Foucault and the Iranian Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

Ahiska, Meltem. Orientalism/Occidentalism: The Impasse of Modernity. In *Waiting for Barbarians. A Tribute to Edward W. Said*. Eds Müge Gürsoy Sökmen & Başak Ertür. London & New York: Verso, 2008, 137-154.

Ali, Tariq. *Conversations with Edward Said*. London: Seagull Books, 2006.

Almond, Ian. *The New Orientalists. Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*. London & New York, I.B. Tauris, 2007.

Anderson, Perry. *The Lineage of the Absolutist State*. London: Verso, 2013 (1st ed. 1974).

Arkoun, Mohammed. *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Editions Maisonneuve et Larose, 1984.

Behdad, Ali. "Edward Said: The Founder of Postcolonial Discursivity", *Amerasia Journal*, 35 (1), 2005, 10-16.

- Bonine, Michael E., Amanat, Abbas, & Gasper, Michael E. (eds). *Is there a Middle East? The Evolution of a Geopolitical Concept*. Stanford University Press, 2012.
- Brennan, Timothy. "The Making of Counter-Tradition". In *Waiting for Barbarians. A Tribute to Edward W. Said*. Eds Müge Gürsoy Sökmen & Başak Ertür. London & New York: Verso, 2008, 3-14.
- Clifford, James. "On Orientalism". In *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, (Chapt. XI). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
- Cole, Juan. "Power, Knowledge and Orientalism". *Diplomatic History*, 19, 1995, 507-513.
- Cramer, Martin. *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America*. Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 2001.
- Daniel, Norman. *Islam and the West: The Making of an Image*. Oxford: Oneworld, 2009 (1st ed. 1960).
- Duncanson, Dennis. "Review of "Orientalism". *Asian Affairs*, 67, 1980, 200-201.
- Ferguson, Niall. *Civilization. The West and the Rest*. New York: Penguin Books, 2011.
- Fokkema, Douwe. "Orientalism, Occidentalism and the Notion of Discourse: Arguments for a New Cosmopolitanism". *Comparative Criticism*, 18, 1996, 227-241.
- Foucault, Michel. *Dites et écrits: 1954-1988*. Vol. III. Paris: Gallimard, 2014.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses (une archéologie des sciences humaines)*. Paris: Gallimard, 1969.
- Gandhi, Leela. *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. New York: Columbia University Press, 1998.
- Gellner, Ernest. "The Mightier Pen? Edward Said and the Double Standarts of Inside-out Colonialism". *Times Literary Supplement*, 19 February 1993, 3-4.
- Gilsenan, Michael. "The Education of Edward Said". *New Left Review Second Series*, 4, 2000, 152-158.
- Halliday, Fred. *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*. London: I.B. Tauris, 1999.
- <http://republicans.edlabor.house.gov/archive/hearings/108th/sed/titlevi61903/kurtz.htm>
- Humphreys, Stephen R. "The Historiography of the Modern Middle East. Transforming a Field of Study". In *Middle East Historiographies. Narrating the Twentieth Century*. Eds Gershon, Israel, Singer, Amy & Erdem, Hakan Y. Seattle and London: University of Washington Press, 2006.
- Irwing, Robert. *Dangerous Knowledge. Orientalism and Its Discontents*. Woodstock & New York, The Overlook Press, 2006.
- Jakoby, Russel. "Marginal Returns: The Trouble with Post-Colonial Theory". *Lingua Franca*, 5(6) 1995, 30-37.
- Kennedy, Valerie. *Edward Said. A Critical Introduction*. Cambridge: Polity, 2000.
- Kerr, Malkolm H. "Edward W. Said, Orientalism (Review)". *International Journal of Middle East Studies*, 12 (4), 1980, 544-547.

- Khalidi, Rashid. "Edward Said and Palestine: Balancing the Academic and Political, the Public and the Private". In *Waiting for Barbarians. A Tribute to Edward W. Said*. Eds Müge Gürsoy Sökmen & Başak Ertür. London & New York: Verso, 2008, 44-52.
- Khalidi, Rashid. *Resurrecting Empire: Western Footprints and America's Perilous Path in the Middle East*. Boston: Beacon, 2004.
- Lewis, Bernard. "Islamic Concept of Revolution". In *Revolution in the Middle East, and Other Case Studies*. Ed. P.J. Vatikiotis. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield. 1972, 30-40.
- Lewis, Bernard. "Letter to Editor. "Orientalism". *New York Times Book review*, December 16, 1976, 36-37.
- Lewis, Bernard. "On Occidentalism and Orientalism". In Lewis, B. *From Babel to Dragomans*. London: Phoenix, 2004, 532-543.
- Lewis, Bernard. *Islam in History. Ideas, Men and Events in the Middle East*. New York: Library Press, 1973.
- Lewis, Bernard. *Notes on a Century. Reflection of a Middle East Historian*. New York: Penguin Books (Viking), 2012.
- Lewis, Bernard. *The Multiple Identities of the Middle East*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1998.
- Lewis, Bernard. *What Went Wrong? Western Impact and the Middle Eastern Response*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Lewis, Bernard. "La question de l'orientalisme". Dans Lewis, B. *Islam*. Paris: Gallimard, 2005, 1054-1073. Trad. de Lewis, B. "The Question of Orientalism". *The New York Review of Books*, 06/24/1982.
- Lockman, Zachary. *Contending Visions of the Middle East. The History and Politics of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008 (1st ed. 2004).
- Lyons, Jonathan. *Islam Through Western Eyes. From the Crusades to the War on Terrorism*. New York: Columbia University Press, 2012
- Makdisi, Saree S. *Romantic Imperialism: Universal Empire and the Culture of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Makdisi, Saree. "Edward Said and the Style of the Public Intellectual". In *Waiting for Barbarians. A Tribute to Edward W. Said*. Eds Müge Gürsoy Sökmen & Başak Ertür. London & New York: Verso, 2008, 53-65.
- Makiya, Kanan. *Cruelty and Silence: War, Tyranny, Uprising and the Arab World*. New York: W.W. Norton, 1993.
- Marrouchi, Mustapha. "The Critic as Dis/Placed Intelligence: The Case of Edward Said". *Diacritics*, 21(1), 1991, 63-74.
- Mignolo, Walter. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
- Orientalism: Twenty Years On. *A Special Section of The American Historical Review*, 105, 2000.
- Pappé, Ilan. "The Saidian Fusion of Horizons". In *Waiting for Barbarians. A Tribute to Edward W. Said*. Eds Müge Gürsoy Sökmen & Başak Ertür. London & New York: Verso, 2008, 83-92.

- Pryce-Jones, David. "Enough Said. On Defending the West: A Critique of Edward Said's Orientalism by Ibn Warraq". *The New Criterion*, 26 (5), January, 2008.
- Raymond, André. "Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views". *British Journal of Middle Eastern Studies*, 21(1), 1994, 3-18.
- Rodinson, Maxime. *Europe and the Mystique of Islam*. Transl. Roger Veinus. Seattle: University of Washington Press, 1987.
- Rubin, Andrew. "Techniques of Trouble: Edward Said and the Dialectics of Cultural Philology". *South Atlantic Quarterly*, 102 (4), 2003, 861-879.
- Said, Edward W. "Letter to Editor. "Orientalism". *New York Times Book review*, December 16, 1976, 37-38.
- Said, Edward W. "Orientalism: An Exchange". *The New York Review of Books*. August 12, 1982.
- Said, Edward W. *Covering Islam: How the Media and the Experts determine how We see the Rest of the World*. New York: Vintage, 1981.
- Said, Edward W. *Humanism and Democratic Critique*. New York: University of Columbia Press, 2004.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979 (25th Anniversary Edition, 2004).
- Said, Edward W. "Orientalism Reconsidered". In Said, E.W. *Reflections on Exile and Other Essays*. Harvard University Press, 2000.
- Said, Edward W. Scholars, Media and the Middle East. In Said, E. W. *Power, Politics, and Culture*. New York: Random House LLC, 2007, 291-312.
- Sardar, Ziauddin. *Orientalism*. Philadelphia: Open University Press, 1999.
- Tibawi, Abdul Latif. *British Interest in Palestine, 1800-1901*. London: Oxford University Press, 1961.
- Tolan, John, Veinstein, Gilles, & Laurens, Henry. *Europe and the Islamic World. A History*. Transl. by J.M. Todd. With a Foreword by J. L. Esposito. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2013.
- Traboulsi, Fawwaz. "Orientalizing the Orientals: The Other Message of Edward Said". In *Waiting for Barbarians. A Tribute to Edward W. Said*. Eds Müge Gürsoy Sökmen & Başak Ertür. London & New York: Verso, 2008, 33-43.
- Turner, Bryan S. *Marx and the End of Orientalism*. London: George Allen & Unwin, 1978.
- Varisco, Daniel Martin. *Reading Orientalism. Said and the Unsaid*. Seattle & London: University of Washington Press, 2007.
- Viswanathan, Gauri. "Said, Religion, and Secular Criticism". In *Waiting for Barbarians. A Tribute to Edward W. Said*. Eds Müge Gürsoy Sökmen & Başak Ertür. London & New York: Verso, 2008, 164-175.
- Крылов, Константин. Итоги Саида: Жизнь и книга. В кн. Эдвард В. Саид. *Ориентализм. Западные концепции Востока*. СПб.: Русский миръ, 2006, 598-635.

ისტორიული გეგმირება და ისტორიული პერმანენცია

საკითხი, რომელსაც ეს სტატია ეძღვნება, გადამწყვეტია ბოლო ორი საუკუნის განმავლობაში დასავლური ისტორიული მწერლობისა და ისტორიული აზრის განვითარებისა და მისი თანამედროვე მდგომარეობის გააზრებისათვის. ესაა ისტორიული მეცნიერების რაობისა და ამ ცნების არაერთგვაროვანი გაგების საკითხი. ცოდნის მოპოვების „მეცნიერულობის“ პრობლემა ცენტრალურია ისტორიის თეორიაში. შესაბამისად, სტატიაში განიხილება ამ საკითხისადმი ძირითადი მიდგომები ისტორიის მეცნიერებად თვითდამკვიდრებიდან XIX ს-ში, დღემდე. ამ საკითხის თაობაზე ფრენკ ანერსმიტი წერს, რომ „ისტორია, როგორც მეცნიერება“, ის იდეაა, რომლისკენაც ილტვოდა ისტორიული მწერლობა ბოლო ორი საუკუნის განმავლობაში და გამუდმებით ცდილობდა ისტორიის „მეცნიერებად გარდაქმნას.“ ყველა ამ მცდელობამ მარცხი განიცადა და დღესაც ისტორია რჩება იმად, რაც ყოველთვის იყო. კერძოდ, რაღაც შუალედურად ხელობასა და ხელოვნებას შორის. ჩვენ უნდა შევაქოთ ისტორიკოსები იმისთვის, რომ არ დაკარგეს თავები ისტორიული მწერლობის ბუნებასა და დანიშნულებაზე ძალადობის ყველა ამ ამბიციური მეცნიერული მცდელობის გამო.“¹

„დოკუმენტალიზმი“ და ობიექტივიზმი

„ისტორია იქმნება დოკუმენტებით“ (*“L’histoire se fait avec des documents”*) – სენიობოსის ეს ცნობილი ფორმულა სრულად მოიცავს XIX საუკუნეში „ისტორიის მეცნიერების“ გაგების არსს. ისტორიის კვლევის ეს „დოკუმენტური ფაზა“ (რიკერი) საკუთარ მეცნიერულობას იცავს იმით, რომ უბრალოდ არ ტოვებს ადგილს სუბიექტი-ისტორიკოსისთვის და ასე ცდილობს განერიდოს მეცნიერების წინაშე მომაცდინებელ „სუბიექტივიზმის ცოდვას.“ ისტორიის მეცნიერების სწორედ ამ გაგებამ გამოიწვია „ანალების“ რევოლუცია. მარკ ბლოკი გმობდა მისი მასწავლებლების, ლანგლუასა და სენიობოსის „ინტელექტუალურ სიზარმაცეს“ ამ რეკონსტრუქციონისტული მეთოდის გამო, რომელსაც ის „პოზიტივისტურს“ უწოდებს.² იგი „ეპისტემოლოგიურ ნაივურობად“ აფასებდა პოზიტივისტური მეთოდოლოგიის მიერ დამკვიდრებულ ორსაფეხურიან კვლევას, რომლის პირველ ეტაპზეც ისტორიკოსები აგროვებდნენ დოკუმენტებს, კითხულობდნენ მათ, აფასებდნენ მათ ავთენტურობასა და ნამდვილობას, რასაც მოჰყვებოდა მეორე, კვლევის დამასრულებელი ფაზა, რომელზედაც ისტორიკოსი პირველ ეტაპზე განხილული დოკუმენტების გადმოწერით იფარგლებოდა.

1 Frank Ankersmith, *Sublime Historical Experience* (Stanford (Ca.): Stanford University Press, 2005), 190.

2 Paul Ricoeur. *Memory, History, Forgetting*. Transl. by Blamey, K. & Pallauer, D. (Chicago & London: The University of Chicago Press, 2006). 171, ბლოკი ლანგლუასა და სენიობოსს პოზიტივისტებს უწოდებს. რიკერი ამჯობინებს ტერმინს „მეთოდოლოგისტები“ *Ibid.*, 177.

პოლ რიკერი ისტორიის კვლევაში პოზიტივიზმისა და ობიექტივიზმის ამ პერიოდზე წერს: „პერიოდში, რომელიც დღეს ისტორიის მეცნიერებაში მიჩნეულია ყაველგასულად, არქივებში მუშაობას ჰქონდა ისტორიული ცოდნის ობიექტურობის უზრუნველყოფისა და ამით ისტორიკოსის სუბიექტურობისგან ამ ცოდნის დაცვის რეპუტაცია.“³ მართლაც, როგორ უნდა შეფასდეს ისტორიკოსის გარიყვა ისტორიის წერის პროცესიდან, საბუნებისმეტყველო მეცნიერების მიმბაძველობით მისი განყენებულ დამკვირვებლად ქცევა, თუ არა როგორც „მეცნიერული ძალადობა“ ისტორიული მწერლობის ბუნებაზე. რა არის ისტორია ისტორიკოსის გარეშე და რა არის ისტორიული დოკუმენტი თავისთავად? ეს ის კითხვებია, რომლებიც ბუნებრივად გაჩნდა, ასე ვთქვათ, „დოკუმენტური ისტორიის“ მიმართ, რადგან ისტორიის ამ მეთოდით კვლევა აღარ აკმაყოფილებდა თავად ისტორიკოსებს და ასე დაწერილი ისტორია აღარ იყო საინტერესო მკითხველისათვის. თუკი ამ შეკითხვებს დავუმატებთ გადამერის მიერ დასმულ ფუნდამენტურ შეკითხვას „რაა ისტორიული კვლევა ისტორიული შეკითხვების გარეშე?“⁴ გამოჩნდება ის „მანათობელი ვარესკვლავი“⁵, რომელსაც გაჰყვა ისტორიის თეორია და პრაქტიკა XX ს-ში და რამაც ისტორიული კვლევა ობიექტივიზმის პოზიტივისტური მიდგომიდან პერმენევტიკულ გაგებაზე მიიყვანა.

ობიექტივიზმის კრიტიკა გამომდინარეობდა მტკიცე რწმენიდან, რომ ვერ იარსებებს დაკვირვება ჰიპოთეზის, ფაქტი კი შეკითხვის გარეშე. სწორედ ისტორიკოსია ის სუბიექტი, ვინც ვარაუდობს და სვამს შეკითხვას. დოკუმენტი თავისთავად არაფრისმთქმელია მანამ, ვიდრე მას ისტორიკოსი არ დაუსვამს შეკითხვებს მისი ვარაუდის დასადასტურებლად. აქ შეუძლებელია გვერდი აუარო პ. რიკერის ნათქვამს, რომ „არქივებში მძინარე დოკუმენტი არა უბრალოდ მდუმარე, არამედ ობოლიცაა. ცნობები, რომელთაც ის შეიცავს, მოწყვეტილია ავტორს, ვინც მას 'სიცოცხლე მისცა.'“⁶ დოკუმენტი, როგორც ისტორიული მტკიცებულება, ყალიბდება შეკითხვების დასმით. ისევე, როგორც არ არსებობს იგივეობა ისტორიულ ფაქტსა და წარსულ მოვლენას შორის, რადგან ისტორიული ფაქტიც ისტორიკოსის მიერვეა კონსტრუირებული.⁷ სხვა სიტყვებით, ისტორიისადმი პერმენევტიკული მიდგომა გულისხმობს წარსულის გაგებას და შესაბამისად, მოიცავს ინტეპრეტირებას. ამდენად, პოზიტივისტური ობიექტივიზმი უარყო და ჩაანაცვლა პერმენევტიკული მიდგომის სუბიექტივიზმმა. რადგან ამ საკითხს ვრცლად ქვემოთ დავუბრუნდებით, აქ მხოლოდ ერთი შენიშვნით შემოვიფარგლებით, რომ თავად ამ სუბიექტივიზმმა მნიშვნელოვანი ტრანსფორმაცია განიცადა შლაიერმახერიდან გადამერამდე.

3 Ricouer, 169.

4 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*. 2nd Revised ed. Transl. revised by J. Weinsheimer & D.G. Marshall (London & New York: Continuum, 2006), XXIX

5 Ricouer, 335.

6 Ricouer, 168.

7 იხ. Ricouer, 178-179; ასევე E.H. Carr, *What is History*. With a new introduction by Richard J. Evans (Palgrave, 2001, 1st ed. 1961), 1-24.

ფრანკ ანკერსმიტი აღნიშნავს, რომ „გადამერამდე ისტორიზმის მიმდევრებმა მართლაც ყველაფრის ისტორიზება მოახდინეს, მაგრამ მათ არც კი უფიქრიათ საკუთარი თავის ისტორიზების შესაძლებლობაზე... მანამ ვიდრე გადამერმა არ გადადგა არაორდინარული ნაბიჯი თავად ისტორიული სუბიექტის ისტორიზაციისაკენ.“ ანკერსმიტი გადამერის „რადიკალურ ისტორიზმს“ უწოდებს მის გადაწყვეტილებას „მოვიპოვოთ ისტორიკოსები და მათი მწერლობა არა როგორც ეპისტემოლოგიის, არამედ როგორც ონტოლოგიის კუთვნილება.“⁸ მართალია, ანკერსმიტის ეს შენიშვნა პრინციპულად აბსოლუტურად სწორია, მაგრამ აქ გამორჩენილია ერთი მნიშვნელოვანი სეგმენტი ისტორიზმის ისტორიიდან, რომელიც, სხვათა შორის, გადამერისვე აღმოჩენაა. კერძოდ ის, რომ ისტორიზმის აყვავების ხანაშივე, დროიზენი, თავად ისტორიის მეთოდოლოგი, აკრიტიკებდა რანკეს მისი „ობიექტივიზმის“ გამო და როგორც გადამერი აღნიშნავს, „იგი დევნიდა ამ „საჭურისისეულ ობიექტურობას“ მწარე დაცივნით და სანაცვლოდ უთითებდა, რომ შემეცნებელიც ისტორიის წარმმართველი დიდი მორალური ძალების შემადგენელი ნაწილია, რაც თავის მხრივ, მთელი ისტორიული გაგების წინაპირობაა.“⁹

დროიზენი აკრიტიკებდა აგრეთვე რანკესეულ „თვითქრობის“ ცნებას. ის დარწმუნებული იყო, რომ ისტორიული ცოდნა არ შეიძლება გაგებულ იქნეს ისე, როგორც ეს რანკეს ესმოდა. კერძოდ, როგორც ესთეტური თავდავიწყება. დროიზენი რანკესეულ უშუალო „თანაზიარების“¹⁰ ნაცვლად ფიქრობს შუამავლებზე გაგების პროცესში. დროიზენისთვის ისტორიკოსი განპირობებული და არა განყენებული სუბიექტია. „განპირობებულია“ ნიშნავს იმას, რომ ისტორიკოსი განეკუთვნება კონკრეტულ „მორალურ სფეროს“ (იგულისხმება სამშობლო, პოლიტიკური შეხედულებები თუ რელიგიური გრძნობები). ამდენად, ისტორიკოსის დანიშნულებაა არა ის, რომ იყოს განყენებული, მიუკერძოებელი, რაც დროიზენის აზრით „არაადამიანური“, ანუ არაბუნებრივია, არამედ იყოს სამართლიანი, პატიოსანი. მისი სამართლიანობა კი სწორედ ისაა, რომ იგი „გაგებას ცდილობს.“ მაგრამ ისტორიზმის სკოლის ობიექტივიზმის დროიზენისეული კრიტიკა სულაც არ ნიშნავს ისტორიის „მეცნიერულობაში“ ეჭვის შეტანას. უბრალოდ, ის ხაზს უსვამდა ისტორიის მეცნიერების თავისებურებას და მის განსხვავებას საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებისაგან. დროიზენი სწორედ ამას ამბობს თავის 1882 წლის ლექციაში: „ჩვენ, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებისაგან განსხვავებით, ვერ გამოგვადგება ექსპერიმენტი. ჩვენ მხოლოდ კვლევა შეგვიძლია და არაფერი კვლევის გარდა.“¹¹ სწორედ კვლევის ცნება, რომელიც ასევე დროიზენის ცნობილი ფორმულის – „forschend zu verstehen“ მთავარი შემადგენელია, განასხვავებს ისტორიკოსს ხელოვანისაგან, მეცნიერულობას სძენს გაგებას და ისტო-

8 Frank Ankersmith, *Sublime Historical Experience* (Stanford (Ca.): Stanford University Press, 2005), 197.

9 Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*. 2nd ed. Trans. and ed. by Linge D. E. (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2008, 28, 48.

10 გადამერი დროიზენის „ისტორიკოს“ ფილოსოფიურ მნიშვნელობას ხედავს მის მცდელობაში გაათავისუფლოს გაგების ცნება „ესთეტურ-პანთეისტური ზიარების“ (რანკესეული) გაურკვევლობისაგან. Gadamer, *Truth and Method*, 208.

11 ციტ. Gadamer, *Truth and Method*, 212 მიხედვით.

რიას მეცნიერებად ამკვიდრებს. „კვლევით გაგება“ – ასეთია დროიზენისეული გადაწყვეტა „მეცნიერული გაგების“ ან „გაგების მეცნიერულობის“ პრობლემისა, რომელიც მთავარი იყო ჰერმენევტიკის თეორიაში შლაიერმახერის დროიდან. სირთულეს აქ ქმნიდა ერთის მხრივ, გაგების ფსიქოლოგიზებულ ცნებას დაქვემდებარებული ინტერპრეტაციის მეცნიერულობის საკითხი, ამ ცნების ინტუიციური და არადამტკიცებადი ხასიათიდან გამომდინარე. მეორეს მხრივ, ობიექტურობის მოთხოვნა, რაც ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა განსაზღვრებაშივე იყო ჩადებული.

იმას, თუ რამდენად უაზროა ისტორიის დოკუმენტალიზაცია ინტერპრეტაციის გარეშე, კიდევ ერთხელ ცხადყოფს იურგენ ჰაბერმასის შესანიშნავი კომენტარები დანტოს წარმოსახვით „იდეალურ ქრონისტზე“. ჰაბერმასი დანტოს კვალდაკვალ ამტკიცებს, რომ თუკი ისტორიკოსს მოვლენების აღწერისას სურს მოიქცეს, როგორც ასტრონომი ან ფიზიკოსი, მაშინ მან იდეალური ქრონისტის როლი უნდა შეასრულოს. დანტო ისტორიკოსს სთავაზობს მანქანას, რომელიც იწერს და ინახავს ყველა მოვლენას. ეს მანქანა, დროითი და ისტორიული სივრცის მიღმა მყოფი იდეალური დამკვირვებელი, მოწმე, გამოუსადეგარია ისტორიკოსისათვის, რადგან მის ჩანაწერებში დაკარგულია ურთიერთკავშირი მოვლენათა შორის და არ არსებობს ინტერპრეტაციული თვალსაზრისი. „ისტორიკოსი არაა ქრონისტი, რომელიც დაკვირვებით შემოიფარგლება, ის კომუნიკაციურ დასკვნებს აკეთებს. განყენებული პროტოკოლირების ნაცვლად, ადგილი ჰერმენევტიკული გაგების საქმემ დაიკავა.“¹² თუმცა ჰაბერმასი დასძენს, რომ ისტორიული ინტერპრეტირების საფეხურზე აზრს მოკლებული უნდა იყოს ქრონიკის-მაგვარი აღწერილობის სრულად გამორიცხვის სურვილი, მაგრამ იქვე იმოწმებს ამგვარი მოსაზრების დანტოსეულ კრიტიკას: „მხოლოდ აღწერის პრობლემა ისტორიული ნაშრომის უფრო დაბალ დონეს განეკუთვნება: ეს მართლაც ქრონისტის საქმეა... დაბეჯითებით მინდა ვთქვა, რომ ისტორია ერთია. ერთია იმ თვალსაზრისით, რომ მასში არაა რაიმე ისეთი, რასაც წმინდა აღწერა შეიძლება დაერქვას, მისი სხვა რამისგან გამოსარჩევად, რასაც ინტერპრეტაცია შეიძლება ეწოდოს. უბრალოდ იმიტომ, რომ დაკავდე ისტორიით, ნიშნავს გამოიყენო დამაკავშირებელი კონცეფციები, რომლებიც არაა თავიდანვე მოცემული. ალიარო, რომ ეს მართალია, ნიშნავს ალიარო ისიც, რომ ისტორია, როგორც წარსულის იმიტაცია და კოპირება, შეუძლებელი იდეალია.“¹³ ზუსტად ასევე, შეუძლებელია გამოყო ცალკე კატეგორიებად „ინტერპრეტაციების ენა“ და ერთგვარი „დროში ნეიტრალური დაკვირვების ენა.“¹⁴

სანამ ისტორიკოსები წარსულში „ობიექტური რეალობის“ დოკუმენტურად დადასტურებას ცდილობდნენ იურიდიული პრაქტიკის ანალოგიით, ისინი ამით კი არ ადგენდნენ, არამედ პირიქით, სცილდებოდნენ ისტორიულ სიმართლეს, რადგან თუ არ გაქვს დაბადების მოწმობა, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ არ შობილ-

12 Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 270.

13 Habermas, 271.

14 Habermas, 268.

ხარ. ამდენად, მეთოდოლოგიური ემპირიზმის მკაცრ ჩარჩოებში მხოლოდ დოკუმენტური მტკიცებულებების წარმოდგენითა თუ ისტორიის გადმოცემით ისე, „როგორც ეს სინამდვილეში იყო“, ისტორიული პოზიტივიზმის მიზანი მიუღწევად რჩებოდა. ამას ხედებოდნენ ისტორიზმის სკოლის წარმომადგენლებიც, რაც შესანიშნავად აჩვენა გადამერმა მის „ჭეშმარიტება და მეთოდის“ განსაკუთრებული გრძნობით დაწერილ თავში „კავშირი ისტორიზმის სკოლასა და რომანტიზმის პერმენევტიკას შორის.“¹⁵ მან აჩვენა, თუ როგორ „გაიტაცა ისტორიის, როგორც წიგნის კითხვამ“ პერმენევტიკით „ცდუნებული“ დროიზენისა და დილთაის ისტორიზმი.¹⁶ გადამერი ამტკიცებს, რომ დილთაი მხოლოდ ინტერპრეტატორია ისტორიზმის სკოლისა. პერმენევტიკის პრინციპების („პერმენევტიკული წრე“) ისტორიის კვლევაზე გადატანით, მან ჩამოაყალიბა ის, რასაც რანკე და დროიზენი სინამდვილეში ფიქრობდნენ. კერძოდ: „არამხოლოდ წყაროებია ტექსტი, არამედ თვით ისტორიული რეალობაც ტექსტია, რომელიც გაგებულ უნდა იქნეს.“¹⁷ მაგრამ ამ უმნიშვნელოვანესი საკითხის განხილვამდე, საკითხისა, თუ რა სახით შეითვისა ისტორიზმის სკოლის კვლევის მეთოდოლოგიამ პერმენევტიკული პრინციპები, აუცილებლად უნდა ვიმსჯელოთ თავად ამ პრინციპებზე და ზოგადად პერმენევტიკაზე.

„დივინაცია“ – „გამოცნობა“ (Erraten) შლაიერმახერთან

პერმენევტიკა სათავეს იღებს რენესანსული კლასიკური ფილოლოგიიდან და რეფორმაციის დროინდელი ეგზეგესისიდან, შესაბამისად, ბერძნულ-რომაული კლასიკური ტექსტებისა და წმინდა წერილის ინტერპრეტაციის ტრადიციაში. ეს ბერძნული ცნება ამავე კულტურაში უკავშირდება პერმესს, როგორც ღვთაებრივი ნების გამჟღერებელს, ქრისტიანულ ტრადიციაში კი ღვთის სიტყვის გაგებას („ვისაც აქვს ყურნი სმენად, ისმინოს!). ფრიდრიხ შლაიერმახერის მოძღვრებაც ინტერპრეტაციის ხელოვნების შესახებ (Kunstlehre, როგორც მას თავად უწოდებს) ამ ორი ტრადიციის გაკლენას განიცდის, რაც სავსებით ბუნებრივია, რადგან შლაიერმახერი, უპირველეს ყოვლისა, მაინც თეოლოგი იყო. ანტიკურობიდან გვიანი შუა საუკუნეების ჩათვლით, მიღებული იყო პერმენევტიკის დაყოფა გრამატიკულ და ალეგორიულ ინტერპრეტაციებად (ars bipatrita). შლაიერმახერამდე პერმენევტიკის ამ სისტემამ უშუალო ასახვა ჰპოვა შლაიერმახერის მიერ გამოყოფილ ინტერპრეტირების ორ – „გრამატიკულ“ და „ტიქნიკურ“ სახეობებში. უკანასკნელმა, მოგვიანებით „ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაციის“ სახე მიიღო. პერმენევტიკის ტრადიციული სისტემა გრამატიკული ინტერპრეტაციის დანიშნულებას სიტყვების თავდაპირველი მნიშვნელობის (sensus litteralis) გაგებაში ხედავდა. გამომდინარე იქედან, რომ დროთა განმავლობაში ტექსტის მნიშვნელობა სულ უფრო გაუგებარი ხდებოდა, გრამატიკული ინტერპრეტაციების ამოცანა თავდაპირველი ტექსტის ინტერპრეტატორის თანამედროვე ეპოქისთ-

15 Gadamer, *Truth and Method*, 194-213

16 Gadamer, *Truth and Method*, XXXI.

17 Gadamer, *Truth and Method*, 196.

ვის გასაგებ ენაზე „გადათარგმნა“ იყო. ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ერთგვარ რეკონსტრუქციასთან ან მთარგმნელობასთან („ნათარგამები“!). მეორე შემთხვევაში, ალეგორიული ინტერპრეტაციის საქმე სიტყვების ფიგურალური მნიშვნელობის (*sensus spiritualis*) გაგება იყო. ამდენად, თავიდანვე ვლინდება ჰერმენევტიკის ღრმა კავშირი ისტორიასთან, რადგან ის თავდაპირველი შინაარსის აღდგენისა თუ მისი თავიდან განსაზღვრის პროცესში ცდილობს დროითი დისტანციის – ისტორიის დაძლევას. დროის, ისტორიულობის გადალახვის შესაძლებლობის რწმენა ჰერმენევტიკული წესების განსაზღვრის შესაძლებლობის რწმენასაც ნიშნავდა.

შლაიერმახერის ჰერმენევტიკაზე, დილთაის წყალობით კი უკვე ისტორიულ ჰერმენევტიკაზე, ცხადია გავლენა მოახდინა მათი ეპოქის იდეალიზმისა და რომანტიზმის ფილოსოფიამ. დილთაის კვალდაკვალ ყურადღების ცენტრში მოექცა მთელი სამყარო – „აზრისა და აზრის გამოხატულების“ (*“Sinn und Sinngebilde“*) სხვადასხვა ფორმები, მათ შორის ისტორიული და ცხოვრებისეული გამოვლინებები (*phenomena*), რომლებიც გააზრებას მოითხოვდა. ამავე დროს დაიწყო პასუხის ძიება მთავარ შეკითხვაზე, თუ რამდენად შესაძლებელია მათი გაგება. მანამდე კი სწორედ შლაიერმახერი იწყებს (1808-09 წწ.) უნივერსალური ჰერმენევტიკული კანონების ჩამოყალიბებას, რომლებიც თეოლოგიისა და ფილოლოგიის გარდა სხვა დარგებშიც იკანონებდა. მისი იდეაა აგრეთვე ინტერპრეტირების ხელოვნების კანონების დაფუძნება გაგების კრიტიკულ ანალიზზე. გადამერის შეფასებით, ეს გაცილებით მეტია, ვიდრე „კიდევ ერთი საფეხური გაგების ხელოვნების ისტორიაში“, რადგან „ახლა თვით გაგება იქცა პრობლემად.“¹⁸ თავად შლაიერმახერის მტკიცებით, ამ კანონებზე ფიქრი მხოლოდ მას შემდეგაა შესაძლებელი, რაც ზედმიწევნით ზუსტად გეცოდინება თუ რას ნიშნავს „სხვისი სიტყვის (*Rede*, წარმოთქმული თუ დაწერილი, ნ.კ.) სწორად გაგება.“¹⁹ ანუ, რას ნიშნავს ჰერმენევტიკის მეცნიერება. შლაიერმახერის განსაზღვრებით, სწორედ სხვისი ნათქვამის სწორად გაგებაა ჰერმენევტიკის, როგორც „სამეცნიერო ცნების“ არსი. შესაბამისად, ჰერმენევტიკა მეცნიერებად გამოცხადდა, კერძოდ კი, გაგების მეცნიერებად.

აქ ვაწყდებით ჩვენთვის ყველაზე საინტერესო საკითხს, თუ როგორ თავსდება ერთმანეთთან ჰერმენევტიკის, როგორც ხელოვნებისა და როგორც მეცნიერების გაგებები შლაიერმახერის ჰერმენევტიკულ თეორიაში. ამ შეკითხვაზე პასუხის გაცემა შესაძლებელია ისევ ამ თეორიაში ჩადებული „ჰერმენევტიკული წრიდან“ გამომდინარე. მთლიანისა და ნაწილის ცირკულარული (წრიული) ურთიერთმიმართების ეს ძველი ჰერმენევტიკული პრინციპია შლაიერმახერის თეორიის არსიცა და მისი სტრუქტურის საფუძველიც. მთლიანი აქ გრამატიკული, ინდივიდუალური კი ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაციაა. „გრამატიკაში“ შლაიერმახერი გულისხმობს მედიუმს, რომლის მეშვეობითაც ესა თუ ის საზოგადოება განსაზღვრავს მისი წევრების ურთიერთდამოკიდებულებას და საერ-

18 Gadamer, *Truth and Method*, 179.

19 F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneurik und Kritik*. Herausgegeben und eingeleitet von Manfred Frank, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), 75.

თო „სამყაროსადმი“ დამოკიდებულებას. ამიტომ გრამატიკული ინტერპრეტაცია მოიცავს ყველა ისტორიულ და სოციო-კულტურულ ტრადიციას, რომელიც შემონახულია მის მიერ ინტერპრეტირებულის ენობრივ ფორმებში – გამონათქვამებში (Rede). შლაიერმახერისთვის ყოველი ენობრივი გამოვლინება ორმაგი ნიშნითაა აღბეჭდილი: ერთის მხრივ, ესაა „სისტემა“ – „ენის ტოტალურობა“ (გრამატიკა), მეორეს მხრივ – „რიტორიკა“²⁰ როგორც ინდივიდუალობის გამოხატულება. „ამ ორი მომენტის ურთიერთმოცევა (Ineinandersein)“ შლაიერმახერი ასევე „გრამატიკულისა და ფსიქოლოგიურის ურთიერთმოცევასაც“ უწოდებს და დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს საკუთარ ინტერპრეტაციულ პრაქტიკაში. მისთვის გაგებაც სწორედ ესაა. კერძოდ, თუ როგორ მოიცავს მთლიანი (ენა) და ცალკეული (თქმა, Rede)²¹ ურთიერთს, ვიგებთ შლაიერმახერის შემდეგი განმარტებიდან: „ენა განაპირობებს თითოეული ინდივიდის აზროვნებას... თუკი ცალკეულ ადამიანს მხოლოდ ენის სამყოფელად განვიხილავთ“, მეორეს მხრივ კი, „ენა იქმნება მეტყველებით.“²² ამასთანავე, „ფიქრი შინაგანი ლაპარაკია.“ „არ არსებობს ფიქრი სიტყვების გარეშე; ფიქრი და თქმა ერთი და იგივეა. თუ ხმამაღლა არა, მაშინ შინაგანად ითქმის. როგორც კი ფიქრი მეტყველებად იქცევა, ეს მხოლოდ ფიქრის სურვილია და არა ფიქრი.“²³

თავის ლექციებში „იესოს ცხოვრების შესახებ“, შლაიერმახერი აჩვენებს, თუ როგორ შეიძლება იქცეს „ამ ორი მომენტის ურთიერთმოცევა“ ზოგად ჰერმენევტიკულ დებულებად და გავრცელდეს ენობრივიდან საზოგადოებრივ სივრცეზე, საზოგადოებრივისა და ინდივიდუალურის ურთიერთმიმართების გასაგებად. „ვერც ერთ ინდივიდს ვერ ამოგლეჯ მისი დროიდან, ასაკიდან და ხალხიდან. იესო ქრისტეც ვერ გამოხატავდა თავს სხვაგვარად თუ არა ენის მეშვეობით, რომელშიც იშვა და აღიზარდა და რომელსაც ეფუძნებოდა მისი ერთობა სხვა ადამიანებთან. ამ მხრივ ის საკუთარი ეროვნული კუთვნილების ძალაუფლების ქვეშ იმყოფებოდა, რომლის გამოხატულებაც ენაა, ისევე, როგორც მისი ხანისა, და ზემოქმედებაც მას მხოლოდ იმხანად გავრცელებული წარმოდგენების დახმარებით შეეძლო. ... წინააღმდეგ შემთხვევაში ქრისტე არ იქნებოდა საჭირო, არამედ ღვთისმეტყველება თავისთავად, ენის მეშვეობით გავრცელდებოდა.“²⁴ აქედან გამომდინარე, შლაიერმახერი ასკენის: „საზოგადოებრივი ცხოვრება ვერ განვითარდებოდა ვერც ერთი მიმართულებით, ერთეულის ნებას რომ არ დაჰყოლოდა. ინდივიდმა განავითარა საზოგადოებრივი ცხოვრება მიღწეული შედე-

20 Schleiermacher, 79. იხ აგრეთვე Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences, Essays on Language, Action and Interpretation*, ed., transl. and intr. by John B. Thompson (Cambridge University Press (with Editions de la Maison des Sciences de l'Homme), 1981), 46-47.

21 შეადარე Sprache-Rede ანალოგ. langue-parole. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, 153: „როგორც კარგადაა ცნობილი, გამოიჯენა ენა-მეტყველება, ფუნდამენტური განსხვავებაა, რომელიც ლინგვისტიკას ჰომოგენურ ობიექტს აძლევს: მეტყველება განეკუთვნება ფიზიოლოგიას, ფსიქოლოგიასა და სოციოლოგიას მაშინ, როცა ენა, როგორც თამაშის წესები, რომელშიც მეტყველება შესრულებია, მხოლოდ და მხოლოდ ლინგვისტიკას ეკუთვნის.“

22 Schleiermacher, 78, 326, 405, 409.

23 Schleiermacher, 160.

24 Schleiermacher, 390

გებით, რომლებიც მანამდე არ არსებობდა, შემდეგ კი საზოგადოებრივ სიკეთედ იქცა (Gemeingut). ასე ემორჩილება მთლიანი ცალკეულ სიცოცხლეს.”²⁵

რაც შეეხება შლაიერმახერის ჰერმენევტიკის მეთოდოლოგიურ მხარეს, აქ პრობლემა ის კი არაა, არსებობს თუ არა ინტერპრეტაციის წესები – ეს ეჭვგარეშეა, რადგან ყოველი ინტერპრეტატორი ენობრივად განპირობებულია, არამედ ის, რომ ნებისმიერ ენობრივ გამოხატულებას ემატება ინდივიდუალური მომენტი, რომელიც არაა გათვალისწინებული გრამატიკის გენერალური აპარატით. სხვა სიტყვებით, თუკი გრამატიკული ინტერპრეტაციის მეცნიერულობა ეჭვს არ იწვევს, სამაგიეროდ პრობლემატურია ამ თვალსაზრისით ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაცია, განსაკუთრებით კი ის, რასაც შლაიერმახერი „დივინაციას“ უწოდებს. ჰერმენევტიკული წესები უცდომელად მოქმედებენ მხოლოდ კონსტიტუირებული ენის ან ტექსტების სფეროში, რომელთა გრამატიკაც უკვე რეკონსტრუირებულია. ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაციის სფეროში სხვისი „იმპულსების“ გამოცნობა კი მეთოდური თვალსაზრისით არასდროსაა უტყუარი.

პოლ რიკერი ჰერმენევტიკის ამ გაორებასთან (ფსიქოლოგიზაციის ტენდენციასა და ინტერპრეტაციის ლოგიკის ძიებას შორის) დაკავშირებით აღნიშნავს, რომ „შლაიერმახერმა დილთაიმდე დაადასტურა ჰერმენევტიკული პროექტის ეს შინაგანი გაორება და დაძლია ის რომანტიკული გენიისა და ფილოლოგიური ვირტუოზულობის ბედნიერი ქორწინებით.“²⁶

შლაიერმახერის მოწაფეებსა და ინტერპრეტატორების ნაწილს დივინაცია ესმით, როგორც ინტერპრეტირებულის – ნათქვამის (Rede), ზოგადად ნაწარმოების (პროდუქციის) კონგენიალური რეპროდუქცია (მაგ., აუგუსტ ბოეისთვის ესაა „Erkennen des Erkannten“ – „შეცნობილის შეცნობა;“ ასევე დილთაის)²⁷, ნაწილს, როგორც დროითი (ისტორიული) დაშორებისა და გაუცხოების მიუხედავად, სხვისი სულის ემფატიკური წვდომის, უცხოთა გათავისების (sich einzubilden) შესაძლებლობა (მაგ., გადამერს). თავად შლაიერმახერთან ცნება „დივინაცია“ სრულიად კონკრეტულ კონტექსტში გვხვდება. კერძოდ, სტილის თეორიასთან მიმართებაში, ტერმინი „Einführung“ (ემპათია), რომელიც მოგვიანებით იქმნება, შლაიერმახერთან არსად გვხვდება. „დივინაციას“ ის გამუდმებით თარგმნის, როგორც „Erraten“ – „გამოცნობა.“²⁸ შესაბამისად, დივინაცია ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაციის ფარგლებში აღნიშნავს ინტერპრეტატორის ცნობიერების მდგომარეობას, რომელიც ავტორის სტილისტურ პროდუქტიულობას შეესატყვისება. „სტილის“ ქვეშ კი შლაიერმახერი გულისხმობს „ენასთან მოპყრობას“ და სწორედ სტილის „თავისებურ მანერაში“ ვლინდება „ინდივიდუალობის არსი“. შლაიერმახერი დივინაციის პროცესს ბავშვების მიერ ენის სწავლასთან აიგივებს: „ისინი ჯერ არ ფლობენ ენას, არამედ მხოლოდ ენის ძიებაში არიან... მათ არაფერი აქვთ შესადარებელი... მხოლოდ თანდათანობით ეუფლებიან საყრდენ წერტილს...“

25 Schleiermacher, 391.

26 Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, 151.

27 იხ, აგრეთვე Gadamer, *Truth and Method*, 186.

28 Schleiermacher, 318.

მოულოდნელად სწრაფად განვითარებადი შედარების პროცესისათვის.”²⁹ აქ ჩნდება მთავარი შეკითხვა: მაშინ როგორღა ახერხებენ ისინი მათთვის ჯერ უცნობი სიტყვების მნიშვნელობის გაგებას, აზრის გამოტანას, წედომას? შლაიერმახერის პასუხი ასეთია: „იმავე დივინაციური გამბედაობით“³⁰ რომელიც ყოველი ჩვენთაგანისთვისაა დამახასიათებელი. ამდენად, როგორც ამას ძალიან ზუსტად შენიშნავს გადამერი, შლაიერმახერისათვის პერმენეტიკის საკითხია არა „ვერგაგება“, არამედ თავად „გაუგებარი“³¹ და დავამატებდით, „გაუგებრის“ გაგება. შლაიერმახერის მტკიცე რწმენა გაგების საყოველთაო შესაძლებლობაში ეფუძნება იდეას, რომ „ყოველი ადამიანი თავის თავში მოიცავს ყველა სხვა ადამიანის ნაწილას, ასე რომ დივინაცია სტიმულირებულია საკუთარ თავთან შედარებით.“³² ამდენად, შლაიერმახერთან ძველი რიტორიკული წესი „დეტალი შეიცნობა მთლიანობაში, მთლიანობა – დეტალიდან გამომდინარე“, გარდაიქმნება ადამიანის გაგების უნარად, „რადგან ის ეგოა, რომელიც საკუთარ თავში საყოველთაოს მოიცავს.“³³

შლაიერმახერის ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაციის მთავარი თეორიულ-მეთოდოლოგიური პრობლემაა მასში დივინაციისა და შედარების შერწყმა. ეს პრობლემა ზემოთ დასმულ შეკითხვაზე პასუხის გასაცემად იმსახურებს უფრო ღრმა განხილვას. როგორ თავსდება შლაიერმახერის პერმენეტიკის თეორიაში წინააღმდეგობრივი ცნებები – ინტერპრეტაციის ხელოვნება („Kunstlehre“) და გრამატიკულ-ტექნიკური ინტერპრეტაციის სამეცნიერო მეთოდოლოგია. მით უფრო, რომ პოლ რიკერს თუ დავესესხებით, „ორგვარი პერმენეტიკის შერიგებას ართულებს ერთ წინააღმდეგობრივ წყვილს – გრამატიკული და ტექნიკური, თანდართული მეორე – გამოცნობა და შედარება.“³⁴ თავად შლაიერმახერი არ ამტკიცებს, რომ დივინაცია, როგორც „გამოცნობა“, პერმენეტიკას პოზიტიურ მეცნიერებად ამკვიდრებს. მეტიც, კატეგორიულად აცხადებს: „ჩვენ უარს ვამბობთ ასეთ განზოგადებაზე“ და საპირისპიროს ამბობს: ტექნიკური ინტერპრეტაციის მიზანი (სტილის, ანუ ინდივიდუალობის სრულყოფილი გაგება) „მიიღწევა მხოლოდ დაახლოებით... ინდივიდუალური წარმოდგენა არათუ არასდროს ამოიწურება, არამედ ის შეიძლება გამოსწორდეს კიდევ.“ ინდივიდუალობა ბოლომდე არ ამხელს საიდუმლოს, ამიტომ „გაუგებრობა (Nichtverstehen) არასდროს ბოლომდე არ ამოიწურება.“³⁵ ამით შლაიერმახერი ამბობს, რომ ფსიქოლოგიური (დივინაციური) ინტერპრეტა-

29 Schleiermacher, 51, 326.

30 Schleiermacher, 327.

31 Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, XIII.

32 გადამერი პერმენეტიკაში „ფუნდამენტურ ძვრად“ აფასებს იმას, რომ შლაიერმახერი ათავისუფლებს პერმენეტიკას იმ ჩარჩოებიდან, რომელშიც ის წარმოედგინათ მის წინამორბედებს. მისთვის მიუღებელია პერმენეტიკის შემოფარგვლა უცხო ენებითა თუ დაწერილი სიტყვით, „თითქოსდა იგივე არ შეიძლება მოხდეს საუბრისა თუ სიტყვის მოსმენის დროს.“ ანუ, „ფუნდამენტური ძვრა“ პერმენეტიკული პრობლემის გაფართოებაა ზოგადად დისკურსის გაგებაზე. Gadamer, *Truth and Method*, 188.

33 იხ. Gadamer, *Truth and Method*, 213.

34 Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, 47.

35 Schleiermacher, 328.

ციის შემთხვევაში საუბარია ანალოგიურ ქმედებაზე (gleichstellen).³⁶ თანაგანცდა, თანაშეგრძნება ანალოგიურია და არა იგივე. მხოლოდ ანალოგიით, რომელიც, თავის მხრივ, „თვითდაკვირვებას“ ეფუძნება, შეიძლება უცხო ინდივიდუალური აზრის „გამოცნობა“. ამდენად, შეუძლებელია სხვისი აზრების ავთენტური რეკონსტრუქცია (Nachbilden). ამასთანავე, შლაიერმახერი ხაზს უსვამს, რომ „დივინაციური კრიტიკა“, როგორც „ჰერმენევტიკული ოპერაციის“ „ანალოგი“, თავიდანვე თავის არსით შემოქმედებითია და ამიტომ ხელოვნების ხასიათს ატარებს.³⁷ ეს არაა უბრალო რეცეფცია, არამედ „ნებისმიერი ნაწარმოების გათავისება... ყოველთვის თანადროულად შინაგანი პროდუქციაა.“ ამ მსჯელობიდან გამომდინარე, გასაგები ხდება შლაიერმახერის ცნობილი, მრავალგზის ციტირებული და ინტერპრეტირებული ფორმულის „გავიგოთ ნათქვამი ჯერ ისევე კარგად, შემდეგ კი უკეთ, ვიდრე მის მთქმელს ესმოდა“ აზრი.³⁸ მეტი სიცხადისათვის, მოვუსმინოთ თავად შლაიერმახერს: „რა შეიძლება იყოს იმაზე მშვენიერი ნაყოფი ენობრივი ხელოვნების ნიმუშების ესთეტიური კრიტიკისა... თუ არა მწერლის შინაგანი იმპულსის (Verfahren) ამაღლებული გაგება... თუკი საერთოდ არის ჭეშმარიტების მარცვალ ფორმულაში: ინტერპრეტაციის სრულყოფილების მწვერვალია გაუგო ავტორს უკეთ, ვიდრე თვითონ შეუძლია გააცნობიეროს თავი, მაშინ ამით მართლაც მხოლოდ ეს შეიძლება იგულისხმებოდეს.“³⁹ საკუთარი ფორმულის ეს ავტორისეული განმარტება ხსნის აგრეთვე მისი „დივინაციური კრიტიკის“ მთავარი შემადგენლის, შედარებითის – „უკეთ“ მნიშვნელობას. ეს იმას ნიშნავს, რომ ინტერპრეტატორი ტექსტის „ობიექტურ“ მნიშვნელობას კი არ წვდება, არამედ ყოველ ჯერზე ამდიდრებს და ანერცობს ტექსტის აზრს.

ამდენად, შემოქმედებითი ინტერპრეტაცია, როგორც პროდუქცია და არა რეპროდუქცია, როგორც ხელოვნება, „უსასრულო ამოცანაა“, თანაც არა რაიმე მეთოდოლოგიური ნაკლის მიზეზით, არამედ რადგან ინტერპრეტაციათა ჯაჭვი პრინციპულად უსასრულოა. შლაიერმახერის სიტყვებით კი, რადგან „ეს წარსულისა და მომავლის უსასრულობაა, რისი დანახვაც ჩვენ თქმის (Rede) მომენტში გვსურს.“⁴⁰

აზრის განვრცობა უსასრულოა მომავალში და ასევე უსასრულოა წარსულთან მიმართებაში, რადგან ყოველი ენობრივი გამოხატულება შეიცავს ტრადირებულ ინტერპრეტაციებს. ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაციისგან განსხვავებით, „სასრული ამოცანა“ აქვს „ობიექტურ“ გრამატიკულ ინტერპრეტაციას, იმ შემთხვევაში, თუკი ტექსტი მისი ეპოქის დისკურსშია დაბრუნებული.

შლაიერმახერისთვის ფრაზა „გაუგო უკეთ ვიდრე“, შეიცავს აგრეთვე გასაღებს თავად ინტერპრეტაციის პროცესის გასაგებად, რადგან ამ ფრაზაში გამოთქმულია აზრი, რომ თვითშეცნობა თუ სხვების გაგება მიიღწევა მხოლოდ კომუნიკაციის პროცესში, საზოგადოებრივ ერთობლიობაში, შედარების გზით

36 Schleiermacher, 94

37 შეადარე Gamader, *Truth and Method*, 188, 189, 190.

38 Schleiermacher, 94.

39 Schleiermacher, 324, 325

40 Schleiermacher, 94, 4.

და ენის მეშვეობით. ამასვე გულისხმობს გადამერი, როცა ამბობს, რომ შლაიერ-მახერმა ჰერმენევტიკის ამოცანა „აზრიან დიალოგამდე“ განავრცო,⁴¹ და თავის ანალიზს იწყებს შლაიერმახერის წინადადებით: „გაგება ნიშნავს ურთიერთგაგე-ბის მიღწევას.“⁴²

დაბოლოს, გვინდა პასუხი გავცეთ შემაჯამებელ შეკითხვას: მაინც რა მისცა შლაიერმახერის ჰერმენევტიკამ ისტორიის კვლევას? მთავარი აქ უდავოდ არის ის, რომ შლაიერმახერმა ჰერმენევტიკა გააფართოვა ზოგადად დისკურსის გაგე-ბამდე, რაც თავისთავად ისტორიული დისკურსის გაგებასაც გულისხმობს. შლა-იერმახერისათვის ისტორიული, დროითი დისტანცია არაა პრობლემა, რადგან თუკი უცნობის გაგება პრინციპულად შესაძლებელია, მაშინ შეუძლებელი არც უცხო წარსულის გაგებაა. მაგრამ ამავე დროს, შლაიერმახერს არ აინტერესებს „ისტორიული“. მისი გაგების საგანი, როგორც ვნახეთ, მხოლოდ ინდივიდუალუ-რი, „შემოქმედებითი აზრია“, თანაც არა იმდენად ავტორის გააზრებული თვითინ-ტერპრეტაცია, არამედ ავტორის გაუცნობიერებელი აზრი. ანუ, თუკი გადამერს დავესესხებით, „შლაიერმახერის პრობლემა არის არა ისტორიული ფარული, არამედ ფარული „შენ“-ში.“⁴³ თუმცა, დილთაისთვის ეს იყო „ჰერმენევტიკის უზე-ნაესი ტრიუმფი“, რადგან შლაიერმახერის ჰერმენევტიკა იძლეოდა ნაწარმოების „იდეის“ გაგების შესაძლებლობას მისი „შინაგანი ფორმიდან“ გამომდინარე და ეს იყო სწორედ „უკეთ გაგება“.

შლაიერმახერის ჰერმენევტიკულმა თეორიამ, მართალია, დაანახა ისტო-რიზმს ასევე სეკულარული ტექსტების, როგორც ისტორიული წყაროების წა-კითხვის გზა, მაგრამ ვერ გასწია ისტორიის მეცნიერებისათვის მეთოდოლო-გიური აპარატის სამსახური, რადგან მას გაგება ესმოდა, როგორც ხელოვნება, შემოქმედებითი და არა მექანიკური, წესისმიერი პროცესი.⁴⁴

ისტორიულობა (*Geschichtlichkeit*), ჰერმენევტიკა და „ისტორიზმის სკოლა“

იმის გასაგებად, თუ როგორ შეითვისა ისტორიის კვლევამ უნივერსალური ჰერმენევტიკული პრინციპი („ჰერმენევტიკული წრე“), აუცილებელია პარალე-ლურად განიმარტოს „ისტორიულობის“ (*Geschichtlichkeit*) უმნიშვნელოვანე-სი ცნება და გერმანული ისტორიზმისთვის ფუნდამენტური, „უნივერსალური (მსოფლიო) ისტორიის იდეა“. „ისტორიულობის“, ისტორიზმისა და ჰერმენევტი-კის ურთიერთკავშირის „ისტორიულად“ გაგება გადამწყვეტია აგრეთვე შემდ-გომში ჰაიდეგერის „*Geschichtlichkeit*“-ისა და გადამერის „*Wirkungsgeschichte*“-სა თუ „*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*“-ის გასაგებად. ამასთანავე, საკითხის განხილვისას, მხედველობაში უნდა გვქონდეს XVIII და XIX სს. გერმანული ფი-ლოსოფიის გავლენა ისტორიზმის სკოლაზე.⁴⁵ გერმანული ისტორიზმისთვის

41 Gamader, *Truth and Method*, 179-180.

42 Gamader, *Truth and Method*, 180.

43 Gamader, *Truth and Method*, 190.

44 შეადარე Gamader, *Truth and Method*, 189. ასევე Ibid., 190.

45 ამ და ასევე სპინოზას ფილოსოფიის გავლენის საკითხზე „გერმანული განმანათლებლობის

სპინოზას *hen kai pan* იყო იგივე და შესაძლოა მეტიც კი, რაც ფრანგული ისტორიოგრაფიის განვითარებისათვის ვიკოს *verum et factum convertuntur*, მას შემდეგ, რაც ეს მარტოსული ნეაპოლელი გენიოსი ჟიულ მიშლეს მეცადინეობით გახდა ყურადსაღები.

ტერმინი *Geschichtlichkeit* XIX საუკუნის პირშემა. ჰეგელთან ეს ცნება გვხვდება ორჯერ, და ორივეგან ევროპული, ცხადია ასევე გერმანული კულტურის საწყისებთან კავშირში: პირველად ძველ ბერძნულ კულტურასთან, შემდეგ კი „ქრისტეს განკაცებასთან“ მიმართებაში. ანტიკური საბერძნეთი ის კულტურაა, სადაც „ევროპის კულტურული ადამიანები (კერძოდ, გერმანელები) ... თავს საკუთარ სახლში გრძნობენ (*heimlich in seiner Heimat*), ეს მათი სამშობლოა“. ასევე, „ბრწყინვალე მომენტი ქრისტიანობაში“, „ცოდნა ქრისტეს განკაცებისა“ ათვლის წერტილია ევროპული, შესაბამისად გერმანული, ისტორიული ცნობიერებისათვის.⁴⁶ ეს ორი მომენტი გადამწყვეტია ასევე გონის ისტორიაში. ტერმინი „*Geschichtlichkeit*“ გვხვდება დილთაისთანაც, თუმცა გაცილებით იშვიათად, ვიდრე *Lebendigkeit* („ცოცხალი რეალობა“, „სიცოცხლე“, „ცხოვრება“). სამაგიეროდ, ყველგანაა ცნება *Geschichte* (ისტორია), რადგან ის ცენტრალურია ჰუმანიტარული მეცნიერებების (*Geisteswissenschaften*) დილთაისეულ განმარტებაში. რიკერის თქმით, „აქაც სული სრულიად ისტორიულია“,⁴⁷ და ის დასძენს, რომ „ეს მეცნიერებები (ჰუმანიტარული) დამოუკიდებელი გახდნენ თავად გონების ერთიანი კონსტიტუციის თვითგააზრებით (*Selbstbesinnung*) წვდომის წყალობით“.

ზოგადად ისტორიზმიც, ამ შემთხვევაში, „ისტორიულობის“ მნიშვნელობით, არის რწმენა, რომ საგნის ბუნება მის ისტორიაშია. მაგალითად, ისევე დილთაის თუ მიემართავთ, გავიგებთ, რომ „თუ რა არის ადამიანი, მას მხოლოდ მისი ისტორია ეტყვის“. ასევე რანკეც ამტკიცებს, რომ „ყოველ საგანში მარადჟამ წარმომავლობაა განმსაზღვრელი. პირველი ყლორტი განაგრძობს მოქმედებას ზრდასთან ერთად.“ მანამდე კი ჰერდერი ამბობს იგივეს: „რაცა ვარ, ვიქცეი ამაღ. როგორც ხე გავიზარდე. იყო ღერო, მაგრამ ჰერს, მიწას და ყველა ელემენტს ჩემს გარშემო უნდა ეზრუნათ, რომ ღერო ხედ ქცეულიყო და ნაყოფი მოესხა.“⁴⁸

„ისტორიზმის სკოლისთვის“ ისტორიზმი, ისტორიულად აზროვნება ნიშნავდა ჰეგელის ისტორიის ფილოსოფიის აპრიორისტული კონსტრუქციის უარყოფას. გადამერის თქმით, სწორედ ეს იყო ისტორიზმის სკოლის „დაბადების მოწმობა“.⁴⁹ ამიტომ, მსოფლიო ისტორიის სპეკულატიური ფილოსოფია უნდა ჩანაცვლებულიყო „ისტორიული კვლევით“. მაგრამ როგორც ცნობილია, გერმანული ისტორიზმის ეს ემპირიული ორიენტაცია არ იყო სრულიად გათავისუფლებული

ნათლია“ ლესინგზე, ისტორიის სკოლის წინამორბედ ჰერდერზე, ჰეგელზე და სხვებზე იხ. Ankersmith, *Sublime Historical Experience*, 1-28 (თავი I), განსაკუთრებით ე.წ. „კამათი პანთეიზმის გარშემო“ (*Pantheismsstreit*).

46 შეადარე Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, 370.

47 Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, 371.

48 ციტი. Ankersmith, *Meaning, Truth and Reference in Historical Representation* (Ithaca & New York: Cornell University Press, 2012), 1-2 მიხედვით.

49 Gamader, *Truth and Method*, 197.

ფილოსოფიური განსჯისგან და, უპირველეს ყოვლისა, ჰეგელის ისტორიის ფილოსოფიის გავლენისაგან, რასაც ის განუდგა. ეს ნათლად იკვეთება ისტორიზმის მიზანშიც. ეს ისტორიული მსოფლმხედველობა მიზნად ისახავდა კაცობრიობის ისტორიის, როგორც მთლიანობის, როგორც უწყვეტობის გაგებას. მაგრამ ამავე დროს, არააპრიორისტულად და არატელეოლოგიურად. ის არ ცნობდა არც „ისტორიის დასასრულს“ და არც რაიმეს ისტორიის მიღმა. შესაბამისად, მსოფლიო ისტორიის უწყვეტი მთლიანობა გაგებულ უნდა იქნეს მხოლოდ და მხოლოდ ისტორიული მემკვიდრეობიდან გამომდინარე.

აქ აწყდება ისტორიზმის მსოფლმხედველობა მთავარ პრობლემას. როგორ გავიგოთ მთელი, თუ მისი ბოლო არ ვიცით? და სწორედ აქ ხდება საჭირო შლაიერმახერისეული ინდივიდუალობის კონცეფციის და პერმენევტიკული გაგების გადმოტანა ისტორიის კვლევაზე. როგორც გადამერი აღნიშნავს, „ამიერიდან ისტორიული აზროვნება ნიშნავდა იმის აღიარებას, რომ ყოველ პერიოდს აქვს არსებობის საკუთარი უფლება, საკუთარი სრულყოფილება.“ ამას გარდა, მისივე თქმით, ეს „იყო არა მხოლოდ ისტორიის ფილოსოფიის აპრიორისტული კონცეფციის კრიტიკის ხერხი. მან ასევე აღჭურვა ისტორიული მეცნიერებები მეთოდოლოგიური ორიენტირებით, არანაკლებ, ვიდრე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებები, კვლევისთვის, ანუ პროგრესული შემეცნების ერთადერთი ბაზისათვის.“⁵⁰

როგორც უკვე ავლნიშნეთ, პერმენევტიკის პრინციპების გადმოტანა ისტორიის კვლევაზე დილთაის დამსახურებაა. მაგრამ მანამდე, ისტორიზმის სკოლის წარმომადგენლებიც აცნობიერებდნენ ამის აუცილებლობას, რაც განსაკუთრებით მკაფიოდ გამოიხატა დროიზენის „ისტორიკაში.“ ერთის მხრივ, მსოფლიო ისტორიის მთლიანობის აღიარებით, მეორეს მხრივ კი, ინდივიდუალური ისტორიული ფენომენების „გაკერპებით“ (მაგ., რანკესეული „ყოველი ეპოქა ღვთისაა“), „ისტორიზმის სკოლის“ წარმომადგენლები თავისთავად აღმოჩნდნენ პერმენევტიკული, წრიული გაგების ამოცანის წინაშე. ესმოდათ რა, რომ ცალკეულის უნიკალური მნიშვნელობა შეიძლება განისაზღვროს მხოლოდ მთლიანიდან გამომდინარე, მაგრამ ამავე დროს მთლიანი ვერასდროს გახდებოდა ხელმისაწვდომი ემპირიული კვლევისთვის, ისინი იძულებული გახდნენ მოექმბნათ ისტორიის აპრიორისტული კონცეფციის შემცველი. ამის გაკეთება რთული იყო, რადგან ისტორიის მთლიანობაზე ლაპარაკი ადვილია მათთვის, ვინც აღიარებს ერთიანი მიზნისა და გეგმის არსებობას ისტორიაში. ისტორიზმის სკოლამ კი ეს უარყო. დროიზენი ამ პრობლემას წყვეტს იმით, რომ მსოფლიო ისტორიულ მთლიანობას რეგულატიურ იდეად აცხადებს, აღიარებს მას, ოღონდ არა როგორც პროვიდენციული გეგმის ცნებას. მსოფლიო ისტორიის მთლიანობის იდეა მოიცავს მსოფლიო ისტორიის მსვლელობის უწყვეტ ურთიერთკავშირს. მაგრამ გაბმულობის ეს იდეა თავისთავად ფორმალურია, ანუ ისიც ერთგვარი *a priori*-ა კვლევისთვის. გადამერი წერს ამასთან დაკავშირებით: „...ისტორიზმის სკოლამ ვერ მიიღო მსოფლიო ისტორიის ერთიანობის ჰეგელისეული ახსნა გონის ცნების მეშვეობით. ნაცვლად ამისა, ისტორიზმის სკოლა იძულებული გახდა აერჩია საკუთარი თავის თეოლოგიური გაგება... რადგან არ სურდა შეერყია თავისი

განწყობა, ეფიქრა საკუთარ თავზე, როგორც პროგრესულ კვლევაზე. მას უნდა დაეკავშირებინა მისი სასრული და შეზღუდული ცოდნა ღვთაებრივ სულთან, რომლისთვისაც საგანი ცნობილია სრულყოფილად. ესაა ძველი იდეალი უსასრულო გაგებისა,⁵¹ გადმოტანილი ისტორიის ცოდნაზე.⁵² გადამერის ამ განმარტებიდან გამომდინარე, სხვაგვარად შეიძლება აიხსნას რანკეს ისტორიკოსის ობიექტურობა და დროიზენის ისტორიკოსის სამართლიანობაც: ისტორიკოსი ობიექტური და სამართლიანი უნდა იყოს ღვთის დარად.⁵³

მაინც რა არის XIX საუკუნის გერმანული ისტორიზმისათვის ეს ისტორიული მთლიანი, რომლითაც შეიცნობა ცალკეული ისტორიული მოვლენები (ფენომენები) და პირიქით, რომლის წედომაც შესაძლებელია ცალკეული ისტორიული ფენომენების მეშვეობით? სხვა სიტყვებით, რა არის ისტორიული მთლიანობა, რომელიც იძლევა ისტორიის ჰერმენევტიკული გაგების შესაძლებლობას? რანკესთან ეს განგრძობითი მემკვიდრეობითობა გამოხატულია ბუნდოვანი ფრაზით: „ის, რაც უკვე იშვა, დაკავშირებულია მასთან, რაც უნდა იშვას.“ უწყვეტი ურთიერთკავშირი, რანკეს თანახმად, მყარდება მოვლენებით („თავისუფლების სცენები“), „რომლებიც ჭეშმარიტად მსოფლიო ისტორიის ნაწილია“, რომლებიც ქმნიან მსოფლიო ისტორიას იმდენად, რამდენადაც ისინი არამხოლოდ უარყოფენ წინამორბედ აქტებს, არამედ „შესწევთ უნარი წარმოქმნან... რაიმე სამომავლო.“ ანუ, მსოფლიო ისტორიულ მთლიანობას ქმნიან მსოფლიო ისტორიული მოვლენები, რომლებიც თავის თავში შეიცავენ „სრულ და უშუალო აზრს საკუთარი წარუშლელი ღირებულებისა“, რაც გამოიხატება იმაში, რომ მათ შეუძლიათ ისეთი ზემოქმედების მოხდენა, რომელიც განაგრძობს მოქმედებას მსოფლიო ისტორიაში. აქედან გამომდინარე, ასეთი მსოფლიო ისტორიული მოვლენების ცოდნა, რომლებიც თავის თავში მოიცავენ საკუთარ მსოფლიო ისტორიულ აზრს, შესაძლებელს ხდის მსოფლიო ისტორიის შესახებ ცოდნის დაუფლებას. გადამერის შეფასებით, აქ, რანკესთან ადვილად ერწყმის ერთმანეთს მისი „ცნობილი უშუალო კავშირი (ისტორიულ) პერიოდებსა და ღმერთს შორის და მსოფლიო ისტორიის უწყვეტი ურთიერთკავშირი (Zusammenhang).“ ისტორიზმის სკოლის ისტორიულ მსოფლმხედველობაზე მსჯელობისას, გადამერი გამოყოფს მის მთავარ მოსაზრებას ისტორიის ფორმალურ სტრუქტურასთან დაკავშირებით. კერძოდ, რომ

51 აქ გვინდა მოვიყვანოთ ყველაზე ხშირად ციტირებადი ნაწყვეტი რანკედან, რომელიც გასაგებს ხდის მისი ისტორიული მსოფლმხედველობის თეოლოგიურ ხასიათს და ასევე ააშკარავებს მასზე სპირიზიზმის გავლენას. (შეადარე Gamader, *Truth and Method*, 207 და Ankersmith, *Meaning, Truth and Reference*, 25, სქ. 65). „წარმოვიდგენ ღვთაებრივს, თუკი ვაგებდავ და თავს უფლებას მიცემ, რომლის წინაშეც დრო არ არსებობს, როგორ ხედავს ის მთელს ისტორიულ კაცობრიობას და რა თანაბრად ფასეულია მისთვის ყოველი.“ „ესაა უსასრულო გაგების იდეა (intellectus infinitus), რომლისთვისაც ყოველივე თანადროულია (omnia simul), გარდაქმნილი ისტორიული სამართლიანობის საწყის სახედ.“

52 Gamader, *Truth and Method*, 207.

53 რანკეს ისტორიული მსოფლმხედველობის თეოლოგიურ ხასიათთან დაკავშირებით იხ. აგრეთვე Gamader, *Truth and Method*, 207: ლუთერანი რანკესათვის „ღმერთთან სიახლოვის აღდგენა, რომელიც არსებობდა ცოდვით დაცემამდე, არამხოლოდ ეკლესიის საქმეა. ისტორიკოსსაც აქვს ამ საქმეში წვლილი, რადგან ის წარმოადგენს კაცობრიობას ჩაჯარდნილს ისტორიაში, მისი კვლევის ობიექტში და მან იცის კაცობრიობა ღმერთთან სიახლოვით, რომელიც მთლიანად არასდროს დაკარგულა.“

ისტორიას ქმნის სწორედ მისი წარმავლობა და ამავე დროს, „ადამიანების ბედის ცვალებადობის დინებაში ნარჩუნდება სიცოცხლის უწყვეტობა.“ მისი თქმით, ამ წარმოდგენაში ისტორიას „არა აქვს ფიქსირებული მიზანი მის მიღმა და არც შეცნობადი a priori. მაგრამ ისტორიის უწყვეტობის სტრუქტურა კვლავ ტელეოლოგიურია და მისი კრიტერიუმი უწყვეტი თანმიმდევრული მემკვიდრეობითობაა. ... უწყვეტ კავშირში მყოფი მოვლენები ააშკარავენ წინამორბედის მნიშვნელობას.“ შესაბამისად, ისტორიზმის ისტორიულ მსოფლმხედველობაში „თავად ისტორიის ონტოლოგიური სტრუქტურაა ტელეოლოგიური, თუმცა ტელოსის გარეშე.“⁵⁴

რანკესთვის ყოველი ისტორიული „საგანი“ (ერი, ეპოქა, და ა.შ.) თავის თავში მოიცავს ისტორიულ იდეას, „სულსჩამდგმელ ძალას“, რომელიც ქმნის ისტორიას. ეს ისტორიული ძალები ერთგვარი პოტენცია, არისტოტელისეული ენტელეხია, მეტია, ვიდრე მისი სუბიექტური გამოხატულება – „თავისუფლების სცენები“. სწორედ ეს შინაგანი ძალა და არა სუბიექტის თავისუფალი ნებაა ისტორიის წარმმართველი. ამდენად, მისი შეცნობა შეიძლება არა მისი გამოხატულებით, არამედ როგორც მუდმივად არსებულის განცდით. ეს ძალა თვითონაა თავისუფლება, რომელიც ზღუდავს სუბიექტის თავისუფალ ნებას. აქ რანკე ამბობს, რომ „თავისუფლებასთან ერთად არის აუცილებლობაც.“⁵⁵ აუცილებლობა არის წინააღმდეგობა, რომელსაც აწყდება თავისუფალი ძალა. ეს წინააღმდეგობა თავად თავისუფლებაა. შესაბამისად, ინდივიდუალური რანკესთან არ ნიშნავს სუბიექტურს, ინდივიდუალური ცხოველი ძალაა. რანკესთვის სახელმწიფოებიც ამგვარი ცხოველი ძალაა, ინდივიდუალობებია, „ჭეშმარიტი სულიერი არსებები“, „ღმერთის აზრები“. ამით რანკე ხაზს უსვამს, რომ ისინი წარმოშვა ცოცხალმა ძალამ და არა ადამიანის ნებამ.

ინდივიდუალურისა და მთელის ჰერმენევტიკული გაგება გაცილებით მკაფიო სახეს იღებს დროიზენტან. უპირველეს ყოვლისა იმიტომ, რომ აქ გამოკვეთილი და ცხადია ისტორიული მთლიანი. დროიზენტან რანკეს „ისტორიული ძალები“ ჩაანაცვლა კონკრეტული „მორალური ძალებით“ (sittliche Mächte).⁵⁶ ასევე, შესწორება შეიტანა ინდივიდუალობის რანკესეულ გაგებაში: ინდივიდი არაა ისტორიის ელემენტი თავისთავად, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ როგორც მორალური ერთობის მონაწილე. ამას გარდა, „გამოხატულების“ ცნების ჩამოყალიბებით, დროიზენტან თელი გახდა თავად გაგების ცნება, გაათავისუფლა რა იგი, როგორც უკვე აღინიშნა, „ესთეტიკურ-პანთეისტური ზიარების“ რანკესეული გაურკვეველობისაგან. დროიზენტანისათვის გაგება არის „გამოხატულების“ გაგება, რომელშიც მოცემულია რალაც შინაგანი. ეს „შინაგანი არსი“ – „შინაარსი“ არის თავდაპირველი და ჭეშმარიტი, ნამდვილი რეალობა. დროიზენტანისთვის „ძალები აღმოცენდება საქმით.“ შესაბამისად, რანკესგან განსხვავებით, ისტორიული ძალების გაგება ხდება არა უშუალო „თანაზიარების“ გზით, არამედ მათი „გამოხატულებების“ მეშვეობით. „მორალური ძალების“ ცნებიდან გამომდინარეობს ისტორიული პროცესის უწყ-

54 Gamader, *Truth and Method*, 200-201.

55 აქაც აშკარაა სპინოზას libera necessitas-ს გავლენა.

56 დროიზენტანს ეს ცნება ძირეულად ჰეგელიანურია.

ვეტი ურთიერთკავშირის დროიზენისეული ახსნაც: ესაა მუდმივი კრიტიკა იმის, რაც არის. იმის საფუძველზე, რაც უნდა იყოს. შესაბამისად, ინდივიდუალური გამოხატულებები“ გაიგება მათიანიდან („მორალური ძალებიდან“). ხალხი კი უფრო – „გამოხატულებები“ შინაგანი არსიდან გამოძლინარე. ამასთანავე ვაკვას, ანტორიული ცოდნის მოპოვება შესაძლებელია არა უშუალოდ თვითდაკვირვებით, „თვითქრობით“, რასაც შედეგად უნდა მოჰყვეს „სამყაროს თანაცარება და თანაცოდნა“, როგორც ეს რანკეს ესმოდა, არამედ იმდენად, რამდენადაც ისტორიკოსი კონკრეტული „მორალური სფეროს“ ნაწილია.

ამ საკითხის თაობაზე შეუძლებელია თქვა რაიმე უფრო ზუსტად და ამოწმურადად, ვიდრე ეს გადამერმა გააკეთა დროიზენის ისტორიული კვლევის კონკლუციისა და პერმენეტიკული ხედვის ანალიზში. გადამერი წერს, რომ დროიზენის კვლევის კონცეფციის, როგორც ექსპერიმენტის ანტითეზის ანალიზს მიყავხარ სინდისის კვლევის ცნებამდე. ისტორიის სამყარო დამოკიდებულია თავისუფლებაზე (ნებაზე), ეს კი დაკავშირებულია პიროვნების იდუმალებასთან, რაც უკიდურესად მიუწვდომელია კვლევისთვის. მხოლოდ საკუთარი სინდისის კვლევით შეიძლება მიუდგე მას და მხოლოდ ღმერთმა იცის აქ სიმართლე. ამიტომ, ისტორიული კვლევა არ ეძებს კანონების კვლევას და მას არ შეუძლია მიმართოს ექსპერიმენტის სიზუსტეს, რადგან ისტორიკოსს თავის კვლევის ობიექტს აშორებს ტრადიციის უსასრულო მედიაცია.

მაგრამ, მეორეს მხრივ, ეს დისტანცია თან სიახლოვეცაა. „ისტორიკოსი... ინტეგრირებულია თავის ობიექტთან, რადგან მისთვის მორალური სამყარო შეცნობადი და ნაცნობია... აქ „სმენა“⁵⁷ ერთადერთი შესაძლო მტკიცებულება“⁵⁸ გადამერი აქვე იმოწმებს პარაგრაფებს დროიზენის „ისტორიკიდან“: „რაც კანონებია ბუნების შესწავლისთვის, ის მორალური ძალებია ისტორიკოსისათვის“ (§ 16). „გაგების შესაძლებლობა მდგომარეობს იმ ფაქტში, რომ ისტორიულ მასალაში გამოთქმული ახლოა ჩვენთვის.“ გაგებას შესაძლებელს ხდის საერთო – ადამიანობა. გადამერი ხაზს უსვამს, რომ დროიზენი იზიარებდა შლაიერმახერის ფორმულის პრინციპს. მისთვის „ისტორიის გაგება, ტექსტის გაგების მსგავსად, თავის კულმინაციას „სულიერად (იქ) ყოფნაში“ აღწევს... დროიზენისთვისაც ისტორიული კვლევის მიზანია ისტორიის დიდი ტექსტის რეკონსტრუირება ტრადიციის ფრაგმენტების მეშვეობით.“⁵⁹ ეფიქრობთ, აქ უნდა იწყებოდეს ისტორიის

57 შეადარე Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, 335.

58 გერმანული სიტყვა „Gehör“ – სმენა, ისევე როგორც „hören“ - მოსმენა, მნიშვნელოვანია გადამერის მთავარი ცნებების wirkungsgeschichtliches Bewusstsein-ის გასაგებად. ჩვენ ვამჯობინებთ გვეთარგმნა ეს ტერმინი ქართულად, როგორც „ისტორიულად განპირობებული ცნობიერება“. ამ ცნებას ორმაგი მნიშვნელობა აქვს. გერმანული სიტყვა Wirkung ნიშნავს ზემოქმედებას, ამასთანავე მისი ზმნური და სხვა ფორმები ითარგმნება, როგორც „მოქმედება“, „მოქმედი“. ესაა ცნობიერება, რომელზედაც ისტორიულმა ტრადიციამ მოახდინა ზემოქმედება და რომელიც მოქმედა, როგორც ასეთი. ისტორიულად განპირობებული ცნობიერების ამ ორმაგ მიმართებას წარსულთან გადამერი უწოდებს „კუთვნილებას“ შესაბამისი გერმანული სიტყვა „gehören“ შეიცავს ძირს „hören“ - სმენა. ბევრ ენაში, მათ შორის ქართულშიც, „სმენასა“ და „დამორჩილებას“ საერთო მნიშვნელობა აქვთ.

59 Gamader, *Truth and Method*, 212-213.

60 Gamader, *Truth and Method*, 214.

„დოკუმენტური წაკითხვიდან“ „ტექსტუალურ წაკითხვაზე“ გადასვლა, ენისა და სამყაროს დაკავშირება. როგორც პოლ რიკერი გვახსენებს, „სხვა თუ არაფერი, უნდა გვახსოვდეს, რომ კაცობრიობა განისაზღვრება, როგორც მეტყველი ცოცხალი არსება, რომელიც გენეალოგიას აქცევს სტრუქტურად, რომელიც არ დაიყვანება რეპროდუქციის ფუნქციამდე. ისტორიაც მეტყველი ცოცხალი არსებების მეცნიერებაა.“⁶¹

ჩვენ დავინახეთ, თუ რამდენად წინააღმდეგობრივი იყო „ისტორიზმის სკოლის“ მცდელობა ეკვლია ისტორია ობიექტურად და ემპირიულად. ამ წინააღმდეგობრიობის მთავარი მიზეზი კი ისტორიისა და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების კვლევის განსხვავებული ობიექტი იყო. ასევე ვნახეთ, რომ დროიზენი იყო პირველი, ვინც სწორად მიხვდა, რომ ადამიანის შემსწავლელი მეცნიერებები განსაკუთრებულ მიდგომას მოითხოვენ და ეს განსაკუთრებული – გაგების პერმენევტიკული პრინციპია. ისტორიზმის მსოფლმხედველობითი წინააღმდეგობის შესახებ ანკერსმიტი წერს: „ფილოსოფოსი, რომელიც ფიქრობს მეცნიერული ცოდნის ბუნებაზე, უფრო მეტად კანტის მიმართ განიმსჭვალეოდა სიმპათიით, ვიდრე სპინოზას მიმართ... მაგრამ ეს გასაოცრად სხვაგვარად ხდება ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში. აქ გადამწყვეტი აზრი აქვს იმის თქმას, რომ სუბიექტი (ისტორიკოსი) და მისი ობიექტი (წარსული), ერთ ისტორიულ სამყაროს განეკუთვნება. ეს მთავარი აზრი იყო ინსპირაცია მთელი პერმენევტიკისთვის პერდერიდან და ფრიდრიხ შლაიერმახერიდან მოყოლებული, ჰანს გეორგ გადამერამდე.“ თუმცა, „ისტორიზმმა, საბოლოო ჯამში, მიატოვა სპინოზა კანტის გამო.“⁶²

ვილჰელმ დილთაი იყო ის, ვინც მიზნად დაისახა კანტის ანალოგიით ისტორიის მეცნიერებისათვის უფრო მყარი ეპისტემოლოგიური საფუძვლის შექმნა. ამასთანავე დილთაი, სხვა ნეოკანტიანელებისგან განსხვავებით, ნათლად ხედავს, რომ ჰუმანიტარული მეცნიერებების კვლევა სრულიად განსხვავდება ბუნების კვლევისგან. კერძოდ, რომ პირველი წარიმართება ინდივიდუალური გამოცდილებიდან გამომდინარე, ხოლო მეორე საერთოდ არ ითხოვს, არ საჭიროებს სუბიექტის გამოცდილებას. დილთაი აკრიტიკებს ისტორიზმის სკოლას მისი ხედვის არათანმიმდევრულობის გამო; „ნაცვლად იმისა, რომ (ისტორიზმის სკოლის წარმომადგენლები) დაბრუნებოდნენ ისტორიზმის სკოლის ეპისტემოლოგიურ პოსტულატებს და იდეალიზმის პოსტულატებს კანტიდან ჰეგელამდე და ამით ელიარებინათ ამ პოსტულატების შეუთავსებლობა, მათ კრიტიკის გარეშე შეაერთეს ეს ორი ხედვა.“⁶³ მართალია დილთაი დამსახურებად უთვლის ისტორიზმის სკოლას „ისტორიის მეცნიერებად დამკვიდრებას“, მაგრამ ამასთანავე უწუნებს ამ სკოლას კვლევის მეთოდს, როგორც არასაკმარისად „მეცნიერულად ჩამოყალიბებულს“. უნდა ითქვას, რომ ეს უკანასკნელი კრიტიკა უსამართლოა დროიზენის მიმართ. თუმცა ვერც რანკესთან და ვერც დროიზენტან ჯერ ვერ ვხვდებით პერმენევტიკულ მიდგომას გამოკვეთილი ფორმით. სწორედ დილთა-

61 Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, 379.

62 Ankersmith, *Meaning, Truth and Reference*, 16, 24.

63 ციტი. Gadamer, *Truth and Method*, 217 და Ankersmith, *Meaning, Truth and Reference*, 24.

ია პირველი, ვინც ჩაეჭიდა პერმენევტიკას „ჭეშმარიტად მეცნიერული“ ისტორიული მეთოდის შესამუშავებლად, ფაქტობრივად კი განავრცო პერმენევტიკა პუმანიტარულ მეცნიერებათა ეპისტემოლოგიამდე. ადამიანის შემსწავლელი (სულის შემსწავლელი – Geistswissenschaften) მეცნიერებებისათვის პერმენევტიკული გაგება უნდა გამზდარიყო ის განსაკუთრებული, ამ მეცნიერებებისთვის საეციფიკური მეთოდი, რომელიც თავისი სრულყოფილი მეცნიერულობით ტოლს არ დაუდებდა საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების კვლევის მეთოდს. დილთაის მეთოდოლოგიური ამოცანის მთელი სირთულე, როგორც წესი, ბუნდოვნად გამოხატული ან საერთოდ გამოუხატავი „შინაგანი განცდის“ (Erlebnis) რეკონსტრუირება იყო. ამ მეთოდოლოგიურმა მიმართულებამ ბოლოს ფსიქოლოგიური სუბიექტივიზმის ფორმა მიიღო. დილთაი ისტორიულის, როგორც ასეთის, შეცნობადობის ფილოსოფიურ გააზრებასთან ერთად, გადაწყვეტილების ძიებაში გადაიხარა არა ონტოლოგიის, არამედ ეპისტემოლოგიის მხარეს. სწორედ ამიტომ აღმოჩნდა ის მთავარი წინააღმდეგობის წინაშე, რომელიც ბოლომდე გასდევს მის ნაშრომებს. ესაა წინააღმდეგობა ბუნების ახსნასა და ისტორიის გაგებას შორის. ისტორიზმის სკოლის კრიტიკოსი დილთაი თავად აღმოჩნდა, გადამერის თქმით, „ისტორიზმის აპორიაში გახლართული.“⁶⁴ მაგრამ პოზიტივისტური მიდგომისგან განსხვავებით, რომლის მიერაც სრულიად იგნორირებული იყო განსხვავება სულიერ (მენტალურ) და ფიზიკურ სამყაროს შორის, დილთაი სხვისი სულიერი სამყაროს გაგების შესაძლებლობას აფუძნებს რწმენაზე, რომ ისტორიულად უწყვეტ ურთიერთკავშირში მყოფი ადამიანები უკეთ სწავლობენ სხვის უცნობ შინაგან სამყაროს, ვიდრე უცხო ფიზიკურ სხეულს. შესაბამისად, ადამიანის მეცნიერებებში მკვლევარი არაა სრულად გაუცხოებული, განყენებული დამკვირვებელი. აქ დილთაის მთავარი მოკავშირე ვიკოა. დილთაი ვიკოს კვალდაკვალ წერს: „ისტორიის მეცნიერების არსებობის პირველი პირობაა ის, რომ თავად ვარ ისტორიული არსება, რომ ისტორიის მკვლევარი პიროვნება ისტორიის შემოქმედი პიროვნებაა.“⁶⁵ მაგრამ ამით, როგორც ეს არაერთგზის აჩვენეს დილთაის ინტერპრეტაციებმა⁶⁶, დილთაიმ ვერ გადაწყვიტა მის მიერ დასმული ისტორიულ მეცნიერებათა ეპისტემოლოგიური პრობლემა. მთავარი სირთულე აქ ინდივიდუალური პერმენევტიკული გაგებიდან ისტორიულზე გადასვლა იყო, რადგან დილთაიმ, შლაიერმახერის მსგავსად, ინტერპრეტაციის მიზნად განსაზღვრა, რიკერის სიტყვებით, „არა ის, თუ რას ამბობს ტექსტი, არამედ ის, თუ ვინ ამბობს.“ ანუ, როგორც შლაიერმახერის, ისე დილთაისეულ „ავტორში გადანაცვლებით“, შეუძლებელი იყო ისტორიის როგორც საერთო კონტექსტის გაგება, რადგან ეს ისტორიული ურთიერთკავშირი მრავლობითი გამოცდილებად და აღარაა მხოლოდ ერთი ინდივიდის მიერ გაცდილი.

64 Gadamer, *Truth and Method*, 217.

65 ციტ. Gadamer, *Truth and Method*, 217 მიხედვით. თუმცა, მაგ., ფრენკ მენუელს მიაჩნია, რომ „XVIII ს-ის ბოლოს გერმანელებმა მიაგნეს ვიკოს ეკვივალენტს პერდერის სახით.“ Frank E. Manuel, „The Use and Abuse of Psychology in History“, in *Historical Studies Today*, eds F. Gilbert, & S. R. Graubard (New York: W.W. Norton & Company, 1971), 213.

66 მათ შორის გადამერმა, პოლ რიკერმა. შეად. Gadamer, *Truth and Method*, 217, 219; Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, 52.

დასკვნის სახით უნდა ითქვას, რომ ისტორიის კვლევის „მეცნიერულობის“ საკითხი გადაუჭრელი რჩებოდა მანამ, ვიდრე მსჯელობისა და კამათის საგანი მეთოდი, ხოლო მისი „მეცნიერულობის“ საზომი საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების მეთოდი იყო. მანამ, ვიდრე გადამერმა არ გვაჩვენა, რომ ასეთი მიდგომა ჩვენი ისტორიულად განპირობებულობიდან გამომდინარე, წარსულიდან ტრადირებული ჩვენი წინასწარი წარმოდგენაა და დაგვარწმუნა, რომ ჰუმანიტარულ მეცნიერებებს,⁶⁷ სწორედ იმიტომ, რომ ჰუმანიტარული და არა საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებია, ჭეშმარიტების წვდომის საკუთარი გზა⁶⁸ აქვთ. ჰუმანიტარული ცოდნა მოიპოვება საერთოადამიანური გაგების უნარით. ეს უნარი საყოველთაოა, შესაბამისად უნივერსალურია პერმენენტუკული გაგებაც. „პერმენენტუკული ცნობიერების ნამდვილი ძალა ჩვენი უნარია დავინახოთ თუ რაა შეკითხვის ღირსი“,⁶⁹ – ამბობს გადამერი და პერმენენტუკული პრობლემის უნივერსალურობის საჩვენებლად მოჰყავს, მართალია, მისი თქმით, „ექსტრემალური“, მაგრამ ნათელი მაგალითი: „სტატისტიკა გვაწვდის სასარგებლო მაგალითს იმისა, თუ როგორ მოიცავს პერმენენტუკული განზომილება მეცნიერების მთლიან პროცესს... მართლაც, ეფექტური პროპაგანდა ყოველთვის უნდა ეცადოს თავიდანვე გავლენა მოახდინოს ადრესატი პიროვნების აზრზე და შეზღუდოს მისი განსჯის უნარი. ამდენად, ის, რასაც აცალიბებს სტატისტიკა, გამოიყურება როგორც ფაქტების ენა. მაგრამ თუ რა შეკითხვებს უპასუხებდა ეს ფაქტები და რა ფაქტები ამეტყველებოდა, თუკი სხვა შეკითხვები დაისმებოდა, უკვე პერმენენტუკული საკითხებია. მხოლოდ პერმენენტუკული კვლევა შეძლებდა ამ ფაქტების მნიშვნელობისა და მათგან გამომდინარე შედეგების ლეგიტიმაციას.“⁷⁰ შლაიერმახერის პერმენენტუკული თეორიის განხილვისას გადამერმა შენიშნა, რომ „დივინაცია გარდაუვალია.“⁷¹ ზუსტად ასევე გარდაუვალია პერმენენტუკა ისტორიის კვლევისთვის.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- Ankersmith, Frank. *Meaning, Truth and Reference in Historical Representation*. Ithaca & New York: Cornell University Press, 2012.
- Ankersmith, Frank. *Sublime Historical Experience*. Stanford (Ca.): Stanford University Press, 2005.

67 იგივე ეხება „სოციალურ მეცნიერებებს“.

68 აქ განზრახ მოვერიდეთ სიტყვას „მეთოდი“, რადგან თავად გადამერი წინააღმდეგია მისი პერმენენტუკის ფილოსოფიის პერმენენტუკულ „მეთოდამდე“ დაყვანისა.

69 Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, 13.

70 Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, 11.

71 Gadamer, *Truth and Method*, 89.

- Carr, E.H. *What is History*. With a new introduction by Evans, Richard J. Palgrave, 2001 (1st ed. 1961).
- Gadamer, Hans-Georg. *Philosophical Hermeneutics*. 2nd ed. Trans. and ed. by Linge, David E. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2008.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. 2nd Revised ed. Transl. revised by Wein-sheimer, Joel & Mashall, Donald G. London & New York: 2006.
- Habermas, Jürgen. *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Jay, Martin. "Should Intellectual History Take a Linguistic Turn? Reflections on the Habermas-Gadamer Debate." In *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives*. Eds LaCapra, Dominick and Kaplan, Steven L. Ithaca & London: Cornell University Press, 1982, 86-110.
- Manuel, Frank E. "The Use and Abuse of Psychology in History". In *Historical Studies Today*. Eds Gilbert, Felix & Graubard, Stephen R. New York: W.W. Norton & Company, 1971, 211-237.
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*. Edited, translated and Introduced by Thompson, John B. Cambridge University Press (with Editions de la Maison des Sciences de l'Homme), 1981 (re-printed 1998).
- Ricoeur, Paul. *Memory, History, Forgetting*. Translated by Blamey, Kathleen & Pallauer, David. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2006.
- Schleiermacher, F. D. E. *Hermeneutik und Kritik*. Herausgegeben und eingeleitet von Frank, Manfred. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

ისტორიის რეკონსტრუქცია, კონსტრუქცია, დეკონსტრუქცია და ისტორიის „მეცნიერული შეზღუდვა“¹

„ისტორიკოსთა მოდგმა“ სამ ძირითად „ტომად“ იყოფა, რომლებსაც, წარსულისადმი მათი ეპისტემოლოგიური დამოკიდებულების გამო, სამეცნიერო-აკადემიურ წრეებში ლათინიზებული სახელები – რეკონსტრუქციონისტიები, კონსტრუქციონისტიები და დეკონსტრუქციონისტიები უწოდეს. ცხადია, ამ ერთ სტატიაში ჩვენ არ ვაპირებთ გავაანალიზოთ ეს სამი დიდი პარადიგმა ყველა რაკურსით, რადგან ძალიან ძნელია დასავლური ისტორიული აზრისა და ისტორიული კვლევის პრაქტიკის გამოცდილების სივრცეში დაკარგვის ალბათობა, იმდენად დიდი, რომ შეიძლება ვერასდროს დასვა წერტილი. ამიტომ ჩვენ შემოვიფარგლებით მხოლოდ ძირითადი, უპირატესად მნიშვნელოვანი ეპისტემოლოგიური საკითხის განხილვით. კერძოდ, შევეცდებით გავცეთ პასუხი შეკითხვებს, თუ რა მნიშვნელობას ანიჭებს ამ სამთაგან თითოეული ისტორიოგრაფიული მიმდინარეობა ავტორს (ისტორიკოსს, შემმეცნებელ სუბიექტს) წარსულის შემეცნებისა და ისტორიული ნარატივის პროდუქციების პროცესში და როგორ აფასებს მოპოვებულ ისტორიულ ცოდნას თვისებრივად (ობიექტური ჭეშმარიტება, რელატიური ცოდნა თუ ფიქცია).

თუმცა, ისტორიული აზრისა და ისტორიის კვლევის პრაქტიკის ამ ნაკადშიც გაჭირდება ნავიგაცია, მაგრამ თუ დავიკარგებით, ყოველთვის შეგვიძლია მივმართოთ მათ რჩევას, ვინც არაერთხელ მდგარა ამგვარი საფრთხის წინაშე და უპოვია გამოსავალი. მაგალითად, როგორც ამერიკელი ისტორიკოსი ფრენკ მენუელი მისდევს ა. ნ. უაითჰედის რჩევას, რომელმაც ერთხელ თქვა, რომ თუ კაცი დაიკარგება, მან უნდა იკითხოს არა ის, თუ სად არის თვითონ, არამედ სად არიან სხვები.²

სად არიან რეკონსტრუქციონისტიები

რეკონსტრუქციონისტიები დღეისათვის ყველაზე მცირერიცხოვანი, გადაშენების პირას მდგარი ისტორიკოსთა ტომია (დასავლეთში, მაგრამ არა საქართველოში). მათი კერაები, შექმნილი XIX საუკუნის გერმანულ „ისტორიზმის“ სკოლის მიერ, დღემდე ურყევია. ლეოპოლდ ფონ რანკეს მეცნიერული, კრიტიკული მეთოდით შეიარაღებულებს, მათ სჯერათ ობიექტური ისტორიული სინამდვილის რეკონსტრუქციის შესაძლებლობისა. ისტორიკოსი მათთვის დროისა და სივრცის მიღმა მდგომი, განყენებული და მიუკერძოებელი დამკვირვებელია,

1 სტატიის მოკლე, თავდაპირველი ვარიანტი სათაურით „რეკონსტრუქცია, კონსტრუქცია და დეკონსტრუქცია დასავლურ ისტორიოგრაფიულ ტრადიციაში“ გამოქვეყნდა კრებულში *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, VI, თბილისი, 2009.

2 Frank E. Manuel, „The Use and Abuse of Psychology in History“, in *Historical Studies Today*, eds F. Gilbert, and St. R. Graubard (New York: Norton & Company INC., 1972), 211.

აბსოლუტურად დისტანცირებული საკუთარი აწმყოს კონტექსტიდან, ერთგვარი მედიუმი თუ გამტარი, რომლის მეშვეობითაც წარსული თავად ლაპარაკობს. ისტორიკოსს ისლა დარჩენია, გადმოსცეს მოვლენათა მსვლელობა რანკეს ფორმულის მიხედვით, ანუ ისე, „როგორც ეს საკუთრივ (სინამდვილეში) იყო.“ შესაბამისად, რეკონსტრუქციონისტებს სწამთ რანკესივე „ღვთის იეროგლიფის“ – ისტორიის გაშიფვრისა და ობიექტური ჭეშმარიტების დადგენის შესაძლებლობის. ეს მიდგომა, რომელსაც დელიკატურად „ნაივური ემპირიზმი“³ ეწოდა, გასული საუკუნეების მიჯნიდან მოყოლებული დღემდე სხვადასხვა სახის კრიტიკის მუდმივი ობიექტია.

თავის დროზე, ფრანგმა ეკონომისტმა ფრანსუა სიმიანმა გაცილებით უფრო შეუფარავი ირონიით შეაფასა იმ დროს უკვე კრიზისში შესული „ისტორიზმის სკოლის“ მიმდევართა (ცხადია, არამხოლოდ გერმანელ მიმდევართა) პროფესიული საქმიანობა, რომელიც XIX ს.-ის ბოლოსათვის სულ უფრო ნაკლებად ჰგავდა თავდაპირველ რანკეანელობას და სულ უფრო მეტად დოკუმენტების, თანაც მხოლოდ პოლიტიკური და დიპლომატიური საბუთების, შემგროვებლობასა და მათ ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით დალაგებას. სიმიანმა იერიში მიიტანა „ისტორიკოსთა ტომის კერპებზე“, რომლებიც აუცილებლად უნდა დამსხვრეულიყო, თუკი ისტორიას სურდა დაემკვიდრებინა ადგილი მეცნიერებათა შორის. სიმიანის განმარტებით, ასეთი კერპი სამია: „პოლიტიკური კერპი“ – ანუ პოლიტიკური ისტორიისათვის უპირატესობის მინიჭება; „ინდივიდუალური კერპი“ – ანუ „დიდი პიროვნებების“ ისტორიული როლის გადაჭარბებული შეფასება, დაბოლოს „ქრონოლოგიური კერპი“ – ანუ, „წარმომავლობის შესწავლის პროცესში საკუთარი თავის დაკარგვის ჩვევა.“⁴

სიმიანის ეპოქისათვის ისტორიკოსთა ამ კერპთაყვანისმცემლობის ცოდვის განსახიერებად სორბონის უნივერსიტეტის ისტორიის პროფესორი შარლ სენი-ებოსი იქცა. ჩვენ დროში კი „ნაივური ემპირიზმის“ სიმბოლოდ ალბათ ყველაზე მეტად ბრიტანელი ისტორიკოსი სერ ჯეფრი ელტონი გამოდგება. ელტონი ის ისტორიკოსია თვისტომთა შორის, ვინც ყველაზე მედგრად იცავდა ისტორიული კვლევის მეთოდის მეცნიერულობას (ანუ, მისი მეშვეობით ობიექტური სინამდვილის წვდომით აღმოჩენილი, დადგენილი ისტორიული რეალობის ზუსტად რეკონსტრუირების შესაძლებლობას) და პროფესიის ღირსებას და რომელიც ყველაზე ხშირად გამხდარა რეკონსტრუქციონიზმის მიმართულების მრავალრიცხოვან კრიტიკოსთა სამიზნე.⁵ ელტონი ეწინააღმდეგებოდა როგორც განსხ-

3 მაგალითად, ედმუნდ ჰუსერლის შეფასებით, XX საუკუნის ფილოსოფია ორი ძირითადი საფრთხის წინაშე იდგა: ერთი მხრივ, ეს იყო ნაივური ემპირიზმი, რომელიც ცდილობდა დაეყვანა სამყარო ფაქტებად, ისე, რომ არც კი ეზრუნა შემოეთავაზებინა შემეცნების თეორია, რომელიც განმარტავდა საკუთრივ ფაქტის არსებობის შესაძლებლობას. მეორე მხრივ, ეს იყო რელატივიზმი, რომელმაც საერთოდ დაკარგა ზუსტი ცოდნის მოპოვების იმედი. (Robert M. Burns, and Hugh Rayment-Pickard (Eds). *Philosophies of History. From Enlightenment to Postmodernity* (Blackwell Publishing Ltd, 2004), 219).

4 ციტ. Peter Burke, *The French Historical Revolution. The Annales School, 1929-89* (Cambridge, UK: Polity Press, 1990), 10.

5 მათ შორის ლოურენს სტოუნი, ე.პ. ჯარი, არნოლდ ტოინბი, მ. პაიდგერი, ადორნო, სოსიური, ბარტი, გადამერი, დერიდა, ფუკო, პაიდენ უაითი, დომინიკ ლა კაპრა.

ვაგებული, მათ შორის პოზიტივისტური და ლინგვისტური მიგდომების დანერგვას, სოციალური თეორიების გადმოტანას ისტორიულ კვლევებში, ისე ზოგადად ყოველგვარ განსჯას მეტადონებზე. თუ რამდენად მწვავეა ელტონის წინააღმდეგობა, ჩანს მისი განცხადებების პათეტიკური და კატეგორიული ტონიდან: „ჩვენ ვიბრძვით უმწიკვლო ახალგაზრდა ადამიანების სიცოცხლისათვის, რომელთაც გარს ეხვევა ეშმაკეულ მაცდურთა ხროვა. ეს უკანასკნელნი ამტკიცებენ, რომ შეუძლიათ მისცენ მათ აზროვნების უფრო მაღალი ფორმა და ჭეშმარიტების უფრო ღრმად წვდომის უნარი, რაც სინამდვილეში სხვა არაფერია, თუ არა კრეკის ინტელექტუალური ეკვივალენტი.“⁶ „ფილოსოფიური განსჯა ისეთი პრობლემებისა, როგორიცაა ისტორიული ცოდნის რეალურობა (ნამდვილობა) ან ისტორიული აზროვნების ბუნება, მხოლოდდამხოლოდ ხელს უშლის ისტორიული კვლევის პრაქტიკას.“⁷

მეორე მხრივ, არც ელტონისთანა კერპი ობიექტივისტ-ემპირიკოსების მიმართ გამოთქმული კრიტიკა ყოფილა ლმობიერი. ჰერმენევტული ისტორიის საფუძველზე აღმოცენებული ინტელექტუალური ისტორიის მიმართულების ერთ-ერთი მამამთავარი დომინიკ ლა კაპრა, განიხილავს რა ისტორიის „ტექსტუალური“ წაკითხვისა (ინტერპრეტირების) და „დოკუმენტური“ რეკონსტრუქციის კონცეფციებს, ამბობს, რომ „[ისტორიული მწერლობის] წმინდა დოკუმენტურმა კონცეფციამ... შეიძლება წარმოშვას ისტორიკოსის ხელობის „ნაივური“ იდეის პარადოქსულად თავდაჯერებული და მოქნილი დაცვის სტრატეგია, რომელიც შეიძლება ანტიინტელექტუალიზმის ზღვარზე აღმოჩნდეს.“⁸

ლა კაპრა იქვე განმარტავს, რომ „კრიტიკული“ ინტელექტუალური ისტორია წინააღმდეგია არა ზოგადად რეკონსტრუქციისა, არამედ „დოკუმენტური კონცეფციის“ დომინირებისა. „ისტორიკოსი, რომელიც კითხულობს ტექსტს მხოლოდ როგორც დოკუმენტს ან როგორც ფორმალურ ერთეულს... არ კითხულობს მას ისტორიულად, სწორედ იმიტომ, რომ ის არ კითხულობს მათ, როგორც ტექსტს.“⁹

უდავოდ, მათ საქმიანობას, ვისაც ისტორიკოსის ხელობა დაჰყავს მხოლოდ დოკუმენტების არქივის მტერისაგან გაწმენდამდე და რიგითობით მათ აკურათულად დალაგებამდე, ვერ ვუწოდებთ ინტელექტუალურს. ამგვარ ისტორიკოსთა საქმიანობას ხშირად ადარებენ სიძველეების შემგროვებლისას, ანტიკვარისას (თავად ლა კაპრა ამჯობინებს რეკონსტრუქციონისტ-ემპირიკოსების მიმართულებას „სკოლარული ისტორია“ ან „ტრადიციული ერუდიტები“ უწოდოს).¹⁰

„ნაივური ემპირიზმი“ ზედმეტად დოგმატურად და ამასთანავე უკიდურესად ერთმნიშვნელოვნად აღიქვამს რანკეანულ „ობიექტივიზმს“, ზედმიწევნით

6 Geoffrey R. Elton, *Return to Essential: Some Reflection on the Present State of Historical Study* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 41.

7 Elton, *The Practice of History* (London: Fontana Press, 1967), 7.

8 La Capra, Dominick. "Rethinking Intellectual History and Reading Texts", in *Modern European Intellectual History*, eds D. La Capra, and S. L. Kaplan (Ithaca & London: Cornell University Press, 1991), 78.

9 La Capra, 81.

10 Ibid.

კორექტულად მისდევს „ისტორიულ-მეცნიერული მეთოდის“ კანონს, „კრიტიკულად“ სწავლობს არქივებში მოპოვებულ დოკუმენტებს მათი „ნამდვილობის“ დადგენის მიზნით, რის შემდეგაც განიხილავს მათ, როგორც ისტორიული სინამდვილის მტკიცებულებებს. ანუ, „ნაივური ემპირიზმი“ შეგნებულად არ სცილდება წყაროების კრიტიკის სტადიას და გაურბის ინტერპრეტაციის საფეხურს, რადგან ინტერპრეტაცია გულისხმობს სუბიექტურის, ავტორისეულის შემოსვლას ისტორიულ კვლევაში, რამაც შეიძლება დააშოროს ემპირიკოს-ისტორიკოსების მიერ „აღმოჩენილი“ „ობიექტური ისტორია“ ისტორიულ სინამდვილეს, მათ კი დაკარგონ საკუთარი „მეცნიერული მეთოდი“ მოპოვებული „ჭეშმარიტი ცოდნის“ ფლობის პრივილეგია. თუმცა, აქ ჩნდება ერთი მნიშვნელოვანი შეკითხვა: რამდენად გამართლებულია ემპირიკოს-ისტორიკოსთა ამბიცია, რომ მათი ისტორია წარსული რეალობის ზუსტი ასლია და რომ სწორედ ისინი ფლობენ ექსკლუზიურად სიმართლეს? განა მათი მეთოდი იძლევა ამ ამბიციის ლეგიტიმაციის საკმარის საფუძველს?

გუსტავ დროიზენი¹¹ იყო პირველი, ვინც გააკრიტიკა რანკესეული „ობიექტივიზმი“ იმის გამო, რომ ის „კრიტიკას“ (წყაროების) „ინტერპრეტაციაზე“, როგორც პერმენევტიკულ პრინციპზე, მაღლა აყენებდა.

დროიზენი თითქმის მთლიანად უგულვებელყოფილი იყო არამხოლოდ საკუთარი ეპოქის მიერ, არამედ მანამ, ვიდრე გადამერი მას ჰაიდეგერის ფილოსოფიის წინამორბედად არ აღიარებდა და ვიდრე ჩვენი თანამედროვე ისტორიკოსები და ისტორიის თეორეტიკოსები, პირველ რიგში კი იორნ რიუზენი, თავიდან არ „აღმოაჩენდნენ“ დროიზენის „ისტორიკას“ და მიუჩენდნენ მას დამსახურებულად მნიშვნელოვან ადგილს თანამედროვე ისტორიული კვლევის მეთოდოლოგიაში. უფრო ზუსტად კი, მისი ერთ-ერთი მიმართულებების – პერმენევტიკის ჩამოყალიბებისა და განვითარების საქმეში. აქვე უნდა განვმარტოთ, რომ როცა ვსაუბრობთ პერმენევტიკულ მიმართულებაზე, მივდევთ დასავლური ისტორიოგრაფიული ტრადიციის თანამედროვე ავტორიტეტული მკვლევრის, გეორგ იგერსის კლასიფიკაციას, რომელიც II მსოფლიო ომის შემდეგ ისტორიულ კვლევებში სამ ძირითად ინტერპრეტაციულ სტრატეგიას გამოყოფს, კერძოდ, ნეოპოზიტივიზმს, პერმენევტიკასა და მარქსიზმს.

არ იქნება გადაჭარბებული იმის თქმა, რომ დროიზენის ისტორიკის ზემოქმედებას თანამედროვე ისტორიის თეორიასა და მეთოდოლოგიაზე, თავის ძალით, ჰაბერმას-გადამერის დებატები¹² თუ შეედრება.

როგორც იორნ რიუზენმა გვაჩვენა, დროიზენის მხრიდან რანკეს „ობიექტივიზმის“ კრიტიკის გამოხატულებაა მისი ისტორიული კვლევები და მათი თემატიკის არჩევანი. დროიზენმა მიმართა ელინისტური კულტურის კვლევას საკუთარი კულტურის ბუნების „ელინისტურობის“ მისეული აღქმიდან გამომდინარე; მიმართა ალექსანდრე მაკედონელის ფიგურას საკუთარი ეპოქის პოლიტიკური

11 დროიზენს ქართველი მკითხველი იცნობს უფრო როგორც ტერმინების „ელინიზმი“ და „პრუსიელობა“ ავტორს, როგორც ალექსანდრე მაკედონელის, ელინისტური კულტურისა და პრუსიული პოლიტიკის მკვლევარს.

12 Martin Jay, "Should Intellectual History Take a Linguistic Turn? Reflections on the Habermas-Gadamer Debate", in *Modern European Intellectual History*, 86-110.

კონტექსტიდან გამომდინარე, რადგან დროიზენისთვის ყველაზე სანუკვარი პრუსიული სახელმწიფოს მშენებლობა იყო. ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, დროიზენი მთელი სიცხადით აყენებს უმნიშვნელოვანეს ეპისტემოლოგიურ საკითხს ავტორის (შემმეცნებელი სუბიექტის) გადმოსახედისა და მისი სოციო-კულტურული განპირობებულობის შესახებ. დროიზენის მიერ გამოკვეთილი „გადმოსახედის“ საკითხი, რასაც ჰაიდენ უაითი დროიზენის „პრეზენტისმს“ უწოდებს¹³ და რასაც ნიცშესთან „ცოდნის პერსპექტივიზმი“ ჰქვია¹⁴, კამათის ცენტრალური თემა არა მხოლოდ ჰერმენევტიკოსთა შორის, არამედ, თუ ისევ იგერსის კლასიფიკაციას მოვიშველიებთ, ჰერმენევტიკოსთა და პოზიტივისტთა მიმართულებათშორისი დავის საგანიცაა, თუ მხედველობაში მივიღებთ დილ-თაი-კონტის საწყის წინააღმდეგობას.

რანკეანული „ობიექტივიზმის“ დროიზენისეული კრიტიკა ფორმულირებულია მის ცნობილ აფორისტულ ფრაზაში: „ობიექტური მიუკერძოებლობა (Unparteilichkeit)... არაადამიანურია. გაცილებით უფრო ადამიანურია იყო მიკერძოებული (parteilich zu sein).“¹⁵

ვინაიდან დროიზენისთვის „ისტორიული მეთოდის არსი კვლევის მეშვეობით გაგების მიღწევაა („forschend zu verstehen“) და ეს არის სწორედ ინტერპრეტაცია“¹⁶ ინტერპრეტატორი კი, თავის მხრივ, „პარტიული“, თანაც წარსული ჩვენამდე ფრაგმენტების, „გადმონაშთების“ (Überreste) სახით აღწევს, შესაბამისად, გამოკვლეული ისტორიაც ვერ იქნება „ობიექტური ისტორიული რეალობის“ აბსოლუტური ასლი.

როგორც ჰაიდენ უაითი აღნიშნავს, „თუკი დროიზენის სისტემა მეცნიერებაა, მაშინ ეს სავარაუდო (Wahrscheinlich) და არა სრული სიმართლის მეცნიერებაა (Wahre)“¹⁷ დაბოლოს, აუცილებლად უნდა ითქვას, რომ დღეს უკვე ბევრი მკვლევარი აღნიშნავს, რომ რანკეს ისტორიოგრაფიული კანონები, მათ შორის წარსულის „სრული ობიექტურობით ასახვა“, ზედმეტად სწორხაზოვნად და ხშირად მცდარად იქნა გაგებული, განსაკუთრებით ანგლოსაქსურ სამეცნიერო წრეებში¹⁸ რანკეს სიტყვები, „ყოველი ეპოქა ღვთისაა“ და ისტორიკოსის ვალია ჩაწვდეს მის თავისთავადობას, როგორც კრიტიკული კვლევით, ასევე ემფატიკურად (Einfühlung), ნიშნავს იმას, რომ რანკეს სწამს ღმერთის, განმანათლებ-

13 Hayden White, *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1987), 91.

14 შედარე აგრეთვე, ჰუსერლის „Lebenswelt“, ჰაიდეგერის „In-der-Welt-Sein“ (ისტორიკოსის), გადამერის „Wirkungsgeschichtlich“ ან ისტორიულად მოცემული „Wirkungszusammenhang“ (H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2 (Aufl. Tübingen, 1965), 285.

15 White, 95.

16 White, 92.

17 White, 91.

18 განსაკუთრებული სირთულე შეექმნათ ანგლოფონ მეცნიერებს რანკეს ყველაზე ხშირად ციტირებული ფრაზის „zeigen wie es eigentlich gewesen ist!“ – „აჩვენო, როგორც ეს საკუთრივ (eigentlich) იყო“ სიტყვა „Eigentlich“-ის თარგმანთან და შესაბამისად, მთელი ფრაზის გაგებასთან დაკავშირებით. ბოლოს მაინც უმეტესობა იხრება იმ აზრისკენ, რომ ეს გერმანული სიტყვა უნდა ითარგმნოს, როგორც „საკუთრივი“ და არა როგორც „სინამდვილეში“.

ლობის და ყოველი ეპოქის, ყოველივე ინდივიდუალურის უნიკალურობის, რომ ის უაღრესად სათუთად ეპყრობა ამ ფაქტს სამყაროებს და არ სურს შეღახოს, მით უფრო დაამსხვრიოს, მათი თვითმყოფადობა „პარტიული“ ინტერვენციით.

სად არიან კონსტრუქციონისტები

კონსტრუქციონისტები ისტორიკოსთა ყველაზე მრავალრიცხოვანი და, ამავე დროს, ყველაზე არაერთგვაროვანი ჯგუფია. შესაბამისად, ყველაზე პრობლემური კატეგორიაა ჩვენს მიერ არჩეულ კლასიფიკაციაში¹⁹, იმ თვალსაზრისით, რომ მეტად ჭირს ისტორიკოსთა ამ დომინანტი მასის გაერთიანება ერთ ქუდქვეშ, მისი უკიდურესი პეტეროგენულობის გამო. ამ კატეგორიაში ხვდებიან განსხვავებულ თეორიულ-მეთოდოლოგიურ საფუძველზე მდგომ ისტორიკოსთა გვარები, კერძოდ კი, თუ ისევ იგერსს მივმართავთ დახმარებისთვის, როგორც ნეოპოზიტივისტები, ისე პერმენევტიკოსები. მაგრამ მათ ერთად კონსტრუქციონისტები შეიძლება ეწოდოთ იმდენად, რამდენადაც ყოველი მათგანი, მართალია თავისებურად, მაგრამ მაინც აღიარებს, რომ ისტორიკოსი უშუალოდ კი არ ახდენს „რეალური“ წარსულის რეკონსტრუქციას, არამედ მისი ისტორია მისივე კონსტრუქტია, წარსულის არაუშუალო კონსტრუქცია, განპირობებული სოციალური თეორიისა თუ ენის (ლინგვისტურად, სიმბოლურად) შუამავლობით.

ამას გარდა, არსებობს კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი საფუძველი, რომელიც ამართლებს ამგვარ სახელდებას. კერძოდ, ისტორიკოსთა ამ ჯგუფის ნაწილს (განსაკუთრებით კი პერმენევტიკულ ტრადიციაზე აღზრდილ ნაწილს), გაცნობიერებული აქვს ისიც, რომ არა მხოლოდ ისტორიაა მათ მიერ კონსტრუქციული, არამედ თავად არიან ისტორიულ-კულტურულად განპირობებულნი და მათივე აწმყო გარემოს კონსტრუქტები.

იორნ რიუზენი შემდეგნაირად განმარტავს კონსტრუქტივისტულ კონცეფციას: „...წარსულში მომხდარის ჯამი არ არის ისტორია. ვიდრე ჩვენ ამას ისტორიას ვუწოდებდით, წარსულ მოვლენებს უნდა ჰქონდეთ შეძენილი ერთი თვისება: წარსულის კავშირი აწმყოსთან.

ისინი, ვინც მსჯელობენ ისტორიის რაობის საკითხზე, ემხრობიან კონსტრუქტივისტულ კონცეფციას. ამ კონცეფციის ფუნდამენტური ჰიპოთეზა ამბობს, რომ ისტორიას ქმნიან ადამიანები აწმყოში წარსულის მათეული ხედვით, ანუ წარსულისათვის საზრისის მინიჭებით (Sinnbildung). ამდენად, ისტორია გაგებულია, როგორც „კონსტრუქცია“ და „თხზულებაც“ კი. ეს გაგება დღეისათვის დომინანტური გახდა, მიუხედავად იმ ფაქტისა, რომ „კონსტრუქციული“ თუ „შეთხზული“ ისტორია ემყარება ფაქტებსა თუ ინფორმაციას იმის შესახებ, „რაც სინამდვილეში მოხდა“. ეს, რიუზენის თქმით, კონსტრუქტივისტული კონცეფციის მხოლოდ ერთი მხარეა. მეორე კი ისაა, რომ ისტორიკოსები, „ისინი, ვისი ინტერპრეტაცია ანიჭებს წარსულს განსაკუთრებულ ისტორიულ აზრს, განპირობებულნი არიან მათი შრომის გარემოებებით, რომლებიც, თავის მხრივ, წარ-

19 ეს კლასიფიკაცია ეკუთვნის ცნობილ ბრიტანელ ისტორიის თეორიის მკვლევარს ელან მანსლოუს (*Alun Munslow, Historical Studies*, 2nd ed. (London and New York: Routledge, 2006), 7.

სული პროცესების შედეგს წარმოადგენენ. ...წარსულს აქვს „მაკონსტრუირებელი“ ძალა ისტორიად კონსტრუირებულ წარსულზე.“²⁰

კონსტრუქციონისტიების ჯგუფს, როგორც წესი, მიაკუთვნებენ ხოლმე სოციალური ისტორიის პარადიგმაში მომუშავე ისტორიკოსებს, პირველ რიგში კი, „ანალების სკოლის“ წარმომადგენლებს. „ანალების“ მიმდევართა კვლევის კონცეფციაზე დიდი გავლენა მოახდინა ოგიუსტ კონტის პოზიტივიზმმა და დიურკემის სოციოლოგიამ. კონტის დოქტრინის „l’histoire sans noms“ („ისტორია სახელების გარეშე“) და დიურკემის ცნების „anomie“ (ინდივიდების გარიყვა ანონიმური მასების საზოგადოებიდან) გამოძახილია ფერნან ბროდელის „longue durée“ (გრძელვადიანი, ცვლილებების მიმართ რეზისტენტული ისტორიული სტრუქტურები) თუ „conjonctures“ (მოკლევადიანი, ცვალებადი ისტორიული კონიუნქტურები). უპიროვნო სტრუქტურებით, ასევე, საზოგადოებრივი განვითარების „კანონების“ თეორიული მოდელირებითა და მათი ემპირიულად დადასტურებით გატაცება დომინირებდა დასავლურ ისტორიულ კვლევებში გასული საუკუნის 80-იან წლებამდე.

თავის დროზე, გერმანული „ისტორიზმის სკოლა“ კრიზისში შევიდა იმის გამოც, რომ უგულვებელყოფდა ინდუსტრიული საზოგადოების განვითარების პროცესში შემქნილ ახალ რეალობას, „მასებისა“ და „სტრუქტურების“ მნიშვნელობას და ბოლომდე ინდივიდუალისტური რჩებოდა. მაქს ვებერიც კი, რომელიც ზემოწინააღმდეგარს კარგად ხედავდა მოდერნულ, ინდუსტრიალიზებულ, ბიუროკრატიზებულ საზოგადოებას, მისტირის მასში ინდივიდუალურის ჩაკარგვას.

ანგლოსაქსურ ისტორიულ სამეცნიერო-აკადემიურ საზოგადოებაში კვლევისადმი კონსტრუქციონისტული მიდგომა უკავშირდება ედვარდ ჰ. ქარის სახელსა და XX ს-ის 60-იან წლების დასაწყისში გამოცემულ მის გავლენიან წიგნს „რა არის ისტორია?“ ამ წიგნში, რომელიც სახელმძღვანელოდ იქცა მომავალი თაობის ისტორიის სტუდენტებისთვის, ქარი ხაზს უსვამს „ისტორიული ფაქტების“ არაზუსტ ხასიათსა და მათ „კონსტრუირებულობას“, რაც გამოიხატა მის აფორიზმში, რომ ისტორიული ფაქტი ჰგავს გუდას (ან წინდას), რომელსაც ფეხზე ვერ წამოაყენებ, სანამ რამით არ გაავსებ. ასევე ისტორიული წყარო ვერ იქცევა ფაქტად, ვიდრე მას ისტორიკოსი შინაარსით არ აავსებს.

ქარს პროტოპოსტმოდერნისტიც კი უწოდეს²¹ იმის გამო, რომ მან დასვა სწორედ ის საკითხები, რომლებიც, როგორც წესი, პოსტმოდერნიზმთანაა ასოცირებული – კერძოდ, საკითხი ავტორის (ისტორიკოსის) როლის შესახებ ისტორიის წერისას. ქარი ამოდის იქედან, რომ ისტორიკოსები თავისი დროის შვილები არიან და მოუწოდებს მათ გააცნობიერონ საკუთარი მიკერძოებულობა და წინასწარი ვარაუდების ზეგავლენა მათ მსჯელობაზე.²² ავტორის განპირობებულობის გარდა, ქარი ხაზს უსვამს ისტორიული ფაქტების „კონსტრუირებულობაზე“ ზემოქმედების მქონე სხვა ფაქტორებსაც, კერძოდ, წყაროების სელექციურ

20 J. Rüsen, „Sense of History: What does it mean? With an Outlook onto Reason and Senselessness“, in *Meaning and Representation in History*, ed. J. Rüsen (Berghahn Books, 2008), 2

21 Keith Jenkins, *On “What is History?” From Carr and Elton to Rorty and White* (London, 1995).

22 E. H. Carr, *What is History?* (Palgrave, 2001), 38.

ხასიათსა და ინტერპრეტაციის გარდაუვალობას. პოსტმოდერნისტულ „თარგ-მანში“ ქარის ეს მტკიცებები ნიშნავს იმას, რომ ისტორიულ ტექსტს არ უნდა ჰქონდეს პირდაპირი კავშირი მოვლენებთან, რომლებსაც ის აღწერს, უფრო ზუსტად – ვარაუდობს, რომ აღწერს. ისტორიული წყაროები შეიძლება იკითხო სტრიქონებს შორის და ამოკითხო ის, რაც შემქმნელებს არც უფიქრიათ და არც შეეძლოთ სცოდნოდათ.

სად არიან დეკონსტრუქციონისტები

დეკონსტრუქცია ისტორიაში, უპირველეს ყოვლისა, უკავშირდება პოსტმოდერნისტების – მიმულ ფუკოსა და ჟაკ დერიდას სახელებს.

დეკონსტრუქციონისტების მიზნების გასაგებად მუდამ მხედველობაში უნდა გვქონდეს მათი უარყოფა „განმანათლებლობის პროექტისა“ და ზოგადად, მოდერნიზმის პროგრესისა და რაციონალიზმის რწმენისა. ფრანკ ანკერსმიტი განმარტავს, რომ „პოსტმოდერნიზმის მიზანია მოდერნიზმისა და მეცნიერებას გამოაცალოს ხალიჩა ფეხქვეშ.“²³ უნდა გვახსოვდეს აგრეთვე, როგორც ჰაიდენ უაითი მიგვითითებს, ზოგადად „მათი თაობის ამბოხი კარტეზიანული მემკვიდრეობის „ნათელის“ (Clarté) წინააღმდეგ.“²⁴

ამას გარდა, პოსტმოდერნისტ-დეკონსტრუქციონისტების მეტ-ნაკლებად ადეკვატური წაკითხვა შეუძლებელია 1968 წლის მოვლენების კონტექსტისა და მათი ამ მოვლენებთან კავშირის გათვალისწინების გარეშე.

ოსვენციმი და ჰოლოკოსტი დასავლურ მსოფლმხედველობაში მომხდარი გარდატეხის სიმბოლური ნიშნულებია, თუმცა „ისტორიული პესიმისტები“ ოსვენციმამდეც იყვნენ, მათ შორის ნიცშე და მაქს ვებერი. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ვებერი გამოთქვამდა წუხილს მექანიზებულ სამყაროში ინდივიდუალობის დაკარგვის გამო და ხაზს უსვამდა ინსტრუმენტალიზებული გონების მიერ ინდივიდის დათრგუნვის მზარდ ტენდენციას, რომელიც ამწყვედევდა ადამიანს კონტროლისა და ბიუროკრატიის „რკინის გალიაში“.

მაგრამ მოდერნისტული ინდუსტრიული საზოგადოების მძლავრი კრიტიკა მაინც ჰოლოკოსტის შემდგომი დასავლეთის უმნიშვნელოვანესი მახასიათებელია. ამ კრიტიკის სათავეებთან დგანან მაქს ჰორკჰაიმერი და თეოდორ ადორნო მათი 1944 წელს გამოსული წიგნით „განმანათლებლობის დიალექტიკა“,²⁵ სადაც ისინი ამტკიცებდნენ, რომ განმანათლებლობის ტექნიკური შედეგი კაცობრიობის აღმავლობა კი არ იყო, როგორც ამას კონდორსე და კანტი აღწერდნენ, არამედ რაციონალიზმის, როგორც ტოტალიტარიზმის ფორმის განვითარება. განმანათლებლობის პროგრესის რწმენას ადორნო უპირისპირებს „რეგრესის (გახრწნის) ისტორიას“ (Zerfallsgeschichte) წიგნში „უარყოფითი დიალექტიკა“.²⁶

23 Frank R. Ankersmit, *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor* (Berkeley, CA: University of California Press, 1994), 167-168.

24 White, 104.

25 M. Horkheimer, and T. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (1st published 1944) (London: Verso, 1979).

26 Adorno, *Negative Dialectics*, transl. by E.B. Ashton (London: Routledge, Keagan Paul, 1973).

ფრანკფურტის სკოლის და ვებერის პესიმიზმსა და ინდუსტრიული საზოგადოების კრიტიკას ეფუძნება ფუკოს წარმოდგენა მოდერნიზმის ეპოქაში მიმდინარე დეგენერაციის პროცესზე, რომელიც გამოიხატება ძალაუფლების უპიროვნო სტრუქტურების მიერ ინდივიდის სულ უფრო მეტად დაქვემდებარებაში. აქედან გამომდინარეობს მისი ინტერესი დამთრგუნველი „ტოტალური ინსტიტუტების“ მიერ ძალაუფლების განხორციელების მიმართ განათლებულ, მოდერნიზებულ და რაციონალიზებულ საზოგადოებაში – ინსტიტუტებისა, რომლებიც მიზნად ისახავენ ინდივიდების უნიფორმირებას, რაც აისახა კიდეც მის ისტორიულ ნაწერებში („ზედამხედველობა და დასჯა. ციხის დაბადება“, „კლინიკის დაბადება“, „სიგიჟის ისტორია გონების ეპოქაში (სიგიჟე და ცივილიზაცია)“, „სექსუალობის ისტორია“). მოგვიანებით, ფუკოს ეს დამოკიდებულება ყოველმომცველი ძალაუფლებისა და მისი ინსტიტუტების მიმართ გავრცელდა სამეცნიერო ცოდნაზეც, როგორც იდეოლოგიისა და ძალაუფლების განხორციელების ინსტრუმენტზე. ფუკოს მტკიცებით, სოციალური მეცნიერებები და მედიცინა მოდერნის ეპოქაში ავტორიტარული კონტროლის მექანიზმთა შორის უმთავრესია. ამდენად, გასაგებია ჰუმანიტარული მეცნიერებების, როგორც „ჭეშმარიტების რეჟიმების“ მისეული განმარტება²⁷ და ლოგოცენტრიზმის გმობა. ცოდნის „მეცნიერულობისა“ და „ჭეშმარიტების“ ხაზგასმა ფუკოსთვის არის მტკიცებები „ძალაუფლების სამსახურში და გზები ძალაუფლებისაკენ“.

დეკონსტრუქციის მეთოდოლოგიაზე ძლიერი გავლენა მოახდინა ჰერმენევტიკის ფილოსოფიამ. თავად დეკონსტრუქცია სხვა არაფერია, თუ არა აზრის გამოტანის ჰერმენევტიკული პროცედურა – აზრისა, რომელიც დაფარულია თავად ტექსტში. დეკონსტრუქციის მთავარი ნიშანთვისებაა ავტორის ინტენციის სრული იგნორირება. დეკონსტრუქციონისტებისთვის ავტორის განზრახვებსა და ჩანაფიქრს არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს აზრის გასაგებად. მათთვის თავად ტექსტი, უფრო ზუსტად კი „დისკურსია“ მეტყველი.²⁸

ფუკო ამბობს ამასთან დაკავშირებით, რომ ანთროპომორფიზმი აკნინებს ტექსტის მნიშვნელობას სუბიექტის ინტენციის სასარგებლოდ და ამიტომ გვთავაზობს დეჰუმანიზაციის სტრატეგიას.²⁹ დეჰუმანიზაცია არ ნიშნავს იმას, რომ ტექსტი განიხილო, როგორც ნატურალური საგანი და არა როგორც ადამიანის შემოქმედების შედეგი, არამედ ეს ნიშნავს განერიდო მის მცდარ ჰუმანიზაციას. ფუკოს არ სურს, რომ ისტორიკოსმა წარსულში დაიდოს ბინა, რომ შეხედოს ისტორიას, როგორც პიროვნული მეობის გამართლებას, როგორც საკუთარი ფასეულობების სიწმინდეებად კანონიზაციის საფუძველს, რადგან ეს აკნინებს ისტორიას იდეოლოგიამდე.

ფუკოს კვლევის მეთოდია „არქეოლოგია“, ანუ, მისი განმარტებით, „მონუმენტის“³⁰ შინაგანი აღწერილობა, „დისკურსი“ კი – კვლევის ობიექტი. ფუ-

27 Willie Thompson, *Postmodernism and History* (Palgrave, 2004), 76, 82.

28 Thompson, 25.

29 Mark Poster, „The Future According to Foucault: The Archaeology of Knowledge and Intellectual History“, in *Modern European Intellectual History*, 144-145.

30 ფუკო ისტორიული „დოკუმენტის“ ცნებას ანაცვლებს „მონუმენტის“ ცნებით (Poster, 147-148).

კოს მტკიცებით, სწორედ იქ აღმოაჩენ „ტოტალურობას“, თავისუფლებები სუბიექტისგან და თანმიმდევრული ურთიერთკავშირებისგან.

თუმცა, ფუკო თავადაც აღიარებს და პატიოსნად აფრთხილებს მკითხველს, რომ ჯერ ვერ აღმოაჩინა არქეოლოგიის დამაკმაყოფილებელი თეორია და მხოლოდ მისი უხეში მონახაზი შექმნა.³¹

ფუკომ ერთხელ აღწერა თავისი წიგნი, როგორც „ფილოსოფიური ფრაგმენტი ისტორიული შენობის კედლებზე“, რაც იმას ნიშნავს, რომ მისთვის ისტორიული ცოდნა არის ფრაგმენტული, მრავლობითი და დროებითი. მის კონტრადიქციულ ისტორიაში, რომელსაც ის „ეფექტურ ისტორიას“ უწოდებს, არაა ადგილი მემკვიდრეობითობისათვის. ის წყვეტილია არა თანმიმდევრული მსვლელობის, არამედ ურთიერთკავშირების არარსებობის თვალსაზრისით. მისი „ეპისტემებიც“³² უნდა გავიგოთ, როგორც სუბიექტისგან (ავტორისგან) და ურთიერთკავშირებისგან თავისუფალი „მონუმენტის შინაგანი აღწერილობა“.

ფუკოს არქეოლოგიური მეთოდი მეტად წინააღმდეგობრივია. არაერთი ანალიტიკოსის დაკვირვებით,³³ ფუკო, ერთი მხრივ, უარყოფს ისტორიული კვლევის მოდერნისტულ ტრადიციას, პირველ რიგში კი კლასიკური ისტორიზმის ტრადიციას, მეორე მხრივ კი, იქმნება შთაბეჭდილება, რომ თვითონვე უბრუნდება ამ ტრადიციის კანონებს. თავისთავად მეტყველი „დისკურსის“ მისეული გაგება ბევრი თვალსაზრისით მოგვაგონებს ეპოქების უნიკალურობის ობიექტივისტურ ხედვას. ნიშანდობლივია აგრეთვე მისი მეთოდის განსაზღვრებაში სიტყვა „აღწერილობა“. ფუკოს სუბიექტისაგან გათავისუფლებულ არქეოლოგიაში „ავტორი მოკვდა“, ობიექტივისტურ ისტორიაში კი წიაღშივე მკვდარია.

ბევრი მათგანი, ვინც ეცადა ფუკოს გაგებას, კითხულობს: „მოკვდა კი ავტორი?“, რადგან ფუკოს მიერ არქეოლოგიურად დეკონსტრუირებული დისკურსი თავისთავად არის ფუკოს დისკურსი.

აქ გვინდა შევნიშნოთ, რომ ფუკო მაინც ყველაზე მეტად გასაგებია პოსტმოდერნისტ თანამოდმეთა შორის, ვინაიდან, რაც კი ვიცით, მაგალითად, დერიდას ნააზრევის შესახებ, ყველაფერი ძირითადად დერიდას მცოდნე ინტერპრეტატორების წყალობით და არა უშუალოდ მისი ტექსტიდან, რომლის გაშიფვრაც ალბათ შესაძლებელია, რაზან არსებობენ მისი ინტერპრეტატორები, მაგრამ უდავოდ მოითხოვს განსაკუთრებულ ინტელექტუალურ ძალისხმევას.

მაგრამ ჩვენთვის მნიშვნელოვანია ვიპოვოთ დერიდასთან პასუხი სტატიაში დასმულ მთავარ შეკითხვაზე, წარსულის ისტორიად ქცევის პროცესში ავტორის ადგილისა და ჩვენი ისტორიული ცოდნის რაობის შესახებ.

31 Poster, 147-148.

32 ფუკოს განსაზღვრებით, *epistème* ესაა: „ურთიერთობათა ტოტალური კრებული, რომელიც აერთიანებს მოცემული პერიოდის დისკურსულ პრაქტიკებს და ქმნის ეპისტემოლოგიურ სქემებს. მეცნიერებისა და ფორმალიზებული სტრუქტურების აღმოცენების საფუძველს“. ფუკო გამოყოფს სამ ასეთ ეპისტემას: „XVI საუკუნის ეპისტემა“, „კლასიკური ეპისტემა“ და „მოდერნული ეპისტემა“ (Burns, Rayment-Pickard, 303).

33 Poster, 152; E. M. Henning, „Archaeology, Deconstruction, and Intellectual History“, in *Modern European Intellectual History*, 156.

დერიდას მოსაზრებები ამ საკითხებთან დაკავშირებით ეფუძნება ნიცშეს (რომლის გავლენაც ძლიერია ზოგადად პოსტმოდერნისტულ ფილოსოფიაზე) ეპისტემოლოგიურ წარმოდგენებს. ნიცშესთვის ჭეშმარიტება შეუცნობელია, რადგან რეალობა გახვეულია მეტაფორულ ენობრივ საბურველში. დერიდასთვის ეს საბურველი იმდენად ბევრი ფიგურალური დისკურსული ფენისგან შედგება, რომ შეუძლებელი ხდება ინტერპრეტაციის რეგრესიით, სამოსის ამ ფენებისგან განძარცვის გზით, თავდაპირველი საზრისის (მნიშვნელობის) გაშლვლამ.

ისტორიული ფაქტი დერიდასთვის, ისევე როგორც სხვა პოსტმოდერნისტებისათვის³⁴, მხოლოდ რეპრეზენტაციის ერთ-ერთი ფორმაა და არა „ობიექტური სინამდვილე“, აღმოჩენილი „ტრანსცენდენტური“, აისტორიული დამკვირვებლის – ისტორიკოსის მიერ. მაგრამ დერიდას ექსტრემალური ფრაზის – „ყველაფერი ტექსტია“ („Il n'y a pas dehors texte“) – კრიტიკის საპასუხოდ, მისი ფილოსოფიის დამცველები განმარტავენ, რომ დერიდა ამით არ ამტკიცებს რეალობის ტექსტუალობას, არამედ იმას, რომ ყველაფერი ენაა და რეალობას ვერ ამოიღებ ზედაპირზე ენობრიობის სიღრმიდან.

რამდენად იმოქმედა პოსტმოდერნისტულმა იერიშმა ისტორიულ კვლევაზე? როგორც უკვე ვთქვით, გასული საუკუნის 70-იან წლების ბოლომდე, ისტორიის მეცნიერების ეს ლინგვისტურ-დეკონსტრუქციონისტური კრიტიკა სრულიად იგნორირებული იყო მეკლევარ-ისტორიკოსების მიერ. მაგრამ 80-იანი წლებიდან ბევრი მათგანი სერიოზულად დააფიქრა პოსტმოდერნისტულმა მიდგომამ, რაც გამოვლინდა კულტურული რეპრეზენტაციის მიმართ ინტერესის ზრდაში და, საბოლოო ჯამში, დაგვირგვინდა ფართო კულტურის ისტორიული მიმართულების ჩამოყალიბებით, ე.წ. „კულტურული შემობრუნებით“³⁵ ისტორიკოსთა ნაწილი კი კონტრიერიშიზე გადავიდა. მთავარი იარაღი მათ ხელში იყო ერთი მეტად უხერხული შეკითხვა მოწინააღმდეგისადმი: „ჰოლოკოსტიც ტექსტია?“ და თუ არის, მაშინ საინტერესო იქნებოდა იმის ცოდნაც, თუ კონკრეტულად რა ჟანრის რადიკალურ პოსტმოდერნიზმს თავის მართლება მოუხდა.

34 მაგალითად, „ლინგვისტური შემობრუნების“ მამამთავრის, პაიდენ უაითისთვის, ისტორიული ტექსტის ფაქტუალიზმი არ იძლევა ლიტერატურული თხზულების ტრადიციული ჟანრებიდან მისი განსხვავებისა და განცალკევების საფუძველს. აქედან გამომდინარეობს მისი მთავარი თეზისი „განჯანრების“ (emplotment) შესახებ და მთელი ისტორიოგრაფიული მემკვიდრეობის მისეული ჟანრობრივი კლასიფიკაცია. ეს დამოკიდებულება ნათლად გამოიხატა აგრეთვე ჟან ბოდრიარის სიმულაციის თეორიაში და აკუმულირდა მის ცნობილ პროვოკაციულ განცხადებაში, რომ „ყურის ომი“ (პირველი – ნ.კ.) „არ მომხდარა“ და იყო მხოლოდ მედიასიმულაცია. ამ გამონათქვამს აზრი ეძლევა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ვივარაუდებთ, რომ ყველაფერი, რისი ცოდნაც შეგვეძლო ომის შესახებ, იყო მისი ტელე-რეპრეზენტაცია. თავად დერიდასათვის ფაქტი მხოლოდ წარმოსახვითი პროცედურის შესაძლო ვარიაციების ნიმუშია. ისტორიის დეკონსტრუქციისათვის ფაქტის მნიშვნელობას კი ის შემდეგნაირად გამოხატავს: „ისტორიის შინაგანი *de jure* წინ უსწრებს ყოველ მატერიალურ ისტორიულ გამოკვლევას და არ საჭიროებს ფაქტს, როგორც ასეთს, ისტორიკოსისათვის მისი ქმედებისა და ობიექტის აპრიორული აზრის გასაცხადებლად“.

35 Lawrence Stone, „The Revival of Narrative“, *Past and Present*, 85 (1979), 3-24.

საკუთარი დისციპლინის კრიზისის განცდა ისტორიკოსებს მართლაც დაეფულათ გასული საუკუნის 90-იან წლებში, მაგრამ არა პოსტმოდერნიზმის მიზეზით, არამედ 80-90-იანი წლების მიჯნაზე მსოფლიო ისტორიული რეალობის რადიკალური გარდატეხის გამო.

ახალმა, უცხო ისტორიულმა რეალობამ დაბნეულობა გამოიწვია არამხოლოდ ისტორიულ, არამედ ასევე მომიჯნავე სოციალურ და პოლიტიკურ მეცნიერებებში. მაგალითად, საერთაშორისო პოლიტიკის თეორიაში მარცხი განიცადა „ცივი ომის“ პოლიტიკის ბურჟუა – ნეორეალისტურმა სტრუქტურულმა თეორიამ, რომლის კანონებმაც ვერ იწინასწარმეტყველა საბჭოთა სისტემის დანგრევა. ინტელექტუალთა შორის გაჩნდა ერთგვარი ესქატოლოგიური განწყობილება, fin de siècle-ის განცდა. „ისტორიის დასასრულს“ ზოგი ჰეგელიანური ოპტიმიზმით ხედებოდა, როგორც მაგალითად, ფრენსის ფუკუიამა. შემთხვევითი არაა, რომ სწორედ ამ ათწლეულების გასაყარზე კიდევ ერთი პოლიტიკური წინასწარმეტყველი – სემუელ ჰანტინგტონი აქვეყნებს თავის ნააზრევს ცივილიზაციათა შესაძლო შეტაკებაზე. ამ ნააზრევში ყველაზე ნიშანდობლივი ჩვენთვის არის ის, რომ ჰანტინგტონს თამაშში შემოჰყავს პოლიტიკის თეორიისათვის აქამდე სრულიად უცხო ცნება – „კულტურა“ და ანიჭებს მას მსოფლიო პოლიტიკის განმაპირობებელ მნიშვნელობას. კულტურისა და ინტერკულტურული კვლევების აუცილებლობაში ეჭვი აღარავის ეპარება, განსაკუთრებით 2001 წლის 11 სექტემბრის შემდეგ. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ როცა საუბარია კულტურის კვლევებზე, ცნება „კულტურა“ ფართოდება, შეიძლება ითქვას, მის რიკერტისეულ გაგებაზე (Kulturwissenschaften; კულტურა არის ის, რაც არ არის „ნატურა“). ამის მტკიცების საფუძველს გვაძლევს თუნდაც ის, რომ კულტურის კვლევაზე მსჯელობის მუდმივ თანამგზავრად იქცა ინტერდისციპლინარული კვლევების თემა.

იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს სოციალურ, პოლიტიკურ და ჰუმანიტარულ სფეროებად დაყოფილი მეცნიერებები თანდათანობით თმობენ თავიანთ დარგობრივ შოვინიზმს და ცდილობენ საკუთარი მიდგომების დაახლოებასა და გამოცდილების ურთიერთგაზიარებას. კულტურის ისტორიის კვლევაში, რაღა თქმა უნდა, შეუცვლელია ისტორიული ჰერმენევტიკის გამოცდილება.

მსგავსი ტენდენციები იკვეთება თავად ისტორიის მეცნიერების შიგნითაც. ჩნდება ორი ძირითადი მეთოდოლოგიური მიმართულების – ერთი მხრივ, სოციოლოგიური მიდგომის, მისთვის დამახასიათებელი ნომოლოგიური ახსნითა და, მეორე მხრივ, ჰერმენევტიკული გაგების შერიგების ნიშნები (განსაკუთრებით, პაბერმას-გადამერის დებატების გავლენით).

ჩვენმა საერთო აწმყო გამოცდილებამ უკანასკნელი ორი ათწლეულის განმავლობაში, როგორც ჩანს, შეარბილა ჩვენი კლასიფიკაციის ორივე პოლუსზე მდგომი ისტორიკოსების შეურიგებელი პოზიციებიც.

36 ამ ახალ საფეხურზე საუბრობს ფ. ანკერსმიტი (Ankersmit, „The Three Levels of „Sinnbildung“ in Historical Writing“, in *Meaning and Representation in History*, ed. J. Rüsen (Berghahn Books, 2008), 108-122.

ერთი მხრივ, ფრანკ ანკერსმიტი გვთავაზობს სრულიად ახალ მიდგომას, რომელიც იორნ რიუზენის თქმით, „ისტორიაში პოსტმოდერნიზმის რადიკალური სუბიექტივიზმისაგან განდგომის აშკარა დადასტურებაა“;³⁷ მეორე მხრივ კი, მაგალითად, ისეთი „დისციპლინის კანონმორჩილი“ ისტორიკოსი, როგორიცაა გეორგ იგერსი, ავლენს მზადყოფნას მიიღოს პოსტმოდერნიზტი ისტორიკოსის ნატალი დევისის არგუმენტები, გამოთქმული მისი ცნობილი წიგნის „მარტინ გერის დაბრუნება“ ტრადიციონალისტური კრიტიკის საპასუხოდ.³⁸

ისტორიის „მეცნიერული შეგრძნება“

„ჭეშმარიტი“, „მეცნიერული“ ცოდნის მოპოვების შესაძლებლობის საკითხი ყოველთვის იყო და რჩება ისტორიული მეცნიერების უმთავრეს პრობლემად. დასავლეთში ისტორიული აზრისა და ისტორიული მწერლობის განვითარების სხვადასხვა სტადიაზე ამ უმთავრეს საკითხზე განსხვავებული პასუხები გაიცემოდა. მოდერნიზმი დარწმუნებული იყო „ჭეშმარიტი მტკიცების“ შესაძლებლობაში, პოსტმოდერნიზმმა, მთლიანად მოცულმა ტექსტითა და რეპრეზენტაციით, მართალია, უარყო მოდერნიზმისთვის დამახასიათებელი ობიექტივიზმი, მაგრამ ვერ შეძლო დამაკმაყოფილებელი პასუხის გაცემა რეპრეზენტირებულია და რეპრეზენტაციის ურთიერთმიმართებაზე. პოსტ-პოსტმოდერნიზტული გადმოსახედიდან, ამის მიზეზი პოსტმოდერნიზმის „ენის ტყვეობაში“ ყოფნაა. პოსტ-პოსტმოდერნიზტულ საფეხურზე შემოდის „ისტორიული გამოცდილების“, „ესთეტიური განცდის“ ცნება. ფ. ანკერსმიტის სიტყვებით, ესაა გადასვლა მოდერნიზტული „სინამდვილიდან“, პოსტმოდერნიზტული (ნარატიული) ინტერპრეტაციის გავლით, პოსტ-პოსტმოდერნიზტულ „განცდამდე“. ანკერსმიტისთვის „ისტორიული გამოცდილება (განცდა)“ ისტორიული სიმართლის გაგების უტყუარი უნარია. ესაა ისტორიულ სინამდვილესთან უშუალო შეხების მომენტი, უსიტყვო, მდუმარე, წამიერი და სწორედ ამიტომ ზუსტი. ამასთანავე, „ისტორიული გამოცდილების“ სუბიექტი, ანუ ის, ვინც „განიცდის“ თუ „გამოცდის“ – ისტორიკოსების საზოგადოება უფროა ვიდრე ცალკეული ისტორიკოსი.

ანკერსმიტი აქ იშველიებს მინკის არგუმენტებს იმ რწმენის წინააღმდეგ, რასაც თავად მინკი „უნივერსალურ ისტორიას“ უწოდებს და რასაც ის განმარტავს, როგორც „იდეას იმის შესახებ, რომ არსებობს დეტერმინირებული ისტორიული რეალობა, საერთო შესატყვისი ყველა ჩვენი ნარატივისა იმის თაობაზე, „რაც სინამდვილეში მოხდა“, მოუთხრობელი ამბავი, რომელსაც ესადაგება მოთხრობილი ისტორიები“. მინკი ამბობს, რომ წარსული არაა „მოუთხრობელი ისტორია“, რომელთან შეფარდებითაც ჩვენ შეგვიძლია გავზომოთ ისტორიკოსების მიერ მის შესახებ მოთხრობილი ისტორია. ესაა ის აზრი, რომელიც გამოხატულია მინკის ცნობილ ფორმულაში: „ამბები ცხოვრებისეული კი არა, მოთხრობილია“. ამბავი თავად წარსულში კი არა, ისტორიკოსების ნაწერებშია. ამდენად, მინ-

37 Rüsen, 4.

38 Georg G. Iggers, and Edward Q. Wang (eds). *A Global History of Modern Historiography* (Pearson Longman, 2008), 273-274.

კი ისტორიულ ნარატივს ანიჭებს ავტონომიურობას, ათავისუფლებს მას, როგორც ისტორიზმის „ისტორიის იდეის“, ისე ენისა და რეალობის რეალისტური პარალელიზმის³⁹ ტყვეობიდან. მინკის არგუმენტებზე დაყრდნობით ანკერსმიტი განსაზღვრავს, თუ სად უნდა ვეძებოთ „ისტორიის იდეა“ და, შესაბამისად, ისტორიული სინამდვილე: „ჩვენ არ უნდა მოვითავსოთ ის თავად წარსულში, როგორც ამას ისტორიზმის წარმომადგენლები შეცდომით აკეთებდნენ. არც უნდა უარვყოთ, როგორც ზედმეტი და ამით საფრთხე შევუქმნათ ჩვენს რეალისტურ რწმენას ენისა და რეალობის პარალელიზმისა. ამის ნაცვლად, ჩვენ უნდა მოვითავსოთ ის ისტორიკოსის ენაში წარსულის შესახებ. ეს არაა იდეა, რომელიც განსაზღვრავს ისტორიული ობიექტების განვითარებას დროის გარკვეულ მონაკვეთზე, არამედ წარსულის შესახებ ისტორიკოსთა მონათხრობის სტრუქტურული პრინციპია.“⁴⁰

ისტორიის თეორიაში „ისტორიული გამოცდილების (განცდის)“ კატეგორიის შემოტანით ნაწილობრივ მაინც წარსულს ჩაბარდა ისტორიის „მეცნიერებად“ ქცევის ყველა ხელოვნური, თავად ისტორიული მწერლობის ბუნების საწინააღმდეგო და ამდენად ამოუცდელობა. ანკერსმიტის თეორიული მიდგომის ამოსავალი დებულებაც სწორედ ეს ფუნდამენტური განსხვავებაა ისტორიულ და „სამეცნიერო“ ცოდნას შორის: „ფიზიკის კანონი კოგნიტიურად სრულიად თვითკმარია და ამ აზრით დამოუკიდებელი მისი აღმომჩენისგან, მაშინ როცა ისტორიული ნაშრომი, ყოველ შემთხვევაში ნაწილობრივ მაინც, მისი ავტორის თვითგამოხატვაა და საჭიროებს ამ ავტორს, რომ საერთოდ დაიწეროს.“⁴¹

„განცდის“ თეორიული კატეგორიის გაზიარებამ ისტორიის კვლევა გაამდიდრა ახალი მიმართულებებით, კერძოდ, მენტალობის ისტორიით, ყოველდღიურობის ისტორიითა და ზოგადად კულტურის ისტორიული კვლევებით. ამ ტიპის ისტორიულ მწერლობაში „განცდა“ ინაცვლებს საკვლევ ობიექტზე, ანუ მახვილი გადატანილია იმაზე, თუ როგორ შეიგრძნობდნენ ადამიანები წარსულში საკუთარ სამყაროს. მანამდე კი ისტორიის კვლევამ, როგორც ვიცით, გამოიარა პოზიტივისტური ობიექტივიზმი, რომელიც მთელი ძალით დევნიდა ისტორიკოსის სუბიექტურ ცოდნას წარსულის შესახებ. ისტორიული კვლევის განვითარებამ, შლაიერმახერიდან დაწყებული გადამერთ დამთავრებული, კი აჩვენა, რომ სუბიექტის (ისტორიკოსის) მონაწილეობა ისტორიის შემეცნების პროცესში გარდაუვალი და თანაც მხოლოდ სიკეთის მომტანია ისტორიული სინამდვილის წვდომისათვის. პერმენეტიკულ მიდგომაში აქცენტი სუბიექტის „განცდაზე“ კეთდება. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ თვით ამ მიდგომის შიგნითაც მოხდა მნიშვნელოვანი გარდატეხა, როცა ფსიქოლოგიური სუბიექტივიზმის „მონოლოგიური“ სტრუქტურა გადამერმა წარსულისა და ისტორიკოსის

39 ენისა და რეალობის პარალელიზმის რეალისტური თეზისის მიხედვით, ისტორიულ ენაში არაფერია ისეთი, რასაც არა აქვს შესატყვისი ისტორიული რეალობა და პირიქით.

40 Ankersmit, *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation* (New York: Cornell University Press, 2012), 13.

41 Ankersmit, *Sublime Historical Experience* (Stanford: Stanford University Press, 2005), 3.

დიალოგითა და „თამაშში მონაწილეობის“ მოდელით, ისტორიკოსის ჩართულობით შეცვალა.

ის, რასაც ანკერსმიტი გეთავაზობს, მისივე თქმით, არის „ისტორიის თეორიის კვლავ „რომანტიზების“ მცდელობა უახლოეს წარსულში ისტორიული მწერლობისადმი ლინგვისტური მიდგომის „რაციონალიზმის“ შემდეგ.“⁴² „ისტორიულ განცდაზე“ ფიქრით, მას სურს გაცილებით უფრო „ამაღლელებელი“ გახადოს ისტორიის თეორია, ვიდრე ის გვექონდა „ლინგვისტური ტრანსცენდენტალიზმის მშრალი და ფორმალისტური“ განსჯის სახით. სწორედ ამიტომ, ის აშკარად მიესალმება აიხენდორფის მინიშნებას ისტორიული განცდისა და ხორციელი სიყვარულის მსგავსებაზე.

ანკერსმიტი განმარტავს, რომ ისტორიის თეორიაში ენობრიობის ხანგრძლივმა დომინირებამ წამოჭრა საკითხი, შეუძლია თუ არა ისტორიკოსს ოდესმე წარმატებით დააღწიოს თავი „ენის საპყრობილეს“. უფრო ზუსტად კი, „შეუძლია თუ არა ისტორიკოსს შევიდეს ნამდვილ, ავთენტურ, „განცდისეულ“ ურთიერთობაში წარსულთან, ანუ ურთიერთობაში, რომელიც არაა დასნეულებული ისტორიოგრაფიული ტრადიციით, დისციპლინური წინაპირობებით და ლინგვისტური სტრუქტურებით.“⁴³ ანკერსმიტი სვამს ორ მთავარ საკითხს: არის თუ არა „სუბიექტური გამოცდილება (განცდა)“ ანუ წარსულის ისტორიკოსისეული გამოცდილება ის, რაც გაგვათავისუფლებს ენის ტყვეობიდან და შეგვაძლებინებს თუ არა ეს „გამოცდილება“ ჩავწვდეთ ისტორიულ სინამდვილეს, იმ შემთხვევაში, თუ ის მრავლობითია, ანუ არა ერთი ისტორიკოსის პირადი, არამედ ისტორიკოსების „კოლექტიური გამოცდილებაა“.

ანკერსმიტი წერს: „ისტორიული გამოცდილება არ მოითხოვს ბრწყინვალე ისტორიკოსობას, თუმცა, იყვნენ ცალკეული ისტორიკოსები, მათ შორის ჰერდერი, მიშლე, ბურკჰარდტი და ჰუიზინგა, რომელთა უმნიშვნელოვანესი და ყველაზე გავლენიანი ნაშრომები იშვა ისტორიული გამოცდილებიდან... ისტორიული მწერლობის ყოველი ფაზა წარმოიშვა ბუნდოვანი ინტუიციური ისტორიული გამოცდილებიდან, რომლის სუბიექტიც ცალკეული ისტორიკოსი კი არა, მთლიანად დისციპლინის კოლექტიური სუბიექტია.“⁴⁴ შესაბამისად, „კოლექტიური გამოცდილება“ უტყუარია იმდენად, რამდენადაც ისტორიული სინამდვილე შეიგრძნობა და განიცდება კოლექტიურად.

„კოლექტიური გამოცდილება“, როგორც ისტორიული სიმართლის წვდომის გზა, უარყოფს ემპირიკოსების ნაივურ რწმენას წარსული რეალობის „ობიექტური თვალით“ დანახვისა.

მაგალითად, ჰუიზინგა საუბრობს ისტორიული სინამდვილის დანახვის შეუძლებლობაზე, მით უფრო უცდომელი, მიუკერძოებელი თვალთ და ისტორიულ განცდას ადარებს შეხებას. ანკერსმიტი კი განმარტავს, რომ „როგორც შეხების

42 Ankersmit, "(Pragmatist) Aesthetic Experience and Historical Experience", in *Sublime Historical Experience*, 191.

43 Ankersmit, *Sublime Historical Experience*, 4.

44 Ankersmit, "The Three Levels of "Sinnbildung" in Historical Writing", in *Meaning and Representation in History*, 121.

გრძნობა ადაპტირდება რეალობის ფორმებთან, ისე ისტორიკოსების აზრი ფორმირდება (ausgebildet) წარსულის მიერ, ისტორიული გამოცდილების მიღებისას, პროცესში, რომელიც მაღლდება ტრადიციასა და კონტექსტზე.⁴⁵

ჰუიზინგა აღწერს ისტორიულ სინამდვილესთან შეხების პირად გამოცდილებას. ისტორიული სინამდვილე მას შეუგრძნია ბრიუგეში 1902 წლის ზაფხულში ვან ეიკის გამოფენაზე. ვან ეიკის ტილოებმა უშუალოდ განაცდევინეს მას, თუ რა არის შუა საუკუნეები. ეს წამიერი, უშუალო შეხება წარსულ სინამდვილესთან დაედო საფუძვლად მის შესანიშნავ „შუა საუკუნეების შემოდგომას“. ისტორიის ამ „ესთეტურ განცდაში“ მთავარია წამიერება და უშუალობა, რასაც თავად ჰუიზინგა „მომენტით ინტოქსიკაციას“ უწოდებს.

ანკერსმიტისთვის „ნამდვილ“ წარსულთან შეხება ხილვის მსგავსია. განმარტებისთვის ის მიმართავს მეტაფორას: „წარმოიდგინეთ, რომ გადმოვყურებთ მიწას თვითმფრინავიდან. ხშირად ღრუბლები არ გვაძლევს მისი დანახვის საშუალებას... ასევეა ისტორიული გამოცდილებაც. განსაკუთრებით ხშირად „ტრადიციისა და კონტექსტის ღრუბლები“ ეფარება საკუთრივ წარსულს და ხელს გვიშლის მის დანახვაში. მაგრამ ეს არ გამორიცხავს წარსულის „გამონათების“ შესაძლებლობას კონტექსტუალური ღრუბლების დროებით გაფანტვის შემთხვევაში.“⁴⁶

მართალია, ეს შესაძლებლობა ღრუბლებზეა დამოკიდებული და ამ თვალსაზრისით, ისტორიული გამოცდილება მართლაც კონტექსტზეა დამოკიდებული, მაგრამ ღრუბლები ვერ განსაზღვრავენ იმას, თუ საკუთრივ რას ვიხილავთ მათი გაფანტვის შემთხვევაში. აქ მთავარია, რომ „ისტორიულ გამოცდილებას“ აინტერესებს სინამდვილე თავისთავად და არა ის, თუ როგორ „გვესახება“ თუ „წარმოვაჩინთ“ მას.

ისტორიული გამოცდილების მსგავსად, განმარტებას საჭიროებს კიდევ ერთი საკითხი, რომელიც გამოტანილია სათაურში. კერძოდ, ისტორიული შეგრძნების „მეცნიერულობა“.

მართლაც, რამდენად „მეცნიერული“ შეიძლება იყოს „ბუნდოვანი, ინტუიციური“ წვდომით მიღწეული ცოდნა?

საკითხის ამგვარად დასმისთანავე, შეუძლებელია არ მიმართო ვიკოს ცნობილ მტკიცებას „verum et factum convertuntur“, რაც გულისხმობს იმას, რომ ჩვენ შეგვიძლია გავიგოთ ისტორია, რადგან ჩვენ თავად შევქმენით იგი (factum – ქმნილი), განსხვავებით სამყაროსგან, რომლის შემოქმედი ღმერთია. ვიკოს ამ მტკიცებას იზიარებდა დილთაიც, რომელიც დარწმუნებული იყო, რომ ჰუმანიტარულ მეცნიერებებს შეუძლიათ დაადგინონ სრული ჭეშმარიტება. როგორც გადამერი აღნიშნავდა, დილთაისთვის ისტორიული ცნობიერება იყო ის, რაც ამ ცოდნას შეესაბამებოდა. დილთაის ნაშრომებში მინიშნებები მარადიული ჭეშმარიტებისა და ცოდნის წვდომის შესაძლებლობაზე, ჰეგელის აბსოლუტური გონის ეკვივალენტად წარმოჩნდება. აბსოლუტური ცოდნის მოპოვების დილთაისეულმა სტრატეგიამ ღრმა შთაბეჭდილება მოახდინა გადამერზე, თუმცა მიზეზთა გამო,

45 Ankersmit, "The Three Levels of 'Sinnbildung' in Historical Writing", 120.

46 Ankersmit, "The Three Levels of 'Sinnbildung' in Historical Writing", 116.

ვერ დაარწმუნა იგი. დილთაი (ისევე, როგორც გადამერი) ემყარებოდა ძველ ჰერმენევტიკულ წესს – მთლიანი უნდა გაიგო მისი ნაწილების მეშვეობით და პირიქით (შლაიერმახერის „ჰერმენევტიკული წრე“). აქედან გამომდინარე, ცხადი ხდება, რომ ამ წესზე დაყრდნობით, ვერასდროს შეძლებ წარსულის სრულყოფილ და საბოლოო გაგებას, რადგან ისტორიული საზრისის ძიება გვაიძულებს ჩავსვათ ისტორიული გაგების ობიექტი უფრო და უფრო ღრმა კონტექსტში. სრული გაგება შესაძლებელი ხდება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ჩაწვდები „ყველა კონტექსტის კონტექსტს“ (გადამერი), რაც თავისთავად შეუძლებელია, რადგან ადამიანები მოკვდავნი ვართ (მათ შორის ისტორიკოსებიც). ამდენად, უსასრულობა, მარადიულობა ჩვენთვის მიუწვდომელია. თუმცა დილთაი წარმოადგენდა რა ისტორიას, როგორც „სრულყოფილი ცოდნის გრაალის თასს“⁴⁷ არ ანებებდა თავს ამ იდეას. მაგალითად, მსჯელობდა იმაზე, რომ სრულყოფილი ცოდნის მოპოვება შესაძლებელია ისტორიის დასასრულის ჟამს, ისევე როგორც ჩვენი ცხოვრების საზრისი შეიძლება გაცხადდეს გარდაცვალებისას.

ისტორიის თეორიაში ცნება „გამოცდილების (განცდის)“ (Erlebnis, Erfahrung) შემოტანამ თავისთავად აღძრა მსჯელობა ისტორიის ექსპერიმენტული ბუნების, ისტორიის მეცნიერების ემპირიულობის, ცდისულობის შესახებ.

მაგალითად, თავად გადამერი საკუთარი გამოცდილების დიალექტიკას ადარებს პოპერის „ცდებისა და შეცდომების“ დიალექტიკას. გადამერის ისტორიულ გამოცდილებას განმარტავს, როგორც „შეცნობის პროცესს“, რომელიც თავისი არსით ნეგატიური და დიალექტიკურია იმ თვალსაზრისით, რომ ყოველი ახალი გამოცდილება იძლევა წინამორბედი (მცდარი) გამოცდილების უარყოფისა და შესაბამისად, არასრულყოფილი ცოდნის მუდმივი გაუმჯობესების შესაძლებლობას.

ხომ არ ნიშნავს ეს, რომ ჰუმანიტარული მეცნიერებები არანაკლებ დამოკიდებულია ცდაზე, ვიდრე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებები? ხომ არ უბრუნდება ჰერმენევტიკა და ისტორიული გაგება კარტეზიანულ ნაკვალევს?

ანკერსმიტი განმარტავს, რომ ისტორია ემპირიული დისციპლინაა ორი თვალსაზრისით: ერთი, ტრივიალური გაგებით, რომ მას საქმე აქვს წარსულის მიერ დანატოვარ მონაცემებთან, რომლების ემპირიულად უნდა დადასტურდეს ან უარყოფილ იქნეს, და მეორე, იმ თვალსაზრისით, რომ ისტორია შეიძლება განიხილო, როგორც მუდმივი ენობრივი ექსპერიმენტი, ენის სამყაროსთან დასაკავშირებლად. პირველი გაგება დამახასიათებელია ემპირიკოსებისათვის, მეორე მათთვის, ვისაც ვერ წარმოუდგენია ისტორია ენის მიღმა (გადამერიდან დერიდამდე).

ანკერსმიტი გადამერის „დიალექტიკურ გამოცდილებას“ უპირისპირებს ისტორიულ გამოცდილებას. უპირველეს ყოვლისა, ცდილობს გამოცდილების დეკონტექსტუალიზაციას და აქცენტი ისტორიის უშუალო, „ესთეტურ გამოცდილებაზე (განცდაზე)“ გადააქვს. მისი ღრმა რწმენით, „სიმართლე რეალობაშია და არა იმაში, რასაც ჩვენ მასზე ვამბობთ. სიმართლის პოვნა შესაძლებელია, თუ

გებს რეალობისკენ აიღებ და არა აბსტრაქციისკენ, რაც მუდამ ენით მონუსხულობის შედეგია.“⁴⁸

ისტორიული სინამდვილის უშუალო შეგრძნება, „მეცნიერულია“ იმდენად, რამდენადაც, როგორც უკვე აღინიშნა, „კოლექტიურ გამოცდილებას“ ეფუძნება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ბერკი, პიტერ. *ისტორია და სოციალური თეორია*. თარგმანი ინგლისურიდან ნოდარ ლადარიასი. თბილისი: ლოგოს პრესი, 2002.

Adorno, T. *Negative Dialectics*. Transl. by Ashton, E.B. London: Routledge, Keagan Paul, 1973.

Ankersmit, Frank R. "(Pragmatist) Aesthetic Experience and Historical Experience". In Ankersmit, Frank R. *Sublime Historical Experience*. Stanford: Stanford University Press, 2005, 241-261.

Ankersmit, Frank R. "From Language to Experience". In Ankersmit, Frank R. *Sublime Historical Experience*. Stanford: Stanford University Press, 2005, 69-108.

Ankersmit, Frank R. "Gadamer and Historical Experience". Ankersmit, Frank R. *Sublime Historical Experience*. Stanford: Stanford University Press, 2005, 193-240.

Ankersmit, Frank R. "Huizinga and the Experience of the Past". Ankersmit, Frank R. *Sublime Historical Experience*. Stanford: Stanford University Press, 2005, 109-140.

Ankersmit, Frank R. "Language and Historical Experience. In *Meaning and Representation in History*. Ed. Rüsen, Jörn, Berghahn books, 2008, 137-151.

Ankersmit, Frank R. "The Three Levels of "Sinnbildung" in Historical Writing". In *Meaning and Representation in History*. 108-122.

Ankersmit, Frank R. *History and Tropology: The Rise and Fall of Methaphor*. Berkeley, CA: University of California Press, 1994.

Ankersmit, Frank R. *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation*. New York: Cornell University Press, 2012.

Burke, Peter. *The French Historical Revolution. The Annales School, 1929-89*. Cambridge, UK: Polity Press, 1990.

Burns, Robert M. and Rayment-Pickard, Hugh. (Eds). *Philosophies of History. From Enlightenment to Postmodernity*. Blackwell Publishing Ltd, 2004.

Cannadine, David (Ed.). *What is History Now?* Palgrave, Macmillan, 2004.

Carr, Eduard H. *What is History?* Palgrave, 2001.

Dilthey, Wilhelm. "Introduction to the Human Sciences." In *Selected Works*, Princeton University Press, 1985.

48 Ankersmit, "Language and Historical Experience", in *Meaning and Representation in History*, 144.

- Dilthey, Wilhelm. *Selected Writings*. Cambridge University Press, 1976.
- Elton, Geoffrey Rudolf. *Return to Essential: Some Reflection on the Present State of Historical Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Elton, Geoffrey Rudolf. *The Practice of History*. London: Fontana Press, 1967.
- Foucault, Michel. *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2. Aufl. Tübingen, 1965.
- Gadamer, Hans-Georg. "Aesthetics and Hermeneutics." In Gadamer, Hans-Georg. *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press, 2008, 95-104.
- Gadamer, Hans-Georg. "On the Scope and Function of the Hermeneutical Problem." In Gadamer, Hans-Georg. *Philosophical Hermeneutics*, 3-17.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. London and New York: Continuum, 2006.
- Henning, E. M. "Archaeology, Deconstruction, and Intellectual History". In *Modern European Intellectual History*. Eds La Capra D., Kaplan S.L. Ithaca & London: Cornell University Press, 1991, 153-196.
- Horkheimer, M. and Adorno, T. *Dialectic of Enlightenment* (1st published 1944). London: Verso, 1979.
- Iggers, Georg G. and Wang, Edward Q. (Eds). *A Global History of Modern Historiography*. Pearson Longman, 2008.
- Jay, Martin. "Should Intellectual History Take a Linguistic Turn? Reflections on the Habermas-Gadamer Debate". In *Modern European Intellectual History*, 86-110.
- Jenkins, Keith. *On "What is History?" From Carr and Elton to Rorty and White*. London, 1995.
- Kellner, Hans. "Triangular Anxieties: The Present State of European Intellectual History". In *Modern European Intellectual History*, 111-136.
- La Capra, Dominick. "Rethinking Intellectual History and Reading Texts." In *Modern European Intellectual History*, 47-85.
- Manuel, Frank E. "The Use and Abuse of Psychology in History." In *Historical Studies Today*. Eds Gilbert, F. and Graubard, St. R. New York: Norton & Company INC., 1972, 211-237.
- Munslow, Alun. *Historical Studies*. 2nd ed. London and New York: Routledge, 2006.
- Poster, Mark. "The Future According to Foucault: The Archaeology of Knowledge and Intellectual History". In *Modern European Intellectual History*, 137-152.
- Rüsen, Jörn. (Ed.). *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate*. Berghahn Books, 2002.
- Rüsen, Jörn. "Sense of History: What does it mean? With an Outlook onto Reason and Senselessness". In *Meaning and Representation in History*, 40-64.
- Rüsen, Jörn. What does "Making Sense of History" Mean? In *Meaning and Representation in History*, 1-5.

- Stone, Lawrence. "The Revival of Narrative". *Past and Present*, 85, 1979, 3-24.
- Thompson, Willie. *Postmodernism and History*. Palgrave, 2004.
- White, Hayden. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1987.
- White, Hayden. *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1987.

კულტურის კვლევა სოციალურ ისტორიაში

უკანასკნელი სამი ათწლეულია, რაც ისტორიულ კვლევებში კულტურის ჯერი დადგა. ინგლისურენოვან სამეცნიერო ლიტერატურაში ეს ეტაპი აღინიშნება საგანგებო ტერმინით „cultural turn“. კულტურის კვლევისადმი ეს საყოველთაო ინტერესი განაპირობა განსაკუთრებით გასული საუკუნის 70-იან წლებში დომინანტი და წარმატებული სოციალური ისტორიის მიმართულების კრიზისმა. ისტორიული კვლევების გეზის ამ ცვლილების მანიფესტად ანგლოსაქსურ სამეცნიერო სივრცეში, როგორც წესი, ლოურენს სტოუნის 1979 წელს ჟურნალ „Past and Present“-ში გამოქვეყნებული სტატია „ნარატივის აღორძინება“ სახელდება.¹ მეტი სიცხადისთვის, უნდა აღინიშნოს, რომ ცნებაში „ნარატივი“ სტოუნი სპეციფიკურ შინაარსს დებს. ის გულისხმობს არა ტრადიციული ისტორიული თხრობის, ამბის მოთხრობის ფუნქციის აღორძინებას, არამედ გადასვლას სტრუქტურულიდან ნარატიულ ისტორიაზე, ანალიტიკური ისტორიიდან ადამიანზე კონცენტრირებულ ისტორიაზე, კოლექტიურიდან კერძოზე, მაკრო დონიდან მიკრო ისტორიაზე. სტოუნი განმარტავს, რომ ესაა „ახლებური ისტორიის“ (ანალების მიმდინარეობის დევიზი) მიმდევართა შემობრუნება ნარატივისკენ, რომელიც მათ უარყვეს როგორც ცუდი რეპუტაციის მქონე l'histoire evenementielle. მაგრამ, უნდა ითქვას, რომ ლოურენს სტოუნის სტატია არაა ამ შემობრუნების აღმნიშვნელი ერთადერთი წერტილი ისტორიული კვლევის განვითარების გრაფიკულ სურათზე, როგორც ამას ხშირად სახავენ ხოლმე მეტი სიმარტივისთვის. ამ მხრივ გაცილებით უფრო ხატოვანია ცნობილი გერმანელი სოციალური ისტორიკოსის ველერის შეფასება კარლო გინზბურგის მიკროისტორიისა. თავის დროზე ველერმა, რომლის სოციალური ისტორიაც არ ცნობდა არაფერს მაკრო სტრუქტურებისა და პროცესების ერთი ტრიადის (Wirtschaft-Herrschaft-Gesellschaft) გარდა, გინზბურგის microstoria-ს „biederer Hirsebrei“² უწოდა. ამ შეფასების არსის ადეკვატურად გადმოცემა, ალბათ, ყველაზე ზუსტად ქართულ ენაში დამკვიდრებული ცნებით „კიტჩი“ თუ შეიძლება.

ასეა თუ ისე, დღეს ისტორიულ კვლევებს უდგას „cultural turn“-ის ხანა. ნიშანდობლივია, რომ დღეს, მაგალითად, ეკონომიკური ისტორიის მკვლევარები ინტერესდებიან „სამომხმარებლო კულტურით“, პოლიტიკური ისტორიისა კი – „პოლიტიკური კულტურით“.

ისტორიის თეორიულად, კულტურის კვლევის ხანა ნიშნავს იმას, რომ ისტორიკოსები მიზებ-შედეგობრივი კავშირების დადგენას საზრისის ძიებას ამჯობინებენ. ზოგიერთი მათგანი კულტურის თავისებურებათა კვლევის მეშვეობით ეკონომიკური, სოციალური და პოლიტიკური ცვლილებების ახსნასაც კი ცდი-

1 ლოურენს სტოუნი, „ნარატივის აღორძინება. მსჯელობა ახალ ძველ ისტორიაზე“. კრებულში: *ისტორიის შესახებ* (ილიას სახ. უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2010), 93-104.

2 P. Bordschild, „Alltagsgeschichte – Modetorheit oder neues Tor zur Vergangenheit?“ in *Über das Studium der Geschichte* (Hrsg. von W. Hartwig. München, Juli, 1990), 297.

ლობს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, კულტურა, უფრო ზუსტად კი კულტურის თავისებურება, აღიარებულია ფაქტორად, რომლის გარეშეც შეუძლებელია მაკრო სტრუქტურებისა და პროცესების მეტ-ნაკლებად ადეკვატური „მეცნიერული“ ახსნა. ამრიგად, კულტურის შეცნობა ამაღლდა „სამეცნიერო ცოდნის“ რანგამდე. მაგრამ რა შემთხვევაში ენიჭება ზოგადად ისტორიულ, კერძოდ კი, კულტურის ისტორიულ ცოდნას „სამეცნიერო ხარისხი“? ცოდნის ხარისხი მეცნიერულია მხოლოდ მაშინ, თუ ის აწმყოში ორიენტირებისთვის სანდო საყრდენია. როგორც პიტერ ბერკი აღნიშნავს, „ყოველი ჩვენთაგანისთვის წარსულის (ისევე, როგორც აწმყოს) წვდომის გზა [კულტურის, ნ.კ.] კატეგორიებსა და სქემებზე, ან, როგორც დიურკჰაიმი იტყოდა, ჩვენი კულტურის „კოლექტიურ რეპრეზენტაციებზე“ გადის.“³

წარსულის, აწმყოსა და მომავლის ურთიერთმიმართების საკითხი ცენტრალურია თანამედროვე კულტურის ისტორიული კვლევებისთვისაც. მისი სათავე ისტორიული კვლევების დასავლურ ტრადიციაში, ნეტარი ავგუსტინეს ცნობილ თეზისში – „მეხსიერება წარსულის აწმყოა“ – შეიძლება აღმოვაჩინოთ და თუ უმბერტო ეკოს ვერწმუნებით, რომლისთვისაც „ცხადი გახდა ის, რაც ყოველთვის იცოდნენ მწერლებმა და რასაც ყოველთვის გვიმტკიცებდნენ, რომ ყოველ წიგნში საუბარია სხვა წიგნებზე, რომ ყოველი ისტორია გვიამბობს სხვის მონათხრობს“,⁴ მივიღეთ კოზელეკის მთავარ დებულებამდე „მომავლის წარსულის“ შესახებ.

კულტურის მეცნიერულ კვლევაზე მსჯელობისას გვერდს ვერ აუვლი ორ უმნიშვნელოვანეს პრობლემას, რომელიც ეჭვის ქვეშ აყენებს კულტურის ისტორიული ცოდნის მეცნიერულობას. სახელდობრ, მათგან ერთი ეხება ინდივიდუალურისა და კოლექტიურის (საზოგადოებრივის) ურთიერთმიმართებას,⁵ ხოლო მეორე კულტურაში გამოუხატავის, არაარტიკულირებულის, არარეპრეზენტირებულის „მეცნიერულ“ შეცნობას.

პირველ შემთხვევაში საკითხი დაისმის ასე: რამდენად შესაძლებელია ინდივიდუალურის განზოგადება სოციალურამდე, კერძო გამოცდილებისა თუ განცდის განზოგადება კოლექტიურ „სოციალურ ფაქტამდე“ მეორე შემთხვევაში კი წამოიჭრება არამატერიალიზებული შემეცნების პრობლემა. ანუ, ჩნდება შეკითხვა, როგორ შეიძლება გაიგო ის, რაც არ შემოგვრჩენია წერილობითი დოკუმენტისა თუ კულტურული მონუმენტის სახით. ეს იმ რიგის პრობლემაა, რასაც ჩვეულებრივ აწყდება ხოლმე ადამიანი ყოველდღიური კომუნიკაციის

3 Peter Burke, *Varieties of Cultural History* (Polity Press, 2003), 46.

4 Умберто Эко, Заметки на полях «Имени Розы» (1980). // Эко, Умберто. *Имя розы*. Пер. с ит. М.: Книжная палата, 1989, 427-467.

5 ეს ის საკითხია, რომელიც XII საუკუნეში დასვა პიერ აბელარმა, კერძოდ, საკითხი გვარისა „ვარდი“, რომლის პოსტმოდერნისტულ ინტერპრეტაციასაც ეხდებით უმბერტო ეკოს რომანში „ვარდის სახელი“. ეს ის საკითხია, რომელზედაც დადებით პასუხს შეიცავს ეკოს ცნობილი გამონათქვამი „verum et factum convertuntur“. ეს ის საკითხია, რომელიც აწუხებს დილთაის, კერძოდ, ინდივიდუალურიდან კოლექტიურზე გადასვლის შესაძლებლობისა, რომელსაც ისიც დადებითად პასუხობს. ამავე შეკითხვას სვამს გადამერი, შესაძლებელია კი არსებობდეს Erlebnisse, როგორც ეს დილთაის წარმოედგინა? თავის უარყოფით პასუხს ამ შეკითხვაზე გადამერი ასაბუთებს „ყველა კონტექსტის კონტექსტის“ შეცნობის შეუძლებლობით.

პროცესში. მაგალითად, გამოიცნო თუ რას უნდა ნიშნავდეს პაუზა თანამო-საუბრის ნათქვამში.

როგორც უკვე ავლნიშნეთ, გასული საუკუნის 80-იანი წლებიდან მოყოლე-ბული, კულტურის კვლევის მიმართ გამძაფრებული ინტერესი გამოიწვია სოცი-ოლოგიის ძლიერი გავლენის ქვეშ მყოფი და იმ დრომდე საკუთარ წარმატებაში დარწმუნებული სოციალური ისტორიის კრიზისმა, როდესაც შეუძლებელი აღ-მოჩნდა მთელი რიგი სოციალური და პოლიტიკური პროცესების ნომოლოგიური ახსნა. სწორედ სოციო-კულტურული თავისებურება აღმოჩნდა ის ცვლადი, თუ გნებავთ, ის დამატებითი განზომილება, რომელმაც წაშალა ტოლობის ნიშანი სტრუქტურული თეორიების უნივერსალურ ფორმულებში. შეიძლება ითქვას, ამით განმტკიცდა კულტურის ის კონცეფცია („საოპერო თეატრისა“), რომლის თანახმადაც კულტურა არის ის, რაც ერთს აქვს და სხვას არა, ერთ საზოგადო-ებას ან საზოგადოების ერთ ჯგუფს აქვს და მეორეს არა. ანუ, კულტურა ნიშნავს თავისებურებას, სხვაგვარობას, განსხვავებულობას, რაც, თავის მხრივ შეიცნო-ბა მხოლოდ და მხოლოდ სხვასთან მიმართებაში.

მართალია, კულტურის ისტორიას თავისთავად ხანგრძლივი ისტორია აქვს, მაგრამ მან განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა შეიძინა ჩვენს ეპოქაში, ფრაგ-მენტაციის, სპეციალიზაციისა და რელატივიზმის გარემოში.

ვინაიდან კულტურის კვლევის თანამედროვე მდგომარეობის გაგება, ისევე, როგორც ნებისმიერი თანამედროვე კულტურული გარემოსი, „ისტორიულად“ მიიღწევა, საჭიროა მივმართოთ კულტურის ისტორიის ისტორიას. დავიწყოთ ცნების „კულტურა“ რიკერტისეული განმარტებით, რომლის თანახმადაც კულ-ტურა არის ის, რაც არაა ნატურა, ანუ, ყოველივე ის, რაც ადამიანის შემოქმე-დების შედეგია. ქართულ კულტურაში, ისევე, როგორც ბევრ სხვა კულტურაში, გავრცელებულია კულტურის დაყოფა ორ ქვესისტემად, – მატერიალური და სუ-ლიერი კულტურებისა. მატერიალური (ნივთიერი) კულტურის ცნება არსებობ-და არქაულ საზოგადოებებშიც. მაგალითად, ძველ საბერძნეთში ხელთქმნილის აღსანიშნად იხმარებოდა სიტყვა „ტექნე“. გაცილებით პრობლემატური იყო კულ-ტურის მეორე, სიმბოლური შემადგენლის გაცნობიერება, მაგალითად, ამა თუ იმ საზოგადოების ზნეობრივი ნორმებისა თუ ღირებულებათა სისტემის გაცნო-ბიერება. ძველ რომსა და შუა საუკუნეების ევროპაში ლათინური სიტყვა cultura აღნიშნავდა რამეზე ინტენსიურ ზემოქმედებას, თავდაპირველად გამოიყენებო-და მიწათმოქმედებასთან, შემდგომში კი ადამიანთან მიმართებაში და ამ უკანას-კნელ შემთხვევაში ნიშნავდა აღზრდას, განათლებასა და განვითარებას.⁶ ფრან-გმა განმანათლებლებმა ცნებაში „კულტურა“ გააერთიანეს მისი სოციალური და ანთროპოლოგიური მნიშვნელობები და განიხილავდნენ კულტურას, როგორც ცივილიზების, ადამიანის „გონების“ განვითარების მდგომარეობას. მაგალითად, ვოლტერი თავის ცნობილ ესეში წეს-ჩვეულებების შესახებ, გამოკვეთს კავშირს „კულტურასა“ და „საზოგადოებას“ შორის, მიაკუთვნებს რა უხეშ და დახვეწილ მანერებს ცივილიზაციის, „გონების“ განვითარების, შესაბამისად, დაბალ და მა-ღალ საფეხურებს. ასევე კონდორსეს ცნება l'esprit humain გულისხმობს ეპოქის

6 შეადარე ცნება „Bildung“ გადამერთან.

საერთო სულისკვეთებას. მისი აზრით, ეკონომიკასთან ერთად კულტურაც უნდა იყოს ეპოქების განმსაზღვრელი.

კლასიკური კულტურის ისტორია რალა თქმა უნდა, გამოიჭედა მეთიუ არნოლდის, იაკობ ბურკჰარდტის, იოჰან ჰუბინგას, აბი ვარბურგისა და სხვა დიდოსტატების მიერ. არნოლდისთვის კულტურა „სიტკბოება და სინათლეა“, ჰუბინგასთვის – „ფორმები, სახეები, მოტივები, თემები, ცნებები, იდეალები, სტილები და გრძნობები“. კულტურის კვლევების ისტორიაში მასშტაბითა და ინტენსიურობით გასული საუკუნის 20-იანი წლები გამოირჩევა. სწორედ ამ დროს უყრის საფუძველს აბი ვარბურგი კულტურის ინტერდისციპლინურ კვლევებს. ამავე დროს უნგრელი სოციოლოგი კარლ მანჰაიმი თავის „ცოდნის სოციოლოგიაში“ სწავლობს „მსოფლმხედველობებს“, „მენტალურ ჩვევებსა“ და „აზროვნების სტილებს“, ძირითადად XIX საუკუნის დასაწყისის გერმანული კონსერვატიული ისტორიზმისა და ფრანგული ლიბერალური უნივერსალიზმის შედარებითი ანალიზის საფუძველზე. ამავე პერიოდში არტურ ლავეჯოი აარსებს „იდეების ისტორიის“ კლუბს ჯონ ჰოპკინსის უნივერსიტეტში. XX საუკუნის 20-იანი წლების დასაწყისშივე (1922) ლევი ბრიული აქვეყნებს თავის წიგნს „პრიმიტიული მენტალობა“, რომელიც ბევრმა კრიტიკოსმა აღიქვა როგორც დისკრიმინაციული. დღესაც, მაგალითად, ფრანგი მკვლევარი პიერ ნორა განასხვავებს ტრადიციული საზოგადოებების „სპონტანურ“ მეხსიერებასა და მოდერნულ საზოგადოებათა თვითგაცნობიერებულ „რეპრეზენტაციას“. ნორას შემთხვევაში ტრადირებული ცოდნის უწყვეტობა აშკარაა. საფიქრებელია, რომ ამგვარ უწყვეტობას მეცნიერთა თაობებს შორის „ცოცხალი ხიდეებიც“ განაპირობებს, როგორიც, მაგალითად, კლოდ ლევი სტროსია (1908-2009). მისი ანთროპოლოგიური მიდგომა კულტურას სიმბოლური კომუნიკაციის სისტემად განიხილავდა.

მაინც როგორ ხდება კულტურის გადაცემა? რას ნიშნავს კულტურული მემკვიდრეობა?

კლასიკური კულტურის ისტორიისთვის მთავარია „ტრადიცია“. „ტრადირების“ საპირისპიროდ ჩნდება აგრეთვე „რეცეფციის“ იდეა, მაგრამ, ორივე შემთხვევაში უპირატესობა ენიჭებოდა მოსაზრებას „გადაცემულისა“ და „მიღებულის“ იგივეობის შესახებ. ამ მოსაზრების სისწორეში ეჭვი შეიტანა აბი ვარბურგმა, რომელიც, მართალია, აღიარებდა კულტურული ტრადიციის მდგრადი „სქემებისა“ და „ფორმულების“ არსებობას, მაგრამ ამასთანავე, ხაზს უსვამდა მათი გამოყენების ცვლადობას.

XX საუკუნის 70-იან წლებში, კლასიკური კულტურის ისტორიის იდეა „ტრადიციის“ შესახებ განაგრცო ლუი ალთუსერისა და პიერ ბურდიეს კულტურული „რეპროდუქციის“ ცნებამ. მთავარი სიახლე ამ თეორიაში იყო მტკიცება იმის შესახებ, რომ ტრადიცია არ გრძელდება ავტომატურად, ინერციით, არამედ განათლების ისტორია გვარწმუნებს იმაში, რომ დიდი ძალისხმევა იხარჯება მისი თაობიდან თაობისთვის გადასაცემად. ამასთანავე, „რეპროდუქციის“ თეორიას ჰქონდა ერთი დიდი ნაკლი. კერძოდ ის, რომ ის გულისხმობდა ტრადირებულის მექანიკურ „კოპირებას“. კულტურის თანამედროვე მკვლევარებისთვის გაცილებით მისაღებია ე.წ. „რეცეფციის თეორეტიკოსების“ მოსაზრებები კულტურის

გადაცემის შესახებ. მაგალითად, პიტერ ბერკი აღნიშნავს, რომ ამ თეორეტიკოსებმა პასიური რეცეფციის იდეა ჩაანაცვლეს კრეატიული ადაპტაციის მოსაზრებით. შუა საუკუნეების სქოლასტიკოსების მსგავსად (“Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur”), ისინიც ამტკიცებდნენ, რომ კულტურული ტრანსმისიის არსებითი ნიშან-თვისებაა ის, რომ რაც გადაიცემა იცვლება მიმღების მიერ.⁷

აქ უნდა დავუბრუნდეთ უმბერტო ეკოს დაკვირვებას და ავლნიშნოთ, რომ ვისაც კი უცდია ამა თუ იმ ფენომენის ისტორიულად, მათ შორის, კულტურის ისტორიულად კვლევა, ის აუცილებლად შეამჩნევდა, რომ ჩვენი ცოდნა ადამიანისა და მისი შემოქმედების შესახებ შედგება რემინისცენციების, ციტატების ჯაჭვისგან. თუკი განმანათლებლობის ხანაში ფრანგების საფიქრალაა “l’esprit de l’époque”, გერმანელებისა – Zeitgeist-ი ან Kultur des Volkes (პერდერი, ადელუნგი), XX საუკუნეში ამერიკელი რობერტ დარტონის “იდებების სოციალური ისტორია” თითქმის იგივეს გულისხმობს, რასაც ანალების მიმდინარეობის სხვადასხვა თაობის წარმომადგენელთა ცნებები “psychologie historique”, “mentalités collectives”, “outillage mental”, დიურკჰაიმის „კოლექტიური რეპრეზენტაციები“ თუ ჰუიზინგას „აზროვნების ფორმები“ (gedachtensvormen).

დასკვნის ნაცვლად, ისტორიულ კვლევებში “cultural turn”-ის შესაფასებლად საუკეთესოა ანკერსმიტის შესაბამისი მეტაფორა. მისი თქმით, თუკი ადრე სწავლობდნენ ხის ღეროსა და ტოტებს (მაკრო ერთეულებს), ახლა სწავლობენ ფოთლებს, ანუ, ყურადღება გადატანილია ფრაგმენტებზე, საინტერესო ხდება დეტალები, რადგან აბი ვარბურგს თუ მივსდევთ, “ღმერთი დეტალებში იმალება”.

გამოყენებული ლიტერატურა:

სტოუნი, ლოურენს. „ნარატივის აღორძინება. მსჯელობა ახალ ძველ ისტორიაზე.“ კრებულში: ისტორიის შესახებ. ილიას სახ. უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2010.

Ankersmit, F.R. *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation*. Cornell University Press, 2012.

Ankersmit, F.R. *Historical Representation*. Stanford University Press, 2001.

Ankersmit, F.R. *Sublime Historical Experience*. Stanford University Press, 2005.

Bordschild, P. “Alltagsgeschichte – Modetorheit oder neues Tor zur Vergangenheit?” In *Über das Studium der Geschichte*. Hrsg. von W. Hartwig. München, Juli, 1990.

Bourdieu, Pierre and Passeron, Jean-Claude. *Reproduction in Education, Society and Culture*. 2nd ed. Sage Publications, 1990.

Burke, Peter. *Varieties of Cultural History*. Polity Press, 2003.

Certeau, Michel De. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley University Press, 1984.

7 ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. Pierre Bourdieu, and Jean-Claude Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture*, 2nd ed. (Sage Publications, 1990); აგრეთვე Michel De Certeau, *The Practice of Everyday Life* (Berkeley University Press, 1984).

- Hunt, Linn (Ed.). *The New Cultural History*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1989.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. 2nd ed. Continuum, 2006.
- Koselleck, R. "Modernity and the Planes of Historicity". Rpr. in *Futures Past*, Cambridge, Mass., 1985, 3-20.
- Mannheim, Karl. *Conservatism: a Contribution to the Sociology of Knowledge*. Engl. transl. London, 1986.
- Ricoeur, Paul. "Memory-Forgetting-History". In *Meaning and Representation in History*. Ed. Rüsen, Jörn. Berghahn Books, 2008.
- Rubin, Miri. "What is Cultural History Now?" In *What is History Now?* Ed. Cannadine, David. Palgrave Macmillan, 2004.
- Warburg, Aby. *Werke* (in einem Band). Hrsg. Weigel, S., Treml, M., Ladwig, P. Suhrkamp Verlag, 2. Aufl. 2010.
- Эко, Умберто. Заметки на полях «Имени Розы» (1980). // Эко, Умберто. *Имя розы*. Пер. с ит. М.: Книжная палата, 1989, 427-467.

Eka Kvachantiradze

ISSUE OF AUTHORSHIP IN MEDIEVAL HISTORIOGRAPHICAL TRADITION

(GEORGIAN, BYZANTINE, ARMENIAN, ORIENTAL)

In research of the medieval historiographical tradition the authorship issue is one of the most significant ones. Purpose of this article is identification of degree of author's self-consciousness in Georgian, Byzantine, Armenian and Oriental historiography: to what extent could be seen the author, with his ideological, political or moral world view in the historical narration, to what extent is formulated the purpose of writing of the history by him, as well as author's attitude towards historical sources, tradition. In this respect, the work provides overview of Armenian historians: Agathangelos, Coriun, Movses Khorenatsi, Lazar Farbetsi, Tovma Artsruni; Byzantine historians: Eusebius of Caesaria, Socrates the Scholastic, Sozomen, Evagrius, follower of Theophanes, George Amartoli, Michael Psellos and Georgian historiographical monument "Kartlis Tskhovreba" (Life of Kartli).

Typological researches showed that Armenian and Byzantine historiographical traditions are similar, with respect of authorship issue, while conception of history writing of "Kartlis Tskhovreba" is substantially different from both of the above. "Kartlis Tskhovreba", as historical cognition type has many common signs with the oriental historical cognition: 1) "Kartlis Tskhovreba" is a secular history and relies upon royal and family chronicles. 2) "Kartlis Tskhovreba" is an anonymous work and provides the author's version. 3) "Kartlis Tskhovreba" reflects the royal ideology.

Eka Kvachantiradze

GENRE MARKERS OF MEDIEVAL HISTORIOGRAPHY (GEORGIAN, BYZANTINE, ARMENIAN)

The article provides consideration of the medieval historiographic works (Georgian, Byzantine, Armenian), in the context of Genre belonging. The article states the problem of studying of not only the genres but also the parameters providing basis for genre categorization, not the history of each genre, but rather the entire genre system, find out the pencraft traditions underlying to these genres, whether the perception of "history" was dependent on the historical or genre traditions, clarify the issue of genre and structural intercorrelation – whether genre characteristics determined the structure of work or not. The article offers overview of the genres of Byzantine historical writing (chronography, church history, secular historiography); Armenian historiographical genres (genre of the lives, national histories, family chronicles, chronography, world histories) and genre markers of "Kartlis Tskhovreba". Typological researches showed that while Armenian historical

writing was some kind of merger of Byzantine church history and world chronicle genres, historiographical tradition of “Kartlis Tskhovreba” substantially differs from both of them.

Eka Kvachantiradze

HISTORIOGRAPHY – MEANS OF FIXATION OF HISTORICAL MEMORY

The main goal of the report is typological study of Georgian, Byzantine and Armenian historiography from the perspective of historical memory. The study has found the following: The range of events recorded in medieval historiographic documents is wide, including political, military and religious issues of which, pursuant to public requirement, chroniclers choose the most important facts for conserving in the memory of the socium (Leonti Mroveli – The Common Origin of the Caucasian People, Herodotus – Greco-Persian Wars, Thukididus – The Peloponnesian War, Coriun – Creation of the Armenian Alphabet, Eghishe – Religious War of the Armenians). Two methods of appropriate fact selection were utilized for representing the historic past: intrinsic value of the fact (Leonti Mroveli – The Common Origin of the Caucasian People, Herodotus – Greco-Persian Wars, Thukididus – The Peloponnesian War, Eusebius of Caesarea – Christ’s Appearance, Eghishe – Religious War of the Armenians, Coriun – Creation of the Armenian Alphabet, Agathangelos – Armenians’ conversion to Christianity) and accessibility of the fact. In majority of cases Medieval historians describe their contemporary events (Herodotus, Thukididus, Ammianus Marcellinus, Coriun, Eghishe). In the Medieval Historiographic monuments systems of values two main ideas prevail: the idea of state organization (“The Life of Kartli” – “Kartlis Tskhovreba”, Movses Khorenatsi, Michael Psellos) and Christianity and the necessity of its protection (Eusebius of Caesarea, Socrates Scolasticus, Eghishe, Agathangelos). Attitudes of Byzantine church history and chronography genres to conservation of the historical character in the historical memory (Eusebius of Caesarea, Socrates, Ammianus Marcellinus, Procopius of Caesarea, Sozomen, Ioannes Malalas, Michael Psellos) are different.

George Sanikidze

MAIN GENRES AND PECULARITIES OF THE MEDIEVAL MUSLIM HISTORICAL WRITING

At the beginning of the article is stressed the immense richness and variety of the Medieval historical literature of the Islamic world, even in comparison with other history-writing civilizations. It is shown the importance of saga type historiography in the early period and the purposes of such ‘heroic’ literature are discussed. It is also explored the type of historical writing which is devoted to the collection, establishment and recording of precedents.

In the article are also discussed differences between Sunni and Shi’a approaches to history. A considerable attention is given to the study of Islamic biographical and prosopo-

graphical literature and to its comparison with the Western European medieval literature of the same type. It is discussed the question how the medieval Muslim historiography perceived the history of "others" (peoples, countries, nations, religions). It is also explored the reasons of the lack of histories of nations in the Muslim world and the contrasts between Islamic and Christian approaches to the history. The paper also deals with the peculiarities of genre of 'universal history' in Muslim historiography and with its religious (Islamic) character. It is also discussed the peculiarities of Persian and Ottoman historical writings and the reasons of these peculiarities. On the example of some famous medieval Muslim historians is shown the contribution of Muslim historiography to the historical science.

George Sanikidze

THE 20TH CENTURY IRANIAN HISTORICAL WRITING

The article deals with the main characteristics and peculiarities of the 20th Century Iranian Historical Writing. It is analyzed the degree of the influence of Western approaches of history study on it and how political processes affected Iranian historiography.

From the second half of the 19th century history of Iran became the source of pride for Iranian intellectuals. The Historical research helped the reconstruction of the pre-Islamic past, and consequently, to create a distinctive nationalist memory and identity.

The nationalist historiography of the Reza Shah period was mostly anticlerical and also critical to the Constitutional revolution. Two prominent intellectuals of that time – Ahmad Kasravi and Malikzadeh offered favorable picture of the Revolution but they remained at large supporters of the state policy. It is discussed also the works of other most influential historians of this time – Hassan Pirnia, Mahmud Mahmudi, Ibrahim Safa'i, Said Nafisi, Hussain Maki.

During the Pahlavi period, the national historians, despite their political and ideological affiliations, stressed the leading role of Iranian elite in the protection of Iran against external threats, to secure Iran's territorial integrity and national sovereignty. It is stressed the existence of 'selective amnesia' in the national historiography of the Pahlavi era. It is concluded that the Iranian national historiography has contributed to the creation of the country's political culture.

It is also discussed the role of conspiracy theories in the Iranian historiography. Two types of conspiracy theories – pluralistic and universalistic – are analyzed. It is also stressed that from 1990ies the deep analysis and even rejection of conspiracy theories became one of main topic of the reformist intellectuals.

It is analyzed views about history of islamist authors – 'Ali Shari'ati, Jalal Al-e Ahmadi, Abu al-Fazl Shakuri, Morteza Motahhari and also of the leader of the Islamic Revolution – Ayatollah Khomeini. It is stressed that the revolutionary rhetoric associated with Khomeini and his followers, inspired an ideological approach to history.

In the article are also explored two important topics of the contemporary Iranian historiography: Shi'isme and the role of 'ulama in Iranian history, and relationship between Islam and Iranian identity.

WESTERN PERCEPTIONS OF THE EAST: DEBATES ABOUT EDWARD SAID'S *ORIENTALISM*

The article comprises five chapters. In the first chapter is examined the historical evolution of the term 'Orientalism'. It is stressed that the term practically did not designate any discipline and in 1973 there was an attempt to officially abolish it and to replace by "the human sciences with special reference to Asia and Northern Africa". With the publication of Said's book, the term 'Orientalism' take another significance – of the Western perception of the East. 'Orientalist' for Said means all Westerners (poets, writers, scholars, politicians, administrators...) who are connected with 'Orient'.

The second Chapter is dedicated to the study of E. Said's *Orientalism*. It is stressed the importance of Said's work for Post-colonial studies. It is presented three definitions of 'Orientalism' (and 'orientalists') proposed by Said. According to the first definition, orientalist is, who "teaches, writes about, or researches the Orient – and this applies whether the person is an anthropologist, sociologist, historian, or philologist – either in specific of its general aspects, is an orientalist." By the second sense 'Orientalism' is more general but at the same time, more straightforward: 'Orientalism' is "an ontological distinction made between 'the Orient' and (most of the time) 'the Occident'." By the third definition the two generalized senses of 'Orientalism', as whatever Orientalists do and what they always do to an othered Orient, are situated "historically and materially" in the colonial expansion of Britain and France over the past two centuries.

It is stressed the main idea of Said's work: Orientalism, the hegemonic discourse of imperialism, is a discourse that constrains everything that can be written and thought in the West about the Orient and more particularly, about Islam and the Arabs.

In the third chapter are discussed debates about Said's work. Several works, dedicated to the *Orientalism*, are examined (Gelner, Irwin, Almond, Varisco, Rodinson, Clifford, Turner, Sardar, Khalidi etc). It is noted that in defining Orientalism so broadly and in analyzing it as he did, Said drew on concepts and methods developed by Michel Foucault. In general, one part of scholars saw 'Orientalism' as a work of major intellectual importance and accepted much or all of its central thrust. But another part of reviewers stresses Said's extravagant language, sweeping arguments, heavy focus on literary texts, and insufficient interest in carefully situating individuals, texts and institutions in their historical context.

The forth chapter is dedicated to the evaluation of debates between Said and Bernard Lewis. Lewis argument is that Said's knowledge of history is not sufficient and several historical fallacies in *Orientalism* transform Said's concepts into meaningless ideas. For Said, Lewis's polemical, not scholarly purpose is to show that Islam is an anti-Semitic ideology. Lewis helped the American hawks think about such preposterous phenomena as the Arab mind and centuries-old Islamic decline that only American power could reverse. In general, Lewis was not really attacked by Said for being a bad scholar, but for being a supporter of Zionism.

In the fifth chapter are presented final conclusions of the author. By the Said's definition 'Orientalism' becomes synonymous for Western domination through imperialism and colonialism. In the article is shown that this definition doesn't always correspond to the historical reality. The 'Orient' framed in *Orientalism* is indeed an imaginary. *Orientalism* is not a history of Oriental studies, but rather a highly selective polemic on certain aspects of the relation of knowledge and power. At the same time is stressed, though Said's work frequently relapses into the essentializing modes it attacks and is ambivalently enmeshed in the totalizing habits of Western humanism, it still succeeds in questioning a number of important anthropological categories, most important, perhaps, the concept of culture.

Nino Kighuradze

HISTORICAL SCIENCE AND HISTORICAL HERMENEUTICS

This article is concerned with issue that is central to historical theory: the issue of "scientificity" of historical knowledge and historical truth. It observes the development of historical writing and theoretical reflections on its nature, since history has established itself as a science in 19th century. The article analyzes the transformation of approaches to history from the positivistic to hermeneutical, discerning continuities and changes through this endeavor.

Nino Kighuradze

CULTURE IN SOCIAL HISTORY

This article, reviewing the history of Cultural history from its beginnings, deals with main issues that have been, and still are, preoccupation of Cultural history since "Cultural turn". Emphasizing the problematic turn of Social history towards culture, the article aims to answer the crucial question: why Cultural history?

Nino Kighuradze

RECONSTRUCTION, CONSTRUCTION AND DECONSTRUCTION OF HISTORY AND HISTORICAL EXPERIENCE

The article reflects on main epistemological problems of history.

It attempts to discern different approaches to the issues of the author agency in historical writing and the essence of historical knowledge within reconstructionist, constructionist and deconstructionist historiographical paradigms, trying also to show how the attitudes transform from one paradigm to another, deals with with the concept of historical experience as well.