ადამიანის უფლებები
და ქართული კულტურა

თბილისი
2004 წელი

ადამიანის უფლებები და ქართული კულტურა

ავტორები:
**ლევან ბერძენიშვილი, ზურაბ ბრაგვაძე, გიორგი გვახარია,
ზაზა დარასელია, ლევან თაქთაქიშვილი, ფრიდონ საყვარელიძე**

გამოცემის მთავარი რედაქტორი: **ლევან ბერძენიშვილი**
დიზაინი და დაკაბადონება: კახა ბახტაძე

გამოცემულია აშშ-ის საერთაშორისო განვითარების სააგენტოს (USAID) და მერილენდის უნივერსიტეტის IRIS Center-ის ფინანსური მხარდაჭერით (კონტრაქტი №114-C-00-01-11136-00). გამოცემაში გამოთქმული მოსაზრებები ეკუთვნით მათ ავტორებს და შესაძლოა არ ემთხვეოდეს USAID-ის თვალსაზრისს.

© განვითარებისა და თანამშრომლობის ცენტრი – პლურალიზმის ცენტრი, თბილისი, საქართველო

HUMAN RIGHTS AND GEORGIAN CULTURE

Authors:
Levan Berdzenishvili, Zurab Bragvadze, Giorgi Gvakharia, Zaza Daraselia, Levan Taktakishvili, Fridon Sakvarelidze

Editor in chief: **Levan Berdzenishvili**

Published with the financial support of the United States Agency for International Development (USAID) through the IRIS Center at the University of Maryland (contract #114-C-00-01-11136-00). Any opinions expressed in this publication are those of authors(s) and do not necessarily reflect the views of the USAID.

© Center for Development and Cooperation – Center for Pluralism, Tbilisi, Georgia

შინაარსი

შესავალი 4

**ქართული სახელმწიფოს ისტორია
და ადამიანის უფლებები**
ზურაბ ბრაგვაძე 7

**ადამიანის უფლებები და
ქართული სამართლის ძეგლები**
ფრიდონ საყვარელიძე 36

ადამიანის უფლებები ქართულ ლიტერატურაში
ლევან გერძენიშვილი 60

**„კავკასიური კოსმოპოლიტიზმი“ –
ქართული კინოავანგარდის არჩევანი**
გიორგი გვახარია 83

**ადამიანის უფლებები
ქართული პერიოდიკის სათავეებთან**
ლევან თაძთაძიშვილი 104

ადამიანის უფლებები ქართულ რიტორიკაში
ზაზა დარასელია 126

ადამიანის უფლებები ქართულ ყოფით კულტურაში
ლევან გერძენიშვილი 159

შესავალი

უკანასკნელ ხანებში ქართულ სამოქალაქო საზოგადოებასა და პოლიტიკურ წრეებში სერიოზულად დგება საკითხი ქართული კულტურისა და ადამიანის უფლებების უმაღლესი ღირებულებების თავსებადობის შესახებ. ქართულ ინტელექტუალურ, ძირითადად კი ჰუმანიტარულ და აკადემიურ წრეებში, არაერთგზის გამოთქმულა მოსაზრება, რომ უნიკალური და ძირძველი ქართული კულტურა „ვერ ჰგუობს“ ახალ და უცხო ღირებულებებს და რომ ადამიანის უფლებები და ლიბერალური ღირებულებები თავისი არსით შესაძლოა მიუღებელი იყოს საუკუნეთა განმავლობაში ჩამოყალიბებული ქართული მენტალობისათვის. ამავე დროს, საქართველოს, როგორც გაეროს წევრ დამოუკიდებელ ქვეყანას, დეკლარირებული აქვს დასავლური არჩევანი, ქვეყანა გახდა ევროსაბჭოს წევრი, რაც თავისთავად გულისხმობს ადამიანის უფლებათა და ლიბერალურ ღირებულებათა უპირობო აღიარებას. ხომ არ გვაქვს აქ ღირებულებებისა და არჩევანის კოლიზია, შინაგანი კონფლიქტი, რომელმაც საზოგადოებრივი რღვევა შეიძლება გამოიწვიოს?

წინამდებარე კრებულის მიზანია, წარმოაჩინოს ადამიანის უფლებები როგორც ქართული კულტურისთვის სრულიად მისაღები ფენომენი და მისი ბუნებრივი და აუცილებელი შემადგენელი ნაწილი. ამ თვალსაზრისით, ავტორთა კოლექტივის მიერ დეტალურად არის შესწავლილი ქართული ისტორია, სამართლის ძეგლები, ლიტერატურული ნაწარმოებები, კინო, პუბლიცისტიკა, რიტორიკა და ყოფითი კულტურა. ავტორები სარგებლობდნენ სხვადასხვაგვარი მასალით, რომელშიც ლიბერალური ღირებულებები განსხვავებული ინტენსივობით არის ასახული; ავტორები, ბუნებრივია, იყენებდნენ კვლევის განსხვავებულ მეთოდებს, მაგრამ ყველა ავტორი მაინც მივიდა მსგავს დასკვნამდე, რომ მიუხედავად კულტურის ფენომენის გარკვეული უნიკალურობისა, ადამიანის უფლებები პრინციპულად თავსებადია ქართული კულტურის თითოეული განაკვეთისათვის.

ნებისმიერი დონის პირველივე მიახლოება ქართულ კულტურასთან ავლენს მის აშკარად ღია, ლიბერალურ, ჰუმანისტურ და ევროპულ ხასიათს, მის ერთგულებას ლიბერალური ღირებულებებისადმი, მის სამოქალაქოობას და სწრაფვას ინდივიდუალური თავისუფლებისადმი. ამ შემთხვევაში ბუნებრივად ისმის კითხვა: მაშ, საიდან მოდის ზემოხსენებული სკეფსისი და მოარული აზრები თითქოსდა ქართული კულტურის არადასავლური და არალიბერალური ხასიათის შესახებ? შევეცდებით, პასუხი გავცეთ ჩვენი დროის ამ ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ახალ კითხვას.

ქართული კულტურის კვლევისას განსაკუთრებული ყურადღება დაიმსახურა „უცხოს“ ფენომენმა. უცხო გახლავთ სარკე, რომელშიც ჩვენ ვჩანვართ. უცხოს უფლებების დაცვა არის უფლებათა დაცვა პარ ეხელლენცე. ამ საქმეს განსაკუთრებული გააზრება სჭირდება, აქ კი გვაქვს კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი პრობლემა, ეს გახლავთ აქტიური მოქალაქეობის ინტელექტუალური მხარდაჭერის პრობლემა განათლებული საზოგადოების მხრიდან. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ჩვენი ინტელექტუალები საბჭოთა დროში დაადგნენ არა დისენტის, არამედ შინაგანი ემიგრაციის გზას. ეს განსაკუთრებით ითქმის ჩვენს ჰუმანიტარულ და ტექნიკურ ინტელიგენციაზე, ბუნებრივია, იმ ხალხის გარდა, ვინც პირველი მდივნების ე. წ. „ამალა“ შეადგინა და ხანდახან მათზეც კი. საუკეთესო შემთხვევაში ჩვენი ინტელექტუალები შეძლებისდაგვარად არ მონაწილეობდნენ ტყუილში, მაგრამ ყველანაირად გაურბოდნენ საჯარო პროტესტის ფორმებს. ამ წრეებში ჩვენი დისიდენტების საქმიანობა არ სარგებლობდა რამენაირი მხარდაჭერით. ეს ინერცია გრძელდება დღესაც: უფლებადაცვითი საქმიანობა ჩვენი ინტელექტუალების უდიდესი ნაწილისათვის კვლავ რჩება ცხოვრების გაუგებარ და მიუღებელ სტილად, თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამგვარი საქმიანობით ძირითადად მაინც „ახალი“ ინტელექტუალები არიან დაკავებული, მაგრამ ისინიც მიუ-ღებელი არიან ჩვენი ინტელექტუალების, ძირითადად „ნამდვილი“ უნივერსიტეტის პროფესურისთვის.

ჩვენი კრებულის ძირითადი ამოცანა იყო მიახლოება ქართული კულტურის ღირებულებით სტრუქტურასთან, რაც მან, მეტნაკლები წარმატებით მოკრძალებულად შეასრულა.

ლევან ბერძენიშვილი

ქართული სახელმწიფოს ისტორია
და ადამიანის უფლებები

ზურაბ ბრაგვაძე

საკითხი, რომლის განხილვასაც ვაპირებთ, უაღრესად საყურადღებოა, რადგან საქართველოს ისტორია ასეთი კუთხით თითქმის არავის უკვლევია. ამ ვითარებას შეიძლება ჰქონდეს ობიექტური პირობები. თემა იმდენად რთული და საპასუხისმგებლოა, რომ მისი შესწავლა მრავალი ასპექტის გათვალისწინებას მოითხოვს. უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა არსებობდეს მყარი წყაროთმცოდნეობითი ბაზა, რადგან ამოსავალი ისტორიულ ანალებში შემონახული ცნობები უნდა იყოს. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ საქართველოს ისტორიის უძველესი პერიოდის შესახებ საკმაოდ მწირი წერილობითი ცნობები მოიპოვება. განსაკუთრებით მძაფრად წყაროების უკმარისობა იგრძნობა ანტიკური და ადრე შუა საუკუნეების ისტორიასთან დაკავშირებით, სადაც მხოლოდ თითებზე ჩამოსათვლელი სარწმუნო დოკუმენტები მოგვეპოვება. ერთადერთი წერილობითი წყარო, რომელშიც გადმოცემულია წინაქრისტიანული ხანის საქართველოს ისტორიის მეტ-ნაკლებად მწყობრი სურათი, არის ლეონტი მროველის „ცხოვრება ქართველთა მეფეთასა და პირველთაგანთა მამათა და ნათესავთა“ და ისიც თანადროული მოვლენებიდან საკმაოდ გვიან, XI საუკუნეშია შექმნილი და ცხადია, ზუსტად ვერ ასახავს იმ ობიექტურ რეალობას, რაც ხდებოდა ანტიკური ხანის ქართლისა და კოლხეთის სამეფოებში; მაგრამ ერთი რამ კი აშკარაა, რომ ქვეყნის განვითარების ზოგადი ისტორიული სურათი ლეონტი მროველს სწორად აქვს გადმოცემული და ამიტომაც ვენდობით მას, როდესაც ასეთ შორეულ წარსულზე ვმსჯელობთ. თუმცა, ამ ნაშრომის შესწავლისას მაინც რჩება უკმარისობის განცდა, რადგან მასში ყურადღება გამახვილებულია საზოგადოების წარჩინებულ ფენებზე (სამეფო დინასტიაზე, ერისთავთა და სპასპეტთა სოციალურ ინსტიტუტებზე და სხვ.) და ხალხი, ზოგადად სოციუმი ავტორს თითქმის არ აინტერესებს. ამიტომ ვერც ერთ კონკრეტულ შემთხვევას ვერ ვიპოვით, სადაც საუბარი იქნება ზოგადად ადამიანზე, თუ იგი მეფე, ერისთავი ან სპასპეტი არ არის, მაგრამ ეს გარემოება არ გვიშლის ხელს, მთლიანობაში

გავიაზროთ, რა ტიპის საზოგადოება არსებობდა ანტიკური ხანის ქართლის სამეფოში და რა პრიორიტეტებს ანიჭებდა უპირატესობას ქართული სახელმწიფო, როდესაც ის იმყოფებოდა ჯერ კიდევ ჩანასახში და განვითარების ადრეულ საფეხურზე.

I.

საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ ნებისმიერ ხალხს აქვს თვითგამორკვევისა და პოლიტიკური სტატუსის არჩევანის საშუალება. ეს ადამიანთა ერთ-ერთი უპირველესი უფლებაა და იგი ისტორიულ ჭრილში თანაბრად ეხება დღემდე არსებულ ყველა სახელმწიფოს. ლეონტი მროველი გადმოგვცემს, რომ ეს უფლება თავის დროზე ქართველთა შორეულ წინაპრებსაც გამოუყენებიათ. ძვ. წ. IV-III საუკუნეების მიჯნაზე ქართლის ტერიტორია ალექსანდრე მაკედონელის ერთ-ერთმა სარდალმა აზომ დაიპყრო. მისი ტირანია თითქმის ორი ათეული წელი გაგრძელდა და დასრულდა ქართველთა საყოველთაო აჯანყებით, რომელსაც სათავეში ფარნავაზი ედგა. ეს აჯანყება შეიძლება განვიხილოთ, როგორც ქართლის მცხოვრებთა უფლებების დემონსტრირება უცხო ძალის წინაშე, რაც მიზნად ისახავდა ეროვნულ სახელმწიფოებრიობასა და თვითგამორკვევის მიღწევას. ე.ი. ქართველმა ხალხმა მოიპოვა სახელმწიფოს შექმნის უფლება და ახლა საინტერესოა გავარკვიოთ, რას წარმოადგენდა ეს სახელმწიფო ჩვენთვის საინტერესო კუთხით.

ჩანს, რომ უძველესი ქართული სახელმწიფო ხელს არ უშლიდა საკუთარ ტერიტორიაზე უცხოტომელთა განსახლებას და გარკვეულ სიტუაციასაც ქმნიდა, რათა მათ ეროვნული თვითმყოფადობის შენარჩუნების პირობები ჰქონოდათ. როდესაც ნაბუქოდონოსორ მეორემ ისრაელის სამეფო დაიპყრო, ამ მოვლენას მოჰყვა ებრაელი ხალხის აყრა ძირძველი მიწებიდან და გადასახლება სხვადასხვა ქვეყნებში. ერთი ასეთი ნაკადი ქართლსაც მოადგა და მცხეთის მამასახლისისგან თავშესაფარი მოითხოვა. ქართლის ხელისუფალთ ისინი მცხეთაში, არაგვთან ახლოს, ადგილ ზანავში დაუსახლებიათ. ისტორიკოსთა გარკვეული ნაწილი ეჭვის ქვეშ აყენებს ლეონტი მროველის აღნიშნული ცნობის სისწორეს და მიიჩნევს, რომ ძვ.წ. VI საუკუნეში საქართველოს ტერიტორიაზე არ მომხდარა ებრაელთა მიგრაცია, რადგან ეს ფაქტი არ დასტურდე-

ბა არაქართული წერილობითი წყაროებითა და არქეოლოგიური მონაცემებით. ამჟამად ამ მოვლენის ზუსტი თარიღის განსაზღვრას არ ენიჭება გადამწყვეტი მნიშვნელობა, რადგან ჯერ ერთი, ჩვენ გვაინტერესებს არა ებრაელთა საქართველოში შემოსვლის კონკრეტული თარიღის დადგენა, არამედ ქართული სახელმწიფოს დამოკიდებულება ზოგადად აღნიშნული პრობლემის მიმართ და მეორეც – არავინ ეჭვობს, რომ ებრაული ნაკადის შემოსვლა ნამდვილად მოხდა და ამ მოვლენის არც ქვედა და არც ზედა ქრონოლოგიური ზღვარი არ სცილდება ანტიკურ ხანას. კარგადაა ცნობილი ის ფაქტიც, რომ I საუკუნეში საკუთარი ქვეყანა ებრაელთა კიდევ ერთმა დიდმა ნაკადმა დატოვა. ქართულმა სახელმწიფომ კარი არ დაუხშო ისრაელიდან ლტოლვილებს და როგორც ლეონტი მროველი გადმოგვცემს, „მუნით ოტებულნი ურიანი მოვიდეს მცხეთას და დასხდეს ძუელთავე ურიათა თანა“ (ლეონტი მროველი, 1955. გვ. 36).

საქართველო თავიდანვე წარმოადგენდა პოლიეთნიკურ სახელმწიფოს. აქ შეიძლება ერთი არქეოლოგიური ფაქტიც მოვიხმოთ. ქობულეთის მიმდებარე ტერიტორიაზე, ადგილ ფიჭვნარში, შესწავლილია სამარხები, რომლებიც ეთნიკური თვალსაზრისით არ მიეკუთვნება ადგილობრივ, კოლხურ გარემოს. მათში დაკრძალული არიან ბერძნები. აქ ბერძნულ სამარხთა რაოდენობა ისეთი თვალშისაცემია, რომ არავინ უარყოფს ბერძნული დასახლების არსებობას. ფიჭვნარის სამაროვანი იმითაც არის მნიშვნელოვანი, რომ ბერძნული სამარხების გვერდით გვხვდება ადგილობრივი, კოლხური სამარხებიც. ე. ი. ფიჭვნარში არათუ ერთად ცხოვრობს ეს ორი ეთნოსი, არამედ ძვ. წ. VI-III საუკუნეებში მათ სასაფლაოც კი ერთი აქვთ. (კახიძე, ბათუმი, 1972). ფიჭვნარის გარდა შერეული მოსახლეობის არსებობა ივარაუდება შავიზღვისპირეთის სხვა ქალაქებშიც (ფაზისი, გიენოსი, დიოსკურია). ნათელია, რომ შერეული მოსახლეობის არსებობა თავისთავად გულისხმობს მოსული ეთნოსის ენის, ტრადიციებისა და ზოგადად კულტურის შემოტანა-დამკვიდრებასაც. „ქართლის ცხოვრებისეული“ ვერსიით, არამკვიდრი ეთნოსი სახელმწიფოს მხრიდან სარგებლობდა მხარდაჭერით და ფაქტიურად, მათი უფლებები დიდად არ განსხვავდებოდა ადგილობრივი მოსახლეობის სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობისაგან. ნათქვამის პირდაპირი დასტურია ლეონტი მროველის ერთი ცნობა: „იყვნეს ქართლსა შინა აღრეულ ყოველნი ნათესავნი

და იზრახებოდა ქართლსა შინა ექუსი ენა: სომხური, ქართული, ხაზარული, ასურული, ებრაული და ბერძნული. ესე ენანი იცოდეს ყოველთა მეფეთა ქართლისათა, მამათა და დედათა“ (ლეონტი მროველი, 1955. გვ. 16). ეს მეტად საგულისხმო ცნობაა, რადგან ზუსტად ასახავს ანტიკური ხანის საქართველოში შექმნილ რეალურ ისტორიულ სურათს. ძნელია დაბეჯითებით მტკიცება, რომ ჩამოთვლილ ხალხებს ჰქონდათ საკუთარი კულტურისა და თვითმყოფადობის შენარჩუნებისა და განვითარების აბსოლუტური პირობები, მაგრამ სრული საფუძველია ვივარაუდოთ, რომ აღნიშნული გადმოცემა რეალური ისტორიული სინამდვილის გამოძახილია. ლეონტი მროველის ზემოთ ნახსენებ ცნობას გარკვეულწილად ამაგრებს და ავსებს არქეოლოგიური ფაქტები. ანტიკური ხანის საქართველოს არაერთ არქეოლოგიურ ობიექტზეა დაფიქსირებული ეპიგრაფიკული ძეგლები, რომლებიც შესრულებულია ბერძნულ, არამეულ, ებრაულ და ფალაურ ენებზე. განსაკუთრებით მრავლად ასეთი წარწერები თავმოყრილია მცხეთასა და სხვა დიდ საქალაქო ცენტრებში (მცხეთა I, 1955). ეს გარემოება კი იმ ვითარების პირდაპირი დადასტურებაა, რომ ამ პერიოდის ქართული სახელმწიფო რაღაც კულტურული ავტონომიის მსგავს პირობებს უქმნიდა მის ფარგლებში მცხოვრებ სხვადასხვა ეთნოსებს. ყოველ შემთხვევაში, ისტორიკოსის ფრაზა, რომ „ესე ენანი იცოდეს ყოველთა მეფეთა, მამათა და დედათა“ ნიშნავს, რომ ქართლის მეფეები და ზოგადად ქართველები ექვს ენაზე კი არ საუბრობდნენ, არამედ ეს ექვსივე ენა იმყოფებოდა თანაბარ უფლებებ-ში და ამ ექვსივე ენაზე მოლაპარაკე ხალხს ჰქონდა განვითარების თანაბარი შესაძლობლებები. ფარნავაზის რეფორმის შემდეგ, როდესაც მან ეროვნული დამწერლობა შემოიღო, ლეონტი მროველის თანახმად, ქართული უპირატესი ენა გამხდარა, და „არღარა იზრახებოდა სხუა ენა“ (ლეონტი მროველი, 1955. გვ. 26), მაგრამ ანტიკური ხანის ქართლის არქეოლოგიური მონაპოვარი, როგორც აღინიშნა, ადასტურებს, რომ მთელი წინაქრისტიანული ეპოქის განმავლობაში ფალაური, ბერძნული, ებრაული და ასირიული დამწერლობები და აქედან გამომდინარე, შესაბამისი ენები, ფართოდ და შეუზღუდავად „იზრახებოდა ქართლსა შინა“. როგორც ვნახეთ, ქართველი და მოსული ხალხის უმთავრესი უფლება, რაც მდგომარეობდა ეროვნული სახელმწიფოს შექმნასა და მცირე ეთნოსთა

თავისთავადობის შენარჩუნებაში, ანტიკური ხანის ქართულ სახელმწიფოში რეალურად ხორციელდებოდა.

არანაკლებ მნიშვნელოვანია ისიც, თუ რას აკეთებდა საკუთრივ ქართული სახელმწიფო ცალკეული ადამიანების უფლებების დასაცავად. რა თქმა უნდა, ანტიკური საზოგადოების დესპოტიზმის პირობებში უაღრესად ძნელია აღნიშნული საკითხის წინ წამოწევა, მაგრამ საყოველთაოდაა ცნობილი, რომ ანტიკურმა სამართალმა, განსაკუთრებით რომაულმა სამართალმა, ცალ-ცალკე დააყენა საზოგადოება და ადამიანი და ისიც დაადგინა, რა უფლება-მოვალეობანი ჰქონდა ადამიანს საზოგადოების წინაშე და შესაბამისად, რანაირ პირობებს უქმნიდა საზოგადოება ადამიანს მისი უფლება-მოვალეობების შესრულების საქმეში. დღეისთვის ჩვენს განკარგულებაში მყოფი ნარატიული წყაროები ადასტურებენ, რომ ანტიკური ხანის საქართველოში იურისპრუდენცია და შესაბამისად, დაწერილი სამართალი არ არსებობდა, ამიტომაც შეუძლებელია მსჯელობა იმასთან დაკავშირებით, კონკრეტულად რა უფლება-მოვალებებზეა საუბარი. აღნიშნული პრობლემის შესწავლას კიდევ უფრო ართულებს უკვე ნახსენები ვითარებაც – როდესაც ამ პერიოდის გარშემო დაგროვილ წერილობით ძეგლებში ხალხი და მისი მოღვაწეობის პრიორიტეტი კონკრეტულად არ ჩანს. ჩვენთვის საინტერესო კითხვაზე პასუხი კი ისევ და ისევ „ქართლის ცხოვრებაშია“ შემონახული და უკვე რელიგიის სფეროს ეხება. უდაოა, რომ პოლითეისტური რელიგია დემოკრატიის გაცილებით მეტ ნიშნებს შეიცავს, ვიდრე მონოთეისტური. პოლითეისტური რელიგია ადამიანს აძლევს არჩევანის საშუალებას, მაგრამ ამ პირობებშიც კი ხშირი იყო შემთხვევები, როდესაც ხდებოდა ცალკეული ღვთაებებისა და კულტების აკრძალვა, ან მათი შეერთება ამა თუ იმ გაბატონებულ ღვთაებასთან. ამის მაგალითები ბევრი იცის როგორც ანტიკურმა, ასევე უფრო ადრინდელმა ისტორიამ. განსაკუთრებით ხშირი იყო შემთხვევები, როდესაც გამარჯვებული ძალა საკუთარ მფარველ ღვთაებას ძალდატანებით აბატონებდა დანარჩენ კულტებზე და ეს მეთოდი განსხვავებული კულტების მიმდევართა დამორჩილების საუკეთესო საშუალებაც იყო. როდესაც აზო ქართლში მოვიდა, მან აქ ორი კულტიც მოიტანა. გაცისა და გაიმის კერპები მცხეთაში აღმართა და ქართველებს მათი თაყვანისცემაც უბრძანა. საინტერესოა, რომ გამარჯვებული ფარნავაზი გაცისა და გაიმის

კერპებს ხელუხლებელს ტოვებს და მათ შორის დგამს საკუთარ, არმაზის ღვთაებას, რომელსაც აცხადებს კიდეც სამეფოს მთავარ მფარველ ღვთაებად. ე.ი. ფარნავაზი, ამ შემთხვევაში, იცავს გაცისა და გაიმის მიმდევართა უფლებებს და ერთი შეხედვით, ამ ორი ღვთაების თაყვანისმცემლებს არაფერს ერჩის. არმაზი მეომარი ღვთაება იყო და ამ რიგის სხვა კულტების დარად მსხვერპლად იწირავდა ადამიანებს. ადამიანთა მსხვერპლად შეწირვა III საუკუნეში აკრძალა მეფე რევმა, რისთვისაც იგი „მართლის“ თიკუნით შეამკეს. „ქართლის ცხოვრება“ რევის საქციელს ხსნის ქრისტიანობის გავლენით და ისე წარმოაჩენს, თითქოს წარმართმა მეფემ კარგად იცოდა ქრისტიანობის არსი და მისი მხრიდან ეს ჰუმანური გადაწყვეტილებაც სწორედ აქედან იყო ნაკარნახევი (ლეონტი მროველი, 1955. გვ. 58). რა თქმა უნდა, რევ მართალის რეფორმას სხვა მხარეც აქვს. ამ შემთხვევაში კი მთავარია ის, რომ ქართლის სამეფო კარი აუქმებს დრომოჭმულ და შემზარავ ტრადიციას და ნებსით თუ უნებლიეთ იცავს ისეთ მარადიულ ღირებულებას, როგორიცაა ადამიანის სიცოცხლის უფლება.

კიდევ შეიძლებოდა ცალკეული მაგალითების მოხმობა, მაგრამ ვფიქრობთ, რომ განხილული შემთხვევები საკმარისია საიმისოდ, რათა ვივარაუდოთ, რომ სახელმწიფოებრიობის თავდაპირველ ეტაპზევე ჰუმანისტური იდეალები სულაც არ იყო უცხო ქართული სახელმწიფოსთვის და სწორედ ანტიკური ხანიდან იღებს სათავეს არა მარტო ქართული სახელმწიფოებრიობის, არამედ სამოქალაქო საზოგადოებისთვის მოძრაობის ისტორიაც.

II.

ანტიკური ეპოქის შემდგომ ხანაში, ადრე და განვითარებულ შუა საუკუნეებში, უფრო მეტი ცნობა მოგვეპოვება საქართველოს სამართლებრივი ცხოვრების შესახებ. შეიძლება ითქვას, რომ ამ დროს სახეზეა თითქმის ყველა ის ძირითადი პრინციპი, რაც დაკავშირებულია ზოგადად საზოგადოებისა თუ კონკრეტულად ცალკეული პიროვნების უფლებების დაცვისა თუ ამ უფლებების დარღვევის სფეროსთან.

უმთავრესი მომენტი, რომელიც ამ პერიოდის საქართველოს ისტორიიდან ჩვენს ინტერესს წარმოადგენს, არის ქართულ საისტორიო წყაროებში ჩამოყალიბებული კონცეფცია, თუ ვინ შეიძლება

იყოს ქართველი და ჰქონდეს უფლება იხსენიებოდეს ქართველად. ამ მხრივ მეტად საინტერესოა ცოდნა იმისა, თუ როგორ ესმოდათ ცნება „ქართველი“ შუა საუკუნეების მოღვაწეებს. ამასთან დაკავშირებით ნიშანდობლივ კონცეფციას გვთავაზობს ლეონტი მროველი, რომელიც გადმოგვცემს, რომ პირველი ქრისტიანი მეფე მირიანი წარმოშობით იყო ირანელი, მაგრამ ქართლში გამეფების შემდეგ, მან „შეიყვარნა ქართველნი, და დაივიწყა ენა სპარსული და ისწავა ენა ქართული და ჰმატა შემკობა კერპთა და ბომონთა, კეთილად იპყრნა ქურუმნი კერპთანი და ყოველთა მეფეთა ქართლისათა უმეტეს აღასრულებდა მსახურებასა მას კერპთასა და შეამკო საფლავი ფარნავაზისი, ხოლო ესე ყოველი ქართველთა სათნოებისათვის ქმნა და კეთილად იპყრნა ქართველნი ნიჭითა და ყოვლითა დიდებითა“ (ლეონტი მროველი, 1955. გვ. 65). ე. ი. აქ გადმოცემულია თვალსაზრისი, თუ ვინ იყო უფლებამოსილი წოდებულიყო ქართველად: ის ვინც ფლობდა ქართულ ენას, ეზიარებოდა ქართულ კულტურას, იქნებოდა ქართული სახელმწიფოს ისტორიის პატივისმცემელი, ემსახურებოდა ქართველი ხალხის კეთილდღეობას. ამრიგად, XI ს-ის საქართველოში მიაჩნდათ, რომ სისხლისმიერ წარმომავლობას გადამწყვეტი მნიშვნელობა არ ჰქონდა იმისათვის, რათა ამა თუ იმ პიროვნების უფლება თავი მიეჩნია ქართველად, რეალურად დაცული ყოფილიყო. ეს უმთავრესი პრინციპი დამახასიათებელი იყო მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში და რელიგიურ-კონფესიური მომენტიც შედარებით უკანა პლანზე იყო გადაწეული. პრობლემისადმი ამგვარი მიდგომა თავისთავად წინ წამოსწევდა საკითხს იმის შესახებ, თუ რა ტერიტორიაზე უნდა განხორციელებულიყო ქართველობის უფლება. X ს-ის მოღვაწის გიორგი მერჩულეს აზრით, „ქართლად ფრიადი ქუეყანაი აღირიცხების, რომელსაცა შინა ქართულით ენითა ჟამი შეიწირვის და ლოცვაი ყოველი აღესრულების“ (გიორგი მერჩულე, 1987. გვ. 563). ამდენად, ქართველის უფლება იფარება იმ არეალით, სადაც ქართულად ლაპარაკობენ და ქართულად ლოცულობენ. ამრიგად, X-XI სს-ში ქართველმა მოღვაწეებმა ზუსტად განსაზღვრეს ქართველთა სახელმწიფოსა და ამ სახელმწიფოში მცხოვრებ ეთნოსთა უმთავრესი უფლება – განსაზღვრულ მიწაწყალზე არსებულიყო გარკვეული ეთნიკური ჯგუფებით დასახლებული სახელმწიფო, რომლის პოლიტიკურ და კულტურულ სარბიელზე მოღვაწე ნებისმიერ ადამიანს ჰქონოდა უფლება წოდებულიყო ქართველად.

ასე რომ, როგორც აღინიშნა, ქართველობა არ იყო მხოლოდ სისხლისმიერი ცნება და შესაბამისად, ერთი რომელიმე აგნატური ჯგუფის უფლება. იგი გაცილებით ფართო საზოგადოებრივი დატვირთვის მატარებელ ტერმინს წარმოადგენდა. ალბათ, საინტერესოა თვალი გავადევნოთ იმ ისტორიულ პროცესს, თუ როგორ მივიდა ქართული საზოგადოება აღნიშნულ შეგნებამდე.

ᲥᲠᲘᲡᲢᲘᲐᲜᲝᲑᲘᲡ სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებამ დიდი დაპირისპირება გამოიწვია ტრადიციულ, ქართულ წარმართულ რელიგიის მიმდევართა და ქრისტიანთა შორის. ეს გლობალური ანტაგონიზმი, როგორც ცნობილია, ამ უკანასკნელის გამარჯვებით დამთავრდა, მაგრამ თავდაპირველ ეტაპზე (IV-Vსს) ქრისტიანობამ მაინც ვერ მოიპოვა გაბატონებული მდგომარეობა და ახლა უკვე ამ რელიგიის მაღალი სამღვდელოების წინააღმდეგ ქართლის სამეფო კარი გამოვიდა ვახტანგ გორგასლის მეთაურობით. ისტორიკოს ჯუანშერის თხზულებაში, რომელიც ვახტანგის მოღვაწეობას ეხება, გადმოცემულია ერთი საგულისხმო დეტალი. მეფის ბრძოლამ ქართლის ეკლესიის ავტოკეფალიის მოპოვებისათვის საპირისპირო მხარეებზე დააყენა ერთი მხრივ, ვახტანგ გორგასალი და მეორე მხრივ, ქართლის ეკლესიის მეთაური, მთავარეპისკოპოსი მიქაელი. ცხადია, მიქაელს ხელს არ აძლევდა ეკლესიის დამოუკიდებლობა, რადგან ამ შემთხვევაში იგი გავლენას კარგავდა. ამიტომ მთელი შესაძლებლობები გამოიყენა, რათა მეფეს ეს აქტი არ განეხორციელებინა. ვახტანგს ერთი შეხედვით ლოგიკური რესურსები ამოეწურა და მიქაელი კორუფციაში დაადანაშაულა, როდესაც საეკლესიო ქონების მითვისებაში ამხილა. მთავარეპისკოპოსმა მიიჩნია, რომ მისი ადამიანური უფლებები უხეშად დაარღვიეს და მასთან მისულ მეფეს სახეში ფეხი ჩაარტყა და კბილები ჩაუმტვრია (ჯუანშერი, 1955. გვ. 148). ამ გადმოცემაში საგულისხმო ის არის, რომ უკვე V ს-ში კარგად იცოდნენ, რომ მეფეს უფლება არ ჰქონდა საკუთარი თავისათვის ყველაფრის ნება მიეცა და მტკიცებულებების გარეშე ვინმესთვის ბრალი წაეყენებინა. მართალია, ეს ბრძოლა მეფის გამარჯვებით დასრულდა, მაგრამ მთავარი აქ, ცხადია, ეს მომენტი არ არის.

ვახტანგ გორგასლის შემდეგ ქართლში მძიმე ვითარებამ დაისადგურა. 523 წელს მეფე გურგენს ირანის შაჰმა კავად II შემოუთვალა, რომ ქართველებს უარი ეთქვათ საკუთარ სარწმუნოებასა და ტრადიციებზე და ყველაფერში ისე მოქცეულიყვნენ, როგორც

ირანელები იქცეოდნენ. მიცვალებულებიც მიწაში კი არ დაემარ-ხათ, არამედ, მაზდეანური წესის თანახმად, ცხოველებისა და ფრინველებისათვის გადაეყარათ. რა თქმა უნდა, ამ პირობის შეს-რულება ქრისტიანი მეფისაგან შეუძლებელი იყო და ქართველებ-მაც საკუთარი უფლებების დასაცავად აჯანყება დაიწყეს. ბრძო-ლები ირანის გამარჯვებით დასრულდა. რასაც შედეგად მოჰყვა ის, რომ შაჰმა კავადმა ქართლის სამეფო გააუქმა და ის გამოაცხადა ირანის სატრაპიად (პროკოპი კესარიელი, 1965. გვ. 49). ფარნა-ვაზის დროიდან მოყოლებული საქართველოს ისტორიაში ეს იყო პირველი შემთხვევა, როდესაც დაირღვა ქართველთა ყველაზე დიდი უფლება, რაც გამოიხატა ეროვნული სახელმწიფოებრიობის გაუქმებით. ეს ვითარება 571 წლამდე გრძელდებოდა. სწორედ ამ წელს ქართლი მოიცვა საყოველთაო აჯანყებამ, რომელსაც სათა-ვეში ედგა გუარამ ბაგრატიონი. ბრძოლა სასურველი შედეგით დამთავრდა და ქართლი ირანის ბატონობისაგან განთავისუფლდა. ქართველებს ხელახლა მოუხდათ სახელმწიფოს შექმნა და ეს უფ-ლება ჩვენმა შორეულმა წინაპრებმა ბრძოლით მოიპოვეს. აღდგე-ნილი სახელმწიფოს მეთაური გახდა გუარამი, რომელმაც სათავე დაუდო ქართლის ერისმთავართა დინასტიას. ერისმთავრის უფ-ლებები შეზღუდული იყო. მას არ ჰქონდა მეფის უფლებები, მაგრამ რეალურად იგი სამეფოს პირველ პირს წარმოადგენდა. „მოქცევაი ქართლისაის“ ქრონიკაში ამ მოვლენებთან დაკავშირევით დაცულია ცნობა, რომლის მნიშვნელობაც განუზომლად დიდია. საქმე ეხება იმას, თუ როგორ მოვიდა გუარამი ხელისუფლების სათავეში. მატიანე გადმოგვცემს, რომ 571 წლის ქართლში ჩატარებულა საყოველთაო არჩევნები და ამ გზით მოუპოვებია გუარამს ქვეყნის მართვის უფლება. „ნელადრე შეკრბა ქართლი და განაჩინეს ერისმთავრად გუარამ“ (მოქცევაი ქართლისაი, 1959. გვ.95). „მოქცევაი ქართლისაის“ ეს ცნობა არის არა მარტო ქართლში, არამედ მთელ მაშინდელ ადრე შუა საუკუნეების მსოფლიოში არ-ჩევნების გამართვის ერთადერთი პრეცედენტი. სხვა ანალოგიური შემთხვევა ამ პერიოდის ისტორიამ არ იცის. ცხადია, ამ ვითარებამ ახალ ქართულ სახელმწიფოს შეუქმნა მყარი სამართლებრივი ბაზისი, რამაც განაპირობა ისეთი ღირებულებების წინ წამოწევა, როგორიცაა ქალისა და მამაკაცის თანასწორუფლებიანობა, პირადი ქონების ხელშეუხებლობა და მისი ანდერძით გადაცემის უფლება.

ყოველივე ამის დადასტურებას ვხვდებით ბასილი ზარზმელის „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“.

ბასილი ზარზმელის გადმოცემით, ფეოდალი გიორგი ჩორჩანელი უშვილო იყო და სიკვდილის წინ მთელი ქონება დას და დისშვილებს უანდერძა; მაგრამ მისმა დისშვილებმა სულამ, ბეშქენმა და ლაკლაკმა გადაწყვიტეს წილი არ მიეცათ საკუთარი დისთვის და სიძე მოკლეს. მკვლელობის მოტივი მარტივი იყო. სიძე წილს ითხოვდა ჩორჩანელების ქონებიდან; თან საკუთარ უფლებას იმით ასაბუთებდა, რომ ქალსაც ერგება წილი, რადგან ეს ქონება დედათქვენს ერგო და თქვენც მისი მეშვეობით მიიღეთ იგიო (ბასილი ზარზმელი, 1959. გვ. 340). ეს ვითარება ადასტურებს, რომ ქალს მშობლების ქონებაში ჰქონდა მემკვიდრეობის მიღების უფლება. ჩგანხილულ ეპიზოდში კიდევ ერთი დეტალია უაღრესად საინტერესო. კკერძოდ, ირკვევა, რომ ადრე შუა საუკუნეების საქართველოში ადამიანს პირადი ქონების სრული ხელშეუხებლობის გარანტია ჰქონდა და თუ იგი უშვილო იყო, წერილობითი ანდერძით შეეძლო ქონების განაწილება უახლოეს ნათესავებზე. ამ საკითხზე იმიტომ ვამახვილებთ ყურადღებას, რომ საკუთრების განყენებული ცნება სხვა ფეოდალურ სახელმწიფოებში გვიან შემუშავდა. დასავლეთ ევროპაში მხოლოდ XIII-XIV სს-დან ვხვდებით დომინიუმის გამომხატველ ტერმინს, რუსეთში კი უფრო გვიან XVIII ს-დან.

აღნიშნულ პერიოდში საინტერესო მოვლენებს ჰქონდა ადგილი ეგრისის სამეფოშიც. როგორც ცნობილია, 554 წელს ბიზანტიელმა სარდლებმა ვერაგულად მოკლეს მეფე გუბაზ II. ამ ქმედებამ მოსახლეობის უკიდურესი აღშფოთება გამოიწვია და შეიკრიბა დიდი სახალხო კრება (იხ. ზაზა დარასელიას სტატია ამავე კრებულში).

როგორც ვნახეთ, ისტორიული ვითარების სირთულის მიუხედავად, ადრე შუასაუკუნეების საქართველოში უფრო მაღალ საფეხურზეა ასული ბრძოლა ადამიანის უფლებების დარღვევების წინააღმდეგ და ეჭვსგარეშეა, რომ ამ მხრივ VI-X სს-ები წარმოადგენს ანტიკურ ხანასთან შედარებით აშკარად წინ გადადგმულ ნაბიჯს. სწორედ ამ პერიოდმა შეასრულა ერთგვარი დამაკავშირებელი როლი ანტიკურ ხანასა და განვითარებულ შუა საუკუნეებს შორის, როდესაც ჩვენთვის საინტერესო პრობლემებმა კიდევ უფრო ღრმა განვითარება ჰპოვა, რამაც საქართველო იმ დროის ყველაზე მოწინავე და ცივილიზებულ სახელმწიფოთა შორის ჩააყენა.

Ⅲ.

X-XI საუკუნეები არის ერთიანი საქართველოს ჩამოყალიბების ხანა. აღნიშნული პერიოდის განსაკუთრებულ მნიშვნელობასაც სწორედ ეს გარემოება განსაზღვრავს. რა თქმა უნდა, გაერთიანებული სახელმწიფოს არსებობას ესაჭიროებოდა მყარი იურიდიული საფუძველი, რომელიც თავის მხრივ, სახელმწიფოს მხრიდან მოითხოვდა მთელი რიგი რეფორმების გატარებას და ცხადია, რომ ეს რეფორმები სრულ შესაბამისობაში უნდა ყოფილიყო მაშინდელი მსოფლიოს წამყვან ქვეყნებში მიღებულ და დამკვიდრებულ იურიდიულ ნორმებთან (მაგ. ბიზანტია). ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს დავით აღმაშენებელის, გიორგი Ⅲ-ისა და თამარის ეპოქა.

საქართველოს რეფორმატორ პოლიტიკოსთა შორის, ჯერ-ჯერობით მაინც, ყველაზე დიდ ინტერესს იწვევს დავით Ⅳ მოღვაწეობა. ახლა არ შევუდგებით მის მიერ განხორციელებული ყველა რეფორმის მნიშვნელობის შეფასებას. ჩვენი ინტერესი მხოლოდ ორი მათგანით შემოიფარგლება; ესენია სასამართლო რეფორმა და მსტოვართა ინსტიტუტის შექმნა. წერილობითი წყაროები ადასტურებენ, რომ ქართულ სამეფო კარზე დავით Ⅳ პერიოდამდეც არსებობდა სასამართლო, სადაც ყველა საქმის გარჩევა იყო მეფის პრეროგატივა. დავით აღმაშენებელი პირველი ქართველი პოლიტიკოსია, რომელმაც ერთმანეთისაგან გამიჯნა სასამართლო და აღმასრულებელი ხელისუფლება, შექმნა რა უმაღლესი სააპელაციო სასამართლო „სააჯო კარი“, რომლის მუშაობის წარმართვაც მწიგნობართუხუცესს დაევალა.

„სააჯო კარი“ ქართული ფეოდალური სახელმწიფოს შინაგანი წესრიგის დაცვის უმთავრესი სადარაჯო იყო. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი გადმოგვცემს, რომ მის მიზანს წარმოადგენდა მომჩივანთა, დაჭირვებულთა და მიმძლავრებულთა განკითხვა და კურნება. ხშირი იყო შემთხვევები, როდესაც „სააჯო კარი“ იხილავდა ადამიანის უფლებების დარღვევის ისეთ შემთხვევებს, როგორიცაა დიდაზნაურთა, დიდ მოხელე ერისთავთა, გადასახადების ამკრეფთა თვითნებობა და ძალადობა. ასევე ხშირი იყო შემთხვევები, როდესაც „სააჯო კარის“ მეშვეობით საზოგადოების დაბალი ფენის წარმომადგენლები პოულობდნენ და იცავდნენ საკუთარ ადამიანურ უფლებებს. შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ „სააჯო კარის“ შექმნის აუცილებლობაც სწორედ იმ გარემოებით

იყო ნაკარნახევი, რომ ადამიანის უფლებები მაქსიმალურად ყოფილიყო დაცული სახელმწიფოს მხრიდან, რადგან მეფემდე მისვლის საშუალება, ბუნებრივია, საზოგადოების მხოლოდ წარჩინებულ ნაწილს ხელეწიფებოდა. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოდ გადმოგვცემს დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი: „სლვათა შინა თვისთა სამეფოთასა და სიმრავლითა სპათათა და სიმალითა სლავისასა ვერ ადვილად მიემთხუეოდიან მომჩივანი და დაჭირვებულნი და მიმძლავრებულნი და ვისაც ესაჭიროებოდა განკითხვა და შეწევნა მეფობრივი, ნუუკუე და ვინმე აღვიდის ბორცუსა ზედა რასამე, გზისა მახლობელსა, ანუ კლდესა, გინა თუ ხესა, ვითარცა ზაქე. უუკეთ თუ ოდენ ეპოვის ესევითარი რამე და მუნით საცნაურ ყვეს ჭრტინვა თვისი“ (დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, 1959, გვ. 354).

როგორც აღინიშნა, დავით IV გატარებული ღონისძიებებიდან ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო მსტოვართა ინსტიტუტის შექმნა, რომელიც წარმოადგენდა სამეთვალყურეო-სადაზვერვო ორგანიზაციას და მიზნად ისახავდა სახელმწიფოს უსაფრთხოებას. ამ ინსტიტუტს, ცხადია დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა სახელმწიფოს გაძლიერების საქმეში, მაგრამ ჩვენამდე მოღწეული ისტორიული წყაროები იმასაც ადასტურებს, რომ იგი მიზანმიმარ-თულად არღვევდა ადამიანის უფლებებს. საქმე ისაა, რომ მსტოვართა დიდი ნაწილს წარმოადგენდა სამღვდელოება, რომელიც ყველაზე დიდ ინფორმაციას ფლობდა ქვეყნის შიგნით თუ ქვეყნის გარეთ მიმდინარე პროცესების შესახებ და ამ ინფორმაციის მიღების წყარო იყო აღსარება. სამღვდელოების სახელმწიფო სამსახურში ჩაყენება მათგან მოითხოვდა აღსარების საიდუმლოს დარღვევას და ამ გზით მიღებული ინფორმაციის სამეფო კარისათვის მიწოდებას. საინტერესოა, რომ სწორედ ამგვარი საშუალებებით შეიტყო მეფემ ლიპარიტ ბაღვაშის ორი შეთქმულების შესახებ. თუმცა, დავით აღმაშენებელის ისტორიკოსი მეფის ასეთ ნაბიჯს გამართლებულად მიიჩნევს და აღნიშნავს, რომ ცალკეული ადამიანების უფლებების შელახვის მიუხედავად, მსტოვართა საქმიანობა მაინც გამართლებული იყო, რადგან ქართული სახელმწიფო ვერ გაძლიერდებოდა და ამ შემთხვევაში თვით რელიგიის მსახურნიც ვალდებულნი იყვნენ ჯერ სახელმწიფო ინტერესებისათვის ემოღვაწათ და როდესაც იდგა

საქართველოსა და ქართველი ერის ყოფნა-არყოფნის საკითხი, კონფესიური საიდუმლოების დაცვას მეორეხარისხოვანი მნიშვნლობა ენიჭებოდა.

დავით აღმაშენებლის შემდგომ ხანაში ადამიანთა უფლებების დარღვევებმა კიდევ უფრო სისტემატური ხასიათი მიიღო. ამ მომენტს მყარი ბიძგი მისცა ჯერ დემეტრე I, როდესაც ტახტის მემკვიდრედ გამოაცხადა არა უფროსი შვილი დავითი, არამედ უმცროსი – გიორგი, რითაც დაარღვია მეფედ კურთხევის ტრადიციული წესი, ხოლო შემდეგ თვით გიორგი III, რომელმაც, შეიძლება ითქვას, ტახტი წაართვა საკუთარ ძმისშვილ დემნას, რომელიც დავით მეხუთის გარდაცვალების შემდეგ მეფობის კანონიერ პრეტენდენტად ითვლებოდა. გიორგი III ტახტზე რეგენტობის უფლებით ავიდა. ეს ცხადია, გულისხმობდა დემნას სრულწლოვნად გახდომისთანავე ამ უკანასკნელის გამეფებას. მაგრამ გაირკვა, რომ გიორგი არ აპირებდა გადადგომას და ტახტის დაბრუნებას კანონიერი მემკვიდრისათვის, რასაც მოჰყვა დემნას მომხრეთა დიდი აჯანყება. აჯანყების მეთაური, ამირსპასალარი ივანე ორბელი სამართლიანად ასაბუთებდა, რომ გიორგი უზურპატორი იყო და ერთადერთ კანონიერ მემკვიდრეს დემნა წარმოადგენდა. ბრძოლა, როგორც ცნობილია, გიორგის გამარჯვებით დასრულდა და საქართველოში დემნას მომხრეთა უმაგალითო დევნა დაიწყო. თვით უფლისწულს თვალები დათხარეს და დაასაჭურისეს, რის შედეგადაც იგი ჭკუიდან შეიშალა და გარდაიცვალა, ივანე ორბელი და მისი ოჯახი სიკვდილით დასაჯეს, ორბელთა მთელ საგვარეულოს ქონება ჩამოართვეს და ქვეყნიდან გააძევეს.

აღსანიშნავია, რომ გიორგიმ უხეშად დაარღვია უდანაშაულობის პრეზუმპცია ორბელთა საგვარეულოს მიმართ და ყველა მათგანს, მიუხედავად იმისა, მონაწილეობდა თუ არა აჯანყებაში, გამოუტანა საერთო განაჩენი (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, 1959. გვ. 30–31).

ადამიანთა უფლებების ასეთ შელახვას, ცხადია, არ შეეძლო არ გაემწვავებინა სამოქალაქო დაპირისპირება და გაამწვავა კიდეც. საქართველოს მთელი ისტორიის განმავლობაში შიდა სახელმწიფო დაპირისპირებას ისეთი მასშტაბი არასოდეს მიუღია, როგორც გიორგი მესამისა და განსაკუთრებით თამარის მეფობაში.

სწორედ ამ პროცესის განმუხტვასა და სახელმწიფოს მართვა-გამგეობის მოწესრიგებას ისახავდა მიზნად ის დიდი და

უმაგალითო მოძრაობა, რომელიც ყუთლუ არსლანის დასის სახელითაა ცნობილი.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ყუთლუ არსლანისა და მისი მომხრეების სოციალური დეტერმინაციისა და მათი პოლიტიკური მოთხოვნების შესახებ არაერთგვაროვანი და, ხშირ შემთხვევაში, ურთიერთსაწინააღმდეგო შეხედულებებია გამოთქმული. ყუთლუ არსლანის უმთავრესი მოთხოვნა, რომ სახელმწიფოს მართვის პროცესში მონაწილეობის უფლება ჰქონოდათ საზოგადოების სხვადასხვა ფენების წარმომადგენლებს, რომლებსაც უნდა შეექმნათ არჩევითობის პრინციპზე დამყარებული ორგანო, კარავი, რა თქმა უნდა, საფუძველშივე მიუღებელი იყო აბსოლუტური მონარქიზმის პირობებში და სრულიად ბუნებრივია, რომ თამარი და ზოგადად, სამეფო კარი ამ მოთხოვნის დაკმაყოფილების შემთხვევაში ხედავდნენ აბსოლუტიზმის დასასრულის დასაწყისს. საქართველოს ისტორიიდან ვიცით, რომ არჩევითობის უფლება სულაც არ იყო უცხო მოვლენა ქართული რეალობისათვის (სწორედ ასე გახდა გუარამ კურაპალატი ერისმთავარი VI ს-ში), მაგრამ ყუთლუს პროგრამა აშკარად ზღუდავდა მეფის განუსაზღვრელ უფლებებს და მას უტოვებდა მხოლოდ აღმასრულებელ ხელისუფლებას, თანაც წამყვან თანამდებობებზე კანდიდატურები კარავს უნდა განეხილა და დაენიშნა, ხოლო მეფეს კი უნდა დაემტკიცებინა ისინი. ყუთლუ არსლანი იმედოვნებდა, რომ სახელმწიფოს მართვის ასეთი მოდელის შემთხვევაში თავიდან იქნებოდა აცილებული ჯერ კიდევ დემეტრე I დროს დაწყებული საზოგადოების გათიშვისა და დაპირისპირების შემდგომი გაღრმავების საფრთხე.

ᲧᲧუთლუ არსლანის მომხრედ გამოდიოდნენ როგორც წარჩინებული ფეოდალები, ასევე დაბალი სოციალური წრის წარმომადგენლებიც. ყოველ შემთხვევაში, თამარის ისტორიკოსები აღნიშნავენ, რომ ყუთლუს მხარს უჭერდა ლაშქარიც. კარავის არჩევის მომხრეთა გამოსვლა იმ პერიოდში მოხდა, როდესაც დაპირისპირება საზოგადოების მაღალ და დაბალ ფენებს შორის უკიდურესად გამწვავდა. ცნობილია, რომ გიორგი III დემნას აჯანყების შემდეგ მაღალ თანამდებობაზე დანიშნა უგვარო, არა არისტოკრატული წარმომავლობის პიროვნებები (ამირსპასალარი ყუბასარი, მსახურთუხუცესი აფრიდონი), რომლებიც თამარის დროს დიდგვაროვანთა დარტყმის ობიექტები

გახდნენ. სწორედ მათი ზეწოლის შედეგად თამარმა თანამდებობი დაატოვებინა ყუბასარსა და აფრიდონს და ვერ შეძლო მათი უფლებების დაცვა. ასეთ სიტუაციაში ყუთლუ არსლანისა და მისი მომხრეების მიჩნევა მდაბიოთა წრიდან გამოსულ ადამიანებად ცოტა საეჭვოა, რადგან ყუთლუ ამ დროს მეჭურჭლეთუხუცესი იყო და დიდგვაროვნები მის გადაყენებას არ მოითხოვდნენ. ე. ი. ირკვევა, რომ ისიც მათი წრის ადამიანია, ხოლო თამარის ისტორიკოსთა მხრიდან ყუთლუ არსლანისა და მისი მომხრეების მდაბიოებად წარმოჩენა მხოლოდ და მხოლოდ იდეოლოგიური მომენტითაა განპირობებული. ასე რომ, თამარის ისტორიკოსები შეგნებულად მალავენ სიმართლეს, რითაც ამ ადამიანთა უფლებებსაც ლახავენ.

XII ს-ის 80-იანი წლების საქართველოში დაიკარგა ისტორიული შანსი. ‹ყუთლუ არსლანის პროგრამის განხორციელების შემთხვევაში საქართველო ხდებოდა იმ ეპოქის ერთადერთი ქვეყანა, სადაც შეიქმნებოდა პირველი საკანონმდებლო ორგანო, ხოლო ეს ვითარება შუა საუკუნეების პარტიკულარიზმის პირობებში, ქვეყანას შეუქმნიდა განვითარების მანამდე არნახულ შესაძლებლობებს.› ყოველ შემთხვევაში, შემდგომდროინდელმა ისტორიულმა რეალობამ თვალნათლივ აჩვენა, რომ ერთი შეხედვით დიდების ზენიტში მყოფმა ქვეყანამ ვერავითარი, მეტიც, ოდნავი წინააღმდეგობაც ვერ გაუწია მონღოლებს და მათ ფაქტობრივად, უბრძოლველად დანებდა. ამ ვითარებაში სულაც არ იყო მეორეხარისხოვანი მომენტი ქვეყნის შიდა დაპირისპირება, რომლის თავიდან ასაცილებლად ვერც თამარმა, ვერც გიორგი-ლაშამ და ვერც რუსუდანმა ქმედითი ნაბიჯები ვერ გადადგეს. ყუთლუ არსლანის პროგრამის განხორციელება, ჩვენი აზრით, თავისთავად მოხსნიდა ამ პრობლემას, რადგან კარავი დააკმაყოფილებდა საზოგადოების ყველა ფენის წარმომადგენელთა პოლიტიკურ თუ პიროვნულ ამბიციებს.

ცნობილია, რომ შუა საუკუნეების ევროპის სახელმწიფოებმა საკანონმდებლო ორგანოების მეშვეობით აიცილეს თავიდან სამოქალაქო დაპირისპირებები და შექმნეს სამართლებრივად მოწესრიგებული საზოგადოებრივი ურთიერთობები (პარლამენტი ინგლისში XIII ს-დან, გენერალური შტატები საფრანგეთში, რესპუბლიკური საბჭოები გენუასა და ფლორენციაში და სხვ.).

მიუხედავად იმისა, რომ თამარის ეპოქის საქართველო მზად არ აღმოჩნდა ასეთი პროგრესული ნაბიჯისათვის, ამ პერიოდშიც კი სახელმწიფოს მხრიდან ზრუნვა ადამიანის უფლებების დასაცავად მაინც ხორციელდებოდა. ყველაზე დიდი მიღწევა, რომლითაც შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორიამ შეიძლება იამაყოს, არის XII ს-ის 80-იან წლებში სიკვდილით დასჯის გაუქმება. ამ დროისათვის სიკვდილით დასჯასთან ერთად გაუქმებულა დამასახიჩრებელი და ადამიანის ღირსების დამამცირებელი სასჯელებიც. ბასილი ეზოსმოძღვარი გადმოგვცემს: „მოწყალებითა იესო ღმრთისა მსგავსითა და სამართლისა მისისა მიბაძვითა დღეთა შინა თამარისათა არავინ გამოჩნდა მომძლავრებული მეცნიერებათა მისითა, არცა ვინ დასჯილი, თვთ არცა ვის ღირსს სიკუდილისასა და არცა პატიჟისასა მიეხადა თანანადები, არცა ვინ ბრძანებითა მისითა ასომოკვეთილ იქმნა, არცა სიბრმავით დაისაჯა“ (ბასილი ეზოისმოძღუარი, 1959, გვ. 144).

შუა საუკუნეების მსოფლიო ისტორიაში საქართველო, ბიზანტიის შემდგომ, მეორე ქვეყანაა, სადაც არათუ სიკვდილით დასჯა გაუქმდა, არამედ აიკრძალა ადამიანის დამასახიჩრებელი და ღირსების შემლახავი სასჯელები.

IV.

XV ს-ში, კერძოდ, 1490 წელს საქართველო იურიდიულად დაიშალა სამ (კახეთის, ქართლის, იმერეთის) სამეფოდ და რამდენიმე (აფხაზეთი, გურია, ოდიში, სამცხე) სამთავროდ. ქვეყანაში დაიკარგა ერთიანი აზრი, აღარ არსებობდა საერთო იდეა, რომელიც გამსჭვალული იქნებოდა ერთიანი სამეფოს აღდგენის სურვილით და შესაბამისად, ასე მცირე ნაწილებად დაგლეჯილი ქვეყანაც ხან ოსმალების, ხან ირანელების, ხან ჩრდილო კავკასიელი ტომებისა და ხანაც შინააშლილობის განუწყველელ ასპარეზად იქცა. ეს იყო ლოგიკური დასასრული იმ ტენდენციებისა, რაც გამოიკვეთა ჯერ კიდევ XII საუკუნიდან, როდესაც სახელმწიფოს შიგნით შექმნილმა მძაფრმა დაპირისპირებამ ქვეყანა დააყენა განადგურების საფრთხის წინაშე. რა თქმა უნდა, იყო არაერთი მცდელობა საქართველოს ერთიანობის აღსადგენად, მაგრამ ყველა მათგანი სრული კრახით დამთავრდა და საქართველომ ისე დაასრულა ისტორიული განვითარების შუა საუკუნეებრივი ეტაპი, რომ ერთიან პოლიტიკურ ორგანიზმად ვეღარ ჩამოყალიბდა. ჩგადაჭარბებული არ იქნე-

ბა იმის აღნიშვნაც, რომ გვიანი შუა საუკუნეების (XIV-XVIII სს) საქართველო იყო არშემდგარი საზოგადოებრივი კონგლომერატი, სადაც უპირველეს ადგილზე წამოწეული იყო განცალკევების, გათითოკაცების ტენდენციები და სახელმწიფოს ინტერესებზე მაღლა იდგა ცალკეული სათავადოებისა და სამთავროთა ინტერესები, რაც კიდევ უფრო ზღუდავდა განვითარების შესაძლებლობებს და ერთ დროს მოწინავე სამყაროსაგან განუყოფელი ხალხი აღმოჩნდა სრულ იზოლაციაში. საქართველოს იმჟამინდელი მდგომარეობის შეფასების თვალსაზრისით, ალბათ, გაზვიადებული არ იქნება იმის აღნიშვნაც, რომ ქართულმა სამეფო-სამთავროებმა ვეღარ შეძლეს (თუ არ შეძლეს) იმ ლიბერალური და მარადიული ღირებულებების დაცვა, რაც ესოდენ იყო დამახასიათებელი გაცილებით ადრეული ეპოქებისათვის და ერთი ხელის მოსმით წყალში ჩაყარეს ყველაფერი ის, რაც წინა საუკუნეებმა მემკვიდრეობით დაუტოვეს ქართველ ხალხს. XIV-XVIII სს-ების საქართველო საკმაოდ ჩამორჩა დროის დინებას და გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ ეს ხანა იყო ყველაზე დიდი უკუსვლა ჩვენი ქვეყნის ისტორიაში. პოლიტიკური განვითარება, პოლიტიკური განსწავლულობა პირდაპირ ასახავს ამა თუ იმ საზოგადოებაში ჰუმანისტური იდეებისა და მარადიული ღირებულებების დამკვიდრების ხარისხს, ყოველი ერი იმდენად არის ტოლერანტული და მსწრაფი ლიბერალური იდეალებისადმი, რამდენადაც მას ამის საშუალებას აძლევს ის პოლიტიკური ვითარება და, ზოგადად, საზოგადოებრივი გარემო, რომელშიც ესა თუ ის სოციუმი იმყოფება. გვიანი შუა საუკუნეების ქართული საზოგადოება გახლეჩილი იყო შვიდ, რვა და ზოგჯერ ათ ნაწილადაც. ამიტომ, ბუნებრივია, ასეთ ვითარებაში ცალკეული პიროვნებისა თუ ზოგადად ადამიანის უფლებების დაცვაც ადრინდელივით აღარ წარმოადგენდა სახელმწიფოს მხრიდან განსაკუთრებული ზრუნვის საგანს და თამამად შეიძლება ვაღიაროთ, რომ ამ პერიოდში აღნიშნული უფლებების დარღვევაზე უფრო მიზანშეწონილი იქნებოდა მსჯელობა, ვიდრე მის დაცვაზე.

ირანისა და თურქეთის გაბატონებამ საქართველოს სამხრეთ-აღმოსავლეთ და სამხრეთ-დასავლეთის საზღვრებზე ჩვენი ქვეყანა მოაქცია სრულ პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და ინფორმაციულ იზოლაციაში, რამაც ფართო გასაქანი მისცა ადამიანთა უფლებების დარღვევის ისეთ ამაზრზენ ფორმას, როგორიცაა ადამიანებით ვაჭრობა, ანუ „ტყვეთა სყიდვა“. ფრანგი მოგზაურის ჟან შარდენის

ცნობით, ადამიანთა ვაჭრობით განსაკუთრებით იყვნენ დაინტერესებული თურქები. ზოგჯერ თითო ქალში 300-400 ცეხინს იძლეოდნენ, მამაკაცი 25-40 წლამდე 15 ეკიუდ ფასობდა, უფროსები – 8-10 ეკიუდ, ლამაზი გოგონები 13-18 წლისანი – 20 ეკიუდ, ბავშვები – 3-4 ეკიუდ (ჟან შარდენი, 1935. გვ.108). „ტყვეთა სყიდვა“ მოედო საზოგადოების თითქმის ყველა ფენას. დასავლეთ საქართველოს თითქმის ყველა მთავარი, თავადი, აზნაური, თუ საეკლესიო მოღვაწე აქტიურად აღმოჩნდა ჩართული ამ პროცესში. Dდონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელის გადმოცემის თანახმად, მხოლოდ სამეგრელოდან XVII ს-ის შუა ხანებისთვის ყოველწლიურად სამი ათასი მონადქცეული გლეხი იყიდებოდა (დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი, 1968. გვ. 119). ანალოგიური ვითარება იყო შექმნილი აღმოსავლეთ საქართველოშიც. აი, როგორ აღწერს მემატიანე საციციანოში არსებულ სიტუაციას: „დასახოცი დახოცეს, გასაყიდი გაყიდეს, ნახევარი ოსმალოს მიჰყიდეს და ნახევარიც იმერლებსა. რაც ჩვილი ყმაწვილი იყო, რომ არავინ იყიდა ციხიდან გადაყარეს და ნადირ-ფრინველმა შეჭამა, რაც მონაზონი და ბერი იყო, რომ არ გაიყიდებოდა, სულ ერთ სახლში შეყარეს, ბოძები გამოუყარეს, სახლი ზედ დააქციეს და ისე უზიარებლად დახოცეს“ (გვრიტიშვილი, 1962. გვ. 230). სახელმწიფოს მხრიდან საკმაო პოპულარობა მოიპოვა მოსახლეობისადმი ე.წ. „ავად მოკიდებამ“. ამ ქმედების არსი შემდეგში მდგომარეობდა: თუ ესა თუ ის პიროვნება (ძირითადად გლეხობა) უარს იტყოდა სახელმწიფო გადასახადების გადახდაზე, მებატონე, მეფის მითითებით, ასეთ ადამიანს ცოლ-შვილს დაუჭერდა და გაუყიდდა. ელემენტარული უფლების დასაცავად ხალხის დიდ ნაწილს ან ბატონის მოკვლა უწევდა, ან აჯანყება, ან საკუთარი მიწა-წყლიდან გადახვეწა. ძალადობის ერთი ფორმა ებრძოდა ძალადობის მეორე ფფორმას, მაგრამ ბუნებრივია, იმარჯვებდა ის, ვისაც ძალადობის გატარების მეტი შესაძლებლობა ჰქონდა.

მოკლედ რომ აღვნიშნოთ, ადამიანობა და პიროვნული ღირსება საზოგადოების მხოლოდ ვიწრო ნაწილის უფლება გახდა და ამ კუთხით XVII-XVIII საუკუნეების საქართველო აშკარად მაჰმადიანურ სამყაროსთან იჩენს უფრო მეტ სიახლოვეს, ვიდრე ხსენებული პერიოდის ევროპასთან. რაღა თქმა უნდა, შორს ვართ იმ აზრისგან, რომ XVII-XVIII სს-ების ევროპაში ადამიანთა უფლებების

დაცვის თვალსაზრისით ყველაფერი წესრიგში იყო, მაგრამ ისიც ცხადია, რომ ეს პერიოდი ევროპისთვის წარმოადგენდა დიდი რეფორმაციის ეპოქას, რამაც თავის მხრივ, დასაბამი მისცა ახალი ისტორიის, კაპიტალიზმის ერას, რომელმაც ადამიანის უფლებების დაცვა, თუნდაც დეკლარაციის დონეზე მაინც, მანამდე არნახულ სიმაღლემდე აიყვანა. ამიტომ, როდესაც ჩვენ ვმსჯელობთ გვიანი შუა საუკუნეების საქართველოს ჩამორჩენილობის შესახებ, მხედველობაში უპირველესად სწორედ ამ მომენტს ვგულისხმობთ. თუმცაღა, ყოვლად ანტიმეცნიერული იქნებოდა მტკიცება იმისა, თითქოს ამ პერიოდის საქართველოში არ იყო ცალკეული შემთხვევები და არ იბრძოდნენ მდგომარეობის გასაკეთილშობილებელად.

ვახტანგ VI საკანონმდებლო მოღვაწეობა ამ მხრივ მართლაც კარგი მაგალითია. შესანიშნავი იყო სულხან-საბა ორბელიანის მთელი საქმიანობაც. სულხან-საბას დასავლეთ ევროპული ვიზიტიც მიზნად ისახავდა არა მხოლოდ ვახტანგის გამოხსნას ირანის სამეფო კარისაგან, არამედ მას უფრო ფართო და შორს მიმავალი გეგმები ჰქონდა. კერძოდ, კი ის, რომ საქართველო კვლავ მოქცეულიყო დასავლეთ ევროპის სახელმწიფოთა ინტერესებში, რაც იქნებოდა საქართველოს ბუნებრივ-ისტორიული განვითარების წიაღში დაბრუნებისა და აქ ლიბერალური ღირებულებების აღორძინების უმთავრესი პირობა.

სამწუხაროდ, ეს მცდელობა მარცხით დამთავრდა ხოლო რა ბედი ეწია დასავლური ორიენტაციის მიმდევარ სულხან-საბას, ეს საყოველთაოდაა ცნობილი. ვახტანგ VI და სულხან-საბას ორბელიანის პოლიტიკური მიმართულების მარცხი კარგად წარმოაჩენს, რომ ამ პერიოდის საქართველო ნამდვილად არ იყო მზად, რათა იგი დაბრუნებოდა დასავლურ სამყაროს და შესაბამისად, ადგილი ეპოვა მოწინავე, პროგრესული მიმართულების სახელმწიფოთა შორის. ასეთი ვითარების ფონზე არც იმის დავიწყება შეიძლება, რომ XVIII ს-ის ქართული სახელმწიფოები – ქართლ-კახეთი, იმერეთი – საკუთარი, ძალზე მოკრძალებული შესაძლებლობის ფარგლებში მაინც ცდილობდნენ დაეცვათ ადამიანის უფლებები და უპირველეს ყოვლისა, შეემსუბუქებინათ უშუალო მწარმოებელი ფენის, გლეხებისა და ხელოსანთა აუტანელი პირობები. ამ მხრივ გამორჩეულია ერეკლე II და სოლომონ I ღვაწლი. ერთ-ერთი კახელი ბატონი ერეკლეს სწერდა:

„თქვენი წყენის უღონო გახლავართ, თორემ ჩემს ყმას როგორ ვერ დავიმორჩილებ“ (სცსსა ფ. 299. დავ. 24. საბ. 2063).

მოხმობილი მაგალითით კარგად ჩანს, რომ მეფის შიშით ფეოდალები ვერ ბედავდნენ ადამიანთა თვითნებურ დასჯას. ერეკლეს მხრიდან, რა თქმა უნდა, იყო მცდელობა, დაეცვა საკუთარი ქვეშევრდომები, მაგრამ ცხადია, ეს არ იყო პრობლემისადმი სახელმწიფოებრივი მიდგომა. მიუხედავად იმისა, რომ ერეკლე თავადებს აფრთხილებდა: „შენს სარგოს აიღებდე და უსამართლოს ნუ აიღებ, ნურც არას უსამართლოს მოინდომებ“ (სცსსა ფ. 299 დავ. 24 საბ. 109). როდესაც მიგვაჩნია, რომ ადამიანთა უფლებების დაცვის სფეროში ერეკლეს არ გააჩნდა სახელმწიფოებრივი მიდგომა, ამოვდივართ იმ მარტივი პოსტულატიდან, რომ მხოლოდ შეგონებებითა და ეპისტოლარული მიმართვებით ეს პრობლემა ვერ გადაიჭრებოდა და ვერც მოგვარდებოდა. ძალიან გაჭირდება დავასახელოთ XVIII ს-ის მეორე ნახევრის თუნდაც ერთი საკანონმდებლო აქტი მაინც, რომელშიც აღნიშნული საკითხები იქნებოდა აქცენტირებული. 1770 თუ 1787 წელს გამოცემული ბრძანებები ყმათა უმამულოდ გაყიდვის აკრძალვის შესახებ სულ სხვა ხასიათის დოკუმენტებია და სათვალავში მისაღებიც არ არის.

თითქმის იმავეს თქმა შეიძლება სოლომონ I მიმართაც. თუმცა, ამ მეფის მრავალმხრივი მოღვაწეობის ერთგვარი გვირგვინი შეიძლება იყოს 1759 წლის საეკლესიო კრება, რომელმაც მკაცრი განაჩენი გამოუტანა „ტყვეთა მსყიდველებს“. ამ კრებაზე იმერეთის, გურიისა და სამეგრელოს საერო და სასულიერო ხელისუფლებმა დადეს „ტყვეთა სყიდვის“ აკრძალვის პირობა. საეკლესიო ხელისუფლებამ ტყვეთა მსყიდველნი შეაჩვენა, ხოლო საერო ხელისუფლება კი მათ სიკვდილით დასჯით დაემუქრა.

თანამედროვეობამ მართლაც რომ დაუფასა მეფეს ადამიანთა უფლებების შემლახავი ღონისძიებების აკრძალვა და სოლომონი ეროვნულ გმირადაც მოინათლა. ხალხის ხატოვანი თქმით, თუ სოლომონ პირველის გამეფების დროს „იმერეთი კოჭლიც გახლდათ, ყრუც, ბრმაც და კბილებჩაცვენილიც, დღეს ყველაფერი კარგად ესმის, შორს ხედავს, ფეხებზე მაგრად დგას და კბილებიც ამოუვიდა... მთელი სამეფო გამობრუნდა და გამოკეთდა “ (ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, 1964. გვ. 147).

იმის შესახებ, თუ როგორ ზრუნავდა სოლომონ I საკუთარი მოსახლეობის უფლებების დასაცავად, კარგად გადმოგვცემს ერთი ლექსიც:

„ამის ავი კაცი ვიყავ,
ტყვე არვის ვაყიდვინეო,
მწყემსი ვასუქე, ვადიდე,
ჩეროს ქვეშ დავაძინეო“
ბესიკი, 1962. გვ. 224

ამრიგად, გვიანი შუა საუკუნეები შეიძლება შემდეგნაირად დავახასიათოთ; ადამიანთა უფლებების დაცვის თვალსაზრისით იგი ვერ შეედრება ვერც ანტიკურ ხანას, ვერც ადრეულ და ვერც განვითარებულ შუა საუკუნეებს. ყველაზე დიდი ხელისშემშლელი და შემაფერხებელი პირობა იყო რამდენიმე სამეფო-სამთავროდ და სათავადოდ დანაწევრებული ქვეყნის ფაქტორი. ამ პერიოდში შემოღებული იქნა, უფრო სწორად, აღდგენილ იქნა, სიკვდილით დასჯა, „ტყვეთა სყიდვა“ ფაქტობრივად ნიშნავდა მონათმფლობელობისაკენ დაბრუნებას, უხეშად და სისტემატურად ირღვეოდა საკუთრების ხელშეუხებლობა, გვიანი შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორიამ არ იცის არც ერთი არჩევითი ორგანოს არსებობა.

კიდევ უფრო მძიმე ვითარება შეიქმნა 1801 წლის შემდეგ, როდესაც რუსეთთან ჯერ აღმოსავლეთ, ხოლო შემდგომში დასავლეთ საქართველოს მიერთებით, ქართველმა ხალხმა ეროვნების უფლებაც დაკარგა. ამ დროს ცნებები „საქართველო“ და „ქართველი“ საერთოდ იქნა გაუქმებული და რუსეთის პოლიტიკურ რუკაზე საქართველო ქუთაისის და თბილისის გუბერნიების სახელით აღინიშნებოდა.

ჩვენი ქვეყნის ისტორიაში მეორედ დაფიქსირდა შემთხვევა, როდესაც დამპყრობელმა საერთოდ მოსპო და გააუქმა ქართული სახელმწიფოებრიობა (პირველად ეს ირანელებმა მოიმოქმედეს 523 წელს). მთიულეთის, კახეთის, იმერეთის აჯანყებები, 1832 წლის შეთქმულება, თერგდალეულთა მოღვაწეობა – აი ის ძირითადი მომენტები, რომლებიც გამოხატავდა ქართველი ხალხის ბრძოლას საკუთარი უფლებების აღსადგენად. ამ ბრძოლის უზენაესი მიზანი, კი რა თქმა უნდა, სახელმწიფოებრიობის ხელახალი მოპოვება იყო.

ასეთი რთული რეალობითა და მძიმე მემკვიდრეობით ხვდებოდა ქართველი ხალხი XX საუკუნეს, კონკრეტულად კი, 1918 წლის 26 მაისს.

V.

რუსეთის იმპერიის ტრანსფორმაციამ საშუალება მისცა ქართველ პოლიტიკოსებს აღედგინათ 1801 წელს დაკარგული სახელმწიფოებრიობა და ეს მისია წილად ხვდა სოციალ-დემოკრატიულ (მენშევიკურ) პარტიას. 1918 წელს, ამიერკავკასიის სეიმის დაშლის შემდეგ, გამოცხადდა საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკა. ეს მართლაც დიდმნიშვნელოვანი აქტი იყო საქართველოს ისტორიაში, რადგან გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ ქართველი ხალხი მთელი ისტორიის მანძილზე არასდროს ყოფილა ასე დიდხანს სახელმწიფოებრიობის გარეშე.

იმპერიის დანამატიდან, ჩვეულებრივი კოლონიის სტატუსიდან საქართველო აღსდგა როგორც საერთაშორისო სამართლის წევრი ქვეყანა და როგორც სრულიად განსხვავებული ტიპის სახელმწიფო, რადგან რესპუბლიკური წყობა მანამდე უცხო მოვლენა იყო საქართველოს ისტორიისათვის. მონარქიისაგან განსხვავებით, რესპუბლიკური მმართველობის ფორმა მოითხოვდა ერთი მხრივ, ქართველი ხალხის შეგუებას ახალი რეალობისადმი და მეორე მხრივ, ლიბერალური ღონისძიებების თვისობრივად ახალ საფეხურზე აყვანას. ამ პერიოდში საქართველოს პოლიტიკურ და სამართლებრივ ცხოვრებაში ბევრი ისეთი რამ მოხდა, რაც სრულიად უცხო და შეუძლებელი იყო ადრინდელ ისტორიულ რეალობაში.

საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკა წარმოადგენდა სახელმწიფოს, რომლის არსებობის საფუძველს განსაზღვრავდა შესაბამისი სამართლებრივი აქტებითა და კანონმდებლობებით მოწესრიგებული საზოგადოებრივი ურთიერთობები და ამ პირობებში ფართო გასაქანი ეძლეოდა ადამიანთა უფლებების დაცვის ისეთ პრიორიტეტულ სფეროებს, როგორიცაა: არჩევითობის პრინციპი, ქალისა და მამაკაცის თანასწორუფლებიანობა, რელიგიური თავისუფლება, პოლიტიკური პარტიების არსებობა, რასობრივი დისკრიმინაციის აკრძალვა, მოქალაქეობის უფლება, შრომისა და დასვენების უფლება, ეროვნული უმცირესობების უფლებების დაცვა, კერძო საკუთრების ხელშეუხებლობა, ცენზურის

გაუქმება, პრესის თავისუფლება, სასამართლოს დამოუკიდებლობა, სიკვდილით დასჯის გაუქმება. ანუ, თამამად შეგვიძლია ვაღიაროთ, რომ ახალგაზრდა ქართული სახელმწიფო თავისი არსებობის ხანმოკლე პერიოდის განმავლობაში იცავდა ადამიანის ყველა იმ უფლებას, რაც შედარებით გვიან აისახა „ადამიანის უფლებების საყოველთაო დეკლარაციაში“.

საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკა, რა თქმა უნდა, იყო ქართველი ხალხის დიდი მონაპოვარი. ერთ-ერთ უმთავრეს და თვისობრივად განსხვავებულ მოვლენას წარმოადგენდა 1921 წლის 21 თებერვალის კონსტიტუცია. რა თქმა უნდა, ესეც პირველი შემთხვევა იყო საქართველოში, როდესაც სახელმწიფოს არსებობას საფუძვლად დაედო ძირითადი კანონი. სამწუხარო მხოლოდ ის ფაქტია, რომ პირველმა კონსტიტუციამ ვერ იმუშავა, რადგან ცნობილია, რომ იგი ფაქტობრივი საომარი მოქმედებების პირობებში იქნა მიღებული; მაგრამ ეს მის ღირსებას ცხადია, ჩრდილს ვერ აყენებს, რადგან კონსტიტუციამ ასახა ყველა ის მთავარი ნიუანსი, რომელიც წარმოადგენდა დემოკრატიული რესპუბლიკის ზრუნვის საგანს და რომელიც მანამდე არაერთხელ იყო დეკლარირებული დამოუკიდებლობის აქტსა და მოქალაქეობის შესახებ კანონში.

დამოუკიდებლობის აქტის პროექტი მომზადდა 1918 წლის 20-21 მაისს ბათუმში ზ. ავალიშვილის, ა. ჩხენკელის, ნ. ნიკოლაძის და პ. სურგულაძის მიერ და განსახილველად წარედგინა 1917 წლის 22 ნოემბერს არჩეულ ეროვნული საბჭოს აღმასრულებელ კომიტეტს, ხოლო 26 მაისს მან იურიდიული ძალაც შეიძინა. ჩვენი ამჟამინდელი ინტერესი დამოუკიდებლობის აქტის 1, 2, 5 და 6 მუხლებს შეეხება. პირველი მუხლის თანახმად, საქართველო ცხადდებოდა დამოუკიდებელ, სრულუფლებიან სახელმწიფოდ, მეორე მუხლი განსაზღვრავდა პოლიტიკური წყობის ფორმას. საქვეყნოდ ცხადდებოდა საქართველოს პოლიტიკური წყობის ფორმა – დემოკრატიული რესპუბლიკა. მეხუთე მუხლის თანახმად, საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკა თავის ფარგლებში თანასწორად უზრუნველყოფდა ყველა მოქალაქის სამოქალაქო და პოლიტიკურ უფლებებს, განურჩევლად ეროვნებისა, სარწმუნოებისა, სოციალური მდგომარეობისა და სქესისა. მეექვსე მუხლში ჩამოყალიბებული დებულების თანახმად, საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკა

განვითარების თავისუფალ ასპარეზს უხსნიდა მის ტერიტორიაზე მცხოვრებ ყველა ერს (საქართველოს დამოუკიდებლობის აქტი, 1991. გვ.198).

დამოუკიდებლობის აქტით დეკლარირებული დებულებების შესრულება რომ საქართველოს სახელმწიფოს განუხრელი ზრუნვის საგანი იყო, კარგად ჩანს საქართველოს პარლამენტის მაგალითზეც, სადაც ადგილების არცთუ მცირე რაოდენობა ერგოთ ეროვნული უმცირესობების წარმომადგენლებს. საქართველოში მცხოვრებ სომხობას ჰყავდა 10 დეპუტატი, აზერბაჯიანელებს – 4, აფხაზებს – 3, რუსებს – 2, ოსებს – 2, ქართველ ებრაელებს – 2, ბერძნებს – 1, ებრაელებს – 1, გერმანელებს – 1. უმაღლეს საკანონმდებლო ორგანოში ასევე თვალშისაცემი იყო პოლიტიკურ პარტიათა სიჭრელეც, არსებობდა ექვსი ფრაქცია: სოციალ-დემოკრატები (უმრავლესობა), ეროვნულ-დემოკრატები, სოციალისტ-ფედერალისტები, სოციალისტ-რევოლუციონერები, „სხვისისტები“ და უპარტიოები (ა. სურგულაძე, პ. სურგულაძე, 1991. გვ. 205). მართალია, პარლამენტის სამუშაო ენა ქართული იყო, მაგრამ სახელმწიფო ენის არმცოდნე დეპუტატისათვის მოიხსნა ყოველგვარი ენობრივი ბარიერი, მათ შეეძლოთ სიტყვის წარმოთქმა მშობლიურ ენაზე.

1920 წელს პარლამენტმა შეიმუშავა „აფხაზეთის ავტონომიური მმართველობის დებულების“ პროექტი, რაც ნიშნავდა, რომ საქართველოს სახელმწიფო აფხაზეთს საშინაო და კულტურულ საქმიანობაში ანიჭებდა სრულ თვითგამორკვევას. სხვათა შორის, კონსტიტუციის თანახმად, შინაგან საქმეებში სრული ავტონომიური უფლებები, აფხაზეთის გარდა, ეძლეოდა სამუსულმანო საქართველოსაც (ზაქათალისა და ბათუმის ოლქებს).

ბუნებრივია, რომ კონსტიტუციის მომზადებასა და მიღებას გარკვეული დრო და პროცედურების გავლა სჭირდებოდა, ამიტომ საქართველოს პარლამენტი ამ სიცარიელეს ავსებდა სხვა მნიშვნელოვანი კანონებით. ერთი ასეთი უმნიშვნელოვანესი აქტი იყო დამფუძნებელი კრების (პარლამენტის) მიერ 1919 წელს მიღებული კანონი მოქალაქეობის შესახებ. აღარ შევუდგებით იმის მტკიცებას, რომ საქართველოს ისტორიაში ესეც პირველ და სრულიად უპრეცედენტო შემთხვევას წარმოადგენდა. მოკლედ შევეხებით აღნიშნულ კანონს ჩვენთვის საინტერესო კუთხით.

საქართველოს მოქალაქედ ითვლებოდა ყველა ის პირი, რომელიც საქართველოში ცხოვრობდა 1914 წლის 19 ივლისის აღწერის მიხედვით. მოქალაქეობის უფლება ეძლეოდა აგრეთვე იმას, ვინც არანაკლებ სამი წელი ცხოვრობდა საქართველოს ტერიტორიაზე, ჰქონდა უძრავი ქონება და კანონის მიღებიდან სამი თვის ვადაში განაცხადებდა მოქალაქეობის მიღების სურვილს. საქართველოს ფარგლებში კანონიერი თუ უკანონო ქორწინების შედეგად დაბადებული ადამიანი ავტომატურად იღებდა მოქალაქის სტატუსს. ამავე სტატუსით შეეძლოთ ესარგებლათ საქართველოს მოქალაქის ცოლს, ან ქვრივს, საქართველოს მოქალაქის მიერ კანონიერი წესით შვილად აყვანილ პიროვნებას, უცხოელ მცირეწლოვან ბავშვს, რომლის მშობლები მიიღებდნენ საქართველოს მოქალაქეობას. მოქალაქეობის მიღება ხდებოდა აგრეთვე ნატურალიზაციის წესით. დაუშვებელი იყო ორმაგი მოქალაქეობა და მხოლოდ საქართველოს მოქალაქეს შეეძლო მონაწილეობა მიეღო ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ასევე ნებისმიერ ადამიანს შეეძლო უარი ეთქვა საქართველოს მოქალაქეობაზე, საჭირო იყო მხოლოდ ამის შესახებ სათანადო განცხადება სამართალდამცავ ორგანოებში (საქართველოს მოქალაქეობის კანონი, 1991, გვ. 334-336).

დამოუკიდებლობის აქტი და მოქალაქეობის კანონი, რა თქმა უნდა, ადამიანის უფლებების დაცვის თვალსაზრისით უმნიშვნელოვანესი დოკუმენტები იყო, მაგრამ, ისიც ცხადია, რომ ამ უფლებების დაცვისა და ხელშეუხებლობის უმთავრეს გარანტს წარმოადგენდა 1921 წლის კონსტიტუცია. ჩგადაჭარბებული შეფასება არ იქნება თუ აღვნიშნავთ, რომ ადამიანთა უფლებებისა და ლიბერალური ღირებულებების დაცვის სფეროში საქართველოს კონსტიტუცია სრულად აკმაყოფილებდა XX საუკუნის პირველი ნახევრისათვის აღიარებულ საერთაშორისო ნორმებს. უკვე ითქვა, რომ 1921 წლის კონსტიტუცია ეხმაურება და გარკვეულწილად შეესაბამება 1948 წელს მიღებულ „ადამიანის უფლებების საყოველთაო დეკლარაციას“. ცხადია, ჩვენი მიზანი არ არის კონსტიტუციის სრული განხილვა, მაგრამ მაინც სასურველია, ზემოთ თქმულის დასამტკიცებლად მოვახდინოთ მისი ცალკეული მუხლების კონსტატაცია:

მუხლი 16 – მოქალაქენი კანონის წინაშე თანასწორნი არიან.

მუხლი 17 – წოდებრივი განსხვავება არ არსებობს.

მუხლი 18 – ხარისხის მინიჭება გარდა აკადემიურისა აკრძალულია.

მუხლი 19 – სიკვდილით დასჯა გაუქმებულია.

მუხლი 20 – არ შეიძლება დასჯილ იქნეს ვინმე სხვაფრივ, თუ არა სასამართლო წესით.

მუხლი 21 – ყველა მოქალაქე უნდა გასამართლდეს სასამართლო წესით.

მუხლი 22 – პიროვნება ხელშეუხებელია. არ შეიძლება შეპყრობილი ან სხვაფრივ თავისუფლებას მოკლებულ და პირადად გაჩხრეკილ იქნეს ვინმე, თუ არა სასამართლოს ან საგამოძიებო ორგანოს დასაბუთებული ბრძანების სახით.

მუხლი 26 – სასართლო ვალდებულია წარდგენილი პირი დაუყოვნებლივ, არა უგვიანეს 24 საათისა, დაჰკითხოს, ხოლო შემდგომ ბრძანება გასცეს ან მისი შეპყრობის ან დაუყოვნებლივ გასათავისუფლებლად.

მუხლი 28 – ყოველი მოქალაქის ბინა შეუვალია, მისი გაჩხრეკა შეიძლება მხოლოდ სასამართლო დადგენილებით.

მუხლი 29 – ყოველი მოქალაქე მიმოსვლასა და ბინადრობის არჩევაში სრულიად თავისუფალია.

მუხლი 31 – ყოველი მოქალაქე სარგებლობს სინდისის სრული თავისუფლებით. მოქალაქის დევნა, მისი პოლიტიკური თუ სამოქალაქო უფლებათა შეზღუდვა სარწმუნოების ან რწმენის გამო არ შეიძლება. ყველას შეუძლია აღიაროს ის სარწმუნოება, რომელიც სურს, ან სარწმუნოება გამოიცვალოს, ან და არც ერთ კულტს არ ეკუთვნოდეს.

მუხლი 32 – ყოველ მოქალაქეს აქვს სიტყვით, ბეჭდვით ან სხვა რამ ღონისძიებით თავისი აზრები გამოთქვას და გაავრცელოს მთავრობის წინასწარ ნებადაურთველად. ყოველი დანაშაულისათვის, რომელსაც იგი ასეთ შემთხვევაში ჩაიდენს, პასუხს აგებს მხოლოდ სასამართლოს წინაშე.

მუხლი 33 – საქართველოს მოქალაქეთ უფლება აქვთ მთავრობის ნებადაურთველად შეიკრიბონ საჯაროდ და უიარაღოდ, როგორც ჭერქვეშ ისე გარეთ.

მუხლი 35 – საქართველოს რესპუბლიკის მოქალაქეებს უფლება აქვთ მთავრობის წინასწარ ნებადაურთველად დაარსონ პროფესიული და სხვა ყოველგვარი კავშირი.

მუხლი 37 – პირადი და კოლექტიური პეტიციის უფლება უზრუნველყოფილია.

მუხლი 38 – მუშათა გაფიცვა თავისუფალია.

მუხლი 39 – ორივე სქესის მოქალაქე თანასწორია, როგორც პოლიტიკურ ისე სამოქალაქო ეკონომიურ თუ საოჯახო უფლებით.

მუხლი 40 – ქორწინება ემყარება უფლებრივ თანასწორობასა და ნებაყოფლობას. ᲥᲥორწინების გარეშე და ქორწინებით შობილი უფლებითა და მოვალეობით თანასწორნი არიან.

მუხლი 41 – პოლიტიკური დევნილი, რესპუბლიკის ტერიტორიაზე შემოხიზნული, სხვა სახელმწიფოს არ გადაეცემა.

მუხლი 42 – მოქალაქის უფლებათა დარღვევისათვის, როგორც თანამდებობის, ასევე კერძო პირი მიეცემა პასუხისგებაში, სისხლის სამართლის კანონების თანახმად.

მუხლი 109 – ხელოვნება, მეცნიერება და მათი სწავლა თავისუფალია. სახელმწიფო ვალდებულია მფარველობა გაუწიოს და ხელი შეუწყოს მის განვითარებას.

მუხლი 113 – რესპუბლიკა ზრუნავს თავის მოქალაქეთა ღირსეული არსებობისათვის.

მუხლი 129 – არ შეიძლება შეიზღუდოს საქართველოს რესპუბლიკის რომელიმე ეროვნული უმცირესობის თავისუფალი სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული განვითარება. ᲐᲧᲕᲔᲚᲐᲡ აქვს უფლება წეროს, ბეჭდოს და ილაპარაკოს დედაენაზე.

მუხლი 131 – არ შეიძლება შეიზღუდოს ვისიმე პოლიტიკური და მოქალაქეობრივი უფლება ეროვნულ კავშირში მონაწილეობისათვის.

მუხლი 133 – ყველა მოქალაქეს აქვს თანაბარი უფლება მიიღოს სახელმწიფო, სამოქალაქო, სამხედრო და საქალაქო თუ საერობო სამსახური.

მუხლი 143 – არც ერთ სარწმუნოებას არ აქვს უპირატესობა.

საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკა არა მარტო აღიარებდა ადამიანის უფლებების უზენაეს კანონებს, არამედ ზრუნავდა კიდეც მათი დაცვისათვის. პირველმა რესპუბლიკამ ისე დაასრულა არსებობა, რომ საკუთარი მოქალაქეებისათვის არ შეუზღუდავს ეროვნული, პოლიტიკური, სოციალური, ეკონომიკური თუ კულტურული უფლებები.

ამ მხრივ ნიშანდობლივად გამოიყურება მთავრობის თავმჯდომარის ნ. ჟორდანიასა და კავკასიაში დიდი ბრიტანეთის ჯარების სარდალ გენერალ უოკერის დიალოგი:

უოკერი: თქვენში არსებული სოციალიზაციის პირობებში, მოკავშირეთა კაპიტალი აქ ვერ მოვა.

ნ. ჟორდანია: მრეწველური და სავაჭრო საწარმოები სოციალიზაციას არ ექვემდებარებიან, ეს ჩვენში არ ხდება.

უოკერი: ჩვენ ამაში მტკიცედ დარწმუნებულები არა ვართ.

ნ. ჟორდანია: უნდა იყოთ. ეს რომ ასე არ იყოს, ჩვენ ბოლშევიკები ვიქნებოდით და არა საქართველო (სცსსა ფ.1878 საქ. 48 ფურც. 20).

შეგვეძლო გაგვეხილა კიდევ არაერთი მოვლენა, რომელიც დაკავშირებული იქნებოდა სათაურში წამოჭრილ პრობლემასთან. ჩვენ შორს ვართ იმ აზრისაგან, რომ ამომწურავად შევისწავლეთ განვითარების ცალკეულ ეტაპებზე ქართული სახელმწიფოს დამოკიდებულება ზოგადად ლიბერალური ღირებულებებისადმი, მაგრამ იმის მტკიცება კი დანამდვილებით შეიძლება, რომ საქართველოში ყოველთვის იყო სწრაფვა აღნიშნული ფასეულობებისკენ და საქართველოს ისტორიაც, ისევე როგორც სხვა ნებისმიერი ქვეყნის ისტორია, იმავდროულად არის ადამიანთა უფლების დაცვისა თუ ამ უფლებების დარღვევის მატიანე.

ლიტერატურა

ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია, ადამიანის უფლებათა საერთაშორისო ბილი, წიგნი I, თბ.1999, გვ.4–12 (საიას გამოცემა)

აგათია სქოლასტიკოსი, გეორგიკა I, თბ. 1967

ბასილი ზარზმელი, სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, თბ.1959

ბასილი ეზოისმოძღუარი, ცხოვრება მეფეთ-მეფე თამარისი, ქართლის ცხოვრება, I. თბ. 1959

ბესიკი, თხზულებანი, თბ. 1962. გვ. 224

დ. გვრიტიშვილი, ფეოდალური საქართველოს სოციალური ურთიერთობების ისტორიიდან, თბ. 1962

გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, ქართული მწერლობა, ტ. I. თბ. 1987

დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, ცხოვრება მეფეთ-მეფე დავითისი, ქართლის ცხოვრება, I, თბ.1959

დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი, წერილები საქართველოზე, თბ.1968

ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, ქართლის ცხოვრება, II, თბ.1959

ა. კახიძე, აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის ანტიკური ხანის ქალაქები, ბთ.1972 ლეონტი მროველი, ცხოვრება ქართუელთა მეფეთასა და პირველთაგანთა მამათა და ნათესავთა, ქართლის ცხოვრება, I, თბ. 1955 მოქცევაი ქართლისაი, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბ.1959 მცხეთა I. არმაზისხევის არქეოლოგიური ძეგლები. თბ.ც პროკოპი კესარიელი, გეორგიკა, I, თბ.1965 ჟან შარდენი, მოგზაურობა საქართველოში, თბ.1935 საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი საქართველოს დამოუკიდებლობის აქტი, წიგნში ა. სურგულაძე,

პ. სურგულაძე, საქართველოს ისტორია (1783–1990), თბ.1991

საქართველოს დამფუძნებელი კრების მიერ 1919 წელს შემუშავებული კანონი მოქალაქეობის, წიგნში ა. სურგულაძე, პ. სურგულაძე, საქართველოს ისტორია (1783–1990), თბ.1991

საქართველოს კონსტიტუცია, მიღებული საქართველოს დამფუძნებელი კრების მიერ 1921 წლის 21 თებერვალს, წიგნში ა. სურგულაძე, პ. სურგულაძე, საქართველოს ისტორია (1783–1990), თბ.1991

ა. სურგულაძე, პ. სურგულაძე, საქართველოს ისტორია (1783–1990), თბ.1991

ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, ტ. I. თბ.1964

ჯუანშერი, ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა, ქართლის ცხოვრება, I. თბ.1955

ადამიანის უფლებები და ქართული სამართლის ძეგლები

ფრიდონ საყვარელიძე

„...არც მტყუანსა და არც მართალზე ქრთამი არ არის, და არც უნდა მოსამართლემ ინდომოს და აიღოს, თორემ ძნელი ტვირთი დაუც აღსაკიდებელად ბეჭთა თვისთათვის“.

სამართალი ბატონიშვილის ვახტანგისა

დღეს საქართველოში ისეთი ცნებები, როგორიცაა ადამიანის უფლებები, სამართლებრივი სახელმწიფო, სამოქალაქო საზოგადოება თუ დემოკრატია საზოგადოების მხოლოდ მცირე ნაწილის მიერ არის მიჩნეული ქართული კულტურის განუყოფელ ნაწილად. საქართველოს მოქალაქეთა უმრავლესობა კი, ჩვენდა სამწუხაროდ, მიიჩნევს რომ ეს ცნებები არ წარმოადგენს ეროვნულ ღირებულებას და უცხოა ქართული კულტურისათვის. ისინი გარედან (დასავლეთიდან) შემოტანილად და იძულებით თავსმოხვეულად მიიჩნევა და ხშირ შემთხვევევაში არა თუ მათი განხორციელებისაკენ მიმართული კონკრეტული ღონისძიებები, არამედ მათი ხსენებაც კი საზოგადოების გარკვეული და არცთუ მცირე ნაწილის გაღიზიანებას და ზოგჯერ აგრესიასაც კი იწვევს. არადა, ადამიანის უფლებებსა და ეროვნულ ღირებულებებს შორის კონფლიქტი არ არსებობს. ამ წერილის მიზანიც სწორედ ამის ჩვენებაა. ვინაიდან ადამიანის უფლებები მჭიდროდ არის დაკავშირებული იურიდიულ მეცნიერებებთან, გადავწყვიტეთ ამ კუთხით შეგვესწავლა ქართული სამართლის ძეგლები, გვეძებნა ანალოგიები და განსხვავებები ამ ძეგლებში ადამიანის უფლებებთან დაკავშირებულ საკითხებსა და ადამიანის უფლებათა თანამედროვე დოკუმენტებს შორის. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამგვარი კვლევა საქართველოში ჯერ არ ჩატარებულა. თავად პროექტის მოცულობაც შეუძლებელს ხდის ქართული სამართლის ძეგლების სრულფასოვან შესწავლას ამ მიმართულებით. ჩვენ ვეცადეთ ქართული სამართლის ზოგიერთ ძეგლზე დაყრდნობით გვეჩვენებინა საზოგადოებისათვის, რომ დასავლური ღირებულებები სრულიადაც არ არის უცხო ქართული კულტურისათვის.

ადამიანის უფლებები და მისი წყაროები

ორასი წლის წინ თავისი სახელმწიფოს დაარსებისას ამერიკელებმა დამოუკიდებლობის დეკლარაციის პრეამბულაში აღიარეს:

„ჩვენ გვესმის როგორც თავისთავადი ჭეშმარიტება, რომ ყველა ადამიანი არის თანასწორი და დაჯილდოებულია ღმერთის მიერ ხელშეუხებელი უფლებებით. ამ უფლებათა უზრუნველსაყოფად ხალხი აყალიბებს მთავრობას, რომლის კანონიერი ძალაუფლებაც გამომდინარეობს მართულთა თანხმობიდან. თუკი როდესმე ესა თუ ის მმართველობის ფორმა საშიში აღმოჩნდება ამ მიზნებისათვის, ხალხს უფლება აქვს დაამხოს ხელისუფლება და შექმნას ახალი, რომელიც საფუძვლად ისეთ პრინციპებს აიღებს და ისე მოახდენს საკუთარი ხელისუფლების ორგანიზებას, როგორსაც ხალხი მიიჩნევს უფრო ხელსაყრელად და სასარგებლოდ უსაფრთხოებისა და კეთილდღეობის უზრუნველსაყოფად“.

დიახ, ეს ორასი წლის წინათ იყო, მაგრამ ადამიანის უფლებების პირველწყაროები უძველეს ხანაში უნდა ვეძიოთ. ადამიანის უფლებები ცოდნის ის დარგია, რომელიც მჭიდროდაა დაკავშირებული რელიგიასთან, ფილოსოფიასთან, პირველ რიგში კი – ეთიკასთან, იურიდიულ და პოლიტიკურ მეცნიერებებთან. ცოდნის ეს დარგი თანამედროვე სახით მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ წარმოიშვა, თუმცა მისი სათავეები მკაფიოდ შეინიშნება ძველ ეპოქაში, შუა საუკუნეებში, და, რა თქმა უნდა, განმანათლებლობის ეპოქაში. კომუნისტურ ეპოქაში ადამიანის უფლებები არ წარმოადგენდა კვლევის საგანს და არსად ისწავლებოდა. თუმცა, თავად გამოთქმა –„ადამიანის უფლებები“, გასაგები მიზეზების გამო, ზედსართავი „სოციალისტურით“ შევსებული, სამოცდაათიანი წლების ბოლოს გაჩნდა და შეგნებულად ამახინჯებდა დასავლეთიდან მოსულ იდეებს, რომლებსაც ჩვენს ქვეყნებში „ადამიანის ბურჟუაზიულ უფლებებს“ უწოდებდნენ.

ადამიანის უფლებათა ძირითად თანამედროვე წყაროებს მიეკუთვნება: ადამიანის უფლებათა დეკლარაცია, საერთაშორისო პაქტი სამოქალაქო და პოლიტიკურ უფლებათა შესახებ, საერთაშორისო პაქტი ეკონომიკურ, სოციალურ და კულტურულ უფლებათა შესახებ, სამოქალაქო და პოლიტიკურ უფლებათა საერთაშორისო პაქტის თანდართული ფაკულტატური პროტოკოლები (ზემოთ ჩამოთვლილი დოკუმენტები გაეროს

მიერაა მიღებული და მათ ადამიანის უფლებათა საერთაშორისო ბილს უწოდებენ). სხვა დოკუმენტებთან ერთად მნიშვნელოვანი რეგიონული ტიპის დოკუმენტებია: ადამიანის უფლებათა და ძირითად თავისუფლებათა ევროპის კონვენცია, ევროპის სოციალური ქარტია და ა. შ.

მკაფიოდ უნდა ითქვას, რომ ადამიანის უფლებები სახელმწიფოსაგან დამოუკიდებლად არსებობს, მისი წყარო არ არის სახელმწიფო, კანონმდებლობა ან საზოგადოება. ეს უფლებები თანდაყოლილია. ისინი გვეკუთვნის ჩვენ სწორედ იმიტომ, რომ ადამიანებად დავიბადეთ. აქედან გამომდინარე, არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, დაფიქსირებულია თუ არა ეს უფლებები კონსტიტუციაში თუ სხვა საკანონმდებლო აქტებში, ვინაიდან ჩვენი კუთვნილი უფლებები და თავისუფლებები ყველა კონსტიტუციასა და კანონმდებლობაზე მაღლა დგას.

ამასთან ერთად, სახელმწიფოს მოვალეობაა ადამიანის უფლებათა და თავისუფლებათა დაცვა. მაშასადამე, სახელმწიფო არსებობს ხალხისაგან და ხალხისათვის.

ადამიანის უფლებები და თავისუფლებები წარუვალი და უზენაესი ადამიანური ღირებულებებია, რაც იმას ნიშნავს, რომ ამ უფლებათა და თავისუფლებათა არსებობა არ შეიძლება შემოიფარგლოს დროის რომელიმე მონაკვეთით და შეილახოს სხვა ღირებულებებით.

ადამიანის უფლებები და თავისუფლებები ზღუდავს სახელმწიფოსა და ხალხს ხელისუფლების განხორციელებისას. მაშასადამე, ადამიანის უფლებებისა და თავისუფლებების დაცვის ამგვარი გარანტიის შექმნით პიროვნება დაცულია ხალხისა და სახელმწიფოს თვითნებობისაგან.

ადამიანის უფლებები არ არის კავშირში პოლიტიკურ პროცესებთან (სხვა საქმეა, თუ როგორ იყენებენ ამას პოლიტიკოსები), ისინი პოლიტიკური პროცესის გარეთ არსებულ ღირებულებებს ეხება. მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანის უფლებები არ არის ყველა სხვა ღირებულების ტოლფასი, ამ უკანასკნელთან შეჯახებისას ადამიანის უფლებები წამყვან როლს ასრულებს. სწორედ ამაში ვლინდება ადამიანის უფლებათა ფუნდამენტალიზმი.

ფუნდამენტურობის მიუხედავად ადამიანის უფლებები არ არის აბსოლუტური. შეიძლება ხდებოდეს და ხდება კიდეც მათი იგნორირება სხვა ღირებულებათა სანაცვლოდ. პატიმრობა პირად თა-

ვისუფლებას ეწინააღმდეგება, რასიზმის პროპაგანდის აკრძალვა კი – აზრის გამოთქმის თავისუფლებას; პოლიციელთა და გამომძიებელთა ზოგი ქმედება პირადი ცხოვრების ხელშეუხებლობის უფლებას არღვევს და ა. შ. მაგრამ მთავარი ის არის, რომ ადამიანის უფლებათა სფეროში შეჭრა თვითნებურად არ ხდება და წინასწარ განსაზღვრული ვითარებითა და შესაბამისი სამართლებრივი პროცედურითაა შეზღუდული.

ისიც უნდა ითქვას, რომ ადამიანის უფლებები და დემოკრატია ერთი და იგივე არ არის. ადამიანის უფლებები არც თანასწორუფ-ლებიანობას ნიშნავს და ნამდვილად არ არის სამართლიანობა. მით უმეტეს, ადამიანის უფლებები არ არის იგივე, რაც თავისუფლება, თუმცა თავისუფლების ცნება ყველაზე ახლოს არის ადამიანის უფლებების ცნებასთან.

ქართული სამართლის წყაროები

ცნობილია, რომ რაც უფრო მაღალია ხალხის მართლშეგნება, მით უფრო განვითარებულია მისი სამართლებრივი ინსტიტუტები და პირიქით, პრიმიტიული და განუვითარებელი სამართალი ყოველთვის დაბალი და ჩამორჩენილი უფლებრივი შეგნების ნაყოფი იყო.

ცნობილია, რომ ქართული სახელმწიფოსა და სამართლის არსე-ბობას დიდი ხნის ისტორია აქვს. ქართული სამართლის ძეგლებში ასახულია შესაბამისი ეპოქის საზოგადოებაში არსებული წარმოდ-გენები ღირსებაზე, თავისუფლებაზე და თანასწორობაზე, რომლებიც ადამიანის უფლებების ქვაკუთხედია. გასათვალისწინებელია, რომ საქართველოში სამართლის სფეროში, ისევე როგორც სახელმწიფოს მოწყობაში, ერთის მხრივ სახელმწიფო ხელისუფლება მოქმედებდა, მეორეს მხრივ კი ეკლესია, რომელიც სახელმწიფო ყოფა-ცხოვრების ძლიერ ფაქტორად ითვლებოდა და განსაკუთრებული გავლენა ჰქონდა მასზე. ამის გამო სამართლის ძეგლებიც ორგვარი იყო – საერო და საეკლესიო. ამასთან ერთად, მკვლევარისათვის მეტად საინტერესოა ნათარგმნი სამართლის ძეგლებიც (როგორც საეკლესიო, ისე საერო). მათ შორის საქრისტიანო მსოფლიოში მოქმედი სამართლის უმნიშვნელოვანესი ძეგლები – დიდი სჯულის კანონი, სირიულ-რომაული, ბიზანტიური და სომხური კანონები, რომლებიც საქართველოში მათ თარგმნამდე დიდი ხნით ადრე მოქმედებდა. ისიც აღსანიშნავია, რომ ეს კანონები იმდენად

გადამუშავებული სახითაა თარგმნილი, რომ ისინი შესაბამისი ძეგლების თავისებურ ქართულ ვერსიად შეიძლება ჩაითვალოს.

აქ, მოკლედ ჩამოვთვლით ქართული სამართლის იმ ძეგლებს, რომლებსაც მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავთ ქართული სამართლის ისტორიაში და რომლებიც, ამასთან ერთად, ფრიად საინტერესოა საკვლევი საკითხისათვის.

ნათარგმნი საეკლესიო ძეგლები

„დიდი სჯულის კანონი“ – თარგმნა არსენ იყალთოელმა, თუმცა, როგორც ჩანს, მანამდეც იყო ნათარგმნი;

„წესი და განგება და სჯულის კანონი მეექუსისა კრებისა“ – თარგმნა ექვთიმე მთაწმინდელმა.

„კანონნი შეცოდებულთანი“ – თარგმნა ექვთიმე მთაწმინდელმა.

საკუთრივ ქართული საეკლესიო ძეგლები

რუისს-ურბნისის 1103წ. კრების ძეგლისწერა.

1263 წლის „საქართველოს საეკლესიო კრების მოხსენება და დადგენილება“ – ეძღვნებოდა ულუ-დავითის მიერ საეკლესიო მამულების გასხვისებას.

„სამართალი კათალიკოზთა და კრებისა მიერ“ – XVI საუკუნის ძეგლია.

1767-68წწ. „განჩინება“ – შეადგინეს და დაამტკიცეს ანტონ კათალიკოსმა და ერეკლე მეფემ – საგულისხმო ცნობები მოიპოვება ქართულ-ხალხურ ზნე-ჩვეულებათა, წარმართობის ნაშთისა და სისხლის სამართლის ზოგიერთი დანაშაულის შესახებ, ისევე როგორც სასჯელთა შესახებაც.

საერო კანონმდებლობის ძეგლები

მათ შორის:

სახელმწიფო სამართლის ძეგლები

„გარიგება ხელმწიფის კარისა“ – ე. თაყაიშვილის აზრით, გიორგი ბრწყინვალის ეპოქაში უნდა იყოს შედგენილი. ძეგლი საქართველოს სახელმწიფო წეს-წყობილების, კულტურული და ეკონომიკური ისტორიის ბევრ მნიშვნელოვან საკითხს შეიცავს.

„წესი და განგებაი მეფეთა კურთხევისაი“ – ივანე ჯავახიშვილის აზრით, XV საუკუნეზე ადრე არ უნდა იყოს შედგენილი.

„დასტურლამალი“ – ვახტანგ VI შეადგინა XVIII საუკუნის დასაწყისში. დასტურლამალი ანუ დასტური მოქმედებისა ვახტანგ VI სიტყვებით წარმოადგენს „სჯულისდებასა სახელმწიფოთასა“, ანუ ქართული სახელმწიფო სამართლის ძეგლია, მაგრამ შინაარსი გაცილებით ფართო და მრავალმხრივია. მასში არის ცნობები მოსახლეობის აღწერის, შემოსავლის დავთრების შედგენის წესის, გადასახადების აკრეფის, გზების მოვლა-პატრონობის და ა.შ. შესახებ.

სისხლის და სამოქალაქო სამართლის ძეგლები

„ძეგლის დადება გიორგი ბრწყინვალესი“ ქართული სამართლის ერთ-ერთი უძველესი ძეგლია, რომელიც შედარებით სრული სახით არის შემონახული და სისხლის და სამოქალაქო სამართალს ეხება. თუმცა, ჩვენამდე მოაღწია სხვა საკანონმდებლო ძეგლებში გაფანტულმა ზოგიერთმა ფრაგმენტმა, რომლებიც, ივანე ჯავახიშვილის აზრით, ბაგრატ III ხანას (978-1014) მიეკუთვნება. ეჭვს არ უნდა იწვევდეს ისიც, რომ დავით აღმაშენებლის, გიორგი III და თამარ მეფის დროსაც იქნებოდა გამოცემული კანონები, რომლებმაც, როგორც ჩანს, ჩვენამდე ვერ მოაღწია.

„ბექა-აღბუღას სამართლის წიგნი“ შეადგინეს სამცხე-ჯავახეთის ათაბაგმა ბექა I ჯაყელმა (დაახლოებით 1240-1306 წწ.) და სამცხის ათაბაგმა აღბუღა I ჯაყელმა (XIV საუკუნის I ნახევარი). ეს ძეგლი გვაწვდის მეტად საგულისხმო ცნობებს იმდროინდელი სამხრეთ საქართველოს პოლიტიკურ წყობაზე, სამართლებრივ მდგომარეობაზე, დანაშაულთა სახეებზე, საოჯახო სამართალზე და ა.შ.

„ვახტანგის სამართლის წიგნი და კოდიკო“. კრებული შედგენილია XVIII საუკუნის დასაწყისში (1705-1708 წწ.). ბატონიშვილმა ვახტანგმა „იგულა და იგულისმოდგინა და შემოკრიბნა ყოველნი წიგნი სამართლისანი, რომელნი ჟამთა ვითარებითა თვითოეულად მიმოდაბნეულ იყო“.

კრებული შეიცავს საკუთრივ ქართული სამართლის ძეგლებს – „სამართალი მეფისა გიორგისა“, „სამართალი ბექასი და აღბუღასი“, „ბაგრატ კურაპალატის სამართალი“, „კანონიკური სამართალი“ და თავად ვახტანგ მეფის შედგენილ ძეგლს – „სამართალი ბატონიშვილის ვახტანგისა“. კრებული შეიცავს აგრეთვე საქრისტიანო მსოფლიოში მოქმედ სამართლის

უმნიშვნელოვანეს ძეგლებს – მოსეს შჯულს, სირიულ-რომაულ, ბიზანტიურ და სომხურ კანონებს, რომელნიც საქართველოში კრებულის შედგენამდე დიდი ხნით ადრე მოქმედებდა.

მონობა საქართველოში

საერთაშორისო სამართალი მონობას განმარტავს, როგორც იმ ადამიანის ცხოვრების პირობებს, ან სტატუსს, რომელიც არ არის თავისუფალი სამუშაოს მიმცემის არჩევაში, რომელსაც ექცევიან როგორც საგანს, ან საკუთრებას და რომელიც შეიძლება გაიყიდოს ბაზარზე.

მონობის საწინააღმდეგო პირველი საერთაშორისო კონვენცია ერთა ლიგამ 1926 წელს ჟენევაში მიიღო. გაეროს მიერ 1948 წელს მიღებული ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციის მე-4 მუხლის მიხედვით აკრძალულია მონობის ყველა ფორმა:

„არავინ უნდა იმყოფებოდეს მონობაში ან ძალმომრეობითი მორჩილების მდგომარეობაში, ყველა სახის მონობა და მონათვაჭრობა აკრძალულია“.[1]

1956 წელს ჟენევაში 59 ქვეყნის წარმომადგენლებმა მიიღეს დამატებითი კონვენცია, რომლითაც გაუქნებულია მონობა, მონებით ვაჭრობა და ყველა ინსტიტუტი და ადათი, რომელიც მონობასთანაა დაკავშირებული.

სტრაბონის აღწერილობიდან ჩანს, რომ საქართველოში, ჩვენი წელთაღრიცხვის I საუკუნეში მარტო მეფესა ჰყავდა მონები, ხოლო საზოგადოდ მონათმფლობელობაზე სტრაბონი არაფერს ამბობს. მონები მაშინ აღმოსავლეთ საქართველოში მრავალრიცხოვანნი არ უნდა ყოფილიყვნენ. ამგვარად სოციალური უთანასწორობის მხოლოდ ჩანასახი ჩანს და იბერიის მოსახლეობის უდიდესი ნაწილი თავისუფალი და თანასწორუფლებიანი ყოფილა. სხვა სურათი გვაქვს V-VI საუკუნეების საქართველოში, როდესაც მონამხევლები საქართველოში არამარტო მეფესა და აზნაურებს ჰყოლიათ, არამედ უფრო დაბალი ფენის წარმომადგენლებსაც კი, მაგალითად ხელოსნებს. იაკობ ხუცესის სიტყვებით მომაკვდავი შუშანიკის სანახავად 472 წელს სხვებთან ერთად მოსულან „აზნაურნი და უაზნონი სოფლისა ქართლისანი“. ცხადია, რომ ამ

[1] „ადამიანის უფლებათა და თავისუფლებათა საფუძვლები“ გვ. 8. თბილისი, 2000.

შემთხვევაში აზნაური მხოლოდ წოდების აღმნიშვნელი ტერმინი კი არ არის, არამედ გვარის წარმომადგენელს, გვარის შვილს ნიშნავს და ამასთან დაკავშირებით „თავისუფალის“ მნიშვნელობაც ჰქონდა (თუ ქართულ ტერმინს „თავისუფალი“ ჩავუკვირდებით, ამ სიტყვის თავდაპირველი მნიშვნელობა გვიჩვენებს, რომ თავისუფალი ის იყო, ვისაც თავისი თავის უფლად ან ბატონად მიაჩნდა თავი, ანუ ვისაც ბატონი და უფალი არ ჰყავდა და ბატონს არ ემორჩილებოდა). თავისუფალი მხოლოდ ის იყო, ვინც რომელიმე გვარს ეკუთვნოდა. ის კი ვინც უაზნო ანუ უგვარო იყო, სხვა ქვეყნიდან იყო შემოხიზნული, ან ტყვედ წამოყვანილი და თავისუფალი არ ყოფილა. ქართული საისტორიო, ლიტერატურული და სამართლის ძეგლების შესწავლის საფუძველზე ივანე ჯავახიშვილი დაასკვნის – „სრული სიცხადით ირკვევა, რომ საქართველოში I-VII სს-ში მხოლოდ მონობა იყო, პატრონყმობა მაშინ არ არსებობდა.

X ს-ის მეორე ნახევრითგან კი საქართველოში მარტო პატრონყმობაღა იყო, მონობა, როგორც საზოგადო მოვლენა უკვე აღარ არსებობდა. VII-IX სს-ში მონობის ხსენება ქრება, მაგრამ პატრონყმობა ჯერ არ არის. ამ ხანას გარდამავალი ხანის თვისებები აქვს და ჯერ კიდევ გამოსარკვევია, რანაირი სოციალური დამოკიდებულება სუფევდა მაშინ უფალთა და იმ მსახურთა, ან სახლეულთა შორის, რომელნიც ამ დროს ძეგლებში მოხსენიებულნი არიან“[2].

რა თქმა უნდა, ჩვენ კარგად გვესმის, რომ ეს არ ნიშნავდა მონობის ყველა ფორმის გაუქმებას, არამედ მონობის მხოლოდ ძირითადი, პირველყოფილი ფორმის გაუქმებას, მონობის სხვა სახეები კი (მაგალითად ბატონყმობა, სავალო ვალდებულება) დიდხანს შემორჩა საქართველოში. მიუხედავად ამისა, მონობის ძირითადი ფორმის გაუქმება მაინც უნდა შეფასდეს, როგორც იმ დროისათვის პროგრესული მოვლენა.

პარალელისათვის აღვნიშნავთ, რომ საფრანგეთში მონობა დიდი რევოლუციის დროს გაუქმდა, მაგრამ ფაქტობრივად ის შენარჩუნებული იყო საფრანგეთის კოლონიებში მე-19 საუკუნის 40-იან წლებამდე. დიდმა ბრიტანეთმა მონობა 1807 წელს გააუქმა, მაგრამ ბრიტანულ კოლონიებში ეს ინსტიტუტი 1833 წლებამდე

---

[2] ივანე ჯავახიშვილი, თხზულებანი, ტ. 6, გვ. 176, თბილისი 1982.

მოქმედებდა. მე-19 საუკუნის 50-იან წლებში მონობა გააუქმეს პორტუგალიაში, 60-იან წლებში კი ის გაუქმდა ამერიკის კონტინენტის სახელმწიფოთა უმრავლესობაში. კერძოდ აშშ-მ მონობა 1861-65 წლების სამოქალაქო ომის შემდეგ გააუქმა. ეთიოპიაში, ნიგერიაში და ა.შ მონობა მე-20 საუკუნის 50-იან წლებამდე მოქმედებდა. მიუხედავად მონობის საწინააღმდეგო ორასწლიანი ბრძოლისა, მონობა კვლავ არსებობს. გაეროს მონაცემებით, დაახლოებით 12 მილიონი ადამიანი ცხოვრობს მონობაში – ლათინურ ამერიკაში, აფრიკასა და სამხრეთ აზიაში.

სასამართლო ხელისუფლება

ზემოთ პატრონყმობა ვახსენეთ, რომელიც ძლიერ წააგავდა დასავლეთ ევროპის საშუალო საუკუნეების ფეოდალურ წესწყობილებას, ე. წ. ფეოდალიზმს. ამ წერილის მიზანი არ გახლავთ ამ მეტად თავისებური და საქართველოს სახელმწიფო წეს-წყობილებაზე დიდი გავლენის მქონე და მისი სოციალური და ეკონომიკური მოწყობის დამახასიათებელი ინსტიტუტის აღწერა. აქ მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ ქართულ პატრონყმობასა და დასავლეთ ევროპის ფეოდალურ წესწყობილებას შორის მრავალი მსგავსების გარდა ერთი ფრიად მნიშვნელოვანი და სხვადასხვა სახელმწიფოებრივი აზროვნების გამომხატველი განსხვავება იყო. დასავლეთ ევროპელი პატრონი ანუ ფეოდალი თავისი საფეოდალოს უმაღლესი გამგებელიც იყო და მისი ავტონომიური კომპეტენცია გულისხმობდა სახელმწიფოს მართვისათვის უმნიშვნელოვანესი ორი ფუნქციის განხორციელებას – გადასახადების აკრეფას და მართლმსაჯულებას. ფეოდალის ხელთ იყო როგორც სისხლის, ისე სამოქალაქო სამართალი და სასამართლო. მის საპატრონო ქვეყანაში სამეფო სასამართლო არ მოქმედებდა, მისი ყმები მეფის მსაჯულებს არ ექვემდებარებოდნენ, მათთვის სამეფო სამართლის და სასამართლოს კარები დახშული იყო. ყმას თუ გლეხს სამართალი ისევ იმასთან უნდა ეძებნა, ვინც მისი უფლებები შელახა. ყოველივე ეს სრულიად ცხადად გვაძლევს საფუძველს სერიოზული ეჭვი შევიტანოთ ამ სასამართლოების დამოუკიდებლობაში, მიუკერძოებლობასა და ობიექტურობაში. და, რაც კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია, ფეოდალიზმი სახელმწიფოს მრავალი კერძო მეურნეობის ელფერს აძლევდა და ამით ძირს უთხრიდა სახელმწიფოს მთლიანობას.

იმ პერიოდში, როდესაც პატრონყმობის ინსტიტუტი მოქმედებდა, საქართველოში მსგავსი არაფერი ყოფილა. პატრონებს არ ჰქონდათ თავიანთი ყმების გასამართლების უფლება, არამედ ყმებიც სამეფო სასამართლოს ექვემდებარებოდნენ და მათთვის სახელმწიფო სასამართლოს კარი მუდამ ღია იყო (სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ მხოლოდ საქართველოს ეკლესიას ჰქონდა ე.წ. სასამართლო შეუვალობის უფლება, რაც იმას ნიშნავდა, რომ საეკლესიო მართლმსაჯულებაში ვერავინ ჩაერეოდა და ეკლესიის ყმები მხოლოდ საეკლესიო სასამართლოს ემორჩილებოდნენ).

ზემოთქმულიდან ცხადი ხდება, რომ იმდროინდელ საქართველოში სახელმწიფოებრივი აზროვნება და სამართალი საფუძვლიანად განსხვავდებოდა შუა საუკუნეების დასავლეთ ევროპული სამართლისაგან და შედარებითი სამართლის გამოყენებისას უნდა ვაღიაროთ, რომ აშკარად პროგრესული იყო, ვინაიდან სახელმწიფოებრივი აზროვნების მატარებელ ნიშან-თვისებებს შეიცავდა.

სასამართლო სისტემის მნიშვნელოვანი რეფორმა განახორციელა დავით აღმაშენებელმა. მის სახელთანაა დაკავშირებული სასამართლო დაწესებულების – „სააჯო კარის“ რეფორმა, რომელიც უმაღლეს სასამართლო ინსტანციას წარმოადგენდა და რომელსაც ჭყონდიდელ მწიგნობართუხუცესი ხელმძღვანელობდა. მისი კარი მუდამ ღია იყო მათთვის, ვინც ქვედა დონის სასამართლოს გადაწყვეტილებით უკმაყოფილო იყო და შესაბამისი „აჯა“ შეჰქონდა. ორშაბათობით ჭყონდიდელი თავად იყო მსაჯული, სხვა დღეებში კი საქმეებს სხვა მოსამართლენი განიხილავდნენ. სამართლის ახალი ინსტიტუტის შექმნა და მართლმსაჯულების სახელმწიფოს მართვა-გამგეობისაგან გამოყოფა იმ დროისათვის უდაოდ პროგრესული ნაბიჯი იყო.

გვიანფეოდალურ საქართველოშიც ქვეყნის უზენაესი მოსამართლე მეფე იყო. ვახტანგ VI „განაჩინა წიგნი სამართლისა, ოთხშაბათსა და პარასკევსა დაჯდის სამდივნოს სახლსა, განაგებდა სამართალსა მცირეთა და დიდებულთ თანა“. სხვა დღეებში საქმეებს მდივანბეგი არჩევდა (ამ პერიოდში სასამართლო დაწესებულებას „დივანს“ უწოდებდნენ, რაც სპარსულად სახელმწიფო კრებას, კანცელარიას ნიშნავდა, მდივანბეგად კი უფროსი მოსამართლე იწოდებოდა). ეს ინსტიტუტი საქართველოში XV საუკუნის მეორე ნახევრიდან არსებობს. შემდგომში ერეკლე II

გააფართოვა მდივანბეგის უფლებამოსილება. ეს ცენტრალური ხელისუფლების გაძლიერების მაჩვენებელიც იყო. ერეკლემ შეზღუდა თავადთა უფლებები და აქტიურად ერეოდა სათავადოს საშინაო საქმეებში. ცნობილია, რომ ერეკლე II სისტემატურად არჩევდა სამოქალაქო და სისხლის სამართლის საქმეებს, ამასთან, ანგარიშს არ უწევდა საქმის სირთულეს, ან მოდავე მხარეთა სოციალურ მდგომარეობას. მის მიერ გამოტანილი განაჩენები სამართლიანობით გამოირჩეოდა და გასაჩივრებას არ ექვემდებარებოდა. საკუთარი ან სხვა სასამართლოს მიერ მიღებული გადაწყვეტილების შეცვლა, აღსრულების შეჩერება ან გაუქმება მხოლოდ მეფეს ხელეწიფებოდა.

ქართული სამართლის ძეგლებში დიდი ყურადღება ექცევა როგორც მოსამართლეთა მიუკერძოებლობას, პატიოსნებას, არაკორუმპირებულობას, პროფესიონალიზმს, ასევე სამართლიანი სასამართლო პროცესის უფლებასა და შეჯიბრებითობის პრინციპს სასამართლო პროცესის დროს.

აი, როგორ არის აღწერილი ის თვისებები, რომლითაც უნდა იყოს შემკული მოსამართლე ბატონიშვილ ვახტანგის სამართლის წიგნის მე-3 მუხლის მიხედვით:

„პირველ ესე, რომე მოსამართლე დიდად მჩხრეკელი, მიმხუდარი, გამომეძიებელი, გონებააუჩქარებელი, დაწყნარებული, გამგონე, საჩივრის ყურის მიმგდები, გამსინჯავი, მოჩივრის მოადის მომცდელი და სხვისაც მკითხველი, თუ ამისი სამართალი თგვენგან როგორ ისინჯვის, მოწმის მაძებარი უნდა იყოს, უქრთამო ღვთის მოშიში.

...მარტო მოჩივარს სამართალი არ უნდა უყოს, მეორეც დაიბაროს და ორნივ ერთად ალაპარაკოს. მოწმით, კითხვით და გამოძიებით მათის საჩივრის მართლად შეტყობას ეცადოს. რაც ფიცხლავ სამართალი ქნას – უნდა ორჯელ, სამჯერ, ხან ერთად და ხან ცალცალკე ალაპარაკოს.

...არც მტყუანსა და არც მართალზე ქრთამი არ არის, და არც უნდა მოსამართლემ ინდომოს და აიღოს, თორემ ძნელი ტვირთი დაუც აღსაკიდებელად ბეჭთა თვისთათვის“[3].

იქვე 215-ე მუხლში ჩამოთვლილია ის მოთხოვნები, რომელიც სავალდებულოა მოსამართლის თანამდებობის მისაღებად:

---

[3] ქართული სამართლის ძეგლები, ი. დოლიძის გამოცემა, ტ. 1, გვ. 480-481, თბილისი 1963

„ორმოცს წელიწადს იქით იყოს და არც, დიაღ, სიღარიბე აწუ-ხებდეს, თორემ მოტყუვდება; ღვთისმოშიში იყოს“.

შედარებისთვის უკომენტაროდ ჩგთავაზობთ შესაბამის ამონა-რიდებს ადამიანის უფლებათა ძირითადი დოკუმენტებიდან:

ადამიანის უფლებათა დეკლარაცია, მუხლი 8

„ყოველ ადამიანს უფლება აქვს ეფექტიანად აღიდგინოს თავი-სი უფლებები კომპეტენტურ ეროვნულ სასამართლოში იმ შემთხვევაში, როცა დარღვეულია მისი კონსტიტუციური თუ კანონით მინიჭებული ძირითადი უფლებები“.

მუხლი 10

„ყოველ ადამიანს მის უფლება-მოვალეობათა განსაზღვრისათ-ვის და მისთვის წაყენებული სისხლისსამართლებრივი ბრალდების საფუძვლიანობის დასადგენად, სრული თანასწორობის საფუძ-ველზე, უფლება აქვს, რომ მისი საქმე საჯაროდ და სამართლიანო-ბის ყველა მოთხოვნის დაცვით გაარჩიოს დამოუკიდებელმა და მი-უკერძოებელმა სასამართლომ“[4]

ადამიანის უფლებათა და ძირითად თავისუფლებათა ევროპის კონვენცია, მუხლი 6.1 – სამართლიანი მართლმსაჯულების უფ-ლება:

„სამოქალაქო უფლებების და მოვალეობების ან ნებისმიერი სისხლის სამართლებრივი ბრალდების განსაზღვრისას ყველას აქვს უფლება მისი საქმის სამართლიან და საჯარო მოსმენაზე კა-ნონის მიერ შექმნილი დამოუკიდებელი და მიუკერძოებელი სასა-მართლოს მიერ დროის განსაზღვრულ ვადაში“[5].

სამართლებრივი სახელმწიფო, თანასწორობა კანონის წინაშე და კანონის უზენაესობა

ტერმინი – სამართლებრივი სახელმწიფო – გერმანელების შემო-ტანილია. სამართლებრივი სახელმწიფოს ცნება ადამიანის უფლე-ბათა სფეროში ერთ-ერთი საკვანძოა. სამართლებრივია ისეთი სა-ხელმწიფო, რომელშიც ადამიანსა და ხელისუფლებას შორის მკა-ფიო, სტაბილური და ყველასათვის ცნობილი თამაშის წესები არ-სებობს. ეს ის სახელმწიფოა, რომელშიც ადამიანს შეუძლია საკმა-

[4] ადამიანის უფლებათა და თავისუფლებათა საფუძვლები, გვ 8-9, თბილისი, 2000

[5] „ადამიანის უფლებათა სფეროში ძირითადი სამართლებრივი აქტების კრებული, ნაწილი 2, გვ. 29, თბილისი 2001

ოდ ზუსტად გამოიცნოს ხელისუფლების რეაქცია მის ქმედებაზე. ადამიანმა ზუსტად იცის, თუ რა სასჯელი მოჰყვება ამა თუ იმ დანაშაულს, ისიც იცის, რომ მას არ ჩასვამენ ციხეში სხვის ნაცვლად, ვინაიდან ამ სახელმწიფოს მართავენ არა თავნება ჩინოვნიკები და თანამდებობის პირები, არამედ მკაფიო კანონები.

ბუნებრივია, რომ სამართლებრივი სახელმწიფო სულაც არ არის ყოველთვის დემოკრატიული (ასეთ სახელმწიფოში შეიძლება კანონით იყოს დაწესებული ადამიანის პატივისა და ღირსების შემლახველი რომელიმე ნორმა, მაგალითად ფიზიკური სასჯელი), ხოლო დემოკრატიული – სამართლებრივი (ეს განსაკუთრებით ახლად შექმნილ დემოკრატიებზე ითქმის, სადაც ხშირად იცვლება კანონები და მოქალაქე ვერ ასწრებს მათ გააზრებას. ამიტომ თამაშის წესების ჩამოყალიბებაც ძნელდება).

ადამიანის უფლებათა დეკლარაციის მე-7 მუხლში კანონის წინაშე თანასწორობის, კანონის უზენაესობისა და სამართლებრივი სახელმწიფოს შესახებ ნათქვამია:

„ყოველი ადამიანი თანასწორია კანონის წინაშე და განურჩევლად რაიმე განსხვავებისა, უფლება აქვს თანაბრად იყოს დაცული კანონით. ყოველ ადამიანს უფლება აქვს თანაბრად იყოს დაცული ნებისმიერი დისკრიმინაციისაგან, რომელიც არღვევს ამ დეკლარაციას და ასეთი დისკრიმინაციის ყოველგვარი წაქეზებისაგან“[6].

ქართული სამართლის ერთ-ერთ ძეგლში – სამართალი ბატონიშვილის ვახტანგისა, რომელსაც ზემოთაც მოვუხმეთ, აღწერილია განაჩენის შედგენის წესი – „ვითარ ჟამს დაწერა განაჩენისა“, სადაც აღნიშნულია, რომ მდივანბეგისაგან დაბეჭდილი სამართლის წიგნი სალაროში იყო ჩაბარებული. პროცესის დაწყებისას მდივანბეგი გამოიტანდა და გახსნიდა წიგნს. მდივანს წიგნი წინ ედო და კითხულობდა. განაჩენში უნდა აღნიშნულიყო, თუ რომელი მუხლის საფუძველზე იყო ის გამოტანილი. ამის აუცილებლობად სხვა მიზეზთა შორის ისიცაა აღნიშნული, რომ თუ მომჩივანი მოსამართლეს ქრთამის აღებაში ან არაობიექტურობაში დაადანაშაულებდა ამ წიგნს გახსნიდნენ და განაჩენის სისწორეს შეამოწმებდნენ. თუ მომჩივანი მართალი აღმოჩნდებოდა, მოსამართლეს მეფისაგან სასჯელი დაედებოდა.

---

[6] „ადამიანის უფლებათა და თავისუფლებათა საფუძვლები“, გვ. 8 თბილისი, 2000

და ბოლოს: „და ვერც ეს მოსამართლენი, თუ არა ამ წიგნში წერებულს, სხვას მოგონებულს სამართალს ვერ გააჩენენ“[7].

მართალია, ამ ფორმულირების დემოკრატიულობის ხარისხი და სამართლებრივი დონე არ არის ადამიანის უფლებათა თანამედროვე დოკუმენტებში მოყვანილი ფორმულირებების იდენტური, მაგრამ ისიც უნდა ითქვას, რომ მასში არის როგორც სამართლებრივი სახელმწიფოს ელემენტები (მოგონილ, არარსებულ სამართალს ვერავინ გააჩენს, ანუ ვერავინ მომისჯის სასჯელს, თუ ის კანონით არ არის დაწესებული, სასჯელის მისჯის უფლებაც მხოლოდ მოსამართლეს აქვს), ასევე, იმავე მიზეზით, კანონის უზენაესობის ელემენტებიც. რაც შეეხება კანონის წინაშე თანასწორობას, ის არათუ იმდროინდელ საქართველოში, არამედ თანამედროვე მსოფლიოშიც ჯერ კიდევ ოცნებად (ზოგის აზრით, ილუზიადაც კი) რჩება.

უნდა აღინიშნოს, რომ XVIII საუკუნის პირველი ნახევარი მართლაც გასაოცარი ხანა იყო. მეფე ვახტანგ მეექვსემ შეკრიბა ჩვენი ქვეყნის წარსულისა და მატიანეების მცოდნე პირები, ერთად მოუყარა თავი საისტორიო მასალებს, შეავსო ძველი და შეასწორა. მანვე შეაგროვა ქართული სამართლის ძველი ნაშთები და ძეგლები და ქართული სამართლის კოდიკო შეადგინა. აქვე ქართული სახელმწიფო სამართლის ახალი წიგნი – „დასტურლამალი“ და სისხლის და სამოქალაქო სამართლის ძეგლი – „სამართალი ბატონიშვილის ვახტანგისა“ შექმნა. ქართული სამართლის ისტორიის მკვლევარის პროფესორ ი. დოლიძის სიტყვებით – „ვახტანგის სამართლის წიგნთა კრებული არის ჩვენი ჩორპუს ჯურის ცივილის და ჩვენს სჯულმდებელსაც სამართლიანად შეიძლება ქართველი იუსტინიანე ეწოდოს“.

ამაზე ცოტა ხნის წინათ სულხან-საბა ორბელიანი ოცდაათი წლის განმავლობაში აგროვებდა მასალებს ქართული ლექსიკონისათვის. ამავე ხანაში ვახტანგ VI შვილმა ვახუშტი ბატონიშვილმა შეადგინა საქართველოს ისტორია და გასაოცარი გეოგრაფიული აღწერილობა, ხოლო ანტონ კათალიკოსმა ქართული გრამატიკა, მანვე შეაგროვა ცნობები ქართველი მოღვაწეების შესახებ.

---

[7] ქართული სამართლის ძეგლები, ი. დოლიძის გამოცემა, ტ. 1, გვ. 533 თბილისი 1963

მართლაც ენციკლოპედიური ხანა იყო და მრავალ სასიკეთო ძვრასა და განახლებას პირდებოდა ქვეყანას, პოლიტიკურ გარემოებებს და მტრების შემოსევას რომ არ დაებრკოლებინა.

ისიც უნდა ვთქვათ, რომ ამგვარი მდგომარეობა, სამართლის საკითხებისადმი გამოჩენილი ინტერესი და შესაბამისი მაღალი სამართლებრივი დონეც ყველა ეპოქისათვის როდი იყო დამახასიათებელი, სხვა მდგომარეობა იყო XVI-XVII საუკუნეებში, როდესაც, ვახტანგის სიტყვებით, მოსამართლენი „ვიეთნიმე მოყუსობით, ვიეთნიმე მეგობრობით, ვიეთნიმე მორიდებით, ვიეთნიემე ღვთის ურიდველობით და ვიეთნიმე მიღებითა ქრთამითა, ვითარცა ენებათ ეგრე ჰსჯიდენ“[8].

პიროვნების ხელშეუხებლობა

„ყოველ ადამიანს აქვს სიცოცხლის, თავისუფლებისა და პირადი ხელშეუხებლობის უფლება“[9].

ადამიანის უფლებათა დეკლარაცია, მუხლი 3

ეს კი მაგალითია ვახტანგ ბატონიშვილის სამართლიდან, მუხლი 95:

„თუ კაცმა თავისი ყმა ან მოკლას, ან გაახეიბროს, თუ დანაშაულზედ უქნია, მით ბატონისაგან და კათალიკოზისაგან საწყენის არი, ამიტომ რომე უხელმწიფოს კაცს თავისის ყმის სიკუდილი და გახეიბრება არავის ხელეწიფების, რომელიც მაგვარი სასიკუდილო და გასახეიბრებელი დანაშაული ქონდეს, ხელმწიფეს მოახსენოს და მისის დასტურით უყოს“[10].

მართალია, ეს მუხლი არ კრძალავს სიკვდილით დასჯას, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ბატონის მიერ საკუთარი ყმის თვითნებური დასჯის წინააღმდეგ არის მიმართული. ვერ დასჯის ის, ვისაც არ ხელეწიფების, ანუ კომპეტენტური არ არის. ხელმწიფე ხომ სრულუფლებიანი ხელისუფლების მქონებელს ეწოდება, ანუ, როგორც თავად სიტყვა მიგვანიშნებს, ისეთ პირს ნიშნავს, ვისაც „ხელი“, ე.ი. უფლება „მწიფე“, ანუ სრული აქვს.

---

[8] ჩუბინიშვილი, ქრესტომატია, პირველი გამოცემა; გვ .394

[9] „ადამიანის უფლებათა და თავისუფლებათა საფუძვლები“, გვ. 8, თბილისი, 2000

[10] ქართული სამართლის ძეგლები, ი .დოლიძის გამოცემა, ტ. 1, გვ. 505, თბილისი

ადამიანის გატაცება გამოსასყიდის მიღების მიზნით

ბავშვის, ან მოზრდილის მოტაცება გამოსასყიდის, ან სხვა სარგებლის მიღების მიზნით ადამიანის უფლებათა უმძიმეს დარღვევადაა მიჩნეული.

აი, ციტატა ქართული სამართლის XVI საუკუნის საეკლესიო ძეგლიდან:

სამართალი კათალიკოზთა, მუხლი 1[11].

„კაცის სყიდვისა ასე გავაჩინეთ:

რამანც კაცმან კაცი გაყიდოს, ანუ დიდმან, ანუ მცირემან, ანუ თავადმან, ანუ აზნაურმან და ან გლეხმან, წმიდათა კრებულთაგან შეჩვენებული იყოს და განხდილი[12].

რასაც კაცს მართლით განკითხვითა და გამოძიებითა კაცის სყიდვა გამოაჩნდეს, თუ ის კაცი დაიხსნას და მოიყუანოს, მისსა საყდარსა და ეპისკოპოსს დაუურვოს, რა ერთიც ძალ ედვას, დამკლებიცა უფალსაცა დაუურვოს.

და თუ ვერ მოიყუანოს, ვინ გინდა იყოს, თავადიშვილი უნდა აზნაურიშვილი, უნდა გლეხი, მაშინც ვერამ საქმემ ვერ იხსნას, უკანონოდცა არს, – ძელსა მიეცეს“[13].

კათალიკოსთა სამართალი 1543-1549 წლებში შეიქმნა. აღნიშნული კანონმდებლობის მოქმედების ასპარეზი თვით ძეგლში მითითებული არ არის, თუმცა ბოლოში დართული მღვდელმთავართა ხელმოწერები ცხადყოფს, რომ მიწაწყალი და მოსახლეობა, რომლისთვისაც ეს სამართლის წიგნი იყო განკუთვნილი შემოფარგლული უნდა ყოფილიყო იმერეთის სამეფოთი და სამეგრელო-აფხაზეთის საზღვრებით. იმ პერიოდისათვის დასავლეთ საქართველო ოსმალეთის გავლენის სფეროში იყო მოქცეული. მეფემთავრები, რომლებმაც ვერ შესძლეს გართიანება ცდილობდნენ ცალ-ცალკე გარიგებოდნენ დამყრობლებს და საკუთარი უსაფრთხოების გარანტიები მიეღოთ. ამ ვითარებაში გახშირდა ადამიანის მოტაცება, ქურდობა და ყაჩაღობა. განსაკუთრებით მასობრივი ხასიათი მიიღო ტყვეების გაყიდვამ საზღვარგარეთის ბაზრებზე. ოსმალების გარდა,

---

[11] ქართული სამართლის ძეგლები, ი. დოლიძის გამოცემა, ტ.1, გვ. 394, თბილისი 1963

[12] განხდილი (მოკვეთილი, გაძევებული)

[13] ძელსა მიცემა – ჩამოხრჩობა

რომლებისთვისაც ეს სოლიდური შემოსავლების წყარო გახდა ამ საქმიანობაში აქტიურად იყვნენ ჩაბმული ადგილობრივი ქართველი ფეოდალებიც. ფაქტიურად კითხვის ქვეშ დადგა თვით ქართული ფეოდალური საზოგადოების არსებობის საკითხი. პროგრესულმა პოლიტიკურმა და საეკლესიო მოღვაწეებმა საეკლესიო კრება მოიწვიეს „კათალიკოზთა სამართალი" შეიმუშავეს და, ამასთან ერთად, საერო საკითხებსაც შეეხნენ. ამ-გვარად, ეკლესიამ საკუთარ თავზე აიღო სასჯელის დაწესება კა-ცის გატაცებისათვის და, როგორც ზემოთ ვნახეთ, სასტიკი სას-ჯელიც დააწესა.

საკუთრების უფლება

„ყოველ ადამიანს უფლება აქვს ფლობდეს ქონებას როგორც ერთპიროვნულად, ასევე სხვებთან ერთად. არავის უნდა ჩამოერთვას მისი ქონება თვითნებურად"[14].

ადამიანის უფლებათა დეკლარაცია, მუხლი 17.1

საკუთრების უფლებას განმარტავენ, როგორც ყოველი ფიზი-კური თუ იურიდიულ პირის უფლებას, ფლობდეს და განკარგავდეს ქონებას. დაუშვებელია საკუთრებაში არსებული ქონების თვითნებურად ჩამორთმევა.

საერთაშორისო სამართლის ნორმების მიხედვით, საკუთრების უფლების გაუქმება დაუშვებელია. საკუთრების უფლება სამი ელემენტისაგან შედგება: მფლობელობა, სარგებლობა და განკარგვა.

საკუთრების საწყისს ქართულ სამართალში მოძრავი და უძრავი ქონება შეადგენდა. უძრავის მთავარი შემადგენელი იყო მიწა, რომელიც ორ შემადგენელ ნაწილად იყოფოდა: „მამულნი" და „ად-გილი უმამულონი და უმკვიდრონი". IX-X საუკუნეების სამართლის ძეგლებში „მამული" მემკვიდრეობით მიღებულ უძრავ ქონებას ნიშნავდა. მიუხედავად იმისა, რომ ტერმინი „მამული" სხვადასხვა პირობებში და ეპოქაში სხვადასხვა გაგებით იხმარებოდა, იგი მაინც გამოხატავდა ფეოდალური საკუთრების ყველაზე გავრცელებულ ფორმას, ე.ი. მემკვიდრეობით მიწის საკუთრებას. „ადგილი უმამულონი და უმკვიდრონი" კი ნიშნავდა ისეთ მიწას,

[14] „ადამიანის უფლებათა და თავისუფლებათა საფუძვლები", გვ. 15, თბილისი, 2000

რომელსაც მემკვიდრეობითი მესაკუთრე არ ჰყავდა, ანუ არავის საკუთრებასა და მამულს არ შეადგენდა.

მიწის საკუთრება ფეოდალიზმის საფუძველი იყო. საინტერესოა ასევე ტერმინი „აგარაკი“, რომელიც წვრილ მიწის ნაჭერს ნიშნავდა, სასოფლო მიწების გარეთ იყო მოქცეული და ინდივიდუალური კერძო საკუთრების ყიდვა-გაყიდვის საგანს წარმოადგენდა.

სიმონ ჯანაშია სამეფო მემამულეობაში ორ შემადგენელ ნაწილს ასხვავებს: სამეფო დომენს, რომელიც შედგება „სამამასახლისო სამსახურებისაგან“ და დაპყრობილი ტერიტორიებისაგან და სამეფოს დანარჩენ მიწა-წყალს (აგარაკების გამოკლებით).

მემკვიდრეობის უფლება

სამემკვიდრეო სამართალი, როგორც ჩანს, საქართველოში იმ პერიოდში წარმოიშვა, როდესაც საგვარეულო სახლი ცალკეულ მცირე ნაწილებად დაიყო. ქართულ სამართალში ცნობილია, რომ მშობლები შვილებს წილს ასაკის მიხედვით აძლევდნენ – უფროსს მეტი წილი ეკუთვნოდა და მას „საუხუცესო“ ეწოდებოდა. წილი გაუთხოვარ ქალებსაც ეძლეოდათ. თუ ოჯახს მამრობითი სქესის მემკვიდრე არ ჰყავდა, მემკვიდრეობა ქალს რჩებოდა და მის შთამომავლობაზე გადადიოდა. თუკი ოჯახი საერთოდ უშვილოდ გადავიდოდა, ასეთი ოჯახის ქონება სახელმწიფო საკუთრებად რჩებოდა.

ქართულ სამემკვიდრეო სამართლისათვის ცნობილი იყო ანდერძის მეშვეობით ქონების გადაცემა. ანდერძის ორი ფორმა არსებობდა. ზეპირი და წერილობითი. ორივე სახის ანდერძს ერთნაირი სამართლებრივი ძალა ჰქონდა. თუ საქმე დიდ ქონებას ეხებოდა, ანდერძი წესისა და კანონის მიხედვით უნდა შედგენილიყო. უნდა გამოცხადებულიყო მოანდერძის სრული ვინაობა, ანდერძის შედგენის მომენტში იგი „სულითა ცნობითა“ უნდა ყოფილიყო აღჭურვილი „სიმართლისა შინა ტანისა“, ეს იმას ნიშნავდა, რომ ანდერძის დამტოვებელი საღ გონებაზე იყო და არ იყო გრძნობა და ცნობამიხდილი, ანუ თანამედროვე ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ, ქმედუნარიანი უნდა ყოფილიყო. თუ წერა შეეძლო, ანდერძი თავად უნდა შეედგინა, თუ არა – მის კარნახს მოწმეები ესწრებოდნენ და ანდერძის სისწორეს ხელის მოწერით ადასტურებდნენ. წერილობითი ანდერძი ხშირად სულიერ მოძღვარს გადაეცემოდა.

აი, ერთი მაგალითი – სამართალი ბატონიშვილის ვახტანგისა, მუხლი 233:

„თუ კაცმან მოკუდავმა, თავის ალალი საქონელი თავის სულს დააკლო და ვისაც უანდერძა მიეცემის. მამული თუ ნასყიდი აქვს ისიც მიეცემის. სხვა მამული მის პატრონზედ ჰკიდია“[15].

ამგვარად, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ საქართველოში მემკვიდრეობითი სამართალი საკმაოდ განვითარებული და, ამასთან ერთად, ევროპულ ქვეყნებთან მიმსგავსებული ყოფილა.

ადამიანის პატივი და ღირსება, სასჯელის სახეები

„არავის მიმართ არ უნდა იყოს გამოყენებული წამება ან სასტიკი, არაადამიანური თუ მისი ღირსების შემლახავი მოპყრობა და სასჯელი..“[16]

ადამიანის უფლებათა დეკლარაცია, მუხლი 5

საქართველოს სამართლის ძეგლები სხვადასხვა ეპოქაში სასჯელის სხვადასხვა სახეებს იცნობს – ერთი შეხედვით ძლიერ ჰუმანურით დაწყებულსა და სასჯელის სასტიკი სახეებით დამთავრებულს. პირველის მაგალითია ბექა-აღბუღას სამართლის 62-ე მუხლი გატაცებული ქონების ანუ ნაპარავის შესახებ:

„ნაპარევისა პირველ ასრე გაჩენილა და ასრე იქნას აწ-ცა, რომე თუ ცხენი თუ რაგინდარა კაცმან მოიპაროს, თუ ხელთავე აქვდეს თავის ნაპარევი, იგი მისცეს და ერთი ეზომი სხვა, და, თუ არა აქვდეს, აფიცოს საქონლის პატრონმან, როგორცა დაიფიცოს იგი მისცეს და ერთი ზომი სხვა“[17].

მართლაცდა ჰუმანურია სასჯელის ეს ფორმა, ვინაიდან არ ითვალისწინებს ფიზიკურ სასჯელს ან თავისუფლების ხელყოფას და მპარავისათვის მხოლოდ ზარალის ორმაგი საზღაურით კმაყოფილდება.

გაცილებით მკაცრი და სასტიკია კანონიკური სამართლის 168ე მუხლი – .,,რომელმანცა კაცმან რა გინდა რა მოიპაროს და გა-

---

[15] ქართული სამართლის ძეგლები, ი. დოლიძის გამოცემა, ტ. 1, გვ. 541, თბილისი 1963

[16] „ადამიანის უფლებათა და თავისუფლებათა საფუძვლები“, გვ. 8, თბილისი, 2000

[17] ქართული სამართლის ძეგლები, ი. დოლიძის გამოცემა, ტ. 1, გვ. 448, თბილისი 1963

მოჩნდეს, ორნივე თვალი დაეწუნენ და ანუ ხელ-ფეხი დაეჭრას. თუ საპატიჟო ადგილსა (ბაგრატ კურაპალატის სამართალში განმარტებულია, თუ რა ითვლებოდა საპატიჟოდ – ან დიდი სალარო, ან ეკლესია, ან ჯოგი) არა მოეპაროს, ვინ იყიდდეს, ვითაცა დააფასონ, ეგრე მიჰყიდონ და ნაპარევი დაუკლებლივ მისსა პატრონსა მისცენ. და კრულ, წყეულ და შეჩუენებულ იყავნ“[18].

როგორც ვხედავთ, კანონმდებელი არ ჯერდება ფიზიკური სასჯელის ისეთ სასტიკ ფორმებს, როგორიცაა თვალების ამოწვა და ხელ-ფეხის დაჭრა და დამატებით წყევლა-კრულვასაც არ აკლებს მპარავს. წყევლა-კრულვა და შეჩვენება განსაკუთრებულ სასჯელებს მიეკუთვნებოდა და საეკლესიო სასჯელების ყველაზე მძიმე ფორმად ითვლებოდა.

ეს მუხლი, როგორც ჩანს, გაცილებით ძველია, ვიდრე ბექას კანონი. თამარ მეფის მემატიანე ამბობს, რომ თვალთა დაწვა და ხელ-ფეხის მოჭრა განსაკუთრებით თამარის წინ სცოდნიათ. თამარს კი ეს კანონები გაუუქმებია (იხ. ქართველი ერის ისტორია, Ⅱ, კარი მეოთხე). ბაგრატ კურაპალატის სამართლის 152 მუხლში აღნიშნულია, რომ თვალთა დაწვა მხოლოდ საპატიჟო ადგილას მოპარვისათვის შეიძლებოდა მიესაჯათ, მაგრამ მემატიანე იქვე აღნიშნავს, რომ ასეთი სასჯელის დაწესებისთვის მეფის თანხმობა იყოო საჭირო. სწორედ ამ უფლებით სარგებლობდა თურმე თამარი და სასჯელს არ ამტკიცებდა.

ბექა-აღბუღას სამართალი იცნობს ადამიანის პატივისა და ღირსების შემბღალავი სასჯელის სხვადასხვა სახეს. ისინი დამამცირებელი ხასიათისა იყო. ასე მაგ: „ჩათრევა“ – ქვედა საცვლის ამარა სანეხვეზე ჩათრევა. ცოლშვილიანი კაცის ქმარშვილიან ქალთან მრუშობისას – „გაშიშვლება და გააუპატივება“.

გვიანი საშუალო საუკუნეების იმერეთის სამეფოში ხშირად იყენებდნენ სასჯელის უმაღლეს ზომას – სიკვდილით დასჯას. სოლომონ Ⅱ დროს „ვინც გულში განზრახვით მოჰკლავდა კაცსა, მას დასწვავდნენ გროვა შეშაზე, ან ქუაბში ჩაკირამდენ, ან ცოცხალს დამარხავდნენ და ამის გარდა მკვდარის პატრონის სასარგებლოდ აზღვევინებდნენ ფულსა“[19].

---

[18] ქართული სამართლის ძეგლები, ი. დოლიძის გამოცემა, ტ. 1, გვ. 472, თბილისი 1963

[19] გივი ლობჟანიძე, ქართული სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორია, გვ. 406, თბილისი, 2001

სასჯელის განსაკუთრებულ სახეს წარმოადგენდა „ხელთა მიცემა“, ანუ ბოროტმოქმედის დაზარალებული პირისათვის გადაცემა ადგილ-მამულით (ბექა-აღბუღას სამართალი, ვახტანგ VI სამართლის წიგნი).

ერეკლე მეფის დროინდელ კანონმდებლობაში ხშირად იხსენიება „ჯოხის დაკვრა“, როგორც სასჯელის სახე. ტერმინი „სასჯელიც“ ერეკლე მეორის დროინდელ ძეგლებში მკვიდრდება საბოლოოდ.

მიუხედავად ზოგიერთი ზემოთ მოყვანილი სასჯელის სისასტიკისა, მაინც უნდა ითქვას, რომ ქართული სისხლის სამართალი ევროპისა და რუსეთის იმდროინდელ სისხლის სამართალთან შედარებით გაცილებით ლმობიერი იყო. მისთვის უცხოა ბრალდებულის წამებით გამოტეხის ის საშინელი ხერხები და, აგრეთვე, სიკვდილით დასჯის შემზარავი სახეები, რომლებიც დაკანონებული იყო სხვა ქვეყნების სამართლის ძეგლებში (აქ გავუფრთხილდებით მკითხველის ნერვულ სისტემას, არ შევუდგებით სასჯელის სახეების აღწერას და მხოლოდ ზოგიერთი მათგანის სახელწოდებების ჩამოთვლას ვიკმარებთ – „ესპანური ჩექმა“, „იუდეების სავარძელი“, „კატის თათი ანუ ესპანური ღიტინი“, „მსხალი“, „ერეტიკოსის ჩანგალი“, წყლით, ცეცხლით, გაჭიმვით წამება, კოცონზე დაწვა, შებოლვა, კლდიდან გადმოგდება და ა.შ.).

ქალთა უფლებები

როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, „სამართალი კათალიკოზთა“ საერო საკითხებსაც შეეხებოდა. მათ შორის აუცილებლად უნდა მოვიხსენიოთ ამ ძეგლის 23-ე მუხლი, რომლის მიხედვითაც ვინც უმიზეზოდ გაეყრებოდა თავის კანონიერ ცოლს, იგი სიკვდილით უნა დასჯილიყო, თუმცა ისიც უნდა ვთქვათ, რომ ამ ნორმის გამოყენების არც ერთი შემთხვევა დაფიქსირებულა საქართველოში.

„რომელმან უბრალოდ ცოლი დააგდოს, შეჩვენებულიმცა არის წმიდათა მოციქულთაგან და სიკუდილითა განიპატიჟოს“[20].

არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ეს XVI საუკუნეშია დაწერილი, ისიც უნდა გვახსოვდეს, რომ ამ ეპოქაში ევროპასა და რუსეთში ძნელად მოსაპოვებელი იქნება იმგვარი სამართლის ძეგლი, რომელიც, მართალია, არ არის ზოგადი, ქალის ცხოვრების ერთ

[20] ქართული სამართლის ძეგლები, ი. დოლიძის გამოცემა, ტ. 1, გვ. 397, თბილისი 1963

კონკრეტულ პერიოდში მის უფლებრივ მდგომარეობას ეხება (გათხოვების შემდგომს), მაგრამ, ამასთან ერთად, მეტი რომ არ ვთქვათ, ძალზედ მტკიცედ და ერთმნიშვნელოვნად იცავს მას. კანონმდებელი მამაკაცს სიკვდილსაც არ აკმარებს და შეჩვენებას უთვლის მას, რითაც მორწმუნეებს იმქვეყნადაც კი არ უტოვებს გადარჩენის შანსს.

დასკვნა

ზემოთ მოყვანილი მასალა მკაფიოდ გვაჩვენებს, რომ ადამიანის უფლებები არ იყო უცხო ქართული კულტურისათვის და რომ ქართულ ეროვნულ ღირებულებებსა და ადამიანის უფლებებს შორის კონფლიქტი არ არსებობს. ზოგიერთი ამ ღირებულებათაგანი საქართველოში უძველესი დროიდან ითვლე-ბოდა წარუვალ ღირებულებად. ჩვენ არ ვაპირებთ იმის მტკიცებას, რომ ქართულ სამართლის ძეგლებში ჩამოყალიბებული ცალკეული ნორმები იდეალურია, ან კიდევ გაცილებით სჯობს სხვა ქვეყნებისას. დროისა და ეპოქის მიხედვით ქართული სამართლის ზოგიერთი ნორმა ადამიანის უფლებების კუთხით ბევრად ჩამორჩება შესაბამისი დროის დასავლეთ ევროპული სამართლის ნორმებს, ზოგიერთი კი მნიშვნელოვნად წინ უსწრებს მათ. ჩვენ ძლიერ განსხვავდებოდით და განვსხვავდებით, მათ შორის სამართლის საკითხებში და ადამიანის უფლებებთან დამოკიდებულებაში. ამავე დროს, ჩვენ ძლიერ ვგავართ ერთმანეთს.

ვფიქრობ, რომ ყველაზე მნიშვნელოვანი დასკვნა შეიძლება სწორედ ეს იყოს.

ლიტერატურა

ივანე ჯავახიშვილი, თხზულებანი, ტომი 6, თბილისი, 1982

ქართული სამართლის ძეგლები, ი. დოლიძის გამოცემა, ტომი 1-8, თბილისი 1963

გივი ლობჟანიძე, ქართული სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორია, თბილისი, 2001

გიორგი დავითაშვილი, სასამართლო ორგანიზაცია და პროცესი ძველ ქართულ სამართალში, თბილისი 2002

ჩუბინიშვილი, ქრესტომატია, პირველი გამოცემა, თბილისი, 1955

ადამიანის უფლებათა და თავისუფლებათა საფუძვლები, განვითარებისა და თანამშრომლობის ცენტრი, თბილისი, 2000

ადამიანის უფლებათა სფეროში ძირითადი სამართლებრივი აქტების კრებული, სახალხო დამცველის ბიბლიოთეკა, თბილისი, 2001

ადამიანის უფლებათა მონიტორინგი – მარეკ ნოვიცკი, ზუზანა ფიალოვა

პოლონეთის ადამიანის უფლებათა ჰელსინკის ფონდი

თბილისი, განვითარებისა და თანამშრომლობის ცენტრი, 2002

შენიშვნები ადამიანის უფლებათა და ადამიანის უფლებათა მონიტორინგის შესახებ – მარეკ ნოვიცკი, პოლონეთის ადამიანის უფლებათა ჰელსინკის ფონდი, თბილისი, დასი, 1998

ადამიანის უფლებათა ლექსიკონი – ფრიდონ საყვარელიძე, თბილისი, დასი, 1998 საქართველოს კონსტიტუცია (საფუძვლებისა და შინაარსის მიმოხილვა), თბილისი, საქართველოს კონსტიტუციის დაცვის ლიგა, 1997წ.

http://www:hri.ca/

Human Rights Internet

http://www.amnesty.org/aisect/links.htm

Human Rights on the Internet

http://www.amnesty.org/

Amnesty International on-line

http://www.dhdirhr.coe.fr/

Council of Europe, Human Rights Web

http://www.un.org/rights/

United Nations Documentation Research Guide: Special Section on Human Rights

http://www.dhcour.coe.fr/

European Committee for the prevention of Torture and Inhuman or Degrading Treatment or Punishment

Vocabulary on Human Rights_ Albert Jey Jongman , Alex Pi Shmid

Department of Social Sciences,

Leiden University, Netherlands, 1994
aw Dictionary - Steven H. Gifis
The State University of New Jersey, School of Law
New York, 1991
The Rights to Religious Liberty - Barry Lynn, Marc D. Stern, Oliver S. Thomas. Southern Illinois University Press, 1997
The Rights of Prisoners - David Rudovsky, Alvin J. Bronstein, Edward I. Koren, Julia Cade
Southern Illinois University Press, 1996
Human Rights and The Judiciary _ A Collection of International Documents _ Edited by Frederick Quinn and Andrzei Rzeplinswki, OSCE, 1997
The Challenge of Democracy _ Janda, Berry, Goldman. 1992, USA
Basic Reading in U.S. Democracy _ edited by Melvin I.Urofsky, published by the United States Information Agency, Washington, D.C. 1994
Хелсинкский Фонд по Правам Человека Сборник Документов. Варшава. 1997
Хелсинкский Фонд по Правам Человека Сборник Документов. Варшава. 1998

ადამიანის უფლებები ქართულ ლიტერატურაში

ლევან ბერძენიშვილი

ლიტერატურის განვითარების პროცესისთვის ბუნებრივია, რომ ადამიანის უფლებები და თავისუფლებები ქართულ ლიტერატურაში, ისევე როგორც ნებისმიერი ხალხის ლიტერატურაში, სპეციალური შესწავლის საგანი არ ყოფილა. რაიმე საგანგებო ლიტერატურული ნაწარმოები, რომელშიც უფლებადაცვითი საქმიანობა იქნებოდა ასახული, ქართულ ლიტერატურაში არ დაწერილა. მიუხედავად ამისა, ადამიანის უფლებებმა და თავისუფლებებმა სხვადასხვა დროს სხვადასხვა ინტენსიობით ასახვა მაინც ჰპოვა მრავალსაუკუნოვან ქართულ ლიტერატურაში.

ჩვენ გამოვყავით რამდენიმე ასეთი ცნება, უფლება ან ღირებულება, როგორც უმაღლესი ადამიანური ფენომენი. კერძოდ, ქვემოთ საუბარი იქნება ძმობის, თანასწორობის, სიცოცხლის, მონობის, პატიმრობის, თავისუფლებისა და თავისუფალი სიტყვის ფენომენების შესახებ. ჩვენ შევეცადეთ გვეჩვენებინა, თუ როგორ აისახა ეს ფენომენები ქართული ლიტერატურის ისეთი ფუნდამენტალური მნიშვნელობის ძეგლებში, როგორებიცაა შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“, სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისა“, დავით გურამიშვილის „დავითიანი“, ვაჟა-ფშაველას პოემები „ალუდა ქეთელაური“ და „სტუმარ-მასპინძელი“, ილიას პოეტური და პროზაული შემოქმედება და აკაკის პოეზია.

1. ძმობა

„ყველა ადამიანი იბადება თავისუფალი და თავისი ღირსებითა და უფლებებით თანასწორი. ადამიანებს მომადლებული აქვთ გონება და სინდისი და ისინი ერთმანეთს ძმობის სულისკვეთებით უნდა ეპყრობოდნენ“.

ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია, მუხლი 1

ქართული კულტურის ყველაზე უფრო ზედაპირული გაცნობაც, ამ კულტურის ძეგლებისთვის თვალის გადავლებაც კი საკმარისია, რომ ადამიანებს შორის ძმური სულისკვეთებით დამოკიდებულების იდეალებზე წარმოდგენა შეგექმნას. ამგვარი დამოკიდებულება

მთავარი თემაა „ვეფხისტყაოსნისათვის“, რომელშიც ადამიანური მეგობრობა წარმოდგენილია როგორც ღვთაებრივი ბუნების ფენომენი.

მეგობრობის ხატი არის ავთანდილი. ადამიანის უფლებებისა და თავისუფლებების ეს პოეტური ხატი ფაქტობრივად იქცა უმაღლესი ზოგადსაკაცობრიო იდეალების მატარებელ ეროვნულ სიმბოლოდ. ამ პერსონაჟში განხორციელდა მთავარი ადამიანური იდეალი – „მოყვრისაგან მოყვრობისა გამოჩენა“ („ნდომა სიახლისა, სიშორისა ვერ-მოთმენა, მიცემა და არას შური, ჩუქებისა არმოწყენა, გავლენა და მოხმარება, მისად რგებად ველთა რბენა“).

ადამიანებს შორის დამოკიდებულების, სიყვარულისა და მეგობრობის მთავარი სიბრძნე გადმოცემულია ქართული ლიტერატურის ერთ-ერთ უმაღლეს მწვერვალში, „ვეფხისტყაოსანში“ და კერძოდ, ამ პოემის ცენტრალურ ტექსტში, ავთანდილის ანდერძში. აქ ნათქვამია, რომ ყოველგვარი თეორიული ცოდნა (მათ შორის, უფლებათა ცოდნა) უმაქნისია ამ ცოდნის პრაქტიკული გამოყენების გარეშე. ადამიანი თეორიულ ცოდნას იღებს არა ესთეტიკური განათლების მიზნით, არამედ სემანტიკური მნიშვნელობით, ანუ კონკრეტულ სასიცოცხლო სიტუაციებში ცოდნის ელემენტების სწორად შერჩევისა და გამოყენების მიზნით. ადამიანი, რომელიც შეძლებს ფილოსოფოსთა ცოდნა (უზენაესი ღირებულებები და კანონები) ცხოვრების სიტუაციებს მიუსადაგოს, სამყაროს ჰარმონიულად უერთდება:

რათგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბედობისა, მე რად გავწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?! არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა! მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა.

ქართულ ლიტერატურაში, თუ შეიძლება ითქვას, ქრესტომათიული მაგალითებია მოტანილი იმისა, თუ რას ნიშნავს ერთმანეთისადმი ძმობის სულისკვეთებით მოპყრობა. საკმარისია ავთანდილისა და ტარიელის მეგობრობა დავასახელოთ, რაზეც აგებულია „ვეფხისტყაოსნის“ ქარგა. გარდა ამისა, ქართველები ბავშვობიდან ეცნობიან ამგვარი დამოკიდებულების მაგალითს სულხან-საბას „სიბრძნე სიცრუისას“ ერთ-ერთ არაკში:

„ორნი ძმანი იყვნენ. უხუცესს ცოლ-შვილი ჰყვა და მრწემი უცოლო იყო. გაიყარნენ ძმობისაგან და ერთად ვეღარ დადგნენ. ყოველივე განიყვეს, რაც ჰქონდათ. რა პური გაიყვეს, ერთის ორმო კალოს აქეთ იყო და მეორისა იქით.

უხუცესი მოიპარევდის თავის ორმოდამა პურსა და ძმისაში ჩაყრიდის და იტყოდის: „მე ღმერთმან ცოლი და შვილი მიბოძა, მომგებელნი მყვანან. მას ძმას არარა ჰყავს. ეს მისი იყოს და მან ჭამოს“.

და იგი უმრწემესი ძმა მოიპარევდის თავისის ორმოდამ და უხუცესისაში ჩაჰყრიდის: „მე მარტო ვარ და ჩემი სარჩო, სადაც მივალ, ადვილ არს; იგი ძმა წვრილშვილ არს და მას უფროსი უნდება და მისი იყოს“.

ეგრე დაჰყვეს ყოველნი დღენი და ღმერთმან ორთავე განუმრავლა ყოველი და არა მოაკლდა საზრდო მათ“.

ძმების გაყრა ბუნებრივია და ცალ-ცალკე მეურნეობის წარმართვა ნორმალურია, რადგან „ყოველ ადამიანს აქვს უფლება ფლობდეს ქონებას როგორც ერთპიროვნულად, ისე სხვებთან ერთად“ (ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია, მუხლი 17, პუნქტი 1). საკუთარი ქონების განაწილება და სხვისთვის გადაცემა, ქველმოქმედება სავალდებულო არ არის, მაგრამ ადამიანებს შორის ძმური სულისკვეთების დამკვიდრება სავალდებულოა და ეს ვალდებულება ამ არაკში სწორედ ფარული ქველმოქმედებით აისახა.

როგორც ცნობილია, ამ არაკს ჯუმბერი ჰყვება და მორალსაც დაურთავს: „მადლისა და კეთილის საქმე ღვთისაგან განმრავლდებისო“. აქ სულხან-საბა, როგორც დიდოსტატი ხელოვანი ეგრეთ წოდებული „სიმულტანური გაოცების“ ხერხს მიმართავს, მკითხველის ფიზიკურ დროს დაამთხვევს ამბის დროს, როდესაც იმავე კითხვას დაასმევინებს მეფეს, რა კითხვაც მკითხველს აღეძვრება: „მალვით არ მოეპარათ და ორმოში არ ჩაეყარათ, ცხადად მიეცათ, ვინ დაუშლიდაო?“

ჯუმბერის განმარტება მეტად ღრმაა. მისი აზრით, ქველმოქმედება ფარული უნდა იყოს, რათა ქველმოქმედმა არ შეზღუდოს იმის თავისუფლება, ვისაც სიკეთეს უკეთებს: „კაცმან შენზე სამსახური ქმნას, იკვეხდეს და ზვაობდეს – გეწყინება!“ ბუნებრივია, ეს აზრი საყოველთაოდ გაზიარებული არ არის. თუკი გავითვალისწინებთ ქველმოქმედებისადმი თანამედროვე მოთხოვნებს, მათ შორის ფონდების ღიაობას, ქველმოქმედების პროცესის გამ-ჭვირვალობას, მონიტორინგის აუცილებლობას, ანგარიშგებისა და აუდიტის ამოცანებს, გასაგები გახდება, რომ სულხან-საბა ორბელიანის პერსონაჟის ეს საკმაოდ რომანტიკული წარმოდგენა უანგარო და „უავტორო“ ქველმოქმედებაზე ბუნებრივად შეგვეცვლება.

ძმურ სულისკვეთებას ქართულ ლიტერატურაში კიდევ უფრო გენიალური გამოხმაურებაც ჰქონდა. დიდი პოეტის, ნიკოლოზ ბარათაშვილის შედევრში „მერანი“ ეს უძლიერესი სულისკვეთება მიემართება არა ძმას, არა მეგობარს, არა ახლობელს, და საერთოდ არა რომელიმე კონკრეტულ არსებას, არამედ ჯერ კიდევ უცნობ კაცს, „მოძმეს“:

ცუდად ხომ მაინც არ ჩაივლის ეს განწირულის სულის კვეთება,
და გზა უვალი, შენგან თელილი, მერანო ჩემო, მაინც დარჩება; და
ჩემს შემდგომად მოძმესა ჩემსა სიძნელე გზისა გაუადვილდეს, და
შეუპოვრად მას ჰუნე თვისი შავის ბედის წინ გამოუქროლდეს!

2. თანასწორობა

„ამ დეკლარაციით გამოცხადებული ყველა უფლება და ყველა თავისუფლება მინიჭებული უნდა ჰქონდეს ყველა ადამიანს განურჩევლად რაიმე განსხვავებისა, სახელდობრ, რასის, კანის ფერის, სქესის, ენის, რელიგიის, პოლიტიკური თუ სხვა მრწამსის, ეროვნული თუ სოციალური წარმომავლობის, ქონებრივი, წოდებრივი თუ სხვა მდგომარეობისა. გარდა ამისა, დაუშვებელია რაიმე განსხვავება იმ ქვეყნის თუ ტერიტორიის პოლიტიკური, სამართლებრივი ან საერთაშორისო სტატუსის საფუძველზე, რომელსაც ადამიანი ეკუთვნის, მიუხედავად იმისა, თუ როგორია ეს ტერიტორია – დამოუკიდებელი, სამეურვეო, არათვითმმართველი თუ სხვაგვარად შეზღუდული თავის სუვერენიტეტში“.

ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია, მუხლი 2

თანასწორობა, შეიძლება თამამად ითქვას, ერთ-ერთი ყველაზე მაღალი ღირებულებაა „ვეფხისტყაოსანში“. განსაკუთრებით თვალშისაცემია თანასწორობა უმაღლეს სოციალურ დონეზე – მეფობის დონეზე. „ვეფხისტყაოსნის“ პირველივე სტროფი გვამცნობს მეფეთა წარმომავლობას:

რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მის ძლიერითა...
მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერითა (1).

ანუ: ღმერთმა შექმნა თავისი ძლიერი ძალით სამყარო, მთელი მსოფლიო და ღმრთისაგან არის ყოველი ხელმწიფე, მისი სახის, ხა-

ტის მსგავსი. ღვთიური წარმოშობა და ღმერთთან თანასწორობა, ღმრთისა წყალობით („დეი გრაცია“) მეფობა არამც თუ „ვეფხისტყაოსანში“, არამედ თანამედროვე, დღევანდელ სამეფოებს შორის სწავლაშიც არსებობს. სწორედ აღნიშნულ შეხედულებას იზიარებენ ვაზირებიც, როდესაც ისინი როსტევან მეფეს ურჩევენ: თავისი ასული თინათინი ხელმწიფედ დასვას და ამ რჩევას შემდეგნაირად ასაბუთებენ:

> თუცა ქალია, ხელმწიფედ მართ ღვთისა დანაბადია
> არ გათნევთ, იცის მეფობა, უთქვენოდ გვითქვამს კვლა დია;
> შუქთა მისთაებრ საქმეცა მისი მზებრ განაცხადია.
> ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხვადია (39).

სრულიად აშკარაა, რომ ვაზირთა შეხედულებით თინათინი არის ხელმწიფედ ღვთისგან დანაბადი და მისგანვე, მისივე ნებით არის გამხდარი მეფედ, როგორც ამას ავთანდილიც ამოწმებს – ჩემი მზე ტახტსა ზედა ზის მორჭმული ღმრთისა ნებით (1474).

უკვე შუმერულ-აქადური უძველესი ხანიდან ცნობილია შეხედულება, რომ ჩრდილოეთის პოლუსზე მდებარე მსოფლიო ტახტზე – უზურგო სკამზე ღმერთი ზის და სამყაროს განაგებს. სწორედ ღვთისშვილობა ათანაბრებს მეფეებს, მიუხედავად სქესისა.

> ქალი ზის ტახტზე ქაჯეთშიც:
> დულარდუხტ არის დიაცი, მაგრა კლდე, ვითა ლოდია,
> ვისცა არ დაჰკოდს, ყმა მისი ვერავის დაუკოდია,
> აწ იგი ქაჯეთს ხელმწიფედ ქვე ზის მორჭმული წოდია (1221).

3. სიცოცხლე

„ყოველ ადამიანს აქვს სიცოცხლის, თავისუფლებისა და პირადი ხელშეუხებლობის უფლება“.

ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია, მუხლი 3

სამოქალაქო განვითარების თვალსაზრისით იმ საამაყო ამბებს შორის, რომლებითაც ქართველები თავს ვიწონებთ ხოლმე, ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ამბად მიიჩნევა ისიც, რომ რუსეთის სახელმწიფო საბჭოში ამ ორგანოს წევრობისას ილია ჭავჭავაძემ

სიკვდილით დასჯის გაუქმება მოითხოვა. ეს არ იყო ახალი დროებისთვის ხარკის მოხდა. ამ ტრაგიკულ საკითხზე დიდი ქართველი მოაზროვნე ჯერ კიდევ 1879 წელს გამოქვეყნებულ ქართული პროზის ერთ პატარა შედევრში მსჯელობდა; ესაა ილიას ცნობილი მოთხრობა „სარჩობელაზედ“.

ილიამ ისე ააგო ამბის კოლიზია, რომ სოფლელი კაცი, სახელად პეტრე ქალაქში სიკვდილის დასჯას დაასწრო. პეტრე კი ესწრება ახალგაზრდა კაცის ჩამოხრჩობას, მაგრამ მომხდარის ნამდვილობა არ სჯერა, ჰგონია, რომ ყველამ პირი შეითქვა და მას, როგორც სოფლელს, ატყუებენ:

„აი უსაქმურ ხალხს რომ იტყვიან, ეს ქალაქელები არიან: დასწყევლოს ღმერთმა, ყველამ ჩემზედ არ მოიცალა!

ამბობდა ამას თავის გულში პეტრე და ეგონა, რომ მართლა და ეს ხალხი ამისთვის არის მოცლილი, სოფლელია და გავაბრიყვოთო. ამათაც გაექცა და ხელახლად გადინაცვლა ადგილი. ძნელი რამ არის, როცა გუნება თავში გამწევ ცხენსავით დაღოჯავს ჭკუის ლაგამს და ცალმხრივ გაიწევს.“

ადამიანი ისე ჩამოახრჩვეს, რომ სოფლელმა პეტრემ არ დაიჯერა და თუმცა ეჭვი კი აწუხებდა, მაგრამ თეატრალობა და „ჯამბაზობა“ ამბისა უფრო სჯეროდა, ვიდრე ნამდვილობა. სამაგიეროდ ჩამომხრჩვალის ძმამ არ დაიჯერა, რომ პეტრემ არ დაიჯერა. ამბავს, როგორც ჭეშმარიტ მხატვრულ ნაწარმოებს, წინაისტორია აღმოაჩნდება: ოთხი წლის წინ ორმა ძმამ თავი შეაცოდა მეურმე პეტრეს და მიამიტი კაცი ღამით მძინარე გაქურდეს. სწორედ ერთ-ერთი ძმა ჩამოახრჩვეს პეტრეს თვალწინ, მეორე კი წერილს წერს, მოპარულ ფულს ერთიათად უბრუნებს და თავის უბედურებაში მთელ მსოფლიოს, მათ შორის პეტრესაც ადანაშაულებს.

ილიას ამ ნაწარმოებში ნაჩვენებია, როგორ მიჰყავს ადამიანი საზოგადოებას დანაშაულამდე და რა სასტიკია იგივე საზოგადოება თავისი გზასაცდენილი შვილების მიმართ. მწერლის პათოსი აშკარად მიმართულია სიკვდილის დასჯის წინააღმდეგ და იცავს ყოველი ადამიანის სიცოცხლის, თავისუფლებისა და პირადი ხელშეუხებლობის უფლებას. აქვე უნდა აღინიშნოს ის სოციალური სიიოლე, რომლითაც ქართული საზოგადოება შეხვდა სიკვდილით დასჯის გაუქმებას უკვე მეოცე საუკუნის დასასრულს.

4. მონობა

„არავინ უნდა იმყოფებოდეს მონობაში ან ძალმომრეობითი მორჩილების მდგომარეობაში, ყველა სახის მონობა და მონათვაჭრობა აკრძალულია“.

ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია, მუხლი 4

4.1. მონობის ამბავი

ქართული სიტყვა „მონა“ მომდინარეობს არაბულიდან „მუ’ანნა“ – „ტყვე, დამორჩილებული“. მონა და მონობა კაცობრიობის ისტორიის დასაწყისიდანვე მოდის: გამარჯვებულები დამარცხებულებს ხოცავდნენ და ჟლეტდნენ, შემდგომში კი გამარჯვებულს დამარცხებული ტყვედ მიჰყავდა და თავის საკუთრებად მიიჩნევდა. შრომის მძიმე უღელი დააწვა მონებს და სამეურნეო ცხოვრებაში მონობამ ეკონომიკური ფენომენის მნიშვნელობა შეიძინა. ამან ახალი იმპულსი მისცა ომების წარმოებას – ომებს უკვე ეწეოდნენ ტყვეთა და მონათა, როგორც უკიდურესად იაფი მუშახელის მოსაპოვებლად. შემდგომ ხანებში, როცა გაჭირდა მონათა სამხედრო გზით მოპოვება, გავრცელდა მონებით ვაჭრობა, რომელმაც მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევრამდე მიაღწია. ქრისტიანობა და მაჰმადიანობა მონობას ებრძოდა, მაგრამ იძულებული იყო თამაშის წესებს შეგუებოდა, რადგან სამეურნეო და საზოგადოებრივი ცხოვრება მონობაზე იყო დაფუძნებული. ამის გამო რელიგია მონობის შერბილებას ცდილობდა. სამწუხაროდ, სანამ მონობა ეკონომიკურად უსარგებლო არ აღმოჩნდა, იგი არ გადავარდნილა.

რუსთაველის ხანაში მონობას ეკონომიკურ ცხოვრებაში დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, მონები გაწვრთნილი იყვნენ სხვადასხვა ხელობაში, ამის შესახებ ცნობები მოიპოვება ალი მაზაჰერის ნარკვევში მუსულმანთა ყოველდღიური ცხოვრების შესახებ. ომის დროს ტყვედ ჩავარდნილი და თავდასხმათა დროს მოტაცებულები მიჰყავდათ გასაყიდად; ვაჭრები ძირითადად ებრაელები იყვნენ. მონათვაჭრობის ძირითადი ცენტრები განლაგებული იყო ცენტრალურ ევროპაში (პრაღა, აახენი, ჟენევა, ვენეცია, გენუა). აქედან მონები მიჰყავდათ ესპანეთში და იქიდან აღმოსავლეთში.

4.2. მონობა აღმოსავლეთში

მუსულმანებს აკრძალული ჰქონდათ თავისი შვილის გაყიდვა ან მუსულმანის ყიდვა, მაგრამ ყარმატები ამას ყურადღებას არ აქცევდნენ, მაგალითად, როდესაც მექას მიმავალ ქარავანს დაესხნენ თავს, 2000 მუსულმანი მამაკაცი და 500 დედაკაცი ჩაიგდეს ტყვედ. კერძო პირები მონებს ყიდულობდნენ შინა მოსამსახურეებად, მცველად, მეკარედ, საჭურისად და ხელოსნად. ზოგი ყიდულობდა მონას, რათა შემდეგ იგი გაექირავებინა. მაგალითად, გაქირავებულ მკერავ მონას პატრონისთვის დღეში ორი დინარი უნდა გადაეხადა და დანარჩენი მას რჩებოდა. ზანზიბარელი მონები სოფლის მეურნეობისა და ქალაქის შავ მუშებად იყვნენ ცნობილი. ბიზანტიელი და ინდოელი მონები თითქმის ყოველთვის ხელოსნები იყვნენ. ქალებს მოახლეებად, ძიძებად და მზარეულებად ასაქმებდნენ. სახელმწიფოები ყიდულობდნენ მონებს და მოლაშქრეებად წვრთნიდნენ.

აღმოსავლეთის ყველა ქალაქში იყო მონათა ბაზარი. ყოველ ბაზარში იმყოფებოდა მეთვალყურე, ზედამხედველი მონათა ფასისა და ხელშეკრულებისა. ყველაზე ძვირი მონები იყვნენ ცენტრალური აზიიდან ჩამოყვანილი თურქული წარმომავლობის მონები და სლავები, რომლებიც ჩვეულებრივ, ლაშქრისთვის გამოიყენებოდნენ და განსაკუთრებით ცნობილი იყვნენ როგორც კარგი კავალერისტები.

924 წელს აბისინელი (აბაშელი) მონა ღირდა 18 დინარი, მაგრამ ამავე დროს, ომანში ლამაზი შავი ნუბიელი მონაქალი ღირდა 300 დინარი, ხოლო თეთრი მონა დედაკაცი, რომელმაც არანაირი ხელობა არ იცოდა, ათასი დინარი და ხანდახან მეტიც. მონის ფასის მომატება ხდებოდა სპეციალური პროგრამით, როომელიც მოიცავდა სიცილის, ღიმილის, გალობის, ინსტრუმენტებზე დაკვრისა და ცეკვის სწავლებას. ამ ხელოვნებაში განსწავლას მონაქალის ფასი შეიძლებოდა ძალიან გაეზარდა. მაგალითად, 912 წელს ერთი მომღერალი მონაქალი 13000 დინარად გაიყიდა, ხოლო მეორეში 14000 დინარი გაიმეტეს (ამ ფულით მონათა მთელი ათასორასკაციანი არმიის შეძენა შეიძლებოდა). ამგვარ მონაქალებს მაშინდელ საზოგადოებაში დიდი ადგილი ეკავათ და თავის მესაკუთრეთა ცოლობამდეც კი მიუღწევიათ.

მონათა შეფასება ხდებოდა ეთნიკური ნიშნის მიხედვითაც: ინდოელი მონა ქალები საუკეთესო ძიძები იყვნენ, ხოლო მამაკაცები –

კარგი ხელოსნები. მედინელი მონაქალები ითვლებოდნენ საუკეთესო მომღერლებად. უდარდელი შავკანიანი მონები ცეკვით ფასდებოდნენ, აბისინიელ მონაქალებს ფულს არ ანდობდნენ, რადგან ხელმრუდობაში იყვნენ შემჩნეულნი; თურქი მონაქალები ითვლებოდნენ ლამაზებად და თავაზიანებად, მაგრამ მომჭირნენი არ ყოფილან; ბიზანტიელი მონაქალები არიან გამჭრიახი და მორჩილნი, მაგრამ უყურადღებონი, ბიზანტიელი მამაკაცები კი კარგი მოურავები; ყველაზე ცუდ თეთრ მონებად მიიჩნეოდნენ სომხები, ხოლო შავთაგან – ზანზიბარელები. მონებისადმი დამოკიდებულება საკმაოდ თბილი იყო. ბევრი პატრონი ანდერძით ათავისუფლებდა მონებს. ზოგიერთი მდიდარი მონებს სპეციალურად ყიდულობდა, რომ შემდეგ გაეთავისუფლებინა, რადგან სიქველე რელიგიის მიხედვით დიდ კეთილ საქმედ ითვლებოდა, ხოლო საზოგადოება ამას როგორც ქველ-მოქმედებას, დიდად აფასებდა.

მონობა იყო ქრისტიანულ ბიზანტიურ სამყაროშიც, მაგრამ რომთან შედარებით იგი გაცილებით შერბილებული იყო. მონათა განთავისუფლება ქრისტიანობაშიც კეთილ საქმედ ითვლებოდა. წმინდა მამა გრიგოლ ნაზიანზელმა ყველა თავისი მონა გაათავი-სუფლა. ავთანდილი ანდერძში როსტევანს სწერს, თუ დავიღუპოო –

> მაქვს საქონელი ურიცხვი, ვერვისგან ანაწონები,
> მიეც გლახაკთა საჭურჭლე, ათავისუფლე მონები (803).

მონათა განთავისუფლება როგორც ქრისტიანული, ისე მაჰმა-დიანური რწმენის მიხედვით კეთილ საქმედ ითვლებოდა და ჩვეუ-ლებრივ მას ორივე რელიგია აქებდა. მონათა განთავისუფლება არა მარტო კეთილი საქმე იყო თავისთავად, არამედ მას თავისი უშუალო შედეგიც უნდა ჰქონოდა: მონანი განმათავისუფლებელს ლოცვითა და კურთხევით მოიხსენებენ, როგორც თვითონ ავთან-დილი აღნიშნავს: მიღწვიან, მომიგონებენ, დამლოცვენ, მოვეგონები (803).

5. პატიმრობა

„არავის დაპატიმრება, დაჭერა ან გაძევება არ შეიძლება თვითნებურად“.

ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია, მუხლი 9

„ყოველ ადამიანს აქვს უფლება ეძიოს დევნისგან თავშესაფარი სხვა ქვეყნებში და ისარგებლოს ამ თავშესაფრით“.

ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია, მუხლი 14, პუნქტი 1

კაცობრიობის სინდისს დღემდე აღაშფოთებს ისეთი საშინელი დანაშაული, როგორიცაა ადამიანის გატაცება გამოსასყიდის მიღების მიზნით, ან მისი მოტაცება დამონებისა და იძულებითი შრომის მიზნით. თავისუფლება ადამიანისთვის ღვთისგან ბოძებული ერთ-ერთი უდიდესი სიკეთეა, რომლის უკანონოდ აღკვეთის უფლება არვის არ გააჩნია. უკანონო პატიმრობის ყველა საშინელება, დევნისა და თავშესაფრის ძიების კოშმარი მაღალმხატვრულად არის აღწერილი ქართულ ლიტერატურაში, კერძოდ დავით გურამიშვილის შემოქმედებაში.

როგორც ჭეშმარიტი ქრიასტიანი, დავით გურამიშვილი ყველა თავისი უბედურების მიზეზსა და საფუძველს საკუთარ თავში ეძებს. გურამიშვილი თავისი დროისათვის ჩვეულებრივი ლეკიანობის მსხვერპლი შეიქნა, მაგრამ ამ დატყვევებასაც და თვით ლეკიანობასაც მან სხვა, მორალური ახსნა მოუძებნა. მისი აზრით, ქართველების ზნეობრივმა დაცემამ და ღვთის სიტყვის დავიწყებამ, ანუ, თანამედროვე ტერმინებით რომ ვთქვათ, მაღალი ღირებულებების უარყოფამ გამოიწვია ყველა მაშინდელი უბედურება:

ოსმალო თიფლის შევიდა, კარები დახვდა ღია რა,
იესე მეფე მათ შერჩა, მათს მოძღვარს მან აღიარა;
ვახტანგ რუსეთსა წაბრძანდა, რაჭაზედ გარდაიარა.
სხვას იმის ამბავს კვლავ გეტყვი, ჯერ არა გამიგია რა.

გურამიშვილის თქმით, ქართველთა უბედურება მათივე ცოდვილიანობის შედეგია, შედეგია იმისი, რომ „ქართველთ მადლს ცოდვამ დასძლიაო“. თავისი დატყვევება გურამიშვილმა უაღრესად დინამიკური სურათით წარმოადგინა:

შემიპყრეს, წამომიყვანეს, ხელ-ფეხს მომიდვეს გენია,
გარდმომატარეს ასი მთა, მინდორი ცხრა იმდენია;
მუდამად თვალთა ნაკადი მდუღარე ცრემლთა მდენია,
მაჭამეს დუმა და ხალი, მახვრიპეს ხინკლის წვენია.

ფაქტობრივად დამონებულ ადამიანს აჰყარეს პატივი და ჩამოაყალიბეს ტყვისადმი სასტიკი მოპყრობის სამაგალითო სურათი:

მამიყვანეს, არა ღირსთა ღირსეულად მიმსახურეს,
არც მასვეს და არც მაჭამეს, არც ჩამაცვეს, არც დამხურეს.
უსასყიდლოდ მიღებული გასასყიდლად დამაშურეს.
გავეპარე, დამიჭირეს, რად წახველო, დამპანღურეს.

მეორედ გაქცეული და უამრავ საფრთხეს გადარჩენილი გურამიშვილი ხანგრძლივი წვალებისა და ხეტიალის შემდეგ სამშვიდობოს გავიდა, უცნობ ადამიანებთან მივიდა, რომლებიც თავისიანებად ცნო ყელზე ჩამოკიდებული ჯვრებით:

მიუცხოეს და შემოკრბენ მუნ ჩემი გამშინჯვარები,
შემომეხვივნენ გარშამო კაცთა და ქალთა ჯარები;
მარტო პერანგით მოსილთა ყელზედ ეკიდათ ჯვარები;
მიველ და ჯვარსა ვემთხვივე, ვიწერე ზედ პირჯვარები.

როგორც ვხედავთ, აქ ჯვარი არის არა მხოლოდ ქრისტიანობის სიმბოლო, არამედ სიმბოლო თავისუფლებისა და უზენაესი ადამიანური ღირებულებებისა, რომელთა დაცვა უბრალო ადამიანების მიერ ასე ამაღელვებლადაა აღწერილი „დავითიანში“:

ერთმან მიუთხრა მეორეს: „დაი ხლებაო, ლაზარი!“
„ხლება“ რა მესმა, დამეცა მე სიხარულით თავზარი;
მუხლებმა რყევა დამიწყეს, ზე ტანმა შექნა ზანზარი,
ვეღარ დაიგნეს სვეტებმა და გარდაიქცა ტაზარი.

„დავითიანის“ პირველ ლექსში („ამ წიგნის გამლექსავის გვარისა და სახელის გამოცხადება“) ჩანს პოეტის პიროვნული „მე“. ამას

შეესაბამება „დავითიანის“ სულ ბოლო ლექსი („ამ წიგნის გამლექ-სავის სულის მოხსენება“). მეორე ლექსში („ქართველთ უფალთა მეგვარტომობის იგავი“) დ. გურამიშვილის ეროვნული „მე“ ჩანს, მომდევნო ლექსებში კი – ზოგადადამიანური „მე“. საინტერესოა, რომ გურამიშვილმა ერთმანეთს ამგვარად დაუკავშირა პიროვნული, ეროვნული და ზოგადადამიანური[1].

6. თავისუფლება

„ყოველ ადამიანს აქვს სიცოცხლის, თავისუფლებისა და პირადი ხელშეუხებლობის უფლება“.

ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია, მუხლი 3

„ყოველ ადამიანს აქვს აზრის, სინდისისა და რელიგიის თავისუფლება, ეს უფლება მოიცავს თავისუფლებას საკუთარი რელიგიის თუ რწმენის შეცვლისა და თავისუფლებას საკუთარი რელიგიის თუ რწმენის აღმსარებლობისა, როგორც ერთპიროვნულად, ასევე სხვებთან ერთად, მოძღვრებაში, ღვთისმსახურებაში და რელიგიურ და რიტუალურ წეს-ჩვეულებათა შესრულებაში, საჯარო თუ კერძო წესით“.

ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია, მუხლი 18

ადამიანის უფლებების დაცვა და ამ უფლებებზე თავდასხმა განსაკუთრებული სიმძაფრით იგრძნობოდა ქართულ ლიტერატურაში მეცხრამეტე საუკუნის განმავლობაში.

„როცა ილია ჭავჭავაძე ოცნებობდა – „ხალხი აზვირთდა, ხალხი აღსდგა, ხალხი მოქმედობს, კასპიის ზღვიდამ შავ ზღვამდინა ერთს ფიქრსა ფიქრობს, – და ეგ ფიქრია მთელ კავკასის თავისუფლება!“ – გიორგი მუხრანბატონი სტამბავდა წიგნს – „ეროვნულ ინდივიდუალობათა არსისა და დიდ სახალხო ერთეულთა საგანმანათლებლო მნიშვნელობის შესახებ“, სადაც ქადაგებდა, რომ მცირერიცხოვანი ერების ენებს

[1] შდრ. რევაზ სირაძე, ქართული მწერლობის სამი დიდი ძეგლი, წიგნში: შოთა რუსაველი, სულხან-საბა ორბელიანი, დავით გურამიშვილი, თბილისი, „ნაკადული“, 1990, გვ. 25.

საგანმანათლებლო მნიშვნელობა არა აქვს, მათ მარადიული ჩამორჩენილობა ელით, თუ არ დაივიწყებენ მშობლიურ ენას და არ ამეტყველდებიანო მრავალრიცხოვანი ხალხების ენებზე[2]".

როცა ვაჟა-ფშაველა გვარწმუნებდა – „ეღირსებაო ლუხუმსა ლაშარის გორზე შადგომა!", ივანე ჯაბადარი აქვეყნებდა „წერილებს საქართველოზე", რომელშიც ქართულ კულტურას განიხილავდა, როგორც სპარსული კულტურის ჩრდილსა და ანარეკლს. არაფერი ორიგინალური და თავისთავადი ქართველ ხალხს არ შეუქმნიაო, – აკეთებდა დასკვნას ივ. ჯაბადარი.

როგორც ჩანს, ქართული საზოგადოების გვარიანმა ნაწილმა უარი თქვა თავისუფლებაზე, როგორც უმაღლეს ღირებულებაზე; მაგრამ როგორც ეს მკაფიოდ განმარტა გენერალმა ივანე აფხაზმა გრიგოლ ორბელიანთან საუბარში, „... ნუ გგონია რომელ ესე იყოს ბუნებითი თვისება ქართველთა. არა! ესე არს მხოლოდ ნაყოფი ოცდაათის წლის მორჩილებისა". მორჩილებას კი უპირისპირდება დაუმორჩილებლობა და ბრძოლა თავისუფლებისთვის. სწორედ ეს პათოსი ჟღერს ნიკოლოზ ბარათაშვილის პოემის, „ბედი ქართლისას" პერსონაჟის, სოლომონ ლიონიძის პირით ქართველი ხალხის მიერ თავისი საყვარელი მეფის, ერეკლე მეორის მიმართ დასმულ დრამატულ შეკითხვაში:

> მაგრამ შენ, მეფევ, ვინ მოგცა ნება –
> სხვას განუბოძო შენ ყმათ ცხოვრება,
> მისდევდე შენსა გულისკვეთებას
> და უთრგუნვიდე თავისუფლებას?[3]

ხანგრძლივ კამათში მეფე ერეკლესა და მის მსაჯულს, სოლომონ ლიონიძეს შორის, ძირითადი ღირებულება, რომლითაც ხელმძღვანელობს ერეკლე, არის მშვიდობა:

---

[2] აკაკი ბაქრაძე, მეცხრამეტე საუკუნე, წიგნში: ქართული მწერლობა, ტ. 9, თბილისი 1992, გვ. 6.

[3] აკაკი ბაქრაძის სიტყვებით, „ამიტომ იკითხა, ნიკოლოზ ბარათაშვილის პირით, გაგულისებულმა მე-19 საუკუნემ... კითხვა დაგვიანებული იყო. იგი, თუ უფრო ადრე არა, მე-18 საუკუნეში მაინც უნდა დასმულიყო. – აკაკი ბაქრაძე, მეცხრამეტე საუკუნე, წიგნში: ქართული მწერლობა, ტ. 9, თბილისი 1992, გვ. 7.

ახლა კი დროა, სოლომონ, რომა
მშვიდობა ნახოს საქართველომა.
მან საფარს ქვეშე მხოლოდ რუსეთის
ამოიყაროს ჯავრი სპარსეთის,
და მხოლოდ მაშინ უეჭვოდ გვრწამდეს
რომ ქრისტეანთ ხმა მარად ისმოდეს
საფლავთ ზედ ჩვენთა მამა-პაპათა,
და განისვენონ აჩრდილთა მათთა!

ქართული ისტორიის უკუღმართობის გამო, სამწუხაროდ, თითოეულმა ქართველმა კარგად იცის მშვიდობის ფასი. შესაძლოა, ეს ერთ-ერთი უნიკალური ქვეყანა იყოს დედამიწის ზურგზე, სადაც საუკუნეთა მანძილზე არც ერთ თაობას არ უცხოვრია მშვიდობაში, დამანგრეველი და მაოხრებელი ომის გარეშე. მიუხედავად ზემოთქმულისა, ღირებულებათა ჭიდილში მშვიდობასა და თავისუფლებას შორის სოლომონ ლიონიძე დაუფიქრებლად ირ-ჩევს თავისუფლებას:

ველარ გაუძლო მსაჯულსა გულმან
და ჰკადრა მეფეს აღშფოთებულმან:
„განზრახვა შენი, მეფევ, მაკვირვებს!
ირაკლიმ იცის, რომე ქართველებს
არად მიაჩნით უბედურება,
თუ აქვთ თვისთ ჭერთ ქვეშ თავისუფლება!“

თავისუფლებაზე მსჯელობა და მისი მხატვრულ სიტყვაში ხორ-ცშესხმა მრავალსაუკუნოვანი ქართული ლიტერატურის ერთ-ერ-თი უმაღლესი მიღწევაა, ამ მიღწევის ავტორი ვაჟა-ფშაველა კი – მსოფლიო ჰუმანიზმის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ფიგურა. ვა-ჟას პოემების ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემაა უცხოს სულში ჩაწვდომა, უცხოს გაგება, მისი უფლებების აღიარება. ეს ლტოლვა ძალიან რელიეფურად გამოიხატა ქართული ლიტერატურის უმაღ-ლესი რაინდის, ალუდა ქეთელაურის სიტყვებით:

ჩვენ ვიტყვით, კაცნი ჩვენა ვართ,
მარტოთ ჩვენ გვზრდიან დედანი;

ჩვენა ვსცხონდებით, ურჯულოთ
კუპრში მოელით ქშენანი.
ამის თქმით ვწარამარაობთ,
ღვთისშვილთ უკეთეს იციან;
ყველანი მართალს ამბობენ,
განა ვინაცა ჰფიციან?!

როგორც ცნობილია, ალუდა ქეთელაური არა მხოლოდ ჩაწვდა მუცალის სამყაროს არსებობის უფლებას, ანუ არა მხოლოდ გამოავლინა მაღალი ცივილიზაციისათვის ბუნებრივი ტოლერანტობა, არამედ გაცილებით უფრო შორს წავიდა, დაუძინებელ მტერს მსხვერპლი შესწირა და საკუთარ სოციალურ წესრიგს, შინაურ სამყაროს დაუპირისპირდა.

როდესაც საუფლო ჟამი მოვიდა, ხალხი ხატობას შესაწირავი ცხვრითა და ხარით მიადგა. მათ შორისაა ალუდაც, რომელსაც შავი კურატი ჰყავს შესაწირავად. წესის მიხედვით, ხევისბერი კითხულობს იმ ადამიანის სახელს, ვისაც უნდა შეეწიროს მოზვერი. ალუდას პასუხი ასეთია:

ეგ სამხვეწროა, ბერდიავ,
ძოღან მოკლულის ქისტისა,
მუცალს ეტყოდნენ სახელად,
მოუნათლავის შვილისა.
კარგადაც დამიმწყალობნე,
გამიმეტებავ მისთვინა,
როგორც უნდომლად მოკლულის
თავის ლამაზის ძმისთვინა.

ალუდას პოზიცია მიუღებელია ხევისბერისთვისაც და მთელი თემისთვისაც. მათთვის ესაა რელიგიური ოქსიმორონი, „გაურჯულებულის გარჯულება“, ანუ უცხო რელიგიის აღმსარებლის მშობლიურ რელიგიურ წესრიგში მოქცევა, რაც, მათი აზრით, ავტომატურად იწვევს თვით ალუდას გაურჯულოებას, ქრისტიანობიდან გასვლას. ხევისბერი ერთდროულად წარმოადგენს როგორც პოლიტიკურ, ისე რელიგიურ ავტორიტეტს და მასთან დაპირისპირება ნიშნავს არა მხოლოდ თემთან, ანუ საზოგადოებასთან, არამედ

სახელმწიფოსთან დაპირისპირებასაც. ამგვარი დაპირისპირების შედეგი წინასწარ არის ცნობილი: ცალკეული ადამიანი უძლურია საზოგადოებასთან და სახელმწიფოსთან დაპირისპირებაში, იგი აუცილებლად დამარცხდება. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ალუდას დამარცხება მისი თემიდან მოკვეთით აღინიშნება: თემი მას იცილებს, როგორც ტრადიციული საზოგადოებისთვის მავნე თავისუფლების ბაცილას, როგორც პიროვნებას, რომელიც თემისთვის უცხო ზოგადსაკაცობრიო მორალის სიმაღლიდან საუკუნეთა განმავლობაში ჩამოყალიბებულ წესრიგს უპირისპირდება.

ალუდასთვის მუცალის მოუნათლაობა, უცხოობა შემაფერხებელი არ არის. იგი ხევისბერი ბერდიას ფუნქციებში შეიჭრება და თვითონ შესწირავს სამსხვერპლოს.

გაჯავრდა ქეთელაური,
ფერი დაიდვა მგლისაო,
ხელი დაიკრა ფრანგულსა,
შუქი ამოხდა მზისაო.
უქნივა მოზვერს ქედზედა,
თავი მიგორავს ძირსაო.
თან შაეხვეწა ბატონსა:
„ – ნუ შამიცოდებ შვილსაო.
ალლადა ჰქონდეს მუცალსა,
მაგ მოუნათლავ გმირსაო!“

ალუდამ გუმანით „იცის“ ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციის მეოთხე მუხლის დებულება. ამიტომ იგი თამამად არღვევს ლოკალურ წესებს გლობალური წესრიგის სახელით. შეიძლება ითქვას, რომ სახეზეა კონფლიქტი ზნეობრიობის ლოკალურ და გლობალურ გააზრებებს შორის, რაც შეიძლება შევადაროთ კონფლიქტს ეროვნულ და საერთაშორისო კანონმდებლობებს შორის, როდესაც საერთაშორისო კანონმდებლობას ენიჭება უპირატესობა.

იცის თუ არა ალუდა ქეთელაურმა, რომ მის მიერ ინდივიდუალურად ნაპოვნი უზარმაზარი სიმართლე რამდენიმე ხნის შემდეგ კაცობრიობის ერთ-ერთ ფუნდამენტურ დოკუმენტში ჰპოვებს

ასახვას და ცივილიზებული სამყაროს კანონად იქცევა? თუკი პოემის იმ ადგილს გავიხსენებთ, სადაც ის დედაკაცებს თემის წყევლას უკრძალავს, შეიძლება დავასკვნათ, რომ იცის. ალუდამ იცის, რომ გაუსწრო იმ დროს, რომელშიც მისი თემი ცხოვრობს და დაეწია იმ დროს, რომელშიც კაცობრიობა უნდა ცხოვრობდეს. „ალუდა ქეთელაურში“ ერთადერთ ადამიანს, მინდიას აქვს შანსი, ალუდას გაუგოს, მაგრამ ამ შანსით იგი ვერ ისარგებლებს, რადგან თემისა და მისი კანონების წინააღდეგ ამბოხებული ალუდას დაცვა მისი მორალისთვისაც შეუძლებელი ხდება. მინდიას სჯერა ალუდასი, სჯერა მისი ვაჟკაცობისა, მაგრამ მინდიას არ ესმის ალუდასი, მისთვის გაუგებარია ქეთელაურის მოქმედების მოტივაცია, გაუგებარია ალუდას დაუმორჩილებლობა ხევისბერისადმი, მამაპაპათა ადათებისადმი.

უნდა ითქვას, რომ სინდისის თავისუფლებისთვის მებრძოლი, მსოფლიო ლიტერატურის ერთ-ერთი პირველი დისიდენტის, ალუდა ქეთელაურის საკუთარ სახელშიც კი კონნოტირებულია მისი უფლებადამცველობითი არსი. როგორც ზურაბ ჭუმბურიძის გამოკვლევითაც დასტურდება, ვაჟას პერსონაჟის სახელი მომდინარეობს აღმოსავლურ სამყაროში კარგად ცნობილი პიროვნების სახელიდან ალადინი, რომელიც წარმოშობით არაბულია და მისი პირველადი ფორმაა ალაუდდინ, რაც „სიმაღლეს, რწმენის ზეობას“ ნიშნავს[4]. სწორედ საკუთარ თავზე ამაღლებიდან, ახალი ზნეობრივი სიმაღლიდან მოსჩანს ასე კარგად სხვისი სამყარო.

სხვისი რელიგიური თუ იდეოლოგიური სამყაროს არსებობის უფლების აღიარება, შეიძლება ითქვას, საერთო ადგილია ვაჟაფშაველას შემოქმედებაში. შეიძლება გავიხსენოთ ეპიზოდი „სტუმარ-მასპინძლიდან“, სადაც ხევსური ზვიადაური სიკვდილს არ შეუდრკა და მთიელთა წარმოდგენით მსხვერპლად „არ შეეწირა“ ანუ

ვერ გაუკეთეს თავის მკვდარს
მის შესაფერი სადილი.
დაკლულმა დაკლა მათ გული
და გაუცრუა ქადილი.

---

[4] ზურაბ ჭუმბურიძე, ალუდას ეტიმოლოგიისთვის, გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი, 8, გამომცემლობა „ინტელექტი“, 2003.

შეურაცხყოფილ ქისტებს სურდათ ხანჯლები დაეძროთ და „მკვდრის გვამზე სისხლით ნაღები ფანჯრები“ გაეღოთ, მაგრამ ვერ ჰბედვენ, სცხვენიანთ:

„ცოდვაა!“ – ყველა ჰფიქრობდა,
ხალხის გული და გონება
სასინანულოდ მიჰქროდა.
კარგი ვაჟკაცი ყოფილა,
ყველა ალლახსა ჰფიცავდა.

მიუხედავად იმისა, რომ ქისტებში აშკარად ჩამოყალიბდა აზრი, რომ ზვიადაური და მისი ვაჟკაცობა პატივისცემას იმსახურებს, ისინი ვერ მაღლდებიან საკუთარ თავზე, საკუთარ კულტურაზე და ვერ ხედავენ სხვის კულტურას, უფრო სწორად, სხვის უფლებას საკუთარ კულტურაზე. სამაგიეროდ, ამას ცალ-ცალკე ახერხებენ ჯოყოლა და აღაზა, რაც ორივესთვის ტრაგიკულად სრულდება. სპეციალურ ლიტერატურაში არაერთგზის აღნიშნულა, რომ „სტუმარ-მასპინძლის“ ფინალი უაღრესად „ძნელი გასაგებია“. გაცილებით უფრო სამართლიანი იქნებოდა აღგვენიშნა, რომ ეს ფინალი, სადაც სხვადასხვა კულტურისა და კონფესიის ადამიანებს შორის ღვთაებრივი კონსენსუსი და ჰარმონიაა გადმოცემული, ძნელი მისაღებია თუნდაც თანამედროვე საზოგადოებისთვის, რომელიც მხოლოდ უახლოვდება ადამიანის უფლებათა და თავისუფლებათა გათავისების ახალ ეტაპს. მიუხედავად ამ სირთულისა, სრულიად აშკარაა, რომ გენიოსი პოეტის შემოქმედებაში ადამიანის უფლებათა ფუნდამენტალური დებულება სინდისისა და აღმსარებლობის თავისუფლების შესახებ არის ქართული კულტურისათვის ორგანული და ბუნებრივი დებულება.

ჩვენ სრულიად ვეთანხმებით ვაჟა-ფშაველას საუკეთესო მკვლევარს, გრიგოლ კიკნაძეს, როდესაც ის აღნიშნავს, რომ ვაჟას „... პერსონაჟები რომელიმე ადათის დარღვევისაკენ არ მიისწრაფვიან, მაშასადამე, არ შეიძლება გავიზიაროთ გავრცელებული მოსაზრება, რომ ვაჟას გმირები თემის ათასწლოვანი ტრადიციების წინააღმდეგ იბრძვიან. ამაში სულაც არ მდგომარეობს მათი ტრაგედია“[5].

---

[5] გრიგოლ კიკნაძე, ვაჟა-ფშაველას შემოქმედება, წიგნში: ვაჟას კრებული, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი 1991, გვ. 49.

საქმე ის არის, რომ თვით თემი შეიცავს ერთმანეთისადმი დაპირისპირებულ, შეუთანხმებელ ტრადიცია-ადათებს. თვით საზოგადოებაშია შინაგანი წინააღმდეგობა. ვაჟა-ფშაველა მკითხველის წინაშე მთელი სიმძაფრით აყენებს ორი სიმართლის, მრავალი ჭეშმარიტების პრობლემას და, როგორც ავტორი, გულშემატკივრობს ჭეშმარიტების იმ მხარეს, რომელიც ადამიანის უფლებებს საზოგადოების უფლებებზე მაღლა აყენებს. ამიტომ სარგებლობენ ავტორის ასეთი ღრმა სიმპათიით ისეთი გმირები, როგორებიც არიან ალუდა, ჯოყოლა, აღაზა, გოგოთური.

როგორც ვხედავთ, ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, ცალკეულ მოვლენაზე არსებობს ორი ურთიერთგამომრიცხავი მეტ-ნაკლებად თანაბარძალოვანი ადათი ან ტრადიცია (ერთის მხრივ, მტრის მტრობისა და, მეორეს მხრივ, ვაჟკაცობის დაფასების ტრადიცია; ერთის მხრივ, მტერზე შურისძიებისა და, მეორეს მხრივ, სტუმარმასპინძლობის ტრადიცია და ა.შ.). პრობლემა ის არის, თუ რომელი ტრადიციით ოპერირებს საზოგადოება და რომლით – პიროვნება. ფაქტობრივად, ბრძოლა მიმდინარეობს პიროვნული არჩევანის უფლებისთვის, ანუ თავისუფლებისთვის.

ამ თვალსაზრისით, შეიძლება ითქვას, ვაჟა-ფშაველა ქართულ კულტურასთან ერთად ერთ-ერთი თანაავტორია ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციისა, რომელმაც ამ რთული საკითხისადმი სწორედ პიროვნების პრიმატის ასეთი მიდგომა დაა-კანონა.

7. თავისუფალი სიტყვა

„ყოველ ადამიანს აქვს უფლება ჰქონდეს მრწამსი და თავისუფლად გამოხატოს იგი; ეს დებულება მოიცავს ადამიანის უფლებას დაუბრკოლებლად მისდევდეს თავის მრწამსს და მოიძიოს, მიიღოს და გაავრცელოს ინფორმაცია და იდეები ნებისმიერი საშუალებებით და სახელმწიფო საზღვრების მიუხედავად“.

ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია, მუხლი 19

მართალი სიტყვა და კრიტიკული აზროვნება ქართული კულტურის ბუნებრივი შემადგენელი ნაწილია. აქ შეიძლება რამდენიმე დიდი სახელი გაიხსენო, მაგრამ ყველას დაჩრდილავს ყველაზე დიდი ქართველი, ვინც კი ოდესმე დაბადებულა – ერის სულიერი ლი-

დერი, ქართველი ხალხის გმირი, ილია ჭავჭავაძე. სითამამე, რომ-ლითაც ილია ჭავჭავაძე ქართველობაზე და ქართულ სინამდვილე-ზე მხატვრულად ლაპარაკობდა, დღემდე სამოქალაქო გმირობისა და ვაჟკაცობის მაგალითებად რჩება.

ჩვენისთანა ბედნიერი
განა არის სადმე ერი?
მძიმე ყალნით,
ლამაზ ფალნით
მორთული და მშვენიერი;
უწყინარი,
უჩივარი,
ქედდრეკილი, მადლიერი;
უშფოთველი,
ქვემძრომელი,
რიგიანი, წესიერი;
ყოვლად მთმენი,
ვით ჯორ-ცხენი,
ნახედნი და ღონიერი.

ბუნებრივია, მსგავსი სითამამე ყველას არ აღაფრთოვანებდა. ეროვნული ღირებულებებისადმი და ცხოვრებისეული ამოცანები-სადმი სხვადასხვაგვარმა დამოკიდებულებამ წარმოშვა მთელი ეპოქა ქართულ ლიტერატურაში, აზროვნებასა და ცხოვრებაში მა-მათა და შვილთა ბრძოლის სახით. ერთმანეთს დაუპირისპირდნენ არა მხოლოდ უფროსი და უმცროსი თაობების წარმომადგენლები, არა მხოლოდ ძველი და ახალი ქართველები, არამედ ადამიანის უფლებების გააზრებისა და ცხოვრების დემოკრატიული მოწყობის სრულიად განსხვავებული და დიამეტრალურად დაპირისპირე-ბული სხვადასხვა კონცეფციები. პირვანდელი ლიტერატურული დაპირისპირება საგაზეთო და საჟურნალო პოლემიკის სფეროს გაცდა და აშკარა პერსონალური მტრობის სახე მიიღო.

ხშირი იყო ურთიერთბრალდებები ყველაზე უფრო მძიმე ცოდვებში. მაგალი-თად, ილიას ბრალი ედებოდა, თითქოსდა მის მიერ მწარე სიმარ-თლის თქმას არა ჭეშმარიტი პატრიოტის გულისტიკივილი, არამედ მშობელი ხალხის დაუძინებელი სიძულვილი ედო საფუძვლად. ამ აბსურდულ ბრალდებას ილიამ

გულისტკივილით მოუძებნა მეტად გონებამახვილური, მაღალ-პოეტური პასუხი:

ჩემზედ ამბობენ: „ის სიავეს ქართლისას ამბობს,
ჩვენს ცუდს არ მალავს, ეგ ხომ ცხადი სიძულვილია!“
ბრიყვნი ამბობენ, კარგი გული კი მაშინვე სცნობს,
ამ სიძულვილში რაოდენიც სიყვარულია!

სიტყვის თავისუფლების განსაკუთრებული გამოვლინებაა ილიას „გამოცანები“, რომლებმაც არ დაინდო ყველაზე მნიშვნელოვანი და ღირსეული მოქალაქეებიც კი, როდესაც მათ საქვეყნო საქმეს უღალატეს[6]; სულ რვა გამოცანა იყო, რომლებშიც მკითხველებს უნდა ამოეცნოთ რევაზ ანდრონიკაშვილი, გიორგი მუხრან-ბატონი, ივანე მუხრან-ბატონი, პლატონ იოსელიანი, დიმიტრი ჯორჯაძე, იასე ჭავჭავაძე, ბესარიონ ღოღობერიძე და გრიგოლ ორბელიანი, ხოლო

მეცხრე გამოცანად ითქმის:
ეს ვის დაუწერიაო?
ნუ გაწუხებთ და ნურც იტყვით:
იგი ჩვენი მტერიაო.
თუ გაწყრებით, რა მენაღვლის?!
მე არ მაქვს თქვენი რიდია,
ვით თქვენ ქვეყანა, მეც წყრომა
თქვენი ფეხებზე მკიდია.

---

[6] უშუალო მიზეზი გამოცანების დაწერისა – ეს ყოფილა თავადაზნაურობის კამარილიის მოქმედება იმპერატორის ალექსანდრე II-ის ჩამოსვლის დროს საქართველოში 1871 წელს. თავადაზნაურობა ამზადებდა ადრესს იმპერატორისათვის მისართმევად. თავდაპირველად განზრახული იყო მოეთხოვათ უნივერსიტეტის გახსნა თბილისში, მაგრამ თავადაზნაურობის მარშალმა რევაზ ანდრონიკაშვილმა მეფისნაცვლისა და თავადების სურვილის თანახმად გვერდი აუარა თავადაზნაურთა ყრილობის ამ დადგენილებას და წარადგინა სხვა ადრესი, სადაც ნაცვლად უნივერსიტეტისა მოთხოვნილი იყო კადეტთა კორპუსის გახსნა თბილისში. იხ. ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, I, პავლე ინგოროყვას სარედაქციო შენიშვნები, გვ. 388.

და მაინც სიტყვისა და მრწამსის თავისუფლების სიმბოლოდ ქართულ ლიტერატურაში შეიძლება ჩაითვალოს ილიას გენიალური მოთხრობა „კაცია ადამიანი?!“ ქართული ეროვნული თვისებების ეს მეტისმეტად დაუნდობელი კრიტიკა, როგორც ცნობილია, ავტობიოგრაფიის ელემენტებსაც კი შეიცავს[7]. ეროვნული, პიროვნული და წოდებრივი თვითირონიის დახვეწილობა ამ ნაწარმოებში განსაკუთრებულ მხატვრულ სიმაღლეს აღწევს[8].

ასევე სამაგალითოდ რჩება აკაკი წერეთლის მწარე სიმართლე. ალბათ, მე-19 საუკუნის არც ერთ ქართველ მწერალს არ უთქვამს იმდენი მწარე სიტყვა საქართველოზე, რამდენიც აკაკი წერეთელს. უპირველეს ყოვლისა, მას ეკუთვნის სახელგანთქმული „ფურთხის ღირსი ხარ შენ, საქართველო!“ მისივე სიტყვებია:

„თუ გშია, პატრიოტობ,
შენ მოძმესაც უწყრები;
მაგრამ მაშინ კი სხვა ხარ,
როდესაც გამოძღები;
თავი ქონით გაქვს სავსე
და ტვინით კი – ფეხები“.

მასვე ეკუთვნის ცნობილი საყვედური:

გამტანია ჩემი ერი,
გარეგანად მშვენიერი...
ისე უყვარს ქვრივ-ოხერი,
რომ ჰსურს ჩვენში იყოს ბევრი...

---

[7] იგულისხმება ლუარსაბ თათქარიძის გარეგნული პორტრეტი, ლუარსაბისა და დარეჯანის უშვილობა და სხვა დეტალები.

[8] ცნობილია, რომ ჭოლა ლომთათიძე მიიჩნევდა, რომ ლუარსაბ თათქარიძე ზის თითოეულ ქართველ ადამიანში. ქართულ ლიტერატურაში ძნელად თუ მოიძებნება სხვა ისეთი ზოგადეროვნული ტიპაჟი, როგორიც ლუარსაბ თათქარიძეა. შესაძლოა, სწორედ ამიტომ სარგებლობს ეს, ავტორის ჩანაფიქრით, სრულიად ოდიოზური პერსონაჟი ასეთი აშკარა სიმპათიით ძველ და ახალ ქართველ მკითხველებში.

ახალი დროის საქართველომ კი ჩაიბარა აკაკი წერეთლის ან-
დერძი:

მონას რად უნდა კრული სიცოცხლე?
ვისთვის აანთოს წმინდა ლამპარი?
სჯობს მონობაში გადიდკაცებულს
თავისუფლების ძებნაში მკვდარი!

„კავკასიური კოსმოპოლიტიზმი“ – ქართული კინოავანგარდის არჩევანი

გიორგი გვახარია

„თქვენ პოეტებო!.../გაგაცლით ღმერთებს/რუსთაველის თანდამატებით/ ანდამატივით საფლავებში რომ გექაჩებათ/ვეფხვის ტყავიდან/საკუთარიც აღარ დაგრჩებათ.../შარვლებიდან გადაშვებულ/სქელი მუცლებით/ პოეზიაში გაქანებას რომ გვედავებით/სამზარეულოს რაინდები/თქვენ ხართ უძლევი/გასტრონომიის ვიტრინებში ღორისთავივით“.

ნიკოლოზ შენგელაია „სათაური“[1]

„მოქალაქენო!/გამოიცვალა პარადი/წვრილშვილიანი პოეზია/კარრში/ ALLE/(ორკესტრს)/სამგლოვიარო მარში/არბიტრი;/ნიკოლოზ შენგელაია“.

ნიკოლოზ შენგელაია „იუბილარებო!“[2]

ესაა ნიკოლოზ შენგელაიას ლექსები, რომელიც მომავალმა კინორეჟისორმა 1924 წელს დაბეჭდა ფუტურისტების ჟურნალ „H_2SO_4“-ში. მისთვის ნებისმიერი ახირების უარყოფა, ბარიერების მსხვრევა, სტაბილური ფასეულობებისა და სივრცის გარღვევა – თავისუფლების პირობა იყო. „სტაბილური სივრცის“ გარღვევის მიზნით ქართველი ავანგარდისტი-კინორეჟისორი მხოლოდ ლექსების გამოქვეყნებას არ დასჯერდა; რუსთაველის პროსპექტზე, დღისით-მზისით ხეზე აძვრა და იქიდან დაიწყო „წვრილშვილიან პოეზიაზე“ ქილიკი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ნამდვილი მოდერნისტივით იქცეოდა, ცდილობდა წარმოედგინა თავი „ატრაქციონის“ სახით.

ითვლება, რომ „ატრაქციონის“, ანუ ეიზენშტეინის თეორიას თუ დავესესხებით, საზოგადოების „შოკისებური“ პროვოცირების, ეს ვნება ნიკოლოზ შენგელაიას რუს-საბჭოთა ავანგარდისტებთან

---

[1] „კინოხელოვნების პრობლემები“. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა. თბილისი. 1992. გვ.144

[2] იქვე, გვ. 145

მეგობრობამ გაუღვიძა. თუმცა ნუ დაგვავიწყდება, რომ კინოხელოვნება თავიდანვე „ტრამვის ეფექტზე“ აღმოცენდა; ძმები ლიუმიერების „მატარებლის შემოსვლამ“ ისე დააფრთხო პირველი კინომაყურებელი, რომ სანახაობის მოყვარულებმა პანტა-პუნტით დატოვეს კინოდარბაზი. 20-იანი წლების დასაწყისში, როცა გაჩნდნენ პირველი კინოთეორეტიკოსები, თითქმის ყველა შეთანხმდა, რომ სინემატოგრაფის აგრესიული „ატრაქციონი“ მიძინებული საზოგადოების გამოფხიზლებას ემსახურებოდა, რომ ეს იყო „ახალი რელიგია“, რომელსაც ხელოვნების ყველა დარგზე მეტად შეეძლო მასებზე უშუალო ზემოქმედება, რომ ლიუმირების სეანსზე „სკამის დატოვება“, ანუ ერთი მდგომარეობიდან მეორეში გადასვლა, არის „ექს-სტაზი“ – სტაბილური სივრცის გარღვევა. კინემატოგრაფისტი კი, რომელიც ამ მისიას ასრულებს, უპირისპირდება „სამზარეულოს რაინდებს“, „წვრილშვილიან პოეზიას“, ატყობინებს სამყაროს, რომ „პარადი გამოიცვალა“.

ამბობენ, რომ დეკლამაციის იმ ფორმამ, რომელიც ნიკოლოზ შენგელაიამ აირჩია, ძალიან გააღიზიანა რუსთაველზე მოსეირნე საზოგადოება. იგი მაშინვე „გიჟად“ შერაცხეს, ანუ უწოდეს ნებისმიერი ავანგარდისტისთვის სასურველი სახელი. თუმცა 20-იან წლებში თუ ფრანგს, მაგალითად, შეეძლო ეკეკლუცა ამ სახელით, დაეწერა სიურეალისტთა მანიფესტები და ელაპარაკა ავანგარდულ ექსცენტრიზმზე, როგორც მომავალი სამყაროს წინასწარმეტყველებაზე, „ზერეალობაზე“, ქართველისთვის „გიჟ-პოეტობა“ მაინც მძიმე ხვედრი უნდა ყოფილიყო. 20-იანი წლების დასაწყისის ქართულ კულტურას ჯერ კიდევ მართვადნენ „წვრილშვილიანი პოეზიის“ მეხოტბენი და მართალია „პარადი გამოიცვალა“, რუსთაველზე გამვლელი ობივატელი ნიკოლოზ შენგელაიას „ატრაქციონს“ ძნელად თუ შეურიგდებოდა. მიუხედავად ამისა ნიკოლოზ შენგელაიამ მაინც მოიპოვა ვიღაც-ვიღაცეების სიმპატია – პოეტს ყურადღება მიაქცია კოტე მარჯანიშვილმა, რომელიც იმხანად კინოში მუშაობას აპირებდა და ასისტენტად აიყვანა თავის ფილმზე „ქარიშხლის წინ“.

როგორც მოსალოდნელი იყო, ქართული ხელოვნების „მემარცხენე ფრონტის“ ერთ-ერთმა ლიდერმა, ნიკოლოზ შენგელაიამ მარჯანიშვილის „სალონურ კინოსთან“ ურთიერთობა დიდხანს ვერ შეძლო – მიატოვა მაესტრო და დამოუკიდებლად დაიწყო გადაღება.

1927 წელს ეკრანებზე გამოვიდა ნიკოლოზ შენგელაიას პირველი ფილმი „გიული“ (სცენარის თანაავტორი და ოპერატორი მიხეილ კალატოზიშვილი), რომელსაც შიო არაგვისპირელის მოთხრობა დაედო საფუძვლად. ამბავი აზერბაიჯანელი ქალის, გიულის და ქართველი ყმაწვილის, მიტუას ტრაგიკულ სიყვარულზე, არაგვისპირელთან სრულიად მოკლებულია კინემატოგრაფიულობას – მოქმედების ნაკლებობით და დიალოგების სიჭარბით ხასიათდება, მაგრამ რელიგიური და ეთნიკური შეუწყნარებლობის თემა პოეტ-ავანგარდისტს ეტყობა იმდენად აწუხებდა, რომ თავად ვერ გაიზრა, როგორ გატეხა ავანგარდისტების ფიცი – გადაიღო სალონური მელოდრამა ვნებაზე, ფიზიკურ ლტოლვაზე, რომელმაც უკან მიატოვა შიში, პასუხისმგებლობის გრძნობა (კოლექტივის მიმართ) და რელიგიური ფანატიზმი. პირველად ქართულ კინოში გმირი დაუპირისპირდა „კოლექტიურ ფსიქოლოგიას“ (ეროვნულს, რელიგიურს), პირველად ქართულ კინოში ადამიანის უფლება, „სიყვარულის უფლება“ უფრო მნიშვნელოვნად გამოცხადდა, ვიდრე ტრადიცია; მაგრამ ქართველმა ავანგარდისტებმა ამ ფილმში მხოლოდ კალატოზიშვილის ნამუშევარი მოიწონეს... რაც ბუნებრივია – ინდივიდუალიზმის ყველანაირი გამოვლენა „მემარცხენეობისთვის“ რეაქციულად ითვლებოდა.

ალექსანდრე ყაზბეგის მოთხრობაში „ელისო“, რომლის ეკრანიზაციაზე მუშაობა შენგელაიამ „გიულის“ დასრულებისთანავე დაიწყო, ფაქტობრივად იგივე თემა მეორდება. აქაც უპირისპირდება ერთმანეთს სიყვარული (ამჯერად გმირები ქართველი ვაჟი და ჩეჩენი ქალი არიან) და თანამემამულეების მიმართ გამოხატული სოლიდარობა, პირადი ბედნიერება და ხალხის წინაშე პასუხისმგებლობის გრძნობა. თუმცა „გიულისგან“ განსხვავებით, „ელისოში“ გაჩნდა ხალხის ბედის თემა, ხალხისა, რომელსაც საკუთარი მიწა-წყლიდან ასახლებენ, რითაც კიდევ უფრო გამძაფრდა ელისოსა და ვაჟიას სიყვარულის დრამატიზმი.

შესაძლებელია, სერგეი ტრეტიაკოვი რომ არა, რომელმაც „ელისოსთვის“ სცენარი დაწერა და ის ცვლილებები, რომელიც ფილმში ყაზბეგის მოთხრობამ განიცადა, ოფიციალურ ხელისუფლებას არ დაეშვა იმ მოთხრობის ეკრანიზაცია, რომელშიც რუსეთის მიერ მცირე ხალხების დევნა იყო ასახული; მაგრამ ტრეტიაკოვმა და შენგელაიამ არა მარტო შეცვალეს ყაზბეგის მოთხრობის ფინალი, არამედ გარკვეულ პოლემიკასაც მიმართეს ყაზბეგთან

20-იანი წლების საბჭოთა ავანგარდის იდეების დასამკვიდრებლად. რეჟისორი, რომელმაც ერთი წლის წინ დაასრულა ფილმი „გიული“ – სიყვარულზე, როგორც უმაღლეს ზნეობრივ კატეგორიაზე, იღებს „ელისოს“, სადაც სიყვარული გაგებულია, როგორც „კერძო გრძნობა“, რომელმაც „კოლექტიურ ფსიქოლოგიას“ უნდა დაუთმოს ადგილი.

მოთხრობის დასაწყისში ყაზბეგი წერს: „ეს მამულის მოსიყვარულე, იმისთვის თავგანწირული ჩეჩნები, ესალმებოდნენ თავის სამშობლოს, რომლის შესარჩენად და ასაღორძინებლად მამას შვილი არ შეუწყალებია, ცოლს –ქმარი...“[3] სულ რამდენიმე აბზაცის შემდეგ კი დასძენს: „ამ გადასახლებულთ საერთო გოდებას მოშორებოდა ერთი ყმაწვილი ქალი... იმას თითქოს საკმაოდ არ დაენახა საერთო გოდება და მწუხარება“[4].

გამოდის, რომ ყაზბეგის მოთხრობაში ელისო თავიდანვე გამოცალკევებულია „საერთო გოდებისგან“, შეიძლება ითქვას პიროვნებაა, რომელსაც ახირება, ცდუნება ტანჯავს – სხვა რჯულის კაცი უყვარს და თავისი ხალხის ბედს არ იზიარებს. შესაბამისად ცოცხლდებიან ტოტემისა და ტაბუს სიმბოლოები – მამა, ანზორი, გამოხატავს ძალაუფლებას და ტრადიციებს, რომელსაც აუმხედრდება ელისო.

ნიკოლოზ შენგელაია ქართველი „60-იანელების“ წარმომადგენელი რომ ყოფილიყო, არავითარ შემთხვევაში არ შეცვლიდა ყაზბეგის მოთხრობის სიუჟეტს. გავიხსენოთ, რომ ამ თაობის ერთ-ერთმა ლიდერმა, თენგიზ აბულაძემ სწორედ „კოლექტიურისა“ და „ინდივიდუალურის“ კონფლიქტზე ააგო თავისი ფილმის, „ვედრების“ დრამატურგია. „ნატვრის ხისა“ და „მონანიების“ ავტორმა ვაჟა ფშაველას ნაწარმოებების ეკრანიზაციაში „კოლექტიური ფსიქოლოგია“ ფაქტობრივად ტოტალიტარიზმის წინაპირობად წარმოაჩინა; მაგრამ ნიკოლოზ შენგელაია სხვა თაობის ქართველი რე-ჟისორი იყო და, რაც მთავარია, „ელისოს“ განსხვავებულ „ისტორიულ სიტუაციაში“ იღებდა. წარუმატებლობა ფილმისა „გიული“, რომელშიც პიროვნება კოლექტივზე მაღლა დგას, ავანგარდისტებისთვის დამახასიათებელი მელოდრამატიზმის

---

[3] ქართული პროზა. X1 წიგნი, „საბჭოთა საქართველო“ თბილისი.1986, გვ.128

[4] იქვე, გვ.429

შიში, ლიტერატურული პირველწყაროს ტრანსფორმაციის ერთ-ერთი მიზეზია, მაგრამ არა მთავარი. იმ ერთი წლის მანძილზე, რაც „ელისოს“ და „გიულის“ ერთამანეთისგან ჰყოფთ, საქართველოში, ისევე როგორც მთელ საბჭოთა კავშირში, სიტუაცია შეიცვალა. სწორედ იმ დროს ქართულმა საბჭოთა ცენზურამ აკრძალა მიხეილ კალატოზიშვილის „უსინათლო“, მოგვიანებით კი სოციალისტური ბიუროკრატიზმის პაროდია -კოტე მიქაბერიძის „ჩემი ბებია“. სოციალისტური სახელმწიფო გადაიქცა უნიტარულ ორგანიზმად, რომელშიც ადამიანი უკვე აღარაფერია კოლექტივთან შედარებით. შეიცვალა „ნაციონალური პოლიტიკაც“. 1926 წელს რსფსრ იერთებს რუსე-თის ყოფილი იმპერიის მნიშვნელოვან ტერიტორიებს და გარდაიქმნება „სოციალისტური რესპუბლიკების კავშირად“. ნიკოლოზ შენგელაიას ფილმი კი სწორედაც რომ რუსეთის იმპერიის წინააღმდეგ იყო მიმართული, რუსეთის „ნაციონალური პოლიტიკის“ წინააღმდეგ. როგორც ჩანს, ტრეტიაკოვისა და შენგელაიასთვის ეს თემა უფრო აქტუალური იყო, ვიდრე „კერძო“ სასიყვარულო ისტორია.

გავიხსენოთ, რას წერს ყაზბეგი «ელისოში»: „უწინდელ დროში რომ მომხდარიყო ასეთი შემთხვევა და მაჰმადიანს „მთიელი ქრისტიანი“ შეჰყვარებოდა, მაშინდელის იქაურის ჩვეულებით, სარწმუნოება დამაბრკოლებელ მიზეზად ვერ შეიქმნებოდა იმათ შეერთებისთვის; მაგრამ ეხლა, როდესაც ქართველები, ე.ი. ქრისტიანები „გიაურებს“ ანუ რუსებს წინ მიუძღვოდნენ და გზებს უჩვენებდნენ, როდესაც ისინი გიაურებთან ერთად ებრძოდნენ დამოყვარებულს მეზობლებს, - ეხლა სულ სხვა იყო“[5].

ჩეჩნები აქ თითქოს ორი მხრიდან იჩაგრებიან. მათ მართლმადიდებელი ხალხი ჩაგრავს (მართლმადიდებელი ქვეყნები)... საინტერესოა, როგორ მეორდება ისტორია. 90-იან წლებში, ედუარდ შევარდნაძე დსთ-ს ქვეყნების ერთადერთი ლიდერი აღმოჩნდა, რომელმაც ღიად დაუჭირა მხარი რუსეთის ინტერვენციას ჩეჩნეთში.

გამოდის, რომ ნიკოლოზ შენგელაიას ფილმში, სიტუაციაში, როცა ქართველებმა ღიად დაუჭირეს მხარი თავიანთ „ერთმორწმუნე მეზობელს“ ჩეჩენი ხალხის განადგურებაში, თავისი ხალხისგან (ეთნოსისგან) განდგომილის როლში გვევლინება არა ჩეჩენი ელისო (როგორც ყაზბეგთან), რამდენადაც ქართველი ვაჟია. სწო-

[5] ქართული პროზა. XI წიგნი, „საბჭოთა საქართველო“ თბილისი.1986, გვ. 431

რედ ვაჟიაა გაუცხოებული „ჯვაროსნული ომისგან“ ბარბაროსების წინააღმდეგ. პოეტი, ფუტურისტი, რომელმაც თავის ლექსებ-ში კარგა მაგრად იქილიკა ყველანაირ ავტორიტარიზმზე, მიხეილ კალატოზიშვილის მსგავსად, რომელიც იმხანად „ჯიმ შვანთეს“ გადაღებისთვის ემზადება, მიემართება მაღლა, მთებში, საკუთარი იდენტურობის საძებნელად. იგი თითქოს გრძნობს, რომ კავკასიის „არამართლმადიდებელ ხალხებს“ რამდენიმე წელიწადში კიდევ ერთხელ შერაცხავენ „უცხოებად“ და „ბარბაროსებად“ („მტრის აგენტებად“).

20-იანი წლების ქართველი ავანგარდისტების ხელოვნება „ერთიან კაცობრიობასთან“ ზიარების საშუალებაა. კინოს კოსმოპოლიტურ ენაზე წერდა ჯერ კიდევ დევიდ უორკ გრიფიტი: „ფინელი ისევე იოლად ამოიცნობს ცხენის გამოსახულებას, როგორც თურქი. გამოსახულება უნივერსალური სიმბოლოა, ხოლო მოძრავი გამოსახულება უნივერსალური ენა. ვიღაცამ თქვა, „შესაძლებელია კინომ ბაბილონის გოდოლის მიერ დაყენებული პრობლემა გადაწყვიტოსო“[6].

ეიზენშტეინმა სწორედ გრიფიტს მიბაძა, როცა კინომონტაჟი „უნივერსალურ ენად“ გამოაცხადა. ნიკოლოზ შენგელაიას კი, „ელისოს“ ეკრანებზე გამოსვლის შემდეგ, „ქართველი ეიზენშტეინი“ უწოდეს (ეიზენშტეინია ავტორი „ატრაქციონების“ და „ინტელექტუალური“ მონტაჟის იდეისა, რომლითაც შთაგონებულია შენგელაია „ელისოში“).

კავკასია იქცა თავისებურ „მულტინაციონალურ წიაღად“, ექსცენტრიკული და ინფანტილური კინოავანგარდის თავის გადარჩენის საშუალებად... გადარჩენისა პირველ რიგში მამა-პატრიარქისგან (ეროვნებით ქართველისგან), რომელიც ცოტა ხანში თავს „მსოფლიო პროლეტარიატის მამად“ გამოაცხადებს. ქართველი კინემატოგრაფისტები, როგორც ჩანს, „ეგზოტიკად“ აღიქვამდნენ მთის ხალხებისთვის ჩვეულ წარმართულ რიტუალებს და იმასაც ამჩნევდნენ, რომ მიუხედავად განსხვავებული ენისა, კავკასიელი ხალხების „ჯგუფური ცნობიერება“ დიდად არ განსხვავდებოდა ერთმანეთისგან და თუკი მაინც იყო განსხვავება, ის არასდროს გადაზრდილა მეზობლის მიმართ მტრულ დამოკიდებულებაში; მაგრამ ეროვნული ჩაგვრა ხომ გამოიხატება არა მარტო იმპერიის

[6] D.W.Griffith. „Cinema, miracle de la photographie moderne“, Cahiers du cine

მიერ „მცირე ხალხების“ დაპყრობაში. ეროვნული ჩაგვრა ითვალისწინებს ძალადობის „შეჭრას“ თავად ხალხებს შორის ურთიერთობაში. არადა ურთიერთობა, კონტაქტი, შეხვედრა, ურთიერთგავლენა, გამთლიანება, ერთობა – მსოფლიო კინოავანგარდის მთავარი თემაა. ქართული ხელოვნებისთვის კი, რომელიც განუწყვეტლივ „ეხებოდა“ ერთის მხრივ, ქრისტიანულ სამყაროს, მეორეს მხრივ კი, აღმოსავლეთის ქვეყნებს, კონტრაპუნქტი, განსხვავებული „ხმების“ ერთობლიობა იყო „გენერალური ხაზი“ (ეიზენშტეინის ფილმის სათაურს თუ გავიხსენებთ), რომელსაც განსაკუთრებით შეუტევს სტალინური კლასიციზმი.

„ელისო“ – ქართველი კინოავანგარდისტების ერთ-ერთი უკანასკნელი ცდაა, როგორმე გადაარჩინონ ავანგარდისტების საყვარელი სახე – „მშვიდობიანი ქაოსის“, თუ „მშვიდობიანი მრავალფეროვნების“ უტოპია, გადაარჩინონ „პატრიარქალურ-სტალინური“ (თუ „ორთოდოქსულ-სტალინური“) ესთეტიკისგან, იკონოგრაფიული სოციალიზმისგან და შესაბამისად, პერსონალიზაციისგან... სწორედ ამიტომ შეიცვალა ფილმში ყაზბეგის ნაწარმოების სიუჟეტი, ამიტომ გადავიდა მეორე პლანზე პირადი დრამა და სამოქალაქო სოლიდარობის იდეა წამყვანი გახდა. ყაზბეგის მოთხრობისგან განსხვავებით, ფილმში ელისო დარჩა თავის ხალხთან, კოლექტიურ გმირთან, რომელიც ზეიმობს, აშენებს, დასტირის მიცვალებულს და ამარცხებს სიკვდილს.

შენგელაიამ, რა თქმა უნდა, იცოდა, რომ მცირე ეთნიკურ ჯგუფებს, განსაკუთრებით დისკრიმინაციის პირობებში, დიდ ნაციებზე უფრო ადვილად შეუძლიათ გაერთიანება. თუმცა მოთხრობის ტრანსფორმაციის მიზეზი არა იმდენად ჩეჩენი ხალხის ფსიქოლოგია, რამდენადაც კინოავანგარდის მხატვრული მეთოდი უნდა იყოს. სერგეი ტრეტიაკოვი ეიზენშტეინის პირველი ფილმის, „ბრძენის“ სცენარის ავტორი იყო. სიცოცხლის „ესტაფეტურობის“, მემკვიდრეობის იდეა კი ერთ-ერთი წამყვანია როგორც ეიზენშტეინთან, ასევე ნიკოლოზ შენგელაიასთან (ჩეჩენ ობოლ ბავშვს მოზდოკში წაიყვანს სწორედ ვაჟია, რომელსაც აქამდე ჩეჩნები თავიანთ მტრად მოიაზრებდნენ)... წამყვანია ეიზენშტეინისთვის ჩვეული „დრამატურგიული სამკუთხედი“ (,,ელისოში“ – „ქართველი“, „რუსი“ და „ჩეჩენი“), ეიზენშტეინის ესთეტიკისთვის ტიპური „გახსნილი წრის“ სახე, რომელსაც მთლიანად ეყრდნობა ნიკოლოზ შენგელაიას ფილმის სახვითი

გადაწყვეტა. და ბოლოს, საბჭოთა და შესაძლებელია, მსოფლიო კინოავანგარდის ლიდერის პირდაპირი გავლენა, კერძოდ, „ხატოვანი მონტაჟის“ ეიზენშტეინისებური იდეა იგრძნობა „დოლურის“ სახელგანთქმულ ეპიზოდში.

ამბობენ, რომ ამ სცენის მონტაჟის პროცესში რეჟისორი თვით ასრულებდა დოლურს ჩვეულებრივ სკამზე და მემონტაჟე ვასილ დოლენკო ცეკვის ტაქტის მიხედვით ზომავდა კინოფირს. ქართული ცეკვების, „ფერხულის“, „ქართულისა“ და „ფარიკაობის“ რიტმითაა დამონტაჟებული მშენებლობის, ვაჟიასა და რუსი გენერლის შეტაკების, ფინალური ცეკვის ეპიზოდები. ყველაფერი აგებულია რიტმულ კონტრაპუნქტზე, ამიტომ რიტმს აქ თითქოს აქვს ხმა, უფრო სწორედ, გარდაიქმნება ხმად. რეალურად უხმო სახეების რიტმული ვიზუალიზაცია, ტიპური 20-იანი წლების ევროპული კინოავანგარდისთვის, კულმინაციას აღწევს დატირებისა და ცეკვის ეპიზოდებში – არქაულ ცეკვაში, რომელიც დამახასიათებელია კავკასიის ყველა ხალხისათვის – ქრისტიანებისთვისაც, წარმართებისთვისაც, მუსულმანებისთვისაც... ეს ეპიზოდი თავიდან ბოლომდე ეყრდნობა ე. წ. „ექსტაზის ფორმულას“. ექსტატიკური ეფექტი მიღწეულია ერთი მდგომარეობის გადასვლით მეორე, მის საწინააღმდეგო მდგომარეობაში... როცა მხატვრული სახე იქმნება არა რიტმით, არამედ ტემპით, როცა კონტრასტული ე.წ. „კადრი განწყობილებების“ შეჯახებით მაყურებლის ცნობიერებაში იბადება ახალი აზრი – გლოვა და დატირება იცვლება ცეკვითა და იმედით. სიკვდილი და სიცოცხლე განუყოფელ ანტინომიებად ცხადდება. ოღონდ არა ეკრანზე, არამედ მაყურებლის ცნობიერებაში.

ესაა „ინტელექტუალური მონტაჟის“ თეორია, რომლის ავტორი, სერგეი ეიზენშტეინი მონტაჟს ადრეისტორიულ, არქაულ ფაქტორებს უკავშირებდა. ეიზენშტეინის მკვლევარი, ფრანგი მწერალი დომინიკ ფერნანდესი ამტკიცებს, რომ „მონტაჟი – სუბლიმაციის კინემატოგრაფიული ვარიანტია, ანუ დასრულებული სინთეზი ექსპრესიისა (ყველაფრის თქმა) და რეპრესიისა (ყველაფრის დამალვა)“[7]. ფერნანდესი გვახსენებს, რომ ეიზენშტეინი ხელოვნების ნაწარმოებს „ორგანიზმს“ უწოდებდა. „რა არის ეს ერთი მდგომარეობიდან გადასვლა მეორეში, „საკუთარი თავიდან გა-

[7] „ma“, n.187, 1967, p.18 Dominique Fernandez „Eizenstein“. ed. „Grasset“ Paris, 1975, p.168

მოსვლა“, ნახტომი საპირისპირო სივრცეში, თუ არა რაღაც ეროტიკული“?[8] – კითხულობს ფერნანდესი. და მართლაც, მონტაჟური ეპიზოდების აგება „აფეთქების“, „გაფურჩქვნის“ მოტივებზე, ნელი და სწრაფი მოძრაობების შერწყმა, დაცემა და ზეასვლა, საწინააღმდეგო მიმართულებებით მოძრაობა, დაპირისპირება, რომელიც შერწყმით მთავრდება – „ავანგარდისტული ექსტაზი“ გარკვეული თვალსაზრისით სექსუალური სუბლიმაციაცაა, თუ გნებავთ არა „ორგანიზმი“, არამედ „ორგაზმი“.

მონტაჟური ატრაქციონების მიმართ ლტოლვა ნიკოლოზ შენგელაიამ თავის ლექსებშიც გამოავლინა. სიტყვის (შემდეგ კი კადრის) „ამოღებით“ თავისი კონტექსტიდან, იგი ცდილობდა მოეწყვიტა საგანი თავისი „ისტორიისგან“, გაეთავისუფლებინა ყველანაირი მიჯაჭვულობისგან... და, რა თქმა უნდა, ადამიანიც გაეთავისუფლებინა, რათა მისთვის „კუთვნილი“ სივრცე უფრო ადვილად გაერღვია. იმავე ფერნანდესს 20-იანი წლების ავანგარდისტთა ვნება – „შეისწავლონ ბუნება“, ან „გაიქცნენ ბუნებაში“ ზიგმუნდ ფროიდის მიერ აღწერილ ლეონარდო და ვინჩის ცხოვრებას აგონებს. ფროიდთან ეს პროცესი მამის პრესტიჟის დაცემით, „მამა-ღმერთის“ უარყოფითა და ბუნებასთან (დედის ალერსთან) დაახლოვებით მთავრდება. საბჭოთა, მათ შორის ქართველ კინოავანგარდისტებთან კი ბოლშევიკური რევოლუციის მიმართ სოლიდარობით („მამის“ სიკვდილი) და ახალ სამოთხეში „ლივლივის“ უტოპიით.

ამ თვალსაზრისით „სიკვდილისა“ და „სიცოცხლის“ სახეების განუწყვეტელი შეჯახება ქართულ „მთის ფილმებში“, რომელსაც სტალინური სოცრეალიზმის დაბადებამდე გატაცებით იღებდნენ ჩვენი კინემატოგრაფისტები, განსაკუთრებით „ელისოსა“ და „ჯიმ შვანთეში“, პროლოგიკურ ფორმებთან ავტორების დაახლოების სურვილს გამოხატავს. ესაა „ბუნების მიბაძვა“ და სტიქიასთან შერწყმა, რასაც აკეთებს მიხეილ კალატოზიშვილი... კალატოზიშვილი, მაგალითად, ასახავს მდგომარეობას ადამიანისა, რომელსაც თავბრუ ესხმის, სუბიექტური და მოძრავი კამერის იმ ეპოქის-თვის წარმოუდგენლად თამამი გამოყენებით. „ჯიმ შვანთეში“ კადრის ჩარჩოს ნგრევით, იგი არა მარტო გამოხატავს პერსონაჟის გამოსვლას „საკუთარი სივრციდან“, არამედ ცდილობს „ადგილიდან

[8] „ma“, n.187, 1967, p.18 Dominique Fernandez „Eizenstein“. ed. „Grasset“ Paris, 1975, p .79

დაძრას“, შეარყიოს სვანეთის მთები, რათა საბოლოოდ გაუქმდეს დამთრგუნველი ძლიერება, გაუქმდეს ყველა საზღვარი. ახალი გზა, რომელიც აქ ცივილიზაციისგან გამიჯნულ სვანეთში გაჰყავთ, აერთიანებს ძველ და ახალ სამყაროს. არ ანგრევს ძველს. მხოლოდ და მხოლოდ ერწყმის მას.

შერწყმის ეს უტოპია, საბჭოთა, მათ შორის ქართველი კინოავანგარდისტების „გენერალური ხაზია“. ამ ეპოქაში მათ გულწრფელად სწამთ, რომ კომუნიზმი გააუქმებს „ყველაფრის საფუძველს“ – კერძო საკუთრებას. ეს იდეა, მიუხედავად იმისა, რომ ქართველ კინემატოგრაფისტთა ეს თაობა თავის თავს „ათეისტად“ მიიჩნევდა, მიუხედავად იმისა, რომ მთებისკენ და, შესაბამისად, წარმართული რიტუალებისკენ მიუწევდა გული, რაღა თქმა უნდა, ქართული მართლმადიდებლური კულტურიდან იშვა. მართლმადიდებლობა ყოველთვის ამპარტავნობად, სიამაყედ მიიჩნევდა დასავლური ქრისტიანობის ერთ-ერთ ძირითად პრინციპს – ადამიანი თვითონ ქმნის თავის ცხოვრებას, თავადაა პასუხისმგებელი იმ ცხოვრების წესზე, რომელსაც ირჩევს, თვითონაა თავისი ცხოვრების პატრონი. 20-იან წლებში ინგრეოდა ტრადიციული ფასეულობები, მაგრამ „ტაძრულობის“, ე. ი. ერთიანობის იდეაზე უარი არავის უთქვამს. უფრო მეტიც, ავანგარდისტებთან იგი იქცა „სუფთა იდეად“, თავისებურ აბსოლუტად. ყველაფერი, რაც ხელს უშლის იდეას, იყოს „მხოლოდ იდეა“, ე. ი. მას გარკვეულ საზღვრებში Aაქცევს, ავანგარდისტებისთვის მიუღებლად ცხადდებოდა. 1931 წელს „მთის თემას“ მიმართა სიკო დოლიძემ ფილმში „ზავათა მხარეში“, რომლის გმირი, ფშავი კულაკი ძარცვავს გლეხებს, თუმცა არწმუნებს მათ, რომ ფულს რელიგიური რიტუალის შესასრულებლად აგროვებს. კომკავშირლები ფშავი გლეხების განთავისუფლებას ბარში მათი გადასახლებით ცდილობენ, იქ, სადაც შესაძლებელი გახდება მათი გაერთიანება კომუნებში – იქ მათ ტრაქტორები, სასოფლო-სამეურნეო ტექნიკის უკანასკნელი მიღწევები, კულტურის სახლი ელოდებათ. მას შემდეგ რაც კვდება სოფლის თავკაცი და ფშავებს პატრიარქი აღარა ჰყავთ, ბარში გასვლის სურვილი უკვე ყველას უჩნდება. ძველი და ახალი, მთა და ბარი მთლიანდება და ფაქტობრივად მყარდება ის, რასაც 20-იანი წლების კინოავანგარდისტები „კომუნიზმს“ უწოდებდნენ.

სიკო დოლიძის შემდეგ ფილმში „უკანასკნელი ჯვაროსნები“ (1934) ეს თემა ოდნავ განსხვავებულად ვითარდება. აქ ახალგაზ-

რდა თორღვაი, გაუნათლებელი, „ბნელი“ გლეხი კოლმეურნეობის ორგანიზატორი ხდება და, რაც განსაკურებით მნიშვნელოვანია, ყოფილი მტრების, ჩეჩნებისა და ხევსურების სოციალური ცხოვრების ერთიანობა მშენებლობის, შემოქმედების პირობა ხდება. წინააღმდეგობა ინდივიდსა და თემს შორის, ადამიანის არსებობასა და მის არსს შორის, ის წინააღმდეგობა, რომელიც არაერთხელ გამოვლენილა ვაჟა ფშაველას ნაწარმოებებში, „უკანასკნელ ჯვაროსნებში“ თითქოს საბოლოოდაა გადალახული.

„უკანასკნელ ჯვაროსნებს“, პრემიერიდან რამდენიმე დღის შემდეგ გამოეხმაურა დიდი უნგრელი კინომცოდნე ბელა ბალაში, რომელიც წერდა – დოლიძესთან ხალხური სტილი მხატვრულ სტილში გადაიზრდებაო... რაც იმას ნიშნავს, რომ „უკანასკნელ ჯვაროსნებში“ კულტურაც დაპირისპირებული ხალხების გაერთიანების საშუალებად ცხადდება. კულტურა „ბიოლოგიურ ადამიანს“ გადააქცევს „ისტორიულ ადამიანად“... ცივილიზაცია ადამიანთა შემრიგებლის როლში გვევლინება.

მაგრამ მთაში გადახვეწით ქართველი ავანგარდისტები მაინც ვერ შეძლებენ „მამა-პატრიარქისგან“ თავის დაღწევას. რაც უფრო გამალებით, სწრაფად გადაადგილდებოდნენ სივრცეში ქართველი „კინოექსცენტრიკოსები“, რაც უფრო ჩქარობდნენ ცენტრიდან – „ნაპირისკენ“ გაქცევას, კიდით კიდემდე მოძრაობას - პატრიარქიდან – კომუნისკენ, რაც უფრო კარგავდნენ საყრდენს, მით უფრო ენატრებოდათ „წესრიგი“. კიდით კიდემდე მოძრაობა საბოლოოდ დასრულდა უძღები შვილის დაბრუნებით „ახალ ცენტრთან“, „ყველა მშრომელის მამასთან“. „ელისოს“ ავტორი იღებს სტალინის საყვარელ ფილმს „ნარინჯის ველი“ (1937), სადაც კოლექტივი – უკვე ყველაფერია, პიროვნება კი – არაფერი.

ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა მიხეილ ჭიაურელის შემოქმედებითი ევოლუცია. კინოში მოსვლამდე მიხეილ ჭიაურელი შესანიშნავი მოქანდაკე იყო, მონუმენტალისტი. თუმცა მისი მონუმენტური ქანდაკება თაყვანისცემის ობიექტად არასდროს ქცეულა. 20-იან წლებში ქვის კერპების შექმნა არაკორექტულ საქციელად ითვლებოდა. აბა რისთვის მოხდა ბოლშევიკური რევოლუცია, რისთვის ჩამოაგდეს მეფე, რისთვის დახვრიტეს მისი მემკვიდრეები, თუ ხალხი ისევ კერპების შექმნას მოინდომებდა? სწორედ მაშინ, როცა ჭიაურელმა ქანდაკებას თავი დაანება და კინოში დაიწყო მუშაობა, მისმა საყვარელმა

რეჟისორმა, სერგეი ეიზენშტეინმა, თავის სახელგანთქმულ ფილმში „ოქტომბერი“ უჩვეულო კინემატოგრაფიულ ტრიუკს მიმართა: რევოლუციონერები აქ ალექსანდრე მესამის მოოქროვილი ქანდაკების ჩამოგდებას ცდილობენ – ჯერ თავს აჭრიან „ოქროს კერპს“, მერე ფეხებს, ბოლოს ცხენის ჯერიც დგება; მაგრამ ძლევამოსილი კერპი რევოლუციონერებს არაფრით ემორჩილება – ქანდაკების ნაწილები განუწყვეტლივ „ცდილობენ“ დაუბრუნდნენ საწყის მდგომარეობას – მეფის თავი პირდაპირ ფეხებზე „ჯდება“, ხელები ცხენის სასქესო ორგანოზე. ქანდაკების ჩამოგდებისა და მისი ხელახლა „აწყობის“ პროცესი კარგა ხანს გრძელდება და ისტორიული ფაქტი ფარსად გარდაიქმნება ყველაფერი, რაც ეიზენშტეინმა თავის ერთ ფილმში ასახა, მიხეილ ჭიაურელის შემოქმედების მცირე მონაკვეთში წარმოჩინდა.

1929 წელს გადაღებულ მის ერთ-ერთ პირველ ფილმში „საბა“ ოჯახის წევრები აგრეთვე დაუპირისპირდებიან მამა-მარჩენალს, უფრო სწორად, მამას, რომელიც მარჩენლის ფუნქციას ვეღარ ასრულებს, რადგან დღესა და ღამეს თბილისის დუქნებში, არყის სმაში ატარებს. „ალკოჰოლიზმი“, მით უმეტეს, არაყთან დამეგობრება, საქართველოში აქტუალური პრობლემა არასდროს ყოფილა – ჭიაურელმა ამ მხრივაც აშკარად მიბაძა რუსებს – მან 20-იანი წლების საბჭოთა კავშირში პოპულარული სააგიტაციო სურათი გადაიღო; მაგრამ „საბამ“ ქართულ კულტურაში ტაბუდადებული, თუმცა ყოველთვის აქტუალური პრობლემაც წარმოაჩიანა – ეს იყო წარსულთან ურთიერთობა, ქალის და შვილების სურვილი განთავისუფლდნენ მამა-წარსულის, თუ ქმარი-წარსულის მიერ დადებული ბორკილებისგან.

„საბას“ პრემიერიდან რამდენიმე თვის შემდეგ მიხეილ ჭიაურელმა სასწრაფოდ დაიწყო ახალ სურათზე, „ხაბარდაზე“ მუშაობა. ძალიან ჩქარობდა, თითქოს გრძნობდა, რომ ქვეყანაში სიტუაცია ძირეულად შეიძლებოდა შეცვლილიყო... არა იმიტომ, რომ ათეისტური პროპაგანდის მიზნით, ეკლესიების დანგრევა საქართველოში სულ მალე შეწყდებოდა (,,ხაბარდას“ სიუჟეტი კი სწორედ ტაძრების აფეთქება-ნგრევის პროცესს ასახავს), ჭიაურელს გული უგრძნობდა ალბათ, რომ დანგრეულ ტაძრებს სულ მალე შრომის სასახლეები და მუშებისა და გლეხების-თვის განკუთვნილი საცურაო აუზები შეცვლიდა, დანგრეულ ქვის კერპს მამა-ბელადის ახალი ქანდაკება ჩაენაცვლებოდა, წარსულის

რადიკალური უარყოფის შემდეგ სიცარიელეში დარჩენილი საზოგადოება ახალი საყრდენის ძიებას დაიწყებდა.

„ხაბარდას“ პრემიერა 1931 წელს გაიმართა – ერთი წლით ადრე, სანამ სოციალისტური რეალიზმი ოფიციალურად დაკანონდებოდა საბჭოთა კავშირში, ანუ სანამ ხელისუფლება მოსთხოვდა მხატვარს დადებით გმირს, რომლისთვისაც პუბლიკას უნდა მიებაძა. ასეთი, ეგრეთ წოდებული „დადებითი გმირები“, ანუ სოციალიზმის მშენებლები, „ხაბარდაშიც“ გამოჩნდებიან – ტექნიკოსი, მუშა და ა.შ; მაგრამ შინაარსობრივად და მხატვრული გადაწყვეტის დონით, ამ პერსონაჟების მაყურებელზე ზემოქმედება მინიმალურია. მთავარი პერსონაჟები აქ – ანტიგმირები არიან – იმ ძველი ეკლესიის დამცველები, რომელიც ნანგრევებადაა ქცეული და საშიშროებას უქმნის ადამიანების სიცოცხლეს. სხვათა შორის გაირკვევა, რომ დანგრეულ ტაძარს არანაირი მხატვრული ღირებულება არა აქვს – და არც ისე ძველია, მხოლოდ და მხოლოდ ალექსანდრე მესამის დროსაა აშენებული. სატირულ პერსონაჟებს დიომიდე და ლუარსაბი ჰქვიათ. ისინი „პატრიოტებს“ და ქვეყნის წარსულის დამცველებს თამაშობენ. დიომიდე ერთ ეპიზოდში ტაძრის ჩამონგრეულ ქვას ჩაიხუტებს. ჭიაურელმა აქაც ეიზენშტეინს, ამჯერად „ჯავშნოსან პოტიომკინს“ გაუგზავნა „მოკითხვა“ – იქ, ქვის ლომებმა გაიღვიძეს, „ღაღადი დაიწყეს“ და წარსულის ძალაუფლების დამცველებს გაახსენეს, რომ ამ სამყაროში ყველაფერი მოძრავია და ცვალებადი, მათ შორის ქვის კერპები. აქ, „ხაბარდაში“, ქართული ხელოვნების მონდომებული დამცველი, ლუარსაბი, მოქანდაკეებს თავისი თავის უკვდავსაყოფად დაიქირავებს. იგი ტანმორჩილია, მაგრამ სიზმარში თავის თავს ხედავს, როგორც დიდსა და მონუმენტურს, რომელსაც ყველა თაყვანს სცემს. მას ესიზმრება საკუთარი სიკვდილი, მაგრამ ეს სასიამოვნო სიზმარია, რადგან ხალხი მას, როგორც პატრიოტს, ქვეყნის წარსულისა და ტრადიციების ერთგულს, მთაწმინდის პანთეონისკენ მიასვენებს. ლუარსაბს თაყვანს სცემს არამარტო ქართველი ხალხი, სიზმარში იგი ხედავს, როგორ დასტირიან საერთაშორისო ლიგის წარმომადგენლებიც – დასტირის მთელი სამყარო, დასტირის სიძველეს, ქვებს, კერპს მიჯაჭვულ ბელადს, რომელსაც ჭირივით სძულდა პროგრესი.

„ხაბარდაში“ კერპის დაკრძალვის პროცესი მხატვრული კარიკატურის ჟანრში გადაწყდა. 1953 წელს მიხეილ ჭიაურელი, რომე-

ლიც იმხანად საბჭოთა კავშირის ნომერ პირველ, ანუ სტალინის საყვარელ კინორეჟისორად ითვლებოდა, გადაიღებს დოკუმენტურ ფილმს, რომელიც ასევე ასახავს დაკრძალვას. ოღონდ არა ლუარსაბის, არამედ რეალური, ისტორიული გმირის – იოსებ სტალინის დაკრძალვა-დატირებას. მხატვრული კარიკატურა აქ პათეტიკური ტრაგედიით შეიცვლება, რომელიც ჩაიკოვსკის მეექვსე სიმფონიით იქნება გაფორმებული, მაგრამ კინოს მოყვარულებს „ხაბარდა“ მაინც გაახსენდებათ – ლუარსაბისა არ იყოს, სტალინს აქ დასტირიან არა მარტო საბჭოთა პატრიოტი-მშრომელები, არამედ უცხოელი პროლეტარებიც, დასტირის მთელი მსოფლიო.

თუმცა ქართველი რეჟისორები სტალინის ეპოქაშიც კი ახერხებდნენ „მავნე იდეოლოგიის“ დამკვიდრებას კინოში. ძალზე საინტერესოა ამ მხრივ კონსტანტინე პიპინაშვილის ფილმი „ქაჯანა“, რომელიც ეკრანებზე 1940 წელს გამოვიდა, ე. ი. მაშინ, როცა შიშისა და დაბეზღების ატმოსფერო საბჭოთა ცხოვრების წესს განსაზღვრავდა. პიპინაშვილმა შიშისგან მართლაც რომ დამუნჯებულ საზოგადოებას ფსიქოთერაპიის კინემატოგრაფიული სეანსი ჩაუტარა – ხმის ამოღების, თუნდაც ყვირილის სურვილი არა მარტო ქაჯანას, არამედ მაყურებელსაც უნდა გაჩენოდა. გლობუსი, რომელიც ფილმის ფინალში გამოჩნდება, შემეცნებისა და ღიაობის ეს თავისებური სიმბოლო, წყვდიადიდან თავის დაღწევის მხატვრული სახე გახდა.

„ქაჯანას“ სცენარის ავტორი კარლო გოგოძე იყო, ადამიანი, რომელმაც პიპინაშვილის ფილმის პრემიერიდან 15 წლის შემდეგ, რეზო ჩხეიძესა და თენგიზ აბულაძეს „მაგდანას ლურჯას“ სცენარი დაუწერა და მთელ მსოფლიოს ახალი ქართული კინოს, „თავისუფალი კინოს“ დაბადება ამცნო. ბავშვები – „ქაჯანაშიც“ და „მაგდანას ლურჯაშიც“ მოზრდილთა სამყაროს განუყოფელ ნაწილად აღიქმებიან. „ქაჯანაში“ მათი ერთიანობა უფროსების სამყაროსთან იმდენად ხაზგასმულია, რომ თავად მოზრდილები ემსგავსებიან ბავშვებს. მით უმეტეს, რომ კარჩაკეტილ სივრცეში, სადაც გლობუსიც კი რაღაც ჯადოდ აღიქმება, მოზრდილებს განვითარების, ზრდის საშუალება არა აქვთ.

კარჩაკეტილ სივრცეში ცრურწმენა გამეფებულა – ჭიაკოკონა, რომელსაც სიბნელე და უმეცრება განაგებს; მაგრამ ბავშვებში სიცოცხლის წყურვილი მეტია, ვიდრე შეშინებულ უფროსებში.

ბავშვები თამაშობენ და თამაშით აცოცხლებენ ერთმანეთს. „შეშინებით – შიშის დამთრგუნველი“ ლეილა აბაშიძის კატო პიპინაშვილის ფილმში საზოგადოების გამოცოცხლების იმედად გვეხატება. იმხანად ლეილა აბაშიძე მხოლოდ ათი წლის იყო. ცოტა ხანში, როცა საზოგადოება მართლაც გამოცოცხლდება, როცა შესაძლებელი გახდება იმ ადამიანების რეაბილიტაცია, რომლებიც შიშის ეპოქამ დაამუნჯა ან სიცოცხლე წაართვა, ლეილა აბაშიძე ქართული კინოს ვარსკვლავი გახდება. ისტორიის დღევანდელი გადასახედიდან ეს ფაქტიც სიმბოლურია.

მაგრამ დავუბრუნდეთ 30-იანი წლების ქართულ კინოს, რომელშიც ავანგარდისტების საყვარელი ,,,მთის თემა“ დავიწყებას მიეცა; თითქოს „მთის შვილები“, ყველა ერთად, „ნარინჯის ველზე“ გადასახლდნენ. ნაციონალურსა და ინტერნაციონალურს შორის ფარდობითობა (თუ პროპორცია) დაირღვა თუნდაც იმიტომ, რომ ინტერნაციონალიზმის „დადასტურებად“ ჩაითვალა მხოლოდ რუსი (ან უკრაინელი) და ქართველი ხალხის მეგობრობა.

თბილისის კინოსტუდიაში თითქმის ყოველწლიურად იღებდნენ ისტორიულ ფილმებს რუსებისა და ქართველების „მართლმადიდებლურ ძმობაზე“. ერთ-ერთი ასეთი ფილმია პირადად სტალინის დაკვეთით გადაღებული „მოდერნის სტილის“ ანტიმუსულმანური ფრესკა – „გიორგი სააკაძე“. სიმბოლურია, რომ ფილმის ეკრანებზე გამოსვლა ჩეჩნების დეპორტაციასა და მუსულმანი მესხების საქარ-თველოდან განდევნას დაემთხვა. ამ ქართულ ფილმებში რუსი გადაიქცა მესიად, რომელმაც ქართველი ხალხი „ურჯულოებისგან“ უნდა იხსნას. რაც შეეხება რუსი რეჟისორების ფილმებს, სტალინის ეპოქის „ფოლკლორიზებულ მასკარადში“ ქართველებს, როგორც წესი, ეპიზოდური როლები ერგებათ. ქართველი მხოლოდ „ძმათა ოჯახის“ ერთ-ერთი წევრია, რომელიც მშობლიურ ენაზე მღერის „იავნანას“ და სტალინის სადღეგრძელოს სვამს კრემლში. ქართველი იმ დროის რუსულ ფილმებში, ძირითადად, ულვაშიანი მაჩოს როლს თამაშობს, აქვს ძლიერი აქცენტი და ცოტათი ჩამოგავს სტალინს.

„საბჭოთა ძმათა კავშირში“ მაყურებელს ყოველთვის ახსოვდა, რომ ეკრანზე, თუნდაც ერთი წამით „გაელვებული“ სექსუალური ქართველი მამაკაცი – ბელადის თანამემამულეა, ე.ი. მესიისა, რომლის მიმართ ვნებას განიცდის ამ ეპოქის ყველა კინოგმირი-ქალბატონი. მაგალითად, მასწავლებელი ქალი მიხეილ ჭიაურელის

ფილმში „ბერლინის დაცემა“. ეს ქალბატონი მოხსენებას კითხულობს კულტურის სახლში, მოხსენებას თავისი სატრფოს, ცნობილი მეფოლადის შრომით გმირობებზე. მეფოლადე დარბაზში ზის. მასწავლებელი ფაქტობრივად სიყვარულს უხსნის მას ტრიბუნიდან; მაგრამ სხვაგან იყურება – უმზერს კედელზე დაკიდებულ სტალინის პორტრეტს. უმზერს როგორც ხატს.

პოსტსტალინური ეპოქის საბჭოთა კინოში „სექსუალური კავკასიელის“ კლიშე სულ უფრო აქტიურად მკვიდრდება. ისევე როგორც სტალინის მმართველობის წლებში, ქართველი ქალები თითქმის არასდროს ჩნდებიან რუსულ ფილმებში. ქართულ ფილმებში კი პოპულარული ხდება „სექსუალური რუსი ქალის“ სახე. 80-იან, 90-იანი წლების ქართულ კინოში, იმ შემთხვევაშიც კი თუ ფილმის გმირი ქართველი ქალბატონია და საჭირო ხდება „პიკანტურ სცენაში“ მისი გადაღება, ქართველ მსახიობს დუბლიორით ცვლიან გრიბოედოვის სახელობის რუსული თეატრიდან.

80-იანი წლების მიწურულს, საბჭოთა კავშირის დანგრევასთან ერთად, როცა ე.წ. „ჩერნუხა“ ქართულ კინოშიც აქტიურად მკვიდრდება, და, შესაბამისად, ქალის შიშველი სხეული სულ უფრო ხშირად ჩნდება ქარ-თულ ფილმებში, როგორც წესი, ესაა – რუსი ქალის სხეული. ყველაფერი სინქრონულად ხდება; რუსულ კინოში – „**лица кавказской национальности**“. რომლებიც თავდაპირველად ყვავილებს ყიდიან ბაზარში, შემდეგ მაფიოზური ჯგუფების წევრები არიან და ბოლოს, ტერორისტები; ქართულ კინოში – „მსუბუქი ყოფაქცევის“ რუსის ქალები და სპირტიანის მოყვარული მამაკაცები, რომელ-თაც ქართველები დასცინიან (ეს კლიშე ყველაზე ნიჭიერად ოთარ იოსელიანის „გიორგობისთვეში“ თამაშდება). თანაც, რუსეთსა და საქართველოს შორის ურთიერთობის გაუარესების დროს ეს სტერეოტიპები მძაფრდება ხოლმე. აგრესიულობა მხოლოდ აძლიერებს ეროტიკულ ვნებას „ერთმორწმუნე ხალხს“ შორის. საქართველოსთვის ეს განსაკუთრებული პრობლემაა და შესაძლოა უკავშირდებოდეს ირაციონალურ ქალთმოძულეობას, როცა სექსუალური ვნების ობიექტი ხდება არა თანამემამულე ქალბატონი (იგი ყოველთვის „დედის“ სიმბოლოდ აღიქმებოდა), არამედ უცხო ქალი, რომელიც, მტრის ბანაკის წევრია. საბჭოთა ეპოქაში ქართველი მამაკაცების უმრავლესობა ათასობით „სასიამოვნო კილომეტრს“ გადის

რუსეთის მიმართულებით, ზოგჯერ მხოლოდ და მხოლოდ სექსუალური მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად, მაშინ, როდესაც ქართველი ქალბატონები შინ რჩებიან და მსოფლიო ჩემპიონები ხდებიან ჭადრაკში.

ამ ანეგდოტურ სიტუაციას დღეს ხშირად იხსენებენ ქართველი ფსიქოლოგები. კინომცოდნეებს კი აგონდებათ ელდარ შენგელაიას ფილმი „არაჩვეულებრივი გამოფენა“ (1968), რომლის გმირი უიღბლო მოქანდაკე, რუსის ქალს ირთავს ცოლად. მისი ეს ნაბიჯი აღიქმება, როგორც „შერეკილი გმირის“ მორიგი მარცხი და წარუმატებლობა. მეორეს მხრივ, ქართველი მამაკაცი, რომელიც პატრიარქალურ ოჯახში აღიზარდა და სამშობლოში სექსუალური რეალიზება ვერ შეძლო, რუსეთში სექსუალურ სიმბოლოდ აღიქმება (საუკეთესო მაგალითია მიმინო-კიკაბიძე). ეს სექსუალურობა ყოველთვის გაჟღენთილია შერეკილობით, ჭკუასუსტობით. 70-იან წლებში რუსეთში განსაკუთრებით პოპულარული იყო ქართული მოკლემეტრაჟიანი ფილმები, რომლის გმირი მამაკაცები ხან პეპლებზე ნადირობენ და ხან ბავშვებივით კინკლაობენ.

ბოლო დროს, რუსეთში გოდერძი ჩოხელის პრიმიტიული ფილმების პოპულარობა (სხვათა შორის, კინოინტელექტუალთა წრეებშიც) ცხადყოფს, რომ ასეთი ქართული კინოს სიყვარული მხოლოდ ნიღაბია, რომლის მიღმა აგრესია ბობოქრობს. შესაძლებელია ეს სწორედ იმ კავკასიელი მამაკაცის ტიპია, რომელიც მისაღებია რუსეთისათვის – „მორცხვი კავკასიელისა“, რომელსაც ეშინია რეალობის და პრობლემებს გაურბის; ინფანტილური, გულკეთილი კავკასიელისა, რომლის მოტყუება ადვილია და რომელიც არასდროს გახდება ტერორისტი. თუმცა ეს მხოლოდ სურვილია; „**лица кавказской национальности**“ კვლავაც გულისხმობს სექსუალური ტემპერამენტის მოზღვავებით გამორჩეულ ხალხს, რომლებიც საშიშროებას უქმნიან რუსეთს.

ფაქტია, რომ კულტურული კლიშეები და სტერეოტიპები ხელს უშლის საზოგადოებას, უფრო სწორედ, საზოგადოების წევრებს იგრძნონ თავი თავისუფლად და იცხოვრონ ღირსეულად. საბჭოთა სისტემამ გაზარდა ამ სტერეოტიპების მაშტაბები და ღრმად დაამკვიდრა ქართველთა ყოფა-ცხოვრებაში. ავანგარდიზმი კი ყოველთვის კულტურული სტერეოტიპების წინააღმდეგ იყო მიმართული,

რაც ქართულ კინოში ყველაზე თვალსაჩინოდ ვლინდება არცთუ ისე „ტიპური კავკასიელის“ – სერგო ფარაჯანოვის შემოქმედებაში, რომელიც, ამავე დროს, კავკასიური კულტურის განუყოფელი ნაწილია.

ფარაჯანოვი, შესაძლოა, თანამედროვე ქართული კინოს ერთადერთი წარმომადგენელია, რომელმაც მოახერხა ნაციონალურსა და ზენაციონალურს შორის თანაფარდობის დაცვა, გაეგიჯნა, როგორც „ტაძრულობის“, ასევე საბჭოთა ინტერნაციონალიზმის ტრადიციებს. ფარაჯანოვი – კავკასიური კულტურების შემრიგებელია. იგი უარს ამბობს კავკასიის მულტინაციონალური სივრცის სინთეზზე – განსხვავებული კულტურები მის ფილმებში ერთმანეთის გვერდით არსებობენ, მხოლოდ ეხებიან ერთმანეთს, ისე, როგორც ხალიჩაზე. შესაბამისად, ეკლექტიკა მის ფილმებში მხატვრულ სახედ იქცევა.

ამ ხალიჩისებური კადრების „დეტალიზაცია“ მხოლოდ სივრცეში (უფრო სწორედ, სიბრტყეში) ხდება, მაგრამ არასდროს მოძრაობაში. ამ სამყაროში ყველაფრისთვის და ყველასთვის არის ადგილი. ფარაჯანოვის ფილმებში მოძრაობის უარყოფა, შეიძლება ითქვას ისტორიის, როგორც ქაოსისა და სისატიკის შიში – 20-იანი წლების ქართველი კინოავანგარდისტებისთვის დამახასიათებელ „პირველადი მდგომარეობის“ ნოსტალგიას გვახსენებს.

აქედან იქმნება კინოს პიონერის, ჟორჟ მელიესის ფილმების ასოციაციაც, განსაკუთრებით საქართველოში გადაღებულ ფარაჯანოვის უკანასკნელ ფილმში „აშუღ ყარიბი“, რომელშიც ორნამენტული პრიმიტივიზმი კულმინაციას აღწევს.

მელიესის ფილმების მსგავსად, ფარაჯანოვის ფრონტალურ-ეკლექტიკური კომპოზიციები თითქოს გამოხატავს სამყაროს საწყის მდგომარეობას, იმ სამყაროსი, რომელიც აქ განსხვავებულად გამოიყურება, ვიდრე დღეს, როცა დედამიწა დაშლილია და დაქუცმაცებული.

ფარაჯანოვის სამყაროს დაშლა და დანგრევა შეუძლებელია, რადგან ეს სამყარო საერთოდ არ არის აწყობილი. ფარაჯანოვი უარს ამბობს იყოს „ახალი ღმერთი“, უარს ამბობს ახლებურად მოაწყოს ქაოსი, რადგანაც ყველა სტილს, ყველა კულტურას ერთნაირად სცემს პატივს. მისი „კავკასიური ფილმები“ დაყოფილია თავებად, რომელთა შორის საერთოდ არ არის კავშირი. კავშირი არ არის – მერე რა? რატომ უნდა იყოს? ცხოვრება ხომ კარნა-

ვალია, თამაშია. ყოველ შემთხვევაში ფარაჯანოვისთვის, რომელიც მთელი ცხოვრება კინტოს როლს თამაშობდა. კინტოს არც სამშობლო აქვს, არც სახლი, მისთვის არც დრო არსებობს. მისი სამშობლო – ადრეისტორიულ ეპოქაშია, როცა ჯერ კიდევ ქაოსი სუფევდა, როცა სული და სხეული ერთმანეთისგან არ გამოყოფილა, არც ფერი, არც სინათლე, არც ჩრდილი.

ყველაფერი ეს ფარაჯანოვის კაზუსია – პლასტიკური სიმდიდრე, უშრეტი ფანტაზია, ხაზგასმული ნარცისიზმი, რასაც განუწყვეტლივ მიუთითებენ ხოლმე ფარაჯანოვის თაყვანსმცემლები, მისი ხელოვნების მხოლოდ ზედაპირული მხარეა, რომლის მიღმა საოცარი თავმდაბლობა შეიმჩნევა. ეს არის „შეუხებლობის ეროტიკა“, განსხვავებულ სქესთა თანაარსებობის ეროტიკა, ე. ი. სტილისა და სქესის ეკლექტიკა, ანდროგენული სამყარო, რომელიც ძალიან უყვართ პოსტმოდერნისტებს.

„საიათნოვაში“ ეს ორი სქესი სოფიკო ჭიაურელის სახეში იხატება – ორი სახე, სახე ახალგაზრდა პოეტისა და სახე მისი შეყვარებულისა თანაარსებობენ, ეხებიან ერთმანეთს, მაქმანად იქცევიან. მანამდე აქ ქურთი ქალები ხალიჩებს რეცხავენ, მათ ფონზე კი სომხური ეკლესიის მკაცრი გეომეტრიული ფორმები და მუსულმანური აბანოების გუმბათები ერთ კადრში გამოჩნდება, შემდეგ კი – სპარსული ხალიჩები და ქრისტიანული მინიატურები – ერთმანეთს ეჯახება ხორციელი სამყარო და სულიერების სიმბოლოები. ფარაჯანოვი არც ერთს ანიჭებს უპირატესობას, არც მეორეს – მას ყველა და ყველაფერი უყვარს.

რაც შეეხება „60-იანელთა“ კვაზიდოკუმენტური ესთეტიკის დემონსტრატიულ უარყოფას, რაც პირველად ფარაჯანოვმა შეძლო... ეს, რაღა თქმა უნდა, ფარაჯანოვის „ანტიმონტაჟურ კინოში“ 20-იანი წლების ავანგარდის „ატრაქციონების“ აღდგენის მცდელობაა. ასეთი „ატრაქციონები“ მაყურებლისგან მოითხოვს ყურადღებით ჩააცქერდეს კულტურის თითოეულ ამ „ნატეხს“ (თუ „ნარჩენს“?), თითოეულ იეროგლიფს, რომელიც თანდათან მრავლდება მის ფილმებში. ეიზენშტეინმა კულტურისა და ნიშნების ამ სამყაროში შესვლას „ПРОРЫВ“ დაარქვა.

თავისი განუხორციელებელი პროექტის, „ინტერმეცოს“ სცენარში ფარაჯანოვი მიხაილ კოციუბინსკის ციტირებას მიმართავს (კოციუბინსკის მიხედვითაა გადაღებული ფარაჯანოვის უკრაინული ფილმი „მივიწყებულ წინაპართა აჩრდილები“ – უკრაინული

„რომეო და ჯულიეტა“, ან, თუ გნებავთ, უკრაინული „გიული“ და „ელისო“): „ბოლოს და ბოლოს მე ხომ არ ვიცი სად მთავრდება ჩემი და სად იწყება სხვისი ცხოვრება? ვგრძნობ, როგორ შემოდის სხვისი ყოფა ჩემს ყოფაში, როგორც ჰაერი კარ-ფანჯრიდან, როგორც წყალის შენაკადები მდინარეში. ვერ გავემიჯნები ადამიანს, მარტო ვერ დავრჩები“.

აქ ფარაჯანოვი პრინციპულად სცილდება „60-იანელების“ ძირითად პრინციპებს „სიმართლე და მხოლოდ სიმართლე“ და „პიროვნება უპირველეს ყოვლისა“. ამ თვალსაზრისით «კავკასიელი პოსტმოდერნისტი» თავისი „ერთმორწმუნე ძმის“, ანდრე ტარკოვსკის ანტიპოდად გვევლინება.

„მივიწყებულ წინაპართა აჩრდილების“ ფინალურ ნოველას ფარაჯანოვმა „პიეტა“ დაარქვა. ის ქალები, რომლებმაც ცოტა ხნის წინ ივანისა და პალანგას ქორწილზე მოილხინეს, ახლა მკვდარ ივანს აბანავებენ. ქორწილის რიტუალი თითქოს ბუნებრივად, ლოგიკურად იცვლება დასაფლავების რიტუალით. ისევე როგორც ქორწილზე, აქაც ცვივა ვაშლები, აქაც ცეკვავენ ქალები და ცეკვა-ცეკვაში ირყევა ივანის მკვდარი სხეული. „ელისოს“ მსგავსად, სიკვდილი იხატება როგორც „ფერხული-მისტერია“, დატირება კი ოდნავ მანკიერი, ცხოველმყოფელი დღესასწაული, რომელშიც თან დასტირიან მიცვალებულს და თანაც, სჯერათ, რომ სიკვდილი არ არის დასასრული.

სიცოცხლის მიწურულს ფარაჯანოვი ქმნის თოჯინას, რომელიც ტარკოვსკის ხსოვნას უძღვნის, უფრო სწორად კომპოზიციას, რომელიც ორი თოჯინისგან შედგება და თავის ერთ-ერთ უკანასკნელ ნამუშევარს ისევ „პიეტას“ არქმევს. ღვთისშობლის როლში ფარაჯანოვს გამოჰყავს ჯამბაზივით ჩაცმული არლეკინი, მტრედით თავზე, შავი სათვალით. ჯამბაზი დასტირის პატარძალივით, თეთრ, გამჭვირვალე მოსასხამით შემოსილ ჰუსარს, რომელსაც თვალი ღია აქვს, მზერა- მანკიერი, და, რაც განსაკუთრებით საინტერესოა, ეპისკოპოსის მაქმანებით მორთული ფელონი აცვია. საბჭოთა კავშირის ნგრევის ეპოქაში შექმნილი ეს თოჯინა იმხანად ყველამ აღიქვა როგორც „ჰუსარი-რუსეთის“ დატირება, გამომშვიდობება „ერთმორწმუნე ჯარისკაცთან“, რომელიც თავის თავს უმანკო ქალწულად ასაღებს, თითქოსდა მკვდარია, უძლური (რამდენიმე წლით ადრე ფარაჯანოვმა ტარკოვსკის კიდევ ერთი თოჯინა შექმნა – რუსი რეჟისორი უმანკო ბიჭუნას სახით წარმოგ-

ვიდგინა). არ არის, ალბათ, შემთხვევითი, რომ რუსეთის სიმბოლოდ ფარაჯანოვმა სნორედ ტარკოვსკი მოიაზრა – რეჟისორი-ხატმწერი, რომელიც ამტკიცებდა, რომ კინომ ,,აღბეჭდილი დრო", „აღბეჭდილი სივრცე" უნდა გამოხატოს.

ჯამბაზი, კინტოსი არ იყოს, ისევე როგორც საიათნოვა, აშუღ ყარიბი, დროს არ მიეკუთვნება. მას არა აქვს სახე და ფარაჯანოვის თოჯინაში დასტირის (და არ მისტირის) სწორედ შეჩერებულ, აღბეჭდილ დროს, პერსონალიზაციის მანკიერებას, ჩაკეტილობას, შეზღუდულობას, მესიანურობას (კიდევ ერთი პარალელი ქართულ კინოში – ელდარ შენგელაიას „შერეკილები"), ნაციონალურ სტერეოტიპებს – ყველაფერს, რაც ავანგარდის ეპოქის დასრულების შემდეგ, მნიშვნელოვნად აბრკოლებდა ქართული კინოს განვითარებას, საერთოდ, ქართული ცნობიერების განვითარებას. ეს სტერეოტიპები განუწყვეტლივ თავს იჩენს დღევანდელ კავკასიაში, სადაც კონფლიქტის მუდმივ საფრთხეს განაპირობებს განსხვავებული ინტერესები, „ისტორიული განაწყენება", კლანური დაპირისპირება და ტერიტორიული პრეტენზიები. იმისათვის, რომ აქ მშვიდობა აღდგეს, კავკასია უნდა გაემიჯნოს კულტურას, რომელიც განუწყვეტლივ მუშაობდა ამ სტერეოტიპებზე... ისევ ნიკოლოზ შენგელაიას თუ დავესესხებით, „სამგლოვიარო მარშით" უნდა მოიცილოს მესიანიზმის იდეა, რომელიც დღემდე ხელს უშლის სამოქალაქო საზოგადოების შექმნას.

ადამიანის უფლებები ქართული პერიოდიკის სათავეებთან

ლევან თაქთაქიშვილი

როგორც ვიცით, ტერმინი „ადამიანის უფლებები“ აერთიანებს იმ უფლებებს, რომელთა გარეშე ადამიანს არ შეუძლია სრული განვითარება და თავისი ინდივიდუალური თვისებების, ინტელექტის, ტალანტის გამოვლენა. ამ უფლებების გარეშე იგი ვერ დაიკმაყოფილებს თავის რელიგიურ და სხვა მოთხოვნილებებს.

საქართველოში ადამიანის უფლებების დაცვის საქმეში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს პუბლიცისტიკას, ხოლო ქართული პუბლიცისტიკის შესახებ სურათის შექმნა შეუძლებელია პრესის მასალების განხილვის გარეშე. აღნიშნულ სტატიაში ვიხილავთ ქართული პერიოდიკის როლს ქართული დემოკრატიული მასმედიის ჩამოყალიბების პროცესში, ვაჩვენებთ, რამდენად დაცული იყო ადამიანის უფლებები ქართული გაზეთების –„დროების“ და „ივერიის“ ფურცლებზე .

როგორც ვიცით, პუბლიცისტიკა (პუბლიცუს – საზოგადოებრივი) არის ნაწარმოები, რომელიც განიხილავს საზოგადოების მიმდინარე ცხოვრების აქტუალურ საკითხებს და მოვლენებს, შეიცავს დიდძალ ფაქტობრივ მასალას და შეფასებებს ავტორის სოციალური პოზიციის შესაბამისად.

ბეჭდვის გამოგონებამ პუბლიცისტიკა გახადა საზოგადოების მრისხანე იარაღად მმართველი ფენების წინააღმდეგ ბრძოლაში.

პირველი ქართველი პუბლიცისტი, რომლის დაბეჭდილი ნაწარმოებიც ცენზურის ბრჭყალებში მოექცა, იყო ალექსანდრე ამილახვარი.

ეს წიგნი – „**История Георгианская о юноше Князье Атилахорове**“ – გამოცემული 1779 წელს პეტერბურგში – საში-ში აღმოჩნდა ერეკლე II-თვის და ის ერეკლე მეფის თხოვნით რუსეთის იმპერატორმა ეკატერინე II აკრძალა.

პლატონ იოსელიანი მოგვითხრობს: „მოახსენეს მეფის ძესა (გიორგი მეთორმეტეს) წიგნისათვის ამილახვარისა, დაბეჭდილისა რუსეთსა. ინება მეფის ძემან თარგმნილისა ქართულად წარკითხვა. სთხოვა მთარგმნელსა მისსა, წარუკითხოს მას იგი. მთარგმნელმან პეტრე ყიზლარელმან კოტიევმან მოახსენა, არა ქონვა

მისი ქართულად. თარგმნილი მივართვი მეფესაო (ერეკლე მეორეს). მეფის ძემან ვერ გაბედა თხოვნა მისი და უბრძანა პეტრესა, ხელახლად სთარგმნოს ქართულად. მაშინ გარდმოიღო ქართულად არა მთელი წიგნი, არამედ 14 ადგილი საგიობელი მეფის ირაკლისა და სხვანი ქებითნი სიტყვანი მეფის ძისა გიორგისათვის. უბრძანა მადლობა მას, გარნა ირაკლი მცნობმან, რომელ დაარ-ღვია ბრძანება მისი, რათა არა ვისთვისმე ეჩვენებინა იგი, გაუწყრა მას და განაძია თფილისით. ესრეთი იყო კავშირი შორის მამისა და შვილისა. მტერთა განიხარეს და განძლიერდენ წინააღმდეგნი და მეტოქნი გიორგისა! – ესენი რავდენნიმე წიგნისა ამის ფურცელნი ცუდათ ნათარგმნი და სომეხთა ენისად მიქცეული მეცა მინახვიან (სჩანს იყო მთარგმნელი სომეხი), ვნახე და წარვიკითხე ნიკოლოოზ დავითის ძეს ჩუბინოვისა წიგნთა საცავსა. ვგონებ გამოსთხოვა შემდეგ იგი ამას მთავარმან მეგრელიისა დავით ლეონის ძემან დადიანმან, - დიდად მოყვარემან ქართველთა მწიგნობრობისა.“

ალექსანდრე ამილახვარი სიკვდილით დასჯის წინააღმდეგ ილაშქრებს: „ვინაიდან ცოცხლისა სიკვდილი ყოვლისა კაცისა შესაძლებელი არს, და აღდგინებაი არავისაგან“.

ამილახვარი იყო ავტორი შემდეგი სიტყვებისა: „თანასწორად ვშობილვართ და არავინ არს უმჯობეს ერთისა, არცა ვინ უარეს მეორისა, გარნა ყოველივე ერთისა გვამისა საერთოსა ასოდ“ ან შემდეგი:

„სანატრელ მეფე, რომელმაც იცის უფლება თვისი არა უსამძღვროდ, და რომელი მიიჩნევს მათცა თანასწორად თავის კაცთა, რომელთა მიჰსცეს მას უფლება თავსა ზედა თვისსა, და იქცევის მათთანა უმეტეს მჰსგავსად უხუცესისა ძმისა, ვიდრე თავმოყვარისა მეფისა“

სამწუხაროდ, ერეკლე მეორე არათუ თავის მოხელეს, არამედ საკუთარ შვილს, ტახტის მემკვიდრეს არ აკითხებდა მისთვის მიუ-ღებელ ინფორმაციას. აქედან ჩანს, თუ როგორ უყურებდა სიტყვის თავისუფლებას საქართველოს ერთ-ერთი უკანასკნელი მეფე. ასევე ჩანს, თუ რატომ არ დაბეჭდილა ერეკლეს გამართულ სტამბაში არც მხატვრული და არც პოლიტიკური ლიტერატურა.

უნდა აღინიშნოს, რომ საქართველოში სტამბის გამართვამდე და მის შემდეგაც ნაწარმოებთა ტირაჟირება (ხელნაწერის შექმნა, დაბეჭდვა) მმართველი ფენის კონტროლის ქვეშ მიმდინარეობდა.

ლიტერატურა უმეტესად რელიგიური ხასიათის იყო და იგი საზოგადოების უფლებების დაცვის საქმეს არ ემსახურებოდა.

არარელიგიური შინაარსის პირველი წიგნი, რომელიც ვახტანგ VI-ის მიერ დაარსებულ ქართულ სტამბაში დაიბეჭდა, იყო „ვეფხისტყაოსანი“, რომელიც მაშინვე სასულიერო პირთა დევნის საგანი გახდა. მიუხედავად იმისა, რომ წიგნი თვით მეფის მიერ იყო დაბეჭდილი, საზოგადოების ერთი ფენა – კერძოდ სამღვდელოება – წინ აღუდგა მის გავრცელებას ხალხში.

„ანტონ კათალიკოსმა... მრავალი დაბეჭდილნი მეფის ვახტანგის დროისა ვეფხისტყაოსანი დასწუნა და შთააყრევინა მტკუარში და აღუკრძალა კითხუა წიგნისა ამის ქართუელთა“. ანტონ კათალიკოსის საქმეს აგრძელებდნენ სხვა სასულიერო მოღვაწენი, მაგალითად: ქართლის მთავარეპისკოპოსი ტიმოთე მაშინდელ სასულიერო მწერლობაში გაბატონებულ აზრს გამოთქვამდა: „შოთა იყო მთქმელი ლექსთა ბოროტთა, რომელმან ასწავლა ქართველთა სიწმიდისა წილ ბოროტი ბილწება და განჰრყუნა ქრისტიანობა“.

მეტიც, იგივე ტიმოთე მეფე ვახტან მეექვსეს უმეცარს უწოდებს: „უწინარეს ჩუენთა უმეცართა, საღუთოდ თარგმნეს ბოროტი ლექსი მისიო..“

აქვე აღვნიშნავთ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ბეჭდვამ მაშინდელი საქართველოს მმართველი ორი ფენის დაპირისპირება გამოიწვია და მიუხედავად სამღვდელოების მკაცრი პოზიციისა, წიგნმა მფარველი ნახა ქართველი ხალხის სახით. ერმა დაგმო ანტონ კათალიკოსის საქციელი, მეტიც – ლეგენდის სახით გააზვიადა, რომ თითქოს ანტონმა ტირაჟის ნაწილი გაანადგურა. უნდა ვივარაუდოთ, რომ სინამდვილეში სამღვდელოებამ, ალბათ, რამდენიმე ათეული ცალი დაწვა საჯაროდ. ამ ვარაუდს ამტკიცებს ისიც, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ ვახტანგის სტამბის წიგნებთან შედარებით ყველაზე ბევრი ეგზემპლარია (20 ცალი) შემორჩენილი.

მეცხრამეტე საუკუნემდე ქართული წიგნი საქართველოში უმეტეს წილად იბეჭდებოდა „ბრძანებათა მეფისა და კურთხევითა პატრიარქისა“, რუსეთთან შეერთების შემდეგ პატრიარქი „უწმინდესმა სინოდმა“ შეცვალა და ქართული წიგნი მოექცა ცარიზმის ცენზურის მარწუხებში.

მართალია, საქართველოში და საერთოდ კავკასიაში გამოცემული პირველი პერიოდული ორგანო თბილისში დაიბეჭდა

(საქართველოს გაზეთი; დაიბეჭდა 1819 წელს), მაგრამ ამ გაზეთს ქართული პუბლიცისტიკის განვითარების საქმეში არავითარი წვლილი არ მიუძღვის.

ამ გაზეთის გამოცემამდე საქართველოში პერიოდული გამოცემის შექმნის არც ტრადიცია და არც მოთხოვნილება არ არსებობდა.

მართალია, პაატა გუგუშვილის აზრით, „საქართველოში მსგავსად სხვა ქვეყნებისა, ჟურნალ-გაზეთების წარმოშობას წინ უსწრებდა ე. წ. „ზეპირი გაზეთი“, რომელიც ზეპირსიტყვიერების სახით ავრცელებდა ხალხში ახალ ამბებს, მაგრამ „ზეპირი გაზეთი“, ვფიქრობთ, ქართული პუბლიცისტიკის ისტორიის ნაწილია და მას არავითარი კავშირი არ აქვს ქართული პერიოდიკის ისტორიასთან.

მოდით რეალურად შევხედოთ ისტორიას:

არც 1828-32 წლებში გამომავალ ყოველკვირეულ გაზეთ „ტფილისის უწყებანს“, ისევე როგორც „საქართველოს გაზეთს“, ქართული პუბლიცისტიკის განვითარების საქმეში არაფერი გაუკეთებია. ამ გამოცემებმა ქართველ ხალხს მხოლოდ გააცნო ევროპაში დანერგილი გამოცემის ისეთი სახეები, რომელსაც ჟურნალი და გაზეთი ეწოდებოდა.

მეტიც, ცნობილი მკვლევარის და საზოგადო მოღვაწის ზაქარია ჭიჭინაძის ზეპირი ცნობა, რომ თურმე საქართველოში მეფე ერეკლეს დროს იბეჭდებოდა პერიოდული ორგანო – „ლეპორტი“, იმის დამადასტურებელია, რომ XIX საუკუნის დასაწყისში საზოგადოება ვერ არჩევდა რუსეთის მთავრობის მიერ პერიოდულად ბეჭდური სახით გამოცემულ „Рапорт“-ებს, რომელსაც მოედნებზე აცნობდნენ ქართველ მოსახლეობას. ასეთი მოვლენის მომსწრის მიერ ვერბალურად ნათქვამმა ცნობამ ზაქარია ჭიჭინაძე და ზოგიერთი „ვაი მეცნიერი“ მიიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ ერეკლე მეფის დროს გაზეთი გამოიცემოდა საქართველოში!!!

ჩვენის აზრით, ასეთი რამ არ მომხდარა. არის მხოლოდ ერთი ცნობა, რომ ერეკლე II-ის შვილს, ცნობილ განმანათლებელ იოანე ბატონიშვილს წარუდგენია მეფისათვის პროექტი, სადაც ეწერა: „იბეჭდებოდეს გაზეთი თვეში ორჯერ, აქედამაც იქნება შემოსავალი და ხალხნიც შეექცევიან“ – ეს არის და ეს.

რუსეთის შემადგენლობაში საქართველოს შესვლის შემდეგ ბატონიშვილები რუსეთში გადაასახლეს და ქართული პერიოდული გამოცემის დაბეჭდვის საქმეც დავიწყებას მიეცა

(რომც არ გადაესახლებიათ, ჩემი აზრით, მაინც არ დაიბეჭდებოდა. – ლ. თ.).

XIX საუკუნის დასაწყისის ქართული პუბლიცისტიკის მეთაურად წარმოგვიდგება სოლომონ დოდაშვილი, რომლის რედაქტორობითაც 1832 წელს გამოიცა პირველი ქართული ჟურნალი „სალიტერატურო ნაწილნი ტფილისის უწყებათანი“, რომელიც გაზეთ „ტფილისის უწყებანის“ დამატება იყო.

ჟურნალში სოლომონ დოდაშვილი წერდა: „დაიწყო ქართულს ენასა ზედა გამოცემამა ტფილისის უწყებათამან აწინდელსა ამას წელსა, უმეტეს ამისთვის, რათამცა ესე გუარსა სასარგებლოსა საქმესა მისცემოდა მტკიცე საფუძველი შეაწევნელად განათლებისა განვრცელებისათვის ბუნებითისა ენისა ჩვენისა, მიახლოებისათვის გამობრძნობილთა მცხოვებთა ევროპიისათა, თუმცაღა... ჯერეთ არა იხილვების მიღებული ესე საგანი“..... ჟურნალი 1832 წლის შეთქმულების წინ დაიხურა. სოლომონ დოდაშვილი, როგორც შეთქმულების მონაწილე, გასამართლებულ იქნა და გადაასახლეს ვიატკაში, სადაც ჭლექით გარდაიცვალა.

ქართული ჟურნალისტიკის ისტორიის II ტომში ვკითხულობთ: „რუსეთის მთავრობისათვის ჟურნალ – „სალიტერატურო ნაწილნი ტფილისის უწყებათანის“ დაბეჭდვით ქართველთა ეროვნული თვითშეგნების ამაღლება მაგალითად იქცა, რის გამოც 40 წლის განმავლობაში ქართულ ენაზე კავკასიაში არც ერთი პერიოდული ორგანო არ გამოცემულა (თუ არ ჩავთვლით „კავკასიის მხარეთა უწყებანს“ – რუსულენოვანი „ზაკავკაზნი ვესტნიკის დამატებას ქართულ ენაზე, რომლის მხოლოდ ერთი ნომერია მოღწეული ჩვენამდე)“. ვფიქრობთ, ეს აზრი გაზვიადებულია. მიზეზი კი ის იყო, რომ ქართველი ხალხისთვის პერიოდული გამოცემების მოთხოვნილება მცირე იყო, ხოლო მათი დაბეჭდვა – არარენტაბელური.

სოლომონ დოდაშვილმა იმ დროისათვის არნახული რამ შეძლო: მან თავის ორგანოში წამოიწყო პოლემიკა იმ სტატიაზე, რომელიც „ტფილისის უწყებანში“ დაიბეჭდა, იმ ჟურნალში, რომლის დამატებასაც თვითონ რედაქტორობდა.

„უფალი გორდეევი (სტატიის ავტორი) – წერს დოდაშვილი, არმცოდნე ქართლისა ერისა და არც ზნეობათა და ყოფაქცევათა საქართველოს ერთა, ჰსწერს მრავალსა ტყუილსა და გამოჩენილსა სიცრუესა“...

მეცნიერთა ერთ წრეში არის მოსაზრება, რომ „ტფილისის უწყებანი“ რუსეთის მთავრობის მიერ იქნა დახურული. ამ აზრს აძლიერებს ის ფაქტიც, რომ ეს გაზეთი სწორედ 1832 წლის შეთქმულების დროს დაიხურა. სინამდვილეში გაზეთი არ იყიდებოდა, მაშინდელი ქართველი ინტელიგენცია ინერტული იყო პერიოდიკის გავრცელების საქმეში. ასევე გაგრძელდა მომავალში.

1852 წელს ცნობილმა საზოგადო მოღვაწემ – გიორგი ერისთავმა შეძლო მიეღო ნებართვა რუსეთის მთავრობისაგან და გამოეცა ნანატრი ქართული ჟურნალი, რომელსაც „ცისკარი“ დაარქვეს, მაგრამ ერთ წელიწადში ჟურნალი დაიხურა. ცნობილი მწერალი ლავრენტი არდაზიანი წერს: „...(გიორგი ერისთავმა) დააფუძნა ჟურნალი „ცისკარი“, აღადგინა დაცემული ქართული ენა, მრავალი კეთილი შესძინა საქართველოს და უფრო მეტს შესძინებდა, უკეთუ ჩვენ გარდაგვეხადა მადლობა დამფუძნებლისათვის. მაგრამ არა მაგოდენი სინდისი არის ჩვენში. ნაცვლად მადლობისა ხშირად დამღერება ისმოდა ასეთ კაცზედ... გ. ერისთავი, რომ ვერ გააწყო თავისი გრძნობა ჩვენზედ, ამოხვრით დაანება თავი ჟურნალს...“

გიორგი ერისთავი, სოლომონ დოდაშვილის მსგავსად, მარტო დარჩა პერიოდიკის გამოცემის საქმეში!!!

„ცისკარი“ სამი წელი არ გამოდიოდა. ივანე კერესელიძემ – ახალგაზრდა კაცმა მიზნად დაისახა ჟურნალ „ცისკრის“ აღდგენა. კანონის მიხედვით, თუ პერიოდული ორგანო ერთ წელზე მეტი არ გამოდიოდა, მაშინ იგი გაუქმებული იყო, მაგრამ ი. კერესელიძემ შეძლო, მიეღო ნებართვა „ცისკრის“ გამოცემისა.

1857 წელს კავკასიის მთავარმართებელმა ბარიატინსკიმ სამხედრო საგანგებო განკარგულება მიიღო ადგილობრივი ცენზურის გაძლიერების შესახებ. ამ განკარგულების მიღებამდე რამდენიმე თვით ადრე, 1857 წლის იანვარში, აღდგა ჟურნალი „ცისკარი“. 1863 წლის 31 აგვისტოს ბოლო განკარგულების საფუძველზე ბარონ ნიკალაიმ კავკასიაში გამოცემულ პერიოდიკაში სასტიკად აკრძალა პოლიტიკური თხზულებების გამოქვეყნება, უცხოეთის რაიმე უპირატესობაზე წერა, ევროპის ქვეყნებში მომხდარი სამოქალაქო მოძრაობების, მათ შორის პოლონეთის მოძრაობის ხსენება, ადმინისტრაციის გაკრიტიკება, რაიმე მხილება და სხვ. იკრძალებოდა სტატიები, რომლებიც მკვეთრი ტონით გამოირჩეოდნენ.

ცენზურა აკონტროლებდა არა მარტო ბეჭდურ პროდუქციას, არამედ მოწაფეთა ხელნაწერ ჟურნალებსაც; აიკრძალა გიმნაზიელთა ხელნაწერი ჟურნალი „თაიგული“.

შექმნილმა სიტუაციამ კვალი დაატყო „ცისკარსაც“. ივანე კერესელიძეს ცენზურის პრობლემასთან ერთად ეკონომიკური პრობლემებიც ჰქონდა, მიუხედავად ამისა, იგი ცდილობდა დემოკრატიული იდეებს რაც შეიძლება მეტი ადგილი დათმობოდა ჟურნალის ფურცლებზე. მან გაბედა და დაბეჭდა ნიკოლოზ ბარათაშვილის „ბედი ქართლისა“. ცენზორმაც არ დაახანა და ამოიღო სოლომონ ლეონიძის კამათი მეფესთან საქართველოს ორიენტაციაზე.

ასევე დაასახიჩრა ცენზორმა გრიგოლ ორბელიანის და აკაკი წერეთლის არაერთი ლექსი. ლექსში „ვედრება“ პოეტმა და რედაქტორმა ერთგვარ ხერხს მიმართეს – წინასწარ გაითვალისწინეს, რომ ცენზორი დაასახიჩრებდა ლექსს და ამ ლექსში პოეტმა ჩაურთო:

„შემდეგი აზრი სთქვას აქ წერტილმა,
(ამოჭრილი ტექსტის მაგივრად წერტილებს ბეჭდავდნენ)
თორემ ჩემს კალამს არა აქვს ნება.
უნდა მონებით ჩავიწყვიტო ხმა,
თორემ ბატონს ჩემს ეს ეწყინება“.

აი, ბრწყინვალე მაგალითი თვითცენზურისა (თვითცენზურა არის ცენზურის სახე, რომელიც სიმართლის ბოლომდე ართქმით გამოიხატება და რომელსაც სხვადასხვა მოსაზრებით, ამ შემთხვევაში ცენზურის შიშით, ახორციელებს არა სახელმწიფო, არამედ თავად ცენზურის ობიექტის ავტორი). ჟურნალ „ცისკარში“ თვითცენზურის არაერთი მაგალითია.

„ცისკარი“ 18 წლის განმავლობაში გამოიცემოდა და სულ 180-მდე ნომერი გამოვიდა. მის გამოცემას შეეწირა ივანე კერესელიძის მთელი ქონება, მაგრამ ჟურნალმა ქართული პუბლიცისტიკის ისტორიაში უდიდესი კვალი დატოვა.

1862 წლის სექტემბერში „ცისკრის“ რედაქციამ ახარა მკითხველს, რომ მომავალი 1863 წლის იანვრამდე გამოიცემოდა ახალი ქართული ჟურნალი სახელწოდებით „საქართველოს მოამბე“. რა მიზანი დაისახა ახალმა ჟურნალმა? ეს ჩანს მისი ეპიგრაფიდან, რომელიც მარკოზის სახარებიდან არის აღებული:

„ხოლო ლეღვისაგან ისწავლეთ იგავი ესე: რაჟამს იგი რტონი დაჩჩვიან და გამოვალნ ფურცელნი, უწყოდეთ, რამეთუ ახლო არს ზაფხული“.

„საქართველოს მოამბემ“ ახალი სიცოცხლე შეიტანა იმდროინდელ ქართულ პუბლიცისტიკაში. ჟურნალი დაუპირისპირდა ჟურნალ „ცისკრის“ რედაქციას მას შემდეგ, რაც ამ რედაქციამ ჯერ კიდევ „საქართველოს მოამბის“ პირველი ნომრის გამოსვლამდე და შემდგომ სასტიკი კრიტიკის ქარცეცხლში ჩააგდო ახლად დაარსებული ჟურნალი. ჟურნალის რედაქტორი ილია ჭავჭავაძე პირველივე ნომერში ავითარებს აზრს, რომ „აზრის უკვდავებაში არის მთელი იმედი კაცობრიობის უკვდავებისა, იმიტომ, რომ გრეხილი აზრისა გაუწყვეტელია... მოამბემ თავის მიზნად დაისახა ქართველი ხალხის სოციალური უფლებების დაცვა. ჩვენი საქმე საქართველოს ხალხის ცხოვრებაა, მისი გამჯობინება ჩვენი პირველი და უკანასკნელი სურვილია“.

ჟურნალში პირველად დაისვა საკითხი ადამიანის უფლებათა დაცვის შესახებ. იყო მცდელობა ისეთი აქტუალური საკითხების განხილვისა, როგორიცაა ბატონყმობა და საგლეხო რეფორმის საკითხი, მაგრამ ცენზურა მას გასაქანს არ აძლევდა.

მაგ.: „საქართველოს მოამბის“ №5-ში ვკითხულობთ: „ამ ცოტა ხანში ბევრი ისეთი ამბავი მოხდა ქვეყანაზე, როგორც სხვაგან, ისე ჩვენს მხარეშიაც – რომელიც ჩვენ საზოგადოებასაც უნდა შეხებოდეს და, მაშასადამე, მთელი ქართველობისათვისაც საინტერესო უნდა იყოს, იმათი მბობა ვისურვე შენთვისა, მკითხველო, მაგრამ ამ სურვილის აღსრულების შეუძლებლობა მაშინვე წარმომიდგა ფიქრში და ძალიან შევწუხდი... მაგრამ სად არის შეძლება ჩვენი სურვილის აღსრულებისა? ამისა მოუსვენრობად მიიღებენ და შეგვიმუსრავენ ხოლმე ყოველს ამგვარ სურვილსა“.

მიუხედავად იმისა, რომ ჟურნალს ილია ჭავჭავაძე არც დროს და არც ენერგიას არ აკლებდა, მიუხედავად მისი პირველი ნომრებში წარმოდგენილი მდიდარი მასალისა, 1864 წლის იანვარში ჟურნალი „საქართველოს მოამბე“ დაიხურა. იგი არც ცენზურას დაუხურავს და არც რაიმე დაპირისპირების გამო შეჩერებულა. მისი დახურვის მიზეზად ზოგი იმას ასახელებდა, რომ მკითხველთა რაოდენობა ძალზე მცირე იყო, ზოგიერთი მასალებითაც ქართული საზოგადოებრიობა ჟურნალს არ ამართლებდა. ილია ჭავჭავა-ძის ბიოგრაფის გრ. ყიფშიძის აზრით, მიზეზი ის იყო, რომ ილიას

შეუყვარდა გურამიანთ ქალი ოლღა და თავის საკუთარ საქმეებითა და სამსახურში შესვლის ფიქრით გართულმა, შესწყვიტა მისი ბეჭდვა (იხ.: ი. ჭავჭავაძე. თხზულებანი, 1914 წ. ტ. I. გვ. 18).

რაც შეეხება მკვლევართა აზრს, რომ „საქართველოს მოამბე“ საცენზურო კომიტეტის გადაწყვეტილებით დაიხურა –ეს აბსურდია. „საქართველოს მოამბის“ უკანასკნელი სარედაქტორო განცხადებიდან ჩანს, რომ „ზოგიერთის მიზეზისა გამო „საქართველოს მოამბე“ დრომდე ვერ გამოვა“. როგორც ჩანს, ჟურნალის გამოცემა თვით რედაქციამ შეაჩერა და არა საცენზურო კომიტეტმა.

ვფიქრობთ, ზემოთ ჩამოთვლილ მიზეზებში არ არის ის ძირითადი მიზეზი, რომლის გამოც „საქართველოს მოამბე“ დაიხურა.

რა იყო ეს მიზეზი?

გავიხსენოთ „საქართველოს მოამბის“ I ნომრის ეპიგრაფის ბოლო სამი სიტყვა, „ახლო არს ზაფხული“. ამ ზაფხულში, ვფიქრობთ, ილია ჭავჭავაძე „ქართული საპოლემიკო და სალიტერატურო გაზეთის“ გამოცემას გულისხმობდა.

ილიას აზრით, ქართული პუბლიცისტიკის განვითარების საქმეს სწორედ გაზეთი ესაჭიროებოდა. ასეთი გაზეთის I ნომერი კი რამდენიმე წელიწადში 1866 წლის 4 მარტს დაიბეჭდა. ეს იყო გაზეთი „დროება“.

ფრ. ენგელსი წერდა ე. ბერნშტეინს, „თუ გინდათ, გქონდეთ მასებზე გავლენა, საჭიროა ყოველდღიური გაზეთი“. საქართველოში ასეთი გაზეთის როლი კი „დროებას“ უნდა დაეჭირა. ჩგახდა კი გაზეთი „დროება“ საზოგადოების ჭირ-ვარამის გამზიარებელი? დღეისათვის ჩვენთვის კარგად ცნობილი ადამიანის რომელი უფლებების დაცვა აირჩია გაზეთმა?

მაგ.: ადამიანური ღირსება (ერთ-ერთი ფუძემდებლური კონცეფციაა, რომელსაც ადამიანის უფლებათა დაცვა ეყრდნობა). მიუხედავად იმისა, რომ გაზეთმა „დროებამ“ მიზნად დაისახა ქართველი ერის ღირსების დაცვა, ეს კონცეფცია ცალკეულ შემთხვევებში გაზ. „დროების“ და გაზეთ „ივერიის“ ფურცლებზე, არაერთხელ სასტიკად ირღვევა. მაგ: 1893 წლის „ივერიაში“ სტატიის ავტორმა ფსევდონიმით „ამიერ-იმერელი“ შეურაცხყოფა მიაყენა ისეთ სასულიერო მოღვაწეს, როგორიც იყო მიხეილ საბინინი. სტატიაში ვკითხულობთ: „[მარტვილის ტაძარში] ღვთისმშობლის ხატი ყოფილა ძალიან ძვირფასის თვალ-მარგალიტით და მინანქრით შემკული. ეს ხატი როგორც მიამბო მღვდელ-მონაზონმა მარტვი-

ლის უდაბნოსამან, მამა სოფრონმან, წაუღია რუსეთს ბატონ საბინინს, ვითომდა გასაკეთებლად. ხატს ცოტა რამ ჰქონია გასაკეთებელი, წაუღია, შემოუძარცვავს მთელი სამკაული... ჩაუსვამს უბრალო ვერცხლში და ისე დაუბრუნებია.“ ამ და ასეთ ცილისწამებებზე წერდა თედო ჟორდანია: „მთელმა გუნდმა იმ ვითომდა პატრიოტთა მეჭორეთა, რომელთაც ცისლისწამების იარაღით ბოლო მოუღეს საბინინის მოღვაწეობას, ვერ შეგვიქმნეს აჩრდილიცა ესრეთის შრომისა.“ საყურადღებოა, ზაქარია ჭიჭინაძის ცნობა, რომ ცნობილი საზოგადო მოღვაწე ივანე მაჩაბელის თავის დახრჩობა მოხდა იმ დღის მეორე დღეს, როცა „ივერიაში“ გამოქვეყნდა შემდეგი განცხადება: „რომ თუ ივ. მაჩაბელი სკოლის კომიტეტში დღეის შემდეგ ფეხს შემოადგამს კიდევაო, მაშინ მე იქ აღარ შევალო“. ზაქარია ჭიჭინაძის ცნობით, ქართულ გიმნაზიასთან არსებობდა ღარიბ მოსწავლეთა დამხმარე კომიტეტი. ივანე მაჩაბელი იმავე კომიტეტში იყო თავმჯდომარის ხელქვეითად, ესე იგი მეორე პირად. ამ კომიტეტის თავმჯდომარე გახლდათ ერთი წარჩინებული ქართველი მოღვაწე მანდილოსანი, ქართულის მაღალის არისტოკრატიულის ოჯახის წევრი და, ამასთანავე, დიდად სახელოვანი და დამსახურებული პირი, რომელმაც ერთ დღეს ქართულ გაზეთებში გამოაცხადა ესეთი ამბავი: „პატივცემულს ქართულს საზოგადოებას უნდა ვაცნობო, რომ დღეის შემდეგ ივანე მაჩაბელი ჩვენი ქართული გიმნაზიის კომიტეტში თუ კიდევ ფეხს შემოადგამს, მაშინ მე ამ ხსენებულ კომიტეტში ვეღარ შემოვალ... ამიტომ საჭიროებად მივიღე, რომ ეს ქართული გაზეთების საშუალებად გამომეცხადებინა“. ამ ამბის გამოცხადების დღეს ვნახე ივანე მაჩაბელი. იგი სოლოლაკიდან მოდიოდა... ძრიელ დაღონებული იყო და ფერწასული... ამის შემდეგ რა მოხდა მის თავზე და ცხოვრებაში, მე ეს არ ვიცი, მხოლოდ ამ ამბის გამოცხადების შემდეგ ივანე მაჩაბელი სადღაც მიიკარგა“. (იხ. ქართული ლიტერატურის მუზემის ხელნაწერთა ფონდი. ხელნაწერი №13654). ვფიქრობთ, ეს ორი მაგალითი საკმარისია, რომ წარმოვიდგინოთ როგორი დამოკიდებულება ჰქონდა რედაქციას პიროვნების ღირსების შელახვის საკითხთან, ასევე დავინახოთ დაზარალებულის უძლურება ღირსების დაცვის საქმეში.

არის ეთნიკური ნიშნით ადამიანის ღირსების შემლახველი მაგალითებიც. თუნდაც ეს ერთი მაგალითი:

„დროების“ 1875 წლის №80 ნომერში ვკითხულობთ:

„ურიებს ჩვეულებრივათ აქვსთ კანონი, რომ ვინც მზის ამოსვლამდე მოკვდება, მზის ჩასვლამდინ უნდა დამარხონ და ვინც მზის ჩასვლისას, უთუოდ მზის ამოსვლამდინ, ასე რომ ზოგჯერ გაუციელებელ მკვდარსაც ჩაუძახებენ ხოლმე სამარეში...“ შემდეგ მოთხრობილია, რომ თურმე ერთი ებრაელი დაუმარხავთ და შემდეგ ამოუთხრიათ. „საფლავიდან ამოღებულ“ კაცს მოუხსნია სუდარა, თვალები ამოუფშვტენია და განცვიფრებული, რა მინდა სასაფლაოზეო, წასულა თავის სახლში, აქაც ბევრი დაუფურთხია, მაგრამ მერე უცვნიათ და შეუყვანიათ სახლში“. ამ სტატიის ავტორი თეოფ. კანდელაკი სხვა არაერთ ნომერში ათავსებდა არაქართველებზე გასაკილავ ცნობებს.

სწორედ ღირსების შელახვის ზემოთ დასახელებულმა ფაქტებმა მოიყვანეს გაზ. „დროების“ რედაქტორი იქამდე, რომ მან მეთაური წერილის სახით გამოაქვეყნა: „ათი წელიწადი არსებობს გაზეთი და ჯერ კიდევ კარგათ ვერ შეუტყვიათ, რომ გაზეთი მხოლოდ ისეთ საქმეებს ეხება, რომელსაც რაიმე საზოგადო მნიშვნელობა აქვს, ვერ გაუგიათ, რომ მეზობლების უთანხმოებაში, ოჯახის წევრების უკმაყოფილებაში, რძალ-დედამთილის ჩხუბში ის არავითარ საზოგადო ინტერესს არა ხედავს და არც ერევა. განსაკუთრებით იმერლები არიან გამოჩენილნი ამგვარ საქმეებში და იმერლებში კიდევ ყველაზე კიდევ ყველაზე უფრო იქაური მღვდლები და სასულიერო მოღვაწენი“. გაზეთის რედაქტორის ამ წერილშიც ჩანს, რომ თვითონ ს. მესხიც რამდენიმე ადამიანის ქცევას მთელს კუთხეზე (იმერეთზე) განაზოგადებს, გაზეთშიც არაერთი ჭორი და დაუდასტუ-რებელი ფაქტია მოცემული.

აი, კიდევ ერთი მაგალითი:

„დროების“ 1882 წლის №11 ნომერში ვკითხულობთ: „ახალციხეში 8 იანვარს, ნათლისღების ღამეს რამდენიმე კაცი ავაზაკები დაეცნენ ერთს ებრაელ-ზარაფს, ნაკუწ-ნაკუწად დაჭრეს, წაართვეს ორას თუმნამდინ ოქროს ფული და გაიქცნენ. ყურადღების ღირსი ამ შემთხვევაში თვით ეს ავაზაკობა როდია, რადგან ეს ყველგან შეიძლება მომხდარიყო, არამედ შემდეგი გარემოება: ახალციხეში ცხოვრობს ერთი ციმბირიდან დაბრუნებული სომეხი, სახელად ფარსეღა, რომელსაც როგორც ამ შემთხვევას, აგრეთვე, ყველა ამგვარ ავაზაკობას აბრალებს მთელი ქვეყანა, მთელმა ახალციხემ იცის, რომ მას ჰყავს თავის შაიკა, მაგრამ რამდენჯერმე დაიჭირეს და ისევ გამოუშვეს,

რადგან გასამტყუნებელ საბუთებს ვერ მოჰკიდეს ხელი“. ასეთი დაუდასტურებელ ინფორმაციები არაერთია „დროების“ ფურცლებზე.

ცენზორებისათვის არ არის მნიშვნელოვანი საზოგადოების ერთი ნაწილის (არაჩინოვნიკთა) ღირსების შელახვის ფაქტი, მაგრამ გაზე-თის რედაქციისთვის ტაბუდადებულია ისეთი უფლებების მოთხოვნა, როგორიცაა მოქალაქეობის, შრომის, განათლების, აზრის, სინდისის, განსაკუთრებით ცენზურის აკრძალვის მოთხოვნები.

„დროების“ ფურცლებზე ყველას შეეძლო გაეკრიტიკებინა ეკ-ლესია, სოფლის მამასახლისი, ნებისმიერი საზოგადო მოღვაწე და არა სინოდი, სახელმწიფო მოხელე, ცენზორი, სახელმწიფო დაწე-სებულებები და ა. შ.

გაზეთების „დროების“ და „ივერიის“ ფურცლებზე ასახული ინ-ფორმაციის გაცნობით ამ გაზეთების რედაქციები დღეისათვის „ხელშეუხებელ უფლებებად“ ცნობილი უფლებებიდან ყურადღე-ბას შემდეგ უფლებებზე ამახვილებდნენ: 1. „სიცოცხლის უფლება“, 2. მონობის, მონობით ვაჭრობის და დამონების სხვა ფორმების აკრძალვა, 3. რელიგიის თავისუფლება.

ადამიანის პოლიტიკურ უფლებებზე წერა იმდროინდელ პრესა-ში ტაბუდადებული თემა იყო. გამონაკლისს წარმოადგენდა ქალთა უფლებები, რაზეც გაზეთის თითქმის ყოველ ნომერში შეგეძლოთ წაგეკითხათ.

გაზეთ „დროების“ დაარსებისთანავე რედაქტორი გიორგი წე-რეთელი მიზნად ისახავს ქალთა პოლიტიკური უფლებების შესახებ ქართული საზოგადოებისათვის ინფორმაციის მიწოდებას. უკვე მე-5 ნომერში აქვეყნებს „ამერიკის ქალების პეტიციას მათთვის პოლიტიკური უფლებების მინიჭების შესახებ“. მასალა მომზადე-ბულია აშშ-ს ინდროინდელი პრესის მასალების მიხედვით. იქვეა სტატია „ქალების სამოქალაქო უფლებები შვეციაში“.

№7 ნომერში, პირველ გვერდზე „დროება“ აქვეყნებს ინფორმაციას აშშ-ში მონობის გაუქმების შესახებ. სწორედ ქალთა უფლებები და მონობის გაუქმება აშშ-ში გახდა არაერთი სტატიის თემა „დროების“ შემდგომ ნომრებში. იმავე ნომერში დაბეჭდილია სტატია „ხალხის განათლება ამერიკაში“, სადაც მოცემულია ინფორმაცია ამერიკელთა განათლების უფლების შესახებ. სტატიის ავტორი აღტაცებით წერს, რომ მსოფლიოში მხოლოდ 4

სახელმწიფოა, სადაც თითოეულმა იცის კითხვა. ეს სახელმწიფოებია: გერმანია, ნორვეგია, შვეიცარია და აშშ“. იქვე ვკითხულობთ, რომ

„თვით ბუნებას მიუცია ქალისათვის აღზრდის ნიჭი. ამერიკაში ყველანი დარწმუნებულნი არიან, რომ თუ ქალსა და კაცს თანასწორი ცოდნა აქვთ, დედაკაცს მამაკაცზედ უკეთ შეუძლიათ სწავლება...

ამერიკაში სიტყვა არის ძალა და ამისთვისაც ყველას უნდა შეეძლოს კარგა გამოსთქვას თავისი აზრი და კიდევაც დაამტკიცოს ის... სარწმუნოება იმათ ეჩვენებათ სამძიმოდ და თავის მოსაწყენად... ყველა ამერიკის სკოლა უფასოა...“.

ამ წერილიდან მოყოლებული, არაერთი სტატია დაიბეჭდა ქალთა უფლებების დაცვაზე. მაგ:

ანგლია. აღმორჩევითი სიმართლის მინიჭება ქალთათვის („დროება“, 1868 წ., 24 მაისი, №21, გვ. 1).

ანგლია. ქალებისათვის საარჩევნო უფლების მინიჭების მოთხოვნა („დროება“. 1866, 16 დეკემბერი, №42, გვ. 1).

ინგლისი. ქალთა უფლებებზე მსჯელობა პარლამენტში („დროება“, 1870, 21 მაისი, №20, გვ. 2).

ამ სტატიებს მოჰყვა ქართველი ქალების გამოხმაურება სტატიაში სათაურით „ღირს ქალებზე ლაპარაკი“ (გაზ. „დროება“, № 21, გვ. 1-3,) სადაც ვკითხულობთ: „ქალს დღეს საზიზღარი მდგომარეობა აქვს ოჯახში. აქ ქალს პატარაობითვე ეხუჭება თვალები, ეკვრება ხელები, უჩლუნდგება გონება, სუსტდება ჯანითა და საბოლოოდ ხდება საზოგადოების გამოუსადეგარ არსებათა... რომ ჰქონდეს (ქალს) ძალა, მაინც ძნელია სუსტი ქალისათვის ბრძოლა. ვაი იმ ქალს, რომელიც არ აღასრულებს რაიმე მიზეზით მშობლების ყველა დარიგებას“. სტატიას ხელს აწერს ვინმე „მაღაროელი ქალი“.

ქალთა უფლებების დაცვის შესახებ საზღვარგარეთული პრესის მასალების ბეჭდვამ შედეგი გამოიღო: გაზეთ „დროების“ რედაქციამ დაიწყო კორესპონდენციების მიღება სხვადასხვა რეგიონებიდან. აი, ერთ-ერთი მათგანი ყველაზე ამაზრზენი ფაქტის შესახებ: სოფელ დვალთადან (დღეს თეთრიწყაროს რაიონი) მიღებულ კორესპონდენციაში ვკითხულობთ: (იხ. „დროება“ №12, 1877 წ. გვ. 4).

„უფალო რედაქტორო... ჩვენს სოფელში განხლავენ საცოდავი ქვრივები, ამ სოფელში გამოჩნდა ერთი ზნედაცემული კაცი, რომელმაც შეიყვარა ერთი ქვრივი და წლის თავზედ დაგვიორსულა ეს ქვრივი... შეიტყვეს თუ არა ეს სოფლის მამასახლისმა და სუდიებმა, შეყარეს ხალხი და... შეადგინეს შემდეგი განჩინება: კაცს წაართვეს ოთხი თუმანი ფული და დედაკაცს კი 25 მანეთი ეკლესიის სასარგებლოთ. ამას გარდა დედაკაცს შეუგზავნეს რამდენიმე სოფლის ბიჭი, გამოაყვანინეს და 3 დღის დალოგინებული ქალი შესვეს ვირზედ, ფეხები გაუკრეს ზედა და ერთი თაბახი ლაფი დაასხეს თავზედ.

ეს ცოცხალ-მკვდარი დედაკაცი ისე დაიცალა სისხლისაგან, რომ სოფლის ქუჩები მორწყული იყო...“

ზემოთ მოყვანილი მაგალითი გვიჩვენებს, თუ რა ფონზე იბეჭდებოდა გაზეთ „დროებაში“ ქალთა პოლიტიკური უფლებების მოთხოვნის წერილები, რომლებიც უმეტესად უცხოური პრესის მასალებზე იყო დაყრდნობილი.

1877-84 წლებში ქალთა უფლებების შესახებ არაერთი წერილი დაიბეჭდა „დროებაში“, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ქალთა უფლებების დაცვის საქმე საქართველოში კვლავ არადამაკმაყოფილებელი იყო, მაგ.: 1884 წლის „დროებაში“ (№160. გვ. 2) ვკითხულობთ: „განსაცვიფრებელია ის თავაწყვეტილი საქციელი ზოგიერთი პირებისა, რომლებსაც თითქმის ყოველ ნაბიჯზედ შეხვდებით: აი, თუნდაც აიღეთ ამ თვის 20-ში მომხდარი საქმე, საღამოს 5 საათზე შუა ქალაქში, საზოგადო ბაღის წინ, როდესაც მთელი ქვეყანა გარეთ იყო და მოწმედ დაესწრო.

საქმე ის არის, რომ საქალაქო ბაღის პირდაპირ გამართული რძის გასაყიდი დუქანი უჭირავს ერთს სინდისიან იმერელს.

საღამოს, 5 საათს ცოლი ამ დუქნის პატრონისა გამოვიდა ქუჩაში და ფანჯრის დახურვა დაიწყო. გამოჩნდნენ ქუჩაში სამი კაცი, საკმაოდ შექეიფიანებულები. ერთ-ერთი გამოქანდა და კოცნა დაუწყო. შეურაცხყოფილს შეეშინდა და ყვირილი დაიწყო. იქვე მყოფი პოლიციელი უძრავად იდგა და ამ საზიზღარ სურათს ღიმილით უყურებდა. ყვირილმა მიაღწია იქვე მეზობლად სტამბის მქონე ხელაძამდე, რომელმაც იხსნა უბედური ქალი გამხეცებულის კაცის ხელიდგან“.

ყველაზე აღმაშფოთებელი კი რამდენიმე დღის შემდეგ იმავე დროებაში გამოქვეყნებული წერილია, სადაც წერია, რომ ხსენე-

ბულ ჩინოვნიკს ქალისათვის კი არ უკოცნია, მხოლოდ ხელი წაუვლიაო! აი, ასე!

1875 წლის №40 „დროების“ მეთაურ სტატიაში სერგი მესხი ილაშქრებს ქალთა უუფლებობის და ჩაგვრის წინააღმდეგ.

„მიიხედ-მოიხედეთ თქვენს გარშემო და დარწმუნდებით, რომ ასში ერთი არ ეპყრობა თავის ცოლს რიგიანათ. აბა მიჩვენეთ ისეთი ქმარი, რომელმაც სთქვას, რომ ცოლი ჩემი ტოლიაო! რომელიც არ ამბობდეს, რომ დედაკაცს თმაში აქვს ჭკუაო...

თვით კანონმა და საზოგადოებამ იმისთანა ხარისხზე უნდა დააყენოს ქალი, რომ ის თავის არარაობას, თავის სისუსტეს არ გრძნობდეს, მიეცით ქალს განათლება, რომ ნამდვილი ადამიანის ღირსება ესმოდეს, მიეცით იმის საშუალება, რომ ლუკმა-პურის მოპოვება თვითონვე შეეძლოს და მუდამ სხვისაგან არ იყოს დამოკიდებული – და მაშინ ნახავთ, დარჩება ის ყურმოჭრილ-დაჩაგრულ მონად თუ არა“.

რა მივიღეთ ამ წერილის გამოქვეყნებიდან 22 წლის შემდეგ? გაზ. „დროება“ უკვე ისტორიას ჩაბარდა. მისი ადგილი დაიკავა საქართველოში ყველაზე ცნობილმა გაზეთმა „ივერიამ“, სადაც 22 წლის შემდეგ, სამწუხაროდ, კვლავ საქართველოში, არაერთი წერილი იწერება ქალთა უფლებების შესახებ. ვინმე ე. ვაშაკიძე ჟურნალ „მოამბეში (№11) აქვეყნებს სტატიას (რომელსაც „სამეცნიერო წერილს“ უწოდებს) სათაურით „დედათა კითხვა“. ავტორი ამტკიცებს, რომ „ფიზიკური სისუსტე ქალისა, წარმომდგარი სქესობრივი განსხვავებისაგან, უშლის ქალს, მიაღწიოს იმ გონების განვითარებამდის, რომლამდისაც აღწევს მამაკაცის გონება. თუ ქალი თავის პირდაპირ მოვალეობას ზურგს უქცევს, მაშინ შეიძლება გონება ამაღლდეს, მაგრამ მესამე სქესად გარდაიქმნება (!!!) „მოამბის“ ამ წერილს უპასუხა გაზეთ „ივერიაში“ შეურაცხყოფილმა ქარ-თველმა ქალმა, რომელმაც ფსევდონიმით – „ვინც უნდა ვიყო“ წარმოადგინა თავი. „ივერიაში“ დაბეჭდილ წერილში ვკითხულობთ: „ე. ვაშაკიძის აზრით ქართველი თანამედროვე ქალები, უზომო მფლანგველნი არიან, უსაქმოდ მოხეტიალენი, ენის შემლახველნი და ეკონომიურად ოჯახის დამცემნი.

რომელ ქალების გამოა აქ ლაპარაკი? რომელიც ახალმა ცხოვრებამ დაჰბადა, თუ ძველ, დახავსებულ ნიადაგზედ აღმოცენებული კნეინები?

...თანამედროვე ცხოვრებამ შეჰქმნა ისეთი ქალები, რომელთაც უსაქმობა არა სჩვევიათ და, მაშასადამე, არც ფლანგვა. ჰფლანგავს ის, ვინც არ იცის რა არის შრომა, ვისაც სხვისგან მოპოვებული ქონება აქვს, ვინც არ ჩარეულა ფერხულში...! განა ჩვენი ახალი ქალები არა ჰშრომობენ?

...როდესაც არარაობას ამტკიცებს ავტორი, შემდეგ იდეალურად გვისახავს ძველ ქართველ ქალებს. ეს ახალი არ არის ჩვენთვის. არ არის არც ერთი ქართველი მწერალი, რომელიც თვალცრემლიანი არა ჰგოდებდეს ჩვენს არარაობასა და იდეალად ძველ ქალებას არ გვისახავდეს.

ნუთუ ერთი ბრწყინვალე რამ არ იპოვება ჩვენს აწმყოში მომავლის საიმედოდ, რომ აღნიშნონ იგი?! გვარგია კი იდეალად ჩვენ ძველი ქალები? ცხოვრება იცვალა მაშინ, როდესაც ყველა წინ, მერმისისაკენ იცქირება და მიისწრაფება, ჩვენ გვეუბნებიან: „ნანგრევებს ჩააშტერდითო, წარსულს ჩაუკვირდით, იქ იპოვით ქალის იდეალსო“. დროის მოთხოვნილება კი გამოიცვალა. ძველი ქართველი დედა ხმალს აძლევდა შვილს ხელში, დრო ამას თხოულობდა, კარგად იცოდა ხმლის მიწოდება. ჩვენ კი თანამედროვე იარაღი უნდა მივცეთ ჩვენს შვილებს ხელში... ამიტომ ნანგრევებში კი არ უნდა ვიქექოთ ჩვენი იდეალი, ჩადრი კი არ უნდა წამოვისხათ, იდეალად უნდა დავისახოთ ევროპელ ქალთა საუკეთესო წარმომადგენლები... და ჩვენც იმათსავით უნდა აღვმაღლდეთ გონებით“.

აი შედეგი 30-წლიანი ქალთა უფლებების მოთხოვნისა.

რა პასუხი გასცა გაზეთმა „ივერიამ“ ამ წერილს? იქვე შენიშვნის სახით მიაწერა: „ქალბატონ „ვინც უნდა ვიყოს“ ძველთა დედათა სიკეთე და ღირსება მარტო ხმლის მიწოდებაში დაუნახავს და ახალის თაობის ქალები კი ყოვლად უნაკლოდ მიაჩნია. ვბეჭდავთ ამ ახალთაობის მომხრე ქალის წერილს და აღვიარებთ, რომ დიდად სამწუხაროა, თუ ყველა მისის ხნის ქალნი ამ აზრისა არიან“. – რედ.

როგორც ჩანს, „ივერიის“ რედაქცია, რომელიც დიდ ადგილს უთმობდა ქალთა უფლებების დაცვის საქმეს, ამ შემთხვევაში განაწყენდა ქალთა სქესის წარმომადგენლის კატეგორიული ტონით, ვერ დაიმორჩილა სუბიექტური, საუკუნეების განმავლობაში სისხლში გამჯდარი მენტალიტეტი და ასეთი მინაწერი გააკეთა.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ გაზეთმა „ივერიამ“ ქალთა უფლებების დაცვის ფონზე დააყენა უკანონოდ შობილთა უფლებებიც.

1898 წელს რუსეთში გადაწყდა მიეღოთ კანონი უკანონოდ შობილთა უფლებების შესახებ. ამ კანონის მიხედვით მშობლების უფლება ეძლეოდა დედას – მთლად და განუყოფლად, და არა მამას. უკანონო შვილს ეძლეოდა უფლება სამართლით დაემტკიცებინა თავისი შთამომავლობა. მას დედის ქონებასა და მამულში ისეთივე მონაწილეობა ეძლეოდა, როგორც კანონიერ შვილს.

მამა უკანონო შვილისა მოვალე ხდებოდა, ეტვირთა ხარჯი უკანონო შვილის გაზრდისა და ა. შ.

ილია ჭავჭავაძე ამ კანონპროექტთან დაავშირებით გაზ. „ივერიის“ 1898 წლის №248 ნომერში წერდა:

„...[უკანონოდ შობილთათვის] არც სახელია, არც გვარია, არც დედა, არც მამა, არც მამეული, არც დედეული ქონება, არც მამაშვილური და დედაშვილური განწყობილება... ასე უწყალოდ ყოფნა უბედურად დარჩენილისა სწორედ ულმობლობაა, გულქვეობაა, ცოცხალ-მკვდრად დამარხვა უდანაშაულო და უცოდველის ადამიანისა.

„დროების“ და „ივერიის“ რედაქციებისათვის უცხო არის რასობრივი დისკრიმინაცია. მართალია, რამდენიმე შემთხვევაში არაქართველთა ცხოვრების აღწერა მოყვანილია ხუმრობის ტონით, მაგრამ სამაგიეროდ არის მეთაური სტატიები, სადაც გაკიცხულია გერმანელების, ინგლისელების მიერ სხვა ერების ჩაგვრა (და არა რუსების).

ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია გაზ. „დროებაში“ 1883 წლის 21 სექტემბრის (№186) ნომერში გამოქვეყნებული მეთაური წერილი: „ებრაელების საქმე ჩვენში“.

ავტორი იხილავს ებრაელთა ისტორიას, მათ ჩამოსახლებას საქართველოში, მათ მძიმე ბედს და წერს: „ყველამ იცის, თუ... რას არ სწამებდნენ, რა გვარად არ სტანჯავდნენ ამ ებრაელის უბედურ შვილებს, ვითომც მამა-პაპის რაღაც ცოდვისათვის! ... ებრაელი იჩაგრება და კანონი მას არ ესარჩლება, რაც უნდა დიდის ნიჭისა და მშვენიერის ხასიათის პატრონი იყოს, მხოლოდ იმიტომ, რომ ებრაელად დაბადებულა ქვეყანაზე.

აღსანიშნავია, რომ „დროების“ და „ივერიის“ ფურცლებზე არ განხილულა ადამიანის უფლებებთან უშუალოდ დაკავშირებული ისეთი თემები, როგორიცაა სამართლებრივი სახელმწიფო, ავ-

ტორიტარიზმი, დიქტატურა, ცენზურა, შეკრების თავისუფლება, დასაქმების პოლიტიკა.

მათგან ზოგი, იმ დროისათვის საერთოდ უცნობი იყო საზოგადოებისათვის, ზოგი კი (ცენზურა, შეკრების და ინფორმაციის თავისუფლება, დიქტატურა, დაკავებულ ან დაპატიმრებულ პირთა უფლებები) ტაბუდადებული თემა იყო.

განსაკუთრებით აქტუალური იყო ლტოლვილთა და გადაადგილებულ პირთა უფლებების დაცვის საკითხი.

მოგეხსენებათ, რუსეთ-თურქეთის ომის შედეგების მიხედვით საქართველოს შემოუერთდა აჭარა, ხოლო აფხაზების მოჰაჯირობა იმავე პერიოდში დიდ ტკივილად აისახა ქართველი ხალხის გულში.

ებრაელთა ყოფას განიცდის გაზეთის რედაქცია მაშინ, როცა თავისი ქვეყნის – საქართველოს შვილები არანაკლებ დღეში არიან.

1. აჭარლების გადასახლება და მისი მიზეზები – („დროება“, 1879, 7 ივნისი, №118, გვ. 1-2).

2. ორ მიწას შუა გადასახლებულად აყრილ აფხაზთა გაჭირვება („დროება“, 1880, IX, 20. №199. გვ. 1-2).

მიუხედავად იმისა, რომ გაზეთი „დროება“ და გაზეთი „ივერია“ ქართველი ხალხის ეროვნულ უფლებებს და ინტერესებს იცავდნენ, აუცილებელი იყო საზოგადოებრივი ორგანიზაციის შექმნა, რომელსაც მიზნად უნდა დაესახა ქართველი ხალხის განათლების უფლების დაცვა. ასეთ საზოგადოებად 1879 წელს ჩამოყალიბებული „ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავარცელებელი საზოგადოება“ (ქშწკგ) მოგვევლინა.

დღეს განათლების უფლება შემდეგ პრინციპებს გულისხმობს: დაწყებითი განათლება სავალდებულო და უფასო უნდა იყოს, ტექნიკური, პროფესიული და უმაღლესი განათლება ხელმისაწვდომი უნდა იყოს ყველასათვის, მშობლებს უფლება აქვთ, შეურჩიონ შვილებს განათლების ნებისმიერი ფორმა, თუ ის შეესაბამება მინიმალურ სტანდარტებს. ყოველი ადამიანის უფლებაა, დააფუძნოს საგანმანათლებლო დაწესებულება და უხელმძღვანელოს მას.

რა იყო ქშწკგ საზოგადოების დაარსების მიზანი? საზოგადოების წესდების ერთ-ერთ პარაგრაფში აღნიშნულია: „საზოგადოება თავის მიზანს მიაღწევს იმით, რომ სახალხო სკოლებში სწავლებას

შემოიღებს სამშობლო, ბავშვებისათვის გასაგებ ენაზე“. ეს პუნქტი იაკობ გოგებაშვილის იდეით და დაჟინებული თხოვნით შეუტანიათ. თვით წესდების შემდგენლებს იმედი არ ჰქონდათ რომ ეს პუნქტი დამტკიცებული იქნებოდა, მაგრამ იაკობ გოგებაშვილმა გამოიყენა რუსეთის მეფე ალექსანდრე II-ის 1864 წლის აგვისტოს რესკრიპტი, რომლითაც ის აკანონებდა არარუსთა სახალხო სკოლებში დედაენაზე სწავლებას. წესდებაში ქშწკგ საზოგადოების მიზანი საკმაოდ ფართოდ იყო მოხაზული. მას ევალებოდა წერაკითხვა და დაწყებითი სკოლა გაევრცელებინა კავკასიის სამეფისნაცვლოში, სადაც ქართველები მოსახლეობდნენ. უფლება ჰქონდა გაეხსნა სკოლები, ბიბლიოთეკები, სამკითხველოები, გამოეცა წიგნები.

იმდროინდელი მდგომარეობა განათლების მიღების საქმეში ასეთი იყო: 1879 წელს, როცა შეიქმნა ქშწკგ საზოგადოება, თბილისში არ არსებობდა არც ერთი სახალხო ქართული სკოლა. იყო ე. წ. „დაბალი“ სკოლები, მაგრამ ისინი ან რუსული იყო, ან სომხური.

ქშწკგ საზოგადოებამ მოახერხა სკოლების გახსნა სოფელ წინარეხში, თონეთსა და ხელთუბანში 1882-84 წლებში. ამ პერიოდში გამწვავდა ბრძოლა სასწავლო უწყებებსა და წკ საზოგადოებას შორის სკოლების გახსნის გარშემო. 1881 წელს ამიერკავკასიის სასწავლო ოლქის მზრუნველმა იანოვსკიმ მეფის ნაცვალს კავკასიაში მიხეილ რომანოვს დაამტკიცებინა ახალი სასწავლო გეგმა, რომლის მიხედვითაც რუსული ენა დაწყებით სკოლაში სწავლების პირველი წლიდანვე უნდა დაწყებულიყო. 1882 წლის 1 იანვარს წკ საზოგადოებამ სკოლა გახსნა სოფ. წინარეხში, თანახმად წინარეხის მოსახლეობის თხოვნისა სკოლის გახსნაზე, სასწავლო ოლქის მზრუნველი წინააღმდეგი აღმოჩნდა, მაგრამ ქშწკგ საზოგადოებამ სკოლა მაინც გახსნა.

1883 წლის შემოდგომაზე მთავრობის განკარგულებით სკოლა დაიხურა.

ბრძოლა წინარეხის სკოლის გარშემო გამწვავდა. სახალხო სკოლათა დირექტორი (რუსი მოხელე) 1882 წლის სექტემბერში იწერებოდა, რომ საზოგადოებას არ აქვს უფლება თავისი პროგრამა შემოიღოს საზოგადოების მიერ გახსნილ სკოლაში. ვიდრე მზრუნველის იანოვსკის შედგენილ პროგრამას არ მიიღებთ, წინარეხის სკოლის გახსნის ნებართვას არ მოგცემთო.

როდესაც სკოლათა დირექტორმა მორიგი გაფრთხილება გაუგზავნა წკ გამგეობას – თუ სკოლას არ დაკეტავთ, გუბერნატორს

მოვახსენებ და დაგაკეტინებთო, გამგეობამ დაადგინა: „მიეწეროს, რომ ჩვენ საკუთარ წესდებასაც ვასრულებთ და საზოგადო კანონსაც და ამიტომ ჩვენ ვერ გავაუქმებთ წინარეხის სკოლასო“. (იხ. ცენტ. საისტ. არქივი. ფ. 481, საქ. №42, ფ. 101).

საზოგადოების გამგეობის წევრებს შორის უთანხმოება მოხდა. იაკობ გოგებაშვილი დათმობის პოლიტიკის მომხრე იყო, ილია ჭავჭავაძის აზრით კი „პაჭიჭას რომ თავი მოარღვიოთ, ბოლომდის რღვევით წავა, თუ ერთხელ დაუთმეთ, მეორეთაც მოგიხდებათ დათმობა. ჩვენ, იმედია, გავმართლდებით უმაღლესი მთავრობის წინაშე... თუ კანონიერად ითხოვ, რასაც ითხოვ, მაგას ვერავინ დაგათმობინებს“.

1884 წლის 11 დეკემბერს რუსული ჩინოვნიკური სასწავლო ოლქის მმართველობა დათმობაზე არ წავიდა – საზოგადოებას მოსთხოვა, რომ ქართული ენის სწავლასთან ერთად რუსული ენის სწავლაც დააწყებინეთ ბავშვებს და სკოლის გახსნის ნებას დაგრთავთო.

ილია ჭავჭავაძის ხელმოწერით საზოგადოებამ მისწერა: „სწავლა რუსულისა დააწყებინოს მაშინ, როცა ყმაწვილებს შეეძლებათ რიგიანად შესწავლა და არა მარტო გაზეპირება ორიოდე სიტყვისა“.

ილია ჭავჭავაძემ სხვა საშუალებასაც მიმართა, რომ ქშწკგ საზოგადოების სკოლებში დაცულიყო ქართველთათვის უმნიშვნელოვანესი უფლება – მშობლიურ ქართულ ენაზე სწავლის უფლება. ილია ჭავჭავაძემ სთხოვა სოფელ ვეჯინის მასწავლებელს ნ. ნათიძეს, რომ შეკრებილიყვნენ სასოფლო სკოლის მასწავლებლები და მოლაპარაკებულიყვნენ რუსული ენის პროგრამაზე, დაესაბუთებინათ რუსული ენის პროგრამის უსარგებლობა და მიეწერათ თხოვნა ქშწკგ საზოგადოებისათვის, ეშუამდგომლა მთავრობასთან რუსული ენის შემცირებაზე, მაგრამ ნათიძემ ვერ მოახერხა მაზრის მასწავლებლების ერთად შეკრება.

მართალია, საზოგადოება დამარცხდა რუსულ სასწავლო უწყებასთან ბრძოლის საკითხში, მაგრამ საბოლოოდ თვით რუსული სასწავლო უწყებაც არ აღმოჩნდა კმაყოფილი მისივე მიღებული გეგმით და მან ის ოფიციალურად გააუქმა.

უნდა აღინიშნოს, რომ მეცხრამეტე საუკუნის ქართული მოწინავე საზოგადოება ადამიანის უფლებათა დაცვის საქმეში უპირა-

ტესობას ენის დაცვის პრობლემას ანიჭებდა. მაგ: ცენზურის მიერ გაზ. „დროების“ დახურვის დღეებში გაზეთის რედაქციის უპირველესი პრობლემა სიტყვის თავისუფლება კი არ იყო, არამედ ის, რომ ქართულენოვანი ყოველდღიური გაზეთი დაიხურებოდა და ქართული ენის განვითარებას პრობლემა შეექმნებოდა.

ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება იყო პირველი ქართული არასამთავრობო ორგანიზაცია, რომელიც ვიწრო ეროვნული ინტერესების გარდა საქართველოში მცხოვრები ყველა ეროვნების ადამიანის განათლებაზეც ზრუნავდა.

დაარსების პირველივე ყრილობაზე, როცა კამათი იყო საზოგადოების სახელწოდების შესახებ, დიმიტრი ყიფიანი – პირველი თავმჯდომარე საზოგადოებისა წინააღმდეგი იყო საზოგადოების სახელწოდებაში სიტყვა „ქართველთას“ ხსენებისა.

კრების მომსწრე ვახტანგ თულაშვილი გადმოგვცემს: „წესდების პროექტის განხილვის შემდეგ დიდხანს იყო ბაასი იმის გამო, თუ რა სახელი გვეწოდებინა საზოგადოებისათვის. თავადი გრიგოლ ორბელიანი იმ აზრისა იყო, რომ ის სახელი გვეწოდებინა, რომელსაც ამჟამად ვუწოდებთ. ამაზე დიმიტრი ყიფიანმა უპასუხა, რომ ეგ სახელი ვერ გამოვა რიგიანიო, რადგანაც სომეხთ, ამ ჩვენთა მოძმეთა და მეზობელთა, წილი აღარ დაედებათ იმათში, რომელთა შორისაც უნდა ვრცელდებოდეს წერა-კითხვა და ეს, ჩემის აზრით, არ არის სასურველიო. გრიგოლ ორბელიანმა სთქვა, რომ ეგ დასამალავი არ არის, ყველამ გავიგეთ, შევიტყეთ და დავრწმუნდით, რომ სომეხნი, თუმცა ჩვენი მეზობელნი არიან, მაინც იმათგან მტრობის მეტს არას უნდა მოველოდეთო, რადგანაც ამ ბოლო დროს აშკარად გამოიჩინეს და დაამტკიცეს ასეთი თვისი განზრახვაო. თავადმა გიორგი ერისთავმა დიმიტრი ყიფიანის მხარე დაიჭირა და გრიგოლ ორბელიანს უპასუხა, რომ ჩვენ მაგას არ უნდა გამოვუდგეთო; ჩვენ როგორც აქამდე ვყოფილვართ, სომეხთათვის ერთგულნი მეზობელნი და ამხანაგნი, ლხინსა და ჭირში, ისევ ისე უნდა დავრჩეთ, ხოლო სომხებს, როგორცა სურდეთ ისე მოიქცნენო.

შემდეგ ამისა, კრებამ ისურვა, რომ სომხებსაც შეეძლოთ მონაწილეობის მიღება საზოგადოებაშიო. ამის გამო საზოგადოების დამფუძნებელ წევრთა შორის ირიცხებიან: გრაფი მ. ტ. ლორის-მე-

ლიქოვი, თავადნი: ის. შიოშის ძე თუმანიშვილი, იასონ თუმანიშვილი, ალ. სტ. ანანოვი, ს. შაჰ-პარნიანცი და სხვ.“. საზოგადოებას კი მაინც „ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავარცელებელი საზოგადოება“ უწოდეს.

რამდენად სამარცხვინოა, რომ ოცდამეერთე საუკუნის დასაწყისშიც ქართველი ერი, რომელსაც აღდგენილი აქვს სახელმწიფოებრიობა, აღარ აქვს შიში გარუსებისა, არის ჭეშმარიტად თავის „უფალი“, კვლავ მოითხოვს სახელმწიფო პასპორტში ეროვნულ გრაფას, მაშინ, როცა დიმიტრი ყიფიანი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საქმის განმახორციელებელი ორგანიზაციის სახელწოდებაში „ქართველის“ აღნიშვნის წინააღმდეგი იყო.

ზემოთ ჩამოთვლილი ყველა მაგალითიდან ერთი დასკვნის გაკეთება შეიძლება: „ადამიანის უფლებების“ ტერმინით გაერთიანებული უფლებები ქართული კულტურის ბუნებრივი და განუყოფელი ნაწილია, მაგრამ საუკუნეების მანძილზე ქართველი ერის თავზე დატრიალებულმა უბედურებამ, ქართველი ერის უფლების არაერთმა დარღვევამ, უიმედობამ და სხვა ფაქტორებმა, მათ შორის დამპყრობელთა მენტალიტეტმა უარყოფითი გავლენა მოახდინა ერის მოთხოვნილებებზე. რუსეთის იმპერიაში დასავლური ტრადიციების დამკვიდრებამ ამ ტრადიციათა განცდის უფლება ქართველ ერსაც არგუნა (ამის მაგალითია პერიოდულ გამოცემათა ბეჭდვა საქართველოში). ქართული გაზეთის შექმნამ („დროება“, „ივერია“) დღის წესრიგში დააყენა ადამიანის უფლებათა გაცნობის და დაცვის საკითხი საქართველოში.

გაზეთმა „დროებამ“ პირველმა გააცნო ქართველ ერს ადამიანის უფლებათა მცირე ნაწილი, გაზ. „ივერიამ“ განავრცო ეს უფლებები. ქართული საზოგადოების ერთი ნაწილი (მათ შორის თავადაზნაურობაც) აჰყვა დასავლური ცივილიზაციის იმ სიოს, რომელიც პრესის ბეჭდვამ შემოიტანა. ქალთა უფლებათა დაცვა უპირველეს მოვალეობად დაისახა, თუმცა ძველი მენტალიტეტის რღვევა მძიმე და ძნელი აღმოჩნდა. პრესის მოთხოვნილებამ დაბადა ახალი უფლება საქართველოში – განათლების უფლება და მასთან ერთად კულტურის უფლება, ამ ფონზე ქართველმა ხალხმა მიიღო სამოქალაქო საზოგადოების შექმნის უფლებაც – შეიქმნა პირველი არასამთავრობო ჭეშმარიტად ეროვნული სამოქალაქო

საზოგადოება – „ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება“, რომელმაც დაუდო სათავე ქართველი ერისათვის უპირველესი უფლების – თვითგამორკვევის უფლების მოპოვებას.

ადამიანის უფლებები ქართულ რიტორიკაში

ზაზა დარასელია

ადამიანის უფლებების განვითარებამ მსოფლიოს ყველა დიდ მოვლენაში ღრმა ისტორიული კვალი დატოვა და ყველგან მხარი დაუჭირა თავისუფლებისა და თანასწორობისათვის ბრძოლას. ადამიანის უფლებების ძირითადი საფუძვლები, როგორებიცაა ადამიანის სიცოცხლე, პატივი და ღირსება, გვხვდება მსოფლიოს უმრავლეს რელიგიასა და ფილოსოფიაში.

ტერმინი „ადამიანის უფლებები“ ახალი აღმოცენებულია. მას წინ უსწრებდა XVII ს-ის ფილოსოფოსთა და პოლიტიკურ მოღვაწეთა შორის ფართოდ გავრცელებული „ბუნებითი უფლებების“ ცნება, რომელიც ანტიკური ხანის მოაზროვნეთა მიერ შემუშავებულ „ბუნებითი სამართლის“ თეორიას უკავშირდება. ბუნებითი უფლებების სინონიმად „განუყოფელი“, ანუ „ხელშეუვალი უფლებები“ იხმარებოდა.

ადამიანის უფლებები, როგორც პოლიტიკურ-სამართლებრივი მოვლენა, წარმოადგენს ახალი და უახლესი ისტორიის ნაყოფს. მის ათვლის სათავედ შეიძლება 1776 წ. მივიჩნიოთ, როდესაც მიღებულ იქნა ვირჯინიის ბილი. თუმცა დაახლოებით 550 წლით ადრე, 1215 წ. ინგლისში მიღებულ იქნა „თავისუფლების დიდი ქარტია“ – აგნა ჩჰარტა, რომელიც მსოფლიო ისტორიაში შევიდა როგორც თავისუფლებისათვის ბრძოლის მნიშვნელოვანი სამართლებრივი საფუძველი. ადამიანის უფლებებმა შემდგომი განვითარება ჰპოვა „ადამიანისა და მოქალაქეთა უფლებათა დეკლარაციის“ (1789 წ.) მეშვეობით. მაგრამ ადამიანის უფლებების განვითარებამ თავის პიკს 1948 წლის 10 დეკემბერს მიაღწია, როდესაც გაერო-ს გენერალურმა ასამბლეამ „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია“ მიიღო, რამაც საფუძველი ჩაუყარა ადამიანის უფლებების მომწესრიგებელი და დამცავი სხვა საერთაშორისო დოკუმენტების შემუშავებასა და მიღებას.

ადამიანის უფლებები წარმოადგენს ზოგადსაკაცობრიო ფასეულობას. მათ ფორმირებაში მნიშვნელოვანი წვლილი მიუძღვით კულტურულ-ისტორიულ ეპოქებს, ცივილიზაციისა და პოლიტიკურ ძალებს. სწორედ ამიტომ არავის აქვს ადამიანის უფლებების უარყოფის და მათი განმარტებისას და გამოყენებისას რაიმე უპირატესობით სარგებლობის უფლება.

ძვ. წ. I საუკუნის მწერალი დიონისოს ჰალიკარნასელი აღნიშნავს ქართველთა ტომების, ბარბაროსების, მაღალ კულტურას, რომელიც ძლიერ გავლენას ახდენდა ბერძნებზე და მიუთითებს, რომ აქაიები და აგრეთვე „ბევრნი სხვანი, რომლებიც ბარბაროსთა შორის ცხოვრობენ, ცოტა ხნის გავლის შემდეგ ყველაფერს ელინურს ივიწყებენ, ისე, რომ აღარც ელინურ ენაზე ლაპარაკობენ, აღარც ელინთა ჩვეულებს მისდევენ, აღარც იმავე ღმერთებს მიიჩნევენ და აღარც სამართლიან კანონებს, რითაც განსაკუთრებით განსხვავდება ელინური ბუნება ბარბაროსულისაგან, აღარც სხვას რასმე (სცნობენ), რაც (საყოფაცხოვრებო) ურთიერთობებს ეხება და არც სხვას მსგავსს. ამ აზრისათვის საკმარისი საბუთია (მოხსენიება) აქაიებისა, რომლებიც პონტოსთან ცხოვრობენ, ხოლო ელეელები კი, რომლებიც წარმოშობით ნამდვილი ელინები არიან, ყველა იმ ბარბაროსებზე, რომლებიც ახლა არსებობენ, უფრო მეტად ველურები არიან“.

ქვეყნის სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების შედეგად საქართველოს ტერიტორიაზე არსებულ სახელმწიფოებში ამ კულტურის ბაზაზე ახ. წ. IV საუკუნეში თანდათანობით ფეხს იკიდებს ფეოდალიზმი. ქართველი ხალხის ისტორიაში ეს ეპოქა ცნობილია ადრინდელი ფეოდალური მონარქიის სახელწოდებით, იგი მოიცავს IV-X საუკუნეებს. ადრინდელი ფეოდალური მონარქიის დასასრულს ქვეყანაში საბოლოოდ იმარჯვებს ფეოდალური ურთიერთობანი, ვითარდება და იცვლება ეკონომიკური და პოლიტიკური წყობილება. საქართველოს ტერიტორიაზე, მართალია, არსებობს განცალკევებული სახელმწიფოები, კერძოდ, თავდაპირველად ქართლის (იბერიის) და ეგრისის (კოლხეთის) სახელმწიფოები, მოგვიანებით კი იქმნება ახალი ფეოდალური სამთავროებიც (კახეთი, ჰერეთი, ეგრის-აფხაზეთი, თბილისის საამირო), მაგრამ ადრინდელი ფეოდალური მონარქიის დასასრულს ქვეყანაში უკვე ჩამოყალიბდა ქართული სახელმწიფოების გაერთიანების საფუძვლები.

ადრეული ფეოდალური მონარქიის ეპოქის საქართველოს ტერიტორია წარმოადგენს ირანისა და ბიზანტიის ურთიერთბრძოლის ასპარეზს, მოგვიანებით კი არაბ დამპყრობელთა სამფლობელოს. ამ პერიოდში ქართველი ხალხის ცხოვრებაში დიდი სოციალურ-პოლიტიკური და ეკონომიკური ცვლილებები ხდება, კერ-

ძოდ, ქართველთა ცხოვრებაში დიდი მოვლენა იყო „ქრისტიანობის სახელმწიფო სარწმუნოებად გამოცხადება, მეფობის გაუქმება, ერისმთავრის ხელისუფლების წარმოქმნა, ადრეფეოდალური დაქუცმაცებულობა, ფეოდალური სამეფო-სამთავროების წარმოშობა და ბრძოლა ამ ახალ ფეოდალურ ერთეულთა გაფართოება-განმტკიცებისათვის“.

ადრეფეოდალური მონარქიის ეპოქაში საქართველოს ტერიტორიაზე უცხოელ დამპყრობთა ურთიერთბრძოლა და ამ ბრძოლაში ქართული სახელმწიფოების მონაწილეობა განაპირობებს სახელმწიფოსა და სამართლის შესახებ შინაარსით მრავალფეროვანი მოძღვრებების ჩამოყალიბებას. განსაკუთრებით მაღალ დონეს აღწევს სახელმწიფოსა და სამართლის მოძღვრებები კოლხეთის სახელმწიფოში, სადაც ამ პერიოდში არსებობდა იმდროინდელ მსოფლიოში კარგად ცნობილი კოლხეთის აკადემია, რომლის შესახებ IV საუკუნის ბერძენი ფილოსოფოსი და რიტორი (იურისტი) თემისტეოსი წერს:

„მეც, ჩემო კარგო ახალგაზრდავ, რიტორიკის ნაყოფნი მოვწყვიტე გაცილებით უფრო უჩინარ ადგილას, ვიდრე ეს ჩვენი ადგილია, არა წყნარსა და ელინურ ადგილას, არამედ პონტოს ბოლოში, ფაზისის მახლობლად, სადაც არგომ თესალიიდან წამოსულმა, დაისადგურა, – რასაც პოეტები გაკვირვებით მოგვითხრობენ, – და ცამ იგი აღიტაცა, იქ, სადაც ცნობილია თერმოდონტი, ამაძონთ საომარი საქმეები და თემისკვირი, და აი, ასეთი ბარბაროსული და პირქუში ადგილი ერთი კაცის სიბრძნემ და სათნოებამ გახადეს ელინური და აქციეს მუზების ტაძრად, იმ ერთი კაცის, რომელიც დამკვიდრდა კოლხების და არმენელების ქვეყანაში და ასწავლიდა არა ისართ ტყორცნას და ოროლთა სროლას ან ჯირითს, მეზობელ ბარბაროსთა წესების და მიხედვით, არამედ იმას, თუ როგორ გაიწვრთნა რიტორიკულ ხელოვნებაში და როგორ ბრწყინავთა ელინთა დღეობებზე. მართალია თუ არა ის, რასაც ვამბობ, ცხადი გახდება ეხლავე, თუ დავძენ შემდეგსაც: იქ ჩავედი მე არა საკუთარი მისწრაფებებითა და გადაწყვეტილებით, არამედ მე გამგზავნა იქ ისეთმა კეთილმოსურნე კაცმა, როგორიც შეიძლება იყოს მამა, და ისეთმა მართებულად მოაზროვნემ, როგორიც შეიძლება იყოს ფილოსოფოსი. იქნებ შენ ის სრულიად დაჰგმო იმისათვის, რომ მან თვითონაც თავისი განთქმული ფილოსო-

ფია სწორედ იქ შეიძინა, ან უფრო მეტად დამგმო მე, რომელიც ფილოსოფიის საიდუმლოებას ბავშვობიდანვე ვარ ნაზიარები“.

ჩვენამდე მოღწეული უცხოური წყაროებით ვიცით, რომ კოლხეთის აკადემიაში ისწავლებოდა მეცნიერების სხვადასხვა დარგები, რომელთაგან განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა რიტორიკას, ანუ იურიდიულ მეცნიერებას, რომელსაც, ალბათ, სწავლობდნენ არისტოტელეს წიგნების - „რიტორიკისა“ და „პოლიტიკის“ მიხედვით. უნდა ვივარაუდოთ, რომ კოლხეთის აკადემიაში, აქ არსებულ მეცნიერულ ტრადიციებზე, აღიზარდნენ ისეთი ცნობილი პოლიტიკოსები, იურისტები, ორატორები, როგორებიც იყვნენ აიეტი, ფარტაძი და გუბაზ მეფის მკვლელობის გამო მოწყობილ სასამართლო პროცესზე ეროვნული ინტერესების დამცველად გამოსული ანონიმი ქართველი სწავლული იურისტები.

ამ პერიოდში სახელმწიფოსა და სამართლის პრობლემებით ქართველი ხალხის დაინტერესება იმით უნდა აიხსნას, რომ საქართველოს ტერიტორია, კერძოდ კოლხეთი, გახდა ბიზანტიისა და სპარსეთის პოლიტიკური და საომარი მოქმედებების ასპარეზი. კოლხეთის სამეფო ხელისუფლებას უხდებოდა საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე ბიზანტია-სპარსეთის ომებში ქართველი ხალხის ინტერესების შესაბამისად პოლიტიკური კურსის შემუშავება.

აიეტის, ფარტაძის და კოლხეთის მეფის – გუბაზის მკვლელობის თაობაზე გამართულ სასამართლო პროცესზე გამოსული უცნობი კოლხი სწავლული-იურისტების შესახებ ცნობები, სამწუხაროდ, ქართულ წყაროებს არ შემოუნახავს. ყველა ზემოთ აღნიშნულ ქართველ მოაზროვნეზე ფართოდ მსჯელობს ბერძენი ისტორიკოსი აგათია სქოლასტიკოსი, რომელიც ბიზანტიის იმპერატორ იუსტინიანეს სასახლის დიდი მოხელე იყო. ანგარიშგასაწევია შემდეგი გარემოება: რამდენადაც ცნობილია, ბერძნებშიც განთქმული უნდა ყოფილიყო ქართველი მოაზროვნეების – აიეტის, ფარტაძის, მეფე გუბაზის მკვლელობის სასამართლო პროცესში მონაწილე ანონიმი ქართველი სწავლული პოლიტიკოსებისა და იურისტების სახელები, რომ უცხოელ ისტორიკოსს, ბერძენ აგათია სქოლასტიკოსს საგულდაგულოდ გადმოეცა მათი ნააზრევი და ხშირ შემთხვევაში მათი განსწავლულობის გამო აღფრთოვანებაც კი გამოეთქვა.

ბერძენი ისტორიკოსი აგათია სქოლასტიკოსი (536-582 წწ) თავის ნაშრომში აღწერს ბიზანტიის იმპერატორის იუსტინიანეს (527-

565 წწ) და კოლხეთის მეფის გუბაზის (VI ს-ის შუა პერიოდი) დროინდელი ეპოქის ისტორიულ მოვლენებს.

აგათია სქოლასტიკოსის ნაშრომში მოთხრობილია ბიზანტიისა და სპარსეთის ურთიერთბრძოლები, რომლებშიც კოლხეთი და იბერიაც გულხელდაკრეფილი არ ყოფილან, ფხიზლად იცავდნენ საკუთარ ეროვნულ თვითმყოფობას და ამ აგრესიულ სახელმწიფოებთან ურთიერთობაში სამშობლოს ინტერესებს ყველაზე მაღლა აყენებდნენ. ამიტომ ქართულ სახელმწიფოებს ხან ბიზანტიისა და ხან სპარსეთის მხარეზე უხდებოდათ გამოსვლა. VI საუკუნის შუა წლებში წარმოებულ ბიზანტია-სპარსეთის ომში კოლხეთის სახელმწიფო ბიზანტიის მოკავშირედ გამოდის. 551 წელს ტელეფისის ციხესთან ბიზანტიელ და სპარსელ დამპყრობთა ბრძოლა სპარსელთა გამარჯვებით დამთავრდა. დამარცხების მთავარ მიზეზად კოლხეთის მეფეს – გუბაზს ბიზანტიელ მხედართმთავართა უნიჭობა მიაჩნდა და ამას არც მალავდა. გუბაზ მეფისადმი პირადი შურითა და მტრობით გამსჭვალულმა ბიზანტიელმა სარდლებმა 554 წელს მოაწყვეს გუბაზ მეფის მკვლელობა.

მოკავშირე ბიზანტიელების ამ ვერაგულმა მოქმედებამ კოლხეთის სამეფოში დიდი უკმაყოფილება გამოიწვია, კოლხეთის მკვიდრნი აღშფოთებას არ მალავდნენ და დაბეჯითებით მოითხოვდნენ ქვეყნის საგარეო პოლიტიკის გადასინჯვას. ბერძენ ისტორიკოსს აგათია სქოლასტიკოსს მოთხრობილი აქვს გუბაზ მეფის მკვლელობით გამოწვეული ამბები, რომელთა მომსწრე, როგორც ჩანს, თვითონ ყოფილა და ხელთ ჰქონია სარწმუნო ცნობებიც, რომლებიც იუსტინიანეს სასახლეში იყრიდა თავს. ამ ამბებიდან აგათია სქოლასტიკოსი საგანგებოდ გამოყოფს გუბაზ მეფის მკვლელობით შექმნილ ვითარებას და ბიზანტიის იმპერატორის იუსტინიანეს მიერ მიღებულ ღონისძიებებს. ყველა ამ საკითხთან დაკავშირებით აგათია სქოლასტიკოსის ცნობებს დიდი მნიშვნელობა აქვს, ისინი წარმოდგენას გვაძლევს კოლხეთის სახელმწიფოს სულიერ და მატერიალურ ცხოვრებაზე, ბიზანტიის სახელმწიფოს საგარეოპოლიტიკური საქმიანობის თავისებურებებზე, ქართული კულტურის მანამდე უცნობ კოლხ პოლიტიკოსებზე და სწავლულ იურისტებზე.

აგათია სქოლასტიკოსი წერს, რომ ბიზანტიელი მხედართმთავრების მიერ კოლხეთის მეფის გუბაზის ვერაგულმა მკვლელობამ შელახა ამაყი კოლხების ეროვნული ინტერესები, ამიტომ „ქვეყნის

მმართველები ყველანი დამაფიქრებელ მდგომარეობაში იყვნენ, არ იცოდნენ რა ექნათ, რისთვის მიემართათ. და აი, კავკასიის ერთ ხეობაში შეყარეს დიდძალი ხალხი ჩუმათ, რომ რომაელებს არ შეეტყოთ, რასაც აქ მოაგვარებდნენ, და დასვეს საკითხი – სპარსელების მხარეზე გადავიდეთ, თუ ისევ რომაელებთან დავრჩეთო“.

ცნობილია, რომ კოლხეთის სახელმწიფო მონარქიული იყო, მის სათავეში იდგა მეფე, რომელიც სახელმწიფოს მართავდა აქ მოხსენიებული „ქვეყნის მმართველებით“, მაგრამ აგათია სქოლასტიკოსის ცნობიდან ჩანს, რომ სამეფო ხელისუფლების გარდა კოლხეთის სამეფოში არსებობდა სახალხო კრება და სახალხო საბჭო, რომელთაც იწვევდნენ ქვეყანაში შექმნილი საგანგებო მდგომარეობის დროს. სახალხო კრებას და სახალხო საბჭოს იწვევდნენ ქვეყნის დიდებულები იმ შემთხვევაში, როდესაც მეფე ადგილზე არ იყო, ანდა სამეფო ტახტი საერთოდ თავისუფალი იყო. ასეთ შემთხვევაში უმაღლეს სუვერენულ ხელისუფლებას სახალხო კრება და სახალხო საბჭო ახორციელებდა (მუხ. 20).

ქვეყნის მმართველები ადგენდნენ კრების დღის წესრიგს და ამავე დროს ხელმძღვანელობდნენ მის მსვლელობას. სახალხო კრებაზე მონაწილეობდა ყველა – დიდებულებიც და მდაბიონიც. საკითხის განხილვაში მონაწილეობის უფლება ჰქონდა კრების ყველა მონაწილეს (მუხ. 21.1 ნაწ.).

აგათია სქოლასტიკოსი წერს, რომ გუბაზის მკვლელობის განხილვას კრებაზე დიდი აურზაური გამოუწვევია – „კაცი ნათლად ვერ გაარკვევდა ვერც იმას, თუ ვინ ლაპარაკობდა, ვერც იმას, თუ რას ამბობდა: მაშინ დიდებულებმა მოუწოდეს ხალხს სიწყნარე დაეცვათ. ყოველი მსურველი, ვინც არ უნდა ყოფილიყო, წყნარად გამოსულიყო და ეთქვა თავისი წინადადება, როგორც შეეძლო“. სიტყვით გამოსული ვალდებული იყო შუაში დამდგარიყო და ყველასთვის გასაგებად ხმამაღლა დაეწყო ლაპარაკი. მაგალითად, როგორც აგათია სქოლასტიკოსი წერს, წარჩინებულთა წარმომადგენელი აიეტი „შუაში გავიდა და ილაპარაკა ისე, როგორც სახალხო საბჭოში ლაპარაკობენ“.

ჩვენამდე მოღწეული ცნობებიდან ნათლად ჩანს, რომ სახალხო კრების ფუნქციონირებამ მნიშვნელოვნად განსაზღვრა კოლხეთის სახელმწიფოს პოლიტიკური ცხოვრების მაღალი დონე, მოსახლეობის აქტიური მონაწილეობა საზოგადოებრივ საქმიანობაში. სა-

ხალხო კრებაზე ქართველ პოლიტიკოს-იურისტთა – აიეტისა და ფარტაძის მიერ მაღალი ორატორული ხელოვნებით წარმოთქმული სიტყვების შინაარსობრივი სიღრმე, ურთულეს პოლიტიკურ და სამართლებრივ ინსტიტუტებზე მათი მსჯელობის საბუთიანობა, ურთიერთდაპირისპირებულ შეხედულებათა ბრძოლაში მართებული გადაწყვეტილებისაკენ მისწრაფება ცხადყოფს კოლხეთის სახელმწიფოში იურიდიული აზრის მაღალ დონეს.

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ კოლხეთის სახელმწიფოში აზრის თავისუფლება ბატონობს. სახალხო კრებებზე, რომელთაც განსაკუთრებული მნიშვნელობის საქმეების გადასაწყვეტად იწვევენ ხალხის ფართო მასების მონაწილეობით, ადგილი აქვს ურთიერთდაპირისპირებულ შეხედულებათა შორის ბრძოლას, კერძოდ, პოლიტიკურ დავაში კრება იღებს ყველაზე გონივრულ და ქვეყნისათვის სასარგებლო გადაწყვეტილებებს (მუხ.19,18). ამის ნათელ მაგალითს წარმოადგენს კოლხეთში მოწვეული სახალხო კრება გუბაზ მეფის მკვლელობასთან დაკავშირებით. ამ კრებიდან ისიც ნათლად ჩანს, რომ კოლხეთის სახელმწიფოს სუვერენიტეტი მნიშვნელოვნად შელახულია ბიზანტიის მიერ, ამიტომ კოლხეთის ხელისუფლებმა „კავკასიის ერთ ხეობაში შეყარეს დიდძალი ხალხი ჩუმად, რომ რომაელებს არ შეეტყოთ, რასაც იქ მოაგვარებდნენ“ (მუხ. 2).

ჩანს, კრებაზე სიტყვის წარმოთქმა ყველას შეეძლო განსხვავებულ შეხედულებათა გამოსათქმელად. აგათია სქოლასტიკოსი წერს, რომ კრებაზე „მრავალმა წარმოთქვა სიტყვა; ზოგი ერთ წინადადებას იძლეოდა, ზოგი კიდევ სხვას“ (მუხ.18), მაგრამ აშკარად ჩანს, რომ საზოგადოების არისტოკრატიული ნაწილი ხელმძღვანელობს კრებას, იცავს წესრიგს და ა.შ. აგათია საგანგებოდ მიუთითებს, რომ თავდაპირველად კრებაზე „იყო უთავბოლო და არეული ყვირილი. კაცი ნათლად ვერ გაარკვევდა ვერც იმას, თუ ვინ ლაპარაკობდა, ვერც იმას, თუ რას ამბობდა“. ასეთ ვითარებაში დიდებულებმა მოუწოდეს ხალხს, სიწყნარე დაეცვათ.

დამახასიათებელია, რომ წარჩინებულებთან ერთად შედარებით მდაბიოებსაც აქვთ სიტყვის წარმოთქმის უფლება, მაგრამ სახალხო კრება სხვადასხვა სოციალური წარმოშობის ორატორების მიერ წამოყენებული წინადადებიდან იღებს მხოლოდ იმას, რომელიც მას უფრო გონივრულად და სასარგებლოდ მიაჩნია.

კოლხეთში მოწვეულ ზემოაღნიშნულ კრებაზე პირველად სიტყვით გამოსულა „წარჩინებულთა შორის ერთი, სახელად აიეტი“. მის მიერ წარმოთქმულმა სიტყვამ დიდი ზეგავლენა მოახდინა ხალხზე, არა იმიტომ, რომ აიეტი წარჩინებული იყო, არამედ იმის გამო, რომ კოლხები აიეტის სიტყვამ „დიდს განცვიფრებაში მოიყვანა“.

წარჩინებულ აიეტს სახალხო კრებაზე დაუპირისპირდა „მეტად მდაბიური ქცევისა და წარმოშობის“, მაგრამ „კოლხთა შორის გავლენიანი და გონიერი“ ფარტაძი, რომელმაც შეძლო აიეტის მიერ კრებისათვის შეთავაზებული წინადადების უარყოფა და საკუთარი მოსაზრების დამაჯერებლად დასაბუთება. ცხადია, კოლხეთში, აზრის თავისუფლების არსებობის პირობებში, შესაძლებელი იყო სახალხო კრებას მიეღო ჭეშმარიტი და ხალხისათვის სასარგებლო გადაწყვეტილება, იმის მიუხედავად, თუ ვისგან იყო იგი შემოთავაზებული. სახალხო კრებაზე ყველა საკითხი არ იხილებოდა, ჩანს, ასეთ კრებებს ხშირად არც იწვევდნენ. განსაკუთრებით მნიშვნელოვან ქვეყნის საგარეო და საშინაო საკითხებს მხოლოდ ხალხი წყვეტდა. მეფე გუბაზის მკვლელობით შექმნილი მძიმე მდგომარეობის გასარკვევად სახალხო კრება მოიწვიეს ქვეყნის მმართველებმა და „დასვეს საკითხი – სპარსელების მხარეზე გადავიდეთ, თუ ისევ რომაელებთან დავრჩეთო“. ქვეყნისათვის ამ მეტად მნიშვნელოვანი საკითხის გადაჭრისას სახალხო კრებაზე ნათელი გახდა, რომ კოლხეთის მოსახლეობას საერთო აზრი არ გააჩნდა, ერთსულოვნება არ არსებობდა თვით გაბატონებული კლასის წარმომადგენელთა შორის.

სახალხო კრებაზე ნათლად გამოჩნდა აშკარა წინააღმდეგობა, ერთი მხრივ, წარჩინებულთა და, მეორე მხრივ, შედარებით დაბალ, მდაბიო წარმოშობის მოსახლეობას შორის. სახალხო კრების დემოკრატიულ ხელისუფლებაზე წარმოდგენას გვაძლევს ისიც, რომ სახალხო კრებაზე ქვეყნის მმართველთა მიერ დასმულ ზემოაღნიშნული საკითხის განხილვისას გაიმარჯვა არა წარჩინებულთა, არამედ შედარებით დაბალი, მდაბიური წარმოშობის მოსახლეობის აზრმა. სახალხო კრებაზე პირველად წარჩინებულთა პოლიტიკური პროგრამა ხალხს მოახსენა რომაელთა მოძულე და სპარსელთა მომხრე აიეტმა. შემდეგ განსხვავებული პროგრამით გამოვიდა „ერთი ვინმე, სახელად ფარტაძი. კაცი კოლხთა შორის გავლენიანი, გონიერი და თავისი ქცევით მეტად მდაბიური“.

კოლხეთის სახელმწიფოს სახალხო კრებაზე აღძრული საკითხი – გუბაზ მეფის მკვლელთა საქმის გამოძიება, დამნაშავეთა გასამართლება და დასჯა იმპერატორმა იუსტინიანემ თავისი დიდმოხელის ათანასის თავმჯდომარეობით სასამართლოს დაავალა. დანაშაული ბერძენმა სარდლებმა ჩაიდინეს კოლხეთის სახელმწიფოს ტერიტორიაზე, სასამართლოც კოლხეთში მოეწყო, მაგრამ იგი ჩატარდა რომაული სამართლის მიხედვით. აგათია სქოლასტიკოსის ცნობით, ბარბაროსთა ქვეყნების და, მაშასადამე, კოლხეთის სამართალი – დამნაშავეთა საქმეების სასამართლო წესით განხილვა და სასჯელის აღსრულება არა საჯაროდ, არამედ საიდუმლოდ ხდებოდა. იუსტინიანეს ბრძანება გუბაზის მკვლელთა სასამართლო პროცესის რომაული სამართლის მიხედვით ჩატარების შესახებ მიზნად ისახავდა არა მარტო იმას, რომ „სასამართლო სხდომაზე მყოფ ბარბაროსებისათვის კვეხნით ეჩვენებინა რომაული წესები და გაეკვირვებინა ისინი ამით, რათა ისინი უფრო მეტად შეჩვეოდნენ რომაელთა მმართველობას, არამედ იმიტომაც, რომ თუ დამტკიცდებოდა, რომ გუბაზი სამართლიანად იქნა მოკლული, როგორც სპარსელების მომხრე, კოლხებს თავი დაენებებინათ მწუხარებისათვის და აღარ ყოფილიყვნენ აღელვებულნი... ხოლო თუ აღმოჩნდებოდა, რომ მკვლელებმა... უსამართლოდ ჩაიდინეს მკვლელობა და, ამრიგად, ისინი გამტყუნებულნი იქნებოდნენ, მათ შუა ჯარში ჩაატარებდნენ მაუწყებლის თანმხლებით, შემდეგ ყველას თანდასწრებით თავებს მოჰკვეთდნენ სასიკვდილო მახვილით და მაშინ ბარბაროსებს საქმის დასასრულიც უფრო მნიშვნელოვნად მოეჩვენებოდათ და სასჯელიც გაორკეცდებოდა“.

აგათია სქოლასტიკოსს დაწვრილებით არა აქვს დახასიათებული ძველი ქართული სასამართლო პროცესი, მაგრამ ბიზანტიის სახელმწიფოში არსებული სამართლის მიხედვით მოწყობილ სასამართლო პროცესს იგი აშკარად უპირისპირებს ბარბაროსულს და მიუთითებს, რომ ბიზანტიაში სასამართლო საქმეების განხილვა ხდება საჯაროდ, პროცესი შეჯიბრებითია, მიმდინარეობს კამათი მხარეებს შორის, სასამართლო მოხელეები წესრიგს იცავენ და სასამართლო პროცესის მონაწილეთა მჭერმეტყველური სიტყვების მოსმენის შესაძლებლობა აქვს ყველას, ვინც ესწრება საქმის განხილვას. კოლხეთში გაბატონებული წესის თანახმად კი, სასამარ-თლო სხდომა ტარდებოდა საიდუმლოდ და ბარბაროსები ბიზანტიაში მოქმედი სასამართლო პროცესის ჩატარების წესებს „ჩვეული არ იყვნენ“.

აგათია სქოლასტიკოსის მიერ ბიზანტიური სამართლით დადგენილი წესების დახასიათებისას აშკარად ჩანს ქედმაღლობა, ბიზანტიური კულტურის განდიდების და არაბერძნულის დამცირების ცდა. აგათია სქოლასტიკოსი, მართალია, ძველ ქართულ და ბიზანტიურ სამართალს და სასამართლო პროცესს ასხვავებს ერთმანეთისაგან, მაგრამ ამ განსხვავების სრულად წარმოდგენისათვის საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ძველი ქართული სასამართლო პროცესი ჰუმანისტურ საწყისებს ემყარებოდა, ბერძნული სამართლის თანახმად კი საქმის გამოძიებისა და სასამართლო განხილვისას მიმართავდნენ წამებას, ე.ი. სასამართლო პროცესში ინკვიზიციური ელემენტებიც იყო. ბერძნულ და ძველ ქართულ სასამართლო პროცესს შორის ამ განსხვავებაზე აგათია არაფერს ამბობს, მაგრამ მიუთითებს, რომ იმპერატორ იუსტინეს მიერ გუბაზის მკვლელთა საქმის გამოსაძიებლად და გასასამართლებლად დანიშნული მოსამართლე „ათანასი თავისი ღირსების შეგნებით დაჯდა ერთ მაღალ სავარძელზე, ქლამიდში გამოწყობილი, როგორც ეს სჩვევიათ ბრწყინვალე მთავრებს. მასთანვე იყვნენ კაცნი, რომელთაც იცოდნენ სწრაფი წერა და დაწერილის წაკითხვა სხაპასხუპით, იყვნენ აგრეთვე სხვა მოსამსახურეებიც, მკაცრნი და ამაყნი, და სასამართლოს ხლართების საუკეთესო მცოდნენი, ბოხმიანი მაუწყებელნი და გამმათრახებელნი. ესენი ყველანი ბიზანტიიდან იყვნენ მთავრობის მიერ გამოგზავნილნი. იმათ, ვისაც ეს დავალებული ჰქონდათ, მოიტანეს რკინის ჯაჭვები, კისერზე დასადები, აგრეთვე ბადესაკრავები და ბორკილები და სხვა იარაღები საწამებლად“.

კოლხები აღზრდილნი იყვნენ ჰუმანისტური სამართალშეგნებით და მათთვის მართლაც უცხო იყო ბერძნული ინკვიზიციური სასამართლო პროცესი. ბერძნებისა და კოლხების მართლშეგნებას შორის ამ პრინციპულმა განსხვავებამ აშკარად იჩინა თავი ამ სასამართლო პროცესზე დამნაშავეთა მიმართ მოსამართლის მიერ გამოტანილი სასჯელის, კერძოდ, სიკვდილით დასჯის აღსრულებისას (მუხ.5). აგათია სქოლასტიკოსი წერს, რომ დამნაშავეთა სიკვდილით დასჯის აღსრულება „უდიდეს და ამავე დროს შიშის მომგვრელ სანახაობას წარმოადგენდა კოლხებისათვის. განცვიფრებაში მოიყვანა ისინი გზირმაც, რომელიც შემზარავი ხმით გაჰკიოდა და რჩევას იძლეოდა: გეშინოდეთ კანონებისა და თავი შეიკავეთ

უსამართლო მკვლელობათა გამო. როდესაც მათ ყელები გადასჭრეს, მაშინ ყველანი სიბრალულით აღივსნენ და ბრაზობას თავი დაანებეს“.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, გუბაზ მეფის მკვლელთა საქმე იმპერატორ იუსტინეს ბრძანებით და კოლხთა თანხმობით ჩატარდა კოლხეთში რომაული კანონების მიხედვით. მხარეებს წარმოადგენდნენ, ერთი მხრივ, ბრალდებულები (ბერძენი სამხედრო პირები) და, მეორე მხრივ, ბრალმდებლები (კოლხი სწავლული იურისტები): „რუსტიკე და იოანე მოიყვანეს სატუსაღოდან და დააყენეს მარცხნივ, როგორც ბრალდებულნი. მეორე მხარეზე დადგნენ ბრალმდებლები, დარბაისელი კოლხები, რომელთაც უკვე კარგა ხანია შეესწავლათ ელინთა ენა“.

სასმართლო სხდომაზე კოლხი ბრალმდებლების შუამდგომლობა საქმის განხილვის თანმიმდევრობის თაობაზე ბიზანტიელთა მოსამართლე ათანასიმ დააკმაყოფილა. ამას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს არა მარტო სასამართლო სხდომის ობიექტურობის, ჩადენილი დანაშაულის შინაარსისა და ბრალდებულთა ბრალის დადგენისათვის, არამედ ბრალმდებლების, ე.ი. კოლხი სწავლული იურისტების სამართლებრივი ცოდნის შეფასებისათვის. ნათლად ჩანს, რომ კოლხი იურისტები შესანიშნავად ფლობენ სამართლებრივ მეცნიერებასა და პრაქტიკას, კარგად ხედავენ სასამართლო პროცესის არსებით და არაარსებით მხარეებს და პროცესის დაწყებისთანავე მოსამართლის ყურადღებას მიაპყრობენ იმ ფაქტორებს, რომელთა თავიდანვე წარმოუჩენლად საქმის სასამართლო განხილვა შეიძლება ასცდენოდა სწორ გზას. კოლხი ბრალმდებლების მტკიცებით გუბაზის მკვლელობის იურიდიული კვალიფიკაციისათვის არსებით, სახელმძღვანელო დოკუმენტს წარმოადგენს იმპერატორ იუსტინიანეს წერილი, რომელიც ამ უკანასკნელმა გამოუგზავნა იოანეს ხელით ბერძენ სარდლებს. ეს წერილი შეიცავს მითითებებს იმის შესახებ, თუ როგორ მოექცნენ იმპერატორთან მოღალატეობის ბრალდებით დაბეზღებულ გუბაზ მეფეს.

თავისი სარდლების ბეზღი იმის შესახებ, რომ გუბაზი ღალატობს „მამაპაპის ადათს“, ერთმორწმუნე რომაელებს და განზრახული აქვს გადავიდეს უცხო და სრულიად სხვა სარწმუნოების მიმდევარ სპარსელთა მხარეზე, იმპერატორ იუსტინიანეს საეჭვოდ და დაუჯერებლად მიაჩნია, რადგან გუბაზს ბერძნებისაგან უსიამოვნო არაფერი შეხვედრია; მაგრამ ყოველგვარი მოულოდნელო-

ბის თავიდან აცილების მიზნით, წერს იუსტინიანე, „გავალებთ გამოგზავნოთ ის რაც შეიძლება მალე, ნებით ან ძალით, მაგრამ თუ კი ის განზრახვას მიგიხვდებათ, წინააღმდეგობას გაგიწევთ და წამოსვლაზე უარს განაცხადებს, შეიპყარით და წამოათრიეთ (ამის ნებასაც გაძლევთ მე თქვენ ამ შემთხვევაში), ხოლო თუ ის გაგისხლტებათ და თქვენზე იერიშს მოიტანს და, მაშასადამე, ამა თუ იმ სახით ხელებს აღმართავს თქვენ წინააღმდეგ, მაშინ ჩვენ აშკარა საბუთები გვექნება მის განზრახვათა შესახებ და ამიერიდან შეგვიძლია ჩავთვალოთ მტრად, ისე რომ, თუ მას, ასე გათავხედებულს, ვინმე კიდევაც მოჰკლავს, ამას უკანონო საქციელად არ ჩავთვლით. ამ საქმისათვის არა თუ დასჯილი არ იქნება ის, როგორც მკვლელობის ჩამდენი, არამედ ქების ღირსიც იქნება, როგორც ტირანის მომსპობი“.

კოლხი სწავლული იურისტების მოთხოვნით, სასამართლო სხდომაზე იუსტინიანეს წერილის საჯაროდ წაკითხვამ დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა. ბერძენი სარდლების მიერ ჩადენილი დანაშაული ნათელი გახდა, ამიტომ საგანგებო ბრალმდებლებად დანიშნულ კოლხ სწავლულ იურისტებს მოსამართლემ სთხოვა პასუხისგებაში მიცემული ბერძენი სარდლების მიმართ, თუკი ამის სურვილი ჰქონდათ, ჩამოეყალიბებინათ თავიანთი ბრალდებები. მიუხედავად იმისა, რომ კოლხ ბრალმდებლებს მთავარი საქმე უკვე გაკეთებული ჰქონდათ, კერძოდ, მათი მოთხოვნით ყველამ, ვინც სასამართლო პროცესს ესწრებოდა, მოისმინა იმპერატორ იუსტინიანეს წერილი, რომელმაც ნათელი მოჰფინა ბერძენ სარდალთა ჩადენილ დანაშაულს, თავიანთი პოზიციის გასამტკიცებლად მათ ეს შესაძლებლობაც არ გაუშვიათ ხელიდან და სასამართლოს განუცხადეს, რომ მკვლელები, რომლებმაც ეს საშინელი ბოროტმოქმედება ჩაიდინეს, მკაცრად უნდა დაისაჯონ. კოლხი სწავლული იურისტები ამჟღავნებენ ფართო იურიდიულ განათლებას, ისინი ღრმად არიან დაუფლებულნი არა მარტო ეროვნულ, კოლხეთის სახელმწიფოს სამართლის მეცნიერებას, არამედ სხვა ქვეყნების და პირველ რიგში ბიზანტიაში მოქმედ ბერძნულ (რომაულ) სამართალს. ისინი მიუთითებენ, რომ რადგანაც სასამართლო დამნაშავეთა საქმეს იხილავს არა კოლხეთის, არამედ ბიზანტიური კანონების მიხედვით, თავს მოვალედ თვლიან პატივი სცენ და დაემორჩილონ ამ კანონების მოთხოვნებს. კოლხი ბრალმდებლები მიმართავენ მოსამართლეს:

„თქვენი კანონების მიხედვით, თვით აშკარა და უდიდეს უკანონო მოქმედებათა შესახებაც კი მიღებულია, რომ განაჩენი არ იქნეს გამოტანილი, სანამ საქმე არ იქნება გარჩეული სიტყვიერი პაექრობის საშუალებით, და ამიტომ ჩვენ შევუდგებით საქმის ვითარების განმარტებას. ამრიგად, ჩვენ მიერ შესრულებული იქნება კანონით დაწესებული“.

კოლხი სწავლული იურისტები პასუხისგებაში მიცემული ბერძენი სარდლების შესახებ სასამართლოს მოახსენებენ შემდეგ ბრალდებებს: ბერძენმა სტრატეგოსებმა მოკლეს ბიზანტიის მეგობარი და მოკეთე, მოკავშირე ომიანობისა და ზავის დროს, უზენაესის შესახებაც თქვენნაირად მოაზროვნე და თქვენი წესების მიმდევარი; გუბაზის მკვლელებმა ჩადენილი დანაშაულით ბიზანტიის მიმართ მტრობა გამოამჟღავნეს და მის მტრებს სამსახური გაუწიეს. მკვლელებმა ვერაგულად გამოასალმეს სიცოცხლეს მეფე და არა დაბალი გვარიშვილობის წარმომადგენელი, რომელიც რომაელთა ინტერესების ერთგული იყო ბრალდებულებზე უფრო მეტად. ამ საშინელი დანაშაულის გამო „უკუღმა დატრიალდა კოლხთა საქმეები და დაინგრა, განსაკუთრებით სახელმწიფო საქმეები, თუმცა ჩვენ ქვეშევრდომი სახელმწიფოს ერთ, არა უმნიშვნელო ნაწილს შევადგენთ. თქვენც აღარა გაქვთ თავისუფალი და ურყევი მდგომარეობა და საგრძნობლად დაგისუსტდათ საკუთარი ძალღონე“.

ზემოაღნიშნული ბრალდებები კოლხ სწავლულ იურისტებს განმტკიცებული აქვთ თეორიული დებულებებით. ისინი მიუთითებენ, რომ ბიზანტიასთან დადებული ხელშეკრულებით კოლხეთი თუმცა მისი მოკავშირეა, მაგრამ მაინც ბიზანტიის სახელმწიფოს ანგარიშგასაწევი ქვეშევრდომია, რომლის დასუსტება ზიანს აყენებს არა მარტო კოლხებს, არამედ არყევს თვით ბიზანტიის თავისუფალ და მტკიცე მდგომარეობას, ასუსტებს მის ძლიერებას. რადგან კოლხეთი სამოკავშირეო ხელშეკრულებით ქვეშევრდომი ქვეყანაა, იგი ქმნის ბიზანტიის სახელმწიფო მთლიანობას, რომლის განმტკიცებაზე უნდა ზრუნავდნენ არა მარტო კოლხები, არამედ, პირველ ყოვლისა, ბერძნები. სახელმწიფოს უმთავრეს ნიშანს, რომელიც განსაზღვრავს მის სახელწოდებას, წარმოადგენს მისი თავისუფალი მდგომარეობა და მთლიანობა. კოლხი სწავლული იურისტები აღნიშნავენ: „თუ სახელმწიფო ყოველმხრივ არ არის გამაგრებული და ერთს რომელსამე ნაწილში მოდუნებულია, ვეღარ

იარსებებს წესიერად; პირიქით, ის თავის სახელწოდებასაც ტყუილა ატარებს, ვინაიდან ის მოკლებულია თავისუფალი არსებობის საშუალებას“.

გარდა ამისა, კოლხი სწავლული იურისტების მოსაზრებით, სახელმწიფოთა შორის ურთიერთობაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ერთსულოვნებასა და აზრთა ერთიანობას, რომელიც მუდამ უნდა არსებობდეს მათ შორის როგორც ომის, ასევე მშვიდობის დროს. მოკავშირეთა შორის შეხედულებათა ერთიანობის უმთავრესი საფუძველია, მათი სარწმუნოებრივი მდგომარეობა. ქრისტიანული რწმენის სახელმწიფოებს, ისევე როგორც სხვა რწმენის მიმდევარ ქვეყნებს, ერთნაირი წარმოდგენა აქვთ ღმერთის, უზენაესის შესახებ, ამიტომ ერთმორწმუნე სახელმწიფოებს შორის მტკიცე მეგობრული ურთიერთობა შეიძლება ყოველთვის არსებობდეს, უკეთუ ქვეყნის ცალკეული მოღვაწენი სახელმწიფოზე მაღლა არ დააყენებენ პირად ინტერესებს და ამით არ ხელყოფენ მის მთლიანობას. სხვათა შორის, სარწმუნოებრივ მდგომარეობაზე მსჯელობისას ანონიმი კოლხი სწავლული იურისტები, როცა იყენებენ ტერმინს „უზენაესი“, ყოველთვის გულისხმობენ ღმერთს ქრისტიანული წარმოდგენით. კოლხეთის სახელმწიფოს სარწმუნოებრივი მდგომარეობის დახასიათებისას, ისინი საგანგებოდ მიაპყრობენ ბერძენი მოსამართლის ყურადღებას იმას, რომ კოლხები „უზენაესის შესახებაც თქვენნაირად მოაზროვნე და თქვენი წესების მიმდევარი“ არიანო.

მძიმეა ბერძენი სარდლების მიერ ჩადენილი დანაშაული, რადგან იგი არა მარტო ბიზანტიის მოკავშირე კოლხეთის სახელმწიფოს მეფის, გუბაზის მკვლელობაში გამოიხატება, არამედ მან არივ-დარია და დაანგრია სახელმწიფოთა საქმეები. ანონიმი კოლხი ბრალმდებლები მხარეთა პაექრობაზე საგანგებოდ აღნიშნავენ, რომ გუბაზის მკვლელები სასამართლო სხდომის დანიშვნამდე ყალბი იურიდიული კონსტრუქციით ცდილობდნენ საზოგადოების წინაშე თავის მართლებას, არა სწორად წარმოგვიდგენდნენ განზრახვის ცნებას, ერთმანეთთან აიგივებდნენ განზრახვასა და მოტივს. გუბაზის მკვლელები ამტკიცებენ: „ამ – თუმცა საშინელს – საქმეს კი ნუ უყურებთ, არამედ მხოლოდ ის განზრახვა უნდა გამოიკვლიოთ და მხედველობაში მიიღოთ, რომლითაც ვხელმძღვანელობდითო; და უფრო ამჯობინებენ ზოგიერთი ბუნდოვანი – თითქოს სინამდვილის შესაფერისი – საბუთების საშუალებით და-

გისახონ თავისი მოქმედება, როგორც თქვენ საკეთილდღეოდ ჩადენილი, ვიდრე აღიარონ აშკარა ზარალი, საქმისათვის მიყენებული, ასეთ ტყუილებს ყბედობენ ისინი ხშირად სასამართლოს დანიშვნამდე და ფიქრობენ, თუკი ისინი საქმის გარჩევის დროსაც ასეთსავე მოსაზრებას წამოაყენებენ, დე იცოდნენ მათ, მსაჯულო, რომ არც რომაელს და არც სამართლიანობას სჩვევია ასეთი ცხადი და აშკარად ჩადენილი უსამართლობა უყურადღებოდ დასტოვოს და თავი მოატყუებინოს ბუნდოვან მიზეზებს, რომლებიც უსაფუძვლოდაა მკვლელების მიერ შეთხზული“.

ანონიმი კოლხი ბრალმდებლები მიუთითებენ, რომ სწორედ „ის განზრახვა უნდა გამოვიკვლიოთ“, რომლითაც ხელმძღვანელობდნენ ბერძენი სარდლები გუბაზის მკვლელობისას, ფაქტები კი მოწმობენ, რომ დამნაშავე მკვლელთა განზრახვა და მოტივი იყო მხოლოდ პირადი შურისა და მტრობის გამო გუბაზის მოსპობა და არა ბიზანტიის სახელმწიფოს ინტერესების დაცვა. ბერძენმა სარდლებმა მოკლეს ბიზანტიის სახელმწიფოს მოკავშირე, მისი მეგობარი და ერთგული მოკავშირე სპარსელების წინააღმდეგ ბრძოლაში და ამავე დროს ამტკიცებენ, რომ განზრახვა ჰქონდათ სარგებლობა მოეტანათ ბიზანტიისათვის.

კოლხი ბრალმდებლები ააშკარავებენ დამნაშავეთა მტკიცების უსაფუძვლობას და შეურიგებელ წინააღმდეგობას მათ მსჯელობებში. ისინი მიუთითებენ, რომ სარგებლობა მოაქვს კანონიერ მოქმედებას, რადგან სახელმწიფო ადგენს მხოლოდ ისეთ კანონებს, რომელთა მიზანია ადამიანებისათვის სარგებლობისა და ბედნიერების მოტანა, ამიტომაც „იმთავითვე ხომ სარგებლობა და უკანონობა ერთმანეთის საწინააღმდეგო ცნებებს წარმოადგენენ, სიმხეცე და სამართლიანობა ერთიმეორეს დაშორებული იყვნენ და მათი ერთად არსებობა არასოდეს არ ყოფილა შესაძლებელი... როგორ თავსდება მათ თავში ეს წინააღმდეგობა, ან როგორ შეგვიძლია ჩვენ, რომლებიც ამ საქციელს საზიზღარს ვუწოდებთ, შევაქოთ მისი ჩამდენი და ვთქვათ, რომ მისი მიზანი იყო სახელმწიფოსათვის სარგებლობა მოეტანა“.

კოლხი სწავლული იურისტები მოსამართლეს მოახსენებენ, რომ განზრახვა, რომელზეც ლაპარაკობენ პასუხისგებაში მიცემული ბერძენი სარდლები და რომლის მიხედვითაც ხელმძღვანელობენ გუბაზ მეფის მკვლელობისას, თუ მას გავაანალიზებთ და გამოვიკვლევთ, არსებითად არის განზრახვა, რომელიც ემსახურება არა

ბიზანტიისა და კოლხეთის სახელმწიფოების ინტერესებსა და ურთიერთმეგობრობის განმტკიცებას, არამედ იგი მათი საერთო მტრის, სპარსეთის სასარგებლო განზრახვაა. ბრალდებულებს კი ჰყოფნით გამბედაობა ამტკიცონ, რომ „მოკლეს არა მეგობარი, არა მეფე, არამედ მტერი, ტირანი, სპარსელების მომხრე“. გუბაზის ინტერესების დამცველი ბრალმდებლები მოსამართლის ყურადღებას მიაპყრობენ იმას, რომ „მოწინააღმდეგესა და მტერს ხომ საქმის მიხედვით გამოიცნობ ადამიანი და არა სიშორის მიხედვით. ცხადია, მტრად უნდა ჩაითვალოს ის, ვინც იმას აკეთებს ხალისით, რაც მოწინააღმდეგეებს ესიამოვნებათ, თუნდაც ის შენთან იყოს და შენთან ერთად ლაშქრობდეს და ახლო ნათესაურ კავშირში იყოს შენთან“.

ამრიგად, გუბაზი კი არ ყოფილა ბერძნების მტერი, არამედ ბერძნებთან „ნათესაურ კავშირში“ მყოფი რუსტიკე და იოანე ჩანან ჭეშმარიტ მტრად. კოლხი სწავლული იურისტების მტკიცებით, სრულიად დაუსაბუთებულია მკვლელთა მიერ გუბაზის მიმართ წაყენებული ბრალდება, რომ ის თითქოს მოღალატე იყო. სასამართლო პასუხისგებაში მიცემულმა დამნაშავეებმა ვერაგულად მოკლეს კოლხეთის მეფე და ამის შემდეგ მას ბრალი დასდეს მოღალატეობაში. ვერც ერთი ქვეყნის იურიდიული მეცნიერება ვერ გაამართლებს ამ უაზრობას: „რომელი კანონი – თქვენი ან ბარბაროსებისა – მოიწონებს ასეთ მდგომარეობას, რომ ჯერ განაჩენი გამოუტანოს ადამიანს და მერე წაუყენოს ბრალდება? ისინი თვითონ არიან მსაჯულებიც, მტრებიც და ბრალმდებლებიც. ყველაფერი ერთად შეასრულეს და საქმის გაურჩევლად სრულიად უდანაშაულო კაცს ისეთი სასჯელი არგუნეს, როგორიც შეეფერებოდა ტირანობაში გამტყუნებულს. ახლა კი, როდესაც თავის მართლება სჭირდებათ, მოდიან და ბრალსა სდებენ უსამართლოდ დასჯილ კაცს. სანამ მას მოჰკლავდნენ, საჭირო იყო, თუკი ისინი დარწმუნებული იყვნენ ბრალდებათა სისწორეში საქვეყნოდ მიეცათ ის სამართალში და თვით პირველნი გამოსულიყვნენ ბრალმდებლად“(მუხ.11).

კოლხი ბრალმდებლები მიუთითებენ, რომ საყოველთაოდ აღიარებული იურიდიული წესების დარღვევა აკრძალულია, მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენ დაზარალებულ მხარეს წარმოვადგენთ და უსამართლოდ მოკლული გუბაზის ინტერესებს ვიცავთ. მკვლელებისათვის რომ მიგვებაძა, შეგვეძლო გუბაზის სიცოცხლის ხელ-

მყოფი ბერძენი სარდლებისათვის სამაგიერო მიგვეზღო, სასამართლოს მიერ საქმის განხილვამდე დაგვეხოცა ისინი და მათ წინააღმდეგ სასამართლო შემდეგ მოგვეწყო. კოლხი სწავლული იურისტები გადაჭრით გმობენ თვითგასწორების გზით სამაგიეროს მიზღვას. ისინი მიუთითებენ, რომ მას შემდეგ, რაც სამართლდარღვევების განხილვა სასამართლო კომპეტენციას დაექვემდებარა, თვითგასწორება და სამაგიეროს მიზღვა დაუშვებელია, მას უბედურება მოაქვს ადამიანებისათვის: „არც ჩვენ და არც სხვებმა ამგვარი რამ არ უნდა გავბედოთ, თუ სახელმწიფო კანონების საფუძველზე ვაპირებთ ცხოვრებას. წარმოიდგინეთ თუ ყოველ მსურველს ასე ერთბაშად შეეძლება საკუთარი მტრების მოკვლა, ამგვარი საქციელის ხშირად ჩადენა მიგვიყვანდა უსაზღვრო თვითნებობამდე, და როგორღა შეგრჩებოდათ თქვენ შესაძლებლობა თავისუფალი და დაუბრკოლებელი განსჯისა? ყველა რომ ჟლეტას დაიწყებს და გაჟლეტილი იქნება და თამამად მიმართავს ერთამნეთის წინააღმდეგ მახის დაგებას, თქვენ ვეღარ შესძლებთ სასჯელის დადებას და გამოძიების საშუალებას წინასწარ მოსპობს იმათი უკანონო საქციელი, რომლებიც ყოველთვის სამაგიეროს გადახდას მიმართავენ“(მუხ. 9).

სამაგიეროს გადახდა ეწინააღმდეგება მართლმსაჯულებასა და სამართლიანობას. ყოველი დანაშაული გამოძიებული და დამტკიცებული უნდა იქნეს. მკვლელობის ბრალდებით არაა უბედურება ერთი, ისიც მოღალატედ მიჩნეული კაცის მოკვლა, რადგან შეიძლება ამის შემდეგ ყველა მოკავშირე გაფრთხილდეს და შემდეგში გონივრულად მოიქცეს. მეფეს ბრალად სდებენ მოღალატეობას, მეგობრული კავშირის დარღვევას, მოღალატეობა კი დამტკიცებული არაა და მიუხედავად ამისა, მას მაინც კლავენ. ასეთ შემთხვევაში გაუგებარია, „რანაირად შეუწყობს ეს ხელს იმას, რომ მოკავშირეები თქვენ უფრო გონიერად მოგექცნენ? იქნებ მათ უფრო ხელშეკრულების დარღვევა დაიწყონ, რახან იფიქრებენ, რომ თქვენ ამ ბოროტმოქმედების მონაწილენი ხართ“?. სინამდვილეში კი გუბაზი მოკლეს უღირსებმა და მის მკვლელობაში მონაწილეობა არ მიუღია „მთელ რომაელ ხალხს და ცალკეულ უღირსთა“. „ვერაგული საქციელი ვერც თქვენს შესახებ წინათ არსებულ აზრს მოსპობს სახელდობრ, რომ თქვენ ერთგული ხართ თქვენი ქცევით და ურყევნი და სამართლიანი კანონებითაც. მსაჯულო, როდესაც შენი მსჯავრის მიხედვით ისინი მალე მოკლული იქნებიან, უფრო

გასაგები შეიქნება, რომ თქვენ (რომაელები) თავისიანების მოღალატენი კი არა ხართ, არამედ უსამართლოდ მოქმედთა მომთვინიერებელნი“. პასუხისგებაში მიცემული ბერძენი სარდლები – მიუთითებენ კოლხი ბრალმდებლები – სიტყვით იცავენ თავს, მაგრამ საქმეები ცხადყოფენ მათ სიცრუეს. იმპერატორ იუსტინიანეს წერილი უბრძანებს სარდლებს, მიჰგვარონ მას ბიზანტიაში გუბაზი, რა საშუალებითაც უნდა ყოფილიყო ეს. გუბაზის მოკვლის თანხმობას იუსტინიანე მხოლოდ იმ შემთხვევაში იძლეოდა, თუ გუბაზი საბოლოოდ გადაუდგებოდა რომაელებს და მათ მიმართ აშკარად მტრულ მოქმედებას დაიწყებდა. სარდლებმა კი მძიმე დანაშაული ჩაიდინეს, მოკლეს გუბაზი ისე, რომ „არც კი აჩვენეს მეფის წერილი, რომ ის გაცნობოდა მის შინაარსს და მოქცეულიყო საჭიროებისამებრ... რაც ყველაზე უფრო უკანონოდ უნდა ჩაითვალოს“.

გუბაზი ერთგულად ასრულებდა ბერძნებთან დადებულ სამოკავშირეო ხელშეკრულებას, იცავდა ბიზანტიის სახელმწიფოს ინტერესებს, თავის თავსა და ოჯახსაც ამის გამო ხშირად აყენებდა საფრთხეში. კატეგორიულად უარს ამბობდა სპარსელთა მიერ შემოთავაზებულ მაცდურ საჩუქრებზე და ამჯობინებდა ბერძნებთან კეთილ განწყობილებას და ა.შ. დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა დამსწრეებზე კოლხი იურისტების მიერ ბერძნების მისამართით დასმულმა კითხვებმა, რომლებზეც პასუხის მთელი სისრულით გაცემა შეუძლებელი იყო გუბაზის დამსახურების გახსენების გარეშე: „ვინ იყო, რომ სპარსელთაგან დანაპირებ სიმდიდრესა და ყოველნაირ სიკეთეს ამჯობინა თქვენდამი კეთილი განწყობილება? ვინ იყო, რომ ხოსროს მეგობრობა უკუაგდო და, იმ დროს როდესაც ის მეგობრობა უდიდეს სიმდიდრეს უმზადებდა მას თქვენგან მცირედსაც დასჯერდა? ვინ იყო წინათ, როდესაც ეს ქვეყანა დიდი ხნის განმავლობაში მიდიელებთა სათარეშოდ იყო გამხდარი და თქვენი დამხმარე ჯარები იგვიანებდნენ, მაშინვე გამოიცვალა საცხოვრებელი ადგილი და თვით კავკასიონის მწვერვალებზე გადასახლდა, სადაც თითქმის ველურ ცხოვრებას ეწეოდა, და მან ეს უფრო ამჯობინა, ვიდრე მტრის მეგობრობა გამოეყენებინა, შინ მისულიყო და განცხრომით ეცხოვრა? ვინ იყო ეს? ეს იყო გუბაზი, რომელიც არ უშინდებოდა არავითარ გაჭირვებას, თუკი თქვენი გულისათვის იყო ეს აუცილებელი“. კოლხი ბრალმდებელი იურისტები სასამართლოს ყურადღებას ამახვილებენ კითხვაზე, რა მიიღო გუბაზმა სამაგიეროდ? აქაც პასუხს თვითონ იძლევიან, კერ-

ძოდ რუსტიკემ და იოანემ თვითნებურად, კანონიერი საბუთის გარეშე გამოაცხადეს იგი მოღალატედ და ვერაგულად მოკლეს. ამ აღმაშფოთებელი უსამართლობის იურიდიულ კვალიფიკაციას კოლხი სწავლული იურისტები რომაულ სამართალში საყოველთაოდ გავრცელებული სამართლებრივი სენტენციით გამოხატავენ: „სად ხართ, კანონებო, სად არის სამართალი“.

ბერძენმა სარდლებმა, წინასწარგანზრახვით და პირადი შურისძიებით შეპყრობილებმა, დიდი ზიანი მიაყენეს თავიანთ ქვეყანას – ბიზანტიას, მოკლეს გუბაზი, კოლხთა მეფე, ისე, რომ „არც დროის ვითარებას მიაქციეს ყურადღება, არც კარგად მოიფიქრეს, რადგან ისეთ მძიმე ომში ვიყავით გახვეული, გონიერ კაცს მოეთხოვებოდა ეზრუნა იმაზე, რომ კარგი მოპყრობის საშუალებით თავისკენ მიეზიდა უცხო და ჯერ კიდევ უცნობი ერები. ამათ კი ისინიც რომაელების მტრებად გადააქციეს, რომლებიც წინათ მათი მახლობელი მეგობრები იყვნენ და მათი ბრალია, რომ ჩვენ მტრის მხარეზე გადავედით, ძველ მეგობრებს მზაკვრულად ვეპყრობით, რომ ეს ქვეყანა სპარსელების ხელშია და მშობლიური წესები მივიწყებულია. ერთი სიტყვით, ყველაფერი უწესრიგოდ მიმდინარეობს, რამდენი ზარდამცემი ნიშანია აჯანყებისა და შინაური არეულობისა“.

კოლხმა ბრალმდებლებმა, რომლებიც ბრალდებული რუსტიკესა და იოანეს პირისპირ იდგნენ, თავიანთი სიტყვა მოთხოვნით დაამთავრეს. ბიზანტია-კოლხეთის მეგობრული ურთიერთობის აღსადგენად და განსამტკიცებლად ნურავინ ისარგებლებს ჩვენი გულმავიწყობით და გუბაზის მკვლელებს იმაზე ნაკლებ სასჯელს ნუ შეუფარდებს, „ვიდრე მათ მიერ ჩადენილ საქციელს შეეფერება“.

ქართველი ბრალმდებლების მიერ გონივრულად და დიდი ოსტატობით წარმართულმა სასამართლო პროცესმა, გუბაზის მკვლელობის ყველა დეტალის დამაჯერებელმა იურიდიულმა კვალიფიკაციამ, რომაულ – ქართული სამართლის ნორმების უნაკლო ახსნა-განმარტებამ, მოწინავე სამართლებრივი ცნებებისა და ინსტიტუტების მოხერხებულმა მისადაგებამ კონკრეტული სამართლებრივი მოვლენებისადმი, სამართლის ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის ღრმა ცოდნამ დიდი ზეგავლენა მოახდინა სასამართლოზე და დამსწრეებზე. ქართველი სწავლული იურისტების სიტყვა იმდენად ნათელი და დამაჯერებელი იყო, რომ კოლხების ლაშქარმა და

ხალხმაც, როდესაც ბრალმდებლებმა „ლაპარაკი დაამთავრეს და მსაჯული ცოტა ხნით შეჩერდა დაფიქრებული, ჩუმად დაიწყეს ბუზღუნი და უკმაყოფილების გამოცხადება, რატომ ეხლავე არ მიჰყავთ მტრები დასასჯელადო, ხოლო, როდესაც მსაჯულმა მოუწოდა ბრალდებულებს ეთქვათ, რისი თქმაც სურდათ, მაშინ ხალხმა აშკარად იწყო ყვირილი და ბუზღუნი და ეს ხმები კიდევ უფრო ნათლად ისმოდა“.

სასამართლო პროცესის ერთი მხარის, ბრალმდებლების სიტყვის შემდეგ პაექრობაში ჩაება მოპირდაპირე მხარე, ბრალდებულები, ძმები რუსტიკე და იოანე.

მაგრამ ბრალმდებელთა მიერ წამოყენებული ბრალდების შერყევა და მისგან თავის დაცვის ის იურიდიული პოზიცია, რომელიც მათ აირჩიეს, მცდარი აღმოჩნდა, რადგან იგი ეწინააღმდეგებოდა ბიზანტიის იმპერატორის საგარეო პოლიტიკურ კურსს, ბიზანტია-კოლხეთის ურთიერთობის ოფიციალურად აღიარებულ იურიდიულ საფუძვლებს, ამ ორ სახელმწიფოს შორის დადებული მეგობრული სამოკავშირეო ხელშეკრულების მთავარ პირობებს, კერ-ძოდ, მეგობრული თანამშრომლობისა და თანასწორობის საფუძველზე ურთიერთდახმარებას საერთო მტრის წინააღმდეგ ბრძოლაში.

რუსტიკეს საპასუხო სიტყვაში ჩანდა მხოლოდ ბერძენთა დიდმპყრობელური პოლიტიკა და ქედმაღლობა კოლხი ხალხის მიმართ, რამაც დიდად შეურაცხყო და გააღიზიანა სასამართლოზე დამსწრე კოლხები და მისი ლაშქარი. რუსტიკემ თავისი სიტყვა ასე დაიწყო: - „უნდა დავმტკბარიყავით უდიდესი საჩუქრებით და ამის ნაცვლად სიკვდილით დასჯა მოგველის. თუმცა ჩვენთვის ძალიან სასიამოვნოა ეს სამსჯავრო და უდიდესი სიამაყის მომგვრელი: ამით ყველა გაიგებს, რომ მხოლოდ ჩვენი წყალობით მოხერხდა მოღალატისა და ტირანის მოსპობა... ასე, რომ კიდევაც რომ სიკვდილი შეგვხვდეს, სიამოვნებით მივეგებებით მას... ვინაიდან გზაზე წაგვყვება იმის შეგნება, რომ კოლხების ბატონებად რომაელები დავტოვეთ“. რუსტიკეს ეს დიდმპყრობელური სიტყვა პოლიტიკურად სრულიად შეუფერებელი იყო კოლხეთის მეფის გუბაზის მკვლელობით გართულებული ბიზანტია-კოლხეთის ურთიერთობისათვის. ის ამ სიტუაციაში მიუღებელი იყო როგორც ბიზანტიის, ასევე კოლხეთისათვის.

იურიდიული თვალსაზრისით წამგებიანი იყო რუსტიკეს სიტყვის სხვა ნაწილიც, რომელიც ფაქტობრივად წაყენებული ბრალ-

დებისაგან თავის დაცვას კი არ ისახავდა მიზნად, არამედ წარმოადგენდა კოლხების და, საერთოდ, რომაელებისაგან განსხვავებული ყველა ხალხის დაცინვას. რუსტიკე ეთანხმება კოლხ ბრალმდებლებს მტრის ცნების განსაზღვრაში, იგი მიუთითებს: „ბრალმდებლები სამართლიანად ამბობენ, რომ მტრის სახელწოდება შეეფერება არა იმას, ვინც მოშორებით უცხოეთში ცხოვრობს, არამედ იმას ვინც თუმცა თვისტომია, მაგრამ მტრისათვის სასიამოვნო საქმეს აკეთებს... გუბაზი ჩვენი მტერი იყო, ხოლო თუ ეს დამტკიცებული იქნება ამ გზით, ნათელყოფილი იქნება ისიც, რომ ის მოკლული იქნა სრულიად მართებულად“.

მაგარამ რუსტიკეს ეს მოსაზრება იურიდიული თვალსაზრისით უაზრობას წარმოადგენს. იმის დასამტკიცებლად, რომ გუბაზი მტერი იყო, რუსტიკე ეხება არა თვით გუბაზს, როგორც ამ შემთხვევაში სამართლის კონკრეტულ სუბიექტს, რომლის მიერ ჩადენილი მოქმედების მიხედვით იგი შეიძლება მტრად იქნეს მიჩნეული, არამედ მთელ კოლხ ხალხს, როგორც ბარბაროსს, რომელიც, რუსტიკეს აზრით, ყოველთვის „ისწრაფვის გადატრიალებისა და აჯანყებისაკენ.... გუბაზი ყველა ამ თვისებით იყო აღჭურვილი; ის ხომ წარმოშობით ბარბაროსი იყო და ამ მოდგმისათვის დამახასიათებელი მზაკვრობით იყო დასნეულებული“.

გარდა ამისა, გუბაზი რომ მტრად წარმოაჩინოს, რუსტიკე ბრალად სდებს მოკლულ მეფეს, რომ მას რომაელთა მიმართ მტრული განზრახვები ჰქონდა, რაც იმაში გამოიხატება, რომ როდესაც ჩვენ მტრებს ვებრძოდით, გუბაზი ამჯობინებდა შინ მჯდარიყო თვისტომებთან, თვალყურს ადევნებდა ჩვენს ბრძოლას მტრებთან და აინტერესებდა, როგორ დამთავრდებოდა იგი. ჩვენს გამარჯვებას ხშირად ბედისწერას მიაწერდა, ბარბაროსებში ავრცელებდა ხმას, რომ „რომაელები ცუდი მეომრები არიან, ბარბაროსები მათ ამარცხებენ“ და ა. შ. გუბაზი ჩვენს განკარგულებას არ ემორჩილებოდა, მეტიც, „მან წარმოიდგინა თავი თითქოს მართლაც მეფე ყოფილიყო და თითქოს მის ხელთ ყოფილიყოს თავისი ნებისაებრ ემართა“. რუსტიკეს ეს მტკიცება აშკარად ლახავდა კოლხთა ეროვნულ ღირსებას. მან სასამართლოს სხდომაზე რომაელები, რომლებსაც ხელშეკრულება ჰქონდათ კოლხებთან, როგორც დამოუკიდებელ სახელმწიფოსთან, წარმოაჩინა დამპყრობლებად, რაც ეწინააღმდეგებოდა ბიზანტიის სამეფო ხელისუფლების ოფიციალურ იდეოლოგიას.

უფრო დიდი უარყოფითი ემოციები მოჰყვა სასამართლოზე რუსტიკეს მტკიცებას, თითქოს საქმის განხილვისა და ბრალდების იურიდიული შეფასების დროს მნიშვნელობა არა აქვს დამამტკიცებელ საბუთებს და ამიტომ უნდა „თავი დავანებოთ საბუთებს, მითითებებს და საეჭვო მტკიცებებს; ყურადღება მივაქციოთ მხოლოდ საქმეთა ვითარებას“.

ქართველი ბრალმდებლების მიერ გუბაზის მკვლელობისადმი წაყენებული მთავარი ბრალდება რუსტიკემ თავიდანვე პასუხგაუცემელი დატოვა, თითქოს არ არსებობდა, და შეეცადა „ბრალდების წონის“ (ონუს პრობანდი), რაზეც საგანგებოდ ლაპარაკობს აგათია სქოლასტიკოსი, შემსუბუქებას. ამ მთავარ ბრალდებას წარმოადგენდა ბერძენი სარდლების მიერ ბიზანტიის იმპერატორის იუსტინიანეს წერილობითი განკარგულების უხეში დარღვევა. ბრძანების თანახმად, სარდლებს წინადადება უნდა მიეცათ გუბაზისათვის, რომ პირადად ხლებოდა ბიზანტიის იმპერატორს. იმ შემთხვევაში, თუ გუბაზი ხელიდან გაუსხლტებოდათ და იერიშს მიიტანდა ბერძენი სტრატეგოსების წინააღმდეგ, ეს იქნებოდა დამამტკიცებელი საბუთი მისი მტრული განზრახვისა. ამის შემდეგ შეიძლებოდა გუბაზი ჩათვლილიყო მტრად და მისი მოკვლა, როგორც მტრისა, უკანონო აქტად არ ჩაითვლებოდა. რუსტიკემ კი ზედმეტად ჩათვალა იმპერატორის წერილის ჩვენება გუბაზისათვის და, როგორც თვითონ ამბობს, დარწმუნდა რა გუბაზის ვერაგულ განზრახვაში, მოკლა კოლხეთის მეფე, რითაც ბოლო მოუღო „მთელ რიგ ასეთ უბედურებას, არსებულსა და მოსალოდნელს“.

იმპერატორ იუსტინიანეს წერილში ნათქვამი იყო, რომ გუბაზი მოეკლათ არა იმ შემთხვევაში, როცა სარდლები დარწმუნდებოდნენ მის მოღალატურ განზრახვაში, არამედ მხოლოდ მაშინ, როდესაც გუბაზის მტრული, მოღალატური განზრახვა შესაბამისი მოქმედებით იქნებოდა გამოხატული, მაგრამ გუბაზს არ დაუწყია ამგვარი მოქმედება და ცხადია, მარტო განზრახვით და ისიც დაუსაბუთებელი განზრახვის არსებობისას იუსტინიანეს განკარგულება გამორიცხავდა გუბაზის მოკვლის ნებართვას ბერძენი სარდლების მიერ. რუსტიკემ კარგად იცოდა, რომ გუბაზის უკანონო მკველელობის იურიდიული კვალიფიკაციის დროს არც გამოცდილ ბერძენ მოსამართლეს ათანასის და არც მაღალი იურიდიული განათლების მქონე კოლხ სწავლულ იურისტებს მხედველობიდან არ გამოეპარებოდათ წერილში გადმოცემული იუსტინიანეს საგანგებო

განკარგულება, რომელიც განსაზღვრავდა იმას, თუ რა ვითარებაში შეეძლო ბერძენ სარდლებს გუბაზის მოკვლა. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, იუსტინიანე ნებას იძლეოდა, გუბაზი მოეკლათ ბერძენ სარდლებს მხოლოდ ერთ შემთხვევაში, კერძოდ თუკი გუბაზი უარს განაცხადებდა ხლებოდა ბიზანტიაში იუსტინიანეს, სარდლებს ხელიდან გაუსხლტებოდა და მეტიც, წინააღმდეგობას გაუწევდა, შეუტევდა ბერძენ სარდლებს. გუბაზის ამგვარი მოქმედების იურიდიული კვალიფიკაცია ამ შემთხვევაში საფუძველს შექმნიდა მტკიცებისათვის, რომ მას აქვს დანაშაულებრივი განზრახვა და იგი ბიზანტიის აშკარა მტერია.

იუსტინიანეს ამ განკარგულების შეუსრულებლობის გამო, რუსტიკემ მოსამართლეს განუცხადა, რომ ნუ დაგვძრახავ თუკი ვერ შევასრულეთ წერილში მოხსენიებული დავალება. იმთავითვე ჩვენთვის ცნობილი გახდა, რომ წერილი იუსტინიანეს გამოგზავნილი ჰქონდა გუბაზის გამოსაცდელად, კერძოდ, შეასრულებდა თუ არა იგი „თავისი ნებით ბრძანებას და კანონიერად მოიქცეოდა“.

გამოცდილებით ვიცოდით, განაგრძობს რუსტიკე, რომ გუბაზი ჩვენს არავითარ მოთხოვნას არ ასრულებდა. „ქართველი ბრალმდებლები გვისაყვედურებენ, რომ აუცილებელი იყო სამართალში მიგვეცა გუბაზი, მაგრამ ამის საშუალებას არ იძლეოდა შექმნილი კრიტიკული მდგომარეობა. საქმე ისაა, რომ სპარსელები აქვე იყვნენ დარაზმულნი და გამზადებულნი იმისათვის, რომ მთელი კოლხეთი ეგდოთ ხელთ იმის (გუბაზის) დახმარებით“.

რუსტიკე კვლავ იმეორებს, რომ გუბაზი იყო ბიზანტიის მტერი და რადგან იგი მოღალატე იყო, სულ ერთი არ არის „კოლხებისათვის, ჩვენ მოვკლავდით მას, თუ სხვები? გონიერი მოსაზრება მარტო ხელისუფლების მქონეთ კი არ ებადებათ და მოუდით ხოლმე, არამედ ყოველ მსურველს, ჩემის აზრით, უფლება აქვს და შეუძლია გამოექომაგოს სახელმწიფოს, რომელშიაც ის მოღვაწეობს და შეძლებისამებრ იზრუნოს საზოგადო კეთილდღეობისათვის“. როგორც ჩანს, რუსტიკემ იმპერატორის წერილი ფორმალურ დოკუმენტად აქცია და გუბაზის მოღალატეობის დასასაბუთებლად შემდეგ გარემოებაზე მიაპყრო მოსამართლის ყურადღება: „სპარსელებს ჰქონდათ დაპყრობილი ონოგურისის ციხე, რომელიც მათ ჩამოეგლიჯათ არქეოპოლისის მიდამოებიდან, და ჩვენთვის აუტანელ სირცხვილს წარმოადგენდა ის, რომ მტრის ჯარი მტკიცედ

ჩამჯდარიყო ზღუდის შიგნით ჩვენს მიწა-წყალზე“. სარდლებმა მოვითათბირეთ, განაგრძობს რუსტიკე, რომ მთელი ჩვენი არმიით გაგვედევნა სპარსელები, ამის მისაღწევად კი საჭირო იყო გუბაზის ხელმძღვანელობით კოლხების დახმარება. მაგრამ ასეთ კრიტიკულ მომენტში მან უკმეხი უარი შემოგვითვალა და საჭიროდაც არ ჩათვალა მისი დასაბუთება. რუსტიკე ასკვნის: „ყველაფერი ამის შემდეგ განა საჭირო იყო მეტის დაყოვნება ჩვენი მხრით? განა გვეცადა უფრო მეტი საბუთებისათვის და გვეჩვენებინა მეფის წერილი, რათა ბიზანტიონში წასულიყო იმ დროს, როდესაც საკუთარი მიწა-წყლის ფარგლებში რაღაც მოკლე მანძილის გამოვლასაც კი არ კადრულობდა? მერე და, განა შესაძლებელი იქნებოდა მოგვეხერხებინა აგრერიგად ჩვენს წინააღმდეგ განწყობილი გუბაზის გაგზავნა ბიზანტიონში ისე, რომ ამას არ გამოეწვია ათასნაირი შინაური აჯანყება, მრავალი ხოცვა-ჟლეტა, აშკარა გადადგომა, სპარსელთა მოულოდნელი შემოჭრა?“.

კოლხის სწავლული იურისტების მიერ ბერძენი სარდლების საწინააღმდეგოდ წამოყენებულ ბრალდებათა დამაჯერებლობისა და დასაბუთებულობის მიუხედავად, რუსტიკეს სიტყვამ ჩააფიქრა მოსამართლე და „ათანასი... კარგად შეხვდა რუსტიკეს სიტყვებს“.

ჭეშმარიტების დასადგენად საჭირო გახდა ორივე მხარის მონაწილეობით განმეორებითი სასამართლო სჯა – პაექრობა, მოსამართლის მიერ სხვა გარემოებების გამოკვლევა და მათი იურიდიული შეფასება. სამწუხაროდ, არც კოლხი ბრალმდებლების, არც ბერძენ სტრატეგოსთა სიტყვები და არც თვით აგათია სქოლასტიკოსის ცნობები იმის შესახებ, თუ რის საფუძველზე „გამოიკვლია ყველაფერი და ასწონ-დასწონა“ მოსამართლემ, ჩვენთვის ცნობილი არ არის. არც ის ვიცით, როგორ წარიმართა მხარეთა განმეორებითი სასამართლო პაექრობა და ა. შ. მაგრამ დაბეჯითებით ვიცით, რომ ჩვენთვის კარგად ცნობილმა მასალებმა და, პირველ რიგში, კოლხ სწავლულ იურისტთა ბრალდებებმა ნათელი გახადა, რომ „მკვლელობა ჩადენილი იყო უსამართლოდ და კანონის წინააღმდეგ“. რაც შეეხება რუსტიკეს ბრალდებებს გუბაზის მოღალატეობისა და ტირანობის შესახებ, ის არ დამტკიცდა. სასამართლო სჯა – პაექრობის შედეგად გაირკვა, რომ „ონოგურისზე ლაშქრობაში მონაწილეობის მიღებაზე მედიზმის გამო კი არ ამბობდა უარს გუბაზი, არამედ იმიტომ, რომ გაჯავრებული იყო სტრატეგოსებზე იმის გამო, რომ მათ დაკარგეს ონოგურისი თავისი უგუნურობისა და დაუდევრობის წყალობით“.

სასამართლომ სიკვდილით დასაჯა მკვლელები და სხვა დამნაშავენი ისე, როგორც ამის შესახებ იმპერატორ იუსტინიანეს წერილში იყო მითითებული.

ანონიმმა ქართველმა სწავლულმა იურისტებმა წარმატებით შეასრულეს ბრალმდებლის მოვალეობა. მათ იმპერატორ იუსტინიანეს მიერ დანიშნული დიდმოხელის ათანასეს ხელმძღვანელობით ჩატარებულ სასამართლოზე, რომელიც გუბაზის მკვლელთა საქმეს იხილავდა, არა ეროვნული, არამედ რომაული სამართლის მიხედვით, თავი გაართვეს ურთულეს საქმეს, კერძოდ, იურიდიული მეცნიერების განვითარების იმდროინდელი დონის მიხედვით ნათელყვეს კოლხეთის სახელმწიფოში იმპერატურ იუსტინიანეს მიერ სტრატეგოსებად დანიშნული ბერძნების – რუსტიკესა და იოანეს მიერ ჩადენილი მძიმე დანაშაული და მისი ძნელად გამოსაკვლევი მხარეები, სამართლის მეცნიერების ურთულესი ინსტიტუტები და კატეგორიები მიუსადაგეს და გამოიყენეს დამნაშავეთა ბრალის დასადგენად. იმპერატორმა იუსტინიანემ ბერძენი სარდლების გასამართლება კოლხეთში რომაული სამართლის „წესითა და გარეგნული მორთულობით ბრძანა... იმიტომ, რომ აქ მყოფ ბარბაროსებისათვის კვეხნით ეჩვენებინა რომაული წესები და გაეკვირვებინა ისინი ამით“. სასამართლოს სხდომა მართლაც გარეგნულად შიშისმომგვრელ სანახაობას წარმოადგენდა. სასამართლოს მოხელეებმა (ბოხხმიანი მაუწყებელნი, გამმათრახებელნი) მოიტანეს დამნაშავეთა საწამებელი იარაღები (რკინის ჯაჭვები, ბორკილები, ბადესაკრავები და ა. შ.). შეიძლება სასამართლოს ამგვარი გარეგნული ფორმა შთაბეჭდილებას ახდენდა სხდომის ზოგიერთ მონაწილეზე, მაგრამ კოლხი სწავლული იურისტები და კოლხები არ გაუკვირვებია რომის სამართალს და მისი წესებით მოწყობილ სასამართლო პროცესს, პირიქით, ინკვიზიციური სასამართლო პროცესის წესების შესაბამისად, როდესაც სიკვდილმისჯილებს „ყელები გადაუჭრეს, მაშინ ყველანი სიბრალულით აღივსენ და ბრაზობას თავი დაანებეს“. რაც შეეხება კოლხ სწავლულ იურისტებს, მათ სასამართლო პროცესზე გამოამჟღავნეს რომის სამართლის რომაელ სტრატეგოსებზე უფრო ღრმა ცოდნა და მისი შემოქმედებითი გამოყენების უნარი.

კოლხი სწავლული იურისტები უფრო ჯანსაღად აფასებენ სასამართლოს ჩატარებას არა კოლხეთის სამართლის, არამედ რომის სამართლის მიხედვით. კოლხი სწავლული იურისტები, ბერძნები-

საგან განსხვავებით, სასამართლოს მიუთითებენ: „ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ახლანდელი სამსჯავროც ხალხის საერთო დიდებისათვის მოაწყვეთ, რათა ყველას გაეგო, რომ თქვენ არასდროს არ გდომებიათ, კოლხებს ასეთი საშინელი ძალადობა განეცადათ“.

კოლხი სწავლული იურისტები საფუძვლიანად იცნობენ იმდროინდელი მსოფლიოს სამართლის სისტემებს, ერთმანეთისაგან ასხვავებენ სხვადასხვა ქვეყნის სამართალს და მის თავისებურებებს, გვაძლევენ სამართლის ნორმების მეცნიერულ კლასიფიკაციას და მის კრიტერიუმებს. სამართლის სისტემაში არსებული განსხვავების წარმოსაჩენად, ისინი მიუთითებენ ნორმების კლასიფიკაციის შემდეგ ორ კრიტერიუმზე: პირველი, სამართლის ნორმები მათი ეროვნული კუთვნილების მიხედვით; მეორე, სამართლის ნორმები მათი ბუნების, შინაარსისა და გადმოცემის ფორმების მიხედვით.

ეროვნული კუთვნილების მიხედვით სამართლის ნორმები იყოფა ორ კატეგორიად: პირველი – რომის სამართალი და მეორე – ბარბაროსთა სამართალი, ანუ მამაპაპური სამართლის ნორმები. სამართლის ამ კლასიფიკაციაზე ლაპარაკობენ არა მარტო კოლხი სწავლული იურისტები, არამედ ბერძნებიც. კოლხი სწავლული იურისტები ბერძენი მოსამართლის ყურადღებას ამახვილებენ რომაულ სამართალსა და ბარბაროსთა სამართალს შორის განსხვავებაზე, კერძოდ, ისინი ამბობენ: „კანონი თქვენი ან ბარბაროსებისა“.

აგათია სქოლასტიკოსი წერს, რომ იმპერატორი იუსტინიანე სწორედ ამ განსხვავებას ემყარებოდა, როცა გასცა ბრძანება ბერ-ძენი სარდლების საქმე გარჩეულიყო რომაული სამართლის მიხედვით; ამ განსხვავებაზე წარმოდგენას გვაძლევს პირველ რიგში თვით აგათია სქოლასტიკოსის, და, აგრეთვე, კოლხი სწავლული იურისტების მითითებები, საიდანაც ჩანს, რომ რომაული (ბერძნული) სასამართლო პროცესი არის ინკვიზიციური (გამოიყენება წამება) და ამასთან შეჯიბრებითი, საჯარო. კერძოდ, „ორივე მხრით კამათი გაიმართებოდა, რომლის დროსაც სასამართლოს მოსამსახურეები აქეთ-იქით ივლიდნენ, მოაწესრიგებდნენ, რათა თითოეულ მომთხოვნთაგანს წესრიგი დაეცვა“. კოლხეთში სასამართლო პროცესი კი იმართებოდა „საიდუმლოდ, ბარბაროსთა წესით“. გარდა ამისა, რომის სამართალი, რომლის დამუშავება საუკუნეების განმავლობაში ხდებოდა გამოირჩეოდა მწყობრი სისტემით. „რომაელთა კანონების სიმწყობრე“ განასხვავებს მას ბარბაროსთა ადათწესებისაგან.

ბიზანტიის სახელმწიფო ცდილობს სამართლებრივი ზემოქმედება მოახდინოს კოლხეთზე, მიაღწიოს იმას, რომ საზოგადოებრივი ურთიერთობები წესრიგდებოდეს არა კოლხური, არამედ რომაული სამართლის მიხედვით. ამ ნიადაგზე მიმდინარეობს ბრძოლა ეროვნულ, ქართულ და ბიზანტიურ სამართალს შორის. ბიზანტია ცდილობდა ზემოქმედება მოეხდინა კოლხთა საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე და ყველა ზომას იღებდა იმისათვის, რომ „ისინი უფრო მეტად შეჩვეოდნენ რომაელთა მმართველობას“. თავისუფლებისმოყვარე კოლხებისათვის ძნელი შესაგუებელია უცხო სამართლის მიხედვით ცხოვრება, ამიტომ ისინი ცდილობენ თავი დააღწიონ უცხოელთა ბატონობას, აწყობენ აჯანყებებს და ა. შ. აგათია სქოლასტიკოსი, გადმოსცემს რა კოლხთა ამ განწყობილებას, წერს: „მთელი ეს ბარბაროსული მოდგმა, თუმცა ის რომაელთა ქვეშევრდომია, მაგრამ თავისი შეხედულებით ძალიან დაშორებულია მათ... ის ისწრაფვის გადატრიალებისა და აჯანყებისაკენ. სანამ სხვის ხელქვეით არის, მას არ შეუძლია მშვიდად ცხოვრება“.

კოლხი სწავლული იურისტები კარგად ერკვევიან რომის სამართლის ნიუანსებში, მოხერხებულად იყენებენ რომის სამართლის დადგენილებებს და წესებს რუსტიკესა და იოანეს ბრალდების დასასაბუთებლად. კოლხი სწავლული იურისტები სასამართლო პროცესზე აცხადებენ, რომ „ჩვენ მიერ შესრულებული იქნება კანონით დაწესებული... მაგრამ თქვენი კანონების მიხედვით თვით აშკარა და უდიდეს უკანონო მოქმედებათა შესახებაც კი მიუღებელია, რომ განაჩენი არ იქნეს გამოტანილი, სანამ საქმე არ იქნება გარჩეული სიტყვიერი პაექრობის მიხედვით“.

ამრიგად, კოლხი სწავლული იურისტების შეხედულებით, სამართლის კლასიფიკაციის პირველი კრიტერიუმის, ე. ი. ეროვნული კუთვნილების მიხედვით სამართალი დაყოფილი უნდა იყოს შემდეგნაირად: პირველი, რომაული სამართალი, რომელიც მოქმედებს კოლხეთის სახელმწიფოსთან პოლიტიკურად დაკავშირებულ ბიზანტიაში და, მეორე, სხვა ქვეყნების სამართალი, ანუ, ბიზანტიის დიდმპყრობელური იდეოლოგიის მიხედვით, დანარჩენი ბარბაროსული ქვეყნების და, კერძოდ, კოლხეთის სამართალი, ანუ მამაპაპური ადათ – წესები. სამართლის ამ ორ სახეს, რომის სამართალსა და ეროვნულს, ამ შემთხვევაში კოლხეთის სამართალს შორის ურთიერთდამოკიდებულების განსაზღვრისას, თითოეული ხალხისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ეროვნულ, მამაპა-

პურ სამართალს, რადგან იგი ჩამოყალიბებულია მოცემული ქვეყნის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და ეკონომიკური მდგომარეობის საფუძველზე, ასახავს ამ ქვეყნის ხალხის შეხედულებებს და წარმოდგენებს და ა. შ. კოლხის სწავლული იურისტები მიუთითებენ, რომ იქ, სადაც „მშობლიური წესები მივიწყებულია,... ყველაფერი უწესრიგოდ მიმდინარეობს“.

ზემოაღნიშნული სამართლის ორივე სისტემა მუდამ ვითარდება და სრულყოფილი ხდება. მის განვითარებაზე ზეგავლენას ახ-დენს არა მარტო მოცემული ქვეყნის საშინაო ფაქტორები, არამედ მეზობელი ქვეყნის სამართალი და მისი პროგრესული ინსტიტუტები. ამიტომ, ყველა ქვეყნის სამართალს, კერძოდ, რომაულ და კოლხურ სამართალს შორის ყოველთვის შეიმჩნევა საერთო ნიშნები, კერძოდ, ერთნაირი ინსტიტუტების არსებობა. ყველა სახის სამართალში გვხვდება იურიდიული აქსიომები, რომელთა მოთხოვნებს აღიარებენ და იცავენ ხალხები. ამ იურიდიულ აქსიომებზე მიუთითებენ ანონიმი კოლხი იურისტები: „რომელი კანონი – თქვენი ან ბარბაროსებისა მოიწონებს ასეთ მდგომარეობას, რომ ჯერ განაჩენი გამოუტანო ადამიანს, და მერე წაუყენო ბრალდება?“

ასეთივე იურიდიულ აქსიომას წარმოადგენს დანაშაულისა და სასჯელის თანაბარზომიერება, რომელზეც საგანგებოდ მიუთითებენ კოლხი იურისტები. არ შეიძლება დანაშაული დაუსჯელი დარჩეს, მაგრამ დამნაშავეს უნდა შეეფარდოს მხოლოდ ის სასჯელი, რომელიც კანონშია მითითებული, და, საერთოდ, სასჯელის განსაზღვრისას უნდა გამოვიდეთ ჩადენილი დანაშაულის საზოგადოებრივი საშიშროებიდან. სასამართლო პროცესზე ისინი მოსამართლის ყურადღებას მიაპყრობენ იმას, რომ გუბაზის მკვლელებს სასამართლომ უნდა შეუფარდოს „ღირსეული სასჯელი“, უსამართლობა იქნება დამნაშავეებმა „ჩვენი ჩვილი ხასიათით ისარგებლონ და უფრო ნაკლები სასჯელი მიიღონ, ვიდრე მათ მიერ ჩადენილ საქციელს შეეფერება“ (მუხ. 11).

კოლხი სწავლული იურისტები სასამართლო პროცესზე იყენებენ არა მარტო საყოველთაოდ გავრცელებულ იურიდიულ აქსიომებს, არამედ სასამართლო სჯა – პაექრობაში კონკრეტული შემთხვევის სამართლებრივი კვალიფიკაციისას ავითარებენ ცნობილი ინსტიტუტების შინაარსს და ამ ინსტიტუტთა თაობაზე მოწინააღმდეგეთა მიერ ჩამოყალიბებულ შეხედულებებს კრიტიკულად

აფასებენ. ზემოთ თქმულის ნათელსაყოფად საკმარისია შევჩერდეთ ისეთ სამართლებრივ ინსტიტუტზე, როგორიცაა განზრახვა. ბიზანტიის იმპერატორის იუსტინიანეს წერილში ლაპარაკია დანაშაულებრივ განზრახვაზე, რომელიც ვლინდება შესაბამის კანონსაწინააღმდეგო მოქმედებაში, კერძოდ, განზრახვის კანონსაწინააღმდეგო შინაარსის კრიტერიუმს წარმოადგენს დანაშაულებრივი მოქმედება. მხოლოდ განზრახვა არ იძლევა პირის დასჯის საფუძველს, იგი უნდა გამოიხატოს მის მოქმედებაში, რომელიც მოქმედი კანონმდებლობით დანაშაულადაა დადგენილი.

ბრალდებულები რუსტიკე და იოანე ამტკიცებენ, რომ ჩვენს მიერ გუბაზის მოკვლის ფაქტს კი ნუ აძლევთ მნიშვნელობას, მთავარია ის განზრახვა, რომლითაც ვხელმძღვანელობდით, კერძოდ, ბიზანტიის სახელმწიფოს განმტკიცების სურვილითო.

კოლხი სწავლული იურისტების მტკიცებით, მაშინ, როდესაც შეუძლებელია ჭეშმარიტი განზრახვის შინაარსის დადგენა პირის მიერ ჩადენილი დანაშაულებრივი ქმედებით, ბერძენი სარდლების მიერ გუბაზის მოკვლის ჭეშმარიტი განზრახვის დადგენა უნდა მოხდეს სხვა კატეგორიების დახმარებით, კერძოდ იმის გარკვევით, თუ ვისთვის მოაქვს სარგებლობა გუბაზის მოკვლას – ბიზანტიისა თუ ბიზანტიის მტრებისათვის. ასეთი კატეგორია არის სარგებლიანობა – უნდა დადგინდეს, გუბაზის მოკვლა ვისთვის არის სასარგებლო.

სპარსეთის წინააღმდეგ მძიმე ომში „გონიერ კაცს მოეთხოვებოდა ეზრუნა იმაზე, რომ კარგი მოპყრობის საშუალებით თავისკენ მიეზიდა უცხო და ჯერ კიდევ უცნობი ერები. ამათ კი ისინიც რომაელების მტრებად გადააქციეს, რომლებიც წინათ მათი მახლობელი მეგობრები იყვნენ“. კოლხი ბრალმდებლები მიუთითებენ, რომ სწორედ რუსტიკეს და იოანეს ბრალია, რომ გუბაზის ვერაგულად მოკვლით კოლხები უარს ამბობენ ბიზანტიის მოკავშირეობაზე. ამდენად, ასკვნიან კოლხი სწავლული იურისტები, თუ რუსტიკეს და იოანეს განზრახვას „გავაშიშვლებთ და გამოვიკვლევთ, ისინი გამოჩნდებიან უბოროტეს მტრებად, სპარსელთა სასარგებლო განზრახვების მქონეებად“.

ბერძენი სარდლების – რუსტიკესა და იოანეს მიერ ჩადენილი კანონსაწინააღმდეგო მოქმედების კვალიფიკაციის დროს კოლხ იურისტებს არც ის იურიდიული აქსიომა გამორჩენიათ მხედველობიდან, რომ არ შეიძლება ჯერ სიკვდილის განაჩენი გამოუტანო

ადამიანს, სისრულეში მოიყვანო იგი და ბრალდება წაუყენო მას შემდეგ, როდესაც იგი უკვე აღარ არის ცოცხალთა შორის. კოლხმა სწავლულმა იურისტებმა სასამართლოს ყურადღება მიაქციეს იმას, რომ ბერძენი სარდლები სწორედ ასე მოიქცნენ. ისინი იყვნენ გუბაზის მტრები და ამავე დროს ბრალმდებლები და მოსამართლენიც. საყოველთაოდ აღიარებული აღნიშნული იურიდიული აქსიომის თანახმად, ბერძენი სარდლები „სანამ გუბაზს მოჰკლავდნენ, საჭირო იყო, თუკი ისინი დარწმუნებულნი იყვნენ ბრალდებათა სისწორეში, საქვეყნოდ მიეცათ ის სასამართლოში". როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სამართლის კლასიფიკაციის მეორე კრიტერიუმს წარმოადგენს ნორმების დაყოფა მისი დადგენისა და გადმოცემის ფორმისა და იურიდიული ძალის მიხედვით. კოლხი სწავლული იურისტების მტკიცებით, ამ საფუძვლის მიხედვით სამართალი იყოფა შემდეგ ძირითად სახეებად: ბუნებით სამართლად და პოზიტიურ სამართლად.

ბუნებითი სამართალი, რომელიც აგათია სქოლასტიკოსის ნაშრომის ქართულ თარგმანში ყველგან მოიხსენიება, როგორც ბუნების კანონი, ემყარება ადამიანთა ბუნებისათვის დამახასიათებელ თვისებებს. ბუნებითი სამართლის მოძღვრების ერთ-ერთი ვარიანტის მიხედვით, რომელმაც ახალ დროში სრული განვითარება ჰპოვა თ. ჰოფსის ნაშრომებში, ადამიანს ბუნებით აქვს თანდაყოლილი შიშის გრძნობა და იგი ეჭვის თვალით უყურებს მის გარშემო მყოფთ. ადამიანისათვის დამახასიათებელი ამ თვისების გამო „მტკიცედ ვერავის დაეყრდნობი და მუდამ ეჭვითა და შიშით უნდა იყო აღვსილი თვით ძალიან კარგი მახლობელების მიმართაც კი". კოლხი სწავლული იურისტები სასამართლო პროცესზე იურუდიულ შეფასებას აძლევენ რა ბერძენი სარდლების მიერ ჩადენილ დანაშაულებრივ მოქმედებას, მოსამართლის ყურადღებას მიაპყრობენ ადამიანის ბუნებისათვის დამახასიათებელ იმ თვისებას, რომელსაც ემყარება ბუნებითი სამართალი და მიუთითებენ, რომ გუბაზის მკვლელები რუსტიკე და იოანე „უნდა ჩავთვალოთ უკიდურეს მტრებად, რომლებიც ჩვენგან გამოთიშა ბუნების კანონმა, თუმცა ეს კანონი თქვენგან ხელმოწერილი არაა". ქართველი სწავლული იურისტები მტრის ცნებას განსაზღვრავენ ბუნებითი კანონის შესახებ იმ დროს არსებული მოძღვრებით და საყურადღებოა, რომ ისინი მიუთითებენ ბუნებითი სამართლის ახალ მხარეებზე. კერძოდ, მათი მტკიცებით, ბუნებითი სამართლით დადგენილი

ქცევის წესები ადამიანთა მიერ არაა დადგენილი; ისინი მოქმედებენ იმისგან დამოუკიდებლად, აღიარებული, დადასტურებული და „ხელმოწერილია“ თუ არა იგი ადამიანთა მიერ. ბუნებითი სამართალი ადამიანთა ნებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს, იურუდიული ძალის მიხედვით იგი უმაღლესია, ამიტომაც ადამიანები ასრულებენ და მიჰყვებიან მის წესებს, რომლებიც ადამიანების მიერ დადგენილი არაა, მაგრამ „ჩვენ მაინც მივყვებით ბუნების კანონს და ეს არის, რომ ყველაფერში იმარჯვებს“.

ბუნებითი სამართლის უმაღლესი იურიდიული ძალის გამო ადამიანები ხელმძღვანელობენ მის მიერ დადგენილი ქცევის წესებით, რაც გამოიხატება მისი მოთხოვნების მიხედვით სახელმწიფოს მიერ პოზიტიური სამართლის ნორმების დადგენაში.

სამართლის მეორე სახე, კოლხი სწავლული იურისტების მითითებით, სახელმწიფოს მიერ დადგენილი სამართალია. მისი ბრძანებების შესრულება აუცილებელია საზოგადოების არსებობისათვის, არავის აქვს უფლება, საკუთარი შეხედულების მიხედვით მოაგვაროს სადავო საკითხები: „არც ჩვენ, არც სხვებმა ამგვარი რამ არ უნდა გავბედოთ, თუ სახელმწიფო კანონების საფუძველზე ვაპირებთ ცხოვრებას“. სახელმწიფო კანონები, ანუ პოზიტიური სამართალი, მიუთითებს სახელმწიფო ხელისუფლების უმაღლესობაზე, კერძოდ, მხოლოდ სახელმწიფო ხელისუფლება არის უფლებამოსილი სამართლებრივი გზით მოაგვაროს საზოგადოებრივი ურთიერთობები. იგი უკანონოდ აცხადებს იმათ მოქმედებას, რომლებიც ცდილობენ სამაგიეროს გადახდას საკუთარი ძალებით. ყველა სახელმწიფოს, რომელიც ადგენს სამართალს, იგი მიაჩნია სამართლიან სამართლად. კოლხი იურისტები მიმართავენ მოსამართლეს, რომ თქვენ სახელმწიფოს „ერთგულნი ხართ თქვენი ქცევით და ურყევნი, და სამართლიანი კანონებითაც ხელმძღვანელობთ“.

სამართალი, რომლითაც ბიზანტიელები ხელმძღვანელობენ, არის რომის სამართალი. იგი, როგორც ბერძნები მიუთითებენ აგათია სქოლასტიკოსის ნაშრომში, გამოირჩევა მწყობრი სისტემით. ყველა დანარჩენი სამართალი ბარბაროსთა სამართალია. კოლხეთის სახელმწიფოში არსებული სამართალიც ბარბაროსულია, მაგრამ მას ზოგჯერ მამაპაპური ადათის, ზოგჯერ კი მშობლიური წესების სახელით მოიხსენიებენ. იუსტინიანე თავის წერილში კოლხეთის სამართალს მამა-პაპის ადათს უწოდებს: „დაუჯერებელი და

უცნაურია ის, რაც თქვნ მაცნობეთ, სახელდობრ, თითქოს გუბაზს სურდეს გადაუდგეს მამა-პაპის ადათს და თავის ძველ, ყველაფერში ერთაზროვნე წინამძღოლებს, ე.ი. რომაელებს, და გადავიდეს მისდამი მტრულად განწყობილ, სრულიად უცხო და სხვა სარწმუნოების მიმდევარ სპარსელთა მხარეზე". რუსტიკე და იოანე ქედმაღლურად უპირისპირებენ რომის სამართალს კოლხურს და მას ბარბაროსულს უწოდებენ. კოლხი სწავლული იურისტები კი სათანადოდ აფასებენ რომის სამართალს, მიუთითებენ მის მაღალ თეორიულ დონეზე, სრულებითაც არ მიაჩნიათ მისი ნორმების შესრულება ეროვნული ღირსების დამცირებად, მაგრამ ამასთან, სათანადო პატივს სცემენ და თითოეული ქვეყნის ხალხთა ცხოვრებაში გადამწყვეტ მნიშველობას ანიჭებენ მშობლიურ, მამაპაპურ წესებს. ჰუმანისტი კოლხი სწავლული იურისტები გამოდიან ხალხთა და სახელმწიფოთა სამართლებრივი თანასწორობის პოზიციებიდან და სოციალური ურთიერთობის სფეროში წამოჭრილი საკითხების გადაჭრისას უმთავრეს მნიშვნელობას ანიჭებენ ადამიანთა ბუნებას და მისთვის დამახასიათებელ როგორც თანდაყოლილ, ასევე საზოგადოებრივი ცხოვრების თავისებურებათა შესაბამისად შეძენილ თვისებებს.

შუა საუკუნეებში გაბატონებული რელიგიური წარმოდგენები, რა თქმა უნდა, შეადგენს მათი მსოფლმხედველობის განმსაზღვრელ მნიშვნელოვან ნაწილს, მაგრამ საზოგადოებრივი მოვლენების ახსნისას ისინი არანაკლებ მნიშვნელობას ანიჭებენ ადამიანის გონებას. ჰუმანიზმი კოლხი სწავლულების მსოფლმხედველობის განმსაზღვრელია.

ლიტერატურა

თ. ყაუხჩიშვილი, ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ, 1977.

საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. 2, 1973.

ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, 1. მისივე რიტორიკული განათლების ცენტრები ძველ კოლხეთში. გეორგიკა.

ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ. 3, ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა, თბილისი, 1936.

ადამიანის უფლებები ქართულ ყოფით კულტურაში

ლევან ბერძენიშვილი

უკანასკნელ ხანებში პრაქტიკულად აღარავინ დაობს დღევანდელი ქართული საზოგადოებისა და თანამედროვე ქართული სახელმწიფოს პრინციპულად დასავლური არჩევანის თაობაზე[1]. ამავე დროს, უკვე არანაირ ეჭვს არ იწვევს ის გარემოებაც, რომ დემოკრატიის გზაზე, უკანასკნელი ათწლეულის მანძილზე გადადგმული მოკრძალებული ნაბიჯების მიუხედავად, სამოქალაქო განვითარებისა და სამოქალაქო მშენებლობის სფეროში საქართველო მოწინავე ქვეყნად ვერ ჩაითვლება[2]. შესაბამისად, ჩვენს წინაშე დღეს ისეთივე აქტუალობით დგას სახელმწიფო მშენებლობისა და სამოქალაქო განვითარების საერთო-სახელმწიფოებრივი ამოცანა, როგორც ეს იდგა მეოცე საუკუნის დასასრულს საქართველოს მიერ დამოუკიდებლობის მეოცე საუკუნეში კიდევ ერთხელ დეკლარირების დროს. რაც მთავარია, საბოლოოდ მოხდა იმ ფაქტის აღიარება, რომ ამგვარი მშენებლობა ჩვენს საზოგადოებაში სრულიად შესაძლებელია, ე.ი. თეორიულად აღიარებულია, რომ ამგვარი მშენებლობისათვის საქართველოში არსებობს მყარი ისტორიული, კულტურული და ყოფითი საფუძველი[3]. ამავე დროს, ჯერჯერობით არ მიმდინარეობს ამ ფენომენის სპეციალური შესწავლა.

---

[1] განსხვავებები თავს იჩენენ მხოლოდ ტერმინოლოგიის დონეზე, ვინაიდან მოიხმარება ტერმინები „დასავლეთი“, „დასავლური მიმართულება“, „ევროპული ინტეგრაცია“, „ევრო-ატლანტიკური სივრცე“, „აშშ, როგორც სტრატეგიული პარტნიორი“ და ა. შ. ეს განსხვავებები მხოლოდ დასავლეთის ლოკალიზებას ეხება და არა პრინციპულ არჩევანს, რომელიც ერთხელ და სამუდამოდ უკვე გაკეთებულია და რევიზიას ახლო მომავალში არ ექვემდებარება.

[2] ეს, რა თქმა უნდა, ევფემიზმია, რადგან საქართველო არათუ მოწინავე ქვეყნად ვერ ჩაითვლება, არამედ საყოველთაოდ აღიარებულია, როგორც „ნაწილობრივ თავისუფალი ქვეყანა“ და აშკარად ჩამორჩება აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებს თავისი საზოგადოებრივი და სამოაქალო განვითარების დონის მიხედვით.

[3] ამგვარი დასკვნა სულ ცოტა ხნის წინაც კი გადაჭარბებულად ოპტიმისტურად მიიჩნეოდა, მაგრამ ევროპული ტიპის ხავერდოვანი, ვარდების რევოლუციის შემდეგ იგი აღიქმება როგორც ტრუიზმი.

დღეს უკვე ბევრი ჩვენი თანამემამულისათვის და ზოგიერთი უცხოელი კეთილის მსურველისათვის ეჭვს აღარ იწვევს ის გარემოება, რომ მომავალი ქართული საზოგადოების შენობა დაეფუძნება ისტორიულად ჩამოყალიბებულ, უკვე არსებულ რეალურ კულტურულ-სოციალურ და სამოქალაქო-პოლიტიკურ ფუნდამენტს.

ამავე დროს, ისიც ცხადად არის ცნობილი, რომ სამოქალაქო საზოგადოების მშენებლობა შეუძლებელია ცარიელ ადგილზე, თუნდაც იმ უბრალო მიზეზით, რომ დღევანდელ სამყაროში სოციალურ სფეროში ცარიელი ადგილები პრინციპულად აღარ არსებობს. შესაბამისად, სამოქალაქო საზოგადოების მშენებლობას საქართველოშიც შეიძლება შეხვდეს ობიექტური წინააღმდეგობა, როგორც ეს მომხდარა სხვა ქვეყნებში, მაგალითად, შორეული აღმოსავლეთისა და, განსაკუთრებით, ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნებში. გამოცდილება გვაჩვენებს, რომ ეს წინააღმდეგობა განსაკუთრებით მძაფრია, თუ მას კულტურული და ისტორიული მიუღებლობის ხასიათი ახლავს. უნდა ვაღიაროთ, რომ მიუხედავად მრავალი თეორეტიკოსის ოპტიმისტური კონცეფციისა, ყველა კულტურა ერთნაირ პირობებს ვერ უქმნის სამოქალაქო საზოგადოების მშენებლობის პროცესს[4].

---

[4] აქ არ შეიძლება არ გავიხსენოთ ფუტუროლოგიური კონტექსტი. მეოცე საუკუნის უკანასკნელი წლები აღინიშნა მომავალი სამყაროს ორი დიამეტრულად განსხვავებული კონცეფციის ჩამოყალიბებით. პირველი თავის პროგრამულ შრომაში „ისტორიის დასასრული“ წარმოადგინა ფრენსის ფუკუიამამ (არსებობს ამ წიგნის მშვენიერი ქართული თარგმანი), მეორე კი თავის სტატიაში „ცივილიზაციათა შეტაკება“ ჩამოაყალიბა სემუელ ჰანტინგტონმა. ორივე ეს ნაშრომი იმდენჯერ იყო კომენტირებული, გააზრებული და გადააზრებული, რომ მათ თავისდაუნებურად ბიპოლარული ოპოზიციის ხასიათი შეიძინეს. ფუკუიამას აზრი იმდენად ნა-თელი და გამჭვირვალე იყო, რომ იმთავითვე ეტყობოდა, რომ აბსოლუტურად სწორი ვერ იქნებოდა; ამ კონცეფციის მიხედვით, ლიბერალურ ღირებულებათა დასავლური სისტემა არის უნივერსალური და საბოლოო, რადგან სოციალური მოწყობის ყველა სხვა ალტერნატივამ, ფაშიზმმა, კომუნიზმმა და თეოკრატიულმა სახელმწიფომ იდეურ პლასტში ამოწურეს თავისი თავი. თანამედროვე ისტორია დასრულდა ფრანგული და ამერიკული რევოლუციებით, როდესაც დაიბადა ლიბერალური დემოკრატიის იდეა. ამის შემდეგ დაიწყო „პოსტისტორია“, რომელშიც ქვეყნების ნაწილი რჩებოდა „ძველ“ ისტორიაში, ხოლო განვითარებული ნაწილი უკვე „პოსტისტორიაში“. რაც შეეხება ჰანტინგტონს, მან

სოციალური კაპიტალი

დემოკრატიული პროცესის წარმატებული მიმდინარეობისათვის აუცილებელია არსებობდეს საზოგადოება, რომელშიც ისტორიული განვითარების შედეგად დაგროვილია ე.წ. „სოციალური კაპიტალი". სოციალური კაპიტალი გულისხმობს სოციალური ორგანიზაციის (პრინციპების, ნორმების, სტრუქტურების) იმ თავისებურებებს, რომელთაც შეუძლიათ განამტკიცონ საზოგადოების მიერ განხორციელებულ კოორდინირებულ მოქმედებათა ეფექტიანობა. კაპიტალის სხვა ფორმების მსგავსად სოციალური კაპიტალიც საწარმოო კაპიტალია, რომელიც საშუალებას გვაძლევს განვახორციელოთ გარკვეული მიზნები, რომლებიც მიუღწეველია მისი არარსებობის შემთხვევაში; მაგალითად, ჯგუფს, რომლის წევრებიც ერთმანეთს ენდობიან, გაცილებით უფრო მეტის გაკეთება შეუძლია, ვიდრე ჯგუფს, რომელშიც ასეთი ნდობა არ არსებობს. ჩვენი სტატიის მიზანია სწორედ ამგვარი სოციალური კაპიტალის „აღმოჩენა" ქართულ ყოფით კულტურაში, სადაც იგი ისტორიულად და სტიქიურად ჩამოყალიბდა.

სოციალური კაპიტალი ბადებს თანამშრომლობისკენ ლტოლვას. მისი ფორმების ნაირსახეობას წარმოადგენს ე. წ. „მორალური რესურსები", რომელთა მოცულობა მოხმარების პრო-

---

თავისი ნაშრომი გამოაქვეყნა 1993 წელს. მისი კონცეფციის მიხედვით სახელმწიფო-ნაციები, როგორებიც არიან გერმანია, დიდი ბრიტანეთი, საფრანგეთი, აშშ, ჩინეთი, რუსე-თი გადავა მეორე პლანზე და შინ წამოიწევენ ცივილიზაციები ანუ სახელმწიფოთა ბლოკები, გაერთიანებული რელიგიური და კულტურული მემკვიდრეობის პრინციპებით. და იქნება მუდმივი ომი ცივილიზაციებს შორის. ჰანტინგტონის აზრით, სახეზეა კონფუციანური, ისლამური, ინდუისტური, დასავლური და მართლმადიდებლური ბლოკები. კამათი ამ ორ დიდ მეცნიერსა და მათ მიმდევრებს შორის ერთბაშად და მოულოდნელად შეწყდა 2001 წლის 11 სექტემბერს და ჰანტინგტონის, როგორც ისტორიის წინასწარ მართლად მჭვრეტელის, რეპუტაცია შეურყეველი გახდა. მაგრამ ისტორიამ, რომელიც ცნობილია თავისი ირონიულობით, კორექტივები შეიტანა ჰანტინგტონის მწყობრ თეორიაში: სწორედ ამის შემდეგ მოხდა „ვარდების რევოლუცია" საქართველოში, რომელმაც სინამდვილეში სახელმწიფო-ნაციების ჩამოყალიბების პროცესისა და ცივილიზაციის ბლოკებს შორის მოძრაობის (მართლმადიდებულურ-დასავლური „გადასვლის") იდეის სიცოცხლისუნარიანობა დაადას-ტურა.

ცესში კი არ მცირდება, არამედ იზრდება; ეს რესურსები ამოიწურება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ისინი არ გამოიყენება. რაც უფრო ეყრდნობიან ადამიანები ერთმანეთს, მით უფრო მაღალია ურთიერთნდობის ხარისხი.

სოციალური კაპიტალის სხვა ფორმებიც, როგორიცაა სოციალური ნორმები და ურთიერთკავშირები, ასევე ძლიერდებიან მათი გამოყენების შემთხვევაში და დნებიან გამოუყენებლობის შემთხვევაში.

სოციალური კაპიტალის ერთ-ერთი სპეციფიკური ნიშანი ისაა, რომ იგი ჩვეულებრივ წარმოადგენს საერთო ქონებას, მაშინ როცა კაპიტალი ფულადი სახით, როგორც წესი, კერძო პირებს ეკუთვნით. როგორც ატრიბუტი სოციალური სტრუქტურისა, რომელშიც დამკვიდრებულია ადამიანი, სოციალური კაპიტალი არ წარმოადგენს მის მოსარგებლე პირთა კერძო საკუთრებას. სხვა საჯარო სიკეთის მსგავსად, სოციალური კაპიტალი ხშირად არ არის დაცული და შენახული ადამიანთა მიერ.

ნდობა, რომელიც აუცილებელია საზოგადოებრივი ინტეგრაციისა და თანამშრომლობისათვის, სულაც არ არის ბრმა. იგი თავის თავში მოიცავს მოქმედი პირების საქციელის პროგნოზს. მცირერიცხოვან საზოგადოებებში, რომელთა მაგალითსაც წარმოადგენს საქართველოს საზოგადოებაც, ასეთი პროგნოზი ძირითადად პირად ნაცნობობას და „უშუალო ნდობას“ ემყარება; დიდ და უფრო გართულებულ საზოგადოებრივ სისტემებში (როგორიც შეიძლება აღმოჩნდეს ჩვენი საზოგადოებაც) საჭირო ხდება ნდობის ისეთი „არაპერსონალური“ ანუ „ირიბი“ ფორმების ამოქმედებაც, რომლებიც არ ეყრდნობა პირად ნაცნობობას. საზოგადოებრივი ინტეგრაციისათვის პრინციპული მნიშვნელობა აქვს იმ პროცესს, რომელშიც პირადი ნდობა სოციალურ ნდობად იქცევა.

რთულ სოციალურ სისტემებში ნდობა აღიძვრება ორი ურთიერთდაკავშირებული წყაროდან – ურთიერთდამოკიდებულების ნორმები-დან და სამოქალაქო ჩართულობის სტრუქტურებიდან. ბალანსირებული ურთიერთდამოკიდებულება გულისხმობს თანაბარძალოვანი მომსახურებების ერთდროულ გაცვლას. მეგობრობა, მაგალითად, ეყრდნობა საერთო ურთიერთდამოკიდებულებას – ჯერ კიდევ ციცერონი აღნიშნავდა, რომ „არ არსებობს უფრო მნიშვნელოვანი ვალი, ვიდრე სიკეთის დაბრუნებაა“.

საზოგადოებრის ინტეგრაციაში განსაკუთრებულ როლს ასრულებს სანათესაო კავშირები. გარკვეული თვალსაზრისით, სისხლის ნათესაობა შეიძლება შედარდეს სამოქალაქო მონაწილეობის ჰორიზონტალურ კავშირებს, მაგრამ ოჯახი, როგორც სოციალური მოვლენა, გაცილებით უფრო უნივერსალურია. ამავე დროს, სამოქალაქო მონაწილეობის სტრუქტურები თავის თავში მოიცავს საზოგადოების უფრო ვრცელ სეგმენტებს და ამით განამტკიცებენ თანამშრომლობას თემის დონეზე. ირონია იმაში მდგომარეობს, რომ კოლექტიურ მოქმედებათა პირობების უზრუნველსაყოფად „ძლიერი" პიროვნებათაშორისი კავშირები (ნათესაობა, მოყვრობა, ახლო მეგობრობა) ნაკლებად მნიშვნელოვანია, ვიდრე „სუსტი" კავშირები (ნაცნობობა და ორგანიზაციათა ერთობლივი წევრობა). სუსტი კავშირები უფრო მეტი ხარისხით აახლოებენ სხვადასხვა მცირე ჯგუფების წევრებს, მაშინ როცა ძლიერი ჯგუფები აერთიანებენ ადამიანებს ერთი კონკრეტული ჯგუფის ჩარჩოებში[5].

ქართული მენტალიტეტის პრობლემები

სამოქალაქო საზოგადოება, როგორც ასეთი, არ არის უცხო საქართველოსთვის, რაკი მისი კულტურა და გაბატონებული ცხოვრების წესი ეფუძნება იმ ცივილიზაციას და ტრადიციას, რომლის წიაღშიც ჩამოყალიბდა სამოქალაქო საზოგადოების იდეა. ამავე დროს, არავისთვის საიდუმლო არ არის, რომ ჩვენს საზოგადოებაში არსებობს წარმოდგენათა და ილუზიათა მთელი სისტემა, რომლის მიხედვითაც სამოქალაქო საზოგადოების ღირებულებები, შესაძლოა, უცხო არ იყოს ელიტარული ქართული კულტურისათვის, მაგრამ ის, თითქოსდა, მიუღებელია ქართველებისათვის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ყოფით დონეზე. წინამდებარე სტატია ამ მიზანსაც ისახავს, ამ თეზისის განმარტებასაც გულისხობს: სწორედ ქართველობის ყოფით დონეზე ჩანს, რომ ადამიანის უფლებები და სამოქალაქო საზოგადოების სხვა სტრუქტურული ელემენტები წარმოადგენენ ჩვენი ცხოვრების არა ატრიბუტულ, არამედ სუბსტანციურ და არსებითად ბუნებრივ შემადგენელ ნაწილს.

---

[5] სამოქალაქო საზოგადოება, კრებული, რედაქტორები ლევან ბერძენიშვილი და გიგა ბოკერია, თბილისი 1998, გვ. 56.

უპირველეს ყოვლისა, განვიხილოთ ის წინააღმდეგობა, რაც არსებობს ჩვენს საზოგადოებაში დაწერილ და დაუწერელ ნორმებს, კანონსა და ცხოვრებას შორის. ძალიან საინტერესოა, რომ ქვეყანაში, რომელსაც, სულ ცოტა, ახ. წ. V საუკუნიდან უკვე მოეპოვება მაღალხარისხოვანი როგორც თარგმნილი, ისე ორიგინალური ლიტერატურული წერილობითი ძეგლები, დაწერილ ტექსტსა ან კანონთან შედარებით პრინციპული უპირატესობა, ზეპირ მეტყველებას და დაუწერელ ნორმას ენიჭება.

ეს თავისებურება კულტურისა იმდენად თვალში საცემია, რომ ჩვენი საზოგადოებისთვის საპატიო ბევრი ადამიანი, რომელსაც თამამად შეიძლება თანამედროვე ტერმინი „ოპინიონმეიკერი“ (საზოგადოებრივი აზრის ჩამომყალიბებელი) მივუსადაგოთ, მხოლოდ ლაპარაკობს და არ წერს – სახეზეა ჩვენი კულტურის თავისებურება, მისი არტისტული, ირონიული და სოკრატული ხასიათი.

დაწერილის და დაუწერელის ცნებების გამოსაკვეთად ჩვენი კულტურის ერთ თავისებურებას უნდა გავუსვათ ხაზი. ეს თავისებურება, ყოველ შემთხვევაში, დღევანდელ სინქრონულ ჭრილში მდგომარეობს ჩვენი კულტურის მიერ თავის უტყუარ ლიდერად მხატვრული ლიტერატურის (საკუთარი, „შიდა“ ტერმინით – „მწერლობის“), ხოლო ერის სულიერ მოძღვრებად მწერლების აღიარებაში, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ჩვენი კულტურის ლიტერატურაცენტრიზმში.

შემოქმედება, უფრო ზუსტად კი, მხატვრულ-ლიტერატურული არტეფაქტები, თავისი მნიშვნელობით საქართველოში იმდენად აშკარად აღემატება დაწერილ სამოქალაქო კანონებს, რომ ამაზე მსჯელობაც კი ცოტა ხნის წინ არაპატრიოტულად ითვლებოდა.

ზემოთქმულს რამდენიმე შედეგი აქვს და ხუთასკაციანი მწერალთა კავშირი და მწერალთა მრავალრიცხოვანი ალტერნატიული გაერთიანებები მხოლოდ ერთ-ერთი შედეგია. უფრო მნიშვნელოვანი შედეგი კი ის არის, რომ საქართველოში ყველა სრულწლოვან ადამიანს მოეთხოვება „ნინოს ცხოვრების“, „შუშანიკის წამების“ და „ვეფხისტყაოსნის“ საკმაოდ საფუძვლიანი, მე ვიტყოდი, ვიწრო ფილოლოგიური და

პროფესიული ცოდნა[6], მაგრამ მთელ ქვეყანაში არც არავის მოეთხოვება და სპეციალისტების გარდა არც არავინ იცის ქართული კანონმდებლობის არც ერთი მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანი ძეგლი. გარდა ამისა, ქვეყანა სავსეა ავტომოყვარულებით, რომლებმაც საერთოდ არ იციან საგზაო მოძრაობის წესები და ა. შ.

განვიხილოთ უკანასკნელი შემთხვევა ავტომოყვარულებისა და საგზაო მოძრაობის წესების შესახებ. ამ, ერთი შეხედვით, მარტივ ფაქტში კონდენსირებულია უზარმაზარი და მრავალფეროვანი ინ-ფორმაცია ქართული ყოფითი კულტურისა და სახელმწიფო მოწყობის შესახებ. ამ ფაქტიდან გამომდინარე, უპირველეს ყოვლისა, ჩანს, რომ კანონისადმი დამოკიდებულება ნორმალური არ არის; გარდა ამისა, ჩანს, რომ ქვეყანაში კორუფციამ მიაღწია უკონტროლო მასშტაბებს, რაკი შესაძლებელია საგზაო მოძრაობის წესების ელემენტარულ დონეზე არცოდნის შემთხვევაშიც კი მასობრივად გაიცეს მართვის მოწმობები; გარდა ამისა, ჩანს, რომ ადამიანებს არაფრად უღირთ საკუთარი უსაფრთხოება (ამის ერთ-ერთი ნიშანია უსაფრთხოების ქამრებისადმი აგდებული „ეროვნული“ დამოკიდებულებაც, გაუმართავი მანქანებით მოძრაობის სიყვარულიც და ა. შ.); ჩანს, რომ ადამიანებს არაფრად მიაჩნიათ სხვისი უსაფრთხოება; ჩანს, რომ ადამიანები მზად არიან უკანონო გზით გადაიხადონ ფული იმაში, რომ საკუთარ და სხვის სიცოცხლეს საფრთხე შეუქმნან, ანუ თავი საფრთხეში ჩაიგდონ და კორუფციის გამოყენებით მაქსიმალურად მოისწრაფონ სიცოცხლე და „შეიძინონ სიკვდილი“.

ანუ, თუკი შემოქმედების სფეროში მხატვრული ნაწარმოების ტექსტი აღზრდისა და სოციალიზაციის პროცესში აქტიურად მო-ნაწილეობს, სამოქალაქო კანონებს სოციალიზაციის პროცესში არანაირი ან თითქმის არანაირი მნიშვნელობა არ ენიჭება[7]. თუკი

---

[6] მაგალითად, მოსწავლემ უნდა იცოდეს, თუ რატომ ვერ დაიწერებოდა „შუშანიკის წამება“ ამა თუ იმ წლამდე ან ამა თუ იმ წლის შემდეგ, ანუ ტერმინი ანტე ნონ ეტ პოსტ ნონ. აქვე აღვნიშნავთ, რომ დიდი მეცნიერული აპლომბით ახალგაზრდებს ჩააგონებენ, რომ ეს ძეგლი ვერ იქნება პირველი ქართული ნაწარმოები, რადგან იგი მაღალი ხარისხისაა – ამ იდეების ავტორებს „ილიადა“ და „ოდისეა“ აშკარად დაბალი ხარისხის ნაწარმოებები ჰგონიათ.

[7] ემზარ ჯგერენაია, თავისუფლება წესრიგის წინააღმდეგ ქართულ საზოგადოებაში, თბილისი 2004 (ხელნაწერი).

გავიზიარებთ მაქს ვებერის მოსაზრებას, რომ „ნაციონალური ხასიათის ფორმირებაში რელიგია ერთ-ერთ გადამწყვეტ როლს ასრულებს“[8], მაშინ ჩვენი საზოგადოების დღევანდელი ყოფისთვისაც მართლმადიდებლობის ერთგვარ „უფორმობას“ და სოციალურ ფილოსოფიაში მის „განუფენლობას“ არსებითი მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს[9].

ჩვენი სამოქალაქო ცხოვრების თავისებურება, უპირველეს ყოვლისა, იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვენი ხელისუფლება თავის მიერვე მიღებულ კანონებს პრინციპულად არ ასრულებს და არც აპირებს შეასრულოს; მეტიც, როდესაც იგი ამზადებს, წერს და ბოლოს პროცედურების დაცვით ან ამგვართა დაუცველად იღებს ამა თუ იმ კანონს, მან უკვე კარგად იცის, რომ ამ კანონებს არ შეასრულებს. სახეზეა ჩვენი საზოგადოების მთავარი თავისებურება, მისი ფარისევლობა, რომელიც ისტორიულად ჩამოყალიბდა, როგორც სრულიად გასაგები თავდაცვითი მექანიზმი.

მე დარწმუნებული ვარ, რომ ამ მოვლენას მხოლოდ საბჭოთა ახსნა არ გააჩნია. არც მხოლოდ რუსული იმპერიალიზმია საკმარისი არგუმენტი ქართული ფარისევლობის გასაგებად. სწორედ ისე, როგორც წინარესაბჭოთა და წინარერუსულ ეპოქაში, მაგალითად, ჩვენი განათლებული მეფის, ვახტანგ მეექვსის ეპოქაში, დღესაც ქვეყნის ბიუროკრატიული მართვა ეფუძნება არა ფორმალურ წესებს, არამედ ამ წესების უწესობაში ტრანსფორმირებას, მათი შინაარსიდან წესრიგის იდეის გამოდევნას, მათ გაპოეტურებას, გამითებას, ვერბალიზაციას, „გასიტყვებას“, „გამოწესებას“, „გადააზრებას“, მათ მითოპოეტურ გადატანას ისეთ ფორმატში, რომელ-

---

[8] ჩემი აზრით, ეს დებულება არის ისტორიული, ანუ თავისთავად სწორი, მაგრამ არა უნივერსალური. ევროპელი ხალხების ნაციონალური ხასიათის ფორმირებაში რელიგიამ მართლაც შეასრულა ერთ-ერთი გადამწყვეტი როლი, როდესაც ეს ხასიათი დროულად ჩამოყალიბდა; მაგრამ იგივე დებულება აშკარად უსაფუძვლო შიშს უნერგავს ე.წ. „დაგვიანებულ“ საზოგადოებებს, რომლებიც, როგორც მეათერთმეტე ჟამის მუშაკნი, მაინც ეწევიან დემოკრატიის სასუფეველსა ცისასა.

[9] იქვე. ე. ჯგერენაიას ეს მოხსენება ჩაფიქრებულია როგორც პროექტის ნაწილი, რომლის მიზანს შეადგენს თავისუფლებისა და წესრიგის შესახებ ჩვენს საზოგადოებაში არსებული ნარატივების და დისკურსული პრაქტიკების კვლევა. თავად ის ფაქტი, რომ ამ საკითხს ასეთი სერიოზული სოციოლოგიური კვლევა ეძღვნება მის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე მეტყველებს.

შიც ფორმალურ წესებს უკვე არა აქვთ გადამწყვეტი მნიშვნელობა და დავები წყდება „ვიეთთამე მოყვრობით, ვიეთთამე მეგობრობით, ვიეთთამე მორიდებით, ვიეთთამე ღვთის ურიდველობით, ვიეთთამე მიღებითა ქრთამითა“.

ახლა უფრო გასაგები ხდება, პოეტური, სამწერლობო, თეატრალური, მეტაფორული, ანუ უფრო განზოგადებულად რომ ვთქვათ, ირაციონალური დისკურსი რატომ იყო დღემდე ერთადერთი შესაძლებელი დისკურსი საქართველოში.

სწორედ ზემოთქმულის გამო მთავარი ქართული სააზროვნო ფორმატი არის ლიტერატურული თემა, რომელსაც ხანგრძლივი მეცადინეობით როგორც მთავარ ნაციონალურ ყალიბს უნერგავენ აღსაზრდელებს ფორმალურად ქართული ენისა და ლიტერატურის, სინამდვილეში კი ძველი ქართული იდეოლოგიის (კანონებისადმი დაუმორჩილებლობისა და ნაციონალური გამორჩეულობის) მასწავლებლები. ჩვენ არაერთგზის გვინახავს, თუ როგორ ასრულებდნენ ამ დაუსრულებელ „თემატურ“ ვარიაციებს ჩვენი დარგობრივი და სახელმწიფო მინისტრები ჩვენივე აწ უკვე ყოფილი პრეზიდენტის მეთაურობით ე. წ. მთავრობის ოთხშაბათის სხდომებზე.

ქართული ყოფითი კულტურის დახასიათებისას გასათვალისწინებელია, რომ სასკოლო და საუნივერსიტეტო განათლების კერებიდან ათვისებული სალიტერატურო თემა, როგორც აზროვნების წესი, სერიოზულ როლს ასრულებს სახელმწიფო და ზოგიერთი კერძო მედიის დისკურსში, რომელშიც ესთეტიკური და სუბიექტური ინფორმაცია მნიშვნელოვნად აღემატება სემანტიკურსა და ობიექტურს[10]. ამ შემთხვევაში განსაკუთრებით თვალშისაცემია დისკურსების აღრევა; მაგალითად, სახელმწიფო ტელევიზიი-

[10] იგულისხება ესთეტიკური და სემანტიკური ინფორმაციის დაყოფა, რომელიც შემოგვთავაზა ფრანგმა მეცნიერმა ა. მოლმა. მოლის მიხედვით, სემანტიკურია ის ინფორმაცია, რომელიც ინფორმაციის მიმღებში მოქმედებას აღძრავს, ხოლო ესთეტიკური – ის, რომელიც მხოლოდ ემოციებს აღძრავს; მაგალითად, ამინდის პროგნოზი საფრანგეთში ფრანგისთვის სემანტიკური ინფორმაციაა (წვიმიანი ამინდის პროგნოზირებისას პარიზელი საწვიმარს ჩაიცვამს და ქოლგით შეიარაღდება), ხოლო ქართველისთვის – ესთეტიკური (შეუძლია წარმოიდგინოს კაპუცინების ბულვარი წვიმაში).

სათვის ჩვეულებრივი მოვლენაა ახალი ამბებისა (ნიუსის დისკურსი) და მარადიული თემების (რელიგიური დისკურსი) აღრევა.

ყოველივე ზემოთქმულმა თანამედროვე საქართველოს ისტორიის მატარებელზე ერთგვარი „დაგვიანება“ გამოიწვია. თუკი გავიზიარებთ ო. კონტის თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც ყველა საზოგადოება ევროპული ტიპის საზოგადოებისკენ მიისწრაფვის, ჩვენმა საზოგადოებამ ამ მიმართულებით სწრაფი ნაბიჯები უნდა გადადგას და „დაჩქარება“ და „დაწევა“ ჩვენი ქვეყნის გადარჩენის ერთადერთი საშუალებაა.

განათლებული კაცი

მრავალგზის აღნიშნულა, რომ საქართველოში განათლება რჩება ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ეროვნულ ღირებულებად. „განათლებული კაცი“ ჩვენს საზოგადოებაში მოქალაქისათვის შესაძლებელი და დასაშვები სტატუსია. გარკვეული გაგებით, „განათლებული კაცი“ კონკურენციასაც კი უწევს ეროვნულ ღირებულებათა სკალაზე ერთ-ერთ ყველაზე მაღალ სტატუსს, „კაცურ კაცს“ (ხშირად აღნიშნავს სწორედ იმას, რომ ადამიანი მეგობრობას, ნათესაობას, ნაცნობობას და, უბრალოდ, ირაციონალურ „კაცობას“ და დაუწერელ „გაგებას“ დაწერილ კანონებზე და სახელმწიფოზე მაღლა აყენებს).

გარდა იმისა, რომ ქართული საზოგადოება ადასტურებს განათლებული ადამიანისადმი თავის პატივისცემას, იგი მზადაა, განათლებაში თავისი ფინანსებიც დააბანდოს. ცნობილია, რომ ჩვენს საზოგადოებას ფულის გადახდა საერთოდ არ უყვარს, თუკი მოქმედება რესტორანში არ ხდება, მაგრამ განათლება ის სფეროა, სადაც ასეთი რამ პრინციპულად შესაძლებელია: უტყუარი ფაქტია, რომ ქართველი მშობლები სოლიდურ თანხებს იხდიან შვილების განათლებაში. ეს ხდება ზოგად-საგანმანათლებლო სკოლაში, დაქირავებულ რეპეტიტორებთან, უმაღლეს სასწავლებლებში.

საზოგადოების მდგომარეობის საფუძვლიანად გასაანალიზებლად განსაკუთრებით ტევადია ის ინფორმაცია, რომ მშობლების დიდი ნაწილი მზადაა არა მხოლოდ დააფინანსოს სწავლა, ანუ გადაიხადოს სწავლის ქირა, არამედ ფული გადაიხადოს შვილების უმაღლეს სასწავლებელში „მოწყობაშიც“. მეტიც, უმაღლეს სასწავლებელში სწავლის გაგრძელება საქართველოში არა იმდენად აბიტურიენტის, რამდენადაც აბიტურიენტის მშობლის ღირსებისა

და კაცობის (საზოგადოებრივი რეიტინგის) საქმეა. შვილისადმი სიყვარულისა და მამაშვილური ან დედაშვილური მოვალეობის შესრულების მოტივით მშობელი დანაშაულს ჩადის და ფულს უხდის განათლების კორუმპირებულ მუშაკს იმ მიზნით, რომ ამ უკანასკნელმა ცოდნის ხარისხი კი არ შეამოწმოს, არამედ ფული დაითვალოს და „ბავშვი“ უნივერსიტეტში (კოლეჯში, ინსტიტუტში, პრესტიჟულ სკოლაში, საბავშვო ბაღში) ჩარიცხოს. შესაბამისად, პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია, რომ მშობელი უხვად აფინანსებს საკუთარი შვილის გაუნათლებლობას და ფარულად ებრძვის ეროვნულ სიბრძნეს, რომელიც ღაღადებს, რომ „ის ურჩევნია მამულსა, რომ შვილი სჯობდეს მამასა“.

უკანასკნელი ორმოცი წლის მანძილზე კორუფციამ უმაღლეს სასწავლებლებში არნახულ გაქანებას მიაღწია[11]. ამ საგანმანათლებლო დისკურსში ჩამოყალიბდა სრულიად ახალი ტერმინოლოგია, რომელმაც საზოგადოების „არაინიცირებული“ წევრი შეიძლება დააბნიოს კიდეც: „რექტორის სია“ (პროფანებისთვის: ეს არის აბიტურიენტების სია, რომელიც გარკვეული ანგარებითი ან უანგარო „კაცური“ მოტივით შეადგინა უმაღლესი სასწავლებლის რექტორმა; ეს აბიტურიენტები რაღაც მანქანებით, მაგარი ან რბილი კორუფციული მექანიზმების ამოქმედებით აუცილებლად გახდებიან სტუდენტები); „პაროლი“ (პროფანებისთვის: ეს არის ტექსტი[12], ან ტექნიკური მინიშნება[13], რომლის მიხედვითაც მოსყიდულმა გამსწორებელმა მრავალთაგან[14] უნდა ამოიცნოს სასურ-

---

[11] საგამოცდო კორუფციის მაღალი დონე მხატვრულ ლიტერატურა-ში სამოცდაათიანი წლების დასაწყისში დაადასტურა ნოდარ დუმბაძემ რომანში „ნუ გეშინია, დედა“. კერძოდ აქ პოპულარული ენითაა ახსნილი, რას ნიშნავს დიდი ფული (შვიდასი მანეთი) სამედიცინო ინსტიტუტის აბიტურიენტისთვის (მაგ ფულითო, ერთი პერსონაჟი უხსნის აბიტურიენტის სოფლიდან ჩამოსულ ბაბუას, სტადიონთან მზესუმზირა იყიდეო. ესე იგიო, შვიდასი მანეთი სასაცილოდ ცოტააო განათლების სისტემის კორუმპირებული მუშაკებისთვისო). საინტერესოა, რომ ამ „ანტისაბჭოთა“ გამოხტომისთვის მწერალს თავს დაეცა მომავალი პარლამენტარი და უკვე მაშინ მწერალი რევაზ მიშველაძე და თავის „კრიტიკულ“ ოპუსში ნოდარ დუმბაძე შესანიშნავი საბჭოთა სინამდვილის ბოროტ დამახინჯება-ში „ამხილა“.

[12] მაგალითად, „არ არსებობს მწერალი, რომელიც...“

[13] მაგალითად, მეორე სტრიქონის მესამე სიტყვაში გადახაზული ასო „ა“.

[14] ტექნიკურ ენაზე მათ ეწოდებათ „უპატრონო“ თემები.

ველი აბიტურიენტის ნაშრომი); „კიდევ ვის ეცოდინება კომისიაში?“ (ამ კითხვას მშობლის მიერ მოსყიდვის პროცესში აუცილებლად სვამს კომისიის წევრი, რომ თანაბრად და „სამართლიანად“ გაანაწილოს კორუფციული შრომა საგნობრივ კომისიაში); „ქართული და ისტორია კი, მაგრამ სამართალმცოდნეობა?“ (ტექსტის მიხედვით, ეს საგანი უფრო ძნელი ჩასაწყობია, მაგრამ მაინც ეწყობა); „ჩემამდე მოიტანონ“ (მოსყიდული კომისიის წევრი ვერ უზრუნველყოფს პაროლის მეშვეობით ტექსტის ამოცნობას, მაგრამ თუკი ამ შრომას ვინმე სხვა წევრი გასწევს, ის მზადაა, ტექსტზე „იმუშაოს“) „იგივე პასტა“ (აბიტურიენტმა თავისი პასტა უნდა დაუტოვოს გამსწორებელს, რომლის არსენალში ამ საწერი კალმის გარდა აუცილებლად შედის თხელი სამართებელი, ე. წ. „ბრიტვა“ და ტექსტთან მუშაობის ხანგრძლივი გამოცდილება).

მიუხედავად ზემოთქმულისა, ბოლო ხანებში აშკარად გამოიკვეთა პრინციპული ცვლილებებიც ამ სფეროში. იმ სოციალური ფენების წარმომადგენლებში, რომელთაც სხვადასხვა, მათ შორის აშკარად კორუფციული საშუალებით, გაუჩნდათ ფული, სულ უფრო პოპულარული ხდება შვილებისთვის ნამდვილი განათლების მიცემის იდეა: ბევრი ასეთი მოქალაქის შვილი საკმაოდ მაღალი ხარისხის განათლებას უცხოეთის უმაღლეს სასწავლებლებში იღებს ყოველგვარი „ჩაწყობისა“ და პედაგოგიური კორუფციის გარეშე.

გარდა ამისა, იცვლება განათლებისადმი დამოკიდებულება ახალგაზრდებშიც. საბჭოთა დროში განათლებულად, უპირველეს ყოვლისა, მიიჩნეოდა ადამიანი, რომელსაც ზოგადი განათლება ჰქონდა, ანუ ცოტ-ცოტა იცოდა ყველაფერზე, თუმცა ამ „ყველაფერში“ აშკარად ჭარბობდა მსოფლიო ცოდნის ჰუმანიტარული ნაწილი. ამავე დროს, ბევრი, საბჭოური გაგებით განათლებული ადამიანი, როგორც წესი, საკუთარ დარგში საშუალო თანრიგის პროფესიულ ცოდნასაც არ ფლობდა. შესაბამისად, თქვენ შეიძლება მოგმსახურებოდათ ტაქსის მძღოლი, რომელმაც იცოდა ვეფხისტყაოსანი, მაგრამ კარგად ვერ ერკვეოდა ქალაქის გეოგრაფიაში და ვერ აგნებდა თქვენთვის სასურველ ქუჩას. მე პირადად კარგად ვიცნობდი ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორს და პროფესორს, რომელიც ბრწყინვალედ ერკვეოდა მსოფლიო სპორტში, მაგრამ რეალური წარმოდგენა არ ჰქონდა იმ საგანზე, რომელსაც წლების მანძილზე ასწავლიდა. ამჟამად ამგვარი დამოკიდებულება

გაცილებით უფრო პრაგმატულად განწყობილ ახალგაზრდებში იცვლება პროფესიული ცოდნის სასარგებლოდ, რასაც თავისთავად ახლავს ზოგადი გაუნათლებლობის ახალი პარადოქსებიც, მაგრამ მთლიანობაში უნდა ვაღიაროთ, რომ საზოგადოება ამ თვალსაზრისით განვითარების სწორ გზაზე დგას. ასევე უმნიშვნელო არ უნდა იყოს, რომ იმ ღირებულებებს შორის, რომელიც პოლიტიკოსებს უნდა ახასიათებდეს მრავალი გამოკითხვის მიხედვით საზოგადოებამ განათლებაც დაასახელა.

უკანასკნელ ხანებში იცვლებოდა განათლების მიღების მიზნებიც და საშუალებებიც. განსაკუთრებით თვალში მოსახვედრია რუსული ენის როლის დაკნინება და ინგლისური ენის როლის „განუხრელი“ (კომუნისტების საყვარელი ტერმინი იყო) ზრდა. განვითარების ერთ ეტაპზე, რომელიც საქართველომ, საბედნიეროდ, უკვე გაიარა, ინგლისურისა და კომპიუტერის ცოდნა (რა თქმა უნდა, ორივე შემთხვევაში იგულისხმებოდა მინიმალური ცოდნა) განათლებულობის ერთადერთ კრიტერიუმადაც იქცა. საბოლოოდ ჩამოყალიბდა აზრი, რომ ინგლისური ენაც და კომპიუტერული, ქსელური და საკომუნიკაციო და ტექნოლოგიებიც მხოლოდ საშუალებაა ნამდვილი განათლების დასაუფლებლად.

ძალიან საინტერესო ცვლილებები ხდება განათლების სფეროში ადამიანის უფლებების შეჭრის თვალსაზრისით. როგორც ცნობილია, ადამიანის უფლებათა დეკლარაციის 26-ე მუხლის სამი პუნქტი ასეა ჩამოყალიბებული: 1) ყოველ ადამიანს აქვს განათლების უფლება. განათლება უფასო უნდა იყოს სულ მცირე, დაწყებით და ზოგად დონეზე. დაწყებითი განათლება უნდა იყოს სავალდებულო. ტექნიკური და პროფესიული განათლება უნდა იყოს საყოველთაოდ ხელმისაწვდომი, უმაღლესი განათლება კი – ერთნაირად ხელმისაწვდომი ყველასათვის მათი უნარის შესაბამისად. 2) განათლება მიმართული უნდა იყოს ადამიანის პიროვნების სრული განვითარებისა და ადამიანის უფლებათა და ძირითად თავისუფლებათა პატივისცემის გაძლიერებისაკენ. განათლებამ ხელი უნდა შეუწყოს ყველა ხალხის, ყველა რასობრივი თუ რელიგიური ჯგუფის ურთიერთგაგებას, შემწყნარებლობასა და მეგობრობას და გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის მოღვაწეობას მშვიდობის შესანარჩუნებლად. 3) მშობლებს აქვთ თავიანთი მცირეწლოვანი შვილებისათვის განათლების არჩევის პრიორიტეტი.

ჩვენმა საზოგადოებამ როგორც პოლიტიკოსების, ისე საზოგადო მოღვაწეების აქტიობის შედეგად მიაღწია იმას, რომ განათლება ფორმალურად უფასოა დაწყებით და ზოგად დონეზე[15].

რა თქმა უნდა, დღევანდელ საქართველოში უმაღლესი განათლება ერთნაირად ხელმისაწვდომი არ არის ყველასათვის მათი უნარის შესაბამისად, მაგრამ საზოგადოებრივი აზრი ჩვენს ქვეყანაში სწორედ ამგვარ სტანდარტს მოითხოვს, ანუ ყოფითი კულტურის დონეზე დაფიქსირებულია სწორედ ის სტანდარტი, რომელიც ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციით არის მოთხოვნილი.

უკანასკნელ ხანებში ქართულ ყოფით კულტურაში მკვიდრდება აზრი, რომ მშობლებმა მეტი მონაწილეობა უნდა მიიღონ შვილების განათლების საქმეში. ყალიბდება მშობელთა და მასწავლებელთა ასოციაციები, მშობლები ცდილობენ მეტი გავლენა მოახდინონ სკოლის მართვაზე და ა. შ. ზემოთქმული ორმაგ მოგებას პირდება საზოგადოებას: უპირველეს ყოვლისა, უმჯობესდება განათლების სიტემა მასში რეალურად დაინტერესებული მშობლების ფენის ჩართვით და, მეორეც, მშობლები თავისი აქტიობით სამოქალაქო განათლების უფრო მაღალ სტატუსს აღწევენ.

ქართული სუფრის ფენომენი

ყოფითი კულტურის თავისებურება კარგად ვლინდება იმ ფენომენებში, რომლებიც მეტ-ნაკლები რეგულარობით ვლინდება და, ფაქტობრივად, აშენებს ამ კულტურას. ქართველი ადამიანის ყოფაში სერიოზულად მნიშვნელოვანი დრო და ადგილი უჭირავს სუფრას, როგორც ეროვნული ყოფიერების აუცილებელ შემადგენელ ნაწილს.

არა მგონია, რომელიმე ხალხის ყოფით კულტურაში ისეთი მნიშვნელობა ჰქონდეს სუფრას, როგორც ეს ქართულ ყოფით

---

[15] ფორმალურობაში იგულისხმება ის, რომ სინამდვილეში შვილების სწავლა საშუალო ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლაში მშობლების ბიუჯეტს მძიმე ტვირთად აწვება. აქ ერთდროულად მოქმედებს როგორც სა-შუალო განათლების სისტემის რეალური ფინანსური კრახი, ისე კორუფციული გარემო, რომელიც ამ სფეროში ჩამოყალიბდა და მძიმე კვალს ამ-ჩნევს როგორც აღმზრდელების, ისე აღსაზრდელების ზნეობას.

კულტურაშია. ქართულ სუფრას, კაცმა რომ თქვას, თითქმის არაფერი აქვს საერთო საკვების მიღების პროცესთან, რომელიც მთავარი კომპონენტია ნებისმიერი ხალხის სუფრის სისტემაში. ქართულ სუფრას აქვს პრეტენზია აღემატებოდეს არა მხოლოდ ჭამას, როგორც მდაბალ ფიზიოლოგიურ პროცესს, ასევე სმას, თუკი მას სათანადო, „მრავალსაუკუნოვანი“ წესრიგი არ ახლავს.

ქართული ყოფითი კულტურის ზეპირმეტყველებითი, ორალური ორიენტაცია იმაშიც ვლინდება, რომ „სუფრა“, „მაგიდასთან ჯდომა“, „დროის მოკვლა“ დღესაც დიდ სიქველედ მიიჩნევა. „სუფრა“ ჩვენს შემთხვევაში გარკვეული ტიპის „მნემოტექნიკაა“, გახსენებისა და დამახსოვრების ადგილია. „სუფრაზე“ უნდა გამოვლინდეს დამსწრეების სრული „განსწავლულობა“ და „განათლებულობა“. მოარული ფრაზა, რომ ქართული სუფრა არის აკადემია, სწორედ ამაზე მიანიშნებს.

ქართული სუფრისადმი საზოგადოების დამოკიდებულება დღეს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ამბივალენტურია. როგორც ცალკეულმა მეცნიერებმა და საზოგადო მოღვაწეებმა, ასევე სამოქალაქო საზოგადოების წარმომადგენლებმა ურთიერთგამომრიცხავი მოსაზრებები გამოთქვეს ამ საკითხთან დაკავშირებით, რაც, თავისთავად, ამ ფენომენის მაღალ საზოგადოებრივ და ეროვნულ მნიშვნელობაზე მიუთითებს. მშვიდობის, დემოკრატიისა და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტის თაოსნობით ჩატარდა ქართული არასამთავრობო ორგანიზაციების საკმაოდ წარმომადგენლობითი შეკრებაც, რომელიც სპეციალურად მიეძღვნა ამ საკითხს. ძალიან რომ გავამარტივოთ მეცნიერთა და ანალიტიკოსთა საკმაოდ რთული და საფუძვლიანი დასკვნები, სულ ცოტა, ორი თვალსაზრისი ჩამოყალიბდა: 1) ქართული სუფრა ხელს უშლის სამოქალაქო ღირებულებების ჩამოყალიბებას; 2) ქართულმა სუფრამ ისტორიული როლი შეასრულა სახელმწიფოებრიობისა და ლიბერალური ღირებულებების ჩამოყალიბების საქმეში.

ბევრი მკვლევრისთვის სრულიად აშკარაა, რომ ქართულ სუფრაზე ხდებოდა გაუქმებული სახელმწიფოებრივი ინსტიტუციებისა და პოლიტიკური ცხოვრების უაწმყოო ნოსტალგიურ-იმედიანი სიმულირება. მნიშვნელოვანი მგონია, რომ სუფრა ძალიან ხშირად კორელირებს დროსთან. სუფრა არის დრო, რომელიც უნდა მოკვდეს. ქართული სუფრის დრო სინამდვილეში არის „უჟამო ჟამი“,

ანუ დრო, რომელიც არ არის აწმყო. სწორედ ამიტომ ქართული სუფრის ისეთი სუბსტანციური ხასიათის სტრუქტურული შემადგენელი ელემენტი, როგორიცაა სადღეგრძელო, არასოდეს არ მიემართება აწმყოს, სამაგიეროდ ზღაპრული სიმსუბუქით აპელირებს წარსულით ან მომავლით.

განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ქართულ სუფრაზე იძენს მთლიანად და მკაცრად დეტერმინებული დისკურსი, რომელშიც დადგენილ მოსაწყენ რაობას (სადღეგრძელოთა მიმდევრობაში, როგორც წესი, ინფორმატიულობა ნულოვანია; მაგალითად, კარგად არის ცნობილი, რომ მშვიდობის სადღეგრძელოს მოჰყვება მშობლებისა და დედმამისშვილების სადღეგრძელოები, ხოლო წასულების სადღეგრძელოს სწრაფად მოჰყვება მეტაფორული სიცოცხლის, მაგალითად, ბავშვების სადღეგრძელო და ა.შ.) ფერადოვნებას ანიჭებს თამადის მჭევრმეტყველური როგორობა.

თამადა ქართული სუფრის უმნიშვნელოვანესი სტრუქტურული ელემენტია. თამადობა ადამიანს უნდა „სთხოვონ“. მკაცრად არის დადგენილი კონტინგენტი, რომელმაც ეს თხოვნა უნდა განახორციელოს. ასევე კარგად არის ცნობილი იმ ადამიანთა წრე, რომელთა შორის შეიძლება მოიძებნოს თამადა. სერიოზულ სუფრებზე, როგორც წესი, თამადის არჩევა-დანიშვნა წინასწარ შეთანხმებულია ასარჩევ-დასანიშნავ პიროვნებასთან, რომელიც სათამადო დღისთვის სპეციალურ მომზადებას გადის[16]. მომზადება გულისხმობს როგორც ფიზიკურ მომზადებას ორგანიზმისთვის მისაყენებელი რთული ფიზიოლოგიური სტრესის შედარებით იოლად გადასატანად, ისე საინფორმაციო ტრენინგს[17] (განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენენ სადღეგრძელებელი პიროვნებების სახელები, ბიოგრაფიის რელიეფური დეტალები), მუსიკალურ და დეკლამატორულ გავარჯიშებას, და, რა თქმა უნდა, მჭევრმეტყველურ მომზადებას, რომელშიც თამადის არსენალში უკვე არსებულ მრავალრიცხოვან ლირიკულ შედევრებს, ისტორიულ ალუზიებს, ენა-

---

[16] აქ ასევე იგულისხმება ბევრი ღვინის დალევისა და არდათრობისათვის საჭირო ფიზიოლოგიური ტექნიკური არსენალის ამოქმედება.

[17] ბუნებრივია, ბევრი თამადა მუშაობს მნემოტექნიკის საოცრების, ე. წ. შპარგალკის გამოყენებით, მაგრამ თამადისადმი აპრიორი კრიტიკულად განწყობილ პოტენციურ თამადათა საზოგადოებაში ეს განსაკუთრებული მოწონებით არ აღიქმება.

მოსწრებულ ხუმრობებს, თითქოსდა უნებლიე წამოცდენებს და პოეტურ ფორმულებს ემატება ახალი, სწორედ ამ სუფრისთვის მომზადებული სპეციფიკური მეტაფორისტიკა.

როგორც ვხედავთ, ეს უაღრესად ეროვნული ფენომენი თავის თავში აშკარად ატარებს „საშინაო დავალების“ („ჰოუმვორკის“) ნიშნებს, რომელიც თითქოსდა სპონტანურ და ექსპრომტულ გარემოს გააზრებულ და რაციონალიზებულ შინაარსს ანიჭებს.

ისევე როგორც ქცევის ნორმები, კერძების რაობა და როგორობა, ისევე როგორც მათი სუფრაზე გამოჩენის დროულობა წინასწარ უმკაცრესად არის განსაზღვრული. მატერიალური მოსაზრებიდან გამომდინარე, სუფრას შეიძლება დააკლდეს რომელიმე კომპონენტი (პრინციპულად რომ ვთქვათ, ნებისმიერი კომპონენტი პურის, ღვინისა და მარილის გარდა), მაგრამ მოიძებნებიან კრიტიკოსები, რომლებიც ამ გარემოებას არა მხოლოდ სიმულტანურად, არამედ მრავალი წლის შემდეგაც აღნიშნავენ, როგორც სტრუქტურულად მნიშვნელოვანს (მაგალითად, ამა თუ იმ დისერტანტის „დესერტაციაზე“ არ იყო წარმოდგენილი შემწვარი გოჭის ხორცი, ან, რაც კიდევ უფრო დრამატული და თავზარდამცემია, ხაჭაპური).

ისევე როგორც ჩინურ სუფრაზე მოხარშული „ცარიელი“ ბრინჯის ჯამი არის სუფრისა და სტუმრობის დასასრულის ნიშანი, ქართული სუფრის დასასრულის კონოტირება ხდება ტკბილეულისა და ხილის ინტენსიური შემოსვლით. ამ პროცესს, ბუნებრივია, თამადა არეგულირებს[18].

ყველაფერთან ერთად ქართული სუფრა არის სანახაობა, თავისებური კონცერტი, რომელსაც ხშირად ახლავს მომღერალთა მიერ ხმების შეწყობის, მოცეკვავეთა მიერ იდეალური პარტნიორების გამოვლენის, თავის გამოჩენისა და საერთო ჰარმონიის ძიების პროცესი.

იმის გამო, რომ ღვინო და სიმთვრალე ადამიანს შიშისგან ათავისუფლებს, ქართული სუფრა ხშირად ქცეულა საჯაროდ გამოთქმული გმირული და თავისუფალი სიტყვის ასპარეზად. ამ თვალსაზრისით ეროვნული ცხოვრების ეს აუცილებელი და, ხშირ

[18] სუფრის დასასრულის ნიშნად ტორტის გამოჩენისას შეიძლება მოხდეს წარსულის გამოჩენილი თამადების პირდაპირი ან ირიბი ციტირება: „სუფრამ ტორტმანი დაიწყო“.

შემთხვევაში, თითქმის საკმარისი კომპონენტი ისტორიულად დიდად უწყობდა ხელს ლიბერალური ღირებულებების ჩამოყალიბებას. ამავე დროს, კარგი თამადა აუცილებლად არ იკავებდა „სათანადო“ ადგილს სოციალურ იერარქიაში და მისი უფროსობა, სუფრის გაძღოლა და თამადობა ხშირად ახდენდა მისი სოციალური კომპლექსების ნეიტრალიზაციას, ანუ ქართული სუფრა გარკვეულ როლს ასრულებდა ფარული თუ ღია კონფლიქტების დარეგულირების საქმეში, თუმცა, ამავე დროს, თავად წარმოადგენდა უამრავი კონფლიქტისა და გაუგებრობის სათავესაც[19].

უკანასკნელ ხანებში შეიმჩნევა ქართული სუფრის დესაკრალიზაციის ტენდენცია. მხედველობაში მაქვს არა მხოლოდ თვით სუფრის დაჩიხულობა, კულტურის „ალაფურშეტიზაცია“, არამედ სუფრის მიახლოება საჭმლის მიღების ფიზიოლოგიურ პროცესთან: ნებისმიერ მაღალხარისხიან რესტორანში მოიძებნება გულმოკლული ოფიციანტი, რომელიც აღნიშნავს, რომ ალკოჰოლური სასმელი სათანადო რაოდენობით არ ისმება, ან საერთოდაც არ ისმება. ქართულ კულინარულ და გასტრონომიულ კულტურაში ადგილს იმკვიდრებს სწრაფი კვების ფიზიოლოგიურად შედარებით მავნე, მაგრამ სოციალურად დემოკრატიული ინსტიტუტები. ძალიან საინტერესოა, რომ სწრაფი კვების („ფასტ ფუდის“) იდეა არ დარჩა მაკდონალდსის ან რომელიმე მისი მაგვარი უცხოური ინსტიტუტის დონეზე და მან შეიძინა ეროვნული ხასიათი. ბიგ მაკისა და ანალოგიური კერძების გვერდით გასტრონომიულ ცხოვრებაში ადგილი დაიმკვიდრეს ხაჭაპურმა და სხვა ეროვნულმა კერძებმა.

ქართული სუფრის დესაკრალიზაციაში თავისი წვლილი შეაქვს სასმელის თავისუფალ არჩევანს. სრულიად შესაძლებელი გახდა სუფრები, რომლებიც მხოლოდ არყის, მხოლოდ ლუდის, ან ლუდისა და არყის კომბინაციით აღინიშნება და რომელზეც ღვინო საერთოდ არ არის წარმოდგენილი. არსებობს ალკოჰოლური პლურალიზმის გამოვლინებაც, სადაც სუფრაზე მრავალი სახეობის ალკოჰოლური და უალკოჰოლო სასმელია

[19] ცნობილია, რომ ბევრ ჩვენს თანამემამულეს სუფრაზე გამოვლენილი ეს თავისუფლება ძვირად დასჯდომია. მაგალითისთვის ტიციან ტაბიძის ბედის გახსენებაც იკმარებდა.

წარმოდგენილი. გარდა ამისა, რესტორნებში მეინახეთა სულ უფრო მეტი ნაწილი იღებს მონაწილეობას მომავალი ტრაპეზის პროფილის განსაზღვრაში. ჩნდება მენიუსთან ურთიერთობისა და კელნერთან გაბაასების ახალი სასიამოვნო კულტურა. აშკარად იცვლება დამოკიდებულება კელნერებისა თუ ოფიციანტების მიმართ. ზოგიერთ რესტორანში და სწრაფი კვების პუნქტში იზრდება კერძების ხარისხიც და კლიენტის მომსახურების კულტურაც.

ქართული სუფრისა და მთელი ნაციონალური აზროვნების დეესაკრალიზაციაში მნიშვნელოვანი წვლილი შეაქვს ამა თუ იმ თარიღით მარკირებული კერძების დესაკრალიზაციას. აქ შეიძლება განვიხილოთ ე.წ. საშობაო გურული ღვეზელის შემთხვევა. როგორც ცნობილია, ნახევარმთვარის ფორმის ეს კერძი, რომელიც იმერული ხაჭაპურის ნაირსახეობას წარმოადგენს – მის შიგთავსში ყველთან ერთად ფიგურირებს მოხარშული კვერცხიც, ადრე მხოლოდ საშობაოდ მზადდებოდა დასავლეთ საქართველოს ტრადიციულ ქართულ ოჯახებში. მისი, თუ შუიძლება ასე ითქვას, უნიკალური და საკულტო ხასიათი განსაზღვრული იყო სხვა პერიოდში მისი დამზადებისა და მირთმევის აკრძალვის დაუწერელი კანონით. ამჟამად სხვადასხვა ხარისხისა და ზომის ეს ღვეზელი უამრავ სახაჭაპურეში შეგიძლიათ შეიძინოთ ლარიდან ლარნახევრის ფარგლებში. იგივე ბედი ეწია შემწვარ გოჭს, რომელიც უკვე ნაჭრებად დაჭრილი და ვაკუუმიან ცელოფანში გახვეული შეგიძლიათ შეიძინოთ ნებისმიერ მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვან სუპერმარკეტში.

ზემოთქმულის გარდა, ამ დარგის დესაკრალიზაცია და აშკარა დემოკრატიზაცია შეიმჩნევა გამართლებულ და გაუმართლებელ კულინარულ ექსპერიმენტებში. მაგალითად, ფართო ბაზარზე არსებობს აჭარული ხაჭაპური[20] წინასწარ მოხარშული და არა ჩახარშული კვერცხით, ასევე არსებობს აჭარული ხაჭაპური არა იმერული ყველით, არამედ სულგუნით და მეტიც, ზოგიერთ შემთხვევაში, შებოლილი სულგუნითაც კი. ჩვეულებრივი მოვლენაა სუფრის სახელდახელო გაწყობა სუპერმარკეტიდან მოტანილი კერძე-

[20] მაღალმთიანი აჭარა საერთოდ არ იცნობს ე.წ. „აჭარულ“ ხაჭაპურს; იქ მისი ადგილი რა ხანია უჭირავს ფენოვან ხაჭაპურს „აჩმა-მაკარინას“.

ბით (ფაქტობრივად, კარგ სუპერმარკეტში შეგიძლიათ შეიძინოთ ქართული სუფრისთვის აუცილებელი ყველა კერძი ხაჭაპურით, მჭადითა და ღომით დაწყებული, საცივით და მხალით გაგრძელებული და სწრაფი დამზადების გაყინული ხინკლითა და დიდი ნაირფეროვნების ტკბილეულით დამთავრებული).

ძნელი არ არის იმის დანახვა, რომ ყოფით კულტურაში ლიბერალური ღირებულებების დამკვიდრება შეუძლებელი იქნებოდა, ამგვარ ცვლილებებს რომ არსებულ კულტურაში მართლაც სერიოზული საფუძველი არ ჰქონოდა. მსოფლიო ლიბერალურ და ქართულ ეროვნულ ღირებულებებს შორის მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანი კონფლიქტი საქართველოში უკანასკნელ ხანებში არ დაფიქსირებულა, რადგან სინამდვილეში ამჟამად ჩვენს ქვეყანაში მიმდინარეობს უკვე არსებული ისტორიული პროცესის დაჩქარებული განვითარება და არა სრულიად ახალი პროცესის ინიცირება[21]. შემიძლია მოვიყვანო საკმაოდ საფუძვლიანი არგუმენტი ისევ ეროვნული კულინარიის სფეროდან: ცნობილია, რა კონსერვატიულია კულინარიული სფერო საქართველოში. მიუხედავად ამისა, მხოლოდ მეოცე საუკუნეში ბათუმში ჩამოყალიბდა ე. წ. „აჭარული“ ღია ხაჭაპური, როგორც ინოვაცია და საერთო-ქარ-თველური ხაჭაპურის განვითარება.

შესაბამისად, ის სტრუქტურული ცვლილებები, რომლებიც სინქრონულ ჭრილში ხდება ქართული სუფრის სფეროში, მიუთითებს ლიბერალური ღირებულებების გაძლიერებასა და ამ ღირებულებებთან ქართული ნაციონალური ღირებულებების ჰარმონიზაციისა და ეროვნული და ზოგადსაკაცობრიო ღირებულებათა იოლი, უკონფლიქტო თავსებადობის პროცესზე.

თბილი დემოკრატია

დემოკრატია იმდენად რთული სისტემაა, რომ მისი ზოგადად და ამა თუ იმ ქვეყნის ყოფიერებისგან მოწყვეტილად დახასიათება ხშირ შემთხვევაში შეუძლებელია. ამავე დროს, ყოფით დონეზე

---

[21] აქ არ ვგულისხმობთ ცალკეულ თვითინიცირებულ და უმნიშვნელო მიკროკონფლიქტებს, მაგალითად, პარლამენტარ გურამ შარაძის უსახელო „გალაშქრებას“ მაკდონალდსის შენობის რუსთაველის ძეგლის მახლობლად აშენების წინააღმდეგ.

დემოკრატია უფრო ხშირად ვლინდება, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით შეიძლება წარმოიდგინოს ადამიანმა. განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს დასავლეთ-ევროპული დემოკრატიული სისტემების შედარებით ანალიზს თუნდაც ყოფითი კულტურის დონეზე.

როგორც ცნობილია, პოლიტიკური მოსაზრებებისა და საერთოევროპული სტრუქტურების მასში განლაგების გამო ხშირად ევროპის დედაქალაქად მონათლული საფრანგეთის ულამაზესი ქალაქი სტრასბურგი საფრანგეთ-გერმანიის საზღვარზე მდებარეობს. რეგულარულად მოძრავი საქალაქო ტრანსპორტით, კერძოდ კი ერთ-ერთი საავტობუსო მარშრუტით შეგიძლიათ უმტკივნეულოდ, ყოველგვარი საბაჟო და სასაზღვრო კონტროლის გარეშე გადახვიდეთ მდინარე რაინზე გადებულ ხიდზე, რომელსაც „ევროპის ხიდი“ ეწოდება და აღმოჩნდეთ პატარა გერმანულ ქალაქ კელში.

ამგვარი მოგზაურობისას შეგიძლიათ აღმოაჩინოთ, რომ, მართალია, ევროპა ერთიანია, ფორმალური საზღვრები სახელმწიფოებს შორის არ არის, მაგრამ დემოკრატიის ყოფითი პორტრეტი უკიდურესად განსხვავებულია. ასიოდე მეტრი აშორებს ერთმანეთისგან პურის ორ მაღაზიას, რომლითაც ვსარგებლობდი სტრასბურგსა და კელში. პური ერთმანეთს ჰგავდა, მაგრამ პურის ყიდვის პროცესი უკიდურესად განსხვავებული იყო. გერმანულ ნაწილში შევდიოდი მაღაზიაში და ვამბობდი, თუ შეიძლება, პური მომყიდეთ-მეთქი. წინადადება დამთავრებული არ მქონდა, როდესაც სათანადოდ შეფუთული პური ხელში მეჭირა და მაღაზიიდან გამოვდიოდი. ანუ გერმანულ ყოფით კულტურაში პურის ყიდვა ეს არის პროცესი, როდესაც გინდა პური და ყიდულობ მას. სწრაფად და მოწესრიგებულად. პრობლემების გარეშე. ამავე დროს, პურის გამყიდველი ჩქარობს, დაძაბულია და ოდნავ ნერვიულობს. ბუნებრივია, პურს რომ შეიძენ, შენც გრძნობ, რომ რაღაც სასარგებლო საქმე გააკეთე და მოვალეობის მოხდის გრძნობა არ გტოვებს თან. პურის ყიდვა ხდება ერთ-ერთი საქმე დღეს გასაკეთებელ საქმეთა სისტემაში, რომელსაც აქვს საზრისი და ეს საზრისი არის წესრიგის სათავე.

ფრანგულ პურის მაღაზიაში სულ სხვაგვარი წესები მოქმედებს. აქ პრინციპულად შეუძლებელია შეხვიდე, მოითხოვო პური, მიიღო და გამოხვიდე. აქ პურის ყიდვა იწყება ადამიანური ურთიერთობების ჩამოყალიბებით, ურთიერთნდობის ფაქტორის თანდათანობით

გაძლიერებით და შესაბამისი სავაჭრო ნიადაგის საფუძვლიანი გამზადებით. შედიხართ და ამბობთ, „დილა მშვიდობისა, მადამ“. პასუხად იღებთ: „ო! დილა მშვიდობისა, მესიე. როგორ ბრძანდებით?“ სასიამოვნო დიალოგი უსასრულოდ გრძელდება და გრძელდება და პურის შეძენაც, სხვათა შორის, ამ დიალოგში აღმოჩნდება, როგორც ადამიანებს შორის ჩამოყალიბებული ურთიერთობის ერთ-ერთი, მაგრამ არა ერთადერთი ობიექტი. როცა უკვე პური შეძენილია, შეფუთულია თქვენთან თავაზიანად შეთანხმებულ შესაფუთავ ქაღალდში, იწყება გამომშვიდობების ხანგრძლივი და ასევე სასიამოვნო რიტუალი, რომელსაც მაღაზიაში სხვა კლიენტის შემოსვლაც კი ვერ სძენს ნერვულ ელფერს.

ფრანგული დემოკრატია შეიძლება დახასიათდეს, როგორც თავაზიანი დემოკრატია, ხოლო გერმანული, როგორც წესიერი დემოკრატია. დიდი ფრანგი პოეტი პოლ ვალერი ამბობდა, თავაზიანობა შენიღბული გულგრილობაა, მაგრამ, მიუხედავად იმისა, თუ რამდენად გულწრფელია იგი, ფრანგული (თუნდაც მართლა ორგანიზებული) თავაზიანობა რომ დადებითად მოქმედებს ადამიანის ფსიქოლოგიაზე, ესეც დიდი ხანია გამოკვლეულია და ობიექტურად დასაბუთებული.

ბუნებრივია, ყველა ხვდება, ზემოთ აღწერილ იდილიურ სურათებთან შედარებით რა საშინელი სურათი ელოდება თბილისის მაღაზიებში ადამიანს. ცნობილია, რომ ყოფილი საბჭოთა ვაჭრობის სფეროში ხშირად თავს იყრის უაღრესად მაღალი აგრესიული მუხტი; მაგრამ ამ შემთხვევაში მე ყურადღების მიღმა დავტოვებდი ყველასათვის კარგად ცნობილ თავაზიანობის დეფიციტს, რომელიც, ექსპერტების აზრით, ნელ-ნელა შეივსება მზარდი კონკურენციის გამო და ყურადღებას მივაქცევდი იმ გარემოებას, რომ მყიდველსა და გამყიდველს შორის, საქართველოში, როგორც წესი, ძალიან ხშირად აღიძვრება არც თუ სერიოზული და ხანდახან სახუმარო დიალოგი, რომელიც შორს ცდება ვაჭრობის „მდაბალ“ სფეროს და ქვეყნის საჭირბოროტო საკითხებს ეხმიანება. მაგალითად, მეტნაკლებად ცნობილ საჯარო პირებს არაერთგზის დაუფიქსირებიათ პურის ყიდვის პროცესში გულითადი შეკითხვა – „გვეშველება რამე?“

ძალიან საინტერესოა, რომ დაბალ და შედარებით მაღალ სოციალურ ფენებს შორის საქართველოში მუდმივად მიმდინარეობს ერთი შეხედვით შემთხვევითი, მაგრამ თბილი

დიალოგები. ძნელი სათქმელია, ასრულებს თუ არა ამგვარი კონტაქტები სოციალური ამორტიზაციის ფუნქციებს, თუ წარმოადგენს „ქვეყანაზე ზრუნვის“ დისკურსის სიმულაციას. ამგვარი ურთიერთობების საუკეთესო მაგალითად გამოდგება ურთიერთობა ავტომანქანების მფლობელებსა და ავტოსადგომების მომსახურეებს, ე. წ. „მეჯოხეებს“ შორის. ეს ადამიანები, თუ შეიძლება ასე ითქვას, თავს იოლად „უყადრებენ“ ერთმანეთს. „მაღალ“ სოციალურ ფენებში არ ითვლება კარგ ტონად შედარებით დაბალი სოციალური ფენებისადმი არისტოკრატული გაუცხოება. უბრალოება რჩება ერთ-ერთ ყველაზე მაღალ ღირებულებად ქართულ ყოფით კულტურაში. დიალოგი სხვადასხვა სოციალური ფენების წარმომადგენლებს შორის აუცილებლად ამაღლებულ პოლიტიკურ და ზნეობრივ საკითხებს ეხება, რითიც ხაზგასმულია ჩვენი მშენებარე დემოკრატიის თბილი ხასიათი.

უკანასკნელ ხანებში ქართულ ყოფით კულტურაში მნიშვნელოვანი როლი შეიძინა სწორედ ამ სითბომ და უბრალოებამ. ცნობილია, რომ პოლიტიკური და საზოგადოებრივი მოღვაწეების დახასიათებისას ხალხი ბოლო ხანებში სწორედ ამ თვისებებს განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს. ამა თუ იმ პოლიტიკოსის რეიტინგსაც ხშირ შემთხვევაში მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავს სწორედ ეს, ერთი შეხედვით, „არაპოლიტიკური“ კრიტერიუმები. არსებული ვითარებით სტიქიურად სარგებლობს ჩამოყალიბებადი და განვითარებადი შოუ ბიზნესი, რომლისთვისაც ჩვეულებრივი გახდა პოლიტიკოსების წარმოდგენა არა მხოლოდ საოჯახო გარემოში, დაინტერესება მათი მეუღლეებით და შინაური ცხოველებით, არამედ მათი „ამღერება“, „აცეკვება“, „ღამის შოუში“ გამოყვანა და ა. შ. მძიმეწონიანი საზოგადო და პოლიტიკური ფიგურები ტელეეკრანებზე სულ უფრო ხშირად ჩნდებიან „მსუბუქ“ ჟანრებში, მაგალითად, ეხმარებიან საზოგადოებას საინტერესო ეგზოტიკური ან ორიგინალური კერძების დამზადებაში, მონაწილეობენ პოპულარული მუსიკოსების კლიპებში და ა.შ. მიმდინარეობს პოლიტიკური და საზოგადოებრივი ელიტის „მოშინაურება“, რაც თანამედროვე საქართველოს ყოფითი კულტურის დემოკრატიზაციის უტყუარი ნიშანია.

ქართული პარადოქსი

ამავე დროს, პარადოქსული ფაქტია, რომ ჩვენი საზოგადოების რეალური ძალა სწორედ იქ მდებარეობს, სადაც ობიექტური და მიუკერძოებელი დამკვირვებლები მხოლოდ სისუსტეს ხედავენ. საუკუნეების მანძილზე დამპყრობლებისა და მეტროპოლიების კანონებისადმი ხაზგასმულმა დაუმორჩილებლობამ, მათდამი აგდებულმა დამოკიდებულებამ მართლაც ჩამოაყალიბა კანონმორჩილების დაბალი კულტურა, მაგრამ იმავე გარემოებებმა გააძლიერეს როგორც თავისუფლების ხარისხი, ისე ქართული ინდივიდუალიზმის წარუშლელი ღირებულება. ამ თვალსაზრისით, თანამედროვე ქართული საზოგადოება აშკარად არ არის ევროპული საზოგადოება (კანონმორჩილების დაბალი ხარისხი, ინტენსიური შრომის კულტურის დაბალი ხარისხი, დაბალი სამოქალაქო განათლება და ა.შ.), მაგრამ ეს არ არის არც აზიური საზოგადოება (უშიშარი დამოკიდებულება ხელისუფლებისადმი, გამოკვეთილი ინდივიდუალიზმი, საკმაოდ მყარი დესაკრალიზაცია და ა. შ.). შესაბამისად, ქართული საზოგადოების ლოკალიზება სივრცეში (ორიენტირები აღმოსავლეთი/დასავლეთი) შეუძლებელია, იგი მხოლოდ დროში ლოკალიზდება, როგორც, პესიმისტების აზრით, დაგვიანებული ან, ოპტიმისტების აზრით, კინაღამ დაგვიანებული საზოგადოება[22].

[22] შეიძლება ითქვას, რომ ჯერ კიდევ გუშინ თანამედროვე, დღეს კი უკვე რევოლუციამდელი ქართული საზოგადოების სიმბოლოდ გამოდგებოდა ქართული კინოს ერთ-ერთი შედევრის, „იყო შაშვი მგალობელის“ მთავარი პერსონაჟი, რომელიც ყველგან თითქოს აგვიანებს, მაგრამ მაინც „ასწრებს“ (თუმცა სწორედ ამგვარი მოსწრების სურვილით ცუდად ამთავრებს ქართული კინოსთვის მითოლოგიურ ადგილას, წიგნის მაღაზია „საუნჯის“ წინ, ოპერის პირდაპირ).