

აზიისა და აფრიკის
ქვეყნების
ისტორიის საკითხები

I

(ეთნოკოწმეზიონალური ურთიერთობანი)



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი, 1993

დამხმარე სახელმძღვანელოში, რომელიც მომზადებულია თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის აზიისა და აფრიკის ქვეყნების ახალი და უახლესი ისტორიის კათედრის თანამშრომლების მიერ, გაშუქებულია აღმოსავლური რელიგიების (ქრისტიანობის, ისლამის, ბუდიზმის, ინდუიზმისა და სიქიზმის) როლი ახლო და შუა აღმოსავლეთის, სამხრეთ და სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიის, ჩრდილო, ტროპიკული და სამხრეთ აფრიკის ქვეყნების საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ და კულტურულ ცხოვრებაში, ცალკეული ქრისტიანული და მუსლიმური თემების კონსოლიდაციის პროცესი, ისლამისა და ქრისტიანობის საერთო-ეკონომიკური როლის ზრდის ტენდენციები, „მესამე სამყაროში“ მიმდინარე ეთნიკური, ეთნოკონფესიონალური და ეთნოსოციალური კონფლიქტების მიზეზები, მათი მოგვარების მექანიზმები და შედეგები, ქრისტიანებსა და მუსლიმებს შორის დიალოგის დაწყების აუცილებლობის წინამძღვრები, ისლამიზაციის პოლიტიკის სოციალური, ეკონომიკური და კულტუროლოგიური ასპექტები არაბულ სამყაროსა და საქართველოს მეზობელ ქვეყნებში, ორიენტალისტთა შრომებისა და კონცეფციების კრიტიკული შეფასება. განკუთვნილია სტუდენტების, ასპირანტების, მეცნიერ მუშაკებისა და აღნიშნული საკითხებით დაინტერესებული მკითხველისათვის:

რედაქტორები: ალ. მ ე ნ თ ე შ ა შ ვ ი ლ ი,
ზ. მ ე ნ თ ე შ ა შ ვ ი ლ ი

რეცენზენტები: გ. ე ო რ დ ა ნ ი ა,
ლ. ნ ა დ ი რ ა ძ ე

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1993.

0503010000

A

608(06)—93

I SBN 5—511—00548—7

მრისტიანობა და ისლამი, დიალოგი თუ კონფრონტაცია?

როგორ განვითარდება ურთიერთობა ისლამსა და ქრისტიანობას შორის—აი, დღევანდელობის პრობლემა. ევროპასა და ისლამურ სამყაროს* შორის მშვიდობიანი ურთიერთობა არასოდეს ყოფილა. ამიტომ ასე მწვავედ დგას დღეს ყველას წინაშე პრობლემა — დიალოგი თუ კონფრონტაცია ამ ორ უდიდეს რელიგიას შორის, ვინაიდან დროდადრო მსოფლიოს სხვადასხვა რეგიონში მათ მიმდევართა შორის თავს იჩენს წინააღმდეგობა (ისლამი დღეს სახელმწიფო რელიგიაა 50-მდე ქვეყანაში, ხოლო მაჰმადიანთა საერთო რაოდენობა რვაას მილიონს აღემატება) (3, გვ. 4). ხშირად ამას განიხილავენ როგორც ქრისტიანულ და მუსლიმურ სამყაროთა შორის მოსალოდნელ შეჯახებას. მუსლიმები და ქრისტიანები ცხოვრობენ გვერდგვერდ მდებარე ტერიტორიაზე, რომელიც გადაჭიმულია კასპიის ზღვიდან ხმელთაშუა ზღვის დასავლეთ სანაპირომდე. ისტორია სავსეა ორივე

*თვალსაზრისით მეტად განსხვავებული მიდგომა სახელწოდება „მუსლიმურ სამყაროს“ მიმართ. სპეციალისტები გამოყოფენ ორ პოლარულ თვალსაზრისს: ერთს ისლამის გავლენის შეფასება მის უნივერსალიზაციამდე დაჰყავს: მუსლიმურ იდეოლოგიას უშუალოდ უკავშირებენ ყველა მოკლენას, რომელიც მოხდა ან ხდება თანამედროვე სამყაროში ახლო აღმოსავლეთის კონფლიქტებთან და ირანის რევოლუციიდან დაწყებული და მთიან ყარაბაღში და ბოსნიაში მიმდინარე ამბებში დამთავრებული.

საწინააღმდეგო თვალსაზრისის მომხრენი ისლამს უკავშირებენ მხოლოდ საკუთრივ რელიგიურ პროცესებს. ისინი იქიდან გამოდიან, რომ თანამედროვე ახლო აღმოსავლეთში დომინირებენ სეკულარისტული ტენდენციები. ისინი უარყოფენ კლასიკური ისლამისა და თანამედროვე „ისლამიზმის“ შემკვიდრებულობას (უფრო დაწვრილებით იხ. 4, გვ. 4—6). უნდა შევნიშნოთ, რომ „მუსლიმური სამყარო“, „ისლამური სამყარო“, „მუსლიმური ქვეყნები“... ასეთ სიტყვათა კავშირი სულ უფრო ხშირად გვხვდება როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაში, ისე პრესის ფურცლებზეც. სხვადასხვა ავტორი სხვადასხვა კონტექსტში განსხვავებულ აზრს აქსიუს მათში. ხშირად ასეც არის ხოლმე—თუ ლაპარაკია თანამედროვე პერიოდზე, მაშინ „მუსლიმურ სამყაროს“ ბრკეყალბებში სვამენ, თუ წარსულში გულისხმობენ, მაშინ ბრკეყალბის გარეშე ახსენებენ. საერთოდ აღვნიშნავთ, რომ ისლამური, თუ მუსლიმური სამყაროს საზღვრები საბოლოოდ დაზუსტებული არ არის და აქ ჭერ კიდევ ბევრია სადისკუსიო და საკამათო.

სარწმუნეობის მიმდევართა შორის მომხდარი მრავალი სისხლიანი შეტაკებებითა და ბრძოლებით.

ჯერ კიდევ XI საუკუნიდან მოყოლებული ისლამურ სამყაროს ახსოვს დასავლელ ევროპელ ჯვაროსანთა სისხლიანი ლაშქრობები, ისევე როგორც, უფრო გვიან პერიოდში, ახლო აღმოსავლეთში, ყოველსმემძლე ევროპის მიერ XIX—XX საუკუნეებში მთელი ისლამური სამყაროს დამორჩილება.

არც ქრისტიანებს ავიწყდებათ ის დრო, როდესაც ახლო აღმოსავლეთში აღმოცენებული ახალი რელიგიით — ისლამით გაერთიანებული არაბთა ურდოები, ჩრდილოეთ აფრიკის დაპყრობის შემდეგ, შეიქმნენ ესპანეთსა და საფრანგეთში, სადაც კარლოს მარტელმა საბოლოოდ შეაჩერა ისინი პუატიესთან გამართული ბრძოლის შედეგად; რამდენიმე საუკუნეს ფლობდა ოქროს ურდო აღმოსავლეთ ევროპის დიდ ნაწილს, რომელსაც ახლა ევროპულ რუსეთს უწოდებენ და, საიდანაც მომთაბარენი საბოლოოდ XV საუკუნის მიწურულს განდევნეს, ანდა მუსლიმ თურქთა გარღვევა აღმოსავლეთ ევროპაში 1453 წელს და შეორედ XVII საუკუნეში, როდესაც ისინი შეაჩერეს ვენის კარიბჭესთან პოლონელი მეფის წყალობით:

ერთი სიტყვით, ისტორია სავსეა სისხლიანი ამბებით, რომლებიც ხშირად რელიგიურ სამოსელშია გახვეული. ხშირად ცდილობდნენ ეგოისტური მიზნები თუ დაპყრობითი ომები დაეფარათ რელიგიური სიმბოლოებით. ამის ნათელსაყოფად საკმარისია თუნდაც სულ ახლახან ახლო აღმოსავლეთში დამთავრებული ომი ერაყსა და მრავალეროვნულ ძალებს შორის, ომი, რომელიც სადამ ჰუსეინს სურდა წარმოეჩინა, როგორც ჭიპადი (საღვთო ომი), თუმცა ძნელი ასახსნელია, ერაყის მიერ ქუვეითის წინააღმდეგ განხორციელებული აგრესია რაგორ უნდა მოთავსებულყო ამ კონცეფციაში.

„ამა ქვეყნის ძლიერნი“ ცდილობდნენ (ზოგიერთი ახლაც ცდილობს) სარწმუნოება გამოეყენებინათ თავიანთი ანგარებითი მიზნების მისაღწევად. ისინი იშველიებდნენ სხვადასხვა გამოხატვამებს ბიბლიიდან, ყურანიდან ან სხვა რომელიმე წმინდა წიგნიდან და თავისებურ იდეოლოგიურ, ფსიქოლოგიურ იარაღად აქცევდნენ. „კეისარს—კეისრისა, ღმერთს—ღვთისა“, იესო ქრისტეს ამ მცნებას კათოლიკე მმართველები იშვიათად ასრულებდნენ, რამეთუ თავიანთ თავში ისინი ერთდროულად კეისარსაც ზედავდნენ და ღმერთსაც (5, გვ. 45).

შუა საუკუნეებში, როდესაც საზღვარი ევროპასა და აზიას შორის მუსლიმური მიწების აღმოსავლეთით გადიოდა, ზოგიერთი ორიენტალისტი ისლამს განიხილავს, როგორც დასავლეთის ცივილიზაციის

ნაწილს, ხოლო ცნობილ აღმოსავლეთმცოდნე პ. გიბს მიაჩნია, რომ თანამედროვე ეპოქაში ევროპისა და არაბული მუსლიმური სამყაროს დაახლოება სხვა არაფერია, თუ არა ერთიანი დასავლეთის ცივილიზაციის რეინტეგრაციის პროცესი (6, 376) მათ აზრს იზიარებს ნორვეგიელი სოციოლოგი პ. სტანგი, რომელიც იმ დასკვნამდე მიდის, რომ დასავლეთი და ისლამი ერთიანი ინტელექტუალური სამყაროს ორი ნახევარი სფეროა (7, გვ. 3).

ახლო აღმოსავლეთის ხალხების კულტურულმა და სულიერმა გამოცდილებამ დიდი როლი რომ ითამაშა ევროპის ცივილიზაციის ჩამოყალიბებაში, დღეს ამას არავინ უარყოფს. სავსებით მართებულად შენიშნავს რუსი ავტორი ალექსი ჟურავსკი, რომ ძველი ევროპისათვის აღმოსავლეთი იყო თავისებური წყარო, საიდანაც იგი საზრდოობდა იმ კულტურული ელემენტებით, რომლებიც იმ დროს ევროპას აკლდა (8, გვ. 12). მართლაც ახლო აღმოსავლეთი ძველი ევროპისათვის წარმოდგენდა მუდმივ გალიზიანებელს, რომელიც მის წინაშე აყენებდა ახალ პრობლემებს. როდესაც ვლადიმერ კობოტოვი ახლო აღმოსავლეთის წელიწადში ევროპის კულტურულ განვითარებაში, პირველ რიგში, მხედველობაში გვაქვს არაბულ-მუსლიმური ცივილიზაცია და მისი გავლენა სხვადასხვა ასპექტით დასავლეთზე, რომელსაც დღესაც სწავლობენ დასავლეთის ცნობილი ისლამმცოდნეები და ორიენტალისტები — უ. უოტი (9), პ. კაკია (10), ფ. ჰიტი (11), ბ. ლუისი (12), მ. ედვარდსი (13).

ისლამის დაფუძნებამ სირიაში, ეგვიპტესა და ჩრდილოეთ აფრიკის დასავლეთ ნაწილში ქრისტიანულ სამყაროს წაართვა ხმელთაშუა ზღვის არეალის ნახევარზე მეტი. მაჰმადიანების მიერ ესპანეთისა და სიცილიის დაპყრობამ, ჯვაროსნულმა ლაშქრობებმა პალესტინაში, იერუსალიმის აღებამ და მუსლიმთა რევანშმა, სალამ ელ-დინას მეთაურობით, ისე როგორც რეკონკისტა ესპანეთში და კონსტანტინოპოლის დაცემა (1453 წ.), თურქ-ოსმალთა შექრა ბალკანეთში და ბერძნული და სლავური მოსახლეობის აჯანყება—ყველა ეს მოვლენა გაიაზრებოდა როგორც ჯიჰადი—„ომი სარწმუნოებისათვის ურწმუნოთა წინააღმდეგ“, რაც მოწინააღმდეგეთა შეგნებაში განამტკიცებდა ისლამისა და ქრისტიანობის ისტორიული დაპირისპირების იდეას.

იმის დასადასტურებლად, რომ რელიგიურ სიმბოლიკას მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა ევროპულ იდეოლოგიაში, მოვიყვანოთ რამდენიმე მაგალითს XIX—XX საუკუნეებში განხორციელებული კოლონიალური ექსპანსიის ცალკეული ეპიზოდებიდან. მაგალითად, 1830

წელს პარიზის არქიებისკოპოსი ქ. ალყირის აღებას განიხილავდა „როგორც ქრისტიანობის გაპარჩევებას ისლამზე“ (14, გვ. 95). უფრო გვიან, ალყირის სახალხო განმათავისუფლებელი ომის დროს (1954—1962 წწ.), ალყირის არქიებისკოპოსმა დიუვალიმ რამდენჯერმე დაგმო არაბთა მხარე იმისათვის, რომ ისინი ცდილობდნენ მიეცათ თავიანთ ბრძოლისათვის რელიგიური შეფერილობა (15, გვ. 17).

პალესტინა ქრისტიანობის აკვანია და სამართლიანად ეკუთვნოდა მათ. თავის განთქმულ სიტყვაში. რომელიც წარმოთქვა პაპმა ურბან II კლერპონის ტაძარში 1095 წლის 26 ნოემბერს, იგი მოუწოდებდა რაინდებს — „ბრძოლით წაართვიტ ჩვენი მიწები სპარსეთის თურქ ტომებსო“. პაპი პირდებოდა მათ არა მარტო მატერიალურ მოგებას ამ ლაშქრობაში მონაწილეობისათვის, არამედ ურჯულოებთან ბრძოლას აიგივებდა წმინდა ადგილების მონახულებასთან (16, გვ. 52). მიუხედავად ამისა, არ შეიძლება ითქვას, რომ ევროპელი ქრისტიანების დამოკიდებულება მუსლიმთა სარწმუნეობასთან იყო ერთნაირი და კატეგორიული. ისლამისადმი უარყოფითი დამოკიდებულება ხელს არ უშლიდა ევროპის რელიგიურ და კულტურულ ელიტას შეეგნო სულიერ და მატერიალურ ფასეულობათა გაცილის რეალობა, პატივისცემით მოპყიდებოდა მტრულ ცივილიზაციის მიღწევებს კულტურისა და მეცნიერების დარგში.

იმ გლობალურმა ცვლილებებმა, რომლებიც ხდება თანამედროვე საზოგადოების ცხოვრებაში, ეკლესია, პირველ რიგში კი—კათოლიკური, დააყენა იმ აუცილებლობის წინაშე, რომ გამოეძებნა ახალი გზები და საშუალებები რელიგიური და პოლიტიკური საკითხების გადასაჭრელად. ძველი შეხედულებებისა და დოგმების გადასინჯვა ნაკარანახევია იმითაც, რომ უკანასკნელ ხანს, სულ უფრო შესამჩნევი გახდა კათოლიკური ეკლესიის მიმდევართა შემცირების ტენდენცია თვით ევროპის ქვეყნებში. მაგალითად, თუ 1900 წლისათვის კათოლიკები ევროპაში მთელი მოსახლეობის 59% შეადგენდნენ, 80-იანი წლების შუა ხანისათვის იგი 54,5%-მდე შემცირდა. შესაბამისად შემცირდა კათოლიკე მღვდელ-მსახურთა რიცხვიც (17, № 1842, გვ. 19).

ჩვენს დროში რელიგიური ფაქტორი მნიშვნელოვანი კომპონენტი არა მარტო ევროპის, არამედ სხვა კონტინენტებისა, მათ შორის აზიისა და აფრიკის ქვეყნების ცხოვრებაში. ეს განპირობებულია როგორც საშინაო, ისე საგარეო ხასიათის მიზეზებით.

უკანასკნელ ხანს მეტად შესამჩნევი გახდა, სხვადასხვა საერთაშორისო რელიგიური ორგანიზაციის მოღვაწეობის გააქტიურება. პირველ რიგში, მხედველობაში გვაქვს ქრისტიანული და მუსლიმური

ორგანიზაციები. ქრისტიან კონფესიებიდან ყველაზე ორგანიზებულნი და გავლენიანია კათოლიკური ეკლესია. მისი გავლენის ქვეშ დღეს მოქცეულია მთელი დედამიწის მოსახლეობის თითქმის 1/5* (18, გვ. 3). საყოველთაოდ ცნობილია ის ფაქტი, რომ თანამედროვე დასავლეთ ევროპის ქვეყნებში კათოლიკურ ეკლესიას და მის სტრუქტურებს მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია საზოგადოებრივ წყობაში. მაგრამ თანამედროვე კათოლიციზმისათვის არანაკლებ მნიშვნელოვანია მისი ურთიერთობა არა ევროპელ ხალხებთან და მათ კულტურასთან. ესეც ერთ-ერთი უპირველესი საზრუნავია ვატიკანისათვის, რამდენადაც ეს ფაქტორიც არსებით ზეგავლენას ახდენს ეკლესიის ახლანდელ სოციალ-კულტურულ ორიენტაციაზე.

ამრიგად, ჩვენ მოწმენი ვხდებით ახალი მოვლენისა — ქრისტიანობის სიმძიმის ცენტრის თანდათან გადანაცვლებისა არაევროპულ სამყაროში, რასაც დღეს თეოლოგები ეპოქალურ მნიშვნელობას ანიჭებენ და არ მალავენ იმას, რომ კათოლიციზმის მომავალი ბევრად არის დამოკიდებული განვითარებადი ქვეყნების ახალგაზრდა ეკლესიებისაგან (19, გვ. 26).

აქედან გამომდინარე, გასაგები ხდება ის ინიციატივა, რომელიც გამოიჩინა პაპმა იოანე XXIII, როდესაც 1959 წლის 3 ივლისს გამოაქვეყნა გადაწყვეტილება მეორე ვატიკანის მსოფლიო კრების მოწვევის შესახებ. ენციკლიკი („Ad Patri Cat hedram“) მიზნად ისახავდა კათოლიკური ეკლესიის მიერ ახალი კურსის შემუშავებას აზიისა და აფრიკის ქვეყნების მიმართ. მას უნდა გაერკვია ვატიკანის დამოკიდებულება, კოლონიური ხუნდებისაგან ახლად განთავისუფლებული აღმოსავლეთის ხალხების კულტურულ-რელიგიური ტრადიციებისადმი. ამასთან დაკავშირებული ღონისძიებანი უნდა განეხილათ როგორც ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი.

მეორე ვატიკანის მსოფლიო კრებაზე აზიისა და აფრიკის ქვეყნები ფართოდ იყვნენ წარმოდგენილი; აზიიდან—237 ეპისკოპოსი, აფრიკიდან—186. თვით ევროპიდან კრებას ესწრებოდა 728 ეპისკოპოსი.

* ამჟამად მსოფლიოში ქრისტიანი მოსახლეობის რაოდენობა 1 მლრდ და 665 მლნ შეადგენს (აქედან 887 მლნ კათოლიკე). სხვა კონფესიის წარმომადგენლები ასე ნაწილდებიან (მილიონებში): მუსლიმები — 870, ინდუისტები — 687, კონფუციები — 321, ბუდისტები — 313, იუდეველები — 18,5. სიკეები — 16,4, არამორწმუნენი — 831. სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ კათოლიკენი რეგიონების მიხედვით შეტად არათანაბრად არიან განაწილებული. მაგალითად, თუ აფრიკისა და ევროპის საერთო მოსახლეობაში ისინი შეადგენენ 63,5% და 39,0%, აზიაში — მხოლოდ 2,5%, მაგრამ აფრიკასა და ოკეანეაში შესაბამისად — 13,1% და 26,5% (40, № 9, 1991, გვ. 22).

ამრიგად, მსოფლიო კრებაზე ჩამოსულ წარმომადგენელთა თითქმის მესამედს (30,5%) ამ ორი კონტინენტის წარმომადგენლები შეადგენდნენ (20, გვ. 51).

ამჟამად, ალბათ, არ არის ისეთი სარწმუნოება, რომლის მომხრენიც არ ფიქრობდნენ იმას, რომ სწორედ ისინი მისდევენ ერთადერთ სწორ მოძღვრებას. ამის გარეშე არ იქნებოდა ასეთი მრავალსახეობა და პლურალიზმი ამ სფეროში. ყოველივე ეს გაჩნდა XX საუკუნის მიწურულისათვის, როდესაც რელიგიურ ცხოვრებაში შემოიჭრა მრავალი სწრაფმზარდი სექტა. ამასთან, თითოეულს აქვს პრეტენზია ორიგინალობასა და განუყოფლობაზე.

არც ის რჩება შეუმჩნეველი, რომ ბოლო დროს ორივე რელიგიის მესვეურები ეძებენ შესაძლებლობას დაუახლოვდნენ ერთმანეთს თეოლოგიის საკითხებში, რათა ეკლესიათშორისი თანამშრომლობა მტკიცე თეორიულ საფუძველზე დააყენონ და დაამტკიცონ მისი შესაძლებლობა თეოლოგიური მოთხოვნების თვალსაზრისით. სწორედ ამაშია მეორე ვატიკანის მსოფლიო კრების მნიშვნელობა, რომელიც გაიმართა 1961—1965 წწ. პირველად ეკლესიის ისტორიაში დოქტრინალურ დონეზე იქნა განხილული ეკლესიის არაქრისტიანულ რელიგიებთან ურთიერთობის პრობლემა. მას სპეციალური დეკლარაცია და სხვადასხვა დოკუმენტი მიეძღვნა (8, 57).

პირველად 14 საუკუნის მანძილზე კათოლიციზმმა განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია ისლამს, ცნო მუსლიმთა განსაკუთრებული რელიგიური სტატუსი. კათოლიკური პრესა არ მალავდა თავის გაოცებას. ეს მით უფრო გააყვირი იყო, რომ ჯერ კიდევ 1957 წელს პაპი პიუს XII თავის ენციკლიკაში განიხილავდა ისლამის გავრცელებას აფრიკაში როგორც საშიშროებას ეკლესიისათვის. * კათოლიკურ მისიათა ოთხტომიან ისტორიაში ისლამს განიხილავდნენ ისეთივე უბედურებად, როგორც კომუნიზმს (21, გვ. 176). ყოფილი ფრანგი მისიონერი ე. ბუშო სწორედ ამ პერიოდში წერდა: ისლამსა და კომუნიზმს შორის დიდი მსგავსებაა. ეს, პირველ ყოვლისა, აისახება ორივე სისტემის ტოტალიტალურ ხასიათში, მათ გულგრილ დამოკიდებულებაში

* 60-იანი წლების დასაწყისში აფრიკაში მთელი მოსახლეობის 21% ქრისტიანი იყო (მათ შორის 10% კათოლიკე), 37% — მუსლიმი და 40% კვლავინდებურად ადგილობრივი ტრადიციული სარწმუნოების მომხრე რჩებოდა. 1969 წლისათვის დამოუკიდებელი აფრიკის ქვეყნების 42 ხელმძღვანელიდან 12 კათოლიკე იყო, 14 — სხვა კონფესიის ქრისტიანი, 13 — მუსლიმი, 2 მისდევდა ადგილობრივ ტრადიციულ რწმენას და ერთი იყო ინდუისტი (23, გვ. 21).

ინდივიდუალური თავისებურებისადმი... დაბოლოს, მუსლიმური საზოგადოების კომუნიტარული ხასიათი არაფრით განსხვავდება მარქსისტული კოლექტივიზმისაგან (22, გვ. 160).

მეორე ვატიკანის მსოფლიო კრების მოწოდებას — „დავეიწყათ წარსული და გამოეხატათ ურთიერთგაგების გულწრფელი სწრაფვა“. — მოწონებით შეხვდა არა მარტო კათოლიკური ეკლესია, არამედ ისლამური სამყაროც. მაგრამ პრაქტიკულად მისი განხორციელება გაცილებით ძნელი გახდა.

პირველ ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ დიალოგისადმი ოპოზიცია არსებობს თვით ეკლესიის შიგნით. განსაკუთრებით აზიისა და აფრიკის იმ ქვეყნების ეკლესიების მხრიდან, სადაც მუსლიმები უმცირესობას შეადგენდნენ. იმ ქვეყნის ეკლესიის წარმომადგენლებმა, სადაც ქრისტიანები უმცირესობაში არიან, პირიქით, დიალოგის იდეას აქტიურად დაუპირეს მხარი.

მეორე მსოფლიო კრების შემდეგ კათოლიკურ ეკლესიაში საში მიდგომა შეიმჩნევა: პირველის მომხრეები ქრისტიანებსა და მუსლიმებს შორის თეოლოგიურ, ე. ი. სარწმუნოებრივ კავშირზე მიუთითებენ და მათ შორის სულიერ ურთიერთობას დასაშვებად მიიჩნევენ, მეორენი ორ რელიგიას შორის დიალოგს შესაძლებლად თვლიან მხოლოდ საერო ურთიერთობათა სფეროში, მესამენი წინააღმდეგნი არიან დიალოგისა და თანასწორუფლებიანობის. ესინი მუსლიმებს განიხილავენ, როგორც მფარველობაში მყოფთ (24, გვ. 17).

აზიისა და აფრიკის ქვეყნების ეკლესიისადმი ყურადღების და ზრუნვის გამოჩენა ახალი ამბავი არ არის. ჭერ კიდევ გასულ საუკუნეში თავის ენციკლიკეში პაპი პიუს IX (1848 წ.) მოუწოდებდა აღმოსავლეთის ეკლესიებს დავეიწყათ ძველი შუღლი და გაერთიანებულიყვნენ. მისი მემკვიდრე 1894 წელს აღნიშნავდა აღმოსავლეთის ღვთისმსახურებისა და საეკლესიო წესების ღრმად შესწავლის საჭიროებას, რაც მისი აზრით, მთელი ქრისტიანული სამყაროსათვის მეტად აუცილებელია (25, გვ. 70).

აღმოსავლეთის ქრისტიანული ეკლესიისადმი ინტერესი არც მომდევნო წლებში კლებულობს. უკვე 1917 წელს პაპმა ბენედიქტე XV დააარსა „აღმოსავლეთ ეკლესიების საქმეთა კონგრეგაცია“ და აღმოსავლურ კვლევათა პაპის ინსტიტუტი რომში. 1928 წელს პიუს XI კი მოუწოდებდა აღმოსავლეთის პრობლემატიკის უფრო ღრმა და კომპაქტური კვლევისაკენ და ამ საქმეში საერო სამეცნიერო კადრების ჩაბმასაც მოითხოვდა (26, გვ. 10).

XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან კათოლიკე მისიონერები ქმნიან

მთელ რიგ სანეცნიერო ცენტრებს არაბულ ქვეყნებში. იეზუიტების ორდენმა დააარსა წმ. იოსების კათოლიკური უნივერსიტეტი ბეირუთში. დომინიკანელმა ბერებმა — აღმოსავლურ კვლევათა დომინიკანური ინსტიტუტი ქ. კაიროში, თეთრმა მამებმა — კათოლიკური ცენტრი თუნისში. ყველა ისინი მსხვილ ორიენტალისტურ და მუსლიმქრისტიანთა დიალოგის ძირითად კერებს წარმოადგენდა.

ამგვარად, როგორც 1945—1959 წლების საეკლესიო დოკუმენტები მოწმობს, მეორე მსოფლიო ომის დამთავრების შემდეგ ეკლესიამ კარგად შეიგნო აფრიკისა და აზიის სამყაროს დეკოლონიზაციის გარდუვალობა და ცდილობდა გამოენახა ამ პროცესისავენი მთავალი ადაპტაციის გზები*.

პაპი პიუ XII თავის საშობაო მიმართვაში აღნიშნავდა: „ეკლესია არის დედა ყველა ერისა და ხალხებისა. იგი არ შეიძლება მხოლოდ ერთ ხალხს ეკუთვნოდეს ან ერთს უფრო ეკუთვნოდეს, ვიდრე მეორეს. იგი ეკუთვნის ყველას თანაბრად“ (20, გვ. 82).

რაც უფრო მატულობდა ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობა აღმოსავლეთში, კათოლიკური ეკლესია მით უფრო გარკვეულად გამოთქვამდა თავის დამოკიდებულებას ყოფილ კოლონიალური და დამოკიდებული ქვეყნების ქრისტიანული მოსახლეობისადმი. დღეს კი უკვე ხაზს უსვამენ იმას, რომ კათოლიკური ეკლესია არავი-

* ჯერ კიდევ 1926 წელს პაპი პიუ XI თავის ენციკლოპში („რეფრემ ეკლესია“) წინასწარმეტყველებდა, რომ აფრიკის მკვიდრმა მოსახლეობამ შეიძლება თავიდან მოიშოროს კოლონიზატორები და გაბატონებული ქვეყნის მისიონერები. ამ ქვეყნებში ეკლესია დაეცემა, თუ წინასწარ არ ვიზრუნეთ ადგილობრივ ქრისტიან მოსახლეობაზე და არ შევქმენით მთელ ტერიტორიაზე აბორიგენებიდან წარმომდგარი მღვდლების ქსელი (27, № 4, გვ. 32).

30-იან წლებში პირველი ნაბიჯები გადაიდგა ამ მიმართულებით. მაგრამ მხოლოდ 50—60-იან წლებში მომხდარმა ცვლილებებმა აფრიკის კონტინენტზე, უძიბა ვატიკანს დაეწყო უფრო აქტიური მოქმედება. იგი ცდილობდა თავის ინტერესების სამსახურში, პირველ რიგში, ჩაეყენებინა ადგილობრივი გვაროვნულ-ტომობრივი ელიტა. მაგალითად, ტანგანიკის პირველი კარდინალი, აფრიკელი ლ. რუგამბა, რომელიც აკურთხეს 1960 წ. გამოსული იყო იმ ოჯახიდან, რომელსაც ტანგანიკისათვის არა ერთი მეფე და დედოფალი მიუცია. ბენინის კათოლიკური ეკლესიის ახლანდელი მეთაური კარდინალი ბ. განტენი წარმოსდგება დაგომების სამეფო ოჯახიდან, რომლის წინაპრები მართავდნენ ამ ქვეყანას (27, № 4, გვ. 38).

აფრიკანიზაციის პოლიტიკა, რომელსაც ვატიკანი ატარებდა შეესატყვისებოდა რელიგიის სფეროში დაწყებული დეკოლონიზაციის პროცესს. იგი პასუხობდა აგრეთვე აფრიკის კათოლიკური სამღვდლოების მოთხოვნებსაც. მისი ყველაზე უფრო შორსმჭვრეტელი წარმომადგენლები ხედებოდნენ ამ აქციის აუცილებლობას და მნიშვნელობას: კათოლიციზმის შემდგომი ბედისათვის აფრიკაში.

თარ შემთხვევაში ტოლობის ნიშანს არ სვამს არც ერთ ცალკე არსებულ კულტურასთან და მათ შორის დასავლეთის კულტურასთან, მაგრამ იგი მიისწრაფვის კავშირისაკენ თითოეულთან. და მაინც ყველაზე მნიშვნელოვანმა ძვრებმა ეკლესიის დამოკიდებულებაში, დეკოლონიზაციისა და საერთოდ აფრიკისა და აზიის სამყაროს განვითარების პრობლემებისადმი, თავი იჩინა პაპ იოანე XXIII (1958—1963 წწ.) პონტ-ფიკატის პერიოდში.

ამ დროს ყურადღება ექცეოდა ყოველ კონკრეტულ კულტურას, კოლონიურ ხალხთა დამოუკიდებლობასა და სოციალურ გარდაქმნას (20, გვ. 174), განვითარებადი ქვეყნებისათვის დახმარების გაწევას (28, გვ. 121).

აქ არ შეიძლება არ გავიხსენოთ მეორე ვატიკანის მსოფლიო კრებაზე აფრიკელი კარდინალების — პ. ზუნგრანას (ბურკინა ფასო), ლ. რუგამბვას (ტანზანია), პ. ჩიდიმბოს (გვინეა) და სხვათა გამოსვლები, რომლებიც მოითხოვდნენ აფრიკის ქვეყნებისა და ეკლესიის დამოუკიდებულობის დაცვას. აფრიკის კათოლიკური საზღვდელგების ყველა წარმომადგენლის სახელით კარდინალმა ლ. რუგამბვამ განაცხადა, რომ „აფრიკელი კათოლიკური ეკლესია დროთა განმავლობაში მეტისმეტად დასავლური გახდა, რაც აფერხებს მისიონერულ აღმავლობას“. აფრიკულ მღვდელმსახურებს მიაჩნდათ, რომ მისიონერები უნდა ეცნობოდნენ სხვადასხვა ცივილიზაციას, ფილოსოფიურ სისტემასა და იდეოლოგიას, რომელიც დამახასიათებელია იმ ქვეყნებისათვის, სადაც ისინი მოღვაწეობენ. ისინი ვალდებული არიან პატივი სცენ ადგილობრივ კანონებსა და ჩვეულებებს (17, 1964, № 899, გვ. 15). კამერუნელი ნგანგო უფრო ადრე წერდა, რომ ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს ეკლესია საკმაოდ არ ენდობა აფრიკელს ან აზიელს (29, გვ. 11). აფრიკის კულტურის საზოგადოების რელიგიური კომისიის ანგარიშში ხაზი ესმებოდა იმას, რომ დასავლეთისა და აფრიკის კათოლიკურმა ეკლესიებმა აუცილებლად უნდა შეცვალონ ურთიერთობის ფორმები (30, გვ. 303).

ეპისკოპოსების IV სინოდზე, რომელიც გაიმართა 1974 წლის შემოდგომაზე ვატიკანში, განვითარებადი ქვეყნების ახალგაზრდა ქრისტიანულ-ეკლესიათა წარმომადგენლებმა პირდაპირ მოითხოვეს შეცვალოს ქრისტიანობის სული, რომელიც ზედმეტად დამოკიდებულია დასავლეთზე. აზიისა და აფრიკის ქვეყნების ეპისკოპოსები არსებითად უარს ამბობდნენ შეესრულებინათ რომზე დამოკიდებული პრეფექტების როლი. ფრანგული გაზეთის „პარი მატჩის“ სიტყვებით, მათ სურდათ თავიანთი ეკლესიების ჭეშმარიტი ხელმძღვანელები ყო-

ფილიყენე (31, 17, 10, 1974). მოკლედ, აფრიკის მღვდელმსახურები მოითხოვდნენ ეკლესიის აფრიკანიზაციას, ქრისტიანობის იდეების სუფთა აფრიკულად გამოხატვის საშუალებათა მიგნებას. სანამ ეს არ იქნება, ამტიცებდნენ ისინი, ქრისტიანული იდეების ქადაგება უცხო დარჩება შავკანიანი ადამიანებისათვის (32, გვ. 95).

მიუხედავად იმისა, რომ მოხდა პოზიტიური ძვრები კათოლიკურ ეკლესიასა და მუსლიმურ სამყაროს ურთიერთობაში, ჯერჯერობით დიალოგი უპირატესად ხორციელდება მხოლოდ ელიტარულ და არა მასობრივ დონეზე. არსებითად მთავარ დაბრკოლებას წარმოადგენს ის ფსიქოლოგიური მომენტი, რომელიც ყოფს ორ რელიგიურ თემს.

დაპირისპირებულთა ბრძოლაში ეკლესია აქტიურ როლს ასრულებდა, მაგრამ ყველაზე მეტად მან მოახდინა საკუთარი თავის კომპრომეტირება იმ მისიონერული საქმიანობით, რომელსაც ეწეოდა უკანასკნელი ორი საუკუნის მანძილზე. ამიტომ გასაკვირი არ არის, რომ ვატიკანის ახალ მოწოდებას აფრიკისა და აზიის ხალხები უნდობლობით შეხვდნენ.

კოლონიალიზმის პერიოდის დამთავრების შემდეგ, მრავალი მისიონერი, შეგნებულად თუ შეუგნებლად ემსახურებოდა კოლონიალური ხელისუფლების ინტერესებს, მუსლიმები მაინცდამაინც არ ავლენენ ქრისტიანებთან თანამშრომლობის სურვილს, ვინაიდან მათ მიიჩნევენ თავიანთ მჩაგვრელთა აგენტებად და ეჭვი ეპარებათ მათ კეთილ სურვილებში.

რა თქმა უნდა, კათოლიკური ეკლესიის ხელმძღვანელთა შეუძლიათ დაივიწყონ წარსული („ამისათვის მზად ვართ“ — აცხადებენ ისინი), მაგრამ მორალურად რამდენად გაპართლებულია იგივე მოსთხოვო აფრიკისა და აზიის ხალხებს, რომლებიც, თვით კათოლიკეთა აღიარებით, საუკუნეების მანძილზე შეურაცხყოფასა და დამკირებას განიცდიდნენ (33, გვ. 12). მიუხედავად ამისა, მეორე ვატიკანის მსოფლიო საეკლესიო კრების შემდეგ, კათოლიკური ეკლესიისა და ისლამის სხვადასხვა მიმართულებათა ავტორიტეტულ წარმომადგენლებს შორის, რამდენიმე შეხვედრა გაიმართა. ამ შეხვედრების მიზანი იყო ურთიერთთანამშრომლობის გზების დასახვა. უკვე 1965 წლის 31 მარტს კათოლიკური ეკლესიის კარდინალი ფ. კენინგი გამოვიდა ალ-აზჰარის უნივერსიტეტში. მაშინ ამ მოვლენას სიმბოლური მნიშვნელობა მიენიჭა. პირველად მუსლიმური სამყაროს ამ უდიდესი სასწავლო ცენტრის კათედრაზე, მისი არსებობის 10 საუკუნის მანძილზე, სიტყვით გამოდიოდა ქრისტიანი. აქედან მოყოლებული ქრისტიანულ-ისლამური შეხვედრები სისტემატურად იმართება. მაგალითად, ვატი-

კანის წარმომადგენლები ჩავიდნენ საუდის არაბეთში 1974 წელს, აგვიპტეში — 1974 წელს; საპასუხო ვიზიტით საუდის ულემთა (მუს-ლიმ ღვთისმეტყველთა) დელეგაცია ჩავიდა ვატიკანში 1974 წელს. ოფიციალური დელეგაციების ვიზიტების გარდა იმართებოდა კონგ-რესები, კონფერენციები, თეოლოგიური სიმპოზიუმები: კორღოვაში (1974 და 1977 წწ.), თუნისში (1974 წ.), შამბეზში (შვეიცარია, 1976 წ.), ტრიპოლში (1971 წ.), მადრიდში (1978 წ.), ბეირუთში (1972 და 1980 წწ.), იერუსალიმში (1984 წ.), კასაბლანკაში (1985 წ.) და სხვ.

1969 წელს აფრიკაში ჩავიდა რომის პაპი პავლე VI. ვიზიტის დროს მან განაცხადა: „თქვენ აფრიკელები დღეიდან თვითონ ხართ მისიონერები. თქვენ უნდა გააგრძელოთ ეკლესიის მშენებლობის საქ-მე თქვენს კონტინენტზე. თქვენ შეგიძლიათ, თქვენ უნდა გქონდეთ აფრიკული ქრისტიანობა“ (34, 12.02.1982). იოანე პავლე II კი თა-ვისი ვიზიტის წინ კარდინალობა მიანიჭა 3 აფრიკელს *.

შვეიცარიის კათოლიკური მისიის საველე მსახულების თანახმად, თუ ქრისტიანულ ეკლესიათა რიცხვი აფრიკაში 1974 წლისათვის 5,4 ათასს შეადგენდა, ამ საუკუნის დამლევს მათი რიცხვი შეიძლება გაორკეც-დეს (19, გვ. 217). ამასთან დაკავშირებით, ვატიკანის ხელმძღვანელო-ბა, რომელსაც ეკლესიის აფრიკანიზაციის პოლიტიკამ ახალი საზრუ-ნავი და საფიქრალი გაუჩინა (ეშინია აფრიკელი კათოლიკების სრუ-ლი განდგომისა რომისაგან), ცდილობს ეს პროცესი მისთვის მისაღებ ჩარჩოებში მოაქციოს და ფორმალური მომენტებით შემოაფარგლოს. ამიტომ, მიუხედავად ზოგიერთი დათმობისა (კადრების, ორგანიზა-ციისა და რიტუალების საქობში), აფრიკანიზაციის პოლიტიკას რა-დიკალურად გარდაქმნის საქმეს იგი თავს არიდებს შეგნებულად-

* თუ 1939 წლისათვის მხოლოდ ორი აფრიკელი იყო ეპისკოპოსი: თანამდე-ბობაზე დანიშნული, უკვე 1960 წლისათვის ეპარქიათა 70% აფრიკელი ეპისკოპო-სები განაგებდნენ. თუ 60-იან წლებში აფრიკაში 12 ათასი მღვდელთმსახურიდან აბორიგენი მხოლოდ 3 ათასი იყო, 1980 წლისათვის მათი რიცხვი 65 ათასამდე გა-იზარდა. დროს ამევე მონაკვეთში ეპარქიათა, საეპისკოპოსოთა და მოციქულთა ოკრუგების რიცხვი შესაბამისად 310-დან 400-მდე გაიზარდა. თუ 1965 წელს აფრი-კაში სულ 5 კარდინალი იყო 1983 წელს მათმა რიცხვმა 14 მიადწია (მათგან 11 აფრიკელი იყო). აფრიკული კათოლიკური ეკლესიის იერარქიის როლიც შესაბამი-სად იზრდებოდა რომის კურიის საქმეებში. თუ 1983 წელს პაპის — პავლე VI არჩევისას აფრიკა ერთი კარდინალით იყო წარმოდგენილი, 1978 წელს პაპი იოანე პავლე II არჩევისას — 12 კარდინალი, ხოლო აზიიდან 11 კარდინალი მონაწილე-ობდა. თავის დროზე პრესა აღნიშნავდა, რომ კ. ვოიტისის (იოანე პავლე II) არჩე-ვისას აფრიკისა და აზიის კანდიდატებმა დიდი როლი ითამაშესო (35. გვ. 13).

ფაქტობრივად აფრიკის ეკლესიების მიერ წარმოდგენილი მოთხოვნების დიდი ნაწილი ისევ დასაკმაყოფილებელი რჩება.

ყურადღებას იქცევს ის ფაქტიც, რომ აფრიკელი თეოლოგები, ევროპელებისაგან განსხვავებით, ნეგატიურად აფასებენ ეკლესიის როლს კოლონიურ პერიოდში. მართალია ისინი პატივს მიაგებენ იმ მისიონერებს, რომლებმაც ნამდვილად შეიტანეს წვლილი აფრიკელი ხალხების განვითარებაში, პატივს სცემდნენ და ანგარიშს უწევდნენ ადგილობრივ წეს-ჩვეულებებსა და ტრადიციებს, იბრძოდნენ მონობის გასაუქმებლად და მთელ რიგ შემთხვევაში გამოდიოდნენ მკვიდრ მცხოვრებთა დასაცავად კოლონიური ადმინისტრაციის წინაშე, მაგრამ მთლიანობაში მათ დიდ ნაწილს ვიძინია, რომ მისიონერთა მოღვაწეობა ევროპელთა ბატონობის ხანაში უარყოფითი იყო.

აზიასთან შედარებით აფრიკაში კონფრონტაცია ამ ორ რელიგიას შორის ნაკლებად შეიძინევა. უკანასკნელი ათი წლის მანძილზე ქრისტიანობასა და ისლამს შორის ურთიერთობის საინტერესო ფორმები შეიმჩნევა აფრიკის ზოგიერთ ქვეყანაში. აქ შედარებით გავრცელება პოვა ახალმა პოვლენამ — ქრისტიანი და მუსლიმი მისიონერების ერთობლივმა მოღვაწეობამ. აფრიკელთა სულისათვის მათ შორის ადრე არსებულ ბრძოლას შედარებით თანხმობა და თანამშრომლობა ცვლის.

არ არის დასამალი, რომ დღეს აფრიკელთა შორის ისლამი უფრო დიდი პოპულარობით სარგებლობს, ვიდრე ქრისტიანობა. ისლამის ჩვევები მათთვის უფრო პოპულარულია, ხოლო რელიგიური მოთხოვნები — ნაკლებად მკაცრი. თვით ისლამში გადასვლაც დაკავშირებულია ნაკლებ სიძნელეებთან, ვიდრე ნათლობის ღროს ქრისტიანებთან. არ უნდა გამოგვრჩეს ისეთი მნიშვნელოვანი სოციალური ფაქტორი როგორცაა პოლიგამიური ქორწინება, რომელიც ისლამს დასაშვებად მიაჩნია. ამიტომ სრულწლოვანი გაცილებით იოლად ეზიარება ისლამს, მაგრამ ამავე დროს ქრისტიანობის მიღება დღეს აფრი-

* პირველი ქრისტიანი მისიონერები, განურჩევლად იმისა, აზიაში მოღვაწეობდნენ თუ აფრიკაში, თავიანთ უპირველეს მოვალეობას იმაში ხედავდნენ, რომ რეალურად დახმარებოდნენ ადგილობრივ მცხოვრებლებს, მიწის გაუმჯობესებელი მეთოდებითა და საშუალებებით დამუშავებაში, ეპიდემიების წინააღმდეგ ბრძოლაში, მშობლიურ ენაზე დამწერლობის შექმნაში და განათლების გავრცელების საქმეში. მოგვიანებით ქრისტიანული პროპაგანდა კოლონიური ექსპანსიის იარაღად გადაიქცა, ხოლო მისიონერები, თავიანთ სუბიექტურ მისწრაფებათა და სურვილებისაგან დამოუკიდებლად, ამ ექსპანსიის აგენტები და ხელის შემწყობნი ხდებოდნენ (დაწერ. იხ. 36, გვ. 228—229).

კელს აძლევს მთელ რიგ მნიშვნელოვან უპირატესობებს განათლება-სა და სოციალურ სფეროში (36, გვ. 214—215). ამიტომ არცთუ იშ-ვიათია ისეთი შემთხვევები, როდესაც გამაჰმადიანებული აფრიკელი ნებას რთავს მისიონერებს მონათლონ მათი შვილებიც. ზოგიერთ აფრიკულ ქვეყანაში შეიძლება ასეთი სურათის მოწმეც გახდეს: მამე-ბი აცილებენ თავიანთ შვილებს ეკლესიებში, ხოლო თვითონ ჰრდიან სალოცუად მეჩეთში, რომელიც აგებულია ეკლესიის ვერდით (37, გვ. 298). ზემოთქმული სრულიადაც არ გამორიცხავს ქრისტიანთა ისლამ-სა და ქრისტიანობას შორის ცალკეულ მომენტებში, რაც ხშირად დიდხანს გრძელდება.

მიუხედავად კონტაქტების სიხშირისა, დოქტრინალურ სფეროში კონფრონტაცია ქრისტიანულ და მუსლიმურ სამყაროს შორის კვლავ გრძელდება. მისი არსი ერთგვარი შეჯიბრების ხასიათს იღებს: ამ ორი მსოფლიო რელიგიიდან რომელი უფრო მეტ მომხრესა და მიმდევარს გაიჩენს, რა თქმა უნდა, მშვიდობიან მეთოდებზე დაყრდნობით. ანა-ლიზი გვიჩვენებს, რომ ისლამი უფრო წარმატებით მოქმედებს, მათ შორის თვით დასავლეთ ევროპაში, იქ მიგრირებული მრავალი მუს-ლიმის ხარჯზე. ევროპელები, რომლებიც გაუბრძოლნი შავი სამუსლიმე-ბის შესრულებას და იზიდავენ დამხმარე მუშახელს. ვერც კი გრძნო-ბენ თუ როგორ უწყობენ ხელს ისლამის გავრცელებას ამ ქრისტიან-ულ კონტინენტზე და იქ მუსლიმური უმცირესობის წარმოშობას, აქედან გამომდინარე, მთელი რიგი სოციალური და პოლიტიკური პრობლემების გაჩენას.

მაგრამ მუსლიმთა რიცხვი მარტო იმიგრანტების ხარჯზე როდი იზრდება. განშირდა თვით დასავლეთის ინტელიგენციის გამუსლიმე-ბის შემთხვევებიც. მათ შორის ყველაზე შესამჩნევი ფიგურაა ცნო-ბილი ფრანგი ფილოსოფოსი როჟე გაროდი, რომელიც ერთ დროს საფრანგეთის კომპარტიის პოლიტიკურს წევრიც კი იყო.

რამდენადაც ლოგიკური და დასაშვებია დაპირისპირება ორ რე-ლიგიას შორის თეოლოგიურ და სამყაროს შეცნობის საკითხებში, იმდენად დაუშვებელია ამ დაპირისპირების გამოვლენა სამხედრო კონფლიქტის ან თემთა შორის შუღლისა და მტრობის ფორმით. ეს ქმნის იმის საშიშროებას, რომ ასეთი კონფლიქტი გადაიზარდოს კაცობრიობისათვის გლობალურ კატასტროფაში.

ქრისტიანებისა და მუსლიმების მნიშვნელოვან მასას კარგად ესმის რომ თუ ჭეაროხანი რაინდი თავიი მახვილით ზიანს აყენებდა მხო-ლოდ თავის უშუალო მოწინააღმდეგეს, ახლა ბირთვული იარაღის

ან სხვა მასობრივი მოსპობის. (ქიმიური და ბაქტერიოლოგიურის) გამოყენება საფრთხეს შეუქმნის ჩვენი ჰლანეტის სიცოცხლეს საერთოდ. ამიტომაც ორივე რელიგიის ხელმძღვანელთა საერთო ძალისხმევა მიმართული დიალოგისაკენ, იმისაკენ, რომ რელიგიური დროშა არ გამოიყენონ დანაშაულებრივი მიზნებისთვის, რათა ფადაიკრას გლობალური ეკოლოგიური პრობლემები და შეიქმნას ახალი ეკონომიკური წესრიგი. ახლა ბევრმა კარგად იცის, რომ კაცობრიობის დიდ ნაწილს, რომელიც ცხოვრობს აზიისა და აფრიკის კონტინენტზე, ადამიანის ღირსების შემლახველ პირობებში უხდება ცხოვრება. ადამიანთა ცხოვრების დონეში არსებული განსხვავების შემდგომ გაღრმავებას შეუძლია დეტონატორის როლი შეასრულოს სამხრეთსა და ჩრდილოეთს შორის ურთიერთობაში. ამიტომ ანიჭებენ დღეს ასეთ დიდ მნიშვნელობას დიალოგის დაწყებას ისლამსა და ქრისტიანობას შორის.

ეს დიალოგი დაიწყო უკვე 70—80-იან წლებში იმით, რომ ჩამოაყალიბეს ისლამურ-ქრისტიანული საზოგადოებები. მაგალითად, შეიქმნა ისლამურ-ქრისტიანული მეგობრობის ასოციაცია, რომელმაც კორდოვაში სპეციალური კონგრესი ჩაატარა. ესპანეთში არსებობს ისლამურ-ქრისტიანულ გამოკვლევათა ჯგუფი — „ხრისლამი“; პალერმოში კულტურული წრე — „ხმელთაშუა ზღვა“; საფრანგეთში ფრანგულენოვანი მწერლები და მორწმუნეები ყოველ წელს ატარებენ იუდაისტურ-ქრისტიანულ-ისლამურ კოლოკვიუმებს. ასეთ საზოგადოებათა რიცხვი განუწყვეტლივ იზრდება.

თანამედროვე ეკლესიის ყველაზე ძნელად გადასაჭრელი პრობლემაა ქრისტიანი მოსახლეობის საკითხი აზიისა და აფრიკის იმ ქვეყნებში, სადაც ისინი უმცირესობას წარმოადგენენ. ტრადიციული ფორმების გამოყენება (სკოლები, კოლეჯები, საქველმოქმედო საზოგადოებანი) გარკვეულწილად უზარუნველყოფს ქრისტიანთა არსებობას, მაგრამ მარტო ამით დაკმაყოფილება არ შეიძლება და ეძიება ახალ გზებსა და საშუალებებს. მათ შორის არის ცდა ჩააბან ქრისტიანები მუსლიმურ საზოგადოებათა ცხოვრებაში. მაგალითად, მცირე ქრისტიანული თემების შექმნის მეშვეობით. ეს იდეა აღმოცენდა სამხრეთ ამერიკაში, მაგრამ მას თავისებური ინტერპრეტაცია მისცეს ქრისტიანებმა, რომლებიც მუსლიმებს შორის ცხოვრობენ. ასეთი თემი 79-იან წლებში შეიქმნა ყარაჩში (პაკისტანის) დარაბჰანის (შუქს) სახელწოდებით. მისი შექმნის ინიციატორები ფრანცისკანელნი იყვნენ. ისინი ერთად ცხოვრობდნენ, ერთმანეთს კარგად იცნობდნენ, მაგრამ რაიმე განსაზღვრულ მისიონერულ ამოცანებს არ ისახავდნენ.

მათი ძირითადი მიზანი იყო როგორც ქრისტიანებს უბრალოდ ეცხოვრათ და ემუშავათ მუსლიმებს შორის. ამავე დროს ისინი სწავლობენ ისლამს და მუსლიმურ კულტურას, ადგილობრივ ფოლკლორს და რელიგიურ პოეზიას. ისინი უარს ამბობენ ყველაფერზე, რაც შეუერაცხყოფს მუსლიმთა რელიგიურ წეს-ჩვეულებებს (ლორის ხორცი, ღვინო).

ამ მხრივ სხვა ვითარება იქმნება ახლო აღმოსავლეთში, სადაც სულ უფრო მატულობს ქრისტიანული თემების შემცირების ტენდენცია.

ამის მთავარი მიზეზია ის არასტაბილური პოლიტიკური მდგომარეობა, რომელიც იქმნება არაბ-ისრაელის გაჭიანურებული კონფლიქტებით, და სხვა პრობლემების მოუგვარებლობა.

1991 წლის ივნისში იერუსალიმის ანგლიკანური ეკლესიის დაარსების 150 წლისთავთან დაკავშირებით, წმინდა ფილიპეს ტაძარში მრევლის წინაშე გამოსვლისას ახლო აღმოსავლეთის ეკლესიების საბჭოს თავმჯდომარემ და ანგლიკანური ეკლესიის მიტროპოლიტმა იერუსალიმში მამა სამირ კათაიტმა განაცხადა, რომ თუ არ იქნება მიღწეული შეთანხმება აღნიშნული კონფლიქტების მოგვარების თაობაზე, ქრისტიანული თემების რიცხვი რეგიონში ნულამდე დავაო. მისივე სიტყვებით, ისრაელის მიერ ოკუპირებულ არაბულ მიწებზე ასობით ქრისტიანი ტოვებს რეგიონს და შიდის ემიგრაციაში, ვინაიდან რეგიონში არ არის მშვიდობა და სამართლიანობა და მათ არა აქვთ მომავლის იმედი.

მამა სამირ კათაიტისვე განცხადების თანახმად, იერუსალიმში ქრისტიანთა საფლავები უფრო მეტია, ვიდრე ცოცხალი მორწმუნენი და თუ არ იქნება სტაბილურობა ებრაელებსა და არაბებს შორის ურთიერთობაში, მდგომარეობა სულ უფრო გაუარესდება*.

* აღსანიშნავია, რომ თითქმის 40 წელი დაძაბული ურთიერთობა სუფევდა ისრაელსა და ვატიკანს შორისაც. მათ არ ჰქონდათ დამყარებული დიპლომატიური ურთიერთობა. სპარსეთის ყურის ზონაში სამხედრო პოლიტიკური კრიზისის დღეებში (1991 წლის აგვისტო-დეკემბერი) ეს ურთიერთობა კიდევ უფრო გამძაფრდა, ვინაიდან ახლანდელი რომის პაპი საჭაროდ გამოვიდა ახლო აღმოსავლეთში წარმოსაძირკვე კრიზისის მშვიდობიანი გზით მოგვარების მომხრედ. მანვე სოლიდარობა გამოუცხადა ერაყის მშვიდობიან მოსახლეობას, რომელიც აღმოჩნდა მოკავშირეთა ავიაციის მიერ დაბომბვის მსხვერპლი. სიონისტებმა პაპს ბრალი დასდეს ამაში, რომ ვატიკანი ხელს უწყობდა (იგი 40 წელი არ ცნობდა ისრაელს) ანტი-ებრაული განწყობილების ზრდას.

საქმე ამაში, რომ გაეროს მრავალრიცხოვანი დადგენილების თანახმად, როდესაც ინგლისის ყოფილ სამანდატო ტერიტორიაზე — პალესტინაში 1948 წ. წარმო-

კავაიტმა თავის გამოსვლაში წმინდა ფილიპეს ტაძარში განაცხადა, რომ ამერიკელი «ფუნდამენტალისტები» ამახინჯებენ საღვთო წიგნს და არასწორად განმარტავენ ბიბლიას ისრაელის აგრესიის გასამართლებლად. სამირ კავაიტმა სინანული გამოთქვა იმის გამო, რომ მრავალი ეკლესია ისრაელში მხარს უჭერს სიონიზმის თეორიას, ორთოდოქსების შეხედულებებს პალესტინელებთან ურთიერთობის საკითხებში და არაბული ქვეყნების ოკუპაციას ისრაელის მიერ. მისი აზრით, თუმცა კათოლიკეები, პროტესტანტები მხარს უჭერენ პალესტინელი ხალხის თვითგამორკვევის სამართლიან უფლებას, მათ არ ძალუძთ ფეფქტური ზეგავლენა მოახდინონ ევანგელისტურ სექტებზე, რომლებიც ისრაელის პოლიტიკის მომხრეებად გამოდიან. მისი ცნობით, ისრაელის ისეთ ქალაქებში, როგორცაა ნაზარეთი, ხაიფა და იაფა, ქრისტიანი მოსახლეობის რიცხვი 50-იან წლებთან შედარებით 4-ჯერ შემცირდა. მარტო იერუსალიმში უკანასკნელი 40 წლის მანძილზე ქრისტიანი არაბების რიცხვი 25 ათასიდან 10 ათასამდე შემცირდა * («ალ-ახბარ» 16. 06. 1991 წ.).

როგორც ვხედავთ, რელიგიის პოლიტიზაცია, ვატიკანის მისწრაფება—თავის მოძღვრებას მისცეს ეროვნული ფორმები, სხვადასხვა საშუალების გამოყენება იდეოლოგიური ზემოქმედებისათვის უკანასკნელ მეოთხედ საუკუნეში ხელს უწყობს კათოლიკური რელიგიის მომხრეთა რაოდენობრივ ზრდას, მაგრამ «ტრიუმფალური»

იშვ ახალი სახელმწიფო — ებრაული და არაბული, იერუსალიმს განსაკუთრებული საერთაშორისო რეჟიმის მქონე ქალაქის სტატუსი (Corpus Separatum) მიენიჭა. ეს რეჟიმი აქ უნდა დამყარებულიყო გეროს უშუალო მმართველობით. ამ გადაწყვეტილებას იმით ხსნიდნენ, რომ იერუსალიმი ძვირფასია სამი ძირითადი მონოთეისტური რელიგიისათვის — ქრისტიანობის, ისლამისა და იუდაიზმისათვის. მხოლოდ ზეეროვნული სტატუსი შეიძლებოდა გამხდარიყო გარანტი სხვადასხვა რელიგიური თემის უფლებათა დაცვისა და მათ წმინდა ადგილებში თავისუფალი მისვლისა. ამ გადაწყვეტილებებს ვატიკანი დადებითად შეხვდა. მაგრამ არაბ-ისრაელის მომდევნო ომების შედეგად იერუსალიმი ჭერ გაიყო ორად — არაბულ (იორდანის ქარების მიერ ოკუპირებულ) და ებრაულ ნაწილებად, ხოლო შემდეგ ისრაელმა ორივე ნაწილი გააერთიანა და თავის დედაქალაქად გამოაცხადა. საკითხი იერუსალიმის სტატუსის შესახებ მრავალი წლით გაიყინა. მან კიდევ ერთხელ მიიქცია მსოფლიო საზოგადოების ყურადღება მაშინ, როდესაც 1964 წელს იქ იმოგზაურა პაპმა პავლე VI (პეტრე მოციქულისდროიდან მოყოლებული რომის პაპი კვლავ ჩაეიდა პალესტინაში). მაგრამ საქმე ადგილიდან არ დაიძრა.

* ეს ტენდენცია ჭერ კიდევ 1974 წ. პაპმა პავლე VI შეამჩნია. მანვე ხაზი გაუსვა იმას, რომ თუ ქრისტიან უმცირესობათა უფლებები დაცული არ იქნებოდა, იერუსალიმში ქრისტიანთა წმინდა ადგილები მუზეუმებს დაემსგავსებინათ (38, 2.02. 1991).

მსვლელობიდან“ ჯერ შორსაა. ასეა თუ ისე, თანამედროვე პლურალისტური საზოგადოება თანდათან უბიძგებს რელიგიურ შეგნებას დიალოგისაკენ. სულ უფრო ნათელი ზღვება, რომ ქრისტიანული და ისლამური სამყარო შექმნილია იმისათვის, რომ შეაყვანონ ერთმანეთში ამრიგად, ისლამურ-ქრისტიანულ დიალოგში უნდა ვფიქრობდეთ ურთიერთობათა მთელი კომპლექსი, რომელიც ყალიბდებოდა ორივე რელიგიას შორის უკანასკნელი 14 საუკუნის მანძილზე, ე. ი. ისლამის წარმოშობიდან დღემდე. ეს ურთიერთობები ვითარდებოდა ეკონომიკური, საზღვარო-პოლიტიკური, კულტურული და რელიგიური მიმართულებებით.

თომა მოციქულის მოღვაწეობა და ქრისტიანობის გავრცელების დასაწყისი ინდოეთში

ქრისტიანობის გავრცელებას ინდოეთში ხანგრძლივი ისტორია აქვს. კ. საპაი, ინდოეთში ქრისტიანობის პრობლემის ცნობილი მკვლევარი, აღნიშნავს: «ინდოეთში ქრისტიანობა იმდენივე ხნისაა, რამდენისაც თვით იესო ქრისტე, ტაძრები, ვეფხვები, ბაზრები და წმინდა ცხოველები... უფრო მეტიც, ინდოეთის მოსახლეობის დიდი მრავალფეროვნების შესაბამისად არც ქრისტიანული თეზია ერთგვაროვან- არიან ქერალელი, გოელი, ტამილელი, ინგლისელი ინდოელი, ნაგელი, აღმოსავლეთ-ინდოელი ქრისტიანები და სხვ. ისინი ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან ენით, სოციალურ-კულტურული ცხოვრების დონით. ეკონომიკური მდგომარეობითა და გონებრივი თვალსაწიერით. ძნელია საერთო ნახო დახვეწილ, ურბანიზებულ და ვესტირნიზებულ ბომბეელ ქრისტიანებსა და ქერალას სოფლელ ქრისტიანებს შორის. ქვეყნის ზოგიერთ ნაწილში, მაგალითად, სამხრეთ ინდოეთში, ეკლესიის ისტორია უძველესი წარსულიდან იღებს სათავეს და იმდენად შეერწყმულია გარემოსთან, რომ ქრისტიანები გარეგნულად აბსოლუტურად არ განსხვავდებიან მათი არაქრისტიანი მეზობლებისაგან» (13, გვ. 15—16). სწორედ აქ, ქერალაში, სამხრეთ ინდოეთში, იწყება ქრისტიანობის ისტორია ინდოსტანის ნახევარკუნძულზე.

ქრისტიანობის ისტორიის დასაწყისის, ე. წ. ადრეული ქრისტიანობის შესახებ შემორჩენილი წყაროები სხვადასხვა პერიოდს განეკუთვნება. ყველაზე გავრცელებულ მოსაზრების თანახმად, პირველი, ვინც ინდოეთში ქრისტიანობა იქადაგა, იყო წმ. თომა, ერთ-ერთი ქრისტეს თორმეტ მოწაფეთაგანი. ცნობილი მისიონერი და საეკლესიო მოღვაწე სტ. ნეილი თავის ორტომიან გამოკვლევაში — «ქრისტიანობის ისტორია ინდოეთში» ამ საკითხთან დაკავშირებით ეყრდნობა დაახლოებით III საუკუნეში სირიაში ქ. ედესაში შექმნილ მართიან «თომას საქმენი»: «და ოდეს იგი (ქრისტე — მ. გ.) მეტყველებდა და განსჯიდა თავისთვის, გამოჩნდა შემთხვევით ვაჭარი ერთი,

მოსულა ინდოეთიდან, რომლის სახელი იყო აბანეს, და წარმოგზავნილი იყო მეფე გუნდაპორუსის მიერ და ჰქონდა ბრძანება მისა, რათა ეყიდა ღურგალი და მიეგვარა მეფისათვის.

და დაინახა ქრისტემ იგი ბაზარში შოართლი შუადღისას და ჰკითხა მას: „შენ გსურს იყიდო ღურგალი?“ და მან მიუგო — „დიახ“ და მაშინ ქრისტემ უთხრა მას: „მე მყავს მონა, რომელიც არის ღურგალი და მსურს გავყულო იგი“. და უთხრა რა ეს დაინახა მას თომა შორიდან და შეთანხმდნენ სამ ლიტრა დაუბეჭდავ ვერცხლზე და დაუწერა გაყიდვის სიგელი, რომელიც აუწყებდა შემდეგს: „მე იესო, ღურგალი იოსების შვილი, გაცნობებ, რომ მოგყიდე ჩემი მონა, იუდა, შენ — აბანესს, ინდოეთის მეფის, გუნდაპორუსის ვაჭარს“ და როცა სიგელი გასრულდა, მხსნელმა იუდა თომა წაიყვანა და გაუძღვა აბანეს ვაჭრისაკენ, და ოდეს აბანესმა იხილა იგი, უთხრა თომას: „ეს შენი მოძღვარია?“ და მოციქულმა მიუგო: „დიახ, ის არის ჩემი ბატონი“, და მან მიუგო: „მე გიყიდე შენ მისგან“ და მოციქული დაღუპდა“ (6, გვ. 364—437; 11, გვ. 26): არსებობს ნაწარმოების ბერძნული, ლათინური და სომხური ვარიანტები, რამდენიმე თავი თარგმნილია ეთიოპიურ ენაზეც (ვარიანტების აშკვარა სიმრავლე ამ ნაწარმოების პოპულარობაზე მიუთითებს).

ტექსტი გვაუწყებს, რომ იერუსალიმში ერთად მყოფი მოციქულები, როცა ქადაგებისთვის სამოღვაწეო სფეროებს ინაწილებდნენ, ინდოეთში წასვლა წილად ხვდა თომას, რომელიც სარიულ წყაროებში მოიხსენიება იუდა თომად, მაგრამ იგი უარყოფს წილისყრის შედეგს და ამბობს: „მე ვარ ებრაელი, როგორ წავიდე ინდოელებს შორის და ვიქადაგო ქრისტე მათთვის?“ ამიტომ ქრისტე მიმართავს ზემოაღნიშნულ ხერხს—გაყიდოს თომა. მეფე გუნდაპორუსთან მიგვირილი თომა აცხადებს, რომ ბევრი ხელობა იცის, მათ შორის ქვის თლა და სამეფო სასახლის აშენებაც ძალუძს. ახალი სასახლის ასაგებად მეფე მას დიდ თანხას აძლევს, რომელსაც თომა მთლიანად ლტაკთათვის სამოწყალოდ გაიღებს. მეფე განრისხებულია, მოციქული კი მიუბუქებს: „შენ არ ძალგიძს დაინახო სასახლე ესლა, მაგრამ ოდეს იმ ქვეყანას გაემგზავრები, იხილავ იქ“ (11, გვ. 27). თომას ციხეში ჩააგდებენ, მაგრამ მეფის გარდაცვლილი ძმა — გადი ლევის ნებით ბრუნდება ამ ქვეყანაზე და ამცნობს მეფეს იმ სასახლის შესახებ, რომელიც მან საიჭიოში იხილა. მეფე ათავისუფლებს თომას და ისიცა და მისი ძმაც მოინათლებიან. მოგვიანებით, ახ. წ. 69 წელს, თომა მოციქული მოღვაწეობას აგრძელებს მაილაპურში, მისდელისს (სირიულად მაზდაი) სამეფოში, სამხრეთ ინდოეთში—მალაბარში, სადაც ის წარმატებას

აღწევს, განსაკუთრებით სქესობრივი ცხოვრებისაგან თავშეკავების ქადაგების საქმეში. ქრისტიანობაზე გადასულთა შორის მალაბარში იყო თვით ბრაჰმანების ოთხი ოჯახიც: „კალი, კალიკავუ, პარკალმატამი და შანკარაპური (მათი შთამომავლები ქერალაში დღეს სასულაერო პირებია და საპატიო ადგილი უჭირავთ საზოგადოებაში),“ — გვამცნობს ვ. ს. ჯორჯი თავის ნაშრომში: — „ქრისტიანობა ინდოეთში საუკუნეთა სიღრმეში“ (5, გვ. 43). ამავე ავტორის მოაქვს ციტატები ნაწარმოებიდან, რომლებიც რეზმან თომას მიეწერება და სადაც მოცემულია გაქრისტიანებულთა რაოდენობა კასტების მიხედვით: „ბრაჰმანები — ექვსი ათას რვაას ორმოცდაათი, ქშატრიები — მხოლოდ ორი ათას ხუთას ოთხმოცდაათი, ვაიშები — სამიათას შვიდას ოთხმოცი, შუდრები — ოთხი ათას ორას ოთხმოცი“ (5, გვ. 46—47).

თამას საქმიანობა მეფის რისხვას იწვევს, რომელიც გადაწყვეტს შის სიკვდილს. მისი ბრძანებით მოციქულს შეიპყრობენ მთაზე (მადრასის მახლობლად) და შუბებით განგმირავენ. ეს ამბავი ახ. წ. 72 წელს მოხდა. ასე მთავრდება ინდოეთში პირველი ქრისტიანი მისიონერის, წმინდა თომა მოციქულის მოღვაწეობა. II საუკუნის ბოლოსა და III საუკუნის დასაწყისში თომას ცხედარი გადაიტანეს ქ. ედესაში, რომელიც აღმოსავლეთის ეკლესიების ცენტრს წარმოადგენდა (5, გვ. 68—69). შეიძლება თუ არა ვენდოთ ზემოაღნიშნულ წყაროს? იყო თუ არა წმ. თომა ინდოეთში? ეს კითხვა დღემდე დავის საგანია ქრისტიანულ სამყაროში, თუმცა ქრისტიანობის ისტორიის მკვლევართა უმეტეს ნაწილს წმ. თომას ინდოეთში მოსვლის ფაქტში ეჭვი არ ეპარება. ვ. მ. მარშალი 1863 წელს ლონდონში გამოცემულ საკმაოდ ფუნდამენტურ გამოკვლევაში — „ქრისტიანული მისიები“ (მათი წარგზავნილები და მათი შედეგები) აღნიშნავს: „ის, რომ წმ. თომამ ქადაგებდა სახარებას ინდოეთში, რომ მან მარცხი განიცადა და დიდი გავლენა ვერ მოახდინა მის მცხოვრებლებზე ჰუმანიტება და ძალზე ძნელია ამის უარყოფა. პირველი აზრის დასამტკიცებლად არსებობს მრავალი სხვადასხვა და მდიდარი ფაქტი, მეორეს კი ამტკიცებს ინდოეთის მთელი ისტორია. სამხრეთ ინდოეთში დღესაც საკმარისად ბევრი ტრადიცია არსებობს, რომლებიც გვიჩვენებენ, რომ მოციქულმა მართლაც გაიარა ამ გზაზე. თუმცა მის ნაკვალევზე საკმაოდ მოზრდილი ბალანი ამოიზარდა, რომელმაც დაფარა და გააფუჭა მის მიერ გაკვალული ბილიკი. იგი თორმეტთაგან ერთ-ერთი იყო და ამიტომაც კაცთ ეშინიათ განაცხადონ, რომ იგი დამარცხდა, მაგრამ თუკი ისინი მის მემკვიდრეებად თვლიან თავს, უნდა აღიარონ სიმართლე მერყეობის გარეშე. უეჭველია მოციქულმა თავისი

საქმით ღვთის ნება აღასრულა... ქეშმარიტებას წარმოადგენს ისიც, რომ ზოგიერთი პროტესტანტი მოღვაწე უარყოფს წმ. თომას ინდოეთში მოსვლის ფაქტს ისევე, როგორც სხვები ამგვარადვე ასაბუთებენ, რომ წმ. პეტრეც არასოდეს ყოფილა რომში. ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი ორიენტალისტი პასუხობს მათ: „ის, რომ წმ. თომა იყო ინდოელთა მოციქული, დამტკიცებულია ყველა საეკლესიო დოკუმენტით, როგორც ბერძნულით, ასევე ლათინურით და სირიულით“ (გვ. 439). თვით ბალდოუსი გვაცნობს: „საყოველთაოდ გაგრცლებული აზრია, რომ მოციქული თომა მოვიდა ინდოეთში“. ბერძნულიც, ასევე, ამტკიცებს ყველასთვის ცნობილ ფაქტს და გვიამბობს, თუ როგორ „დაუბრუნდნენ ადრინდელ კერპთაყვანისმცემლობას“, დროთა განმავლობაში, მოციქულის მიერ მონათლულნი, ხოლო ჩვენმა აღფრედმა საჩუქრები გაგზავნა მისი საძვალისათვის. დოქტორი ვოლფი აღნიშნავს, რომ როგორც „თეთრი ებრაელების წარწერები გვამცნობს, რომლებიც სპილენძის ფირფიტებზეა ამოკვეთილი, როდესაც ისინი ჩავიდნენ ინდოეთში, მათ იქ ნახეს ნაზარენისები, ე. ი. ქრისტიანები, რომლებიც წმ. თომა მოციქულმა „მონათლა“ (7, გვ. 209—210).

ის, რომ წმ. თომამ თავისი მოღვაწეობის განახე მარცხი განიცადა, ჩვენი აზრით, აქლოა სიამართლესთან თუ თომას მიერ მონათლულ ქრისტიანთა ჩაოდენობას შეეუპირისპირებთ მთელი ინდოეთის მოსახლეობის რიცხვს. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ იმას, თუ რამდენი ხნის განმავლობაში ქადაგებდა ქრისტეს რწმენას მოციქული (ახ. წ. 52—72 წლებში) და მიუხედავად ამისა, პორტუგალიელების მოსვლისათვის ინდოეთში (XVI საუკუნის დასაწყისი) ქრისტიანი მოსახლეობა მალაბარში 120—150000 ათასს შეადგენდა და ქვეყნის სოციალურ სისტემაში უმაღლეს კასტას უთანაბრდებოდა. მაშინ საპირისპირო შედეგს დავინახავთ. რაც შეეხება ქრისტიანი მოსახლეობის ჩაოდენობრივ მატებას, ინდური სინამდვილის გათვალისწინებით, ქრისტიანი მოსახლეობა ისევე ჩაიკეტა, როგორც კასტა, მიიღო მისი ცალკეული ნიშნები და წეს-ჩვეულებები, ამასთანავე, ფაქტობრივად წმ. ქსავიერისა და საერთოდ, კოლონიალიზმის დასაწყისამდე ინდოელი ქრისტიანები მოწყვეტილნი იყვნენ ქრისტიანულ სამყაროს. არა-ქრისტიანთა მონათვლის შესაძლებლობა თითქმის გამორიცხული იყო და ამგვარად, ქრისტიანი მოსახლეობის ზრდა მხოლოდ ბუნებრივი მატების ხარჯზე ხდებოდა. ასე რომ, იოლია მათი მცირე რიცხოვნობის ასხნა და ამიტომაც წმ. თომას მარცხის აღიარება, როგორც ტ. მარშალი აღნიშნავს, არ შეეფერება სიმართლეს. რაც შეეხება სხვა წყაროებს, რომლებიც წმ. თომას ინდოეთში მოსვლის ამბავს ასაბუთებ-

ბენ, სხვადასხვა სახისაა. არის წერილობითი დოკუმენტები, ნარატიული წყაროები და არქეოლოგიური გათხრების მასალები. კერძოდ, ნიკეას კრებაზე დამსწრეთა შორის მოიხსენიება მამა იოანე, სპარსეთისა და დიდი ინდოეთის ეპისკოპოსი. ნიკეას კრება ახ. წ. 325 წელს ჩატარდა. ე. ი. ამ დროისათვის ქრისტიანთა არსებობა ინდოეთში დოკუმენტურადაა დადასტურებული. მომდევნო მნიშვნელოვან დოკუმენტს წარმოადგენს კოსმას ინდიკოპლეუსტესის მოგზაურობის ჩანაწერები. იგი იყო მდიდარი ქრისტიანი ვაჭარი, როგორც ირკვევა, წარმოშობით ალექსანდრიიდან და 520—525 წლებში მოგზაურა ინდოეთში. 523 წელს იგი ეწვია სამხრეთ ინდოეთის დასავლეთ სანაპიროს. მოგვიანებით მას ეწოდა ინდიკოპლეუსტეს, ანუ „ინდოეთში მოცურავე“ და ბერად აღიკვეცა სინას ნახევარკუნძულზე. სწორედ ამ პერიოდში დაწერა თხზულება „ქრისტიანული ტოპოგრაფია“, სადაც მოიხსენიებს იმ ქრისტიანებს, რომლებიც იხილა „ტაპრობანას“ (მრი-ლანკა) კუნძულზე „და მიწას ერქვა მგილი, სადაც პილიპი იზრდებოდა“ (2, გვ. 104).

კიდევ ერთი მკვლევარი ფ. ა. პლატერი, რომელიც უკვე X X საუკუნეში, 1952 წელს ეწვია მალაბარს (სამხრეთ ინდოეთი), ან საკითხის შესახებ თავის მოსაზრებებს შემდეგნაირად აყალიბებს: „დღევანდელი სამეცნიერო გამოკვლევები უფრო იქითკენ იხრება, რომ ტრავანკორის ქრისტიანების ტრადიციული პრეტენზია, მათი წმ. თომას მიერ მონათვლის შესახებ, კეშმარიტებას წარმოადგენს. მას მერე, რაც რომაელებმა ეგვიპტე დაიპყრეს, ძვ. წ. 30 წელს, გაზრებულ იქნა სავაჭრო გზის არსებობის აუცილებლობა ინდოეთამდე წითელი ზღვის მეშვეობით. იყო ლოცმანი ჰიპალუსი, რომელმაც აღმოაჩინა, თუ რა დიდი დახმარების გაწევა შეეძლოთ ქარებს ვაჭრობისათვის, გემით ინდოეთის ოკეანის იოლად გადაცურვისათვის. ამის შედეგად ვაჭრობა აყვავდა... ნერონის ხელისუფლების დროს, თუმცა ეკონომიკური სიტუაცია რომში მეტად არასაიმედო იყო, ოქროს გაცვლამ მალაბარის პილიპზე და ინდური ძვირფასი ქვებითა და ჩინური აბრეშუმით ვაჭრობამ პიკს მიაღწია. მალაბარის სანაპიროს უდიდეს პორტებს კარგად იცნობდნენ ამ პერიოდის ბერძენი და რომელი გეოგრაფები. მუზირისი, რომელიც ცნობილია, როგორც ქრანგანორი, ინდოეთში ყველაზე აყვავებულ სავაჭრო ცენტრს წარმოადგენდა. აქედან გამომდინარე, სავსებით შესაძლებელია, რომ თომა მოციქული მართლაც მოსულიყო ინდოეთში“ (12, გვ. 26). მუზირისი, ანუ დღევანდელი ქრანგანორი ის ადგილია, სადაც კუნძულ სოკოტრადან წამოსულმა წმ. თომამ (გონდოპარნესის სამეფოდან კუნძულ სოკოტ-

რაზე გადავიდა) პირველად დაადგა ფეხი ინდოეთის სამხრეთ სანაპიროს. ის, რომ ეს მოგზაურობა საესეებით რეალურად განსახორციელებელი იყო, სწორედ ამას მიუთითებს ფ. ა. პლატნერი. სხვა მონაცემების მიხედვით, კერძოდ, ჩარლზ მასონის (დასავლეთ ევროპელი მოგზაური, რომელიც მას შემდეგ. რაც ბენგალიის საარტილერიო კორპუსიდან გაიქცა 1826 წელს, ავღანეთში ინგლისის ჯარის მთავალეობას ასრულებდა და 1835 წელს ამისათვის მადლობაც დაამსახურა. მისი ნამდვილი სახელი და გვარია ჯეიმს ლევისი, — გვამცნობს სტ. ნეილი) (11, გვ. 27) მიერ 1833 წელს დაწყებული კაბჭების შედეგად ბეგრამთან (ძველი ქალაქი კაბისა) (10, გვ. 17—19 შესავალი) აღმოჩენილი მონეტების მიხედვით ირკვევა, რომ მართლაც არსებობდა მეფე ვინდაპარნა (სირიულად — გუნდაპარა, ბერძნულად — პინდოპერესი), იგავე გონდოპარნესი, რომელიც ტახტზე ასულა ახ. წ. 16 წ. და იგი ახ. წ. 45 წელს კვლავ მეფობდა. მისი სამფლობელოები მოიცავდა დღევანდელი ირანის ნაწილს, ავღანეთსა და ჩრდილო-აღმოსავლეთ ინდოეთს. (ეს იყო პართიელი მეფეების დინასტია). სავაჭრო გზის არსებობა ცენტრალურ აზიასა და შუა აღმოსავლეთს შორის, როგორც აღვნიშნეთ, ცნობილი ფაქტია.

ჩ. მასონი თავისი აღმოჩენების შედეგებს აქვეყნებდა ბენგალის აზიური საზოგადოების ჟურნალში (1834 წ.). ამ საზოგადოების ასი წლის საიუბილეო ნომერში (1885 წ. ნაწილი II, გვ. 10—31) აღნიშნულია, რომ „პირველი უდიდესი ნაბიჯი ბაქტრიულ ნუმისმატიკურ აღმოჩენებში მასონმა გააქეთა“. ჩ. მასონმა ბატორას დაუბრუნა მეფეთა მთელი რიგი სახელები, რომლებიც ან უცნობი იყო, ან სავსებით დავიწყებული (11, გვ. 27). ჩვენ მიერ ზემოთ მოხსენიებული ვინდაპარნაც („ღიღების მომპოვებელი“ — სპარსულად) მათ შორის მოიხსენიება.

ახალი წელთაღრიცხვით 78 წელს პართიელი მეფეების დინასტიის სამფლობელოები შეავიწროვეს ცენტრალური აზიიდან შემოჭრილმა ხალხებმა — იუქჩიებმა, რომლებიც ჩვენთვის ცნობილი არიან ინდური სახელით — კუშნები. მათ შორის ყველაზე ღირსშესანიშნავი პიროვნება იყო კანიშკა, რომელიც, ვარაუდობენ, რომ სწორედ ახ. წ. 78 წელს, ან ცოტა უფრო ადრე ავიდა ტახტზე, — აღნიშნავს სტ. ნეილი ეყარნობა რა. ჯ. რეპსონის ნაშრომს — „სკვითი და პართიელი დამპყრობლები“ (გვ. 562—87). მეცნიერი ამტკებს, რომ „იყო ცდები, გონდოპარნესის სახელი გაეიგივებინათ გასპართან, რომელიც აღმოსავლეთის ერთ-ერთ უკუკვიანეს პიროვნებას წარმოადგენდა სამთავან, როგორც მათეს სახარებაშია (მათე, 2) ან სომხეთის მეფე გა-

ტკასპართან. გონდობარნესი შესაძლებელია ყოფილიყო უკანასკნელი მეფე ინდოეთში, რომელიც ბერძნულ დამწერლობას იყენებდა მის მკერდში მოჭრილ მონეტებზე და რომლის დინასტია და შემკვიდრებები საერთოდ აღიგავნენ დედამიწის პირიდან. მაგრამ კვლავ იხსენიებიან სირიულად მოლაპარაკე საწყაროში მისი სიკვდილის შემდგომ სულ მცირე ერთი საუკუნის და ალბათ უფრო მეტი ხნის განმავლობაშიც. როგორც ჩანს, მეტი კონტაქტი უნდა ყოფილიყო ჩრდილო-აღმოსავლეთ ინდოეთსა და დღევანდელ ირანსა და ერაყს შორის, ვიდრე დღეს ერთი შეხედვით ჩანს“ (11, გვ. 28).

წმ. თომას ინდოეთში მოსვლის თარიღს ყველა წყარო ერთნაირად — ახ. წ. 52 წელს ასახელებს. გადმოცემის მიხედვით, მან მალაბარში აღმართა შვიდი „ყვარი“ ან ეკლესია, ხოლო მოგვიანებით წამებით მოკლეს მილაპორში, რომელიც დღეს მადრასის გარეუბანს წარმოადგენს და რაზეც ზემოთ უფრო დაწვრილებით ვილაპარაკეთ. ცნობები, რომლებიც მისი გარდაცვალების ადგილს მიუთითებს, VI საუკუნეს განეკუთვნება, მაგრამ მათი სანდოობა მოგვიანებით გათხრებმა დაამტკიცა. შუა საუკუნეების მოგზაურები, მარკო პოლო და ჯოვანი დი მონტეკორვინო გვაცნობენ, რომ ძველი ეკლესიები მათი მალაბარში მოსვლის დროისათვის კვლავ არსებობდა. „მესერ წმ. თომა მოციქულის სხეული განისვენებს მააბარის (მალაბარში—მ. გ.) პროვინციაში, პატარა ქალაქში, სადაც მცირერიცხოვანი მოსახლეობაა“, აღნიშნავს მარკო პოლო, რომელიც იქ 1293 წელს იმყოფებოდა (15, გვ. 353). ვ. ს. ჯორჯი კი, როგორც ზემოთ განვაცხადეთ, აღნიშნავს, რომ მისი ცხედარი გადაიტანეს ქ. ედესაში (5, გვ. 68—69), ფ. მ. მარშალი კი აცხადებს, რომ ალფრედმა ინდოეთში გააგზავნა საჩუქრები წმ. თომას საქალისათვის და იმორწმებს წყაროსაც. ფაქტია ის, რომ 1523 წელს პორტუგალიის მისიამ საფლავის ადგილას გათხრები ჩატარა. საყურთხეველის ქვეშ აღმოაჩინა სარკოფაგი ადამიანის სხეულის ნაშთებით. სხვა ნივთებს შორის აღმოჩნდა ქვის ფილა, რომელზეც უხეშად ამოკვეთილი ორი ფიგურა ჩანდა. ერთი მათგანი უკუკველად წმ. თომა იყო, რომელსაც ცალ ხელში სახარება უჭირავს, მეორე კი ისე აქვს გაწვდილი, თითქოს მზადაა ქრისტეს ქრილობას შეეხოს ფერდზე, როგორც იოანეს სახარებაშია გადმოცემული (12, გვ. 29—30): „ხოლო თომა, ერთი იგი ათორმეტთაგანი, რომელსაც ერქვა მარჩბივ. არა იყო მათ თანა. ოდეს იგი მოვიდა იესუ. უთხრობდეს მას სხუანი იგი მოწაფენი, ვითარმედ: ვიხილეთ ჩუენ უფალი ხოლო მან პრქუა მათ: უკუეთუ არა ვიხილო ხელთა მისთა სახეი იგი სამსკუალთაი და დავასხნე თითნი ჩემნი ადგილსა მას სამსკუალთასა და

დავსდვა ხელი ჩემი გუერდსა მისსა არასადა მრწმენეს. და შემდგომად რვისა დღისა კუალად იყენენ მოწაფენი შინაგან და თომაც. მათ თანა და შევიდა იესუ კართა დახშულთა და დადგა შორის მათსა და ჰრქუა: მშვიდობა თქვენ თანა! და მერმე ჰრქუა. თომას: მოყვენ თითონი შენნი და იხილენ ხელნი ჩემნი და დამდეგ ხელი შენი გუერდსა ჩემსა და ნუ იყოფი ურწმუნო, არამედ რწმენინ“ (1, გვ. 624—625).

სტ. ნეილი ამ საკითხის განხილვისას აღნიშნავს, რომ ეკლესიისა და მისში მდებარე საფლავის ისტორია მილაპორში ღრმად გამოიკვლია დიდო ერუდიციის მქონე მეცნიერმა ფ. გ. შურამერმა (იხ. 14, გვ. 566—588). იგი ამტკიცებდა, რომ „აღწერილ ეკლესიაში მოციქულის ადგილას იყო ქრისტიანი მეფის, თომა მუდალიარის საფლავი“, იქვე სტ. ნეილი თითქოს ეთანხმება, მაგრამ მაინც ექვს გამოთქვამს შურამერის ერთი მოსაზრების გამო: გაუგებარია, „მუდალიარი“ შეიძლება ითარგმნოს როგორც „მეთაური პირი“ („Principal Person“), მაგრამ ეს არ წარმოადგენდა საძეფო ტიტულს (11, გვ. 34). ეკლესიის შესახებ ცნობა (მილაპორში) 1517 წლით თარიღდება როგორც ეხედვით, ქეშმარიტების დადგენა ძალიან ძნელია, მაგრამ ფაქტები, კერძოდ, ადამიანის გამოსახულება ქვის ფილაზე, იოანეს მიერ აღწერილი ეპიზოდის შესაბამისად ქრისტიანი მეფის საფლავის არსებობას საეკვოდ უნდა ხდიდეს, მით უმეტეს, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ინდოეთის ქრისტიანული თემი ძირითადად ვაჭრობას და სოფლის მეურნეობას მისდევდა და მიუხედავად იმისა, რომ ადგილობრივი მოსახლეობა მას სოციალურად უმაღლეს კასტას უთანაბრებდა, მაინც საეკვოდ უნდა იყოს ინდუისტურ ქვეყანაში ქრისტიანი მეფის არსებობა. ამას ისიც ემატება, რომ მას მოსახლეობის მხოლოდ მცირე ნაწილი ეყოლებოდა ერთმორწმუნე (მუსლიმი მმართველების არსებობა მუგეიანო ხანის ინდოეთში სავსებით განსხვავებულ პოვლენას წარმოადგენს და მისი გაიგივება არ შეიძლება ზემოთ აღნიშნულ ფაქტთან). აკი აღნიშნავს კიდევ თვით სტ. ნეილიც, რომ „მუდალიარი“ არ უნდა იყოს სამეფო ტიტული. თვით სახელთა დამთხვევა წმ. თომასა და ვინმე თომა მუდალიარს შორის და მათი საფლავის ადგილის გაიგივებაც ექვს აღძრავს.

1547 წ. გათხრები ჩატარდა უკვე იმ ადგილას, სადაც ადგილობრივი გადმოცემით, აწამეს წმ. თომა. ეს არის მთა, რომელიც მადრასიდან ექვს მილზე მდებარეობს. აქ პორტუგალიელებმა აღმოაჩინეს ჭვარი წარწერით ფეპლევის ენაზე, რომელიც მეშვიდე საუკუნეს უნდა მიეკუთვნებოდეს. ზუსტად ასეთივე ჭვარზე ვალიაპალის ეკლეს-

სიიდან (კოტაიამის მახლობლად) იდენტური წარწერაა, რომელიც ჯერ კიდევ ბოლომდე არ არის ამოკითხული (12, გვ. 30).

ახალი წელთაღრიცხვის II საუკუნეში ინდოეთში იმოგზაურა ალექსანდრიელმა ფილოსოფოსმა და მისიონერმა პანტაენუსმა, რომელიც თავის ნაწერებში იხსენიებს ინდოელ ქრისტიანებს. ქერალას პირველ ქრისტიანებს იგი უწოდებს ნაზრანისებს, ანუ ნაზარენის (იესო ნაზარეველის) მიმდევრებს: „ნაზრანისების სოციალური და რელიგიური ცხოვრების შესახებ თათქმის არაფერია ცნობილი, სავარაუდოა, რომ მათ ჰქონოდათ დრავიდული ლიტურგია“ (12, გვ. 17). ბუნებრივია დასკვნა, რომ II საუკუნისათვის იესო ნაზარეველას სახელი ინდოეთში ცნობილი შეიძლებოდა გამხდარიყო წმ. თომას მოღვაწეობის შედეგად. წმ. თომას შესახებ ცნობები შეკრიბეს და გამოსცეს ეპისკოპოსმა ა. მედლიკოტმა — „ინდოეთი და მოციქული თომა“ (იხ. ნაშრ. 8), ჯ. ნ. ფაქუარმა — „მოციქული თომა ჩრდილოეთ ინდოეთში“ (იხ. ნაშრ. 4) და იეზუიტმა ჯ. დალმანმა (იხ. ნაშრ. 3). სტ. ნეილი ამ ავტორთა ნაშრომებს მკაცრად აკრიტიკებს და აღნიშნავს, რომ მათი ნაშრომები უფრო სინამდვილის ასახვას წარმოადგენს. ვიდრე ისტორიულ კრიტიციზმს; მაგრამ მაინც აცეთებს შემდეგ დასკვნას: „ის ისტორიული სინამდვილე, რაც ჩვენ ჰეშმარიტებად შეგვიძლია ვაღიაროთ, შემდეგია: იმ დროს, როცა ახალი აღთქმა იწერებოდა, არსებობდა ძლიერი პართიული სახელმწიფო ინდოეთის ჩრდ. დასავლეთსა და მის მიმდებარე ტერიტორიებზე. ყველა საბუთი არსებობს იმისათვის, რომ ვირწმუნოთ ეს იყო კოსმოპოლიტური სამეფო, სადაც ბერძნები და ბაქტრიელები, სკვითები და ინდოელები და სხვანი მხარდამხარ ცხოვრობდნენ და იღვწოდნენ... რა თქმა უნდა. ვაჭრობა საკმაოდ განვითარებული იყო გონდოპარნესის სამეფოსა და ცენტრალურ აზიასა და შუა აღმოსავლეთს შორის — მთის უღელტეხილებისა და სპარსეთის ყურის გავლით — ზღვით ინდოეთის პოსტებისაკენ... ადრეული ქრისტიანული თემები, თუკი ისინი აქ არსებობდნენ, ალბათ, თანდათან იშპობოდნენ მას შემდეგ, რაც არაბებმა მთლიანად ჩაიგდეს ხელში ინდოეთის სავაჭრო-სახლვაო გზები“ (11, გვ. 28—29).

1945 წელს ინდოეთში ჩატარებული გათხრებისას აღმოჩნდა რომაული სავაჭრო დასახლება არიკამედუსთან, პონდიჩერის მახლობლად. ნაპოვნი იქნა კერამიკის ფრაგმენტები, იტალიიდან შემოტანილი არეტინული საგნები, რომლებიც საშუალებას გვაძლევენ დასახლება დავათარილოთ პირველი საუკუნის დასაწყისით. არეცოს მუზეუმში დაცულია არეტინული კერამიკის არაჩვეულებრივი ნიმუშები.

მათგან ყველაზე მნიშვნელოვანი ნაკეთობები თარიღდება ძვ. წ. 30 და ახ. წ. 25 წლებს შორის. სტ. ნეილი აღნიშნავს, რომ რომაული დასახლების არსებობა ინდოეთის აღმოსავლეთ სანაპიროზე ნათლად გვაჩვენებს, რომ დასავლელმა ვაჭრებმა იმ დროისათვის იცოდნენ დალგათის ხეობის არსებობა. მთელ რიგ ნაშრომებში, მაგალითად ჯ. ი. მილერი „სანელებლებით ვაჭრობა რომის იმპერიაში ძვ. წ. 29 — ახ. წ. 41 წლებში“ აღნიშნავს, რომ მას ჰქვია კოიმბატორის ხეობა (11, გვ. 31).

დაბოლოს, წმ. თომას ინდოეთში მოსვლის ფაქტს ამტკიცებს სი-რიული კურთხევანი, ჰიმნები და სხვა ლიტურგიული წყაროები, რომლებიც ეპისკოპოსმა მედლიკოტმა შეკრიბა და შეისწავლა. ერთ-ერთი მათგანია ეფრემის ჰიმნი (გარდაიცვალა ახ. წ. 373 წ.):

„იხილე, ინდოეთში ცოცხლობენ შენი სასწაულები
ო, თომა,

და ჩვენს მიწაზე შენი ტრიუმფია,

და ყოველგან შენი დღესასწაულია... .

მზისგან გაშავებული ინდოეთი სავსებით განწმინდე შენ,

შებოლწული მიწა შავი ხალხის შენ განწმინდე

თოვლზე და თეთრ ტილოზე უთეთრესად,

თეთრი პატარძალი ინდოეთი მრავალჯერ განწმინდე შენ,

სინათლის გვირგვინმა გააქრო ინდოეთის მუქი ჩრდილები“..

(9, გვ. 701—703, IV თავი)

წმ. თომას ქრისტიანების ინდოეთში არსებობის და თვით მოციქულის აქ ყოფნის ფაქტის გასამყარებლად უნდა მივიჩნიოთ ახ. წ. 345 წელს პალესტინელი ვაჭრის, თომა ქანას მოსვლა ქერალაში. თუ გავიხსენებთ, რომ ნიკეას კრება ჩატარდა 325 წელს და იქ უკვე მოიხსენიება იოანე, ინდოეთისა და სპარსეთის ეპისკოპოსი, არ უნდა იყოს გასაკვირი, რომ თომა ქანა ინდოეთში ერთმორწმუნეებთან წამოსულიყო. კოტაიამის კოლეჯის ყოფილი რექტორი და დღეს კი ქრისტიანი ზაპტისტების ინდოეთის საბჭოს დამატებითი წარმომადგენლობის მდივანი ნიუ დელიში დოქტორი ჯონ ვალამატამი აღნიშნავს: „ძალიან ცოტანი არიან ისინი, ვინც წმ. თომას ინდოეთში მოსვლის ფაქტს უარყოფს, ისინი, რა თქმა უნდა, არ ხსნიან ინდოეთში ქრისტიანობის წარმოშობის პრობლემას და ვერც რაიმე მიზეზი მოაქვთ იმის დასამტკიცებლად, რომ თომას შესახებ, ტრადიციის დისკრედიტაცია მოახდინონ“ (2, გვ. 104). თვით სტ. ნეილი, რომელიც ვერ ბედავს ხელალებით უარყოს წმ. თომას ინდოეთის სამხრეთში, ქერალაში მოსვლის ფაქტი, ვერ ხსნის აქ სხვაგვარად ქრისტიანობის გავრცელების

მიზეზებს ახ. წ. I საუკუნისათვის, ხოლო იმის მტკიცება, რომ სავა-
რაუდოა ქრისტიანი ვაჭრების არსებობა ინდოეთში რომაულ და სა-
ერთოდ, საზღვაო დასახლებებში, არ გამოგვადგება მოსახლეობის
მასობრივი გაქრისტიანების ასახსნელად.

მილაპორი, სადაც წმ. თომა დაასაფლავეს, მთელი აღმოსავლეთის
ქრისტიანთა სალოცავი ადგილი გახდა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა,
ჩრდილოეთ ინდოეთში ქრისტიანული თემები თანდათან გაქრნენ და
დღეს მათი შთამომავლები შემორჩნენ მხოლოდ მალაბარში და კო-
რომანდელის სანაპიროზე (დღევ. ქერალას შტატი). ქრისტიანობის
შემდგომი ისტორია ინდოეთში ძალზე საინტერესოა და რთული პე-
რიპეტივებით ხასიათდება. ფაქტია ის, რომ, როდესაც პორტუგალიე-
ლები მოვიდნენ ინდოეთში მათ აქაური ქრისტიანების დაახლოებით
30 ათასი ოჯახი დახვდათ, რომლებიც ეკონომიკურად და სოციალუ-
რად ფრიად დაწინაურებულ ფენას წარმოადგენდნენ.

ქრისტიანობა არაბული აღმოსავლეთის კონსენსიონალურ სისტემაში

განსახილველი რეგიონი ახლო აღმოსავლეთის არაბულენოვანი ნაწილია და მოიცავს არაბული აღმოსავლეთის ისეთ სახელმწიფოებს, როგორცაა ერაყი, სირია, ლიბანი, ეგვიპტე და სუდანი. არაბული დასავლეთის, ანუ მალრიბის ქვეყნები, არსებითად, უფრო ჩრდილო აფრიკულია, ვიდრე ახლო აღმოსავლური და ამ შემთხვევაში, მათ გამოვრიცხავთ. გამოვრიცხავთ, აგრეთვე, თურქეთსა და ირანს, რომლებიც არ განეკუთვნებიან არაბული კულტურის ქვეყნებს. სწორედ ამიტომ, ზემოხსენებული რეგიონი თავის მოსახლეობასთან მიმართებაში ითვლება არაბულ სამყაროდ როგორც ენის, ასევე კულტურის თვალსაზრისით. რეგიონის უმნიშვნელოვანესი ნიშანია ისიც, რომ მოსახლეობა აღიარებს ისლამს და მისი სუნიტური განშტოების მიმდევრებს შორის ყველაზე მრავალრიცხოვანია. არაბული ენა, რომელიც რეგიონის მთავარი ენაა, განმსაზღვრელია იმისა, რომ ის მიეკუთვნება არაბულ სამყაროს. გამონაკლისს წარმოადგენს სუდანი (აფრიკელ ზანგთა მინიმალური უპირატესობით, თუმცა მოსახლეობის უდიდესი ნაწილი ისლამის სუნიტურ მოძღვრებას აღიარებს)* და

* სუდანში 22 მლნ კაცი ცხოვრობს, რომელიც განეკუთვნება 144 ენაზე მოლაპარაკე 592 ეთნიკურ ერთობას. 14 მლნ თავს არაბად მიიჩნევს, ხოლო 18 მლნ-ზე მეტი იუვენებს არაბულს, როგორც კომუნიკაციის ძირითად საშუალებას. არაბულის შემდეგ ნუბიური ენა ერთადერთია, რომელსაც ჰქონდა თავისი წერილობითი ტრადიციები: XI საუკუნემდე ამ ენაზე იქმნებოდა ფართო ლიტერატურა (ძირითადად რელიგიური ხასიათის), რომელმაც თავისი არსებობა შეწყვიტა არაბთა დაპყრობების შემდეგ. ამჟამად სუდანში მიმდინარეობს ნუბიელთა გაძლიერებული არაბიზაცია (გატარდა განათლების რეფორმა, გაჩაღებულია ფართო კამპანია უწიგნურობასთან საბრძოლველად, იქმნება ახალი სკოლები, სადაც სწავლება მიმდინარეობს არაბულ ენაზე).

არაბული ენის გავრცელებას ხელს უწყობს ამ ენის მაღალი პრესტიჟი ეროვნულ უმცირესობათა შორის. არაბულის ფლობა იძლევა მთელ რიგ მატერიალურ და სოციალურ უპირატესობებს, რაც ხელს უწყობს უფრო აქტიურ მონაწილეობას ქვეყნის ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში. დიდ როლს ასრულებს

ისრაელი, ეს უკანასკნელი კი — თავისი ლინგვისტური და რელიგიური ნიშნების განსხვავებრს გამო, თუმცა ფიზიკურად ამ რეგიონის განუყოფელი ნაწილია*.

როდესაც ლაპარაკია ეროვნულ უმცირესობაზე, იგულისხმება ადამიანთა ჯგუფი, რომელიც მთელი რიგი ნიშნებით განსხვავდება იმ ხალხისაგან, რომელთა შორისაც ის ცხოვრობს და რაოდენობით ჩამორჩება მას.

ამა თუ იმ ხალხის სიჭარბე ხშირად რიცხობრივია, თუმცა ეთნიკური ჯგუფი, რომელსაც არა აქვს სოციალური პრივილეგიები და მიიჩნევა თავს უუფლებოდ, შეიძლება განისაზღვროს, როგორც უმცირესობა (15, გვ. 1).

ეთნიკური ჯგუფი შეიძლება განეასხვაოთ (ან თვითონ განსხვავდება) რელიგიით, ფიზიკური მონაცემებით, ენით, წესჩვეულებითა და კულტურული მემკვიდრეობით, მორალით, ეროვნებით.

არაბულ აღმოსავლეთში მცხოვრებ უმცირესობათა უმრავლესობას მიიჩნევენ არა არაბულ ან არასუნიტურ წარმომავლობისად. ზოგჯერ ისინი ორივე ნიშნის მატარებლები არიან. შეიძლება გამოეყოთ სამი ჯგუფი: 1. ეთნოლინგვისტური, რომელიც განმარტებულია, როგორც ეთნიკური, ან ეთნოკულტურული, ან რასობრივი ჯგუფი, რომელიც ლაპარაკობს თავის მშობლიურ ენაზე (მათ მიეკუთვნებიან ძირითადად არა არაბები, რომლებიც ცხოვრობენ განსახილველ რეგიონში, კერძოდ, ქურთები, სომხები, ბერძნები, თურქმენები, ასურელები, კობტები და სხვ.). 2. რელიგიური უმცირესობა (მაგ.: არაბი ქრისტიანები ანუ მარონიტები), სხვადასხვა რელიგიური სექტები

ს. ლამური პროპაგანდაც, რომელიც არაბულ ენას აიგივებს „მოციქულის ენასთან“. დაბოლოს, მოქმედებს ძირითადი ფაქტორი: არაბული ენა სახელმწიფო მმართველობის და განათლების ენად გამოაცხადეს, თუმცა უკანასკნელ დროს სასამართლო წარმოებაში ადგილობრივი ენების გამოყენებაც არის გათვალისწინებული (1, გვ. 343).

* რამდენადაც ისრაელი იმიგრაციის ქვეყანაა, აქ შეიქმნა თავისებური და რთული ეთნოლინგვისტური მდგომარეობა. ყველაზე დიდ ეთნიკურ ჯგუფს შეადგენენ ებრაელები (მთელი მოსახლეობის 82%) და არაბები (დაახლოებით 15%). ებრაული მოსახლეობა არ წარმოადგენს ერთგვაროვან მთელს. აქ თავმოყრილია ემიგრანტები მსოფლიოს თითქმის 100 ქვეყნიდან. ისინი სხვადასხვა ენაზე ლაპარაკობენ. ისრაელის მოსახლეობის რაოდენობა 4—4,5 მლნ-მდე აღწევს. აქედან 90 ათასი ქრისტიანია. რაც შეეხება 1 მლნ 100 ათას არაბს, მათი რიცხვი არ ითვლება. მათგან 20% ქრისტიანია, დანარჩენი — მუსლიმები (78% — სუნიტები, 8% — დრუზები). ისრაელში წარმოდგენილია მართლმადიდებლური, სომხურ-გრიგორიანული, კათოლიკური, ბერძნულ-კათოლიკური, კობტური ეკლესიები. აგრეთვე. ბაპტისტები და ლიუთერანები (1, გვ. 64).

(მაგ.: ისრაილიტები, ალავიტები, იეზიდები, დრუზები და სხვ.). 3. მუშა ემიგრანტები. განსაკუთრებით მზარდ მნიშვნელობას იძენენ ემიგრანტი მუშები ნავთობით მდიდარ რაიონებში. ნებისმიერ ამ ჯგუფს შეიძლება მივაკუთვნოთ ისეთი უმცირესობანი, როგორც არიან მომთაბარეები და პალესტინელები*. პირველთა განმასხვავებელი ნიშანია მათი ცხოვრების წესი, პალესტინელებს კი აერთიანებთ ეროვნული ზასიათი და საერთო სამშობლო, საიდანაც ბევრი მათგანი გააძევეს (მარტო იორდანიაში ამჟამად 2 მლნ პალესტინელი ცხოვრობს).

უმცირესობათა დიდი ნაწილი იძლევა საფუძველს, რომ დაისვას საკითხი. თუ რამ გამოიწვია ეს ნაირსახეობა. ისტორიულად მეცნიერები ავლენენ სულ მცირე ხუთ პროცესს, რომლებიც საფუძველად დაედო უმცირესობათა ასეთი დიდი რაოდენობის აღმოცენებას. პირველი: რეგიონი არეალია, სადაც ჩაიარა მიგრაციამ, ხდებოდა დაპყრობები. სავაჭრო გაცვლა. დაპყრობების ტალღამ, რომელიც წამოვიდა არაბეთის ნახევარკუნძულიდან, შესძინა ამ რეგიონს მისთვის დამახასიათებელი ნიშნები, თუშკა მიგრაციის ტალღამ ჩრდილოეთიდან (ქურთები, თურქები) და ზოგიერთი არა არაბი ხალხის (ასურელები**, ბერბერები***) ნაშთებმა დაუდეს საფუძველი ბევრ თანამედროვე ეთნიკურ-ლინგვისტურ უმცირესობას. მომთაბარეები დღემდე

* ჯერ კიდევ 1516 წელს პალესტინა დაიპყრეს თურქ-ოსმალებმა და იქიდან მოყოლებული პირველი მსოფლიო ომის დამთავრებამდე იგი შედიოდა ოსმალეთის იმპერიის შემადგენლობაში. პალესტინაში ებრაელთა მასობრივი გადასახლების გეგმები სიონისტური მოძრაობის აღმოცენებამდე კარგა ხნით ადრე გაჩნდა. მთელი მე-19 საუკუნის მანძილზე დიდი ბრიტანეთი ცდილობდა პალესტინაში ებრაელთა კოლონიზაციის დაწყებით შეეღწია იქ. მაგალითად, 1838 წლის მარტში საგარეო საქმეთა მინისტრმა ლორდმა პალმერსტონმა მოიწონა პალესტინის ებრაულ ქვეყნად გადაქცევის გეგმა ინგლისის პროტექტორატის ქვეშ. მაგრამ მთელი რიგი მიზეზების გამო გეგმა ვერ განხორციელდა (2, გვ. 15—16). მხოლოდ მას შემდეგ, რაც 1920 წ. ინგლისმა მიიღო მანდატი პალესტინაზე (1948 წლამდე) ებრაელთა კოლონიზაციამ პალესტინაში თანდათან ინტენსიური ხასიათი მიიღო და 1948 წელს პალესტინა ებრაულ და არაბულ ნაწილად გაიყო, ხოლო უფრო გვიან ასეულ ათასობით პალესტინელი ორივე ნაწილიდან აყარეს და ლტოლვილად აქციეს. პალესტინელთა ბრძოლამ სამშობლოში დაბრუნებისათვის მიიღო არა მარტო ეროვნული, არამედ რელიგიური ხასიათი (3, გვ. 158; 4, გვ. 32).

** თურქეთის ტერიტორიაზე მცხოვრები ასურელები, ოსმალეთის იმპერიის სხვა ქვეშევრდომებთან შედარებით, გარკვეული ავტონომიით სარგებლობდნენ და ისევე, როგორც სხვა რელიგიური უმცირესობანი, ცალკე არსებულ რელიგიურ თემს, ანუ „მილეთს“ წარმოადგენდნენ და მთელ რიგ საკითხებში დამოუკიდებელი იყვნენ სულთნის ხელისუფლებისაგან (5, გვ. 99).

*** ბერბერები ჩრდ. აფრიკის (მარბიბის) მკვიდრი მოსახლენი ირანი. ამჟამად ისინი მაროკოში შეადგენენ 55%, ალჟირში—25—30%, ლიბიაში—4%, თუნის-

არსებობენ, თუმცა მათი რაოდენობა მცირდება. რელიგიური თუ პოლიტიკური მიგრაციის დროს ხდებოდა ლტოლვილთა მიგრაცია მეზობელი ქვეყნებიდან იმ ადგილებში, რომლის რელიეფიც უზრუნველყოფდა მათთვის ბუნებრივ თავშესაფარს. ასეთი რეგიონები იყვნენ ლიბანი და ჩრდ. ერაყი*. იმავდროულად საეპქრო მოგებამ ბევრი უმცირესობა მიიზიდა ისეთ ქალაქებში, როგორცაა ალექსანდრია. მეორე: უნებლიე ფორმა მიგრაციისა, რომელსაც ყოველთვის ჰქონდა ადგილი ამ რეგიონში, იყო ხელოსნებისა და სხვადასხვა სახის ნახევრადკვალიფიცირებული მუშების გადაადგილება მკიდროდ დასახლებული რაიონებიდან ნაკლებდასახლებული ადგილებშიაკენ. მაგალითად, XIX საუკუნეში მარგალიტის მოპოვებამ ბევრი მყვინთავ-მაციებელი მიიზიდა სპარსეთის ყურეში. დღეს ამდაგვარი გადაადგილებები ძირითადად მოდის მუშათა იმ ნაკადზე, რომლებიც მიაწყდნენ ხავთომომპოვებელ ქვეყნებს (ქუვეითი, ერაყი, საუდის არაბეთი, გაერთიანებული არაბული საამიროები). ნაწილი ემიგრანტებისა ახლო აღმოსავლეთის რეგიონიდან არიან (ეგვიპტიდან, ჩრდ. იემენიდან; იორდანიიდან), სხვები მოდიან ინდოეთის სუბკონტინენტიდან და სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიიდან. მოგება, რომელიც მიიღება ნავთობიდან, ხელს უწყობს მეორადი, არაპირდაპირი მიგრაციის ტალღას, მაგალითად, იორდანიაში.

მოცემულ რეგიონში დაიჩნა სამი მსოფლიო მონოთეისტური რელიგიის—იუდაიზმის, ქრისტიანობისა და ისლამის აკვანი, რომლებიც დროთა განმავლობაში გაიყო სხვადასხვა მიმდინარეობებად. ამას უნდა დავუმატოთ ის გავლენა, რომელიც მოახდინა ბერძნულმა ფილოსოფიამ (განსაკუთრებით გნოსტიკური ქადაგების სახით), ზოროასტრიზმმა სპარსეთიდან და ინდუიზმმა. ამ უკანასკნელმა შეაერთა თეოლოგიური იდეები, მისცა ბიძგი სამი რელიგიის სხვადასხვა მიმართულებებს (მაგ.: ალავტები და დრუზები) და შექმნა ისეთი სარწმუნოება, რომელიც აბსოლუტურად განსხვავდება სხვა რელიგიე-

*—1%, ხოლო მებრეტანიაში თითქმის მთლიანად არაბიზირებულნი არიან (ზენატას ტომების მცირე ჯგუფის გამოკლებით). ბერბერები ყველაზე მნიშვნელოვან ეთნოსოციალურ ერთობას წარმოადგენენ დღეს და განსხვავდებიან არაბული უმრავლესობისაგან. მათი საერთო რაოდენობა 8—10 მილიონამდე აღწევს (9, გვ. 601; 10, გვ. 337; ბერბერების, მათი განსახლების და მათი სოციალურ-პოლიტიკური ორგანიზაციის შესახებ უფრო დაწერილებით იხ. 11, 11).

* მიუხედავად იმისა, რომ მრავალი ათასი ასურელი 30-იანი წლების დასაწყისში ერაყში მოწყობილი ხოცვა-ჟლეტის მსხვერპლი გახდა (დაწვრილებით იხ. 6, გვ. 161—207; 7, გვ. 91—103; 8, გვ. 141—162), ამჟამად ამ არაბულ ქვეყანაში 100 ათასზე მეტი ასურელი ცხოვრობს (1, გვ. 183).

ბისაგან. რელიგიური ცვლილებების ყოველი ახალი ტალღის შემდეგ ძველი რწმენა კი არ აღმოიფხვრებოდა, არამედ წარმოიქმნებოდნენ უმცირესობანი, რომლებიც სარგებლობდნენ ახალი რელიგიის მფარველობით ან კეთილგანწყობით, რასაც მოჰყვა მრავალრიცხოვანი განშტოებების შექმნა.

მესამე ფაქტორი — ეს არის უმცირესობათა ავტონომიების სიმტკიცე. ამ რეგიონის ხელმძღვანელებმა ვერ შეძლეს სრულად დამორჩილებინათ ის მხარეები, რომლებიც თავისუფლად შეიძლებოდა დაეცვათ შემოაყვებისაგან (ქურთისტანში, ლიბანში, იემენში) ან ფართო უდაბნოების გამო მოწყვეტილი იყვნენ ინფორმაციებს. ასეთ ადგილებში ავტონომია თუ ნახევრადავტონომია შენარჩუნებულ იქნა ასწლეულების მანძილზე და ჩვენს დროშიც ძალაუნებურად შედიან დიდი სახელმწიფოების შემადგენლობაში. გამონაკლისს წარმოადგენს საზღვაო სარტყელი და მდინარის ხეობები, რადგანაც ისინი გამოირჩევიან შედარებით განვითარებული კომუნიკაციითა და საკმარისად მრავალრიცხოვანი მოსახლეობით, რომელსაც შეუძლია მიიპყროს რეგიონის ხელმძღვანელობის ყურადღება. აღსანიშნავია, რომ კოპტები, როგორც უმცირესობა, შენარჩუნებულ იქნენ სწორედ ასეთ ნაყოფიერ მხარეში — ნილოსის ხეობაში (უფრო დაწვრილებით იხ. 15. გვ. 3).

უმცირესობები ჩამოყალიბდნენ ზემოაღნიშნული ფაქტორების გავლენის ქვეშ (მიგრაცია, რელიგია, ლოკალურობა-ადგილობრივობა), ზოლო ისლამის გავრცელებასთან ერთად მოხდა მათი დაკონსერვება ამ რეგიონში. სინდისის თავისუფლება, ტრადიციული ისლამის თანახმად, ვრცელდებოდა ხალხებზე, რომლებსაც ჰქონდათ დაწერილი, სისტემატიზებული კრებული რელიგიისა, ე. ი. ებრაელებზე და ქრისტიანებზე, მაგრამ მათ არასოდეს არ ათანაბრებდნენ ბოლომდე მუსლიმებთან. „მფარველობის ქვეშ მყოფი ხალხები“ მუსლიმების მხრივ დევნას არ განიცდიდნენ. ქრისტიანები და ებრაელები არ მონაწილეობდნენ სახელმწიფო საზოგადოებრივ, სამხედრო და რელიგიურ დაწესებულებებში, მაგრამ ხშირად აუცილებელს ხდიდნენ თავიანთ არსებობას სახელმწიფოს მმართველობასა და სამხედრო საქმეებში. დაქირავებულ ქრისტიანებს ბრძოლებში ცალმხრივად იყენებდნენ (გამონაკლისი იყვნენ იანიჩრები, რომლებიც მართალია ქრისტიანულ ოჯახებში იყვნენ დაბადებულნი, მაგრამ აღზრდა მიღებული ჰქონდათ ისლამის რელიგიის საფუძველზე). ოსმალთა იმპერიაში ეს სიტუაცია ჩამოყალიბდა „მრავალმხრივი განშტოებების“ სისტემაში. ყოველ თემს ჰყავდა არა მხოლოდ სამოქალაქო, არამედ სა-

სულიერო ხელმძღვანელი და ახორციელებდა ადმინისტრაციულ კონტროლს თავის საკუთრებაზე, აგრეთვე იურიდიულ კონტროლს ოჯახურ კანონებსა და სამოქალაქო უფლებებზე.

შემდეგი ფაქტორი, რომელმაც გამოიწვია სახელმწიფოებში უმცირესობების სიმრავლე, არის კოლონიური მმართველობის მიერ XX საუკუნის პირველ ნახევარში დაქვემდებარებული ტერიტორიების ხელოვნური გაყოფა (15, გვ. 4). ლიბანისა და ერაყის შექმნამ კოლონიური მიზნებისათვის სახელმწიფოებში ჩამოაყალიბა უმცირესობა ხალხებისა, რომლებიც რეგიონში უმრავლესობას წარმოადგენენ. 1932 წელს ჩატარებული აღწერის მიხედვით ლიბანში მუსლიმები წარმოადგენენ უმცირესობას. უმცირესობას წარმოადგენენ სუნიტებიც ერაყში (იგულისხმება სუნიტი არაბები). მიმართავდნენ რა ისეთ პოლიტიკურ პრინციპს, როგორცაა „გათიშე და იბატონე“ კოლონიზატორები შემდეგშიც ხშირად ცდილობდნენ უმცირესობის მხრიდან მხარდაჭერის მოპოვებას და მათ გამოყენებას მთავრობაში. ეს ამწვევებდა ურთიერთობას უმცირესობასა და უმრავლესობას შორის. მაგალითად, ეგვიპტეში ინგლისელებმა მთავრობაში შეაყვანეს სირიელი უმცირესობა, რათა მინიმუმამდე დაეყვანათ ადგილობრივი ხელისუფლებისადმი ნდობა (კოპტების ჩათვლით), სირიაში ფრანგები გამოსატყავდნენ განსაკუთრებულ ყურადღებას დრუზებისა და ალავიტების მიმართ და სპეციალური სამხედრო ქვედანაყოფებიც კი ჩამოაყალიბეს მათგან.

ეროვნულ უმცირესობათა გარდა, თანამედროვე არაბულ აღმოსავლეთში გვხვდება რელიგიურ უმცირესობათა ჯგუფები, რომელთა შორის ყველაზე მეტია ქრისტიან უმცირესობათა ჯგუფი. ჩვენ მოკლედ მიმოვიხილავთ მათ მდგომარეობას ზემოაღნიშნულ რეგიონში.

თუ მალრიბის ყოველ ქვეყანაში (მაროკო, ალჟირი, თუნისი, ლიბია) ქრისტიანები შეადგენენ მოსახლეობის 1%, არაბულ აღმოსავლეთში მათი რაოდენობა გაცილებით დიდია. მაგალითად, სუდანში იგი შეადგენს 5%, ეგვიპტეში — 10% (კოპტები — 8,3%), ქუვეითში — 6%, იორდანიაში — 8%, სირიაში — 11%, ლიბანში — 53%-ზე მეტს. საერთოდ, არაბულ ქვეყნებზე მთელი დასავლეთაზიელი ქრისტიანების 70% მოდის (იხ. 12; 13).

აღმოსავლეთში ქრისტიანები, თავის მხრივ, ორ ჯგუფად იყოფიან 1) ავტოხტონები (მაგ.: მონოფიზიტები, ნესტორიანელები, ახლო აღმოსავლეთის მართლმადიდებლები. ამ ქრისტიანებიდან ახალ დროში გამოიყოფიან უნიათელები, სხვადასხვა მიმდინარეობის ადგილობ-

რივი ქრისტიანები, რომლებმაც ვიიღეს რომის კათოლიკური ეკლესიის ქვეშევრდომობა) და 2) დასავლეთის მისიები (კათოლიკური და პროტესტანტული).

ახლო აღმოსავლეთის ქრისტიანობა რეგიონში წარმოდგენილია თავისი ოთხივე მთავარი მიმართულებით (მართლმადიდებლური, კათოლიკური, არაქალკედონური და პროტესტანტული ეკლესიები).

მართლმადიდებლური ეკლესია მოიცავს ოთხ ავტოკეფალურ ეკლესიას: კონსტანტინოპოლის, ანტიოქიის, ალექსანდრიისა და იერუსალიმის. ადმინისტრაციულად ეს ეკლესიები დამოუკიდებელია. ყოველ პატრიარქს ჰყავს თავისი მიტროპოლიტები, ეპისკოპოსები, წმინდა სინოდი. თუმცა, ღვთისსახურების დოქტრინაში ისინი ეფუძნებიან ეკლესიის ბერძენ მამათა მოძღვრებებს, აქვთ საერთო ლიტურგია (ვასილი დიდისა და იოანე ოქროპირის).

ახლო აღმოსავლეთის მართლმადიდებელ ქრისტიანთა ცხოვრების სოციალურ-კულტურულ სფეროს განსაზღვრავს მთელი რიგი ფაქტორები: ურთიერთობა ისლამთან, ე. ი. იმ სამყაროსთან, რომელშიც ისინი ცხოვრობენ და სადაც მათ როგორც უნდა დაიმკვიდრონ თავი, მათი კონფრონტაცია რომის კათოლიკურ ეკლესიასთან და უნიებთან, არაქალკედონურ ეკლესიებთან, უთანხმოება და კონფლიქტი ერთმანეთთან, დაბოლოს, წინააღმდეგობა ამ ეკლესიების ბერძნულ სავლედლოებასა და მრევლს შორის (ეს უკანასკნელი წარმოდგენილია ახლო აღმოსავლეთის ერებით და ეთნიკური ჯგუფებით).

თუ ნაპდის პერიოდში ახლო აღმოსავლეთის მართლმადიდებლებმა შეიტანეს უდიდესი წვლილი არაბული ლიტერატურისა და მთლიანად არაბული კულტურის განახლებაში, შემდგომმა მოვლენებმა ხელი შეუწყო მათი მდგომარეობის გაუარესებას, მაგალითად. მართლმადიდებელთა მასობრივი გასახლებები თურქეთიდან საბურძნეთში 20-იანი წლების დასაწყისში, მართლმადიდებელთა გადასახლება ისრაელიდან ლიბანში, სირიაში. იორდანიაში არაბეთ-ისრაელის ომის შუდგად 1947-48 წლებში, მართლმადიდებელთა ფაქტობრივი ლიკვიდაცია ეგვიპტეში 1955 წელს (მათი გადასახლება ლიბანსა და ლიბანში), მართლმადიდებელთა ემიგრაცია სირიიდან ლიბანში 60-იან წლებში (დაახლოებით 100 000 კაცი), დაბოლოს, მათი ემიგრაცია ევროპასა და ამერიკაში.

ზემოხსენებული მართლმადიდებლური ეკლესიებიდან დღეს სოციალურად მნიშვნელოვანი მხოლოდ ანტიოქიის ეკლესიაა (რეზიდენციით დამასკოში). მისი იურისდიქციის ქვეშ იმყოფებიან სირიისა და ლიბანის მართლმადიდებლები.

რაც შეეხება მონოფიზიტებსა და ნესტორიანელებს, ისინი ეკუთვნიან, ე. წ. არაქალკედონურ ეკლესიას. ამ ეკლესიების ძირითადი დამახასიათებელი ნიშანია ის, რომ თავიანთ მრევლს აერთიანებენ ეთნიკური და ეროვნული ნიშნებით (მართლმადიდებლობაში ეკლესიის ეროვნული განცალკევების ფორმა გახდა ავტოკეფალია, თუმცა ამას ეკლესია არ მიუყვანია დოგმატურ ჩამოშორებამდე, რაც მოხდა მონოფიზიტებსა და ნესტორიანელებში).

მონოფიზიტები განსახილველ რეგიონში წარმოდგენილია ოთხი ეკლესიით: სომხურ-გრიგორიანული, სირიულ-მართლმადიდებლური (იაკობიტური), კობტური და ეთიოპური.

ნესტორიანელები რეგიონის დაახლოებით 5,5% შეადგენენ. ისინი, ძირითადად, თავმოყრილნი არიან ირანსა და ერაყში. ამ ეკლესიის მიმდევართა უმრავლესობა ასურელია. ამიტომაც, მას ხანდახან ასურულ ეკლესიასაც უწოდებენ.

უნები (ლათ. „უნიო“ ნიშნავს კავშირს, გაერთიანებას) რელიგიური ჯგუფებია, რომლებიც სხვადასხვა დროს გამოეყვნენ აღმოსავლურ ქრისტიანულ ეკლესიებს და დაამყარეს ეკლესიური კავშირი რომთან (რომის კათოლიკურ ეკლესიასთან), ექვემდებარებებიან რომის პაპს და ვატიკანის ეკლესიურ ხელმძღვანელობას. აღიარებენ კათოლიკურ დოგმატს. ამავე დროს, უნები ინარჩუნებენ შინაგან დამოუკიდებლობას, ეკლესიურ ორგანიზაციას. ტრადიციებს, ეროვნულ ენას ლიტურგიაში და ღვთისმსახურების პრაქტიკას. ისინი რეგიონის ქრისტიანობის 36% აერთიანებენ. მათი უმრავლესობა ცხოვრობს ლიბანში, ერაყსა და სირიაში. დროთა განმავლობაში მათ შორის გამოიყო რ უნიური ეკლესია: ახლო აღმოსავლეთის მართლმადიდებელთაგან ჩამოყალიბდნენ მელქიტები (ან ბერძენ-კათოლიკეები), სომხურ-გრიგორიანულ ეკლესიას გამოეყვნენ სომეხი კათოლიკეები, კობტებს — კობტი კათოლიკეები, სირიულ-მართლმადიდებლურ ეკლესიას (იაკობიტურს) — სირიელი კათოლიკეები, ნესტორიანული (ასურული) ეკლესიიდან წარმოიშვნენ ქალდეველები (ასურელი და სირიელი), ხოლო მარონიტები ერთადერთი უნიაა ახლო აღმოსავლეთში, რომელსაც არა ჰყავს თავისი მართლმადიდებელი „ოპონენტები“. ფიქრობენ, რომ თავდაპირველად მარონიტები მონოფიზიტები იყვნენ.

ბერძენ კათოლიკეებს ხშირად მელქიტებს უწოდებენ. ისტორიულად მელქიტებად (სირიულად „მალქა“, არაბულად „მალქი“ — მეფე) იწოდებოდნენ სირიის მართლმადიდებელი ქრისტიანები, რომლებმაც მიიღეს ქალკედონური ტაძრის დადგენილება და დარჩნენ ბი-

ზანტიის იმპერატორის ერთგულნი და შექმნეს დამოუკიდებელი ეკლესია, რომლის სათავეშიც დგას პატრიარქი. მათ შორის მუდმივად და საკმაოდ აქტიურად მოღვაწეობდნენ კათოლიკე მისიონერები (იეზუიტები, კაპუცინები). 1724 წელს მელქიტების ნაწილმა პატრიარქ კირილე V მეთაურობით მიიღო კათოლიკური ეკლესიის დოგმატი და აღიარა რომის პაპის უზენაესი ძალაუფლება. 1819 წელს ბერძენი კათოლიკეები ოფიციალურად ცნო ოსმალთა ხელისუფლებამ. პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ მათი დიდი ნაწილი წავიდა ემიგრაციაში აშშ-ში, ბრაზილიასა და არგენტინაში.

სომხურ-კათოლიკური ეკლესია ოფიციალურად ჩამოყალიბდა 1742 წელს (პაპმა ბენედიქტ XIV სომეხ კათოლიკეთა კათალიკოსად აკურთხა აფრაამ არძივინი), მაგრამ უკვე 1700 წელს მათი რიცხვი ახლო აღმოსავლეთში 10 ათასს აღწევდა. დღეს მათი უნია ყველაზე მკირეა რეგიონში სხვა უნიებს შორის.

კობტი კათოლიკეები ცხოვრობდნენ, ძირითადად, ეგვიპტეში. ოფიციალურად უნია მიიღეს 1741 წელს (საპატრიარქო დაარსდა ალექსანდრიაში 1824 წელს); მათ ეკუთვნით 100-მდე სასწავლო დაწესებულება, სადაც დაახლოებით 30 ათასი ადამიანი სწავლობს.

სირიელი კათოლიკეების პირველი პატრიარქი, რომელმაც მიიღო ანტიოქიის პატრიარქის ტიტული, დინიშნა რომის პაპის მიერ 1783 წელს. თუმცა, პირველი უნიები წარმოიქმნენ XV საუკუნეში ფრანკისკანელებისა და ღომინიკელების აქტიური მოღვაწეობის შედეგად. დღეს მათი რიცხვი 100 ათასს აღწევს. ძირითადად ცხოვრობენ სირიაში, ლიბანსა და ერაყში. ეროვნული თვალსაზრისით ისინი სირიელი არაბები არიან.

ქალდეელებმა (სირიელი ქალდეელები) 1553 წელს ჩამოაყალიბეს უნიური ეკლესია, რომელსაც ეწოდა ქალდეური. ნესტორიანელ ასურელებს შორის უნიის პირველი მიმდევრები გაჩნდნენ XIII საუკუნეში. მათი უმრავლესობა დღეს ერაყში ცხოვრობს.

ყველაზე მრავალრიცხოვანი უნიური ეკლესია რეგიონში არის მარონიტული. უნიის მიმდევართა შორის მათზე მოდის 54%, მისი 96% ცხოვრობს ლიბანში.

მარონიტული ეკლესიის დაახლოება რომის კათოლიკურ ეკლესიასთან იწყება ჯვაროსნების დროიდან (XII საუკუნე). XIV საუკუნეში ყველა მარონიტულმა იერარქიამ აღიარა რომის პაპის უზენაესი ძალაუფლება.

ზოგადად, უნიის მიმდევართა სოციალური და კულტურული მოღვაწეობის დონე ბევრად უფრო მაღალია, ვიდრე მართლმადი-

დებლების. ამას ხსნიან მათი უშუალო კავშირით რომის კათოლიკურ ეკლესიასთან. მაგალითად, მხოლოდ სამ მარონიტულ ბერ-მონაზვნურ საძმოს ლიბანში, სირიასა და ეგვიპტეში აქვს 14 მისიონერული ცენტრი, 26 სკოლა (3 ათასამდე მოსწავლით), 3 საავადმყოფო, 4 პერიოდული გამომცემლობა. ბერძენ კათოლიკეთა 4 ბერ-მონაზვნურ ორდენს ეკუთვნის 8 მისიონერული ცენტრი, 17 სკოლა (2200 მოსწავლით), 5 კოლეჯი და სხვ. (12, გვ. 403).

როგორც ვხედავთ, აღმოსავლეთ ეკლესიების ორგანიზაციის ეთნოკონფესიონალურ ხასიათს აქვს ღრმა ისტორიული ფესვები. ფრანგი ავტორი რ. რონდო ახლო აღმოსავლურ ქრისტიანობას „ჩაძირულ ატლანტიდას“ აღარებდა (16, გვ. 12), გულისხმობდა რა მასში ზმელთაშუაზღვისპირეთის აღმოსავლეთ ნაწილს, რომელიც ისლამმა ერთ საუკუნეზე ნაკლები დროის მონაკვეთში წაართვა ქრისტიანულ სამყაროს. დღეისათვის ქრისტიანობა ამ რეგიონში შემორჩენილია ეთნოკონფესიური უმცირესობის სახით. ამჟამად, ქრისტიანობას აღიარებს რეგიონის მთელი მოსახლეობის 8-9%. მიუხედავად მათი შედარებით სიმცირისა, თანამედროვე არაბული სამყაროს როგორც ისტორიაში, ისე სოციოკულტურულ დინამიკაში ეს ქრისტიანული უმცირესობანი თამაშობდნენ და ახლაც თამაშობენ მკეტად მნიშვნელოვან როლს.

მარონიტული თემის წარმოშობისა და რელიგიური ორგანიზაციის საკითხისათვის

თანამედროვე ლიბანი ეთნო-კონფენსიონალური თვალსაზრისით, უაღრესად მრავალფეროვანია. მისი მოსახლეობა შედგება ოცზე მეტი რელიგიური თემისაგან. ესენია: ქრისტიანულ-მარონიტული, ბერძნულ-მართლმადიდებლური, ბერძნულ-კათოლიკური, სომხურ-გრიგორიანული, სომხურ-კათოლიკური, შიიტური, სუნიტური, დრუზული და სხვ.

ქრისტიანულ კონფესიებს შორის ყველაზე გავლენიანია მარონიტული თემი. მარონიტები არიან ქრისტიანი არაბები. მათი სახელწოდება მომდინარეობს ნახევრადლეგენდარული სირიელი ასკეტის მარუნისაგან* (მარონი), რომელიც ცხოვრობდა IV საუკუნის ბოლოსა და V საუკუნის დასაწყისში.

საეკლესიო, რომ მარუნი დამკვიდრდა IV საუკუნის მეორე ნახევარში ნაბუს მთაზე (ახლანდელი ჯებელ-სიამანი), ჯ. ბრადის მახლობლად, დაახლოებით 410 წელს. მარუნის მოღვაწეობამ ბევრი მიაზიდა (13, გვ. 65).

ცნობილია, აგრეთვე, ეპისტოლის ნაწყვეტი, სადაც მოხსენიებულია ვინმე „მარუნი — მღვდელი განდგეილი“.

მხოლოდ ასეთა ფრაგმენტული ცნობები ნათელ წარმოდგენას ვერ შეგვიქმნის მარუნის მოღვაწეობაზე. ალბათ, სწორედ ამიტომ, რომ მარუნს ნახევრადლეგენდარულ ფიგურად მიიჩნევენ.

აქემენის მახლობლად, მარუნის სიკვდილის შემდეგ, დაარსდა მისი სახელობის მონასტერი, რომელმაც თავის გარშემო შემოიკრიბა მარუნის მიმდევრები, გააფართოვა სამონასტრო მამულები, დააარსა მდიდარი ბიბლიოთეკები. XIV საუკუნის მუსლიმი ისტორიკო-

* თვითონ მარუნის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ სანდო ცნობები მეტად მწირია. ცნობილია მხოლოდ V საუკუნეში მოღვაწე კირის ეპისკოპოსის თეოდორიტის გადმოცემა. ამ გადმოცემით მარუნი უოფილა განდგეილი, რომელიც კირის მახლობლად მთის მწვერვალზე დასახლებულა. თავად ლონემიხდილი მარხეებისაგან კურნავდა ავადმყოფებს. ანუგეშებდა გაჭირვებულთ და წარმართული ტაძრების ნაცვლად აარსებდა ქრისტიანულ ეკლესიებს (9, გვ. 1417—1419).

სი აბუ ალ-ფიდა მიიჩნევდა, რომ წმ. მარუნის მონასტერი აშენებული იყო ბიზანტიის იმპერატორ მარკიანის მიერ 452 წელს. ამ მონასტერს მოაწყდნენ მორწმუნენი მთელი სირიიდან. მარუნის მიმდევრები მარონიტებად მიიჩნეულენ არა მარტო წმინდა მამებს, არამედ ყველას, ვინც წმ. მარუნი ამოარჩია თავის მფარველად (10, გვ. 112).

VI საუკუნეში წმ. მარუნის მონასტერი მთელი ჩრდ. სირიის რელიგიურ ცენტრად გადაიქცა. აქედან პროპაგანდას უწევდნენ ქალკედონის კრებაზე (451 წ.)^{*} მიღებულ გადაწყვეტილებებს.

ირანისა და ბიზანტიის ომების დროს მონასტერი არაერთხელ დაინგრა და განადგურდა. მრავალი ბერთაგანი შეიწირა მონოფიზიტებთან ბრძოლამ, რომლებსაც მხარს უჭერდნენ ირანელი ხელისუფალნი. როგორც ჩანს, წმ. მარუნის მონასტერი არსებობდა X საუკუნის I ნახევრამდე. მას შემდეგ, რაც სირია არაბებმა დაიპყრეს, ურთიერთობა მარონიტებსა და იაკობიტებს შორის უფრო დაიძაბა. მუსლიმი მმართველები ფორმალურად არანაირ უპირატესობას არ აძლევდნენ რომელიმე ქრისტიანულ სექტას. სინამდვილეში კი ყველანაირად ხელს უწყობდნენ მათი კიმზობის გაღრმავებას. შესაძლებელია, სწორედ ამ გართულებულმა ურთიერთობამ და ბრძოლამ იაკობიტებთან აიძულა მარონიტები გაქცეულაყვნენ სირიიდან და თავი ლიბანის მთებისათვის შეეფარებინათ^{**}.

მარონიტების თემს, სირიიდან ლიბანში გადასახლების შემდეგ, მეთაურობდა იუხანა მარუნი, რომელიც ტრადიციულად ითვლება პირველ პატრიარქად დამოუკიდებელი მარონიტული ეკლესიისა. მისი ცხოვრების შესახებ უფრო მეტია ცნობილი, ვიდრე წინამორბედის — ასკეტი მარუნისა. მარონიტი ისტორიკოსი ისტიფან ალ-ფუჰაიხი (1629—1704) მოიხსენიებს XI საუკუნის წყაროს, რომლის მიხედვითაც იუხანა მარუნი ყოფილა ძველი სარუმიდან (მდებარეობდა ეს-სუფაიდის მთებში). თავდაპირველად იგი მსახურობდა ელ-ბატრუნის ეპისკოპოსად (დაახ. 676 წ.), ხოლო შემდეგ გამხდარა მარონიტებისა და „ანტიოქიისა და მთელი აღმოსავლეთის პატრიარქი“ (დაახ. 685—686 წწ.). მისი რეზიდენცია მდებარეობდა სოფელ

^{*} სწორედ აქ გამოიკვეთა ქრისტიანობის ორი მიმართულება — მონოფიზიტობა და დიოფიზიტობა. კრებამ უარყო მონოფიზიტობა — მისი ფუძემდებელი ეპიპანე — ერეტიკოსად გამოაცხადა, ხოლო მოძღვრება — მწვალებლობად. აქ კრებაზე გააყრიტიკეს მონოფიზიტ-იაკობიტები.

^{**} ლიბანში მარონიტები დასახლდნენ ბიშარში, ელ-ბატრუნში და ჭუბეილში. ისინი მალე შეერწყნენ ადგილობრივ მოსახლეობას, რომლებიც მარონიტული ტრადიციების თანახმად აღრევე იყვნენ გაქრისტიანებულნი (13, გვ. 80—90).

კაფრ-ხაირში. წყაროების მიხედვით, იუხანა მარუნი მეთაურობდა ლიბანელთა ლაშქარს, რომელმაც 694 წელს დაამარცხა ბიზანტიის იმპერატორი იუსტინიანე II (მკვ. 502-505).

მარონიტული ისტორიული თხზულებები, რომლებიც შეიცავენ ცნობებს იუხანა მარუნის მოღვაწეობის შესახებ, მისი ცხოვრებიდან მრავალი ასეული წლითაა დაშორებული, ამდენად, შეუძლებელია ზუსტი ინფორმაცია გვექონდეს. სწორედ წყაროების უკმარისობის გამო, ხშირ შემთხვევაში იუხანა მარუნს და ასევე მარუნს ერთსა და იმავე პიროვნებად მიიჩნევენ ან ატულავენ ერთმანეთში ურევინ, რაც, რა თქმა უნდა, არ არის სწორი.

VIII საუკუნის I ნახევარში ერთმანეთს გაემიჯნენ ბერძულ-მართლმადიდებლური და მარონიტული ეკლესიები, რაც თავის მხრივ არ შეიძლება არ გამოხატულიყო რელიგიურ დოგმატებში. მკვლევართა უმეტესობა ალექსანდრიის პატრიარქის ეპტიქეს ცნობებზე და მუსლიმი ისტორიკოსის მასუდის თხზულებებზე დაყრდნობით მიიჩნევენ, რომ მართლმადიდებლების და მარონიტების საბოლოო განცალკევებას ხელი შეუწყო ამ უკანასკნელთა მიერ მონოფილიტობის მიღებამ. მონოფილიტობა წარმოადგენდა კომპრომისს მონოფიზიტების მოძღვრებასა და ბერძულ-მართლმადიდებლობას შორის. მონოფილიტები ქრისტიანულ აღიარებენ ერთ ღვთიურ არსს. მარონიტი მონოფილიტები უარყოფენ როგორც მონოფიზიტებს, ასევე მართლმადიდებლებსაც.

მარონიტული ისტორიოგრაფია კატეგორიულად უარყოფს მარონიტების მონოფილიტობას ან რაიმე გადახრას რომის კურიის პოზიციიდან და დაბეჯითებით იცავს თეორიას „ძველთაძველი მართლწმინის“ შესახებ. მარონიტი ისტორიკოსების ეს მტკიცება კრიტიკას ვერ უძლებს, რადგან არ არსებობს ისეთი ისტორიული წყარო (მოწმობა), რომელიც ან უარყოფს, ან ამტკიცებს ამ თეორიას. გარდა ამისა, მარონიტების ეკლესია წარმოადგენს ერთ-ერთ სირიულ ქრისტიანულ სექტას და თავის საწესჩვეულებო პრაქტიკაში აქვს საკმაოდ ბევრი საერთო მის დასავლურ (იაკობიტური) და აღმოსავლურ (ნესტორიანული) განშტოებებთან. მარონიტული ლიტურგია სრულდება სირიული დიალექტის არამეულ ენაზე და თავისი შინაარსით ძალზე ჰგავს იაკობიტურ ლიტურგიას. ასევე ემთხვევა ერთმანეთს მარონიტებისა და ნესტორიანელების სასულიერო ცხოვრების ზოგიერთი დეტალი. აღმოსავლური ქრისტიანული წესის მიხედვით, მარონიტ მღვდლებს აქვთ ქორწინების უფლება. საყურადღებოა კაფრ-თაბის ეპისკოპოსის თხზულება „ათი თვისი“, სადაც იგი იცავს მონოფილიტების იდეას (7. ტ. 1, გვ. 66-67). ასევე

საინტერესოა იბნ ალ-კილის ცნობა იმის შესახებ, რომ XIII საუკუნეში მარონიტების პატრიარქი ლუკა იყო იაკობიტი და მრავალი მარონიტი პრაქტიკულად მოქცეულა იაკობიტების გავლენის ქვეშ. აღსანიშნავია ისიც, რომ თემის ზოგიერთი წევრი—ბაიადები მუსლიმურ წეს-ჩვეულებებსაც იზიარებენ (14, გვ. 20). ამგვარად, თეორია „ძველთაძველი მართლწმინის“ შესახებ, რომელსაც დღესაც თავგამოდებით იტყვიან მარონიტი-კათოლიკი მეცნიერები, არცთუ ისე სარწმუნოა*.

ბიზანტიის იმპერია მუსლიმების წინააღმდეგ ომებში ეყრდნობოდა ქრისტიანულ რაზმებს, რომლებიც მოქმედებდნენ არაბეთ-ბიზანტიის საზღვრების გასწვრივ. ბიზანტიურ წყაროებში ისინი მორდაიტებას სახელით მოიხსენიებიან, ხოლო სირიულში მარადების სახელითაა ცნობილი (8, ტ. 1, გვ. 171-178). მუსლიმი არაბი ისტორიკოსი ალ-ბალასური, რომელიც მოღვაწეობდა IX საუკუნეში, წერს შემოარჯარაჯიმებზე (12, გვ. 159-163), ქრისტიანი არაბი ქრონიკი ალაბი მანაიჯელი (X ს.) გვაცნობს ლიბანის მთებში მოქმედ ხარანიკებს (11, ტ. 8; გვ. 492-493). ისტიფანე ალ-დუვაიხი მორდაიტებსა და მარონიტებს ერთმანეთთან აიგივებს. მისი მტკიცებით, ბიზანტიელები მარდაიტებს უწოდებდნენ მთელ ლიბანის მოსახლეობას. მართალია, მთელი მარონიტული ლიტერატურა იზიარებს და აღიარებს ამ თეზისა, მაგრამ მეცნიერები თავიანთ გამოკვლევებში მას უარყოფენ.

სხვადასხვა წყაროებზე დაყრდნობით, შეიძლება ითქვას, რომ მარონიტების თემი ჩამოყალიბდა არა მარტო ფინიკიური წარმოშობის ლიბანის მოსახლეობისა და ჩრდილოეთ სირიიდან მოსული არამეული წარმოშობის ხალხისაგან, არამედ მის ფორმირებაში მონაწილეობა მიიღო მრავალმა სხვა დასახეულმა ქრისტიანულმა ელემენტებმაც, რომლებიც ძველ ქრონიკებში „ჯარაჯიმების“, „ხარანიკების“, „მარდაიტების“ და „მარადების“ სახელითაა ცნობილი და, რომლებმაც სხვადასხვა დროს ლიბანის მთებში პოვეს თავშესაფარი.

მარონიტების ლიბანში გადასახლება გაგრძელდა რამდენიმე საუკუნეს. VIII-X საუკუნეებში მარონიტების ეკლესია-მონასტრები

* ტრადიციული ისტორიული კონცეფციის მნიშვნელოვანი შემადგენელი ნაწილი არის თეზისი — ლიბანის მარონიტების განსაკუთრებული „მორდაიტული“ წარმოშობის შესახებ.

ცნობილი იყო მთელ ანტიოქიაში—ჰაბეში, მანჯიზში, ჰომსში, ჰამაში და დამასკოში.

რაც შეეხება მარონიტული თემის რელიგიურ სტრუქტურას, იგი საკმაოდ განსხვავდება სხვა ქრისტიანულ კონფესიებისაგან ახლო აღმოსავლეთში. თუმცა მარონიტები აღიარებენ რომის პაპის უზენაესობას, მაგრამ მათ ჰყავთ თავიანთი პატრიარქი, რომელიც სათავეში უდგას მარონიტულ ეკლესიას და ატარებს ტიტულს „პატრიარქი ანტიოქიისა და მთელი აღმოსავლეთისა“*.

პატრიარქს ირჩევენ სინოდი, რომელიც შედგება ეპისკოპოსებისა და არქიეპისკოპოსებისაგან. პატრიარქი არ უნდა იყოს ორმოც წელზე ნაკლები. მისი არჩევნისათვის საჭიროა ხმების ორი მესამედი. არჩევნებს ხელმძღვანელობს უხუცესი ეპისკოპოსი. პატრიარქი არჩევნისთანავე იწყებს თავისი ფუნქციის შესრულებას. იგი იცავს მარონიტული ეკლესიის სრულ ავტონომიას, თუმცა ყოველი ათი წლის შემდეგ ვალდებულია წერილობითი ანგარიში ჩააბაროს ვატიკანის მმართველ კურიას.

პატრიარქი პირადად ნიშნავს არქიეპისკოპოსებსა და ეპისკოპოსებს. მას ჰყავს ორი მდივანი-თანაშემწე, რომლებიც ეხმარებიან თემის სასულიერო და საერო საქმეების გადაწყვეტაში. თუ პატრიარქი ავადმყოფობის გამო ვერ ასრულებს თავის მოვალეობას, ის ნიშნავს სპეციალურ შემცვლელს რომელიმე ეპისკოპოსისაგან. საეკლესიო წესდების ამ პუნქტს ხშირ შემთხვევაში სათავეს იყენებს ვატიკანი, რათა შეასუსტოს მარონიტების ავტონომია. მაგალითად, პატრიარქ ანტუნ არიდის (1932—1935 წწ.) ავადმყოფობის დროს რომის კურიაში მის შემცვლელად დანიშნა ეპისკოპოსი ბულუსა ალ-მაუსი, რომელიც ადრე მსახურობდა მღვდლად აშშ-ში. პატრიარქის სიკვდილის შემდეგ კი, რომის კურიაში სინოდთან შეთანხმების გარეშე, იგი პატრიარქად დანიშნა, რითაც დაარღვია მარონიტული ეკლესიის მრავალსაუკუნოვანი წესი.

ვატიკანის ცენტრისტული პრეტენზიები წინააღმდეგობას აწყობდა მარონიტული ეკლესიის იერარქიასთან. მარონიტები უკმაყოფილონი არიან იმითაც, რომ მათ ადგილობრივ წმინდანებს—იუზანა მარუნს და შერბელ მახლუფს არ ცნობს რომის კურია**.

* პატრიარქის საზაფხულო რეზიდენცია მდებარეობს ედ-დიმანში (ახლო ქანუბინი), საზამთრო კი — ბეირუთის მახლობლად ბეირკში.

** აღსანიშნავია, რომ 1966 წელს აღმოსავლეთის უნიათმა პატრიარქებმა და მათ შორის ბულუს ალ-მაუსიმ რომის პაპის პაულე VI-გან მიიღეს კარდინალობა და ამით მათ უფლება მიენიჭათ მონაწილეობა მიეღოთ პაპის არჩევნებში.

მარონიტული ეკლესიის იერარქიაში საპატიო ადგილი უჭირავთ ეპისკოპოსებსა და არქიეპისკოპოსებს. არქიეპისკოპოსობა საპატიო ტიტულია, თუმცა ეპისკოპოსებისა და არქიეპისკოპოსების ფუნქციები იდენტურია. დიოცეზის მართვაში მათ ეხმარებათ ეკონომიკები და არქიდიაკვნები. დიოცეზი დაყოფილია სამრევლოებად და თათოვეულ მათგანში ინიშნება მღვდლები. აღმოსავლურა წესის თანახმად, მღვდლები ჩვეულებრივად ქორწინდებიან. ჩვენს დროში ლიბანში იყო 500 მარონიტული სამწყსო და 780 ეკლესია, ემსახურებოდა ათასამდე მღვდელი და 500-მდე ბერ-მონაზონი. ლიბანში არაერთი სასულიერო ჰემინარიაა, მათ შორის აღსანიშნავია სემინარიები ტრიპოლში, მარ-აბდში*.

ლიბანში დღეისათვის არსებობს მარონიტი ბერების სამი ორდენი — ბალიადისი, პალაბის და წმ. ანტუნანის და ქალთა სამონაზვნოები, რომლებიც შეურვეობენ ქალთა განათლებას ლიბანში (4, გვ. 416-1417).

მონასტრების საკუთრებაშია უზარმაზარი მამულები, რომელთა შორის ყველაზე დიდია ქისრავეანდისა და ელ-მათნის. ზუსტი მონაცემები საეკლესიო საკუთრებაზე არ არსებობს. ზავარაუდოა, რომ ლიბანში დამუშავებული მიწების 25% ეკუთვნის ქრისტიანულ ეკლესიებს და მათ შორის პირველია მარონიტული ეკლესია (1, გვ. 27).

თავისი ძალაუფლების შესანარჩუნებლად და განსამტკიცებლად მარონიტული ეკლესია იყენებს განათლებასა და სასამართლო ზისტემებს. კერძო სკოლები, რომლებშიც სწავლობენ უფრო მეტი ქრისტიანები, ვიდრე მუსლიმები, იცავენ კონფესიონალურ პრინციპებს.

ლიბანის სასამართლო სისტემას თანახმად, საქმეები, რომლებიც ენება მოქალაქეთა სტატუსს, შესაბამისი რელიგიური სასამართლოების მეშვეობით წყდება. იმ კანონებით, რომლებიც მიღებული იყო ჭყრ კიდევ საფრანგეთის სამანდატო რეჟიმის პერიოდში, რელიგიური სასამართლოების გამგებლობაშია საკითხები, როგორცაა: საქორწილო კონტაქტების აღდგენა, სადაც დადგენილია მზითვისა და პატარძლის „გამოაპყიდი“ თანხები, აღიშენებისა და განქორწინების შედეგად დანიშნულა პენსია, მემკვიდრეობა, მეურვეობა და ქონების გაყოფა**.

*სწორედ ამ სემინარიებში ხდება მღვდლებისა და სხვა სასულიერო პირთა მომზადება. უმაღლესი რელიგიური სასწავლებელია სული წმინდას კათოლიკური უნივერსიტეტი, რომელიც დაარსდა 1950 წელს ქ. ჭუნში (2, გვ. 155).

** რელიგიური სასამართლოები უკანონოდ მიიჩნევენ ქორწინებას ქრისტიანებსა და მუსლიმებს შორის, ასევე უკანონოდ ითვლება სამოქალაქო ქორწინებაც.

მარონიტულ თემში რელიგიური სასამართლოების პირველ ინსტანციას წარმოადგენს საეპისკოპოსო სასამართლო. სათემო სასამართლოები, ისევე როგორც ოსმალთა ბატონობის ხანაში, მიღეთის სასამართლოებზე იწოდება. სააპელაციო სასამართლოს განაგებს პატრიარქი. მას განსაკუთრებით რთული საქმეები განასჯელად გამოაქვს სინოდზე, რომელიც სამ წელიწადში ერთხელ იმართება. პატრიარქისა და სინოდის მიერ მიღებული გადაწყვეტილების გაპროტესტება შეიძლება ვატიკანის უმაღლეს სააპელაციო სასამართლოში, მაგრამ მარონიტების უმრავლესობა თავიანთი პატრიარქის სასამართალს საბოლოოდ მიიჩნევს.

განშტოებული საეკლესიო ორგანიზაცია, ფართო საერთაშორისო კავშირები, მნიშვნელოვანი პოზიციები ეკონომიკაში შესაძლებელს ხდის მარონიტული სასულიერო ხელისუფლება აქტიურად ჩაერიოს ქვეყნის პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ საქმეებში. მარონიტული ეკლესია ლიბანში ცდილობს შეინარჩუნოს თავისი აქტიურა სოციალური როლი და თავისი პატრიარქი წარმოადგინოს უმაღლეს სასულიერო და სამოქალაქო ავტორიტეტად არა მარტო მარონიტების თემში, არამედ მთელს ქვეყანაში. როგორც წესი, პატრიარქი პირდაპირ არ აცხადებს თავის მოსაზრებას და უპირატესობას ანიჭებს კულისებში დამყარებულ კონტაქტების ტაქტიკას, თუმცა მარონიტული საეკლესიო ხელისუფლების ზოგიერთი შეხედულება გულანდილადაა გამოხატული არქიეპისკოპოსების, ეპისკოპოსებისა და აბატთა განცხადებებში.

პატრიარქალურ-გვაროვნული ტრადიციებიდან მარონიტულმა ნათესაურმა კოლექტივმა შეინარჩუნა შემდეგი სტრუქტურული რგოლები: ოჯახები, რომლებიც აწარმოებენ გაყოფილ მეურნეობას და შეკავშირებული არიან რეალური ჩამომავლობით მამაკაცური ზეზით, ქმნიან ძირითად ნათესაობას (აპლ ალ-ლიაზში); დასახელებული ჯგუფების რიგი შეადგენს ჯიბს ან „გენეალოგიურ შტოს“. ჯიბის ყველა წევრს ჰყავს საერთო წინაპარი — ეპინომა; რამოდენიმე ჯიბი გაერთიანებულია გვარში (ალი), რომელიც დღეისათვის მარონიტების ნათესაური კოლექტივის უმაღლეს ტაქსონომიურ ერთეულს წარმოადგენს. ალის გარეშე ნათესაური კავშირები არ არსებობენ. ყველა წევრი თავის წარმომავლობას მიიჩნევს ერთიანი წინაპრიდან. მისი შთამომავლები ითვლებიან ჯიბების დამაარსებლებად.

ნათესაური კოლექტივის წევრები ერთმანეთთან დაკავშირებულნი არიან უძველესი ადამ-წესებით. რაც კარგადაა გამოხატული ცნო-

ბილ ლიბანურ ანდაზაში — „მე და ჩემი ძმა მოწინააღმდეგენი ვართ მამაჩემის ძმის შვილისა, ხოლო მამაჩემის ძმის შვილთან ერთად მოწინააღმდეგენი ვართ უცხოსი“. ალის შიგნით კონფლიქტური სიტუაციის დროს ნათესაური კოლექტივი არ მიმართავს ოფიციალურ ინსტანციებს, არამედ გამოყოფს თავისი წრიდან შუამავალთა ჯგუფს (ვასატა), რომელსაც ევალება მოწინააღმდეგე მხარეების შეროება. შუამავლები ირჩევიან ისეთი ნათესაური ქვედანაყოფიდან, რომელიც რიგით უფრო მაღლა დგას, ვიდრე ისინი, სადაც მოხდა კონფლიქტი, ე. ი. ოჯახური დავის მოსაგვარებლად შუამავლებად მიმართავენ აპლ ალ-ლიაზმებს, ამ უკანასკნელთა დავის მოსაგვარებლად — ჯიბს. ჯიბში კონფლიქტის დროს კი — ალს. შუამავლები დაინტერესებულნი არ უნდა იყვნენ დავის საკითხებით. მათი მიზანია არა სამართლიანი განჩინის გამოტანა, არამედ ისეთი კომპრომისული გადაწყვეტილების მიღება, რომელიც დააკმაყოფილებს მოკამათებებს (6, გვ. 160).

ვასატას ინსტიტუტის არსებობა ამტკიცებს ლიბანის სასამართლო სისტემის არასაკმარის ეფექტურობას. სასამართლო ინსტანციებს წშირად ვერ გამოაქვთ გადაწყვეტილებები ამა თუ იმ საქმეზე, რადგანაც მოწმეები უარს ამბობენ უპასუხონ კითხვებზე ან უკოდურებს შემთხვევაში ამლევენ ცრუ ჩვენებებს. ტრადიციული წარმოდგენების თანახმად, მხოლოდ ვასატას და არა სასამართლოს, შეუძლია წარმატებით აღადგინოს სოლიდარობა ნათესაურ კოლექტივში (5, გვ. 109).

ლიბანის მარონიტული სამღვდელთა ცდილობს თავად იკისროს შემოგებლის როლი არა მარტო ალის წევრების დავის დროს, არამედ პრეტენზიას აცხადებს სახალხო შუამავალ-შემრიგებლის როლზე ლიბანის კონფესიონალურ კრიზისში.

მისიონერების საქმიანობის ისტორიიდან თურქეთსა და მრავალ XI-XVIII საუკუნეებში

ტერმინი „მისია“ გვხვდება ახალ აღთქმაში: იგი ქრისტიანული თეოლოგიის კატეგორიაა და ნიშნავს უფლებამოსილთა მიერ ოფიციალური სრულუფლებიანი წარგზავნილის არჩევას, რომელსაც ქრისტიანობა უნდა გაეცრელებინა ურწმუნოთა შორის (7, გვ. 50). პავლე მოციქულის ეპისტოლეში „რომაელთა მიმართ“ ნათქვამია: „მაგრამ როგორ უხმონ მას ვინც არ ირწმუნეს? ან როგორ ირწმუნონ იგი, ვინც არ სმენიათ? ანდა როგორ ისმინონ უქადაგებლად? ან როგორ იქადაგონ, თუკი არ წარიგზავნებიან?“ (12, 10; 14, 15).

ევანგელიზაცია ეკისრება ეკლესიას, რომელიც, თავის მხრივ, ამ როლს აკისრებს სპეციალურ წარგზავნილებს — მისიონერებს. ქრისტიანული მისიონერობა ჯერ კიდევ შუა საუკუნეებში, განვითარებული ფეოდალური საზოგადოების პირობებში, აღმოცენდა და ძირითადად მუსლიმთა წინააღმდეგ იყო მიმართული (14, გვ. 38). ევროპელებს დიდი სავაჭრო ურთიერთობები აკავშირებდათ არაბულ მოსახლეობასთან და გადაკარბებულად ჰქონდათ რა წარმოდგენილი აღმოსავლეთის სიმიდრე, მის ხელში ჩაგდებაზე ოცნებობდნენ. ჯვაროსანთა პირველი ლაშქრობის გამარჯვებამ (1096-1099 წწ.) დაარწმუნა ევროპელები იმაში, რომ მუსლიმები საკმაოდ სუსტი მეომრები იყვნენ. XII საუკუნის შუახანებში მუსლიმთა სამხედრო ძალებმა გადამწყვეტი გამარჯვებები მოიპოვეს ჯვაროსნებზე, რამაც გარკვეულწილად შეცვალა ევროპელთა ბრძოლის ტაქტიკა მუსლიმთა წინააღმდეგ. საფრანგეთის მეფემ ლუდოვიკო IX, რომელმაც 1250 წელს ნილოსის დელტასთან გადამწყვეტი დამარცხება იკემა, წინადადება წამოაყენა რომ მუსლიმები კი არ გაენადგურებინათ, არამედ მოექციათ ისინი ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე (8, გვ. 4).

სასულიერო მისიათა ორგანიზატორებად გვევლინებიან ფრანკისკანთა და დომინიკანთა ორდენის წევრები, რომელთაც XIV საუკუნეში განაცხადეს, რომ მათ ამოცანას წარმოადგენდა არა მართლ ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე მოქცევა, არამედ მუსლიმთა ჩარ-

თვა „ქრისტიანულ ცივილიზაციაში“. ეს ბუნებრივია, რადგან საზღვარგარეთელ მისიონერებს შეეძლოთ მხოლოდ თავისი ქვეყნის ცივილიზაციის შეტანა (9, გვ. 41), მათ ცივილიზატორულ ფუნქციას ადგილობრივ ცივილიზაციასთან დაპირისპირებაში მხოლოდ დესტაბილიზაცია შეჰქონდა. მისიონერები ცდილობდნენ მიეზიდათ ადგილობრივი ელიტის წარმომადგენლები და მათი საშუალებით გაეცრუებინათ სხვა ცივილიზაციის ფასეულობანი (7, გვ. 52), რასაც თავისთავად მოჰყვებოდა აღმოსავლეთის ხალხთა ეროვნული თვითმყოფობისა და კულტურის განადგურება.

ხშირად მისიონერთა და მათ ხელმძღვანელთა მიზნები სცდებოდა რელიგიურ ჩარჩოებს. ისინი ცდილობდნენ ამა თუ იმ ქვეყანაში უფრო ღრმად შეჰქრას, რათა მაქსიმალურად დაემორჩილებინათ თავიანთი გავლენისათვის.

XVI საუკუნის ბოლოსა და XVII საუკუნის დასაწყისში, კათოლიკე მისიონერთა მოღვაწეობა დამოკიდებული იყო რამდენიმე კათოლიკე მონარქზე. ისინი მზად იყვნენ ხელი მოეწერათ მასაონერული საქმიანობისათვის საჭირო ყოველგვარ ხარჯებზე. ამ მხარდაჭერისათვის მისიონერებს ევალებოდათ ყოფილიყვნენ სამშობლოს აგენტები და გაეცრუებინათ კათოლიკობა სხვადასხვა ქვეყნებში.

რომაელი მღვდელმთავრების აზრით, აუცილებელი იყო მისიონერული საქმიანობის ცენტრალიზება კონგრეგაციის ხელმძღვანელობის ქვეშ. კონგრეგაცია უშუალოდ პაპს უნდა დამორჩილებოდა. აწედან გამოდინარე, გრაგორი XV ხანმოკლე პაპობის დროს (1621-1623 წწ.), 1622 წლის 14 იანვარს გამოცემული ბულის თანახმად შეიქმნა რწმენის პროპაგანდის კონგრეგაცია. კონსტიტუციითა და სტრუქტურით იგი კათოლიკური ეკლესიის ერთ-ერთ ყველაზე ეფექტურ და კონსტრუქციულ ორგანოს წარმოადგენდა. მის იურისდიქციის ქვეშ შედიოდა თურქეთის იმპერიის ტერიტორიებიც.

კონგრეგაციის პირველი მდივანი იყო ფრანჩესკო იგნოლი — მეტად უნარიანი ადმინისტრატორი (13, გვ. 88). კონგრეგაცია გამოსემდა კანონებს თურქეთის იმპერიაში წარუხადნილი მისიონერებისათვის. საერთოდ, მისიონერული საკითხები წყდებოდა უკიდურესად ვიწრო მსოფლმხედველობის ადამიანთა მიერ, რომლებიც მტრულად იყვნენ განწყობილნი არა მხოლოდ ისლამის მიმდევრებისადმი, არამედ პროტესტანტიზმისა და მართლმადიდებლობისადმიც. 1627 წელს კონგრეგაციამ აუკრძალა კაპუცინელებსა და იეზუიტებს მესის ჩატარება ორთოდოქსალურ ეკლესიებში. კათოლიკობაზე ახლადმოქცეულებს ეკრძალებოდათ დასწრებოდნენ თავიანთი ძველი რელიგიის მღვდელთმსახურებს.

ისლამური კანონები არ იძლეოდა უფლებას ქრისტიანული ეკლესიების აშენებისას, მიუხედავად ამისა, მისიონერები ახერხებდნენ სამრევლოებში მოეწყოთ სალოცავი, რომელიც აღჭურვილი იყო რიტუალისათვის საჭირო მინიშალური საგნებით, კედლები მოხატული იყო ელემენტარული ორნამენტებით. აქ იკრიბებოდა მრევლი, მოდიოდა მღვდელი და სრულდებოდა სხვადასხვა ქრისტიანული რიტუალი. მისიონერები ცდილობდნენ დაერწმუნებიათ კათოლიკობაზე ახლადმოქცეულები, რომ კათოლიკობის მიღება მათ ცხოვრებაში წინგადადგმული ნაბიჯი იყო. კაპუცინელი მისიონერი, ვინმე ავსანგელი, წერდა: „ახლადმოქცეულებს არ უნდა აუკრძალონ სხვა ეკლესიების სამსახურის მოსმენა. წინააღმდეგ შემთხვევაში არ შეიძლება ამ მისიონერებმა რაიმე დადებითი როლი შეასრულონ“ (15, გვ. 91).

პროპაგანდა უნერგავდა კათოლიკურ რწმენას ახლადმოქცეულებს მისიონერთა საშუალებით, მაგრამ ეს მეტად ხანგრძლივი პროცესი იყო. მათი კანონების თანახმად მღვდლის როლი, როგორც ეკლესიის თავისა, პირველ ადგილზეა.

მიუხედავად მუსლიმთა და ბერძენთა (მართლმადიდებელი) დიდა წინააღმდეგობისა, კათოლიკე მისიონერები თავიანთ მოწოდებას არ ლალატობდნენ და მათზე დაკისრებულ მოვალეობას პირნათლად ასრულებდნენ.

პროპაგანდის მეშობამ პაპი ურბან VIII დიდი ინტერესი გამოიწვია. მან გამოსცა ახალი რეფორმა ბერძნული კოლეჯისათვის, რომელიც ზღუდავდა მართლმადიდებელ სტუდენტთა ჩარიცხვას. რეფორმის მიზანი იყო მიეზიდათ კოლეჯში კათოლიკე სტუდენტები.

კოლეჯის რეჟიმი საოცრად მკაცრი იყო. სტუდენტები დღე დაღამე სწავლით იყვნენ დაკავებულნი, რასაც ცვლიდა ლოცვის პერიოდი. საკმელო უნდა ექამათ მხოლოდ კოლეჯში, გარდა ორი დღისა წლის განმავლობაში. ამ პერიოდში გაეხდებოდა უფლება ეძლეოდათ სტუმრად მოსულ ნათესაებებთან ერთად ესადილათ კოლეჯის გარეთ. დაუშვებელი იყო კოლეჯიდან გასვლა ღამით. ადგილი წარმოასადგენია, თუ რატომ ხდებოდნენ კოლეჯდამთავრებულნი რომის ყველაზე სასტიკი კრიტიკოსები აღმოსავლეთში.

ურბანის ინიციატივით, კოლეჯი კონგრეგაციის მფარველობაში ქვეშე შედიოდა. აქ განათლებას იღებდა ადგილობრივი სამღვდლოება მთელი მსოფლიოს მისიონერული რეგიონებისათვის, განსაკუთრებით, აღმოსავლეთისათვის. შენობა ინსტიტუტისათვის პიაცა დესპანას სამხრეთით, პაპს გადასცეს საჩუქრად 1627 წელს და გაიხსნა 12 სტაპენდიანტი სტუდენტისათვის. ორი მათგანი იყო ახლადმოქ-

ცუელი ქართველი, სპარსი, ნესტორიანი, იაკობიტი, მელქიტი და კოპტი (13, გვ. 92). გარდა ამისა, კოლექტის პრესა ლიტურგიულ და რელიგიური ბეჭდვითი წიგნების ძირითად წყაროდ იქცა. კოლექტი დღესაც არსებობს და მისი დამაარსებლის ურბანის სახელს ატარებს.

უნდა აღინიშნოს, რომ კათოლიკე მისიონერთა საქმიანობას დიდ წინააღმდეგობას უწევდნენ თურქეთის იმპერიაში. წინააღმდეგი გამოდიოდა ბერძნული ეკლესიაც. 1627 წელს, როდესაც კირილოს ლუკარისი იყო პატრიარქი, ხოლო სულთანნი — მურად IV, მართლმადიდებელმა ბერმა ნიკოდემუს მეტაქსასმა ჩამოიტანა პირველი ბერძნული ნაბეჭდი პრესა სტამბოლში, სადაც დაიწყო მისი პუბლიკაცია. ეს იყო ძირითადად ანტიკათოლიკური პოლემიკური ნაშრომები, რომელიც საფრთხეს უქმნიდა კათოლიკე მისიონერთა მოღვაწეობას. რომელმა მღვდელმთავრებმა სტამბოლს გაგზავნეს ბერძენი კათოლიკე კანაჩიო როსი პატრიარქ ლუკარისთან მოსალაპარაკებლად. რათა შეეწყვიტა ბროშურების გამოცემა. მაგრამ როსიმ ეს ვერ მოახერხა. ლუკარისის საუბედუროდ ერთ-ერთი მისი ნაშრომი შეიკავდა ადგილებს (მეტაქსასის მიერ იყო დაბეჭდილი), რომელიც გაგებულ იქნა ყურანის მოძღვრების საწინააღმდეგოდ. ამან განარისხა პასრეე ფაშა და ბრძანა მეტაქსასის დაპატიმრება. მეტაქსასი გაიქცა, ხოლო პრესა განადგურებულ იქნა იანჩირების მიერ. ამით კათოლიკე მისიონერთა საქმიანობას კვლავ გაეხსნა გზა (13, გვ. 93).

აღსანიშნავია, რომ მისიონერები სხვა ეროვნების წარმომადგენლები იყვნენ. მაგალითად, თურქეთის იმპერიაში შემავალ არაბულ ტერიტორიებზე გარკვეული როლი შეასრულეს ფრანგმა მისიონერებმა (9, გვ. 47), ამიტომ ურიგო არ იქნებოდა თვალი გადაგვევლო ამ სახელმწიფოს სარწმუნოებრივ და საგანმანათლებლო მოღვაწეობისათვის, რამაც სხვათა შორის თვალსაჩინო გავლენა იქონია ერაყზეც.

რომაელ მღვდელმთავრებს, ქრისტიანული ეკლესიების საბოლოოდ დაყოფის შემდეგაც (1054 წ.), არ დაუკარგავთ იმედი დაებრუნებინათ თავისი ძალაუფლების ქვეშ აღმოსავლეთის სქიზმატიკები და ბიზანტიის დაცემამდე ცდილობდნენ აღედგინათ უნია (1, გვ. 173). წმინდა სოფიის ტაძარზე ჭერის ნახევარმთვარედ შეცვლის შემდეგ, აღმოსავლეთის ეკლესია აღმოჩნდა სწორედ იმ თურქების ძალაუფლების ქვეშ, რომლებსაც ყოველთვის ებრძოდნენ პაპები. ამის გამო რომის პაპი იძულებული შეიქნა უარი ეთქვა აღმოსავლეთის ქრისტიანობასთან უშუალო კავშირზე და გამოეძებნა მათი კა-

თოლიკური ეკლესიისაკენ გამობრუნების სხვა გზები. განსაკუთრებით გამოსადეგი აღმოჩნდა კავშირი, რომელიც, თავის დროზე, ფრანცისკმა და სულთანმა სულეიმანმა დაამყარა. ფრანგი ხელმწიფე დიდ გავლენას ახდენდა სულთანზე. პაპი იძულებული იყო თვალი დაეხუჭა ურჯულოებთან წამბილწავ კავშირზე, რადგანაც ფრანცისკს შესაძლებლობა ჰქონდა თავის თავზე აეღო პაპის ინტერესების წარმომადგენლობა და დაცვა პორტუს წინაშე (3, გვ. 25). საქმის ასეთი ვითარების გამო, რომს საშუალება მიეცა სწორად წარემართა კათოლიკური პროპაგანდა თურქეთის იმპერიას ქრისტიანულ თემებს შორის. მანამდე იყო მხოლოდ კათოლიკე ბერების ერთეული მცდელობანი. არც პაპი გრიგორი XII და არც თვით ამ მისიონერებს აზრადაც არ მოსვლიათ პროზელატაშმისათვის მოეკიდათ ხელი მუსლამთა შორის, რადგანაც ესმოდათ, რომ ამგვარი მოღვაწეობა დიდ საშიშროებას წარმომადგენდა და ამის გამო შეიძლება თურქეთიდან გაეძევებინათ კიდეც (14, გვ. 67). ამგვარად, კათოლიკე მისიონერთა მოღვაწეობის ერთადერთ ობიექტად სულთანის სამფლობელოებში აღმოსავლეთის ქრისტიანები რჩებოდნენ.

თავდაპირველად, მისიონერებს საუკეთესო მეთოდად მანამდეათ ცალკეულ ქრისტიანულ თემთა მეთაურების კათოლიკობაზე გადაბირება. ფიქრობდნენ, რომ მათ თემის დანარჩენი წევრები ნიპყებოდნენ. ამ მეთოდს უჩუოფიითი მხარეც ჰქონდა, თუ შეეე ან ბელადი განუდგებოდა ქრისტიანობას, მთელა ტომი თავის წინაპართა რელიგიას უბრუნდებოდა (9, გვ. 56). ეს არასწორი გზა გამოდგა და საჭირო შეიქმნა სხვა მეთოდების მოძებნა. სახელდობრ, მათ დაიწყეს აღმოსავლეთის ეკლესიის ცალკეული მიმდევრების კათოლიკურ სარწმუნოებაზე მოქცევა, ახალმოქცეულები დაუთავნებლიე საფრანგეთის დიპლომატიურ და საკონსულო პროტექტორატის გავლენის ქვეშ ხდებოდნენ და თავისუფლდებოდნენ ყოფილა მეთაურის — პატრიარქის ან ეპისკოპოსის დაქვემდებარებიდან. სანამ კათოლიკობაზე მოქცევა მასობრივ ხასიათს არ ატარებდა აღმოსავლეთის ქრისტიანულ თემთა მეთაურები საკმაო მოთმინებილ ადევნებდნენ თვალს მისიონერებს, მაგრამ როდესაც აშკარა გახდა მრევლის შემეცირება პროპაგანდის შემწეობით, ურთიერთობანი დასავლეთის მოწინააღმდეგეებთან მკვეთრად შეიცვალა. ბერძენთა და სომეხთა პატრიარქებმა თურქეთის მთავრობას მიმართეს თხოვნიით მფარველობის თაობაზე. თვით სულთანის კარგი შემფოთებული იყო კათოლიკეთა პროპაგანდის სწრაფი ზრდით იმპერიაში. თურქეთის ქრისტიანებს შორის სულ უფრო დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა რომის პაპი. გარდა ამისა, კათოლიკურ სარწმუნოებაზე მოქცეუ-

ლები უარს ამბობდნენ გადაეხადათ „ზარაჯა“, რის გამოც თურქეთის ხაზინაში შემოსავალი მცირდებოდა. ამ მიზეზებმა აიძულეს თურქები შემოედოთ მისიონერთა და ახალმოქცეულთა მიმართ მთელი რიგი აკრძალვები, რაც თითქმის დევნის დაწყებას ნიშნავდა (4, გვ. 47).

მისიონერების დევნა 1605 წელს დაიწყო, როდესაც დიდი ვეზირმა ბრძანებით შეიპყრეს და ციხეში მოათავსეს იეზუიტები, რომლებიც წარმატებით მუშაობდნენ კონსტანტინოპოლელ ბერძნებს შორის. იეზუიტთა ორდენი 1540 წელს შეიქმნა ეგნატე ლოიოლას მიერ. ეკლესია მიიჩნევდა, რომ მისი ცხოვრების გზა სამაგალითო უნდა ყოფილიყო ყველა კათოლიკესათვის (2, გვ. 37).

იეზუიტთა ორდენის ერთ-ერთი მთავარი ამოცანა იყო მოექცია ხალხი კათოლიკურ სარწმუნოებაზე.

ორდენთა სახელწოდებები მათი დამაარსებლების სახელთანაა დაკავშირებული. ლოიოლამ უარი განაცხადა წინადადებაზე, მისი სახელი დაერქვიათ ორდენისათვის, მისი აზრით, უკეთესი იქნებოდა „იესოს საზოგადოება“, იგივე „იეზუიტები“ (5, გვ. 122) ეწოდებინათ. როგორც აღვნიშნეთ, მისიონერთა დევნა იეზუიტთა დაპატიმრების შემდეგ დაიწყო. თურქები ზურავდნენ კათოლიკეთა რელოგურ-საქველმოქმედო დაწესებულებებს, ეკლესიებს კი ხშირად მეჩეთებად აქცევდნენ. სულთანი არ აღიარებდა არც სომეხ კათოლიკეთა, არც სხვა ნებისმიერ უნიათურ თემის დამოუკიდებელ არსებობას და ყველას თვლიდა სომეხ-გრიგორიანელი პატრიარქების ხელქვეითად, უკანასკნელს კი აღიარებდა არამართლმადიდებელთა „რაიას“ ოფიციალურ მეთაურად. ბუნებრივია, რომ პატრიარქი ყოველ ღონეს ხმარობდა, რათა მოებრუნებინა თავისი სარწმუნოებისაკენ ყველა ის თანამეგობარი, ვინც კათოლიკეებმა გადააბირეს.

ყოველივე, რაც ზემოთ ითქვა მისიონერთა მოღვაწეობის შესახებ თურქეთის იმპერიაში, იგივე შეიძლება ითქვას კათოლიკური პროპაგანდის მსვლელობაზე ერაყში.

კათოლიციზმის პირველ მქადაგებლად ერაყში carmes de chavssess-ის ორდენის ბერები იყვნენ, რომლებიც ბასრაში 1623 წელს ჩავიდნენ ისფაჰანიდან და ცნობილნი არიან კარმელიტების სახელით.

თითქმის ერთდროულად ბასრაში ავგუსტინელების ორდენის პორტუგალიელი ბერები დამკვიდრდნენ. ორ კათოლიკურ ორდენს შორის სულ მალე მებრძოლობა დაიწყო, რომელიც ამჟამად მტრობაში

გადიზარდა. ერთ-ერთი იტალიელი მოგზაურის გადმოცემით ავგუსტინელები ეკლესიისაგან განდგომით ემუქრებოდნენ ყველა კათოლიკეს, ვინც გაბუდავდა კარმელიტებთან ზიარებას (1, გვ. 200).

ფაშები ამ შეხლა-შემოხლაში არ ერეოდნენ და მოთმინებას იჩენდნენ როგორც პორტუგალიელებს, ისე ფრანგების მიმართ. პირველთაგან ელოდნენ დახმარებას სპარსეთთან ბრძოლაში. მეორეს კი ვერ ეხებოდნენ საფრანგეთის საელჩოს შიშით. მეტოქეობა კარმელიტების გამარჯვებით დამთავრდა. დროთა განმავლობაში კარმელიტების ზღვომაჩრებობა საქმაოლ განმტკიცდა, მაგრამ ბევრი გასაჭირის გადატანა მოუხდათ თურქეთის მხრიდან. ძიხსათვის, რომ ბასრის კარმელიტები დევნისაგან ეხსნათ, საფრანგეთის მთავრობა იძულებული იყო 1679 წელს, კონსტანტინოპოლში მყოფი ელჩის მარკიზე დე ნოინტის რჩევით, ბასრაში ფრანგების კონსულად დაენიშნა კარმელიტების მისიის წინამძღვარი, განურჩევლად ეროვნებისა.

კარმელიტების მოღვაწეობა არც თუ ისე ნაყოფიერი იყო შანამ, სანამ კონსტანტინოპოლში მყოფმა კაპუცინელებმა არ დატოვეს ერაყი, სადაც მათი მისია 1628 წელს გაიხსნა. კარმელიტებმა კაპუცინელების მიერ მიტოვებული ადგილები დაიკავეს და 1721 წელს თავისი მოღვაწეობა სახალიფოს ყოფილ დედაქალაქში გადაიტანეს.

პროპაგანდა ბალდაღში წარმატებით მიმდინარეობდა, რამაც მეტად ააფორიაქა ბალდაღელი სომეხი გრიგორიანელები და ახალ მოქცეულებს ნამდვილი დევნა დაუწყეს. მათ იმასაც კი მიადწიეს, რომ თურქეთის მთავრობამ დახურა კარმელიტთა ეკლესია, ხოლო მისი წინამძღვარი ციხეში მოათავსა (ციხიდან გამოსვლის შემდეგ მან საფრანგეთს მიაშურა, სადაც საფრანგეთის კონსულის წოდება მიიღო და 1741 წელს ბალდაღს დაუბრუნდა).

კარმელიტებმა ბევრ პრივილეგიებს მიადწიეს. მათ მისიას უფლება ეძლეოდა ბაჟის გადახდის ვარეშე საზღვარგარეთიდან მიეღო საეკლესიო ნივთები და საგნები, რაც აუცილებელი იყო მონასტრისათვის და მის სასწავლო საქველმოქმედო დაწესებულებებისათვის, ანუ სკოლებისათვის, ამბულატორიებისათვის (1, გვ. 220).

კარმელიტთა მთავარი დაწესებულებანი ბალდაღში იყო განლაგებული. ქალთა სასწავლებლები და საქველმოქმედო დაწესებულებანი (შედიოდა სკოლა გოგონებისათვის, ქრა-კერვის სახელოსნოები, ბაგა-ბაღები) მონაზონთა ორდენის ხელში იყო.

ბალდაღში კარმელიტების მისია მეტად გაძლიერდა და განვითარდა. ბასრის ვილაიეთის კარმელიტები იძულებულნი იყვნენ ნელ-ნელა თავისი მოღვაწეობის ფარგლები აუ შეემცილებინათ, რას შე-

დგადაც ამ საუკუნის დასაწყისისათვის ბასრაში მხოლოდ ორი სკოლა დარჩა, ვაჟებისა და გოგონებისათვის, რომელთაც თითო-ორთა კარმელიტი და რამდენიმე მკვიდრი მასწავლებელი პატრონობდა.

კათოლიკე მისიონერები ცდილობდნენ კათოლიკობაზე მოექციათ არა მარტო მუსლიმები, არამედ მართლმადიდებლები, პროტესტანტები, ქალდეველები, გრიგორიანელები, ნესტორიანელები, იაკობიტები. ეს უკანასკნელნი, მართალია ეროვნულ უმცირესობას წარმოადგენდნენ თურქეთში, ერაყსა და სირიაში, მაგრამ მათაც გარკვეული როლი შეასრულეს მისიონერულ მოღვაწეობაში. ნესტორიანელი და იაკობიტი მისიონერები მოგზაურობდნენ ინდოეთში, არაბულ ქვეყნებში, ცვილონზე, ჩინეთში, ამიტომ საინტერესო იქნება მოკლედ გაცნობა მათა ისტორიისა XVI-XVIII საუკუნეებში.

ნესტორიანელები, რომლებსაც ბევრი ეთნოგრაფი ასირიის უძველეს მცხოვრებთა შთამომავლებად მიიჩნევს, თავიანთ თავს „სურაიას“ ანუ სირიელებს უწოდებენ. ისინი კონსტანტინოპოლს პატრიარქის ნესტორის მიმდევრები არიან, რომელიც გადაგებდა V საუკუნეში. მისი მოძღვრების თანახმად, ქალწული მარიამი ღვთაებობად კი არ უნდა იწოდებოდეს, არამედ ქრისტეს მშობლად. რადგანაც ქრისტეს ღმერთად არ მიიჩნევდა. მიუხედავად ამისა, ნესტორიანობამ დიდი გავრცელება პოვა და მალე ბევრი მიმდევარი გაიჩინა თურქეთში, სპარსეთში და არაბულ ქვეყნებში მცხოვრებ ქრისტიანებს შორის. 196 წელს მოქდვრება საბოლოოდ გამოკალიბდა დამოუკიდებელ ეკლესიად, ე. წ. ნესტორიანულ ეკლესიად.

ახლო აღმოსავლეთში ნესტორიანულმა ეკლესიამ განსაკუთრებულ ძლიერებას ახასიელ ხალიფების მმართველობის პერიოდში მიიღწია. სწორედ ამ დროს მათ პატრიარქის კათედრა კტუაიდონდან პალდადში გადაიტანეს, მიიღწიეს ხალიფების მფარველობას და მადალი თანაშეღებობანიც დაიხსაკუთრეს.

XIII საუკუნის დასაწყისში მესოპოტამიაში მონღოლები შემოიჭრნენ და დაიწყეს ნესტორიანელთა დევნა. XIV საუკუნის შეახანებში თემურ ლენგის შემოსევამ დააგვირგვინა ჩინგიზ-ყაენის მთამომავალთა მიერ დაწყებული საქმე და გააპარტახა ნესტორიანული ეკლესია. ნესტორიანელთა დიდი ნაწილი ამოხოცეს, ნაწილმა თავი შეაფარა ქურთისტანის მთებს, სადაც იმყოფებოდნენ 1515 წლამდე, ვიდრე მესოპოტამიას თურქები არ დაეპატრონენ. ბაშინ, ნაწილმა დატოვა მთები და ბარში დასახლდა.

მთისა და ბარის ნესტორიანელებს შორის კავშირს ამყარებდა მათი სასულიერო მეთაური — პატრიარქი. ეს თანამდებობა მეკვიდრეობით ეკუთვნოდა მარ-შიმუნის გვარს (6, გვ. 220).

1552 წელს მოხდა განხეთქილება შიოსა და ბარის ნესტორია-ნელებს შორის მემკვიდრის არჩევის თაობაზე, რის შედეგადაც ისინი ორ მტრულ ბანაკად გაიყვნენ. სიმეონ V გარდაცვალების შემდეგ, უმეტესობამ არჩევანი, წესისამებრ, მის მემკვიდრეზე — სიმეონ VI შეაჩერა. ბარის ნესტორიანელებმა, დომინიკანთა გავლენით, აირჩიეს სხვა გვარის წარმომადგენელი ივან სულაკა, რომელმაც იცოდა, რომ უმცირესობის მხარდაჭერით ვერ გაიმარჯვებდა, ამიტომაც გაემგზავრა რომში, მოექცა კათოლიკურ სარწმუნოებაზე, მიიღო მესოპოტამიის პატრიარქის ტიტული და დაბრუნდა სამშობლოში მრავალრიცხოვან კათოლიკე სასულიერო პირებთან ერთად, რომლებიც სპეციალურად სწავლობდნენ საჩიურ ენას მისიონერულ საქმიანობისათვის. ამ დროიდან ნესტორიანე-უწიათები, ე. ი. ისინი, ვინც უარყვეს ნესტორიანობა, ცნობილნი არიან ქალდეველთა სახელით. ეს სახელი მათ უწოდა რომის პაპმა ევგენი VI 1445 წელს გამოცემულ ბულაში. ივანე სულაკას მემკვიდრეები ჯერ კიდევ უწი-აში რჩებოდნენ, მაგრამ მას შემდეგ, რაც ქალდეველთა პატრიარქი სიმეონ VII დენჰა სპარსეთის პროვინციაში — ურშიაში გადასახლდა, რომთან ურთიერთობაც შესუსტდა და 1670 წელს საბოლოოდ შეწყდა (1, გვ. 222).

კათოლიკე მისიონერები დარწმუნდნენ, რომ სულაკას მემკვიდრეობაზე დაყრდნობა აღარ შეიძლებოდა და ახლა სიმეონ VI ბარმასის შთამომავლებს მიმართეს. თავიანთ რეზოლუციად მოხელის ახლოს მდებარე ადგილა ალკოში აირჩიეს. მისიონერთა გავლენით სჯეროდათ, რომ რომთან ურთიერთობით უზრუნველყოფილი იქნებოდა მათი ეროვნულობა და დამოუკიდებლობა. პატრიარქმა მარ ილია VIII 1657 წელს პროპაგანდის კონგრეგაციისადმი მიმართვაში განაცხადა, რომ შეუერთდებოდა კათოლიკურ ეკლესიას, სამაგიეროდ ხელუხლებელი უნდა დარჩენილიყო ნესტორიანელთა დოგმატები, უფლება უნდა ჰქონოდათ რომში ღვთისმსახურების ჩატარებისას. ამ წინადადებაზე პატრიარქმა უარი მიიღო. თათქმის ერთგროვლად უნიას ზურგი შეაქცია სულაკასა და ბარმასის შთამომავლებმა. პაპებს სერიოზული დაფიქრება მოუხდათ, რათა როგორმე აღედგინათ თავიანთი გავლენა ნესტორიანელებზე. დიარბაქირში ჯერ კიდევ იყო შემორჩენილი ქალდეველთა მცირე ჯგუფი. ინოკენტი XI შექმნა ახალი საპატრიარქო კათედრა დიარბაქირში და დანიშნა იქ ახლადმოქცეული ნესტორიანელი არქიეპისკოპოსი მარ იუსუფი. ამ ნაბიჯის წყალობით ნესტორიანულმა პროპაგანდამ კვლავ გარკვეულ წარმატებას მიაღწია. 1776 წელს მარ ხანა და მოსულის ნესტორიანელთა უმეტესობა გაერთიანდა რომის კათოლიკურ ეკლე-

სიასთან. მარ ხანა დაინიშნა მოსულის მიტროპოლიტად, შემდეგ — ამავე ქალაქის პატრიარქად. ამგვარად, ქალდეველებს ორი პატრიარქი გაუჩნდათ: ძველი — დიარბაქირის და ახალი — მოსულის. ორხელისუფლებიანობა გაუქმდა დიარბაქირის პატრიარქის გარდაცვალების შემდეგ. პაპმა პიი VIII მარ ხანა აღიარა ქალდეველთა ეკლესიის ერთიან მეთაურად, ბაბილონის პატრიარქას ტიტულით. მათ ოფიციალურ რეზიდენციად ბაღდადი ითვლებოდა, ჩვეულებრივად კი პატრიარქები მოსულში ცხოვრობდნენ.

ნესტორიანელებთან უშუალო კავშირში იმყოფებიან იაკობიტები. კონსტანტინოპოლის არქიმანდრიტ ევტიმოსურდა ნესტორიანული მოძღვრების უგულვებელყოფა და მცირე უკიდურესობაში გადავიდა. მისი აზრით, ქრისტეს ღვთაურმა არსმა შთანთქა აღამიანური არსა. იაკობიტები არ მიაჩნევენ თავს ევტიმოს თანამიმდევრებად. ისინი აღიარებენ ალექსანდრიის პატრიარქას დიოსკოროს მოძღვრებას, რომელიც ქრისტეს ორბუნებოვნებას უშვებდა.

იაკობიტებმა თავიანთი სახელი მიიღეს ედისის (ურფის) ბოლო ეპისკოპოსის იაკობისაგან. იგი VI საუკუნეში მოღვაწეობდა და მონოფიზიტობის თავგამოდებულ გამავრცელებელი იყო. იგი დიდი წარმატებით სარგებლობდა ნესტორიანელთა შორის, იყო იაკობიტური ეკლესიის ნამდვილი ფუძემდებელი და პირველი დამოუკიდებელი მეთაური.

იაკობიტები, როგორც არამართლმადიდებელი ქრისტიანები, იმყოფებოდნენ სომეხი პატრიარქის იურისდიქციის ქვეშ 1873 წლამდე. შემდეგ პორტსაგან დამოუკიდებლობა მიიღეს. ისევე როგორც თანამედროვე ნესტორიანელები, არ გაუჩნდნენ კათოლიკურ პროპაგანდას, თუმცა ამ უკანასკნელმა, მიუხედავად მისიონერთა თავდადებული მოღვაწეობისა, შედეგებს შედარებით გვიან მიაღწია. XVIII საუკუნის ბოლო მეოთხედამდე „სირიელ კათოლიკების“ ანუ სირიელი უნიათების (როგორც ამას იაკობიტელებს უწოდებდნენ) რიცხვი მცირე იყო, ხოლო კონგრეგაციის მკდელობა, დასახლებული ქრისტიანული ერთობა რომს დაკავშირებოდა, უშედეგო აღმოჩნდა.

ნესტორიანობა და იაკობიტელობა ძირითადად გავრცელებული იყო ასურელებში. თურქეთში ასურელები ცხოვრობდნენ არზრუმის, ვანისა და მოსულის ვილაიეთებში. თურქეთის ოლქში მცხოვრები ასურელები ძირითადად ნესტორიანელები იყვნენ, მოსულის ოლქში — ასურელი ქალდეველები.

ასურელ ნესტორიანელთა საერთო მეთაურს პატრიარქი წარმოადგენდა. ეს თანამდებობა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მემკვიდ-

რეობით ეკუთვნოდა მარ-შამუნის გვარს. ასურელ ნესტორიანელთა პატრიარქის ხელში გაერთიანებული იყო სასულიერო და საერო ძალაუფლება.

ასურელები დიდ შევიწროებას განიცდიდნენ ქუთთი ფეოდალების მხრიდან. ეს აიძულებდათ „მფარველობა“ ეთხოვათ ევროპული სახელმწიფოებსათვის, რაც საფუძველს უქმნიდა მისიონერთა საქმიანობას. ასურელებს არ ჰქონდათ საშუალება გაეხსნათ თავიანთი ეროვნული საკოლები. მისიონერთა საკოლები კი მხოლოდ რელიგიურ მიზნებს ემსახურებოდა. მისიონერი პროტესტანტები და კათოლიკები ხელს უშლიდნენ ასურელთა ეროვნული თვითშეგნების განვითარებას. საბჭო იჭამდევ მიდიოდა, რომ ხშირად წვაგდნენ მათ საკოლებს (11, გვ. 11).

ასურელები არ გამოირჩევიან რელიგიური ფანატიზმით, ეს ადვილებდა მისიონერთა საქმიანობას. ნესტორიანელთა მოქცევა კათოლიკობაზე ადვილი იყო. სარწმუნოების გამოცვლა იყო მათი თავდაუცვისა და ფიზიკური არსებობის შენარჩუნების საშუალება. ასურელთა ტერიტორია ევროპელი მისიონერების მოღვაწეობის ობიექტად იქცა.

სტამბოლის ქართული კათოლიკური სათვისტომოს ისტორიიდან

საქართველო, ისტორიის ბედუქუდმართობის გამო, საუკუნეების მანძილზე მკვიდროდ იყო დაკავშირებული მაკმადიანურ სამყაროსთან. მუსლიმ დამპყრობელთან განუწყვეტელი შემოსევები მიწასთან ასწორებდა მის კულტურულ თუ სამეურნეო ცხოვრებას.

მას შემდეგ, რაც 1453 წლის 29 მაისს ოსმალეთმა დაამხო ბიზანტიის იმპერია, საქართველო აღმოჩნდა მაკმადიანურ სახელმწიფოთა გარემოცვაში.

XVI საუკუნეში კიდევ უფრო დაიძაბა ურთიერთობა სეფიანთა ირანსა და ოსმალეთის იმპერიას შორის. ირან-ოსმალეთის ურთიერთჭიშობის ერთ-ერთი მთავარი მიზეზთაგანი საქართველოს საკითხი იყო და თითოეული ვალ-ვალზე ცდილობდა ლომის წილი რგებოდა საქართველოს ტერიტორიიდან. როგორც ვეგენი დაღეჯიო დაღესიო აღნიშნავდა, „საწყალი საქართველო, როგორც კუნძული აბობოჭრებულ ზღვაში, დარჩა ფანატიკოს მუსლიმანთა საჯიჯგინავად“ (1. გვ. 11). მართლაც, საქართველო არაერთხელ გამხდარა მათი ვერაგული თავდასხმებისა და აგრესიის მსხვერპლი.

საქართველოს ისტორიის მკვლევართ დიდ დახმარებას უწევს აღმოსავლური და, კერძოდ, ოსმალური დოკუმენტური თუ ნარატიული წყაროები, რომელთა თარგმანსა და გამოკვლევებაში დიდი ღვაწლი მიუძღვით აკადემიკოს ს. ჯიჭიას, პროფესორებს: გ. ფუტურიძეს, ნ. შენგელიას, აგრეთვე ც. აბულაძეს, გ. ალასანიასა და სხვებს. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სტამბოლისა და ანკარის სიძველეთსაცვაებში (სტამბოლის მინისტრთა საბჭოს, ანკარის თაფუსა და კადასტრის არქივებში) ინახება ათასობით ქართული და ოსმალური უნიკალური დოკუმენტი საქართველოს შესახებ. როგორც ცნობილია, დღეს XV—XVIII საუკუნეების სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოზე სამეფო-სამთავროების (ანკარის, გურჯიის, ოდიშის, იმერეთის სამეფოს) სრულყოფილი ისტორია არ გავაჩნია წყაროების უჭონლობის გამო. ამ რეგიონებს ისტორიის ქართული და თურქული წყაროები დღეს სტამბოლისა და ანკარის არქივებშია დაკული (2.

გვ. 6). ოსმალთა შემოსევების დროს სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოდან გატაცებულია სამცხე-საათაბაგოს ჯაყელთა საგვარეულო არქივი, რომელშიც მრავალი ქართული უნიკალური ხელნაწერია. სტამბოლშივე ინახება ქართული კათოლიკური სათვისტომოს არქივი და წიგნთსაცავი, რომელიც, აგრეთვე, ბევრ ქართულ ფასდაუდებელ ხელნაწერსა თუ დოკუმენტს მოიცავს.

თურქეთის სიძველეთსაცავეებში დაცული უნიკალური დოკუმენტური თუ ნარატიული წყაროები ელიან ქართველ მკვლევართ. ამ მასალების სათანადო შესწავლა და სამეცნიერო ლიტერატურაში მიმოქცევა დიდ დახმარებას გაუწევს ისტორიკოსებსა და აღმოსავლეთმცოდნეებს. ვფიქრობთ, თურქეთ-საქართველოს ურთიერთობის შემდგომი გაუმჯობესება კეთილ კვალს დაამჩნევს ქართველ მეცნიერთა საქმიანობას.

დღეს ქართული საზოგადოებრიობა დიდ ინტერესს იჩენს „თურქეთის ქართველობის“ მიმართ. ცნობილია, რომ საუკუნეების განმავლობაში ბევრი ქართველი, ნებისთ თუ უნებლიედ, ხედებოდა ოსმალეთის იმპერიის სხვადასხვა რეგიონში და იქ მკვიდრდებოდა. ქართველების ოსმალეთში მომჩაველების ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი ისიც იყო, რომ XVI საუკუნეში საქართველოში მეტად მძიმე სენმა — ტყვეებით ვაჭრობამ იჩინა თავი, რასაც ოსმალეთის იმპერია ყოველმხრივ უწყობდა ხელს.

ტყვეთა სყიდვა დად ზარალს აყენებდა საქართველოს სამეურნეო და ეკონომიკურ ცხოვრებას. ათასობით ქართველი იყიდებოდა სტამბოლის მონათა ბაზარზე, რამაც XIX საუკუნის მეორე ნახევრამდე გასტანა. შემდგომში ჩვენი გაყიდული თანამემამულეების გარკვეული ნაწილი თვით კონსტანტინოპოლში დამკვიდრდა. მათმა უმრავლესობამ მაჰმადიანობა მიიღო, ზოგიერთმა კი არ უღალატა ქრისტიან რჯულს.

საქართველოდან სტამბოლში მრავლად ჩამოდიოდნენ ვაჭარხელოსნებიც. ყოველივე ამას თან ერთვოდა ოსმალეთის იმპერიის ასიმილაციური პოლიტიკაც, რომელიც ითვისისწინებდა ქართველი მოსახლეობის თავისი მიწა-წყლიდან აყრასა და მიმობნეევას.

სტამბოლში XIX საუკუნეში ქართველ ემიგრანტთა ყველაზე უფრო თვალსაჩინო სათვისტომო შეიქმნა. კონსტანტინოპოლში ქართველთა ძმობის დაარსების არჩევანი ისტორიულად იყო გამართლებული. საუკუნეების განმავლობაში ეს ქალაქი უცხოეთში გადაქარგული თუ ბედის საძიებლად გადახვეწილ ქართველთა ერთგვარი თავშესაყარიც იყო (3. გვ. 142).

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სტამბოლში მუსლიმი ქართველები გარდა დამკვიდრდნენ ქრისტიანი, კერძოდ, კათოლიკე ქართველებიც. მათ, XIX საუკუნის მეორე ნახევარში, აქ დააარსეს კათოლიკური სათვისტომო, რომელიც ეწეოდა დიდ კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობას. „მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში ქართველთა კულტურული ლამპრის ანთება წილად ხვდათ ქართველ კათოლიკებს“ (3, გვ. 142). ისინი ცდილობდნენ, რომ თავისი მოღვაწეობით შემოეკრიბათ როგორც ქრისტიანი, ასევე მუსლიმი ქართველები და გაეღვიძებინათ მათში მიძინებული ქართული სული, ამას სათანადო პოლიტიკური მნიშვნელობაც კქონდა, ამიტომ ჩვენი ვალია მეტი ყურადღება დავუთმოთ ამ პრობლემის შესწავლას, რათა ნათელი მოვდინოთ მასთან დაკავშირებულ მთელ რაგ საკითხებს.

სტამბოლის ქართული კათოლიკური სათვისტომოს შესახებ საინტერესო ცნობებია დაკული სამცხე-ჯავახეთის მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდში, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტისა და გიორგი ლეონიძის სახელობის სახელმწიფო ლიტერატურის მუზეუმის შ. თამარაშვილის პირად ფონდებში, აგრეთვე, საქართველოს ცენტრალურ საისტორიო არქივში, ქართულ და რუსულ პერიოდულ პრესაში. საკითხის შესწავლისათვის ბევრი საინტერესო მასალა მიხეილ თამარაშვილის (4), ზ. ჭიჭინაძის (5), ევგენი დალეჯიო დ'ალესიოს და სხვათა ნაშრომებში. ამასთან დაკავშირებით მეტად საინტერესო მასალებს გვაწვდის თავის გამოკვლევებში შოთა ლომსაძე (3). ასლახანს გამოვიდა ნელი ბოსტაშვილის წიგნი „იასე რაქველის (მებტხლა) წერილები თურქეთიდან“ (6), სადაც ავტორი გარკვეულ ადგილს უთმობს სტამბოლის ქართული კათოლიკურ სათვისტომოს მოღვაწეობას (6. გვ. 7-36).

ბოლო დროს ქართულ პრესაში გამოქვეყნდა გურამ შარაძის (7), ი. ტაბაღუას (8), ა. კარბელაშვილის (9), ნ. კომახიძის (12) და სხვათა წერილები, სადაც არაერთი საინტერესო ფაქტია დადასტურებული ზემოსსენებული სათვისტომოს ისტორიიდან.

დბოლოს, მეტად მდიდარი ისტორიული მასალა მოიპოვება თვით სტამბოლის კათოლიკური სავანის არქივსა და წიგნთსაცავში, რომელიც დღემდე შეუსწავლელია. უკანასკნელ ხანს საკითხით დაინტერესდა გ. შარაძე. მას დიდი დამსახურება მიუძღვის ევგენი დალეჯიო დ'ალესიოს ნაშრომის „ქართველები კონსტანტინეპოლში“ ხელმოკრედ გამოცემის საქმეში (აღნიშნული წიგნი თავის დროზე ფრანგულიდან თარგმნა შალვა ვარდიძემ და დაიბეჭდა სენეზელის სათვისტომოს სტამბაში).

საუყრადღებოა, რომ ქართველ კათოლიკეთა კონსტანტინოპოლში დამკვიდრებას შორეული ისტორია აქვს. მათ აქ ჭერ კიდევ ფერი-ქოის* ქართული კათოლიკური საეპისკოპოსოს დაარსებამდე მოიკიდებოდა.

XVII საუკუნის შემდეგ სტამბოლში ჩამოსული ქართველები ვეზირ-ხანისა და გალათის უბნებში სახლდებოდნენ. მათი უმეტესობა მესხები ყოფილან, რომლებიც კათოლიკურ სარწმუნოებას მისდევდნენ „ძველი დროიდან ამ უკანასკნელ ნაწილში არსებული წმინდა პეტრეს ეკლესია მათ ეკლესიად ირიცხებოდა და იტალიელი მღვდლები უვლიდნენ მათ, ვიდრე დაარსდა კათოლიკე ქართველთა საეპისკოპოსოსი უბანში“ (1. გვ. 24).

ზემოაღნიშნულ ეკლესიას ჰქონდა თავისი სასაფლაოც, სადაც კათოლიკე ქართველებიც იკრძალებოდნენ. ამასთანავე, ქართველებს განსაზღვრული ადგილი ჰქონიათ გამოყოფილი ტაქსიმის სასაფლაოზეც, რასაც ადასტურებს საფლავის ქვებზე არსებული ქართულენოვანი წარწერები. თურმე ქართული კათოლიკური საეპისკოპოსოსი ინახებოდა ამ სასაფლაოს წარწერების ნუსხა, რომელიც 1866 წელს ყოფილა დედნებოდან გადმოწერილი. შალვა ვარდიძის აზრით, ეს დოკუმენტი ივანე გვარამაძის მიერ უნდა იყოს შედგენილი, მაშინ, როდესაც იგი ამავე საეპისკოპოსოსში იყო მოწაფედ.

ყველაზე ძველი წარწერა თარიღდება 1702 წლით: „საფლავსა ამას შინა მწოლარე არს ახალციხელი ივანეშვილი პავლე, ქორონიკონი ჩღბ (1702)“ (1. გვ. 25).

სამწუხაროდ, ამ საფლავის ქვების უმრავლესობა გამოუყენებიათ კათოლიკე სომხებს საავადმყოფოსა და ეკლესიის მშენებლობისათვის, ხოლო გადარჩენილი მცირე ნაწილი დღემდე აწყვია სტამბოლის ქართული კათოლიკური ეკლესიის ეზოში, რომელიც ჩვენ მოვინახულეთ 1990 წლის ივლისის თვეში.

სტამბოლის ქართული კათოლიკური მონასტერი მდებარეობს ფერი-ქოის უბანში, იგი 1861 წელს დაუარსებია პეტრე (ლუა) ხარისჭირაშვილს. ეკლესია აგებულია „ღვთისმშობლის უმანკოდ შთასახების“ სახელზე.

პეტრე ხარისჭირაშვილი დაიბადა 1818 წლის 20 აპრილს ახალციხის ძველ ნაწილში, რაბათში. საეკვოდ მიგვარჩნია შოთა ლომსაძის მიერ მოწოდებული ცნობა პეტრე ხარისჭირაშვილის 1804 ან 1805 წელს დაბადების შესახებ. ჩვენს მოსაზრებას ადასტურებს არა მარტო ევგენი დალეჯიო დ'ალესიოს თხზულება (1. გვ. 3),

* Perl köy — ფერიების სოფელი, სტამბოლის უბანი.

არამედ წარწერაც, რომელიც ხარისპირაშვილის საფლავის ქვაზეა მოთავსებული. საფლავი მდებარეობს ქართული კათოლიკური სათ-
ეპიტომოს საკურთხეველის წინ. იმავე თარიღს ასახელებს ნ. ბოს-
ტაშვილიც.

დაწყებითი განათლება ხარისპირაშვილს მღვდელ სტეფანე აბი-
ნაშვილთან მიუღია (6. გვ. 9). შემდეგ სწავლა გაუგრძელებია ახალ-
ციხის წმინდა ნათლისმცემლის სკოლაში პავლე შაპყულიანის (ჭი-
ლაშუშაშვილი) ხელმძღვანელობით. უნდა აღინიშნოს, რომ იგი სომ-
ხურ რიტზე იღვა. იყო წესანიშნავი მწიგნობარი და მთარგმნელი,
ფრიად განსწავლული პიროვნება. პავლე შაპყულიანთან საჭირო
კურსის გავლის შემდეგ ხარისპირაშვილმა სწავლა განაგრძო ევრო-
პაში (3. გვ. 152). 1842 წელს იგი პეტერბურგში მღვდლად ეკურთხა,
ამის შემდეგ დაბრუნდა რა სამშობლოში თავისი ყოფილი მასწავლებ-
ლის, არქიმანდრიტ პავლე შაპყულიანის თანაშემწედ დაიწყო მუშა-
ობა. შემდეგში მათ შორის მოხდა განხეთქილება.

1857 წელს პეტრე ხარისპირაშვილი საზღვარგარეთ მიემგზავ-
რება. „1857 წლის 30 იანვარს წამოსული არტაან-ბათუმის გზით
ერთი მოწაფითურთ (ალფონს ხითარაშვილი) სტამბოლში ჩამოვიდა
29 მარტს, მთლად ღარიბი (900 მარჩილი — პიასტრი დარჩენოდა),
მაგრამ ნებისყოფით ძლიერი, სტამბოლიდან პალესტინაში წავიდა
და იქიდანაც ვენეციაში, სადაც დაჰყო 21 თვე (10. გვ. 46). აქ შეე-
კედლა სომეხ მხითარისტთა ძმობას, რომელიც ცნობილია თავისი
ლიტერატურული და მთარგმნელობითი მუშაობით. აქვე შეძლო მან
ქართული წიგნების გამოცემა. 1858 წელს დაბეჭდა „ისტორია გინა
მოთხრობა საღმრთო წერილისა ძველისა და ახლის აღთქმათა, თარ-
გმნილი ქართულს ხმათა ზედა წიგნთსაბეჭდავსა შინა წმინდა ლაზა-
რეს მონასტრისა“, მომდევნო წელს კი — „წმინდანების ცხოვრება“
და „იგავნი იეზეზოს ფილოსოფოზისანი“ (3. გვ. 153).

1959 წლის მაისში პეტრე ხარისპირაშვილი სტამბოლში დაბ-
რუნდა. აქ მას შეუერთდა სამი მოწაფე: იოსებ მამულაშვილი. ივანე
გვარამაძე (ვინმე მესხი) და სტეფანე გიორგიძე. პეტრე ხარისპირა-
შვილი ცდილობდა რომის უმაღლესი სამღვდელთაბაგან მიეღო
უფლება, რათა კონსტანტინოპოლში შეექმნა ქართველ კათოლიკეთა
კონგრეგაცია, ქართული ენითა და ტიპიკონით. „16 ნოემბერს 1860
წელს რომში თხოვნა მისცა კარდინალ ბარნაბომ, მაშინ პროპაგანდის
უფროსმა, 15 იანვარს 1861 წელს მოსწერა სტამბოლში პაპის დე-
ლეგატს, მონსინიორ ბრუნინოს, რომელმაც იმავე წლის ათ თებერ-
ვალს მამა პეტრეს ახალ საზოგადოებას იურიდიული არსებობა
მიანიჭა“ (10. გვ. 47). მანამდე პეტრემ ზოგი კეთილისმყოფელთა და

ზოგიც საკუთარი დანაზოგების ხარჯზე შეიძინა სამონასტრო მიწები, რადგანაც ამის გარეშე საზოგადოება იურიდიული არსებობის უფლებას ვერ მძილებდა. სწორედ ამ ადგილას, ფერი-ქოიში, 1861 წელს აშენდა ქართველთა კათოლიკური ეკლესია, სადაც წირვა-ლოცვა ქართულ ენაზე მიმდინარეობდა. მონასტერში ფართოდ გაიშალა კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობა. სამოსს წვევრები ცდილობდნენ. იგი ეროვნულ კერად გადაექციათ. მალე აქვე დააარსეს ქართული სასწავლებელი და სტამბა. ამ სტამბაში გამოცემული წიგნები საკმაოდ მრავალრიცხოვანია, მაგრამ ბევრ მათგანზე ჩვენ, ჭერჯერობით, ხელი არ მიგვიწვდება.

სტამბის დაარსების საქმეში დიდი ღვაწლი მიუძღვის პეტრე ხარისკირაშვილს. იგი შეეცადა ვენეციაში დაწყებული საგამომცემლო საქმიანობა აქაც გაეგრძელებინა. მას შეუძენია საბეჭდი მანქანა, ზოგი რამ წმინდა ლაზარეს კუნძულიდანაც გადმოუტანა და 1870 წელს სტამბოლში ქართული სტამბა აღმუშავებია. შემდგომში სტამბა კიდევ უფრო გაფართოვდა და დამოუკიდებელი წარმოების სახე მიიღო. საგამომცემლო საქმის გამგებელი თვით პეტრე ხარისკირაშვილი ყოფილა. გაყიდული წიგნებიდან შემოსული თანხა შეადგენდა გამომცემლობის ძირითად შემოსავალს. პეტრე ხარისკირაშვილს საქმე ისე წარუმართავს, რომ ავტორებისა და მთარგმნელთათვის პონორარიც კი დაუნიშნავს, ამას ეწოდებოდა „შეთაზნის ხარჯი“ და „მთარგმნის ხარჯი“ (3. გვ. 155).

ამ პერიოდში სტამბაში დაბეჭდილ წიგნებს შორის აღსანიშნავია:

1. პატარა საქრისტიანო მოძღვრება ქართული ანბანითურთ, 1876 წელი;
2. წინამძღვარი ზეცისა..., 1876 წელი;
3. თანასატარებელი ლოცვის წიგნი..., 1877 წელი;
4. საქრისტიანო მოძღვრება..., 1877 წელი;
5. ყვაილებს კონა, გინა რჩეულა ლექსები..., 1878 წელი;
6. მოკლე ფილოსოფია, გინა სიბრძნისა მოყვარება..., 1880 წელი;
7. პატარა საქრისტიანო მოძღვრება, 1880 წელი;
8. მოკლე ფრანკიული გრამატიკა, 1881 წელი;
9. კარი ლათინური გრამატიკისა, 1882 წელი და სხვ. (11. გვ. 48-49).

სტამბაში გამოცემული წიგნების სრული ნუსხა ჭერ კიდევ არ არის ჩვენთვის ცნობილი.

მეტად საყურადღებო და მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ მალე მონასტერს შეემატა მკირე სასულიერო სასწავლებელი. სასწავლებელში სწავლა ქართულ ენაზე მიმდინარეობდა. მისი პირველი მოს-

წავლევები ყოფილან როგორც ახალციხიდან ჩამოყვანილი ყმაწვი-
ლები, ასევე სტამბოლის ბაზარზე გასაყიდად განწირული გურული
ბავშვებიც.

პეტრე ხარისჭირაშვილს სასწავლებლისათვის შეუდგენია სპე-
ციალური დებულება, რომელიც 1864 წელს დაუმტკიცებიათ კარ-
დინალებს რომში. თავდაპირველად სასწავლებელში სწავლის ხან-
გრძლივობა იყო ორი წელი, ხოლო 1870-იანი წლებიდან სწავლება
სამწლიანი გახდა.

ხარისჭირაშვილის გარდაცვალების შემდეგ მონასტრის ახალი
წინამძღვრის სტეფანე გიორგიძის თაოსნობით 1894 წელს მონას-
ტერთან დაიწყო ახალი ოთხსართულიანი სკოლის მშენებლობა.

ფერი-ქოის ქართულ სკოლაში საღვთისმეტყველო საგნების გარ-
და ისწავლებოდა: ქართული ენის გრამატიკა, ქართული ლიტერა-
ტურა და ისტორია, ფიზიკა, მათემატიკა, ასტრონომია, სამედიცინო
საქმე და სხვ. სასწავლებელში დიდ ყურადღებას უთმობდნენ ფრან-
გული და ლათინური ენების სწავლებას, რათა კურსდამთავრებუ-
ლებს შესძლებოდათ ფრანგულ და ლათინურ ენებზე წირვის აღს-
რულება და ფრანგულ სემინარიაში სწავლის გაგრძელება. სკოლის
მოსწავლეები დიდი მონდომებით ეუფლებოდნენ ქართულ ლიტე-
რატურას, განსაკუთრებული გულმოდგინებითა და სიყვარულით
ეკიდებოდნენ „ვეფხისტყაოსანს“, სულხან-საბა ორბელიანის „იგავ-
არაკთა წიგნს“ და „ევროპაში მოგზაურობის“ სწავლას. საყურად-
ღებოა, რომ სულხან-საბას ამ თხზულების ხელნაწერები მონასტრის
ბიბლიოთეკაში ინახებოდა. ამავე წიგნთსაცავში ყოფილა დაცული
„ქართლის ცხოვრების“, „მარგალიტის“ (დადაქტიკური კრებული),
„ოთხთავების“, „იამბიკოების“ და სხვა წიგნთა ხელნაწერები. სას-
წავლებლის აღწარმის ალიოზ ბათმანაშვილის ცნობით, ამ ხელ-
ნაწერთა რიცხვი „36 მოზრდილი სახის წიგნი“ ყოფილა (3. გვ. 173).
სამწუხაროდ, იმინა უყურადღებობასაგან „მდილთაგან შეკმულნი
და ნოტიოებისაგან დაზიანებული იყო“ (3. გვ. 172). ეს ხელნაწე-
რები დღემდე არ არის შესწავლილი და სათანადოდ დაცული, რაც
მეტად საშური საჭმეა.

ქართველ მოძღვართა ძალებით სტამბოლში ფაქტიურად სამი
სკოლა ფუნქციონირებდა: ფერი-ქოის, იენიშეპირის და უსქედარის.
სწავლება მიმდინარეობდა ქართულ-ფრანგულ, თურქულ-ფრანგულ
და ბერძნულ-ფრანგულ ენებზე. სკოლაში კათოლიკე და მართლმ-
დიდებელ ბავშვებთან ერთად დადიოდნენ მაჰმადიანი ქართველე-
ბიც, ბერძნები, თურქები, სომხები (3. გვ. 192). სკოლაში სწავლება

ძირითადად ფასიანი იყო. მონასტრის ხარჯზე სწავლობდნენ საქართველოდან ჩამოსული ბავშვები, ნაწილი საგნებისა, კერძოდ, ქართული ენა და ლიტერატურა, ისტორია, საღვთო სჯული ისწავლებოდა ქართულად, ხოლო არითმეტიკა, გეოგრაფია, ფრანგული ენა და ლიტერატურა — ფრანგულად. სკოლაში შესვლამდე მოსწავლეს ერთწლიანი მომზადება უნდა გაეკეთებინათ, ხოლო თვით სასწავლო პროგრამა მოიცავდა ოთხ წელს. ამ ხნის განმავლობაში მოსწავლეს კარგად უნდა აეთვისებინა როგორც ქართული, ასევე ფრანგული ენა.

სკოლის ოთხწლიანი სწავლების პროგრამა შალვა ვარდიძეს შეუდგენია. თითოეული წელი დაყოფილი იყო სამ სემესტრად და მოცემული იყო ის მასალა, რომელიც მოსწავლეს უნდა აეთვისებინა (3, გვ. 191). ცალკე იყო შედგენილი ფრანგული ნაწილის პროგრამაც. სკოლაში ასწავლიდნენ სიმღერასა და გალობასაც. დიდ ყურადღებას უთმობდნენ წირვის საგალობლების შესწავლას. როგორც ჩანს, სკოლაში სწავლება საკმაოდ მაღალ დონეზე იყო.

ფერი-ქოის ქართულმა სასწავლებელმა აღზარდა ბევრი ღირსეული მამულიშვილი. მათ შორის აღსანიშნავია ვამოიენილი ისტორიკოსი მიხეილ თამარაშვილი, რომელსაც გაზეთმა „ივერიამ“ „მეორე ქართლის ცხოვრების“ ავტორი უწოდა. იგი წლების განმავლობაში თავდაუზოგავად მუშაობდა ვატიკანის, რომის და ევროპის სხვა წიგნთსაცავებში. მან ისტორიულ პირველწყაროებზე დაყრდნობით შექმნა თავისი შესანიშნავი თხზულებები: „ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის“, „პასუხად სომხის მწერლებს, რომელნიც უარყოფენ ქართველ კათოლიკობას“ და ფრანგულ ენაზე დაწერილი „საქართველოს ეკლესიის ისტორია დასაბამიდან დღემდე“, რომელიც რომში გამოიცა, მან დაგვიტოვა ევროპაში მოძიებული მეტად მდიდარი ისტორიული მასალა, რომლის დამუშავებაც არ დასცალდა ტრაგიკული სიკვდილის გამო.

ამავე სასწავლებელში აღიზარდა პუბლიცისტი დომინიკე მულაშვილი, რომელიც რედაქტორობდა „ჯვარი ვაზისას“, ალიოზ ბათმანაშვილი, რომელიც მუშაობდა საქართველოს ისტორიისა და საეკლესიო მუსიკის საკითხებზე, მიხეილ ანტონაშვილი (ანტონოვი), რომელიც სარატოვის სასულიერო სემინარიის რექტორი იყო. იგი ქართველ კათოლიკეთა წრეებში ეროვნული მოძრაობის ერთ-ერთი აქტიური წევრი გახლდათ. მან განათლება ვატიკანის პროპაგანდას. სკოლაში მიიღო და ითვლებოდა ლათინური და იტალიური ენების უბადლო მცოდნედ. ივანე ანტონოვი ქართულენოვანი ტიპიკონის

შემოღებისათვის ყველაზე დაუცხრობელ მებრძოლად გვევლინებოდა.

სამედიცინო საქმეში თავი ისახელა სასწავლებლის აღზრდილმა იოსებ მერაბიშვილმა. იგი მოღვაწეობდა ეთიოპიაში, სადაც გამოსცა ეთიოპიის ხალხური მედიცინის ისტორია რამდენიმე ტომად. განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ბუიარუთის უნივერსიტეტის პროფესორი ისტორიკოსი და არაბისტი შალვა ვარდიძე. ამ სასწავლებლის აღზრდილია გამოჩენილი ქართველოლოგი მიხეილ თარხნიშვილი. მან რომში პაპის აღმოსავლეთის ინსტიტუტში დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია (8). იგი ქართული კულტურის პროპაგანდას ეწეოდა ევროპაში. მიხეილ თარხნიშვილი იყო ქართული ლიტერატურული ძეგლების გამოპოვნელი და კომენტატორი, ევროპაში ქართული ეპიგრაფიკის, დამწერლობისა და კულტურის ძეგლების მკვლევარი და ბიბლიოგრაფი. იგი აქვეყნებდა შრომებს იტალიურ, ფრანგულ, ინგლისურ, გერმანულ, ლათინურ და ქართულ ენებზე (3. გვ. 188-189).

ქართველმა კათოლიკებმა ევროპას გააცნეს საქართველოს კულტურა და ისტორია. ისინი ეწეოდნენ არა მარტო სასულიერო, არამედ ნაყოფიერ მეცნიერულ მუშაობასაც. თავისი მოღვაწეობით სტამბოლის კათოლიკურ სათვისტომოში აღზრდილი კათოლიკე ქართველები დიდ ეროვნულ საქმეს ემსახურებოდნენ.

სტამბოლის ქართულ კათოლიკურ სათვისტომოს მკვიდრო ურთიერთობა ჰქონდა ქართულ საზოგადოებრიობასთან. ფერიქოის სამშოს დროდადრო ესტუმრებოდნენ გამოჩენილი ქართველი მამულიშვილები და მეცნიერებისა და კულტურის მოამაგენი. მათ შორის აღსანიშნავია აკაკი წერეთელი, ალ. ცაგარელი, პ. უმიკაშვილი, ალ. ხახანაშვილი, დ. ბაქრაძე, თ. სახოკია, მიხ. წერეთელი, ი. ნიკოლაძე, ალ. მრეკლიშვილი და სხვები.

ფერიქოის მონასტერი ზოგჯერ შეწირულობებსაც ღებულობდა საქართველოდან — 1916 წლის 22 ივნისს ახალციხეში გარდაცვლილ მდიდარი მღვდელი პავლე ყალაიჯიშვილი. განსვენებულს დარჩენილი 35 000 მანეთიდან 10 000 მანეთი ანდერძით დაუტოვებია სტამბოლის აღნიშნულ მონასტრისათვის. ამ თანხით მონასტერს უნდა აღეზარდა ერთი ქართველი პატრი და ერთი მონაზონი (3. გვ. 149).

ცნობილია აგრეთვე, თუ რა დიდ მატერიალურ დახმარებას უწევდა მიხეილ თამარაშვილს, უცხოეთში მოღვაწეობის პერიოდში. ცნობილი ქართველი კაპიტალისტი. პატრიოტი და ქველმოქმედი — სტეფანე ზუბალაშვილი.

ფერიქოის ქართულ ეკლესიაში ქართველებთან ერთად თავს

იყრიდნენ მუსლიმი ქართველებიც, თურმე ზოგიერთი მათგანი წირვასაც კი ესწრებოდა. თანდათან რიცხობრივად სულ უფრო და უფრო იზრდებოდა ტაძრის შრეელი. ამას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა სტამბოლში მცხოვრებ ქართველთა შეკრება-გაერთიანებისათვის. 1870-80-იანი წლებისათვის სტამბოლში დაახლოებით 30 000 მაჰმადიან ქართველს უცხოვრია. ისინი დაინტერესებული ყოფილან „თანამოგვარეთა“ ცხოვრებით და სათვისტომოს მუშაობაში აქტიურ მონაწილეობას ღებულობდნენ. ყოველივე ეს კი ქართველ კათოლიკე მოძღვართა მოღვაწეობის შედეგი იყო. ევგენი დალეჯიო დ' ალესიო აღნიშნავს — „ქართველი მღვდლები ცნობილნი არიან მთელ ოსმალეთში და საბურძნეთში. ყოველი გვარის ხალხი და ხშირად სხვადასხვა სარწმუნოებისაც დაიარება მათ ეკლესიაში, იმდენად სახელგანთქმული სამლოცველოა იგი ოსმალეთის ძველ იმპერიის ფარგლებში“ (1. გვ. 30).

XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ოსმალეთის იმპერიის ცენტრში ქართული კათოლიკური მონასტრის დაარსებას ქართული ტიპიკონით და მის გარშემო ქართველი მრევლის შემოკრებას ჰქონდა არა მარტო სარწმუნოებრივი და კულტურულ-საგანმანათლებლო, არამედ პოლიტიკური მნიშვნელობაც. აქაური კათოლიკე ბერები დიდ ეროვნულ საქმეს აკეთებდნენ. „ფერი-ქვეის სავანე არ არის მარტო სასულიერო დაწესებულება, არამედ ამასთანავე ერთად პოლიტიკურიც, რამდენათაც სარწმუნოება და პოლიტიკა ერთი მეორეს არ ეწინააღმდეგებთან და ერთი მეორესთან შეკავშირებულნი არიან. ამ სავანის ქართველ კათოლიკეთა მღვდლები უკანასკნელი საშინელი ომის (I მსოფლიო ომი — ე. მ.) დასაწყისიდან დღემდის არ დაფრიდნენ თავიანთი საზოგადოების არსებობის განსაცდელში ჩაგდებას და განმსჭვალულა დადებულ მომავლას რწმენით საქართველოს თავისუფლებისათვის პირნათლად შეასრულეს თავიანთი მოვალეობა. ამათი სასყიდელი მხოლოდ ის იქნება, რომ თავისუფალმა საქართველომ და ქართველმა მოღვაწეებმა მისცენ მათ როგორც საქართველოში, ისე საზღვარ გარედ უფრო მეტი ზნეობრივი დახმარება“ (1. გვ. 34). ეს საიტყვები დღევანდლობასაც მკაფიოდ ეხმაურება.

ვერ დავეთანხმებით ნ. ბოსტაშვილის მოსაზრებას იმის თაობაზე, რომ „ქართული კათოლიკური მონასტერი სტამბოლში დღესაც ქართული კულტურის მძლავრი კერაა“ (6. გვ. 7). სამწუხაროდ, დღეისათვის აქ შექმნილი ვითარება ამას მტკიცების საფუძველს არ გვაძლევს. ქართული წირვა-ლოცვა აქ დიდი ხანია, ჩვენი საუკუნის ათიანი წლებიდან, შეწყდა. უკანასკნელი ქართველი მღვდელი კი 1951

წელს გარდაცვლილა. არც უწინდებური შემართებით დულს დღეს მონასტერში სათვისტომოს კულტურულ-საგანმანათლებლო ცხოვრება.

ჩვენი აზრით, ქართული საზოგადოებრიობა არ იჩენს სათანადო დაინტერესებას ამ საკითხის მიმართ. დღემდე შეუსწავლელია მონასტერთან არსებული არქივი და წიგნთსაცავი. იქნებ 'დროა შტვერი მოვაცილოთ „მღილთაგან შეკუმულ და ნოტიოებისაგან დაზიანებულ“ აქ დაუნჯებულ ფასდაუდებელ სიმდიდრეს. მხოლოდ აქ დატული მასალების გამომწეურებითა და სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოტანით შეიძლება აღნიშნული საკითხის სრულყოფილი შესწავლა.

ევროპულ უმცირესობათა პრობლემა ალჟირში დასომხები და მათი მოვლა

1830 წლამდე, საფრანგეთის მიერ ალჟირის დაპყრობამდე, ალჟირში ევროპული წარმოშობის მოსახლეობა მცირერიცხოვანი იყო. 1730 წელს ალჟირში ცხოვრობდა ორი ათასამდე ევროპელი, ხოლო 1789 წლის საფრანგეთის დიდი პურჟუაზიული რევოლუციის წინ — 500 ათასი (1). ესენი იყვნენ ძირითადად ალჟირელი კორსარების მიერ შეპყრობილი ტყვეები.

საფრანგეთის ჯარებს, შემოსვლისთანავე, შემოპყვნენ ავანტიურისტები, ქორეაპტები, მათ მოპყვნენ გაღარიბებული მოსახლეობის წარმომადგენლები საფრანგეთიდან, ესპანეთიდან, იტალიიდან, კუნძულ მალტიდან და ევროპის სხვა ქვეყნებიდან, რომლებიც ცდილობდნენ ადგილობრივი მოსახლეობის ხარჯზე ვამდიდრებოდნენ. კოლონიური ადმინისტრაცია მათ კარგ პირობებს უქმნიდა და ყოველნაირად ხელს უწყობდა იმიგრაციას. მრავალი გერმანელი და შვეიცარიელი ემიგრანტი, რომლებიც ცდილობდნენ საფრანგეთის გავლით აშკარაში წასვლას, ფრანგებმა ალჟირში გაგზავნეს.

ამ პერიოდისათვის ალჟირში უკვე იყვნენ ევროპული წარმოშობის ემიგრანტები, რომლებმაც მიიღეს ისლამი და ემსახურობდნენ ალჟირის ადგილობრივ ხელისუფლებას. ისინი არ მიიჩნეოდნენ ევროპულ უმცირესობად. 1870 წლის დეკრეტით ფრანგებმა ალჟირის ევროპულ უმცირესობაში ჩათვალეს ალჟირელი ებრაელები, რომელთა დიდი ნაწილი აქ უძველესი დროიდან ცხოვრობდა.

1905 წელს ფრანგი მწერალი ანატოლ ფრანსი წერდა: „სამოცდაათი წელი ჩვენ ვძარცვავდით, ვაძევებდით და ვწამლავდით არაპებს, რომ დაგვესახლებინა ალჟირი იტალიელებით და ესპანელებით“ (2).

ალჟირში სხვადასხვა გზებით შეღწეულ ევროპელთა რაოდენობა სწრაფად იზრდებოდა. სხვებზე სწრაფად მატულობდნენ ფრანგები, თუმცა არაფრანგ ევროპელთა რაოდენობა კოტათი აღემატებოდა კიდევ ფრანგთა რიცხვს. ფრანგებით დასახლებული იყო ძირითადად ალჟირის ცენტრალური რაიონები, ქალაქ ალჟირის ირგვლივ. აქვე იყვნენ ბასკები და ელზასელები.

თავდაპირველად სხვადასხვა ეროვნების ევროპელები დასახლდნენ ალყირის ცალ-ცალკე რაიონებში. ესპანელები დასახლდნენ ძირითადად ალყირის დასავლეთ ნაწილში, ქალაქ ორანის რაიონში. ქვეყნის აღმოსავლეთში, ქალაქ ბონის ზონაში, დასახლებული იყვნენ ძირითადად მალტელები. მათთან ახლოს სახლობდნენ და იმავე საქმიანობას, ვაჭრობასა და მესაქონლეობას ეწეოდნენ იტალიელები. რომელთა შორის ბევრი იყო, აგრეთვე, პორტის მუშა და მეთევზე (3).

ევროპელი ახალმოსახლეები თავდაპირველად მძიმე პირობებში ცხოვრობდნენ. ისინი იზოცებოდნენ მათთვის უცხო, ცუდი კლიმატური პირობებისა და ადგილობრივ შუროსმადიებელთა ხელით, რომელთაც ჰძულდათ ყველა ევროპელი კოლონიზატორი, განურჩევლად ეროვნებისა.

საფრანგეთის ხელასუფალნი ცდილობდნენ, რომ ალყირში დაესახლებინათ უმუშევრები და რევოლუციურად განწყობილები. თითოეულს ჰპირდებოდნენ 10 ჰექტარ მიწას და ცხოვრების კარგ პირობებს. ვინაიდან ეს დაპირებები არ მართლდებოდა, ჩამოსულების მხოლოდ ნახევარი რჩებოდა ადგილზე, დანარჩენები ან ილუპებოდნენ ან უკან ბრუნდებოდნენ. ევროპული მოსახლეობა ძირითადად იზრდებოდა საფრანგეთიდან დევნილი პოლიტიკური ემიგრანტების ხარჯზე.

ალყირში დასახლება იწყეს საფრანგეთის მელვინეებმა და სოფლის მეურნეობაში დასაქმებულებმა, რისი მიზეზიც საფრანგეთის მელვინეობის რაიონებში გაჩენილი ფილოქსერა იყო.

მსხვილი კოლონისტების მიერ პატარების შთანთქმამ, მიწის საკუთრების კონცენტრაციამ, რაც დამახასიათებელია კაპიტალიზმის განვითარებისათვის, მნიშვნელოვნად შეამცირა და შეაფერხა ევროპელთა შემდგომი იმიგრაცია ალყირში, ვინაიდან ახალ იმიგრანტებს უკვე აღარ შეეძლოთ მიეღოთ ალყირში ახალი მიწები.

1911 წლისათვის ალყირში დამთავრდა ევროპული ემიგრაციის ფორმირების პროცესი. ევროპელები ნაკლებად შეერაგნენ ადგილობრივ მოსახლეობას. შერეული ქორწინებები XX საუკუნის დასაწყისისათვის 400 აღწევდა.

ალყირში ცხოვრობდნენ რუსეთიდან ჩამოსულებიც. XX საუკუნის დასაწყისში, ელ-უედას ოაზისში კოლონიზატორების წინააღმდეგ შუროსმადიებელთა შორის ცნობილი იყო ვინმე მაკმუდი. სინამდვილეში იგი აღმოჩნდა ბედუინის ტანსაცმელში გადაცმული იზაბელა ებერჰარტი (დედის გვარი). მისი მშობლები ჰეტერბურ-

გიდან იყვნენ. შამა — ალექსანდრე ტროფიმოვი XIX საუკუნის დედასარულს, ოჯახით ჩავიდა ალყირში შვეიცარიიდან. იხაბელამ შილო ისლამი, გადაიკვა ბედუინი მამაკაცის ტანისამოსი და შევიდა კადირიების მუსლიმურ მობაში. ეწეოდა ლიტერატურულ მოღვაწეობასა და XX საუკუნის დასაწყისში თავის ალყირელ ქმართან სლიმანთან ერთად იბრძოდა დამოუკიდებლობისათვის.

1889 წლას დეკრეტით ყველა ევროპელი, რომელიც ალყირში იყო დაბადებული და შეუსრულდა 20 წელი, ითვლებოდა „ფრანგად“. ევროპიდან ახალჩამოსახლებულები ცდილობდნენ რაც შეიძლება მალე მიეღოთ ფრანგული მოქალაქეობა, რათა ესარგებლათ იმ იურიდიული უპირატესობით, რომლებიც ჰქონდათ ფრანგ მოქალაქეებს. ამრიგად, ყოფილი „უცხოელები“ (არაფრანგი ევროპელები) გადაიქცნენ, „ფრანგებად“, ე. წ. „ნეოფრანგებად“.

ფრანგებს, „არაფრანგებს“ და „ნეოფრანგებს“ შორის შერეული ქორწინებების შედეგად ფორმირებულ იქნა თავისებური ტიპის ალყირელი ევროპელი, რომელიც განსხვავდებოდა ფრანგისაგან ეთნიკური, ლინგვისტური, კულტურული და ფსიქოლოგიური თვისებებით.

„ევრაღყირიაში ხალხის ენა არ არის სუფთა ფრანგული: გაქრა ზოგიერთი გრამატიკული ფორმა, შეიშოვიდა უცხოური სიტყვები და გრამატიკული ბრუნვები — ესპანური, იტალიური, მალტური, არაბული და კაბილური“ (5).

საფრანგეთის სხვა კოლონიებისაგან განსხვავებით ალყირის ევროპელებმა შექმნეს მრავალრიცხოვანი და მრავალფეროვანი მოსახლეობა. სხვადასხვა ეროვნებებს შერევით (6).

საფრანგეთის მმართველები ცდილობდნენ ალყირში გამოენახათ გასაღების ახალი ბაზარი და „უპარბი მოსახლეობის კასასვლელი“. საფრანგეთს სურდა ალყირის ბუნებრივი სიმდიდრეების ექსპორტირება, რაც უნდა ქცეულიყო ევროპელი კოლონიზაციისათვის მატერიალურ ბაზად (7).

ვინც ფრანგების წინააღმდეგ იარაღით ხელში იბრძოდა და მტრის მხარეზე გადადიოდა, მათ ართმევდნენ მიწებს. ასე ჩამოერთვათ მრავალი ჰექტარი მიწა აშპოხებულ ალყირელ არაბებს და კაბილებს, რომლებიც გადაეცა ევროპიდან ჩამოსულ კოლონისტებს.

საფრანგეთის პარლამენტმა შექმნა სპეციალური კომიტეტი ალყირის საკითხებისათვის და გამოყო ფინანსები „მიწათმოქმედლო კოლონიის“ შესაქმნელად.

ევროპელთა ხელში მიწების გადასვლასთან დაკავშირებით მცია-

რდებოდა ადგილობრივი ალყირელების საკუთრებაში მყოფი მიწების რაოდენობა. 1929 წელს თითოეულ ევროპელზე ოთხჯერ მეტი მიწა მოდიოდა, ვიდრე ალყირელებზე; 1940 წელს — შვიდჯერ მეტი, ხოლო 1954 წელს — ათჯერ მეტი, ამასთანავე, კოლონიზატორები იღებდნენ ალყირის ყველაზე საუკეთესო და ნაყოფიერ მიწებს.

იმის წყალობით, რომ ევროპული უმცირესობის მფლობელობაში იყო საუკეთესო ხარისხის მიწები და დასამუშავებელი ტექნიკის დიდი რაოდენობა, მათ მიერ აღებული მოსავალი 2—3-ჯერ აღემატებოდა ადგილობრივი ფელაპის (გლეზის) მიერ აღებულ მოსავალს (8).

ევროპელი კოლონისტები არ წარმოადგენდნენ ერთგვაროვან მასას. მათ შორის იყვნენ მსხვილი მაგნატები, რომლებიც ხშირად ფლობდნენ უდიდეს ლატიფუნდიებს. მათა რაოდენობა თანდათან იზრდებოდა, ხოლო საშუალო და წვრილი კოლონისტების რაოდენობა თანდათან მცირდებოდა (დაახლოებით 20 ათასიდან 1929 წელს, შემცირდა 15 ათასამდე 1951 წელს) (9).

ალყირის მსხვილმა ბურჟუაზიამ ქვეყნის ეკონომიკის ყველა სფეროში შეაღწია. იგი გამოდიოდა როგორც საფრანგეთის მონოპოლისტური კაპიტალის აგენტის როლში და ეკავა მაღალი თანამდებობები საფრანგეთის კომპანიების ალყირულ ფილიალებში. მრეწველობის განვითარება მთლიანად ექვემდებარებოდა საფრანგეთის მონოპოლიებს და ისინი აკონტროლებდნენ მის საქმიანობას.

XX საუკუნის დასაწყისისათვის ალყირის მუშათა კლასის უმეტესობა ევროპელები იყვნენ. მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ისინი შეადგენდნენ დაახლოებით 1/3, ხოლო 1954 წლისათვის — 1/4.

1958 წლისათვის ალყირის ევროპული ბურჟუაზიის საერთო შემოსავალი 115-120 მილიარდ ფრანკს აღწევდა, რაც ბევრად აღემატებოდა ალყირის ეროვნული ბურჟუაზიის შემოსავალს — 18-20 მილიარდი ფრანკი.

1957 წლის მონაცემებით ევროპელთა კუთვნილ 26476 საწარმოში მუშაობდა 305 ათასი მუშა-მოსამსახურე, ხოლო ალყირელთა კუთვნილ 7224 საწარმოში — 23314 მუშა-მოსამსახურე. ამასთანავე, ფრანგული მონოპოლიები და ევროპელი კაპიტალისტები კონტროლს უწევდნენ ალყირის მრეწველობისა და ვაჭრობის 90%.

1954 წლისათვის ალყირში მაღალხელფასიან სამუშაოებზე იყვნენ ძირითადად ევროპელები — ხელმძღვანელი კადრები (92,8%), ინჟინრები და ტექნიკოსები (82,4%), მოსამსახურეები (78,7%), კვალიფიციური მუშები (55,7%).

ალეირის კოლონიზაციასთან ერთად მიმდინარეობდა კაპიტალიზმის განვითარება, რაც უფრო განამტკიცებდა ევროპელთა პრივილეგირებულ მდგომარეობას ამ ქვეყანაში.

ალეირის ევროპული უმცირესობის ეკონომიკურა უპირატესობის გარდა მტკიცდებოდა მათი პოლიტიკური და იურადიული პრივილეგიებიც.

1940—1942 წლებში ვიშის მთავრობამ უფლება მიანიჭა ალეირელ ევროპელ „სენიორებს“, ჩაეხშოთ დემოკრატიული გამოსვლები როგორც ევროპელთა, ასევე ალეირის მკვიდრ მცხოვრებთა შორისაც. 1947 წელს გამოცხადებულ იქნა ალეირის სტატუსი, რომელიც ალეირელებს საფრანგეთის მოქალაქეებად აცხადებდა. თუმცა ამან ოდნავადაც ვერ შეასუსტა ევროპელთა პრივილეგირებულ მდგომარეობა ალეირში.

1954 წლის 1 ნოემბერს იფეთქა ალეირელ პატრიოტთა აჯანყებამ, რომელიც გამოწვეული იყო ევროპული უმცირესობის პრივილეგირებული მდგომარეობით და მიმართული იყო კოლონიალური უღლის დამხობისაკენ. ევროპულ მოსახლეობას ეშინოდა რა თავისი პრივილეგიების დაკარგვისა, მტრული პოზიცია დააკავა ალეირელ ხალხის მიმართ.

1960 წლის ნოემბერში ალეირის კომუნისტური პარტია მიუთითებდა, რომ ევროპელმა ულტრაკოლონიალისტებმა ევროპული წარმოშობის მცხოვრებლები გამოიყენეს თავიანთ სასარგებლოდ და დაუპირისპირეს ადგილობრივ მცხოვრებლებს. ამრიგად, ალეირის რეალური ევროპელები მონაწილეობას იღებდნენ ალეირელ პატრიოტთა მოძრაობას ჩანშობაში.

1956 წლის 6 თებერვალს ალეირში ჩამოვიდა საფრანგეთის პრემიერ-მინისტრი გი მოლე. თავის დეკლარაციაში იგი ჰპირდებოდა, რომ დაამყარებდა მშვიდობას, რასაც ადგილობრივმა ევროპელმა რეაქციონერებმა და პროფაშისტებმა დემონსტრაციებით უპასუხეს, შექმნეს რა ამით ალეირში ამბოხების ატმოსფერო. მათ აიძულეს გი მოლე დათმობაზე წასულიყო, რომელმაც 1956 წლის 9 თებერვალს განაცხადა: „საფრანგეთი იბრძოლებს იმისათვის, რომ დარჩეს ალეირში და ის აქ დარჩება კიდევაც“.

1958 წელს საფრანგეთის პრემიერ-მინისტრი გახდა პიერ პფიმლენი, რომელმაც განცხადა: „შესაძლებელი იქნება „მოლაპარაკებები საჭირო მომენტში მათთან, ვინც იბრძვიან ჩვენ წინააღმდეგ“. ამ დროს ალეირში დაიწყო ევროპელ მოსამსახურეთა, ვაჭართა და სტუდენტთა გაფიცვა, რომელიც პროვოცირებული იყო კოლონიალური ადმინისტრაციის მიერ (10).

1959 წლის 13 მაისს ათასობით ევროპელმა მიიღო მონაწილეობა მთავრობის საწინააღმდეგო მანიფესტაციაში, რომელიც დაგვირგვინდა ალყირის შინაგან საქმეთა სამინისტროს შენობის იერაშით და დარბევით.

ამბოხების ხელმძღვანელებმა, საფრანგეთის არმიის უმაღლეს ოფიცრებთან ერთად, 13 მაისს შექმნეს „საზოგადოებრივი ხსენის კომიტეტი“, გადააყენეს სამოქალაქო მთავრობა და ფაქტიურად შეუკვალეს კიდევაც იგი.

1959 წლის 16 სექტემბერს, პრეზიდენტმა დე გოლმა თავის დეკლარაციაში ცნო ალყირის თვითგამორკვევა, ამან გამოიწვია ალყირის ევროპელი ულტრაჯოლონიალისტების დიდი უკმაყოფილება, რაც 1960 წლის 24 იანვარს აჭანყებაში გადაიზარდა. შეიარაღებულმა ევროპელმა ექსტრემისტებმა ბარიკადებით დაფარეს ქალაქი. ამბოხება ჩაახშეს, მისი მეთაურები დააპატიმრეს, ხოლო მათთან დაახლოებული ოფიცრები და გენერლები გაიწვიეს ალყირიდან (11).

1961 წლის აპრილში, ფრანგმა გენერლებმა, რომლებიც დაკავშირებულნი იყვნენ ალყირის „სენიორთა ასეულთან“ (ამბოხების ხელმძღვანელებთან), მოაწყვეს ამბოხება ალყირში მყოფ საფრანგეთის ჯარებში, მაგრამ დამარცხდნენ. დამარცხებულებმა შექმნეს იატაკქვეშა ორგანიზაცია — „საიდუმლო არმიის ორგანიზაცია“ („ოას“). ისინი აწყობდნენ შველელობებსა და თავდასხმებს, რათა ჩაეშალათ მშვიდობიანი შეთანხმება ალყირსა და საფრანგეთს შორის.

1961 წლიდან „ოას“-ელები გადავიდნენ სისტემატურ ტერორზე, ხოლო 1962 წლის მაისიდან — „გაღამწვარი მიწის“ ტაქტიკაზე, ანგრეოდნენ და ანადგურებდნენ საწარმო დაწესებულებებს, ნაგებობებს. ამასთანავე, ხელს უწყობდნენ ევროპელთა წასვლას ალყირიდან, რის გამოც 1962 წლის ივლისიდან ევროპელთა ნახევარი დაბრუნდა საფრანგეთში.

დამოუკიდებლობის შემდეგ ალყირში დარჩა ნახევარ მილიონამდე ევროპელი. დარჩენილები ალყირს მიიჩნევდნენ თავიანთ სამშობლოდ და სურდათ იქ ცხოვრება. მათ ამ უფლებებს ალყირელები ყოველთვის ცნობდნენ.

1954 წლის 31 ოქტომბერს „ალყირის ეროვნული განთავსუფლების ფრონტმა“ განაცხადა, რომ, თუ საფრანგეთი ცნობდა ალყირის დამოუკიდებლობას, გარანტირებული იქნებოდა ალყირში მცხოვრები ევროპელების ინტერესები და პიროვნების ხელშეუხებლობა. ასევე, მიეცემოდათ მათ უფლება საფრანგეთისა და ალყირის მოქალაქეობის თავისუფალი არჩევანისა.

1962 წლის 18 მარტს ევიანის შეთანხმებით, საფრანგეთისა და ალჟირის რესპუბლიკის დროებით მთავრობას შორის, ევროპელებს უფლება ეძლეოდათ სამი წლის განმავლობაში აერჩიათ ალჟირის ან საფრანგეთის მოქალაქეობა, ნებისმიერი არჩევანის შემთხვევაში ხელშეკრულება გარანტიას იძლეოდა პატივი ეცათ თითოეული ადამიანის ენისათვის, კულტურისათვის, რელიგიისათვის და მათი უფლებებისათვის, მიეღოთ მონაწილეობა ალჟირის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, შეენარჩუნებინათ მათთვის ქონება და საკუთრება, რომელთა ჩამორთმევა და განკარგვა არ შეიძლებოდა სამართლიანი შესაბამისი ანაზღაურების გარეშე. ამრიგად, ევროპულმა უპიკირესობამ მიიღო უფლება ეცხოვრათ და ეშრომათ ალჟირში მშვიდობიანად (გარდა ე. წ. „სენიორთა ასეულისა“).

ტრადიციონალიზმი და კრისტიანული კონსერვატივიზმი ტროპიკული აფრიკის ძველწიგში

აფრიკის კონტინენტს, ევრაზიის შემდეგ, სიდიდით მეორე მატერიკს, ხმელეთის დაახლოებით მეხუთედი ნაწილი უჭირავს. მისი ფართობი 29, 8 მილიონ კმ² შეადგენს (ახლომდებარე კუნძულებთან ერთად 30, 3 მილიონ კმ²) (13, გვ. 7). მასზე განლაგებულია 50-ზე მეტი სახელმწიფო 573 მილიონიანი მოსახლეობით (1986 წლის მონაცემებით) (18, გვ. 3), რომელიც დედამიწის მთელი მოსახლეობის მეთუდს სჭარბობს.

აფრიკის ხალხების განვითარების თავისებურება განაპირობა მატერიკის. გეოგრაფიულმა მდებარეობამ. თითქმის მთელი კონტინენტი განლაგებულია ეკვატორულ და ტროპიკულ ზონაში. გეოგრაფიულმა განლაგებამ, რელიეფის, კლიმატის, გარემო პირობების შედარებითმა ერთგვარობამ, ღია სივრცეების არსებობამ სავანების სახით ხელი შეუწყო კონტინენტზე დასახლებული ხალხების ურთიერთმსგავსი კულტურული ელემენტების ჩამოყალიბებას. ამ თვალსაზრისით, მეცნიერთა ნაწილი საპარას სამხრეთით მცხოვრებ ხალხებს აერთიანებენ ტროპიკული აფრიკის დიდ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ პროვინციად, რომლის ფარგლებშიც თავის მხარე გამოიკვეთება ხუთი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ოლქი. ესენია: დასავლეთ აფრიკული ან დასავლეთ სუდანური (3 ქვეოლქით: ატლანტის, გვინეის და ცენტრალური სუდანის), დასავლეთ ტროპიკული, აღმოსავლეთ აფრიკის, სამხრეთ აფრიკის, მადაგასკარისა და ჩრდილო-აღმოსავლეთის ოლქები (13, გვ. 9).

ჩვეულებრივ, „აფრიკანისტიკაში“ დადგენილი ტრადიციის მიხედვით, აფრიკის მატერიკი იყოფა დიდ ისტორიულ-გეოგრაფიულ რაიონებად: ჩრდილოეთ აფრიკა—მალრიბისა და ეგვიპტის ქვეყნები, ჩრდილო-აღმოსავლეთი აფრიკა—ეთიოპია და ზომალი, დასავლეთ აფრიკა ანუ დასავლეთ ტროპიკული აფრიკა—დასავლეთ სუდანისა და გვინეის სანაპიროს ქვეყნები, ცენტრალური ტროპიკული აფრიკა—კონგოს აუზი და მეზობელი რაიონები, აღმოსავლეთ ტროპიკული აფრიკა—ტბათაშორისი და ზღვისპირეთის რაიონები, სამხრეთ აფრიკა და მადაგასკარი (2, გვ. 163).

აფრიკის კონტინენტის რთულ რელიგიურ სტრუქტურაში სამ დიდ რელიგიურ-სარწმუნოებრივ ჯგუფს გამოყოფენ. ესენია: ადგილობრივი აფრიკული ტრადიციული რელიგიები (დომინირებენ დასავლეთ და ცენტრალურ აფრიკაში), ისლამი (ძირითადად გავრცელებულია ჩრდილოეთ აფრიკაში და, ნაწილობრივ, ინდოეთის ოკეანის სანაპირო ზოლსა და კუნძულებზე) და ქრისტიანობა (სხვადასხვა მოძღვრების მიმდევრები ჰყავს ეთიოპიაში, სამხრეთ, ცენტრალურსა და დასავლეთ აფრიკაში).

განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს დამოუკიდებელ ქრისტიანულ-აფრიკულ ეკლესიებსა და სექტებს. ამასთან, მცირე ჯგუფები მისდევენ ინდუიზმს (წარმოშობით ინდოელები) და იუდაიზმს (ებრაელები) (18, გვ. 30). გარდა ამისა, აფრიკაში აზიიდან გავრცელდა იქაური ტრადიციული რელიგიებიც — ჯანაიზმი, სიქპიზმი და პანსიზმი (13, გვ. 189).

ტროპიკული აფრიკის ქვეყნებში, რომლებიც განლაგებულია კონტინენტის ეკვატორულ და სუბეკვატორულ ნაწილში, ჩრდილოეთის განედის 15° და სამხრეთ განედის 20° შორის [14, გვ. 7], ადგილობრივ ნიადაგზე აღმოცენდა და განვითარდა ტრადიციული რელიგიის მრავალი ფორმა. ესენია, სხვადასხვა რელიგიური რწმენები და წეს-ჩვეულებები, რომლებიც დაკავშირებულია მაგიასთან, ფეტიშიზმთან და ტოტემიზმთან. მათთვის საერთოა ჯადოქრობისა და მითიური ნახევრად ადამიანი, ნახევრად ცხოველი ან ნახევრად მცენარე წინაპრისაგან წარმოშობის რწმენა. მოსახლეობის უმრავლესობამ, რომელმაც თავის დროზე გაიარა თვითმყოფადი სახელმწიფოების შექმნის სტადია (იორუბაში, აკანში, ლუბაში, ზულუსა და სხვ.), შემოინახა „სახელმწიფო“ რელიგიების „მოქმედი“ გადმონაწილები ღმერთების განვითარებული პანთეონით.

ავტოქთონური (ადგილობრივი) რელიგიური რწმენა და წეს-ჩვეულება დღემდე მნიშვნელოვან როლს ასრულებს აფრიკული მოსახლეობის უმრავლესობის მსოფლმხედველობასა და საზოგადოებრივ-პოლიტაკურ ცხოვრებაში.

მეცნიერთა ნაწილი უსაფუძვლოდ მიიჩნევს ერთიანი აფრიკული რელიგიის ძიებას. მათი აზრით, ეს რწმენები და კულტები წარმოადგენენ სხვადასხვა რელიგიური ფორმების (ფეტიშიზმის—წმინდა საგნების თაყვანისცემის, ჯადოქრული მაგიის, მანას—ყოვლისშემძლე და უსახო ზებუნებრივი ძალისა და ანიმიზმის) სახესხვაობას (2, გვ. 169).

ტროპიკული აფრიკის ქვეყნების მოსახლეობაში ეს წარმოდგე-

ნები დღესაც ცოცხლობს: მეხი ჯადოქრობის შედეგია. მისი მეშვეობით ავი აღამიანები უსწორდებოდნ იმათ, ვისზედაც გაბრაზებულნი არიან. ასე ფიქრობს 43 წლის ზიმბაბველი ძალი ამბუია ფეზაიი — „მეხი შეკვეთით“ აუცდენლად ხედება მსხვერპლს, — აპობს იგი, — მართალია, მე ეს არასდროს არ მინახავს, მაგრამ ვიცი, რომ ეს ასეა“ (22, გვ. 25).

ზიმბაბვეში გავრცელებული წარმოდგენის მიხედვით მეხად შეიძლება გადაიქცეს მითიური ფრინველის სული, რომელსაც მისთვის არასასურველი ნებისმიერი აღამიანის მოკვლა შეუძლია. ამ მიზეზით ზიმბაბველების უმრავლესობა უფარს ამბობს მუხამრიდების დაყენებაზე (გამოუსადეგარ ნივთად თელიან) და ეს იმ დროს, როდესაც დედამიწის ამ რაიონში, რეგიონის კლიმატური და გეოლოგიური თავისებურებების გამო, ქექა-ქუხილი განსაკუთრებით ძლიერია. ამ მაჩვენებლის მიხედვით ეს ქვეყანა პირველ ადგილზეა მთელ მსოფლიოში.

ზიმბაბვეს ჩრდილოეთ მხარეში მცხოვრები ხალხის, ტონგას რწმენით არსებობს წინაპართა ბოროტი სული „მზონდორო“, რომელსაც შეიძლება აღამიანებს მხეცის ან ლამის ფრინველის სახით მოევიწიოს. მისგან ავგაროზებითა და თილისმებით თავის დაცვა შეუძლებელია (22, გვ. 24). ამ რწმენის სიცოცხლისუნარიანობაზე ზიმბაბვეს სოფელ მოლაში მომხდარი ფაქტი მეტყველებს, სადაც მაცხოვრებლებმა კაციქამია ლომის „სტუმრობა“ მზონდოროს გამოჩინად ჩათვალეს. შეშინებული თანასოფლელები ხელის გაუნძრევლად ელოდნენ აღსასრულს და ვინ იცის, რით დამთავრდებოდა ყოველივე, ხელსუფლებას დასახმარებლად მონადირეები რომ არ გაეგზავნა.

ტრადიციულ რელიგიებს ბევრი მიმდევარი ჰყავს არა მარტო ტროპიკული აფრიკის ქვეყნებში, არამედ სპირიტუზმისა და მაგიის სხვადასხვა ფორმით კონტინენტის გარეთაც. მაგალითად, აშშ-ში, ცენტრალურ და სამხრეთ ამერიკაში და კარიბის აუზის ქვეყნებში დღემდე პრაქტიკაშია, ვუდუიზმი სსხეულით ცნობილი, კანიზა-ლიზმისა და გველის კულტის თავყვანისცემაზე დაფუძნებული მაგიის ფორმა, რომელიც აფრიკული წარმოშობისაა. ვუდუიზმი წარმოიშვა სიტყვა „ვოდუნისაგან“, რაც აშანტის ენაზე მაგთურ წესს ნიშნავს (23, გვ. 52).

ტროპიკული აფრიკის ქვეყნებში „გრძნეულება“ და „კუდიანობა“ იქცა მნიშვნელოვან საზოგადოებრივ ინსტიტუტად, სადაც თვალნათლივ აისახა ახალი სოციალური ურთიერთობანი, პირველ რიგში კი სოციალური უთანასწორობა (1, გვ. 149).

თანამედროვე აფრიკის ქვეყნებში ტრადიციულ რწმენებსა და კულტებს მისდევს აფრიკის კონტინენტის მთელი მოსახლეობის 30 პროცენტი, ან სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, აფრიკის მთელი მოსახლეობის 1/3. მათი უმრავლესობა დასავლეთი და ცენტრალური აფრიკის ქვეყნებში ცხოვრობს. კერძოდ: ბენინში — 70% (პოლითეიზმს მისდევს), ბურკინა ფასოში — 75%, ბურუნდის რესპუბლიკაში — 23%. გაბონის რესპუბლიკაში — მოსახლეობის 1/3 (ანიმისტურ რწმენებს), განაში — ნახევარზე მეტი, გვინეაში — 1/4, გვინეა-ბისაუში — 50% (ანიმისტურ კულტებს), ზაირში — 40% (ან ი მ ი ზ მ ა), კამერუნში — ნახევარზე მეტი, კონგოში — 50% (ადგილობრივ კულტებს), კოტ-დ'ივუარში (ყოფილი სპილოს ძეღის ნაპირი) — უმეტესობა (ანიმისმს), ლიბერიაში — უმრავლესობა; ნიგერში — 12%, ნიგერიაში — დაახლოებით 20%, სიერა-ლეონეში — ნახევარზე მეტი, ტოგოში — 60%, ცენტრალური აფრიკის რესპუბლიკაში — 71% (ანიმისმს).

ადგილობრივ ტრადიციულ რწმენებს ფართოდ მისდევენ სამხრეთ-დასავლეთ აფრიკის ქვეყნებშიც. ანგოლაში ანიმისტურ კულტებს იზიარებს მოსახლეობის უმრავლესობა. ასეთივე მდგომარეობაა სამხრეთ-აღმოსავლეთ აფრიკის ქვეყნებში. მაგალითად, მალავიში, სადაც მოსახლეობის დიდი ნაწილი თაყვანს სცემს ადგილობრივ რწმენებსა და კულტებს, და მოზამბიკში — დაახლოებით 70%.

აღმოსავლეთ აფრიკის ქვეყნებში, მაგ., კენიაში ადგილობრივი ტრადიციული რწმენების თაყვანისმცემელია ქვეყნის შიდა რაიონების მოსახლეობის უმრავლესობა, რუანდაში — 45%, უგანდაში — 30%, ხოლო ტანზანიაში მცირე რაოდენობა [18, 19].

ბოლო წლებში ტროპიკული აფრიკის ქვეყნებში ავტოქთონური რელიგიების მიმდევართა შემცირების ტენდენცია იგრძნობა. 1984 წლისათვის ცენტრალური აფრიკის რესპუბლიკაში ადგილობრივ ანიმისტურ რწმენას იზიარებდა მოსახლეობის 80% [13, გვ. 196], ხოლო 1989 წელს 71% (19, გვ. 351). ასეთივე პროცესი მიმდინარეობს სიერა-ლეონეში, კოტ-დ'ივუარსა და სხვა ქვეყნებში.

ტროპიკული აფრიკის ხალხთა საზოგადოებრივ ცნობიერებაში, სოციალურ ფსიქოლოგიასა და სათემო აზროვნებაში, რელიგიის განმსაზღვრელი მნიშვნელობა ენიჭება. სათემო-რელიგიურა ტრადიციები და რწმენები აფრიკელთა ყოველდღიურ ცხოვრებაზე, ოჯახის წევრთა ურთიერთობაზე ახდენს ზემოქმედებას. ხშირად, ადგილი აქვს ეროვნული და რელიგიური წარმოდგენების გაიგივებას, სწორედ ამ მიზეზით, კოლონიალიზმთან ბრძოლაში პოლიტიკურმა ლიდერებმა არაერთხელ გამოიყენეს ხალხის რელიგიური

თვითშეგნება. ამავ დროს, ხელისუფალთა პოლიტიკა რელიგიისა და ეკლესიის მიმართ იმით განისაზღვრება, რომ უკანასკნელი მნიშვნელოვან სოციალურ, პოლიტიკურ და იდეოლოგიურ ფაქტორს წარმოადგენს და გამუდმებულ ყურადღებასა და გამოვლენის მრავალფეროვანი ფორმების აღრიცხვას მოითხოვს (12, გვ. 123). კონსერვატორი მოღვაწეები ეთნოფილოსოფიურ შეხედულებებს ფართოდ იყენებდნენ იდეურ-პოლიტიკური ბრძოლის დროს.

II მსოფლიო ომის შემდგომ პერიოდში ტროპიკული აფრიკის ქვეყნებში ფართოდ განვითარდა ფილოსოფიური აზროვნება. არაბული და ევროპული კოლონიური ექსპანსიის დროს აღრეკლასობრივ საფეხურზე მდგომ ადგილობრივ მოსახლეობას ფილოსოფიური ხასიათის წერალობითა წყაროება არ გააჩნდა და ამიტომ, „რელიგიური წარმოდგენების მსოფლგაგებითა ძვრები მათ კოლექტიურ წარმოდგენებში აისახა“ [20, გვ. 202]. ამეამაჟ, ზოგიერთი ფილოსოფოსი ცდილობს რელიგიურ-მითოლოგიური იდეების შენარჩუნების აუცილებლობის დამტკიცებას. ბევრი ადგილობრივი პოლიტიკური მოღვაწე და მეცნიერი ავტოქთონურ რელიგიურ წარმოდგენებში არა მარტო რწმენების სისტემას ხედავს, არამედ ტრადიციის გავლენასაც. უფრო მეტიც, „ის, რაც დღეს მუსლიმურად ან ქრისტიანულად მიგვაჩნია, სინამდვილეში იმის გავრცელებას წარმოადგენს, რასაც ტრადიციული რწმენები გულისხმობდა“ [21, გვ. 221]. მათი აზრით, ადგილობრივი ტრადიციული რელიგიები კიდევ უფრო უნდა განვითარდნენ და გავრცელდნენ მოსახლეობაში, მათი არათუ შენარჩუნებაა საჭირო, არამედ მაქსიმალური ხელის შეწყობა. „წინაპართა ოაყჯანის ქება, რომლის ამოძირკვა ზანგალ სულთანად შეუძლებელია — აფრიკელთა კულტურული მემკვიდრეობაა“ [13, გვ. 196] — წერს დ. თ. ნიანი (გვანია) და მას ეთანხმება ბევრი სხვა აფრიკელი მეცნიერი.

ქრისტიანულ რელიგიას მისი სხვადასხვა მოძღვრებით, ამეამაჟ, ჩრდილო-აღმოსავლეთ ტროპიკული და სამხრეთ აფრიკის ქვეყნების აფრიკული მოსახლეობის დაახლოებით მეოთხედი ნაწილი აღიარებს. ქრისტიანობის პირველდაწყებითი კერები (II ს. ჩვ. წ. აღმდე) ეგვიპტეში ყალიბდებოდა, სადაც ეს რელიგია, ისლამის ზეგავლენის მიუხედავად, ეგვიპტელების ნაწილში (მართლმადიდებელ კობტებში) და ეთიოპიის მოსახლეობის უმრავლესობაში ახლაცაა შემონახული.

XV საუკუნიდან აფრიკის დასავლეთ სანაპიროზე პორტუგალიელმა მისიონერებმა დაიწყეს კათოლიკობის დანერგვა. ევროპის სახელმწიფოების კოლონიური ბატონობის პერიოდში მა-

თი პოლიტიკის შემადგენელ ნაწილს კათოლიკური და პროტესტანტული ეკლესიების მისიონერული მოღვაწეობის წახალისება წარმოადგენდა. მხოლოე მსოფლიო ომის შემდეგ, კოლონიური ბატონობის დაცემასთან ერთად, ეს ეკლესიები აქტიურად უჭერდნენ მხარს აფრიკის განვითარებად ქვეყნებში თვითმმართველი ქრისტიანული ორჯანიზაციების შექმნას*.

ქრისტიანობის გავრცელება ტროპიკული აფრიკის ქვეყნების ტერიტორიაზე ერთბაშად არ მომხდარა და მის წანგრძლივი ისტორია აქვს. პირველი ქრისტიანული საღვთისმეტყველო კერები ეთიოპიასა და ჩუბაში (თანამედროვე სუდანის რესპუბლიკა) გაჩნდა. აქსუმის (უბეელესი ეთიოპიის) სახელმწიფოში, სადაც პატონობდა პოლითეიზმი, პირველი ქრისტიანული ჩვ. წ-ის IV საუკუნეში, აღმოსავლეთ რომის იმპერიიდან გამოჩნდნენ. ქრისტიანობის გავრცელებას აქსუმისათვის პოლიტიკური მნიშვნელობა ჰქო-

*ამჟამად, ბენინის სახალხო რესპუბლიკაში ქრისტიანობას იზიარებს მოსახლეობის 15%, ბურკინა-ფასოში — 5%, ბურუნდის რესპუბლიკაში — 75% (65% — კათოლიკე და 10% — პროტესტანტი), გაბონის რესპუბლიკაში მოსახლეობის 2/3 ქრისტიანია (უმრავლესობა კათოლიკურ ეკლესიას აღიარებს). გამბიის რესპუბლიკაში — 4%. გვინეის რესპუბლიკაში 70 ათასი კათოლიკეა, გვინეა-ბისაუს რესპუბლიკაში — 70% (კათოლიკე და პროტესტანტი), ზაირის რესპუბლიკაში — 54%⁰, კამერუნის რესპუბლიკაში — 35% (ამათან 1/3 მეტი კათოლიკეა), კენიის რესპუბლიკაში ანგლიკანურ და კათოლიკურ ეკლესიებს სხვა რელიგიებთან შედარებით ყველაზე მეტი მიმდევარი ჰყავს, კონგოს სახალხო რესპუბლიკაში — 31% კათოლიკე და 15,5% — პროტესტანტი, კოტ-დ'ივუარის რესპუბლიკაში — 12% (65%⁰ კათოლიკე და 15% პროტესტანტი), ლიბერიის რესპუბლიკაში — 14%, მალის რესპუბლიკაში — 5% (რომლის 10% კათოლიკეა), ნიგერიის რესპუბლიკაში — 0,3%, ნიგერიის ფედერაციულ რესპუბლიკაში — 35%, რუანდის რესპუბლიკაში — მოსახლეობის ნახევარზე მეტი, სიერა-ლეონეს რესპუბლიკის სამხრეთ ნაწილში მცხოვრები მოსახლეობის უმრავლესობა ქრისტიანობას იზიარებს, ტანზანიის გავრთიანებულ რესპუბლიკაში 4 მლნ ქრისტიანი ცხოვრობს, ტოგოს რესპუბლიკაში — 25—27% (უმეტესობა კათოლიკეა), უგანდის რესპუბლიკაში — 62-63% (კათოლიკური და ანგლიკანური ეკლესიის მიმდევრები), ცენტრალური აფრიკის რესპუბლიკაში კი — 25%, ხოლო ეკვატორული გვინეის რესპუბლიკაში მოსახლეობის 80% კათოლიკურ ეკლესიას აღიარებს [18, 19].

კათოლიკეთა უმრავლესობა გაბონში, კამერუნში, კონგოში, ზაირში, ანგოლაში, ბურუნდიში, მადაგასკარში ცხოვრობს, ხოლო ლიბერიაში, განაში, მალავიში, ზიმბაბვეში, ნამიბიასა და სამხრეთ აფრიკის რესპუბლიკაში ქრისტიანთა უმეტესობა პროტესტანტია. ამრიგად, საფრანგეთის, პორტუგალიისა და ბელგიის ყოფილ კოლონიებში კათოლიკური ეკლესიაა გაბატონებული, ხოლო გერმანიისა და ინგლისის ყოფილ სამფლობელოებში — პროტესტანტული.

ნდა. საერთო რელიგია მას აღმოსავლეთ რომის იმპერიასთან საიმედო და მჭიდრო ურთიერთობისათვის სჭირდებოდა.

პირველი ქრისტიანული საზოგადოება აქსუშის დედაქალაქში აღმოცენდა. თავდაპირველად მასში გაერთიანებულნი იყვნენ რომაელი ვაჭრები, შემდგომში მათ შეუერთდნენ მონათლული მსახურები და მონები, ხოლო მოგვიანებით თავისუფალი აქსუმელები. ქრისტიანებს მნიშვნელოვანი ფულადი სახსრები გააჩნდათ, რაც ლარიბ-ლატაკი მოსახლეობისათვის მატერიალური დახმარებასა და უფასო ტრაპეზების მოწყობის საშუალებას იძლეოდა და ქრისტიანობის გავრცელებას აჩქარებდა. მორწმუნეთა რიცხვის ზრდას, ახალ თემთა და ტაძართა აღმოცენებას სახელმწიფოს სხვადასხვა ცენტრებში, იმეხად, არ მოჰყოლია ქრისტიანობის გაბატონებულ რელიგიად გადაქცევა. აქსუშის იმდროინდელი მმართველი ეზანა არ მონათლულა, მაგრამ მაღალი წრის საზოგადოება მფარველობდა ქრისტიანებს, რადგანაც კარგად ხედავდა ახალი რელიგიის საქმიერეს.

აქსუშის პირველი ქრისტიანები ორთოდოქსალური მიმართულებებისანი იყვნენ, მოგვიანებით კი მათ მართლმადიდებლებს უწოდებდნენ.

მონოფიზიტობის აღმოცენებასთან ერთად მართლმადიდებელმა ეკლესიამ იმდროინდელ ეთიოპიაში თანდათან დაკარგა თავისი პოზიციები. საგარაუდოა, რომ მონოფიზიტური ქრისტიანობა გაბატონებულ რელიგიად აქ, მხოლოდ V საუკუნეში, 452 წლის ქალკედონური კრების შემდეგ გადაიქცა (9, გვ. 164). რევოლუციამდელ ისტორიკოსთა ნაწილი ქალკედონური კრების მოწვევის თარიღად 451 წელს ასახელებს: „440 წელს რომის ტახტზე ავიდა ლეო I. იგი დაუპირისპირდა ალექსანდრიულ თეოლოგიურ სკოლას, რომელსაც სათავეში ედგა არქიმანდრიტი (ილუმენი) ევტიქი კონსტანტინოპოლიდან. რომის ხელისუფალმა თავის ცნობილ წერილში „ფლავიანესადმი“ გაილაშქრა ევტიქისა და მონოფიზიტობის წინააღმდეგ და 451 წელს, ქალკედონის კრებაზე დაამარცხა“ (11, გვ. 201). ქალკედონური კრების გადაწყვეტილებების უარმყოფელი აღმოსავლეთის მონოფიზიტები აღიარებდნენ ეფესოს „თეოლოგიურ კრებას“. ისინი გამოეყვნენ ეკლესიას. ეგვიპტეში, სირიაში, სპარსეთში, სომხეთსა და აბისინიაში მათ დამოუკიდებელი თემები დააარსეს. „მონოფიზიტურ, ნესტორიანულ და არიანულ მწვალებლობაში სოციალურ და პოლიტიკურ ინტერესთა ბრძოლა იმალებოდა“ [6, გვ. 201].

მონოფიზიტობა უარყოფდა ქრისტეს პიროვნების ადამიანურ აქსის და მის მხოლოდ ღვთაურ ბუნებას ზედგდა. შესაბამისად, მონოფიზიტებს (ბერძ. monos — ერთი და physis — ბუნება) უწოდებენ ქრისტიანული რელიგიის წარმომადგენლებს, რომლებიც, დიოფიზიტების საპირისპიროდ, ქრისტეს მხოლოდ ერთ ბუნებას — ღვთიურს აღიარებენ (3, გვ. 262). მონოფიზიტობას დიდი აღიარება ხვდა წილად ბიზანტიის აღმოსავლეთ მხარეში, ეგვიპტესა და ეთიოპიაში.

თანამედროვე ეთიოპიაში მონოფიზიტობა წარმოდგენილია ორთოდოქსალური ეკლესიის სახით, რომელსაც შეიძლება ეროვნული ვეწოდოთ, ვინაიდან მისი მიმდევრები მხოლოდ ამ ქვეყნის ტერიტორიაზე ცხოვრობენ (17, გვ. 30).

ჩრდილო-აღმოსავლეთ აფრიკაში მონოფიზიტობა საბოლოოდ 536 წელს, პირველი კოპტური პატრიარქის არჩევის შემდეგ ჩამოყალიბდა. მისი ჩეზიდენცია, დღესაც, ალექსანდრიაშია (ეგვიპტე).

წარსულში ეთიოპიის ეკლესია დიდი პოლიტიკური და სოციალ-ეკონომიკური გავლენით სარგებლობდა. რევოლუციამდე იგი უმსხვილესი მიწებისა და ქონების მფლობელი იყო. ძლიერა სავაჭრო-ტორო ხელსაუფლების დამყარების შემდეგ მისი გავლენა საბელ-მწიფოს მართვაში შესუსტდა.

ეთიოპიის ეკლესია დიდა ზნის მანძილზე დამოკიდებული იყო ეგვიპტის კოპტურ ეკლესიაზე. უმადლეს სამღვდულოებას (ეპისკოპოს აბუნებას) ალექსანდრიის პატრიარქი ნიშნავდა. იგი, როგორც წესი, ეგვიპტელებსაგან შედგებოდა. ეთიოპური ეკლესია თანდათან გამოეყო ალექსანდრიის საპატრიარქოს. 1929 წლიდან ხუთა ეპისკოპოსიდან ოთხს ადგილობრავი სამღვდულოების წრიდან ნიშნავდნენ, ხოლო 1948 წელს კოპტურ საპატრიარქოსთან დაიღო შეთანხმება ეთიოპურ ეკლესიის სრული დამოუკიდებლობის (ავტონომიის) თაობაზე, რომლის შედეგადაც ეკლესიის მეთაურის დანიშვნის ყველა პრეროგატივა ეთიოპურმა სამღვდულოებამ მიიღო. პირველი ეთიოპელი არქიეპისკოპოსი 1959 წელს დაინიშნა. რამდენიმე წლის შემდეგ იგი პატრიარქად აირჩიეს, ასე მიიღო ეთიოპურმა ეკლესიამ ავტოკეფალია.

ფეოდალური არისტოკრატიის ფენიდან გამოსული სამღვდულოება კონსერვატორული შეხედულებების მომხრე იყო და მონობის გაუქმებისა და განათლების უაღრესი გაფართოების წინააღმდეგ გამოდიოდა. ეკლესია მსხვილი მიწათმფლობელი იყო, მას ეკუთვნოდა ნაყოფიერი მიწების მუხუთედი ნაწილი.

ანტიფეოდალურმა რევოლუციამ, რომელშიც სამღვდელოების დაბალმა ფენამაც მიიღო მონაწილეობა, 1974 წელს ბოლო მოუღო რელიგიურ ჩაგვრას. ყველა რელიგიური თემისა და საზოგადოების უფლებები გათანაბრდა, განხორციელდა საეკლესიო ხელმძღვანელობის რეორგანიზაცია, საეკლესიო მიწების უდიდესი ნაწილი სახელმწიფოს გადაეცა, კორუფციასა და კონტრარევოლუციურ საქმიანობაში დადანაშაულებული პირებზე პასუხისმგებებაში მისცეს.

ეთიოპიის ეკლესია ადმინისტრაციულად 14 ეპარქიად იყოფა. მათ შორის 13 ეთიოპიის ტერიტორიაზე მდებარეობს. მას შემდეგ რევი 35 ავს სხვადასხვა ქვეყნებში: აშშ-ში, სუდანში, ჯიბუთში, ინდოეთში, სომალსა და სხვა ქვეყნებში.

ეთიოპიის ტერიტორიაზე აკებულა 20 ათასამდე ეკლესია, ტაძარი, სამლოცველო, 850-ზე მეტი მონასტერი და სხვა დანიშნულების საკულტო ნაგებობა. არსებობს რამდენიმე სასულიერო პასწავლებელი. საპატრიარქო ჰეზულსა და ამჰარულ ენაზე გამოცემის ეურნალს „თეკლე ჰაიმანოტს“ („რწმენის საფუძველი“).

მეორე მონოფიზიტურ თემს ეთიოპიაში სომხური სამოციქულო ეკლესიის მიმდევრები ქმნიან. ლიტურგიაში მას სომხურ-გრიგორიანულ ეკლესიას უწოდებენ. ისინი ძირითადად წარმომობით სომხები არიან (პირველი სომხები აქ V საუკუნეში გაჩნდნენ) და აღმ-აზებში ცხოვრობენ. ამჟამად, მათი რაოდენობა 2 ათას კაცს აღწევს. ეთიოპელ სომხთა თემი სომხეთის კათალიკოსს ექვემდებარება. მისი რეზიდენცია ერზიმიშია.

ეთიოპია აფრიკის ერთადერთი სახელმწიფოა, სადაც ქრისტიანობამ სხვა რელიგიებს შორის ვაბატონებული მდგომარეობა დაიჭირა. მორწმუნეთა საერთო რაოდენობა მხოლოდ სავარაუდოა, რადგანაც ამ კუთხის მოსახლეობის აღწერა არასოდეს არ ჩატარებიათ (დაახლოებით მოსახლეობის ნახევარი, ან 2/3).

ქრისტიანობა ყველაზე უფრო გავრცელებულია შოას, კონდე-რის, პოჯამის, ტიგრეის (მოსახლეობის 4/5-ზე მეტი), უოლოს, არსის, ერიტრეას, უოლეგას (1/3-დან მოსახლეობის ნახევარამდე) ადმინისტრაციულ რაიონებში. კეფესა და ჰარერეში ქრისტიანულ ეკლესიას მისდევს მოსახლეობის 20-25%, ზალეში, გამოგოფეში და ილუბაბორში — 10%, ხოლო ზადამოს პროვინციაში — 5%. ქრისტიანობას აქ აღიარებენ სხვადასხვა ხალხები: ამჰარები, ტიგრაი, ტიგრეს ნაწილი, ორომო (განსაკუთრებით ისინი, ვინც შოაში, უოლეგეში, უოლოში ცხოვრობენ), გურაგეს, სიდამოს, კაფტას, ომეტოს, სახისა და აგაუს ნაწილი (17, გვ. 30).

ეთიოპიის ეკლესია ეკუთვნის აღმოსავლეთის ქრისტიანულ ეკლე-

ნიას, რომელშიც რუსელი, ბულგარული, რუმინული მართლმადიდებელი, ბერძნული, ქართული, ნესტორიანული და სომხურ-გრიგორიანული ეკლესიები შედის. აღსანიშნავია, რომ დაახლოებით და აღმოსავლეთის ეკლესიები საბოლოოდ გამოეყვნენ ერთმანეთს და აღიარეს დამოუკიდებლობა 1054 წელს (6, გვ. 272).

მონოფიზიტური ეკლესიის ვარდა ეთიოპიაში არსებობს ქრისტიანული რელიგიის სხვა ფორმები — უნიათურა, კათოლიკურა, პროტესტანტული და მართლმადიდებელი ეკლესიებია სახით.

უნიათური ეკლესია ეთიოპიაში ერთადერთი თემის სახით არსებობს. 1864 წელს ეთიოპიის ეკლესიას რომაულ-კათოლიკური ეკლესიის მომხრეთა ჭკუფი გამოეყო, რომელმაც ეთიოპიის კათოლიკური ეკლესიის სახე მიიღო: კლერიკალურ ლიტურატურაში მათ აღექსანდრიულ-ეთიოპური გაგების კათოლიკებს უწოდებენ, მათი რიცხვი 100 ათას კაცს აღწევს, რომელთა ნახევარი — ერიტრეაში, 30% — შოასა და არსში, დანარჩენი კი ძირითადად ტაგრაიში ცხოვრობს. ეთიოპიის კათოლიკურ ეკლესიას მეთაურობს აღისაბების საარქიეპისკოპოსო, ასმერის საარქიეპისკოპოსო და აღდისგრათის საეპისკოპოსო. ამ თემს ემსახურება 200 ლეთისმსახური.

რომაულ-კათოლიკურ ეკლესიას, თანამედროვე ეთიოპიაში, 100 ათასამდე მორწმუნე იზიარებს, რომელთა 45% — ერიტრეაში, მეხუთედზე მეტი — შოაში, მესამედი — პარეაგეში, ხოლო დანარჩენი კეფესა და სილამოში ცხოვრობს. ქვეყანაში 55 სამწყსოა.

რომაულ-კათოლიკური ეკლესია ასმერის, პარეაგეს, ჯამას სამოციქულო ვიკარიად და ჰოსაინას (შოა), აუასას (სილამო) სამოციქულო პრეფექტურებად იყოფა. ადგილობრივი მოსახლეობიდან კათოლიკურ რწმენას იზიარებს უოლანოს, სილამოს, ორომოს გვეყნის სამხრეთში მცხოვრები ჭკუფები; ჩრდილოეთში დასახლებული ხალხიდან ტიგრაი, ამპარეა და სხვები; უცხოელებიდან — ძირითადად ასმერეაში მცხოვრები იტალიელები.

პირველი რომაულ-კათოლიკური რწმენის მისიონერები (იეზუიტური ორდენის ბერები) ეთიოპიის ტერიტორიაზე XVI საუკუნეში გამოჩნდნენ. ამჟამად, კათოლიკურ ეკლესიას ჰყავს ხუთი ეპისკოპოსი და 300-მდე სასულიერო პირი. მის განკარგულებაშია 160-ზე მეტი ტაძარი, ეკლესია და სხვა დანიშნულებას საკულტო ნაგებობა, აგრეთვე, 180-ზე მეტი სასწავლო დაწესებულება, სადაც 20 ათასამდე მსმენელია.

პროტესტანტი მისიონერები ეთიოპიის ტერიტორიაზე პირველად XX საუკუნის დასაწყისში ტიგრაიში და შოაში, მოგვიანებით

კი ქვეყნის ჭანაპირა პეროფერიაებში გამოჩნდნენ. ეთიოპელ პროტესტანტთა უმრავლესობა ლუთერანობის მომხრეა და სიღამოს, ორომოს, გურაგეს, კამბატას, უოლამოს, ამპარას, ტიგრეს, ტიგრაისა და სხვა ქვეყნებს ეკუთვნიან. ისინი სოციალურად აქტიურ თემს წარმოადგენენ. მათ ეკუთვნის 4 ჰოსპიტალი, 24 — დისპანსერა, 9 — საშუალო სკოლა, 3 — სასწავლო კოლეჯი და სხვ. პროტესტანტთა რაოდენობა ზოგიერთი მონაცემებით 250 ათას კაცს აღწევს, მხვა წყაროების მიხედვით კი 1 მილიონს აჭარბებს.

XX საუკუნეში ეთიოპიაში შეიქმნა „მეშვიდე დღის ადვენთისტების“ სექტა, რომელიც 45 ათას მორწმუნეს აერთიანებს. ადვენთისტების უმრავლესობა ქვეყნის სამხრეთში, ხოლო 1/3 სამხრეთ-დასავლეთ ტერიტორიაზე ცხოვრობს. შოაში არსებობს ეთიოპური „ადვენთისტური კოლეჯი“, საშუალო სკოლა და გამომცემლობა, რომელიც ლიტერატურას ინგლისურ და ამპარულ ენებზე გამოსცემს.

ეთიოპიაში ცხოვრობს დაახლოებით ხუთი ათასი ბერძენი და არაბი ეროვნება ადამიანი, რომელიც ბერძნულ მართლმადიდებელ ეკლესიას აღიარებს. მართლმადიდებლები გაერთიანებულნი არიან აქსუმის საარქიეპისკოპოსოში, რომელიც აღეჭრის დროის საპატრიარქოს ექვემდებარება.

VI საუკუნიდან ქრისტიანობა ნების ტერიტორიაზე გავრცელდა. მისი კულტურა ქრისტიანული კულტურის ნიშნის ქვეშ ვითარდებოდა. VII—VIII საუკუნეებში ქრისტიანული ეკლესია-მონასტრები აგებულ იქნა ქვეყნის განაპირა რაიონებში. XVI საუკუნეში სუდანში ქრისტიანობა განდევნილ იქნა ისლამის მიერ.

საპარის სამხრეთით მდებარე ქვეყნებში ქრისტიანობა გავრცელების მეორე ტალღა პორტუგალიელთა მოგზაურობისათვის დაკავშირებული. XV საუკუნიდან აქ კათოლიკურმა ეკლესიამ ადგილობრივი მოსახლეობის მონათვლა დაიწყო.

დღევანდელი ზაირის რესპუბლიკის ტერიტორიაზე პირველი პორტუგალიელი (ფრანკისკანელი და ბენედიქტინელი) მოსოვნე-რები 1484-1490 წლებში გამოჩნდნენ (15, გვ. 28). 1491 წელს ქრისტიანობა ბენინის მეფემ და მისმა ახლობლებმა მიიღეს. XVI საუკუნეში სიურა-ლეონესა და ბენინში მოღვაწეობდნენ იესუიტები, ოქროს ნაპირსა და დაგომეაში კი ავგუსტინელები და კაპუცინები.

გვინეასა და ბენინში ქრისტიანობის გავრცელების ყველა ცდა

უშედეგოდ დამთავრდა. XVI საუკუნის შუა წლებში მოსახლეობა კვლავ ტრადიციულ რწმენებს დაუბრუნდა.

კონგოს სახელმწიფოში ქრისტიანობის გავრცელებას ხელა შეუწყო მისიონერთა საქმიანობამ (1491 წლიდან). სან-სალვადორში გაიხსნა ეკლესიები და მისიონერული საკოლები. პრინციმა ენრიკემ სასულიერო განათლება რომსა და ლისაბონში მიიღო. 1518 წელს რომის პაპმა იგი ეპისკოპოსად აკურთხა. კონგოში 200 წლის მანძილზე ნაყოფიერად მოღვაწეობდა რომაულ-კათოლიკური ეკლესიის რამდენიმე ორდენი. ქრისტიანობა მმართველი ზედაფენისა და მოსახლეობის მცირე ნაწილის რელიგიად იქცა.

პორტუგალიის გავლენის შესუსტებასთან ერთად ეკლესიამ დაკარგა თავისი მონაპოვარი და XIX საუკუნის შუა წლებისათვის ქრისტიანობა დაიწყებას მიეცა.

სამხრეთ-აღმოსავლეთ აფრიკაში მონომოტაპას სახელმწიფოში (მდინარე ზამბეზის ქვემო წელზე), იეზუიტთა მისიონერები თავიანთ რწმენას XVI საუკუნის 50-იანი წლებიდან ავრცელებდნენ. აქაც ქრისტიანობა მხოლოდ მმართველმა ფენამ აღიარა.

XVII-XVIII საუკუნეებში პოლანდიელ პროტესტანტი მისიონერები ქრისტიანობის პროპაგანდას ოჭროს ნაპირსა და სამხრეთ აფრიკაში პოტენტილებს შორის ეწეოდნენ. ქრისტიანული მისიების წარმატებები მხოლოდ დროებითი იყო. ასეთი სიტუაცია XVIII საუკუნის ბოლომდე გრძელდებოდა.

XIX საუკუნეში მისიონერული საქმიანობა ახალი ძალით გაიშალა. კათოლიკურმა ეკლესიამ დააარსა: „აფრიკული მისიების საზოგადოება“ (1856 წ.), „აფრიკელ მისიონერთა საზოგადოება“, კალთა „თეთრი დებას ორდენი“ (1869 წელს) და მრავალი სხვა.

პროტესტანტული საეკლესიო ორგანიზაციებთან. ტროპიკულ აფრიკაში, პირველად ანგლიკანურმა და ინგლისურმა მეთოდურმა ეკლესიებმა დაიწყეს თავისი სააგიტაციო მუშაობა. 1804 წელს სიერა-ლეონეში ამოქმედდა საეკლესიო მისიონერული საზოგადოება, რომელიც ანგლიკანურ ეკლესიას ეკუთვნოდა. აქვე, 1815 წელს, საქმეს შეუდგნენ მეთოდისტებიც. 1822 წელს, ლაბერიაის აღმოსავლეთის შემდეგ, მის ტერიტორიაზე დაპანაქდნენ ბაპტიისტების, მეთოდისტების, პრესვიტერიანების, კონგრეციონალისტებისა და ანე-რიკული ანგლიკანური მისიები.

სამხრეთ-დასავლეთ და აღმოსავლეთ აფრიკის ქვეყნებში XIX საუკუნის ბოლოს გერმანული მისიონერები ამოქმედდნენ. თანამედროვე ნამიბიის ტერიტორიაზე ქრისტიანობას გავრცელების სა-

ქმის ემსახურებოდა რეინის მისიონერული საზოგადოება; ტანხანიაში, რუანდაში, ბურუნდიში — ევანგელიკური მისიონერული საზოგადოება.

ამჟამად, განსაკუთრებით აქტიურად მოქმედებენ მეთოდისტების, ბაპტიტების, კვაკერებისა და პრესვიტერიანების ამერიკული მისიები.

უგანდაში პირველი ქრისტიანი (პროტესტანტი) მისიონერები 1877 წელს ჩავიდნენ. 1879 წელს მათ კათოლიკე მისიონერებიც მოჰყვნენ. ორივე ღვთისმეტყველებამ ნაყოფიერ ნიადაგზე დაიწყეს გავრცელება. მმართველმა მთავარმა ჯერ მუჰამედის თაყვანისმცემელთა სიკვდილით დასჯა მოაწყო, ხოლო შემდეგ 1881 და 1883 წლებში ქრისტიანთა ნაბედილი დევნა გააჩაღა. 1884 წლის ოქტომბერში მთავარმთავარმა გარდაიცვალა და მისი ადგილი, მისმა მეუღლემ, მვანგამ დაიჭირა. მვანგას მმართველობის დროს ქრისტიანობა და ისლამი ერთნაირად იღვენებოდა. 1885 წლის ოქტომბერში რეპრესიების მსხვერპლი გახდა ევროპელი ეპისკოპოსა ჰარინგტონი. მვანგას პოლიტიკამ ერთნაირად აღაშფოთა ორივე რწმენის თაყვანისმცემლები. კონფლიქტი მმართველობის ომში გადაიზარდა. მვანგამ ბაუუმბაში გაქცევით უშველა თავს, სადაც მას ფრანგმა მისიონერებმა მიაღებინეს ქრისტიანობა.

ტანტზე მვანგას მძა — კარეში ავიდა, რომელმაც მხარი ისლამს დაუჭირა. კონფლიქტი ისევ სისხლისღვრით დამთავრდა. 1889 წლის 11 ოქტომბერს გამარჯვებული მვანგა ქალაქ მენგოში შევიდა.

ომის დამთავრების შემდეგ ქვეყანა მონაც არ დაწყნარდა. უგანდაში ინგლისელთა პოზიციების განმტკიცების შედეგად, კათოლიკეებსა და პროტესტანტებს შორის არსებული ანტაგონიზმი უფრო გაღრმავდა. ბოლოს, ქვეყანა იმგვარად დაიყო, რომ პროტესტანტებმა მიიღეს ტერიტორიის ოთხი მეექვსედი, კათოლიკეებმა და ისლამის მიმდევრებმა კი, თითოეულმა ერთი მეექვსედი ნაწილი (11, გვ. 429—430).

XIX საუკუნის შუა წლებიდან ქრისტიანობის გავრცელება ზიზზავებს ტერიტორიაზეც იწყება. 1891 წლიდან მოღვაწეობა პროტესტანტმა ღვთისმსახურებმა დაიწყეს (ამჟამად, ისინი მთელი მოსახლეობის 15,3% შეადგენენ). 1891 წლიდანვე პროზელიტური მოღვაწეობა გააჩაღეს მეთოდისტებმაც, რომელთა რაოდენობა 1977 წლისათვის 0,25 მილიონამდე გაიზარდა (16, გვ. 36). მათ შექმნეს რამდენიმე ორგანიზაცია: აფრიკის მეთოდისტური საეპისკოპოსო ეკლესია, თავისუფალი მეთოდისტური

ეკლესია და ორი მეთოდისტური ეკლესია, რომელთაც ინგლისელი და ჩრდილო-ამერიკელი მისიონერები უძღვებიან.

1891 წლიდანვე მოქმედება დაიწყო რეფორმატულმა ეკლესიამ. ამჟამად მორწმუნეთა რიცხვი 160 ათასს არ აღემატება. მას ეკუთვნის: აფრიკის რეფორმატული ეკლესია (შინას რეფორმატული ეკლესია), მასვინგოში განლაგებული რელიგიური ცენტრი, პოლანდიური რეფორმატული ეკლესია და ნიდერლანდული რეფორმატული ეკლესია აფრიკაში.

1976 წლის მონაცემებით ზომიბავეში ქრისტიანთა საერთო რაოდენობა მთელი მოსახლეობის 24,7% შეადგენს (16, გვ. 35). ქრისტიანობას იზიარებს სხვადასხვა ხალხი: შონა, ნდებულე, თსონგა, შალავი, ვენდა, ტონგა, პედი და თვანა. ქრისტიანთა მეხუთედა მულატი, ინგლისელი, თეთრკანიანი აფრიკელი, იტალიელი და ჰერძენია.

XIX-XX საუკუნეებში ქრისტიანობას გავრცელების მეორე ტალღამ დღევანდელი ზაირის რესპუბლიკის ტერიტორიასაც გადაუარა. დღეისათვის, ზაირი ტროპიკული აფრიკის ქვეყნებს შორის ყველაზე გაქრისტიანებულ ქვეყანას წარმოადგენს (მოსახლეობის 54%). აქ ქრისტიანთა უმრავლესობა რომაელ-კათოლიკურ ეკლესიას აღიარებს (40%). არის 46 ეპარქია, 6—საარქიეპისკოპოსო და 40—საეპისკოპოსო.

ზაირის რესპუბლიკაში ქრისტიანული სარწმუნოების სხვა მიმართულებებოცაა გავრცელებული: ბაპტიტური (650 ათასი კაცი), ლუთერანული (450 ათასი), „ქროსტეს მიმდევართა ეკლესია“ (400 ათასი), ორმოცდაათიანელების (350 კაცი), პრესვიტერიანული (250 ათასი), მეთოდისტური (250 ათასი), მენონიტური (110 ათასი), მართლმადიდებელი (3 ათასი), რომელიც ალექსანდრიულ ბერძნულ-მართლმადიდებელ ეკლესიას ეკუთვნის, და რომაულ-კათოლიკური.

რომაულ-კათოლიკურ ეკლესიას მოსახლეობის 40 პროცენტია აღიარებს. მას ეკუთვნის 10 ათასამდე საკულტო დანიშნულების ნაგებობა. რომელთაგან 1100 ეკლესია და ტაძარია.

ტროპიკული აფრიკის ქვეყნებში ქრისტიანულმა ეკლესიამ მნიშვნელოვან წარმატებებს მიაღწია. განსაკუთრებით ეს ეხება აქ არსებულ განათლების სისტემას, რომელიც კოლონიურ პერიოდში მთლიანად და განთავისუფლების შემდგომ პერიოდში — ნაწილობრივ, ეკლესიის გავლენის ქვეშ მოექცა.

ქრისტიანულ მისიებთან თანდათან მრავალი სკოლა და უმაღლესი სასწავლებელი აღმოცენდა. მათ შორის, ყველაზე მნიშვნე-

ლოვანი იყო ლოვანდუმის უნივერსიტეტი ყოფილ ბელგიის კონგოში, ამჟამად, ზაირას ეროვნული უნივერსიტეტის თეოლოგიური ფაკულტეტი.

ოჭროს ნაპირზე სკოლები მისიონერულ სადგურებთან გაიხსნა. ისინი მსოფლიო დაწყებით განათლებას იძლეოდნენ. ანანტაში 1900 წელს, პრემიერ I გადასახლების შემდეგ, 16 სამონასტრო სადგური გაიხსნა. ეს სადგურები ინგლის-ანანტის ბოლო ომის დროს დაინგრა, ეკლესიამ ვერ შეძლო მათი აღდგენა. გვეყნას ჩრდილოეთ ტერატორიაზე „თეთრ მამათა“ კათოლიკურმა ორდენმა გახსნა ნაფროგოს კათოლიკური სკოლა.

1876 წელს მისიონერებმა კეიპ-კოსტში გახსნეს სასულიერო სკოლა „მფანტსიპიში“, რომელიც განის ბევრმა თვალსაჩინო საზოგადო მოღვაწემ დაამთავრა. „1911 წლისათვის მფანტს-ში 91 მოსწავლე სწავლობდა“ (8, გვ. 75).

ქრისტიანული ეკლესია პროინგლისური სელაჰვეტებს აღზრდას ემსახურებოდა. განაში, სადაც ქრისტიანული ეკლესია ანგლოკანური, კათოლიკური, პრესვიტერიული, ბაპტიტური, ადვენთისტური და სხვა მიმდინარეობითაა წარმოდგენილი, 60-იანი წლების დასაწყისში მთელი სკოლების 98 პროცენტი ფაქტობრივად ეკლესიის ემორჩილებოდა (ჩულოგის საკითხებს აქ განაგებდა ეკლესიათა საბჭო). განაში 240 ქრისტიანული ეკლესიაა.

1960 წელს ზაირის რესპუბლიკის შექმნამ წაიღო ეკლესიისათვის გამოყოფის შესახებ, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, კათოლიკური ორგანიზაციები დიდ გავლენას ახდენდნენ სახალხო განათლებაზე. „1977 წლისათვის გვეყნაში 1700-მდე სხვადასხვა დონის სასწავლებელი გაიხსნა. ისინი კათოლიკურ თემს ეკუთვნოდნენ. მესამედი კინშასას საარქიეპისკოპოსოს ტერატორიაზე თავმოყრა. 1970 წელს სასულიერო სემინარიაში 400 ადამიანი სწავლობდა. აფრაკელი სამღვდელთა მომზადებაში დიდი წვლილი მიუძღვით იეზუიტებს“ (15, გვ. 29).

დასაწყისში, ქრისტიანული ეკლესიის მესვეურთა პროპაგანდა, ტროპიკული აფრიკის ქვეყნებში, კოლონიური რეჟიმისა და აღდგოლობრივი მოსახლეობის ექსპლუატაციის გაღრმავებისკენ იყო მიმართული. ქრისტიანული ეკლესია დიდ მიწებს ფლობდა. ამასთან დაკავშირებით, კუკუიას ხალხში არსებობდა გამონათქვამი: „როდესაც თეთრი ადამიანი აქ მოვიდა, მას ჰქონდა ბიბლია, ჩვენ კი—მიწა, ახლა ჩვენ გვაქვს ბიბლია, მას კი—მიწა“ (13, გვ. 189).

მისიონერები მოღვაწეობის დასაწყისში არც მონათუებებთან თანამშრომლობას თაკილობდნენ, იყოფდნენ მათ შვიკოსავალს, ზოლო მოკვიანებით, მოხელეებთან და მეწარმეებთან ერთად. ძარცვავდნენ კონტინენტის ბუნებრივ სიკდილრეს. მაგალითად: კათოლიკურმა ეკლესიამ ბელგიის კონგოში ერთ-ერთ სამთამადნო კომპანიაში დააბანდა კაპიტალი. მან სკადა თავისი კონტროლისათვის დაეწვემდებარებინა აფრიკის მტრათა მოძრობა, რანთვისაც შექმნა ქრისტიანული პროფკავშირები.

მისიონერთა და ეკლესიათა ამგვარმა საქმიანობამ, მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ პერიოდში, ეკლესიის ავტორიტეტის დაცემა და ეროვნულ-განმათავიანუფლებელი მოძრობაი გაფართოება-გამოცობლება გამოიწვია. მაგრამ, ამივე დროს, არ შეიძლება რომელ-კათოლიკური ეკლესიის განმანათლებლური როლის აბსოლუტური უარყოფა. ვინაიდან მან ნაწილობრივ მაინც აწარა აფრიკელი ხალხები მსოფლიო ცივილიზაციის მიღწევებსა და მონაპოვრებს. ამასთან, ბევრ კათოლიკე მისიონერს თავისი კეთილდღეობა და, არცთუ იღ იშვიითად, სიცოცხლეც კი შეუწირავს (4, გვ. 23).

მოვლენათა ფართო ნაკადმა ეკლესიის პოლტიკანი თანდათან ცვლილებები მოიტანა.

კათოლიკურმა ეკლესიამ, რომელმაც დადა ისტორიული გამოცდილება დააგროვა, ადგილობრივი სარწმუნოებების მიმართ დრეკადა, შემგუებლური თვინება შეიძინა. კრაზისიდან თავის დაღწევის მიზნით, იგი თავისი იდეოლოგიური დოქტრინის მოდერნიზაციის გზას დაადგა.

ალსანიშნავია, რომ კათოლიკურმა ეკლესიამ, ამ უკანასკნელი ათი წლის მანძილზე უფრო დიდი ევოლუციური გზა გაიარა, ვიდრე ადრე, მრავალი საუკუნის განმავლობაში [7, გვ. 5].

1951 წელს რომის პაპმა პი XII ენციკლიკით მიმართა თანამორწმუნეებს. ენციკლიკაში იგი ხაზს უსვამდა კოლონიებსა და ნახევარკოლონიებში ეკლესიის საქმიანობის შეცვლის აუცილებლობას, ამიერიდან ეკლესია მაჭსიმაღურად უნდა დაახლოებულყო ადგილობრივ მოსახლეობას. ენციკლიკის შემდეგ „აფრიკული კათოლიკობის“ ახალი ეპოქა დაიწყო. ენციკლიკაში, პირველ რიგში, დასახელებული იყო კათოლიკობის აფრიკანიზაცია. ცხოვრებაში იგი ორი მიმართულებით განხორციელდა: პირველი — კადრების აფრიკანიზაციას გულისხმობდა და ადგილობრივი წარმოშობის მღვდელთა მომზადებას მოითხოვდა. 1960 წელს, პირველად ტროპიკული აფრიკის ისტორიაში, კარდინალის წოდება ტანზანიელმა ლორიან

რუკმბვამ მიიღო. ზოგიერთ ქვეყანაში დამოუქიდებელი ეკლესიები შეიქმნა.

მეორე მიმართულება გულისხმობდა ეკლესიის მორალისა და კულტის დაახლოებას ადგილობრივი რელიგიების რიტუალებთან და კულტთან. ქრისტიანობამ დაუშვა პოლიგამია; ზოგიერთ ქვეყნებში კონფარმაციის წეს-ჩვეულებაში წინადაცვეთაც შემოიღო (აქამდე ეკლესია სასტიკად დევნიდა მრავალკოლაანობასა და წინადაცვეთის წესს). აფრიკელი სამღვდლოების ჩაცმულობაც შეიცვალა. მაგალითად, ზაირში მღვდლებს თავზე ახურავთ პატარა ქუდები, რომელთაც „ეკიტებს“ უწოდებენ. „ეკიტი“ მმართველთა ძალაუფლების სიმბოლოა.

საეკლესიო აქსესუარებში გაჩნდა შუბები, ხოლო საკულტო წეს-ჩვეულების ჩატარების დროს ეკლესიის მსახურები იყენებენ დაფდაფებს, ცეკვებსა და სიმღერებს; ზოგიერთ ადგილებში ღვთისმსახურებას ატარებენ მოედნებზე და არა ტაძრებში.

სხვა ქრისტიანული კონფესიებისგან განსხვავებით კათოლიკობა მკაცრადაა ორგანიზებული. მისი ცენტრი ვატიკანია. მას, როგორც სუვერენულ სახელმწიფოს, საკუთარი მთავრობა (კურია) ჰყავს. დიპლომატიურ ურთიერთობას იგი აფრაქს 30 სახელმწიფოსთან ახორციელებს. კათოლიკური ეკლესიის სათავეში დგას რომის პაპი.

ვატიკანის ახალმა პოლიტიკამ „აჯორნამენტოს“ (განახლების) სახელწოდება მიიღო. ახალი პოლიტიკა 1962—1965 წლებში ვატიკანის მეორე კრების დოკუმენტებსა და გადაწყვეტილებებშია აისახა. 60-იან წლებში ამ მიმართულების სხვადასხვა კონცეფციები შეიქმნა. მაგალითად: „მატერ ეტ მაგისტრა“, „პაპემ ინ ტერრის“, „პოპულუმ პროგრესსიო“.

70-80-იან წლებში მნიშვნელოვანი იყო იოანე პავლე II ენციკლიკები („რედემპტორ გომინის“, „ლაბორემ ექსერსენს“).

საზოგადოებრივი განვითარების თემა განსაკუთრებით მკაფიოდ გამოიხატა პავლე VI 1967 წლის ენციკლიკაში („პოპულუმ პროგრესსიო“), სადაც ჩამოყალიბებული იყო საეკლესიო მოძღვრება განვითარებადი ქვეყნების სოციალური მდგომარეობის შესახებ.

აქვე, პავლე VI აღაარა კოლონიური ქვეყნების მმართველი წრეებისა და კათოლიკე მისიონერების კავშირი: „უეკველია, რომ მათი მოღვაწეობა ცივილიზაციის გავრცელების დროს... ყოველთვის არ იყო სრულყოფილი: ევანგელიკური სინამდვილის ქადაგებისას ისინი თავისი ქვეყნის ცხოვრებისეული წესების შესაბამის-

სად, შესაძლოა, წაამატებდნენ ხოლმე თავის პირად მოსაზრებებს“ [27, გვ. 12].

აფრიკელი ეპისკოპოსები ენციკლიკით, როგორც სამოქმედო პროგრამით, ხელმძღვანელობდნენ. „როგორც კი საეკლესიო იერარქია გამოთქვამს აზრს რაიმე პრობლემაზე, კათოლიკეები ვალდებული არიან იმ წუთას გაჰყვნენ მის დირექტივას“ (26, გვ. 9). აფრიკულმა სამღვდლოებამ რეგიონალურ და ადგილობრივ დონეზე სხვადასხვა შეხვედრები და კონფერენციები ჩაატარა. ისანი მორწმუნეებს ახალი ცხოვრების მშენებლობისაკენ მოუწოდებდნენ.

ტროპიკული აფრიკის ბევრ ქვეყანაში დამოუკიდებელი განვითარების პირველ წლებში, მრავალი სოციალ-ეკონომიკური ხასიათის გარდაქმნა განხორციელდა. ამ ცვლილებებმა დიდი გავლენა მოახდინეს კათოლიკური ეკლესიის მდგომარეობაზე. ბევრა ხელისუფალი კათოლიკურ ეკლესიას კოლონიურა წარსულის მემკვიდრეობითობაში, კონფესიონალური უთანხმოებების გამწვავებაში ადანაშაულებდა. ამასთან, რაც სახელმწიფოში კათოლიკურმა ეკლესიამ დაკარგა პრივილეგირებული მდგომარეობა: სახელმწიფო გამოეყო ეკლესიას, გამოცხადდა სინდისისა და სარწმუნოების თავისუფლება და სხვ.

ტროპიკული აფრიკის ზოგიერთ ქვეყანაში მთავრობასა და კათოლიკურ ეკლესიას შორის ურთიერთობა იძაბებოდა ეთნოკონფესიონალური წინააღმდეგობების გამწვავების შედეგად (უგანდა, სუდანი, ნიგერია). ამ მხრივ, განსაკუთრებით, მძიმე სიტუაციაა გვინეაში, კონგოს სახალხო რესპუბლიკაში, ანგოლაში, მოზამბიკა და ბენინში.

დამოუკიდებელი ქვეყნების პოლიტიკურ ცხოვრებაში კათოლიკური ეკლესიის ჩარევა, ხანდახან, მტრულად განწყობილი ევროპული მისიონერების ქვეყნიდან გაძევებით მთავრდებოდა (გვინეა, განა, ტოგო, მალი).

განაში ეკლესიის მავნე გავლენის წინააღმდეგ მთავრობის ღონისძიებანი დაიწყო იმით, რომ 1961 წლის მაისიდან რელიგიურ თემებზე რადიოგადაცემათა ყოველკვირეული ხანგრძლივობა 1 საათი და 45 წუთიდან შემცირდა 45 წუთამდე. 1962 წლის თებერვალში განის განათლების მინისტრმა დოვოუნა-პამონმა ოფიციალურად გააფრთხილა მისიონერული სასწავლო დაწესებულებები, რომ იმ სასულიერო პირთა მიმართ, რომელნიც ახალგაზრდობას უბიძგებენ „უდისციპლიანობისა და სახელმწიფოს დალატისაკენ, განას მთავრობა გაატარებს მკაცრ სანქციებს“. 1963 წლის დეკემბერში კი,

სისტემატური ანტისახელმწიფოებრივი აგიტაციის გამო განიდან გააქვეყნეს ინგლისელი ეპისკოპოსი.

ტროპიკული აფრიკის დამოუკიდებელი ქვეყნების დამოკიდებულება ქრისტიანულ ეკლესიასთან სხვადასხვაგვარია. ბევრგან სახელმწიფომ განახორციელა სექულარიზაცია, საეკლესიო განმგებლობაში მყოფი სკოლების სახელმწიფოსათვის გადაცემა და ახვა. ამავ დროს, ეკლესიის მრავალწლოვანმა ბატონობამ ხალხთა სულიერ და კულტურულ ცხოვრებაში წარუშლელი კვალი დატოვა. ამის გამო, ზოგიერთ ქვეყანაში რელიგიის მიმართ შემწყნარებლური პოლიტიკა ხორციელდება. ზაირში, სადაც, თავის დროზე, განდევნილ იქნა ეპისკოპოსი მულადა, მოგვიანებით კათოლიკური ეკლესიის საქმიანობა ლეგალურად გამოცხადდა. ზშირად, მთავრობის მიერ მიღებულ ახალ პროგრამებს, თვით ეკლესიის მსახურები უჭერდნენ მხარს. ასეთი იყო ეთიოპიის სამღვდლოებთან პოზიცია, რომელმაც 1974 წელს იმპერატორის ჰაილე სელასიეს ტახტიდან ჩამოგდებას დაუჭირა მხარი.

კათოლიკური ეკლესია კვლავ იძულებული გახდა, რომ შეეცვალა თავისი ტაქტიკა. საეკლესიო იდეოლოგიებმა მორწმუნეებს ახალი იდეა მიაწოდეს: „ეკლესია ცნობს სახელმწიფოს პრიორიტეტს ჯანვითარების ეკონომიკურ და სოციალურ ასპექტებში... იქა მზად არის, რომ თავისი წვლილი შეიტანოს ახალი საზოგადოებების ადამიანის აღზრდაში“ [7, გვ. 17]. ახალი ადამიანის აღზრდას საუქძვლად უდევს „ინტეგრალური განვითარების იდეა, რომელსაც ტროპიკული აფრიკის კათოლიკური სამღვდლოება დიდი ენთუზიაზმით შეხვდა. „ინტეგრალური განვითარების იდეის“ მომხრე კარდინალმა პ. ზუნგრანმა (ბურკინა-ფასო) გამოთქვა იმის ღრმა რწმენა, რომ მომავალში „მდიდარსა და ღარიბ ქვეყნებს შორის უნდა დამყარდეს ძმური თანამშრომლობისა და დანბარების ატმოსფერო“ [7, გვ. 18].

კათოლიკური ეკლესია, ტროპიკული აფრიკის ქვეყნებში, თავის იდეოლოგიურ მუშაობაში ეხება მრავალ სხვადასხვა საკითხს. მათ შორის: ომისა და მშვიდობის, სხვა რელიგიებთან ურთიერთობის, კომუნისტურ იდეოლოგიასთან ბრძოლისა და სხვ. ბურუნდის, განას, ზაირის, კენიის, კოტ-დ'ივუარისა და სენეგალის მრავალრიცხოვან რელიგიურ ცენტრებში კონტინენტის სოციალ-ეკონომიკური განვითარების პრობლემებს იკვლევენ.

ეკლესიის ბევრი მესვეური აქტიურადაა ჩაბმული მესურნეობრივ საქმიანობაში. მაგალითად: მალიში არსებობს „აკვა ვივას ასოციაცია“, რომელმაც ადგილობრივი მღვდელი ხელმძღვანელობს.

იგი მუშაობს კაბურღილებზე და აგებს წყალსაცავებს. ზაირში ერთ-ერთი რელიგიური თემის წევრებს ჭაპყავთ გზები, აქვთ სოაას გადასამუშავებელი ქარხანა და სხვ.

მიუხედავად იმისა, რომ მსოფლიო რელიგიებისათვის დამახასიათებელია უნივერსალურობისა და საყოველთაობისკენ ლტოლვის თვისებები, აფრიკის ადგილობრივი მოსახლეობის თვალში, ისინი მაინც სხვა ცივილიზაციის ნიშნებით ხასიათდებიან. მაგალითად, ქრისტიანობა აფრიკელთათვის აშკარა დასაყვების კულტურის ნიშნებს ატარებს, ხოლო ისლამი—არაბული კულტურისას (5, გვ. 82). აღსანიშნავია, რომ ბოლო დროს, ტროპიკული აფრიკის ქვეყნებში ადგილობრივი ტრადიციული კულტების მიმდევართა შემკირების და ისლამის მიმდევართა ზრდის პროცესი მიმდინარეობს.

მსოფლიო რელიგიის აღიარება ადგილობრივი მოსახლეობისათვის ხშირად სტატუსის, უცხო კულტურასთან შეხებობს, ეთნიკური კუთვნილების შეცვლას ნიშნავს. „აღიარება — ეს პრაქტიკული აქტია, რომელსაც ის ადაპიანები ახდენენ, რომლებიც ცდილობენ ახსნან, ფააკონტროლონ და წინასწარ განკვირდონ სოციალური გარემოს მოვლენები“ (24, გვ. 305).

ბურჟუაზიული და კლერიკალური პროპაგანდის მიუხედავად, ქრისტიანობა, აფრიკელთა თვალში, დღემდე კოლონიალიზმის ეპოქასთან, უცხო ცივილიზაციასთან ასოცირდება.

მსოფლიო რელიგიებიდან აფრიკის კონტინენტზე პირველად ქრისტიანობა გავრცელდა. მას წილად ხვდა ერთგვარი წარმატება, რომელიც არ შეიძლება შევადაროთ ისლამის მიერ მოპოვებულ უფრო გვიანდელ წარმატებებს. ამერიკელი ისტორიკოს-რელიგიათმცოდნე ნ. კინგი, აფრიკის კონტინენტზე რელიგიის ისტორიას ხატოვნად მოგვითხრობს. იგი აღეგოროულად აღწერს ისტორიის ოთხ ძირითად ემირს: 1) ებრაელი ქრისტიანი, რომელიც ჩვენი წელთაღრიცხვის დასაწყისში გაჩნდა და აფრიკაში ჩამოვიდა. მას ენთუზიანზით შეხვდა ეგვიპტე, ასუდანი, ეთიოპია, ლაბია, თუნისი, ალჟირი და მაროკო. 2) არაბეთში დაბადებული მუსლიმი — მან ეთიოპიისა და ეგვიპტის ნაწილის გარდა დაიპყრო ზემოთ დასახელებული ქვეყნები, რომლებმაც დაავიწყეს პირველი პერსონაჟი. მუსლიმმა თავისი ტრიუმფალური სვლა ტროპიკული აფრიკის ქვეყნებში გააგრძელა. 3) გმირი ყოველთვის ცხოვრობდა აფრიკაში (აფრიკის ტრადიციული რელიგიები), დაბოლოს, 4) პერსონაჟი ქრისტიანი, რომელმაც თავისი აღმოსავლური თვისებები დაკარგა და, ამჟერად, XV საუკუნეში დასაყვებითიდან მოვიდა. მას ისევ გულთბილად ხვდებიან, მაგრამ მან თავისი ბრწყინვალეობა და-

კარგა [25]. ტრადიციულ და მსოფლიო რელიგიათა ურთიერთდაბ-
ტაციის პროცესში ცვლილებები თითოეულმა მათგანმა განიცადა.
მაგრამ, უმეტეს შემთხვევებში, ყოველივე ადგილობრივი რელი-
გიების ხარჯზე მომხდარა ზოლმე. მსოფლიო რელიგიების დოგმა-
ტიკაში შესამჩნევი ძირეული ცვლილებები არ შეუამჩნევია. იცვლე-
ბოდა მოღვაწეობის მხოლოდ პრაქტიკული ფორმები. სხვადასხვა
რელიგიათა ურთიერთშეხების შედეგად ტროპიკულ აფრიკაში
მრავალი რელიგიური წარმონაქმნი და სექტა წარმოიშვა.

ახლანდელი ქრისტიანულ-აფრიკული ეკლესიები და სექტები
საკუთარი დოგმატიკისა და რიტუალების მქონე რელიგიურ თემებს
წარმოადგენენ. მათში ტრადიციული კულტების ელემენტები შერ-
წყებულია ქრისტიანობის ელემენტებთან. დასაწყისში, ეს ორგანი-
ზაციები ანტიკოლონიურ იდეურ-პოლიტიკურ ზასიათს ატარებდნენ,
დღეისათვის კი მათმა მოღვაწეობამ წმინდა რელიგიური ხასიათი
შეიძინა, თუმცა, არცთუ ისე იშვიათად, ისინი მთავრობის ოპო-
ზიციაში დგანან ზოლმე.

XVIII საუკუნის დასაწყისში მდ. კონგოს ქვემო წელის აუზში
შეიქმნა „ანტონიანელთა“ სექტა (ანუ ანტონიანთა მოძრაო-
ბა). მის დამაარსებლად ითვლება ვინმე ბეატრიჩე, რომელიც
თავის თავს წმინდა ანტონიონის უწოდებდა (აქედან წამოვიდა სექ-
ტის დასახელება). ანტონიანელები კათოლიკური ეკლესიის სამღვ-
დელოების წინააღმდეგ გამოდიოდნენ და კონგოს სახელმწიფოს
განთავისუფლებაზე ოცნებობდნენ. ამ სექტამ თავისი გაელენის
ქვეშ მოაქცია დღევანდელი დასავლეთ ზაირისა და ჩრდილოეთ
ანგოლის მოსახლეობა.

1872 წელს კონგოს ტერიტორიაზე (ახლანდელი ზაირი) და
ჩრდილოეთ ანგოლის კონგოს ხალხში შეიქმნა „კიოკას“ მოძ-
რაობა, რომელიც თავისი ხასიათით ანტონიანელთა მოძრაობას ჰგა-
ვდა.

1921 წელს ქვემო კონგოში წარმოიშვა ახალი სექტა, რომელ-
საც სათავეში სიმონ კიმბანგუ (1889-1951) ედგა. სიმონ კიმბანგუს
სწავლება კიმბანგიზმის სახელითაა ცნობილი. კიმბანგიზმმა
მცირე დროში ანტიკოლონიური მოძრაობის ხასიათი მიიღო. სიმონ
კიმბანგუ დაიპირეს და სულ მალე ციხეში გარდაიცვალა.

1956 წელს ეს სექტა რელიგიურ ორგანიზაციად გადაიქცა. იგი
თავს „წინასწარმეტყველი სიმონ კიმბანგუს მიწაზე დაარსებულ იე-
სო ქრისტეს ეკლესიას“ უწოდებდა. კიმბანგიზმმა პოპულარობა მოი-
პოვა კონგოს, ლუზას, ლუნდას, მონგოს, კუბას, ბობანგის, საკატანს

და სხვა ხალხებში. სექტის მომდევრები დღესაც ცხოვრობენ ზაირის ტერიტორიაზე. მისი მთავარი რელიგიური ცენტრია ნკამბა (ქ. მბან-ზე-ნგუნგუს რაიონში).

აღსანიშნავია, რომ მდინარე კონგოს აუზის ქვეყნებში სექტანტური მოძრაობა ფანსაკუთრებით ფართოდაა გავრცელებული.

30-იანი წლების დასაწყისში კატანგის ტერიტორიაზე (ახლანდელი შაბას მხარე) გავრცელდა კიტავალას სექტის გავლენა. ამავე პერიოდში ფართო გასაქანი მიეცა მათსვანიზმის (ანდრე მათსვას სახელის მიხედვით) სახელით ცნობილ მოძრაობას, რომელიც თავისი შინაარსით კიმბანგიზმის მსგავსია.

1939 წლიდან მოკმედეგს „შავთა ეკლესია“. 1956 წლიდან ლუზას შორის იქმნება „ჩვენი წინაპრის დმერთის ეკლესია“. 1960 წლიდან — „წმინდა სარას ეკლესია“. იამბეს ხალხში არსებობს მაცუისტების სექტა, დიედონეს მოძრაობა, „წმინდა სულის მოძრაობა“ და მრავალი სხვ. [15, გვ. 32].

აპარტიიდი და „ქრისტიანული ნაციონალიზმის“ კონფესიონალური წანამძღვრები სამხრეთ აფრიკაში

აპარტიიდის დოქტრინა, რომელსაც საფუძვლად უდევს ადამიანთა დაყოფა რასობრივ-ეთნიკური ნიშნის მიხედვით, სამხრეთ აფრიკის რესპუბლიკის მმართველმა წრეებმა ოფიციალურად გამოაცხადეს 1948 წელს, ნაციონალისტური პარტიის* ხელისუფლების სათავეში მოსვლის შემდეგ. ის წარმოადგენდა რასობრივი დისკრიმინაციის პოლიტიკის გაგრძელებას, რომელსაც თეთრკანიანთა უმცირესობა აწლეთლის მანძილზე ანორკიელებდა შავკანიანი სამხრეთ აფრიკელებისა და სხვა არაევროპული წარმოშობის მოსახლეობის მიმართ. მან XX საუკუნის შუახანებში სახელმწიფო სტატუსი შიიბოვა, როგორც ახალმა სოციალურ-პოლიტიკურმა დოქტრინამ.

სოციალურ-პოლიტიკური დისკრიმინაცია სამხრეთ აფრიკაში სათავეს იღებს XVII საუკუნის შუახანებში, კაპის კოლონიის დაარსებიდან. მისი თავდაპირველი ფორმა იყო დისკრიმინაცია რელიგიის მხედროში. იმ დროს, როცა ქრისტიანები სარგებლობდნენ სრული უფლებებითა და პრივილეგიებით, წარმართებისათვის არ არსებობდა კანონების ელემენტარული დაცვა, სრულიად სამართლებრივად მიიჩნეოდნენ მათი მიწების მიტაცებას, დასახლებების განადგურებას, მათ მონებად ჯექვეს. ის, ვისაც ქრისტეს რწმენა არ ჰქონდა, არც კი ითვლებოდა ადამიანად.

ქრისტიანთა აბსოლუტურ უმრავლესობას შეადგენდნენ თეთრი კოლონისტები, ხოლო წარმართებისას — შავკანიანი აფრიკელები. კოლონიებში მუდმივად ნიდერლანდების რეფორმატორული ეკლესია კრძალავდა წარმართებისა და მათი შვილების მონათვლას, მოითხოვდა მრავალ წინაპირობას ადგილობრივი მცხოვრებლების მიერ ქრისტიანული სარწმუნოების მიღებისათვის, რამაც

*ნაციონალისტური პარტია — ადგილობრივ თეთრკანიანთა პარტია, რომელიც აფრიკანერთა ძირითად პოლიტიკურ ორგანიზაციას წარმოადგენს. დაწესილებით ამ პარტიის შექმნის შესახებ იხ. 10, გვ. 170-180.

ფაქტობრივად მინიმუმამდე შეამცირა კაპის კოლონიის სახელმწიფო ეკლესიის მისიონერული მოღვაწეობა. სამხრეთ აფრიკაში ევროპელთა გადმოსახლებიდან პირველი საუკუნენახევრის მანძილზე შეაკანთან ქრისტიანთა რაოდენობა ძალიან უმნიშვნელო იყო, თუმცა კონტაქტები თეთრკანიან გადმოსახლებულებსა და ადგილობრივ მცხოვრებლებს შორის გრძელდებოდა, თანდათან იზრდებოდა რასებს შორის შერეულ ქორწინებათა რიცხვი, და უკვე XVIII საუკუნის ბოლოს მოხდა „ფერადკანიანი მოსახლეობის — მეტისების ოფიციალური რეგისტრაცია (6, გვ. 23).

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ თავდაპირველად სამხრეთ აფრიკის თეთრკანიანი კოლონისტების ძირითად მასას შორის არ იყო ფართოდ გავრცელებული რასასტული განწყობილებები. თუმცა დროთა განმავლობაში ეკლესიის წესჩვეულებები სულ უფრო ძლიერ ზეგავლენას ახდენდა მათზე. ოფიციალურ რეფორმატორულ წრეებში დომინირებდა კალვინისტური დოქტრინა, რომლის თანახმად, ქრისტიანები ითვლებოდნენ უმაღლესი რასის წარმომადგენლებად, მათ „ჩვეულებს“ უწოდებდნენ, ხოლო არაქრისტიანებს („ანტიქრისტიებს“) — წყევლებს (3, გვ. 37). თუმცა აფრიკის სამხრეთში თეთრი კოლონისტების ახალი ჯგუფების გადმოსახლებასთან ერთად აქ გავრცელდა ევროპის ქვეყნებიდან შემოსული სხვა იდეოლოგიური მიმართულებებიც.

საფრანგეთის დიდმა ბურჟუაზიულმა რევოლუციამ და ნაპოლეონის ომების პერიოდმა კარდინალური ცვლილებები გამოიწვია ევროპის ქვეყნების სოციალურ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ეს მოვლენები აისახა კაპის კოლონიის განვითარებაზეც, რომელსაც მკვიდრო კავშირი ჰქონდა მთელ რაგ ევროპულ ქვეყნებთან, უპირველეს ყოვლისა კი თავის მეტროპოლიასთან — ნიდერლანდებთან.

ოსტ-ინდოეთის კომპანიის კრახს და პოლანდიის გადასვლას ბატავიის რესპუბლიკის* გამგებლობაში მოჰყვა მმართველობას შეუვალა მის სამხრეთაფრიკულ კოლონიებში. ბურების ცდა, კოლონიის ტერიტორიაზე შეექმნათ დამოუკიდებელი რესპუბლიკები, ჩაახშეს და XIX საუკუნის დასაწყისში კაპის კოლონია გადაიქცა დიდი ბრიტანეთის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს სტრატეგიულ სამფლობელოდ.

*ბატავიის რესპუბლიკა — გამოცხადდა ნიდერლანდებს ტერიტორიაზე 1795 წელს საფრანგეთის ჯარების მიერ მისი ტერიტორიის დაპყრობის შემდეგ. ნაპოლეონ I ის საფრანგეთზე დამოკიდებულ პოლანდიის სამეფოც აქცია (1806-1810). სახელწოდება წარმოდგება ბატავთა გერმანული ტომისაგან, რომელიც მდ. რაინის დელტაში ცხოვრობდა.

სამხრეთ აფრიკაში ინგლისელთა ბატონობის დამყარებით კაპის კოლონიაში არსებული თეთრკანიანი მოსახლეობის შედარებითი ერთგვაროვნება დაირღვა. აქ ჩამოვიდნენ ინგლისელი კოლონისტები, რომლებმაც მალე კონკურენცია გაუწიეს ბურებს. ამავე დროს, ჰოლანდიის რეფორმატორულმა ეკლესიამ თანდათანობით დათმო თავისი ადრინდელი გაბატონებული პოზიციები რელიგიის სფეროში: სამხრეთ აფრიკაში ჯერ ჩავიდნენ სხვა პროტესტანტული მიმდინარეობის წარმომადგენლები, შემდეგ კი კათოლიკეებიც. ეთნიკური და რელიგიური პლურალაზმის აღმოცენებას მოჰყვა თეთრკანიანი მოსახლეობის შეხედულებათა მნიშვნელოვანი დიფერენციაცია შვეკანიან აფრაკელებთან ურთიერთობის საკითხში (2, გვ. 151). თავდაპირველად ინგლისელები ცდილობდნენ გაეტარებინათ თეთრკანიან და არათეთრკანიან ქრისტიანთა სრული თანასწორობის პოლიტიკა, რაც ხშირად იწვევდა პროტესტებს ბურების კონსერვატიულად განწყობილი ნაწილის მხრიდან. თუმცა არცთუ ისე იშვიათად ინგლისელი ხელისუფალნი თავიანთი სამფლობელოების გაფართოების მიზნით სასტიკად უსწორდებოდნენ ადგილობრივ აფრიკულ ტომებს.

ინგლისელებსა და ბურებს შორის ურთიერთობა განსაკუთრებით გამწვავდა XIX საუკუნის 30-იან წლებში, როცა ბრიტანეთის პარლამენტმა, შემდეგ კი კაპის კოლონიალურმა ხელისუფლებამ გააუქმა მონობა და მონათმფლობელობის პრაქტიკა სამხრეთ აფრიკის ტერიტორიაზე. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ მონობის გაუქმება იყო ბურების უკმაყოფილების საბაბი და არა მიზეზი; მონათმფლობელობის სისტემა არ იყო კარგად განვითარებული აფრიკის სამხრეთში და ის მონები, რომელთა შრომა ბურების მეურნეობის საფუძველს შეადგენდა, შემოყვანილი იყვნენ კონტინენტის სხვა რეგიონებიდან. კუმშარიტი მიზეზი, რამაც ბურების უკმაყოფილება გამოიწვია, იყო ინგლისელ ხელისუფალთა ჩარევა ბურების პატრიარქალურ მეურნეობასა და მისთვის დამახასიათებელ ეკონომიკური დისკრიმინაციის სისტემაში (5, გვ. 44).

ეს სისტემა წარმოადგენდა აქ არსებული რელიგიური დისკრიმინაციის სპეციფიკურ გამოხატულებას. რეფორმატორების რელიგიურმა თეზისმა იმის შესახებ, რომ წარმართი — „მეორეხარისხოვანი“ ადამიანია, განსაზღვრა თეთრკანიანთა პროლარიტეტი სოციალურ-ეკონომიკურ სფეროში.

ბურების მიერ აფრიკულ ტომთა მიწების მიტაცება აიძულებდა დაპყრობილი ტერიტორიების ადრინდელ მფლობელებს, დაჭირავებულ მუშებად ემუშავათ ფერმებში. საზოგადოებრივი და რელი-

გიურა შორაღის კოლონიური ნორმები უფლებას აძლევდა თეთრ კოლონიტებს, ასეთ მიუმებს მოპყრობოდნენ როგორც მონებს. მეურნეობის ეს სისტემა ემყარებოდა წარმოების მონათმფლობელური, ფეოდალური და კაპიტალისტური წესის ელემენტების სიზბიონს და ასახავდა კოლონიურ საზოგადოებაში გაბატონებულ ურთიერთობებს. ეს სისტემა კაპის კოლონიაში კიდევ რამდენიმე ათეულ წელს იარსებებდა, რომ არა მთელი რაგი სერიოზული ფაქტორების აღმოცენება, რაც გამოწვეული იყო ინგლისური ოკუპაციით.

რევორმატორული ეკლესიისა და ბურების ხელისუფლების მიერ ხელოვნურად შექმნილი „უმადლესი რასის“ ადამიანთა „აბსოლუტური სამართლიანობის“ ავტორიტეტმა კატასტროფული დაცემა დაიწყო, გახშირდა შავკანიანთა უკმაყოფილება თეთრი სამხრეთ-აფრიკელების მიმართ (1, გვ. 461).

მონობის გაუქმება მეორე, უფრო ძლიერი დარტყმა იყო (ინგლისელთა მოსვლის შემდეგ) ბურების პატრიარქალური მეურნეობისათვის, უპირველეს ყოვლისა იმიტომ, რომ მას თან სდევდა ყველა მოქალაქის ფორმალური თანასწორობის დამყარება, მიუხედავად მათი რასობრივი, რელიგიური თუ ეთნიკური წარმოშობისა (6, გვ. 13).

გარდა ამისა, ინგლისელთა მიერ დამკვიდრებული ბურჟუაზიული ურთიერთობები ვაჭრობის, სოფლის მეურნეობისა და მრეწველობის სფეროში ბურების მეურნეობას სრულიად არაკონკურენტუნარიანს ხდიდა.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის გამო, ბურებმა განახორციელეს რიგი ღონისძიებები თავიანთი მეურნეობის სისტემის დასაცავად. ყველაზე ენობილი მათ შორის იყო „დიდი გადასახლება“ („დიდი ტრეკი“), რომელიც წარმოადგენდა ინგლისური მმართველობის სისტემისაგან თავდაღწევასა და ბურების ეკონომიკური და სოციალური ტრადიციების შენარჩუნებას ცდას. მთლიანობაში ეს ცდა წარმატებით დასრულდა, ხოლო აფრიკული ტომებისაგან მიტაცებულ მიწებზე გამოცხადებულ ბურების დამოუკიდებელ რესპუბლიკებში მთლიანად იყო შენარჩუნებული ინგლისურ ოკუპაციამდე არსებული კოლონიური საზოგადოების ნორმები და ტრადიციები.

ამ რესპუბლიკებში პატრიარქალური წყობის განმტკიცების მიზნით ბურებმა გამოაცხადეს რევორმატორული ეკლესიის სრული პრიორიტეტი თავიანთ ტერიტორიაზე.

იმ დროს, როდესაც ბურების რესპუბლიკებში ხდებოდა საზო-

გადოებრივი ცხოვრების მოქველებული ეკონომიკური და პოლიტიკური ნორმების აღდგენა, კაპის კოლონიაში სწრაფი ტემპით ვითარდებოდა კაპიტალისტური ურთიერთობები. ასეთი განვითარებისათვის აუცილებელი წინამძღვარი შექმნა მონების განთავისუფლებამ თავისუფალი სამუშაო ძალის სახით, რომელიც ივსებოდა ბურჟუაზიის ჩრდილოეთიდან გამოქცეული აფრიკელი „დაქორავებული მონებით“ (6, გვ. 40), კოლონიაში წარმოიშვა „ახალი არისტოკრატია“ — ვაჭრების, ბურჟუაზიის, მსხვილი მიწათმფლობელების სახით.

ასეთ პირობებში დაქორავებული მუშების მდგომარეობის მთელი სიმძიმე დააწვა შავკანიან აფრიკელებსა და ფერადკანიანებს, ფაქტობრივად მათი მკაცრი ექსპლუატაცია კვლავ ძალაში დარჩა, შეაკვალა მხოლოდ მასი საზოგადოებრივი შინაარსი, თეთრი კოლონისტების უწინდელი ფსიქოლოგიის რასისტულ-დისკრიმინაციული ნორმები მთლიანად თავსდებოდა კაპიტალისტების მუშებთან, როგორც „ნახევრადდაპინებთან — ნახევრადმონებთან“ დამოკიდებულების ფარგლებში (6, გვ. 46).

რაც შეეხება თეთრ მუშებს, ისინი თავიანთი სტატუსით უფრო მეტად შეესაბამებოდნენ თეთრკანიან მებატონეებს, ვიდრე შავკანიან კოლეგებს. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ასეთი სოციალური და რასობრივი დისკრიმინაცია კაპის კოლონიაში ფაქტობრივ ხასიათს ატარებდა, ფორმალურად კი აქ დაკანონებული იყო თავისუფლებისა და თანასწორობის ბურჟუაზიული ნორმები.

ამრიგად, კაპიტალისტურამდელი კოლონიური საზოგადოების რელიგიური დისკრიმინაცია აღმოცენდა და თანდათან განმტკიცდა XVIII-XIX საუკუნეების მანძილზე ბურჟუაზიის პატრიარქალური მეურნეობის ეკონომიკური ბაზისის ფარგლებში, ხოლო XIX საუკუნის შუახანებში ის გადაიქცა რასობრივი დისკრიმინაციის ფორმად აღრებურჟუაზიული საზოგადოების შრომითი ურთიერთობების სფეროში, თუმცა იმ დროს რასობრივი დისკრიმინაცია ჯერ კიდევ არ ატარებდა ყოვლისშემკველ ხასიათს.

XIX საუკუნის შუა ხანებში კაპის კოლონიის რეფორმატორულმა ეკლესიამ შიშოლ გადაწყვეტილება ყველა ეკლესიის დაყოფის შესახებ რასობრივი პრინციპის მიხედვით. ასეთმა ნაბიჯმა წინასწარ განსაზღვრა სამხრეთ აფრიკის შემდგომი სოციალურ-პოლიტიკური განვითარება, ხოლო ეკლესიის საწესდებო პუნქტი წარმართთა დისკრიმინაციის შესახებ საბოლოო ჯამში იქცა აქ რასობრივი დისკრიმინაციის აღმოცენების პირველ მიზეზად.

დადგენილება ეკლესიების დაყოფის შესახებ იყო პირველი

ოფიციალურად დაფიქსირებული ჩასობრავ-დისკრიმინაციული დებულება სამხრეთ აფრიკაში. შემდეგ ის სხვადასხვა ფორმულირებით ფანქვორდა მთელ რიგ სხვა დოკუმენტებში, მათ შორის ბურების რესპუბლიკათა კონსტიტუციებში (2, გვ. 156).

XIX საუკუნის ბოლომდე კაპის კოლონიის კანონმდებლობა პრაქტიკულად გვერდს უვლიდა აფრიკელთა დისკრიმინაციის საკითხს, თუმცა არსებობდა დისკრიმინაციის ფორმალურ აკრძალვასა და ფაქტობრივ სოციალურ და იურიდიულ პრაქტიკას შორის წინააღმდეგობის მრავალი მაგალითი.

XIX საუკუნის მეორე ნახევარში აფრიკის სამხრეთ ნაწილში ოქროს და ალმასის უმდიდრესი საბადოების აღმოჩენას მოჰყვა რეგიონის ცალკეული რაიონების სწრაფი სოციალ-ეკონომიკური განვითარება. საბადოების ინტენსიური დამუშავების შედეგად სამხრეთ აფრიკამ, რომელიც მანამდე წარმოადგენდა მხოლოდ სავაჭრო-სატრანსპორტო კომუნიკაციების მნიშვნელოვან კვანძს, შეიძინა ახალი საერთაშორისო ეკონომიკური სტატუსი. სამხრეთაფრიკელი ოქროს სულ უფრო მნიშვნელოვან ზეგავლენას ახდენდა გვეყნის ფინანსურ-ეკონომიკურ სისტემაზე. აქ წარმოიქმნა კაპიტალისტურ სამყაროში ერთ-ერთი პირველი მონოპოლისტური გაერთიანებები. ამრიგად, სუსტად განვითარებული აგრარული კოლონია გასული საუკუნის ბოლოს შევიდა განვითარებული კაპიტალიზმის ეპოქაში.

თუმცა, ეკონომიკის სწრაფი ზრდის მიუხედავად, ჩამოყალიბებული სოციალურა ურთიერთობები სამხრეთ აფრიკაში პრაქტიკულად არ არსებობდა. წინააღმდეგობები ეკონომიკურ და სოციალურ სასტიმას შორის განსაკუთრებით შესამჩნევე იყო ბურების რესპუბლიკა ტრანსვაალში — სამხრეთ აფრიკის ოქროსპროდუცენტულ ცენტრში.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ბურებმა გადმოიღეს ის სოციალური სტრუქტურები, რომლებიც დამახასიათებელი იყო კაპის კოლონიისათვის პოლანდიის მმართველობის პერიოდში. მისთვის დამახასიათებელი იყო ფართო დემოკრატიის პრინციპი თეთრი მოსახლეობისათვის და თითქმის ყოველგვარი გარანტირებული სოციალურ-პოლიტიკური უფლებების უარყოფა შავკანიანი აფრიკელებსათვის (5, გვ. 86).

გასული საუკუნის ბოლო წლებში ტრანსვაალი „ოქროს ციებციხელებამ“ მოიცვა, რასაც მოჰყვა იმიგრანტთა დიდი ნაკადი ევროპის გვეყნებიდან. ბურების მთავრობა იძულებული გახდა, შეექმნა ცალკეული სასელმწიფო სტრუქტურები იმიგრანტთა პოლიტიკური უფლებების დასაცავად. თუმცა პრიორიტეტი საკანონ-

მდებლო და აღმასრულებელ ხელისუფლებაში ეკუთვნოდათ ბურჯს. შავკანიანი აფრიკელები ასეთ სისტემაში კვლავ ხმის უფლებას გარეშე დარჩნენ. ტრანსვაალში შექმნილმა ორმა პარალელურმა სახელმწიფო სასტემამ, რომელიც ერთ ტერიტორიაზე მოქმედებდა, მაგრამ მისი იურისდიქცია ვრცელდებოდა თეთრი მოსახლეობის სხვადასხვა უთნიკურ ჯგუფებზე, ახალი და მნიშვნელოვანი მომენტი შეიტანა სამხრეთ აფრიკის პოლიტიკურ-სამართლებრივ განვითარებაში.

XIX საუკუნის დასასრულს სამხრეთ აფრიკის კოლონიური დაპყრობის დასრულებას და თეთრკანიანთა ფერმების რიცხვის წარდას, მოჰყვა მკვიდრ აფრიკელთა მიწების ძარცვის პროცესის გაძლიერება. სწორედ გასული საუკუნის უკანასკნელ წლებში მნიშვნელოვნად გაიზარდა აფრიკელთა არაკვალიფიციურია, იაფი მუშახელის ნაკადი ბურჯების ფერმებსა და ქალაქებში. სააარსებო სახსრების ქებნაში შავკანიანი სამხრეთ აფრიკელები თანხმდებოდნენ ნებისმიერ სამუშაოზე; თავისუფალი მუშახელის არსებობამ, თავის მხრივ, სტიმული მისცა კაპიტალისტურა ურთიერთობების განვითარებას ბურჯების სოფლის მეურნეობაში და გაკოტრებულ თეთრკანიან ოქროსმაძიებლებთან ერთად სწრაფად შეავსო სამხრეთ აფრიკის განვითარებული სამთამადნო მრეწველობა (1, გვ. 479).

XIX საუკუნის ბოლოს თანდათან ჩამოყალიბდა თავისებური სოციალისტური სტრუქტურა. გაკოტრებული თეთრი იმიგრანტები და ასევე გაკოტრებული ფერმერა ბურჯები შავკანიან აფრიკელებთან ერთად შეადგენდნენ მრავალრასობრივი მუშათა კლასის საფუძველს, ხოლო ბურჟუაზიული ზედაფენა წარმოდგენილი იყო მთლიანად თეთრი (უმთავრესად ინგლისურენოვანი) მრეწველებით, ასევე ფერმერა ბურჯებით.

თავისი სპეციფიკური ინტერესებიდან გამომდინარე, ტრანსვაალელი ბურჯების ეროვნული ბურჟუაზია (ტრანსვაალი სწრაფად გადაიქცა სამხრეთაფრიკელი რეგიონის სამრეწველო ცენტრად), კვლავ დაჟინებით მოითხოვდა მის მიერვე შექმნილი პოლიტიკური სისტემის შენარჩუნებას. ამავდროს, სხვა ეროვნების თეთრკანიან მოქალაქეთა მეორეხარისხოვანი პოლიტიკური როლი სულ უფრო მეტად ეწინააღმდეგებოდა უწინდელ იმიგრანტთა გაბატონებულ მდგომარეობას ეკონომიკაში (4, გვ. 65). XIX საუკუნის ბოლოს ტრანსვაალში გაშწავდა კონფლიქტი თეთრი მოსახლეობის ორი ჯგუფის სოციალურ-პოლიტიკურ ინტერესებს შორის.

უნდა აღინიშნოს, რომ ტრანსვაალში შექმნილი სიტუაცია მნი-

შენლოვნად განსხვავდებოდა იმ ვითარებისაგან, რომელიც შეიქმნა სამხრეთ აფრიკის სხვა რაიონებში. ბურების მეორე რესპუბლიკამ — ორანჯის თავისუფალმა სახელმწიფომ, რომელსაც არ შეეხო „ოქროს ციებ-ციხლება“, ფაქტობრივად უცვლელად შეინარჩუნა კოლონიური საზოგადოების სოციალ-ეკონომიკური სტრუქტურები. აქ გაბატონებული იყო პატრიარქალური და ადრეკაპიტალიზაციური საწარმოო ურთიერთობები, ხოლო მთავრობის პოლიტიკა ძირითადად ითვალისწინებდა წვრილი ფერმერების გაკოტრებასა და აფრიკანერთა გაღარიბების პროცესის შეჩერებას. ტრანსვაალელი ბურებისაგან განსხვავებით, რომლებიც პოლიტიკურ ზეგავლენას განიცდიდნენ მათზე გაცილებით მრავალრიცხოვან იმიგრანტთა ჯგუფისაგან, ორანჯის რესპუბლიკის მოსახლეობა გაცილებით უფრო შემწყნარებლური იყო უცხოელებს მიმართ. შავკანიანთა ექსპლუატაცია აქ აღარებდა არა ტრანსვაალურ ბურეუზიზულ-კოლონიურ, არამედ პატრიარქალურ-კოლონიურ ხასიათს, რომლისთვისაც დამახასიათებელი იყო თეთრ მეპატრონეთა „მეურვეობრივი“ დამოკიდებულება მათი „შავკანიანი“ მსახურების მიმართ (7, გვ. 6).

მდგომარეობა ნატალსა და კაპის კოლონიაში (დღეი ბრატანეთის სამხრეთაფრიკულ კოლონიებში) აბსოლუტურად საპირისპირო იყო იმ სიტუაციისა, რომელიც ორანჯის რესპუბლიკაში შეაქმნა.

ტრანსვაალის მრეწველობის განვითარებას მოჰყვა ამ კოლონიებში განლაგებული პორტების სატრანსპორტო მნიშვნელობის ზრდა, განვითარდა ვაჭრობა და მრეწველობა. კაპიტალისტურმა ურთიერთობებმა, რომლებიც აქ ჯერ კიდევ XVIII საუკუნეში აღმოცენდა, თითქმის მთლიანად გამოდევნა პატრიარქალურ-კოლონიური ურთიერთობები კაპისა და ნატალის ეკონომიკიდან. სერიოზული ცვლილებები განიცადა სოციალურ-პოლიტიკურმა სტრუქტურამ. კოლონიის ეკონომიკურ სისტემაში შავ აფრიკელთა და ფერადკანიანთა ჩაბმასთან ერთად მათ მიენიჭათ სულ უფრო ფართო სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებები. ეს ფენომენი სრულიად უცხო იყო ბურების რესპუბლიკისათვის. ინგლისურ კოლონიებში შექმნილი პოლიტიკური ორგანიზაციები მრავალრასობრივ ხასიათს ატარებდა და შეესაბამებოდა აქ არსებულ სოციალურ სტრუქტურებს.

მიუხედავად კაპიტალისტური საზოგადოების მრავალი ნიშანთვისებისა, არასწორი იქნებოდა იმის მტკიცება, რომ XIX საუკუნის ბოლოს ბრიტანეთის კოლონიური სამფლობელოები სამხრეთ აფრიკაში მთლიანად განთავისუფლდნენ ადრინდელი პატრიარქა-

ლური საზოგადოების ნიშან-თვისებებისაგან. დისკრიმინაცია რელიგიის სფეროში, რომელსაც კვლავ ქადაგებდა ადგილობრივ ეკლესიათა უმრავლესობა, სოციალურ სფეროსაც შეეხო. აფრიკელები, რომელთაც ჰქონდათ რიგი უფლებები და თავისუფლებები, ფაქტობრივად მოკლებული იყვნენ ამ უფლებებით სარგებლობის შესაძლებლობას (2, გვ. 158).

თუმცა ინგლისური კოლონიების განვითარებას ჰქონდა ერთი უმნიშვნელო განხილვა განახლება ბურების რესპუბლიკების სოციალური განვითარებისაგან: ის მთლიანობაში ორიენტირებული იყო და ბურეუზიული საზოგადოების შექმნაზე — ყველა მისი წევრის თანაწორი უფლებებით, მაშინ როცა ბურების ლიდერები ცდილობდნენ თითოეული ეთნიკური ჯგუფის სოციალურ-პოლიტიკურ იზოლაციას, საზოგადოებაში მდგომარეობის მოპოვებას მთავარ კრიტერიუმად ისინი ცდილობდნენ შეერჩიათ არა ინდივიდუალური თვისებები, არამედ მისი რასობრივ-ეთნიკური წარმოშობა. რეფორმატორთა რელიგიური დოგმების მიხედვით, ბურები „წინასწარ განსაზღვრულნი“ იყვნენ უმთავრესი როლისათვის საზოგადოების შემდგომ განვითარებაში (3, გვ. 69).

ამრიგად, ოქროსა და ალმასის საბადოების აღმოჩენამ ენმსაზღვრელი როლი შეასრულა სამხრეთ აფრიკის სოციალ-ეკონომიკურ და პოლიტიკურ განვითარებაში და მთლიანად შეცვალა მანამდე აქ არსებული სიტუაცია. ამ საბადოების დამუშავებამ გამოიწვია სამხრეთ აფრიკის საერთაშორისო სტატუსის შეცვლა, მოიხიდა აქ განვითარებული კაპიტალისტური ქვეყნების ფინანსისტები და მრეწველები. მეორე მხრივ, ეკონომიკურ სფეროში მომხდარ ცვლილებებს მოჰყვა ბრიტანეთის დაინტერესება იმ ტერიტორიებით, რომლებიც ბურების რესპუბლიკებს ეკავათ. და შესაშვ, ეკონომიკის სწრაფმა განვითარებამ ზეგავლენა მოახდინა სოციალური და პოლიტიკური სტრუქტურების ჩამოყალიბებაზე და გამოიწვია სპეციფიკური პოსტების შექმნა სამხრეთ აფრიკაში (6, გვ. 73).

ინგლისურ, ასევე ინგლისურენოვან ბურეუზიასა და რეგონის ძირითადი სამრეწველო ცენტრის ტერიტორიაზე ბურების პოლიტიკურ დომინირებას შორის არსებული წინააღმდეგობებმა არ შეიძლებოდა დიდხანს გაგრძელებულიყო. გეოლოგიური აღმოჩენებიდან ოც წელზე ცოტა მეტი ხნის შემდეგ ბრიტანეთმა დაიწყო რძი ბურების რესპუბლიკების წინააღმდეგ.

ბრიტანეთის გამარჯვება 1889-1902 წლებში ინგლის-ბურების ომში ნიშნავდა ბურების ბურეუზიის დამარცხებას, რომელიც

ცდილობდა შეენარჩუნებინა თავისი ეკონომიკური პოზიციები ყოფილი რესპუბლიკების პოლიტიკური დამოუკიდებლობის განმტკიცებით. თუმცა როგორც შემდგომმა მოვლენებმა ცხადყო, ეკონომიკური პროცესების მართვის პოლიტიკური სადავეები ბურებმა მხოლოდ მცირე ხნით დაკარგეს.

ინგლისური ბურჟუაზია, რომელმაც ომის შემდეგ დაამყარა თავისი კოლონიალური მმართველობა სამხრეთაფრიკული რეგიონის უმეტეს ნაწილზე და რაც მთავარია ოქროსმომპოვებელ რაიონებზე, სულაც არ იყო დაინტერესებული ბურების სრული დამარცხებით. უფრო მეტიც, ბურების მიერ ტრანსვაალში შექმნილი სოციალ-ეკონომიკური სისტემა მთლიანად აკმაყოფილებდა ინგლისელ მონოპოლისტებს. ის საშუალებას აძლევდა მათ, შავკანიანი აფრიკელებისათვის გადაეხადათ შეტად დაბალი ხელფასი უკიდურესად მძიმე და საშიში შრომისათვის. ის ურთიერთობები, რომლებიც არსებობდა თეთრ მეპატრონეებსა და შავკანიანებს შორის, ბურების პატრიარქალურ სოფლის მეურნეობაში, პრაქტიკულად უცვლელად იქნა გადატანილი ომის შემდგომი სამხრეთ აფრიკის სამთავადნო მრეწველობაში. ინგლისური მმართველობის დამყარებამ არაფერი ახალი არ შეიტანა თეთრებსა და შავკანიანებს შორის ურთიერთობის არსებულ სისტემაში. XX საუკუნის პირველი ათწლეულის მანძილზე უცვლელი სახით იქნა შენარჩუნებული ბურებას ორი ყოფილი რესპუბლიკის სახელმწიფო არსებობის ფორმაც, ისინი იქცნენ ცალ-ცალკე ინგლისურ კოლონიებად სამხრეთ აფრიკაში.

XX საუკუნის პირველი წლებიდან სამხრეთაფრიკული ქალაქების შევსება დაიწყო გაკოტრებული ფერაფერი ბურების მასებმა. იმის გამო, რომ მათ ჰქონდათ მთელი რაგი უფლებები და პრივილეგიები, ინგლისელი მრეწველების თვალში ისინი წარმოადგენდნენ პოლიტიკურად ნაკლებად მოქნილ და ეკონომიკურად ნაკლებად სარგებლიან მუშახელს, ვიდრე საერთოდ უფლებო შავი აფრიკელები. მეორე მხრივ, შიმშილით სიკვდილის თავიდან ასაცილებლად ბურები იძულებული იყვნენ, ხელი მოეკიდათ ნებისმიერა საშუაოსთვის. სწორედ მათ შორის დაიწყო აფრიკანურული ნაციონალიზმის ახალი იდეების წარმოშობა და გავრცელება საუკუნის დასაწყისში, რასაც ხელს უწყობდა რეფორმატორთა რელიგიური პროპაგანდა და ბურთა ლიდერების პოლიტიკური დემაგოგია. ამ იდეოლოგიამ მიიღო და გაიზარა როგორც ბურების ნაციონალიზმის ადრინდელი ნიშნები (ბურების პატრიარქალური საზოგადოების იდეალიზაცია, ურთიერთობა ბურებსა და შავკანიან აფრიკელებს

შორის სამხრეთ აფრიკაში ინგლისელთა მოსვლამდე), ასევე ახალი-
ხასიათი, რაც გამოწვეული იყო ამ „თეთრი ღარიბების“ ცხოვრე-
ბისა და მუშაობის პირობებით. ომისშემდგომ სამხრეთ აფრიკაში
შექმნილ ვითარებაში აფრიკანერი ნაციონალისტები ვერ ხედავდნენ
თავიანთი თანამემამულეების მატერიალური მდგომარეობის გაუმ-
ჯობესების სხვა გზას, შავკანიან აფრიკელთა შრომის ხარჯზე გამ-
დიდრებისა და ინგლისელებისაგან გამოყოფის გზის გარდა (5, გვ.
41.)

ბურების რიცხობრივმა უპირატესობამ ინგლისურენოვან სამხ-
რეთ აფრიკელებთან შედარებით და მათმა პოლიტიკურმა კონსო-
ლიდაციამ ნაციონალიზმის საფუძველზე უკვე XX საუკუნის პირ-
ველ წლებში გამოიწვია ის, რომ აფრიკანერთა ლიდერები დომი-
ნირებდნენ ბრიტანეთის ოთხი სამხრეთაფრიკული კოლონიიდან
სამში, ნატალის გარდა, სადაც ინგლისურენოვანი მოსახლეობა
ტრადიციულად უპირავლესობას შეადგენდა. ბურებმა წარმომადგენ-
ლებმა ჩამოაყალიბეს კოლონიური მთავრობები ტრანსვაალში, კა-
პისა და ორანჯის კოლონიებში 1906—1908 წლებში ჩატარებული
არჩევნების შედეგად.

ასე რომ, ინგლის-ბურების ომის მთავარი სოციალურ-პოლიტი-
კური შედეგები აფრიკანერებისათვის იყო მათში არსებული პატ-
რიარქალური სოციალური სტრუქტურების დაშლა და კაპიტალის-
ტური ტრანსფორმაციისათვის ჯერ კიდევ მოუშზადებელი ბურების
საზოგადოების ჩართვა კაპის კოლონიისა და ნატალის სწრაფად გან-
ვითარებულ ბურეუზიულ საზოგადოებრივ სისტემაში.

მთლიანობაში ბურებისათვის ეს ნიშნავდა მათი ცხოვრების დო-
ნის მკვეთრად დაცემას, პრივილეგიური მდგომარეობის შეცვლას
დამორჩილებულით.

„თეთრი ღარიბების“ წარმოშობა და მათი რიცხვის სწრაფი
ზრდა წერილი ბური მიწათმფლობელების ხარჯზე უკუეფექტს ახ-
დენდა ინგლისური ბურეუზიულ-კოლონიური საზოგადოების გან-
ვითარებაზე. ჯერ ერთი, ფერმების აღრანდელ მფლობელთა დიდ-
მა ნაწილმა შეავსო სამხრეთ აფრიკის ახლად შექმნილი მუშათა
კლასის რიგები, რასაც თან ჰდევდა თეთრკანიან მუშებს შორის
კონსერვატიული განწყობილებების ზრდა. კონკურენციამ მათსა
და შავკანიან აფრიკელებს შორის შრომის ბაზარზე მათ აზროვნე-
ბაში განამტკიცა დისკრიმინაციულ-რასისტული დამოკიდებულება
ყველა შავკანიანის მიმართ.

შელახული ეროვნული ღირსების გრძნობა იყო ის უმნიშვნელო-

ვანესი პოლიტიკური ფაქტორი, რომელმაც დიდი როლი შეასრულა ბურჰების გაერთიანებაში აფრიკანური ნაციონალისტების გარშემო. უკვე პირველი ომის შემდგომი არჩევნების დროს აფრიკანერები პოლიტიკურად უფრო აქტიურნი და შეკავშირებულნი აღმოჩნდნენ, ვიდრე მათი ყოფილი სამხედრო მოწინააღმდეგეები.

მეორე ფაქტორი, რომელმაც შექმნა ბურჰების ერთიანობის წინამძღვარი, იყო ნეგატიური დამოკიდებულება აფრიკელების მიმართ, რომლებიც ხშირად წარმატებით უწევდნენ კონკურენციას „თეთრ ღარიბებს“ შრომის ბაზარზე, თუმცა მანამდე მათ მიმართ ნახევრად შონურ მორჩილებაში იმყოფებოდნენ. ბურჰების პოლიტიკურ ლიდერთა პოზიციებში შეინიშნებოდა ანტიაფრიკული განწყობილებები ძლიერი რასისტული გადახრით. მაგრამ თუ ინგლისელთა ხელისუფლება ცდილობდა, როგორც დაეძლია უთანხმოება სამხრეთ აფრიკის თეთრკანიანი მოსახლეობის ორ ჯგუფს შორის, აფრიკანერ ნაციონალისტთა რასისტული დამოკიდებულება შეკავშირების მიმართ მათთვის მხოლოდ ხელსაყრელი იყო (9, გვ. 195).

1910 წელს სამხრეთ აფრიკის კავშირის შექმნით დასრულდა ინგლისური ბურჰუაზიის ბრძოლა სრული ეკონომიკური ბატონობისათვის რეგიონში. შექმნილი სახელმწიფო სტრუქტურები, სადაც თანაბარი უფლებებით სარგებლობდნენ ბურჰებიც და ინგლისელებიც, აძნელებდა აფრიკანერული ნაციონალიზმის სანუქვარი ოცნებების გახსნაკიელებას — ეროვნული დამოუკიდებლობის აღდგენას ცალკე ტერიტორიული წარმონაქმნის ფორმით.

მიუხედავად ამისა, აფრიკანერი ნაციონალისტები არ შეურიგდნენ დამარცხებას. სამხრეთ აფრიკის კავშირის შექმნის შემდეგ მათ მხოლოდ შეცვალეს ინგლისელთა პოლიტიკური ზეგავლენის მიმართ წინააღმდეგობის ფორმა და შეეცადნენ მიეღწიათ წარმატებისათვის უკვე ჩამოყალიბებული სახელმწიფო სტრუქტურების ფარგლებში. აფრიკანერთა რიცხობრივი უპირატესობა ინგლისელებთან შედარებით, ამის საიმედო გარანტიას წარმოადგენდა. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ბურჰებს შორის არსებული პოლიტიკური დიფერენციაცია, რომელიც ასახავდა ომის შემდგომ სოციალურ წინააღმდეგობებს, საკმაოდ ძლიერი ხელისშემშლელი ფაქტორი იყო ამ ბრძოლაში წარმატების მისაღწევად, სამხრეთ აფრიკის კავშირის შექმნის შემდეგ მისი პირველი მთავრობა ასახავდა ქვეყანაში არსებულ ძალთა ბალანსს. თავისი შემადგენლობით, უპირატესად, აფრიკანერული, ის გამოხატავდა ინგლისურენოვან თეთრ მოსახლეობის ინტერესებს. ბურჰების ინტერესების დამცველის როლზე პრე-

ტენზიას აცხადებდნენ აფრიკანერი ნაციონალისტები, რომლებიც თავიანთ ლოზუნგებში მოითხოვდნენ „თეთრი ღარიბების“ და აფრიკანერი წვრილი მეწარმეების უფლებების დაცვას.

1914 წელს მათ მიერ შექმნილი ნაციონალისტური პარტია ამ სოციალური დაჯგუფების პოლიტიკურ ფორპოსტად იქცა (8, გვ. 56). მისი პოლიტიკური როლი ბურების საზოგადოების ფანჯითარებას კვალობაზე სულ უფრო მნიშვნელოვანი ხდებოდა.

სამხრეთ აფრიკის კავშირის შექმნას მოჰყვა მთელი რიგი მნიშვნელოვანი ცვლილებები თეთრი და შავკანიანი აფრიკელებს შორის. ჯეყენის კონსტიტუციით, ანუ ე. წ. „სამხრეთაფრიკული აქტით“ ბურების ჩრდილოეთში არსებული დისკრიმინაცია ფაქტობრივად ჯეყენის მთელ ტერიტორიაზე გავრცელდა (8, გვ. 77). არათეთრკანიანმა მოსახლეობამ ის მინიმალური უფლებები და თავისუფლებებიც დაკარგა, რომლებიც მას ინგლისურ კოლონიებში ჰქონდა. სამხრეთ აფრიკის კავშირის მთავრობამ პარლამენტში განსახილველად შეიტანა მთელი რიგი კანონპროექტები, რომლებიც ითვალისწინებდა ახალ დისკრიმინაციულ ღონისძიებებს სამხრეთ აფრიკის შავკანიანი მოსახლეობის მიმართ.

პარლამენტის მიერ მიღებულ კანონებს შორის განსაკუთრებით აღსანიშნავია ორი: „შახტებისა და მათში მუშაობის შესახებ“ (1911 წ.) და „მკვიდრთა მიწების შესახებ“ (1913 წ.). ორივე მიღებულ იქნა ბურების ნაციონალისტურად განწყობილი ნაწილის ზეგავლენით. პირველი ძალაში შევიდა სამთო სამუშაოებზე დაქირავებისას, სადაც პრივილეგია ენიჭებოდათ თეთრკანიანებს, როგორც სამუშაოზე მოწყობის, ისე ხელფასის განაწილების დროს. მეორე კანონმა იურიდიულად განამტკიცა მკვიდრი აფრიკელი მოსახლეობის მიწების გაძარცვა, მათ მიაკუთვნა მხოლოდ ჯეყენის ტერიტორიის 13% და შექმნა სამხრეთ აფრიკის ისტორიაში პირველი რეზერვაციების სისტემა (6, გვ. 39).

ამრიგად, არათეთრკანიანი მოსახლეობის დისკრიმინაციაში, რომელიც პოლანდიის მმართველობის პერიოდში მხოლოდ რელიგიურ ხასიათს ატარებდა, XIX საუკუნის განმავლობაში თანდათან რასობრივი ელფერი შეიძინა და უკვე XX საუკუნის დასაწყისისათვის ჯეყენის მთელი რიგი ძირითადი კანონებით განმტკიცდა. თუმცა ეს ჯერ კიდევ არ იყო აპარტიდი. ეს უფრო ჰგავდა აღრინდელი კოლონიალური საზოგადოების დისკრიმინაციული ტრადიციების გამოძახილს, და იმ დროს არ წარმოადგენდა უნიკალურ შემთხვევას

ბრიტანეთის დომინიონებს შორის. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, თავიდანვე ნათლად გამოიკვეთა სამხრეთაფრიკული სიტუაციის მთელი სპეციფიკა, რაც აისახებოდა საზოგადოების ისტორიულად დაყოფით სამ არათანასწორუფლებიან, პოლიტიკურ და ეკონომიკურ სფეროში ერთმანეთთან დაპირისპირებულ ჯგუფად — ინგლისურენოვან სამხრეთ აფრიკელებად, აფრიკანერებად და მკვიდრ აფრიკელებად.

სამხრეთ აფრიკის კავშირის შექმნის შემდეგ აფრიკანერ ნაციონალისტთა პოლიტიკური ბრძოლის მასივითი რამდენადმე შეიცვალა. ამ ბრძოლის ძირითად მიზნად კვლავ რჩებოდა პოლიტიკური ბატონობის დამყარება ქვეყანაში და ამის მიწვევით კონტროლი სოციალურ-ეკონომიკურ პროცესებზე, თუმცა „ბურების ეროვნული უფლებების აღდგენის“ ლოზუნგები სულ უფრო დაუახლოვდა ქველაზე მრავალრიცხოვანი, წვრალბურჯეუზიული ფენების მოთხოვნებს. აფრიკანერული ნაციონალიზმის იდეოლოგია ბურების ბურჟუაზიისა და მიწათმფლობელების პოლიტიკური დოქტრინიდან თანდათან ვადიქცა წერილი აფრიკანერული ბურჟუაზიის დოქტრინად, რამდენადაც ეს უკანასკნელი კაპიტალისტური კონკურენციის პირობებში აღმოჩნდა და მძიმე ეკონომიკური მდგომარეობიდან გამოსავალს თავისი პოლიტიკური ბატონობის დამყარებაში ხედავდა (7. გვ. 69).

ინგლის-ბურების ომის შემდგომ პირველ წლებში აღმოცენდა აფრიკანერთა პოლიტიკური თუ არაპოლიტიკური ორგანიზაციები, რომლებიც უარს ამბობდნენ ინგლისურენოვან სამხრეთ აფრიკელებთან ყოველგვარ თანამშრომლობაზე ბურებას ნაციონალური სიწმინდისა და ერთიანობის შენარჩუნების მოტივით.

ამ პროცესებში არცთუ უმნიშვნელო როლს ასრულებდნენ რეფორმატორული ეკლესიები, ისანი კვლავ ქადაგებდნენ უწინდელ იდეოლოგიას, სადაც მთელი რიგი ქრისტიანული დებულებები განხილული იყო რასისტულ-ნაციონალისტური პოზიციებიდან. ამ რელიგიური იდეოლოგიის ხერხებელს წარმოადგენდა ნაციონალიზმი, ბურების როგორც „ღმერთის მიერ რჩეულების“ პროპაგანდა (3, გვ. 67). ისევე, როგორც აფრიკანერული ნაციონალიზმის დოქტრინა, ეს რელიგიური იდეოლოგიაც მიიღეს და გაიზიარეს ბურების წერილი ბურჟუაზიის ლიდერებმა. ამასთან, პოლიტიკურ ლიდერთა მიზნები მთლიანად ემთხვეოდა სამხრეთაფრიკული რეფორმატორობის იდეოლოგია ინტერესებს, რომლებიც ცდილობდნენ გაეფრცელებინათ ამ ეკლესიების გავლენა მთელ აფრიკანერულ მოსახლეობაზე, XX საუკუნის პირველი ორი ათწლეულის განმავლობაში სამხრეთ აფრიკის ქვეყნების ისტორიის საკითხები

რეთ აფრიკის კავშირში თანდათან ჩამოყალიბდა აფრიკანერთა მთავარი პოლიტიკური ძალების — წვრილი ბურჟუაზიის, ფერმერების, თეთრი მუშების და რეფორმატორების ალიანსი, რომელთაც აერთიანებდათ სამხრეთ აფრიკაში ბურჟუაზიის პოლიტიკური ძალები აღდგენის საერთო ამოცანა (5, გვ. 89).

1924 წლის არჩევნებში ლეიბორისტულ პარტიასთან კავშირში ნაციონალისტური პარტიის გამარჯვების მიზეზი იყო არა მხოლოდ აფრიკანერი ლიდერების მიერ პოლიტიკურ ძალთა კონსოლიდაცია, არამედ თეთრი მუშების ურთიერთობის გამწვავება სამხრეთაფრიკული ბურჟუაზიის აღრინდელ მთავრობასთან. 1922 წელს მოხდა აშკარა კონფრონტაცია მთავრობასა და თეთრი მუშებს შორის იმის გამო, რომ მეწარმეებს არ სურდათ დაეკმაყოფილებინათ თეთრი მეშახტეების რასისტული მოთხოვნები, კერძოდ, იმის თაობაზე, რომ შავკანიან აფრიკელთა სამუშაოზე მოწყობისა და ანაზღაურების დისკრიმინაციული სისტემა გავრცელებულიყო ყველა სახის სამუშაოზე მაღაროებში. „ვიტვატერსრანდის ამბოხება“ მთავრობამ სისხლში ჩაახშო. ამით აშკარად გამოვლინდა თეთრი მუშების მიერ წამოყენებული ეკონომიკური მოთხოვნების შეუთავსებლობა სამხრეთაფრიკული ბურჟუაზიის ეკონომიკურ ინტერესებთან. რომელთა აბსოლუტურ უმრავლესობას იმ დროს წარმოადგენდნენ სამხრეთ აფრიკის კავშირის ინგლისურენოვანი მცხოვრებლები. ვიტვატერსრანდის ამბოხებამ გამოიწვია თეთრი მუშათა კლასის უმრავლესობის გადასვლა აფრიკანერ ნაციონალისტთა მხარეზე, რასაც მოჰყვა რასიზმისა და ნაციონალიზმის იდეების ფართოდ გავრცელება მუშებს შორის (9, გვ. 71).

1924 წელს ხელისუფლების სათავეში მოსვლის შემდეგ ნაციონალისტთა მთავრობის მოღვაწეობის ერთ-ერთი მთავარი მიმართულება იყო თეთრი მუშებისა და „თეთრი ლაბიების“ (რომელთა რიცხვი სწრაფად იზრდებოდა) ინტერესებიდან გამომდინარე, „ფერადი ბარიერის“ დამკვიდრების პოლიტიკა (8, გვ. 91).

უკვე 1926 წელს სამხრეთ აფრიკის კავშირის პარლამენტში მიიღო „შახტებისა და მათში მუშაობის შესახებ“ კანონის შესწორება (ანუ, ე. წ. კანონი „ფერადი ბარიერის შესახებ“ მრეწველობაში), რომელმაც აფრიკელთა მიმართ დისკრიმინაციული პრაქტიკა გაავრცელა ყველა სახის სამუშაოზე და სამრეწველო წარმოების ყველა სფეროზე. ამ წლებში ძალაში შესულმა სხვა საკანონმდებლო აქტებმა კიდევ უფრო შეზღუდა არათეთრკანიანი მოქალაქეების ისედაც ფიქტიური პოლიტიკური უფლებები. პარალელურად გაფართოვდა სახელმწიფო კორპორაციების მოღვაწეობა (მშენებ-

ლობის, მრეწველობის, ელექტროენერჯის, ტრანსპორტის სფეროში), რომელთაც გარკვეულწილად უზრუნველყვეს. სამუშაოთი „თეთრი ღარიბები“ აფრიკანერთა ფენიდან.

მაგრამ მოუხედავად ამისა, წერილ აფრიკანერ მიწათმფლობელთა გაკორტების პროცესის შეჩერება ვერ მოხერხდა. მთავრობამ სამუშაოთი უზრუნველყო „თეთრ ღარიბთა“ მხოლოდ მცირე ნაწილი, იმ დროს როცა მათი რაოდენობა სამხრეთაფრიკულ ქალაქებსა და სამრეწველო ცენტრებში 20-იანი წლების ბოლოს მუდმივად იზრდებოდა. ეკონომიკური ძალაუფლება კვლავ ადგილობრივ ანგლისურენოვან მეწარმეებს და უცხოურ, ძირითადად, ინგლისურ კაპიტალს ეკუთვნოდა, რომელიც ნაკლებად ზრუნავდა ბურებს შორის უმუშევრობის პრობლემებზე.

ამასთან, თვითონ მთავრობა, რომელიც წარმოდგენილი იყო, ძირითადად, ფერმერი ბურების აყვავებული, შეძლებული ფენებით, ამჯობინებდა ხელისუფლების გაყოფას ინგლისურენოვან ჰავაპროსამრეწველო ბურჟუაზიასთან, ვიდრე ბრძოლას სრული ძალაუფლებისათვის, როგორც ამას მოითხოვდა თეთრი მუშეებისა და უმუშევრების რადიკალურად განწყობილი ნაწილი. ნაციონალისტურა პარტიის ხელმძღვანელობას არ შეეძლო და არც ჰურჯა დაეკმაყოფილებინა თავისი წვრილბურჟუაზიული წევრების სოციალ-ეკონომიკური მოთხოვნები. ამას მოჰყვა შიდაპარტიულ წინააღმდეგობათა ზრდა, რაც დასრულდა 1934 წელს პარტიის შიგნით მომხდარი განხეთქილებით და მისი პარალელული „განწყმენილი“ ნაციონალისტური პარტიის შექმნით (5, გვ. 201).

იმ სიძნელებებში, რომელსაც აფრიკანერთა მთავრობები შეხვდნენ ეკონომიკის სფეროში, ასევე „თეთრ ღარიბთა“ მდგომარეობის გაუმჯობესებისა და ბურების პატრიარქალური საზოგადოებას აღორძინებასთან დაკავშირებულმა პრობლემებმა, უკვე 20-იანი წლების დასასრულს, მოითხოვა აფრიკანერული ნაციონალიზმის კომპლექსური პოლიტიკურ-ეკონომიკური თეორიის შემუშავება.

როგორც ნაციონალისტური მოძრაობის განვითარებამ ცხადყო, ლოზუნგებზე დამყარებული პოლიტიკა ეფექტური იყო მხოლოდ პოლიტიკური ძალაუფლებისათვის ბრძოლის პერიოდში, ამავე დროს ის აბსოლუტურად მიუღებელი აღმოჩნდა პოლიტიკური პროცესების მართვის პირობებში, როცა წინა პლანზე წამოიწია ეკონომიკური ხასიათის ამოცანებმა.

20-იანი წლების ბოლოს აფრიკანერული ნაციონალიზმის იდეოლოგიაში მნიშვნელოვანი გავლენა მოიპოვა ბურების ორგანიზაციამ „აფრიკანერ ბრუდერბონდმა“, რომელიც აგებული იყო მა-

სონურ-ელიტარულ პრინციპზე. მისმა ლიდერებმა უკვე 30-იანი წლების შუახანებში ხელში ჩაიგდეს აფრიკანერთა ყველა ნაციონალისტური ორგანიზაციის, მათ შორის „განწმენდილი“ პარტიის, კულტურული და სასწავლო დაწესებულებების, მცირე საწარმოო ასოციაციებისა და ბურების კოოპერატიული ეკონომიკური ინსტიტუტების მართვის სადავეები.

ამ საიდუმლო ორგანიზაციის სათავეში აღმოჩნდა მცირერიცხოვანი აფრიკანერული ბურჟუაზიისა და ფერმერების ის ნაწილი, რომელსაც იმ დროისათვის საკმაოდ მყარი ეკონომიკური პოზიციები ეკავა და მათ გაფართოებას ცდილობდა. „ბრუდერბონდის“ ხელმძღვანელობაში შევიდნენ ასევე ბური პოლიტოლოგები, ეკონომისტები, ისტორიკოსები, ფილოსოფოსები და თეოლოგები. აფრიკანერული საზოგადოების სხვადასხვა სოციალური ფენის ელიტარულ წარმომადგენელთა ასეთმა შერევამ გამოიწვია მასში ახალი თაობის ლიდერთა წარმოშობა, რომლებიც ამჟამინებდნენ არა ლოზუნგების პოლიტიკას, არამედ ეფექტურ პოლიტიკურ და ეკონომიკურ მეთოდებს. სწორედ ამ საზოგადოებაში შემუშავდა დეტალურად აფრიკანერული ნაციონალიზმის დოქტრინა.

აფრიკანერი ნაციონალისტების იდეოლოგიური კონცეფცია — „ქრისტიანული ნაციონალიზმი“ ჩამოყალიბებული იყო მთელი რიგი ისტორიკოსებისა და პოლიტოლოგების შრომებში, ასევე „აფრიკანერ ბრუდერბონდისა“ და „განწმენდილი“ ნაციონალისტური პარტიის დოკუმენტებსა და რეზოლუციებში, რომლებიც 30-40-იან წლებში მიიღეს. აღრინდელი ნაციონალისტური დებულებების ძირითადი პრინციპები ამ დოქტრინაში უცვლელად იყო შენარჩუნებული: ნაციონალიზმი როგორც იდეოლოგია და ბურების პატრიარქალური საზოგადოების აღდგენა და როგორც პოლიტიკის პრაქტიკული მიზანი (6, გვ. 61). თუმცა ეს პრინციპები ჩამოყალიბებული იყო უფრო მცნიერული სახით და შექმნილი ახალი მომენტებით.

„ქრისტიანული ნაციონალიზმის“ დოქტრინის განხორციელებას მიზნით არჩეულ იქნა შავკანიანი მოსახლეობის რასობრივი დისკრიმინაციის სისტემას სრულყოფას გზა — აპარტიდის გზა.

აპარტიდის თეორიის შემუშავებამ არსებითი ცვლილებები შეიტანა თეთრი და შავკანიანი სამხრეთ აფრიკელების ურთიერთობაში. ფაქტობრივად ეს იყო რასობრივი დისკრიმინაციის იდეის სისტემატიზაციისა და მისი ლოგიკურ დასასრულამდე მიყვანის ცდა.

აპარტიდის თეორიას საფუძვლად დაედო გასული საუკუნის ბოლოს ტრანსვაალში არსებული სახელმწიფოებრივი განვითარე-

ბის პრინციპი, რომელიც შემუშავდა იქ „ოქროს ციებ-ცხელების“ დაწყების შემდეგ. ეს იყო პარალელური, ფორმალურად დამოუკიდებელი, მაგრამ ფაქტობრივად აფრიკანერთა კონტროლს დაქვემდებარებული სახელმწიფო სტრუქტურების შექმნა სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფისათვის.

„იდეალური“ აპარტიდის თეორია სახელმწიფოს საშინაო პოლიტიკის საფუძვლად მიიჩნედა სამხრეთ აფრიკის კავშირის თეთრი და შავკანიანი მოსახლეობის დამოუკიდებელ განვითარებას (4, გვ. 103).

აფრიკელებს საცხოვრებელ ტერიტორიად გამოუყვეს რეზერვაციების რამდენიმე გადიდებული ფართობი, რომელიც განსაზღვრული იყო ჯერ კიდევ 1913 წელს „მკვიდრთა მიწების შესახებ“ კანონით. აქ გათვალისწინებული იყო ავსტრალიელთა შეზღუდული თვითმმართველობის შექმნა თეთრი მთავრობის „მეურვეობით“ (4, გვ. 115).

თავდაპირველად არც კი იყო დაგეგმილი რაიმე სახსრების გამოყოფა მკვიდრთა რაიონების ეკონომიკური განვითარებას მიზნით. ამასთან, ღირითადი აქცენტი აღებული იყო თათოველი აფრიკელი ეთნიკური ჯგუფისათვის „ეროვნული სტრუქტურების წმინდად შენახვას“ (9, გვ. 15) აუცილებლობაზე. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, აპარტიდის თეორია ითვალისწინებდა ხელისუფლების ტრადიციული ინსტიტუტების, ცხოვრების წესისა და პირობების კონსერვაციას. აფრიკანერთა ლადერებს მშვენივრად ესმოდათ, რომ ტრაიბალიზმი ნაციონალიზმის უახლოეს მოკავშირეს წარმოადგენდა და აზიტომ სწორედ მის განმტკიცებას უდილობდნენ აფრიკელთა შორის.

აფრიკელი ტომებისათვის „ნაციონალური“ ტერიტორიების გამოყოფას თან ახლდა იმ შავკანიან მოქალაქეთა დისკრიმინაციის გაძლიერება, რომლებიც თეთრებით დასახლებულ ტერიტორიებზე ცხოვრობდნენ. აპარტიდის თეორიას თანახმად, ნებისმიერ საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ და საწარმოო სფეროში პრიორიტეტი ეკუთვნოდათ თეთრებს, ხოლო „რეზერვაციების“ ფარგლებს გარეთ საკუთარი სურვილით დარჩენილა შავი აფრიკელებისათვის წინასწარ იყო განსაზღვრული თეთრი მეპატრონეების ნების უუფლებო შემსრულებელთა როლი.

მიუხედავად მოსახლეობის ყველა ჯგუფის „რასობრივი და ეროვნული სიწმინდის“ (9, გვ. 26) შენარჩუნების ლოზუნგისა, აპარტიდის იდეოლოგიები არ მოითხოვდნენ შავკანიან აფრიკელთა გა-

სახლებას „თეთრი“ რაიონებიდან, რადგან მშენებელად ესმოდათ ასეთი ნაბიჯის აბსურდულობა.

ამრიგად, აპარტიდის თეორეტიკოსები აპირებდნენ მათ წინაშე მდგარი ამოცანა — აფრიკანერთა ფართო მასების ცხოვრების დონის ამაღლება, ვადაწყვეტათ სამხრეთ აფრიკის შავკანიანი მოსახლეობის პოლიტიკური დისკრიმინაციის და მკაცრი ექსპლუატაციის გაძლიერების გზით. მათ მიერ შემოთავაზებულ სისტემას უნდა უზრუნველყო თეთრი უმუშევრების სამუშაოზე მოწყობა, მათთვის შავკანიან აფრიკელებზე უფრო მაღალი ზელფასი — მხოლოდ და მხოლოდ კანის ფერის გამო, წვრილბურჯუაზიული ფენების რასისტული მოთხოვნის — თეთრი ქალაქების „გაწმენდის“ დაკმაყოფილება. იაფი აფრიკული მუშახელის დიდი მასის წარმოშობას ხელი უნდა შეეწყო აფრიკანერული ბიზნესის განვითარებისათვის, აპარტიდს უნდა აღედგინა ეკონომიკური ბარიერები, რომელსაც უნდა დაეცვა აფრიკანერული ბურჟუაზია კონკურენციისაგან, პერსპექტივაში გაკოტრებისაგან, ხოლო თეთრი მუშები — შრომის ბაზარზე შავკანიან აფრიკელებთან მეტოქეობისაგან. თუშკა აპარტიდის თეორიის პრაქტიკული განხორციელება შესაძლებელი იყო მხოლოდ „განწმენდილი“ ნაციონალისტების პოლიტიკური წარმატების შემთხვევაში.

40-იანი წლების ეკონომიკურმა ბუმმა რამდენადმე შეანელა აპარტიდის სისტემის შექმნის აქტუალობა სოციალ-ეკონომიკური თვალსაზრისით, თუმცა მისი დამკვიდრება პოლიტიკურ სფეროში ნაციონალისტებისათვის კვლავ პირველი მნიშვნელობის ამოცანად რჩებოდა. ეს გამოწვეული იყო ორი მიზეზით. ჯერ ერთი, არსებობდა ომის შემდეგ აფრიკანერთა მიერ მოპოვებული ეკონომიკური პოზიციების დაკარგვის საშიშროება, რადგან ინგლისელთა შემოტევა სამხრეთაფრიკულ ბაზრებზე შეიძლებოდა განახლებულიყო, შიუხედავად იმისა, რომ სამხედრო-ეკონომიკური მდგომარეობის გაუარესებას დასავლეთ ევროპაში 40-იანი წლებში. მოჰყვა დიდი ბრიტანეთის საგარეო-ეკონომიკური კავშირების მოცულობის შემცირება მის დომინიონებთან. ასეთ შემთხვევაში აპარტიდი შეიძლებოდა გამხდარიყო ბურჟუაზიის ბურჟუაზიისა და თეთრი მუშების მიერ საზოგადოების სოციალურ სტრუქტურაში მოპოვებული პოზიციების შენარჩუნების საუკეთესო გარანტია (5, გვ. 60).

მეორე მიზეზი ასევე დაკავშირებული იყო მეორე მსოფლიო ომში სამხრეთ აფრიკის კავშირის განვითარების შედეგებთან. ომის წლებში „თეთრი ლარბების“ რიცხვიდან შექმნილ შრომით რესურსებსაც კი არ შეეძლო ჭეყვნის სწრაფად მზარდი ეკონომიკის სამ-

ხედრო მოთხოვნების დაკმაყოფილება. ამიტომ ამ პერიოდში მოხდა აფრიკული მუშათა კლასის რიცხვის ზრდა, განსაკუთრებით სამთამადნო სამუშაოებზე, რომელიც არ მოითხოვდა მაღალ კვალიფიკაციას და სადაც თეთრკანიანები უხალისოდ მიდიოდნენ.

შავი მუშების სწორედ ეს მზარდი არმია წარმოადგენდა ერთ-ერთ მთავარ საფრთხეს თეთრების ბატონობისათვის. რევოლუციური ცვლილებების შესაძლებლობით გამოწვეული შიში, რომელიც გაძლიერდა ომის წლებში სამხრეთ აფრიკელ მუშათა მთელი რიგი გამოსვლებით, წარმოადგენდა მეორე მიზეზს, რის გამოც უანე ყველა თეთრკანიანი და არა მხოლოდ აფრიკანერი, დაანტერესებული იყო აპარტეიდის სისტემის შემოღებით. ეს სისტემა, რომელიც მიზნად ისახავდა არათეთრკანიანთა ფენიკურ დაყოფას და აფრიკელთა შორის ნაციონალისტურ-ტრაიბალისტური განწყობილებების გავრეცელებას. მოწოდებული იყო შეეშვირებინა მშრომელთა სოციალური გამოსვლების საფრთხე. აქ გამოვლინდა თეთრი ბურჟუაზიის აპარტეიდისადმი დამოკიდებულების დიალექტიკა. ძირითადად ეკონომიკური მიზეზებით გამოწვეული, აპარტიდის არასოდეს არ კარგავდა თავის პოლიტიკურ შინაარსს (6, გვ. 86).

1948 წლის 26 მაისს საპარლამენტო არჩევნებში გაიმარჯვა „განწყმენდილმა“ ნაციონალისტურმა პარტიამ, მისი მოსვლით ხელისუფლების სათავეში დააწყო აფრიკანერი ნაციონალისტების მმართველობის ეპოქა და აპარტეიდის სისტემის დამკვიდრება სამხრეთ აფრიკაში.

**„ახალგაზრდა თურქები“ და „სომხების საკითხი“
პირველი მსოფლიო ომის დროს**

XX საუკუნის დასაწყისში ოსმალეთი, კვლავინდებურად, ჩამორჩენილ სახენდრო-ფეოდალურ იმპერიადა ჩრებოდა. მიუხედავად ამისა, ამ პერიოდისათვის ამ დესპოტურ სახელმწიფოშიც შეიქმნეოდა სტიკიურა ჩასაათის საზოგადოებრივი მღელვარებანი, რომლებიც მიმართული იყო რეაქციული ფეოდალური რეჟიმის წინააღმდეგ. ყოველ ამგვარ გამოსვლას თურქეთის ხელისუფლება სისხლში ახშობდა. იმპერიაში მცხოვრები ერთ-ერთი უმცირესობის — სომეხი მოსახლეობის კანონიერ მოთხოვნებს — გაუუმჯობესებინათ სოციალური და ეროვნული მდგომარეობა, თურქებმა ცეცხლითა და მახვილით უპასუხეს.

ჯანსაყუთრებით გამწვავდა ურთიერთობა თურქებსა და სომხებს შორის პირველი მსოფლიო ომის დროს. დასავლეთ სომხეთი გახდა ახალი რეაქციული იდეოლოგიის — პანთურქიზმის მსხვერპლი.

პირველი მსოფლიო ომის დროს ოსმალეთის ხელისუფლების სათავეში იდგნენ „ახალგაზრდა თურქები“. მათი მიზანი იყო კავკასიის დაპყრობა და დიდი თურქეთის შექმნა. ოსონი მზად იყვნენ დაეძლიათ ყოველგვარი წინააღმდეგობანი, მიზნის მისაღწევად იმპერიაში მთელი პოლიტიკური ძალაუფლება მათი დიქტატორის: ენვერის, თალათისა და ჯემალის მიერ იყო უზურპირებული. მათი საზნით კი სახელმწიფოს სათავეში არჩია იდგა, ხოლო არჩიის ოფიცრების დიდი უმრავლესობა, საგარეო პოლიტიკური ორიენტაციისათუ ომის საკითხებში, ტრაუმვირატის წევრებს უქვერდა მხარს. განსაკუთრებით თურქი ახალგაზრდობა ემხრობოდა თურქიზმის პოლიტიკურ მოთხოვნებს, რომლის პრაქტიკული გამტარებელი იყო ენვერ ფაშა (1, გვ. 110).

„ახალგაზრდა თურქების“ აზრით, მთავარი ხელისუფლებელი პანთურქისტული იდეოლოგიის განხორციელებებში იყო სომეხი ხალხი. მათ არაერთხელ აღნიშნეს, რომ სომხები ხელს უშლიდნენ კავკასიისა და რუსეთის სხვა რაიონების მუსლიმი მოსახლეობის გაერთიანებას ოსმალეთის იმპერიასთან.

ჯერ კიდევ 1914 წელს „ახალგაზრდა თურქთა“ ორგანომ „იქ-ღამმა“ წამოაყენა წინადადება — აბსოლუტურად ყველა სომეხი გაესახლებინათ აღმოსავლეთ ანატოლიიდან მესოპოტამიაში და მათ ადგილზე ჩამოესახლებინათ მუსლიმები.

„ახალგაზრდა თურქები“ ხელისუფლების სათავეში მოსვლამდე ქრისტიანი ხალხის, განსაკუთრებით სომხების „მეგობრებად“ აცხადებდნენ თავს. სომეხმა ხალხმა კი, რომელიც იბრძოდა აბდულ-ჰამიდ II რეაქციული რეჟიმის („ზულუმის“) წინააღმდეგ, დაივიწყა სისხლიანი წარსული და დიდ იმედებს ამყარებდა „ახალგაზრდა თურქთა“ მოძრაობაზე. „ახალგაზრდა თურქებმა“, ხელისუფლების სათავეში მოსვლისთანავე, არ გამოაჩინეს თავიანთი ნამდვილი ზრახვები. სომხების მდგომარეობა თითქოს გაუმჯობესდა — ქუროები მათ ძველებურად ვეღარ აგაწროებდნენ. სომხების ნაწილია, რომლებიც რუსეთში იყვნენ წასული ემიგრაციაში, შეძლეს უკან დაბრუნება. გარდა ამისა, სომხებმა მონაწილეობა მიიღეს 1908 წლის შემოდგომაზე თურქეთში გამართულ მეჯლისის არჩევნებში, სადაც 288 დეპუტატიდან თურქი იყო 147, არაბი—60, ალბანელი—27, ბერძენი—26, ხოლო სომხების წარმომადგენლებმა მიიღეს 14 მანდატი (2, გვ. 15). კონსტანტინოპოლის სომეხთა თვალსაჩინო წარმომადგენელი, მწერალი და იურისტი, მეჯლისის დეპუტატი გრიგოლ ზოხრაბი სომეხთა ეროვნულ კრებაზე გამოვიდა სატყვით და განაცხადა: „ჩვენ ვერ უარვყოფთ იმას, რომ ახლანდელი მთავრობა ჩვენს მიმართ კეთილგანწყობილია“. ამგვარადვე ფიქრობდა კონსტანტინოპოლის სომეხთა პატრიარქი დურდიანი.

სინამდვილეში, სომეხთა მდგომარეობა არაფრით გაუმჯობესებულა, ისეთივე რჩებოდა, როგორაც იყო აბდულ-ჰამიდ II დროს. ამას ასაბუთებს 1909 წელს სომხების ამოუღებელი ადანში და მათი ეკონომიკური ფაპარტახება (წაართვეს 28 000 ჰა სახნავი მიწა, აქედან 2000 ჰა მსხვილი და კიდევ 40 000 ჰა სხვა ადგილ-მამული) (3, გვ. 270).

მალე „ახალგაზრდა თურქებსა“ და სომხებს შორის ურთიერთობა დაიძაბა. „ახალგაზრდა თურქთა“ კომიტეტმა („ერთიანობა და პროგრესი“) დააწესა თვალყურის დევნება სომეხ მოღვაწეებს. ისინი თავიანთ აგენტებს ავალდებულებდნენ წასულიყვნენ ნებისმიერ პროვოკაციაზე. თავიდან „ახალგაზრდა თურქები“ სომხებს, გადაბირების მიზნით, ჰპირდებოდნენ მიწების დაბრუნებას. როდესაც სომხებმა მოითხოვეს შეპარებული მიწები, მათ განუცხადეს, რომ უმჯობესი იქნებოდა, რაც აქვთ, ყველაფერი დაეტოვებინათ

ადგილობრივი ქურთებისათვის, სომხებს კი სთავაზობდნენ დაუმუშავებელ და დაუსახლებელ მიწებს. თურქები სომხებს აიძულებდნენ ხელი მოეწერათ დოკუმენტზე, რომლის მიხედვით სომხები „უთმობდნენ“ მიწებს მუსლიმ ლტოლვილებს ბალკანეთის ნახევარკუნძულიდან. გარდა ამისა, ქურთებს კვლავ მისცეს საშუალება, გაეგრეცლებინათ თავიანთი უფლებები სომხებით დასახლებულ ტერიტორიაზე. მართალია, ჯერ კიდევ 1908-1909 წწ. რევოლუციის დროს „ახალგაზრდა თურქები“ ჰპირდებოდნენ ხალხს, რომ გააუქმებდნენ ქურთებისაგან შემდგარ ირეგულარულ ცხენოსან ჯარსს — ჰამიდებს, რომლებმაც სომხებს მიაყენეს მოუშეშებელი კრილობები, მაგრამ რევოლუციის შემდეგ ესა და სხვა დაპირებანი დაპირებებად დარჩა და დავიწყებას მიეცა.

სომეხი გლეხების მიწების მიტაცების ფაქტები დაწვრილებით არის აღწერილი 1908 წლის აგვისტოში სომხებთა ახლადარჩეული პატრიარქის მათეოს ოსმირიანის მიერ (4, გვ. 11). ეს დოკუმენტები გაეგზავნა კონსტანტინოპოლში იუსტიციის მინისტრსა და მინისტრთა საბჭოს თავმჯდომარეს 1911 წლის 14 თებერვალსა და 7 ივლისს, 1912 წლის 31 ოქტომბერს და 1913 წლის 31 მაისს. ამ დოკუმენტებში ლაპარაკია სომხებთა მასობრივ შევიწროებაზე როგორც თურქეთის ხელისუფალთა მიერ, ასევე ქურთებისაგან, რომ ისინი იტაცებენ სომხებთა მიწებს, სახლებს, ქონებას...

„ახალგაზრდა თურქები“ თავიანთი ბატონობის 10 წლის განმავლობაში ერთგულნი დარჩნენ აბდულ-ჰამიდ II სისხლიანი პოლიტიკისა.

თურქეთის ხელისუფლებას ეშინოდა რა სომხებისა თუ ქურთების გამოსვლებისა, ამხედრებდნენ მათ ერთმანეთის წინააღმდეგ. სომხები ცდილობდნენ საერთო ენა გამოენახათ ქურთებთან, მაგრამ თურქები, იყენებდნენ რა ქურთების ერთმორწმუნეობას (მუსლიმობას), შლიდნენ სომხების ამ მცდელობას.

მაშინ, როდესაც ახალ რეაქციულ რეჟიმს ვერ გაეძლიერებინა ჯერ კიდევ თავისი პოზიციები, დედაქალაქიდან მოშორებით მდებარე ქალაქ ადანიდან გავრცელდა სომხების ქლეტის საშიში და შემზარავი ხმა. დაიხოცა 30 ათასი უდანაშაულო სომეხი, განადგურდა 300 ადგილ-მამული, მოსპეს 10 ათასი მსხვილი პირუტყვი, მიყენებული მატერიალური ზარალი აღწევდა 20 მილიონ თურქულ ლირას.

სომეხი ისტორიკოსი ლეონი თავის წიგნში „წარსულიდან“ იმეორებს იმ დროისათვის გავრცელებულ თვალსაზრისს, რომ აბდულ-ჰამიდ II, „რომელიც იჭდა სისხლიან ტანტზე, ასრულებდა თავის

ბოლო სასტიკი დანაშაულს, გასცა რა ბრძანება სომეხთა ამოკლევითა ადანის ქალაქსა და მის შემოგარენში“. აღსანიშნავია, რომ „ახალგაზრდა თურქთა“ პარტია არ იშურებდა ძალას, რათა ეჩვენებინა, რომ ადანის ამბები მთლიანად ძველი რეჟიმის დანაშაული იყო. „მაგრამ, — აგრძელებს ლენინი, — ეს მცდელობა წარმატებით არ დაგვირგვინდა; რჩება ეჭვი, რომელიც მოწმობს, რომ ახალგაზრდა თურქები არ არიან უდანაშაულონი“ (5, გვ. 301). რუსი ისტორიკოსი ვ. გუჩკო-კრაიფინი ადანის შემთხვევას მიაწერს ძველ რეჟიმს. იგი წერს: 15—20 ათასი სომეხი დაიღუპა კონტრრევოლუციის დროს კილიკიაში. ეს არის „სისხლისმსმელი სულთნის შავბნელი ბატონობის ბოლო საქმე“ (6, გვ. 60).

ამგვარადვე ფიქრობს ამერიკელი ისტორიკოსი ეოზეფ გრინი და ფრანგი ისტორიკოსი ა. სარუ. სარუ 1912 წელს გამოცემულ წიგნში „ახალგაზრდა თურქები და რევოლუცია“ აღნიშნავს, რომ კილიკიაში მომხდარი სომეხთა ელექტა მთლიანად მიეკუთვნება „ძველ რეჟიმს“. „ახალგაზრდა თურქებს“ იგი წარმოაჩენს როგორც წესრიგისა და მშვიდობის დასაცავად აღმართულ ძალას (7, გვ. 302).

ტრიუმფირატის ერთ-ერთი წევრი თალაათ ფაშა ქალაქ ადანში მომხდარ ინციდენტს მიაწერს სომეხებს და აღნიშნავს, რომ მათ ჰქონდათ ერთადერთი პოლიტიკური მიზანი — ევროპის ჩარევის დახმარებით გარანტირებული ჰქონოდათ აღმინისტრაციული თვითმმართველობა და შემდეგ კი დამოუკიდებლობა.

ფრანგ ისტორიკოსს ჟორჟ ბრეზოლას თავის წიგნში „...სიმართლე 1909 წ. ადანის უღუტის შესახებ“ მოჰყავს საყურადღებო ცნობები სომეხთა ხოცვის წინა პერიოდის მოვლენების შესახებ, რომლებიც მიმართულია „ახალგაზრდა თურქების“ წინააღმდეგ (8, გვ. 308).

1909 წლის ადანის ამბები დაემთხვა სტამბოლში რეაქციულ გადატრიალებას, რის შედეგადაც „ახალგაზრდა თურქები“ გადააყენეს ხელისუფლების სათავედან, მაგრამ ისინი მაინც აგრძელებდნენ სომეხების მიმართ თავიანთ პოლიტიკას — თავს უსწამოდნენ მშვიდობიან მოსახლეობას, თურქებს ამბედრებდნენ სომეხების წინააღმდეგ, ხალხს აღიზიანებდნენ, ავრცელებდნენ ჰორს, თითქოს სომეხები ემზადებოდნენ თურქებზე თავდასასხმელად (9, გვ. 26-36). იტალიური გაზეთის კორესპონდენტი სტამბოლში წერდა; რომ სომეხების ამოხოცვამდე სამი თვით აღრე ლაპარაკობდნენ იმის შესახებ, თითქოს სომეხები ემზადებოდნენ თურქ მოსახლეობაზე თავდასასხმელად (10. 24. 6. 1909).

ქ. ადანში მომხდარი ამბები დაემთხვა რევოლუციურ გადატრიალებას. „ახალგაზრდა თურქებმა“ ისარგებლეს ამ მომენტით და

სომხების დარბევა აბდულ-ჰამიდ II გადააბრალებს. ზოგიერთი ისტორიკოსიც სწორედ ამ მოსაზრებას იზიარება, მაგრამ არსებობს ამ ამბების ამსახველი დოკუმენტური მასალები, ფაქტები საზღვარგარეთელი პრესიდან... რაც მიუთითებს იმაზე, რომ ადრანში მომზადარი ხოცვა-ყლეტა „ახალგაზრდა თურქების“ მიერ წინასწარ იყო მომზადებული.

სომეხთა რეპრესიების ერთ-ერთმა ორგანიზატორმა დოქტორ ბენედინ შაკირმა ერთ-ერთ კონფერენციაზე განაცხადა: „ჩვენი პანისლამისტური და პანთურქისტული წმინდა იდეალების შესრულებას ხელს უშლიან სომხები და ამიტომაც ჭარბად უფასოა ჩვენი. შეჯახება, ეს ჩვენი სურვილის გარეშე უნდება. იძულებული ვართ სტიქიურად გავანადგუროთ ყველაფერი, რაც ხელს გვაშლის ჩვენი საღმრთო ეროვნული იდეების შესრულებაში“ (11, 24. 11. 1925).

პირველი მსოფლიო ომის წინა წლებში თურქეთში სომხეთის საკითხი ახლებურად დაისვა — ოსმალეთის ტერიტორიაზე უნდა შექმნილიყო სომხური სახელმწიფო. პროექტი, რომელიც შეადგინა კონსტანტინოპოლის რუსეთის საელჩოს პირველმა დრაგომანმა მანდელშტამმა ასეთი იყო: ანატოლიაში იქმნებოდა ერთიანი ოლქი შემდეგი 6 ვილაეთიდან: არზრუმი, ვანი, ბითლისი, დიარბაქირი, ჰარფუთი და სივასი. ოლქს სათავეში უნდა ჩასდგომოდა ქრისტიანი გენერალ-გუბერნატორი. მას დაემორჩილებოდა არა მარტო პოლიცია, არამედ ამ ოლქში განლაგებული სამხედრო ძალებიც. ოლქის საპოლიციო ძალების პირადი შემადგენლობის ნახევარი ქრისტიანები უნდა ყოფალიყვნენ. ოლქის მცხოვრებლები სამხედრო სამსახურს მხოლოდ ოლქის ტერიტორიაზე გაივლიდნენ. ქურთების მსუბუქი კავალერიის ლეგიონები — ჰამიდიე უნდა დამოკლებულიყო. ოლქის ტერიტორიაზე საკმაოდ დიდი უფლებები ეძლეოდა არჩევით ორგანოებს (საოლქო პარლამენტი...), მაგრამ საარჩევნო უფლებებით სარგებლობდნენ მხოლოდ ბინადარი მცხოვრებნი, მომთაბარენი ასეთ უფლებებს მოკლებულნი იყვნენ. ამ ტერიტორიაზე მცხოვრებლებს შეეძლოთ დაეარსებინათ კერძო სკოლები, მშობლიურ ენაზე სწავლებით. დიდი სახელმწიფოები ვალდებულებას კისრულობდნენ თვალყური ედევნებინათ ამ დადგენილების შესრულებისათვის (12, გვ. 131-132).

მანდელშტამის პროექტის განხორციელების შემთხვევაში, ავტონომიის მინიჭების შედეგად სომხებიც, ისევე როგორც ოსმალეთის იმპერიის დუნაისპირა სამთავროები — მოლდავეთი და ვლახეთი, ბულგარეთი, სერბია, ადრე თუ გვიან ჩამოსცილდებოდა ოსმალეთის იმპერიას.

ოსმალეთისათვის კი სომხეთს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, იგი თურქულ სამყაროს შუაზე კვეთდა და უღობავდა გზას. „თანამოქმედებისაკენ“ აღმოსავლეთისაკენ. სომხეთის, როგორც პოლიტიკური ერთეულის შექმნა ნიშნავდა თურქიზმის მარცხს. ამას გარკვეული რეაქცია მოჰყვა „ახალგაზრდა თურქთა“ მთავრობის მხრიდან. რა თქმა უნდა. თურქეთი ამგვარ დათმობებზე არ წაყვებოდა.

როგორც ვიცით, დასავლეთ სომხეთი მდებარეობდა კავკასიისა და ცენტრალური აზიისაკენ მიმავალ გზაზე. აქეთკენ მიიღტვოდნენ „ახალგაზრდა თურქები“. ალბათ, ეს იყო გამომწვევი მიზეზი სომხების მრავალჯერადი გენოციდისა; ეს დაედო საფუძვლად სომეხი მოსახლეობის მოსპობას პირველი მსოფლიო ომის დროს. „ახალგაზრდა თურქებმა“ ისარგებლეს საომარი მდგომარეობით და შეუდგნენ სომხეთის საკითხის მოწესრიგებას, რომელიც „ახალგაზრდა თურქთა“ ტრიუმფირატის წევრის ქვეშა დაშვებით — ქვეყნის უმთავრესი საკითხი იყო.

ოსმალეთის იმპერიის ომში ჩაბმასთან ერთად, ხელისუფლებამ დაიწყო სომხების სრული განადგურება. გეგმა შემუშავებულ და დამტკიცებულ იქნა „ახალგაზრდა თურქთა“ კომიტეტის საიდუმლო კრებაზე ტრიუმფირატის მეორე წევრის თალაათ ფაშას ხელმძღვანელობით. მიზანი ერთი იყო — გაენადგურებინათ სომეხი ხალხი, ერთი სომეხიც კი არ უნდა გადარჩენილიყო ცოცხალი და საერთოდ უნდა დაეწიებოდა მათი სახელი. არ უნდა დაენდოთ არც ბავშვი, არც ქალი და არც მოხუცი. 1915 წლის 15 აპრილს „ახალგაზრდა თურქთა“ ხელისუფლებამ ადგილობრივ მმართველებს დაუგზავნა დირექტივა სომხების ამოხოცვის შესახებ. იგი ხელმოწერილი იყო შინაგან საქმეთა მინისტრის — თალაათ ფაშის, ხამხედრო მინისტრის — ენვერ ფაშისა და დოქტორ ნაზიმოვის მიერ. დირექტივაში ნათქვამია: „გსარგებლობთ რა საომარი მდგომარეობის შედეგად მონიჭებული დამოუკიდებლობით, გადაეწყვიტეთ საბოლოოდ გავანადგუროთ ეს უცხო ელემენტი — სომეხი ხალხი; გადავსაბლოთ ისინი არაბეთის უდაბნოში; 24 აპრილს ამ ინსტრუქციის თანახმად შეუდგებით ამ ბრძანების შესრულებას“. შაკირი ბრძანებდა: „შეასრულეთ სომხების განადგურების ინსტრუქციის ყოველი მუხლი“ (13, 16. 01. 1955).

„ახალგაზრდა თურქებმა“ თავიანთი ბარბაროსული პროგრამის შესრულება დაიწყეს იმ სომხების მოსპობით, რომლებიც გაიწვიეს თურქეთის ქარში 1914 წლის შემოდგომაზე. სომეხი ქარისკაცები განაიარაღეს, შექმნეს მათგან მუსუერი ბატალიონები, იყენებდნენ მათ გზების მშენებლობისათვის. 1915 წლის აპრილისათვის ამგვარ-

რი ბატალიონი იყო 120-მდე. ისინი საშინელ პირობებში მუშაობდნენ, მომუშავეთ მოულოდნელად თავს ესხმოდნენ და ხერხეტდნენ. ამგვარად, 1915 წლის გაზაფხულზე მხეცურად იქნა მოკლული 6 ათასი სომეხი ჯარისკაცი.

სომეხი ჯარისკაცების განადგურების შემდეგ „ახალგაზრდა თურქები“ გაუსწორდნენ თვალსაჩინო სომეხ მოღვაწეებს, მათ შორის მეჯლისის დეპუტატებს, სომეხ ინტელიგენტებს, დაიპირეს ასეულობით ადამიანი. დაახლოებით 600 კაცი, რომლებიც გადასახლებაში მიჰყავდათ, გზაში დახოცეს. სომეხი მოსახლეობის მოწინავე და განათლებული ნაწილის განადგურებით თურქეთის ხელისუფლება უფრო ადვილად შეძლებდა განეხორციელებინა თავისი მხეცური გეგმა.

1915 წლის აპრილის დასაწყისში დასავლეთ სომხეთის ვილეთებში, კილიკიაში გასცეს ბრძანება განეიარაღებინათ სომხები. ამ პროცესსაც თან სდევდა სისხლიანი შეტაკებები და მასობრივი დაპატიმრებები. სომხების ნაწილმა ტყვეს შეაფარა თავი. რამდენიმე დღის შემდეგ გასცეს ბრძანება მესოპოტამიაში გადაესახლებინათ სომხები. თალაათ ფაშას მიერ ხელმოწერილ ერთ-ერთ დოკუმენტში ნათქვამია, რომ სომხების განადგურების მთელ მორალურ და მატერიალურ პასუხისმგებლობას იგი იღებს თავის თავზე (14. 16. 01. 1955).

სომხების განადგურების გეგმა წინასწარ იყო ჩაფიქრებული. გადასახლება და მასობრივი ხოცვა ხორციელდებოდა ერთი და იმავე ხერხით და სისტემატურად დაახლოებით 50 ადგილას. ამგვარად, 1915 წლის აპრილსა და მაისში სომხებისაგან გაწმინდეს კილიკია, ივნისა და ივლისში — დასავლეთ სომხეთი, უფრო გვიან — ანკარა, ბურსა, ურფა, ადაბაზარი, აინტაბი. ქვეყნის გაწმინდა სომეხი მოსახლეობისაგან გრძელდებოდა 1915 წლის 8 აპრილიდან 6 ნოემბრამდე. თურქი მმართველები სომეხ მამაკაცებს 15-დან 70 წლამდე ერეკებოდნენ ქალაქგარეთ და იქ ხერხეტდნენ. უამრავი ადამიანი იხოცებოდა გადასახლებასას გზაში, შიმშილისა თუ ავადმყოფობის გამო. სომხების სახლებსა და ქონებას ურიგებდნენ მუსლიმებს.

ამერიკელი ისტორიკოსი გ. ლენცოვსკი წერდა, რომ „თურქების მოქმედებას არაფერი ამართლებს იმ შემთხვევაშიც კი, რომ სომხები მართლაც ანტითურქულად ყოფილიყვნენ განწყობილნი I მსოფლიო ომის დასაწყისში; სომეხთა განადგურება თურქეთის ისტორიაში შავ ლაქად დარჩება“ (15, გვ. 49). „ახალგაზრდა თურქთა“ მთავრობამ მკაცრი განაჩენი გამოუტანა იმ თურქებსაც, ვინც

შეიფარებდა, გადაარჩენდა და შეუქმნებულა სომხებს მდგომარეობას. მათ სახარხობელა ელოდებოდათ, მაგრამ, მოუხედავად ამისა, იყო შემთხვევები, როცა ზოგი თურქი ეხმარებოდა სომხებს ქალათებისაგან თავის დაღწევაში.

ძალიან ძნელია დალუპული სომეხი მოსახლეობის რაოდენობის ზუსტად დადგენა. 18 ათასი სომეხიდან, რომლებიც ცხოვრობდნენ ერზერუმში ომამდე, რუსეთის ჭარის ქალაქში შემოსვლისას ცოცხალი გადარჩა 120 ადამიანი, ძირითადად ქალები და ბავშვები, ხოლო ერზერუმის ვილაეთის სოფლებში არცერთი სომეხი არ გადარჩენილა. სისხლიანი შეტაკებები იქნა ორგანიზებული ბაგეში. მოკლეს ყველა მამაკაცი, ქალები და ბავშვები გაგზავნეს სიირტში (თურქეთის ქურთისტანი). ბითლისის 18 ათასი სომეხი მცხოვრებისაგან ცოცხალი გადარჩა მხოლოდ 300-400 გამაჰმადიანებულა ქალი და ბავშვი. ასეთივე ბედი ეწიათ სომხებს მუშის ვილაეთში. მუშში ცხოვრობდა 25 ათასი სომეხი, მუშის ვილაეთში შედიოდა 300 სომხური სოფელა, საშუალოდ ითვლიდნენ 500 ოჯახს. როდესაც იქ შევიდა რუსეთის ჭარი, არც ერთი სომეხი აღარ იყო დარჩენილი ცოცხალი. 1915 წლის ივლისში სტამბოლიდან ჩამოყვანილი ჭარის დახმარებით მუშის სომხური კვარტლები დაცხრილეს, სომხების სახლები დაწვეს, ცოცხლად დარჩენილი სომხები გაგზავნეს ურფაში, 5 ათასი ადამიანი შეყარეს „სურფ კარაქეტას“ ეკლესიაში და იქ მოკლეს. სომხების ნაწილი მთებში გაიხიზნა.

სივასის ვილაეთში, სადაც ცხოვრობდა 160 ათასი ადამიანი, ორი კვირის განმავლობაში მოკლეს მრავალი ათასი. სისხლიანი რეპრესიები დაატყდა თავს არა მარტო აღმოსავლეთ ანატოლიასა და დასავლეთ სომხეთში მცხოვრებ სომხებს, არამედ ასეთივე ბედი ეწიათ მცირე აზიის დასავლეთ ვილაეთში და თრაკიაში მცხოვრებ სომხებს.

სომეხი ხალხი იძულებული იყო მიეღო ისლამი, რათა თავადან აეცილებინა ფიზიკური მოსპობა. ისტორიკოსები სხვადასხვა დოკუმენტური მასალების საშუალებით ადგენენ გამუსლიმებული სომხების რიცხვს — დაახლოებით 20 ათასი სომეხი, განსაკუთრებით ქალები და ბავშვები, ხოლო 1914—1918 წწ. მთელ თურქეთში განადგურებულ იქნა 1 500 000 სომეხი 2 100 000-დან (16, 15. ს. 1946). მოგვიანებით თალათ ფაშამ განაცხადა: „ის, რაც ვერ შეძლო გაეკეთებინა სულთან აბდულ-ჰამიდ II 30 წლის განმავლობაში, მათ („ახალგაზრდა თურქებმა“) გააკეთეს 30 დღის განმავლობაში“ (17, 22. 04. 1947). „ახალგაზრდა თურქთა“ გეგმები, სომხების მოსპობისა, დაკავშირებული იყო ვრცელი თურქული

იმპერატორის შექმნასთან, რომლის საზღვრები ვოლგამდე უნდა გადა-
ჭიმულიყო. გარდა ამისა, ამ გეგმის მიხედვით უნდა შეეძინათ ახა-
ლი ბაზრები, ნედლეულის წყაროები; სომხები კი დასახლებულნი
იყვნენ თურქეთის აღმოსავლეთ რაიონში, რომლის გავლით მიდიო-
და გზები კავკასიაში და იქით... სწორედ ამ მხარეს ეპირათ თვა-
ლი პანთურქისტებს და მათ მოკავშირეს — გერმანიას. ამიერკავ-
კასიის დაპყრობა იყო უპირველესი ამოცანა როგორც თურქეთისა,
ასევე გერმანიისა.

თალათ ფაშას, ენვერ ფაშასა და ჯემალ ფაშას მიერ ხელმო-
წერილი დოკუმენტების გაცნობა გვაძლევს იმის საფუძველს, რომ
დაეასკვნათ: სომეხი მოსახლეობის ფიზიკური მოსპობა „ახალგაზრ-
და თურქ“ ხელისუფალთა მიერ წინასწარ იყო მომზადებული.

სუნიტური ფუნდამენტალიზმი და ექსტრემიზმი თანამედროვე მასობრივში

ახლო და შუა აღმოსავლეთში (ზოგჯერ კი მის ფარგლებს ვარაუდობენ) მომხდარი ტერორისტული აქტები: პოლიტიკური მკვლელობები, მძევლებად აყვანა, თვითმფრინავების გატაცება, აფეთქებები საზოგადოებრივ ადგილებში (სადგური, აეროპორტი, ნავსადგური, ტრანსპორტი, ქუჩა) და სხვა მათი მსგავსი მოქმედებანი მსოფლიოს პროგრესული საზოგადოებრიობის ყურადღების ცენტრშია მოქცეული. მათი ორგანიზატორების განცხადებით, ყველა ეს ტერორისტული აქტი ტარდება ისლამური რევოლუციის ექსპორტის ინტერესებისათვის. ტერორისტების ლოზუნგი ლაკონური და უკიდურესად რადიკალურია — „სახალიფო ან სიკვდილი“.

დღეს სულ უფრო ხშირად ვხვდებით იმის მოწმე, თუ როგორ იყენებენ ამა თუ იმ ქვეყნების მმართველები რელიგიას პოლიტიკური მიზნებისათვის. ყველაზე მკვეთრად ეს შეინიშნება ისლამის (ახლო და შუა აღმოსავლეთი) და სიქჰიზმის* (ინდოეთი) ნაგალითზე.

არაბულ აღმოსავლეთში, სადაც მოსახლეობის უდიდესი უმრავლესობა სუნიტურ მიმდინარეობას მისდევს, რელიგიურობის ფართო აღმავლობა შესამჩნევი ხდება 60—70-იანი წლებიდან. 1948 წელს ისრაელთან პირველ ომში მეზობელი არაბული ქვეყნების დამარცხებამ ღრმა კვალი დატოვა რეგიონის არაბული მოსახლეობის შეგნებაში, მრავალი საღად მოაზროვნე ჩააფიქრა. არაბული ინტელიჯენცია ცდილობდა გარკვეულიყო დამარცხების მიზეზებში. მართალია, ამ დამარცხების შემდეგ პალესტინელი არაბების დიდი ნაწილი ლტოლვილად იქცა, მაგრამ ეს დანაკარგი სხვა მხრივ იქნა კომპენსირებული. სწორედ ამ დამარცხებამ გამოაფხიზლა მრავალი არაბი და ჩაება იმ ეროვნულ-განმათავისუფლებელ

*სიქჰიზმის პოლიტიკური მიზნით გამოყენების შესახებ იხ. ამავე კრებულში მოთავსებული რ. მეგრელაძის წერილი, გვ. 281—290.

მოძრაობაში, რომელმაც ხელი შეუწყო ინგლისის მარიონეტული და ძირმომპალი მონარქიული რეჟიმის დამხობას ეგვიპტესა (1952 წლის 23 ივლისი) და ერაყში (1958 წ. 14 ივლისი). ამ ისტორიულმა მოვლენებმა კიდევ უფრო გააძლიერა არაბთა ლტოლვა ერთიანობისაკენ და ხელი შეუწყო არაბული ნაციონალიზმის ახალი ტალღის გაჩენას.

ამის აშკარა დამადასტურებელია არაბული სახელმწიფოს ფედერაციის შექმნისა (ეგვიპტისა და სირიის გაერთიანება 1958 წ.) და სხვა არაბული ქვეყნების მათთან შეერთების ცდებიც. მაგრამ ეს ექსპერიმენტი ცხოვრებაში ვერ განხორციელდა (ეგვიპტე-სირიის ალიანსი მალე დაიშალა (1961 წ.). ამას მოჰყვა ისრაელთან ახალი (რიგით მესამე)* ომი (1967 წ.). პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია, რომ ისრაელმა კვლავ დაამარცხა მეზობელი არაბული ქვეყნები (ეგვიპტე, სირია, იორდანია), არაბები კვლავ კარგავენ ტერიტორიებს. ამ ომში დამარცხებამ ხელი შეუწყო ისლამის აღმავლობას მასობრივი შეგნების დონეზე (1, გვ. 435). ინტერესი ისლამისადმი, რომელიც გაძლიერდა ჯერ ეგვიპტეში 60-იანი წლების ბოლოს, ხოლო 70-იანი წლების შუა ხანაში მეზობელ ქვეყნებში, თანდათან ამ რელიგიის ახალი აღორძინების სახესღებულობას. მისწრაფება და მიმართვა ისლამისადმი ერთდროულად ხალხთა მასების სოციალურ-პოლიტიკური პროტესტის ფორმაც გახდა.

მაგრამ არაბულ საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში რელიგიის როლის გაძლიერებას სხვა ფაქტორებმაც შეუწყო ხელი. მაგალითად, ხალხთა ფართო მასების სოციალური მდგომარეობის გაუარესებამ, რაც გამოწვეულია ნახევრად ფეოდალური აღმოსავლური საზოგადოების დასავლურ კაპიტალისტურ საზოგადოებად გადაქცევის პროცესის დაწყებით, აგრეთვე იმ პარტიებისა და მთავრობებისადმი ნდობის დაკარგვამ, რომლებმაც ვერ უზრუნველყვეს დასავლურ მოდელზე ეკონომიკის მოდერნიზაცია. ყოველივე ამან ხალხს დაუკარგა იმის რწმენა, რომ არაბული სამყარო დაიწვევა დასავლეთს, რომ არაბები დაიბრუნებდნენ ისრაელის მიერ დაკავებულ ტერიტორიებს. ბოლოს გაჩნდა ნოსტალგია წარსულის ოქროს საუკუნისადმი, როდესაც არსებობდა არაბული სახალიფო მუჰამედისა და 4 მართლმორწმუნე ხალიფის მმართველობის დროს (აღრინდელი ისლამის პერიოდი).

სწორედ ამ ხანაში დაიწყო არაბთა ურთი ნაწილის აპელირება

* მეორე ომი ვიიშართა 1956 წ. ოქტომბერ-ნოემბერში, მასში ისრაელის მხარე იბრძოდნენ ინგლისი და საფრანგეთი.

ზნეობრივი ფასეულობებისადმი, რომლებიც ცდილობდნენ დაეკავშირებინათ ისლამური საზოგადოებოს უპირატესობა და თანამედროვე დასავლური ტექნოკრატიული ცივილიზაციის ამორალურობა. ფარდა ამისა, ისლამის როლის ზრდა დაკავშირებულია კიდევ იმასთან, რომ მრავალი მთავრობა აქტიურად მიმართავდა „ისლამური ეკონომიკის“ და „ისლამური პოლიტიკის“ კონცეფციებს იმ მიზნით, რომ შეერბილებინათ კაპიტალიზმის განვითარების ეკონომიკური და სოციალური ზემოქმედება მათ ქვეყნებში.

თანამედროვე არაბულ აღმოსავლეთში, ანუ მაშრიკში, — როგორც მას თვით არაბები უწოდებენ. — ისლამური ლოზუნგების უგიდით მრავალი რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაცია მოქმედებს. ეს ორგანიზაციები შეიძლება დაიყოს ორ ჯგუფად: პირველი, რომელშიც შედიან საერთაშორისო მუსლიმური ორგანიზაციები (მაგალითად, ისლამური კონფერენციის ორგანიზაცია — იკო), განვითარების ისლამური ბანკი (გიბ), ახალწ ამბებების ისლამური სააგენტო (აკის), ისლამური სამყაროს ლიგა, მსოფლიოს ისლამური კონგრესი* და სხვ. მეორე ჯგუფი კი — ისლამური არაფორმალური (არასამთავრობო), ანუ ოფიციალურად არარეგისტრირებული რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაციები, რომელთა უმრავლესობა არალეგალურად არსებობენ. მათ შორის შეიძლება დავასახელოთ „ალ-აქსა“, „მმები მუსლიმები“ (ეგვიპტე); „ჯუნდ ალაჰ“ („ალაჰის მებრძოლები“), „ათ-თალია ალ-მუკატილია“ („მებრძოლი ავანგარდი“) — სირიაში; „ჯამია ალ-ისლაჰ“ („რეფორმების ასოციაცია“), „ჯამია ალ-ირშად“ („სწორ გზაზე დართვების საზოგადოება“) — ქუვეითში; „ჯამაა ატ-ტაბლიგ“ (მომავალი საშინელი სასამართლოს შესახებ გამაფრთხილებელი ჯგუფი) — საუდის არაბეთში და სხვ**.

* უფრო დაწერილებით იხ. კრებულის დანართი № 1.

** ჩვენს მიზანს არ წარმოადგენს შიიტური ფუნდამენტალიზმისა და ექსტრემიზმის საქმიანობის გაშუქება, რამდენადაც იგი მჭიდროდ არის დაკავშირებული ხომეინიზმთან და ირანის ისლამურ რესპუბლიკასთან (იიარ). მას სულ სხვა ფესვები აქვს, დაფუძნებულია სხვა პრინციპებზე და იიარ ოფიციალური იდეოლოგიის, საშინაო და საგარეო პოლიტიკის შესწავლის გარეშე მისი განხილვა შეუძლებელია.

ბუნებრივია, რომ დაიბადოს კითხვა: რა დამოკიდებულება აქვს სუნიტურ ექსტრემისტებს ირანის რევოლუციასთან? ამასთან დაკავშირებით, უნდა ითქვას შემდეგი: ირანში შაჰის რეჟიმის დამხობას, იქ ისლამური რევოლუციის

მარტო ეგვიპტის არაბულ რესპუბლიკაში (ეარ) 80-იანი წლების შუა ხანისათვის 30-მდე არაფორმალური ისლამური რელიგიურ-პოლიტიკური საზოგადოება და ჯგუფი არსებობდა.

წარმოდგენილ ნაშრომში არსებული დოკუმენტური წყაროებისა და ადგილობრივი პრესის მასალების გამოყენების, აგრეთვე საკითხის ირგვლივ გამოქვეყნებულ სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრებების ფათვალისწინებით, გამოვლენილია ისლამური სუნიტური ფუნდამენტალიზმის ფენომენის სპეკიფიური და ზოგადი თავისებურებანი; გაანალიზებულია მისი არსი და საქმიანობა მრავალსაუკუნოვანი ისლამური ტრადიციის ჩარჩოებში და მასთან კონტექსტი; ნაჩვენებია ტრადიციისა და თანამედროვეობის შეხამება ისლამში არაბული აღმოსავლეთის ისეთი ქვეყნების მაგალითზე, როგორცაა ეგვიპტე, სირია, საუდის არაბეთი და იორდანია.

„პოლიტიკური ისლამი“ როგორც პოლიტიკური ცხოვრების და პოლიტიკური მიზნების განხორციელების (თუ მიღწევის) საშუალება სულ უფრო საფუძვლიანად იკიდებს ფეხს არაბულ სამყაროში. მუსლიმური საზოგადოებებისა და ორგანიზაციების (ან ჯგუფების) გამოყენება პოლიტიკური მიზნით დღეს არაგის აკვირვებს. ამ მეთოდს პრაქტიკულად იყენებს ახლო და შუა აღმოსავლეთში არსებული ყველა პოლიტიკური რეჟიმი.

ყოველივე თქმული იმას როდი ნიშნავს, თითქოს არსებულ რეჟიმებსა და ისლამურ ორგანიზაციებს შორის ყოველთვის და ყველაფერში ერთიანობა და ურთიერთაგება სუფევდეს. ისლამურა

გამარჯვებას ისინი აღტაცებით შეხვდნენ, რამდენადაც დასაწყისში ამ რევოლუციის წარმატება არაბი ექსტრემისტებისათვის დიდ მორალურ მხარდაჭერას ნიშნავდა და მათ სუნ-ზმსა და შიიზმს შორის არსებული განსხვავება და საღვათო საკითხები დაიფიქვს როგორც არაბებისათვის (1, გვ. 443). შემდეგ სუნიტ-ექსტრემისტების ენთუზიაზმი მნიშვნელოვნად გაქრა. ამის მიზეზია ირანის ცხოვრებაში ხომეინიზმის იდეების მიხედვით გატარებული სოციალ-ეკონომიკური გარდაქმნები, რომელთა იდეოლოგიას აშკარა შიიტური ხასიათი ჰქონდა. ამასთან, ირანის ისლამური ხელმძღვანელობა ქვეყნის წინაშე მდგარმა რეალურმა პრობლემებმა აიძულა ზოგჯერ გადაეხედა ისლამის დებულებებიდან. აქედან გამომდინარე, სუნიტმა ექსტრემისტებმა თავიანთი პირვანდელი აღტაცება თანდათან ფხიზელი შეფასებით შეცვალეს. ისინი ირანს უკვე აღარ მიიჩნევენ იმ იდეალად, რომლისაკენაც ისინი უნდა მიისწრაფოდნენ.

მოკლედ, ირანის რევოლუციამ სუნიტურ ექსტრემიზმზე არსებითი ზეგავლენა მოახდინა მხოლოდ ბრძოლის სტრატეგიისა და ტაქტიკის სფეროში. მას არ გამოუწვევია რაიმე პრინციპული ხასიათის ცვლილებები სუნიტური ისლამური ექსტრემიზმის არსში.

ორგანიზაციები და დაჯგუფებები ისლამის დროშით გამოდიან არსებულ რეჟიმის წინააღმდეგ.

იმისათვის, რომ განასხვავონ ოფიციალურ, სამთავრობო ან საერთაშორისო ორგანიზაციებისაგან, ასეთ დაჯგუფებებს, „ფრონტებს“ თუ პარტიებს არაფორმალურ ან არასამთავრობო რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაციების (არპო) სახელწოდებით მოიხსენიებენ. ამ სახელწოდების ქვეშ გულისხმობენ ისეთ პოლიტიკურ გაერთიანებებს, რომლებიც იყენებენ რელიგიურ იდეოლოგიას, მოქმედებენ სახელმწიფოს გარეშე და მისი გვერდის ავლით, ე. ი. არ თანამშრომლობენ სამთავრობო დაწესებულებებთან. ერთი შეხედვით ეს რელიგიური ორგანიზაციები პარადოქსული მოვლენის შთაბეჭდილებებს ტოვებს, რამდენადაც ისინი უწოდებენ თავიანთ თავს ისლამურს და, ამავდროს, ებრძვიან იმ რეჟიმებს (განურჩევლად იმისა პროგრესულია თუ კონსერვატიული), რომლებიც ისლამს იყენებენ პოლიტიკური მიზნებისათვის. მეორე მოჩვენებითი პარადოქსი კიდევ გამოიხატება იმაში, რომ მმართველი რეჟიმები ხან ანშობენ, ხან კი პირიქით, ახალსებენ მათ. ეს ორგანიზაციები გამოდიან აშშ და ისრაელის წინააღმდეგ, მაგრამ არცთუ იშვიათად სათამაშო პაიკებად იქცევიან ხოლმე შინაურ რეაქციონერთა და გარეშე იმპერიალისტური ძალების ხელში.

მართალია, თანამედროვე არაბული სამყარო არ ხასიათდება ეროვნული და პოლიტიკური ერთიანობით (საილუსტრაციოდ ვრაცქუვეითის კონფლიქტიც კმარა, როდესაც არაბული ქვეყნები ორად გაითიშა: აგრესორის (ერაყი) და აგრესიის მსხვერპლის (ქუვეითის) მომხრე და მოწინააღმდეგეებად), მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ყველა მათ ხილულად აერთიანებს ისლამი.

თანამედროვე არაბულ აღმოსავლეთში ფუნდამენტალიზმი სხვადასხვა რეგიონში სხვადასხვა ტემპით ვრცელდება. ეს აიხსნება არაბული ქვეყნების განსხვავებულ სოციალ-ეკონომიკურ და კულტურული განვითარების დონით. ერთგან შესამჩნევია ისლამის წინაშე პოზიციების დათმობა, მეორეგან კი პირიქით — მისი გაძლიერება. რელიგიის ჯაფლენის შესუსტების პროცესი ძალზე ნელი ტემპით მიმდინარეობს. ამის მიზეზი უნდა ვეძებოთ იმ რთულ და წინააღმდეგობებით აღსავსე პოლიტიკურ-კულტურულ-იდეოლოგიურ სიტუაციაში, რომელიც იქმნება ცალკეულ არაბულ ქვეყნებში, აგრეთვე შინაგანი რეაქციისა და გარეშე იმპერიალისტური ძალების ზემოქმედებაში, მათ მცდელობაში გამოიყენონ თავიანთი

ინტერესებისათვის არაბულ ქვეყნებში შექმნილი სიძნელეები, გათიშონ და დაუპირისპირონ ერთმანეთს მათი ძალები ყველა შესაძლებელი საშუალებებით, მათ შორის მასების რელიგიურობის გამოყენებით.

დიდი მნიშვნელობა აქვს იმ გარემოებასაც, რომ თითქმის ყველა არაბული ქვეყანა ჯანვითარებადია და ხასიათდება მრავალწობიანობით. აქედან გამომდინარე, ტრადიციულია და თანამედროვეობისათვის დამახასიათებელი მთელი რიგი ნიშნებით, მათ შორის აზროვნებისა და მოქმედების ტრადიციული კანონების არსებობით. ზშირად ტრადიციონალისტური, ფანატიკური აქტების გამოვლენა ისეთივე მოულოდნელია, როგორც პირუკუ ხასიათისა.

თანამედროვე არაბული საზოგადოების წინააღმდეგობრივი ხასიათის ერთ-ერთ გამოვლენას წარმოადგენს თვით არპოს ფენომენიც. ერთი მხრივ, თვალში საცემია საზოგადოების ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში საერო საწყისების აუცილებელი ზრდა, მათ შორის პოლიტიკაშიც. ხოლო, მეორე მხრივ, შეიმჩნევა არპოს, ისევე როგორც ისლამური ტრადიციონალისტური იდეების შენარჩუნების და მთელ რიგ შემთხვევებში მათი ზეგავლენის, ზრდის ტენდენციაც.

თანამედროვე ორიენტალისტურ მეცნიერებაში ისლამში რამდენიმე იდეურ მიმდინარეობას გამოყოფენ. საბჭოური ისლამმცოდნეების დიდი ნაწილი სამ ძირითადს ასახელებდა: ტრადიციონალიზმს, ფუნდამენტალიზმსა და მოდერნიზმს*. გარდა ამისა, ისიც

* თანამედროვე ისლამში არსებულ იდეურ მიმდინარეობათა ეს ტიპოლოგია შეიმუშავა ცნობილი ისლამმცოდნე მ. პოლონსკაიამ (იხ. 2). მისგან განსხვავებით, მეორე სპეციალისტი მ. სტეპანიანცი გამოყოფდა შემდეგს: ორთოდოქსებს, მოდერნისტებს, რეფორმატორებს და ილორძინების მომხრეებს (3, გვ. 12).

საზღვარგარეთელი ავტორები — იბრალ მონეიმი და მ. ვენერი თავიანთ ნაშრომში, რომელიც ეძღვნება „ძმები მუსლიმების“ საზოგადოების საქმიანობას ეგვიპტეში, ასევე სამ მიმდინარეობას ასახელებენ (ტრადიციონალისტებს, მოდერნისტებს და კონსერვატულ რეფორმატორებს (ფუნდამენტალისტების ნაცვლად) (იხ. 4, გვ. 339). მათგან განსხვავებით საად იდ-დინ იბრაჰიმი ექვსს ასახელებს (1), ხოლო ჟონ ვოლი თავის ნაშრომში — „ისლამის წარსული და თანამედროვე ილორძინება“, რომელშიც მიმოხილულია ისლამის განვითარების ისტორია, შენიშნავს, რომ ისლამის არსებობის მანძილზე შესამჩნევია ოთხი იდეური მიმდინარეობა: აღმატაციური პრაგმატისტული მზადყოფნა შეეგუოს ცვალებად პირობებს), კონსერვატული (უნდობლობა ყოველივე სიახლისადმი), ფუნდამენტალისტური — რელიგიური ნორმების დაცვა მათი პირვანდელი გაგებით და პირადული (5, გვ. 29—32).

ზაზგასასმელია, რომ დღემდე მეცნიერებაში დიდი ყურადღება ექცეოდა ისლამში არსებულ იდეურ მიმდინარეობათა კვლევას, მაგრამ ნაკლები — საკუთრივ ფუნდამენტალიზმის ტიპოლოგიას. დასავლეთელი ისლამმცოდნენი ფუნდამენტალიზმში გამოყოფენ ორ მიმდინარეობას: ზომიერსა და ექსტრემისტულს*. არის სხვა კრიტერიუმებიც. მაგალითად, არაბი ავტორი ჰ. ანსარი ეგვიპტურ „ჯამაათ ისლამიადან“ („ისლამური საზოგადოება“) გამოყოფს მებრძოლი სულისკვეთების მქონე ისლამისტებს, რამდენადაც ისინი ჯიჰადს მიიჩნევენ ძირითად მოვალეობად (6, გვ. 403).

ისლამურ (სუნიტურ) ექსტრემიზმს არაბულ აღმოსავლეთში თავისი იდეოლოგიები ჰყავდათ (და ახლაც ჰყავთ), მათ შორის უნდა დაფასახელოთ ეგვიპტელი „ძმები მუსლიმების“ ორგანიზაციის ლიდერი 60-იან წლებში საიდ კუტბა*¹. მან ისლამის ცნობილი იდეო-

* ზოგიერთი მკვლევარი გამოყოფს სამ სახეს: 1. ხელისუფლების მხარდამჭერსა და მმართველობაში მონაწილე (ასეთები იყვნენ „ძმები მუსლიმები“ სუდანში ნიშერის დიქტატურის ბოლო წლებში), 2. მოსახლეობაზე ხელისუფლების ზეგავლენის მოხდენის მომხრენი (მაგალითად, „ძმები მუსლიმები“ ეგვიპტეში ანვარ სადათის მმართველობის წლებში) და 3. ისინი, ვინც არსებული რეჟიმის წინააღმდეგ შეიარაღებულ ბრძოლას აწარმოებენ (მაგალითად, „ძმები მუსლიმები“ სირიაში 70-იან წლებში) (7, გვ. 210).

არაბი ავტორი ნ. აიუბი „ძმები მუსლიმებისაგან“ ცალკე გამოყოფს ისლამურ ექსტრემისტებს და მათ ნ ე ო ფ უ ნ დ ა მ ე ნ ტ ა ლ ი ს ტ ე ბ ს უწოდებს, მათი ემოციუბისა და მიზნის მისაღწევად და მათ მიერ გამოყენებული მეთოდების ინტენსიურობის გამო (8, გვ. 428).

*¹ ს. კუტბა-დაიბადა 1906 წ. სოფ. ასიუტში (ზემო ეგვიპტე). განათლებით იყო პედაგოგი, მაგრამ ამ პროფესიას თავი დაანება და ხელი მიჰყო ლიტერატურულ მოღვაწეობას. მან გამოაქვეყნა თავისი ლექსების რამდენიმე კრებული, გამოდიოდა ლიტერატურულ სარბიელზე როგორც კრიტიკოსი. 30-იან წლებში მან დაიწყო თავისი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მოღვაწეობა იმით, რომ მხარი დაუჭირა არაბული საზოგადოების მოდერნიზირებას და ეესტერნიზაციას. ერთხანს იგი მკვიდროდ იყო დაკავშირებული სუფიზმთან და დასავლურ იდეალისტურ ფილოსოფიასთან. არაბ-ისრაელის პირველი ომი და მასში არაბების დამარცხება გარდამტეხი აღმოჩნდა ს. კუტბას ცხოვრებაში. არაბთა დამარცხებას იგი დასავლეთის მხრიდან ლალატში ხედავდა. მისი რწმენა დასავლეთის მიმართ კიდევ უფრო საგრძნობლად შეირყა მას შემდეგ, რაც 1949-1951 წწ. იმყოფებოდა აშშ-ში, სადაც თვითმხილველი გახდა ამერიკელების აშკარა ანტი-არაბული განწყობილებისა. ამის შემდეგ იგი ბრუნდება სამშობლოში და შეუღის „ძმები მუსლიმების“ ასოციაციაში. მალე იგი ამ საზოგადოების მთავარი თეორეტიკოსი ხდება. 1954 წელს ამ ორგანიზაციის დათხოვნის გამო იგი დაპატიმრეს. ციხეში მან 10 წელი დაყო. პატიმრობამ კიდევ უფრო შეუწყო ხელი მისი შეხედულებების რადიკალიზაციას.

ლოგის, პაკისტანელი აბუ-ლ-ალია მაუდიდის* და „ძმები მუსლიმების“ დამაარსებლის ჰასან ალ-ბანას იდეების სინთეზის საფუძველზე თავისი საკუთარი აზრები ჩამოაყალიბა. ეს შეხედულებები განსხვავდება „ძმები მუსლიმების“ კლასიკური შეხედულებებისაგან იმით, რომ იგი თანამედროვე მუსლიმთა უმრავლესობას ურწმუნოებს უწოდებს, ხოლო ყველა მუსლიმურ ორგანიზაციას — ანტიისლამურს. თავისი კონცეფციები ს. კუტბამ ჩამოაყალიბა იმ ორ წიგნში**, რომლებიც დაწერა პატიმრობაში ყოფნის დროს.

მისი შრომების გამოსვლის შემდეგ დისკუსიები დაიწყო „ძმები მუსლიმების“ შიგნით, რაც ამ ორგანიზაციის გათიშვით დამთავრდა. ექსტრემისტები (მეტწილად ახალგაზრდები) ს. კუტბას გარშემო შემოიკრებოდნენ და დაიწყეს მზადება ძალაუფლების ხელში ჩასაგდებად. მაგრამ ს. კუტბას და მის მომხრეებს არაფერი გამოუვიდათ. მათი ჯგუფის დიდი ნაწილი დააპატიმრეს, ბოლო თვით ს. კუტბა ჩამოახრჩვეს.

ისლამური ექსტრემიზმის მეორე ცნობილ იდეოლოგად მიჩნეულია აჰმედ შუქრი მუსტაფა. იგი 1965 წელს მოხვდა „ძმები მუსლიმების“ ორგანიზაციის დაპატიმრებულ ახალგაზრდა წევრებს შორის. ს. კუტბას სიკვდილის შემდეგ, ჯერ კიდევ ციხეში ყოფნისას, იგი სათავეში ჩაუდგა ექსტრემისტთა ე. წ. „მართლმორწმუნეთა ჯგუფს“ („ჯამიათ ალ-მუამინინ“). მუსტაფა და მისი ჯგუფი გამოდიოდა მოქმედების დაუყოვნებლივი დაწყებისა და არსებულ რეჟიმთან აშკარა კონფრონტაციის მომხრედ. ამ ჯგუფის სტრატეგია — „უკანდახევა გამარჯვების მისაღწევად“ ძალზე წააგავდა იმას, რომელსაც იყენებდა მუსლიმთა მცოქეული მუჰამედი თავის მოღვაწეობის საწყის ეტაპზე (ისიც ხომ თავის წარუმატებლობაა დროებით უკან დახევას უწოდებდა. გავიხსენოთ მისი წარუმატებლობა ქ. მექაში და გაქცევა ქ. მედინაში). როდესაც ამნისტიის გამოცხადების შემდეგ ეს ჯგუფები ციხიდან გაათავისუფლეს, ის გახდა საფუძველი ახალი ორგანიზაციის ჩამოყალიბებისათვის. მას ეწოდა „ათ-თავეირ ვა-ლ-ჰიჯრა“ („ფიქრის გზით მიმავალი“). ამათ საწინააღმდეგოდ მეორე ჯგუფი მიიჩნევდა, რომ ვითარება არსებულ-

* პაკისტანელ აბუ-ლ-ალია მაუდიდმა, რომელიც მეთაურობდა „ჯამიათ-ისლამი“-ს ორგანიზაციას და მისმა წიგნმა („ოთხი გამოთქმა“) ზოგიერთის აზრით, ხელი შეუწყო არაბული ისლამური ექსტრემიზმის აღმოცენებას (12, გვ. 235).

** ეს წიგნებია „ყურანის ჩრდილ ქვეშ“ (იხ. 9) და „მიჯნები გზებზე“ (10), რომელიც ისლამური ექსტრემიზმის ნამდვილ მანიფესტად გადაიქცა. ეს წიგნები ეგვიპტის მაშინდელმა პრეზიდენტმა გამალ აბდელ ნასერმა შეაფასა როგორც მოწოდება ძირგამომთხრელი საქმიანობისაკენ (იხ. 11, გვ. 4).

ლი რეჟიმის დასანგრევად ჯერ კიდევ მომწიფებული არ იყო. ამ საზოგადოებას მისმა მომხრეებმა უწოდეს „ალ-ხარაჯა ბი-ლ-მაფხუმ“ ე. ი. მოძრაობა კონცეფციის მეშვეობით.

ისლამური ექსტრემიზმის ერთ-ერთი გავლენიანი იდეოლოგი იყო „ალ-ჭიჰადის“ ჯგუფის ერთ-ერთი ზელმძღვანელი აბდ ას-სალი-ამ ფარაჯი, რომელმაც თავისი მრწამსი ჩამოაყალიბა წიგნში „ალ-ფარიდა ალ-გაიბა“ (დავიწყებული ვალი). იგი არალეგალურად გამოსცეს. მასში ნათქვამი იყო, რომ მმართველი საზოგადოება მნაშენელოვანი ელემენტია და თუ ის ურწმუნოა, საზოგადოების ისლამური ხასიათის აღსადგენად საჭიროა მისი დაშობა.

ამასთან, არ არის საჭირო ვუცადოთ ხალხს „მომწიფებას“, როგორც ამას ჭადაგებდნენ ან აკეთებდნენ „ძმები მუსლიმები“ (იხ. 13, გვ. 17).

ისლამური ექსტრემიზმი უნდა განვიხილოთ როგორც თანამედროვე ფუნდამენტალიზმის ნაორსახეობა. როგორც აღვნიშნეთ, მას თავისი იდეოლოგიები ჰყავს. ისინი ძირითადად შეიძლება ორ ჯგუფში გავაერთიანოთ. ერთს წარმოადგენლები ამტკიცებენ, რომ თითქოს თანამედროვე მუსლიმურმა საზოგადოებამ დაკარგა თავისი ისლამური ხასიათი და დაემსგავსა იმ საზოგადოებას, რომელიც არსებობდა ისლამამდელ არაბეთში ანუ ჯაჰილიის (უვიკობისა და ბარბაროსობის) პერიოდში. აქედან გამომდინარე, ისინი აკრიტიკებენ მმართველ არაბულ რეჟიმს და მათ მიერ გატარებულ პოლიტიკას. სახელმწიფოს მეთაურებს ისინი ურწმუნოებად მიიჩნევენ. რაც შეეხება ხალხთა მასებს, ექსტრემისტების დიდი ნაწილის აზრით, მიუხედავად მათ მიერ ჩადენილი ცოდვებისა, ისინი ჯერ კიდევ შეიძლება ჩაითვალოს მუსლიმებად. მცირე ნაწილს მიაჩნია, რომ ურწმუნოა ყველა არაბი, მათი ჯგუფის წევრების გარდა.

მეორე ჯგუფი მხარს უჭერს აქტიური ძალადობისა და აგრესიული მოქმედებების დაუყოვნებლივ განხორციელებას ისლამური წესრიგის დამყარებისათვის ქვეყანაში. ამასათვის, მათი აზრით, — სახელმწიფოს სათავეში უნდა მოვიდნენ „კემმარტი“ მუსლიმები, რომელთა მოქმედება უნდა დაექვემდებაროს შარიათს. მათ უფლება აქვთ დაამხონ ისლამისაგან გამდგარი მმართველი. ამ ჯგუფის ექსტრემისტები თავიანთი მთავარი მიზნების განხორციელების ძირითად საშუალებად მიიჩნევენ ტერორისტული აქტების განხორციელებას.

ასეთი აქტებისადმი განსაკუთრებულ მიდრეკილებას იჩენდნენ „ძმები მუსლიმების“ ორგანიზაციის წევრები სირიის არაბულ რესპუბლიკაში, ეგვიპტის არაბულ რესპუბლიკაში. ტერორისტული აქ-

ტების შეშვეობით ისინი მიზნად ისახავდნენ მასობრივი აჯანყების დაწყებას. მაგალითად, ევგობტეში ანვარ სადათოს რეჟიმის წინააღმდეგ, სირიაში ჰაფეზ ასადის მმართველობის წინააღმდეგ, ავსტრალიელი მკვლევარი გ. ვარდლოუ სამართლიანად შენიშნავს, რომ „ტერორიზმის მთავარი მიზანია მოწყვეტოს მოსახლეობის ძირითადი მასები იმათგან, ვინც ხელისუფლების სათავეშია“ (14, გვ. 34).

ზოგჯერ ორიენტალისტები ხაზს უსვამენ იმას, რომ თითქოს ომი ერაყის წინააღმდეგ 1991 წლის ზამთარში ყველაზე მომგებიანი იყო ისლამური ფუნდამენტალისტებისათვის. მაგრამ ჩვენ მიერ ზემოთ მოყვანილი ფაქტებიდან ნათლად ჩანს, რომ მათ თავიანთი წარმატებები გაცილებით ადრე მოიპოვეს, ამ წარმატებებს არავითარი კავშირი არ ჰქონდა ახლო აღმოსავლეთში მიპდინარე კონფლიქტთან.

მაგრამ ფაქტი მაინც ფაქტად რჩება — მუსლიმმა ფუნდამენტალისტებმა კიდევ უფრო განზოგადეს თავიანთი პოზიციები ისეთ არაბულ ქვეყნებში, როგორცაა იორდანია, ალჟირი, მაროკო და თუნისი. განსაკუთრებით ძლიერია მათი პოზიციები იორდანიაში პარლამენტში.

1984 წლის საპარლამენტო არჩევნების * წინ იორდანიაში მკვეთრად შეიმჩნეოდა სამი რეალური პოლიტიკური მიმდინარეობა: დემოკრატების, ცენტრისტებისა და ისლამისტების. იმ დროს მოსახლეობაში ყველაზე უფრო დიდი პოპულარობით სარგებლობდა ისლამური ბლოკი, რომლის საფუძველსაც „ძმები მუსლიმების“ ორგანიზაცია შეადგენდა. ამ არჩევნებში მათმა წარმომადგენლებმა მიიღეს 22 ადგილი 80-დან დეპუტატთა პალატაში. გარდა ამისა, 10-მდე დეპუტატი თავს აკუთვნებდა „დამოუკიდებელ ისლამისტს“, რომელიც შედიოდა ეროვნული ჯრების ქვედა პალატის ისლამურ ფრაქციაში. არცთუ ისე ცოტა ისლამისტია სენატორებს შორისაც. ისლამურ ბლოკს მთაკუთვნებენ აგრეთვე ისეთ რელიგიურ ჯგუფებს, როგორცაა „დარ ალ-კურან“, „ალ-ჯამმა ალ-ისლამია“ და სხვ.

1991 წლის 19 ივნისს იორდანიაში შეიქმნა ახალი მთავრობა, რომელსაც სათავეში ჩაუდგა ყოფილი საგარეო საქმეთა მინისტრი თაჰერ ალ-მასრი **.

* ასეთი არჩევნები 1967 წლის (ისრაელთან ექვსდღიანი ომი) შემდეგ იორდანიაში არ ჩატარებულა.

** უკანასკნელი 30 წლის მანძილზე იორდანიაში პრემიერ-მინისტრი პირველად გახდა ტომით პალესტინელი (ქ. ნაბლუსიდან მდ. იორდანიაში დასავლეთ სანაპიროზე). იგი სარგებლობს ფართო მხარდაჭერით პალესტინელებს შორის

ამ მთავრობის დამახასიათებელი ნიშანი არის ის, რომ მასში წარმოდგენილი არ არიან არც „ძმები მუსლიმები“ და არც სხვა ისლამური ექსტრემისტული ჯგუფები (როგორც ეს იყო წინა მთავრობაში), თუმცა, როგორც აღვნიშნეთ, მათ ყველაზე მრავალრიცხოვანი ფრაქცია აქვთ პარლამენტში (35 დეპუტატის მანდატი). ადგილობრივი გაზეთები „აღ-დუსტურ“ („კონსტიტუცია“) და „საუთ აშ-შაბი“ („ხალხის ხმა“) 19 ივნისის ნომერში აღნიშნავენ, რომ ამ ორგანიზაციების წარმომადგენლებმა უარი თქვეს მთავრობაში შესვლაზე*. ადრინდელ მთავრობაში, რომელსაც მ. ბადრანი მეთაურობდა (იგი ხელისუფლებას სათავეში მოვიდა 1990 წლის შემოდგომაზე) „ძმები მუსლიმების“ ორგანიზაციის წარმომადგენლებმა რამდენიმე მინისტრის პოსტი დაიკავეს. აღსანიშნავია ისიც, რომ 17 ნოემბერს იორდანის დეპუტატთა პალატის თავმჯდომე-

და დანტერესებულია პალესტინის პრობლემის მშვიდობიანი მოგვარებით. თ. აღ-მასრი მდიდარი ოჯახიდან არის გამოსული. იგი მჭიდროდაა დაკავშირებული საუდის არაბეთის მმართველ სამეფო დინასტიასთან ნათესაური კავშირით. მას აქვს კარგი ურთიერთობა აშშ-ის, დასავლეთისა და არაბული ქვეყნების მმართველ პოლიტიკურ წრეებთან. რაც მთავარია, იგი სარგებლობს იორდანის მეფის — ჰუსეინის სრული ნდობით, რადგანაც სავსებით უკერძო მხარს მეფე ჰუსეინის ახალ კურსს — ქვეყნის შიგნით დემოკრატიზაციის პროცესის გაღრმავებას.

ძველ, მოღარ ბადრანის მთავრობა აღარ აკმაყოფილებდა მეფე ჰუსეინის მოახლოებებს (როგორც ცნობილია, სპარსეთის ყურის რეგიონში წარმოშობილ სამხედრო-პოლიტიკური კრიზისისა და ერაყის წინააღმდეგ დაწყებული საოპარტი მოქმედების დროს, იორდანია აქტიურად უკერძო მხარს ერაყს, რითაც აშშ-ის გულისწყრომა და უკმაყოფილება გამოიწვია). ომის დამთავრების შემდეგ შექმნილ ახალ ვითარებას მ. ბადრანის მთავრობა აღარ პასუხობდა და ბუნებრივია, მეფე მას ხელისუფლების სათავეში ვეღარ გააჩერებდა.

ძველ მთავრობას არ გაუუქმებია სამხედრო მდგომარეობა, რომელიც შემოიღეს იორდანიაში 1967 წლის ზაფხულიდან. ასევე პოლიტიკური პარტიები, მიუხედავად მათი მრავალრიცხოვნობისა, ლეგალიზებული არ იყო. „ძმები მუსლიმები“ არ იყვნენ იმის მომხრე, რომ ქვეყანაში გატარებულიყო ღრმა სოციალ-ეკონომიკური რეფორმები, ისინი დაადგნენ დემოკოგისა და შეუჩივებლობის პოლიტიკის გზას. ამის დამადასტურებელია დეპუტატ-ისლამისტის აბდელ ზაფზ ელაუის (მალაბიდან) თავდასხმა პალესტინელ პოეტზე მაკმულ დერვიშზე მხოლოდ იმისათვის, რომ მან მოუწოდა ტელევიზიით თანარსებობისაკენ ებრაელებთან (15, №1, 01. 1991), ასეთი განცხადებები ხელს ვერ შეუწყობდა რეგიონში მშვიდობის დამყარებას.

* ეს უარი გამოწვეული იყო იმით, რომ ახალი მთავრობა აპირებდა პირდაპირი მოლაპარაკების დაწყებას ისრაელთან. გარდა ამისა, მათ აშინებდათ ახალი მთავრობის სურვილი — დაეწყათ ფართო დემოკრატიული რეფორმების გატარება სამეფოში.

რის პოსტზე აირჩიეს აბდელ ლატიფ არაბიათი (ისლამისტების წარმომადგენელი).

ამრიგად, „ძმები მუსლიმები“, რომლებიც ეყრდნობოდნენ თავიანთი ორგანიზაციიდან არჩეულ 22 დეპუტატს, აგრეთვე, ათეულ დამოუკიდებელ ისლამისტს, ქუჩის მხარდაჭერას, აღმოჩნდნენ იორდანიაში პოლიტიკური ცხოვრების ცენტრში.

მაშინ ფუნდამენტალისტების სულიერმა მამამ — მუჰამედ აბდელ რაჰმან ხალიფამ წამოაყენა 12 წინასწარი პირობა, მათ შორის შარიათის ცხოვრებაში გატარება და „ძმები მუსლიმებისათვის“ კონკრეტული სამინისტროების ხელმძღვანელის თანამდებობების შეთავაზება. ჩვენ არ გვინდა ხელისუფლება ხელისუფლებისათვის, — ამბობდნენ ისინი, — ჩვენ გვინდა რეფორმის გატარება. ამისათვის აუცილებელია განსაზღვრული პირობები. მათი აზრით, ყველაზე მთავარი სამინისტრო იყო ორი: ინფორმაციისა და განათლების, რომლებიც საშუალებას მისცემდა მათ ღრმად დაემუშავენინათ იორდანიაში საზოგადოება, კერძოდ, ახალგაზრდობა. ასეთ მოთხოვნებს ისინი წინათაც აყენებდნენ, მაგრამ ყოველთვის უარს ღებულობდნენ. ახლა, როდესაც იორდანია ვრაცთან ერთად ერთ ბანაკში აღმოჩნდა და მოხვდა იზოლაციაში როგორც დასავლეთის, ისე მეზობელი არაბული ქვეყნების მხრიდან, პრემიერ-მინისტრმა მ. ბადრანიმ შესთავაზა მათ განათლების მინისტრის თანამდებობა (სხვა უფრო პრესტიჟულზე ისინი პრეტენზიას არ აცხადებდნენ). „ძმები მუსლიმების“ მიმხრობა ქვეყნის მძიმე საშინაო და სავაზრეო მდგომარეობით იყო გამოწვეული. საჭირო იყო ეროვნული ერთიანობის კაბინეტის ჩამოყალიბება გამდგარი მეზობლებისა და დასავლეთის ქვეყნების შემოსაერთებლად (15, №1, 1991).

როდესაც ძველი მთავრობა გადადგა და ახალი ჩამოყალიბდა, „ძმები მუსლიმები“ და სუნიტი ფუნდამენტალისტური დაჯგუფებანი * ცდილობდნენ შეეკოწიწებინათ ფართო ოპოზიციური ბლოკი მთავრობის საწინააღმდეგოდ. მათი საქმიანობა ტარდებოდა როგორც პარლამენტში, ისე მის ფარგლებს გარეთაც. საამისოდ იყენებდნენ ქადაგებებს მეჩეთში, მეფის მისამართით აგზავნიდნენ „მასობრივ“ მიმართებებს მოსახლეობის სახელით.

უფრო მეტიც, „ძმები მუსლიმების“ საპარლამენტო ფრაქციის ლიდერი აშკარად გამოვიდა ისლამისტების ძლიერი საპასუხო რეაქციის და ანტი-სამთავრობო გამოსვლების ორგანიზაციის მუქარით იმ შემთხვევაში, თუ მათ წინააღმდეგ მთავრობა გამოიყენებდა „არა-

* მოღარ ბადრანის მთავრობაში მათ 7 მინისტრის პოსტი ეკავათ.

დემოკრატიულ მეთოდებს“. იგივე ლიდერი ხაზს უსვამდა იმას, რომ „ძმებსა“ და მთავრობას შორის არსებული უთანხმოება ეხება ახლო აღმოსავლეთის პრობლემის გადაწყვეტის საფუძვლებსა და გზებს. მან დროებით გამოაცხადა ისლამისტების აშკარა კონფორტაცია ხელისუფლებასთან, რამდენადაც „ძმები მუსლიმები“, — მისი სიტყვებით, — დარწმუნებული არიან, რომ არაბ-ისრაელის კონფლიქტის მშვიდობიანი გზით მოგვარება არარეალურია და ამიტომ აზრი არა აქვს ილუზიების გამო ვინმესთან კონფლიქტი გვეონდესო“ (16, 11).

მოკლედ, იორდანიაში „ძმები მუსლიმებისა“ და სხვა ექსტრემისტულ ჯგუფებს შეუძლიათ წინააღმდეგობა გაუწიონ ახალ მთავრობას, მაგრამ საეჭვოა, აშკარად გამოვიდნენ მეფის მიერ გამოცხადებული ახალი კურსის წინააღმდეგ. ამიტომ აქ მოსალოდნელია, რომ ორივე მხარე თავს შეიკავებს კონფორტაციისაგან.

ფუნდამენტალიზმის საშიშროება ე გ ვ ი პ ტ ე შ ი ც არსებობს, მაგრამ აქ უფრო მტკიცე რეჟიმი და ოგი უკეთესად იცავს თავს. ისტორიული ტრადიციების ძალითაც, რომლებიც თავიანთ საწყის ფართონთა მმართველობის ხანაში იღებენ, სასულიერო წოდება ყოველთვის რჩება ოფიციალური ხელისუფლების მხარეზე. მაგალითად, კაიროს დიდმა მუფტიმ, რომელსაც მიიჩნევენ ჭეყნის მუსლიმური სასულიერო წრეების უმაღლეს ინსტანციად, ს. ჰუსეინი „ისლამის მტრად“ გამოაცხადა. მხედველობიდან არც ის უნდა გამოგვრჩეს, რომ ხოსნი მუბარაჟი — ეგვიპტის ახლანდელი პრეზიდენტი (1981 წლიდან) — ს. ჰუსეინზე უფრო მონერხებულად ებრძვის ფუნდამენტალისტებს. როგორც წესი, ის არ ახორციელებს მასობრივ დაპატიმრებებს და უპირატესობას ანიჭებს შეჩვეული რეპრესიებს. ის იყენებს სპეციალურად მომზადებულ ხალხს ძალადობის აქტივის ჩასატარებლად. მაგალითად, ამას წინათ, ფუნდამენტალიზმის ყველაზე უფრო აშკარა 70-მდე მქადაგებელი გადააყენეს ზემო ნილოსის რაიონებში და სასოფლო პროვინციებში ე. ა. იქ, სადაც ფუნდამენტალიზმის გავლენა ყველაზე უფრო ძლიერია (17, №1370).

1987 წელს ეგვიპტეში საპარლამენტო არჩევნების წინ ჩატარდა გამოკითხვა მოსახლეობას შორის. ამ გამოკითხვამ ცხადყო, რომ მოსახლეობის 1/3 სჯეროდა, რომ ისლამურ ალიანსში შექმავალი ისეთი რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაციები, როგორიც არის „ძმები მუსლიმები“, „შრომის სოციალური პარტია“, ლიბერალურ-სოციალისტური პარტია იცავენ და გამოხატავენ მათ ინტერესებს (18, 08. 04. 1987). საერთოდ, პოლიტიკური ფუნდამენტალიზმი

არსებობა და მისი გავრცელება მარტო მოსახლეობის მორწმუნეობით არ შეიძლება აეხსნათ. აქ ზემოქმედებას ახდენს ისეთი მუდმივი ფაქტორები როგორცაა ეკონომიკური კონიუნქტურა (სოციალური მდგომარეობის გაუარესება), მთავრობის მიერ შემუშავებული პროგრამის წარუმატებლობა, ქონებრივი უთანასწორობის შემდგომი ზრდა, სასურსათო დეფიციტის შემდგომი ზრდა, მიმშინაობა ქალაქში და ა. შ. ყველაფერ ამას კონსერვატორული ძალები იყენებენ თავიანთ პასარგებლოდ. ამას კი, საბოლოო ჯამში, შეუძლია ხელი შეუწყოს ფუნდამენტალისტების გამარჯვებას. ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, თითქოს ისლამური პოლიტიკური ფუნდამენტალიზმის წარმატება დამოკიდებულია მარტო შინაგან ფაქტორებზე. მის წარმატებას ან წარუმატებლობას ხელს უწყობს, აგრეთვე, საგარეო ფაქტორებიც. ბევრი რამ იმაზეც არის დამოკიდებული, თუ რა ღონისძიებებსა და გადაწყვეტილებებს განახორციელებს მსოფლიოს თანასაზოგადოება ეკონომიკურ, პოლიტიკურ, სამხედრო და ჰუმანიტარულ სფეროში. ჩვენ ვგულისხმობთ სამხედრო ხარჯების შემცირებას და იქიდან გამომავალ ფულგებულ სიძარცვებს გამოყენებას განვითარებად ქვეყნების დასახმარებლად, რეგიონალური და საერთაშორისო კონფლიქტების სამართლიან მოგვარებას.

არ უნდა დაგვაფიქვდეს, რომ უგვიპტეში მოქმედი საგანგებო რწმუნებები, რომელიც შემოიღეს 1981 წლის ოქტომბრიდან, როდესაც ისლამისტ-რადიკალისტებმა მოკლეს ქვეყნის პრეზიდენტი ანვარ სადათი, წარმოადგენს მნიშვნელოვან ბერკეტს მთავრობის ხელში არსებულ კონტროლის საშუალებათა შორის. გარდა ამისა, მთავრობის მინისტრები განსაზღვრავენ რადიო და ტელეგადაცემების, აგრეთვე სკოლების და უმრავლეს მუზეუმების ქადაგებათა პროგრამების შინაარსს. „ძმები მუსლიმების“ ორგანიზაცია ძირითადად აკრძალულია, თუმცა მაინც ფუნქციონირებს.

1990 წლის დეკემბერში ჩატარებული არჩევნების დროს ოპოზიციამ, მათ შორის ფუნდამენტალისტებმაც, შეცდომით იფიქრეს, რომ სპარსეთის ყურის რეგიონში შექმნილმა სამხედრო-პოლიტიკურმა კრიზისმა მმართველი რეჟიმი საგრძნობლად შეასუსტა და ამ არჩევნებში მონაწილეობა არ მიიღო. ამით ბ. მუბარაჯის მთავრობას დამაჯერებელ გამარჯვებაში ხელი შეუწყო. „ძმები მუსლიმები“ და კონსერვატიული „ვაფდის“ პარტია არ შევიდნენ პარლამენტის შემადგენლობაში. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, სუნიტი ფუნდამენტალისტები ჯერ კიდევ უწევენ კონტროლს სტრუქტურ და პროფესიონალურ ორგანიზაციებში არჩევით თანამდებობათა დიდ ნაწილს. „ძმები მუსლიმები“ ამტკიცებენ, რომ გარემოე-

ბა ასახავს ხალხის ნებასო. ამაში სიმართლის ნაწილიც არის, რამდენადაც საზოგადოებრიობის გამოკითხვის შედეგები ცხადყოფს, რომ ეგვიპტელთა უმრავლესობა გამოდის ისლამური კანონების სრული მოცულობით გამოყენების მომხრედ (19, 24, 06. 1991), და მაინც, რელიგიური აღორძინების პროცესი გრძელდება და არ კლებულობს, სიმპათიები იმ მიზნების მიმართ, რომლებიც დასახული აქვთ ისლამისტებს, ფუნდამენტალისტებმა მაინც ვერ შეძლეს ხალხის დარაზმვა სამოქმედოდ. ალყირისაგან განსხვავებით, ეგვიპტეში არ არის პოპულარული და მომზიბვლელი დემაგოგი. „ძმები მუსლიმების“ პლატფორმა კვლავინდებურად ბუნდოვანი რჩება.

ისლამურ დაჯგუფებათა პოლიტიკური უძლურება იმ რადიკალთა დაბნეულობას იწვევს, რომელთაგანაც შედეგება ქალაქის პარტიზანული ჯგუფები, ანუ. ე. წ. ისლამური ასოციაციები. მათა უჯრედები გაბნეულია მთელ ეგვიპტეში. უკანასკნელ ათწლეულში ისინი პერიოდულად აწყობენ შეტაკებებს უშიშროების ძალებთან და ქრისტიან კოპტებთან, რომელთა რაოდენობა თანამედროვე ეგვიპტეში 6 მლნ შეადგენს (19, 24, 06. 1991).

ეს ორგანიზაცია შეიქმნა ეგვიპტეში, ჯერ კიდევ მეორე მსოფლიო ომის წინ და მისი მსვლელობის პერიოდში, როდესაც 1952 წლის ივლისში ეგვიპტეში გაიმარჯვა ანტიმონარქიულმა და ანტი-იმპერიალისტურმა რევოლუციამ, ბევრს ეგონა, რომ მისი შემოქმედი „ძმები მუსლიმები“ იყვნენ, იმდენად კარგი და ახლო დამოკიდებულება ჰქონდათ ამ ორგანიზაციების წევრებს „თავისუფალი ოფიცრების“ ფარულ ორგანიზაციასთან, რომელსაც გამალ აბდელ ნასერი ხელმძღვანელობდა*.

რევოლუციის შემდეგ კარგი კავშირ-ერთიერთობა მათ შორის მალე დაირღვა. გამარჯვებულებიდან მხოლოდ ორი წელი იყო გასული, როდესაც „ძმები მუსლიმების“ ერთ-ერთმა წევრმა — აბდ ალ-ლატიფმა სცადა თავს დასანმობდა ნასერს**. ეს თავდასხმა წარუმატებე-

* ეგვიპტელი „ძმები მუსლიმების“ ერთ-ერთი ხელმძღვანელი ომარ თლემსანი ამტკიცებდა, რომ თითქოს უკვე 1951 წლიდან არსებობდა ფარული კავშირი ამ ორგანიზაციასა და ნასერს შორის. მისი სიტყვებით, ნასერმა ფიციც კი დადო, რომ აუცილებლად განახორციელებდა „ძმების“ პროგრამულ პრინციპებს. ნასერის გარდა „ძმები მუსლიმების“ წევრები თითქოს იყვნენ „თავისუფალი ოფიცრების“ სხვა ხელმძღვანელებიც (21, გვ. 29).

** ეს მოხდა 26 ოქტომბერს, როდესაც ნასერი გამოდიოდა მიტინგზე ქ. ალექსანდრიაში (20, გვ. 47).

ლი გამოდგა. მაშინ ამ ორგანიზაციის დაახლოებით 7 ათასი წევრი დააპატიმრეს, ხოლო რამდენიმე ხელმძღვანელი სიკვდილით დასაჯეს. აღსანიშნავია, რომ ეგვიპტელმა სუნიტმა ფუნდამენტალისტებმა მოსთხოვეს ეგვიპტის რესპუბლიკის მაშინდელ ხელმძღვანელობას, შეექმნათ ეგვიპტეში ისლამური სახელმწიფო (20, გვ. 47). საერთოდ კი ისინი ხელისუფლების ხელში ჩაგდებას ლამობდნენ. ეგვიპტეში ისლამური ექსტრემისტული ორგანიზაციების აღმოცენება მჭიდროდაა დაკავშირებული „ძმები მუსლიმების“ სახელთან.

მას შემდეგ, რაც ნასერმა კურსი აიღო განვითარების არაკაპიტალისტური გზისაკენ, „თავისუფალ ოფიცრებსა“ და „ძმებ მუსლიმებს“ შორის თავი იჩინა ახალმა კონფრონტაციამ. ყველაფერი დასრულდა ახალი სისხლიანი რეპრესიებით. სწორედ ამ დროს, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, „ძმების“ იდეოლოგია საიდ კუტბა ჩამოახრჩვეს. იმ პროგრესულმა რეფორმებმა, რომლებიც ჩატარდა ნასერის მმართველობის ხანაში, სუნიტურ სასულიერო წოდებას თანდათან დააკარგვინა თავისი პრივილეგიები ეგვიპტეში.

50-იანი წლების რეფორმების შედეგად მუსლიმური სასულიერო წოდება დიდად დაზარალდა. მონოპოლიის დამყარებამ გვთმშენებლობაში, ვაკუუმების მმართველობის საქმეში, 50-იანი წლების სოციალ-ეკონომიკურმა რეფორმებმა, მეჩეთებს ეკონომიკური ძალაუფლების ნიადაგი გამოაცალა. მას შემდეგ რაც 1961 წელს შეიქმნა არაბული სოციალისტური კავშირი (ასკ), მეჩეთებში სიპარასკევო ქადაგებათა შინაარსის ტექსტი წინასწარ იგზავნებოდა ვაკუუმების სამინისტროში და ასკ-ს იდეოლოგიისა და პროპაგანდის სამდივნოში, რაც საშუალებას აძლევდა რეველუციურ ხელისუფლებას კონტროლი გაეწია სასულიერო წოდების წარმომადგენელთა პროპაგანდისტული საქმიანობისათვის*.

ანვარ სადათის მმართველობის ხანაში დამატებით აიგო რამდენიმე ათასი მეჩეთი, დაიწყო ოჯახის რელიგიურ პრინციპზე შექმნა, ამალღდა რელიგიური განათლების დონე, აიკრძალა ალკოჰოლის

* კულტურულ-საგანმანათლებლო კომპლექსის — ალ-აზჰარის განვითარების შესახებ 1961 წელს გამოცემული კანონების თანახმად, რესპუბლიკის პრეზიდენტს მიეცა უფლება დაენიშნა ამ თეოლოგიური ცენტრის რექტორი და ალ-აზჰარის მთავარი იმამი. ეს იმას ნიშნავდა, რომ პრეზიდენტი ხდებოდა ქვეყნის მუსლიმი რელიგიური მოღვაწეების მეთაური, იგი თვითონ ჩაუდგა სათავეში აგრეთვე ალ-აზჰარის უმაღლეს საბჭოს. აქვე შევნიშნავთ, რომ ალ-აზჰარის უნივერსიტეტი — მუსლიმური სამყაროს ყველაზე დიდი უნივერსიტეტია. 1993 წელს მასში სწავლობდა 120 ათასი სტუდენტი (22, გვ. 17).

გაყიდვა საზოგადოებრივ ადგილებში, აგრეთვე მარხვის დარღვევა საჯაროდ, აზარტული თამაშები და ა. შ.

ა. სადათი ცდილობდა რელიგიური ფაქტორი გამოეყენებინა ოპოზიციის (პროგრესულ-პატრიოტული ძალების) წინააღმდეგ ბრძოლაში*, ამავდროს, იგი ხაზს უსვამდა იმასაც, რომ „ძმები მუსლიმებთან“ მის აკავშირებდა საერთო მიზანი — „ბრძოლა ათეიზმთან და კომუნიზმთან“. მაგრამ სადათისა და კონსერვატიული ისლამური ჯგუფების სრული დაახლოება მაინც ვერ მოხდა. ჯერ კიდევ 1973 წელს ა. სადათმა დააკმაყოფილა საუდის არაბეთის თხოვნა — შეექმნათ ეგვიპტეში ათასი ისლამური კომიტეტი ათეიზმთან საბრძოლველად. 1975 წელს ამ კომიტეტებიდან აღმოცენდნენ ისლამური ჯგუფები („ალ-ჯამათ ალ-ისლამია“), რომლებმაც მიზნად დაისახეს გაედევნათ სტუდენტთა მმართველობის ორგანიზებიდან ნასერის მომხრეები და სხვა პროგრესულად მოაზროვნეები. მათ ეს განახორციელეს 1978-1979 წლებში. ამის შემდეგ ისინი უფრო დაბეჭიბებით მოქმედებენ და თავს ახვევენ უნივერსიტეტს თავის წესებს. შეწყდა ეროვნული დღესასწაულებზე აღნიშვნა, როგორც არარელიგიურისა. სწავლა ყოველდღე იწყებოდა ლოკით. სასწავლო კურსიდან ამოაგდეს ის სავნები, რომელიც ისლამს არ შეესატყვისებოდა (მაგალითად, დარჟინიზმი). დააწესეს კონტროლი მენიუზე, რათა იგი ისლამური წესის (სუნა) შესატყვისი ყოფილიყო. აკრძალეს ვაჟისა და ქალიშვილის განმარტოებით შეხვედრები.

ძალზე აქტიურად დაიწყო მოქმედება არალეგალურმა რელიგიურმა ჯგუფმა „ათ-თაფირ ვა-ლ ჰიჯრამ“ („ურწმუნოებაში ბრალდება და ამ ქვეყნიდან წასვლა“). თუ „ძმები მუსლიმები“ შედარებით ზომიერები იყვნენ, — ისინი გამოხატავდნენ მზადყოფნას ეთანამშრომლათ ა. სადათთან, ახლად შექმნილი ისლამისტური ჯგუფების აზრით, სადათი მოლაღატე იყო. ისინი არ აპატიებდნენ სადათს „ძმები მუსლიმების“, რომლის წევრიც ის აღრე იყო, ჩახშობაში აქტიურ მონაწილეობას 1954 წელს, ასევე ბრალს სდებდნენ სასიკვდილო განაჩენის გამოტანას (ის მაშინ სახალხო ტრაზუნალის თავმჯდომარე იყო) ისლამისტების ლიდერის საად კუტბა-

* ყოველ პარასკევს იგი დემონსტრაციულად დადიოდა მეჩეთში სალოცავად. ცდილობდა ხაზი გაესვა თავისი სულიერი ნათესაობისათვის „ძმები მუსლიმების“ ასოციაციასთან, აქებდა ამ ორგანიზაციის დამაარსებელს ჰასან ალ-ბანას (23, 07. 10. 1981).

სათვის, მასვე ბრალი ედებოდა იმაში, რომ 1977 წელს აკრძალა პოლიტიკური პარტიების შექმნა რელიგიურ საფუძველზე.

უკვე ითქვა იმის შესახებ, რომ სუნიტი ექსტრემისტების ერთ-ერთი მთავარი მიზანია ხელისუფლების სათავეში მოსვლა სახელმწიფო გადატრიალების გზით. ამის ცდები მათ ჰქონდათ ეგვიპტეში, როდესაც სუნიტმა ექსტრემისტულმა ჯგუფმა „მუნახამთ ათ-თაჰირ ალ-ისლამი“^{*} ფადაწყვიტა მოეწყო თავდასხმა ქვეყნის პრეზიდენტზე — ანვარ სადათზე ჯერ კიდევ 1974 წლის 18 აპრილს, როდესაც იგი უნდა გამოსულიყო ასე ხელმძღვანელობის წინაშე ამავე პარტიის რეზიდენციაში. ეს ცდა წარუმატებელი აღმოჩნდა**.

1981 წლის იანვარში „ალ-ჯიჰადის“ ჯგუფის წევრებმა განიხილეს ანვარ სადათის მკვლელობისა და ქვეყანაში ძალაუფლების აღების შესაძლებლობის საკითხი. მაგრამ კონკრეტული გეგმა ვერ შეიმუშავეს და ჯგუფის რელიგიურ-სულიერი ფაქიჰის (ხელმძღვანელის) მუჰამედ აბდ ას-სალამ ფარაჯ ატ-ტაიას ინიციატივით გადაწყდა, რომ ა. სადათი მოეკლათ 6 ოქტომბერს დანიშნულ აღლუმზე. მანვე იზოვა საჭირო იარაღი (ოთხი ავტომატი და ოთხი ხელყუმბარა) ოპერაციის განსახორციელებლად***. თავდასხმის შედეგად ა. სადათი და მასთან ერთად ტრიბუნაზე მის გვერდით მდგომი 7 კაცი მოკლეს, ხოლო 28 დაჭრეს. ამ აქციას**** უნდა მოჰყოლოდა ეგვიპტის სხვა პოლიტიკური ლიდერების მკვლელობა. ჩანაფიქრის თანახმად, იგი უნდა გაეხდარიყო სახელმწიფო გადატრიალების და-

* ამ ორგანიზაციას მეთაურობდა სალიჰ სირიია. იგი შეიქმნა 70-იანი წლების დასაწყისში, მასში დაახლოებით 100 კაცი შედიოდა.

** ხალხის მხარდაჭერის იმედი არ გამოართლდა. ექსტრემისტები იზოლირებული აღმოჩნდნენ. 11 კაცი მოკლეს და 27—დაჭრეს (24. 20. 04. 1974). სასამართლოს წინაშე წარსდგა 95 კაცი: აქელან, 32—დამნაშავედ სცნეს. გადატრიალების ცდის მოთავენი სალიჰ სირიია და კარემ ალ-ანდოლი სიკვდილით დასაჯეს 1976 წელს. დანარჩენს მიესაჯა პატიმრობა სხვადასხვა ვადით (1, გვ. 459). ამის შემდეგ ეს ჯგუფი დაიშალა, მისი გადარჩენილი წევრები შეუერთდნენ „ათ-თაჟირი ვა-ლ-ჰაჰრას“, რომლის ზოგიერთი წევრი ასევე მონაწილეობდა ამ აქციაში (4. № 3), ხოლო რამდენიმე „ალ-ჯიჰადში“ გადავიდა.

*** ამ აქციის სისრულეში მოყვანა დავალებული ჰქონდა 4 გადამღვარ ოფიცერს, რომლებიც აპირებდნენ მონაწილეობის მიღებას აღლუმში. ესენი იყვნენ: აბდალ ჰამიდ აბდ ას-სალიამი აბდ ილ-აალ, ატა ტაიელ ჰემეიდა რაჰეილი, ჰუსეინ აბას მუჰამედი და მათი მეთაური ხილედ აჰმედ შაუჟ ისლამბული (25. გვ. 258, 260).

**** დაწვრილებით ამ აქციის ჩატარების შესახებ იხ. 26, გვ. 112-116.

საწყისი. მაგრამ ნავარაუდები ქაოსი არ წარმოიშვა, ტერორისტების ჯგუფი ადგილზევე შეიპყრეს*.

მდგომარეობის სწრაფი სტაბილიზაციისათვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა იმ ფაქტს, რომ მაშინდელი ფიცე-პრეზიდენტი ზოსანი მუბარაჩი დაუყოვნებლივ შეუდგა პრეზიდენტის მოვალეობის შესრულებას, ხოლო ერთი კვირის შემდეგ საყოველთაო ეროვნული რეფერენდუმის ჩატარების შემდეგ აირჩიეს ეგვიპტის არაბული რესპუბლიკის პრეზიდენტად (27, №7, თებერვალი, გვ. 14). ახალ პრეზიდენტს ძველისაგან მძიმე მემკვიდრეობა ერგო**.

80-იანი წლების დასაწყისისათვის ეგვიპტეში ფაქტობრივად ისლამური მოძრაობის ორი მიმდინარეობა ჩამოყალიბდა: ერთი ზომიერი, რომელიც მხარს უჭერდა მმართველ რეჟიმს და მის მეთაურს ა. სადათს, რომლისგანაც მხოლოდ იმას მოითხოვდა, რომ მიეცა „ძმები მუსლიმებისათვის“ პოლიტიკური ორგანიზაციის სტატუსი და მეორე — ექსტრემისტული, რომელიც გამოხდა ა. სა-

* მათი მეშვეობით „ალ-ქიადის“ სხვა წევრებიც მანამდე დაბატობდნენ. სანამ რაიმეს მოაშოქმედებდნენ. მხოლოდ ერთ ქალაქ ასიუტაში შეძლეს ექსტრემისტებმა ბრძოლია გააპრთვა ადგილობრივი უშიშროების ძალებთან. მაგრამ ერთ დღეზე მეტი ვერ გაძლეს, ვერც აჯანყების მოწყობა მოახერხეს.

1981 წლის 21 ნოემბერს კაიროში გაიმართა სასამართლო დაწინაურება სკამზე აღმოჩნდა „ალ-ქიადის“ 150 წევრი. აქედან 5—სიკვდილით დასაჯეს. სასამართლო პროცესში გადიოდა ამ ორგანიზაციის 2000-მდე წევრი. მათი სავარაუდო რაოდენობა 4 ათასს აღწევდა. „ალ-ქიადის“ გადარჩენილი ნაწილი დღესაც განაგრძობს არსებობას.

** ღია კარის პოლიტიკის 7 წლის მანძილზე გატარების შედეგად, ეგვიპტეში ფაქტობრივად უარი თქვა ყველა იმ მონაპოვარზე, რომელსაც შიდა წინააღმდეგობის სფეროში სფეროში ნასერის მმართველობის პერიოდში (1956-1970 წწ.). „ინფითაის“ ხანაში ეკონომიკური აქტივობა იფარგლებოდა ძირითადად ახალი ბანკების გახსნით (მათგან 50% უცხოური იყო), მომსახურების სფეროს დარგში საწარმოების შექმნით და ა. შ. ძირითადად აფართოებდნენ იმ სფეროებს, რომლებიც ხელს უწყობდნენ კაპიტალის სწრაფად ბრუნვას. სამაგიეროდ ინფლაცია წელიწადში 20-40% შეადგენდა, ხოლო ხელფასის წილი სახელმწიფო ბიუჯეტში შემცირდა 46-დან 31%-მდე. ასევე შემცირდა რეალური ხელფასი 2-ჯერ. მოსახლეობის 5%, რომელიც სოციალური პირამიდის სათავეში აღმოჩნდა, ითვისებდა ეროვნული შემოსავლის 25%. ეგვიპტის ყველაზე მდიდართა 10% ქვეყანაში არსებული მთელი საქონლის 50% ხმარდებოდა. ეგვიპტეში ოფიციალურად 823 მილიარდერი იყო რეგისტრირებული. ხოლო მოსახლეობის 37% სიღარიბის ოფიციალური ზღვრის იქით აღმოჩნდა. მოსახლეობას სკირდებოდა 3 მლნ კვ მეტრი საცხოვრებელი ფართი. ქვეყანა მოთხოვნას სურსათზე 40—50% იკმაყოფილებდა. დაახლოებით 4 მლნ ეგვიპტელი უმუშევარი იძულებული იყო ქვეყნის ფარგლებს გარეთ ეძებნა სა-

დათას გარიგებას ისრაელის ხელმძღვანელობასთან და გამოდიოდა ქვეყანაში დასავლეთის მონოპოლისტური კაპიტალის შეღწევისა და არაბულ სახელმწიფოებთან ურთიერთობის გაწყვეტის წინააღმდეგ. მიუხედავად მათ შორის არსებული განსხვავებებისა, ორივე მიზნინარეობას ერთი საერთო მნიშვნელოვანი პუნქტი — პანისლამიზმის, ანტიქრისტიანული (ანტიკოპტური), რეტროგრადული და ანტიკომუნისტური.

ა. სადათმა, რომელიც გრძნობდა მოახლოებულ საშიშროებას ოპოზიციური ისლამური ორგანიზაციების მხრიდან, დაიწყო რეპრესიების ჩატარება მათი ხელმძღვანელების წინააღმდეგ. პირველი მსხვერპლი გახდა „ძმები მუსლიმების“ უმაღლესი დამრიგებელი ომარ თლეჰსანი. მაგრამ ამან ვერ უშველა სადათს — რამდენივე დღის შემდეგ იგი შაინც მოკლეს. ოღონდ ეს მკვლელობა განახორციელეს არა „ძმებმა მუსლიმებმა“ (როგორც ეს მოსალოდნელი იყო), არამედ მანამდე ნაკლებად ცნობილი „ჯიჰადის“ ჯგუფის წევრებმა.

ახალმა პრეზიდენტმა ხოსნი მუბარაკმა* გაითვალისწინა ა. სადათის შეცდომები და შეეცადა შეეტანა მთელი რიგი ცვლილებები, როგორც ქვეყნის საშინაო, ისე საგარეო პოლიტიკაში. მისი მმართველობის დასაწყისში თანდათან დაიწყო ურთიერთობის აღდგენა არაბულ და სხვა მუსლიმურ ქვეყნებთან, ერთდროულად მინიმუმამდე შეიზღუდა ურთიერთობა ისრაელთან; პოლიტიკურ ოპოზიციას მიენიჭა რეალური როლი ცხოვრებაში, გაუმჯობესდა ურთიერთობა აღ. ევროპის სოციალისტურ ქვეყნებთან და მათ შორის ყოფილ საბჭოთა კავშირთანაც, მაგრამ, მიუხედავად ყოველივე ამისა,

მუშაო. მაშრიფის ყველაზე გავლენიანი და მრავალრიცხოვანი მოსახლეობის მქონე ქვეყანა არაბულ სამყაროში პოლიტიკურ იზოლაციაში აღმოჩნდა.

* ხ. მუბარაკი დაიბადა 1928 წ. 4 მაისს სოფ. კაფ ელ-მუსილაში (მინეფის პროვინცია, ნილოსის დელტაში). მამა მიწის მცირე მესაკუთრე იყო. იგი მსახურობდა ამავე პროვინციის იურიდიულ სამმართველოში. ხ. მუბარაკი სკოლაში იზრდებოდა ფელაქის შეილებთან ერთად. ჯერ აპირებდა სწავლა გაეგრძელებინა კაიროს უნივერსიტეტის ხელოვნებათმცოდნეობის ფაკულტეტზე, მაგრამ 1948 წ. დაწყებულმა პირველმა ომმა ისრაელთან შეცვალა მისი გეგმები: მან გადაწყვიტა დაუფლებოდა სამხედრო მფრინავის პროფესიას. უმაღლესი სამხედრო განათლება მან მიიღო ყოფილ სსრ კავშირში 1964-1965 წწ. მონაწილეობდა საომარ მოქმედებებში ისრაელის-საფრანგეთისა და ინგლისის აგრესიის წინააღმდეგ (1956 წ.), იემენელი მონარქისტების წინააღმდეგ 1967 წელს. იყო სამხედრო საპერო ძალების კოლეჯის უფროსი ბილბენისში, შემდეგ იყო სამხედრო საპერო ძალების შტაბის უფროსი, ხოლო 1971 წლიდან ავიაციის სარდალი; 1975 წელს ა. სადათმა იგი დანიშნა ვიცე-პრეზიდენტის პოსტზე.

სუნიტური ექსტრემიზმი მანაც არ ცხრებოდა, პირიქით იგი უფრო ვრცელდებოდა, ფართოვდებოდა და ახალ ფორმებს ღებულობდა.

უკვე 1984 წელს არსებულ არაფორმალურ რელიგიურ-პოლიტიკურ ორგანიზაციებსა და ჯგუფებს მიემატათ ახლად აღმოცენებული ფარმაცეულთა ჯგუფი*.

ცოტა მოგვიანებით გაჩნდა კიდევ ერთი ახალი ისლამისტური ექსტრემისტული რელიგიური სექტა—სამაველბის**. ისინი იყენებდნენ რელიგიურ-მისტიკური (სუფიების) ორდენების ტრადიციებს, რომლებიც ყოველთვის გავლენით სარგებლობდნენ ნაკლებად შეძლებულ მოქალაქეთა შორის (32, გვ. 213). 80-იანი წლების შუახანებში ისინი თავიანთი აქციებით ბევრ თავსატეხს უჩენდნენ წესრიგის დამკველ ორგანოებს: წვაგდნენ ვიდეოკაზებებს, კინოთეატრებს, რესტორნებს, მანქანებს, რომლებიც ეკუთვნოდნენ ბანკებსა და პოლიციებს; აცხადებდნენ, რომ ებრძვიან პორნოგრაფიას, ალკოპოლიზმს და საბანკო საქმიანობას, რომელიც, მათი აზრით, შარიათით აკრძალულია. მოკლედ, ისინი გამოდიოდნენ ყოველივე იმის წინააღმდეგ, რასაც მიიჩნევდნენ არაისლამური ცხოვრების წესად.

ისინი შეიარაღებული იყვნენ არა მარტო იარაღით, არამედ ასაფეთქებელი საშუალებებით, მათ სახელმწიფო ორგანოები სდევნიდნენ და ბრალს სდებდნენ არსებული პოლიტიკური წყობილების შეცვლის მცდელობაში. ისინი მიზნად ისახავდნენ ხ. მუბარაქის და სხვა პოლიტიკური მოღვაწეების, ალ-აზჰარის რელიგიური დამრიგებლების, ცნობილი მწერლებისა და ჟურნალისტების მკვლელობას. საამისოდ მათ სპეციალურად ჰქონდათ შედგენილი „შავი სია“. საერთოდ, სამაველები ისლამურ ქვეყნად მხოლოდ ირანს მიიჩნევდნენ, ეგვიპტეს კი არა. ამიტომ ამ ჯგუფის წევრები მოუ-

* ამ ჯგუფმა ეს სახელწოდება მისი დამაარსებლის სახელისაგან მიიღო (27, № 7, გვ. 14-15). ამ ჯგუფის დამაარსებელი შეიხ მუჰამედ სალომ ალ-ფარმაჯი დაიბადა შაბ ელ-ხაიმში. მისი მიმდევრები ამტკიცებენ, რომ იგი უშუალოდ ესაუბრება ალაქს. ამ სექტის წევრები უარყოფენ ნებისმიერ შრომას და მიაჩნიათ, რომ მუსლიმი მხოლოდ რელიგიური თაყვანისცემით უნდა იყოს დაკავებული. ყველაფერი — ჭანჭრთელობა და ავადმყოფობა ალაჰზე და მოკიდებული. ამიტომ ისინი საერთოდ არ ღებულობენ წამლებს. თვითონ არ სწავლობენ და არც ბავშვებს ასწავლიან სკოლებში. სამყაროს შეცნობისა და ცოდნის მიღების ერთადერთი წყარო მათთვის ყურანია (28, 23. 05. 1984).

** მისი დამაარსებელია აბდულაჰ ას-სამავეი (სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს „ციურს“) ზოგიერთის აზრით, ეს ჯგუფი არსებობს ჯერ კიდევ 1974 წლიდან. სხვები ამტკიცებენ, რომ მის ჩამოყალიბებაში გარკვეული წვლილი მიუძღვის ა. სადათის მკვლელის ხალუდ ალ-ისლიამბულის ძმას (29, № 1559; 30, № 238).

წოდებდნენ თავის მომხრეებს დაუწყით საღვთო ომი თანამემამულეთა წინააღმდეგ, რაპდენადაც ისინი ურწმუნოთა სახელმწიფოს იცავენო*.

1989 წლის ნოემბერში იორდანის მეფე ჰუსეინმა პირველი ნაბიჯი გადადგა არაბულ სამყაროში ავტორიტარული პოლიტიკური სისტემის გარდაქმნისათვის, როდესაც მკაცრი ეკონომიის დონისძიებათა წინააღმდეგ მიმართულ ამბოხებათა შემდეგ ჩაატარა არჩევნები პარლამენტში მრავალპარტიულ და პლურალისტურ საფუძველზე. 80-იანი წლების შეახანისათვის ეგვიპტე სათავეში ჩაუდგა მოძრაობას დემოკრატიზაციისათვის, მაგრამ რეფორმები თავისუფალი სიტყვების იქით არ წავიდა. ამავე დროს, ქვეყანაში ეკონომიკური კრიზისის გამწვავებასთან დაკავშირებით გაძლიერდა ისლამური ფუნდამენტალისტების დევნა. გაზეთ „აშ-შაბის“ („ხალხი“) რედაქტორის ადელ ჰუსეინის მოწმობით, მარტო 1987 წელს საგანგებო მდგომარეობის შესახებ არსებული კანონის საფუძველზე დააპატიმრეს 10 ათასი ისლამისტი აქტივისტი, ხოლო 4 ათასი საპატიმროებში იმყოფება რაიმე ბრალდების წაყენების გარეშე. ადამიანთა დაცვის არაბულმა ორგანიზაციამ გამოაქვეყნა მოხსენება, რომელშიც ეგვიპტეს ბრალს სდებდა პატიმრების წაშებაში (33, 17.01. 1990).

მიუხედავად შინაგან საქმეთა მინისტრის გენერალ-მაიორის პაკი ბადრის გადადგომისა (ოპოზიციის მოთხოვნით), მთავრობის პოლიტიკა ფუნდამენტალისტების მიმართ მაინც არ იცვლება. ახალმა მინისტრმა აბდელ ჰალიმ მუსამ, რომელსაც მიიჩნევენ მკაცრი ხაზის გატარების მომხრედ, თავის პირველ გამოსვლებში აღნიშნა, რომ „ჩვენმა პოლიტიკამ უნდა მიაყენოს გადაწყვეტილი დარტყმა კანონის დამრღვევებს“. რაც შეეხება ისლამისტებს, მათ შესახებ მან განაცხადა: „მათ არა აქვთ არავითარი კანონიერი საფუძველი არსებობისათვისო“ (33, 17. 01. 1990).

მაგრამ უკანასკნელი ამბები, რომელთაც ადგილი ჰქონდათ ეგვიპტეში მოწმობენ იმის შესახებ, რომ ექსტრემისტებს ეგვიპტეში ხელი არ აუღიათ ისლამურ სახელმწიფოს შექმნაზე. ისინი კვლავინდებურად მიმართავენ დაშინებისა და შანტაჟის მეთოდებს, ხოლო ზოგჯერ ძალადობასაც. ამის მაგალითად გამოდგება ის შეტაკებები, რომლებიც მოხდა ექსტრემისტებსა და პოლიციას შორის

* მათი იდეები გადმოცემულია ას-სამაის წიგნში „ჩვენი მოწოდების მომენტის“ (იხ. 31, გვ. 19).

1990 წლის მარტსა და აპრილში ქ. კაიროში, ასიუტის უნივერსიტეტში, პორტ-საიდსა და მანაფლუტში. ეს იყო არა შემთხვევითი ინციდენტი, არამედ კარგად დაგეგმილი კამპანია (27, №20, გვ. 11).

„ნალამური ალიანსი“, რომელიც თანდათანობით კომუნისტურ რეჟიმს განეკუთვნება, ცდილობს აიძულოს მთავრობა გადადგას შემდგომი ნაბიჯები ქვეყნის დემოკრატიზაციისაკენ, მოითხოვს საგანგებო მდგომარეობის და იმ კანონების გაუქმებას, რომლებიც კრძალავენ ტრეზების და დემონსტრაციების ჩატარებას, პოლიტიკური პარტიების შექმნას და გაფიცვების მოწყობას.

„ძმები მუსლიმების“ აქტიურობის წყალობით სენიტურმა ექსტრემიზმმა მალე მოიკიდა ფეხი სირიაშიც. ფაქტობრივად, იგი გახდა პირველი არაბული ქვეყანა, სადაც გავრცელდა ხსენებული ისლამური ორგანიზაციის მოღვაწეობა. ყველაფერა დაიწყო ექსტრემის შეგზავნით სირიაში ჯერ კიდევ 30-იან წლებში. გარდა ამისა, ვარკვეული ზეგავლენა მოახდინა „ძმები მუსლიმების“ დამაარსებლის ჰასან ალ-ბანას ქადაგებებმა ალ-აზჰარის უნივერსიტეტში მოსწავლე სირიელ ახალგაზრდებზე.

1937 წელს ჩრდილოეთ სირიაში (პალესტინა) შეიქმნა სირიელი „ძმები მუსლიმების“ პირველი გაერთიანება. მისი ხელმძღვანელა მუსტაფა ას-სიბაი დაახლოებული პირი იყო ჰასან ალ-ბანასთან. 40-იანი წლების დასაწყისში ამ ასოციაციამ თავისი სახელწოდების ქვეშ გააერთიანა ყველა სხვა რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაცია, რომელიც მაშინ არსებობდა სირიაში, ხოლო 50-იანი წლების დასაწყისიდან „ძმებმა მუსლიმებმა“ დაიწყეს თავიანთი საქმიანობის აქტივიზაცია.

მაგრამ მათ მოღვაწეობაში გარდამტეხი გახდა 1963 წლის მარტი, როდესაც სირიის ხელისუფლების სათავეში მოვიდა ბაასის -- არაბული სოციალისტური აღორძინების პარტია. ახალმა ხელისუფლებამ გაატარა მთელი რიგი დემოკრატიული და პროგრესული ღონისძიებანი (ბუნებრივი რესურსების ნაციონალიზაცია, აგრარული რეფორმა, ანტიიმპერიალისტური საგარეო პოლიტიკის კურსის შემუშავება). ყოველივე ამან რეაქციული წრეების ბანაქნა დიდი უკმაყოფილება გამოიწვია. მათ გადაწყვიტეს ახალი მთავრობის წინააღმდეგ გამოეყენებინათ რელიგია, კერძოდ, არაფორმალური რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაციები.

უკვე 1963 წლის 8 მარტს (ბაასის ხელისუფლების სათავეში მოსვლის დღე) შემდეგ, იმავე თვეში, დამასკოს განთქმულ ომაელთა

მეჩეთში მუსლიმმა ღვთის მსახურებმა შეაჩვენეს ახალი მთავრობა და მას ჯიჰადი გამოუცხადეს. აქედან მოყოლებული რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაციები სისტემატურად ლებულობდნენ მონაწილეობას ანტისამთავრობო გამოსვლებში (ქ. ხომსში, ჰამსში), ნაციონალიზაციისაგან ვაქრების დაცვის საბაბით „ძმებმა მუსლიმებმა“ ჩამოაყალიბეს შეიარაღებული ფალანგები, ე. წ. მუჰამედის ფალანგები, რომლებიც გამოდიოდნენ სხვადასხვა აბრით: „ჰარაჰაჰ ათ-თაჰირი ალ-ისლამი“ („ისლამური განთავისუფლების მოძრაობა“), „ჯუდ ალაჰ“ („ალაჰის მებრძოლები“), „ფიდაიუ ალაჰ“ („ალაჰის ფიდაინი“) და სხვ.

სირიაში შექმნილი სუნიტურ-ექსტრემისტული ჯგუფები თავიანთ იდეოლოგიურ-პროპაგანდისტულ საქმიანობაში, რომელიც მიმართული იყო მმართველი რეჟიმის წინააღმდეგ, ძირითადად ხაზს უსვამდნენ მის ანტიისლამურ — ალავიტურ** და ქრისტიანულ ხასიათს. როგორც ჩანს, მათ მხედველობაში ჰქონდათ ის ფაქტი, რომ ბაასის იდეოლოგიური ბურჯი მიშელ აფლიაკი არაბი ქრისტიანი იყო. ალავიტური თემიდან წარმოსდგებოდა სირიის ბაასის ერთ-ერთი დამაარსებელი ზაჰი ალ-არსუზი, მისი ახლანდელი გენერალური მდივანი და ქვეყნის პრეზიდენტი ხაფეზ ასადი.

იერუსალიმის დიდმა მუფტმა შეიხ საად ად-დინ ალ-ალიამიჰ, რომელიც ახლოს იყო „ძმები მუსლიმების“ ასოციაციასთან, თავის ფეტვაში განაცხადა, რომ სირიის პრეზიდენტის მოკვლა ყველა მორწმუნე მუსლიმის მოვალეობა არისო (31, გვ. 30). როგორც ვხედავთ, სირიელმა ექსტრემისტებმა მაქსიმალურად გააძლიერეს რელიგიურ-თემური ასპექტი თავიანთ იდეოლოგიაში და ფაქტობრივად გააჩაღეს ეთნოკონფესიონალური შუღლი სირიის საზოგადოებაში. ამის შედეგად 1967 წლიდან დაწყებული ადგილი ჰქონდა მრავალ ტერორისტულ აქტს, რომლებიც მიზნად ისახავდნენ ბაასის ფუნქციონარებს და სირიის თვალსაჩინო სახელმწიფო

* ჯერ კიდევ XIV საუკუნეებში ცნობილმა სუნიტმა კანონმცოდნემ იბნ თაიმიამ (1263—1328 წწ.) თავისი ერთ-ერთი ფეტვით ალავიტებს „ურწმუნოებად“ და „ერეტიკოსებად“ გამოაცხადა. ალავიტები, ანუ ნუსაირიტები უკიდურესი შიიტური სექტაა. მათ მოძღვრებაში შეხამებულია შიიზმი (იბამ ალის გაღმერთება) და ქრისტიანობა (ქრისტეს კელტი). გარდა ამისა, ალავიტების სარწმუნოება ისლამისაგან განსხვავებით, ქადაგებს სულთა გადასახლების იდეას და ა. შ.

** საერთოდ ალავიტებს ისლამურ სამყაროში, როგორც წესი, მუსლიმებად არ მიიჩნევენ.

მოღვაწეების ფიზიკურ მოსპობას. დასაწყისში მათი ტერორისტული აქტები ინტენსიური ხასიათისა არ იყო. სახელმწიფო და საზოგადო მოღვაწეთაგან მათ მხოლოდ ორი მოკლეს: დამასკოს უნივერსიტეტის რექტორი მუჰამედ ფადელი (1977 წ. თებერვალი) და ამავე ქალაქის გენერალური პროკურორი ადელ მინი (1978 წ. აპრილი). 1979 წლის ზაფხულიდან მათ მნიშვნელოვნად გაააქტიურეს თავიანთი ტერორისტული აქტები*.

ორი თვის მანძილზე ქ. პალეების ეპარქები, რომლებიც სიმპათიით ეკიდებოდნენ „ძმები მუსლიმების“ ასოციაციას, გაფიცული იყვნენ. სირიის მთავრობამ რეაქციის ძალადობას დაუპირისპირა „შეიარაღებული რევოლუციური ძალადობა“. მთელ ქვეყანაში ყალიბდებოდა სახალხო ლაშქარი, რომელშიც შევიდნენ პროგრესული ეროვნული ფრონტის წევრები, მუშები, გლეხები და ინტელიგენციის წარმომადგენლები. მალე მდგომარეობა ისე დაძაბა, რომ სირიას ეროვნულმა კრებამ მიიღო კანონი — სიკვდილათ დაესაჯათ ყველა ის, ვინც მიეკუთვნებოდა „ძმები მუსლიმების“ ორგანიზაციას. ამ კანონის მიღებიდან ორი თვეც არ იყო გასული, რომ 800 კაცი ნებაყოფლობით დანებდა მთავრობას.

მთავრობის მიერ მიღებული რეპრესიული ღონისძიებები ხელს უწყობდა ექსტრემისტულ ორგანიზაციებს შორის სხვადასხვა დროს მომზადარ განხეთქილებებს. ისიც უნდა აღანიშნოს, რომ ექსტრემისტების ერთი ნაწილი ემიგრაციაში წავიდა (გფრ) და იქიდან ცდილობდა ტერორისტული აქტების განხორციელებას სირიაში.

1982 წლის 2 თებერვალს ტერორისტებმა დაიწყეს საყოველთაო აჯანყება ქ. ჰამაში და ხელში ჩაიგდეს იგი (35, 19.12.1982).

* 1979 წლის 16 ივნისს სირიელმა სუნიტმა ექსტრემისტებმა ქ. პალეს საარტილერიო სასწავლებლის მასწავლებლის იბრაჰიმ ალი-ისეფის ხელმძღვანელობით ავტომატებით მოკლეს ამავე სასწავლებლის 80 კურსანტი (38, № 8, გვ. 177). დამნაშავეები გაიქცნენ და შიიმალნენ.

იმავე წლის აგვისტოში სირიის ნავსადგურში ლატაკიაში მოკლეს სუნიტი შეიხი, რის საპასუხოდ სიცოცხლეს გამოასალმეს ორი ალავიტი. თითქმის მთელი კვირა სუნიტებისა და ალავიტების რელიგიური თემებს შორის გრძელდებოდა სისხლიანი შეტაკებები, რომელთაც 20-მდე აღამიანის სიცოცხლე შეიწირეს. შემდგომი სისხლისღვრა მხოლოდ ქარების შეყვანის შემდეგ შეწყდა.

მარტო 1979 წლის მეორე ნახევარსა და 1980 წლის პირველ ნახევარში სუნიტი ექსტრემისტების ტერორისტული აქტების წყალობით რამდენიმე ასეული ადამიანი სიცოცხლეს გამოესალმა (38, გვ. 177). ზოგიერთი ავტორის მონაცემებით, ამ პერიოდში ათასამდე კაცი დაიღუპა (34, გვ. 149-150).

მათ იერიში მიიტანეს სახელმწიფო და საზოგადოებრივ შენობებზე. მოკლეს 250-მდე ადამიანი. მთავრობა იძულებული იყო მიემართა გადამჭრელი ზომებისათვის*. ქალაქი გაწმინდეს ტერორისტებისაგან (35, №260, გვ. 30).

ამ განადგურების შემდეგ ისლამისტი ექსტრემისტები დიდხანს ვეღარ მოეგნენ გონს. 1985 წელს მისი უქანასკნელი ჯგუფი აღწაფა ოკლას მეთაურობით მთავრობას დაწებდა. სირიელი ექსტრემისტების წარუმატებლობა პირველ რიგში განაპირობა იმან, რომ მოსახლეობის დიდი ნაწილი არ გაჰყვა მათ. გარდა ამისა, არმია მთლიანად პრეზიდენტის ერთგული დარჩა. დაპარკებულს მთავარი მაზნეზი უნდა ვეძებოთ მათი სტრატეგიის შეცდარობაში. გარდა ამისა, ისიც ხაზგასასმელია, რომ მოსახლეობის დიდმა ნაწილმა საერთოდ არ მიიღო მათი იდეები. ისინიც კი, ვინც ადრე მათთან ანტიბაჰანასტურ საფუძველზე გაერთიანდნენ, განუდგნენ მათ როგორც კი დარწმუნდნენ იმაში, რომ ჰაფეზ ასადის რეჟიმი მყარია და მისი დამხობა შეუძლებელია.

1979 წლის 19 ნოემბერს ჩაიშალა სუნეტ ექსტრემისტების ცდა — მოეხდინათ სახელმწიფო გადართილება საუდის არაბეთში**. ეს აქცია საუდის არაბეთში*** უნდა განეხორციელები-

* ამ ოპერაციაში მონაწილეობდა 12 ათასი ჯარისკაცი და ოფიცერი (37, 21. 02. 1982).

** გადართილების განხორციელების იდეა ჩაისახა ჯერ კიდევ 1973 წელს კასიმში, სადაც მისი მომავალი ხელმძღვანელი ოთები გადიოდა სამხედრო სამსახურს. 1976 წ. იგი თავისი მომხრეებითურა გადავიდა ერაბიადში აქ მან გამოსცა წიგნი — „ფიცის წესები და მორჩილება მმართველობის არასწორი ქცევა“, რომელშიც ჩამოაყალიბა თავისი ჯგუფის იდეოლოგია, მასში გატარებული იყო ისლამური ექსტრემიზმის კლასიკური თეზისი — მმართველი, რომელიც შარიათის ყველა წესის მიხედვით არ მოქმედებს, მორჩილებას არ იმსახურებს, იგი უნდა დაამხონ. მაგრამ ორი წლის შემდეგ წიგნის ავტორი და ჯგუფის 98 წევრი დააპატიმრეს, თუმცა მალევე (1,5 თვის შემდეგ) განაზავისუფლეს. განთავისუფლების შემდეგ გამოვიდა მისი მეორე ბროშურა — „იხვანთა მოწოდება“ („ძმობის მოწოდება“), რომელშიც ადრე გამოთქმულ იდეებს ავითარებდა. ამასობაში ჯგუფში გამოჩნდა მადი (მესია). ეს იყო ალ-ოთების სიძე, მედინის უნივერსიტეტის თეოლოგიური ფაკულტეტის 27 წლის სტუდენტი, აბდულაჰ ალ-კახტანი. მან 1979 წლის შუახანიდან დაიწყო მზადება შეიარაღებული გამოსვლისათვის.

*** საუდის არაბეთის სახელმწიფო — ისლამის დამაარებლის და მუსლიმთა წინასწარმეტყველის — მუჰამედის (მაჰმადის) სამშობლო შექმნა 1927 წელს საუდელთა წარმომადგენელმა იბნ საუდმა. იმავე წელს სრულიად მუსლიმთა კონგრესზე კ. მექაში იგი გამოაცხადეს მუსლიმთა საერთო წმინდა ადგილების — მექისა და მედინის მცველად. მაგრამ ისლამური კარტის გამოყენება უფრო ინ-

ნა ქუხაიძან ალ-ოთების ჯგუფს. მასში მონაწილეობდა 3 ათასზე მეტი კაცი. აჯანყებულნი ორად გაიყვნენ. ერთი ნაწილი დაიძრა ქ. მედინისაკენ, სადაც მუჰამედია დამაფლავებელი, ხოლო მეორე მექისაკენ გაემართა. პირველი რაზმი მიუხედავად იმისა, რომ ქალაქში შეიჭრა, სამეფო არმიისა და ეროვნული გვარდიის ნაწილებმა გაანადგურეს. დაიღუპა 750-მდე ადამიანი. მეორე რაზმი უფრო „იღბლიანი“ აღმოჩნდა. მექაში მას არავინ ელოდა. რაზმის წევრები სწრაფად შეეროვნენ წმინდა ადგილების მოსალოცად მოსულ პილიგრიმებს და შეაღწიეს მექის მთავარ ალ-ჰარამის მეჩეთში, სადაც იმყოფებოდა 35 ათასი მლოცველი. იარაღის გამოყენებითა და დაშინების საშუალებით აჯანყებულებმა ხელთ იგდეს მეჩეთი, ხოლო იქ მყოფი მლოცველები მიძევებად აიყვანეს*. მეჩეთის იმპაზ მოსთხოვეს, რომ მას და მის თანაშემწეებს ეცნოთ ალ-კახტანი როგორც მაჰდი, მაგრამ უარი მიიღეს. საბოლოოდ დღის მანძილზე მეჩეთი აჯანყებულთა ხელში იყო. მხოლოდ 23 ნოემბერს, მეჩეთის ეზოში ტანჯების შეჭრის შემდეგ სამეფო ძალებმა დაიწყეს მეჩეთის გაწმენდა აჯანყებულთაგან. ამას დაახლოებით ორი კვირა დასჭირდა, მეჩეთი მხოლოდ 6 დეკემბერს გაიხსნა მლოცველთათვის. ამ აქციაში მონაწილეობდა 600-მდე აჯანყებული. მათგან 117 მოკლეს (მათ შორის უიღბლო მახდი — მუჰამედ კახტანი). რაც შეეხება დაშლულ ნაწილებს, მათი დანაკარგი უფრო მცირე იყო (39, 29. 01. 1980).

მართალია, აჯანყებულთა ვარაუდი არ გამართლდა—ალ-ჰარამის მეჩეთის დაკავებას საყოველთაო აჯანყება არ მოჰყვა და ისინი სასტიკად დამარცხდნენ, მაგრამ ეს აქტი მაინც უნდა შეფასდეს სუნიტ ექსტრემისტების ერთ-ერთ ყველაზე დიდ წარმატებად. ამ ფაქტმა კიდევ ერთხელ უჩვენა მსოფლიოს ისლამისტი ექსტრემისტების რეალური ძალა, მათი იდეების მიწოდებლობა, რასაც მოწმობს მთავრობის ჯარებისა და ეროვნული გვარდიის ოფიცრების დიდი რაოდენობით გადასვლა აჯანყებულთა მხარეზე. ისიც უნდა

ტენსიური ვახდა 70-80-იან წლებში, როდესაც ნათობით მდიდარი ეს ქვეყანა ფინანსურად მომძაღვრდა და ამის წყალობით კიდევ უფრო გააერცლა თავისი ჯავლენა მუსლიმურ ქვეყნებში. მარტო 1981-1983 წლებში საუდის არაბეთმა ისლამურ სახელმწიფოებს განვითარებისათვის გამოუყო (ანზალურების გარეშე) 1 მლრდ დოლარი (31, გვ. 20). ამავე დროს, უხვად აფინანსებდნენ ისლამისტ არაფორმალურ ორგანიზაციებსა (33, გვ. 268-269) და ანტიკომუნისტურ პროპაგანდას. ამ მიზნით მარტო ალ-აზჰარის შეიხს აბდ ალ-ჰალიმ მაჰმუდს 100 მლნ დოლარი შესთავაზეს.

* ისლამისტებს განზრახული ჰქონდათ აეყვანათ თვით საუდის მაშინდელი მბრძანებელი მეფე ხალედი. რომელიც იმ დღით მეჩეთში უნდა მსჯელობდა, მაგრამ აედამყოფობის გამო მეფე სასახლეში დარჩა (40, 15.12.1979).

დავასკვნათ, რომ ისინი იმედოვნებდნენ ხალხთა მასების ფართო მხარდაჭერას საყოველთაო აჯანყების მოწყობის საქმეში, მაგრამ უშედეგოდ. ეს დახმარება მათ ვერ მიიღეს. რატომ დამარცხდნენ აჯანყებულები? მათი აჯანყების დამარცხების მიზეზები უნდა ვეძებოთ მათ პოლიტიკურ ავანტიურისში, საქუთარი ძალებისა და შესაძლებლობათა გადაფასებაში.

როგორც დაინახეთ, ყოველ ცალკეულ აღებულ რეგიონში სხვადასხვა ისლამურმა ექსტრემისტულმა ორგანიზაციამ ბრძოლის სხვადასხვა სტრატეგიული დოქტრინა შეიმუშავა. განსხვავდებოდა აგრეთვე, მათი ბრძოლის ტაქტიკური მეთოდებიც. შეიძლება სწორედ ეს გარემოება აფერხებდა ამ დაქსაქსულ ექსტრემისტული ჯგუფების გაერთიანებას ერთ მთლიან, ცენტრალიზებულ ორგანიზაციად. მაგალითად, სირიაში მოქმედ სუნიტ ექსტრემისტებს, რომელთაც ს. ჰავა ედგა სათავეში, მიაჩნდათ, რომ მათ თავიანთი ბრძოლის მანძილზე უნდა გაიარონ სამი ეტაპი: დ. ა. ს. ა. წ. ყ. ის. ი. (ისლამური რწმენის გაღვივება, მოწოდება ისლამისაკენ), ორგანიზაციული (მომავალი ჯიჰადის მებრძოლების, ანუ მუქაპედებს აღზოდა, რომლებიც მზად არიან დაემორჩილონ ნებისმიერ ბრძანებას) და ძალდატანებითი, რომელიც იწყება ჯიჰადის განხორციელებით და მთავრდება ხელისუფლების აღებით. ბრძოლის ეს სტრატეგია სირიაელმა „ქმეზმა მუსლიმებმა“ ისესხეს ეგვიპტელი „ქმეზი მუსლიმების“ ასოციაციის დამაარსებლის ჰასან ალ-ბანას იდეოლოგიური არსენალიდან.

ეგვიპტეში მოქმედი ექსტრემისტული ჯგუფი „ათ-თაჯარ ვალ-ჰიჯრა“, რომელიც საიდ კუტბამ შექმნა, ეყრდნობა მაუდიდის შრომებს. იგი თავის მიზნის განხორციელებასათვის წარმოებულ ბრძოლას ორ ეტაპად ყოფს: ისტიდაფი (სისუსტის, ანუ ჯაპილიისაგან გამოყოფის ხანა) და ჯიჰადის ხანა. ეს ჯგუფი მიზნად ისახავდა ისლამური საზოგადოების წარმოშობას (თუნდაც მინიატურაში) სადმე. მაგალითად, ამ საზოგადოების წევრები მზად იყვნენ მოეწყოთ საქუთარი ჰიჯრა (გაქცევა) ურწმუნო ეგვიპტური საზოგადოებიდან სადმე (ზემო ეგვიპტეში, იემენში, ლიბიაში ან სუდანში) და იქ შეექმნა მართლმორწმუნე, ქეშმარიტი ისლამური საზოგადოება. ამ ჯგუფის წევრებმა მათ განადგურებამდე (1977 წ.) ასეთი დასახლების მოსაწყობად რეალურად გამოიყენეს ზემო ეგვიპტის ელმინის პროვინცია და მეორე კი კაიროს სამხრეთში მდებარე ტერიტორია. საბოლოო ჯამში ისინი არსად არ გადასახლებულან (1, გვ. 452).

უკვე აღვნიშნეთ იმის შესახებ, რომ ისლამურმა რევოლუციამ

ირანში გარკვეული ზეგავლენა მოახდინა სუნიტ ექსტრემისტებზე არაბულ მაშრაიკში. აქედან მოყოლებული არაბულ ქვეყნებში სუნიტი ექსტრემისტები საყოველთაო აჯანყებას განიხილავდნენ როგორც არსებული რეჟიმის დამხობის საშუალებას. მანამდე მსგავსი მეთოდები მათი იდეოლოგიებისა და თეორეტიკოსების მიერ განიხილებოდა როგორც „კომუნისტური“ და მხედველობაში არ ღებულვობდნენ. უკვე 1979-1980 წწ. მთელი რიგი ისლამური ჯგუფები აწყობდნენ მჭიდროდ გაფიცვებს და ქუჩის დემონსტრაციებს, ე. ი. უყენებდნენ ანალოგიური პროტესტის იმ ფორმებს, რომლებსაც მიმართავდნენ ირანის რევოლუციის დასაწყისში (182, გვ. 443).

ირანულ გამოცდილებას განსაკუთრებით იყენებდნენ „ალ-ჯიჰადის“ წევრები, რომლებმაც დაიწყეს რევოლუციური კომიტეტების* შექმნა ეგვიპტის მთელ რიგ პროვინციებში. ამ კომიტეტის შექმნა მიზნად ისახავდა დაეგვილი შეიარაღებული აჯანყებას ხელმძღვანელობას. მათი მთავარი ფუნქცია გამოიხატებოდა ამ აჯანყების მომზადებაში, ხოლო მისი დაწყების შემდეგ ადგილობრივი ხელისუფლების ორგანოების წინააღმდეგობის ჩახშობაში. ამის მთავარ მეთოდად უნდა გადაქცეულიყო ისეთი მასობრივი დემონსტრაციების მოწყობა, რომ ადგილობრივ უშიშროების ძალებს დაეკარგათ სიტუაციაზე კონტროლის გაწევის უნარი. ეს ტაქტიკა წარმატებით გამოიყენეს ირანში. მოკლედ რომ ვთქვათ, ირანის რევოლუციის სტრატეგია და ტაქტიკის გავლენა სუნიტ ექსტრემისტებზე გამოიხატებოდა იმაში, რომ ხალხთა მასებს განიხილავდნენ როგორც მნიშვნელოვან ინსტრუმენტს არსებული რეჟიმის ჩახშობად, ხოლო მასობრივ უწყსიერობათა მოწყობას—როგორც ეფექტურ მეთოდს არმიისა და უშიშროების ძალების პარალიზებისათვის.

ყოველივე თქმულის შემდეგ, ბუნებრივია, იბადება კითხვა ექსტრემისტების საერთო რაოდენობის შესახებ. ამის დადგენა მეტად ჭირს მათი ჯგუფების არალეგალური არსებობისა და საქმიანობის გამო. 1982 წელს ეგვიპტის შინაგან საქმეთა მინისტრის განცხადებით, ამ ქვეყანაში 20-მდე ისლამური ექსტრემისტული ჯგუფი არსებობდა (8, გვ. 277), რომელთა საერთო რაოდენობა ეგვიპტეში ვარაუდით 10-20 ათასით განისაზღვრებოდა, ზოგი მონაცემებით მათი რაოდენობა მერყეობს რამდენიმე ათასიდან ას ათასამდე (2, გვ.

* მაგალითად, ალ-ჯიჰადის რევოლუციური უშიშროების იყო ირანული რევოლუციის მსგავსად, მათვე ჩამოაყალიბეს რაზმები სტუდენტებისა და მუშებისაგან („მაიუ“ კაირო, 02. 11. 1981).

194). ამ საკითხის ცნობილი მკვლევარი ს. იბრაჰიმი 10 ათასს ასახელებს, ხოლო 1988 წლის მონაცემებით ექსტრემისტების საერთო რაოდენობა ეგვიპტეში 5 ათასით განისაზღვრებოდა (26, გვ. 90).

აკრიტიკებენ რა თანამედროვე არაბულ საზოგადოებას, სუნიტი ექსტრემისტები მიუთითებენ იმაზე, რომ მმართველი რეჟიმი ცდილობს უფრო მკიდროდ დაუახლოვდეს დასავლეთს და დანერგოს ქვეყანაში დასავლური ცივილიზაცია. ისინი აგრეთვე აღნიშნავენ სახელმწიფო აპარატის კორუმპირებას, ზნეობის სყოველთაო დაცემას. ეგვიპტეში ისინი იბრძვიან ისრაელთან დადებული ხელშეკრულებისა და ინფითაჰის (ღია კარის) პოლიტიკის გატარების წინააღმდეგ, რომელიც, თავის მხრივ, იწვევს სოციალურ უთანასწორობას, მკიდრო კავშირს აშშ-თან, ეკონომიკის ძრავფექტურობას. ეგვიპტეში წარმოშობილი ეკონომიკური პრობლემების მიზეზად მიაჩნიათ ის, რომ მმართველ რეჟიმს არ შეუძლია განაგოს ეროვნულ-რესურსები.

მსგავს მიზეზებს ასახელებდა ის ჯგუფიც, რომელმაც ხელთ იგდო ალ-პარამის მეჩეთი მექაში. ისიც მიუთითებდა პოლიტიკურ თავისუფლებათა შეზღუდვების და კორუპციის არსებობაზე სამეფო ოჯახის წევრებს შორის, დაახლოებას აშშ-თან. ისლამისტი ექსტრემისტები მოითხოვდნენ რადიოს, ტელეხელის, ფეხბურთის აკრძალვას, აგრეთვე გამოდიოდნენ იმის წინააღმდეგ, რომ ჩააბან ხალხი სავაჭრო და საზოგადოებრივ საქმიანობაში. ერთხანს ისინი იმასაც მოითხოვდნენ, რომ საერთოდ შეეწყვიტათ ნავთობით ვაჭრობა დასავლეთის ქვეყნებთან (2, გვ. 202; 41, გვ. 274), უარი ეთქვათ სახელმწიფო დაწესებულებებსა და არმიაში სამსახურზე.

სუნიტი ექსტრემისტები ერთდროულად გამოდიოდნენ (და ზოგი ახლაც გამოდის) აშშ-ისა და ყოფილი სსრ კავშირის წინააღმდეგ — მათი მთავარი სტრატეგიული მიზანი იყო ისლამური სახელმწიფოს შექმნა და საზოგადოების სრული ისლამიზაცია. ეს უნდა განხორციელდეს „ქვემმართველი“, ფანატიკოსი მუსლიმების ორგანიზაციაზე დაყრდნობით. ამასთან, „ძმებ მუსლიმებს“ მიაჩნიათ, რომ ხელისუფლების სათავეში მოსვლის ძირითადი საშუალება ეს არის სახალხო აჯანყება, რომელსაც სათავეში ჩაუდგება ორგანიზაცია.

ისლამისტებმა მთავარი იდეოლოგიის ს. კუტბას აზრით, ხელი-სუფლებების სათავეში მისვლა უნდა მოხდეს სამოქალაქო ომის (ის-

* აშშ წინააღმდეგ იმით, რომ მის განხილავენ როგორც ისრაელის მთავარ მოკავშირეს, ხოლო ყოფილ საბჭოთა კავშირს მიიჩნევდნენ ჰაფეზ ასადის რეჟიმის მხარდამკვერად.

ლამურ საზოგადოებასა და ჯაპილიის საზოგადოებას შორის) შედეგად. მეორე იდეოლოგი აბდ ალ-სალიამ ალ-ფარაჯი მიუთითებდა იმაზე, რომ ხელისუფლების ხელში ჩაგდება უნდა განხორციელდეს გადატრიალების მეშვეობით.

„ძმები მუსლიმები“ ხალხთა მასებს განიხილავდნენ როგორც მოკავშირეს, ხოლო საიდ კუტბა მათ განიხილავდა როგორც მოწინააღმდეგეს. ალ-ფარაჯისათვის ისინი რაღაც პასიური და ინერტული არიან. პირველი სტრატეგიის თანახმად, უნდა დაიწყონ საზოგადოების ისლამიზაცია, მეორე — ისლამური საზოგადოების დაარსება ჯაპილისაგან მოშორებით, მესამე კი მოითხოვს ძალაუფლების ხელში ჩაგდებას (26, გვ. 70).

იდეალური საზოგადოებრივი წყობის საკითხებში ექსტრემისტების ორთოდოქსალური სუნიზმის ჩარჩოებში რჩებიან. მათი აზრით, მუსლიმი თავისი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ყველა სფეროში უნდა გამოდიოდეს მისი ერთადერთი მბრძანებლას — ალაჰის და მის მიერ შემუშავებული კანონებისადმი მორჩილებიდან (42, გვ. 196). რაც შეეხება სახელმწიფოს, ისლამურ სახელმწიფოდ მიიჩნევა ისეთი, რომელსაც სათავეში უდგას შარიათის ყველა დებულების ცხოვრებაში სრული გამტარებელი მუსლიმი. ზოგიერთი აზრით და შიიტი ფუნდამენტალისტებისაგან განსხვავებით, ექსტრემისტები აუცილებლად არ მიიჩნევენ იმ პირობას, რომ სახელმწიფოს სათავეში იდგეს რელიგიური მოღვაწე. სახელმწიფოსათვის მთავარი არის არა სასულიერო პირის დგომა მის სათავეში, არამედ ის, რომ ამ სახელმწიფოში ისლამური კანონები მოქმედებდნენ.

ექსტრემისტებთან ისლამი დაფუძნებულია ტოტალიტარულ ხასიათზე — ჰაქიმიაზე (არავის აქვს უფლება მიითვისოს კანონების მიღების საკანონმდებლო უფლება). ადამიანებს ეკუთვნით მხოლოდ აღმასრულებელი ხელისუფლება. ამრიგად, ჰაქიმია თანამედროვე პოლიტიკური ექსტრემიზმის ერთადერთი ძირითადი პრინციპია და წარმოადგენს საფუძველს მუსლიმურ ქვეყნებში არსებული რეჟიმების კრიტიკისათვის და განსაკუთრებით მათი ლეგიტიმირებისათვის უარის სათქმელად. ამიტომ ვამბობთ, რომ სუნიტური ექსტრემიზმი დაფუძნებულია ჰაქიმიაზე და ტოტალიტარულ სისტემაზე.

მოკლედ, სუნიტი ისლამისტი ექსტრემისტების იდეოლოგიის თანახმად, „ცხოვრება განუყოფელი მთელია და ამიტომ იგი მთლიანად უნდა დაემორჩილოს ალაჰს“ (43, გვ. 324). ისლამისტი ექსტრემისტების აზრით, საზოგადოების პოლიტიკურა სისტემის იდეალი სახალიფოა, მაგრამ არა სახელმწიფოს, არამედ მუსლიმთა მორჩ-

მუნე თანასაზოგადოების მნიშვნელობით. ასეთ საზოგადოებას არა-
ბები უმმას უწოდებენ. უმმამ შეიძლება მოიცვას მუსლიმთა ერთი
კონკრეტული ადგილობრივი თემი ან პლანეტის ყველა მუსლიმი
(44, გვ. 22). უმმას სათავეში უდგას ერთი ადამიანი — ხალიფა, რო-
მელიც უმმას წევრების გადაწყვეტილებათა და თანხმობით აღა-
კურვება ადმინისტრაციული და აღმასრულებელი ხელისუფლებით,
საქანონმდებლო ხელისუფლება კი მას პრეროგატივას არ წარმოად-
გენს. ვინაიდან ერთადერთი კანონმდებელი ალაჰია, უმმა ხალი-
ფასთან თითქოს. დებს ხელშეკრულებას, რომლის თანახმადაც იგი
მართავს შარიათის მიხედვით და უმმის ინტერესებსაც. უმმა
უნდა დაემორჩილოს მას. ხალიფა უნდა იყოს მოზრდილი, გონივ-
რი და მორწმუნე მამაკაცი (1, გვ. 433). იმ შემთხვევაში თუ შარი-
ათი ვერ პასუხობს პირდაპირ, ხალიფა უნდა ეთათბიროს ულემებს
(მუსლიმ ღვთისმეტყველებს), დღეს მუსლიმური აღმოსავლეთის
მოაზროვნეთა ერთ ნაწილში (და არა მარტო მათ შორის) არსებობს
აზრი იმის შესახებ, რომ XXI საუკუნე შეიძლება „ისლამის საუკუ-
ნე“ აღმოჩნდეს. მუსლიმურ სამყაროში გრძელდება განვითარების
საკუთარი მოდელის ძიების პროცესი. ამ მოდელმა, რომელიც
ისლამის ცივილიზაციის პრინციპებზე იქნება დაფუძნებული, სხვა
ცივილიზაციების საუკეთესო სამეცნიერო, ტექნიკური და კულტუ-
რული მიღწევების აკუმულარება უნდა შეძლოს. აქ მხედველობა-
ში გვაქვს არა განვითარების „მესამე ფაზა“, რომელიც ხანგრძლივად
დროის მანძილზე იპყრობდა იდეოლოგიებისა და პოლიტიკოსების
გონებას აღმოსავლეთში და, რომლის არსი გამოიხატებოდა ფორ-
მულით — „თანაბარი დაცობა სოციალიზმისაგან და კაპიტალიზ-
მისაგან“, არამედ საკუთარი ორიგინალური კონცეფციის შექმნა.
მართალია, ევროპული კონცეფციის ალტერნატიულმა ძიებამ ჭერ-
ჭერობით შედეგი ვერ გამოიღო, მაგრამ ძიება ამ მიმართულებით
მაინც გრძელდება.

თვითმყოფადი მოდელის რეალურობას მოწმობს საუღის არა-
ბეთისა და სპარსეთის ყურის რეგიონის ზოგიერთი სხვა სახელმწი-
ფოს გამოცდილება. ნავთობდოლარების წყალობით სწრაფ ეკონო-
მიკურ ზრდასთან ერთად მათ შეძლეს მატერიალური კეთილდღეო-
ბის აღმავლობა და ტრადიციული, ისლამიდან მომდინარე სოცია-
ლური სტრუქტურების კონსოლიდაციის შენარჩუნება.

მათ გვერდით არის ისეთი ქვეყნებიც (ალჟირი, ერაყი), რომ-
ლებმაც მიუხედავად ნავთობდოლარების არსებობისა, ვერ შეძლეს
გამოსულიყვნენ განვითარების თანამედროვე დონეზე. ისინი ჯერ
კიდევ შორს არიან დემოკრატიისა და ადამიანთა უფლების დაცვი-

საგან, რის გარეშეც შეუძლებელია მიადწიო თანამედროვე დონეს. ასეთ ქვეყნებში ისლამური ფუნდამენტალიზმი სთავაზობს გალატაკებულ ხალხს დაბრუნებას ყურანისაკენ, ქეშმარიტი სარწმუნოებისაკენ, რომელმაც საშუალება მისცა არაბებს 10 საუკუნის წინ აშენებინათ აყვავებული იმპერია და შეექმნათ ბრწყინვალე ცივილიზაცია, მაგრამ მათ ავიწყდებათ, რომ თანამედროვე ფუნდამენტალიზმი არ არის კულტურისა და პროგრესის მატარებელი, როგორც ეს იყო VIII-XIII საუკუნეებში.

ფანატიკური და გაშმაგებული ისლამი ჩაიკეტა თავის თავში და მრავალ არაბ ინტელიგენტს კარგად ესმის ეს. თუ მრეწველობის მხრივ მაღალგანვითარებული არაბული ქვეყნები, რომლებიც სარგებლობენ სპარსეთის ყურის რესურსებით, გონაურულად გაითამაშებენ თავიანთ კარტს, არაბი ერის საუკეთესო წარმომადგენლებზე დაყრდნობით ინტეგრირებული ისლამი ვერ გამოვა გამარჯვებულად.

როგორც დავინახეთ, ისლამური ფაქტორის ზემოქმედება ისლამის ტრადიციული გავრცელების რეგიონებსა და განსხვავებულ სოციალურ ჯგუფებში სხვადასხვანაირად მელაუნდება. განსხვავებული ინტენსიურობის ზემოქმედების მიუხედავად, მან მოიცილა პრაქტიკულად საზოგადოების მოღვაწეობის ყველა სფერო: ეკონომიკური, სოციალური, სულაიერი, პოლიტიკური. ამის მიზეზი ის გახლავთ, რომ ისლამი, როგორც აღვნიშნეთ, პრეტენზიას აცხადებს შართლმორწმუნეთა ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ყველა მხარას ტოტალურ რეგულირებაზე. შესაბამისად განაგრძობს მოქმედებას ისტორიულად ჩამოყალიბებულ კანონზომიერებანი და კავშირი, რომლებმაც განამტკიცეს მასობრივ შეგნებაში ისლამისა და პოლიტიკის, საერო და სასულიეროს, ისლამისა და მუსლიმის მთელი ცხოვრების წესის განუყოფლობის სტერეოტიპები.

მუსლიმი ექსტრემისტები და ქრისტიანი კომპანი თანამედროვე ეგვიპტეში

მუსლიმურა ფუნდამენტალიზმი თავისი მრავალმხრივი გამოვლანებით ეგვიპტეში ამ ქვეყნის სოციალურ-პოლიტიკური ძალაა.

დღეისათვის ეგვიპტის მუსლიმი ექსტრემისტებისათვის მეტად აქტუალურია კომპეტის პრობლემა, რომლებმაც ქვეყნის მოსახლეობის 10% შეადგენენ*. მუსლიმი ექსტრემისტები კომპეტს უყურე-

* კომპეტი იმ ეგვიპტელების შთამომავლები არიან, რომლებმაც მიიღეს ქრისტიანობა X საუკუნემდე. ისინი შეადგენდნენ ამ ქვეყნის მოსახლეობის უმრავლესობას და ლაპარაკობდნენ კობტურ ენაზე. ქრისტიანების დევნის დროს XI-XIII საუკუნეებში კომპეტმა (გლეხებმა და ხელოსნებმა) მასობრივად მიიღეს ისლამი, რის შედეგადაც მათში გავრცელდა არაბული ენა.

კომპეტის გამუსლიმება გრძელდებოდა შუა საუკუნეებში და ახალ დროშიც. ეს ხდება დღესაც. ამის მთავარი მიზეზია შერეული ქორწინებები. თუმცა, მას გარდა, დიდ სეგვანას ახდენს ფანატიკოსთა მიერ ანტიქრისტიანულ პროპაგანდის გაწევა მუსლიმთა უმრავლესობაში და კომპეტის დისკრიმინაცია სახელმწიფო სამსახურში.

მათი სოციალური მდგომარეობა არაერთგვაროვანია, გვხვდებიან ფელაქებიც (ირდ. ეგვიპტის ზოგიერთ სოფელში) და მთავრობის წევრებიც. თუმცა, სპარბობენ საშუალო ქალაქები თენის წარმომადგენლები. კერძოდ, წვრილი და საშუალო ბურჟუაზია. მოსამსახურეები, ინტელიგენცია. დღემდე უმაღლესი სკოლების მასწავლებლებია. მეცნიერთა, მწერალთა და შემოქმედებითი ინტელიგენციის წარმომადგენლებია დიდ ნაწილს კომპეტი შეადგენენ. მათ შორის ბევრი თანამედროვე ეგვიპტის ეროვნული კულტურის სიამაყეა.

კომპეტი. ისევე, როგორც ეგვიპტის მართლმადიდებელთა და კათოლიკეთა უმრავლესობა, ღვთისმსახურების დროს არაბულ ენას იყენებენ (XVIII საუკუნემდე წირვა-ლოცვა სრულდებოდა კობტურ ენაზე).

კომპეტის უმრავლესობა ეკუთვნის კობტურ ორთოდოქსალურ ეკლესიას (ისინი, ძირითადად, მონოფიზიტი-იაკობინელები არიან). ეს ეკლესია ჩამოყალიბდა X საუკუნეში. მას სათავეში უდგას ალექსანდრიის პატრიარქი (კობტი), რომელსაც ექვემდებარება 15 მიტროპოლიტი, 28 ეპისკოპოსი და ათასამდე მღვდელი. ამ ეკლესიას აქვს სემინარია კაიროში, რამდენიმე მონასტერი და ათასზე მეტი ეკლესია. გამოსაცემს ყოველკვირეულ გაზეთს „ალ-ვატანიისი“ (პატრიოტი).

კობტური ეკლესიის წეს-ჩვეულებანი სათავეს იღებს ეგვიპტელთა ძველი რელიგიიდან. ღვთისმსახურებისას, როგორც ძვ. ეგვიპტურ ტაძარში, ეკლესიაში გამოიყენება ძვ. მუსიკალური ინსტრუმენტი. კობტური ღვთისმსახურების მე-

ბენ, როგორც დასავლეთელი ქრისტიანების გამორჩეულ ჯგუფს, რომელიც ცხოვრობს „ქვეშაბრტად მუსლიმურ“ მიწაზე. ასეთ მიდგომას ექსტრემისტები მიჰყავს მტრულ, აგრესიულ განწყობილებამდე კომპტების მიმართ, რომლებსაც ბრალად სდებენ აქტიურ მისიონერულ მოღვაწეობას (ისლამის დოგმების თანახმად, ქრისტიანებს უფლება აქვთ თავიანთი რწმენისა, თუმცა მათ ეკრძალებათ მუსლიმთა გაქრისტიანება), იარაღის შეგროვებას მუსლიმთა წინააღმდეგ ბრძოლისათვის და ეგვიპტის ქრისტიანულ ქვეყნად გადაქცევის მცდელობას.

განსაკუთრებით იწვევს რეაქციას იწვევს მცირე შემთხვევები მუსლიმთა გაქრისტიანებისა. მაგალითად, ალექსანდრიაში ორმა ახალგაზრდამ მიიღო ქრისტიანობა, რაც გახდა მიზეზი დამოუკიდებელი იმამების ანტიკომპტური გამოსვლებისა. მათ მიუთითეს იმ „სამიწროებაზე, რომელიც ეპუჭრება მუსლიმ ახალგაზრდობას მსიონერული მოღვაწეობის შედეგად“ (4, №3, გვ. 401). აფრიალებენ რა „ქრისტიანული სამიწროების“ ლოუნჯებს, მუსლიმი ექსტრემისტები მოუწოდებენ ხალხს „კომპტების წინააღმდეგ ჯიჰადისაკენ“ (1, 25. 05. 1982).

ამ საკითხი წინააღმდეგ ნებისმიერი მხარდაჭერაც კი აქვია. გაზეთ „ვაშინგტონ პოსტის“ ცნობით, 1986 წლის ივნისში 6 ეგვიპტელი, 2 მაროკოელი და 2 ტუნისელი, რომლებიც გაქრისტიანდნენ

ლოდიკა ძალიან ძველია (11 საუკუნიდან) და თავისებური. ეკლესიაში შესვლისას კომპტები იხუიან ფეხზე, თუმცა თავზე ქედს იტოვებენ და ლოკულობენ აღმოსავლეთის ნიშანტულებით. ბიჭებს მონათლამდე უყვებენ წინადაცეთას. გარდა ამისა, არსებობს მთელი რიგი რელიგიური დღესასწაულები და რიტუალები, რომლებიც საერთოა კომპტებისა და მუსლიმებისათვის და რომლებიც მოდით დარბაზთა დროიდან.

კომპტი კათოლიკები და პროტესტანტები. შედარებით, მცირეა ვიწარე მონათობები. მაგ: კომპტური კათოლიკური ეკლესიის მრევლი დაახლოებით 120-130 ათას ადამიანს ითვლის. ეს ეკლესია ჩამოყალიბდა 1741 წელს. მის სათავეშია პატრიარქი კარდინალი, რომელსაც ექვემდებარება 3 არქიეპისკოპოსი. 150-მდე მღვდელი. ეს ეკლესია დიდ დანხარებას იღებს ეპიკოპოსიდან (საა მარტო ფინანსებს). მას ეკუთვნის ბევრი სკოლა და რამდენიმე ნონპროფიტი. მის წესდებებში შეტანილია კომპტური და სოგავკათოლიკური (დასავლური) ელემენტები. კომპტი კათოლიკეები ცხოვრობენ ძირითადად ქალაქებში (მაგალითად, ალექსანდრიაში 40%), თუმცა, ჩრდ. ეგვიპტეშიც გვხვდებოდნენ ვიწარეში.

კომპტების ეგზეგალიკური ეკლესია ყველაზე მნიშვნელოვანია ეგვიპტის პროტესტანტულ ეკლესიებს შორის. გარდა ამისა, არსებობს კიდევ ოცდაათამდე სხვა პროტესტანტული ეკლესია, რომლებსაც კომპტებს შორის არსებულ ბევრ მნიშვნელოვან პირს (რამდენიმე ათასი) (2, გვ. 21-22).

ეგვიპტეში, დააპატიმრეს ისლამის შეურაცხყოფის გამო (6, 23. 06. 1975).

მუსლიმი ექსტრემისტები კოპტებს განიხილავენ არა როგორც „ზიკიმებს“, ე. ი. ქრისტიანებს, რომლებიც აღიარებენ მუსლიმთა ძალაუფლებას და ცხოვრობენ მათი მფარველობის ქვეშ, არამედ, როგორც „დარ ალ-ჰარბ“-ის, ე. ი. იმ ქრისტიანული სამყაროს წარმომადგენლებს, რომლებიც მტრულად არიან განწყობილი ისლამის მიმართ და სურთ მისი განადგურება. ისინი კოპტებს თვლიან დასავლეთის მებუთე კოლონად ეგვიპტეში და მოითხოვენ მათთან შეუროგებულ ბრძოლას და მათი უფლებების საგარძობლად შეზღუდვას.

რელიგიური შეურიგებლობა განსაკუთრებით გამწვავდა უკანასკნელ ხანს, თუმცა მისმა ექსკესებმა თავი იჩინა ჯერ კიდევ 70-იან წლებში.

პირველი სერიოზული შეტაკება მუსლიმებს და კოპტებს შორის მოხდა ელ-ხანკეში 1972 წელს. ეს პატარა ქალაქი მდებარეობს კაიროდან 20 კმ-ის დაშორებით. კონფლიქტი კოპტების მიერ ერთ-ერთი საქველმოქმედო საზოგადოების შენობის არაოფიციალურ ეკლესიად გადაკეთებამ გამოიწვია.

1972 წლის 6 ნოემბერს შენობა გადაწვეს უცნობმა პირებმა, სავარაუდოა — ადგილობრივმა მუსლიმებმა (4, № 3, გვ. 400). მეორე დღეს, კვირას, კაიროდან აქ ჩამოვიდა კოპტების მღვდელთა მრავალრიცხოვანი ჯგუფი და მიუხედავად ადგილობრივ ხელისუფალთა აკრძალვისა, ასეთ პირობებში ჩაატარა მესსა. ამავე დღეს კოპტებსა და მუსლიმებს შორის შეტაკებამ მიაღწია უკიდურეს დონეს: დარბეულ იქნა კოპტთა მადანიები და სახლები ხანკეში.

ეს მოვლენები იყო ერთ-ერთი პირველი გამოვლინება მუსლიმთა ექსტრემიზმისა. თუმცა, იმ დროს ამ შეტაკებებს იმით ხსნიდნენ, რომ კოპტების ეკლესიების რაკხვი მეთად მცირე იყო ქვეყანაში. ამ კონფლიქტის შემდეგ მიღწეულ იქნა შეთანხმება ეგვიპტის მაშინდელ პრეზიდენტ სადათსა და კოპტთა პატრიარქ შენუდას შორის იმის შესახებ, რომ კოპტებს უფლება ეძლეოდათ აეშენებინათ 50 ეკლესია ყოველწლიურად. ამ ჯადაწყვეტილებამ გამოიწვია მუსლიმ ფუნდამენტალისტთა და ექსტრემისტთა პროტესტი და იმავე დროულად შენუდას უკმაყოფილება. უნდა აღინიშნოს, რომ ეგვიპტის მაშინდელი პრეზიდენტი ანვარ სადათი თავისი შემწყნარებლური პოლიტიკით რელიგიის სფეროში ხელს უწყობდა ქრისტიანებისა და მუსლიმების დაახლოებას, რასაც მუსლიმი ექსტრემისტები

პასუხობდნენ ტერორისტული აქციებით ქრისტიანების მიმართ (აქვე შევნიშნავთ, რომ თვითონ სადათს ეს რელიგიური შემწყნარებლობა, სხვა მიზეზებთან ერთად, სიცოცხლის ფასად დაუჯდა, რაშიც „ძმები მუსლიმების“ ხელი ურევია). საერთოდ, პრეზიდენტის მმართველობის მთელი პერიოდი აღინიშნებოდა სისხლისმღვრელი კონფესიონალური შეტაკებებით მუსლიმებსა და ქრისტიანებს შორის (2, გვ. 302).

1977 წელს შედგა შეხვედრა კობტების პაპ შენუდა III და აღაზპარის შეიხს შორის. ერთდროულად ჩატარდა ერთობლივი მუსლიმურ-ქრისტიანული ლოცვები კაიროსა და ალექსანდრიაში. 1977 წლის შემდეგ განსაკუთრებით დაიძაბა სიტუაცია ჩრდ. ეგვიპტეში, ასიუტისა და მინიას პროვინციებში. ამ რეგიონში კობტები შეადგენენ მოსახლეობის 1/5. იყო შემთხვევები, როცა თავს ესხმოდნენ კობტებს ქუჩებში, წვავდნენ მათ სახლებს, მღაზიებს, შეურაცხყოფდნენ ქრისტიანთა საფლავებს და ა. შ. (8, 21.06.1980).

ამ და სხვა მოვლენებმა გამოიწვიეს ეგვიპტის ისტორიაში უპრეცედენტო შემთხვევა: კობტურმა ეკლესიამ გადადო აღდგომის დღესასწაულის აღნიშვნა. 1980 წლის 26 მარტს პატრიარქმა სენუდამ აღნიშნა, რომ ამ წელს არ ჩატარდებოდა ეკლესიაში სპეციალური ლიტურგიები ზემოხსენებული დღესასწაულის გამო. ამას მაგივრად იგი ებისკოპოსებთან ერთად წავიდოდა უდაბნოში და ილოცებდა თავისი ხალხისათვის. 30 მარტს კობტურმა ეკლესიამ „გამოსცა დირექტივა, მოითხოვა რა თავისი მრევლისგან არ აღენიშნათ აღდგომის დღესასწაული პროტესტის ნიშნად მუდმივი შევიწროვების გამო, რომელსაც მიმართავდნენ მუსლიმი ფანატისებში“ (5, №3, გვ. 328).

შედარებით სერიოზულია კონფლიქტი, რომელსაც ადგილი ჰქონდა 1981 წლის ივნისში კაიროს გარეუბან ზავია აღ-ჰამრაში. საქმე ეხებოდა მიწის ნაკვეთს, რომელიც სასამართლომ გადაჭრა კობტების სასარგებლოდ. ეროვნულ-დემოკრატიული პარტიის ადგილობრივმა კომიტეტმა ეს გადაწყვეტილება გამოაცხადა უმართებულოდ და გაავრცელა პროკლამაციები, სადაც აღნიშნული იყო, რომ მიწა ეკუთვნოდათ მუსლიმებს და მაშე უნდა აეგოთ მეჩეთი.

ორი დღის შემდეგ კობტების ოჯახის წევრებმა, რომლებმაც ჩათვალეს, რომ ამ გადაწყვეტილებით მათ უკანონოდ წაართვეს მიწა, დაცხრილეს მუსლიმები, რომლებიც შეიკრბნენ მიწის ამ ნაკვეთზე საღამოს ლოცვის შესასრულებლად. ამან გამოიწვია რამდენიმე დღის განმავლობაში შეიარაღებული შეტაკებები კობტებ-

სა და მუსლიმებს შორის. ამ უკანასკნელთა უმრავლესობა, ძირითადად „ჯამათ ისლამიას“ წევრები იყვნენ. შეტაკებების შედეგად დაიღუპა 17, დაიჭრა 112 ადამიანი, დაინგრა 170-ზე მეტი მაღაზია, კაფე, ბარი და ა. შ.

სომეხების აღდგენის შემდეგ, 1981 წლის 30 ივნისს „ძმები მუსლიმების“ ახლოს შედგომმა პირობებმა, კერძოდ „ჯამათ ისლამიას“ წევრებმა, ალ-ჰამრაში ჩაატარეს კონფერენცია. რომელიც მიემდინებოდა „კობტების პრობლემებს“. „ჯამათ“-ის ერთ-ერთმა ლიდერმა პილში ალ-ლაზარმა აღნიშნა, რომ მიწეზი კობტთა გამოსვლებისა მდგომარეობის იმაში, რომ არ არსებობს ისლამის ძალაუფლება, რომელსაც შეეძლოა ბოლო მოუღოს აგრესიებს მუსლიმების წინააღმდეგოდ (4, №3, გვ. 411). მეორე ლიდერი ისამ ალ-არიანი ამბობს, რომ კობტების პატრიარქი იმავე როლს თამაშობს, რომელსაც ცნობილი ავენტა ისრაელისა მაიორი ჰადადი ლიბანში, ე. ი. ის ცდილობს ქვეყანაში გამოიწვიოს არეულობა, რათა შემდეგ მოიწვიოს ეგვიპტეში უცხოეთის ჯარები, რომლებიც დაიცავენ კობტ უმცირესობას. მან დასძინა, რომ ქრისტიანებს ყოველთვის ჰქონდათ იდეა — შეექმნათ დამოუკიდებელი კობტური სახელმწიფო, რომლის დედაქალაქიც იქნებოდა ასიუტაში.

ეს კონფერენცია ატარებდა ანტიკობტურ ხასიათს. ამასთანავე, იგი იყო შედარებით „ზომიერი“ და როგორც პ. ანსარიმ აღნიშნა, წინააღმდეგობა გაუწია შედარებით საბრძოლოდ განწყობილ ჯგუფებს, მათ შორის მუსლიმ ექსტრემისტებს.

ექსტრემისტთა ჯგუფები აქტიურ მონაწილეობას იღებდნენ კობტებთან ყველა შეტაკებაში, თავს ესხმოდნენ მათ და მათ ორგანიზაციებს, აფეთქებდნენ ეკლესიებს, ძარცვავდნენ კობტების საიუველირო მაღაზიებს კაიროსა და სხვა ქალაქებში. თითქმის ყველა ექსტრემისტულმა ჯგუფმა ეგვიპტეში თავისი წვლილი შეიტანა 70-იანი წლების ბოლოს მოწყობილ კობტთა მოწამვლაში. მთავრობა კი ერეოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა ასეთი გამოსვლები სცილდებოდა განსაზღვრულ საზღვრებს. კობტური ეკლესიის მღვდლის მკვლელობა 1978 წლის სექტემბერში, წმინდა მარიამის სახელობის ეკლესიისთვის ცეცხლის წაკიდება 1979 წლის აპრილში (ეს ის ეკლესიაა, სადაც 1968 წლის აპრილში მოხდა „ზეითუნის“ საოცრება), შეტაკებები ალექსანდრიაში, აფეთქება ბუზრას ეკლესიაში, ქ. კაიროში 1981 წლის აგვისტოში (მოკლეს 3 და დაჭრეს — 56) — ა. შ. ის არასრული სია მრავალი ანტიქრისტიანული გამოსვლებისა, რომლებიც ინსპირირებული იყო არაფორმალური მუსლიმური ექსტრემისტული ორგანიზაციების მიერ (3, გვ. 45).

არცთუ დიდი ხნის წინ მინიას პროვინციაში მოხდა ქრისტიანე-ბას მორიგი დარბევა. ეს უკანასკნელი შემთხვევა გამოიყენა კაი-როს ყოველკვირეულმა გაზეთმა „ალ-მუსაევარმა“ და ინტერვიუ ჩამოართვა „ძმები მუსლიმების“ მოძრაობის საპარლამენტო ფრაქციის ლიდერს მამუნ ალ-ჰუდეიბის. გაზეთის კორესპონდენტს აინტერესებდა: როგორ მოხდა, რომ მთელ ქვეყანაში გახმაურებულმა ექსტრემისტულმა გამოხდომებმა ქრისტიან კოპტთა წინააღმდეგ სოფელ აბუჯურკასსა და ელ-ფიქრიაში არ გამოაწვია „ძმები მუსლიმების“ რეაქცია? ხომ არ უნდა იქნეს მათი დღეობა მიღებული ექსტრემისტთა მოქმედებას მხარდაჭერად?

ალ. ჰუდეიბიმ უარყო „ძმები მუსლიმების“ რაიმე კავშირი მინიაში მომხდარ დარბევასთან. რაც შეეხება ექსტრემიზმს, განმარტა როგორც „ანომალია და თავდასხმა ნამდვილ ისლამზე“. მან წაუყენა ბრალდება ეგვიპტის უშიშროების ორგანოებს, რომლებიც, მისი სიტყვებით, უშაღღეს ხელისუფლებას აწვდიან ინფორმაციას, თათქოს ასეთი მიძღინარეობა „ძმები მუსლიმების“ ფრთაა, ან ეს ჭკუფებია მათგან იღებენ ბრძანებებს და ინსტრუქციებს, ან უბრალოდ მათა საიდუმლო ორგანიზაციაა.

მინიაში მომხდარი ინციდენტის შემდეგ „ძმებმა“ გამოაქვეყნეს დეკლარაცია, რომელშიც გააკიცხულ იქნა ექსტრემისტთა მოქმედება, თუმცა ამ ამბიდან ორი კვირის დაგვიანებით.

ამ რეაქციული ორგანიზაციის ლიდერი ცდილობს დაარწმუნოს საზოგადოებრიობა იმაში, რომ მათ ინფორმაციისა და პროპაგანდის ორგანოებთან ძნელად მიუწვდებათ ხელა; მინიაში მომხდარი ამბები, მისი აზრით, მზადდებოდა 6 თვის განმავლობაში, რომ იგი პირდაპირ თუ ირიბად დაუკავშირდა ყველა პასუხისმგებელ პირს, აქედან უშედეგოდ.

ლიდერმა ხაზი გაუსვა იმას, რომ მინიაში კოპტთა ქრისტიანული საზოგადოების ხელმძღვანელობას შეეძლო დროულად მიემართა ხელისუფლებისადმი და მოეთხოვა მისგან მიეღო სასწრაფო და გადამჭრელი ზომები, რათა ბოლო მოეღო იმ ქორებისათვის, რის საფუძველზეც მოხდა დარბევა აღნიშნულ რაიონში.

შეიძლება მკითხველი დაინტერესდეს, თვითონ ისლამური მიმდინარეობები ხომ არ ქმნიან ეგვიპტეში შესაფერის ატმოსფეროს, რელიგიური შეტაკებებისათვის? ამის საპასუხოდ, ისევე „ძმები მუსლიმების“ ლიდერის სიტყვებს მოვიყვანთ: თუ გადავხედავთ ისტორიას 1952 წლის ეგვიპტის რევოლუციამდე და განსაკუთრებით 1945 წლადან მოყოლებული, აგრეთვე, ჩვენი მოძრაობის დამაარსებლის პასან ალ-ბანას სიკვდილის შემდეგ 1949 წელს, ვნახავთ,

რომ ჩვენი მოძრაობა განსაკუთრებით გავლენიანი იყო როგორც ქალაქში, ისე სოფლად, ხოლო პროკლამაციები და ბროშურები ვრცელდებოდა უფრო დად ტერიტორიაზე, ვიდრე რომელიმე სხვა გამოცემები, „ძმები მუსლიმები“ ჩაუდგნენ სათავეში ანტიისლამისტურ მოძრაობას პალესტინაში და ანტიინგლისურს — სუეცის არხის ზონაში. ხელისუფალთ შეეშინდათ მათი ძალის, გავლენის და იდეების, რომელიც ეგვიპტელი ხალხის იმედს წარმოადგენდა.

მააჰუნ ალ-ჰუდეიბი წარმოადგენს მუსლიმ ფუნდამენტალისტთა იმ ძალას, რომელიც გამოდის ისლამის „სიწმინდის“ აღსადგენად, არ იხრებიან, ყოველ შემთხვევათვის საჯაროდ, ფანატიკური ექსტრემიზმისკენ და იქცევიან, როგორც ანგარიშიანი პოლიტიკოსები. თუმცა არ მალავენ, რომ სურთ ჩამოყალიბდნენ პოლიტიკურ პარტიად; ასეც იციან, რომ ამაზე ოფიციალური თანხმობის იმედი ჯერ არ უნდა ჰქონდეთ.

ეგვიპტელ მუსლიმთა შორის ვხვდებით განსხვავებულ აზრებს მქონე მოღვაწეებსაც.

სხვა ცნობებით, ელ-მინიაში 1990 წლის გაზაფხულზე მუსლიმმა ფუნდამენტალისტებმა, ისევე, როგორც წინა წლებში, დაარბიეს ქრისტიანული ეკლესიები და მალაზიები, ხოლო კობტების ავტონომილებს გადაასპეს ბენზინი და დაწვეს. აღნიშნულ რაიონში გაგზავნეს ნახევრადავტომატური იარაღით შეიარაღებული ჯარები, რომლებმაც აღადგინეს წესრიგი. ხოლო ქრისტიანმა და მუსლიმმა ლიდერებმა მოაწყვეს შეხვედრა, სადაც განიხილეს მომხდარი ინციდენტი. 26 მარტს შინაგან საქმეთა მინისტრმა მუჰამედ აბდელ ჰალიმ მუსამ ამ მოვლენის შესახებ დაწვრთვებით მოახსენა პარლამენტს და აღნიშნა, რომ მიმდინარეობს ძიება და დააპატიმრეს 337 აღამიანი.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ეს პირველად არ ხდება, თუმცა ელ-მინიაში ადგილობრივ კობტთა რელიგიური საზოგადოების ლიდერის ეპისკოპოს არზანაოსის მტკიცებით, ასეთი მასშტაბით პირველად მოხდა. კობტების ერთი ნაწილი, რომელსაც მსგავსი მოვლენის გამეორების ეშინია, ემიგრაციაში წავიდა. ეპისკოპოსს შიანია, რომ მუსლიმი ექსტრემისტები უწყესრიგობის ინსპირირებას ახდენენ იმიტომ, რომ წარმოაჩინონ ისლამი. „როგორც გონების დაწყნარების საშუალება და ამრიგად, მოვიდნენ ხელისუფლების სათავეში. მათ სურთ შირიათის კანონები გაავრცელონ ყველა ეგვიპტელზე. ჩვენ არ შეგვიძლია ამას დავეთანხმოთ, ეს შეუძლებელია. ჩვენ მზად ვართ დავიზოცოთ“ (7, 27. 03. 90).

როგორ დიწყო ეს ყველაფერი ელ-მინიაში? როგორც უცხოე-

თის პრესის კორესპონდენტები იტყობინებიან, მას საფუძვლად დაედო ჯორჯი, თითქოს ქრისტიანი „ჯვაროსნები“ აცდუნებდნენ მუსლიმ გოგონებს და იღებდნენ მათ ფირზე პორნოგრაფიული ვიდეოფილმებისთვის. ექსტრემისტულმა ორგანიზაციამ „ჯამაათ ისლამიამ“ გაავრცელა პროკლამაციები, სადაც ამტკიცებდნენ, რომ მსგავსი ცდუნების დროს იყენებდნენ ჰეროინსა; ევკის ქვეშ დააყენეს და გააკრტიკეს მთავრობას საქმიანობა, უფრო სწორად მისი უმოქმედობა და დადეს ფიცი: „ჩვენ, „ჯამაათ ისლამიას“ ახალგაზრდა წევრები ღვთის წინაშე ვფიცავთ, რომ სიკვდილამდე ვაბრძობლებთ ნაზარეველთა კორუფციისა და გარყვნილების წინააღმდეგ“.

ეს საკმარისი აღმოჩნდა იმისთვის, რომ პარასკევს (2 მარტს), ლოცვის შემდეგ ახალგაზრდა მუსლიმები გამოსულიყვნენ აბუ გურგასის ქუჩებში. მღელვარება გადაედო შეზობელ ქალაქებსა და სოფლებს. „ჩვენ ეკლესიას ბენზინი გადაასხეს იმ აღამიანებმა, რომლებიც ჩვენს გვერდით ცხოვრობდნენ და რომლებსაც დღესასწაულებზე ტკბილეულით ვუქმასპინძლდებოდით“ — ამბობს წმ. გიორგის სახელობის ეკლესიის მოძღვარი როვანს აზიზი.

ნდობის აღდგენა ქრისტიანებსა და კობტებს შორის ჩრდ. ეგვიპტეში ადვილი არ იქნება, თუმცა პოლიტიკური მოღვაწეები ორივე მხრიდან დაინტერესებული არიან კონტროლი გაუწიონ ექსტრემიზმს, ცდილობენ შეინარჩუნონ ტრადიციული მოთმინება, რომელსაც ქადაგებს ორივე რელიგია. როვანს აზიზის სიტყვებით, სამაგიეროს გადახდა ყოვლად დაუშვებელია, რადგან ეს ეწინააღმდეგება ქრისტიანულ მოძღვრებას.

იბრაჰიმ ალი — ქ. ასიუტის მეჩეთის პიბლოთეის ხელმძღვანელი ამტკიცებს, რომ ისლამის ექსტრემიზმში დამნაშავეა ხალხი, რომელსაც არა აქვს სათანადო რელიგიური განათლება.

კრიზისულ პერიოდში ქრისტიანები ადანაშაულებენ ეგვიპტის ნებისმიერ მთავრობას განურჩევლად იმისა, თუ რა ოფიციალურ პოლიტიკას ეტარებს იგი მუსლიმი ფუნდამენტალისტების მიმართ. ამ მხრივ ნოსტალგიურად იხსენებენ გამალ აბდელ ნასერს მმართველობის ხანას, რადგანაც მას ეკავა მკაცრი პოზიცია მუსლიმი ექსტრემისტების მიმართ. რაც შეეხება სადათს, როგორც ამტკიცებენ, იგი ძალიან დამთმობი იყო მუსლიმთა მოთხოვნებისადმი. 1981 წელს მან კობტური ეკლესიის მეთაური გაგზავნა მონასტერში, რათა აეღაგმა კობტი მებრძოლები.

მტკიცე ხაზის მიმდევრები ქრისტიანთა შორის მიიჩნევენ, რომ მუბარაქი ზედმეტ სირბილეს იჩენს; იანსაკუთრებით ყოფილი შინაგან საქმეთა მინისტრის ზაქი ბადრას გადადგომის შემდეგ. ქრისტიანები აყენებენ თავიანთ მოთხოვნებს, ამასთანავე ამტკიცებენ, რომ მთავრობა არაოფიციალურად იზიართავს დისკრიმინაციულ პოლიტიკას კობტების საშსახურში მიღებისას. მაგრამ ყველაზე მეტად კობტებს აწინებთ შორეულ მომავალში მუსლიმ-ექსტრემისტთა სახელმწიფო სათავეში მოსვლის შესაძლებლობა.

ისტორიული ფუნდამენტალიზმი და „ძმები მუსლიმების“ საქმიანობა თანამედროვე სულანში

თანმედროვე სულანში ისლამის მრავალი იდეური მიმართულება არსებობს. რომელთა შორისაც ყველაზე გავრცელებულია ფუნდამენტალიზმი (აღორძინება, ისლამიზმი, რევოლუციონიზმი).

ფუნდამენტალიზმი ბოლო წანებში მუსლიმურ საქართვში ყოველგვარი რელიგიური გამოსვლების მამოძრავებელი ძალაა, ხოლო ფუნდამენტალისტები — იქ მიმდინარე სერიოზული რელიგიური თუ პოლიტიკური გარდაქმნების შემოქმედნი.

ფუნდამენტალისტებმა 70-იან წლებში გაააქტიურეს თავიანთი პროპაგანდა იმის შესახებ, რომ დასავლეთმა და დასავლეთის ცივილიზაციის მუსლიმურმა ქვეყნებმა თავიანთი რწმენა უნდა დაუქვემდებარონ ყურანის უწმინდეს საფუძვლებს. რაც შეეხება სხვა იდეოლოგიურ დოქტრინებს, მათ შორის უმთავრესია ის არის, რომ მუსლიმური საზოგადოების ცხოვრება მთლიანად უნდა ექცარქოდეს ისლამის პირვანდელ (ე. ი. მუჰამედისდროინდელ) ნორმებსა და მისი სამართლის — შარიათის კანონებს. თუმცა ფუნდამენტალისტებს დღემდე ვერ წარმოუდგენიათ ისლამური სახელმწიფოს მოდელი, რაზეთუ არც ყურანი და არც მისი დამატება სუნა, ამის განმარტებას არ იძლევა, მაგრამ ერთი რამ ცხადად აქვთ შეგნებულა: ისლამი შემდგომი დამატებებისა და დანართებისაგან უნდა გაიწმინდოს და აღორძინდეს პირვანდელი სახით. ხშირად ჩნდება ცნობა იმის შესახებ, თითქოსდა ფუნდამენტალისტები მთლიანად უარყოფდნენ თანამედროვეობას (1. გვ.17). ეს სწორი არ არის. ფუნდამენტალისტები მზად არიან მიიღონ მოდერნიზაცია ნაწილობრივ. მაგრამ ყოველივე ამას ისინი, ისევ და ისევ, მუჰამედისდროინდელი ისლამის კრიტერიუმებით უდგებიან. რაც შეეხება „რევოლუციონიზმს“ („გადასავლეთელობა“), მას ვერასოდეს შეეგუებოან, რადგან

ნაც ყველა სახის ფუნდამენტალისტებისათვის დამახასიათებელია არამუსლიმური მსოფლიოს ერთ ცნებაში — „დასავლეთში“ გაერთიანება, რომელსაც როგორც მტრულ ძალას ისე უყურებენ. თანამედროვე ფუნდამენტალიზმის იდეოლოგიები მიიჩნევენ, რომ „თეთრი ადამიანის“ (იგულისხმება ევროპელები) მმართველობის დღეები დათვლილია, რადგანაც თეთრი ადამიანის ცივილიზაცია უკვე ამოწურა თავისი შესაძლებლობები (2, გვ. 66).

თავად ფუნდამენტალიზმში რამოდენიმე მიმდინარეობას გამოყოფენ. სუნიტური ფუნდამენტალიზმის შესანიშნავ ნიმუშს სუდანის რესპუბლიკაში „ძმები მუსლიმების“ ორგანიზაცია წარმოადგენს. გარდა ამისა, ეს ორგანიზაცია ფუნდამენტალიზმის ისეთი განსაკუთრებული სახეა, რომლის წევრები მზარს უქვერენ ზელასუფლებას და მონაწილეობენ ქვეყნის პოლიტიკურ მართვაში.

„ძმები მუსლიმების“ ორგანიზაცია სუდანში ამ ქვეყნის ისტორიაში საკმაოდ რთული და თავანებური მოვლენაა. თავისი არსებობას მანძილზე იგი მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ამავე სახელწოდებას ეგვიპტურ ორგანიზაციასთან. 1944 წელს ევკაპტეში არსებულმა „ძმებმა მუსლიმებმა“ საბელგანთქმული ალ-აზჰარის უნივერსიტეტის სუდანელ სტუდენტებთან ერთად დააარსეს ორგანიზაციის ფილიალი ხარტუმში. 2 წლის შემდეგ სუდანის უკვე 25 პროვინციაში იყო „ძმები მუსლიმების“ ორგანიზაციის განყოფილებები. 1953 წლიდან იგი ლეგალური გახდა, ხოლო სუდანის დამოუკიდებლობის დღიდან, 1956 წლის 1 იანვრიდან, ფართო კულტურულ და პოლიტიკურ საქმიანობას ეწეოდა.

პრეზიდენტი იბრაჰიმ აბუდის დიქტატურის პერიოდში (1958—1964 წწ.) „ძმები მუსლიმების“ ორგანიზაციას მკაცრი რეპრესიების გადატანა მოუხდა. აბუდი შეებრალეპლად სჯიდა და ადევნიდა ორგანიზაციას წევრებს. დაპატიმრებულ იქნა მისი გენერალური მდივანი რაშიდ ატ-ტაჰერი, ხოლო 1964 წლიდან, როცა ახალსამხედრო გადატრიალება მოხდა სუდანში, „ძმებმა მუსლიმებმა“ გარდამავალ მთავრობაში შეაღწიეს (3, გვ. 41).

ამ ვითარებაში მოქმედება დაიწყო მუსლიმურ სამყაროში საკმაოდ პოპულარულმა პიროვნებამ, განათლებულმა და ქვეყანმა იურისტმა, ცნობილმა დემაგოგმა და პოლიტიკური მანევრირების უბადლო ოსტატმა ჰასან ატ-ტურაბიმ, რომელიც ამ ორგანიზაციის სტუდენტური განყოფილების ლიდერია იყო, ხოლო 1964 წლიდან მისი გენერალური მდივანი.

სწორედ ტურაბის დამსახურებით 1977 წლიდან „ძმები მუსლიმების“ ორგანიზაცია რელიგიურიდან პოლიტიკურ ორგანიზაციად

იქცა. თავისი გაწაფული დიპლომატიის წყალობით იგი ღრმად შეი-
ქრა პოლიტიკაში, ხოლო მათ, ვინც მოინდომებდა შეეხსენებინა
ორგანიზაციის უპირველესი დანიშნულება — რელიგიაზე ყურად-
ღების გამახვილება, ტურაბი თავიდან იშორებდა. სწორედ ამის
წყალობით მან 1979 წელს იუსტიციის მინისტრობას მიაღწია, ხო-
ლო 1983 წელს სუდანში შემოღებული „შარიათის“ ანუ „სექტემ-
ბრის კანონების“ ავტორი გახდა.

„შარიათის კანონების“ შემოღება „ფუნდამენტალისტური“ ანუ
„ისლამიზაციის“ პოლიტიკური კურსის ლოგიკური შედეგია, რა-
მელსაც რეჟიმები მაშინ მიმართავენ, როცა მასების ყურადღების
გადატანა არსებული პოლიტიკურ-ეკონომიკური კრიზისიდან სხვა
რამეზე სურთ. „ისლამიზაციის პოლიტიკა“ რელიგიური შირმაა, რი-
თაე ერთპიროვნული მმართველები თავიანთ დიქტატორულ რე-
ჟიმს ნაღბავენ. ასეთი იყო ნიმერი — ყველაზე ძლიერი და ხანგრ-
ძლივი დიქტატორი სუდანის ისტორიაში (1969-85 წწ.), მისი მოლ-
ვაწეობის პერიოდს სუდანელმა ხალხმა „შავი ეპოქა“ უწოდა. თავი-
დან პრეზიდენტ ნიმერიის არავითარი კავშირი არ ჰქონდა ფუნ-
დამენტალისტებთან. პირიქით, მისი ხელისუფლებას სათავეში მო-
სვლა, 1969 წლის სამხედრო გადატრიალება, სწორედ, „ძმები მუს-
ლიმების“ გააქტიურების წინააღმდეგ იყო მიმართული (4, გვ. 27).

აღსანიშნავია, რომ პრეზიდენტი ნიმერი „ისლამურ რიტორი-
კას“ მთელი თავისი მოღვაწეობის მანძილზე მიჰყვებოდა, მაგრამ
„შარიათის კანონები“ მან 1983 წელს შემოიღო, რადგანაც მისი
პრეზიდენტის პოსტზე არჩევის ახალი ექვსწლიანი ვადა ახლოვდებო-
და და მას მხარდამჭერები ესაჭიროებოდა. მისი მიზანი — გამხდარი-
ყო „მუსლიმთა იმამი“, რელიგიური პირების ერთგულებას საჭი-
როებდა, სწორედ ამიტომ დაუახლოვდა „ძმებ მუსლიმებს“, რომ-
ლებიც მის ახალ პოლიტიკურ კურსს დიდი სიხარულით შეხვდნენ.

„ისლამიზაციის პოლიტიკით“ უკმაყოფილო იყო სუდანის მთე-
ლი მოსახლეობა, განსაკუთრებით კი ქალები, რომლებიც 40-იანი
წლებიდან იბრძოდნენ ემანსიპაციისათვის. მათ შექმნეს რიგი ორგა-
ნიზაციები, პარტიები და დაჯგუფებები და საზოგადოების სრულ-
უფლებიანი წევრები გახდნენ, ხოლო ახალი კურსის თანახმად მათ
ჩადარი უნდა ეტარებინათ და პოლიტიკურ სფეროში მათი მოღვა-
წეობა სათუო გახდებოდა (5, გვ. 122).

აღსანიშნავია, რომ „ისლამიზაციის პოლიტიკა“ საერთაშორისო
რელიგიური განხეთქილების ერთ-ერთი ფაქტორია. ამის მაგალითია
სამხრეთ სუდანი, სადაც 1955 წელს დაწყებული სამოქალაქო ომი

მცირეოდენი შესვენებებით დღემდე გრძელდება. ამ ომმა, რომელიც დღეში 1 მლნ დოლარს შთანთქავდა, ქვეყანა ეკონომიკური კატასტროფის წინაშე დააყენა. ომის მიზეზი იყო ეთნიკური სიჭრელე, რელიგიური და ენობრივი სხვაობა, რაც სამხრეთსა და ჩრდილოეთს შორისაა. მაგრამ მთავარი მანიკ ისაა, რომ ჩამორჩენილი სამხრეთ სუდანის ბუნებრივი რესურსებით მდიდარი და ჩრდილოეთი მის კოლონიად გადაქცევის ცდილობდა. სამხრეთელს არც სუდანის კონსტიტუციური გარანტიები შეეპო. უმაღლეს სასწავლებლებში ან სამსახურში მიღებისას ისინი საშინელ დისკრიმინაციას განიცდიან (6, გვ. 103). სამხრეთი, — როგორც ხარტუმის უნივერსიტეტის პოლიტიკურ მეცნიერებათა კათედრის მასწავლებელი აღლან ალ-ხარდალო ამბობს, — ესაა სუდანის მთავარი პრობლემა და სანამ იგი არ მოწესრიგდება, სხვა პრობლემების მოგვარებამდე ფაქრიკ ზედმეტია. აი ამ ვითარებაში პრეზიდენტმა ნიშიერამ „სამხრეთს პრობლემის“ „ისლამიზაციის“ გზით (ყველაზე უარესი გზა), ე. ი. სამხრეთის მოსახლეობის ძალათ გამოუსლიმებით მოინდომა (7, გვ. 21).

1989 წლის 30 ივნისს ქვეყანაში კვლავ გათავაზდა სუდანელებსათვის უკვე კარგად ცნობილი სკენარი: დამით მოიხდარი სამხედრო გადატრიალების შემდეგ გამოცხადდა „ხალხის ნებას“ ასრულება სინამდვილეში კი ყველაფერი ეს იყო საპრეზიდენტო დარბაზში და სუდანის არმიის გენერალურ შტაბში განმტკიცებული სამხედროებას წინასწარ მოფიქრებული გეგმის განხორციელება. მათ ჩამოაგდეს სადიკ ალ-მაჰდის მთავრობა. რათა შეესრულებინათ ეროვნული ისლამური ფრონტის (სუდანელი ფუნდამენტალისტების პარტია) ნება.

ქვეყანას სათავეში პრეზიდენტი ომარ-ბაშირი ჩაუდგა. რომელმაც, ნიშიერის მსგავსად, „ისლამიზაციის პოლიტიკის“ გატარება და „შარიათის კანონების“ აღორძინება დაიწყო. მას შემდეგ 4 წელი გავიდა. ამ ხნის მანძილზე ახალმა მთავრობამ ვერც „სამხრეთის პრობლემის“ მოწესრიგება შეძლო და ქვეყანამ ვერც პოლიტიკურ-ეკონომიკურ კრიზისს დააღწია თავი.

ახლანდელი რეჟიმი ფუნდამენტალისტთა ძლიერ გავლენას განიცდის, ამიტომ მას მეორენაირად „ფუნდამენტალისტურსაც“ უწოდებენ. აღსანიშნავია, რომ „ძმები მუსლიმების“ ორგანიზაციის გამოყვო ძლიერი ჩჯუფი ჰასან ატ-ტურაბის მეთაურობით, რომელიც დღეს, ეროვნულ ისლამურ ფრონტს მართავს. ამ ფრონტმა დაჩრდილა უკვე რიცხობრივად მცირე „ძმები მუსლიმებს“ ტრადიციულ როლი მთავრობაში. „ძმები მუსლიმები“ ხშირად აკრა-

ტიკებენ ტურაბის იმის გამო, რომ მან საბოლოოდ გადაუხვია ისლამურ პრინციპებს და მთლიანად პოლიტიკით შემოიფარგლა. არცთუ ისე დიდი ხნის წინ იგი ხარტუმში ჩატარებული ე. წ. „ისლამურ-არაბულ სახალხო კონფერენციაზე“, რომელიც სუდანელებისა და იემენელების ინიციატივით მოეწყო, ახლად შექმნილი საერთაშორისო ისლამური ორგანიზაციის (არაბული სახალხო კონფერენცია) გენერალურ მდივნად აირჩიეს. ამრიგად, ტურაბის მიზანი — მუსლიმთა ლიდერი გახდეს, თანდათანობით სრულდება.

დღეს სუდანში ფართოდაა გავრცელებული ერთი საინტერესო ფაქტი იმასთან დაკავშირებით, რომ ქვეყანაში რეალური ძალაუფლება ე. წ. „40-იანთა საბჭოს“ ხელშია, რომელსაც, ეროვნული ისლამური ფრონტი მეთაურობს. ეხლანდელი პრეზიდენტი ომარ ბაშირი „პირველ ოცეულშია“ კი არ შედის. ეს კიდევ ერთი დადასტურებაა იმისა, თუ როგორი გავლენა აქვთ ფუნდამენტალისტებს მთავრობაზე.

ჯერჯერობით ნაკლებადაა ცნობილი ეროვნული ისლამური ფრონტის არსი, რადგანაც მასზე ინფორმაციის მოწოდებას ადგილობრივი პრესა თავს არიდებს; ამ ფრონტს სხვადასხვა მუსლიმურ ქვეყნებშია სხვადასხვანაირად აფასებენ. თავად სუდანელები, რომლებიც ცნობილი არიან თავიანთი დამოკიდებულებით რელიგიისადმი, ამბობენ, რომ ეროვნულ ისლამურ ფრონტს ძალაუფლების ხელში ჩაგდება აინტერესებს, ხოლო ისლამური ლოზუნგები მათი ნამდვილი მიზნების შესანიღბავი შირმააო. არც იმაში ეპარება ვანმეს ექვი, რომ ბაშირი სწორედ ტურაბის რჩევითა და მითითებებით მოქმედებს.

„სამხრეთის პრობლემას“ მშვიდობიანი მოგვარება სუდანის შიდაპოლიტიკური ვითარების სტაბილურობის აუცილებელი ფაქტორია. ისლამური ეროვნული ფრონტი მისი ძალის ჩარევით მოგვარების მომხრედ გამოდის, რითაც ცდილობს საბოლოოდ ჩაახშოს სამხრეთელ ამბოხებულთა „თავგასული თავხედობა“. ფუნდამენტალისტების ასეთი პოზიცია გაინაჩნდა პრეზიდენტმა ბაშირმა, რომელმაც საჯაროდ განაცხადა, რომ წლებანდელი წელი გადამწყვეტია იქნება სამხრეთელთა კვლის სასწავლებლად. მთავრობა ინიშობება რა ჯიპადის („საღვთო ომი“) ლოზუნგით, იმედოვნებს, რომ დამატებით ერთგულ ძალებს ხალხიდან შეიძენს. ადგილობრივი პრესის მონაცემებით 40 000-მდე სუდანელი გადის სამხედრო მომზადებას, რომელსაც მთავრობა სამხრეთში გაგზავნის (8, გვ. 53, 54).

რაც შეეხება სუდანის ახლანდელი რეჟიმის საერთაშორისო პოზიციას, აქ შეიძლება ითქვას შემდეგი: სწორედ ფუნდამენტალ-

ლისტური კურსის გავლენით მოხდა ხარტუმის დაახლოება ირანთან, ხოლო მისი დამოკიდებულება დასავლეთის ქვეყნებთან მინიმუმამდე დავიდა. პრეზიდენტ სადიკ მაჰდის მმართველობის პერიოდში (1986-89 წწ.) აშშ და რიგი ევროპული ქვეყნები დროდადრო სუდანს „გამოაკვებავდნენ“ ხოლმე, რაც ფუნდამენტალისტთა ახლანდელი რეჟიმის დროს აღარ შეიმჩნევა.

რაც შეეხება სხვა არაბულ ქვეყნებთან სუდანის დამოკიდებულებას, სპარსეთის ყურეში მიმდინარე ერაყ-ქუვეითის ომის პერიოდში, ხარტუმმა გააფუჭა ურთიერთობები მის არაბ პარტნიორებთან: ეგვიპტესთან, საუდის არაბეთთან და ყურის რიგ ქვეყნებთან, რადგანაც ერაყს დაუჭირა მხარი. სწორედ მის ერთგულ მეზობელ ქვეყანაში — ეგვიპტეში, დღეს თავმოყრილია სუდანის ძირითადი ოპოზიციური ძალები (9, გვ. 26).

სუდანის ფუნდამენტალისტური ზუნტა ყოველნაირად ცდილობს ავტორიტეტი მოიპოვოს მუსლიმურ სამყაროში. ამის დადასტურებაა ზემოხსენებული „ისლამურ-არაბული სახალხო კონფერენციის“ მოწყობა ხარტუმში. აქვე ავღანელი მოჯაჰედების „საელჩოს“ გახსნა, ანდა საკუთარი (ფუნდამენტალისტური) უძლეველი ძალის შექმნა „სიონიზმისა და იმპერიალიზმის წინააღმდეგ“. მსოფლიოს პოლიტიკური მიმომსილველები ხაზს უსვამენ სუდანური ფუნდამენტალიზმის კონიუნქტურულ ხასიათს. ფუნდამენტალისტები მხარს უჭერენ სუდანში ხელახლა აღორძინებულ „შარიათის კანონებს“, რომლის მისამხრობადაც სამხედროები პროპაგანდისტულ კამპანიებს ეწევიან, ფუნდამენტალისტები კი ასეთ ლოზუნგს აფრიალებენ: „შარიათის აღორძინება ქვეყნის კეშმარტი დამოუკიდებლობის დასაწყისია“. ეს ლოზუნგი პოპულარობით სარგებლობს იმ ხალხში, რომელთაც წლების მანძილზე უნერგავდნენ იმპერიალიზმის, სიონიზმისა და კომუნიზმის სიძულვილს (9, გვ. 27).

რაც შეეხება ახლანდელი რეჟიმის ძირითად ოპოზიციას — „ალ-უმმა“ პარტიას და იუნიონისტურ-დემოკრატიულ პარტიას, რომელთაც გაერთიანების მცდელობა ჰქონდათ, რაც სერიოზულ საფრთხეს შეუქმნიდა მთავრობას, ეს საშიშროება რეალურად აღარ არსებობს. როგორც მოვლენები გვიჩვენებენ, „ალ-უმმა“ და იუდა ცალ-ცალკე იბრძვიან ძალაუფლების ხელში ჩასაგდებად, რაც მათ გაერთიანებას უშლის ხელს.

გარდა ამისა, ამ ორივე ოპოზიციური პარტიის სიძლიერეს ასუსტებს მათ შიგნით ტრადიციულად არსებული დაჯგუფებები („მემარჯვენეები“, „მემარცხენეები“ და „ცენტრისტები“). ამას თუ და-

ვემატებთ იმ ფაქტსაც, რომ ეროვნული ისლამური ფრონტის მომხრეები მთავრობაში პროფესიონალურად იყენებენ „ალ-უმმას“ და იუდეპ-ს ცნობილი წევრების მათდამი ლტოლვას (იგულისხმება ბაშირის მთავრობაში სადიკ მაჰდისთან დაახლოებული პირის აბდალა მუჰამედ აჰმედისა და იუდეპ-ს პარტიის წევრის, ყოფილი საგარეო საქმეთა მინისტრის, სამხრეთელ ამბოხებულებთან მოლაპარაკებების მონაწილის სულეიმან აბუ სალეხის ყოფნა), შეიძლება დასკვნის გამოტანა, რომ ახლანდელ რეჟიმს სუსტი ოპოზიცია ჰყავს ამ ორი პარტიის სახით, რამეთუ მათი წევრები მთავრობასთან თანამშრომლობას ამჯობინებენ.

ბაშირმა რამდენჯერმე „გაწმინდა“ სულდანის არმიის ოფიცერთა შემადგენლობა, ვისშიც ოდნავ ეპკვი შეეპარა, ყველა დაითხოვა, ზოგიც დააბატიმრა. ამრიგად, სულდანის არმიის ოპოზიციურ ძალთა პოზიციებოც საკმაოდ შესუსტდა (10, გვ. 57).

რაც შეეხება „ძმები მუსლიმების“ ორგანიზაციას, მან უარი განაცხადა ახლანდელ რეჟიმთან თანამშრომლობაზე და სპარსეთის ყურეში მიმდინარე ომის დროსაც ქუვეითს დაუჭირა მხარი. მიუხედავად ამისა, ეს ორგანიზაცია დასუსტებული და რიცხობრივად შეეძირებულია, ამიტომ მისგან რეალური საშიშროება არ ემუქრება სულდანის მთავრობას.

ამრიგად, მიუხედავად ზემოაღნიშნული ფაქტებისა, სულდანის დღევანდელი რეჟიმი სრულ უსაფრთხოებაში მაინც არაა. ერთადერთი, რისაც ფუნდამენტალისტებს ეშინიათ, ისაა, რომ მოვლენები 1985 წლის აპრილის (იგულისხმება ნიჟირის მთავრობის დიხაბა) სცენარის მიხედვით არ განვითარდეს. ახლანდელი რეჟიმის სიფრთხილეზე მიუთითებს საკომენდანტო საათი, რომელიც 1989 წლის 30 ივნისს შემოიღეს და დღემდე გრძელდება.

თუმცა შეინიშნება „სამხრეთის პრობლემის“ მოწესრიგების მცდელობა. სულდანის ეროვნული ხსნის რევოლუციური მეთაურობის საბჭოს წევრის პოლკოვნიკ მუჰამედ ალ-ამინ ხალიფას განცხადებით, 60 ათასამდე სამხრეთელმა აჯანყებულმა მთავრობის ჯარს დაუჭირა მხარი და მას შეუერთდა. მისივე სიტყვებით, სამხრეთში ამბოხებულებთან მოლაპარაკებას მთავრობამ მიაღწია შემდეგი პუნქტების დახმარებით: ხელისუფლების განაწილება ფედერალურ ორგანოებში, ეროვნული ერთიანობის შენარჩუნება, ისლამის კანონების გაუქმება სამხრეთში, რელიგიის გამოყოფა სახელმწიფო-

საგან და სამართლიანობის შენარჩუნება კულტურისა და განათლების სფეროში.

ამრიგად, დღეს სუდანში „შარიათის კანონები“ ძალაშია (სამხრეთის გამოკლებით). არც არავინ იცის, თუ როგორი შედეგები მოჰყვება მას. მაგრამ ერთი რამ ცხადია: ბაშირის დროს ჭეჭეჩანა პოლიტიკურ-ეკონომიკურ კრიზისს ვერ დააღწევს თავს. მოსალოდნელია „ფუნდამენტალისტურმა“ ხუნტამ სუდანის ისლამურ რესპუბლიკად გამოაცხადოს, რამეთუ ამისათვის ყველა პირობა უკვე მომწიფებულია (მ, გვ. 3).

ინტეგრისტული მოძრაობა 70—80-იანი წლების მალრიზში

იმ უარყოფითი ფაქტორებიდან, რომელთაც შეუძლიათ არა მარტო შეაფერხონ არაბული მალრიზის კავშირის ჩამოყალიბების პროცესი, არამედ საფრთხე შეუქმნან მის არსებობას, არის ინტეგრისტი, რომელიც მხოლოდ მუსლიმური რელიგიისათვის არაა დამახასიათებელი (1, 115), მაგრამ, ისლამის სპეციფიკური ზასაათის გამო, მან შვეთრად გამოკვეთილა ფორმები მიიღო. იგი ძველის დაბრუნების მოთხოვნის ერთ-ერთ აგრესიულ ფორმას წარმოადგენს (2, № 19, 05) და ამიტომაც იდამიანთა შეგნებაში (ძირითადად არამუსლიმებში) რელიგიური ფანატიზმის, ექსტრემიზმისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების დესტაბილიზაციის სინონიმად იქცა. ის ფუნდამენტალისტური მოძრაობის „ძმები მუსლიმების“ გავლენით ვაგრცვლდა (1, 116) და გაძლიერდა ბოლო ათი-თვთმეტწლის განმავლობაში (3, 38). ამ მოძრაობის მიმდევრები ცდილობენ მოიცილონ კოლონიალიზმის მიერ შემოტანილი და დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ ეროვნული მთავრობების მიერ მიღევენებული ცივილიზაცია და ააშენონ ისლამური საზოგადოებები. ინტეგრისტიზმის დღევანდელ მდგომარეობაზე შეტყველებენ შემდეგი სიტყვები: „ჩვენ არ ვიმყოფებით 1975 წელში, როდესაც ჩვენ ისლამის მასწავლებლებს წარმოვადგენდით. დღეისათვის უკვე ჩამოვაყალიბეთ კომპეტენტური ხალხი. შემდეგი ეტაპი არის პოლიტიკური სტადია: ჩვენ უნდა ვაჩვენოთ, რომ ისლამს შეუძლია გადაწყვიტოს ყოველდღიური პრობლემები“ (3, 38).

ფუნდამენტალისტებს ხალხში საკმაოდ დიდი საყრდენი აქვთ. მის რიგებში გაერთიანებული არიან ძირითადად სოფლის ახალგაზრდობა, სტუდენტები, მასწავლებლები, სამეცნიერო-ტექნიკური ინტელიგენციის წარმომადგენლები. მათ თავიანთი აქციების ჩატარების ადგილად აქციეს მეჩეთები, სასწავლო დაწესებულებები, კულტურული დანიშნულების სხვადასხვა ობიექტები. ისინი ფინანსურ მზარდაქერას პოულობენ ცალკეული კომერსანტების, კერძო პირების, სხვადასხვა ასოციაციებისა და უცხოეთის (ძირითადად საუდის არაბეთის) მხრიდან (3, 38).

ფუნდამენტალისტების ნაწილი მუსლიმური საზოგადოების განვითარების მოდელად იღებს თეირანს ან მედინას. არიან თანამედროვე ისლამის მომხრენიც, რომელთაც არ სურთ დაუბრუნდნენ „აქლემის ცივილიზაციას“ (3, 38).

ინტეგრისტთა ყველაზე უფრო საყვარელ სადავო საკითხს წარმოადგენს განათლება, რადგანაც, მათ: თქმით, „ვინც ფლობს ახალგაზრდობას, მას უპყრია მომავალი თაობები“.

სანამ ინტეგრისმის გამოპწვევ მიზეზებს შევეხებით, მოკლედ განვიხილოთ, თუ რას წარმოადგენს დღევანდელი ისლამი და რა გავლენას ახდენს იგი მუსლიმთა საზოგადოების ცხოვრებაზე.

ისლამი, როგორც პოლიტიკური, კულტურული, რელიგიური და ეკონომიკური ერთიანობის აღმნიშვნელი ტერმინი დროის მხოლოდ მცირე მონაკვეთში (VIII-IX სს.) არსებობდა. სხვა დროს კი იგი თითქმის ვერასოდეს ვერ ახერხებდა თავისი ერთიანობის აღმნიშვნელი ელემენტების მთლიანობაში წარმოდგენას (4, 7).

დღეისათვის გარკვეულწილად შემცირდა ისლამის საზოგადოებრივი როლი და მან თავშესაფარი პოვა მუსლიმთა შეგნებაში (7, 7).

ისლამი, როგორც საყოველთაო იდეოლოგია, გავლენას ახდენს სოციალური და პოლიტიკური ცხოვრების ყველა ასპექტზე და ძირითად როლს თამაშობს მუსლიმური საზოგადოების განსაზღვრაში. იგი მუსლიმებისათვის სარწმუნოების გარდა წარმოადგენს კულტურას, ცხოვრების წესს, გარემომცველ მატერიალურ და სულიერი სამყაროს გამოსახვას (6, 45). თავისი სპეციფიკური თვისებების გამო (მხედველობაში გვაქვს მისი გამოვლენის მრავალფეროვნება) იგი ხან სოციალურ-კულტურული და ეკონომიკურა ცვლილებების ხელშემწყობ და ხან კი მისი წინააღმდეგობის ფაქტორად გვევლინება. რამდენადაც ისლამი მუსლიმურ საზოგადოებაში წარმოადგენს ყოველგვარი კანონიერების რადიკალურ წყაროს, ამდენად იგი განსაზღვრავს პოლიტიკურ რეჟიმსაც (5, 305—312). ისლამისაგან დამაშორებელი ნებისმიერი აქცია მოსახლეობისა და ისლამური ცენტრის სწრაფ რეაქციას იწვევს, რაც აიძულებს არსებულ რეჟიმს დაიკავოს უფრო მკვეთრად გამოხატული ორთოდოქსული პოზიცია (6, 64).

ყოველივე ზემოაღნიშნულის გამო მადრიბის ქვეყნების ხელი-სუფლები, დაინტერესებულნი არიან ისლამისა და მუსლიმი ღვთისმეტყველების კეთილგანწყობასა და მოკავშირეობაში. მაგრამ ამ მიზანს ისინი აღწევენ მეტ-ნაკლები წარმატებით არსებული პოლიტიკური რეჟიმის ხასიათის მიხედვით (3, 38). ისლამის დახასია-

თებისას მკვლევრები (ძირითადად არამუსლიმი) თავს ვერ აღწევენ თეოკრატიული ტიპის ისეთი პოლიტიკური ანალიზის ტყვეობას, რომლის შედეგებს ლოგიკურად მივყევართ მეცნიერულად საეჭვო ორ დასკვნამდე: პირველი მათგანის მიხედვით ისლამი არის წყველა, რომელიც აფერხებს ყოველგვარ მოდერნიზაციასა და პროგრესს, ან პირიქით, იგი სოციალური ორგანიზაციის მშენებელი და დასრულებულ ფორმას წარმოადგენს. მეორე დასკვნა ფაქტობრივად უგულებელყოფს ან სათანადოდ არ აუხატებს ისლამის როლს. ამიტომ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება იმის გაგებას, რომ ისლამი მუსლიმური ქვეყნების პოლიტიკური კულტურის ძირითად ღირებულებასა და დასაყრდენს წარმოადგენს (5, 304—305).

ინტეგრირების აღორძინების მთავარ მიზეზს მუსლიმურ სამყაროში წარმოადგენს უცხოეთის მოძალემა (7, 8). ხოლო მადრიბში ამ მიზეზებს ემატება ხელისუფლების მიერ გატარებული ოქსიდენტალიზაციის პოლიტიკით გამოწვეული უკმაყოფილება ცხოვრების დაბალი რეალური პირობების ფონზე. სახალხო მეურნეობის მართვაში დაშვებულმა შეცდომებმა (რამაც თავის მხრივ ვანაპირობა სოციალ-ეკონომიკურ სფეროში დასახული ამოცანებზე წარუმატებლობა), კორუფციამ, თანამდებობის ბოროტად გამოყენებამ და სხვა ნეგატიურმა მოვლენებმა (განსაკუთრებით ალჟირში) (9, 13) მოსახლეობაში პოპულარული გახადეს განვითარების ალტერნატიული გზების ძებნა (6, 59-63). ბოლო წლებში ინტეგრისტულ მოქრაობაში თავისებური კატალიზატორის როლი ითამაშა 1979 წლის თებერვლის ისლამურმა რევოლუციამ ირანში და 1990 წლის ერაყ-ქვეითის კონფლიქტმა.

საერთო მზარდი ტენდენციის მიუხედავად, ფუნდამენტალისტური (ინტეგრისტული) მოძრაობა მადრიბში არათანაბარი ძალით განვითარდა, რაც ცალკეული ქვეყნების ისტორიული, პოლიტიკური, სოციალ-ეკონომიკური და კულტურული განვითარების თავისებურებებით არის გამოწვეული. ამ მოძრაობამ თავის ზენიტს მიაღწია ალჟირში, სადაც 1989 წლის მარტში გამართულ მუნიციპალურ არჩევნებში ინტეგრისტებმა მოიპოვეს გამარჯვება. ალჟირში ინტეგრირების აღზევებისა და მისი წარმატების ხელშემწყობი ფაქტორებიდან, პირველ რიგში, აღსანიშნავია ქვეყნის ისტორიული და კულტურული განვითარების თავისებურებები. კერძოდ ის, რომ ალჟირი მადრიბის ერთადერთ ქვეყანას წარმოადგენს, სადაც კოლონიალიზმმა თითქმის მოშალა სოციალურ-კულტურული განვითარების ძირითადი ელემენტები (მოსახლეობა აყრილი იყო საერთო ტერიტორიიდან, დაშლილი იყო ტრადიციული კადრები, უარ-

ყოფილი — ენა და კულტურა). ამ მასობრივ დაშლას გადაურჩა მხოლოდ მუსლიმური რელიგია, რომელმაც განთავისუფლებისათვის ბრძოლა საღვთო ომად, ჭიპადად გადააქცია, ხოლო განთავისუფლების შემდეგ სათავეში ჩაუდგა ისლამის აღდგენისათვის ბრძოლას (6, 60—61). ისლამმა განთავისუფლების შემდგომ პერიოდშიც გააგრძელა დასავლეთის მიმართ რეაქციული, ანტაგონისტური დამოკიდებულება. შეინარჩუნა რა ტრადიციული ზასიათი, იგი, ამჟამად დროს, გამოდიოდა ქვეყნის შიგნით მიმდინარე სოციალურ-კულტურული ცვლადების მთავარ მოწინააღმდეგის როლში (6, 61).

ალჟირში მიმდინარე ისლამის აღორძინების პროცესებიდან აღსანიშნავია მისი ურთიერთობის თავისებურება პოლიტიკასთან. მიუხედავად იმისა, რომ იგი წარმოადგენს იდენტურობის მუდმივ პოლუსს, მან დღემდე კანონიერად არ ცნო არსებული ხელისუფლების არც ერთი ორგანო. ნაწილობრივ ეს იმითაც აიხსნება, რომ ალჟირში ხელისუფლებამ ვერ შეძლო სტაბილურ სტრუქტურულ სიმბოლოდ ჩამოყალიბება (მაროკოსაგან განსხვავებით) და არც ქვეყნის ლიდერის პრესტიჟი იყო ავტორიტეტული (თუნისისაგან განსხვავებით) (6, 64). მხოლოდ დამოუკიდებლობის შემდგომ პერიოდში გამოცოცხლდა და აღზევდა ინტეგრირება ალჟირში, რადგანაც ჩიხში მოექცა მთავრობის მიერ მიღებული ქვეყნის სოციალ-ეკონომიკური განვითარების პროგრამები. ნაყოფი არ გამოიღო არც ბენბელას რეჟიმის ცდამ — აქ შეინებინა ახალი საზოგადოება „კალ ხელში კაპიტალით და მგორეში ყურანიით“ (25) და არც მისი მემკვიდრე რეჟიმების პროდასავლურმა თუ ზომიერმა ორიენტაციამ. ქვეყანა სულ უფრო იხლართებოდა ეკონომიკური და პოლიტიკური სიძნელეებისა და მათთან დაკავშირებული ანომალიების ქსელში, ქვეყნის ლიდერები ძალაუფლებას არმიის დახმარებით იგდებდნენ ხელთ და ამიტომაც ისლამითა და არაბული ფინით (თუ არაბიზაციით), მანიპულაციების მიუხედავად, მათ ვერ დაიმკვიდრეს კანონიერი სახელი მორწმუნეთა თვალში (6, 61—62).

აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებში დაწყებულმა დემოკრატიული გარდაქმნების ტალღამ ალჟირამდეც მიაღწია. ბოლო მოელო ეროვნული განთავისუფლების ფრონტის თითქმის სამი ათეული წლის ერთპიროვნულ მმართველობას, და ქვეყანაში დასაბამი მიეცა მრავალპარტიულობას.

ახალგაზრდა დემოკრატიის ნაყოფით ყველაზე კარგად ისარგებლეს ინტეგრისტებმა, რომლებმაც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, გამოარჯვეს მუნიციპალურ არჩევნებში. მიუხედავად იმისა, რომ ინ-

ტეგრისტების პოპულარობამ წლისთავზე იკლო, 1991 წლის მაისის მოვლენებმა კვლავ გააძლიერეს იგი.

თუნისელ ინტეგრისტებს ალყირელებთან შედარებით 80-იანი წლების დამლევამდე თავდაცვითი პოზიცია ეკავათ. ეს განპირობებული იყო, ერთი მხრივ, ქვეყნის ისტორიული განვითარების თავისებურებებით, ხოლო, მეორე მხრივ, იმით, რომ ჰაბიბ ბურგიბამ და მისმა მემკვიდრემ ბენ-ალიმ დაიკავეს შეუთრავებელი პოზიცია ორთოდოქსალური ისლამისადმი, თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თანამედროვე ისლამის დამკვიდრებისათვის ბრძოლაში ქვეყნის ორივე ლიდერი განსხვავებულ ტაქტიკას მიმართავდა. დამოუკიდებლობის პირველ წლებში პირადი პოპულარობა ჰაბიბ ბურგიბას ეხმარებოდა ფუნდამენტალისტური მოძრაობის წარმომადგენელთა ნეიტრალიზაციისა და ისლამის მოდერნიზაციისაკენ მიმართული რადიკალური ღონისძიებების გატარებაში. სწორედ ბურგიბას დამსახურებაა, რომ თუნისში მოქმედებს არაბული სამყაროს მასშტაბით ყველაზე თანამედროვე სამოქალაქო კოდექსი.

3. ბურგიბამ თავისი საშინაო პოლიტიკით იმდენად ღრმად შეტოპა, რომ თანამემამულეებში „ათეისტის“ არასახარბიელო სახელი მოიხვეჭა, რაც თავის დროზე არაბულ სამყაროში თუნისის იზოლაციის ერთ-ერთ მიზეზად იქცა (6, 55). ფუნდამენტალიზმმა თუნისში აღორძინება დაიწყო 70-იანი წლებიდან დასაწყისი ხელი შეუწყო, ერთი მხრივ, „დესტურული სოციალიზმის“ მარცხმა და მეორე მხრივ, ახალი სახელმწიფოს უძლურებამ წარემართა მოდერნიზაციის პროცესი. გარკვეული ზემოქმედება მოახდინა, აგრეთვე, არაბული ქვეყნების ისრაელთან 1967 წლის ომში დამარცხებით გამოწვეულმა სულიერმა ტრავმამაც (10, 112).

მოგვიანებით, სპარსეთის ყურის რეგიონში მდებარე ქვეყნებიდან ნავთობდოლარების მიღების სურვილმა, ისევე როგორც კემპდევიდის ხელშეკრულების დადებით გამოწვეულმა ცვლილებებმა არაბულ სამყაროში (მხედველობაში გვაქვს არაბთა ლიგის ორგანიზაციის რეზიდენციის კაიროდან თუნისში გადმოტანა), ბურგიბას რელიგიისადმი უფრო ლმობიერი პოზიციის დაკავებისა და არაბულ-ისლამური ორიენტაციის პოლიტიკის გატარებისაკენ უბიძგა. სწორედ ამ პერიოდიდან დაიწყო ფუნდამენტალიზმის აღზევება თუნისში, რომელმაც ბენ-ალის მოქნილი პოლიტიკისა და გადამჭრელი მოქმედებების მიუხედავად, თანდათან საშიში მასშტაბები მიიღო (6, 55—57). ბენ-ალის მმართველობის პირველ წლებში იქმნებოდა იმის შთაბეჭდილება, რომ მან არა მარტო თავის კონტ-

როლს დაუქვემდებარა, არამედ განმუხტა კიდევ ისლამისტური ნა-
ლმი (3, 39), მაგრამ შემდგომი წლების მოვლენებმა გვიჩვენეს,
რომ ინტეგრირებმა თუნისშიც საკმაოდ ღრმად ჰქონდა ვადგმულო
ფესვები. უკანასკნელ წლებში თუნისში ინტეგრირებული ტენდენ-
ციების აღმავლობაში კატალიზატორის როლი ითამაშა როგორც
ალყირელ ინტეგრირების წარმატებებმა, ასევე ერაყ-ქუვეიტის
კონფლიქტთან დაკავშირებულმა მოვლენებმა.

მცირე მალრიბის ქვეყნებს (ალყირი, მაროკო, თუნისი) შორის
ინტეგრირები ყველაზე წყნარ ფორმებსა და მოკრძალებულ მასშ-
ტაბებში მაროკოში განვითარდა. ამის მიზეზია ის, რომ მაროკო
მალრიბის ყველაზე ტრადიციული ქვეყანაა, სადაც მოსახლეობა
პატივს სცემს მეფის პიროვნებას, რომელიც საერო და სასულიერო
ხელისუფლების ერთიანობის სიმბოლოს წარმოადგენს. „რელიგია
ეს შე ვარ!“— ჰასან II ეს ცნობილი გამოთქმა იმაზე მიგვიბრუნებს,
თუ რატომ ვერ ბედავს ვერავინ (3, 40) მაროკოში რელიგიაზე და-
ფუძნებული პარტიის შექმნას.

ხალხი აღიარებს მონარქიის ინსტიტუტს, რომელიც კოლონია-
ლიზმამდეც არსებობდა და რომელიც ქვეყნის პოლიტიკური და
კულტურული ერთიანობის შემაკავშირებელ ელემენტად იქცა.
მიუხედავად იმისა, რომ არაბები და ბერბერები ერთმანეთისაგან
განსხვავდებიან ენითა და კულტურით, მათი ინტეგრაცია ხორციელ-
დება ისლამის დონეზე, რადგანაც ორივენი მუსლიმები არიან. ხო-
ლო ამ ერთიანობის გამოხატულებას წარმოადგენს სამეფო ტახტი.
ტახტის სიმყარე ისლამის მხარდაჭერით არის განპირობებული და
ამიტომაც ისლამი წარმოადგენს ხელისუფლების ერთ-ერთ ძირი-
თად იდეოლოგიურ საყრდენს. თავის მხრივ, ეს სიმყარე მონარქიას
საშუალებას აძლევს განახორციელოს დასავლეთის მოდელზე
დაყრდნობილი პოლიტიკური და ეკონომიკური მანევრები. თუმცა,
სწორედ დასავლეთისკენ ორიენტაციის კრიტიკა, ისევე როგორც
უფრო წმინდა, ჰეგემონიკი ისლამისაკენ მოწოდება წარმოადგენს
მაროკოელ ფუნდამენტალისტთა საშიშ ზრახვებს ხელისუფლების
წინააღმდეგ ბრძოლაში. ერაყ-ქუვეიტის კონფლიქტის დროს ქვე-
ყანაში გაიმართა მძლავრი გაფიცვებისა და დემონსტრაციების
მთელი სერია, რომელიც გამოიწვია ჰასან II მიერ კონფლიქტისად-
მი დამოკიდებულებამ, კერძოდ, ჯარის ნაწილების გაგზავნამ მო-
კავშირეთა მხარეზე.

მოსახლეობის ამგვარი რეაქცია გარკვეულწილად მისი ანტი-
დასავლური განწყობით, მუსლიმური სოლიდარობით აიხსნება,
თუმცა შეცდომა იქნებოდა ამ მოვლენებზე ფუნდამენტალიზმის

გავლენაც არ დაეინახოთ. მიმდინარე წლის გაზაფხულზე ინტეგრირ-
ტულმა მოძრაობამ ახალი ძალით იფეთქა მაროკოში. ამჯერად გა-
მოვლების ინიციატორები იყვნენ კასაბლანკის უნივერსიტეტის
სტუდენტები. ის დაემთხვა ალჟირში გამართულ წინასაარჩევნო
კამპანიას, სადაც ადგილობრივი ისლამისტები ყველანაირად ცდი-
ლობდნენ ხელისუფლების ხელში ჩაგდებას. ამ გამოვლებმა არა-
სტაბილურობის ელემენტები შეიტანეს მაროკოს ცხოვრებაში, მაგ-
ჩამ შეიძლება ითქვას, რომ ხელისუფლები ჭერჭერობით კონტროლს
უწევენ სიტუაციას (13, 28).

ლიბიისა და ჰავრაიტიანისათვის თითქმის უცხოა ინტეგრირების
ფენომენი თავისი გამოვლენის კლასიკური ფორმებითა და მასშ-
ტაბებით. სოციალ-ეკონომიკური განვითარების დონეების მკვეთრი
სხვაობისა და ისლამის გამოვლენის თავისებურების მიუხედავად,
ამ ორი ქვეყნის საზოგადოებრივი ცხოვრება ყველაზე უფრო სრულ-
ლად ეყრდნობა ისლამზე აგებულ მსოფლმხედველობას.

საპარა კულტურული ბარიერის როლს თამაშობს მავრიტანიის
მცირე მადრიბის ურთიერთობაში და ამიტომაც ამ ქვეყანაში დამ-
კვიდრდა ე. წ. სანჰაჯას ისლამი, რომელიც სწრაფად შორდება ორ-
თოდოქსულს (11, 57).

სპეციფიკური თავისებურებებით ხასიათდება ისლამი ლიბია-
შიც. მისი ლიდერის, მ. კადაფის რელიგიურმა მსოფლმხედველო-
ბამ ევოლუციის ორი ეტაპი განვლო: 1969-1972 წლებში, იზიარ-
ებდა რა ინტეგრირების იდეებს ზოგიერთი მომენტების გამოკლე-
ბით. მის მთავარ მიზანს წარმოადგენდა ისლამური სოციალიზმის
აშენება უცხოეთის გავლენისაგან დამოუკიდებელ მუსლიმურ სა-
ხელმწიფოში (12, 70—71). მ. კადაფის მიერ 1973 წელს შემუშა-
ვებული ისლამის ახალი გაფართოებული კონცეფცია საფუძვლად
დაედო მსოფლიოს განვითარების მესამე თეორიას, რომელიც უარ-
ყოფდა ყოველგვარ ფანატიზმს, გამოდიოდა რაბობრივი და რელი-
გიური დისკრიმინაციის წინააღმდეგ. მას რელიგიური მსოფლმხედ-
ველობის ამგვარ მეტამორფოზს ხსნიან შავ აფრიკასთან და ახლო
აღმოსავლეთთან დიალოგის განვითარების სურვილით, სადაც უჩი-
სტიანული უმცირესობის მრავალი წარმომადგენელი ცხოვრობს
(12, 72—73). ლიბიაში ინტეგრირების შემაკავებელი ფაქტორებიდან
მ. კადაფის ისლამისტური მსოფლმხედველობის პარალელურად არ
უნდა გამოვირიცხოთ ორი მეტად საყურადღებო ელემენტი: ნავ-
თობიდან მიღებული შემოსავლით განპირობებული ცხოვრების
შეღატაკებით მაღალი დონე და თვით მ. კადაფის მიერ გატარებული
პოლიტიკა, მისი მმართველობის ფორმები და მეთოდები.

მავრიტანიაში საწინააღმდეგო ფაქტორებთან გვაქვს საქმე. ცხოვრების დონე ამ ქვეყანაში უკიდურესად დაბალია, გამეფებულია საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველაზე არქაული წესები, უმნიშვნელოა ქვეყნის ცხოვრებაზე ცენტრალური ხელისუფლების გავლენა.

მალრიბელ ინტელიგენციის წარმომადგენელთა მნიშვნელოვანი ნაწილის მიერ, ინტეგრირების მომავლის სკეპტიკური პროგნოზების მიუხედავად, მოვლენები გვიჩვენებენ, რომ ინტეგრირებაში განვითარების პროცესშია და ზოგჯერ მასი ეფემერული ხასიათის მიუხედავად, არ შეიძლება მასი იგნორირება. ამასთანავე, ალყარულ ინტეგრირებას წარმატებებმა შეიძლება დომინოს ეფექტი (ჩაკეცილი რეაქცია) გამოიწვიოს მთელი მალრიბის მასშტაბით.

მთხო-რასოზრივი უმცირესოზანი მავრიტანიაში*

ეზნიკურ უმცირესობას მავრიტანიაში შეადგენენ ფულბეს, ხალ-ფულაჩენის, სარაკოლეს, ვოლოფებისა და ბამბარას ეთნიკური ჯგუ-ფები. ისინი დასახლებული არიან კომპაქტურად მდინარე სენეგა-ლის ჩრდილოეთ ნაპირის გასწვრივ ვიწრო ზოლში. როგორც მოგ-ზაურება აღნიშნავენ, მათ ერთი თეზი მავრიტანიაში უდგათ, ხოლო მეორე — სენეგალში. ბუნებისა და თეთრკანიანების მიერ სამსრე-

* სახელწოდება „მავრიტანია“ შემოიღო საფრანგეთის კოლონიურმა უწყე-ბამ 1899 წლიდან (12, გვ. 67; 13, გვ. 13.). მაშინვე ქვეყნის მცხოვრებთა უმ-რავლესობამ მიიღო ოფიციალური სახელწოდება — მავრები. ფრანგი მკვლევა-რი დ. ეა-მენიე ამტკიცებს, რომ ტერმინი „მავრი“ „მავრიტანია“ გამოიყენე-ბოლა ანტიკურ ეპოქაში. იგი მათ წარმოშობას უკავშირებს ძველ გამქრალ ფინიკიურ ტომის სახელს. კართაგენის მმართველებმა ორივე ტერმინი გააფ-ცელეს მთელ მადრიბზე. უფრო გვიან, რომაელების მიერ ჩრდილოეთ აფრი-კის დაპყრობის შემდეგ ეს სახელები მათაც აღიქვეს. იმპერატორ კალიგულას ეა-მა კლავდიუსმა მავრიტანია გაყო დასავლეთ და აღმოსავლეთ ნაწილებად. პირ-ველს ეწოდა მავრიტანია ტინგიტანური (ახლანდელი ჩრდილოეთ მაროკო), ხოლო მეორეს — მავრიტანია ცეზარისეული (ახლანდელი ჩრდილო-დასავლეთი ალჟირი).

XV საუკუნეს მავრიტანიის ისტორიაში განსაკუთრებული ადგილი უკავია. ჯერ ერთი იმიტომ. რომ ქვეყანაში შემოიჭრა არაბთა ტომობრივი კავშირი — ბა-ნუ ხასანი (ამას მოჰყვა ისლამისა და არაბული კულტურის გავრცელება და მათი გაკლენის ზრდა. არაბთა შემოჭრამ გააძლიერა ადრეფეოდალურ ურთიერ-თობათა ჩამოყალიბება). მეორე იმიტომ. რომ მავრიტანიის სანაპიროზე თახლ-თან დამკვიდრება დაიწყო ევროპელებმა, კერძოდ, პორტუგალიელებმა. რომელ-თაც მოჰყვნენ პოლანდიელები, ფრანგები, ინგლისელები აფრიკის რუკაზე მავრი-ტანია, როგორც ადმინისტრაციული ერთეული — საფრანგეთის კუთვნილი „სა-მოქალაქო ტერიტორია“ გაჩნდა XIX-XV საუკუნეების მიჯნაზე. 1920 წელს იგი გამოაცხადეს კოლონიად. 1946 წლამდე იგი შედიოდა საფრანგეთის დასავლეთ აფრიკის შემადგენლობაში. შემდეგ მიიღო ზღვის იქითა ტერიტორიის სტატუ-სი, ხოლო 1957 წელს ეწოდა მავრიტანიის ავტონომიური ისლამური რესპუბლიკა (საფრანგეთის თანასახოგადობის წევრი), 1960 წლიდან მავრიტანია დამოუკი-დებელი ისლამური რესპუბლიკაა. 1979 წლის აპრილიდან მავრიტანიაში ძალა-უფლება ეკუთვნის ეროვნული ხსნის სამხედრო კომიტეტს. მის სათავეში 1984 წლიდან იმყოფება მუაია ულდ სიდი აჰმედ ტაია.

შეა საუკუნეების ევროპაში მავრებს უწოდებდნენ იბერიის ნახევარკუნძუ-

თისაკენ შევიწროებული ეს ზანგები ქმნიან მუდმივ შავფრიკულ პლაცდარმს, რომელიც დასავლეთით გახდა თეთრი აფრიკის უკიდურესი საპირეთი ნაწილი (1, გვ. 9; 2, გვ. 15). მათთვის მდინარე, უპირველესად, არსებობის საშუალებაა და არა პოლიტიკური საზღვარი. მათი ტერიტორია არც მავრიტანულია, არც სენეგალური. ისინი შეადგენენ ერთ დიდ საზოგადოებას, რომელიც წარმოადგენს ორივე ქვეყნის ნაწილს, ფაქტობრივად სახელმწიფოს სახელმწიფოებში. თავისუფლად გადადიან მდინარის ერთი ნაპირიდან მეორეზე; სენეგალში ქმნიან ეთნიკურ უმცირესობას, ხოლო მავრიტანიაში — რასობრივს. ისტორიულად ხალხთა ეს ჯგუფები არასოდეს არ მიიჩნევდნენ მდინარე სენეგალს საზღვრად. დღესაც კი შავი უმცირესობა საზღვარს უყურებს, როგორც ფორმალურს. საუკუნეების განმავლობაში ამ ხალხებით დასახლებული ტერიტორია ასრულდება დიდ როლს დასავლეთაფრიკულ იმპერიებში (განა, მალი და ტეკრუკი), მაგრამ ყოველთვის მათი საზოგადოება იმპერიის შიგნით წარმოადგენდა დამოუკიდებელ, ცალკე არსებულ გაერთიანებას.

უკანასკნელი 150 წლის განმავლობაში ანთროპოლოგები თავს იმტვრევდნენ ფულბეს ხალხების წარმოშობის საკითხზე. ფულბის

ლის მუსლიმ დამპყრობლებს და აგრეთვე მალრიბის მცხოვრებთ: ახალ დროს ან უწოდებდნენ უკვე ჩრდილოეთ და დასავლეთ აფრიკის ყველა მუსლიმს. რაც შეეხება სიტყვა „მავრს“, ინგლისელ ავტორს ს. სტიუარტს მიიჩნია, რომ იგი სხვადასხვა დროს გამოიყენებოდა იმ მუსლიმების აღსანიშნავად, რომლებიც ცხოვრობდნენ ანდალუსიიდან (ესპანეთი) მდინარე სენეგალამდე გადაჭიმულ ტერიტორიაზე (15, გვ. 87). მისი აზრით სიტყვა „მავრი“ ლათინურიდან მომდინარეობს. მავრიტანიის მოსახლეობა ჩვეულებრივ იყოფოდა 2 დიდ ეთნორასობრივ ჯგუფად: ეროპეიდულ და ნეგროიდული. არაბები და ბერბერები თავიანთ თავს უწოდებდნენ ალ-ბეიდანს („თურები“), რათა განესხვავებინათ თავი ას-სუდანისაგან („შავები“), რომლებსაც შეადგენდნენ მდინარე სენეგალის მარჯვენა ნაპირის ნეგროიდები. სტიუარტი ამტკიცებს, რომ ალ-ბეიდანის ატარებდა არა მარტო ეთნორასობრივ, არამედ სოციალურ-კლასობრივ ხასიათსაც. ეს სახელწოდება ეკუთვნოდა მოსახლეობის გაბატონებულ ფენას. XIX საუკუნეში იგი მავრიტანიის მოსახლეობის 1/5 შეადგენდა. სოციალური კუთვნილება განსაზღვრავდა, ვინ არის ალ-ბეიდანის და ვინ კიდევ „ას-სუდანის“ (16, გვ. 377). თუ ეროპეიდული მოსახლეობა ერთგვაროვანია (1980 წელს ისინი მავრიტანიის 70% შეადგენდნენ), ნეგროიდული უფრო სხვადასხვაგვარია. ნეგროიდული მოსახლეობა თავს კვლავინდებურად რასობრივ უმცირესობად მიიჩნევს. თუმცა ქვეყნის მთელი მოსახლეობა მავრიტანიის ისლამური რესპუბლიკის მთავრობამ კერძოდ 1967 წელს გამოაცხადა მავრიტანელებად და იკრძალა მათი დაყოფა ეთნორასობრივ, ეროვნულ ან ტომობრივ ნიშან-თვისებების მიხედვით.

ხალხებიდან ზოგი აირია იმ ხალხებში, რომელთა შორისაც ისანი ცხოვრობდნენ (3, გვ. 665). ერთი ასეთი ჯგუფი, რომელსაც ჰქონდა მდიდარი ისტორია, ქმნის ძირითად ეთნიკურ უმცირესობას, რომელიც ცხოვრობს მდინარე სენეგალის მავრიტანული ნაპირის გასწვრივ. ამ შტოს უკავია ფუტა ტორო (ფულბეს ქვეყანა), მისი წევრები თავიანთ თავს უწოდებენ ხალფულარენს და ლაპარაკობენ ფულოს ენაზე. მათ, აგრეთვე, უწოდებენ ტუკულერს, სამეფო ტეკრუ-რის მიხედვით, როგორც ოდესღაც (2, გვ. 16).

ანთროპოლოგების მოსაზრებით, თვით ფულბეს ხალხი არ განეკუთვნება ნეგროიდულ რასას. მათი ენა ლინგვისტური თვალსაზრისით არ შედის აფრიკულ ენათა ოჯახში, თუმცა განიკდის მის გავლენას. მათი ენის საფუძველი უნდა ვეძებოთ ქამიტურ ენაში (4, გვ. 251).

ეს პასტორალური ხალხი გაფანტული იყო მეჩხრად ატლანტიკის ოკეანის სანაპიროდან მდინარე ნილოსის აუზამდე. მათი მომთაბარე ტომების საძოვრები გადაჭიმული იყო საპარის უდაბნოდან საჰელის რეგიონებამდე.

XVIII საუკუნიდან მეცნაურები ფულბეს ხალხს მათგანდნენ სულ სხვადასხვაგვარ წარმომავლობას. ერთნი ფიქრობდნენ, რომ მიგრაცია გამოწვეული იყო კლიმატური, ეკონომიკური, პოლიტიკური, სოციალური ან რელიგიური ფაქტორებით. სხვებს მოჰყავთ ანთროპოლოგიური ან ბიბლიური არგუმენტები. ზოგიერთის მტკიცებით ესენი არიან ბოშები, რომლებიც გააძევეს ევროპიდან XV საუკუნეში. დღეისათვის გავრცელებულია უფრო სანდო მოსაზრება, რომ ფულბე წარმოადგენს ქამიტების შთამომავლებს.

ახალგაზრდა ფულბეს კურთხევის დროს აძულდებენ შეუჩერებლად იმეოროს: „მე ვეკუთვნი აღმოსავლეთს, მე მოვედი აღმოსავლეთიდან, მე დავბრუნდები აღმოსავლეთში“.

ფულბეს ისტორია მეტყველებს მათი მორჩილების ტრადიციანზე, განსაკუთრებით ისლამამდელ პერიოდში. ფულბეს ხალხი, როგორც ჩანს, დასავლეთისაკენ ოჯახებით მიდიოდა და არა ტომებით, რაც შემდგომში ჩვეულებრივ მოვლენად იქცა. მათი მიგრაციის გზაზე არავითარ მნიშვნელოვან შეიარაღებულ წინააღმდეგობას არ ჰქონია ადგილი.

ფულბეს ხალხი, სადაც არ უნდა დასახლებულიყო იგი, მიაღწევდა მესაქონლეობას და გარშემო არსებული საზოგადოება ნაკ-

ლებად აინტერესებდა. საერთოდ, მათ ისლამი მიიღეს იმიტომ, რომ ისინი არ შეეწუხებინათ. წინააღმდეგობა ახალ სარწმუნოებასთან მხოლოდ სპორადული იყო. სარწმუნოების შეცვლის შემდეგ, ამ მკირერაიკხოვან, ფლეგმატურ ხალხს, ფილოსოფიურებსა და მეოცნებებს არ აღმოაჩნდათ წინააღმდეგობის გაწევის უნარი.

ფულებს ხალხმა დასავლეთ აფრიკაში მხოლოდ ერთხელ შექმნა ხანგრძლივი დროით ეროვნული სახელმწიფო, გვინეის ფუტა დიალოში.

ახლადშექმნილ პოლიტიკურ გაერთიანებაში უზენაესმა ფულელმა ბელადმა ალფა ტიმბომ მიანაჟა თავის თავს ტიტული ლალიფა (არაბული ალ-ხალიფადან), ხოლო მისმა შთამომავლებმა მიიღეს ალმამის (არაბული ალ-იმამიდან) ტიტული (5, გვ. 90).

ფუტა დიალო ცხრა დივალისგან (პროვინცია) შედგებოდა. ეს იყო კონფედერაცია. თითოეულს სათავეში ედგა კარამოკო ანუ გუბერნატორი. ყოველი დივალი იყოფოდა მისიდად (არაბული მასჯიდიდან — რაც „მეჩეთს“ ნიშნავს) ან ეპარქიად. ალმამის, კარამოკოს და ეპარქიის ხელმძღვანელებს უწოდებდნენ სედრაიბებს ან ტეკუნებს. ეს ტეკუნები პოლიტიკური პარტიებაა და მათი წევრების ფუნქციებს ასრულებდნენ.

მოგზაურთა ცნობით ფულებს ხალხი კეთილშობილი, მხიარული და მომჭირნეა, უფრო მეტად მომჭირნეა, ვიდრე მათი მეზობელი მავრები.

ფულებს ხალხი იყოფა ორ სოციალურ ჯგუფად: არისტოკრატულ („ვოდებე“ — ნიშნავს წითელს) ანუ მომთაბარე მწყემსებად და ბალებედ (ნიშნავს შავს). ისინი ქმნიან სხვადასხვა კასტებს თავიანთ საზოგადოებაში. ასეთი დაყოფა მეტყველებს ფულებს ხალხის რასობრივ შეგნებაზე: ვოდებე ეკუთვნოდა წმინდასისხლიანებს, ხოლო ბალებე — მეტისებს. ფულებსგან იქმნება კიდევ ერთი რასობრივი ჯგუფი, რომელთაც ურთიერთობა პქონდათ ნეგროიდულ ხალხთან, ცხოვრობენ მათ გარშემო და უცხონი არიან მათი რასობრივი ჯგუფისათვის. ამ ხალხს ჩვეულებრივ უწოდებენ ჰააბებს (4, გვ. 254).

ფულებს ხალხი ცხოვრობს სკების მსგავს დროებით ქოხებში (რუგა), საქონელს ამყოფებს იქვე ქოხთან, სარებით შემოლობილში. დღეისათვის შეიმჩნევა ბალებეს დამკვიდრება მიწაზე, მაგრამ ერთდროულად ნახევრად მომთაბარე ცხოვრებასაც განაგრძობენ ადგილობრივ მოსახლეობასთან აღრევამ ფულებს დაუკარგა დამახასიათებელი ნიშნები. ხალფულარენის ფუტა ტორო ამ პროცესის საუკეთესო ნიმუშს წარმოადგენს.

მაგრიტანიაში მცხოვრები ფულბეს შეძლებული ნაწილი ბინადარ ცხოვრებაზე გადავიდა. მსხვილფეხა რქოსანი საქონლის მეპატრონე ხელშეკრულებას დებს ერთ ან მეტ მწყემსთან. თავიანთი შრომის საფასურად ისინი იღებენ გასამრჯელოს პროდუქტის სახით.

ფულბეს ხალხი ქმნის რთულ ფენებად დაშლილ საზოგადოებას, განსაკუთრებით ეს ეხება იმ დასახლებას, სადაც არსებობენ მათი ავტონომიური წყუფები. არისტოკრატიული ოლიგარქიის პირობებში ბალებე იყოფა შემკვადრეობით კასტებად. დამოკიდებულების რეგულარება როგორც კასტებს შორის, ისე თითოეული კასტის შიგნით ხდება მათ მიერ შემუშავებული წესების მეშვეობით (5, გვ. 92).

ფულბეს საზოგადოების კასტებში ასახულია ოჯახური ტრადიციები რომელიმე განსაზღვრული ხელობისა. მაგალითად, ვერცხლის ნაკეთობათა ოსტატი, მკედელი, პოეტი ან მუსიკოსი, მეტყვევე, დურგალი და ფეიქარი.

რამდენადაც თანამედროვე განვითარება წარმოშობს ახალ სამუშაოთა სახეებს, ბევრი კასტური წყუფებიდან ასრულებს ახალ დავალებებს, თანაც ისინი ინარჩუნებენ თავიანთ კუთვნილებას ტრადიციულ კასტებთან. უეჭველად შრომის მრავალსახეობისა და საზოგადოების მოდერნიზაციის დროს კასტები თანდათან კარგავენ აზრს, ისინი უბრალოდ ოჯახის გვირგვინს, როგორც ეს მოხდა დასავლეთის საზოგადოებაში.

შემკვდრეობით მიღებულ ხელობასთან ერთად, რომელიც შეიძლება იყოს ან არც იყოს მათი ძირითადი საქმიანობა, ფულბეს ხალხს ჩვეულებრივად აქვთ მეორე, ან ხშირად მესამე ხელობაც. მათ შეუძლიათ იყვნენ შუამავლები, შიკრიკები და სხვ.

ყოველ კასტაში არის განსაზღვრული აკრძალვებიც. მაგალითად, ზოგიერთ კასტაში მშობლებს ეკრძალებათ თვითონ მოაწყონ ქორწინება ან ქორწინების ცერემონიალი. საამისოდ ისინა ქირაობენ მესამე პირს, როგორც თავის პირად და კანონიერ წარმომადგენელს. ტომებს შორის ურთიერთობაში ცდილობენ მოერიდონ პირდაპირ კონფრონტაციას, რამდენადაც მას შეუძლია მიიყვანოს ისინი მტრობამდე და შეტაკებამდე.

მუსიკოსების კასტის წარმომადგენლები ყველაფერს გამოხატავენ მუსიკასა და პოეზიაში: გზის აღწერას, მისაღმებას, ცერემონიალებს, წყევლას, შეურაცხყოფას და ა. შ.

ფულბეს ქალებში სიღამაზის გაგება ისეთივეა, როგორც დასავლეთში. სექსუალურა ზნეობა თავისუფალია. ქალებისათვის ქალწულობა არ წარმოადგენს რაიმე აუცილებლობას მისი ქორწინების-

სათვის. ფაქტობრივად ფულარების უნაზე სიტყვა „ქალწული“ არ არსებობს და ძირითად განმასხვავებლად ითვლება განსხვავება დედასა და არადედას შორის.

ქორწინება, როგორც ეს ესმით დასავლეთისა და ისლამურ საზოგადოებაში, ახალი ინსტიტუტია ფულბეს ხალხში. ის შემოვიდა ისლამიზაციის დროს (დაწვრილებით იხ. 11). დღეისათვის პასტორალურ თუ მომთაბარე ფულბეებს შორის, რომლებიც ინარჩუნებენ თავიანთ ჩვევებსა და ტრადიციულ ზნე-ჩვეულებებს, ქორწინებამდე ან ქორწინების გარეშე სექსუალური ურთიერთობები საძრახია არაა. მათი სექსუალური ჩვევები ფულბეს უფრო ძველი ტრადიციების გამოვლინებაა, რასაც ეთნოგრაფები „კოლექტიურ კოლ-ქმრობას“ უწოდებენ. ქორწინება, როგორც ჩანს, არ არსებობდა ძველი ფულბეს საზოგადოებაში. რამდენადაც „მამის“ ან „მამების“ გამოყოფა შეუძლებელი იყო, ამდენად ტერმინი „ქმარი“ — ამ სიტყვის მტკიცე მნიშვნელობით, არ არსებობდა. დედა ან დედები ცხოვრობდნენ ძმებთან, ხოლო შვილებს სექსუალური ურთიერთობები ჰქონდათ როგორც ერთმანეთთან, ასევე მშობლებთან. ძალიან პრიმიტიულ ფულბეს საზოგადოებაში არიან უფრო მამები, ვიდრე მამა, ხოლო ყველა მამაკაცს, რომლებიც ერთსა და იმავე ბანაკში ცხოვრობდნენ, უწოდებდნენ მამას. დედას და მის დებს იმავე ბანაკში ეძახდნენ დედას (6, გვ. 357).

უფრო პროგრესული ფულბეს საზოგადოება აღიარებს, რომ ქორწინება — ეს აუცილებელი ატრიბუტია, რომელსაც ახლავს მთელი რიგი აკრძალვები და ვალდებულებანი. მაგალითად, შეუღლება არ უნდა ხორციელდებოდეს საქორწინო ცერემონიალის დამთავრებისთანავე. ჩვეულებრივად საქირთა მოიცადონ თუნდაც შეიდი დღე და შეიდი ღამე. ასე განმარტავს მუსლიმური დარიგება მოლოდინის ან არშეყოფის პერიოდს, რომლის დროსაც სასიძოვები და საპატარძლოები უკეთ უნდა გაეცნონ ერთმანეთს. მათთან სავალდებულოდ ითვლება ქორწინება ქმრის მშასთან მისი სიკვდილის შემდეგ და ქორწინება დის ქმართან დის სიკვდილის შემდეგ (6, გვ. 359).

ფულბეს ხალხები განეკუთვნება პოლიგამიურ ხალხებს (ქორწინების ფორმა, როდესაც თითოეულს შეუძლია ერთდროულად რამდენიმე მეუღლე ჰყავდეს). ისლამი მათთან, ისევე როგორც მავრიტანიის სხვა ეთნიკურ ჯგუფებთან, ხასიათდება მრავალრიცხოვანი ანიმისტური ჩვევებით. ჯადოქრული მეთოდები გამოიყენება ცხოვრების ყველა ასპექტში, უფრო მეტად, ვიდრე მავრების

საზოგადოებაში. გაყები გადიან კარგად მოფიქრებული კურთხევის წეს-ჩვეულებას, რომლის დროსაც სრულდება წინადაცვეთა. ფართოდ არის გავრცელებული მზითვის მიღების პრაქტიკა, რაც ახალ მოვლენას წარმოადგენს. მზითვეი აძლევს შემოსავლის გარანტიას ცოლს იმ შემთხვევაში, თუ ქმარი მოუკვდება ან გაეყრება. თუ ცოლი ტოვებს ქმარს, მაშინ ჩვეულების თანახმად, მზითვეი მას უბრუნდება.

ხალფულარენის ხალხი თავმოყრილია ფუტა ტოროში — მდინარე სენეგალის შუა წყლის ორივე ნაპირზე. ამის გარდა ხალფულარენის ხალხი გაფანტულია ზაჯ ომარის გამქრალი იმპერიის მთელ ტერიტორიაზე, რომლის გაფურჩქვნაც ხანმოკლე აღმოჩნდა. XIX საუკუნეში ამ იმპერიას ეკავა თითქმის დღევანდელი შალის მთელი ტერიტორია და უფრო მეტად ვითარდებოდა მალის სამხრეთით.

ხალფულარენის ტომი ძირითადად ბინადარია. ისინი ვითარდებოდნენ ფულბეს საზოგადოებისაგან დამოუკიდებლად. უფრო მეტად, განსხვავდებიან ფულბეს სხვა ბინადარ მეტისებისაგან იმით. რომ მათ შორის ძლიერ დამკვიდრდნენ ვოლოფები, სერერები და სარაკოლები. მათი ენა, რაზეც მათი სახელწოდებაც მეტყველებს, ფულბეს ენის მსგავსია, განსხვავება მხოლოდ ლექსიკურ შემადგენლობაში, სინტაქსსა და წარმოთქმაშია, რაც ნასესხებია იმ ხალხთა ენებიდან, რომელთანაც ცხოვრობდნენ და შეეროვნენ. ხალფულარენების ადათები და ზნე-ჩვეულებები ასევე განსხვავდებოდნენ ფულბეს ხალხის ადათებისა და ზნე-ჩვეულებებისაგან; რადგანაც ბინადარ ცხოვრების პირობებში სულ სხვა მოთხოვნები წარმოიშვა.

რაც შეეხება ფიზიკურ მონაცემებს, ხალფულარენი უფრო მეტად გვანან ფულბეს, ვიდრე სხვა რომელიმე შავ ხალხს. მათში მავრული უფრო მეტია, ვიდრე ფულბეს ტომებში, ხოლო კანის ფერი ძალიან შავი აქვთ და არიან საკმაოდ მალეები.

ფუტა ტოროს ეკოლოგიამ განაპირობა ხალფულარენის, სარაკოლებსა და ვოლოფების ტრადიციული მეურნეობის დარგები — მიწათმოქმედება და მეთევზეობა. მსხვილფეხა რქოსანი პირუტყვის მოშენება მეორადია მათ ეკონომიკურ ცხოვრებაში. სოფლიან მეურნეობაში და მეთევზეობაში მათი დასაქმებას აუცილებლობა წარმოიშვა ისეთი ხელობების განვითარებამ, როგორიცაა საფეიქრო და სამკვდლო საქმე.

ხალფულარენების საზოგადოება იყოფა 4 ძირითად სოციალურ ფენად, ყოველ ფენას უფლება აქვს იყოლიოს მონები. პირველი ფენა 13 აზიისა და აფრიკის ქვეყნების ისტორიის საკითხები

ნა—ტორობე, რომელიც ტრადიციულად ასწავლის და ქადაგებს ოსლამს. ეს ფენა გადაიქცა არისტოკრატიულ ფენად მას შემდეგ, რაც პირველმა ხალფულარელმა აღმამიმ სულეიმან ბალიმ დააარსა აღჰამაით ტეკრუბა (ტეკრურას იმამათი) ფუტა ტოროში 1778 წელს (4, გვ. 255). შემდეგ მოდის საშუალო ფენა (რიმბე), რომელსაც შეადგენენ მწყემსები (სუბალბე), ფერმერები (სუბე), სოფლის მეურნეობის სეზონური ხასიათის გამო ხშირად მეომრების როლსაც რომ ასრულებენ. და ბოლოს, სამეფო კარის მსახურები, შუამავლები და ვაჭრები (დიავამბე).

ხალფულარენის ქვედა საშუალო სოციალური ფენა შედგება მიანბეს (კვალიფიცირებული ხელოსნები და ოსტატები), ვეილბეს (მკედლები, იუველიერები), ლამბეს (დურგლები, ნაგებობის მშენებლები, მეთევჯეები), მანუბეს (ფეიქრები), საკობეს (მეტყავეები, მწეალები), ავალობეს (მომღერლები, მეზღაპრეები და ტრადიციების მიმდევრები), ბამბადოსაგან (მუსიკოსები). ავალობე და გამბაბე წვრილი ბურჟუაზიის ყველაზე ქვედა საფენებში იმყოფებიან, შესაძლებელია იმის გაპო, რომ ისინი კავშირში არიან მეურებთან.

საზოგადოების ქვედა ფენას შეადგენენ მსახურნი და მუშები. მათ შორისაც ჩვენ ვხედავთ გალუნკობეს (თავისუფალ მონებს), რომლებიც ან წავედნენ თავიანთი ბატონისაგან, ან დარჩნენ მასთან მსახურად. და ბოლოს, არიან მონები (მეტეიუბე). ჩვეულებრივ, მეტიუბე მესამე თაობაში ხდებიან თავისუფალნი.

ხალფულარენი უფრო კეთილსინდისიერად მიჰყვება ყურანს, ვიდრე მეურები. თავისუფლების მიღებამდე მონები ცხოვრობენ თავიანთი ბატონის ტერიტორიაზე, სავსებით, დამოუკიდებლად მისგან, ეხმარებიან მის ოჯახს და, თუმცა ყველაფერი ბატონს ეკუთვნის, ის ცოტას ერევა მათ საქმეში. ტრადიციულად აღამაანი ეკუთვნის იმ სოციალურ ფენას, რომელსაც ეკუთვნოდნენ მისი მამა და წინაპრები. ცოლ-ქმრული კავშირები მყარდება ერთი და იმავე ფენის წევრებს შორის. ოღონდ ხალფულარენის საზოგადოება თანდათან კარგავს თავის სიმტკიცეს, სულ უფრო მეტად ჩნდება ცვლილებები, რაც პირველ რიგში იხსნება განათლების განვითარებით.

ხალფულარენთან წარმომავლობა მამის მხრიდან განსაზღვრავს ოჯახის უფლებებს მიწის დამუშავებაზე, საწარმოო საქმიანობაზე და ა. შ. ასევე რეგლამენტარებულთა სხვადასხვა მოვალეობანი: მონაწილეობა ოჯახის ხარჯებში, მისი უზრუნველყოფა სურსათ-სანოვაგით, მზითვის მომზადება, დასაფლავების ხარჯები და სხვ.

ყოველდღიურ ცხოვრებაში ოჯახის ტერიტორია („გალე“) განსაზღვრავს ხალფულარენების ცხოვრებას, მის უფლებებსა და მო-

ვალეობებს. გალე შედგება მრავალი მეურნეობისაგან, აქ წარმოდგენილია სამი ან მეტი თაობა. ისინი ცხოვრობენ ცალკე საცხოვრებელში („პოირე“), სადაც ინარჩუნებენ ეკონომიკურ დამოუკიდებლობას. გალე დარაზმულია და სოლიდარული, თითოეული ასრულებს თავის მოვალეობას და ცდილობს მინიმუმამდე დაიყვანოს წარმოშობილი უთანხმოებანი. თუ მამაკაცი მიღის სამუშაოდ ქალაქში, მაგალითად, ნუაკმოტში ან პორტ-ეტუნში, ამ შემთხვევაში მისი უახლოესი ნათესავეები თავის თავზე იღებენ მის ცოლებზე და შვილებზე ზრუნვას (7, გვ. 54).

თითოეული სოფელი შედგება მრავალი გალესა და გვარისაგან („ლენიოლი“).

მიუხედავად იმისა, რომ ალიარებენ ისლამს, ხალფელარენის საზოგადოებაში ფართოდ არის გავრცელებული ტოტემების რწმენა. მათ სწამთ, რომ სიკედლის შემდეგ მათი სული გარდაისახება ტოტემად (აქვე).

ყველ დასახლებას ჰყავს თავისი პატრიარქი („ლიომ გალე“). ჩვეულებრივ, იგი ყველაზე ხნიერია. მის მოვალეობაში შედის მმართველობა, მას ეთათბირება ყველა, ვინც შედის მის იურისდიქციაში. იღებს გადაწყვეტილებებს, სჯის, იძლევა რეკომენდაციებს, წარმოადგენს თავისი ტერიტორიის ინტერესებს სოფელში. ღიომ გალეზე მალლა დგას „მაირო ლენიოლი“ (მთელი კლანის უფროსი), რომელიც ყველაზე უხუცესია და მიიჩნევენ ყველაზე ბრძენად.

თითოეული სოფლის უფროსს („მაოლო ოურო“) ემარება „უხუცესთა საბუკო“. თითოეული საბუკოს ფუნქციები ანალოგიურია ქალაქის საბუკოს ფუნქციებისა. მიუხედავად იმისა, რომ მას ჩვეულებრივ, ნიშნავენ განუსაზღვრელი ვადით, ხანდახან მაინც ცვლიან. მასზე მალლა დგას „ტოროლო“ — სახელგანთქმული მერი, რომელიც ფლობს სასულიერო ძალაუფლებას. იგი ერთდროულად არის მეჩეთის იმამი. ამ იერარქიის სათავეშია ტომის ბელადი, ანუ იმამების სარდალი. 1777-1865 წლების პერიოდში, როდესაც ფუტა ტორო იყო ორგანიზებული, მას მართავდა არჩეული აღმამი (5, გვ. 97).

სარაკოლე ერთ-ერთი პირველნი დასახლდნენ მავრიტანიაში. ლინგვისტების შეხედულებით ისინი ეკუთვნიან მანდიავოს ჯგუფს. მიაჩნიათ, რომ ისინი გაფანტულნი იყვნენ აღმოსავლეთ მასინაში, მდინარე დუასთან და თავის თავს უწოდებდნენ სონინკებს, ხოლო არაბები სვანიკს. ამიტომ სარაკოლე წარმოადგენს სონინკეს ხალხის დასავლურ შტოს, რომლებიც დასავლეთ აფრიკაში ყველგან არიან გაფანტულნი. სხვადასხვა მეზობლები მათ სხვადასხვა სახელ-

წოდებით მოიხსენიებენ. მაგალითად, ბამბარას ხალხები და მალინკები მათ მარკასებს, ხოლო ვოლოფები წითელ ხალხს უწოდებენ.

სარაკოლე იყო განის მმართველი ოლიგარქია. მიიჩნევენ, რომ ისინი დასახლდნენ განაში უძველესი დროიდან. არსებობს მრავალი ზეპირი გადმოცემა, რომელიც ამტკიცებს, რომ განის მმართველები იყვნენ თეთრები. ამ გადმოცემის თანახმად განას მმართველმა ოლიგარქიამ მიიღო ისლამი ბევრად უფრო ადრე, ვიდრე მისმა დანარჩენმა მოსახლეობამ (8, გვ.195).

სარაკოლეს სოციალური ორგანიზაცია ანალოგიურია ხალფულარენის სოციალური ორგანიზაციისა. იერარქია არსებობს სხვადასხვა კასტების კვალიფიცირებულ მოსამსახურეებს შორისაც კი. ქორწინება შესაძლებელია ერთი და იმავე კასტის წევრებს შორის. ამ ტრადიციული წესების ნებისმიერი დარღვევა მკაცრად ისჯება. თუ მამაკაცი სხვაგან წავა და შეიცვლის თავის სახელს (მის სახელში ხომ ნაჩვენებია კასტა) და შემდეგ იქორწინებს სხვა კასტის ქალთან, მას გაროზგავენ ან ექვსი თვით ბორკილს დაადებენ. თუ ქალი განათხოვარია, სასჯელი შეიძლება უფრო მკაცრიც იყოს. საინტერესოა ბავშვის სახელის დარქმევა, ნათლობა და წინადაცვეთა. ნათლობის ზეიმი ძირითადად აფრიკულია, ხოლო რიტუალები განიცდიან ისლამის ძლიერ გავლენას. იმისათვის, რომ ახალდაბადებული ბავშვი ააცილონ ავ თვალს, მას დედასთან ერთად ამყოფებენ იზოლაციაში შვიდი დღის განმავლობაში, მხოლოდ ამის შემდეგ ხდება მისი სახელდება. ზეიმის შესახებ აცხადებენ მეშვიდე დღის დასასრულს. შემდეგ მამა იწვევს იმამს და ჰოფლის უბუცესებს თავისი სიდერის სახლში, სადაც ჩვეულების მიხედვით მოხდა მშობიარობა. მერვე დღეს დილით მოდის ყველა და მიღებული მისალმების შემდეგ მამა და იმამი განმარტოვდებიან გარკვეული დროით, რათა მამამ შეატყობინოს მას ბავშვის სახელი. შემდეგ იმამი აცხადებს მეორე სახელს, რომელიც მისცეს ბავშვს ნათლობის დროს. მეორე სახელი ეკუთვნის იმ დღის მუსლიმურ წმინდანს, რომელიც შემდგომ ხდება მისი მფარველი.

იმამი ამზადებს ორ ამულეტს, ერთს ჩამოკიდებს ბავშვს კისერზე ბოროტი სულების ასარიდებლად, ხოლო მეორეს წელზე -- ქაღოსაგან თავდასაცავად. შემდეგ იმამი სწირავს ცხვარს, ამ ცერეზონიალის დროს იგი შებრუნებულია აღმოსავლეთისაკენ. მამა ხმამაღლა აცხადებს ბავშვის გვარს, იმამი წამოიყვირებს ბავშვის წმინდანის სახელს, ხოლო დედა აცნობს ბავშვის პირველ სახელს. ამ დროს იმამი სწირავს ცხვარს, ხოლო ერთ-ერთი ქალი მუსა-

კოსების კასტიდან პარსავს ბავშვს თმას და უტოვებს მხოლოდ იმ-
დენს, რამდენიც საჭიროა იმისათვის, რომ მფარველმა წმინდანმა
ხელი ჩაავლოს და გადაარჩინოს უბედურების დროს.

ვაყების წინადაცვეთა ხდება რვა წლის ასაკში. ამ ცერემონიალს
იწყებენ დილით ადრე. მასში პრაქტიკულად ყველა მონაწილეობს.
დიდი კოცონის გარშემო მიმდინარეობს რიტუალური ცეკვა. კო-
ცონს აჩაღებენ ისინი, ვინც უნდა ჩაატაროს წინადაცვეთის პრო-
ცესი. იმამი და სოფლის უბუეესთა საბჭოს წევრები დგანან გამო-
საჩენ ადგილზე და პირით მიბრუნებულნი არიან აღმოსავლეთისა-
კენ. მათ ორივე მხრიდან მხარს უმშვენიებენ გოგონები. ცერემონია
გრძელდება მეორე დღემდე. სოფლის მთავარი დალაქი ასრულებს
წინადაცვეთას. მთელი ეს ცერემონია მიმდინარეობს ცეკვას, სიმ-
ღერისა და მუსიკის თანხლებით.

როგორც სხვა ძველ ისლამიზირებულ აფრაკულ საზოგადოე-
ბებში, სარაკოლელთა შორის ქორწინებისა და განქორწინების წე-
სები წარმოადგენენ ტრადიციული ადათებისა და ისლამის წესების
ნარევს (9, გვ. 150). სარაკოლეს მასალებში არსებობს ცოლების
ორი ტიპი: პირველი ტიპი მოიცავს გამოჩენილი ოჯახის ქალებს.
მეორე ტიპი მოიცავს უმცროს ცოლებს (ხარჭებს). მათი რაოდენო-
ბა შეზღუდული არ არის. გაყრის პროცესი ჩვეულებრივ ისლამურ
წესს ეფუძნება (იქვე).

გაყრა ხდება ორმხრივი თანხმობით. ასეთი აქტი ხორციელდე-
ბა მცშინ, როცა ცოლს ძურს მოტოვოს ქმარი და მზადაა აუნაზ-
ღაუროს მას მზითევი. ქმარმა უნდა მიიღოს გაყრა ორი მოწმის
თანდასწრებით, ხოლო ქალს უფლება ეძლევა მეორედ იქორწინოს
მხოლოდ მას შეჰდეგ, როდესაც ის მთლიანად აუნაზღაურებს ქმარს
მზითევს. ხდება კიდევ გაყრა სასამართლოს ძალით (ფატაჰე), ჩვეუ-
ლებრივ საქმეს აღძრავს ქალი, რომელსაც ქმარი უარს ეუბნება
გაყრაზე (10, გვ. 174).

ვოლოფისა და ბამბარას ხალხები წარმოადგენენ ძალიან პატარა
უმცარესობას მავრიტანიაში. როგორც სხვა დანარჩენი აფრაკული
საზოგადოებები, ისინიც ორგანიზებული არიან მკაცრი იერარქიუ-
ლი სისტემით.

ისლამისტიზმი და სახელმწიფო გადატრიალების მცდელობა თუნისში XX საუკუნის 80-90-იანი წლების მიჯნაზე

თუნისის რესპუბლიკის სწრაფმა განვითარებამ კაპიტალისტური გზით და მნიშვნელოვანმა სოციალ-ეკონომიკურმა და საზოგადოებრივ-პოლიტიკურმა გარდაქმნებმა, რომლებსაც ადგილი ჰქონდა დამოუკიდებლობის წლებში, გამოიწვია განსაზღვრული ცვლილებები ქვეყნის რელიგიურ ცხოვრებაშიც. წარმოიქმნა თუნისისათვის სრულიად ახალი — მუსლიმური ოპოზიციური მიმართულება, რომელიც გამოდის ისლამის ფუნდამენტალისტური პრინციპების აღორძინების მოთხოვნით (1, გვ. 109).

ქვეყანაში მიმდინარეობდა გამოსელები ისლამის დროშით, მაგრამ თანამედროვე ფუნდამენტალიზმი მნიშვნელოვნად განსხვავდება XX საუკუნის 60-იანი წლების ტრადიციონალისტთა გამოსელებისაგან. ახლა ლაპარაკია არა უბრალოდ „წარსულისაკენ დაბრუნებაზე“, არამედ ე. წ. „მესამე გზაზე“, რომლის იდეოლოგიურ საფუძველს წარმოადგენს მუსლიმური განახლებული მოდელები.

70-იან წლებში თუნისში წარმოიშვა არაფორმალური რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაცია (არპო). თუნისელი მკვლევარი იაზ ბენ-აშური ისლამური არპოს წარმოქმნის რამდენიმე ფაქტორზე მიუთითებს. ესენია: ძირეული საზოგადოებრივი გარდაქმნები, არასტაბილური მდგომარეობა საზოგადოებაში, კლასობრივი უთანასწორობა, ურბანიზაციის მაღალი ტემპი, რაც გამოიხატება სოფლის მეურნეობითა ქალაქში მასობრივად გადასვლაში, საზოგადოებრივი სამსახურის დაბალი დონე, უპირველეს ყოვლისა ტრანსპორტის, საბინაო კრიზისი, უმუშევრობა. პოლიტიკურ ფაქტორთა შორის კი იგი ასახელებს: რეჟიმის კრიზისს, რომელიც სულ უფრო მზარდ ბიუროკრატიზმში გამოიხატება, უმაღლესი მოხელეების და მსხვილი პოლიტიკოსების კორუფციას, სასამართლო სისტემის მმართველ წრეებზე დაქვემდებარებას. კრიზისის დაწყების თარიღად იაზ ბენ-აშური, სხვა თუნისელი მკვლევარების მსგავსად, მიიჩნევს 1969 წელს (2, გვ. 67).

ზემოჩამოთვალულ სოციალურ-პოლიტიკურ მიზეზებს ემატება კიდევ ერთი მთავარი მომენტი: მითითებული წინააღმდეგობები აღიქმებოდა „ზნობრივი კრიზისის“ ფორმით. ევროპიზირებული ბურჟუაზიის ცხოვრების წესი გამოწვევას წარმოადგენდა უბრალო ხალხის თვალში. ხოლო მთავრობის სათავეში მყოფი ბიუროკრატები ამ წესს სულ უფრო მეტად აკანონებდნენ ცხოვრებაში. მეორე თუნისელი ავტორი, კულტურის ყოფილი მინისტრა, ცნობილი საზოგადო მოღვაწე პაბიზ ბულიარესი, ამ ზრდის მიზეზს ხედავს ისედაც შეზღუდული დემოკრატიის შემცირებაში. პოლიტიკური მიზნების განსახორციელებლად მხოლოდ ორი გზა რჩებოდა — პროფკავშირები და მინეტი. პაბიზ ბულიარესს აზრით „დაკეტილი და რეპრესირებული პოლიტიკური სისტემა ფართოდ უღებს კარს უკმაყოფილების გამოხატვას რელიგიის გზით“ (3, გვ. 193).

დღევანდელ თუნისში ფაქტობრივად ორი პოლიტიკური ძალა არსებობს — მმართველი დემოკრატიულ-კონსტიტუციური გაერთიანებას პარტია (დუკ) და ინტეგრისტთა მოძრაობა. ოპოზიცია, რომელმაც მარცხი განიცადა არჩევნებში (1939 წ.) ჯერ კიდევ ვერ გარკვეულა იმასი, რაც მოხდა. მათგან ყველაზე გავლენიან „დემოკრატ-სოციალისტთა მოძრაობაში“ გახეხილებები დაიწყო, ოპოზიციონერთა ახალმა ლიდერმა მუჰამედ მათუდმა ტაქტიკა შეცვალა და მოძრაობა ისლამისტებს დაუკავშირა.

ინტეგრისტები მარჯვდნენ იყენებენ ოპოზიციონერთა რიგებში მიმდინარე განხეთქილებებს. 1989 წლის აპრილის საპარლამენტო არჩევნებში ყველაზე პოპულარულ ოპოზიციურ ძალად ისლამისტები აღმოჩნდნენ. ზოგიერთ საარჩევნო უბანში მათ 40%-მდე ხმათა რაოდენობა მოიპოვეს. შეიცნეს რა თავიანთი ძალა, ისლამისტები შეტევაზე გადავიდნენ, თუნისის შინაგან საქმეთა სამინისტროში ოფიციალური წერილი გაგზავნეს მათი პარტიის „ან-ნაჰდას“ („აღორძინება“) ლეგალიზაციის მოთხოვნით, მაგრამ მთავრობისაგან კატეგორიული უარი მიიღეს. პრეზიდენტ ბენ-ალის სატყვეობით, „თუნისური დემოკრატია არ საჭიროებს პოლიტიკისა და რელიგიის აღრევას, ისლამი არ უნდა გახდეს თავისებური ტრამპლინი ძალაუფლების ხელში ჩასაგდებად, არ არსებობს სახელმწიფოში რელიგიის დამცველი სხვა რამ ძალა გარდა სახელმწიფოსი“ (4, 16. 10. 1990).

პარტია „ან-ნაჰდა“ აერთიანებს ისლამისტების ყველაზე ექსტრემისტულ ელემენტებს. ეს მიმართულება, რომელიც ადრე ისლამური მიმართულების მოძრაობად იწოდებოდა, 1969 წელს შეიქმნა.

ჯერ კიდევ ჰაზიბ ბურჯიბას მმართველობის წლებში ისლამისტებმა, რომლებმაც გამოიყენეს ეკონომიკური ჰიძენელები, მეზობელი ლიბიის მხარდაჭერით სკადეს ქვეყნის მმართველობის ხელში ჩაუდგა. ბურჯიბას მმართველობის უკანასკნელ წელს ისლამისტ ფუნდამენტალისტებთან ბრძოლა ქვეყნის ახლანდელ ხელმძღვანელს ზინ ალ აბედდინ ბენ-ალის დაევალა, რომელიც. მაშინ შინაგან საქმეთა სამინისტროს განაგებდა. რამდენიმე თვის ლიჩუშის შემდეგ (1987 წლის ნოემბერი — 1988 წლის მარტი), ისლამისტებმა თავიანთ ფართულ ყრილობაზე მიიღეს პოლიტიკური მოღვაწეობის განახლების რეზოლუცია. ფაქტობრივად მათ კურსი აიღეს არსებული რეჟიმის დამხობისა და თეოკრატიული სახელმწიფოს დაარსებისაკენ (3, გვ. 48-52). 1990 წლისათვის საბოლოოდ ჩამოყალიბდა „ან-ნაჰდას“ ორგანიზაციული სტრუქტურა. მოძრაობას სათავეში ჩაუდგა რაშიდ დანუში გენერალურ მდივან სადოკ შურუისთან ერთად. მათ გამგებლობაშია აღმასრულებელი ბიურო — 7 ოდამიანი და საკონსულტაციო საბჭო (შურა), რომელიც თავის მხრივ 17 წევრისგან შედგება.

მმართველობის ხელში ჩაგდების იდეა პირველად „ან-ნაჰდას“ 1988 წლის ყრილობაზე იქნა წამოყენებული, როდესაც რაშიდ დანუში ჯერ კიდევ ციხეში იყო, ხოლო მოძრაობის „პირად“ არჩეული იყო ს. შურუი. დანუშის განთავისუფლების შემდეგ იგი საზღვარგარეთ გაემგზავრა და მმართველობის მთელი სადავეები შურუის ხელში გადავიდა.

თუნისელების დაახლოებით 30%, უმეტესად სამხრეთ რაიონების მცხოვრებნი, მოითხოვენ ისლამისტების მიერ შემოთავაზებული კანონების გატარებას, ამასთანავე, ყველა ოპოზიციური პარტია ინტეგრისტების მოღვაწეობის ლეგალიზაციის მოთხოვნით გამოდის. „ან-ნაჰდას“ მოძრაობას მტკიცე პოზიციები აქვს უნივერსიტეტებშიც, სტუდენტ ახალგაზრდობას შორის.

ძალთა ამგვარი განაწილების პირობებში მმართველი პარტია, რომელიც არ შეუშინდა ქვეყნის ისლამიზაციისაკენ კურსის აღებას, აღმოჩნდა ისლამისტების პირისპირ, რომელთა ძირითად ლოზუნგს არსებული წყობის დამხობა წარმოადგენს.

ოფიციალურმა პრესამ მთავრობის პოზიციის დასაცავად „ან-ნაჰდას“ პარტიის საწინააღმდეგო კამპანია გააჩაღა. კომენტარებსა და სტატიებში აკრიტიკებდნენ ისლამისტების მოქმედების მეთოდებს, მათ შეხედულებებს ქალთა მდგომარეობაზე, ეკონომიკაზე, საზოგადოებრივ წყობაზე. ყოველივე ამან შედეგი გამოიღო და „ან-ნაჰდას“ იძულებული გახდა მხარდაჭერა საზღვარგარეთ ეძებნა.

პარტიის თავმჯდომარემ რაშიდ დანუშიმ მოაწყო საზღვარგარეთული ტურნე, მოინახულა საუდის არაბეთი, ეგვიპტე, ალჟირი, ქუვეითი. მისი ვიზიტის შედეგად საუდის არაბეთმა თქალმურა პარტიის ლეგალიზაცია მოითხოვა თუნისისათვის გაწეული ფინანსური დახმარების საპასუხოდ. „ალორძინების“ პარტიამ ამ ნაბიჯის შედეგად 5 მლნ დოლარი მიიღო. ქუვეითმა თუნისელ ისლამისტებს რამდენიმე მილიონი დოლარი გამოუყო, საპასუხოდ კი განაცხადა, რომ კვლავ მიისწრაფვის კონტროლას დამყარებასავე „სუდანთან თუნისისადმი“. ხოლო ალჟირში ადგილობრივმა ისლამურმა პარტიამ თუნისის ელჩს მოსთხოვა მთავრობის პოზიციის გაცნობა „ან-ნაჰდას“ პარტიასთან დაკავშირებით, მაგრამ ელჩმა კატეგორიულად განაცხადა, რომ თუნისში ისლამურ რესპუბლიკა არასდროს არ იქნება. პრესაში გაჩნდა ცნობა იმის შესახებ, რომ ლიბიის რევოლუციის ხელმძღვანელმა მუამარ კადფიმ თუნისის ისლამურ მოძრაობას 7 მლნ დოლარი გამოუყო (6, 04. 12. 1990).

საპარსეთის ყურეში წარმოქმნილი კრიზისის დაწყებიდან ისლამისტების მოძრაობაში დაღმავლობა შეინიშნებოდა. ორგანიზაცია „ან-ნაჰდა“ რამდენიმე ინტეგრირებულ პარტიად გადაქცევია საფრთხის წინაშე აღმოჩნდა. მისმა წარმომადგენლებმა სხვადასხვა პოზიცია დაიკავეს მოვლენისადმი. მაგალითად, პარტიის პოლიტიკოსი წევრი ჰამედ ჯებალი არ მალავდა რა იმ ფაქტს, რომ მისი ორგანიზაცია ფინანსირდება საუდის არაბეთში, მკაცრად კაცხავდა ერაცს აგრესიისათვის. ამავე დროს, მოძრაობის მეთაური რაშიდ დანუში უყოყმანოდ მოუწოდებდა საღვთო ომისკენ ამ უცხოური ჯარების წინააღმდეგ, რომლებიც ბლაღვდნენ მოკლებული მუჰამედის აკვანსა და განსასვენებელს.

მაუხედავად პარტიაში არსებული წინააღმდეგობებისა „ან-ნაჰდას“ შეიარაღებული ძალები მოსვენებას არ აძლევდნენ მთავრობას და თითქმის ყოველდღიურად აწყობდნენ დემონსტრაციებს მელასინში, ჯებელ-ლაჰარში, ატ-ტამადუნსა და თუნისის სხვა ღარიბულ კვარტლებში. თუნისის მთავრობა ხედავდა იმ საფრთხეს, რასაც მას ინტეგრირების მოძრაობა უმზადებდა, ამიტომ ცდილობდა განხორციელებინა მათი ზოგიერთი მოთხოვნა: ხელისუფლებაში უარი თქვა ბურჯიბას პროდასავლურ და მონღოლურ ტულ პოზიციებზე. ეს უპირველესად განათლების სფეროს განეკუთვნება. ყოფილი თუნისური რელიგიური უნივერსიტეტი „აზ-ზეითუნი“ ბურჯიბას ოკდაათწლიანი ბატონობის შემდეგ კვლავ იქცა ისლამის შემსწავლელ ცენტრად. სახელმწიფო დაწესებულებებში ფრანგული ენა თანდათანობით იღვენება არაბულით. დღე-

ში ხუთჯერ ტელე და რადიომუწყებლობა წყვეტს გადაცემებს და ლოცვისკენ მოუწოდებს ხალხს. მაგრამ არ შეიძლება მოწინააღმდეგესთან ბრძოლა. ამ უკანასკნელის პროგრამის ცხოვრებაში გატარებით და ინტეგრისტიებიც კვლავ უკმაყოფილებას აცხადებდნენ მთავრობისადმი, რომელიც უარს ამბობდა მათი ყველა მოთხოვნის შესრულებაზე (5, გვ. 52).

ადგილობრივი პოლიტიკური დამკვირვებლები აღნიშნავენ, რომ ისლამისტების საშუალებით არაბული ქვეყნები უდიდობენ გავლენა იქონიონ თუნისის პრეზიდენტ ბენ-ალიზე, რომელიც აჭამდე არ ცნებს არაბული სამყაროს ხელმძღვანელებმა. თუნისელები არ მალავენ თავიანთ ირონიას, როდესაც აცხადებენ, „რას შეიძლება ელოდე პოლიციელისაგან?“ მხედველობაში აქვთ ის, რომ ზ. ბენ-ალი შინაგან საქმეთა სამინისტროს გენერალია.

საანტირესოა არაბული ქვეყნების ხელმძღვანელთა გეგმება არაბთა ლიგის შტაბ-ბინის კაიროში დაბრუნების შესახებ. ფაქტობრივად საკითხი უკვე გადაწულა. ამან კი დარტყმა მიაყენა თუნისის ეკონომიკას, რადგანაც ლიგის ახალი შენობა თითქმის დამთავრებულია, ამის საპასუხოდ მიმდინარეობს თუნისში ისლამური კონფერენციის ორგანიზაციის (იკო) შტაბ-ბინის გადატანის საკითხის განხილვა (7, 19. 04. 1991).

არაბულმა ქვეყნებმა თუნისში ისლამური დრამის გათამაშება დაიწყეს და „ან-ნაჰდას“ ორგანიზაციამ თავისი მოძრაობა გამოაცხადა. ერაყის დამარცხების შემდეგ, უცხოური სახელმწიფოების ჯარების წინააღმდეგ ომში, ინტეგრისტიები გააქტიურდნენ. მათ მოახერხეს თავიანთი წარმომადგენლების შეყვანა მრავალ სახელმწიფოებრივ ორგანიზაციებში, სამინისტროში, არმიაში, პოლიციაში და საბაჟო სამსახურში.

მმართველობის ხელში ჩაგდების გეგმის განხორციელება დაიწყო 1990 წლის სექტემბერში. პირველი ორი ეტაპი ითვალისწინებდა აგიტაციასა და პროკლამაციების გავრცელებას, მიტინგებსა და დემონსტრაციებს. მესამე ეტაპი — თავდასხმებს პოლიციის პოსტებზე, უშიშროების ძალებზე, დეკ პარტიის აქტივისტებზე, საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილებში ტერორისტული აქციების მოწყობას. მეოთხე — სტუდენტი ახალგაზრდების მოძრაობისადმი მიმხრობას. ასევე პროვოკაციას, რათა მთავრობა აქედან დაეშინათ მიეღო საპასუხო ზომები (მათ შორის უწესრიგობა მომწყობთა დაპატიმრებები). რ. ლანუში იმედოვნებდა, რომ მთავრობის მხრიდან რეპრესიები გამოიწვევდა „ხალხთა აღშფოთებას“ და „ტირანთა“ მმართველობის დამხობას. მეხუთე ეტაპის გათვა-

ლოსწინებით უნივერსიტეტიდან და სხვა უმაღლესი სასწავლებლებიდან დაწყებული ამბოხი გამოიწვევდა სახალხო დაუმორჩილებლობის ფართო კამპანიას. ამის შემდეგ საქმეში ჩაერთვებოდნენ სპეციალური ჯგუფები, რომლებიც დაესხმებოდნენ თავს მნიშვნელოვან სამრეწველო და ადმინისტრაციულ ობიექტებს. ამ ეტაპზე, „ან-ნაჰდას“ ჩანაფიქრით, მთავრობის მიერ არმიის გამოყენება გამოიწვევდა მასობრივ უწესრიგობებს, რომლის დროსაც ისლამისტებს უნდა მოეხერხებინათ იარაღის მიმართვა მმართველი რეჟიმის წინააღმდეგ. დაგეგმილი იყო არმიის დახმარებით დაეწყებინათ კონტროლი მნიშვნელოვან სატრანსპორტო არტერიებზე, დაემხონ მმართველი რეჟიმი. ხოლო შემდეგ კი გამოეცხადებინათ ანტიკომუნისტური რევოლუციის განხორციელებისა და „ისლამურ გამგებლობის ფორმის“ შემოღების შესახებ. ეს ფაზა გეგმით უნდა დაითავრებულიყო 1991 წლის ოქტომბერ-ნოემბერში (8, 05. 06. 1991).

1991 წლის იანვარში თუნისის ცენტრში ისლამისტებმა ააფეთქეს ბომბები, მოაწყვეს მასობრივი უწესრიგობანი. რომელთა ჩანაშობაჲ ჰოლიციამ ძალის გამოყენებით მოახერხა. თებერვალში მათ მოაწყვეს შეიარაღებული თავდასხმა მმართველ დემოკრატიულ-კონსტიტუციურ გაერთიანების (დკგ) პარტიის ცენტრალური კომიტეტის შენობაზე ბაბ ას-სუიში. მარტში უსაფრთხოებას საპასუხურმა საუნივერსიტეტო ჭაღაქებში აღნაჩინა ასაფეთქებელი ნივთიერების დასაშინადებელი ქიმიური რეაქტივები, ძალადობის მომწოდებელი პროკლამაციები. მაისის დასაწყისში პრო-ისლამური სტუდენტური გამოსვლების ჩანშობისას ხელთ აღაჩინა მოკლეს. ხოლო 30-ზე მეტი დაჰრეს.

მაისის ბოლოს თუნისში მოაწყვეს ანტისახელმწიფოებრივი გადატრიალების მცდელობა, მთავრობამ დაპატიმრა 300 ადამიანი, მათგან 100 სამხედრო მოსამსახურე, ისინი ყველანი „ან-ნაჰდას“ არალეგალურ ისლამურ ორგანიზაციას ეკუთვნოდნენ. ადგილობრივი პრესის მონაცემებით, უსაფრთხოების სამსახურმა „ან-ნაჰდას“ საშალაკებიდან ამოიღო იარაღი და ასაფეთქებლები, ლაბარაკა თუნისის სამხრეთ რაიონებზე (გაბესი, სფაქსი), რომლებაც თუნისელი ისლამისტების დასაყრდენი ცენტრებია. ზოგიერთი მონაცემებით იარაღი შემოტანილი იყო ალჟირიდან.

ჰინაგან საქმეთა მინისტრის სატყუებით, გამოძიება ისლამისტების საქმეზე გრძელდება. დაკითხვებზე დაპატიმრებულებმა განაცხადეს, რომ ისლამურმა მოძრაობამ შეიმუშავა მმართველობის

ხელში ჩასაგდებად კონკრეტული გეგმა, რომელიც 5 ეტაპისაგან შედგებოდა. მინისტრმა დაამატა, რომ საქმე ეხება არა მხოლოდ მთავრობის, არამედ მისი ფორმის შეცვლასაც. მისი სატყუებათ ნუნაძე ხალხი უარყოფს თეოკრატიულ სახელმწიფოს იდეას, გამოდის ძალადობისა და ტერორის მოწინააღმდეგედ. ა. კალელმა მიუთითა, რომ ქვეყნის ყველა პოლიტიკური პარტიების (მმართველი პარტია და ლეგალური ოპოზიცია) დიალოგის პირობებში, როცა ქვეყნის ხელმძღვანელობა მისწრაფებს „ახალგაზრდა თაობისათვის ნათელი მომავლის“ უზრუნველყოფისათვის, რელიგიური ექსტრემისტების გეგმები ატარებენ „ბოროტ განზრახვას“ და მიმართულია რესპუბლიკური სისტემის წინააღმდეგ (9, 11. 07. 1991).

პრეზიდენტ ბენ-ალას რეჟიმში მძიმე პერიოდს განიცდის, კონფრონტაცია გამწვავდა და ძნელი სათქმელია როდის შენელდება დაძაბულობა. ქვეყანაში გააძლიერეს უსაფრთხოების სამსახურის საქმიანობა, მნიშვნელოვან საავტომობილო გზატკეცილებს კონტროლს უწევდა „სწრაფი რეაგირების“ ქვედანაყოფები. კონტროლს უწევდნენ ყველა უმაღლეს სასწავლებელსა და სტუდენტურ ქალაქებს. ამავე დროს აღსანიშნავია ისიც, რომ თუნისის საინფორმაციო საშუალებები კომენტარს არ უკეთებენ ალჟირში მიმდინარე მოვლენებს, მხოლოდ აქვეყნებენ საინფორმაციო ცნობებს. კომენტარზე უარს ამბობენ ოფიციალური წრეების წარმომადგენლებიც. მიიჩნევენ, რომ ალჟირში მიმდინარე მოვლენები ამ ქვეყნის საშინაო საქმეა. ასეთი პოზიცია თუნისის ეკონომიკური ინტერესებიდანაც გამომდინარეობს.

თუნისის პოლიტიკურმა ოპოზიციამ მხარი დაუჭირა მმართველ წრეებს ისლამისტებთან ბრძოლაში. მთავრობამ მაშინვე გამოაყენა ეს ფაქტი იმისათვის, რომ, როგორც ყოველკვირეული „რეალიტე“ აღნიშნავს, „განამტკიცოს დემოკრატიული ალიანსი და რესპუბლიკური მმართველობის ფორმა“. ოპოზიციური პარტიების გენერალური მდივნების შრჩევლებთან შეხვედრის შემდეგ მიიღეს „ოპოზიციის ყველა კანონიერი მოთხოვნა“. ოფიციალურ საინფორმაციო საშუალებებს დაეკისრათ გააშუქონ ოპოზიციურ პარტიათა პროგრამები. მათ სტრუქტურაში მომხდარი ცვლილებები.

მადრიდის პრობლემების სპეციალისტი მოჰსენ თუმი ალჟირში ვიზიტის შემდეგ შეხვდა თუნისელ ჟურნალისტებს. მისი აზრით, ისლამისტების აქტიურობა შეიანიშნება იმ ქვეყნებში, სადაც ხელისუფლება ერთი პარტიის ხელშია უზურპირებული და რომელმაც ვერ შეძლო გადაეჭრა სოციალური და ეკონომიკური პრობლემები, ქვეყნებში, სადაც არ არის ნამდვილი მრავალპარტიულობა.

თუმცა აღნიშნა, რომ ალყირში მიმდინარე მოვლენები პირდაპირ გავლენას ახდენენ მთელ მალრიბზე და პირველ რიგში თუნისზე. „ის, რაც ხდება ალყირში, — განაცხადა მან, — ეხება თუნისის სასაიკოქლო ინტერესებს; უკანასკნელი ორი წლის განმავლობაში ალყირი იყო „ან-ნაჰდას“ წევრებისა და ხელმძღვანელების მფარველი. საპიროა მალრიბის ყველა ქვეყნის მოქმედების კოორდინაცია, რათა თავიდან ავიცილოთ ისლამისტების საფრთხე“.

აღამიანის უფლებების დაცვის უმაღლესი კომიტეტის თავმჯდომარემ რაშიდ არისმა განაცხადა, რომ თუნისისათვის გადარჩენის ერთადერთი გზა დემოკრატიაა. გაზეთ „ტანის“ ინტერვიუში კი თქვა, რომ: „არაბული ქვეყნები ამჟამად განიცდიან ავადმყოფობას, რომელსაც ინტეგრირიზმი ეწოდება, მაგრამ ვიმედოვნებ, რომ საბოლოოდ დემოკრატია გააპარჩევებს და აუცილებლად მწვადობიანი კზით“ (10, 10. 16. 1991).

1991 წ. ზაფხულის პერიოდში ოპოზიციური პოლიტიკური პარტიების მოქმედება გააქტიურდა. ოპოზიცია დღეს მძიმე მდგომარეობაშია. ყველა პარტია ცდილობს შეინარჩუნოს ერთიანობა, რადგანაც ამის გარეშე მათი არსებობა კათხვის ქვეშ დადგება.

ცოტა ხნის წინ მიმდინარე წამყვანი ოპოზიციური პარტიის — დემოკრატ-სოციალისტთა მოძრაობის (დსმ) ორდღიანი სესია მიუძღვნა ქვეყნის საშინაო პრობლემებსა და სექტემბრისათვის დაინიშნული ოპოზიციის ყველა პარტიის ეროვნული საბჭოების კონფერენციისათვის მზადებას*. სავარაუდოა, რომ კონფერენციასე შეიქმნება ოპოზიციის ერთიანი ფრონტი, რომელსაც, თუნისის კომპარტიის გენერალური მდივნის მ. ჰარმელის აზრით, შეუძლია თანაბარი პოლიტიკური ბრძოლა აწარმოოს მმართველ დემოკრატიულ-კონსტიტუციური გაერთიანების (დკგ) პარტიასთან.

დემოკრატ-სოციალისტთა მოძრაობის შიგნით ჯერ კიდევ არ არის მოწესრიგებული ურთიერთობები პარტიის თავმჯდომარის მ. მაუდსა და გენერალურ მდივან მ. ბენ-ჯაფარს შორის. ადგილობრივი პრესა დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს დსმ-ში არსებულ კონფლიქტს.

ბენ-ჯაფარის განცხადების მიხედვით, სიძნელები, რომელსაც მოძრაობა განიცდის, დაკავშირებულია ეროვნულ დონეზე მოქმე-

* სესიის მუშაობაში მონაწილეობა არ მიუღია პროგრესისათვის უმრავლესობის სოციალურ პარტიას, რადგანაც მან გადაწყვიტა მის წიმაშე არსებულ ამოცანებშია გადაკრა დამოუკიდებლად. გაერთიანების პროცესის გარეშე.

დების პროგრამის გამომუშავებასთან. „ჩვენ ყოველთვის მოვუწოდებდით მთავრობას დიალოგისაკენ, მაგრამ დიალოგმა შედეგი არ გამოიღო“ — განაცხადა მან. შეეხო რა ოპოზიციის მონაწილეობას პარლამენტის მუშაობაში, ბენ-ჯაფარმა აღნიშნა, რომ დემოკრატი-სოციალისტთა მოძრაობის ეროვნული საბჭოს წევრთა უმეტესობა გამოდის პარლამენტის ნაწილობრივ არჩევნებში მონაწილეობის წინააღმდეგ, რომლის ჩატარებაც შემოდგომისთვისაა დაგეგმილი. ბენ-ჯაფარის აზრით, თუ დემოკრატი-სოციალისტთა მოძრაობა წარმოდგენილი იქნება პარლამენტში, ეს მაინც არ გადაქრის ყველა პრობლემას. „1978 წელს ჩვენ ვმონაწილეობდით პარლამენტის მუშაობაში, მაგრამ ჩვენს აზრს არ ითვალისწინებდნენ — დაამატა დამ გენერალურმა მდივანმა — პრაქტიკულად ეს ნიშნავდა მხოლოდ დასწრებას დეპუტატთა პალატის სხდომებზე“. მისი აზრით, ქვეყნის წინაშე მდგარი პრობლემების გადაწყვეტაში მნიშვნელოვანი როლი შეიძლება შეაჩუქოს ოპოზიციის მძლავრი პოლიტიკური ძალების შექმნამ.

გაზეთ „ტანისთვლა“ მიცემულ ინტერვიუში დამ მოძრაობის თავმჯდომარემ მ. მათემა თქვა, რომ სპარსეთის ყურეში მამდინარე კრიზისმა შესაძლებლობა წარმოშვა დაეწყოთ დიალოგი მთავრობასთან. „ამ პერიოდში ჩვენ ერთ პოზიციას ვიდექით“ — განაცხადა მან.

აღსანიშნავია ისაც, რომ არანაქლები მნიშვნელობა ჰქონდა ცენტრალურ ხელისუფლებასა და ოპოზიციას შორის კავშირის განმტკიცებაში „ისლამურ ფაქტორს“. ოპოზიციის პარტიებმა ერთსულოვნად დაუპირეს მხარი მთავრობის აქციებს, რომელსაც მიმართულია „ან-ნაჰდას“ ისლამური მოძრაობის წინააღმდეგ, რადგან ის მიისწრაფვოდა (აღვირის მაგალითზე) დესტაბილიზაცია მოხდინა ქვეყანაში, შემდეგ კი ხელში ჩაეგდო მმართველობა. მათ, ასევე, მოიწონეს სტრუქტურული მოძრაობაში ჩატარებული „წმენდა“. პრესაში ხშირად იბეჭდება სტატიები, რომლებიც კიცხავენ „ისლამურ ფაქტორს“. პრესაში გამოჩნდა მონაცემები სუდანში სპეციალური ბანაკების არსებობის შესახებ, სადაც მომზადებას გადიან შეიარაღებული მებრძოლები მალრიბის ქვეყნებში დესტაბილიზაციის აქციების გასატარებლად. აღვირში თუნისის თავდაცვის მინისტრის ვიზიტისას ჟურნალისტებს აჩვენეს სპეციალური ბანაკი ქ. ელ-უედში, სადაც აღვირელი ისლამისტები გამოცდალებას უზიარებენ თავიანთ თუნისელ კოლეგებს. დემოკრატი-სო-

ცილისტთა მოძრაობის თავმჯდომარემ კვლავ გამოხატა თავისი პოზიცია „ან-ნაპლას“ ორგანიზაციისადმი: „თუ „ან-ნაპლა“ უარს იტყვის ძალადობაზე და მიიღებს პოლიტიკური ბრძოლის პირობებს, ჩვენ მხარს დაუუჭერთ მათ მოთხოვნას — ლეგალიზაციის შესახებ“ — განაცხადა მ. მაულმა.

თუნისის ზოგიერთი პოლიტიკოსი გამოდის პარლამენტის კედევ ერთი პალატის — სენატის შექმნის მომხრედ, მაგრამ ოპოზიციური პარტიები მიიჩნევენ, რომ მხოლოდ სახალხო არჩევნება შესძლებს მათი წარმომადგენლობის გარანტიას მართველობის საკანონმდებლო და აღმასრულებელ ორგანოებში. ამისათვის კი საკუროა შეიცვალოს კანონი არჩევნებო შესახებ, რადგან ახლანდელი სახით იგი კვლავ მმართველი პარტიის გამარჯვებას გამოიწვევს (ი, გვ. 9-12).

**იდეური ბრძოლა ისლამიზმის, ნაციონალიზმისა
და ლაიციზმის საკითხებზე 80-იანი წლების თურქეთში**

1980 წლის 12 სექტემბრის სახელმწიფო გადატრიალების შემდეგ, ხელისუფლების სათავეში მოსულმა უმალლუსმა სამხედრო ხელმძღვანელობამ „ქემალიზმის პრინციპების აღდგენის“ აუცილებლობა გამოაცხადა და პოლიტიკური მიზნებისათვის ისლამის გამოყენება აკრძალა. მთავრობამ დაშალა ეროვნული ხსნის კლერიკალური პარტია, რომლის ლიდერებსაც მიესაჯათ პატივრობა თურქეთში შარიათზე დაფუძნებული სახელმწიფო შექმნის ცდის ბრალდებით.

1982 წლის კონსტიტუციის მთელ რიგ მუხლებში აღინიშნებოდა, რომ თურქეთი „ლაიციკური სახელმწიფოა“, კატეგორიულად იკრძალებოდა პოლიტიკური პარტიებისა და ორგანიზაციების მიერ რელიგიური ფაქტორის გამოყენება, იქვე ნათქვამი იყო სკოლებში ისლამის სავალდებულო სწავლების შესახებ.

რეჟიმის სოციალური საყრდენის გაფართოებისა და განმტკიცების, მოსახლეობის რელიგიური განწყობილების კონტროლის მიზნით, სამხედრო ადმინისტრაცია მთელ რიგ დათმობებზე მიდიოდა მუსლიმური სამღვდელოების წინაშე. ამ მხრივ მეტად საინტერესოა პრეზიდენტ ევრენის გამოსვლა კონიის ისლამურ ინსტიტუტში, სადაც სახალხოდ დადო პირობა, რომ გაზრდიდა რელიგიურ მოღვაწეთა უფლებებს, რელიგიურ თავისუფლებებს. 1982 წლის კონსტიტუციის 24-ე მუხლში აღინიშნა „მოსახლეობის რელიგიური და ზნეობრივი აღზრდის აუცილებლობა სახელმწიფო კონტროლის ქვეშ“, ხოლო 1982/83 სასწავლო წლიდან დაწყებით და საშუალო სკოლებში უნდა შემოეღოთ რელიგიის სავალდებულო სწავლება. გარდა ამისა, სახელმწიფომ გაზარდა მეჩეთებს მშენებლობის დაფინანსება და ა. შ. მოგვიანებით, 1986 წელს მიღებულ იქნა კანონი, რომელიც მორწმუნეთა რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფისათვის ითვალისწინებდა თავისუფლების აღკვეთას 6 თვიდან 2 წლამდე ვადით.

1983 წლიდან მოყოლებული, ბურჯუაზიულ-დემოკრატიული

ნორმების თანდათანობითი აღდგენის პირობებში, თურქეთში დაიწყო მუსლიმური მოძრაობის ახალი ეტაპი. ამ მოძრაობამ განსაკუთრებული გასაქანი პოვა 1985 წლიდან, როდესაც იგი თავისუფლდება სახელმწიფოს მკაცრი კონტროლისაგან, ყალიბდება არსებული რეჟიმის ძლიერი მუსლიმური ოპოზიცია, რომელიც მზარდ გავლენას ახდენს საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროზე, პირველ რიგში, ქვეყნის პოლიტიკურ და იდეოლოგიურ მდგომარეობაზე. მუსლიმური სამღვდელთა კონგრესი, რომელიც მუსლიმური მოძრაობის საფუძველს წარმოადგენს, რაოდენობრივად მოსახლეობის მნიშვნელოვანი ფენაა. 1960-70-იან წლებში მიმდინარე პროცესებმა სამღვდელთა ფენაში მნიშვნელოვანი ცვლილებები შეიტანა, თანდათანობით გაიზარდა მისი როლი თურქეთის იდეურ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში. მნიშვნელოვნად ამაღლდა თურქეთის სამღვდელთა განათლების დონე (1962 წელს თურქეთში მცხოვრები 60.000 რელიგიური მოღვაწიდან არ ჰქონდა განათლება 55000. 3,106 მიღებული ჰქონდა დაწყებითი განათლება, საშუალო განათლება — 1298, რელიგიური — 417, საუნივერსიტეტო — 370) (1, 12, 01), რელიგიურ საქმეთა სამმართველოს ცნობით, 1986 წელს ამ სამმართველოს განმგებლობაში შედიოდა 67 082 რელიგიური მოღვაწე. ამ დროისათვის თურქეთში შეიქმნა რელიგიური განათლების ფართო სისტემა, რომელიც უზრუნველყოფდა რელიგიური განათლების მაღალ დონეს. ფუნქციონირებდა 57 600 მეჩეთი, რომელთაგან 45024 აშენებულ იქნა რესპუბლიკის არსებობის პერიოდში. ამას გარდა, მოქმედებდა ყურანის შემსწავლელი 3704 კურსი, რომლის მსმენელთა რიცხვი 130874 აღწევდა, იმამ-ხატების 715 სკოლა 220.991 მსმენელით (1, 6, 12, 1926). რელიგიური სწავლების სისტემის გაფართოებაზე მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ უკვე 1987 წელს თურქეთში ფუნქციონირებდა ყურანის შემსწავლელი 3900 კურსი და იმამ-ხატების 716 სკოლა 230.000 მსმენელით (2, 2, 12, 1986).

1970-80-იან წლებში ქვეყანაში იქმნებოდა და ძლიერდებოდა პარალელური სახელმწიფო-რელიგიური სტრუქტურა მრავალრიცხოვანი ნახევრადლეგალური რელიგიური სამოციქულო ორდენების, სექტებისა და სამხედრო-რელიგიური დაჯგუფებების სახით. სამღვდელთა — იმამების, შეიხების, მიურიდების რიცხვი ამ სტრუქტურაში გაცილებით უფრო მრავალრიცხოვანია, ვიდრე სახელმწიფო სამღვდელთა. ამასთან, ტარკათების წევრები ბევრად უფრო აქტიურნი იყვნენ და მიუხედავად მათ შორის არსებული განსხვავებებისა, სწრაფად ერთიანდებოდნენ სახელმწიფო და პი-

რად ცხოვრებაში შარიათის ნორმების აღდგენის იდეის საფუძველზე.

სხვადასხვა მონაცემებით, ორდენებისა და სექტების მომხრეთა რიცხვი მერყეობდა 1 მლნ-დან 5-7 მლნ-მდე (3. № 6, 1978). 1981 წელს არალეგალურად მოქმედებდა ყურანის შემსწავლელი 50 000 კურსი. 20-ჯერ მეტი, ვიდრე ლეგალური (2633), (1. 17, 7, 1981).

მიუხედავად იმისა, რომ სახელმწიფომ დაამტკიცა ლაიციზმის პრინციპების მამდევრობა, ისლამურმა მოძრაობამ თურქეთში 1990-იანი წლების II ნახევარში ხალხთა მასების ფართო მხარდაჭერა მოიპოვა. 1986 წელს ჩატარებული სოციოლოგიური გამოკითხვის თანახმად, ხუთი თურქი მოქალაქიდან სამი თავს მორწმუნედ მიიჩნევდა, ყოველი მეოთხე (26, 3%) ყოველდღიურად ასრულებდა ნამაზს, 18,3% მტკიცედ მისდევდა შარიათის ნორმებს, 60,8% ზეგულარულად ინახავდა მარხვას, 62% მსხვერპლს სწირავდა ყურბან-ბაიჩამის დღესასწაულს, ხოლო 71% ჰქონდა ბედისწერის რწმენა (1. 26, 5, 1986).

თურქეთში ისლამის გავლენისა და რელიგიური დაჯგუფებების ანტიურობის ზრდას ტენდენცია, ჩვენის აზრით, გამოწვეულია მთელი რიგი მიზეზებით. 1983 წელს პოლიტიკური პარტიების მოღვაწეობის განახლებამ და პარლამენტის ფორმირებამ საზოგადოებაში გამოიწვია სხვადასხვა სოციალურ-პოლიტიკური ძალების დაპირისპირება, ამ პროცესში ჩაებნენ კლერკალური წრეებიც.

1980-იან წლებში დაიწყო თურქეთის დაახლოების პროცესი კონსერვატორულ აზარულ რეჟიმებთან. მისმა მისწრაფებამ, მოეპოვებინა წამყვანი მდგომარეობა ისლამურ სამყაროში, გამოიწვია მუსლიმური სოლიდარობის გამომხატველი ლოზუნგების წამოყენება. ეს კი ქვეყნის ხელისუფლების მიერ საერო სახელმწიფოს პრინციპებიდან გადახვევას წარმოადგენდა. ამან ხელსაყრელი პირობები შეუქმნა რელიგიური მოძრაობის გააქტიურებას. მოძრაობის გაძლიერებას სელა შეუწყო ირანის პოლიტიკამაც, რომელიც თურქეთს განიხილავდა როგორც ისლამური რევოლუციის ექსპორტის ერთ-ერთ ობიექტს. ირანის მმართველი საპლდველოების ჩანაფიქრით, „ისლამური რევოლუციის ექსპორტს“ თურქეთში უნდა ჩამოეყალიბებინა ფართო პროისლამური ოპოზიცია, რომელიც შეძლებდა გავლენის მოხდენას თურქეთის სახელმწიფოს საშინაო და საგარეო პოლიტიკაზე, ეს, თავის მხრივ, გამოიწვევდა სახელმწიფოს გარდაქმნას რელიგიურ პრინციპებზე. ამ მიზნით, ირანის ხელისუფლებამ გააძლიერა იდეოლოგიური ზემოქმედება თურქეთის მოსახლეობაზე. ამ კამპანიაში მონაწილეობდ-

ნენ ირანის პროპაგანდისტული ცენტრები და დაწესებულებები, მაგალითად: ისლამური პროპაგანდის ორგანიზაცია, ისლამური ორიენტაციის სამინისტრო, ისლამური რევოლუციის მუშაკთა კორპუსის იდეოლოგიური აპარატი. პროპაგანდის მთავარ საშუალებად იქცა რადიოსადგური „ირანის ხმა“. ჯარდა ამისა, ირანში გამოდიოდა პერიოდული გამოცემები თურქულ ენაზე და მუსლიმური კონსტიტუციის პროექტი (4. 27, 07, 1987). საერთოდ, ირანის ხელისუფალთა აზრით, ისლამური რევოლუციის იდეათა დანერგვისათვის განსაკუთრებით კარგი პირობები არსებობდა აღმოსავლეთ ანატოლიაში.

ირანის პროპაგანდის საფუძველს წარმოადგენდა შიიტური მიმართულების პანისლამიზმი. ხომეინის „თავიძიდური სწავლება“, ძლევამოსილი ისლამური რევოლუციის წარმატებათა ჩვენება იყო წაპქეზებლური ხასიათის, რაც გამოიხატებოდა თურქეთში ისლამური რევოლუციის დროშის აღმართვის მოწოდებაში. ამასთან, ხომეინმა ქემალ ათათურქი გამოაცხადა ისლამის მტრად და მოუწოდა თურქებს უარეყოთ ქემალიზმის პრინციპები (1, 3, 01, 1986), რამაც გამოაწვია წინააღმდეგობათა ტალღა თურქეთში. ეს ფაქტა შეფასებულ იქნა როგორც ჩარევა თურქეთის საშინაო საქმეებში. ხომეინის განცხადება და ირანის ანტითურქული პროპაგანდა თურქეთის პრემიერ-მინისტრის თურგუთ ოზალის ვიზიტის დროს თეირანში მოლაპარაკების ერთ-ერთი საგანი გახდა (5, 12, 01, 1989). ირანის პრემიერ-მინისტრმა მირ ჰუსეინ მუსევიმ მოგვიანებით განაცხადა, რომ თურქეთსა და ირანს შორის ურთიერთობათა განვითარებაში გადამწყვეტია რწმენისა და მუსლიმური ფასეულობების პატივისცემა (1, 12, 01, 1989).

ირანის გაძლიერებულმა პროპაგანდამ და სხვა ზომებმა ხელა შეუწყვეს თურქეთში მუსლიმური იდეოლოგიის დანერგვას, რომლის გავლენის ქვეშ იმყოფებიან ქვეყნის მოსახლეობის სხვადასხვა ფენები. პროირანული განწყობილება ფართოდ გავრცელდა ანკარის, სტამბოლის, აღმ. ანატოლიის და სხვა ქალაქების სტუდენტურ გარემოში, რელიგიური ორდენებისა და სექტების წევრთა შორის. ამ და სხვა მიზეზების გამო მათ საგრძნობლად გაააქტიურეს თავიანთი მოღვაწეობა, ნაწილმა კონტაქტები დაამყარა ირანის სამღვდლოებთან და ცნო აიათოლა ხომეინის ავტორიტეტი. მიუხედავად რეპრესიული ზომების მიღებისა, ისლამური რევოლუციის იდეათა მზარდმა გავლენამ ხელი შეუწყო თურქეთის ისლამურა მოძრაობის შესამჩნევ პოლიტიკურ რადიკალიზაციას. ამას თურქე-

თის ხელისუფლება განიხილავდა როგორც მმართველი რეჟიმის სტაბილურობის საფრთხეს. მუსლიმური ძალების აქტიუიზაცია, პირველ რიგში გამოიხატა ორდენების, სექტების, რელიგიური ტერიკათების, სხვადასხვა მუსლიმური ექსტრემისტული დაჯგუფებების მოღვაწეობის გაძლიერებაში, რომლებიც ერთიანდებოდნენ შარიათის ნორმების აღდგენის ერთიანი იდეით. ამასთან დაკავშირებით გაზეთი „მილიეთი“ წერდა, რომ 1985 წელი აღინიშნება ტარიკათების აქტიურობით. „არასოდეს ჩვენს ქვეყანაში რელიგიურ რეაქციას არ მიუღწევია ასეთი მასშტაბებისათვის“ — აღნიშნავდა გაზეთი. ამ პერიოდში განსაკუთრებული აქტიურობით გამოირჩეოდნენ ნურჯისტები, ეროვნული მსოფლმხედველობის ევროპული ორგანიზაცია, ნაყშიბენდია, სულეიმანის, ტიჯანის, ბაზანის, ექსტრემისტული ორგანიზაციები ხიზბ-იუთ თახირი, ხიზბ-ულ-ისლამი და ისლამური ჯიჰადი, ყადირია, რუფაი (1. 4, 10, 1985). მომხრეთა რიცხვი აღწევდა 1 მლნ (1. 23, 07, 1986). ეს დაჯგუფებები, მათი ლოზუნგები და იდეები განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობდნენ აღმოსავლეთ ანატოლიის რაიონებში. მაგალითად, თურქეთის შინაგან საქმეთა სამინისტროს მონაცემებით, მარტო ერზრუმში 1986 წელს მოქმედებდა 200-მდე არალეგალური რელიგიური ორგანიზაცია და დაჯგუფება (1, 23, 7, 1986). ამავე წელს დიარბაქირში ჩატარებულ იქნა სპეციალური ოპერაციები ექსტრემისტული რელიგიური დაჯგუფებებისა და ტარიკათების წინააღმდეგ.

1980-იან წლებში რელიგიური დაჯგუფებების პოლიტიკური აქტიუობა გამოიხატებოდა სამი ძირითადი ფორმით. პირველი — ორდენებისა და სექტების მიერ მეზარჯვენე ბურჯუაზიული, მმართველი ან განსაკუთრებით გავლენიანი პარტიისადმი მხარდაჭერით, ისეთებისა, როგორცაა სამამულო პარტია და ქეშმარიტი გზას პარტია. მეორე — მუსლიმურმა წრეებმა ამ პერიოდში შექმნეს „საკუთარი“ კლერიკალური „კეთილდღეობის“ პარტია, რომელიც ეყრდნობოდა „ეროვნულ მსოფლმხედველობას“. მესამე — თურქეთის იდეურ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში ახალ მოვლენად იქცა რელიგიური თემებიდან ხელისუფლების სათავეში მუსლიმური წრეების მოსვლის შესაძლებლობა. ირანში ისლამური რესპუბლიკის შექმნამ სტიმული მისცა თურქეთის კლერიკალური წრეების რადიკალურ ფრთას, რომლის შეხედულებითაც პოლიტიკური პარტია წარმოადგენდა დასავლური წარმომავლობის ჰაზოგადობრივ ინსტიტუტს, ხოლო დასავლური დემოკრატია ეწინააღმდეგება ყურანს. მათი აზრით, ისლამურ ქვეყანაში დასაშვებია მხოლოდ ერთი პარტია —

ისლამური. ამავე დროს, იცოდნენ, რომ თანამედროვე თურქეთის პირობებში ამგვარი პარტიის არსებობას დაუყოვნებლივ აკრძალავდნენ. ამიტომაც, ისლამისტებმა ხელისუფლებისაკენ მიმავალ ერთადერთ საიმედო გზად მოიჩინეს ორგანიზატორული მუშაობა მეჩეთებსა და რელიგიურ თემებში, მსგავსად ისლამური ირანისა. იცავდნენ რა ამ თეზისს, ამავე დროს, არჩევნებისას მხარს უჭერდნენ კეთილდღეობის პარტიას, თუმცა, თვლიდნენ, რომ თურქეთში ისლამური წყობის დამყარება განხორციელდებოდა ძალის გამოყენებით (1, 6, 12, 1986). ტარკათების პოლიტიკური აქტიურობის გამომხატველი გახდა მათი კონტროლის დამყარება ზოგიერთ გაზეთებზე, რომლებიც აქტიურად ეწეოდნენ ისლამის იდეათა პროპაგანდას.

ისლამური წრეები, პოლიტიკური მოღვაწეობის სხვადასხვა ფორმების გამოყენებით, ახერხებდნენ ძირითადი პოლიტიკურ პარტიების დოქტრინებსა და პროგრამებზე გავლენის მოხდენას. ისინი ძირს უთხრიდნენ ქემალიზმისა და საერო ნაციონალიზმის პოლიციებს, აქტიურად ნერგავდნენ საზოგადოების ცნობიერებაში ისლამიზმისა და პანისლამიზმის იდეებს.

1980-იან წლებში განსაკუთრებული გავლენით სარგებლობდა სულეიმანიეს ტარიკათი. სხვადასხვა ზონაკემებით ეს ტარიკათი ამ პერიოდში აერთიანებდა 50000-მდე მომხრეს (1, 23, 07, 1986). მათ შექმნეს „ყურანის შემსწავლელი კურსებისა და სკოლების მოსწავლეთა დამხმარე ფედერაცია“, რომლის მფლობელობაში იმყოფებოდა 1,5 ათასი განყოფილება და 100 000 მოსწავლე (1, 17, 05, 1986). ფედერაციას ხელმძღვანელობდა ქემალ ქაჩანი, სამართლიანობის პარტიის დეპუტატი (1, 19, 05, 1986). თურქეთის გარეთ, ძირითადად დასავლეთ ევროპაში, ტარიკათს ჰქონდა „ისლამური კულტურის“ დიდი ქსელი, რომელიც მოიცავდა დაახლოებით 215 კულტურულ ცენტრს (1, 19, 05, 1986). ამასთან, სულეიმანიეს ტარიკათის კონტროლს ექვემდებარებოდა ყოველკვირეული გამოცემა „უფუკი“, გაზეთი „საბაჰა“ (1, 6, 12, 1986) და ეურნალი „თაბლიგი“, რომელთა გამოცემა ხდებოდა ევროპაში და თურქეთში ვრცელდებოდა ფოსტით (1, 6, 12, 1986). გურ-ში სულეიმანიესტებს ემხრობოდა ეროვნული მსოფლმხედველობის ევროპული ორგანიზაცია, ისლამური თემი და ყურანის შემსწავლელი კურსები და სკოლები (1, 6, 12, 1986). ევროპაში ტარიკათის ორგანიზაციებში მიურიდთა რიცხვი აღწევდა 40000 (1, 6, 12, 1986). სულეიმანიეს ტარიკათის ევროპულ ცენტრებს ხელმძღვანელობდა ყოფილი მუფთი ადანი ჯემალეთთან ყაპლანი (1, 7, 12, 1986). სა-

ხალხო სოციალ-დემოკრატიული პარტიის დეპუტატმა ადანიდან ჯ. ჯანვერმა მეჯლისის სხდომაზე განაცხადა, რომ სულეიმანისტების აზრით 4 წლის შემდეგ მთელი თურქეთი დაწყებული პრეზიდენტიდან და დამთავრებული მძღოლით. შევა ამ ძმობაში (1. 6, . 12, 1986). ცნობილია სამხედრო რეჟიმის თანამშრომლობის ფაქტები სულეიმანიეს ტარიკათთან. ბ. ეჯევიტმა საჯაროდ დაადანაშაულა სამხედრო რეჟიმის კაპიტანი მეთაური ბ. ფლუსე ამ ტარიკათთან კავშირში, რის გამოც მის წევრებს არ განუტლიათ რაიმე შეზღუდვა და დევნა (1. 11, 02. 1987). სამაგიეროდ, მათ მხარი დაუჭირეს 1982 წლის კონსტიტუციას.

მეჯლისის სხდომაზე სახალხო სოციალ-დემოკრატიული პარტიის დეპუტატმა ჯ. ჯანვერმა აღნიშნა, რომ სულეიმანიეს ტარიკათის წევრები ათათურქს მიიჩნევდნენ დეჯალად .(ანტიქრისტეს მუსლამური ვარიანტი), მაჰდის არმიაში შედიან მიუტრიდები, ტარიკათები და არა ისინი, ვინც აკომპლექტებენ დეჯალის არმიას. დეჯალის არმიაში შედიან იმამ-ხატიბების სკოლებისა და ისლამის ინსტიტუტის კურსდამთავრებულებიც (1, 10. 02. 1987): სულეიმანიეს ტარიკათის მიმდევრები, პირველ რიგში კი ყაბლანის ქვუფები, რომლებიც მოქმედებდნენ კიოლნში, სარგებლობდნენ ირანის მხარდაჭერით. ყაბლანი ეთანხმებოდა ირანის მოდელს და აქტიურ პროპაგანდას უწევდა ისლამური კონსტიტუციის პროექტს, წარმოადგენდა ტარიკათის რადიკალურ ფრთას, აკრიტიკებდა საერო ნაციონალიზმს და ქემალიზმს. იგი აცხადებდა, რომ ქემალ ათათურქმა ერს წარუმძღვარა ცრუ ლოზუნგი „ხელისუფლება ერს ეკუთვნის“, ხალხის ნების გაუთვალისწინებლად. ჩვენ კი ვეყრდნობით რელიგიურ თემს, რომელიც შემჭიდროებულია ისლამური სახელმწიფოს იდეის გარშემო. სულეიმანისტების (იმავე ფუნდამენტალისტების) ლოზუნგია: „ხელისუფლება ეკუთვნის ალაჰს“. მათი მტკიცებით ისლამური ადათ-წესები და სამართალი თურქეთში ხორციელდება მხოლოდ ნაწილობრივ. ფაქტობრივად სულეიმანისტები ქადაგებენ ადრეული ისლამისაკენ დაბრუნებას: „ჩვენ ვბრუნდებით არა 600, არამედ 1300 წლით უკან, ისლამის ოქროს საუკუნეში, წინასწარმეტყველის ეპოქაში“ (1. 10.02.1987). ამის შესაბამისად, ისინი ცდილობდნენ წარმოედგინათ ისეთი სახელმწიფოს მოდელი, რომელიც ეყრდნობოდა ისლამურ თემს: „ჩვენ შევქმნით არა ისლამურ ან ხომეინისტურ სახელმწიფოს, არამედ ისეთს, როგორც იყო წინასწარმეტყველის (მუჰამედის) დროს, რადგანაც თანამედროვე თურქეთი ეს გუშინდელი მეჭაა. ჩვენ მივდევთ წინასწარმეტყველ მუჰამედას მაგალითს, რომელმაც თემები შექმნა ჯერ მეჭაში. მე-

დინაში და შემდეგ ამ თემების საფუძველზე—ისლამური სახელმწიფო“ (4, 27, 07. 1987). ერთიანი ისლამური კონსტიტუციის ბაზაზე, ყველა მუსლიმური სახელმწიფო, სულიმანისტების აზრით, გავრთიანდება ისლამურ კავშირში. ერთიანი ისლამურ სახელმწიფოში თურქეთი მხოლოდ ვილაიეთია. „ჩვენ დავამზობთ რესპუბლიკას და ავირჩევთ ხალიფას მსოფლიოს ყველა მუსლიმებისათვის“— აცხადებდა ჟ. ყაზლანი (1. 31, 1986).

სუბლიმისტი შევქმთ შევლეთ ვიგი, რომელიც ტარიკათის იდეოლოგიის გამომხატველი იყო. ამტკიცებდა: „ჩვენი ათასწლოვანი ფესვები— ეს მუსლიმობაა. თურქეთის მთავარი სოციალური და კულტურული მონაბოვარია ისლამი. ამიტომ ისლამიზმის საქმის სავსახურთ არ წარმოადგენს რეაქციის სავსახურს. დღეს დასავლურა ცივილიზაცია კრიზისულ მდგომარეობაშია. ოსმალური სანოგადობა მისდევს დასავლეთის მაგალითს, მიიჩნევს რომ ეს უშველას არსებული პრობლემების გადაჭრას, მაგრამ დასავლეთი უკვე ის აღარაა, რაც იყო 100 წლის უკან“ (1, 23, 07. 1986).

ნაყშიბენდიას არანაკლებად გავლენიანი ტარიკათიე აქტიურ მონაწილეობას იღებდა პოლიტიკურ პროცესებში. ერთ-ერთი მისი დაჯგუფების, ხალიფის პოზიციები მეტად რადიკალური იყო და ნაწილობრივ კავშირი ჰქონდა ხიზბ-იუთ თახზირის ორგანიზაციასთან და ერთეული ქურთების ლიდერთან მ. ბარზანისთან (16, 12, 1986). უფრო ზომიერი დაჯგუფებები მხარს უჭერდნენ სამამულო პარტიასა და კეთილდღეობის პარტიას. მაგალითად, ნაყშიბენდიას ერთ-ერთმა ფრთამ, რომელიც დიდი გავლენით სარგებლობდა ანატოლიაში და ჩელმქღვანელობდა შეიხი რაშიდ ერალი, წმა მისცა 1982 წლის კონსტიტუციას, ხოლო არჩევნებში სამშობლოს პარტიას. ამასთან, ნაყშიბენდიას შეიხთა უმეტეს ნაწილს, მიუხედავად იმისა, რომ შედიოდნენ კეთილდღეობის პარტიაში, მთავრობაში გავლენიანი მდგომარეობის მოპოვების მიზნით, ურთიერთობა ჰქონდათ სამამულო პარტიასთან (1. 14, 05, 1986).

თ. სულდანიპმა ბრალი დასდო თ. ოზალს იმაში, რომ იგი სარგებლობდა ნაყშიბენდიას მხარდაჭერით მფარველობის სამაგიეროდ (1. 22. 01, 1989). ამავე დროს, ნაყშიბენდიას ერთ-ერთმა ლიდერმა ნაზიმ ყიზჩისმა ამ ბრალდებებს გაბათილების მიზნით 1989 წელს განაცხადა, რომ მისი ტარიკათი ჭადაგება მოთმინებასა და პოლიტიკაში ჩაურევლობას. მან აღნიშნა, რომ ნ. ერბაქანს და მისი კეთილდღეობის პარტიას მეტისმეტად ისლამისტური პოზიცია უკავიათ და ამიტომ თურქეთში არ სარგებლობენ მასობრივი მხარდაჭერით (1. 4, 10, 1985).

ნაყშიბენდიას დოქტრინის თანახმად, ისლამის საფუძველს წარმოადგენს შარიათი, ტარიკათი, ჰემმარიტება და შემეცნება. ნაყშიბენდია თავის მიმდევრებს უკრძალავს ტელევიზორის ყურებას, რადიოს მოსმენას, გაზეთის კითხვას, თათქოს ყოველივე ეს დასავლეთის გამხრწნელი ზემოქმედების წყაროა (1. 28, 12, 1985).

ნურჯისტებას მოძრაობა უფრო მეტად იდენტიფორდა სამხედრო რეჟიმის მიერ, ვიდრე ტარიკათები, ვინაიდან ნურსის იდეებში რეჟიმი ხედავდა „ქურთული ნაციონალიზმის ქადაგებას ისლამის საშუალებით“ (6, 22, 12, 1986). 1985 წელს იზმირში მოეწყო სასამართლო პროცესი, რომელზეც ნურჯისტებს მიუსაჯეს პატიმრობა სხვადასხვა ვადით. დენიზლიში დაკეტულ იქნა „ნურის“ არალეგალური მდარესე (1. 12, 01, 1987), სამხედრო ლიცეუმებიდან და სასწავლებლებიდან გარიცხულ იქნა 66 კურსანტი ფეთქულამ გიულენთან კავშირისათვის და ა. შ. (1. 22, 05, 1986). 1980-იან წლებში ნურჯისტთა მოძრაობაში წინ წამოიწია დაჯგუფებამ გიულენის ხელშეწყობით, რომელიც განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა მიმდევართა აღზრდას სახელმწიფო აპარატსა და არმიაში (1. 6, 12, 1986). ამასთან, ნურჯისტების ეს ფრთა მხარს უჭერდა სამშობლოს პარტიას. მეორე ფრთა, რომელიც დაჯგუფებული იყო ეურნალი „მექთების“ გარშემო, ემხრობოდა სწორი გზის პარტიას (7, გვ. 39).

ნურჯიზმს გააჩნია მეტად განვითარებული იდეოლოგიური სისტემა საკუთარი კონცეფციებით, რაც რელიგიური რეაქციის იდეურ გამოხატულებად იქცა და უდავოდ დიდი გავლენა მოახდინა პოლიტიკური პარტიების დოქტრინებზე, უპირველესად კი ეროვნული ხსნის პარტიის დოქტრინებზე. მისი თავისებურება იყო ის, რომ შარიათის ნორმების აღდგენა შერწყმული იყო მოდერნიზმის იდეასთან.

ნურჯიზმის ამ იდეოლოგიური სისტემის საფუძვლად იქცა ნურსის 130 გვერდიანი ტრაქტატი „რისალე-ი ნური“, დაწერილი ძველ არაბულ ენაზე (8).

ძირითადი, რაც აერთიანებს ყველა ორდენსა და სექტას და შეადგენს ნურჯიზმის მთავარ თავიანთებურებას, ეს არის ქემალაზმის, ლაიციზმის, საერო ნაციონალიზმის ყველა ფორმის უკიდურესი სიძულვილი. პანისლამიზმი, ანტიდასავლური მიმართულება, ანტიკომუნისმი, ხალიფატისა და შარიათის აღდგენის იდეა.

ნურჯისტების თვალსაზრისით, ათათურქი „დაწყვეტილი უღმერთოა“, ამასთან მისი ძეგლები მიაჩნიათ „კერპებად“, რომლებიც ხალხს კერბთაყვანისმცემლობისაკენ უბიძგებენ. ერთ-ერთ ამოცანად

მოაჩნიათ ათათურქის სკულპტურული გამოსახულებების განაღებება (9, გვ. 266). 1986 წელს ათათურქის ძეგლებისა და პორტრეტების შებილწვის ტალღამ ჩაიარა მთელ ქვეყანაში და მოიცვა ისეთი ქალაქები, როგორცაა ბალიქესირი, იზმირი, აღანა, ურფა და სხვა (8, გვ. 187).

ნურჯიზში ათათურქის ყველა რეფორმას არაკანონიერად აცხადებს, რადგანაც „ისინი ეწინააღმდეგებიან ისლამს“ (10, გვ. 285). მისი მმართველობის პერიოდი ეს არის „ურწმუნოების, კომუნისმიზისა და დამანგრეველი კომიტეტების მოქმედებების საშინელი წლები“ (8, გვ. 186). ნურჯისტების აზრით, ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობა დაიწყო არა იმისათვის, რომ შექმნილიყო ეროვნული სახელმწიფო, არამედ თეოკრატიული სახელმწიფოს შესაქმნელად. თურქეთის სახელმწიფო უნდა იყოს შარიათის დამცველი, მისი კონსტიტუცია კი ყურანია (11, გვ. 3). რესპუბლიკური კონსტიტუციისაგან განსხვავებით, რომელიც რამოდენიმე ადამიანის ნებზე გამოხატულია, ყურანი საზოგადოებრივი ნების გამოხატულია (12, № 4, გვ. 56).

ს. ნურჯის აზრით, პროგრესი შესაძლებელია მხოლოდ ისლამის გაძლიერების საფუძველზე. ნურჯიზმის მთავარი მიზანია რწმენის გადარჩენა და ხალხთა რწმენის განმტკიცება (8, გვ. 185). შარიათი უნდა აღდგეს მთლიანად და მიესადაგოს პოლიტიკურ ცხოვრებას (8, გვ. 185). ამ მიზეზით თურქეთი შორს არის რელიგიისაგან და ეწინააღმდეგება მას. განსხვავება ლაიციზმსა და უღმერთობას შორის არ არსებობს. თურქეთისათვის, რომელმაც მიიღო ისლამი, ლაიციზმი „ქრისტიანობის მიზაძევა“, ქრისტიანი ცივილიზირებული ხდება მაშინ, როდესაც უარს ამოებს ფანატიზმზე. მუსლიმი კი მაშინ, როდესაც ისლამის ფანატიკოსია და განამტკიცებს თავის რწმენას (11, გვ. 7).

ნურჯისტების მიხედვით, ისლამში თავმოყრილია ცხოვრების მთელი კანონზომიერება. ამიტომ, სახელმწიფო უნდა მოეწყოს ისლამის პოლიტიკური პრინციპების გათვალისწინებით. პოლიტიკური წყობის ძირითადი შტრიხები, რომელთა დამყარებაც მოითხოვდა ნურჯი, ჩამოყალიბებული იყო ქადაგებაში, რომელიც წაკითხულ იქნა მეჯლისზე 1983 წელს. ნურჯის შეხედულებების შესაბამისად სახელმწიფოს მეთაური უნდა იყოს რელიგიური პიროვნება (8, გვ. 187). ჩვენი დროის სახელმწიფო წყობის იდეალურ მაგალითად ნურჯისტებს მიაჩნიათ საუდის არაბეთი. ნურჯიზმს დასაშვებად მიაჩნია მმართველობის რესპუბლიკური ფორმა — ისლამური რესპუბლიკა. ამ შემთხვევაში „წმინდა მეჯლისი“, რომელსაც ანკარისა და სტამბო-

ლის უღმრთეებები შექმნიან, ერთდროულად ხალიფას ფუნქციებს შეასრულებს. მეჭლისი შექმნის ისლამურ ხელისუფლებას, რომელიც ქვეყანას შარიათის კანონებით მართავს. ეროვნული სუვერენიტეტის მთავარი დანიშნულება მორწმუნეთა რელიგიის დაცვაა.

ნურჯისტები, რომლებიც თვლიან, რომ შარიათი გადაწყვეტს ყველა საკითხს, რომლებიც დაკავშირებული არიან საერო ცხოვრებასთან, არ ცნობენ პიროვნების თავისუფლებას. მუსლიმი ვალდებულია მოქცეს რელიგიური კანონების თანახმად. ნურჯიზმის პოლიტიზაცია თავის დასაბუთებას პოულობს „რისალეი ნურსიში“. ს. ნურსი აცხადებს, რომ როგორც მთვარე არ შეიძლება იყოს მზის თანამგზავრი, ასევე რელიგია არ შეიძლება იყოს პოლიტიკის იარაღი. პირიქით, პოლიტიკა რელიგიის იარაღია. ამიტომაც, ნურჯიზმი არ გამოყოფს პოლიტიკას რელიგიისაგან (8, გვ. 187).

ნურჯიზმის შეხედულებათა სისტემაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ეთიკური ნორმების დანერგვას. მათ საჭიროდ მიაჩნიათ ქურდისათვის ხელის მოკრა, მრავალცოლიანობის დაკანონება. ოჯახი, მათი შეხედულებით, უნდა დაეყრდნოს ისლამსა და მამაკაცის ბატონობა უნდა დაკანონდეს ოფიციალურად (8, გვ. 187).

ომისათვის, რომ მოხდეს კლასობრივი ბრძოლის ლიკვიდაცია, აუცილებლად მიაჩნიათ ბანკების დახურვა, პროცენტის გაუქმება, ისლამის შესატყვისი კანონების შემოღება.

ჩ. ოზეკი აღნიშნავდა, რომ ძირითადი მასის რეაქცია, რომელიც მხარს უჭერს ორდენსა და სექტებს, სინამდვილეში ლაციზმის წინააღმდეგ კი არაა მიმართული, არამედ საზოგადოებაში ძირეული გარდაქმნების წინააღმდეგ (8, გვ. 182-5). ამ წრეების პროტესტმა ძირითადად მიიღო ანტიდასავლური მიმართულება. ს. ნურსი მოუწოდებდა თურქებს უარი ეთქვათ ევროპული ტანსაცმლის ტარებაზე და ქალებს ეტარებინათ ჩადრი. დასავლეთის მასობრივი კულტურის მოძალემა ეწინააღმდეგებოდა მათ პრინციპებსა და ეთიკურ ნორმებს. თავისებურ რეაქციას წარმოადგენს რელიგიური პატრიარქალურობისაყენ დაბრუნება, ჩაცმის დასავლური მანერის უარყოფა.

ისლამური კლერიკალიზმის იდეებს ქადაგებენ ორღენებისა და სექტების წარმომადგენლები, უპირველესად, კომუნისტური იდეოლოგიის წინააღმდეგ ბრძოლაში. არსებითად, კლერიკალური მოძრაობის იდეოლოგიური საფუძველია პანისლამიზმი, როგორც ნაციონალიზმის სპეციფიური ფორმა XIX საუკუნის ტრადიციების კალაპოტში. ნურჯიზმი აყენებს ორ ლოზუნგს: „ერს აღორძინებას მოუტანს რელიგია“ და „ყველა მუსლიმი, ვინც რელიგიას ემსახურე-

ბით, გაერთიანდით!“ (9, 1 ტ. გვ. 257). ნურჯიზმის თანახმად, ერი უპირველესად რელიგიური ერთობაა (9, გვ. 255). ნურსიმ წამოაყენა უპრეცედენტო ისლამური ერის შექმნის იდეა (8, გვ. 193). ყოველივე ეს ნათელს ხდის ნურჯისტების დამოკიდებულებას ნაციონალიზმისადმი. ნურჯისტების აზრით, იმისათვის, რომ აშენდეს ისლამური სახელმწიფო, უარი უნდა ეთქვას ნაციონალიზმს, რომელიც ყოფს მუსლიმებს. ნაციონალიზმი არ ფლობს საკმარის ძალას იმისათვის, რომ ებრძოდეს ბოლშევიზმს და სოციალიზმს. ამიტომაც, აუცილებელია „მძლავრი ნაციონალიზმი“ — ისლამური ნაციონალიზმი, რაც თურქეთთვის საამაყო ნაციონალიზმის ერთადერთი სახეა. არსებითად, ნურჯიზმი აცხადებს თურქიზმისა და ისლამიზმის ზეობას (8, გვ. 194). სწორედ ეს მდგომარეობა გამოიყენა ნ. ერბაქანმა. ერთ-ერთ წერილში პოლიტიკური პარტიების შესახებ ს. ნურსი აკრიტიკებდა ნაციონალიზმის იდეურ და პოლიტიკურ მიმდინარეობებს. იგი აღნიშნავდა, რომ ნაციონალიზმი ევროპული ავადმყოფობაა და თურქეთში შემოტანილია ევროპიდან, რათა მოხერხდეს ისლამის გათიშვა. ნაციონალიზმი მუსლიმებს აპირიპირებს ერთმანეთთან (8, გვ. 194). ნურჯისტების აზრით, ნაციონალიზმი ისლამიზმისათვის მუქარაა. ამის გამო ისინი ძირითადად იყენებენ ტერმინს „ოსმალები“ (9, გვ. 257—260). თავისებურია ნურჯიზმის დამოკიდებულება ქურთებისადმი, რომელთა გამო მათ ხშირად სეპარატიზმში სდებენ ბრალს. ს. ნურსი თვლიდა, რომ არაბული ენის გამოყენება სავალდებულოა ყველა მუსლიმისათვის, ქერთელისა — თავისუფალი, თურქელისა — გარდაუვალი. თავის მიმართებებში „რისალიე-ი ნურსიში“, ს. ნურსი ხშირად მიმართავს ქურთებსა და თურქებს (1. 4, 10, 1985).

ტარიკათების პლატფორმასთან „ისლამური სახელმწიფოს“ შექმნის მომხრენი, მოითხოვენ შეიარაღებულ ბრძოლას „უღვთო სახელმწიფოს“ წინააღმდეგ და ისლამური რესპუბლიკის დამყარებას ირანული მოდელის მიხედვით. ექსტრემისტული დაჯგუფებების წევრები, როგორც წესი, წარმოადგენენ ტარიკათების რადიკალურად განწყობილი ახალგაზრდობის ნაწილს, ქურთთა შიიტური ჯგუფების წარმომადგენლებს და სხვა.

თურქეთში ამ დაჯგუფებათა და ორგანიზაციათა მოძრაობის გააქტიურება ძირითადად შესაძლებელი გახდა იმ მატერიალური და მორალური მხარდაჭერის შედეგად, რასაც ადგილი ჰქონდა ირანის მხრიდან. ირანზე ორიენტირებული რელიგიურ-ექსტრემისტული დაჯგუფებები ძირითად აქცენტს აკეთებდნენ ტერორსა და

შეიარაღებულ ბრძოლაზე „ისლამური რესპუბლიკისათვის“. თურქული პრესიდან ჩანს, რომ აქ 1980-იან წლებში მოქმედებდნენ „ხიზბ-იუთ-თახრირი“, ისლამის პარტია, ორგანიზაცია „ისლამური ჯიჰადი“ (12. № 46, 1987), „ისლამის მცველები ვანში“ (1. 12, 01, 1987), „ისლამური კავშირი“ და სხვა. მაგალითად, ბალქანებში მოქმედი ორგანიზაცია „ისლამური კავშირი“ მოქმედებდა ლაზუნგით: „ერთადერთი არჩევანი—ისლამი“ (8, გვ. 202—203). ისლამის პარტია (ხიზბ-ულ ისლამი) განსაკუთრებით აქტიურად მოქმედებდა დიარბაქირასა და ხაკიარას ვილაიეთებში (თურქეთის ქურთისტანი). მისი შემადგენლობა ქურთული იყო და თავის ლიდერად აღიარებდა ხომეინს. ისლამის პარტია თავის საბოლოო მიზნად მიიჩნევდა დამოუკიდებელი ქურთული სახელმწიფოს შექმნას, რომელიც დამყარებული იქნებოდა ისლამის პრინციპებზე. „ხიზბ-იუთ თახრირი“ იყო მიმდინარეობა, რომელიც ახლოს იდგა „ძმებ მუსლიმებთან“, მან გაავრცელა „ისლამური კონსტიტუციის“ პროექტი. იდეურად ეს მიმდინარეობა ემიჯნებოდა ნურჯიზმსა და სულეიმანიზმს. აკეთებდა რა აქცენტს ისლამის სოციალურ სამართლიანობაზე, მათი აზრით, წარმოების ყველა პროდუქტი თანაბრად უნდა განაწილებულიყო ისლამური თემის წევრებს შორის. ნავთობი და სხვა ბუნებრივი სიმდიდრეები არ უნდა ყოფილიყო კერძო მფლობელობაში. ორგანიზაცია მოუწოდებდა ყოველგვარი ურთიერთობის შეწყვეტისაკენ ინგლისთან, საფრანგეთთან, აშშ-თან (4, 03, 1987).

ეროვნული ხსნის პარტიისა და ერბაქანის „ეროვნული მსოფლმხედველობის“ ფაქტობრივ მემკვიდრედ 1980-იან წლებში იქცა კეთილდღეობის პარტია, რომელიც შეიქმნა 1983 წლის 19 ივლისს (1. 7. 07. 1985). მისი პროგრამა მთავარ მიზნად აცხადებდა ერის ეკონომიკურ, კულტურულ და სულიერ განვითარებას თანამედროვე დონეზე. ამ პარტიის ძირითადი საპროგრამო პუნქტები, საშინაო პოლიტიკასთან დაკავშირებით, დაყვანილი იყო სამხედროთა ხელისუფლების შეზღუდვის, კანონმდებლობის გადასინჯვის, ამნისტიის (პოლიტიკური პატიმრებისათვის) და რწმენის თავისუფლების მოთხოვნებამდე.

პარტიის თავმჯდომარე აჰმედ თექდალი გაზეთ „მილიეთი“-თვის მიცემულ ინტერვიუში პირდაპირ აცხადებდა: „ჩვენ ვამაყობთ, იმიტომ, რომ ფაქტობრივად ეროვნული ხსნის პარტიის გავრძელებას წარმოვადგენთ“ (1. 7. 07. 1985) და აღნიშნავდა, რომ კეთილდღეობის პარტია ორიენტირებულია იმავე ბაზაზე, რაზეც ეროვნული ხსნის პარტია.

მიუხედავად საერთო იდეურ-პოლიტიკური საფუძვლისა, კეთილდღეობის პარტიის პროგრამასა და ლოზუნგებში გაჩნდა ზოგიერთი განსხვავებული იდეები. პირველ ეტაპზე (1983-87 წწ.) კეთილდღეობის პარტია აშკარად არ აკრიტიკებდა ლაიციზმს, იმყოფებოდა რა სამხედროთა კონტროლის ქვეშ. ა. ტექნალი, ამასთან დაკავშირებით, აღნიშნავდა: „სამართლებრივი ორგანიზაციების პირობებში მე არ შემიძლია ათათურქის რეფორმების განხილვა. ჩვენ არ შეგვიძლია ლაიციზმის წინააღმდეგ გამოსვლა, რადგანაც ჩვენ ვცხოვრობთ ლაიციზტურ ქვეყანაში“ (1. 7. 07, 1985). შეზღუდვის პირობებში კეთილდღეობის პარტია თავისებურად შიფრავდა ლაიციზმის პრინციპებს, როგორც რელიგიისა და სინდისის თავისუფლების დაცვის პრინციპს. 1987 წლიდან მოყოლებული, მას შემდეგ, რაც გენერალური თავმჯდომარის პოსტზე არჩეულ იქნა ნ. ერბაქანი და შესუსტდა კონტროლი სამხედროთა მხრიდან, პარტიამ უფრო აშკარად წამოაყენა „ისლამიზმის“ მოთხოვნა.

კეთილდღეობის პარტია ისლამის აღორძინების მიზნით, დიდ ყურადღებას აქცევს ოჯახურ აღზრდას, ოჯახს, როგორც „ერის საფუძველს“. განათლების სისტემაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება რელიგიის მასწავლებელთა მომზადების დონის ამაღლებას, რადგანაც რელიგიური აღზრდა ერის სულიერი პოტენციალის ამაღლების საფუძველად მიაჩნიათ.

პროგრამა გადაჭრით ილაშქრებდა სავანშო-საბანკო პროცენტ-ს წინააღმდეგ. „რელიგიური, ეკონომიკური და სოციალური მოტივებიდან გამომდინარე“ (1, 7. 07. 1985).

ეკონომიკის დარგში კეთილდღეობის პარტია აუცილებლად მიიჩნევს სახელმწიფო და კერძო სექტორების შერწყმას, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს მძიმე მრეწველობის განვითარებას. საგარეო პოლიტიკის სფეროში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ურთიერთობას იმ ქვეყნებთან, რომლებთანაც თურქეთს აკავშირებს „ისტორიული და კულტურული კავშირები“.

კეთილდღეობის პარტიის დამახასიათებელი ნიშანია ის, რომ, ოპოზიციაში ყოფნისას სამშობლოს პარტიასთან, უკანა პლანზე გადაიტანა მებრძოლი ანტიკომუნისმი. ტექნალი განაცხადა: „აზროვნებასა და შეხედულებების საკითხში ჩვენ მემარცხენეებზე შორს წავედით. იცავენ რა ამ სფეროებს, ისინი ფიქრობენ მხოლოდ საკუთარ თავზე, ჩვენ კი არ ვცნობთ რა კომუნისმს, ვთვლით, რომ კომუნისტებსაც აქვთ ხმის (13. 49) უფლება არ უნდა გვეშინოდეს იდეებისა და შეხედულებების“.

კეთილდღეობის პარტია არ იქნა დაშვებული 1983 წლის საპარლამენტო არჩევნებზე. თუმცა 1984 წელს ადგილობრივი ორგანიზების არჩევნებზე მან შეძლო ხმთა 4.8% მოპოვება.

მიუხედავად იმისა, რომ კეთილდღეობის პარტია შეზღუდული იყო ამკარა პროპაგანდისტულ მოღვაწეობაში, ევროპის მრავალ ქვეყანაში მოქმედებდა მთელი რიგი ორგანიზაციებისა, რომლებიც იზიარებდნენ ეროვნული ხსნის პარტიის პლატფორმას. მაგალითად, „აქინჯი“, „ეროვნული მსოფლმხედველობის ევროპული ორგანიზაცია“ და სხვ. (1, 9. 01. 1987).

კლერიკალური ძალების გააქტიურებამ დიდი გავლენა იქონა ქვეყნის იდეოლოგიურ მდგომარეობაზე და საერო ნაციონალიზმის პოზიციებზე. თურქეთის საზოგადოებაში ფართო დისკუსია გაიმართა ლაიციზმის შესახებ, განსაკუთრებით 1986-88 წლებში. კერძოდ ისლამიზაციის მომხრეები ლაიციზმს განიხილავდნენ როგორც ათეიზმს და სინდრისსა და რწმენის შეზღუდვას. მათი აზრით, აუცილებელი იყო შესწორებების შეტანა კანონებში, კერძოდ, მოითხოვდნენ პარასკევის უქმედებას, მრავალცოლოზობის დაკანონებას და სხვ. (1, 9.01.1987). ეს პოზიცია იწვევდა სხვადასხვა წრეების, განსაკუთრებით მემარჯვენე პარტიების, თანაგრძნობასა და მხარდაჭერას. თ. ოზალი ლაიციზმისადმი სამშობლოს პარტიის პოზიციის განსაზღვრისას აღნიშნავდა: „ჩვენ ყველა აუცილებელ ზომებს მივიღებთ დაწყებით და საშუალო სკოლებში რელიგიური აღზრდის განმტკიცებისათვის, რომლის გარეშეც წარმოუდგენელია მაღალი ზნეობა. ჩვენ არ ვთვლით, რომ ლაიციზმი ვერ ახერხებდა ჩვენი სულიერი ფასეულობების, სინდისის თავისუფლების, რელიგიური რიტუალების და რელიგიური კულტურის შენარჩუნებას“ (1, 9. 01. 1987).

ქემალისტური ლაიციზმის პოზიციებს იცავდა სახალხო, სოციალ-დემოკრატიული პარტია და სამხედრო ხელმძღვანელობა. ქვეყნის პრეზიდენტი ევრენი 1987 წელს ლაიციზმის წინააღმდეგ მიმართულ მოქმედებებს მიიჩნევდა ისეთივე საშიშად, როგორც კომუნისტებს და მოუწოდებდა მოსახლეობას რეაქციის საშიშროების წინააღმდეგ ბრძოლისაკენ (1, 27.07.1986).

მ. თოკერი გაზეთ „მილიეთში“ წერდა: „სურთ ლაიციზმი წარმოგვიდგინონ როგორც უღმერთობა. ყველა ლაიციზტურმა ძალებმა თურქეთში უნდა გამოიჩინონ სიფრთხილე და შემკიდროვდნენ, რათა დაიცვან ლაიციზმი, ქემალიზმის ერთ-ერთი უმთავრესი საფუძველი. ამავე დროს თ. ოზალი რეაქციის საპასუხოდ, რომელიც ზღვარს გადადის, პრაქტიკულად არ ხვდება ტარიკათების წინააღმდეგობას.

რომელთა წევრებიც იკავებენ ხელმძღვანელ თანამდებობებს სახელმწიფო აპარატში. ისინი აშკარად აცხადებენ არა რელიგიური რწმენის თავისუფლებას, არამედ სახელმწიფო წყობის შეცვლის აუცილებლობას“ (იქვე, 1. 27. 1986):

პროფესორი ნეშეთ ჩალათაი იძლევა ლაიციზმის შემდეგ განსაზღვრას: „ლაიციზმი — ეს არის სახელმწიფოს მართვა არა რელიგიური პრინციპებით, არამედ ხალხის მიერ არჩეული თურქეთის უმაღლესი ეროვნული კრების მიერ მიღებული კანონების შესაბამისად. ლაიციზმის პირობებში ყველა მოქალაქე თავისუფალია და აქვს რელიგიური რიტუალების ჩატარების უფლება, დაუშვებელია პროპაგანდა როგორც რელიგიის სასარგებლოდ, ასევე მის საწინააღმდეგოდ“ (1, 1. 07. 1986).

პროფესორი შ. მარდინი გამოყოფდა რელიგიური პროტესტის სამ სახეს: 1) მსოფლმხედველობითი პროტესტი; 2) ქეშალაზმისა და ლაიციზმის წინააღმდეგ გამოსვლა; 3) მორწმუნეთა მისწრაფება შეასრულონ რელიგიური მცნებები. მისი აზრით, წინააღმდეგობა კლერიკალურ ძალებსა და ლაიცისტებს შორის ერთ-ერთი უძაავრესია და გამოხატავს ორ გაბატონებულ თვალსაზრისს თურქეთის მომავლის შესახებ. ლაიციზმის დამცველი ნაციონალისტები თანამედროვე ცივილიზაციასთან დაახლოებაში ხედავენ ქვეყნის მომავალს. ისლამური ძალები კი მოითხოვენ ისლამის „ოქროს ხანაში“, აღრუულ შუა საუკუნეებში დაბრუნებას. ისინი ერთმანეთს უპირისპირებენ ნაციონალიზმსა და ისლამიზმს. პროფ. ველიდგოდოღლუ აცხადებს, რომ ისლამიზმი ჩაყლაპავს თურქეთს, თუ არ გაბატონდება ათათურქის ნაციონალიზმი (1. 7. 12, 1986).

ძირითადად, ფართო საზოგადოებრივმა დისკუსიამ, რომელიც 1980-იან წლებში ივლიშალა თურქეთში, აჩვენა ორი საპირისპირო პოზიცია, რაც ააშკარავებდა სერიოზულ დაპირისპირებას ქემალისტებსა და ისლამიზმის მიმდევრებს შორის, ლაიციზმის პრობლემის გარშემო. ამასთან საერო ნაციონალიზმს, თურქიზმს უპირისპირდებოდა ისლამიზმი. კლერიკალური ისლამური ნაციონალიზმისათვის რომელსაც 80-იან წლებში მიემხრო მნიშვნელოვანი მასა, დამახასიათებელი გახდა უარის თქმა მებრძოლ ანტიკომუნისტურ. ძირითადი აქცენტი გადატანილ იქნა ისლამური რევოლუციის იდეებზე, თანასწორობისა და სოციალური სამართლიანობის პრინციპებზე, ამასთან ერთად, გაისმოდა ისლამის „ოქროს ხანაში“ დაბრუნების მოწოდება.

**„ისლამური ერთობის“ იდეა და მისი გაშროვლების
ზოგიერთი ასპექტი თანამედროვე ირანში**

1970-80-იანი წლები მთელ აღმოსავლეთში ისლამის რელიგიის არნახული გააქტიურებით ხასიათდება. „ისლამის ბუმმა“ ან „ისლამის რენესანსმა“, როგორც ამ მოვლენას ხშირად უწოდებენ ორიენტალისტები, ნათლად წარმოაჩინა მთელი რიგი თეორიული დებულებების სისუსტე, რელიგიური ტრადიციის ადგილისა და როლის შესახებ, აღმოსავლეთის ქვეყნებში. სასწრაფოდ გახდა საჭირო უკვე არსებულ წარმოდგენათა გადასინჯვა და მიმდინარე პროცესების ახლებური გააზრება (იხ. 1. გვ. 253-267).

საქმე ისაა, რომ სხვადასხვა ობიექტური მიზეზების გამო, ამა თუ იმ პროცესის შეფასებისას ჩვენ ევროპული ნორმებით ვაზროვნებთ, რითაც გარკვეულწილად წინდაწინ ვიზღუდავთ თავს, რადგან ისლამ-ს სამყარო თავისი წესებით ვითარდება. რა თქმა უნდა, ობიექტურად არსებული მიზეზების გამო, დასავლეთი მასზე უზარმაზარ გავლენას ახდენს, მაგრამ ასეთი „გავლენა“, რომელიც ხშირად ძალდატანებაში გადაიზრდება, ყოველთვის მისაღები არ არის აღმოსავლეთისათვის. საკუთარი პოლიტიკური და ეკონომიკური ინტერესები, ისტორიულად ჩამოყალიბებული ყოფითი ტრადიციები, ამ უკანასკნელს აიძულებს წინააღმდეგობა გაუწიოს მისთვის უცხო ძალას. სწორედ ამის შედეგია ისეთ მსოფლმხედველობათა ჩამოყალიბება როგორებიცაა: პანისლამიზმი, პანთურქიზმი. პანირანიზმი და ა. შ. აგრესიული ელემენტები, რომლებიც უდავოდ უხვადაა თითოეულ მათგანში, თავისებური პასუხი იყო დასავლეთის კოლონიზატორულ პოლიტიკაზე. მაგრამ სიცოცხლისუნარიანობის შენარჩუნებისათვის ისინი აღმოსავლელი კაცისათვის მუდმივ ფასეულობებს უნდა დაყრდნობოდნენ. პირველ შემთხვევაში ასეთი ძალა აღმოაჩნდა „ყურანს“ — სამყაროს მისეული დაყოფით მართლმორწმუნეებად და ურჯულოებად; მეორეში — თურქული წარმომავლობის ეთნიკური ჯგუფების ერთობის იდეას, ხოლო მესამეში — ირანელთა მონარქიულ სახელმწიფოებრივ ტრადიციას, იმპერიის ისლამამდელი ცივილიზაციის დიდებულებასა და ბრწყინვალეობას.

წინაპართა არიული წარმომავლობისა და „არიული სულის სიმტკიცის“ მნიშვნელობას ირანელთათვის, რაზეც საგანგებოდ ამახვილებდა ყურადღებას უკანასკნელი შაჰი. აქვე უნდა აღვნიშნოთ რომ პანირანიზმმა როგორც დამოუკიდებელმა იდეოლოგიამ, ფეკლეიანთა დინასტიის დამხობის შემდეგ, არსებითად დაკარგა გავლენა, ხოლო თავად ირანი „ისლამური ერთობის“ იდეის ყველაზე აქტიური დამცველია თანამედროვე აღმოსავლეთში. ქვეყნის მაქსიმალური ცენტრალიზაციისაკენ სწრაფვა ამ ქვეყანაში ემყარება არა პანირანულ კონცეფციას „ერთიანი ირანელი ერის სახელმწიფოს“ შესახებ, არამედ სახელმწიფოებრიობის ისლამისეულ გაგებას, რომელიც გამოხატულია ფორმულით „სახელმწიფო — მუსლიმ ერთმორწმუნეთა თემი“ და უარყოფს ეთნიკურ განსხვავებებს მუსლიმთა შორის. ხომეინისტვის პანირანული იდეები მეორეხარისხოვანი იყო. მისი მტკიცებით, მუსლიმთათვის არ არსებობს ეროვნული საზღვრები, მათი ეთნიკური სხვაობა.

ხომეინის იდეები ახალი არ არის ისლამის სამყაროსათვის. პანისლამიზმის მამამთავრად XIX საუკუნის ცნობილი მაჰმადიანი თეოლოგი ჯამალუდდინ ავღანი (1839—1897) ითვლება, რომელმაც პირველმა დაასაბუთა ხალიფას ხელისუფლებას დაქვემდებარებული ერთიანი მუსლიმური სახელმწიფოს შექმნის აუცილებლობა. ავღანიმ თავის მოძღვრებას საფუძველად დაუდო მუსლიმთა ერთობის იდეა. გახურჩქველად მათი ეთნიკური და სოციალური წარმომავლობისა. ამ შემთხვევაში ამოსავალი ის არის, რომ „თაუხიდის“ (ერთი ღმერთის) კონცეფცია, რომელიც უმთავრესია ისლამის დოგმატიკაში და გამოხატულია ფორმულით „არ არის ღმერთი გარდა ალაჰისა“, გულისხმობს არა მხოლოდ ღმერთის ერთადერთობას, არამედ მორწმუნეთა ერთიანობასაც ღვთაების წინაშე. თავის მხრივ, მუსლიმთა ერთიანობა განპირობებულია მათდამი ალაჰის დამოკიდებულებითაც: რადგან ღვთიური სამართლიანობა („ადლი“) თანაბრად ვრცელდება მუსლიმთა თემის („უმმა“) ყოველ წევრზე, თითოეული მათგანი თანასწორია ღვთაების წინაშე. აქედან გამომდინარეობს აზრი თემის ერთიანობის შესახებ.

მუსლიმთა შეგნებაში „უმმას“ ერთიანობის განმტკიცებას ხელს უწყობდა ის გარემოებაც, რომ ამ იდეის ფორმირების პირველი ეტაპი (VII-X სს.) არაბთა სახალიფოს არსებობის პირობებში მიმდინარეობდა, იმ დროს, როდესაც „უმმასი“ ერთიანობა თეოკრატიული სახელმწიფოს რეალურად არსებული საზღვრებითაც იყო განმტკიცებული. მართალია, სულ მალე, მუჰამედის სიკვდილის შემდეგ თემი გაიყო კონფესიურ საფუძველზე (სუნიტები და ში-

იტები). ხოლო შემდეგ სახალიფოც დაიშალა, მაგრამ ადრეული ისლამის წიაღშივე ჩასახული წარმოდგენა „უმმას“ აბსოლუტური ერთიანობის შესახებ დღემდე ინარჩუნებს უმნიშვნელოვანეს გამაერთიანებელ ძალას (2, გვ. 108—110).

ისლამის ინტეგრაციული ფუნქცია მნიშვნელოვანწილად არის განსაზღვრული სამყაროს ყურანისეული დაყოფის პრინციპით. ამ დოგმის თანახმად სამყარო იყოფა ისლამის მიწად („დარ ალ-ლაამ“), სადაც ეს რელიგია განუყოფლად ბატონობს, ე. წ. „სახელმწიფო ტერიტორიად“ („დარ ალ-სულჰ“), სადაც მუსლიმები სარგებლობენ რელიგიური თავისუფლებით, მაგრამ მოკლებულნი არიან პოლიტიკურ ძალაუფლებას და „ომის მიწად“ („დარ ალ-ჰარბ“), რომელშიც იგულისხმებიან არაისლამური ტერიტორიები. სამყაროს ამ წესით დაყოფა—მუსლიმების არამუსლიმებისადმი დიპირისპირების მცდელობა, რომელსაც თავდაპირველად იდეოლოგიურად უნდა გაეშართლებინა არაბთა ექსპანსია, სახალიფოს დაშლის შემდეგ „ისლამის დროშის ქვეშ“ სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფების კონსოლდაციისათვის გამოიყენებოდა. ხოლო უფრო მოგვიანებით პოლიტიკური და ეთნიკური საზღვრებით დანაწევრებული მუსლიმური სამყაროს კვლავ გაერთიანების თეორიის საფუძველად იქცა.

დღეს, ე. წ. „ისლამის რენესანსის“ პირობებში მისი ინტეგრაციული ფუნქცია ახალ მნიშვნელობას იძენს და „ისლამური ერთობის“ იდეოლოგიების მიერ აქტიურად მუშავდება ერთიანი ისლამური სახელმწიფოს შექმნის კონცეფციები. ისინი ითვალისწინებენ ცალკეული მუსლიმური ქვეყნების ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ანტიერესების, „უმმას“ ინტერესებთან მოქნილი და მოხერხებული შეხამების აუცილებლობას. ამიტომ, „ერთიანი ისლამური სახელმწიფო“ კონფედერაციად ესახებათ. ყველაზე ვრცლად ეს თეორია ჩამოყალიბებულია „ისლამური კონსტიტუციის პროექტში“, რომელიც მომზადდა 1979 წ. „ალ-აზჰარის“ (კაირო) უნივერსიტეტთან არსებულ ისლამურ გამოკვლევათა აკადემიის პრეზიდენტის შეიხ აბდ ალ-ხალიმ მაჰმუდის ხელმძღვანელობით. თავის დროზე ამგვარი კონფედერაციის საფუძველების შესახებ წერდნენ „ისლამური სამყაროს ლიგის“, „მუსლიმ ძმათა“ ორგანიზაციისა და 50 — 60-იანი წლების „ისლამური სოციალიზმის“ თეორეტიკოსებიც (3, გვ. 59 — 60).

ისლამის რელიგიის საფუძველზე ჩამოყალიბებული ეთნო-რელიგიური ერთობის განმტკიცებაში საგანგებო როლი ენიჭება არაბულ ენას. ისლამის იდეოლოგიები ყოველთვის განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობდნენ „ყურანის ენის“ გავრცელებას. უკანასკ-

ნელ ხანს აზიისა და აფრიკის მთელ რიგ ქვეყნებში შეინიშნება არაბულის საერთაშორისო ენად გადაქცევის ცდები, მათ შორის ისეთ სახელმწიფოებშიც, სადაც არც თუ დიდი ხნის წინათ ევროპული ენების დიდი გავლენა იგრძნობოდა (ალჟირი, მაროკო). ამ კონტექსტში ნიშანდობლივია ყუზმის საკრებულო მეჩეთის იმამის აათოლა შიშქენის სიტყვები — „ყოველი ღონე უნდა ვიხმაროთ არაბულის საერთაშორისო ენად გადაქცევისათვის. რადგან ეს წინასწარმეტყველის სურვილია. უცხოური სიტყვები კი, სპარსული და არაბული შესატყვისებით უნდა შეიცვალოს“ (4, გვ. 11). არაბული ენის გავრცელებაში დიდ როლს ასრულებენ მრავალრიცხოვანი სპეციალური სკოლები, რომელთაც ძირითადად საუღის არაბეთი და ლიბია აფინანსებს. აღმოსავლეთის მთელ რიგ ქვეყნებში არაბული სასკოლო პროგრამების აუცილებელ საგნად ითვლება დაწყებითი კლასებიდანვე (მაგ., პაკისტანი, ბანგლადეში, ხოლო ირანში არაბული ენას შესწავლის აუცილებლობა კონსტიტუციურადაც არის დაკანონებული) (5, მუხლი 16).

მაჰმადიანი თეოლოგები „მუსლიმთა ერთობის“ კონცეფციას უშუალოდ აკავშირებენ საერთაშორისო ცხოვრების თეორიასთან და პრაქტიკასთან ისლამის გავრცელების რეგიონში. მათი აზრით, ვინაიდან „უმმას“ პოლიტიკური შეხედულება ერთიან საფუძველს ემყარება, შეიძლება დავეუშვათ, რომ ყოველი მუსლიმური სახელმწიფოს პოლიტიკის ხასიათიც ისლამურია. აქედან გამომდინარე, შეიძლება მსჯელობა „ისლამურ დიპლომატიასა“ და „საერთაშორისო ცხოვრების ისლამურ თეორიასა და პრაქტიკაზე“. ამ მიმართებით ხშირად ერთმანეთს უბირისპირებენ „მუსლიმ“ და „ქრისტიანი“ ხალხთა პოლიტიკას. „შეიძლება ვამტკიცოთ, — წერს ე. წ. „ისლამური დიპლომატიის“ ერთ-ერთი მკვლევარი პ. მალიქი, — რომ ქრისტიანები საერთაშორისო სამართლის ნორმებს მხოლოდ ერთმანეთთან ურთიერთობის დროს ცნობდნენ. მეორე მსოფლიო ომის ბოლომდე დასავლეთი არ ავრცელებდა საერთაშორისო სამართალსა და დიპლომატიურ პრაქტიკას არაქრისტიანულ სამყაროზე. ... ისლამი გვავალებს საერთაშორისო ქცევის განსხვავებული ნორმები დავიცვათ მუსლიმებთან და არამუსლიმებთან ურთიერთობისას“ (6, გვ. 86).

უკვე ნახსენებ ჯამალუდდინ ავღანის, ასევე აბდ არ-რაჰმან ალ-კავაიბის, მუჰამად აბდოსა და სხვათა შრომები ისლამის სამყაროში მოქმედი არაერთი გავლენიანი ორგანიზაციის პროგრამათა საფუძველად იქცა. პანისლამისტური ტენდენციები განსაკუთრებით მკვეთრად ვლინდება „მუსლიმ ძმათა“ ორგანიზაციის იდეოლოგიების

(პასან ალ-ბანა, საიდ კუტბა, მუჰამედ ალ-ლაზალი) და ირანის ისლამური რევოლუციის თეორეტიკოსთა ნაშრომებში, უქანასკნელთაგან, განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს განსვენებული ათათოლა ბეჰშეთის წიგნი „ჩვენი მრწამსი“ (7). ისლამის სამყაროს ერთიანობის იდეის ქადაგებისას, ირანელი თეოლოგები ცდილობენ ზაზი გაუსვან იმ გარემოებას, რომ ირანის 1978—1979 წლების რევოლუციას ჰქონდა „ისლამური“ და არა „შიიტური“ ხასიათი. ამასთან დაკავშირებით, საგულისხმოა ხომეინის შემდეგი სიტყვები: „ვინც შეეცდება მუსლიმები სუნიტებად და შიიტებად დაპყოს, ამ თემთაგან არცერთს არ ეკუთვნის და ის ურწმუნოდ უნდა ჩაითვალოს“ (8, 31.05.1982). აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამ პრინციპის რეალური განხორციელება ირანში ვერ მოხერხდა. დაპირისპირება ორთოდოქსულ სუნიზმსა და შიიტურ „ერესს“ შორის კვლავაც ძალაშია. გარკვეულწილად ის გაღრმავდა კიდევ ირან-ერაყის ომის პირობებში და ისლამის სამყაროში ირანის ერთგვარი იზოლაცია გამოიწვია. მაგრამ თავად ფაქტი ამგვარი განწყობილების არსებობისა თანამედროვე ირანში უთუოდ ანგარიშგასაწევია.

გავლენიან საერთაშორისო ორგანიზაციათაგან, რომლებმაც ისლამური ძალების კოორდინატორისა და იდეურ-პოლიტიკური ლიდერის როლი ითავეს, საგანგებო ყურადღებას იმსახურებენ „ორგანიზაცია ისლამური კონფერენცია“ (ოიკ) და „ისლამური სამყაროს ლიგა“ (ისლ). ორივე ორგანიზაცია მეტად დიდი გავლენითა და ისლამურ სახელმწიფოთა უხვი ფინანსური მხარდაჭერით სარგებლობს (ამ მხრივ პირველობა არაბულ მონარქიებს ეკუთვნით). ეს ორგანიზაციები ადვილად პოულობენ საერთო ენას. როგორც, სრულიად სამართლიანად, აღნიშნავს რუსი მკვლევარი ა. იონოვა, „გამოკვეთილია სრულიად ცხადი ურთიერთდამოკიდებულება ოიკ-ის მოქმედების მასშტაბების გაფართოებასა და „ლიგის“ იდეურ-პროპაგანდისტული მოღვაწეობის ძირითად მიმართულებათა შორის“ (3, გვ. 3).

თავისი არსებობის არცთუ დიდი ხნის მანძილზე (შექმნა 1969 წ) ოიკ-მა შექმნა მეტად ფართო ქსელი დაწესებულებებისა, რომელთა კონტროლს ექვემდებარებიან როგორც მუსლიმთა ტრადიციულ-რელიგიური ყოფის სფეროები, ასევე ეკონომიკის, საგარეო და საშინაო პოლიტიკისა და კულტურული ცხოვრების სხვადასხვა მხარეები. ორგანიზაცია 43 სახელმწიფოს აერთიანებს. მისი ეგიდით შექმნილია: „განვითარების ისლამური ბანკი“ (1975 წ. ქ. ჯიდა), „ისლამური ქვეყნების რადიო და ტელეგადაცემათა სამსახური“

(1975, ქ. ჯიდა), „ისლამური ხელოვნებისა და კულტურის შემსწავლელი ცენტრი“ (1976, სტამბული), „პროფესიულ-ტექნიკური ორგანიზაციისა და გამოკვლევათა ისლამური ცენტრი (1977, დაჯა), „ისლამური სავაჭრო-სამრეწველო პალატა“ (1978, ყარაჩი), „სტატისტიკურ, ეკონომიკურ და სოციალურ გამოკვლევათა ასოციაცია — ცენტრი“ (1978, ანკარა), „გემთმფლობელთა ისლამური ასოციაცია“ (1981, ჯიდა), „ვაჭრობის განვითარების ისლამური ცენტრი“ (1981, ტანყერი) და მრავალი სხვ. (იხ. 16, გვ. 70—75; 17, გვ. 101—108).

ამგვარად, თანამიმდევრულად იქმნება მუსლიმური სახელმწიფოების ფინანსურ-ეკონომიკური ინტეგრაციის, საგარეო პოლიტიკური აქციების კოორდინაციისა და საშინაო პოლიტიკის სფეროში თანამშრომლობის გაფართოების სტრუქტურულ-ორგანიზაციული საფუძველი.

როგორც აღვნიშნეთ ამ მექანიზმის ამოქმედებისათვის ფინანსური პრობლემები არ არსებობდა. მთავარი პრობლემა იყო ოცეში შეზავალი ქვეყნების პოლიტიკური ორიენტაციის, სოციალ-ეკონომიკური ინტერესებისა და ისტორიულ-კულტურული განსხვავებების დაძლევა, ამ ასპექტით, უმნიშვნელოვანესი ინტეგრაციული ორგანოს ფუნქცია ისლამითაა, რომელსაც ვერაფერს უწყევს კონკურენციას სასულიერო წოდების მობილიზაციაში „მართლმორწმუნეთა“ კონსოლიდაციისათვის ყურანის დოგმებისადმი ერთგულების საფუძველზე. ისლამის საგანგებო ყურადღებით სარგებლობს ისეთი ორგანიზაცია, როგორცაა „მსოფლიოს ისლამური კონგრესი“ (შექმნილია 1926 წელს და თავისი მრწამსით უშუალოდ უკავშირდება კოლონიური ეპოქის პანისლამიზმს). „ლიგას“ მკიდრო კონტაქტები აქვს დამყარებული „ისლამის საქმეთა უმაღლეს საბჭოსთან“ და „ალ-აზჰარის“ უნივერსიტეტთან არსებულ „ისლამურ გამოკვლევათა აკადემიასთან“, რომლებიც უმნიშვნელოვანეს საღვთისმეტყველო ცენტრებად ითვლებიან. ისლამის ხელმძღვანელობა მონაწილეობს გაეროსა და მისი ზოგიერთი ინსტიტუტის მუშაობაში, რაც უდავოდ ამაღლებს ამ ორგანიზაციის ავტორიტეტს ერთმორწმუნეთა შორის.

ამრიგად, ინტეგრაციული ტენდენციები თანამედროვე ისლამის სამყაროში ექვს არ იწვევს. საგანგებოდ უნდა გაეაზვილოთ ყურადღება იმ ფაქტზე, რომ საფინანსო-ეკონომიკური, კულტურული და ცალკეული საგარეო-პოლიტიკური აქციების კოორდინაციის გვერდით, უკვე მომწიფდა სამხედრო სტრატეგიული ალიანსების ჩამოყალიბების იდეაც. ყურადსაღებია ირანისა და პაკისტანის მიერ ამ მიმართულებით გადადგმული სრულიად კონკრეტული ნა-

ბიჯები (თეირანში მას უკვე სახელიც მოუძებნეს — „დაცვის ისლამური ხაზი“). მისი ორგანიზატორების აზრით, მოჯაჰედების ხელისუფლების სათავეში მისვლის შემთხვევაში ბლოკს ავღანეთიც შეუერთდება. თავის მხრივ, ლაპორის გაზეთ „ნეიშენისათვის“ მიცემულ ინტერვიუში, პაკისტანთან სამხედრო სფეროში თანამშრომლობის გაღრმავებას მხარი დაუჭირა თურქეთის პრეზიდენტმა ქენან ევრენშაც (9, 4. 04. 1989). ცხადია, ამ გეგმის განხორციელების შემთხვევაში რეგიონში ვითარება რადიკალურად შეიცვლება რაც ჩვენთვის უთუოდ ყურადსაღებია.

შემოთქმულიდან გამომდინარე, ინტერესს მოკლებული არ უნდა იყოს „ისლამური ერთობის“ კონცეფციის კონკრეტულ პოლიტიკურ სიტუაციებში გამოვლენის ზოგიერთი ფაქტის განხილვა, მითუმეტეს. თუ საქმე ეხება საქართველოს გეოპოლიტიკური მდებარეობისათვის ისეთ მნიშვნელოვან რაიონს, როგორცაა ირანის აზერბაიჯანი.

ირანში 12 მილიონამდე აზერბაიჯანელი ცხოვრობს. ისინი აბსოლუტურ უმრავლესობას შეადგენენ ორ ჩრდილო-დასავლურ პროვინციაში (აღმოსავლეთი და დასავლეთ აზერბაიჯანი) და ათეული წლების განმავლობაში მეტ-ნაკლები წარმატებით იბრძოდნენ ეროვნული უფლებების გაფართოებისათვის. ფეჰლევიანთა დინასტიის პანირანისტული იდეოლოგია, რომელიც ირანში მხოლოდ „ერთიანი ირანელი ერის“ არსებობას ცნობდა, მიუღებელი იყო აზერბაიჯანელებისათვის, ქურთებისათვის, ჰუზესთანის არაბებისათვის, ლურებისათვის, ბახტიარებისათვის, ყაშყაელთათვის, თურქმენებისათვის, ბელუჯებისთვის და ა. შ. ისინი წინააღმდეგობას უწევდნენ შაჰის ცენტრალიზატორულ პოლიტიკას და დროდადრო გარკვეულ წარმატებასაც აღწევდნენ (მაგ., აზერბაიჯანში და ქურთისტანში 1945 — 1946 წწ.). ამიტომ, ირანში 70-იანი წლების ბოლოს რევოლუციური სიტუაციის შექმნის მიზეზების განხილვისას სპეციალისტები სრულიად სამართლიანად მიაკუთვნებენ ერთ-ერთ მნიშვნელოვან როლს ეროვნული საკითხის მოუგვარებლობას.

ირანის ხალხები თავიდანვე აქტიურად ჩაებნენ რევოლუციურ პროცესში. მაგრამ მისი დაწყებიდან 1979 წლის გაზაფხულამდე ისინი ფაქტობრივად არ სცილდებოდნენ საერთო-დემოკრატიული ბრძოლის ლოზუნგებს. ირანელთა ეთნიკური არაერთგვაროვნება გამოვლინდა რევოლუციის ანტიმონარქიული ფაზის დასრულების შემდეგ, მაშინ, როცა გაცხადდა ახალი ხელმძღვანელობის მისწრაფება „ისლამური სოლიდარობის“ პრინციპზე დაფუძნებული თეოკრატიული სახელმწიფოს შექმნისა, რაც ისევ აფერხებდა ეროვნულ

თვითვაჰორკვევას, როგორც მანამდე არსებული პანიკანიზმი. ახალ-მა რეჟიმმა კონსტიტუციურად მხოლოდ რელიგიურ უმცირესობათა არსებობა აღიარა. ასეთი სტატუსი მიიღეს ქრისტიანებმა (სომხები და ასურელები), ებრაელებმა და ზოროასტრიზმის მიმდევრებმა. რაც შეეხება სუნიტებს, რომელთა ძირითადი ნაწილი ირანში არასპარსული მოსახლეობით არის წარმოდგენილი (ქურთები, არაბები, თურქმენები, ბელუჯები და სხვ.), მათ ასეთი უფლება ვერ მიიღეს, რადგან როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ფუნდამენტალისტები თემის აშკარ დაყოფას არ ცნობენ. ერთ-ერთი ყველაზე გავლენიანი რელიგიურ ლიდერის აიათოლა მონთაზერის* აზრით — ამუსლიმებმა უნდა შეიგნონ, რომ ისინი უპირველეს ყოვლისა მუსლიმები არიან და არა არაბები, ირანელები, პაკისტანელები და ა. შ. “ (10, 21, 12, 1982).

1979 წლის გაზაფხულზე, როცა ირანის არასპარსულ რაიონებში თითქმის ურთოდროულად იწყება ბრძოლა ეროვნული ავტონომიის ამა თუ იმ ფორმის მოსაპოვებლად, შიიტი აზერბაიჯანელები მასში ფაქტობრივად აღარ მონაწილეობენ. შექმნილ სიტუაციაში ეთნიკური ჯგუფების სუნიტურ ან შიიტურ თემისადმი კუთვნილება ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ფაქტორად იქცა. დაპირისპირებამ განსაკუთრებით მძიმე ხასიათი ირანის ქურთისტანში მიიღო, სადაც 1979 წლის ოქტომბერში ირანელი ქურთების ყველზე გავლენიანმა რელიგიურმა ლიდერმა შეიხმა ეზიდდინ ჰოსეინიმ ჭიპაღი გამოუცხადა ცენტრალურ ხელისუფლებას. სუნიტი ქურთების ბრძოლა შეტ-ნაჟლები წარმატებით დღემდე გრძელდება და ნათლად ადასტურებს, რომ ეროვნული და კონფესიური თვითშეგნების ამოძიკვა „ისლამური ერთობის“ იდეით არც ისე ადვილია. ყოველ შემთხვევაში სუნიტი ქურთების (ასევე ბელუჯების) მიმართ ამ პოლიტიკამ არ გაამართლა. აქვე გვინდა შევნიშნოთ, რომ ქურთების ბრძოლის არსი არავითარ შემთხვევაში არ დაიყვანება მხოლოდ სუნიტთა და შიიტთა დაპირისპირებაზე. იგი ვაცილებით ღრმაა და ქურთების მეტად მაღალი ეროვნული თვითშეგნებით არის განსაზღვრული. ამ საკითხს ჩვენ დაწვრილებით შევხებით ადრე გამოქვეყნებულ ნაშრომში (იხ. 11, გვ. 85—92).

სრულიად საპირისპირო სიტუაცია შეიქმნა ირანის აზერბაიჯანში

* მონთაზერი ხომეინის ოფიციალურ მემკვიდრედ ითვლებოდა 1989 წ. გაზაფხულამდე, ვიდრე „რაჰბარის“ უმჯყოფილებას დაიმსახურებდა საშინაო და საგარეო პოლიტიკის ზოგიერთ კონკრეტულ საკითხში არასაკმარისად მტკიცე პოზიციის გამო.

სადაც მოსახლეობის აბსოლუტური უმრავლესობა შიიტურ ისლამს აღიარებს. თავის დროზე, მონარქიული ირანის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო სეპარატისტულად განწყობილი რაიონ-სათვის ზუსტადმთა ერთობის პრინციპი სრულიად მისაღები აღმოჩნდა. ეროვნული უფლებებისათვის ბრძოლა, ფაქტობრივად, კულტურული განვითარების, ენის საკითხებისა და ზოგიერთი ადმინისტრაციული ცვლილების მოთხოვნას აღარ გასცილებია. მართალია, საწყის ეტაპზე აქ საკმაოდ ძლიერი იყო ლიბერალური ფრთისა და მემარცხენე რადიკალთა პოზიციები (უპირველეს ყოვლისა ე. წ. „ისლამის მარქსისტების“ — ორგანიზაცია „მოჯაჰედინე ხალყე ირანის“ სახით), მაგრამ მათ შორის არ იყო ერთობა. თავი იჩინა მემარცხენე მარქსიზმისათვის დამახასიათებელმა ისეთმა მოვლენამაც, როგორცაა ეროვნული საკითხის არასათანადო შეფასება და მისი ფაქტობრივი იგნორირება. ინტელიგენციაში ბევრა ემხრობოდა „ირანის ფედერაციული რესპუბლიკის პარტიას“, რომლის პროგრამა შტატებზე დაყრდნობის პრინციპის დამკვიდრებას ითხოვდა ირანში (საფუძვლად იღებდნენ ინდური შტატების სისტემას). 1979 წლის აპრილში თავროზში შეიქმნა აზერბაიჯანის ხალხების უფლებათა დაცვის საზოგადოება, რომლის ძირითადი მოთხოვნები იყო: აზერბაიჯანელების ეროვნული უფლებების დაცვა, დაავლეთ და აღმოსავლეთ აზერბაიჯანის პროვინციების ერთ ადმინისტრაციულ ერთეულად გაერთიანება, ავტონომიური ხელისუფლების ჩამოყალიბება, რომელიც ფინანსური და კულტურული განვითარების საკითხების დამოუკიდებლად გადაწყვეტის უფლებით ისარგებლებდა (12, გვ. 112—113).

მიუხედავად ზემოაღნიშნული ჯგუფების აქტიურობისა, მალე გაირკვა, რომ ისინი ვერ სარგებლობდნენ აზერბაიჯანელთა უმრავლესობის მხარდაჭერით. მეტ-ნაკლებად სერიოზულად, აზერბაიჯანელთა ეროვნული გრძნობები ისევე კონფესიურ საფუძველზე გამოვლინდა. ყერძოდ, აზერბაიჯანელთა შორის გამოიკვეთა ადგილობრივი რელიგიური ლიდერის, აიათოლა შარიათ მადარის ცენტრისადმი დაპირისპირების სურვილი. მის გარშემო დაჯგუფდნენ მემარცხენე რადიკალებიც (მათ შორის „მოჯაჰედებიც“), რომლებმაც იმ დროისათვის უკვე „მუსლიმთა რესპუბლიკურ პარტიასთან“ შექმნეს ალიანსი. მაგრამ სულ მალე გაირკვა, რომ თავად შარიათ-მადარი ავტონომიზაციის იდეის წინააღმდეგი იყო. მას მართლაც ჰქონდა უთანხმოება ხომეინთან, მაგრამ მათი დაპირისპირება ეროვნულ საკითხს

არ ენებოდა. ეს დავა არსებითად „ფუნდამენტალისტებსა“ და „ტრადიციონალისტებს“ შორის ოდითგანვე არსებული უთანხმოების შედეგი იყო (ამ საკითხის შესახებ დაწერილებით იხ.—13, გვ. 17—35; 131—168; 14, გვ. 139—160). პირველნი, ხომეინის მეთაურობით, ამტკიცებდნენ, რომ ისლამი და პოლიტიკა განუყოფელია და რეალური საერო ხელისუფლებაც სასულიერო წოდების ხელში უნდა მოექცეს. მეორენი კი სასულიერო წოდებას მხოლოდ ქვეყნის იდეოლოგიური კურსის განსაზღვრასა და საერო ხელისუფლებაზე ერთგვარი მორალური კონტროლის უფლებას უტოვებდნენ (12, გვ. 113—114).

დაბეჭოთებით შეიძლება ითქვას, რომ უკვე 80-იანი წლების დასაწყისში ირანის აზერბაიჯანში ეროვნული საკითხი აღარ იდგა ისე მწვევედ, როგორც ქვეყნის სხვა არასპარსულ რაიონებში. ყურადღების კონცენტრაცია სოციალ-ეკონომიკურ და კულტურის საკითხებზე მოხდა. უფრო მეტიც, იმართებოდა მრავალთაბიანი დემონსტრაციები ისლამური რევოლუციის შემდგომი გაღრმავების მოთხოვნით. იმდროინდელი სპარსული პრესა ხშირად იტყობანებოდა თავრიზში გამართული მანიფესტაციების შესახებ უკიდურესად ფუნდამენტალისტური ლოზუნგებით — „ვიბრძოლებთ სეპარატისმის ყოველგვარი გამოვლენის წინააღმდეგ“ ან „აზერბაიჯანელ ხალხი სულითა და ხორციით მხარს უჭერს შიიტურ სასულიერო წოდებას“ (12, გვ. 114).

ცენტრისკენული ტენდენციების გაძლიერებას დიდად უწყობდა ხელს ის გარემოებაც, რომ აზერბაიჯანს, როგორც ეკონომიკურად ერთ-ერთ ყველაზე განვითარებულ რაიონს, ოდითგანვე მეტად მჭიდრო სოციალ-ეკონომიკური და სამეურნეო კავშირი ჰქონდა ცენტრალურ ირანთან.

გასათვალისწინებელია სუბიექტური ფაქტორიც. ცნობილია, რომ მუსლიმურ აღმოსავლეთში არაადგილობრივი წარმოშობის, მაგრამ გამაპმავდიანებული და ხელისუფლებისადმი ლოიალურად განწყობილი პირი თავისი ეთნიკური ან სოციალური წარმომავლობის გამო, სამსახურებრივი პოსტების დაკავებისას წინააღმდეგობას არ აწყდება. ისლამის სამყაროში ეს მექანიზმი ძალიან კარგად არის დამუშავებული. ამის დასამტკიცებლად ოსმალეთის იმპერიაში ან იგივე ირანში დაწინაურებულ, მეტად გავლენიან სახელმწიფო მოღვაწეთა მთელი პლეადაც იქმარებს, რომლებიც ეთნიკურად ამა თუ იმ ქრისტიან ერებს ეკუთვნოდნენ (მათ შორის მრავლად იყვნენ ქართველებიც). ქვეყანაში, სადაც შიიტური ისლამი უკვე XVI საუ-

კუნეში გამოცხადდა სახელმწიფო რელიგიად, შიიტ აზერბაიჯანელ-ებს ამგვარი დაბრკოლება მითუმეტეს არ გადაეღობებათ. ასე მაგა-ლათად, დღევანდელი ირანის ერთ-ერთი ყველაზე გავლენიანი სუ-ლიერი და პოლიტიკური ლიდერი, ხომეინის ოფიციალური მემკვიდ-რე ალი ჰოსეინი ხამენეი და ქვეყნის ყოფილი პრემიერ-მინისტრი (1981—1989) მირ ჰოსეინ მუსაევი წარმოშობით აზერბაიჯანლები არიან. აზერბაიჯანიდან გამოსულნი მრავლად არიან თეირანისა და ყუმის სხვა სასულიერო ავტორიტეტთა შორისაც.

რაც შეეხება შარიათ-მადარის, საქმარისი იყო მისი სახელის გა-რევა მაშინდელი საჯარეო საქმეთა მინისტრის სადგე ყოტბზადეს სკანდალურ საქმეში*, რომ თავრჩეში მოეწყო მრავალათასიანი მა-ნაფესტაციები, რომელთა მონაწილეებსაც უკვე ხომეინის პორტრე-ტები მოჰქონდათ შეძახილებით — „შარიათ-მადარი, აზერბაიჯანელი ხალხი დაილუპება, მაგრამ შენ აღარ მიგიღებს“ (15, გვ. 345).

1982 წლის 16 სექტემბერს ყოტბზადე სიკვდილით დასაჯეს. გა-მობიებბს პროცესში ყოტბზადემ ფაქტობრივად შარიათ-მადარიც დაასახელა თანამოაზრეთა შორის. მისი სასამართლოსათვის გადა-ცემა ხელისუფლებამ ვერ გაბედა, მაგრამ იგი უკვე საბოლოოდ იყო კომპრომეტირებული. „თეირანის მეზრძოლი სამღვდელოების ასო-ციაციამ“ განაცხადა, რომ ამიერიდან მას აღარ ცნობდა სასულიერო პირად. განცხადებბს ხელს აწერდნენ ასოციაციის გენერალური მდივანი აიათოლა მამადავი-ქიანი, ქვეყნის მაშინდელი პრეზიდენტი ხოჯათ-ოლ-ესლამი ალი ჰოსეინი ხამენეი, მეკლისის თავმჯდომარე (დღეს ქვეყნის პრეზიდენტი) ხოჯათ-ოლ-ესლამი ჰაშემი-რაფსანჯანი და სასულიერო წოდების სხვა გავლენიანი პირები. შარიათ-მადარი ფაქტობრივად ჩაზოშორდა პოლიტიკას. 1986 წელს იგი გარდაიცვა-ლა (15, გვ. 344 — 346).

ამგვარად, საქმე გვაქვს სიტუაციასთან, რომელიც დამახასიათე-ბელია ისლამის სამყაროსათვის. ყოველ შემთხვევაში, ამ ეტაპზე ირანის აზერბაიჯანელთა თვითშეგნებაში შიიტური თემის საერთო ინტერესებმა სძლიეს მათ სწრაფვას ეროვნული ავტონომიისადმი.

ცხადია, ისლამის სამყაროში და განსაკუთრებით ირანს აზერ-ბაიჯანში მიმდინარე პროცესები „საბჭოთა“ აზერბაიჯანზეც ახდენდა გავლენას. მისი სიმპათია ირანისადმი დღეს ეჭვს არ იწვევს. რა თქმა უნდა, ამის უმთავრესი მიზეზი 12 მილიონიანი სამხრეთ აზერბაიჯა-

* ყოტბზადეს 1982 წლის გაზაფხულზე ბრალად დაედო ისლამური რესპუბლი-კის წინააღმდეგ შეთქმულების ორგანიზაცია. მან თავის თანამონაწილეთა შორის შარიათ-მადარის სიძე აჰმად აბასიცი დასახელა.

ნის არსებობაა. ამიტომ, ამ უკანასკნელის ცენტრისადმი სოლიდარობა, რაც ისლამური „ერთობის“ იდეას ეფუძნება, ჩვენთვის უღვაწოდ საყურადღებო ფაქტია.

თავის მხრივ, არანაკლებ საინტერესოა „ოფიციალური“ ირანის პოლიტიკის ანალიზი საბჭოთა აზერბაიჯანის მიმართ. თეირანის მდგომარეობა ამ შემთხვევაში არ არის მარტივი და ეს ფაქტი ირანის პოლიტიკის ერთგვარი ორბუნებოვნების მიზეზადაც იქცა. ერთის მხრივ, ისლამური ირანის ყველაზე მაღალი რანგის პირები არ მალავენ თავის დაინტერესებას საბჭოთა აზერბაიჯანის ბედით, რაც ნათლად გამოვლინდა რაფსანჯანის ვიზიტით ბაქოში 1989 წლის ივნისში*, ან ალი ხამენეის ცნობილი სიტყვებით, რომლებიც მან 1990 წლის იანვარში წარმოთქვა საბჭოთა აზერბაიჯანისადმი სოლიდარობის მიზნით თეირანში გამართულ ერთ-ერთ მრავალათასიან მიტინგზე — „მსოფლიო დღეს ისლამისაკენ მიდის. ეს რეალობა და არა ლოზუნგი... დიდ შეცდომას დავეშვებით, თუ აზერბაიჯანის მუსლიმთა მოძრაობაში ეთნიკურ და ნაციონალურ მოტივებს დავინახავთ. ეს გრძნობები ისლამურია და მსოფლიოს მილიარდი მუსლიმის ყურადღებას იპყრობს“ (19, 24. 01. 1990).

მეორე მხრივ, ორი აზერბაიჯანის გაერთიანება, თუნდაც ირანის სახელმწიფოს ფარგლებში, ამ ქვეყნის ყველაზე შორეულ და თამამ გეგმებშიც კი არ უნდა შედიოდეს. თეირანში კარგად ხვდებიან, რომ 7 მილიონი საბჭოთა აზერბაიჯანელის კონფესიურ და ეთნიკურ თვითშეგნებაზე კომუნისტური იდეოლოგია გარკვეულ კვალს დატოვებდა. „ისლამური ერთობის“ თანამიმდევრული მომხრეები მათ შორის, შეიძლება არც ისე ბევრი აღმოჩნდეს. საბჭოთა აზერბაიჯანელების უკვე ჩამოყალიბებული თვითშეგნება ალბათ მათ ირანელ თანამოძმეებზეც მოახდენს გავლენას და, ამ შემთხვევაში, ირანის მრავალრიცხოვან ეროვნულ პრობლემებს კიდევ ერთი, ამასთან ყველაზე მწვავე პრობლემა შეემატება. სწორედ ამით უნდა ავსნათ ის შეშფოთება, რომელსაც ვერ მალავდა ირანი 1990 წლის იანვარში აზერბაიჯანის საზღვარზე მიმდინარე პროცესების გამო.

ყოველივე ზემოთქმული საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ აღმოსავლეთის ბევრ ქვეყანას შორის არსებულ წინააღმდეგობათა მიუხედავად, მუსლიმურ სამყაროში თვალნათლივ შეინიშნება ინ-

* 1989 წლის ივნისში ყოფილ სსრკ-ში ოფიციალური ვიზიტის დროს რაფსანჯანი ბაქოსაც ეწვია. ამის შესახებ ცენტრალურმა პრესამ პატარა ინფორმაცია დაბეჭდა (იხ. 18, 24. 07. 1989). მაშინ როდესაც, ირანის ლიდერის ბაქოში ჩასვლამ უზარმაზარი ავიოტაჟი გამოიწვია აზერბაიჯანელთა შორის.

ტეგრაციული პროცესების გააქტიურება. „ისლამური ერთობის“ დოქტრინა არ არის მხოლოდ თეორიული ნააზრვევი. უკანასკნელ ხანს ის საეკლესიო რეალურ პრაქტიკულ ფორმებს იღებს და ვამოცხატება არა მხოლოდ სოციალ-ეკონომიკური ან კულტურულ-იდეოლოგიური ინსტიტუტების ჩამოყალიბებით, არამედ მუსლიმური ქვეყნების საგარეო-პოლიტიკური კოორდინაციისა და ერთიანი სამხედრო-პოლიტიკური სტრუქტურების შექმნის მცდელობითაც. რაც მთავარია, იგი მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს არაერთ კონკრეტულ ეთნო-კონფესიურ პრობლემაზე, რომლებიც თავის მხრივ, ჩვენს რეგიონშიც პოვებენ გამოძახილს, ამრიგად, როგორც ახლო და შუა აღმოსავლეთში, ასევე ამიერკავკასიაში მიმდინარე ეთნო-კონფესიური პროცესების ანალიზი, ჩვენთვის აუცილებლობას წარმოადგენს.

კულტურის ისლამიზაციის ეტაპები თანამედროვე ირანში

ირანის ისლამური რესპუბლიკის განვითარების გზა რთული და წინააღმდეგობრივი ხასიათისაა. ისლამურმა იდეოლოგიამ გავლენა მოახდინა კულტურის ყველა სფეროზე: ლიტერატურასა და ფერწერაზე, კინემატოგრაფიასა და თეატრალურ ხელოვნებაზე.

„ისლამურმა რევოლუციამ“ დაამხო შაჰის ხელისუფლება და ხელი შეუწყო შიიტურ სასულიერო ფენებს ხელში ჩაეგდოთ ირანის მმართველობის სადავეები. ახალმა ხელისუფლებამ შეცვალა თავისი პოლიტიკა ქვეყნის კულტურული განვითარებისადმი. იგი აღიარებდა მხოლოდ „ისლამურ კულტურას“. ირანის ისლამური რესპუბლიკის ხელმძღვანელთა საჯარო გამოსვლებში, სახელმწიფო დოკუმენტებში, სხვადასხვა სტატიებსა და საგაზეთო პუბლიკაციებში, დაწესებულებათა, ქალაქთა, მდინარეთა სახელწოდებებში მიღებული იყო ტერმინი „ისლამურის“ გამოყენება. მაგალითად, ისლამური არმია, ისლამური ზღვა, ისლამური უნივერსიტეტი, ისლამური სპორტი, ისლამური ხელოვნება, ისლამური ლიტერატურა, ისლამური კულტურა და ა. შ. საქმე ისეთ კუროზებამდევს კი მიდიოდა, რომ მალაზიების აბრეგებზე ზშირად ამოიკითხავდით: „ისლამური უნივერსიტი“ ან „გერმანული ისლამური სოსისი“, „ისლამური ძეხვი“ ან „ისლამური ლუდი“ და ა. შ. (1, გვ. 72). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ვერც ისლამური რესპუბლიკის ხელმძღვანელებმა, ვერც ახალი რეჟიმის იდეოლოგებმა ვერ შესძლეს „ისლამური კულტურის“ ფენომენის ფილოსოფიური ახსნა, მისი ჭეშმარიტი არსის გარკვევა.

სპეციალისტების აზრით, მიუხედავად „ისლამური სახელმწიფოს“ არსებობის ხანმოკლე ისტორიისა მისმა კულტურამ მოასწრო სამი ეტაპის გავლა.

პირველი ეტაპი იწყება პირდაპირ შაჰის რეჟიმის დამხობის (1979 წ.) შემდეგ, როდესაც რევოლუციის გამარჯვებით აღფრთოვანებული ხალხი ცდილობდა შეექმნა დემოკრატიული სახელმწიფო.

პირველ ხანებში (1979 — 1980) მთავრობა აღიარებდა დემოკრატიულ პრინციპებს, მათ შორის — პრესის თავისუფლებასაც. მიუხედავად იმისა, რომ შიიტი ლიდერები მოითხოვდნენ ქვეყანაში

ძირეული სოციალურ-პოლიტიკური გარდაქმნების გატარებას, მოსახლეობის შეგნების ამაღლება მათ ინტერესებს ეწინააღმდეგებოდა. ისინი იძულებულნი იყვნენ პირველ ეტაპზე დაეთმოთ პროგრესულად მოაზროვნე ძალებისათვის. თანდათან შესამჩნევი გახდა დემოკრატიული ძვრები ქვეყნის ცხოვრებაში. მთავრობის მიერ აღიარებულ იქნა პოლიტიკური პარტიების (ირანის სახალხო პარტიის, ლიბერალური პარტიის) არსებობა, დაიწყო პროგრესული ჟურნალ-გაზეთების გამოცემა, გააქტიურდა ლიტერატურული საქმიანობა. პრესის თავისუფლების შესახებ კანონის მიღებამ საფუძველი ჩაუყარა შაჰის მმართველობის დროს აკრძალული ლიტერატურის გამოქვეყნებას. უკვე 1979 წლის აგვისტოში გამოიცა ცნობილი ირანელი მწერლის ბოზორგ ალაფის შვიდი წიგნი, რომელიც ემიგრაციაში იმყოფებოდა 1953 წლიდან, რადგან მის ნაწარმოებებში აღწერილი იყო რეჟიმის ანტიხალხური პოლიტიკა, რომელსაც „ღირსეულად“ აგრძელებდა მისი შვილი მოჰამედ რეზა-ფეჰლევო. ასევე დაიბეჭდა ნიჭიერი პოეტის სიავუშ ქესაის ორი კრებული: „ბნელეთიდან ნათლისავენ“ და „ამერიკა! ამერიკა!“

1979 წელს თეირანში შეიქმნა ირანელ მწერალთა კავშირი, რომელშიც გაერთიანდნენ ცნობილი პოეტები, პროზაიკოსები, დრამატურგები, ლიტერატურისა და ხელოვნების მოღვაწეები. მწერალთა კავშირმა გამოსცა თავისი გაზეთი „სოიულანდი“ („ფიცი“), რომელიც შემდეგ შეცვალა გაზეთმა „ეთეჰადე მარდომ“ („ხალხის კავშირი“).

კვლავ აღორძინდა ძველი და ჩამოყალიბდა ახალი თეატრალური კოლექტივები. რევოლუციური ახალგაზრდობის ინიციატივით ხშირად იმართებოდა სახალხო წარმოდგენები. 1980 წლის თებერვალში თეირანში არნახული წარმატებით ჩატარდა რევოლუციური თეატრების ფესტივალი, რომელშიც 20-ზე მეტი თეატრალური ჯგუფი იღებდა მონაწილეობას. პიესები ძირითადად იქმნებოდა ეროვნულ ავტორთა ნაწარმოებებზე და მათში გადმოცემული იყო ხალხის დამოკიდებულება ქვეყანაში მიმდინარე გარდაქმნებისადმი. ათასობით მახურებელმა კიდევ ერთხელ განიცადა რევოლუციური დაძაბულობა სპექტაკლებზე: „სიკვდილი ამერიკას!“, „ანტი-იმპერიალისტური ქარავანი“, „წითელი სიტუაცია“ და სხვ. ასევე დიდი პოპულარობით სარგებლობდა რევოლუციურ თემაზე შექმნილი ფილმები, სიმღერები, ლიტერატურისა თუ ფერწერის ნიმუშები (2, გვ. 61).

მაგრამ შიიტური სასულიერო პირები ახალი „ისლამური“ კულტურის შექმნით მიზნად ისახავდნენ არა ხალხის მასების გამოლც-

ძებას და მათში ეროვნული თვითშეგნების ამაღლებას, არამედ ეს იყო ერთადერთი გზა, რომელიც მათ დაეხმარებოდა ისლამური რევოლუციის იდეის გავრცელებასა და პოლიტიკურ მოწინააღმდეგეთა დამარცხებაში. სწორედ ამიტომ, კომუნისტად დემოკრატიული გარდაქმნების პერიოდი ირანის კულტურულ ცხოვრებაში ხანმოკლე აღმოჩნდა. იგი დასრულდა 1980 წლის ხელისუფლების მიერ „კულტურული რევოლუციის“ გამოცხადებით, რასაც მოჰყვა ხელოვნების ყველა დარგის ისლამიზაცია.

ირანის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ და კულტურულ ცხოვრებაში დაიწყო ე. წ. II ეტაპი (I, გვ. 69). ახალმა მთავრობამ, დაანაწილა რა მნიშვნელოვანი თანამდებობები თავის მომხრეთა შორის, გააძლიერა და ფაქტობრივად დაამკვიდრა დიქტატურა, რომელიც ვამორიცხებდა ნებისმიერ სხვა პარტიებსა თუ ორგანიზაციებთან თანამშრომლობას. უკვე 1980 წელს დაიხურა ყველა პროგრესული გაზეთი, დარჩა მხოლოდ ისლამური მიმართულების გაზეთები. შემდეგ მთავრობა გაუსწორდა ლიბერალებს, „მოჯაჰედინე ჰალყის“ („სახალხო მეძოლთა“) პარტიას და ბოლოს ირანის სახალხო პარტიას („თუდე“). ამგვარად, ოპოზიციის განადგურების შემდეგ რელიგიურმა წრეებმა დიდი მონდომებით დაიწყეს ისლამის გავრცელება ცხოვრების ყველა სფეროში.

ბევრი მწერალი და საზოგადო მოღვაწე დევნილი იყო მთავრობისაგან. მოულოდნელად მათი უპირავლესობა ციხეებსა და გადასახლებაში აღმოჩნდა. ყოველივე ამას შიიტური რევოლუციის ლიდერები ახორციელებდნენ ისლამის სახელით. მათი ამგვარი პოლიტიკის ამოსავალი პრინციპი ის იყო, რომ თითოეული ადამიანი „ისლამური ერთობის“ წარმომადგენელია და არა თავისი ერის. ამ ტომაც, ისინი ირანის კულტურის ისტორიას ისლამით იწყებდნენ და ისლამამდელ კულტურულ მემკვიდრეობას არ ცნობდნენ. ეს შეეხო კლასიკური ლიტერატურის ზოგიერთ წარმომადგენელსაც, რომლებიც ისლამის გავრცელების შემდეგ მოღვაწიობდნენ. მათ შორის აღმოჩნდნენ მსოფლიო საზოგადოებისათვის ცნობილი პოეტები: ომარ ხაიამი, ჰაფეზი და ფირდოუსი (4).

გაბატონებული სასულიერო ფენა ასევე არ სწყალობდა თანამედროვე რეალისტი მწერლის სადღე პედაგოგის შემოქმედებას, იმის გამო, რომ მასში გაკრიტიკებული იყო ისლამური რელიგიის ზოგიერთი მხარე.

„ისლამური კულტურის“ იდეოლოგები უგულვებლყოფდნენ ქვეყნის ისტორიის საკმაოდ ვრცელ პერიოდს. სკოლის წიგნებიდან

ამოღებული იყო კემმარტი ისტორიული ფაქტები, საერო დღესასწაულები კი აღარ აღინიშნებოდა. სახელმძღვანელოს ყდაზე ფიროუსის სიტყვები: „ძლიერია ის, ვინც ბევრი იცის“. შეიცვალა წარწერით: „სწავლა-განათლება ეს ღვთის მსახურებაა“. ასევე შეიცვალა რელიგიური თავების შინაარსი, რადგან, ახალი მთავრობის აზრით ძველი ტექსტი ზოროასტრული ხასიათის იყო (6, 21. 06. 1980).

სკოლის სახელმძღვანელოში ამგვარი ცვლილებების შეტანა ემსახურებოდა ახალგაზრდა თაობის პოლიტიკურ აღზრდას. მმართველი წრეები ცდობდნენ, ჩაენერგათ მომავალი თაობებისათვის ფანატიკური ერთგულება ახლადშექმნილი ისლამური სახელმწიფოსადმი. „ისლამური რესპუბლიკის“ ყოფილმა პრეზიდენტმა ს. ა. ხამენეიმ სტუდენტთა და პროფესორ-მასწავლებლებთან შეხვედრისას განაცხადა: „ჩვენი ძირითადი მიზანი იმაში მდგომარეობს, რომ ქვეყნის უნივერსიტეტები გადავაქციოთ ისლამურად და მათ მივცეთ სწორედ ამგვარა ორიენტაცია“. აქედან გამომდინარე, რელიგიამ უნდა განსაზღვროს მეცნიერების მიმართულება.

თანამედროვე ირანში ფერწერაც ისლამური ხასიათის გახდა. ცნობილია, რომ ისლამის ორთოდოქსალური პრინციპები კრძალავს ცოცხალი არსებების დახატვას. ისლამური რესპუბლიკის ლიდერის ნომეინის წიგნში — „საკითხთა ახსნა“ აღნიშნულია, რომ არ შეიძლება არამცთუ სულიერი არსებების, არამედ ისეთი უსულო საგნების დახატვაც კი როგორცაა ყვავილები, ბუჩქები ე. ი. მცენარეები (5. გვ. 101). თუმცა, მიუხედავად იმისა, რომ ისლამური ცენზურა სახეების დახატვას კრძალავდა, მიტინგებსა და დემონსტრაციებზე ხშირად დაინახავდით ირანის ისლამური რესპუბლიკის ლიდერთა პორტრეტებს.

კულტურის განვითარების დონე ქვეყანაში ხშირად ფასდება ქალთა მდგომარეობის მიხედვით. ქალი ისლამური მოძღვრებით მოკლებულია ყოველგვარ უფლებებს. თეირანის გაზეთი „ქეიხანი“ რეგულარულად ბეჭდავდა აიათოლა მონთაზარის შეგონებებს, სადაც იგი პირდაპირ მოუწოდებდა მამაკაცებს, არ ეაეწიათ ანგარიში ქალის ნება-სურვილისათვის. მუსლიმური ორგანიზაციები განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ შარიათის მოთხოვნების ზუსტად შესრულებას ქალების მიერ. ქალი ვალდებული იყო ეტარებინა ჩაღრი, ეკრძალებოდა განქორწინება თავისი ინიციატივით, შეზღუდული იყო პროფესიის არჩევის თვალსაზრისითაც. მამაკაცებისათვის კვლავ ნებადართული გახდა მრავალცოლიანობა და დროებითი ქორწინება ე. წ. „სიღე“. ამგვარად, „კულტურული რევოლუციის“

პერიოდში ქალთა მდგომარეობა სრულიად ეწინააღმდეგებოდა მათ კონსტიტუციურ უფლებებს (3, გვ. 256). ყოველივე ეს მოწმობს იმას, რომ ბრძოლის პირველი ეტაპი სასულეორო წოდების გაპარჯებით დასრულდა (10, გვ. 206).

თანამედროვე პირობებში გამოჩნდნენ ლიბერალები, რომლებიც არ ამართლებენ ირანის სრული ისლამიზაციის იდეას. ისინი ცდილობენ მეტ-ნაკლებად შეცვალონ დამოკიდებულება ქალთა საკითხისადმი, თუმცა იძულებულნი არიან ანგარიში გაუწიონ კონსერვატორულად განწყობილ უმადლესი სასულიერო ფენების მოთხოვნებს. როგორც ფრანგული გაზეთის „ნოუველ ობსერვატორის“ კორესპონდენტი პიტერ ბლანშე აღნიშნავს, ამგვარი პოლიტიკის გამო— ქალები კვლავ ატარებენ ჩადრებს. ხოლო ლიბერალები ძველებურად ციხეებში სხედან (7, 11. 04. 1991).

ისლამიზაციამ აკრძალა ოპერა, თეატრი, ბალეტი, სავალალო მდგომარეობაში ჩააგდო კინემატოგრაფის განვითარება. კინო, როგორც მასობრივი ინფორმაციის მძლავრი საშუალება, ახალმა მთავრობამ თავისი მიზნების სამსახურში ჩააყენა.

რევოლუციის პირველსავე დღეებში დაიწყო ბრძოლა ეროვნული კინემატოგრაფის შექმნისათვის (2, გვ. 58). ახალი მთავრობის მოწოდებით ინგრეოდა ის კინოთეატრები, სადაც მიმდინარეობდა ევროპული ფილმების ჩვენება, წვედნენ ფირებს, რომლებიც არ პასუხობდა რევოლუციურად განწყობილი ახალგაზრდობის მოთხოვნებს. ეროვნული კინემატოგრაფის ჩამოყალიბებასთან ერთად გაჩნდა წინააღმდეგობები, შეიქმნა სხვადასხვა დაჯგუფებები. პირველ ჯგუფში გაერთიანდნენ გამოცდილი, ფინანსურად შეძლებული რეჟისორები და მსახიობები. მეორე დაჯგუფებაში შედიოდნენ ე. წ. მემარცხენე ძალები. მათ არ ჰქონდათ შესაფერისი მომზადების დონე და ეკონომიკური შესაძლებლობები. ისინი ძირითადად დოკუმენტურ ფილმებს იღებდნენ, რომელთა შორის შედარებით საინტერესოა: „სიკვდილი ამერიკას!“, „ჩვენ მოვახდინეთ რევოლუცია“, „თავისუფლებისათვის“ და სხვ. მაგრამ 1980 წლიდან „კულტურული რევოლუციის“ შედეგად კინოს ეს ორივე მიმდინარეობა შეცვალა მესამემ „ისლამურმა კინომ“. მთავრობა არ აფინანსებდა ახალ ფილმებს და ამავე დროს აკრძალა უცხოური, კერძოდ, ევროპული ფილმების შემოტანა (6, 21. 06. 1980).

„კულტურული რევოლუციის“ კურსის გატარებამ გააძლიერა მეჩეთების როლი ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში. მეჩეთი იქცა ხალხის თავშეყრის ადგილად, სადაც მოლავები ლოცვების დროს მათ

უკითხავდნენ ზომიერის შეგონებებს, აცნობდნენ პოლიტიკურ სიტუაციას სხვა მუსლიმურ ქვეყნებში. ამავე დროს, შეჩეთები გახდნენ დემონსტრაციებისა და სახალხო გამოსვლების აქტიური ორგანიზატორები (3. გვ. 257).

ინტელიგენციაზე კონტროლის მიზნით, ახალმა ისლამურმა ხელისუფლებამ კულტურის სამინისტროს ფუნქციები რელიგიური პირების გამგებლობაში მოაქცია. ამ ცვლილებამ საერთოდ მოსპო მომავალი განვითარებისა და სრულყოფის შესაძლებლობა.

რეპრესიების გამო ბევრი დიდი მოღვაწე იძულებული გახდა დაეტოვებინა სამშობლო. ამგვარად, ირანის კულტურის შენარჩუნებისათვის ბრძოლის ცენტრმა საზღვარგარეთ გადაინაცვლა (1. გვ. 75). განსაკუთრებით აქტიური მუშაობა ამ თვალსაზრისით მიმდინარეობდა პარიზში, სადაც დაიბეჭდა ბევრი სამეცნიერო თუ მხატვრული ლიტერატურის ნიმუში. პარიზში გამოქვეყნდა შაჰა ელ-დინ შაფის მიერ შედგენილი სპარსული ლიტერატურის ანთოლოგია სამ ტომად, რომელშიც შევიდა როგორც შუასაუკუნეების კლასიკოსთა, ასევე თანამედროვე მწერალთა ნაწარმოებები.

ირანელი ემიგრანტების ძალებით 1982 წელს პარიზში გამოდიოდა ყოველწლიური აღმანახი „ალეფბა“ (ანბანი), რომელშიც შედიოდა ისტორიისა და კულტურის საკითხები, ლექსები, მხატვრული პროზის ნიმუშები და კრიტიკული შენიშვნები.

გერმანიაში ქ. კოლში 1984 წლიდან გამოდის გაზეთი „ფასლნამე“ („პერიოდიკა“) სპარსულ ენაზე. ასევე მრავალი სპარსული წიგნი გამოიცა ამერიკის შეერთებულ შტატებში: ჰაფეზის „დივანი“, „შაჰ-ნამე“ და სხვ. ცნობილი ირანელი ფილოლოგის პროფ. ე. იარშატერის ხელმძღვანელობით მეცნიერთა ჯგუფმა დაიწყო „ირანისტიკის ფნციკლოპედიის“ შედგენა. ასევე სამ თვეში ერთხელ გამოდიოდა სპარსული ჟურნალი, რომელშიც აკრიტიკებდნენ რევოლუციის შედეგებს.

ირანის კულტურული ცხოვრების განვითარების მესამე — თანამედროვე ეტაპზე: ისლამური სახელმწიფოს მმართველი წრეები თანდათან ხვდებიან, რომ კულტურის სრული ისლამიზაცია იწვევს ქვეყნის ცალმხრივ განვითარებას (1, გვ. 76), პროგრესული ინტელიგენციისა და ლიბერალური ბურჟუაზიის უკმაყოფილებას, როგორც ქვეყნის შიგნით, ისე საზღვრებს გარეთ. მთავრობის გარკვეულ წრეებში ჩნდება დასავლეთთან კეთილი დამოკიდებულების სურვილი. შეიცვალა პოლიტიკა ამერიკის შეერთებული შტატებისა და სხვა ევროპული ქვეყნების მიმართ. ირანელი ხალხი თანდათან ჩამოშორდა რადიკალთა მანიფესტაციებსა და მიტინგებს. ანტიამე-

რიკული მოწოდებები დიდი პოპულარობით აღარ სარგებლობდა (7, 11. 04. 1991). ახალმა ზელისუფლებამ მიზნად დაისახა ისლამური რესპუბლიკის პრესტიჟის აღდგენა არაბული სამყაროს წინაშეც. მმართველი წრეები ცდილობდნენ ქვეყნისთვის მოემორებინათ ბრმა ფანატიზმის დაღი, რადგან ახლადშექმნილი ირანის ისლამურ რესპუბლიკას არჩევანის დრო უკვე აღარ ჰქონდა (8, 8. 04. 1991).

თანდათან შესუსტდა რელიგიური რადიკალების გავლენა ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაზე, თუმცა შეინარჩუნეს ხელშეუხებლობის უფლება, რადგან მხოლოდ ისინი თუ შესძლებდნენ ფანატიკურად განწყობილი მებრძოლების დაზავებას და ხელმძღვანელობას. სწორედ ამიტომ, პარლამენტშიც რელიგიურ მოღვაწეთა უმრავლესობას რადიკალები წარმოადგენდნენ. ეს საკმაოდ დიდი ძალა იყო, რომელიც მთავრობას აიძულებდა ანგარიში გაეწია მათი მოთხოვნებისათვის.

შეაცარი ისლამური პოლიტიკის შერბილების ფაქტი მოწმობს იმას, რომ მთავრობა ცდილობს გადაარჩინოს თავისი ქვეყანა, შექმნას პოლიტიკური და ეკონომიკური განვითარებისათვის ნორმალური პირობები. მაგრამ ეს პროცესი საკმაოდ ნელა მიმდინარეობს. ისლამის აქტივისტები ყოველნაირად უშლიან ხელს ირანში პერსპექტიული ცვლილებების განხორციელებას (9, 8-9. 04. 1991).

ნაწილობრივი ლიბერალიზაცია მოხდა, ასევე, კულტურის სფეროშიც. წიგნის მაღაზიებში გამოჩნდა კლასიკოსთა: ჰაფეზის, ჯალალედინ რუმის, ომარ ხაიამის ლექსები, სპარსულ ენაზე ნათარგმნი ევროპული ლიტერატურის ძეგლები. იბეჭდება მეცნიერული გამოკვლევები ლიტერატურათმცოდნეობისა და კულტურის საკითხებზე.

ამგვარად, ირანის ისლამური რესპუბლიკის ცხოვრებაში დაიწყო ახალი ეტაპი, მოხდა მცირე ძვრები ჭეშმარიტი თავისუფლებისა და დემოკრატიისაკენ.

რამდენად შესძლებს ამ პროცესის შემდგომ განვითარებას ან როგორ პერსპექტივებს დაისახავს ახალი მთავრობა, ამას მომავალი გვიჩვენებს.

ისლამური ფუნდამენტალიზმი და ქურთთა ეროვნული მოძრაობა ირანში

რელიგიას დიდი მნიშვნელობა აქვს ირანის ისლამური რესპუბლიკის სოციალ-ეკონომიკურ ცხოვრებაში. მისი მოსახლეობის უმრავლესობა აღიარებს ისლამის შიიტურ მიმდინარეობას, ქურთების უმრავლესობა მუსლიმი სუნიტები არიან. სპარსელებისაგან განსხვავებით, ისინი ძალზე გულგრილნი არიან ისლამის დოგმებისადმი, ხოლო ზოგჯერ სრულებითაც არ ასრულებენ მათ.

ირანის ქურთისტანში ფართოდ არის გავრცელებული მუსლიმ დერვიშთა ორდენები, რომელთა შორის ძირითადად აღსანიშნავია ყადირიე, რუფაი და ნაყუმანდი. აქ მცხოვრები ქურთი იეზიდები აღიარებენ რელიგიას იეზიდისმს, რომელიც როგორც მუსლიმური, ასევე ქრისტიანული რელიგიის ელემენტებს შეიცავს. აქაური იეზიდები, ძირითადად, ურმიის რაიონში არიან განსახლებული.

ირანის ისლამური რესპუბლიკის სულიერი მამა — ხომეინი, სანამ ცოცხალი იყო, სულ იმას ამტკიცებდა, თითქოს ისლამური რევოლუციის გამარჯვებით დამხობილ იქნა არა მარტო მონარქია, არამედ გადაიჭრა ეროვნული საკითხიც. სინამდვილეში კი ეროვნული საკითხი და პირველ რიგში ქურთების პრობლემა, დღესაც გადაუჭრელია არა მარტო ირანში, არამედ მთელ ახლო აღმოსავლეთში. ეროვნულ უმცირესობათა საკითხის გადაუჭრელობამ კიდევ უფრო გააძვწავა ირანში პოლიტიკური ძალების გამიჯვნის პროცესი. და მას რელიგიურთან ერთად ეროვნული ელფერიც მიანიჭა (9, გვ. 402—405). ისლამურ რევოლუციას, რომელსაც უწოდებდნენ საყოველთაოს და ეროვნულს, თანდათან „ირანულიდან“ „სპარსულად“ გადაიქცა. ამით მან დაკარგა ხალხური და მასობრივი ხასიათი, რომლითაც იგი ხასიათდებოდა რევოლუციის საწყის ეტაპზე.

შემდგომში მემარჯვენე სპარსულ-შიიტური ელემენტების ნაციონალისტური პოზიციების განმტკიცების ტენდენცია გაძლიერდა. ეს ელემენტები ცდილობენ მიითვისონ უფლება, რათა მთელი მრავალეროვანი ირანის მოსახლეობის სახელით გამოვიდნენ და ამით სურათ ხელისუფლების სათავეში „სპარსულ-შიიტური“ ხელმძღვანელობა შეინარჩუნონ. ასეთი ნაციონალიზმი ინიღბება მორწმუნე-მუსლიმების თანასწორუფლებიანი საზოგადოების შექმნის დემოკრატიული ლოზუნგით, რაც, ბუნებრივია, ეროვნული უმცირესობის ინტერესებს არ პასუხობს.

ისლამიზაციის პროცესის განხორციელების დროს, ირანის შიიტური ხელმძღვანელობა ცდილობს ქვეყანაში ყოველგვარი ოპოზიციური მოღვაწეობა ჩაახშოს. ისინი იბრძვიან ქურთთა მოძრაობის წინააღმდეგ, ამასთან, ეს ბრძოლა წარმოებს ქვეყნის ტერიტორიული მთლიანობის შენარჩუნების, ირანში იდეურ-პოლიტიკური ერთიანობის შექმნისა და ისლამური რევოლუციის ექსპორტის ვაგრძელების საბაბით.

ქურთთა მოძრაობასა და ხომეინს შორის პირველი კონფრონტაცია დაიწყო ჯერ კიდევ ირანში ისლამური რევოლუციის გამარჯვების საწყის ეტაპზე. იმ დროისათვის ყველაზე დიდი ქურთთა პოლიტიკური ძალა იყო ირანის ქურთისტანის დემოკრატიული პარტია (იქდა). მას თავის რიგებში ჰყავდა პარტიზან ფემერგთა რაზმები, რომელთა წინააღმდეგ გამოდიოდნენ ისლამური რევოლუციის გუშაგები, ასევე რეგულარული არმიის ნაწილები.

იქდა-მ თავისი სოციალური ბაზა გააფართოვა მის რიგებში ინტელიგენციის, წვრილი და საშუალო ბურჟუაზიის წარმომადგენელთა შესვლის წყალობით. პარტიის ხელმძღვანელობის განცხადებით, იქ იყო ირანელთა ქურთების 80% წარმომადგენელი. ქურთების საერთო რიცხვი ირანში 1991 წლისათვის შეადგენდა 7 მლნ კაცს. იქდა თავისი პროგრამის თანახმად, იბრძვის ქურთი მოსახლეობისათვის ირანის ფარგლებში ელემენტარული ეროვნული უფლებების მინიჭებისათვის, ასევე ირანის ყველა სხვა ხალხებისათვის თვითგამორკვევის უფლებისათვის.

1979 წლის ირანის თებერვლის რევოლუციის პირველ პერიოდში იქდა ქურთების პრობლემის რეგულირების საკითხში უპირატესობას ანიჭებდა მშვიდობიან დიალოგს ირანის ცენტრალურ ხელისუფლებასთან. ამავე წლის მარტის ბოლოს ქურთთა დელეგაცია ჩამოვიდა ყუმში და ხომეინს გადასცა მოთხოვნა ირანის ქურთისტანისათვის ავტონომიის უფლების მინიჭების შესახებ. ეს დელეგაცია უარყოფითი პასუხით გაისტუმრეს. ამავე წლის 5 აგვისტოს

პარტიის ხელმძღვანელობა ხომეინისადმი გაგზავნილ ღია წერილში აღნიშნავდა, რომ იგი გამოდის სეპარატიზმის წინააღმდეგ და არ აპირებს ანტისახელმწიფო მოქმედებათა განხორციელებას. ამასთან, ისინი იმედს გამოთქვამდნენ, რომ ხომეინი ქურთების კანონიერ ეროვნულ მოთხოვნებზე გასცემს კონკრეტულ პასუხს და მიიღებს ზომებს მათი განხორციელებისათვის. გავიდა საკმაოდ დიდი დრო და ქურთებმა ხომეინისაგან სანუგეშებელი პასუხი ვერ მიიღეს.

1979 წლის მეორე ნახევარში ანალოგიური მოთხოვნები ქურთთა დელეგაციამ გადასცა ირანის მაშინდელ პრეზიდენტს აბულქასან ბანისადრს. ამ უკანასკნელმა ქურთების მოთხოვნა გადასცა ქვეყნის პარლამენტს განსახილველად, მაგრამ მან „საჭიროდ არ ჩათვალა“ მისი განხილვა. ამავე წლის შემოდგომაზე ირანელი ხალხისადმი მიმართვაში ხომეინმა მოუწოდა მათ მიეღოთ რადიკალური ზომები იმ დროისათვის უკვე აკრძალული იქდპ-ის ხელმძღვანელობის მიმართ. ირანის ხელისუფლება პარტიის იმ წევრებს, რომლებიც ნებაყოფლობით დაყრიდნენ იარაღს, უშიშროების გარანტიას აძლევდა.

ისლამური რევოლუციის პერიოდში ქურთების ერთ-ერთი გამოჩენილი პიროვნება იყო სუნიტთა შეიხი მოფთიზადე. თავისი რელიგიურ-პოლიტიკური მრწამსით შეიხი მოფთიზადე სუნიტური სამღვდელოების კონსერვატიულ ნაწილს ეკუთვნოდა. მიუხედავად ამისა, იგი დიდი პატივისცემით სარგებლობდა ქურთების ფურანთა ტომობრივ გაერთიანებაში. მან, თავი გამოაცხადა რა ქურთთა ეროვნული მოძრაობის ხელმძღვანელად, 1979 წელს თეირანში გამართა მოლაპარაკება პრეზიდენტ ბაზარგანთან და ხომეინთან, ქურთებისათვის ავტონომიის მინიჭების თაობაზე (4, გვ. 82).

შეიხი მოფთიზადე ქადაგებდა ისლამიზმის დანერგვას კულტურის სფეროში, ადმინისტრაციულ დეცენტრალიზაციას და ანტიკომუნისმს. მოფთიზადის იდეები ყველაზე ახლო იყო ბანისადრის იდეებთან, და მისი ორგანიზაცია ერთადერთ ქურთების ორგანიზაციას წარმოადგენდა, რომელმაც გამოთქვა სურვილი ირანის ცენტრალურ მთავრობასთან თანამშრომლობაზე. ამავე ორგანიზაციამ განაცხადა, რომ სუნიტებსა და შიიტებს შორის განსხვავება არ წარმოადგენს ქურთების ოპოზიციის მიზეზს ისლამური რეჟიმისადმი.

1979 წელს სენენდექში ირანის არმიის ქურთებთან შეიარაღებული შეჯახების შემდეგ, რამაც აღამიანთა დიდი მსხვერპლი გამოიწვია, შეიხი მოფთიზადე და მისი მომხრეები იძულებულნი გახდნენ ქალაქი დაეტოვებინათ, რათა მოსახლეობის ძირითადი მასის რისხ-

ვისაგან თავი დაეღწიათ. მას შემდეგ შეიხი მოფთიზადე ირანის ქურთისტანას. საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში არავითარ თვალსაჩინო როლს არ ასრულებდა. 1980 წლის დასაწყისში იგი ემიგრაციაში წავიდა პაკისტანში.

თანამედროვე ირანის ქურთისტანში სუნიტი ქურთი სასულიერო წოდების ახალი თაობა გამოჩნდა, რომელთა შორის აღსანიშნავია ეზზედინ ჰოსეინი. იგი ქურთი ფეოდალებისა და აზნაურების ინტერესებს იცავდა. მაგრამ მისი მეცადინეობა, გაეაქტიურებინა თავისი მოღვაწეობა, წარუმატებლად დამთავრდა. ეს იმაზე მეტყველებს, რომ სოციალური პროტესტის რელიგიური ფორმა არ წარმოადგენს ეფექტურ საშუალებას, რათა ქურთი უმცირესობის ეროვნული, სოციალური და კულტურული უფლებები უზრუნველყოფილი იქნეს.

ქურთი მოსახლეობის ნაწილი მხარს უჭერს შეიხ ჰოსეინს, ხოლო ზოგს მოსწონდა იქდ-ის მოქმედების პროგრამა. ამ ორგანიზაციის უმეტესობა მიეკუთვნებოდა ქალაქის საშუალო ფენას. ესენი იყვნენ — მოხელები, მასწავლებლები, ვაჭრები და მხოლოდ მცირე ნაწილი მიწათმოქმედ ტომთა ელიტიდან. აღსანიშნავია, რომ იქდ უშუალოდ არ გამოდის ტომთა ბელადებისა და მიწათმფლობელების წინააღმდეგ და გლეხებს კლასობრივი ბრძოლისაკენ არ მოუწოდებდა.

ირანში ქურთების ეროვნულ-დემოკრატიული მოძრაობის გაშლის მსვლელობაში ცხადი გახდა, რომ სოციალისტური იდეალები მარქსისტულ-ლენინური გაგებით ქურთი საზოგადოების ძირითადი მასის ინტერესებს არ პასუხობს, რომელიც ასე თუ ისე დაკავშირებულია ე. წ. „დემოკრატიული კაპიტალიზმის“ სხვადასხვა ფორმებთან. ქურთი ხალხის განმანთავისუფლებელი ბრძოლის გამოჩენილმა ხელმძღვანელმა ა. რ. ყასემლუმ, რომელიც იმ დროს იქდ-ის გენერალური მდივანი იყო, „დემოკრატიული სოციალიზმის“ პოლიტიკური მოდელის არსი იქდ-ს 1984 წლის VI ყრილობაზე მოკლედ შემდეგნაირად განმარტა: „დემოკრატიულ სოციალიზმს საფუძვლად უდევს სოციალური განვითარების სოციალისტური პრინციპებისა და კაპიტალისტური მეწარმეობის სინთეზი“ (5).

ა. ყასემლუმ ეჭვი გამოთქვა, რომ სოციალიზმის დროს, თითქოსდა, დამკვიდრდება ჭეშმარიტი დემოკრატია და ამიტომ, მან დასავლეთის ყაიდის დემოკრატიას მხარი დაუჭირა.

შექმნილი ვითარების დროს იქდ გადავიდა შეიარაღებულ ბრძოლაზე, რათა ქურთებისათვის მიენიჭებინათ ავტონომიური უფლებები. ხომეინისადმი ოპოზიციაში იმყოფებოდნენ სხვა ქურ-

თული ორგანიზაციებიც, ისეთები როგორც იყვნენ ქურთისტანში თავისუფლებისა და რევოლუციის დამცველთა საზოგადოება „რიზგარი“ და „ბიურო-იე ჰოსეინი“.

1982 წლის ოქტომბერში, მას შემდეგ როდესაც სანჯაბის, ნაყ-შბანდის (რომელიც წარმოდგენილი იყო „რიზგარის“ მოძრაობით), ყადირიესა და სინჯარის ქურთულმა თემებმა იქდპ-სა და „კომალასთან“ ერთად შექმნეს კავშირი, ქურთი მეომრების საერთო რიცხვი ბევრად გაიზარდა და მიაღწია 90 ათას კაცს (1, გვ. 43). სწორედ ამ ძალებმა 1982 წლის განმავლობაში შეინარჩუნეს ურმიის სამხრეთიდან მეპაბადამდე გადაჭიმული ვრცელი ტერიტორია (35 ათასი კვ. კმ). მაგრამ ქურთებმა დიდხანს ვერ შეინარჩუნეს ეს ტერიტორია. 1983 წლის შუა რიცხვებში გააფთრებული ბრძოლების შემდეგ ირანის შეიარაღებულმა ძალებმა და ისლამური რევოლუციის გუშაგთა კორპუსმა ალადგინა თავისი კონტროლი ირანის ქურთისტანის თითქმის ყველა ძირითად ქალაქში.

სამართლიანობისათვის უნდა აღინიშნოს, რომ ირანის მთავრობა არ უარყოფდა ქურთთა საკითხის პოლიტიკური გზით გადაწყვეტას. 1979 წლის ნოემბერში იმისათვის, რათა ირანის ახალი კონსტიტუციის შესახებ ნორმალურ ვითარებაში ჩატარებულყო რეფერენდუმი, მთავრობასა და ქურთთა დელეგაციას შორის წარმოებდა მოლაპარაკების ორი რაუნდი. ხომეინის წარმომადგენელმა პ. ქერმანმა იმ დროს განაცხადა, რომ ქურთების ეროვნული მოთხოვნების საკითხი შეიძლება განხილულ იქნეს მხოლოდ მას შემდეგ, როდესაც ქურთისტანში მთლიანად შეწყდება საომარი მოქმედებანი. ამის შემდეგ ქურთთა დელეგაციამ 1979 წლის 24 ნოემბრიდან ოცი დღით გამოაცხადა ცეცხლის შეწყვეტა, მაგრამ რეაქციული ძალების მოქმედების შედეგად პროვოცირებულ იქნა ახალი შეიარაღებული შეტაკებანი ირანის შეიარაღებულ ძალებსა და იქდპ-ის რაზმებს შორის, რის შემდეგაც კვლავ განახლდა საომარი მოქმედება ირანის ქურთისტანში. ირანის მთავრობას კარგად ესმოდა, რომ ქურთისტანის საკითხის გამწვავება გამოიწვევდა ვითარების დესტაბილიზაციას მთელ ქვეყანაში და ამიტომ, ხომეინის მითითებით გადაწყვიტეს, რაც შეიძლება მალე ჩაეხშოთ ქურთთა მოძრაობა.

1980 წლის ნოემბერში ვითარება შეიცვალა. ეს გამოიწვია ირან-ერაყის ომის დაწყებამ და განსაკუთრებით მისმა გაკვიანურებულმა ხასიათმა. ამავე წლის 4 ნოემბერს ანუ ირან-ერაყის ომის დაწყებიდან თვენახევრის შემდეგ, ხომეინმა გამოთქვა აზრი ქურთთა საკითხის მშვიდობიანი გზით გადაჭრის შესახებ. ქურთისტანში

შეწყდა საომარი მოქმედებანი ქვეყნის შეიარაღებულ ძალებსა და ქურთებს შორის. ამასთან, ქურთულ ქალაქებში ძალაუფლება ქურთთა ეროვნული ძალების, ძირითადად იქდბ-ის წარმომადგენლების ხელში აღმოჩნდა. ქურთისტანში საომარი მოქმედებანი განახლდა მხოლოდ მას შემდეგ, როდესაც თეირანმა კვლავ უარყო ქურთთა მხარის მოთხოვნა ავტონომიის მინიჭების შესახებ.

ირანის ქურთისტანის მოსახლეობის შემდგომი აქტიური გამოხვევა განპირობებული იყო მათი პოლიტიკური თვითშეგნების ზრდით, ასევე უკმაყოფილებით იმის გამო, რომ ირანის ახალ კონსტიტუციაში ეროვნული უმცირესობისადმი ავტონომიის უფლების მინიჭების გარანტიები არ იყო. იქდბ-ის ხელმძღვანელობის აზრით, კონსტიტუციაში დაკანონებული იყო შიიტური სამღვდლოების ერთპიროვნული ხელისუფლება, რაც მას უფლებას აძლევდა ჩაეხშო როგორც ქურთთა ეროვნულ-დემოკრატიული ძალების, ასევე სხვა პოლიტიკური ორგანიზაციების ოპოზიცია.

იქდბ მოუწოდებდა რა ებრძოლათ ისლამური რეჟიმის წინააღმდეგ, ერთდროულად მხარს უჭერდა ირანის დემოკრატიულ ძალებთან თანამშრომლობასა და დემოკრატიული ძალების შიიტური ფრონტის შექმნას. მისი პროგრამა მოითხოვდა დემოკრატიული სისტემის ფარგლებში ავტონომიის მიღწევას და ირანის დემოკრატიული და ეროვნული ძალების კავშირის შექმნას. ირანში ყველა ქურთი არ არის ოპოზიციურად განწყობილი ქვეყნის ხელისუფლების მიმართ. მაგალითად, თავის დროზე ზომეინისადმი ისლამურ სოლიდარობას ავლენდნენ და დღესაც ავლენენ ქერმანშაჰის ქურთი შიიტები, რომლებიც საჭიროდ არ მიიჩნევენ „ირანის ფედერაციული სახელმწიფოს“ ფარგლებში იბრძოლონ ქურთთა თვითგამორკვევისათვის.

ირანის მუსლიმი ფუნდამენტალისტები ქვეყანაში მცხოვრებ ქურთ და სხვა ეროვნების ხალხებს უყენებენ სხვადასხვა მოთხოვნებს. ამ მოთხოვნებს შორის უმთავრესია ყურანით გათვალისწინებული წესების შესრულება: ისლამური უმმას ერთიანობის შენარჩუნება, პერიოდულად ალაჰის სახელითა და ალაჰისათვის ჭიკაძის წარმოება, იმ ზომების განხორციელება, რომლის მეშვეობით დედამიწაზე დამყარდება „ღვთიური წესრიგი“. ეს უკანასკნელი შესაძლებელია „უმმას“ ძალთა მობილიზაციის წყალობით, რათა მოისპოს „მუფსიდუნ ფი ალ-არდი“ (სიტყვაპატყვი — „რელიგიური ბოროტების ჩამდენი“, რაშიც იგულისხმება ძირმომპალი რეჟიმები) და „ქაუმუნ მუსრიფუნი“ ანუ „დამნაშავე ხალხები“, რომელშიც იგულისხმება იბინი, ვანც გადავიდნენ „სახელმწიფო

და საზოგადოებრივი მშენებლობის ისლამური პრინციპების გზიდან“. ირანის რელიგიური ლიდერები გამოდიან ეგრეთ წოდებული „ისლამური მოწოდების“ („ად-დაავა ალ-ისლამია“) სფეროში მუშაობის გაძლიერების მოთხოვნით. ამ მოთხოვნებს თავისი იურიდიული დასაბუთება აქვთ ირანის კონსტიტუციაში, რომელშიც აღნიშნულია, რომ ირანი „მხარს უჭერს ჩაგრული მასების კანონიერ ბრძოლას მჩაგვრელების წინააღმდეგ მთელ მსოფლიოში“.

ხომეინის მთავრობა, პირველ რიგში, ხელმძღვანელობდა თავისი საკუთარი კონცეფციით — „პოლიტიკური შიიზმი“ (საშინაო და საგარეო), რომელიც ითვალისწინებს „რელიგიურ ჩარევას“ „უკანონო, სეკულიარისტული რეჟიმების“ დამხობის მიზნით, აგრეთვე, „ღვთიური წესრიგის“ დამყარებისათვის ირანის მთავრობის უკმაყოფილებას იწვევდა ის რეჟიმები და მოძრაობები, რომლებიც ისლამის სახელმწიფოსაგან გამოყოფის მომხრენი არიან, ანდა ისლამს უქვემდებარებენ სახელმწიფოს.

ირანის რელიგიური მოღვაწეები ადრეც გამოთქვამდნენ და ახლაც გამოთქვამენ სინანულს იმის თაობაზე, რომ მთელ რიგ მუსლიმურ ქვეყნებში თურქეთში, ეგვიპტეში და სხვა სახელმწიფოებში უღმებობის პოლიტიკური გავლენა დაეცა.

იქდბ-ის 1981 წლის დეკემბრის პროგრამაში აღნიშნულია, რომ „ქურთისტანის ავტონომიურ ოლქებში ყველა მორწმუნის რელიგიურ მრწამსს პატივისცემით მოეკიდებიან. ყველა რელიგიის მიმდევრები... კანონის წინაშე თანასწორუფლებიანი იქნებიან. ავტონომიის მთავრობა მატერიალურ და მორალურ დახმარებას აღმოუჩენს რელიგიური საზოგადოებების განვითარებას, აგრეთვე პარტიოტულ და პროგრესულ რელიგიურ ლიდერებს“ (3, გვ. 13). აქ მოცემული ფორმულირება მეტყველებს იქდბ-ის ტაქტიკურ მოქნილობაზე იმ საკითხთან დაკავშირებით, თუ როგორ განიხილავს პარტია თავის ურთიერთობას „რელიგიისადმი და რელიგიის ადგილს სახელმწიფოში“. მაგრამ საბოლოო ჯამში პარტია ისლამის პრიმატს არ აღიარებს. ბუნებრივია, ხომეინისა და მისი მომხრეებისათვის, რომლებიც ისლამის პრიმატს უჭერდნენ მხარს, იქდბ-ის პოზიცია მიუღებელი იყო. ირანის ისლამური რევოლუციის ლიდერის ხომეინისათვის პრინციპული მნიშვნელობა ჰქონდა იმას, რომ ისლამი არ გამოყოფოდა პოლიტიკას და სახელმწიფოზე დამოკიდებული არ ყოფილიყო. ხომეინი მოუწოდებდა, რომ ისლამური სახელმწიფოს პოლიტიკური მეთაური ერთდროულად ყოფილიყო რელიგიური ლიდერი და შეიარაღებული ძალების მთავარსარდალი.

ირანის ისლამური ფუნდამენტალისტებისათვის ისტორიულ ნიშნულს წარმოადგენდა საკუთრივ მუჰამედი, რომელიც ერთდროულად იყო რელიგიური ლიდერიც, ისლამური სახელმწიფოს მეთაურიც და ისლამური არმიის მთავარსარდალიც. ამასთან, ისლამი არ იყო გამოყოფილი პოლიტიკისაგან და სახელმწიფოს მიმართ დამოკიდებულ მდგომარეობაში არ იყო. ისლამის პრიმატი აღიარებული იყო ხომეინის მიმართვაში ხალხისადმი, რომელიც გამოქვეყნდა ისლამური რევოლუციის შესამე წლისთავთან დაკავშირებით. ამ მიმართვაში, კერძოდ, აღიარებულია, რომ „რელიგიური უმცირესობანი, ვიდრე ისინი გამთიშველურ მოქმედებას არ ახორციელებენ, წარმოადგენენ ჩვენს თანამოაზრეებს. ისინი ვინც განხეთქილებაზე მიდიან, ჩვენს ქვეყანას ზიანს აყენებენ. მათ ხელი უნდა აიღონ ასეთი საქმიანობისაგან და მიიღონ ისლამური მმართველობა სიტყვებით: „არ არის ღმერთი, გარდა ალაჰისა!“ (7, გვ. 42).

ასეთი აზრთა განსხვავება ირანის მუსლიმ ლიდერებსა და იქდბ-ის საერთო ხელმძღვანელობას შორის ქურთისტანისათვის ავტონომიის მინიჭების საკითხთან დაკავშირებით, მათ შორის ურთიერთგაგების მიღწევას ხელს უშლის. ირანის მთავრობის მიერ ქურთი ხალხისათვის ავტონომიური უფლებების მინიჭებაზე უარის გამოცხადება განპირობებული იყო, აგრეთვე, იმ გარემოებით, რომ იქდბ-ას არ სურდა განეხორციელებინა „ისლამიზაცია“ ქურთებსა და სპარსელებს შორის ძმობის პრინციპების საფუძველზე. ასეთ ძმობაზე ხომეინი. ლაპარაკობდა 1981 წლის თებერვალში, როცა აღნიშნავდა, რომ „მეისალმება ყველა ეთნიკურ ჯგუფს“, ოღონდ როგორც „მუსლიმ ძმებს“ (7, გვ. 42). ანალოგიური შინაარსით უღერს მოწოდება მიპყენენ „იმ კურსს, რომელიც დამყარებულია თანასწორობაზე ისლამური სინამდვილის პირობებში, როდესაც ისლამური რევოლუცია ისლამის აღმით ხალხთა უდიდესი გაერთიანების ბირთვს წარმოადგენსო“ (3). რელიგიური ლიდერების აზრით, ისლამური რევოლუციის პირობებში ასეთ კურსს შეუძლია ხელი შეუწყოს ირანის ხალხებს შორის ურთიერთგაგების მიღწევას.

შიიტ იდეოლოგებს მიაჩნიათ, რომ ქურთებმა გულმოდგინედ უნდა „იმუშაონ“ შიიტურ ისლამზე და თავიანთი პრაქტიკული საქმიანობით განამტკიცონ მისი პოზიცია. ხომეინისათვის, როგორც ჩანს, საკმარისი არ აღმოჩნდა იქდბ-ის მიერ გაკეთებული განცხადება იმის თაობაზე, რომ ეს პარტია პატივისცემით ეკიდება ისლამს და ირანში მოქმედ ყველა სხვა რელიგიებს. ხომეინს უნდოდა, რომ ისლამს დაეკავებინა დომინირებული მდგომარეობა ყველა-

ფერში, როგორც „ალაპის მთავრობის“ მსოფლმხედველობა. მას სურდა, ისლამი ქურთთა მოძრაობის მსოფლმხედველობადაც გადაექცია. ვინაიდან იქდამ ისლამს არ მიანიჭა ეს როლი, ხომეინის მითითებით, იგი გამოაცხადეს არაკანონიერ ორგანიზაციად და მის წინააღმდეგ შეიარაღებული ბრძოლა დაიწყო. ირანის რელიგიური ლიდერების მიერ იქდამ აღიქმევა როგორც „ანტიისლამური სეპარატიული“ მოძრაობა, რომელიც გამოდის ირანში „ალაპის მთავრობის“ წინააღმდეგ და, აქედან გამომდინარე, ალაპის წინააღმდეგაც.

ამჟამად, ირანის შიიტურ ლიდერებსა და იქდამის ხელმძღვანელობას შორის იდეურ-პოლიტიკური უთანხმოება იმდენად სერიოზულია, რომ არ არსებობს იმის პირობები, რომ ირანში შეიქმნას ქურთთა ავტონომიური პოლიტიკური ერთეული, რომელსაც სათავეში ჩაუდგებიან საერო მოღვაწეები. ქვეყნის შიიტურმა რეჟიმმა იქდამის რაზმების ჩახშობისა და განადგურების კურსი აიღო.

შექმნილ ვითარებაში იქდამ-ამ წამოაყენა მოთხოვნა: „დემოკრატია ირანისათვის, ავტონომია — ქურთისტანს“, ამასთან, დემოკრატია მოწოდებულია იმისათვის, რათა ხელისუფლების ორგანოებში სრულად იქნეს წარმოდგენილი ქვეყანაში მცხოვრები ყველა ხალხები და ეთნიკური ჯგუფები. პოლიტიკურ ორგანიზაციებსა და მასობრივი ინფორმაციის საშუალებებს უნდა შეუქმნან თავისუფალი მოღვაწეობის პირობები, ხოლო დემოკრატიულმა კონსტიტუციამ უნდა მიანიჭოს თანასწორუფლებიანობა ირანის ყველა ხალხს. ბუნებრივია, ასეთი მოთხოვნები არ უპასუხებენ ირანის მთავრობის მიერ დაკავებულ პოზიციას ქურთების საკითხში. ირანის მთავრობას არ სურდა ლაპარაკი საერთოდ დემოკრატიაზე, მას შეეძლო ემსჯელა ისეთ პოლიტიკურ სისტემაზე, რომელიც ისლამური სახელმწიფოს პოლიტიკური და სოციალ-ეკონომიკური წყობის კონცეფციაზე იქნებოდა დაფუძნებული.

დღესაც ირანის პოლიტიკური ხელმძღვანელობის სტრუქტურა და ფუნქციები შეესაბამება აიათოლა რუჰოლა იმამ ხომეინის (გარდაიცვალა 1989 წლის 4 ივნისს) მითითებებს, რომელიც გადმოცემულია მის წიგნში „ქითაბ ალ-ბაი“ (8). მართალია, „მარჯაია“^{*} რჩება ძალაში, მაგრამ მაინც ჰეშმარიტ ავტორიტეტად რჩება გარდაცვლილი „უდიდესი იმამი“ — ხომეინი. ამგვარად, ირანის პოლიტიკური რეჟიმი წარმოადგენს ავტოკრატიის ერთ-ერთ

* რელიგიური ხელისუფლება ისეთი წამყვანი რელიგიური ფაქიებისა, როგორც არიან ს. მ. გოლფაეგანი, ს. შ. ედ-დინ ნაჯაფი მარაში ყუმიდან და ს. პ. ყუმი.

ფორმას, რომელიც არ სცნობს არავითარ კომპრომის დასავერთის ყაიდის დემოკრატიული სახელმწიფოს სისტემასთან.

აქედან გამომდინარე, ირანის პოლიტიკური, ეკონომიკური და იურიდიული სისტემის შემდგომი „ისლამიზაციით“, ხომეინის კონცეფციის შესაბამისად, სულ უფრო აშკარად ვლინდება ბრძოლა ოპოზიციური ძალებისა და დისიდენტების წინააღმდეგ. აქედან გამომდინარე, შიიტური სამღვდლოება არ დათანხმდება ქურთთა საკითხის ისეთ გადაჭრაზე, რომელიც უპასუხებს იქდ-სა და სხვა ოპოზიციურად განწყობილი ქურთული ორგანიზაციის ინტერესებს.

ირანის დღევანდელი, შიიტური მთავრობის თვალსაზრისით, იქდ-ის ხელმძღვანელობის სახელმწიფო აპარატის უმაღლეს თანამდებობაზე დაშვება შესაძლებელია იმ შემთხვევაში, თუ ისინი წინასწარ გამოავლენენ ისლამურ პოზიციებს და იმოქმედებენ „პოლიტიკური შიიზმის“ ინტერესებით, ანუ თუ ისინი ქურთ-შიიტებად გადაიქცევიან. მაგრამ ამ შემთხვევაშიც ირანის მთავრობა ნდობით არ იქნება გამსჭვალული იქდ-ის ხელმძღვანელობისადმი. რადგან მათ მიაჩნიათ, რომ სტრატეგიული თვალსაზრისით იქდ ცდილობს ქურთთა ავტონომიური ოლქის შექმნით მეტროპოლიას გამოეყოს.

აუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ირანის კონსტიტუცია უარს აცხადებს „სოციალური და იდეოლოგიური დესპოტიზმის ყველა ფორმაზე“ და ითვალისწინებს „ხალხის ბედის გადაცემას მის საკუთარ ხელში“, მაშინ ერთი შეხედვით თითქოსდა ქურთების ხელმძღვანელობა უნდა დაეყრდნოს ამ პუნქტს და უფლება აქვს მიიღოს ქურთი ხალხის თვითგამორკვევას ირანში. სინამდვილეში კი ირანის შიიტური სამღვდლოების ლიდერებმა ეს უფლება მათ არ მიანიჭეს, რადგან მათი რწმენით, მისი განხორციელება (იგულისხმება ავტონომიური უფლებების მოპოვება) მიიყვანდა საქმეს იქამდე, რომ მომავალი ავტონომიური ქურთისტანის ადმინისტრაციულ აპარატში მოექცეოდნენ „ანტიისლამური“ მოღვაწეები. ამ შემთხვევაში კი გამოდის, რომ ირანის მუსლიმმა ლიდერებმა დაარღვიეს ალაჰის მითითება იბრძოლონ ანტიისლამური ძალების მოსპობისათვის და ერთიანობის შენარჩუნებისათვის. თავის მხრივ იქდ-ის ლიდერმა ა. ყასემლუმ ხომეინის რეჟიმი შეადარა შაჰის რეჟიმს და მათ უწოდა თვითმპყრობელური, რომელიც უარს აცხადებს დაკმაყოფილოს ქურთი ხალხის ეროვნული უფლებები, ეროვნული თვითგამორკვევის ჩათვლით.

ქვეყნის მთავრობას გადაწყვეტილი აქვს ირანში ააშენოს „ერთიანი იდეალური საზოგადოება, ალაჰის მითითებითა და მისი კა-

ნონმდებლობით“. ქვეყნის მასობრივი ინფორმაციის საშუალებე-
ბი, კულტურის, ხელოვნების, მეცნიერების მუშაკები ფართო
პროპაგანდას უწყევენ ისლამურ რევოლუციას და მოუწოდებენ
ხალხს ერთიანობისაკენ. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა 1989
წელს გამოცემული ირანელი ავტორის ჯალალედინ ფარსის წიგნი
„ისლამური რევოლუციის ფილოსოფია“ (9). ავტორი ამ წიგნში
დეტალურად გადმოგვცემს ისლამური რევოლუციის მიღწევებს
და მათ მნიშვნელობას, მაგრამ თითქმის არაფერს ამბობს ქვეყანა-
ში მცხოვრები ეროვნული უმცირესობის და მათ შორის ქურთების
უუფლებო მდგომარეობაზე, მათ ეროვნულ თვითგამორკვევის სურ-
ვილზე. წიგნში, პირიქით, გაკრიტიკებულია სხვა ერის ლტოლვა
ავტონომიისათვის, რადგან ავტონომიური უფლებების მოპოვება
თითქოს ემუქრება ქვეყანას ხალხთა ერთიანობის გათიშვით. შიიტ
ლიდერებს მიაჩნიათ, რომ სწორედ „კრიტიკული რეაგირების“ წყა-
ლობით მათ მიღწიეს ისლამური რევოლუციის გამარჯვებას და შე-
ქმნეს პირობები მისი ექსპანსიისათვის. საკითხის ასეთი დაყენება
შეუძლებელს ქმნის ურთიერთგაგების მიღწევას ირანის მთავრო-
ბასა და იქდბ-ს შორის, რადგან ეს პარტია არ პასუხობს „ისლამი-
ზაციისა და ისლამური ექსპანსიის“ მოთხოვნებს.

ირანის ისლამური რესპუბლიკის შიიტი ლიდერები განსაკუთ-
რებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ ჭიპადის განხორციელებას. ისინი,
გარდა სამხედრო ჭიპადისა, ახორციელებენ ეკონომიკურ, სოცია-
ლურ, კულტურულ და სხვა სახის ჭიპადს. თანამედროვე შიიტი
იდეოლოგების თვალსაზრისით, სამხედრო ჭიპადის მეშვეობით მო-
ქაპედებმა დედამიწაზე უნდა დაამყარონ ისლამური წეს-წყობილე-
ბა და მისი შენარჩუნებისათვის იმოქმედონ. თავის დროზე ხომეინს
მოქაპედები თავიანთ ლიდერად მიიჩნევდნენ, რადგან იგი იბრძო-
და „ისლამური სახელმწიფოს აღორძინებისათვის“. ხომეინი ჭიპადს
დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა, რადგან მას მიაჩნდა, რომ იმქვეყ-
ნად მოუხდებოდა ალაჰისათვის მოეხსენებინა, თუ როგორ შეს-
რულდა მისი მითითება ჭიპადთან დაკავშირებით, რომელიც ხორ-
ციელდება უმმას ინტერესებისათვის (უფრო დაწვრილებით იხილე
ჯალალედინ ფარსის წიგნი (9; გვ. 348—363)). ხომეინის ჭიპადი მი-
მართული იყო ქურთების მოძრაობის წინააღმდეგაც, ვინაიდან, მი-
სი სიტყვებით, ეს მოძრაობა მიზნად ისახავდა ირანში ისლამური
სახელმწიფოს გათიშვას. ეს გარემოება კიდევ ერთხელ მოწმობს
იმაზე, თუ რა სირთულეებთან არის დაკავშირებული ირანის ქურ-
თისტანში ავტონომიის მიღწევა, რადგან შიიტ მოქაპედებსა და
„არამუსლიმურ“ იქდბ-ს შორის ურთიერთგაგება არ არსებობს.

ისლამური სახელმწიფოს მართვის საკითხებში ირანის რეჟიმო ხელმძღვანელობს კონცეფციით „ველაიათე ფაყიბი“. როგორც ცნობილია, ფაყიბი* მოწოდებულია იყოს პოლიტიკური მოღვაწე, რომელიც „ალაჰის კანონმდებლობის“ შესრულებას უზრუნველყოფს. ირანის შიიტი ლიდერების თვალსაზრისით, ქვეყნის ცხოვრებაში უკანასკნელმა მოვლენებმა ხალხის შეგნებაში ხელი შეუწყვეს ისეთი აზრის დამკვიდრებას, რომ ფაყიბები ყველაზე გავლენიანი პირები არიან. ხომეინი ამის მაგალითიაო ამბობენ ისინი. აქ იგულისხმება, აგრეთვე, მათი პოლიტიკური გავლენაც. რაც შეეხება იქდაბის ხელმძღვანელობას. მათ, პირიქით, წამყვან ფაყიბებად და ავტორიტეტებად არ მიიჩნევენ ირანის ცალკეულ გავლენიან რელიგიურ მოღვაწეებს. მაგალითად იქდაბს მიაჩნია, რომ ირანის ისლამური რესპუბლიკის „მმართველი შიიტური ელიტა“ „არაშორსმხედველია თავის მოქმედებაში... ბოროტად იყენებს ხალხის ღვთისმოსაობას და რევოლუციის მიღწევების უზურპაციას ახდენს“ (3). აქედან გამომდინარე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ირანის წამყვანი ფაყიბები ოპოზიციური ქურთული მოძრაობის მიმართ ფათობაზე არ წავლენ.

ხომეინის მიმდევრები დაინტერესებულნი არიან იმით, რომ ხელისუფლების ორგანოებმა და შეიარაღებულმა ძალებმა უზრუნველყონ „ისლამური თავისუფლებანი“, რომელიც გამომდინარეობს ჭაფარიდული რელიგიის იურიდიული ნორმებიდან. ირანის კონსტიტუციაში კი აღნიშნულია, რომ თავისუფლებით შეიძლება ისარგებლო „იმ პირობით, თუ დარღვეული არ იქნება ისლამის დებულებები და ისლამური რესპუბლიკის საფუძვლები“ (6, გვ. 11).

1990 წლის აგვისტოს დასაწყისში როდესაც ერაყმა მოახდინა ქუვეითის ტერიტორიის ოკუპაცია და დაიწყო კრიზისი სპარსეთის ყურის რეგიონში, ირანმა დაიკავა ნეიტრალიტეტის პოზიცია. ქუვეითის განთავისუფლების და ერაყში გაეროს დროშით საერთაშორისო ძალების შესვლის შემდეგ ირანში ლტოლვილთა სახით აღმოჩნდა მილიონზე მეტი ერაყელი ქურთი და შიიტი. ეს მოხდა მას შემდეგ, რაც სადღამ ჰუსეინმა რეპრესიული ზომები განახორ-

* ისლამური სამართლისმცოდნე.

ციელა მათ წინააღმდეგ. თუმცა ირანმა თავშესაფარი მისცა ერაყელ ქურთებს, მაგრამ, ცხადია, სტრატეგიული თვალსაზრისით თეირანი ერაყელ ქურთებს მის ტერიტორიაზე დიდხანს არ დატოვებდა. ჯერ ერთი, ირანის მთავრობა ისედაც ვერ უზრუნველყოფდა საკუთარი მოსახლეობის სოციალ-ეკონომიკურ მოთხოვნებს, ხოლო მეორე მხრივ, თავისი ურჩი ქურთი მოსახლეობის მასას კიდევ ერთი მილიონი რომ დამატებოდა, ეს ირანის შიიტურ ხელმძღვანელობას მომავალში ახალ პრობლემებს შეუქმნიდა.

მზრავლთა* იმიგრაცია ისრაელში და არაბული საზოგადოებრიობა

სპარსეთის ყურეში დამთავრებული სამხედრო-პოლიტიკური კრიზისის ერთ-ერთი შედეგი იყო ყოფილი საბჭოთა კავშირის საგარეო საქმეთა მინისტრის — ალექსანდრე ბესმერტნიხის პირველი ვიზიტი ისრაელში მას შემდეგ, რაც 1967 წელს ორივე ქვეყანას შორის შეწყდა დიპლომატიური ურთიერთობა. დასავლეთის პრესა ამ ვიზიტს მიიჩნევდა „ისტორიულად“ მთელი რიგი მიზეზების გამო. თუმცა ეს დღეს აღარავის უკვირს, განსაკუთრებით იმის შემდეგ, რაც 1990 წლის დასაწყისიდან ისრაელში საცხოვრებლად გადასახლდა 200 ათასი ყოფილი საბჭოთა ებრაელი (4,20. 05. 1991). ვარაუდობდნენ, რომ 90-იანი წლების შუახანისათვის მათი რიცხვი კიდევ 800 ათასით გაიზრდებოდა.

თავის უმადლეს წერტილს ამ ტალღამ მიაღწია 1991 წლის იანვარში, როდესაც სპარსეთის ყურეში მრავალეროვანი ძალები აშშ-ის მეთაურობით შეტევაზე გადავიდნენ ერაყის წინააღმდეგ და ისრაელში ყოველდღე იყო მოსალოდნელი ერაყის „სკადის“ სახის რაკეტების დარტყმა.

აღსანიშნავია, რომ კრიზისის დღეებში ახალ იმიგრანტებს თვითმფრინავის კიბესთან აირწინაღებით ზღვებოდნენ, ისინი ისრაელში ჩავიდნენ იმ იმედით, რომ იქ უკეთესი მომავალი ექნებოდათ.

ისინი საყოველთაოდ აღიარებდნენ, რომ ახლო აღმოსავლეთში ახალი ომის აჩრდილი მათ უფრო ნაკლებად აშინებდათ, ვიდრე საბჭოთა კავშირში სამოქალაქო ომისა. უფრო მარტივად რომ ვთქვათ, მათ აშინებდათ იმპერიის ეკონომიკური კრაზი. აი, რა განაცხადა ერთ-ერთმა ინგლისური ენის მასწავლებელმა: „ჩვენ მოსკოვში ჩვენს მეგობრებს ვწერთ, რომ აქ შუა ზამთარში ვბანაობთ... მაგრამ თუ ერაყის მუქარამ იმიგრანტობის კანდიდატები არ შეაშინა, ისრაელში უმუშევრობისა და საცხოვრებელი ადგილის უკმარისობა შიშს იწვევს.

„ათი ათასობით ახალი პოტენციური იმიგრანტი, რომლებსაც უკვე გაფორმებული აქვთ მიწვევა, ამჟობინებენ გადადონ წასვლა

* სტატია ეხება ყოფილ საბჭოთა ებრაელებს.

და იცხოვრონ საბჭოთა კავშირში ისრაელში შექმნილი საშინაო კრიზისისა და უმუშევრობის ზრდის გამო“, — განაცხადა იმიგრაციის საკითხების საპარლამენტო კომისიის თავმჯდომარემ, „საბჭოთა ებრაელთა საქმის“ დაუღლელმა ქომაგმა, მიხეილ კლეინერმა. იგი ყველა ფრონტზე იბრძოდა, მათ შორის თავისი მთავრობის წინააღმდეგ. იზიარებდა რა მთავრობის პოლიტიკურ კურსს (იგი არის „ლიკუდის“ წევრი), იგი მაინც აკრიტიკებდა მის საიმიგრაციო პოლიტიკას არასაკმარისი წინდახედულობის გამოჩენის გამო (2, 13.05.1991).

ყოფილი საბჭოთა კავშირიდან ებრაელ იმიგრანტთა მიღების საკითხის გადაჭრა არც ისე იოლი საქმეა. 1990 წლის ისრაელის ცენტრალური ბანკის ანგარიშში აღნიშნულია, რომ ოთხი წლის განმავლობაში საჭირო იქნება გამოიძებნოს 25 მილიარდი დოლარი, რათა უმუშევრობის რიცხვმა 18% არ მიაღწიოს. ცენტრალური ბანკის მმართველი მიხეილ ბრუნო ასევე შენიშნავდა, რომ „ახალი იმიგრანტების მოწყობის მკაფიოდ დამუშავებული პოლიტიკა ისრაელის ახლანდელ მთავრობას არ გააჩნია“.

ებრაელთა მასობრივი იმიგრაციის დაწყებამდე ერთი წლით ადრე, ისრაელში უმუშევართა რიცხვი 7% შეადგენდა, ახლა მან მიაღწია 10%*. ასეთი მონაცემები არ ყოფილა ბოლო ოცი წლის განმავლობაში. ამიტომ ანგარიშგების ავტორი აყენებს წარმოების გაფართოების კონკრეტულ გეგმებს. მისი აზრით, ისრაელის მოსახლეობის ცხოვრების დონემ უნდა დაიწიოს (რისთვისაც საჭიროა ხელფასიც დაიწიოს) და წახალისდეს უცხოური კაპიტალდაბანდებები. მ. კლეინერი ამ იდეას თავისებურად ავითარებდა, როცა გულისხმობდა ისრაელისთვის ევროპული ებრაული დიასპორის ტრადიციულ დახმარებას. უცხოური კაპიტალდაბანდებები (პირველ რიგში ამერიკული) მოსალოდნელი კი არა, არამედ უკვე ქეშმარიტი კაპიტალდაბანდებები უნდა იყოსო, — ამბობდა იგი. ამერიკელმა ებრაელებმა კაპიტალი ისრაელში რომ დააბანდონ, მათ მერე სხვებიც მიბაძვენ. საუბედუროდ, აშშ-ის ებრაულ საზოგადოებაში ლეგენდა დადიოდა, რომ ისრაელში საქმის გაკეთება შეუძლებელია. ეს წარმოდგენა უნდა შეცვლილიყო.

კლეინერის აზრით, ისრაელის ბიუროკრატია ძალიან ტლანქია.

* „მონღ დიპლომატიკის“ მონაცემებით უმუშევართა რიცხვმა ისრაელში ოფიციალური სტატისტიკის თანახმად შეადგინა 142 ათასი, ანუ 42%/ზე მეტი. ვიდრე 1988 წელს. უმუშევართა მაჩვენებელმა 1989 წელს შეადგინა 8,9%. 1988 წლის — 6,4% და 1987 წლის — 6,1% საპირისპიროდ (12, № 4, 1990).

„ამას დაუმბრტყელ ბოიკოტი არაბული ქვეყნების მხრიდან, — ხაზს უსვამდა იგი, — და თქვენ მიხედვით უცხოელი ინვესტორების შერყევობას“ (2, 13.05.1991).

ისრაელის პარლამენტის ზოგიერთი წევრი პესიმისტურად უყურებდა ქვეყანაში ახალ ჩამოსულ ებრაელთა მოწყობის საკითხს. მათი აზრით, ქვეყანას უახლოეს დროში სამუშაო ადგილის შესაქმნელად დასჭირდება არა 25, არამედ 60 მილიარდი დოლარი, რაც ორჯერ გადააჭარბებს ისრაელის წლიურ ბიუჯეტს.

ეს ტოტალური მიგრაცია შეიძლება დაახლოებით შევადაროთ იმას, რომ მთელი საფრანგეთის მოსახლეობა გადასახლდეს აშშ-ში. ისრაელისათვის ძნელი იქნება ამდენი ჩამოსულის „მონელება“. ბევრს ეს არარეალურად ეჩვენება, ვინაიდან აქ არის ენობრივი პრობლემაც.

როგორც წესი, ახალჩამოსულები პირველ ექვს თვეს ივრითის შესწავლას* უთმობენ; მათი საზოგადოებასთან კონტაქტში შესვლა ზოგჯერ არც ისე წარმატებით მიმდინარეობს, როგორც ამას ისინი მოელოდნენ. მთ უმეტეს, რომ ეს ახალი ტიპის იმიგრანტები ყოველთვის არ გამოიჩენიან იმ სულისკვეთებით, რომელიც დამახასიათებელი იყო ებრაული სახელმწიფოს დამაარსებლებისათვის. ისინი იმ პროფესიის ადამიანთა რიგებს ემატებიან, რომლებიც აქ უკვე ისედაც მრავლად არიან.

არ შეიძლება გაკვირვება არ გამოითქვას იმის თაობაზე, რომ ორ მოსახლეზე მოდის ერთი ექიმი—ეს უკვე მეტისმეტია. მარტო 1990 წელს ექიმთა რიცხვი ისრაელში 12 ათასს აღწევდა (3, 11-12. 05. 1991). ამას დამატა ყოფილი საბჭოთა კავშირიდან ჩასული 6 ათასი ექიმი. ზოგიერთ ისრაელელ პოლიტიკურ მოღვაწეს ეს აღმინანები თავისებურ კაპიტალდაბანდებად მიაჩნია, თუმცა ძალიან კარგად იციან, რომ ისინი უმუშევრობაზე არ დათანხმდებიან. ამიტომ ისინი იძლევიან რჩევას „დროებით“ შემოიღონ „ახალი კურსი“ იმ პოლიტიკის მსგავსად, რომელიც აშშ-ის პრეზიდენტმა ფ. დ. რუზველტმა გაატარა 30-იან წლებში უმუშევრობის აღმოსაფხვრელად. მათი აზრით, უმჯობესია ხალხმა გზები აშენოს, ვიდრე უხადო მათ ფული სრული უსაქმურობისათვის.

მართალია „ანტისემიტიზმი“ როგორც ასეთი საბჭოთა სახელ-

* ივრითის სწავლობენ სპეციალურ კურსებზე. ივრითის შესწავლის გარეშე ჩამოსულებს არა აქვთ მომავალი. ივრითის გარეშე მაროკოელი ებრაელი ვერ გაუგებს რუმინეთიდან, ხოლო ბულგარეთელი—ეუმენიდან ჩამოსულს. ერთიანი ენის გარეშე ისრაელელებს ბაბილონის ვოდოლის ხვედრი ელოდებოდათ (6, გვ. 28).

მწიფოში არ არსებობდა, მაგრამ არსებობდა ე. წ. მეხუთე პუნქტი. საბჭოთა კავშირში ებრაელებს დარბევა არ ემუქრებოდათ, მაგრამ აქ ყველამ იცოდა, რომ „მეხუთე პუნქტი“ ნიშნავდა ეროვნებას. ის ვისაც ამ გრაფაში „ებრაელი“ ეწერა, ხშირად სერიოზულ სიძნელეებს აწყდებოდა. უცნაურია, მაგრამ ფაქტია, რომ ბოლო დრომდე საბჭოთა კავშირში მხოლოდ ებრაელებს ჰქონდათ საზღვარგარეთ საცხოვრებლად წასვლის უფლება.

წასვლის მეორე მიზეზია — დაშლილ საბჭოთა კავშირში არსებული ეკონომიკური ქაოსი.

ისრაელში სამუშაოს მოძებნა არც ისე იოლია. ებრაელების მასობრივმა ჩამოსვლამ გააღრმავა არაბთა პრობლემა ისრაელში. თუმცა ახალი იმიგრანტები პირველ ხანებში დროებით სამუშაოზე მიდიან, ისინი ხშირად ავიწროებენ პალესტინელებს. ერთ-ერთი პალესტინელი ეკონომისტი ამბობდა, რომ ბოლო დროს მკაფიოდ ჩნდება ქარხნებში პალესტინელი მუშების რუსი იმიგრანტებით შეცვლის ტენდენცია. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ჩამოსული ებრაელების შენახვა გაცილებით ძვირი ჯდება, ვიდრე პალესტინელებისა. კომპანიები რუს ებრაელებს უხდიან მინიმალურ ხელფასს, თვეში 570 დოლარის ოდენობით. ამას ემატება კიდევ 23%, რომელსაც მეწარმენი უხდიან მთავრობას სოციალური უზრუნველყოფისათვის. პალესტინელებზე არ ვრცელდება მინიმალური ხელფასი, სოცურუნველყოფა და მრავალი სხვა შეღავათი, რომელიც აძნელებს ებრაელი მუშის დათხოვნას სამსახურიდან. ამის გამო ისრაელელი მეწარმენი და კომპანიების მეთაურები მოითხოვენ მთავრობისაგან, რათა მან ან დართოს ნება პალესტინელებს, რათა ისინი დაბრუნდნენ ქარხნებში და ფაბრიკებში, ანდა დროებით მოიწვიოს მუშახელი პაკისტანიდან და მესამე სამყაროს სხვა ქვეყნებიდან (1, 20.05.1991).

ახალ იმიგრანტებს აღარ აკმაყოფილებს ის 4.000 „შეკელი“ (2.500 დოლარი), რომელსაც მთავრობა აძლევს მათ ჩამოსვლისთანავე. უქანასკნელ ხანს ჩამოსულმა რამდენიმე ათასმა ექიმმა დემონსტრაცია მოაწყო. ხელისუფლების წარმომადგენლებს ბრალი დასდეს იმაში, რომ ისინი ჩამოსულებს ხელს უშლიან სპეციალობით მუშაობის დაწყებაში. ჩამოსული ებრაელები ავიწროებენ არაბ მუშებს, ხოლო ხვალ მათი შვილები კონკურენციას გაუწევენ ისრაელის მკვიდრთ უმალეს სასწავლებლებში, შრომის ბაზარზე,

* მარტო 1990 წელს იმიგრანტთა მიღება ისრაელს დაუჯდა 12 მლრდ შეკელი, ანუ 7,5 მლრდ დოლარი (7, 3.08.1990).

არმიაში. ახლანდელი ინერტული პოლიტიკური და ეკონომიკური სისტემის პირობებში იმიგრანტების ენერგია საჭირო არ არის ან ისრაელმა უნდა შეცვალოს თავისი სისტემა, ან იმიგრანტები წაეღონ თავიანთი ენერგიით სხვა ქვეყნებში, — ასკვნიდა ფრანგული გაზეთი „ექო“ (2, 13.05.1991).

ამ ცოტა ხნის წინ ისრაელში შეიქმნა ყოფილ საბჭოთა კავშირიდან ჩასულ იმიგრანტთა ახალი გაერთიანება „ალია 90“. მეორენაირად ამ გაერთიანებას უწოდებენ „ყოფილ სსრ კავშირიდან ჩამოსულ ებრაელთა საზოგადოებრივი და პროფესიონალური ორგანიზაციების სრულიად ისრაელის ფედერაციას“. მათი განყოფილებები ფაქტობრივად მოქმედებენ ქვეყნის თითქმის ყველა მსხვილ ქალაქებში. ამ ფედერაციის მიზანია დახმარება აღმოუჩინოს გაჭირვებაში ჩაყარდნილ ახლად ჩამოსულ ოჯახებს. გარდა ამისა, ისინი გამოსცემენ ბროშურებს, რომლებშიც მაქსიმალურ ინფორმაციას აწვდიან იმის შესახებ, თუ რა ელოდება იმიგრანტებს ისრაელში. შეიქმნა კიდევ საქველმოქმედო საზოგადოება, რომლის წევრები ანაწილებენ ძველ ავეჯს, ტანსაცმელს და ფეხსაცმელს ახალ მოქალაქეებს შორის („ჭერუსალემ პოსტ-ი“).

ახლად ჩამოსულ ებრაელ იმიგრანტთა 80% სახლდება თელ-ავეივში, იერუსალიმში, ხაიფასა და სხვა მსხვილ ქალაქებში. ამან გამოიწვია საბინაო კრიზისი ამ ქალაქებში. ისინი არ სახლდებიან ქვეყნის დაუსახლებელ და სასოფლო-სამეურნეო რაიონებში, სადაც ყველაზე მეტად იგრძნობა მუშახელის ნაკლებობა. ამასთან, საბინაო პრობლემა აქ უფრო უბრალოდ წყდება.

1991 წელს მხოლოდ 3 ათასმა იმიგრანტმა გამოთქვა სურვილი მიეღო ისრაელის პასპორტი. ისეთი შთაბეჭდილება იქმნებოდა, რომ საბჭოთა იმიგრანტთა უმრავლესობას სურდა წასულიყო ისრაელიდან ევროპის ან ამერიკის ქვეყნებში.

ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ჟურნალ „ნიუსუიკის“ (4, 28.08.1991) ფურცლებზე გამოქვეყნებული ინტერვიუ, რომელიც ჩამოართვეს ისრაელის ყოფილ ელჩს* ვაშინგტონში სიმხადინისს**. იგი აღნიშნავდა, რომ 1991 წელს ისრაელში შეიძლება

* ეს თანამდებობა მას ეკავა 70-იან წლებში.

** ამჟამად მას უკავია იერუსალიმში განლაგებული ებრაული სააგენტოს თავმჯდომარის პოსტი. მას ევალება თვალი ადევნოს ებრაელების იმიგრაციას.

ჩამოვიდეს არა უმეტეს 150 ათასი იმიგრანტი, ხოლო უახლოესი 5 წლის მანძილზე მათმა რიცხვმა შეიძლება 1 მილიონს მიაღწიოს. როდესაც ჩვენ გვეყოლება 1 მილიონი ახალი ებრაელი ყოფილ საბჭოთა კავშირიდან*, ჩვენ გვეყოლება 12 ათასი მეცნიერი და მკვლევარი, დაახლოებით 170 ათასი განათლების წარჩინებულ მოღვაწე. 25 ათასი ექიმი, 112 ათასი ინჟინერი, ამის შედეგად, — განაგრძობს ყოფილი ისრაელელი დიპლომატი, — ისრაელი დაიკავებს პირველ ადგილს მეცნიერების მოღვაწეთა რიცხვის მიხედვით. კვალიფიციური მუშახელით ისრაელი გახდება მსოფლიოს ყველაზე განვითარებული ქვეყანა. ყოველივე ეს ისრაელს განუმტკიცებს გეოპოლიტიკურ სიმძლავრეს (4,28.08.1991).

ისრაელის მესვეურები ანგარიშს უწევენ იმ გარემოებას, რომ ყველა ვინც ამ ქვეყანაში ჩადის, სიონისტი არ არის. მაგრამ ეს ფორმალურ მხარედ მიაჩნდათ. მათ ეჭვი არ ეპარებათ იმაში, რომ ისინი განდებიან სიონისტები. იერუსალიმის სოციოლოგიის ინსტიტუტის „ტატიტის“ მიერ ჩატარებული გამოკვლევის შედეგად დასტურდება, რომ ბოლო დროს ისრაელში ჩამოსულ ებრაელთა მხოლოდ 3% მორწმუნეა. 18% თავს მიაკუთვნებს „ტრადიციონალისტებს“, ხოლო 79% — არამორწმუნეებს.

ანალიზებენ რა ახალ იმიგრანტთა მიერ იუდაიზმის შესწავლის საკითხს, გამოკვლევების ავტორები იმ დასკვნამდე მივიდნენ, რომ 11% სურს გაეცნოს იუდაიზმს „რელიგიური პოზიციებიდან“. 85% იუდაიზმი აინტერესებს „მეცნიერულ-ისტორიული თვალსაზრისით, ხოლო 4% საერთოდ არ სურს იცოდეს რელიგიის შესახებ. გამოკითხულთაგან მხოლოდ რამდენიმემ აღიარა, რომ ისინი არ არიან ებრაელები. ეს აიხსნება რამდენიმე სახის სამთავრობო დახმარების მიღების უფლების დაკარგვის შიშით. საერთოდ კი არაებრაელთა წილის გარკვევა იმიგრანტთა საერთო რიცხვში „ერთობ ძნელია“ (5, 2.09.1991).

ბოლო დროს ისრაელში ებრაელთა იმიგრაციის ნაკადის ზრდა უნდა აიხსნას იმ გარემოებითაც, რომ აშშ გადაწყვიტა შეეზღუდა ამერიკაში დასახლების მსურველთა რაოდენობა. ისიც უნდა მივიღოთ მხედველობაში, რომ ჩამოსულ ებრაელების შეგნებამ განიცადა ცვლილებები.

ამჟამად ისრაელი თითოეული იმიგრანტის განსახლებაზე ხარჯავს 35 ათას დოლარს (4,28.08.1991). ფართო მასშტაბური იმიგრა-

* ყოფილ საბჭოთა კავშირში უცხოური წყაროების ცნობით 2,5 მილიონი ებრაელი ცხოვრობს (იხ. 7. 3.08.1990).

ცოცხალი ისრაელში, რომელიც დაიწყო 50-იანი წლების დასაწყისიდან* კვლავ გრძელდება**. მიუხედავად დინების ტემპების რამდენადმე შენელებისა 1991 წელს, რომელიც ნაწილობრივ გამოწვეული იყო სპარსეთის ყურეში მიმდინარე ომით, როგორც აღვნიშნეთ მოსალოდნელია, რომ 1995 წლისთვის აქ ჩამოვა 1 მილიონი კაცი, რის შედეგადაც ისრაელის მოსახლეობის რიცხვი ერთი მეხუთედით გაიზარდება*** (8, გვ. 32).

1991 წლის აგვისტოში ყოფილ საბჭოთა კავშირში სამხედრო ვადატრიანობის ცდის წარუმატებლობამ ერთგვარად შეანელა საბჭოეთიდან ებრაელთა იმიგრაციის ტემპები. ამის შესახებ იტყობინებოდა ამერიკული ჟურნალი, ეყრდნობოდა რა დასახელებულ „ამერიკულ წყაროებს“, აღნიშნავდა, რომ იმათ გამოკლებით, ვინც ცხოვრობს უპირატესად მუსლიმებით დასახლებულ რაიონებში, მრავალი ებრაელი, რომელიც ადრე გამგზავრების სურვილს გამოთქვამდა, რჩება ქვეყანაში, ყოველ შემთხვევაში დროებით. ამის ერთ-ერთ მიზეზს, — ჟურნალის თქმით, — წარმოადგენს იმ ყოფილ საბჭოთა ებრაელთა სურვილი, რომლებმაც აქტიური მონაწილეობა

* ებრაელთა ფართო იმიგრაცია ისრაელში დაიწყო ამ სახელმწიფოს გაჩენიდან. ე. ი. 1948 წლიდან, როდესაც გაუქმდა დიდა ბრიტანეთის მანდატი პალესტინაზე და მის ტერიტორიაზე გაეროს გადაწყვეტილებით ებრაელი და არაბული სახელმწიფოების შექმნა გადაწყდა. ებრაელთა სახელმწიფოს — ისრაელის შექმნას არაბული ქვეყნები მტრულად შეხვდნენ. მათი პოზიციის მიმართ „მუსლიმური სოლიდარობა“ გამოხატეს ისლამური სამყაროს სხვა ქვეყნებშიც. 1948 წლის 14 მაისს უკანასკნელმა ინგლისელმა ჯარისკაცმა დატოვა ყოფილ-სამანდატო პალესტინის ტერიტორია და ებრაელთა თემის ლიდერებმა გამოაცხადეს ისრაელის შექმნა. მეორე დღეს, 15 მაისს, არაბულ სახელმწიფოთა ლიგის წევრებმა (ეგვიპტე, სირია, ლიბანი, ტრანსიორდანია, ერაყი, საუდას არაბეთი და იემენი) შეიყვანეს თავიანთი ჯარები პალესტინის ტერიტორიაზე. ასე დაიწყო არაბ-ისრაელთა პირველი ომი ახლო აღმოსავლეთში. სწორედ მაშინ პირველად გაიშმა ქიპადის ლოზუნგი არაბულ მეჩეთებში, რათა თავიანთი წვლილი შეეტანათ სამხედრო წარმატებაში (9, გვ. 104, 107).

** ქვეყნის მოსახლეობის ნახევარს შეადგენენ სეფარდები — „აღმოსავლელი“ ებრაელები, რომლებმაც დატოვეს აზიისა და ჩრდილოეთ აფრიკის ქვეყნები ისრაელის სახელმწიფოს შექმნის შემდეგ. არც ის არის დასაძალი, რომ სწორედ ისრაელის გაჩენა და არაბ-ისრაელის კონფლიქტის დაწყება არაბულ ქვეყნებში ებრაელთა მდგომარეობის გაუარესების მიზეზი გახდა და უზიძვეს მათ ემიგრაციისაკენ. და მაინც აქაურ ებრაელებს თავიანთი თავი გაცნობიერებული აქვთ როგორც „მსხვერპლად შეწირული“, უსამართლობის და ანტისემიტების მსხვერპლი, მსხვერპლი რომელიც იბრძოდა და იბრძვის (ამ მხრივ ქართველი ებრაელები ბედნიერ გამონაკლისს შეადგენენ) გადარჩენისათვის.

*** უკანასკნელი ორი წლის მანძილზე ისრაელის მოსახლეობის რიცხვი გაიზარდა 3.7-დან 4 მილიონამდე (14, გვ. 41).

მიიღეს დემოკრატიულ მოძრაობაში, დაეხმარონ ახალი სისტემის მშენებლობაში (10, № 9, 1991). მაგრამ ამას ემატება ყოფილი საბჭოთა ებრაელების განსახლებასთან დაკავშირებული სიძნელები.

ებრაელთა იმიგრაციის ტალღის შესუსტების მიუხედავად იგი მაინც გრძელდება. იმიგრაციის ტემპები და მასშტაბები დიდ გავლენას ახდენს ისრაელის ეკონომიკაზე, უქმნის მას მთელ რიგ სირთულეებს*, ვერ ხორციელდება შეპირებული რეფორმები პრივატიზაციისა და სამუშაო ბაზრის სფეროებში. მთავრობა დაკავებულია ახალჩამოსულთა ბინით და სამუშაოდ დაკმაყოფილების პროგრამების შემუშავებით. როგორც გამოიანგარიშეს, თუ ყოველი იმიგრანტის ჩამოსვლა მთავრობას 50 ათასი დოლარი დაუჯდება სუბსიდიების ან სხვა დახმარების სახით, მაშინ 5 წლის განმავლობაში ხარჯები 50 მილიარდ დოლარს მიაღწევს. ამ თანხის ნახევრის მიღებას მთავრობა შეეცდება უცხოეთიდან, პირველ რიგში კი, აშშ-დან.

ჟ. ბუშმა განაცხადა, რომ ის არ მისცემს ისრაელს გარანტიას 10 მილიარდი დოლარის — სახელმწიფო სესხის გამოყოფაზე მანამ, სანამ ისრაელი არ მიიღებს გადაწყვეტილებას ებრაელთა დასახლების შეჩერებაზე ლაზის სექტორისა და მღ. იორდანის დასავლეთ სანაპიროს ოკუპირებულ ტერიტორიაზე. ეს პრობლემა აშშ მიაჩნია მშვიდობის დამყარების ერთ-ერთ ძირითად შემადგერხებელ მიზეზად. პრემიერ-მინისტრმა იცხაკ შამირმა** თავის მხრივ, აერთხელ განაცხადა, რომ იმიგრანტთა დასახლებების მშენებლობა კვლავ გრძელდება. მისი მთავრობის აზრით, საბჭოთა ებრაელთა დასახლება და მოწყობა ჰუმანიტარული ხასიათის პრობლემაა და ის არ უნდა უკავშირდებოდეს სამშვიდობო პროცესს.

მომავალი 4-5 წლის განმავლობაში ისრაელის ეკონომიკაში საჭირო გახდება შეიქმნას არანაკლებ 500 ათასი ახალი სამუშაო ადგილი (ეს ამჟამად არსებულის მესამედია), რათა მოაწყონ ის მილიონი ებრაელი იმიგრანტი, რომელიც ამ დროისათვის ჩამოვა ქვეყანაში. ამასთანავე, დასძლიონ ადგილობრივი მუშახელის დასაქმების პრობლემები (6, 08.1991).

ნებისმიერ სხვა ქვეყანაში მთავრობა ამ რთული მდგომარეობი-

* ჩამოსულთა დასაქმებისა და მათი ინტერესების დაცვის მიზნით ისრაელში შეიქმნა ახალი პარტია. მისი ლიდერია ლ. კოშაროვსკი. „რუსული“ პარტიის შექმნის წინააღმდეგ გამოვიდა ყოფილი საბჭოთა დისიდენტი ნათან შარანსკი. მისი აზრით „ეთნიკურ“ პარტიებს ისრაელში მომავალი არა აქვს.

** ამჟამად პრემიერ-მინისტრია ი. რაბინი.

დან გამოსვლას შეძლებდა იმიგრაციის შეზღუდვით. მაგრამ ალია (ასე ეწოდება ივრითის ენაზე იმიგრაციას და ეს სიტყვა პირდაპირი თარგმანით „ამალღებას“ ნიშნავს) — სიონიზმის ერთ-ერთი საფუძველია (6, აგვისტო 1991).

ებრაელთა იმიგრაცია და მათი განსახლება მდინარე იორდანის მარჯვენა ნაპირის ტერიტორიაზე არაბული ქვეყნების დიდ შემფოთებას იწვევს. ჯერ კიდევ 1990 წლის 6-7 აპრილს, მაროკოს დედაქალაქ რაბატში მაროკოს მეფის ჰასან მეორის ინიციატივით მოიწვიეს „ელ-კუდსის კომიტეტის“ (კომიტეტი იერუსალიმის შესახებ) სხდომა. ფრანგული ჟურნალის „მონდ დიპლომატიკის“ მოწმობით ამ ისლამურ-არაბული ფორუმის¹ დღის წესრიგში იდგა პალესტინის ოკუპირებული მიწების საკითხი. საკითხი განიხილეს იმასთან დაკავშირებით, რომ აშშ-ის სენატი იერუსალიმს ცნობა ისრაელის დედაქალაქად და რომ ისრაელმა დაიწყო ყოფილი საბჭოთა და აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებიდან იმიგრირებულ ებრაელთა პალესტინის ტერიტორიაზე დასახლება. ორივე გადაწყვეტილება თათბირის მონაწილეებმა შეაფასეს როგორც „სერიოზული მუქარა მშვიდობისა და საერთაშორისო უშიშროებისათვის“. ხაზი გაესვა იმ გარემოებასაც, რომ ახალი ემიგრანტების განსახლება წარმოებს აშშ-დან მიღებული ფულით, აგრეთვე იმ სახსრებით, რომლებსაც აგროვებენ მთელ მსოფლიოში ებრაული ორგანიზაციები. პალესტინის განთავისუფლების ორგანიზაციის მეთაურმა იასირ არაფატმა აღნიშნულ გადაწყვეტილებებს არაბების „ახალი გამოწვევა უწოდა“².

¹ ეს „ელ-კუდსის კომიტეტის“ საგარეო საქმეთა მინისტრებს რიგით მე-12 თათბირი იყო. მას მეთაურობდა ჰასან II. დამსწრეთა შორის იყვნენ პალესტინის სახელმწიფოს პრეზიდენტი იასირ არაფატი და ისლამური კონფერენციის ორგანიზაციის გენერალური მდივანი პ. ალ-გაზიდი.

² ი. არაფატის სიტყვებით, მარტო 1990 წელს ისრაელში უნდა ჩასულიყო 240 ათასი საბჭოთა ებრაელი, 30 ათასი აღმოსავლეთ ევროპის სახელმწიფოებიდან და 20 ათასი ფალაში (ეთიოპიელი ებრაელი). ასეთი ტემპი თუ შეინახუნეს, — ამბობდა ი. არაფატი, — საუკუნის ბოლოს გაჩნდება ახალი ისრაელი, კიდევ 3 მილიონი ებრაელის დამატებით, რომელსაც აღარ ეყოფა პალესტინის ტერიტორია (11, გვ. 43—44). არაფატმა აღნიშნა, რომ ისრაელს, რომლის მოსახლეობა ამჟამად 3,5 მლნ კაცს შეადგენს, ათი წლის შემდეგ ეყოლება 7-8 მილიონი კაცი, იგი ფლობს ქიმიურ და ბაქტერიოლოგიურ იარაღებს. მას აქვს 287 ბირთვული ქობინი. ინთიფადის პერიოდში ისრაელის მთავრობამ ქიმიური იარაღი გამოიყენა პალესტინელთა წინააღმდეგ. მისი აზრით, ისრაელის ახლანდელ ხელმძღვანელებს სურთ შექმნან „დიდი ისრაელი“, რომელიც გადაკიპული იქნება ნილოსიდან ევფრატამდე. მასში შევა ლიბანი და იორდანია. სირიის 2/3, ერაყის 3/4 და საუდის არაბეთის 1/3. არაფატი ამტკიცებდა, რომ ისრაელს ექსპანსიონისტური ზრახვების აქტიუზაცია მ. გორბაჩოვისა და ჯ. ბუშის შეთან-

რაბატის ისლამურ-არაბული ფორუმის მონაწილეებმა, აგრეთვე, მოუწოდეს მსოფლიო საზოგადოებრიობას სასწრაფოდ მოეწვიათ სამშვიდობო კონფერენცია ახლო აღმოსავლეთის საკითხებზე გაეროს ვეგდით. ფორუმმა კიდევ ერთხელ დაადასტურა თავისი თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ ახლო აღმოსავლეთის რეგიონში მშვიდობა და სტაბილური მდგომარეობა არ დამყარდება პალესტინის პრობლემის სამართლიანი და გლობალური საკითხების გადაჭრის გარეშე. ამასთან ერთად, კვლავ ხაზი გაესვა პალესტინის დამოუკიდებელი და სუვერენული სახელმწიფოს შექმნის აუცილებლობას, რომლის დედაქალაქიც იერუსალიმი უნდა გამხდარიყო.

რაბატის ფორუმის მონაწილეებმა დაავალეს ჰასან II იერუსალიმის საკითხთან დაკავშირებით შეხვედროდა რომის პაპს პავლე იოანე II (11, გვ. 45). ფორუმის მონაწილეებმა სურვილი გამოთქვეს მოეწყოთ ისლამურ-ქრისტიანული შეხვედრა წმინდა ქალაქის, მისი ისტორიული ძეგლებისა და არსებული დემოგრაფიული მდგომარეობის შენარჩუნების მიზნით.

ებრაელთა იმიგრაციის წინააღმდეგ აქტიურად გამოდიან ისრაელში მცხოვრები პალესტინელი არაბებიც. პალესტინელთა ეროვნულმა მოძრაობამ „აბნა ალ-ბალიადმა“ („სამშობლოს შეილები“) 1990 წლის მარტში პეტიცია გაუგზავნა მ. გორბაჩოვს და მოსთხოვა მას შეეწყვიტა ებრაელთა იმიგრაცია ყოფილი საბჭოთა კავშირიდან. ნაზარეთის ერთ-ერთ მოედანზე პალესტინელმა აქტივისტებმა გამოკიდეს პლაკატი წარწერით: „მილიონი ებრაელის იმიგრაცია — ეს მილიონი არაბის გაძევებაა“ (12, № 4 1990).

ებრაელთა მასობრივი იმიგრაციის დაწყებამ ასეთივე მწვავე რეაქცია გამოიწვია არაბული ქვეყნების მთავრობათა მხრიდანაც. მაგალითად, გაერთიანებული საამიროების მთავრობა სერიოზულ წუხილს გამოთქვამდა ყოფილი საბჭოთა კავშირიდან ებრაელთა იმიგრაციის გამო პალესტინის მიწებზე. ამ უკანასკნელმა აბუ-და-ბიში აშშ-ის სახელმწიფო მდივნის თანაშემწის ჯონ კილის შეხვედრისას არაბთა გაერთიანებული საამიროების პრეზიდენტ ზაიდთან, გამო-

მებას მოჰყვა კუნძულ მალტაზე. აშშ ისრაელს ამარაგებს იარაღით. ხოლო ყოფილი საბჭოთა კავშირი აღამიანებითო. საბჭოთა ებრაელთა დიდ ნაწილს, — განაგრძობს არაფატი, — ასახლებენ იერუსალიმში პალესტინის ამ უძველესი დედაქალაქის დემოგრაფიული სტრუქტურის შესაცვლელად. ვენაზე და რომზე ტრანზიტის შემთხვევაში იმიგრანტთა ნაკადი შემცირდება 90—92%-ითო (11. გვ. 44).

თქვა თავისი უკმაყოფილება აშშ-ის ისრაელური პოლიტიკის გამო. ჯონ კალს ანალოგიური საყვედურებით მიმართეს აგრეთვე ბაპრე-ინშიცი, ხოლო ქუევიითის გაზეთებში პირდაპირ ხაზს უსვამდნენ ყოფილი სსრ კავშირისა და აშშ-ის გარიგებას არაბების წინააღმდეგ (13, გვ. 25—27).

იმიგრაციის საკითხი თანდათან განსაკუთრებულ სიმძაფრესღებულა სხვა არაბული ქვეყნების, ექსტრემისტული წრეების, აგრეთვე ანტისაბჭოურად განწყობილი ელემენტების და ფანატურად დამუხტული არაბული რელიგიური მიმდინარეობების ზეგავლენით. განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს პალესტინელი მოსახლეობის განწყობილებას სხვა არაბულ ქვეყნებში.

მაგალითად, არაბთა საამიროებში ებრაელთა იმიგრაციამ დიდი განგაში გამოიწვია პალესტინის კოლონიაში, სადაც 100 ათასამდე კაცია თავმოყრილი. კოლონიის წარმომადგენლები აფორიაქებდნენ ადგილობრივ მოსახლეობას, გამოდიოდნენ პრესაში და ხშირად საკმაოდ მძაფრად აკრიტიკებდნენ ყოფილ საბჭოთა კავშირს.

პალესტინელთა ინიციატივით შარჯას საამიროში გამომავალი გაზეთი „ალ-ხალიჯი“ ერთი კვირის განმავლობაში თავის ფურცლებზე აქვეყნებდა გორბაჩოვისადმი დიდი წერილს არაბულ, ინგლისურ და რუსულ ენებზე და მოუწოდებდა მოსახლეობას ამოეჭრათ კუპონი ყოფილი საბჭოთა ხელმძღვანელისადმი მიმართვით და გაეგზავნათ იგი მოსკოვში ან საზღვარგარეთ საბჭოთა დაწესებულებებში.

ებრაელთა მასობრივი იმიგრაცია ისრაელში და მათი დასახლება მდინარე იორდანის დასავლეთ ნაპირის ოკუპირებულ ტერიტორიებზე და ლაზის სექტორში, საკმაოდ მძაფრი კრიტიკის ობიექტი გახდა ფრანკის პრესაშიც. თითქმის ყოველდღე აქვეყნებდნენ ადგილობრივ პრესაში ცნობებს ამ თემაზე. მათში გამოხატული იყო აზრი, რომ „საბჭოთა კავშირის საგარეო პოლიტიკაში არაბთა ინტერესები მსხვერპლად შეეწირა გარდაქმნას“, რომ ყოფილმა საბჭოთა კავშირმა, ცდილობდა რა დასავლეთის მხარდაჭერის მოპოვებას თავისი წამოწყებებით, არაფრად ჩააგდო არაბული სამყარო. „არაბი — გარდაქმნის მსხვერპლი“ — ეს გამოთქმა მეორედებოდა ფრანკელი ჟურნალისტების ბევრ კომენტარში (13, გვ. 27). ფრანკის პრესის მასალებიდან ჩანს, რომ არაბებს სურთ გამოიყენონ ყველა პოლიტიკური და ეკონომიკური შესაძლებლობა, ახლო აღ-

მოსავლეთის რეგიონის სტრატეგიული მდგომარეობა, მისი ბუნებრივი რესურსები, რათა გავლენა მოახდინოს არა მარტო რუსეთზე და დამოუკიდებელ სახელმწიფოთა თანამეგობრობის სხვა წევრებზე, არამედ დასავლეთის ქვეყნებზეც და აიძულონ პირველი — უარი თქვას იმიგრაციაზე და მეორე — უარი თქვას ამ პოლიტიკის მხარდაჭერაზე.

ამრიგად, ყოფილი საბჭოეთიდან ებრაელთა ემიგრაციის ზრდის საკითხი ახლო აღმოსავლეთის რეგიონის არაბი ხალხებისათვის ყველაზე მტკივნეულია.

მუსლიმი უმცირესობანი სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიის ქვეყნებში

დღეისათვის ისლამი გავრცელებულია და ღრმად აქვს გაღმული ფესვები აფრო-აზიურ ქვეყნებში. მათ შორის თითქმის 35 ქვეყანაში მუსლიმები შეადგენენ მოსახლეობის უმრავლესობას, ხოლო დაახლოებით 20 ქვეყანაში — გავლენიან უმცირესობას. დღეისათვის სამი მათგანი იწოდება ოფიციალურად ისლამურ რესპუბლიკებად (პაკისტანი, ირანი და მავრიტანია) (2, გვ. 72);

რელიგიური დოქტრინის თვალსაზრისით, მუსლიმური სამყარო ორ ნაწილად იყოფა: მუსლიმთა 90% სუნიზმის მიმდევარია, 10% კი შიიზმს აღიარებს. მაგრამ თითოეული ამ მიმდინარეობათაგანი, თავის მხრივ, შეიცავს ათეულობით სხვადასხვა მიმდინარეობას.

ქვეყნები, სადაც მუსლიმები ცხოვრობენ, განსხვავდებიან სახელმწიფო წყობით, სოციალურ-პოლიტიკური სტრუქტურით, ეკონომიკური და კულტურული განვითარების სხვადასხვა დონით. სწორედ ამ სიჭრელით აიხსნება იმ მოვლენების წინააღმდეგობრივი ხასიათი, რომლებიც მიმდინარეობს ისლამური ლოზუნგებით მუსლიმურ ქვეყნებში. ამ ქვეყნების სხვადასხვა სოციალური ძალები, პოლიტიკური მოძრაობები, პარტიები, დაჯგუფებები, იმისდა მიუხედავად, იმყოფებიან თუ არა ხელისუფლების სათავეში, ხშირად იყენებენ მუსლიმურ ლოზუნგებს თავიანთ იდეურ პლატფორმად, მოითხოვენ ეკონომიკური ცხოვრების, ქვეყნის საშინაო და საგარეო პოლიტიკის ისლამის პრინციპებზე აგებას (2, გვ. 72).

დღეს ისლამი არა მარტო რელიგიაა ამ სიტყვის მნიშვნელობით, არა მარტო ცხოვრების წესია, განსაზღვრული ცივილიზაციაა თავისი ტრადიციებითა და კულტურით, არამედ ხშირად ეს არის რელიგიურ-პოლიტიკური იდეოლოგია თავისი ეთნოკონფესიონალური და სოციალ-ეკონომიკური მრავალფეროვნებითა და წინააღმდეგობებით. იგი, როგორც ერთ-ერთი ყველაზე ახალგაზრდა და, შესაძლებელია ყველაზე პოლიტიზირებული რელიგია, რიგ უკმარის

ვევებში ასრულებს განსაზღვრულ პოლიტიკურ ფუნქციებს, გაენას ახდენს რა მმართველობის ფორმებზე და მუსლიმურ სამყაროში მიმდინარე სოციალურ პროცესებზე. ეს თანაბრად ეხება როგორც ისლამის აღმოცენებისა და გავრცელების ქვეყნებს (არაბული სამყარო), ასევე აზიისა და აფრიკის პერიფერიულ მუსლიმურ ქვეყნებს (2, გვ. 71).

აზიისა და აფრიკის ქვეყნების ეთნოკონფესიონალურმა სიჭრელემ განაპირობა მათში სხვადასხვა ეთნონაციონალური მოძრაობების გავრცელება, რომლებიც განსაკუთრებულად შესამჩნევეი გახდა მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ (4, გვ. 224). XX საუკუნის ბოლო მეოთხედში მსოფლიო მოწმე გახდა რელიგიურ-საზოგადოებრივი, ეთნიკური და რელიგიურ-ეთნიკური კონფლიქტებისა და წინააღმდეგობების გამწვავებისა. ეროვნული და რელიგიური წინააღმდეგობები ყველაზე მწვავე ფორმებს იღებენ აღმოსავლეთის მრავალეთნიკურ და მრავალკონფესიონალურ ქვეყნებში:

ეროვნულ-რელიგიურ მოძრაობებს საფუძვლად უდევთ სოციალურ-კულტურული, სოციალ-ეკონომიკური და პოლიტიკური მიზეზების ერთობლიობა. ცალკეული ეთნიკური ჯგუფების პროტესტს იწვევს ერთი მხრივ, ეთნოსების ფაქტობრივი არათანასწორუფლებიანობა და უფრო მეტად კი სავაჭრო-ეკონომიკურ და პოლიტიკურ სფეროებში გავლენის მოსაპოვებლად წარმართული კონკურენტული ბრძოლა. მეორე მხრივ, ყველა მოქალაქისათვის საერთო უფლებებისა და მოვალეობების ერთიანი სახელმწიფო-ეროვნული პრინციპი აუცილებლად ავიწროებს ეროვნულ უმცირესობათა მისწრაფებას — შეინარჩუნონ თავიანთი სოციალური და იურიდიული რეგულაციების სპეციფიკური ფორმები, მაშინაც კი როდესაც სახელმწიფო არ ესხმის თავს მათ რწმენას, წეს-ჩვეულებებს, ცხოვრების წესს (4, გვ. 225).

მუსლიმური რელიგიის გავრცელების თავისებურებებმა, ისევე როგორც ისლამური სამყაროს ცენტრებიდან სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიის დაშორებამ, განაპირობა რეგიონში ისლამური ცივილიზაციის ხასიათი. იგი ისლამური სამყაროს პერიფერიას წარმოადგენს არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ისლამი აქ მოგვიანებით გავრცელდა, არამედ იმიტომაც, რომ ამ რეგიონის ქვეყნები არასოდეს არ შედიოდნენ სახალიფოში. ისლამი აქ არაბების გარდა შემოიტანეს ჩინელებმა და ინდოელებმა.

ისლამი აღნიშნულ რეგიონში დროის მიხედვით არათანაბრად გავრცელდა. მაღალიზიაში ისლამმა XI საუკუნეში დაიწყო შეღწე-

ვა. მისი გავრცელების კერებს წარმოადგენდნენ სავაჭრო კოლონიები.

ტაილანდში კომპაქტური მუსლიმური მოსახლეობა გაჩნდა ინგლის-სიამის 1906 წლის ხელშეკრულების შემდეგ, როდესაც ინგლისელებმა დაიპყრეს ჩრდილო-მალაიზიური სასულთნოების კუთვნილი ტერიტორიის ნაწილი.

ფილიპინებზე ისლამი შემოვიდა დაახლოებით XIII საუკუნის მიწურულში. იგი გავრცელეს ჩინელებმა, მალაიზიელებმა, ინდოელმა მუსლიმებმა. მაგრამ სულიერი თვალსაზრისით ყველაზე დიდი ზეგავლენა მოახდინეს არაბებმა, რომლებმაც რელიგიურ დოგმებთან ერთად სულუს და მინდანაოს კუნძულებზე გავრცელეს არაბული ენა და დამწერლობა.

მალაიზიის, ბირმის, ტაილანდის, ფილიპინის და ინდონეზიის მუსლიმები მიეკუთვნებიან ისლამის სხვადასხვა სექტებს (სუნიტები, შიიტები, ისმაილიტები, ვაჰაბიტები) და სხვადასხვა ეთნოსებს.

აღნიშნული ქვეყნების მუსლიმურ უმცირესობათა საზოგადოებები გამოირჩევიან თავიანთი პეტეროგენულობით. კერძოდ, ისინი განსხვავდებიან როგორც დემოგრაფიული თვალსაზრისით (მოსახლეობის რაოდენობა მოცემულ ქვეყანაში, ხვედრითი წილი, განსახლების თავისებურებები, ნაციონალურ-ეთნიკური შემადგენლობა), ასევე სოციალურ-კლასობრივი თვალსაზრისით, ეკონომიკური მდგომარეობით, იდეოლოგიური შეხედულებებითა და პოლიტიკური პლატფორმებით (12, გვ. 10).

ინდონეზია მუსლიმური მოსახლეობის მიხედვით მსოფლიოს ყველაზე მსხვილი ქვეყანაა, თუმცა იქ ისლამი არ წარმოადგენს სახელმწიფო რელიგიას. მისი მოსახლეობის (180 მლნ) 90%-ზე მეტი ისლამს აღიარებს (10, გვ. 112). ინდონეზიაში 300-ზე მეტი ეთნიკური უმცირესობა და 200-ზე მეტი დიალექტია (10, გვ. 45).

ეთნიკურად ყველაზე არაერთგვაროვანია ქვეყნის მუსლიმური საზოგადოება, რომელსაც, ამავე დროს, სოციალური და ეკონომიკური განვითარების დონით გაბატონებული პოზიცია უკავია. სხვადასხვა ისლამის გავრცელების ხარისხი ინდონეზიის სხვადასხვა ხალხებში — იაველებში, სუმატრელებში, ბუგაბებში, მაკასარებში, მადურელებში და სხვ. ისლამი დიდ გავლენას ახდენს დამოუკიდებელი ინდონეზიის პოლიტიკურ განვითარებაზე. ეს გავლენა გამოიხატება პოლიტიკური სისტემის ყველა რგოლში — მთავრობის პოლიტიკაში, საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მუსლიმური ორგანიზაციების მნიშვნელოვანი როლით, საზოგადოებრივ აზრში (გან-

საკუთრებით ლიბერალური დემოკრატიის პერიოდში, როდესაც თეოლოგიურთან ერთად მუშავდებოდა საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და ეკონომიკური დოქტრინები (3, გვ. 56)), ძლიერი ისლამური ნაკადის არსებობაში, სოციალური და პოლიტიკური პროტესტის მოძრაობაში. ისლამის ზემოქმედება პოლიტიკაზე გამოიხატება, უპირველეს ყოვლისა, ქვეყნის პოლიტიკურ კულტურაში ისლამური ტრადიციების არსებობით, რომელიც დაიწყო ისლამიზაციის პროცესის დაწყებისთანავე — XI საუკუნიდან.

70-იანი წლების დამლევსა და 80-იანი წლების დასაწყისში ინდონეზიაში ახალი ტენდენცია შეიმჩნევა. ისლამური წრეები (ინტელიგენციისა და სტუდენტი ახალგაზრდობის წარმომადგენლები) ფანტაზიანად იყენებენ არა მარტო შიდა, არამედ გარე ფაქტორების (პირველ რიგში ირანის ამბებს) ზემოქმედებას, ცდილობდნენ ლიდერის მდგომარეობის მოპოვებას ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში.

ქვეყანაში წარმოიშვა პოლიტიკური პროტესტის რიგი ისლამური ექსტრემისტული მოძრაობისა, რომლებმაც შეინარჩუნეს რა შუასაუკუნეების რელიგიურ მიმდინარეობათა ორგანიზაციული პრინციპები და ბრძოლის მეთოდები, დაიწყეს „ისლამური სახელმწიფოს“ შექმნის ლოზუნგით გამოსვლა (15, გვ. 205). აწყობდნენ რა ტერორისტულ აქტებს („კომანდო ჯიჰად“), ახალგაზრდა მუსლიმური დაჯგუფებები დახმარებას სთხოვდნენ ხომეინს. მათ ბრძოლას ანტიიმპერიალისტური ხასიათი ჰქონდა და მიმართული იყო ინდონეზიის სახელმწიფოებრიობის აღდგენისაკენ ყოფილი პრეზიდენტის ბუნგო კარნოს (სუკარნოს) პრინციპებზე (4, გვ. 297—208). მაგრამ „ისლამური სახელმწიფოს“ შექმნისაკენ მისწრაფება ყოველთვის წარუმატებლობას განიცდიდა, რადგანაც აწყდებოდა სეკულარული სახელმწიფოებრიობის მომხრეთა წინააღმდეგობას (4—205).

მემარჯვენე ისლამური ლიდერები, მხარს უჭერდნენ რა 1965 წლის სამხედრო გადატრიალებას, იმედოვნებდნენ ხელისუფლების სათავეში. მოსვლას, მაგრამ სუკარნოს „ახალი წესრიგის“ რეჟიმმა კატეგორიულად უარყო ეცნო რომელიმე რელიგია სახელმწიფო რელიგიად, მათ შორის ისლამი (4, გვ. 205).

ინდონეზიაში არსებული სხვადასხვა პოლიტიკური სისტემები მეტ-ნაკლებად განიცდიდნენ ისლამური პოლიტიკური ტრადიციების გავლენას, მაგრამ იგი არ წარმოადგენს ძლიერ ძალას დღევანდელი ინდონეზიის პოლიტიკურ ცხოვრებაში, რადგანაც ინდონეზიელი მუსლიმები არ წარმოადგენენ ერთგვარფიან საზოგადოებას კულტურ-

რის თვალსაზრისით და ისლამი არ არის გამოხატული მყარ სოციალურ და პოლიტიკურ სტრუქტურებში.

პოლიტიზირებული ისლამის ერთიანობას ზელს უშლის მთავრობის მიერ მიღებული სოციალური კანონი (1975 წ.), რომელიც აიძულებს ინდონეზიის ყველა ორგანიზაციას, ხელმძღვანელობდეს პანჩა შილას პრინციპზე დაყრდნობილი იდეოლოგიით. გარდა ამისა, მუსლიმურმა სოლიდარობამ დიდი დანაკლისი განიცადა ერთიანობისა და განვითარების ისლამური პარტიიდან ტრადიციული ფრაქციის „ნაპდათულ ულაზას“ გამოსვლის შემდეგ. ამ დემარშის შემდეგ ლახვარი ჩაეცა აღნიშნული პარტიის პერსპექტივებს არჩევნებში (7, გვ. 63).

70-იანი წლების დასაწყისიდან ინდონეზიის მთავრობამ რიგი ცივილიზებული გარდაქმნები მოახდინა რელიგიის დარგში. 1974 წელს მიღებულ იქნა კანონი მონოგამიის შემოღებაზე. გატარდა რელიგიის სამინისტროს (მინისტრი ყოველთვის მუსლიმია) სტრუქტურის რეორგანიზაცია. სახელმწიფო სკოლებში დიდი ყურადღება ექცევა რელიგიური დისციპლინების სწავლებას. ისლამური განათლებისა და სამართალწარმოების განახლების ტენდენციების არსებობის მიუხედავად, მაინც შეიმჩნევა ამ ორივე სისტემის პრესტიჟულობის დაცემის სიმპტომები, რადგანაც ისინი უძღურნი არიან გადაწყვეტიონ საჭირო როტო ცხოვრებისეული პრობლემები (5, გვ. 36).

ბოლო პერიოდის ინდონეზიის ცხოვრებაში კიდევ ერთი ტენდენცია შეიმჩნევა — მთავრობის ინსტანციები სულ უფრო მეტად ცდილობენ თავიანთი ზეგავლენის ქვეშ მოაქციონ სხვადასხვა კონფესიონალური გაერთიანებები (5, გვ. 39).

მუსლიმური მოსახლეობის რაოდენობის მიხედვით სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიის ქვეყნებს შორის მეორე ადგილზეა მალაიზია. 70-იანი წლების დამლევსა და 80-იანი წლების დამდეგს მისი მოსახლეობის ნახევარი (49,1% ანუ 5,6 მლნ.) მუსლიმებს წარმოადგენდნენ. ისლამი მალაიზიის დასავლეთი შტატების ოფიციალურ რელიგიას წარმოადგენს. იგი ქვეყნის ტერიტორიაზე XIV საუკუნიდან გავრცელდა (6, გვ. 39).

ეკონომიკური განვითარების თვალსაზრისით მუსლიმი მალაიელები ჩამორჩებიან ეთნიკურ ჩინელებსა და ინდოელებს.

რელიგიის მიმართ სახელმწიფო კურსის შემუშავებაში ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი უჭირავს მუსლიმურ პრობლემატიკას. ხელისუფლები ცდილობენ გაააქტიურონ და გაათანამდროონ ქვეყნის მოსახლეობის მუსლიმური ნაწილი.

მთავრობამ დიდ წარმატებებს მიაღწია ისლამური აღზრდისა და

განათლების სისტემის რეორგანიზაციის დარგში. ამის შედეგად ის, რომ დღეისათვის ისლამურ საზოგადოებას აქვს ყველაზე განვითარებული რელიგიური სასწავლო დაწესებულებები (6, გვ. 43).

მალაიზიის ხელისუფლები ააქტიურებდნენ საქმიანობას ისლამური მისიონერობის ხაზით, ისლამის პროპაგანდის მიზნით. ეს კი ხდებოდა ქრისტიანი მისიონერების (ევროპელების) შევიწროებისა და „ისლამური ღირებულებების“ განდიდებით, რამაც გამოიწვია (1969 წ.) მოსახლეობას შორის რელიგიური შეტაკებანი. ამ გარემოებამ მთავრობას უბიძგა დაეარსებინა სპეციალური რელიგიათაშორისი ორგანიზაცია, რომლის მიზანი იყო კონფესიონალურ საფუძველზე წარმომობილი კონფლიქტებისა და შუღლის თავიდან აცილება (6, გვ. 43).

მალაიზიაში არის ისლამური ორგანიზაციები და დაწესებულებები, რომელთაც აშკარად გამოკვეთილი მემარჯვენე პოზიციები უკავიათ საერთაშორისო მუსლიმურ მოძრაობაში. ისინი ცდილობენ ზეგავლენა მოახდინონ როგორც თავიანთი ქვეყნის, ასევე სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიის ქვეყნების მუსლიმურ მოსახლეობაზე. 1980 წელს მალაიზიის ხელმძღვანელი წრეების ინიციატივითა და ისლამური სამყაროს ლიგის მონაწილეობით, რომლის ხელმძღვანელობა საუდის არაბეთის პოლიტიკას ატარებდა, მალაიზიის დედაქალაქში (კუალა-ლუმპური) ჩატარდა ორი კონფერენცია. ინდონეზიის, ფილიპინების, ტაილანდის და რევიონის სხვა ქვეყნების წარგზავნილებმა შექმნეს სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიისა და წყნარი ოკეანის რეგიონალური ისლამური ორგანიზაცია, რომლის პირველ პრეზიდენტად არჩეულ იქნა აბდულ რაჰმანი — მალაიზიის ყოფილი პრემიერ-მინისტრი და სავარეო საქმეთა მინისტრი. ამ ორგანიზაციის დანიშნულებას წარმოადგენდა ისლამის გავრცელება და „არამუსლიმურ ქვეყნებში მუსლიმებისათვის დახმარების გაწევა“. ორგანიზაციის ფონდში საუდის არაბეთმა შეიტანა 500 000 დოლარი (6, გვ. 42).

მალაიზიის ცხოვრებაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობენ ისლამური პოლიტიკური პარტიები. უცხადებენ რა ჯიჰადს „დასავლეთის გავლენას“, ისინი ადრეულ ეტაპზე გამოდიოდნენ „ისლამის კემპარატი დემოკრატიისათვის“, რელიგიისა და პოლიტიკის ერთიანობისა და „ისლამური ეკონომიკის“ შექმნის მოთხოვნებით (6, გვ. 44). ხელისუფლები ცალკეული ლიდერების გადაბირებით (მთავრობაში მოწვევა) და პრომთავრობული ისლამური პარტიის შექმნით ცდილობენ გაანეიტრალონ რადიკალების მოქმედება, მიაწერენ რა მათ „ნაციონალიზმსა“ და „მუსლიმურ ექსტრემიზმს“ (6, გვ. 45).

პოლიტიკური ბრძოლის ფორმითა და სიმძაფრით აღმოსავლეთ მშალაიზის მუსლიმური მოძრაობა შედარებით პერიფერიულ, ჩამორჩენილ ხასიათს ატარებს. სამახის მუსლიმური კავშირის წევრები მოკოთხოვდნენ ისლამის აღმოსავლეთ მშალაიზის სახელმწიფო რელიგიად გადაქცევას (1961 წ.). მთავრობა იძულებული გახდა დაეშალა ეს ორგანიზაცია, რადგანაც იგი ხელს უწყობდა სამახში ოპოზიციურ-სეპარატისტული განწყობილების გავლივებას. მან შექმნა პრომთავრობული ორიენტაციის „სამახის გაერთიანებული ისლამური ასოციაცია“, რომლის საქმიანობის ძირითადი აქცენტი გადატანილი იყო მისიონერობასა და ფილანტროპიაზე (6, გვ. 46).

ისლამი ზოგიერთ შემთხვევაში გამოდის როგორც ეთნოწარმომკმნელი ფაქტორი, აყალიბებს რა ეთნოკურ ერთიანობას ტომებისა და ხალხებისაგან.

ფილიპინების მუსლიმური მოსახლეობა — „მორა“-ები, რომლებიც ცხოვრობენ ქვეყნის სამხრეთ კუნძულებზე, წარმოადგენენ რიგი ეთნოსების კონსოლიდირებულ ჯგუფს და გამოდიან პოლიტიკური მთლიანობისათვის. ეს სახელი სეპარატისტებმა დაირქვეს ესპანელების მიერ ჯგუფებისა და ეთნოსების ამ გაერთიანებისათვის თავის დროზე შექმნილი სახელის მსგავსად და, ამგვარად, ისინი ცდილობენ დაუპირისპირონ „მოროს ერი“ „ფილიპინელ ერს“, დასაბუთონ თავიანთი მოთხოვნა ცალკე სახელმწიფოს შექმნაზე (4, გვ. 26).

საუკუნეების მანძილზე მოროები არ წყვეტდნენ ევროპელი კოლონიზატორების წინააღმდეგ მიმართულ ბრძოლას დამოუკიდებლობისათვის.

ამჟამად, მოროები მინდანაოს, სულუს, ტავი-ტავისა და სხვა რამდენიმე კუნძულის მოსახლეობის უმრავლესობას შეადგენენ. ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, არსებობს 13 ეთნიკური ჯგუფი, რომელთაგანაც 4 მთელი მოროების 94% შეადგენენ. ესენია: მაგინდანაო, ტაუსუგი, მარანაო და სამალი. ცამეტივე ჯგუფს აერთიანებს ისლამი, თუმცა ისინი სხვადასხვა ენაზე და დიალექტებზე ლაპარაკობენ და ერთმანეთისაგან ძალზე განსხვავდებიან კულტურის, მეურნეობის, არამუსლიმურ სამყაროსთან ურთიერთობისა და ისლამიზაციის ხარისხის თვალსაზრისით.

ფილიპინებზე ცხოვრობენ, აგრეთვე, ინდოსტანიდან ჩამოსული მუსლიმები, არაბები, ინდონეზიელები, მალაელები. მოროების უმრავლესობა ისლამის სუნიტურ შტოს განეკუთვნება, მცირე ჯგუფის გამოკლებით, რომლებიც შიიზმის მიმდევრებს წარმოადგენენ (12, გვ. 11—12).

ფილიპინებზე ცხოვრობენ ხალხები, რომლებიც იმყოფებიან ფეოდალიზმის დაშლისა და ადრეებურეუაზიულ ურთიერთობათა განვითარების, ზღვის მომთაბარეობიდან მკვიდრ ცხოვრებაზე გადასვლის და შაჰანობიდან ისლამზე გადასვლის სტადიაზე. ამ ხალხებში მიმდინარეობს ისლამიზაციის პროცესი, მაგრამ მათი ისლამი შეიცავს ადრინდელი სარწმუნოების ელემენტებს და შედეგად მუსლიმური ელემენტები გადაჭაჭვულია ანიმიზმთან, მაგიასთან და ა. შ. (1, გვ. 123—124). ზოგიერთ ამ ხალხთაგანში გავრცელებული გლენხურ-პატრიარქალური ისლამი საკმაოდ განსხვავდება ინდუსტრიული ცივილიზაციის პირობებში განვითარებული ისლამისაგან (1; გვ. 124).

ფილიპინებზე მიმდინარეობს ისლამური საზოგადოების „დეპერმეტრიზაცია“. ყოფილი ფეოდალები მრეწველობას იწყებენ, მოხელეები ხდებიან, მუსლიმური არისტოკრატის წარმომადგენლები გამოდიან ისლამის მოდერნიზაციისა და რაციონალიზაციის მომხრედ. აშვე დროს, რიგითი მუსლიმები „უფრო წარსულით ცხოვრობენ ვიდრე აწმყოთი“ (1, გვ. 127), მაგრამ რიგითი მუსლიმების რიგებშიც ხდება ცვლილებები. ხვდებიან რა კაპიტალისტურ საწარმოებში, მშრომელი მუსლიმები თავისუფლდებიან მრავალი ადრინდელი წარმოდგენებისა და ცრურწმენისაგან, ასე რომ ისინიც ცდილობენ რელიგიის მოდერნიზებას.

სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიის ქვეყნებს შორის სეპარატისტულმა მოძრაობამ განსაკუთრებით დიდი გაქანება მიიღო ფილიპინების მუსლიმურ მოსახლეობაში (4, გვ. 227). 60-იანი წლების დამლევამდე ამ მოძრაობას პირველ ხანებში ფეოდალთა წრიდან გამოსული მუსლიმი პოლიტიკური მოღვაწენი ხელმძღვანელობდნენ, რომლებმაც თანდათან უარყვეს ბრძოლის მრავალი შუასაუკუნეობრივი ფორმები და ტრადიციები.

70-იან წლებში მუსლიმთა დამოუკიდებლობის მოძრაობა (1970 წლიდან დაერქვა მინდანაოს დამოუკიდებლობის მოძრაობა) არ იფარგლებოდა ქრისტიან თანამემამულეთა წინააღმდეგ ჯიჰადის დევიზით და ლაპარაკობდა ისლამის „სოციალისტურ“ ხასიათზე. მაგრამ კაპიტალიზმის კრიტიკის მიუხედავად, ისინი მუსლიმური პროვინციების ეკონომიკის ბურჟუაზიული განვითარების გზის მომხრენი იყვნენ.

ფილიპინების მუსლიმური ინტელიგენცია არ იზიარებდა ამ მოძრაობის სეპარატიზმს. ისინი სათავეში ჩაუდგნენ ისლამის პროგრესისათვის ისლამური ძალების კავშირს და ცდილობდნენ ქვეყნის მუსლიმურ და ქრისტიან მოსახლეობას შორის ურთიერთგაგების

მოდწევას, დაძაბულობაში აღანაშაულეზდნენ კოლონიზატორებს წარსულში და ნეოკოლონიალიზმს — ამჟამად. კონფლიქტის მშვიდობიანი მოწესრიგების გეგმებს შორის ფიგურირებდა როგორც სამხრეთ პროვინციების ეკონომიკური აღორძინების გეგმა, ასევე ენიტარული სახელმწიფოს ფედერატიულად გარდაქმნა (4, გვ. 227).

70-იანი წლების დასაწყისიდან შეიმჩნევა სეპარატისტული გაერთიანებების მოძრაობის გააქტიურება. განსაკუთრებით ეს ეთქმის „მოროს ეროვნულ განთავისუფლების ფრონტზე“, რომელიც 1969 წელს შეიქმნა ნურულაი მისუარის მეთაურობით. 1974 წელს ამ ფრონტმა გამოაქვეყნა მანიფესტი „შენარჩუნებანა და აღორძინებინა ისლამური კულტურა მოროს ნაციონალურ რესპუბლიკაში“ და შეექმნა მმართველობის ისეთი დემოკრატიული სისტემა, რომელიც გაშორიციხვდა ადამიანის მიერ ადამიანის, ერის მიერ ერის ექსპლოატაციას. ფრონტი მომხრე იყო უცხო კაპიტალდაბანდებებისა რმ პირობით, თუ მოიგებდა „რეგოლუციური“ რეჟიმი და უცხოური საწარმოება (4, გვ. 227).

70-იანი წლების შუა პერიოდიდან დაიწყო კრიზისული მოვლენები სეპარატისტულ მოძრაობაში. ამის მთავარ მიზეზად შეგვიძლია დავასახელოთ მალაიზიის მხარდაქერის შეეკირება ფილიპინელ მუსლიმებისადმი (ფილიპინებისა და მალაიზიის ურთიერთობის მოწესრიგების გამო).

გაძლიერდა განსხვავებები მებრძოლ დაჯგუფებებს შორის. ფილიპინელ მუსლიმთა პრობლემის სირთულე მდგომარეობს შემდეგში: 1) კოლონური მემკვიდრეობის შედეგებო. სოციალ-ეკონომიკური განვითარების თვალსაზრისით, ქვეყნის ჩრდილოეთი ქრისტიანული ჩაწილი ბევრად უფრო მდიდარია სამხრეთზე.

2) რელიგიური განცალკევება და მისი განდგომილება.

3) თვით მოძრაობის ხასიათი, მისი შემადგენლობის ამორფულობა.

4) კონფლიქტის გაგრძელებას ხელს უწყობს დახმარება გარედან. მალაიზიის ადგილი შეავსო საუდის არაბეთმა, ლიბიამ, ეგვიპტემ და ირანმა (4, გვ. 228).

ტაილანდის მუსლიმი მოსახლეობის უმეტესობას მალაელები შეადგენენ. ტაილანდში სულ 2 მლნ მუსლიმია, ანუ ქვეყნის მოსახლეობის 4%. ისინი სუნიზმის მიმდევრები არიან. მუსლიმები კომპაქტურად ცხოვრობენ ძირითადად ქვეყნის სამხრეთ პროვინციებში — ნატიატში, პატანიში, სატუნში, სონგკალასა და ილაში (12, 12).

თითქმის 80 წელი გავიდა მას შემდეგ, რაც ტაილანდის (ყოფილი

სიამი) შემადგენლობაში შევიდა ჩრდილო-მალაიური სასულთნოები, მაგრამ მალაელები, ტაილანდის ხელისუფლების ასიმილაციის სხვადასხვა ფორმების გამოყენების მიუხედავად, თავიანთ თავს ტაის სხვა ეთნოსებისაგან განსხვავებულ ჯგუფად მიიჩნევენ. ჯერ-ჯერობით ნაადრევია ლაპარაკი ტაილანდში მუსლიმური საზოგადოების ეროვნულ-სახელმწიფოებრივ ინტეგრაციაზე. ტაილანდელი მუსლიმები ფილპინელ მუსლიმთა მსგავსად თავიანთ თავს მიიჩნევენ არა მარტო რელიგიურ, არამედ გარკვეულ ეთნიკურ უმცირესობად, რაც დიდ შემთხვევაში განაპირობებს მათ რელიგიურ-კულტურული ერთობლიობის ფორმას. ამავე დროს, მუსლიმური საზოგადოება არაერთგვაროვანია. ისინი განსხვავდებიან ეკონომიკური, სოციალურ-პოლიტიკური თვალსაზრისით (12, გვ. 13).

ისლამი ტაილანდში გაქვნილია მრავალი ისლამადელი სარწმუნოებებით. ასეთი დუალიზმი ხელს უწყობს ადგილობრივი ისლამური საზოგადოების, სოციალურ-რელიგიური ერთიანობის შენარჩუნებას.

ტაილანდის ისლამში არის გადახვევები შარიათიდან, შეიქმნევა ქალის მაღალი სტატუსი.

სამხრეთ ტაილანდში 60-იან წლებში ტაიზაციისა და ბუდიზაციის ოფიციალური პოლიტიკის გაძლიერებამ გამოიწვია ქვეყნის სამხრეთი პროვინციების მცხოვრები მალაიური მოსახლეობის სებარატული მოძრაობის აღორძინება.

იმისათვის, რომ გაენეიტრალებინათ მუსლიმური საზოგადოებრივი მიკროკლიმატი, მისგან წამოსული „კომუნისტური საფრთხე“, ტაილანდის ხელისუფლებამ მთავარ ამოცანად დაისახა მალაიური საზოგადოების ზედაფენებთან კონსოლიდაცია (1, გვ. 129).

მუსლიმების რელიგიური წარმოდგენები ეკონომიკური განვითარების ბარიერს წარმოადგენდნენ, რადგანაც ისინი იმ ქვეყანაში ცხოვრებაზე ზრუნვით უფრო იყვნენ დაკავებულნი, ვიდრე ამქვეყნად. კულტურულ-რელიგიური ბარიერის არსებობა ხელს უშლიდა ტაილანდის მთავრობას განეხორციელებინა „ეროვნული ინტეგრაციის“ ღონისძიებები.

მთავრობის აგრარული და ეროვნული პოლიტიკის მარცხმა ქვეყნის სამხრეთი რაიონების მრავალი ახალგაზრდა მუსლიმი დააყენა „მამულისა და ისლამისათვის“ ჯიპადის დროშის ქვეშ.

მუსლიმ მებრძოლთა ჯგუფები თავდაპირველად პროამოისტური იდეების გავლენას განიცდიდნენ, ხოლო 70-იანი წლებიდან დაიწყო კადაფისა და ხომეინის იდეური მიმდევრების რიცხვის ზრდა. სეპარატისტული ძალები საკმარისად დაქსაქსულს წარმოადგენდნენ. 1979

წლისთვის 84 სხვადასხვა სახის დაჯგუფება არსებობდა. მათგან ყველაზე ძლიერი პატანის გაერთიანებული განმათავისუფლებელი ორგანიზაცია დაკავშირებული იყო საუდის არაბეთთან, ლიბიასა და სირიასთან.

იმ ძირითადი მიზეზებიდან, რომლებიც კვებავენ სეპარატიზმს მოსახლეობაში, შეგვიძლია დავასახელოთ რელიგიურ-კულტურული და ეკონომიკური განსხვავება და უთანასწორობა (9, გვ. 35).

მუსლიმების უკმაყოფილების მიზეზი არის პოლიტიკური და ეკონომიკური უთანაბრობა, უთანაბრობა დასაქმების სფეროში. ბოლო პერიოდის მუსლიმთა უკმაყოფილება ასახავს იმ საუკუნოვან მტრობას, რომლის ფესვებია რელიგიურ, რეგიონალურ და კულტურულ სხვაობაში. მუსლიმთა ამჟამინდელი ანტიპათიის ტალღა შედგება მრავალი ახალი და კარგად ცნობილი ძველი ფაქტორისაგან. ესენია ტაის ბუდიზმის კულტურული შოვინიზმი, ბანჯაკის კონტროლის ქვეშ მყოფი პრესა, რადიო და ტელევიზია; ნაკლებად განათლებული საშრეთის ჩოფლური მოსახლეობა მრავალ ეკონომიკურ პრობლემას აწყდება. კაუჩუკზე ფასები დაეცა (როჰელსაც დიდი მნიშვნელობა აქვს ადგილობრივი ეკონომიკისათვის), მაშინ, როდესაც იზრდება ფასები კვების პროდუქტებზე (პირველ რიგში ბრინჯზე).

მუსლიმები უკმაყოფილებას გამოთქვამდნენ, რომ მათ არა აქვთ წილი ტაილანდის ეკონომიკურ ბუმში. ამიტომ ბევრი მათგანი ხსნას ეძებს ისლამური რელიგიური კანონების დაცვაში (9, გვ. 36).

იმის მაგივრად, რომ მეტი ყურადღება დაუთმოს სამხრეთი რაიონების ეკონომიკური ინფრასტრუქტურის გაუმჯობესებას, მთავრობა ზრუნავს მხოლოდ მოსახლეობის უშიშროების საკითხების მოგვარებაზე.

მრავალი ტაილანდელი მუსლიმის ცენტრალური პრობლემა არის ის, რომ ისინი არ თამაშობენ მნიშვნელოვან როლს ადგილობრივ ადმინისტრაციაში. სამხრეთი პროვინციების ყველა გუბერნატორი, მსხვილი მოხელეები ბუდისტები არიან.

მრავალი მუსლიმი მასწავლებელი უმუშევარია, მაშინ როდესაც პედაგოგები ბუდისტები არიან სხვა რაიონებიდან წარგზავნილი.

ყოველივე ზემოაღნიშნული გვიჩვენებს, რომ განსხვავებულობისა და რეგიონალური სპეციფიკის მიუხედავად, რელიგიურ უმცირესობათა პრობლემებს სხვადასხვა ქვეყანაში მნიშვნელოვანი საერთო ნიშნები აქვთ.

მუსლიმურ უმცირესობათა პრობლემა სამხრეთ-აღმოსავლეთ

აზიის ქვეყნებში მით უფრო მკვეთრია, რაც უფრო ნაკლებად აქცევენ ყურადღებას მათ სპეციფიკას მმართველი წრეები.

როგორც განხილული ქვეყნების მაგალითებიდან ჩანს, უმცირესობათა რელიგიური კავშირები ბევრად უფრო ძლიერია, ვიდრე მათი კლასობრივი და ხშირ შემთხვევაში ეროვნული კავშირები, როდესაც ეთნოსი და რელიგიური ერთიანობა ერთმანეთს არ ერწყმის. .

არცთუ იშვიათია შემთხვევები, როდესაც მუსლიმურ უმცირესობათა პრობლემაში პირველ პლანზე წამოწეულია მათი სოციალურ-კულტურული ერთიანობა, და სწორედ ამით აიხსნება ის ფაქტი, რომ რელიგიური ლიდერები ხშირად უფრო დიდ როლს თამაშობენ პოლიტიკაში, ვიდრე სამოქალაქო ლიდერები.

მუსლიმურ უმცირესობათა პრობლემა დიდ ზემოქმედებას ახდენს საერთაშორისო ურთიერთობებზე და, არცთუ იშვიათად, წარმოადგენენ საერთაშორისო კონფლიქტების გაღვივების წყაროს.

მუსლიმურ უმცირესობათა პრობლემა სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიის ქვეყნებში არა მარტო საჰირბოროტო საკითხს წარმოადგენს, იგი ამ რეგიონის ქვეყნების მეტად მტკივნეული წერტილია, რომლის განკურნების პერსპექტივები ჯერ კიდევ ნაკლებად იმედისმომცემია.

ეთნოკონფესიონალური კონფლიქტები და ტერორიზმი ფენჯაბში

ინდოეთის ჩრდილო-დასავლეთით მდებარე ფენჯაბის შტატის მოსახლეობის რაოდენობა 13 მლნ კაცს აღწევს. ფენჯაბში ძირითადად ცხოვრობენ სიქები და ინდუსები. ინდუსები ამ შტატის მოსახლეობის 48% წარმოადგენს. ძირითადად ორი რელიგიაა გავრცელებული: სიქიზმი და ინდუიზმი. სიქიზმი ფაქტობრივად წარმოადგენს რეფორმირებული ინდუიზმის ერთ-ერთ გვიანდელ მიმდინარეობას, მისი ფუძემდებელი იყო 1469 წელს დაბადებული გურუ ნანაკი*, სიქების მთავარი სალოცავია ოქროს ტაძარი ქ. ამრიტსარში. სიქები (ლოში) მებრძოლი სულის ხალხია. სამხედრო სამსახური მათი ერთ-ერთი უმთავრესი საქმიანობაა (1, გვ. 18).

სიქებმა და ინდუსებმა შორის ამტყდარი შუღლი უკვე ათი წელია, რაც ამჟამად გამოხატულ ეთნოკონფესიონალურ კონფლიქტში გადაიზარდა. ეს კონფლიქტი არა მარტო ართულებს ქვეყნის ეროვნული საკითხის გადაჭრას, არამედ ნიადაგს უქმნის საყოველთაო დესტაბილიზაციას. ფენჯაბის შტატი არის ეკონომიკურად ყველაზე უფრო განვითარებული მთელ ინდოეთში. უნებლიედ იბადება კითხვა, ხომ არ აქვს ადგილი დივერგენციას მთელი ინდოეთის ეკონომიკურ განვითარებაში? ეთნოკონფესიონალური კონფლიქტი გამოწვეულია სოციალურ-ეკონომიკური და რელიგიური ხასიათის წინააღმდეგობებით, რომლებიც უკვე დიდი ხანია არსებობს სიქებმა და ინდუსებმა შორის. მათ შორის ურთიერთობა განსაკუთრებით გამძაფრდა 80-იანი წლების ბოლოსათვის (2, გვ. 43).

სიქებმა, ისევე როგორც ინდუსებმა, შექმნეს საკუთარი თემები, რომლებიც მკვეთრად განსხვავებულია ერთმანეთისაგან. ისინი აღმოცენდნენ ჯერ კიდევ XIX საუკუნის ბოლოს რელიგიურ-რეფორმატორული მოძრაობების პერიოდში. ადრე ინდუსებისა და სიქების თემებს შორის არ არსებობდა მკვეთრად გამოხატული საზღვარი,

* გურუ ნანაკს მანჯალეხელს.

ისინი საკმაოდ კარგად გრძნობდნენ თავს ერთად, რაც გამოწვეული იყო შერეული ქორწინებებით. პირველად ინდუსები და სიქები ერთმანეთს გაეთიშნენ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში, მაშინ როცა ფენჯაბში შეიქმნა ე. წ. „ინგ-საბხას“ საზოგადოებები, რომლებიც ეწეოდნენ რელიგიურ-განმანათლებლურ მოღვაწეობას და მიზნად ისახავდნენ სიქიზმის რეფორმაციას და განათლების შეტანას ქალაქში მცხოვრებ სიქებში. ეს, ამ უკანასკნელთ, საშუალებას აძლევდა ჯეროვანი კონკურენცია გაეწიათ ინდუსებისათვის ადმინისტრაციულ ორგანოებში ადგილების მოსაპოვებლად. სოფლად გაჩნდნენ აგიტატორები, რომელნიც არწმუნებდნენ სიქ გლეხებს, რომ საჭიროა ინდუსების განდევნა თემიდან (3, გვ. 132).

პირველი მსოფლიო ომის დამთავრების შემდეგ ფენჯაბის ცენტრალურ ნაწილში მცხოვრები გლეხების ეკონომიკური მდგომარეობა გართულდა. 1919 წელს შეიქმნა ცენტრალური სიქური ლიგა—პირველი სიქური პოლიტიკური ორგანიზაცია—გურდვარი*. ანტიკოლონიური მოძრაობის გააქტიურებამ, აგრეთვე ინდუსებისა და მუსლიმების გამოსვლების გავლენამ ამ მოძრაობაზე წამოჭრა გურდვარების შესახებ რეფორმის გატარების საკითხი.

1920 წელს შეიქმნა სიქების ეროვნულ-რელიგიური პარტია „აკალი დალი“, რომელიც გახდა ინდოეთის ცენტრალური ხელისუფლების ერთ-ერთი ძირითადი მოწინააღმდეგე, ეს პარტია ცდილობდა ზემოქმედება მოეხდინა ინდოეთის ეროვნულ კონგრესზე და სიქების სასარგებლოდ გადაეწყვიტა მათი საერთო მოთხოვნა ცალკე სახელმწიფოს — ხალისტანის შექმნაზე. „აკალი დალი“ წარმოადგენდა მძლავრ პოლიტიკურ ორგანოს, რომელიც ეყრდნობოდა ტრადიციულ რელიგიურ ნორმებს. მისი იდეოლოგიები მიიჩნევდნენ, რომ სწორედ მათ შესწევდათ უნარი ეხსნათ „ჩაგრული სიქები დაღუპვისაგან“, რისთვისაც მათ გააერთიანეს სიქები ფენჯაბის ტერიტორიაზე ტერიორისტულ ჯგუფებში. ისინი ცდილობენ ისე შეავიწროონ ინდუსები, რომ ეს უკანასკნელი აიძულონ დატოვონ შტატი.

სიქები მიიჩნევენ საკუთარ თავს ადგილობრივ მკვიდრებად, მოითხოვენ ფენჯაბის გამოყოფას ინდოეთიდან. შტატის თითქმის ყველა სკოლაში, განსაკუთრებით კი სოფლად, კატეგორიულად აკრძალულია სწავლება პინდიზე, რომელიც დღეს წარმოადგენს ინდოეთის სახელმწიფო ენას. ფენჯაბში კი შემოღებულია საკუთარი სალაპარაკო ენა ფანჯაბი (5, 15. 10. 1985, გვ. 12, 14).

* სიქური წმინდა „გ“-ს შემადგენელი ნაწილებია: გურუ, გრანტი და გურ-დვარი.

1947 წელს ინდოეთი დაიყო ორად: ინდუსტანად და პაკისტანად. მიუხედავად იმისა, რომ სიქებს მიეცათ შესაძლებლობა პაკისტანში შეექმნათ საკუთარი ავტონომიური ოლქი, „აკალი დალის“ იმდროინდელმა ხელმძღვანელობამ არჩია კვლავ დარჩენილიყო ინდოეთის შემადგენლობაში. ქვეყნის დაყოფამ უკიდურესად დაძაბა ურთიერთობა სიქებსა და ინდუსებს შორის. 1951 წლისათვის ინდუსებისა და სიქების რიცხვმა იმატა, მაგრამ ინდუსები კვლავ რჩებოდნენ რელიგიურ უმცირესობად. მას შემდეგ, რაც „აკალი დალის“ ახალი ლიდერი ფათეჰ სიქი მოვიდა პარტიის სათავეში, ხალისტანის შექმნის პრობლემამ კვლავ იჩინა თავი, ფენჯაბში დაიწყო ახალი ეთნოლინგვისტური სახის მოძრაობა, მისი აქტიური წევრები გახდნენ სიქი გლეხები — ჯატები. დაიწყო მათი გაწვევა ეროვნულ გეარდიაში, პოლიციაში. ფენჯაბელი გლეხობის გარკვეული ნაწილი მაინც სექტაციურად უყუარებდა როგორც მთლიანად ამ მოძრაობას, ასევე ხალისტანის შექმნის საკითხს. ჯატების მცირე ნაწილი წარმოადგენდა ე. წ. პოლიტიკურ ელიტას და საკმარის კატეგორიულად მოითხოვდა ავტონომიის შექმნას, ზოგჯერ ისინი იმდენად აქტიურობდნენ, რომ აიძულებდნენ ცენტრალურ ხელისუფლებას გაეყვებინა რიგი დათმობები (6, 2.02. 1990, გვ. 2).

1965 წელს მოხდა ინდო-პაკისტანის შეიარაღებული კონფლიქტი საზღვრების თაობაზე, ეს ინციდენტი ფენჯაბელმა სიქებმა გამოიყენეს როგორც საბაბი ახალი გამოსვლებისათვის. 1966 წელს ერთ-მანეთს გაეთიშნენ ფენჯაბი და ხარიანა, ფენჯაბელი სიქების პროცენტული შემადგენლობა 60% აღწევდა: 1981 წელს მათი რიცხვი ორჯერ შემცირდა, მიუხედავად ამისა, მთავრობას უჭირდა ამ ხალხის დამორჩილება, სიქი ხალხის რელიგიურ გრძნობებზე თამაში საკმარის ძვირი უჯდებოდა ინდოეთის ეროვნულ კონგრესს. ამ გარემოებით კარგად სარგებლობდნენ „აკალი დალის“ რადიკალი იდეოლოგები. ისინი უნერგავდნენ სიქურ მასას მიეღოთ გადამჭრელი ზომები საკუთარი სუვერენული სახელმწიფოს შესაქმნელად.

„აკალი დალის“ მოწინააღმდეგე იყო (დღესაც რჩება) „ჯანატა პარტი“. იგი იცავს ქალაქელი საშუალო ფენის ინდუსების ინტერესებს, და თავის მხრივ, ცდილობს აიძულოს ინდოეთის ეროვნული კონგრესი, აღიაროს ინდუსების პრიორიტეტი ფენჯაბში. 1985 წელს „ჯანატა პარტიმ“ ფენჯაბის არჩევით ორგანოებში მიიღო მხოლოდ ოთხი ადგილი. მისი სამოქმედო პროგრამა ძირითადად ემყარება ნაციონალ-შოვინისტურ ტენდენციას. როგორც ირკვევა, ფენჯაბის ორი ძირითადი პოლიტიკური პარტია „ჯანატა პარტი“ და „აკალი დალი“

საკმაოდ მკვეთრად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან და იცავენ ორი უკიდურესად დაპირისპირებული რელიგიური მიმდინარეობის მიმდევართა ინტერესებს, რომელთაგანაც თითოეულს სურს მოიპოვოს გაბატონებული მდგომარეობა შტატში.

1980 წლის არჩევნებში დამარცხებული „აკალი დალი“ გაიყო ორ მოწინააღმდეგე ფრაქციად, რომელთაგანაც თითოეული ცდილობდა გამოეჩინა ლოიალობა სიქჰური პრობლემის განხილვისას. ინდოეთის ეროვნულმა კონგრესმა ისარგებლა არსებული განხეთქილებით და „აკალი დალის“ ლიდერებს დაუპირისპირა ფენჯაბში გააქტიურებული ფუნდამენტალისტები. სწორედ ეროვნულმა კონგრესმა გამოიყვანა პოლიტიკურ სარბიელზე ჯარნაილ სინგჰ ბხინდრანვალე, რომლის სახელსაც უკავშირდება სიქჰური ფუნდამენტალიზმისა და ტერორიზმის ცნება. ინდოეთის ეროვნული კონგრესი იმედოვნებდა, რომ ბხინდრანვალეს მეშვეობით შეძლებდა შეეღობა „აკალი დალი“- ავტორიტეტი. ბხინდრანვალე ადრე არ ეკუთვნოდა არც ერთ პოლიტიკურ პარტიას, მაგრამ მან შეძლო თავის ირგვლივ შემოეკრიბა ექსტრემისტული და ტერორისტული ორგანიზაციების ჯარკვეული ნაწილი. მასვე მიემხრო სიქჰური ერთობის აგრესიულად განწყობილი რამდენიმე წევრი, სრულიად ინდოეთის სიქჰი სტუდენტობის ფედერაცია და ხალისტანის ეროვნული საბჭო.

70-იანი წლების ბოლოს აშკარა გახდა, რომ „მწვანე რევოლუციის“ პოტენციური შესაძლებლობანი ამოიწურა (7, გვ. 355). განათლებული ასალგაზრდობის დიდი ნაწილი უმუშევარი დაჩა, მან უნდობლობა გამოუცხადა ინდოეთის მთავრობას, რომელმაც ვერ შეძლო. ქვეყნის სოციალ-ეკონომიკური განვითარების ეფექტური პროგრამის შემუშავება, ხალხმა დაკარგა მომავლის იმედი. ამან აიძულა ასალგაზრდობის დიდი ნაწილი გადასულიყო ექსტრემიზმზე. სიქჰი სტუდენტობის დიდი ნაწილი გაერთიანდა ერთ დიდ ფედერაციაში, შეიქმნა „სიქჰი სტუდენტობის ეროვნული ფედერაცია“, რომელიც მოკვიანებით გადაიზარდა უფრო დიდ პოლიტიკურ ორგანიზაციაში და ეწოდა „სრულიად ინდოეთის სიქჰი სტუდენტების ფედერაცია“.

1982 წელს მთავრობამ გააუქმა ხალისტანის ეროვნული საბჭო. მრავალრიცხოვანმა ექსტრემისტულმა ორგანიზაციების მოქმედებამ დიდი გავლენა მოახდინა „აკალი დალის“ ზომიერ ფრაქციაზე და ის გახდა უფრო რადიკალური. ჯერ კიდევ 1975 წელს „აკალი დალიმ“ სიქჰური ერთობის სახელით მოსთხოვა ინდირა განდის მთავრობას ეკონომიკური, რელიგიური-სიმბოლური და ტერიტორიული საკით-

ბების განხილვა. კერძოდ, სიქები მოითხოვდნენ მათთვის ჩანდიგარ-
ხის გადაცემას, რაზედაც მათ თანხმობა მიიღეს მთავრობის მხრიდან.
1981 წელს ინდოეთის ოფიციალურ მთავრობასა და სიქური ერთო-
ბის ლიდერებს შორის კვლავ შედგა მოლაპარაკება და დღის წესრიგ-
ში ისევ დადგა ჩანდიგარხის ფენჯაბისათვის გადაცემის საკითხი.

1984 წელს 26-ჯერ შეხვედნენ ერთმანეთს ინდოეთის ცენტრალუ-
რი ხელისუფლების წარმომადგენლები და სიქური ერთობის ლიდე-
რები, მაგრამ ჩანდიგარხი დღესაც არ არის ფენჯაბის კუთვნილება
(8, გვ. 400). ამავე წელს ერთ-ერთი შეხვედრის დროს სიქებმა მო-
ითხოვეს მათი აღიარება როგორც ცალკე ერისა, ინდოეთის მთავრო-
ბამ კატეგორიული უარი განაცხადა ამ მოთხოვნის დაკმაყოფილება-
ზე. მას ეწინოდა, რომ თუ სიქები მიიღებდნენ ასეთ სტატუსს, მაშინ
ამით დაარღვევენ ინდოეთში საყოველთაოდ გავრცელებულ კონცეფ-
ციას, რომ ამ სახელმწიფოში მცხოვრები ყველა ხალხი არის ერთი
ეროვნების. ინდირა განდის მთავრობის ამგვარ მოქმედებას მოჰყვა
ტერორისტული აქტები ფენჯაბში, რასაც სიქებმა უწოდეს „ომი
სარწმუნოებისათვის“. მდგომარეობამ ხელი შეუწყო ინდუს ნაციო-
ნალისტებს მოეხდინათ სიქი მოსახლეობის დისკრედიტაცია. ამას
მოჰყვა საპასუხო რეაქცია სიქების მხრიდან. მათ თავი იკრძნეს დამ-
ცირებულად, გაძლიერდა ანტიინდუსური განწყობილება, რამაც პო-
ლიტიკურ სარბიელზე გამოიყვანა სიქი მოსახლეობის ის ფენა, რო-
მელიც ადრე საკმაოდ შორს იდგა ყოველგვარი მოძრაობისაგან. ინ-
დუსებისა და სიქების ამგვარმა დაპირისპირებამ გამოიწვია სამოქა-
ლაქო ომი, რომელიც უკვე 10 წელია არ წყდება. ყოველდღიურად
ათასობით ადამიანი იღუპება ორივე მხრიდან. სიქები თავდასხმებს
აწყობენ და ანადგურებენ ინდუსების სალოცავებს, რასაც თან სდევს
ინდუსი კომუნალისტების სამაგიერო მოქმედება.

1983 წლიდან სიქი ექსტრემისტების ანტიინდუსური მოღვაწეო-
ბა ახალ ფაზაში შევიდა. 1982 წელს შექმნილი სრულიადინდოეთის
ინდუსი სტუდენტების ფედერაცია დაუპირისპირდა ადრე შექმნილ
სრულიადინდოეთის სიქი სტუდენტების გაერთიანებას. თუ ადრე
თავდასხმები ეწყობოდა ინდუსების სხვადასხვა პოლიტიკურ ორგა-
ნიზაციებსა და მათ ლიდერებზე, 1983 წლის ოქტომბერში უკვე ადგი-
ლი ჰქონდა რიგითი ინდუსების მასობრივ გაჟლეტას. ამ ტრაგიკულ-
მა შემთხვევამ გამოიწვია ინდოეთის ეროვნული კონგრესის შემად-
გენლობის შეცვლა და ფენჯაბში საპრეზიდენტო მმართველობის შე-
მოღება. მოგვიანებით ნათელი გახდა, რომ ამგვარი უკიდურესი ზო-
მებიც კი არაეფექტურია, მდგომარეობა უმარტავი გახდა, ძალადო-

ბამ და ტერორიზმმა ქრონიკული ხასიათი მიიღო. საშინელი არაადამიანური მოქმედებების შედეგად გაჩანაგდა თითქმის მთელი ეკონომიკა, გამძვინვარებული ინდუსტრია უმოწყალოდ ქლევტენ სიჭკუერი ერთობის არა მარტო ლიდერებს, არამედ მის რიგით წევრებსაც კი. თავის მხრივ, ყოვლად მიუღებელია სიჭკვი ექსტრემისტების მოქმედებაც, ისინი აიძულებენ ინდუსტრია დატოვონ შტატი, მოსახლეობის ამგვარმა მასობრივმა დევნამ დააცარიელა შტატის ბევრი სოფელი. სიჭკვები მოუწოდებენ ერთმანეთს გაერთიანებისაკენ, ისინი ეპატიუებიან ფენჯაბში ინდოეთის სხვადასხვა შტატებში მცხოვრებ სიჭკვებსაც და იმედოვნებენ ერთობლივი ძალებით შექმნან ნანატრი სახელმწიფო—ხალისტანი. შტატში დღითიდღე მზარდმა ტერორიზმმა აიძულა ცენტრალური ხელისუფლება გაეტარებინა არაერთი ღონისძიება მდგომარეობის ნორმალიზების მიზნით. ზოგჯერ მთავრობა მიმართავს სამხედრო ძალასაც, მაგალითად, ინდირა განდის მმართველობის პერიოდში სიჭკვების წმინდა სალოცავ „ოქროს ტაძარზე“, რომელიც იმყოფება ქ. ამრიტსარში, მოეწყო შტურმი, იგი ცნობილია ოპერაცია „ცისფერი ვარსკვლავის“ სახელწოდებით (9, გვ. 40).

1984 წლის 2 ივნისს სამხედრო ძალები შეიყვანეს შტატში. მთავრობის ამ მოქმედებას ინდირა განდიმ იძულებითი უწოდა, მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ 1985 წლის იანვარში უნდა ჩატარებულიყო არჩევნები ინდოეთის ეროვნულ კონგრესში. ამიტომ, ბუნებრივია, მთავრობა ყოველნაირად ცდილობდა საკუთარი ავტორიტეტის ასამაღლებლად ეხმარა ყოველგვარი ღონე, რათა არ დარღვეულიყო ქვეყნის ერთიანობის პრინციპი. სამხედრო აქციებმა აშკარად დაანახეს ყველას, რომ ფენჯაბის ოთხწლიანმა კრიზისმა იმდენად მწვავე ხასიათი მიიღო, მისი აღმოფხვრა პრაქტიკულად შეუძლებელი ხდებოდა. ძირითად დაპირისპირებულ ძალას წარმოადგენდნენ საკმაოდ კარგად შეიარაღებული ჯეპარატისტებისა და ფუნდამენტალისტების ძლიერი დაჯგუფებები და ცენტრალური ხელისუფლება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ეს იყო ბრძოლა უმცირესობასა და სახელმწიფოს შორის, რომელიც გამოხატავს უმრავლესობის პოზიციას.

„ოქროს ტაძრის“ შტურმის დროს მოკლული იქნა ბხინდრანვალე და მისი უახლოესი თანამოაზრეები. ამ ფაქტმა გამოიწვია ტერორიზმის მაქსიმალური ზრდა. 1984 წლის 31 ოქტომბერს სიცოცხლეს გამოასალმეს ინდირა განდი. უფრო მეტიც, უკანასკნელ წლებში ტერორისტულ სამყაროს შეუერთდა ინდოეთის ღრმად მორწმუნე ქალებიც ერთი ჯგუფი. 1987 წლის იანვარში მათ მოიწვიეს საიდუმლო კრება ქალაქ ამრიტსარში და შექმნეს ახალი პოლიტიკური ორგანიზაცია

„მატა ჰარის“ ბრიგადა. მისი წევრები თანაუგრძობენ ტერორისტ მოღვაწეებს და მათთან ერთად აწარმოებენ იარაღის დიდი რაოდენობით შეტანის ოპერაციებს შტატში. ისინი, აგრეთვე, უკავშირდებიან ინდოეთის სხვადასხვა შტატებში არსებულ ტერორისტულ ორგანიზაციებს. ამ „გააფთრებული ქალების“ მოქმედება არ ჩამოუვარდება შტატში მოთარეშე დიდი სეპარატისტული დაჯგუფებების ლიდერი მამაკაცების საქმიანობას. „მატა ჰარის“ ბრიგადის წევრები თავისუფლად ფლობენ იარაღს და იციან მიზანში სროლა (10, გვ. 162).

ტერორიზმისადმი თაყვანისცემა ქრონიკულში გადაიზარდა. 1985 წელს ტერორისტების მსხვერპლი გახდა „აკალი დალის“ ლიდერი ლონგოვალი, რომელიც დაისაჯა იმიტომ, რომ ხელი მოაწერა კომპრომისულ მოლაპარაკებას რაჯივ განდის კონგრესისტულ ხელისუფლებასთან (11, გვ. 338—339).

პოლიტიკურმა კრიზისმა იმდენად მწვავე ხასიათი მიიღო, რომ დაანახა სიქებისა და ცენტრალურ ხელისუფლებასაც გადაშტრელი ზომების მიღების აუცილებლობა „აკალი დალის“ მხრიდან. რაჯივ განდის მთავრობამ სასწრაფოდ გამართა მოლაპარაკება „აკალი დალის“ წარმომადგენლებთან, ამ ორმა მხარემ ხელი მოაწერა კომპრომისულ შეთანხმებას, მისი ძირითადი პუნქტი ეხებოდა ფენჯაბისათვის ჩანდიგარხის გადაცემის საკითხს. პრობლემის განზილვა დაევალა სპეციალურად შექმნილ კომისიას. რაჯივ განდის ხელისუფლებამ პირობა მისცა მოწინააღმდეგე მხარეს, რომ მალე განიხილავდა ყველა იმ საკამათო საკითხს, რომელიც აწუხებდა ფენჯაბის მეზობელ ხარინასაც, ამ ორ შტატს შორის არსებული ჰადავო პრობლემები უახლოეს მომავალში უნდა გადაჭრილიყო ორივეს ინტერესებიდან გამომდინარე. მთავრობამ დადო პირობა, რომ ყველა დაზარალებულ სიქურ ოჯახს გადაუხდინდა ფულად კომპენსაციებს, განსაკუთრებით კი იმათ, ვინც მონაწილეობდა 1982 წლის აგვისტოს სამხედრო ოპერაციებში, ასევე მოხდებოდა სიქში დეზერტირების რეაბილიტაცია. მნიშვნელოვანი დათმობა იყო, ასევე, ანანდპურის რეზოლუციის ძირითადი პუნქტების გადახედვა, რომელთაგანაც რამდენიმე ეხებოდა ურთიერთობის ნორმალიზებას შტატსა და ინდოეთის ცენტრალურ ხელისუფლებას შორის.

მთლიანობაში რაჯივ განდის მთავრობა დათანხმდა დაეკმაყოფილებინა „აკალი დალის“ მოთხოვნათა ის დიდი ნაწილი, რომელთა მოგვარება პრაქტიკულად შეუძლებელი აღმოჩნდა ინდირა განდის მმართველობის პერიოდში. სწორედ აღნიშნულმა მოლაპარაკებამ დაუბრუნა „აკალი დალის“ ლიდერებს 1984 წლის ზაფხულში დაკარ-

გული ავტორიტეტი, რამაც განაპირობა ამ პარტიის წარმატება 1985 წლის არჩევნებში. „აკალი დალის“ წევრებმა 73 ადგილი მოიღეს ფენჯაბის საკანონმდებლო ორგანოებში. პარტიის სათავეში მოსულმა სინგხ ბარნალომ ორი წლის განმავლობაში შეძლო ცალმხრივად მოეწესრიგებინა შტატში მიმდინარე სხვადასხვა პოლიტიკური მოვლენები და შეაჩერა ეთნოკონფესიონალური კონფლიქტის გაღრმავების პროცესი.

მიუხედავად იმისა, რომ ცენტრალური ზეგავლენა იძულებული შეიქნა წასულიყო მთელ რიგ დათმობებზე, სიქქებში იგი მაინც იწვევდა უნდობლობას. სიქქების უარყოფითი დამოკიდებულება ინდოეთის ოფიციალურ მთავრობისადმი გარკვეულად გამართლებული იყო. კერძოდ, სიქქების მიმართ არ წყდებოდა რეპრესიები, ეწყობოდა საკმაოდ ხანგრძლივი სასამართლო პროცესები იმ პირთა მიმართ, რომლებიც მონაწილეობდნენ ინდირა განდის მკვლელობაში, განსაკუთრებული იურიდიული ნორმები იქნა დაწესებული ტერორისტული დაჯგუფებების ლიდერთა გასასამართლებლად, მიმდინარეობდა სიქქური ერთობების წევრთა მასობრივი დაპატიმრება. ყოველივე ამან სიქქებს გაუჩინა შიშის გრძნობა არა მარტო მთავრობის მიმართ, არამედ შტატში მცხოვრები ინდუსი მოსახლეობის მიმართაც, რომელთაც კვლავ ვერ ხერხდებოდა ურთიერთობების მოკვარება, „აკალი დალის“ მმართველობის ბოლო წლებში შეინიშნებოდა სიქქური სასულიერო ფენის აქტიურობის ზრდაც, რომელიც ხშირად მოქმედებდა როგორც დამოუკიდებელი პოლიტიკური ძალა, ერეოდა არა მარტო შიდაფრაქციულ ბრძოლაში, არამედ სახელმწიფოს მმართველობაშიც.

1986 წელს შეიქმნა ახალი ტერორისტული ორგანიზაცია „ნება-ყოფლობითი უპასუხილო შრომა“. იგი მიზნად ისახავდა ქ. ამრიტსარში განლაგებული „ოქროს ტაძრის“ კომპლექსის აღდგენას, რომელიც ძლიერ დაზარალდა 1984 წლის იერიშის დროს. აღდგენითი სამუშაოების ჩატარების ნაცვლად ეს ორგანიზაცია ხელს უწყობდა პოლიტიკური, დესტაბილიზაციის ზრდას, რასაც ემბატებოდა ინდოეთ-პაკისტანის საზღვარზე მდგომი სამხედროების აღვირახსნილი საქციელი. ინდოეთის მთავრობის გადაწყვეტილებით, 1987 წელს შტატში კვლავ შემოღებულ იქნა საპრეზიდენტო მმართველობა, გადაამკრეფი ზომები მიიღო შტატის გუბერნატორმაც, მაგრამ მდგომარეობას სტაბილიზირება არ მოხერხდა, ხოლო შედეგები სავალალო აღმოჩნდა მოსახლეობისათვის.

1989 წლის ნოემბერში ინდოეთში ჩატარდა საპარლამენტო არჩევ-

ნებო, ფენჯაბში ყველაზე მეტად პოპულარულმა პარტიამ „გაერთიანებულმა აკალი დალიმ“ თავისი ლიდერი სინგ მანი წარმოაყენა პარლამენტის ქვედა პალატაში წევრობის კანდიდატად. ამავე კანდიდატურას მხარი დაუჭირა სრულიად ინდოეთის სიქჰი სტუდენტების ფედერაციამაც. სინგ მანმა და მისი პარტიის ხუთმა წევრმა გამარჯვებას მიაღწიეს. ბრძოლით ღონემისდილმა ფენჯაბელებმა იმედიანი მხერა მიაპყრეს ახალ ლიდერს. 1989 წლის 17 დეკემბერს ფენჯაბის პრობლემების განსახილველად დელში მოეწყო შეხვედრა, რომელსაც უძღვებოდა ეროვნული ფრონტის ლიდერი ვიშვანატ ფრათაფ სინგხი. მან ანკარად მოითხოვა ფენჯაბის გამოყოფა ინდოეთიდან, რასაც ინდოეთის კონგრესის მხრიდან მოჰყვა უარყოფითი რეაქცია. სინგ მანი ამ მოლაპარაკებაში მონაწილეობას არ ლებულობდა, რამაც დანარჩენმა ეროვნული ფრონტის ხელმძღვანელობა. სრულიად ინდოეთის სიქჰი სტუდენტების ფედერაციამ სამ დიდ სეპარატისტულ დაჯგუფებას და იატაკქვეშეთში მოღვაწე სიქჰ ექსტრემისტებს დაავალა, შეექმნათ სინგ მანის საქმიანობის მაკონტროლებელი კომიტეტი. ყოველგვარ შემოქმედის მოუხედავად, სინგ მანმა მოახერხა ვ. სინგხთან შეხვედრა, სადაც გადაწყდა დაუყოვნებლივ დაწყებულიყო მოლაპარაკება სიქჰური დაჯგუფებების ყველა ლიდერსა და ინდოეთის ოფიციალურ ხელმძღვანელობას შორის და დასძინა. რომ შეხვედრის ჩამდინს შემთხვევაში „გაერთიანებული აკალი დალი“ ბოიკოტს გამოუცხადებს ინდოეთის მთავრობას (12, 25. 07. 1987).

იმ დროს, როცა საერთოეროვნული კონსენსუსის აუცილებლობა დიდი ხანია მომწოდდა, ინდოეთის ეროვნული კონგრესი ჭერაც განხეა გამდგარი და სრულიდაც არ აპირებს რაიმე ნაბიჯის დადგმას პროგრესისაკენ, მეტიც, ეროვნული კონგრესის ხელმძღვანელობის პოლიტიკა ბევრად სცილდება ინდოეთის სხვადასხვა პოლიტიკური პარტიების სამოქმედო პროგრამას. მაგალითად, ინდოეთის კომუნისტური პარტია თავის მორიგ სხდომაზე ითხოვდა ფენჯაბისა და ინდოეთის სხვა შტატების ავტონომიური უფლებების გაფართოებას, მან მოუწოდა ეროვნულ კონგრესს დაეწყო მოლაპარაკება სიქჰური ერთობის ლიდერთან ლონგოვალთან. „ჩანატა პარტიამ“ და მისმა თავმჯდომარემ ადვანიმ განაცხადა, რომ მომხრეა ფენჯაბსა და ინდოეთის სხვა შტატებს მიეცეთ უფრო მეტი აღმასრულებელი, თუ საკანონმდებლო უფლებები. მაა, ასევე, საჭიროდ მიაჩნია ცენტრთან შეიქმნას სპეციალური საარბიტრაჟო კომიტეტი, რომელიც გააკონტროლებს ურთიერთობებს ქვეყნის მთავრობასა და ადგილობრივ ადმინისტრაციულ ერთეულებს შორის. ატარებდა რა დემოკრატიულ ხაზს, ვ. სინგხის მთავრობა კარგად ხედავდა, რომ ცენტრის ყურად-

ლებს მოდუნებასთან ერთად ფენჯაბში აქტიურდებოდნენ ტერორისტული ჯგუფები და ექსტრემისტების გარშემო იკრიბებოდა რადიკალურად განწყობილი ახალგაზრდობის საკმაოდ დიდი ნაწილი. ამიტომ ვ. სინგხს მიაჩნდა რომ სინგხ მანის პარტიასთან დაუყოვნებლივ უნდა გამართულიყო მოლაპარაკება, რომელიც შეაჩერებდა სეპარატისტების ახალ-ახალ გამოხდომებს.

1991 წლის მონაცემებმაც არ მოგვეცეს დამშვიდების იმედები, მძვინვარებს შიმშილი, ათიათასობით კაცი უმუშევარია, გაზეთები ყოველდღიურად აქვეყნებენ შეტაკებების დროს დაღუპულთა სიას. ტერორისტთა გააფთრებულ მოქმედებას ბოლო არ უჩანს. უკანასკნელი ცხრა თვის მანძილზე რამოდენიმე ათეული ათასობით კაცი გამოეშალა სიცოცხლეს. მთლიანად ამოწყვეტილია ტაონტარანის ოლქში მდებარე ბერი აოფელი, ხალხი დაიღალა ყოველდღიური დაძაბულობისაგან, მთელი ფენჯაბი ცეცხლის ალშია გახვეული, ხსნის გზა კი არსაიდან არ ჩანს. ეთნიკური კონფლიქტი სულ უფრო ღრმავდება, ინდოეთის მთაერობის ჯარები იცავენ სტრატეგიულად მნიშვნელოვან გზებს, ეხმარებიან ადგილობრივ მოსახლეობას დანგრეული საცხოვრებელი სახლების აღდგენაში, მაგრამ ამ მეტად მტკივნეული საკითხის მოსაგვარებლად საჭიროა სტაბილური ცენტრი და მკვეთრად გამოკვეთილი სამოქმედო პროგრამა.

ბუდიზმის როლი აზიის ქვეყნების საზოგადოებრივ ცხოვრებაში

ახალი ერის დასაწყისში ბუდიზმმა გადალახა ინდოეთის საზღვრები და ინდური ფილოსოფიურა ტრადიციები, მიაღწია ცენტრალურ და სამხრეთ-დასავლეთ აზიის ქვეყნებს, ასევე ჩინეთს, სადაც, მიუხედავად დიდი სიძნელეებისა, დაიწყო მისი ადაპტაციის პროცესი. ჩინეთიდან ბუდიზმი გავრცელდა კორეაში, იქიდან — იაპონიაში. ბუდიზმის ბუნებრივად სხვადასხვა ქვეყნებში სხვადასხვაგვარი იყო: ზოგან მას ავიწროებდნენ სხვა რელიგიები, სხვაგან პირიქით — ძალზე განმტკიცდა, მაგრამ ყველა ქვეყანაში დიდი იყო მისი გავლენა საზოგადოებრივი ცხოვრების ნებისმიერ სფეროზე. ეს გამოვლინდა როგორც პოლიტიკურ ლოქტრინებში, ისე კულტურაშიც (ძირითადად სახვით ხელოვნებასა და არქიტექტურაში), ასევე ეთიკურ ნორმებსა და ყოველდღიურ ცხოვრებაში. ბირმის, ტაილანდის, კორეის, იაპონიის და ჩინეთის ხელოვნება და არქიტექტურა, საერთოდ, მსოფლიოს ცივილიზებული სამყაროს კულტურა, გაცილებით ღარიბი იქნებოდა ბუდისტური მოტივების გარეშე. მონგოლეთისა და ტიბეტის კლასიკური ლიტერატურის უმრავლესობას ბუდისტური საღვთო წერილები შეადგენენ. ცეილონის, ბირმის და მთელი ინდოჩინეთის ხალხები არა მარტო მისდევენ ბუდისტურ მოძღვრებას, არამედ ამ რელიგიას თავიანთი ისტორიის მეგზურადაც მიიჩნევენ.

აზიის ამა თუ იმ ქვეყნის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ბუდიზმის როლი არ არის ერთგვაროვანი. ზოგიერთ ქვეყანაში ეს როლი ძალზე შესამჩნევია (იაპონია, ბირმა, ვიეტნამი, კამბუჯია, ლაოსი, ნეპალი, ტაილანდი, შრი-ლანკა), ზოგიერთში — მეორეხარისხოვანია (ინდოეთი, ჩინეთი, კორეა, ბანგლადეში, პაკისტანი და სხვ.).

ბუდიზმს მრავალი მილიონი მიმდევარი ჰყავს აზიაში. მათ შორის ყოფილი საბჭოთა კავშირის აღმოსავლეთ რაიონებშიც, ხოლო ევროპულ ნაწილში იყო ერთადერთი ბუდისტური ტაძარი, რომელიც გასული საუკუნის ბოლოს აშენდა პეტერბურგში. მაგრამ ისიც დაიკეტა და გაუკაცრიელდა დღესდღეობით ბუდისტური რელიგია შემორ-

ჩენილა ბერიატის ავტონომიურ რესპუბლიკასა და ჩიტას რაიონში. არსებობს ორი მონასტერი, სადაც სამოცზე მეტი ლამა ცხოვრობს. უმთავრესი მნიშვნელობა აქვს ივოლოგენის მონასტერს (ულან-უდეს მახლობლად), სადაც მდებარეობს ბუდისტების სულიერი სამმართველო. სოციოლოგიური გამოკვლევების თანახმად, ივოლოგენის მონასტრის მუდმივ მრევლს 5 ათასი მორწმუნე შეადგენს, ისინი ყოველწლიურად დაახლოებით 200 მანეთს ხარკავენ რელიგიურ ცერემონიებზე (1. გვ. 16). დღეს ბუდისტური რელიგია ღრმა კრიზისის განიცდის. დარღვა რელიგიური ტრადიციები, წეს-ჩვეულებები. ე. წ. სოციალურ კულტურის დამკვიდრებამ შეცვალა ხალხის სულიერი სამყარო, დაკარგვინა ღმერთი და რწმენა, დავიწყებას მიეცა რელიგიური ქვშპარიტება, ენა და საკულტო ტექსტების წაკითხვა. მორწმუნეთა უმრავლესობა ვერ არჩევს თვით ყველაზე გავრცელებულ და პოპულარულ ღმერთებს. ვერ განსაზღვრავენ რომელია ბუდა, ბოდისატუვა, ყველაზე მორწმუნეთა შორისაც კი დავიწყებულია რელიგიური ნორმები მთლიანად თუ არა, ნაწილობრივ მაინც (2. გვ. 23—24)

ბუდიზმი ტრადიციულად ითვლება ტაილანდის სახელმწიფო რელიგიად, მიუხედავად ამისა, ამ ქვეყნის ყოველ კონსტიტუციაში ყოველთვის აღიარებული იყო რელიგიის თავისუფლება. ამიტომ, ბუდიზმის გვერდით, ტაილანდში არსებობს ისლამი, ინდუიზმი, სიკინიზმი. ბრაჰმანიზმი. ქრისტიანობა სახელმწიფო ამ ყველა რელიგიას ეხმარება. პროცენტულად ქვეყნის მოსახლეობის 95% ბუდისტები შეადგენს. არსებობს დაახლოებით 30 ათასი მონასტერი და ეკლესია და ოთხასათასამდე ბერი.

ტაილანდურ სანჯხანა ძალზე რთული და დახლართული ადმინისტრაციული იერარქიული სისტემა გააჩნია, რომელიც ჯერ კიდევ ფეოდალურ საზოგადოებაში ჩამოყალიბდა. სანჯხის უმაღლესი ორგანოა სანჯხის უმაღლესი საბჭო, რომელსაც მეთაურობს უმაღლესი პატრიარქი. უმაღლეს საბჭოში არის ოთხი საეკლესიო დეპარტამენტი: ადმინისტრაციული, განათლების, პროპაგანდის და საზოგადოებრივ საქმეთა. ეფექტური მართვისათვის ქვეყანა დაყოფილია 18 საეკლესიო ოლქად, თითოეულში ზის მახათხერა.

უმაღლესი საბჭოს პარალელურად მოქმედებს მთავრობის ადმინისტრაციული ორგანო — განათლების სამინისტროსთან არსებული რელიგიის საქმეთა განყოფილება. დეპარტამენტის გენერალური დირექტორი ერთდროულად ასრულებს უმაღლესი საბჭოს მდივნის მოვალეობასაც, ხოლო დეპარტამენტი საბჭოს სამდივნოდ ითვლება. რელიგიის საქმეთა დეპარტამენტს, ისევე როგორც სანჯხას, ოლქებ-

ში, პროვინციებში, ჩაიხსნა და ქალაქებში კომიტეტები გაჩნდა და თითოეულ ტამბონში მოხელეები ჰყავს (7, გვ. 112).

სანგხის ბიუჯეტი ყალიბდება მოსახლეობის შეწირულობებისა და საჩუქრებისაგან, ეკლესიის ქონების შემოსავლიდან, სამთავრობო დოტაციებისა და მეფისშეობიდან. ბერებს, მონასტრებს, ბუდებს და სანგხას სწირავენ სხვადასხვა პროდუქტებს, ფულს, ძვირფასეულობას, ტანსაცმელს, ნაჭრებს, წიგნებს, მიწას, ნაგებობებს. ყვავილებს, საშენებლო მასალას, ხანთლებს და სხვ. გარდა ამისა. მოსახლეობა ყოველდღიურად ამზადებს საჭმელს ბერებისათვის, ზოგიერთი მონასტრის თვითონ ამუშავებს სამონასტრო მიწებს, მწყემსავს საქონელს, ჩუქურთმითა და წარწერებით ამუშვენებს მონასტრის კედლებს, მონასტრებს წირავენ ფულს. შემოსავალი ყოველწლიურად იზრდება. წელიწადში საშუალოდ 300 ახალი მონასტერი შენდება (4, გვ. 132).

ტილანდო ერთადერთი ბუდისტური ქვეყანაა, სადაც ბერები ოფიციალურად იღებენ ხელფასს, მიუხედავად იმისა, რომ საერთოდ ოფიცია კრძალავს ამას. ხელფასის ოდენობა განსაზღვრება სამოციდან ათას ბატამდე (ფულის ერთეული ტილანდოში). ვარდა ამისა, ბერებს, რომლებსაც ოფიციალური თანამდებობა უჭირავთ, უფასოდ სარგებლობენ საზოგადოებრივი ტრანსპორტით (4, გვ. 133).

ტილანდოში ჯერ კიდევ გასულ საუკუნეში შექმნა პალატა წმინდა წავლი სკოლები. დამდეგ საუკუნეს კი მას დაემატა ბუდისტების შემსწავლელი სპეციალური კურსები, სადაც სწავლა მიმდინარეობს ტილანდურსა და ინგლისურ ენებზე. სწავლა სამწლიანია. ეს სკოლები, ჩვეულებრივ, განლაგებულია სამონასტრო ტერიტორიებზე და ძირითადად სწავლობენ ბერები. მათ პალი სჭირდებათ არა კანონიერი ტექსტების შესასწავლად, არამედ სამსახურში წინ წასწევად. ამ სკოლების დამთავრების შემდგომ ბერებს ეძლევათ უფლება ჩაებათ რონ გამოცდები ორწლიან მოსამზადებელ კურსებზე, სადაც იღებენ სრულ საშუალო განათლებას. ამ კურსებზე, რომლებსაც ჰქვიათ „უნივერსიტეტის მოსამზადებელი პალიური სკოლა“. აუცილებელ დისციპლინებად ითვლება პალიური, სანსკრიტული, ტილანდური და ინგლისური ენები, ბუდიზმი, მათემატიკა, ისტორია, ეოგრაფია. ვინც ამ კურსებს წარმატებით დაამთავრებს, უფლება ეძლევა ჩაებათ როს ბუდისტურ უნივერსიტეტში ან მასწავლებელთა მოსამზადებელ სასულიერო კოლეჯში. ეს ორივე სახის სასწავლო დაწესებულება ბანგკოკში მდებარეობს. სანგხის წევრები აქ სწავლობენ რხამას (პალ. კეშმარიტება, კეშმარიტი ქცევა, კეშმარიტი რელიგია), დასავლურ რელიგიებს, ბუდიზმის ისტორიას, უცხოურ ენებს. არსებობს ორი

უნივერსიტეტი: მხამკუტა (1893 წ.) და მახა ჩულადონ გკორნი (1890 წ.). ზოგიერთ კურსდათავრებულებს გზავნიან ბირმაში, ინდოეთში, ცელონსა და სხვა ქვეყნებში. სადაც ისინი ეცნობიან ბუდიზმის ადგილობრივ ტრადიციებს, სწავლობენ თანამედროვე ფილოსოფიას, მათ შორის მარქსისტულსაც (5, გვ. 125).

ტაილანდის მმართველი წრეები და სანგხის ხელმძღვანელობა ბუდისტური რელიგიის სტაბილურობისა და წინსვლისათვის მრავალ ღონისძიებებს ატარებს. მუშავდება სანგხის მოღვაწეობის ახალი და ახალი პროგრამები, რათა უფრო ეფექტურად და ფართოდ ჩაერიოს საზოგადოებრივი ცხოვრების მრავალ სფეროში. პირველად სანგხის ისტორიაში ბუდისტური საზოგადოებების წევრები სწავლობენ ჯანდაცვისა და სანიტარიის სისტემის ორგანიზაციას, ეცნობიან მრეწველობისა და სოფლის მეურნეობის ტექნიკურ მიღწევებს, სოციალური კეთილმოწყობის პროგრამებს და ა. შ. ამგვარი კადრების მომზადებას ემსახურება ბუდისტური უნივერსიტეტი.

სანგხა ძალზე დიდ როლს ასრულებს ქვეყნის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. მონასტრის წინამძღვარს რელიგიური მსახურების გარდა ეკისრება მთელი რიგი ადმინისტრაციული მოვალეობები: სამონასტრო შენობების შეკეთება; სანგხის წევრებსა და იმ მოქალაქეებზე ზრუნვა, ვინც მონასტერში ცხოვრობს, მთელ რაიონში კანონისა და წესრიგის დაცვა; სანგხის წევრებსა და ერისკაცებს შორის წამოჭრილი დავის გადაწყვეტა; მონასტერში მცხოვრებ პირთა საქციელზე თვალყურის დევნება; ბავშვების განათლებაზე ზრუნვა; სანგხის წევრებისა და ერისკაცების ყოველწლიური სიების შედგენა და მათი მონაცემების რაიონის საეკლესიო მმართველობისთვის შეტყობინება; ცნობების გაცემა იმ ბერებზე, ვისაც უნდათ მოგზაურობა ან სხვა მონასტერში გადასვლა.

ტაილანდში ბუდისტური რელიგია დიდ როლს ასრულებს მოსწავლეს ხასიათისა და შეგნების ჩამოყალიბებაში. 1950 წელს შემუშავებული გეგმის მიხედვით, ბუდისტური რელიგია და მორალი გახდა აუცილებელი დისციპლინა ყველა სკოლაში. ჯერ კიდევ ადრეული სიამაყვლიდან ბავშვი იზრდება ტრადიციულ რელიგიურ ატმოსფეროში. შემდეგ სკოლაში, პირველი კლასიდან მოსწავლეები სწავლობენ ბუდისტურ მორალს. ტარდება რელიგიის გაკვეთილები, სადაც მოსწავლეებს მოუთხრობენ ბუდას ცხოვრებასა და მოძღვრებაზე.

მთავრობა დიდ ყურადღებას უთმობს ბუდისტური მორალის პროპაგანდას სახელმწიფო მოხელეებს შორისაც. ყოველ მოხელეს ეძლევა ასოციალური ფასიანი შევებულება ბუდისტურ მონასტერში გასა-

ტარებლად, ამასთანავე, არსებობს სპეციალური კომისია, რომელიც თვალყურს ადევნებს, რომ სახელმწიფო მოხელემ შეასრულოს ეს მოვალეობა.

ახალგაზრდებს შორის ბუღიზმის პროპაგანდას ეწევა „ახალგაზრდა ბუღისტა ასოციაცია“. ეს ორგანიზაცია შეიქმნა 1949 წლის დასაწყისში. ორგანიზაციის ამოცანა შემდეგია: ღებამის პროპაგანდა ახალგაზრდებს შორის, ახალგაზრდობის აღზრდა ბუღისტური სულისკვეთებით, საზოგადოებრივ და საქველმოქმედო ღონისძიებებში მონაწილეობა და ა. შ. ეს ასოციაცია ამზადებს სატელევიზიო გადაცემებს, ავრცელებს წიგნებს ბუღიზმზე, ატარებს ყოველწლიურ კონკურსებს საუკეთესო ბუღისტური მითხრობის გამოსავლენად, ანდა ისეთ თემებზე, როგორცაა „მონარქია და ბუღიზმი“, „ბუღიზმი და ეკონომიკა“, „ბუღიზმი და ახალგაზრდობა“ და სხვ. (იქვე გვ. 126).

ბანკოკში მდებარეობს „ბუღისტა მსოფლიო კომისიის“ საერთაშორისო ორგანიზაციის შტაბ-ბინა. ამ ორგანიზაციამ გამოაცხადა პოლიტიკაში თავისი ჩაურევლობის შესახებ. სინამდვილეში, ამ ორგანიზაციის დოკუმენტები და რეზოლუციები ხშირად ატარებენ ანტიკომუნისტურ ხასიათს (1, გვ. 121).

ბუღიზმს მისდევს ბ ი რ მ ის მოსახლეობის დიდი უმრავლესობა. ამ სარწმუნოების უშუალო ზემოქმედებით ყალიბდებოდა ბირმის ეროვნული კულტურა, არქიტექტურა, ლიტერატურა, მნიშვნელოვანწილად სამართალი და მორალიც. ქვეყანაში 37 მილიონზე მეტი მოსახლეობაა. მათგან 70% ბუღისტია. დანარჩენ 30% ეროვნული უმცირესობების წარმომადგენელია, რომლებიც სხვადასხვა რელიგიას მისდევენ. ქვეყანაში 25 ათასი ეკლესია-მონასტერი და 250 ათასი ბერია.

სანჯა შედგება 9 სექტორიდან, მათ შორის განსხვავება წმინდა ორთოდოქსალური ხასიათისაა. მთავრობს 1974 წლის დადგენილებაში „პოლიტიკა და რელიგიურ საკითხზე რეკოლუციური საბჭოს შეხედულებები“ გამოცხადებულია რელიგიისა და სახელმწიფოს გაყოფა, მაგრამ უკვე 1977 წლიდან შეიმჩნევა მთავრობისა და სანჯის ხელმძღვანელობის დაახლოების ტენდენცია. მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო 1980 წლის მაისში ბირმის პირველი საყოველთაო ბუღისტური კონგრესის მოწვევა, სადაც მიიღეს „დებულება ბერების რეგისტრაციის შესახებ“. „დებულება კონფლიქტების მოგვარების შესახებ“, დაამტკიცეს „სანჯის ორგანიზაციული სტრუქტურების ძირითადი წესები“. ამ დროიდან დაიწყო ახალი ეტაპი სანჯისა და სახელმწიფოს ურთიერთობაში. პირველად, გენერალ ნე ვინის მმართველობის

18 წლის მანძილზე, სანგხამ ოფიციალურად ცნო და აკურთხა ეს რე-
ჯიმი. თავის მხრივ, მთავრობაჰაც განაცხადა მსადაყოფნა გამოსული-
ყო სანგხის მფარველად. მან თავის თავზე აიღო ბუდიზმის პროპაგან-
დისა და საპატრო რელიგიური ტიტულების მინიჭების ფუნქცია. ხე-
ლისუფლების დახმარებით შეიქმნა სანგხის ორგანიზაციული სტრუქ-
ტურა, რომელიც დაემთხვა ბირმის ადმინისტრაციულ-ტერიტორიულ
დაყოფას. ამავე დროს, თვით ბერების ძალისხმევით მიმდინარეობს
სანგხის წმენდა და მასში მკაცრი დისციპლინის დამყარება. ამგვარი
ღობსაბრებები საიხლოს (კლერკალური სათავე) ინტერესებში შედის,
მაგრამ სანგხის მრავალი წევრის გაღიზიანებას იწვევს, რომელნიც
უკმაყოფილონი არიან სახელმწიფოს ჩარევით მათ შინაურ საქმეებ-
ში (1, გვ. 20--21).

ზაი-ლანკა ბუდიზმის ციტადელად ითვლება. მოსახლეობის 60%
ბუდისტიკა ქვეყანაში 6 ათასამდე ეკლესია და მონასტერია, 20 ათა-
სამდე ბერით. ბუდისტური სანგხა შედგება სამი სექტისაგან, ესენია:
სიამ-ნიკაი, ამარაპურა-ნიკაი და რამანიან-ნიკაი. მათ შორის ყველაზე
მასობრივი, მდიდარი და გავლენიანია სიამ-ნიკაი (შეიქმნა 1763 წ.). ის
აკურთხავს 14 ათასამდე ბერს. ამ სექტის მნიშვნელოვანი თავისუ-
ბურება ის არის, რომ მასში წარმოდგენილი არიან ძირითადი სინ-
ჰალი — მიწათმფლობელები, რომლებიც გოიგამას უმადლეს კასტას
ეკუთვნიან. 1763 წელს დაარსდა მეორე სექტა ამარაპურა-ნიკაი. მას-
ში შედიან სხვადასხვა სინჰალური კასტების წარმომადგენლები.
დღეისათვის სექტაში 5 ათასამდე ბერია გაერთიანებული. ყველაზე
ახალგაზრდა სექტაა რამანიან-ნიკაი (1865 წ.), რომელიც აღმოცენდა
„ბუდიზმის გაწმენდის“ მოძრაობის შედეგად. მისმა წევრებმა მკაც-
რად უნდა დაიცვან ვინაის წესები და არ უნდა ჰქონდეთ არაზარი
ქონება. შემთხვევითი არ არის, რომ ამ სექტის მიმდევრები თავიანთ
თავეებს „ანაგარიკებს—უსახლკაროებს“ უწოდებენ. ამ სექტაში 2
ათასამდე ბერია გაერთიანებული (7, გვ. 36).

როგორც აღვნიშნეთ, ყველაზე მდიდარი სექტაა სიამ-ნიკაი, რო-
მელსაც ეკუთვნის ქვეყნის დამუშავებული მიწების თითქმის 10%.
გლეხების ექსპლოატაციით მიღებული შემოსავლის ნაწილს ბუდის-
ტური საქმედულოება იყენებს ფინანსური ოპერაციებისთვის. ადგი-
ლობრივი და საერთო ეროვნული პოლიტიკური კამპანიებისთვის.
ზაი-ლანკის ბუდიზმში ცენტრალური ადგილი უჭირავს რიტუალურ
ცერემონიებს, ამიტომ ხშირად იმართება ხოლმე გრანდიოზული სა-
ზეიმო სვლები — პარაზერები. სიამ-ნიკაი არ ზოგავს ფულს მდიდ-
რული დღესასწაულებისათვის, სადაც ათეული ათასობით მორწმუნე

იკრიბება. ამ სექტის მიმდევრები არიან უმსხვილესი სინგალური მიწათმფლობელები, მემამულეები და მდიდარი გლეხები, არისტოკრატია. სიამ-ნიკაი ტრადიციულად ითვლება სამეფოს კულტურისა და წეს-ჩვეულებების მფარველად და სხვა-შორწმუნეების მიმართ ულტრანაციონალური პოზიცია უჭირავს. ასე, რომ სიამ-ნიკაის ხელმძღვანელობა მოითხოვს იმ ინდოელთა შთამომავლების განდევნას, ვინც ამუშავენ ჩაის პლანტაციებს კუნძულზე ჯერ კიდევ კოლონიური დროიდან. ამასთანავე, ამტკიცებს, რომ მთავრობა უფრო მეტს ზრუნავს „უცხოელებზე“, ვიდრე — სინგალებზე — „ქვეშაირთ ბედობებზე“. სუსტად ასევე გამოდის სიამ-ნიკაი მუსლიმური უმცირესობის წინააღმდეგ, არც ქრისტიანული ეკლესიების მიმართ არის ეთილგანწყობილი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, უცხოეთნიკური ჯგუფებისა და სახლების ნებისმიერი მოღვაწეობა სიამ-ნიკაის კრიტიკის ობიექტი ხდება.

თუ სიამ-ნიკაის პოზიციები ძალზე მყარია სინგალურ გლეხებს შორის, ამარაბურა-ნიკაის გავლენა შეინიშნება ძირითადად ქალაქელებსა და უმიწო სოფლის მოსახლეობას შორის. მისი მოღვაწეობა, სიამ-ნიკაისგან განსხვავებით, მხოლოდ რელიგიური ფუნქციებით შემოიხიზნება. ამიტომ არც არის გასაკვირი, რომ მისი აქტიუობა ნაკლებად სოციალურიზირებული ქალაქის მოსახლეობაში მეტია. ამ სექტის პოპულარობა დროთა განმავლობაში იზრდება, რადგან იგი თავისი სოციალური შემადგენლობითა და შესაძლებლობებით უფრო დემოკრატიულია.

შრი-ლანკის ბუდისტური სანგზა დროთა განმავლობაში თანდათან ეზმებოდა პოლიტიკურ ბრძოლაში. ასე იყო ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის დროსაც და პოლიტიკურ დამოუკიდებლობის მოპოვების (1972 წ.) შემდეგაც ხშირად მონაწილეობს წინასაარჩევნო კამპანიებში. სანგზას პოლიტიკური პრისოლას დიდი გამოცდილება აქვს. ამიტომ ცდილობს განამტკიცოს თავისი სოციალ-ეკონომიკური პოზიციები, ყოველი მთავრობისგან მიიღოს გარკვეული დათმობები თავის სასარგებლოდ. დღესდღეობით ბერებს ეძლევათ უფლება იმუშაონ სახელმწიფო. უმაღლეს და აშუალო სასწავლო დაწესებულებებში. შესამჩნევად გაიზარდა ბერების განსაკუთრებით სანგზის ახალგაზრდა წევრების, სოციალური ამბიციები. ეს უკანასკნელნი ამტკიცებენ, რომ ახლა ისინი არიან ქვეყნის პატრონები. სანგზის სოციალური და პოლიტიკური როლის ზრდას სხვადასხვა შედეგები აქვს. კუნძულზე მწვავედება რელიგიურ-ეთნიკური წინააღ-

პლეგობები. ეცემა ახალგაზრდა ბერების რელიგიურა პრესტიჟი. ხდება რადიკალურად განწყობილი ბერებისა და სანგხის კონსერვატორული ნაწილის გამიჯვნა. ამ უკანასკნელს არ უნდა თავისი რელიგიური ავტორიტეტისა და მალალი შემოსავლის დაკარგვა.

ქვეყნის პრემიერ-მინისტრი ჯაიავარდენე არის ბუდიზმის ერთ-ერთი ყველაზე აქტიური იდეოლოგი. სანგხა იმედოვნებს, რომ სწორედ მისი გავლენით კუნძული იქცევა ბუდიზმის მსოფლიო ცენტრად. მისი ინიციატივით 1982 წლის ივნისში ქ. კოლომბოში ჩატარდა საერთაშორისო ბუდიტური კონფერენცია. რეკომენდირებულ იქნა შრო-ლანკაზე შეიქმნას ბერების სოციალურ პრობლემათა საერთაშორისო ინსტიტუტი, ახალგაზრდებსა და ქალებს შორის ბუდიზმის პროპაგანდის რეგიონალური საბჭო, ასევე დაარსდეს საერთაშორისო ბუდისტური ბანკი, ბუდასტური კულტურის ფონდი.

შრო-ლანკაზე არსებობს რამდენიმე საშუალო და უმაღლესი სასწავლებელი, რომელსაც ხელმძღვანელობს სანგხა. ესენია: კელანის უნივერსიტეტი, ჯაიავარდენის სახელობის უნივერსიტეტი, მრავალი კოლეჯი; კათედრები. ქვეყანაში ფუნქციონირებს ახალგაზრდული ბუდისტური ასოციაცია, რომელსაც 4 ათასამდე ცენტრი და 88 ფილიალი აქვს; ცვილონის ბუდისტური კონგრესი (ავრთიანებს 105 საერო საზოგადოებას); ბუდისტური საინფორმაციო ცენტრი, ბუდისტურა პუბლიკაციების ცენტრი, რომელიც ბროშურების სამ სერიას გამოსცემს და ა. შ. სულ არსებობს 100-ზე მეტი საკმაოდ დიდი ბუდისტური ასოციაცია და ორგანიზაცია. შრი-ლანკის პრეტენზია, კუნძული ვახდეს ბუდიზმის მსოფლიო ცენტრი, საკმაოდ რეალურია, რადგანაც ქვეყანაში გამოიკემა „ბუდიზმის ენციკლოპედია“, მის შექმნაში მონაწილეობას იღებენ ყველა ბუდისტური ქვეყნის ბერები და დასავლეთის უდიდესი ბუდოლოგები (7, გვ. 37—40).

ათთქმის 1500 წელიგავიდა მას შემდეგ, რაც ბუდიზმი იაპონიაში გავრცელდა (VI ს.). მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ამ რელიგიის თავისებური რენესანსი იმის დასტურია, რომ ბუდიზმმა ამ ქვეყანაში გავრცელებისათვის ნაყოფიერი ნიადაგი პოვა. 70-იანი წლების ბოლოს იაპონიაში რეგისტრირებულ იქნა 159 სექტა, მათ შორის ტენდაი, სინგონი, წმინდა მიწა, ძუნი, ნიტირენი, ნარა. იაპონიაში სულ 84 მილიონი ბუდისტია (122 მილიონიდან). მათ ემსახურებათ 167 ათასი სანგხის წევრი, არსებობს 84 ათასი ეკლესია და ტაძარი.

სინტოისტებსა და ბუდისტებს შორის არ არის მეგობრული დამოკიდებულება. ბუდიზმის მიმდევრებს ახსოვთ სინტოიზმის ძალა-

დობა ომამდელ საიმპერატორო იაპონიაში. მათ ეწინააღმდეგება, რომ იაპონიის პილიტარიზაცია კვლავ წამოწყვეს სინტოს, ამიტომ არ მოსწონთ ქვეყნის მ-ლიტარიზაციის კურსი.

ბუდისტური ორგანიზაციები ძალზე ბევრია. ისინი არსებობენ სექტებთან, დიდ მონასტრებში, სკოლებში, უმაღლეს სასწავლებლებში. ბევრ ფირმასა თუ სახელმწიფო დაწესებულებაში. მრავალი მათგანი გამოცემს გაზეთებსა და ჟურნალებს. სპეციალურად ბუდიზმისადმი მიძღვნილი ნაშრომების (მონოგრაფიების, სტატიების, ნარკვევების) რიცხვი სულ უფრო და უფრო იზრდება. მათი დიდი როლი იქონია იბეჭდება სამეცნიერო ჟურნალებსა და ბუდისტური ორგანიზაციების პერიოდულ გამოცემებში. იაპონურ ენაზე გამოდის და ახლოებით 288 ბუდისტური ჟურნალი. ყოველწლიურად იბეჭდება ოთხი ათასამდე წერილი. ამ მონაცემებში არ შედის საერთაშორისო და კულტუროლოგიური საუნივერსიტეტო ჟურნალები (აქ იბეჭდება წერილები ბუდიზმის ისტორიისა და კულტურის შესახებ). ასევე მოავლენოვანი პერიოდული გამოცემები. ამ ლიტერატურას დიდი ნაწილი ეძღვნება ეროვნული რელიგიური კონცეფციის გამოკვლევებს და რელიგიის როლს იაპონურ საზოგადოებაში. ქვეყანაში არსებობს მთელი რიგი დიდი აღმოსავლეთმცოდნეობის ცენტრები: ბუდიზმის შემსწავლელი ცენტრი რიუკიუს უნივერსიტეტში, აღმოსავლური კულტურის ინსტიტუტი. ბუდიზმის ეფექტური შესწავლა პამპინარეობს განათლების სამინისტროსთან არსებულ რელიგიის საქმეთა განყოფილებაში, რელიგიის შემსწავლელ იაპონურ საზოგადოებაში, რელიგიის შემსწავლელ საერთაშორისო ინსტიტუტში. ინდურ და ბუდისტურ გამოკვლევათა იაპონურ ასოციაციამ (4, გვ. 10).

ბუდიზმის პრესტიჟის შენარჩუნებისათვის დიდ როლს ასრულებს ვ. წ. ბუდისტური სასწავლო დაწესებულებები. რომლებსაც აფინანსებენ სხვადასხვა სექტები ან არსებობენ მორწმუნეთა შეპირულობებით. არსებობს 50-მდე ბუდისტური უნივერსიტეტი და კოლეჯი. გარდა ამისა, 7 სახელმწიფო უნივერსიტეტში არსებობს ბუდიზმის კათედრები, დიდი საუნივერსიტეტო და საზოგადოებრივი ორგანიზაციები რეგულარულად ატარებენ კონფერენციებს, სამუშაო შეხვედრებს, შეკრებებს, რომელთა მასალები ყოველწლიურად იბეჭდება.

60-იანი წლებიდან იაპონიაში შეინიშნება ე. წ. ახალი რელიგიების სწრაფი ზრდა. დღეისათვის 150-მდე ახალი რელიგიაა, მათგან 2/3 შეადგენს სინტო-ბუდისტური ორგანიზაციები. სამი ქრისტიანული და ოცდაათი სინკრეტული. ეს ორგანიზაციები 30 მილიონ ადა-

ჰიანს აერთიანებს. ახალი ბუდისტური ორგანიზაციები ანუ ნეობუ-
დისტური ორგანიზაციები წარმოადგენენ უეკლესიო, უტაძრო სა-
სოგადოებებს, სადაც არ არიან ბერები და ღვთისმსახურები. ამიტომ
ბუდისტური ბერები ხშირად არ სცნობენ მათ როგორც ბუდისტურ
სასოგადოებებს. ზოგიერთი ასეთი სასოგადოება თანამშრომლობს
ტრადიციულ სექტებთანაც, სხვები არ არიან მათთან დაკავშირებულ-
ნი. „ახალი რელიჯიის“ კრებოა — „ნაყლები ეკლტი. მეტი ოდნოდო-
ვია“. ნეობუდისტური ორგანიზაციების უმრავლესობა მხარს უჭერს
ლიბერალურ-დემოკრატიულ პარტიას. ერთ-ერთი ასეთი სასოგადო-
ებია სოკა-მაკაი. მას აქვს საყოფიერი პოლიტიკური პარტია კომეიტო,
რომელსაც 1983 წელს ქვედა პალატაში 58 ადვ. ღი მოიპოვეს და შე-
სამე პარტია იყო იაპონიაში. ეს სასოგადოება აქტიურ მისიონერულ
მუშაობას ეწევა თავისი ფილიალების მეშვეობით. რომლებიც სერ-
მეტ ქვეყანაშია გაფანტული.

ნეობუდისტური ორგანიზაციების გვერდით არსებობენ საკმაოდ
ვაგლენიანი საერო სასოგადოებები, რომლებიც აერთიანებენ სევა-
დასხვა სექტის ბუდისტებს და თანამშრომლობენ ამ სექტებში. ე. ახე-
რებია: ბუდისტური ეკოლოგის შესწავლელი საოჯახოება, ბუ-
დისტური ანაღვარდული ასოციაცია, ინდუსტრიისა და ბუდისტო-
ლოგის სამეცნიერო საოჯახოება. ზოგიერთი ბუდისტური ორგანიზა-
ცია მოხალისეობას იღებს ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში, ძირი-
თადაც თერაპიული იარაღს აქრძაღვის მიზნით (1. ვგ. 23).

კორეის რესპუბლიკას მსოფლიო რელიჯიათა ნაყრძალს
ეწოდებენ. 70-იანი წლებს ბოლოს აქ რეგისტრირებულ იქნა 53
სექტა. 36 უახლესი რელიჯიური მიმდინარეობა. მათ შორის ეველანე.
გავრცელებულია ბუდიზმი. რომელიც სამხრეთ კორეის სახელმწიფო
რელიჯიაა. მოსახლეობის 40% (14 მლნ კაცი) ბუდისტია. ქვეყანაში
ჩვე ათასი ბუდისტური ეკლესია და მონასტერია, დაახლოებით 30
ათასი — ბერი და ღვთისმსახური. უდიდესი ბუდისტური სექტებია
ჩოგო, ოხეგო, ვონბულგო, სონ-ბუდიზმი. ჭეშმარიტად კორეულ
სექტად ითვლება ჩოგო, რომელიც ქვეყნის ბუდისტთა უმრავლეს-
ობას აერთიანებს. ამ სექტას ძალზე დიდი შემოსავალი აქვს, ძირი-
თადად ტურიზმით. ამ სექტისათვის შოვინისტური და ანტიკომუნის-
ტური განწყობილებაა დამახასიათებელი. სექტა ტხეგოს (მეორე —
რაოდენობის მხრივ) აქვს 6 ათასამდე ეკლესია და მონასტერი. ეს
სექტა დაყოფილია თექვსმეტ პატარა სექტად, რომლებიც სასოგა-
დოებრივ ცხოვრებაში დიდ როლს არ ასრულებენ. ეს ორი სექტა
აჟინანსებს ორ უნივერსიტეტს, ორ კოლეჯს და 50-მდე სკოლას.

სონდუღიზმის სექტა ძირითად ყურადღებას მენიტაციის პრაქტიკაში უთმობს.

სამხრეთ კორეაში არსებობს პოლიტიკურად აქტიური რამდენიმე ბუდისტური საზოგადოება, რომლის წევრები მმართველი რეჟიმის წინაშე ოპოზიციურად არიან განწყობილნი. ეს არის სტუდენტ-ბუდისტების ასოციაცია, მოსწავლე-ბუდისტების ასოციაცია, რომელსაც მრავალი ფილიალი აქვს უმაღლეს და საშუალო დაწესებულებებში და ახალგაზრდა ბუდისტთა საზოგადოება. ტუნგუეკს უნივერსიტეტი (ქ. სეული) ითვლება ბუდისტების ცენტრად. ის არის სტუდენტთა გამოსვლების ცენტრი. აქ არსებობს ბუდისტური კანონების თარგმნის ცენტრი, ბუდისტური კულტურის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტი. ვონგვანის უნივერსიტეტში (ქ. ირი) ფუნქციონირება რელიგიურ პრობლემათა სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტი (1, გვ. 17—18).

მრავალი მილიონი უცხოელისათვის ინდოეთი, უპირველეს ყოვლისა, არის ბუდას ქვეყანა, მაგრამ დღესდღეობით ინდოეთის სახელმწიფო რელიგია ინდუიზმია, ბუდისტები კი მოსახლეობის მცირე პროცენტს შეადგენენ. მათი რიცხვი, სავადასავა მონაცემებით, 10—20 მილიონია (775 მილიონიდან), ინდოეთში არსებობს უამრავი ბუდისტური ცენტრები და ასოციაციები: ინდოეთისა და ბენგალის ახალგაზრდა ბუდისტთა ასოციაცია; ლადაკის, სამხრეთ ინდოეთის, პიმალის ბუდისტური ასოციაციები, „ბუდისტური მასობრივი მოძრაობის საზოგადოება“ (ქ. ბომბეი), „მანაბოდხას“ საზოგადოება. რომელსაც თავისი ფილიალები აქვს ასამში, ბანგალორეში, მადრასში, მარაჯანეში, კალკუტაში, ლაფხანაუში და ა. შ.

ინდოეთში ბუდიზმი ძირითადად ისტორიულ-კულტურული თვალსაზრისით შეისწავლება ინდოეთის ისტორიის, კულტურისა და არქეოლოგიის ფაკულტეტებზე. ასევე ფილოსოფიის იმ კათედრებზე, სადაც არსებობს რელიგიათმცოდნეობის ჯგუფები.

ჩინეთში სახალხო-დემოკრატიული წყობილების დამყარებამდე მოსახლეობის მესამედი ბუდისტი იყო. არსებობდა 200 ათასამდე ეკლესია და მონასტერი და 500 ათასი ბერი. 1978 წლის კონსტიტუციით გარანტირებულია ყველა სარწმუნოების თავისუფლება. 1980 წლიდან ლეგალურ რელიგიებად გამოცხადდა ბუდიზმი, ქრისტიანობა, ისლამი. აკრძალულია იმ ბუდისტური სექტის მოღვაწეობა, რომლებიც არსებობენ ქვეყნის სასაზღვრო რაიონებში. 1979 წელს აღდგა რელიგიის საქმეთა სამმართველო, კვლავ ფუნქციონირებენ მონასტრები და ტაძრები, შეიქმნა ჩინეთის ბუდისტურ აკადემიაში ბუდიზმის

შესწავლის პროგრამა, აღდგა ჩინეთის ბუდისტური ასოციაცია. დაიწყო ცნობილი პაგოდების, საკურთხეველების, ქანდაკებების აღდგენა. მაგრამ ყველაფერი ეს გათვალისწინებულია უცხოელი ტურისტებისათვის (1, გვ. 17).

დღეისათვის ძალზე დიდია მსოფლიოში ბუდიზმით დაინტერესება. არსებობს სამი საერთაშორისო ბუდისტური საზოგადოება. ასეთებია: „ბუდისტების მსოფლიო ძმობა“, „აზიის ბუდისტების მშვიდობისათვის ბრძოლის კონფერენცია“, „ბუდოლოგების საერთაშორისო ასოციაცია“.

„ბუდისტების მსოფლიო ძმობა“ შეიქმნა 1950 წელს. პირველად მისი შტაბ-ბინა იმყოფებოდა ქ. კოლომბოში, შემდეგ ქ. საინგუნში. დღეისათვის ის განლაგებულია ქ. ბანგკოკში. ეს ასოციაცია გამოსცემს ყოველთვიურ ჟურნალებს. იგი პროპაგანდული ორიენტაციისაა და მისი ძირითადი მიზანია ჩამოაშოროს ბუდისტები საერთაშორისო პოლიტიკას. ამ საზოგადოების ინიციატივით ყოველწლიურად ტარდება კონფერენციები აზიის სხვადასხვა ქალაქებში.

„აზიის ბუდისტების მშვიდობისათვის ბრძოლის კონფერენცია“ შეიქმნა 1969 წელს. შტაბ-ბინა მდებარეობს ულან-ბატორში. იგი გამოსცემს ყოველკვარტალურ ჟურნალს. ამ საზოგადოების წევრები არიან 17 ქვეყნის ეროვნული ბუდისტური ცენტრები. ჩატარდა ექვსი გენერალური კონფერენცია (მონგოლეთში, ინდოეთში, იაპონიასა და შრი-ლანკაზე), სადაც მიიღეს რეზოლუციები, დაგეგმა გამალებული შეიარაღება. მეშვიდე კონფერენცია ჩატარდა ვიეტნამში 1986 წლის თებერვალში.

„ბუდოლოგთა საერთაშორისო ასოციაცია“ შეიქმნა 1979 წელს მთელი მსოფლიოს ბუდოლოგთა გაერთიანების მიზნით. შტაბ-ბინა მდებარეობს ვისკონსინში (აშშ). გაიმართა ამ ასოციაციის შვიდი კონფერენცია (აშშ, ინდოეთში, კანადაში, ინგლისში, იაპონიასა და იტალიაში) (1, გვ. 24).

ბუდოლოგიური სკოლები ევროპაში ჯერ კიდევ XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში ჩამოყალიბდა. ინგლისში სამეცნიერო გამოკვლევათა თემატიკაში უპირატესობა სამხრეთის ბუდიზმის კომპონენტებს, პალიურ წყაროებს ენიჭებათ. საფრანგეთში, სანსკრიტული წყაროების მიხედვით, შეისწავლება მახაინას ბუდიზმი; ჯერმანიასა და ავსტრიაში — ინდოტიბეტური კულტურა. იტალიაში არსებობს ძალზე ძლიერი ტიბეტოლოგიური სკოლა. ყველა ზემოჩამოთვლილ ქვეყანაში უდიდესი ბუდოლოგები მუშაობენ.

დასავლეთევროპული ბუდოლოგიის ცენტრი ინგლისში მდებარეობს

რეობს. აქ არსებობს სამი უდიდესი ინსტიტუტი, სადაც ბუდოლოგიური გამოკვლევები მიმდინარეობს. ესენია: პალიური ტექსტების ასოციაცია, ბუდისტური საზოგადოება და კემბრიჯის უნივერსიტეტი. გარდა ამისა, არსებობს ბუდოლოგიური ჯგუფები ლონდონისა და ოქსფორდის უნივერსიტეტებში, ლივერპულსა და სხვა ქალაქებში. 1881 წელს შექმნილი პალიური ტექსტების საზოგადოება ძირითადად დაკავებულია პალიური ტექსტების თარგმნითა და შესწავლად, მათი კომენტარებისა და ტერმინოლოგიური ლექსიკონების შედგენით. ბუდისტურ საზოგადოებას უამრავი კონტაქტები აქვს აზიის ქვეყნების ბუდისტური სამღვდლოებთან ხელმძღვანელებთან ასევე ეწევა ბუდისტური რელიგიური ლიტერატურისა და პრაქტიკის პროპაგანდასა და პოპულარიზაციას. კემბრიჯის უნივერსიტეტში მუშაობენ ამერიკის, იაპონიის და აზიის ინგლისურენოვანი ზონის წამყვანი ბუდოლოგები.

ამერიკის შეერთებულ შტატებში გამოცემულ გამოკვლევათა მოცულობა აქარბებს მთელ დასავლეთევროპულ ბუდისტურ პროდუქციას. თუ ყოველწლიურად გამოცემული ლიტერატურის მიხედვით ვიმსჯელებთ, პირველ ადგილზე აღმოჩნდება რელიგიური პრაქტიკისა და სხვადასხვა ბუდისტური სკოლების პროპაგანდისტული ლიტერატურა. მეორე ადგილზეა უნივერსიტეტების, საზოგადოებების, სამეცნიერო დაწესებულებების მეცნიერული პროდუქცია. ყველაზე დიდი ორიენტალისტური განყოფილება აზიურ გამოკვლევათა ასოციაცია ნიუ-იორკში (4, გვ. 15—16).

დღესდღეობით ბუდიზმი მსოფლიოს მრავალ ქვეყანაში შეისწავლება. გამოცემული ბუდისტური ტექსტების, მათი კომენტარების, გამოკვლევების, ცნობარების, ბროშურების, სამეცნიერო, პროპაგანდისტული და რელიგიური სტატიების რიცხვი უკვე 300 000 აღწევს. შემთხვევითი არ არის, რომ საერთაშორისო ბუდოლოგიურ ფორუმებზე ისმება საკითხი ელექტრულ-ინფორმაციული ცენტრის შექმნის შესახებ, რათა სისტემაში მოიყვანოს უამრავი ისტორიული, ფილოსოფიური, სოციოლოგიური, პოლიტიკური, იდეოლოგიური, ეთნოგრაფიული, ფილოლოგიური, ფსიქოლოგიური, კულტურული და სხვა პრობლემები.

ეთნოკონფესიონალური კონფლიქტები შრი-ლანკაში 80-იან წლებში

1983 წლის მაისიდან შრი-ლანკაში* მიმდინარეობს სისხლიანი შეჯახებები ორ ძირითად ეთნიკურ ჯგუფს — სინჰალებსა და ტამილებს შორის. ამ ორთაბრძოლის მთავარი მიზეზია ტამილების მიერ წამოყენებული მოთხოვნა — შეიქმნას კუნძულის ჩრდილოეთ და აღმოსავლეთ რაიონებში სეპარატული „ტამილ ილამის“ სახელმწიფო.

* შრი-ლანკის დემოკრატიული სოციალისტური რესპუბლიკა განლაგებულია ინდოეთის ოკეანეში ამავე სახელწოდების კუნძულზე. მისი ტერიტორია შეადგენს 65,5 ათ. კმ², მოსახლეობა — 16 მლნ (1987 წ.). აქედან სინჰალებია — 12 მლნ; ტამილები — 2,6 მლნ; მავრები (ჩრდ აფრიკელები) — 1,2 მლნ; ბიურუტაბრები (პოლანდიელების შთამომავალი — 50 ათასი; მალაელები — 30 ათასი; ვედები (კენჭების მკვლარი მოსახლეობა) — 1000 კაცი. შრი-ლანკის დედაქალაქია კოლომბო (800 ათასი მაცხ.). ოფიციალური ენებია: სინჰალური, ტამილური და ინგლისური (1987 წლიდან). ძირითადი რელიგიებია: ბუდოზმი (გავრცელებულია უმეტესად სინჰალებს შორის) — 8,5 მლნ (67%), ინდუიზმი (ქარბობს ტამილურ რაიონებში) — 2,1 მლნ (17%), ქრისტიანობა — (1 მლნ) (8%), მაჰაფაიანობა — 900 ათასი (7%) (2, გვ. 245).

IV—V სს. ცელიონის (შრი-ლანკის ძველი სახელწოდება) კუნძული დასახლებული იყო ინდოეთიდან განოსჯული სინჰალური ტომებით (წარმოშობით არიელები ჩრდ. ინდოეთიდან) და ტამილებით (სამხ. ინდოეთის დრავიდურ-რა წარმოშობის ტომები). მათ შეექმნეს ორი სახელმწიფო — ჯაფნის ტამილთა სახელმწიფო და სინჰალური კანდის სამეფო. მათ შორის წარმოებდა თითქმის განუწყვეტელი ომი კუნძულის გაერთიანებისათვის. XI საუკუნეში სინჰალთა მეფეებმა შეაძლეს ქ. ჯაფნის ხელში ჩაგდება და ტამილთა სახელმწიფოს გაუქმება. მაგრამ XIII საუკუნის დასაწყისში სამხრეთ ინდოეთიდან ცელიონში შეაქრნენ ტამილი მმართველის მავანს ურდოები, მათ სასტიკად დაამარცხეს სინჰალები და აღადგინეს ტამილთა სახელმწიფო. კუნძულზე შეიქმნა რამდენიმე პატარა სახელმწიფო, რომლებიც განუწყვეტლევ ეომებოდნენ ერთმანეთს. ეს გარემოება გამოყენებულ იქნა ევროპული სახელმწიფოების მიერ — XVI საუკუნეში ცელიონი დაიპყრეს პორტუგალიელებმა. შემდეგ XVII საუკუნეში იგი ჰოლანდიელების ხელში აღმოჩნდა, ხოლო XIX საუკუნეში კუნძული დიდი ბრიტანეთის მფლობელობაში გადავიდა (3, გვ. 305).

დამოუკიდებლობის მიღწევისთანავე კუნძოლზე დასახლებულ რაიონულ ეთნიკურ გაერთიანებას შორის დაიწყო ქიშპი. ახალგაზრდა მთავრობამ თავისი პირველივე აქტით ე. წ. ინდოელ ტამილებს ჩამოართვა* უფლება — მიეღოთ ცვილონის მოქალაქეობა და გამოიტანა დაცვნილება — გაეძევიებინა ისინი ინდოეთში. კიდევ უფრო დამბა ურთიერთობა ტამილებსა და სინჰალებს შორის ორმოცდაათიანი წლების დასაწყისში. როდესაც ხელისუფლების სათავეში მოვიდა შრი-ლანკის თავისუფლების პარტია (შლთპ). ამ პარტიის ლიდერმა და ცვილონის პრემიერ-მინისტრმა სოლომონ ბანდარანაიკემ დაიწყო ე. წ. „სინჰალიზაციის“ კურსის გატარება ცხოვრებაში. სინჰალებს ეძლეოდათ განსაკუთრებული პრივილეგიები პოლიტიკურ, სოციალ-ეკონომიკურ და კულტურულ ცხოვრებაში. იქ სადაც ტრადიციულად ტამილები დომინირებდნენ (4, გვ. 293).

ს. ბანდარანაიკეს მთავრობის მიერ მიღებული პირველი კანონით სინჰალური ენა გამოცხადდა ერთადერთ სახელმწიფო ენად, რითაც უარყოფილ იქნა „სევაზასის“ პრინციპი, რომელიც ითვალისწინებდა პარტეტის დამყარებას სინჰალურ და ტამილურ ენებს შორის. ერთდროულად გაუქმდა ინგლისურენოვანი სკოლების ქსელი და ისინი შეცვალეს „ეროვნული“ სკოლებით, სადაც სწავლება მიმდინარეობდა მხოლოდ სინჰალურ ენაზე. შემეცირდა, აგრეთვე. ტამილი სტუდენტებს რიცხვი, რადგან მათ უნდა ჩაებარებინათ გამოცდები სინჰალურ ენაზე.

50-იან წლებში შრი-ლანკის პოლიტიკურ ცხოვრებაზე აქტიურ გავლენას ახდენდა ბუდისტური სამღვდელოება, რომელიც ყველგან ნერგავდა ბუდისტურ წესებს და მოუწოდებდა სინჰალებს, გაერეკათ ყველა „ურწმუნო“ და შეექმნათ წმინდა ბუდისტური სახელმწიფო. ფანატიკოსი მონაზონის ხელით 1959 წელს მოკლულ იქნა ცვილონის პრემიერ-მინისტრი სოლომონ ბანდარანაიკე, რომელსაც სამღვდელოებამ ბრალი დასდო სინჰალური ინტერესების „დაღატაკა“.

სინჰალიზაციის პოლიტიკის საპასუხოდ ტამილებმა გააჩაღეს

ლანკიელ ხალხთა განუწყვეტელმა ბრძოლამ დამოუკიდებლობისათვის აიძულა დიდი ბრიტანეთი მიეცა ქვეყნისათვის დომინიონის სტატუსი (1948 წ.), ხოლო 1977 წლის 22 მაისს ცვილონი გამოცხადდა შრი-ლანკის რეპაბლიკად.

* ინდოელი ტამილები ეს ის ტამილები; რომლებაც ინგლისელებმა ჩამოაკუნეს სამხრეთ ინდოეთიდან XIX—XX საუკუნეებში. იქიდან ცვილონის პლანტაცი-ებზე საუშაოდ. ცვილონელი ტამილები კი კუნძულის ის მოსახლეობაა, რომელაც ცხოვრობს ცვილონზე ჩვ. წ. აღ. IV საუკუნიდან.

ბრძოლა საკუთარი ენისა და კულტურის დასაცავად, ილაშქრებდნენ. სოციალური და პოლიტიკური დისკრიმინაციის წინააღმდეგ.

60-70 წწ. ცეილონში ჩამოყალიბდა რამდენიმე საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ორგანიზაცია, მათ თავის მთავარ მიზნად დასახეს ცალკე ტამილთა სახელმწიფოს შექმნა. ყველაზე ძლიერი იყო „ტამილილამის“ განთავისუფლების „ვეფხვების“ ორგანიზაცია. რომლის სათავეში იდგა 30 წლის ინჟინერი ვილუპილაიმ ფრაბჰაკარანი (5, 23. 07. 91).

სამოცდაათიან წლებში ჯერ კიდევ არავის ეგონა, რომ დებატები ცალკე სახელმწიფოს შექმნის შესახებ გადაიზრდებოდა სისხლისმღვრელ კონფლიქტად. 1977 წელს. მშვიდობიან ატმოსფეროში ჩატარდა საპარლამენტო არჩევნები. ტამილთა უძლიერესმა პოლიტიკურმა პარტიამ — ტამილთა განთავისუფლების გაერთიანებულმა ფრონტმა — მოიპოვა ყველა მანდატი ჩრდ. პროვინციაში და მანდატების 1/3 აღმოსავლეთ პროვინციაში. ამ გარეგნობაში მას საშუალება მისცა პარლამენტის მაღალი ტრიბუნლიდან გამოეთქვა ტამილთა აზრი იმ პოლიტიკურ ვითარებაზე, რომელიც დამყარდა კუნძულზე. ცენტრალური ჯგუფისუფლება დათხოვბებზე წავიდა. ახალი 1978 წლის კონსტიტუციის მიხედვით ტამილური ენა გამოცხადდა სახელმწიფო ენად, გაუქმდა ყველა სამართლებრივი განსხვავება ინდურ და ლანკიურ წარმოშობის ტამილებს შორის, მაგრამ ყველა ეს ღონისძიება არ გატარდა ცხოვრებაში (6, გვ. 3—5).

70—80 წწ. იწყება ახალი ეტაპი ქვეყნის პოლიტიკურ და სოციალურ ცხოვრებაში. 1978 წელს სახელმწიფოს პოლიტიკური სტრუქტურა შეიცვალა, გაუქმდა პრემიერ-მინისტრის, როგორც ქვეყნის მეთაურის პოსტი, მის ნაცვლად შემოღებულ იქნა საპრეზიდენტო მმართველობის ინსტიტუტი, შრი-ლანკა გამოცხადებულ იქნა „სოციალისტური“ ორიენტაციის ქვეყნად, რომლის პირველ პრეზიდენტად აირჩიეს გაერთიანებული ეროვნული პარტიის ლიდერი — ჯინიუს ჯაივარდენე. ამ პოლიტიკურმა რეფორმამ ძლიერ შეარყია ტამილთა განთავისუფლების გაერთიანებული ფრონტის მდგომარეობა, პარლამენტში მან დაკარგა ოპოზიციური პარტიის გავლენა, დაეცა მისი ავტორიტეტი ტამილურ მოსახლეობას შორის.

შრი-ლანკის ახალმა მთავრობამ კვლავ აიღო გეზი ქვეყნის „სინჰალიზაციაზე“, რომელმაც კიდევ უფრო გაამწვავა ეთნიკური სიტუაცია კუნძულზე. ამას დამატა ძლიერი ეკონომიკური კრიზისი, რომელმაც გააღატაკა ათასობით სინჰალი და ტამილი. ორივე თემის წარმომადგენლები ერთმანეთს აბრალებდნენ მომხდარ უბედურებას.

ტამილთა ლარიზ ფენებს შორის გავრცელდა ხმა, რომ მათ გაქირვებას შეიძლება უშველოს მხოლოდ ცალკე ტამილთა სახელმწიფოს შექმნამ. სინპალური მმართველი წრეები, კერძოდ კი ბუდისტური სამღვდლოება, მოითხოვდა ერისაგან „მობილიზაციას“ მტრის გასადევნად. სიტუაცია კვლავ დაიძაბა, როდესაც ცენტრალურმა მთავრობამ მიიღო დადგენილება ჩაესახლებინა ათასობით სინპალი მოახალშენე იმ ადგილებში (ჩრდილოეთში და აღმოსავლეთში), სადაც საუკუნეების განმავლობაში კომპაქტურად ცხოვრობდნენ ტამილები. დაიწყო პირველი შეტაკებები, ტერორისტულმა ორგანიზაციებმა ორივე მხრიდან გააქტიურეს თავისი საქმიანობა, დაიღვარა პირველი სისხლი.

1983 წლის ზაფხულს, ეთნიკური კონფრონტაციის ატმოსფეროში, როცა გაბატონებული იყო უსამართლობა და განუკითხაობა, შრი-ლანკის ცენტრალურ და სამხრეთ რაიონებში მოხდა ძლიერი ანტი-ტამილური გამოსვლები. საბაბად გამოიყენეს ტამილი ექსტრემისტების მიერ მოწყობილი თავდასხმა სამხედრო პატრულზე, დაიღუპა 13 სინპალი—ჯარისკაცი. მათ დაკრძალვას მოჰყვა ტამილთა დარბევა, ძარცვისა და მკვლელობის ცენტრი გახდა შრი-ლანკის დედაქალაქი კოლომბო. მთავრობა ვერ აკონტროლებდა სიტუაციას, პოლიცია და ჯარი, რომელიც 90% სინპალებისაგან შედგებოდა, თავს ესხმოდა მშვიდობიან ტამილ მოსახლეობას. ოფიციალური მონაცემებით დაიღუპა—400, ლტოლვილთა რიცხვმა კი 50 ათას კაცს მიაღწია.

1983 წლის მაის-ივნისში მომხდარმა მოვლენებმა (იხ. 7, № 9, გვ. 21) ცხადყვეს ქვეყნის ისტორიაში ახალი პერიოდის დაწყება — შეიარაღებული ბრძოლა სინპალებსა და ტამილებს შორის, რომლის პირველი ეტაპი გაგრძელდა 1987 წლამდე.

სისხლიანმა შეტაკებებმა შრი-ლანკაში და ათასობით ლტოლვილთა ნაკადმა გაამწვავა პოლიტიკური ვითარება ინდოეთში. განსაკუთრებულად ფეთქებადი სიტუაცია შეიქმნა სამხრეთ ინდურ შტატ ტამილ-ნადში, სადაც ცხოვრობდა 50 მლნ ტამილი. იქმნებოდა მოხალისეთა სპეციალური რაზმები, რომლებიც აპირებდნენ შეჭრას შრი-ლანკის ტერიტორიაზე, რათა იარაღით ხელში დაეცვათ თავისი ძმები.

ინდოეთის პრემიერ-მინისტრი ი. განდი არ აპყვა ექსტრემისტულ ლოზუნგებს, არ შეიყვანა ჯარი კუნძულის ჩრდ. ნაწილში და არ გაწყვიტა დიპლომატიური ურთიერთობა კოლომბოსთან. მან არჩია ჰუმანიტარული დახმარება გაეწია შრი-ლანკაში მყოფი ლტოლვილები-

სათვის და ამავე დროს დიპლომატიური დაწოლა მოეხდინა კოლომ-
ბოზე (4, გვ. 315).

ინდოეთის სამხრეთ შტატებში იქმნებოდა სპეციალური ბანაკე-
ბი, სადაც გადიოდნენ საპნედრო სწავლებას ტერორისტები ტამილუ-
რი ორგანიზაციებიდან. მატერიალური დახმარება თავის „მებრძოლ
ძმებს“ აღმოუჩინა ტამილთა დიასპორამ აშშ-დან, დიდი ბრიტანეთი-
დან, კანადიდან. შრი-ლანკაში არალეგალურად გაქონდათ იარაღი.
ყველაფერმა ამან საშუალება მისცა ტამილთა გასამხედროებულ
ორგანიზაციებს და, პირველ ყოვლისა, „ტამილ ილამის“ განთავი-
სუფლების „გეგმვებს“, დაეწყოთ აქტიური პარტიზანული ბრძოლა
ლანკიური ჯარის წინააღმდეგ.

ეთნიკური კონფლიქტის გამწვავებამ აიძულა შრი-ლანკის მთავ-
რობა მოეძებნა კრიზისიდან გამოსვლის გზები. 1984 წლის იანვარში
პრეზიდენტმა ჯაიავარდენემ მოიწვია პარტიული კონფერენცია, რომელშიც
მონაწილეობა მიიღო ყველა პოლიტიკურმა პარტიამ. ტამილ-
თა განთავისუფლების გაერთიანებულმა ფრონტმა წარმოადგინა
პროგრამა, რომელიც ითვალისწინებდა: 1. ჩრდილოეთ და აღმოსავ-
ლეთ პროვინციების გაერთიანებას ერთ ადმინისტრაციულ ერთეულად.
2. ტამილების ერთად აღიარებას. 3. თვითგამორკვევის უფლების
მიცემას ტამილებისათვის რეფერენდუმის საშუალებით. ამ პროექტს
სასტიკი წინააღმდეგობა გაუწიეს მაჰმადიანმა ტამილებმა, რომლებიც
წარმოადგენდნენ უმრავლესობას აღმოსავლეთ პროვინციაში და
აპირებდნენ მთავრობასთან მოლაპარაკებით დაეცვათ საკუთარი
ინტერესები. კონფერენცია უშედეგოდ დამთავრდა (8, 16. 01. 1984).

კონფერენციის ჩაშლის შემდეგ შრი-ლანკის მთავრობამ გადაწყვი-
ტა სამხედრო ძალის გამოყენებით გადაეჭრა ე. წ. „ტამილთა პრობ-
ლემა“. დაიწყო სამხედრო შეტაკებები ჩრდილოეთ და აღმოსავლეთ
პროვინციებში. შრი-ლანკაში სულ უფრო და უფრო ღვივდებოდა
სამოქალაქო ომი.

„ზურმუხტოვან კუნძულზე“ დაწყებულმა ომმა იქონია დიდი სა-
ერთაშორისო რეზონანსი. გაერომ მიიღო დადგენილება, რომლის მი-
ხედვით უნდა შეჩერებულიყო სამხედრო ოპერაციები და ორივე მხა-
რეს დაევალა დაეწყო მშვიდობიანი მოლაპარაკებანი. ამავე დროს,
შრი-ლანკაში მდგომარეობის გაართულება გამოიყენეს პაკისტანისა და
ჩინეთის სპეცსამსახურებმა. პაკისტანის სამხედრო ხომალდებმა გა-
ახშირეს „მეგობრული“ ვიზიტები შრი-ლანკის ნავსადგურებში.
აშშ-ის სახელმწიფო დეპარტამენტის წარმომადგენლებმა დაიწყეს
მოლაპარაკება ნავსადგურ ტრინკომალის ამერიკულ ბაზად გადაქცე-

ვის შესახებ, უცხოური ქვეყნების ასეთმა მასობრივმა შემოქრამ შრი-ლანკის საგარეო და საშინაო პოლიტიკაში შეაშფოთა ინდოეთის მთავრობა, რომლის გეგმებში არ შედიოდა აშშ-ის ან ჩინეთის გაძლიერება ინდოეთის ოკეანეში. ინდირა განდიმ თავის განცხადებაში გააფრთხილა ჯაიუარდენე, რომ „ტამილების პრობლემა“ შრი-ლანკაში ეს ის შემთხვევა არ არის, როცა შეიძლება ინდოეთის დაყენება ერთ დაფაზე სხვა ქვეყნებთან ერთად. ამ განცხადებას მოჰყვა მთელი ჩრდ. შრი-ლანკის ბლოკირება ინდოეთის სამხედრო გემებით (4, გვ. 316—317).

1984 წელს სიქმა ტერორისტებმა მოკლეს ინდოეთის პრემიერ მინისტრი ინდირა განდი. მისმა შვილმა რაჯივ განდიმ, რომელმაც 1985 წელს გაიძარჯვა საპარლამენტო არჩევნების დროს, მკვეთრად შეცვალა ის „მკაცრი“ კურსი, რომელსაც ატარებდა ი. განდის მთავრობა შრი-ლანკის მიმართ.

1965 წელს ბუტანის დედაქალაქ თხიმფუში დაიწყო მოლაპარაკება კოლომბოს მთავრობასა და ტამილთა განთავსუფლების გაერთიანებულ ფრონტს შორის. ინდოეთის მთავრობა გამოდიოდა ნეიტრალური „მსაჯის“ როლში, მაგრამ მხარეებმა ისევ ვერ მოძებნეს საერთო ენა. ტამილებმა წაუყენეს კოლომბოს აშკარად მიუღებელი მოთხოვნა — მიეცათ მათთვის უფლება შეექმნათ კუნძულის ჩრდ. ნაწილში ცალკე სახელმწიფო — „ტამილ ილამი“. მოლაპარაკება კვლავ ჩაიშალა (9. 16. 07. 84. გვ. 51).

ამის შემდეგ ტამილთა ეროვნულ მოძრაობაში მოხდა განხეთქილება, ზომიერები, უმთავრესად ტამილთა განთავსუფლების გაერთიანებული ფრონტიდან, — მოითხოვდნენ კოლომბოსთან მოლაპარაკების გაგრძელებას, რათა ერთობლივად მოექმნათ კრიზისიდან გამოსავალი გზები. ექსტრემისტულად განწყობილი „ვეფხვები“ კი მოითხოვდნენ შეიარაღებული ბრძოლის გაგრძელებას.

ეთნიკური კონფლიქტის მოგვარებაში შრი-ლანკის მთავრობა აწარმოებდა „ორმაგ“ პოლიტიკას. სიტყვიერად აცხადებდა, რომ მზად არის დაიწყოს შვიდობიანი მოლაპარაკება, სინამდვილეში კი ამზადებდა ჯარის ნაწილებს. ტამილ ექსტრემისტთა გასანადგურებლად. ამგვარად, 1986 წლის დასაწყისში სახელმწიფო უშიშროების ნაწილებმა განახორციელეს ფართომასშტაბიანი სამხედრო ოპერაცია, რომლის მიზანი იყო გაენადგურებინა „ვეფხვების“ საიდუმლო ბანაკები აღმოსავლეთ პროვინციაში (10, ტ. 4. № 2, გვ. 21).

სისხლისპლურელმა ოპერაციამ (ოფიციალური ცნობებით დაიღუპა 1200 კაცი) გამოიწვია ინდოეთის ნეგატიური რეაქცია. კვლავ რო-

გორც 1984 წელს, ინდოეთის ფლოტმა ჩაკეტა პოლკის სრუტე, რა-
ჩივ განდის მთავრობამ მკაცრად მოითხოვა კოლომბოსაგან დაეწყო
მოლაპარაკების ახალი რაუნდი. ჭინიჯას ჭაივარდენე იძულებული
იყო დათმობაზე წასულიყო, მაგრამ მოლაპარაკება კვლავ ჩაიშალა.

მთელი 1987 წლის განმავლობაში ლანკის მთავრობა ცდილობდა
ისევ ძალის გამოყენებით გაენადღურებინა ტამილთა შეიარაღებული
დაჯგუფებები. განსაკუთრებული სისასტიკით გამოირჩეოდა სამხედ-
რო ოპერაცია 1987 წლის ივლისში, რომელსაც ეწოდა „განთავისუფ-
ლება“. ავიაციის, მძიმე არტილერიის გამოყენებით ჭარს უნდოდა
გაენადგურებინა „ვეფხეების“ ძირითადი ბაზა ქ. ჭაფნაში. მასობრივ-
მა დაბომბვებმა ათასობით მშვიდობიანი ადამიანის სიცოცხლე იმსხ-
ვერპლა. ამ ვითარებამ აიძულა ინდოეთის მთავრობა მიეღო უკიდუ-
რესი ზომები. ინდოეთის ფლოტმა კვლავ ჩაკეტა პოლკის სრუტე,
სამხედრო ავიაცია შეიჭრა შრი-ლანკის ტერიტორიაზე, რათა არ და-
ეშვა ქ. ჭაფნის ახალი დაბომბვა. შრი-ლანკის მთავრობამ გამოაცხა-
და, რომ იარაღით ხელში დაიკავდა საკუთარ სუვერენიტეტს. ინდო-
ეთ-ლანკიური ურთიერთობა ძალზე გამწვავდა, შეიქმნა ომის საშიშ-
როება.

შექმნილი დაძაბული ვითარების განმუხტვისათვის და ინდოეთთან
საერთო ენის გამონახვის მიზნით, შრი-ლანკის პრეზიდენტი ჯ. ჭაი-
ვარდენე ჩავიდა დელში.

მიდპოლიტიკურმა კრიზისმა და საერთაშორისო ვითარების და-
ძაბულობამ აიძულა შრი-ლანკის პრეზიდენტი ხელი მოეწერა ინდო-
ეთ-ლანკის საზავო ხელშეკრულებაზე (1987 წ. 29 ივლისი). ამ დო-
კუმენტის თანახმად, სამხედრო მოქმედებანი ლანკის არმიასა და ტა-
მილებს შორის უნდა შეჩერებულიყო. კუნძულის ჩრდ. ნაწილში გან-
ლაგებულ იქნა 45 ათასიანი ინდური სამხედრო კორპუსი. ჩრდილოე-
თი და აღმოსავლეთი პროვინცია ერთიანდებოდა ერთ ადმინისტრატ-
ციულ ერთეულად და უნდა აერჩიათ თვითმმართველობის ორგანოე-
ბი.

პოლიტიკურმა მოლაპარაკებამ კოლომბოსა და დელის შორის
ალაშფოთა მთელი შრი-ლანკა. ტამილთა თითქმის ყველა პოლიტი-
კურმა პარტიამ მხარი დაუჭირა ამ ხელშეკრულებას. წინააღმდეგ კი
გაწოვიდა სინპალთა პარტიების უმრავლესობა. მკაცრად გააკრიტიკა
დელის ხელშეკრულება ჯ. ჭაივარდენეს „მარჯვენა ხელმა“ და ქვეყ-
ნის პრემიერ-მინისტრმა რ. პრემადასამ (11, ტ, 10, № 18, გვ. 11—16).
მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ჯ. ჭაივარდენე მტკიცედ იცავდა ინდო-
ეთ-ლანკის ხელშეკრულებას.

ინდოეთის ჯარის შესვლასთან ერთად დაიწყო მდგომარეობის სტაბილიზაცია შრი-ლანკის ჩრდ. რაიონებში. მშვიდობიანი მოსახლეობა დიდი ენთუზიაზმით ხედებოდა ინდოელ ჯარისკაცებს. თანდათანობით დაიწყო ტამილ ექსტრემისტთა განიარაღება. ოფიციალური მონაცემების მიხედვით, მხოლოდ ერთ თვეში ჩაბარდა 200-მდე შაშხანა (10, ტ. 4 № 2 გვ. 21). მაგრამ ყველაზე გავლენიანი და ძლიერი დაჯგუფების „ტამილ ილამის“ განთავისუფლების „ვეფხვების“ ორგანიზაციის პოლიტიკა არაშეპირი იყო. მისი ლიდერი ვ. ფრანკაჯარანი აცხადებდა, რომ „ვეფხვები“ არ უბრძვიან „დიდ ინდოეთს“ და ამავე დროს, აწლევდა საიდუმლო განკარგულებებს თავის მომხრეებს, არ ჩაებარებინათ იარაღი.

შრი-ლანკაში ინდური ჯარის შეყვანის ერთი თვის შემდეგ, ახლად გაერთიანებულ ჩრდილო-აღმოსავლეთ პროვინციაში უნდა ჩატარებულყო არჩევნები თვითმმართველობის ორგანოებში, მაგრამ „ვეფხვებს“ არ აწყობდათ სიტუაციის სტაბილიზაცია. ისინი იმედს ამყარებდნენ მხოლოდ სამხედრო ძალაზე, ვინაიდან იცოდნენ, რომ მათ არ გააჩნდათ სათანადო პოლიტიკური გამოცდილება და ვერ დაამარცხებდნენ თავიანთ მოწინააღმდეგეებს ტამილთა განთავისუფლების გაერთიანებული ფრონტიდან. „ვეფხვებმა“ გააჩაღეს პოლიტიკური ტერორი. თავისი გუშინდელი მოკავშირეების ტამილური პოლიტიკური პარტიების წინააღმდეგ. შექმნილ პოლიტიკურ ბრძოლაში ჩაბმული აღმოჩნდა ინდოეთის ჯარიც, რომელიც აქტიურად ეხმარებოდა „ვეფხვების“ პოლიტიკურ მოწინააღმდეგეებს. 1983 წლის 10 ოქტომბერს ინდური კორპუსის ნაწილებმა იერიში მიიტანეს ტამილთა ბაზებზე ქ. ჯაფნასთან. სამხედრო ოპერაცია აღმოჩნდა რთული და სისხლისმღვრელი. 16-დღიანი ბრძოლის შემდეგ ინდოეთის ჯარმა დაიკავა ქ. ჯაფნა და გაანადგურა „ვეფხვების“ დასაყრდენი ბაზები. მაგრამ 1300 „ვეფხვი“ გაიფანტა აღმოსავლეთ პროვინციის ჯუნგლებში და გააჩაღა პარტიზანული ომი.

ამავე დროს შრი-ლანკის ცენტრალურ და სამხრეთ რეგიონებში გააქტიურდა სინპალური შოვინისტური დაჯგუფება „ჯანატა ვიუმეტი პერამუნა“ (განთავისუფლების გაერთიანებული ფრონტი). ამ ორგანიზაციამ სახელი გაითქვა ტერორისტული აქტებით, რომლის მსხვერპლი გახდნენ შრი-ლანკის წამყვანი პოლიტიკური მოღვაწეები. ინდური ჯარის შემოყვანის შემდეგ ამ ორგანიზაციამ ფაქტობრივად ომი გამოუცხადა „მოლაღატე“ მთავრობას. მის მიერ 1987 წელს კოლომბოს აეროპორტში მოწყობილ იქნა თავდასხმა შრი-ლანკის პრემიერ-მინისტრზე და ინდოეთის პრემიერ-მინისტრზე რ. განდისზე. თავის აღმავ-

ლობას ამ პირობებში მიიღწია 1989 წლის დასაწყისში, როცა ჩაატარა სამოქალაქო დემოკრატიული რევოლუციის 4 აქცია. მაგრამ მთავრობის დავალებით უშიშროების ძალებმა გაანადგურეს ტერორისტების ყველა ბაზა, მათი ლიდერი როპან ვიქვირა მოკლულ იქნა (13, № 16, გვ. 19).

1989 წლის მიწურულს პოლიტიკური სიტუაცია შრი-ლანკაში რადიკალურად შეიცვალა. ქვეყნის პრეზიდენტის პოსტიდან გადადგა უხუცესი პოლიტიკოსი ჯინიჟას ჯაიავარდენე, მის მთავარ პრეზიდენტად არჩეულ იქნა რამასინგხე პრემადასა, ყოფილი პრემიერ-მინისტრი.

შრი-ლანკის ახალმა პრეზიდენტმა თავის პირველივე აქტში მოითხოვა ყველა „უცხოური“ ჯარის გაყვანა 1989 წლის ივლისისათვის. პრეზიდენტის ამგვარმა პოზიციამ გამოიწვია უთანხმოება კოლომბოსა და დელის შორის. რაჯივ განდის მთავრობა ჯარის გაყვანის საკითხს უკავშირებდა ტამილთა მოსახლეობის უშიშროების უზრუნველყოფას შრი-ლანკის ჩრდილოეთ რაიონებში.

მოლაპარაკებების შედეგად მხარეებმა მიიღწიეს კომპრომისულ ვარიანტს, რომლის მიხედვით ინდოეთს უნდა გაეყვანა თავისი ჯარი 1990 წლის 1 იანვრამდე (შემდეგ ეს ვადა გადაიდო 31 მარტამდე). ამავე დროს, ჩრდილო-აღმოსავლეთ პროვინციაში უნდა შექმნილიყო თვითმმართველობის ორგანოები და კოლომბოს არ შეეყვანა ამ პროვინციაში თავისი არმია.

1991 წლის 24 მარტს შრი-ლანკის მიწა დატოვა უკანასკნელმა ინდოელმა ჯარისკაცმა. ასე, 1 კვირით ადრე, დამთავრდა ინდოეთის ჯარის ე. წ. „ლანკური კამპანია“, რომელიც გაგრძელდა 32 თვე. ამ დროის განმავლობაში ინდოეთის ჯარმა დაკარგა 1200 ჯარისკაცი, 3000 დაიჭრა. ფინანსურადაც „მცირე ომი“ შრი-ლანკაში უჭდებოდა სახელმწიფო ხაზინას 33 მლნ რუპია ყოველდღიურად (14, 10. 04. 1900 წ.).

„ვეფხვების“ დანაკარგი ამ ომში შეადგენდა: 2200 კაცი მოკლული, 500 ტყვედ ჩავარდნილი, 1200 დაჭრილი. მაგრამ მთავარი მსხვერპლი მშვიდობიანმა მოსახლეობამ გაიღო. ოფიციალური მონაცემების მიხედვით დაიღუპა 6 ათასი ადამიანი (15, 11. 04. 1990 წ.).

ინდოეთის ჯარის გაყვანის შემდეგ „ვეფხვებმა“ ალაღინეს ის მდგომარეობა, რომელიც არსებობდა მათ მოსვლამდე. მათ კონტროლი დააწესეს ქ. ჯაფნაზე და მთელ ჩრდილოეთზე. მიუხედავად უდიდესი დანაკარგისა, რომელიც განიცადა ამ ორგანიზაციამ ინდოეთის ჯართან ომის დროს, „ვეფხვების“ ეროვნული ჯარის“ რაოდენობა გაიზარდა 10 ათასამდე. ვ. ფრამბაკარანმა ამაყად გამოაცხადა, რომ მისმა ჯარმა დაამარცხა მსოფლიოში სიძლიერით მე-4 არმია და კიდევ

მზად არის 15 წელიწადი ომი აწარმოოს ნებისმიერი მტრის წინააღმდეგ.

ინდოეთის ჯარის გაყვანის შემდეგ დაიწყო მოლაპარაკება კოლომბოსა და „ვეფხვების“ შორის. პრეზიდენტმა პრემიადსამ განაცხადა, რომ „ტამილ ილამის“ განთავისუფლების „ვეფხვები“ არის ის ერთადერთი ძალა, რომელსაც შეუძლია სიტუაციის სტაბილიზაცია ქვეყნის ჩრდილოეთ და აღმოსავლეთ რაიონებში. „ვეფხვებმა“ კი ამ დროს გააჩაღეს ტერორი თავისი პოლიტიკური ოპონენტების, ტამილთა უროვნული კონგრესის წინააღმდეგ, გამოიყენეს დროებითი ზავი საკუთარი პოზიციების გასაძლიერებლად.

პოლიტიკური მეტოქეების განადგურების შემდეგ „ვეფხვებმა“ დაარღვიეს ზავი კოლომბოსთან. 1990 წლის ივლისში კვლავ დაიწყო სამხარო მოქმედებანი ლანკის ჯარის წინააღმდეგ. შრი-ლანკაში დაიწყო სამოქალაქო ომის ახალი ეტაპი, რომელიც დღემდე გრძელდება.

დროებითი დაბნეულობის შემდეგ ლანკის ჯარმა ძლიერი დარტყმა მიაყენა ტერორისტებს — განადგურებულ იქნა 1000 ექსპტრემისტი და, რაც მთავარია, ჯარმა თავის კონტროლი დააწესა ქ. ჯაფნაზე.

მიუხედავად იმისა, რომ მთავრობის ჯარის პირველი მეტევა შედეგიანი აღმოჩნდა, „ვეფხვებმა“ გააქტიურეს თავიანთი მოქმედებანი და სულ მოკლე ხანში კონტრშეტევაზე გადავიდნენ. განსაკუთრებით მძიმე მდგომარეობაში აღმოჩნდა ქ. ჯაფნის გარნიზონი, რომელიც ბლოკირებული იყო XVII საუკუნის ციხესიმაგრეში. მხოლოდ 6 თვის ალყის შემდეგ ის ევაკუირებულ იქნა. ამ ბრძოლის შემდეგ ცხადი გახდა, რომ 45 ათასიანი ლანკის არმია თავისი სუსტი ავიაციითა და ფლოტით ვერ დაამარცხებდა ისეთ ძლიერ მეტოქეს როგორც იყვნენ „ვეფხვები“. მაგრამ უაზრო ომი მაინც ძლიერდებოდა. მთავრობამ მტკიცედ განაცხადა, რომ 6 თვეში განადგურებდა ტერორისტებს.

1991 წლის 2 მარტის შემდეგ, როცა კოლომბოს ცენტრში მოკლულ იქნა შრი-ლანკის თავდაცვის მინისტრი ვიჭერანტე, სიტუაცია მკვეთრად შეიცვალა. ვიჭერანტე იყო შრი-ლანკის ერთ-ერთი ძლიერი კაცი“. მან ავტორიტეტი მოიხვეჭა თავისი მკაცრი მეთოდებით „ვეფხვებთან“ ბრძოლის დროს. და ყოველთვის მოითხოვდა სამხედრო ძალით გადაეჭრათ ე. წ. „ტამილთა პრობლემა“. ვ. ვიჭერანტეს დაღუპვის შემდეგ მთავრობის აგრესიულმა რიტორიკამ აღგრილი დაუთმო მშვიდობიან განცხადებებს. თავდაცვის ახალმა მინისტრმა ვაჭეტუნგემ პირველივე პრეს-კონფერენციაზე განაცხადა, რომ „ვეფ-

ხვებთან“ მოსალაპარაკებელი კარები ჯერ კიდევ ღიაა, მაგრამ „ვეფხვების“ ლიდერები არ აპირებდნენ მოლაპარაკებაზე წასვლას და გეზო აილეს თავისი ტერორისტული საქმიანობის გააქტიურებაზე (16, 17. 04. 1991 წ., გვ. 21).

1991 წლის 22 მაისს სამხრეთ ინდოეთის ქ. შრიპერუმბულურში მოკლული იქნა ინდოეთის ყოფილი პრემიერ-მინისტრი, ინდოეთის ეროვნული კონგრესის ლიდერი რაჯივ განდი. ეს ტერორისტული აქტი განახორციელეს შაშინ. როცა ინდოეთში ტარდებოდა საპარლამენტო არჩევნები, რომელშიც გამარჯვებას ყველა რაჯივ განდის უწინასწარმეტყველებდა. რაჯივ განდის მკვლელობაში გამოძიებამ, პირველ ყოვლისა, ეჭვი მიიტანა სიქების, ასამელი და „ვეფხვების“ ტერორისტულ ორგანიზაციებზე.

მიუხედავად იმისა, რომ „ვეფხვების“ ლიდერები უარყოფდნენ რ. განდის მკვლელობაში მონაწილეობას, 1991 წლის აგვისტოში ინდოეთის სპეცსამსახურებმა მიაკვლია თავდასხმის ორ ორგანიზატორს. ესენი აღმოჩნდნენ „ვეფხვების“ მებრძოლნი — სივასარანი და მისი ხელის შემწყობი სუბხა, რომლებმაც ბოლო მომენტში თავი მოიკლეს (17, 1991, გვ. 49).

როგორც ყველა წამყვანი პოლიტოლოგი აღნიშნავდა: „ვეფხვების“ მთავარი მიზანი იყო, არ დაეშვათ რაჯივ განდის და მისი პარტიის გამარჯვება ამ არჩევნებზე, რადგან კარგად ესმოდათ, რომ ახალი მთავრობა გააჩაღებდა დაუნდობელ ბრძოლას „ვეფხვების“ არალეგალური ბაზების წინააღმდეგ სამხრეთ ინდოეთში. ამავე დროს, „ვეფხვებმა“ შური იძიეს 1987 წელს შრი-ლანკაში ინდური ჯარის შეყვახისათვის, რომლის ინიციატორი რაჯივ განდი იყო.

რაჯივ განდის მკვლელობის საიდუმლოება ჯერაც არ არის გახსნილი, მაგრამ გამოძიებამ მსოფლიო საზოგადოების ყურადღება მიამჩვივინა შრი-ლანკის პრობლემაზე და იმ გარემოებაზე, თუ რა საშიში გასაქანი მიეცა „ვეფხვების“ საქმიანობას, რომელიც გახდა სამხრეთ აზიაში ყველაზე ძლიერი ტერორისტული ორგანიზაცია.

„ვეფხვების“ ტერორი ბუმერანგით მათვე მოუბრუნდა. ინდოეთის მთავრობამ გაააქტიურა თავისი ბრძოლა ექსტრემისტების საიდუმლო ბანაკების წინააღმდეგ. მსოფლიოს წამყვანმა ქვეყნებმა (აშშ, ინგლისმა, იაპონიამ) მკვეთრად შეცვალეს თავისი პოზიცია შრი-ლანკის პრობლემის მიმართ. თუ ადრე ისინი მოითხოვდნენ შრი-ლანკის ცენტრალური მთავრობისაგან, დაეწყოთ მშვიდობიანი მოლაპარაკება „ვეფხვებთან“, ახლა „გაგებით“ მოეკიდნენ კოლომბოს ბრძოლას „საერთაშორისო ტერორიზმის“ წინააღმდეგ.

გააქტიურა თავისი სამხედრო საქმიანობა შრი-ლანკის მთავრობამაც. 1991 წლის ივლის-აგვისტოში ჩრდილო-აღმოსავლეთ პროვინციაში დაიწყო შეტაკებები. მთავრობის ჯარის გარნიზონი ჩაკეტილ იქნა ვიწრო „სპილოს“ ყელში. 25 დღის განმავლობაში 8 ათასმა მებრძოლმა მხოლოდ 10 კმ-ით შეძლო წინ წაწევა. მათ გააფთრებულ წინააღმდეგობა გაუწიეს „ვეფხვების“ გასამხედროებელმა დაჯგუფებებმა. მაგრამ მიუხედავად ამისა, გარნიზონი დებლოკირებულ იქნა. ამ ბრძოლაში სახელმწიფო არმიამ დაკარგა 170 კაცი. „ვეფხვებმა“ კი — 1500.

ამავე დროს, შრი-ლანკის მთავრობა ეძებდა „ტამილთა პრობლემის“ გადაჭრას დიპლომატიური გზით, რისთვისაც პირველად შეიქმნა საპარლამენტო კომისია, რომელსაც დაეველა კონფლიქტის მშვიდობიანი გზით გადაწყვეტა. „ვეფხვებმაც“ მკვეთრად შეცვალეს თავიანთი პოზიცია და დღის წესრიგიდან დროებით მოხანეს ცალკე სახელმწიფოს შექმნის იდეა. ლანკიელ ხალხს მიეცა იმედი, რომ სისხლიანი კონფლიქტი დამთავრდა. ამ რვაწლიანი ომის დროს ცხადი გახდა, რომ ტამილთა პრობლემა უნდა გადაწყდეს არა ბრძოლის ველზე, არამედ მოლაპარაკების გზით.

კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

დუნკან ფორესტერი — „ქასტა და ქრისტიანობა“

ლონდონის უნივერსიტეტი: 1980 წელს გამოსცა ინგლისელი მეცნიერის, ორიენტალისტის, დუნკან ფორესტერის ნაშრომი — „ქასტა და ქრისტიანობა“ (ანგლოსაქსური პროტესტანტული მისიების პოზიცია და პოლიტიკა კასტის მიმართ ინდოეთში).

პროფ. დ. ბ. ფორესტერი 1970—78 წლებში მოღვაწეობდა სასექსის უნივერსიტეტის აზიისა და აფრიკის ქვეყნების ფაკულტეტზე, სადაც იკვლევდა კასტის პრობლემას, ერთ-ერთ ყველაზე აქტუალურს, ინდოეთის ახალი და უახლესი ისტორიის პერიოდში. ნაშრომი ძირითადად პროტესტანტული მისიების დამოკიდებულებას ეხება კასტის ინსტიტუტის მიმართ, როგორც თვით ავტორი აღნიშნავს შესავალში: „ჩემი ყურადღება ამ წიგნში წამოჭრილმა საკითხმა მიიზიდა როგორც ძალზე საინტერესო და მნიშვნელოვანმა პრობლემამ შ.წ.წ. როცა მე ვმოღვაწეობდი მადრასში, იქ, სადაც მრავალი დისკუსია იმართება იმ საკითხებზე, რომლებსაც ჩემი გამოკვლევა ეხება პოუხედავად ამისა სამეცნიერო ნაშრომის წერის დაწყება გაერთიანებულ სამეფოში დაბრუნებიდან (1970) მხოლოდ რამოდენიმე წლის შემდეგ შევიძელი“.

1975 წელს ავტორი, სასექსის უნივერსიტეტის ხელოვნების კვლევის მხარდამჭერი ფონდის მეშვეობით, ხელშეორედ ეწვია ინდოეთს და მადრასისა და ბანგალორის ბიბლიოთეკებსა და არქივებში გაეცნო ნაშრომისათვის საჭირო მასალას, დისკუსია ჰქონდა ინდოელ მეცნიერებთან კასტისა და ქრისტიანობის ურთიერთდამოკიდებულების საკითხზე. დ. ბ. ფორესტერი აღნიშნავს, რომ კვლევის დროს გამოიყენა საეკლესიო სამისიონერო საზოგადოების, სახარების გავრცელების გაერთიანებული საზოგადოების, მეთოდისტური სამისიონერო საზოგადოებისა და ქრისტიანული მცნების გავრცელების მხარდამჭერი საზოგადოების არქივებსა და ბიბლიოთეკებში, ინდოეთის წარმომადგენლობის, ედინბურგის ახალი კოლეჯის, სასექსის უნივერსიტეტისა და შოტლანდიის ეროვნულ ბიბლიოთეკებში დაცული დოკუმენტები, მასალები და გამოკვლევები.

წიგნის გარშემო წინადადებები და შენიშვნები გამოთქვეს ისეთმა ცნობილმა მკვლევრებმა, ორიენტალისტებმა, როგორებიც არიან, დოქტორები — პრატიმა ბოუისი და კენეტ კრეგი, პროფესორი — ერიკ შარპი (ამ უკანასკნელის ნაშრომი „არა ნგრევა, არამედ სრულყოფა“ ინდოეთში ქრისტიანობის ისტორიის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს გამოკვლევას წარმოადგენს).

პროფ. დ. ბ. ფორესტერის ნაშრომში განხილულია როგორც თეოლოგიური, ასევე პოლიტიკური და სოციალური საკითხები. ავტორი შეძლებისდაგვარად ცდილობს მათ შეფასებას, თუმცა რაიმე განსაკუთრებული დასკვნების გაკეთებისაგან თავს იკავებს. წიგნი ათი თავისგან შედგება. დასკვნა მეათე თავად შეუტანია ავტორს და მასში ფაქტობრივად მთელი ნაშრომის მოკლე ანალიზს აკეთებს. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია წიგნის 1 თავი „იერარქია, თანასწორობა და რელიგია“, სადაც განხილულია კასტის რაობის, მისი არსის შესახებ ანთროპოლოგიაში დღეს არსებული ორი ძირითადი მიმდინარეობა, კერძოდ, ორი ცნობილი დასავლელი მკვლევრის, პროფესორების — ლ. დენონის და ფ. ბეილის კონცეფციები, რომლებიც ფაქტობრივად ამ მიმდინარეობებს იდეოლოგიებად შეიძლება ჩაითვალოს. კასტის არსის საკითხი ინდოეთში დღესაც ყველაზე მნიშვნელოვანი და ძნელად გადასაჭრელია, რადგანაც „სიძნელე არ არის ახალი და მას ხანგრძლივი და კომპლექსური ისტორია გააჩნია, რომლის სანდოებები ჯერაც არაა საბოლოოდ მოხაზული... ისტორია გვასწავლის, რომ კასტის მარტივი და მოქნილი განსაზღვრისას ჩვენ კვლავ და კვლავ არ უნდა დავივიწყოთ, რომ როცა მკვლევარი ფორმას აძლევს თავის ვარაუდებს, მისთვის გასაგები, მოსარგები იარაღს სამუალებით აყალიბებს იმ დებულებებს, რომელიც მას გამოკვლევაში მოყავს და ყველაფერი ეს განპირობებულია მკვლევარის სოციალური და ინტელექტუალური დონით... მათი მსჯელობიდან გამოდის ის, რომ ესა თუ ის მეცნიერი, რომელსაც სწამს რომ მას ძალუქა წინ წაწიოს გაუბატონებული თვალსაზრისი... უფრო ღრმად წვდება (კასტის არსს — მ. გ.), ვიდრე ფიცხად მომქმედი სოციალური რეფორმატორი ანდა ევანგელისტი, რომელიც განიხილავს კასტას, როგორც სამართალდარღვევას, დანაშაულს, რომელიც უნდა ტრანსფორმირდეს ანდა გაუქმდეს საერთოდ... კასტა, ამის გარდა არის დროში განუსაზღვრელი აბსტრაქცია, რომელიც შესაძლოა ამომწურავად არის აღწერილი მანუს კანონებსა თუ სხვა ძველ ნაწარმოებებში; ეს არის სოციალური ფორმა, რომელსაც თავისი ისტორია გააჩნია, რომელიც იცვლებოდა და იცვლება დღესაც და არსებითად დაცილდა მის ბუნ-

დოვან. და ბნელ ფესვებს“ (გვ. 1). როგორც ვხედავთ, ავტორი არ ცდილობს კასტის მისეული გაგების დაკონკრეტებას, მაგრამ უკვე ჩანს მისი პოზიცია, რომელიც თანდათანობით უფრო გამოიკვეთება დ. ღუმონისა და ფ. ბეილისეული კასტის განსაზღვრებების წარმოდგენისას.

ფ. ბეილი, დ. ბ. ფორესტერის აზრით, „ურყევად დგას ემპირიული სოციოლოგიის ანგლო-საქსურ ტრადიციებზე და განიხილავს კასტას, როგორც სოციალური დიფერენციაციის თავისებურად მყარ და უკიდურეს ფორმას“ (გვ. 2). ვნახოთ, როგორ განსაზღვრავს კასტის არსს ფ. ბეილი: მოცემული საზოგადოებისათვის კასტური სისტემის არსებობა დასტურდება, თუკი იგი იყოფა ისეთ ჯგუფებად რომლებიც:

ა) ჩაკეტილია (არავინ ეკუთვნის ერთდროულად ერთზე მეტ ჯგუფს),

ბ) ამომწურავია (ყველა ადამიანი რომელიღაც ჯგუფს ეკუთვნის),

გ) კლასიფიცირებულია.

ზემოთ აღნიშნული ნიშნები სოციალური დიფერენციაციის განმსაზღვრელ კრიტერიუმებს წარმოადგენენ. განვსაზღვრავთ რა „კასტას“, ჩვენ იძულებულა ვართ დამატებით განვაცხადოთ, რომ იგი არის ჯგუფი:

დ) რომელიც ჩაკეტილია (მხოლოდ დაბადების მიხედვით ხდება მისი შედგენა),

ე) რომელთა შორის ურთიერთობა განსაზღვრულია წესების (კანონები) მიხედვით,

ვ) რომელიც კრებს და ადგილი არა აქვს კონკურენციას (1, გვ. 107—124).

ფ. ბეილის აზრით, კასტას არანაირი იდეოლოგიური, შით უმეტეს, რელიგიური ფაქტორი არ განსაზღვრავს და აქედან გამომდინარე, არ არის აუცილებელი, რომ კასტის პრობლემა ინდივიზმთან დაეკავშიროთ, იგი განიხილავს კასტას მოწყვეტილად, მისი კულტურული და რელიგიური ჩარჩოს გარეშე; მისთვის კასტა მხოლოდ სოციალური ინსტიტუტია და სხვა ქვეყნებში არსებულ სოციალური დიფერენციაციის სტრუქტურას ჰგავს. ამგვარი თვალსაზრისი ინდოელ ანთროპოლოგთა წრეშიც შეინიშნება, მას ნაწილობრივ იზიარებდა XIX საუკუნის ცნობილი ინდოელი ფილოსოფოსი და განმანათლებელი რამ მოჰან როი, მაგრამ სხვა კუთხით და სხვა მიზნით (ჩვენი აზრით უფრო იმიტომ, რომ დაეცვა კასტური სისტემა ევროპელი მისიონერების შემოტევისაგან). ფ. გ. ბეილისეული კონცეფცია კასტის გაგე-

ბის სოციალური თვალსაზრისის აშკარად უკიდურეს პოზიციას წარმოადგენს.

პროფ. დ. ბ. ფორესტერი ნაწილობრივ იზიარებს ფ. ბეილის აზრს სოციალური დიფერენციაციისა და კასტური დიფერენციაციის იდენტურობის შესახებ და აღნიშნავს: „ეს მსგავსება გვიბიძგებს ვივარაუდოთ, რომ კასტური სისტემის შესწავლა ნათელს მოჰფენს სხვა სიტუაციებს სხვაგანაც, მაგალითად — სამხრეთ აფრიკაში, ანდა რასების ურთიერთობას — შეერთებულ შტატებში“ (გვ. 3). ამასთან დაკავშირებით, საჭიროა კასტის წარმოშობის პრობლემის განხილვა. როგორც ინდოლოგთა უმეტესობა მიიჩნევს, კასტები არიული დაპყრობის პროდუქტია ადგილობრივ მოსახლეობასთან სისხლის აღრევის შესაჩერებლად (ეს თეორია წამოაყენა ინგლისელმა მეცნიერმა პ. რისლიმ და შემდგომში ბევრმა მკვლევარმა გაიზიარა: ნ. კ. დატი, პ. რაო, დ. ს. გჰერიე, ე. პ. ბლანტი, ე. სენარი და სხვ.). კასტური სისტემის შესახებ ცნობები გვხვდება ვედებში, უფანიშადებში, არტაშასტრაში, შაპაბჰარატასა და რამაიანაში, ხოლო მანუს კანონები ამ საკითხის კვლევისას ყველაზე ვრცელ და ფასდაუდებელ დოკუმენტს წარმოადგენს, რითაც მტკიცდება რომ კასტური სისტემა რელიგიურ წარმოდგენებს ეყრდნობა და ინდუიზმის ფილოსოფიურ საფუძველზე აღმოცენებული. დ. ბ. ფორესტერის მოსაზრება, თეოტკანიანი და შავკანიანი მოსახლეობის ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ სამხრეთ აფრიკის რესპუბლიკასა თუ აშშ-ში, საყურადღებოა, მაგრამ პარალელების ასე იოლად გავლება, ჩვენი აზრით, არ შეიძლება. ინდუიზმი ინდოეთის მოსახლეობის ძირითად რელიგიას წარმოადგენს, მას აღიარებს ქვეყნის მთელი მოსახლეობის დაახლოებით 80%, ხოლო კასტური სისტემის წარმოშობა დრავიდების (ადგილობრივი მუქკანიანი მოსახლეობა) და არიელების შერევის წინააღმდეგ აღმართული ბარიერია, მაგრამ კასტა რელიგიური ინსტიტუტია, მჭიდროდ ფესვგამდგარი ინდუიზმის აღმსარებელი მოსახლეობის ცნობიერებაში, აპარტიდის სამშობლოში კი, მართალია, არის ქრისტიანობის აღმსარებელი ნეგროიდული მოსახლეობა, მაგრამ მათი მოზრდილი ნაწილი ჭერ კიდევ ტრადიციული რელიგიის ერთგულია და ამიტომ მათი ცნობიერებაც რასობრივ დიფერენციაციას რელიგიასთან აიგივებს და ებრძვის. აპარტიდი კაპიტალისტური, კოლონიური საზოგადოების პირიშოა, კასტურ სისტემას კი დასაბამი ქრისტეს დაბადებამდე 2000 წლით ადრე მიეცა, აქედან გამომდინარე, დაპირისპირებაც თეოტკანიანებსა და შავკანიანებს შორის აშკარა და მკვეთრია,

მეორე შემთხვევაში კი — (კასტებს შორის დაპირისპირება) საკმაოდ მშვიდობიანი. საერთო მხოლოდ ერთია ამ ორ პრობლემას შორის — რაობრივი აღრევის შეჩერება, ხოლო თუ დეტალებს ჩაუვყვირდებოთ, ბატონი დ. ბ. ფორესტერის აზრი, რომ კასტური სისტემის არსის ახსნა შუქს მოჰფენს ყოველმხრივ ამგვარ საკითხებს, შემდგომ ანალიზს მოითხოვს.

დ. ბ. ფორესტერი ფ. ბეილის კონცეფციაზე საუბრისას სამართლიანად აღნიშნავს: „რელიგიური და იდეოლოგიური ფაქტორების უკუგდებით და ინდუისტური კულტურისა და რელიგიისაგან კასტის, როგორც სოციალური ს-სტემის იზოლაციით. ბეილის ელის საფრთხე, დაუკარგოს კასტის არსს სიმკვეთრე, განსაკუთრებულობა და მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი მსოფლმხედველობა; მოახდინოს მისი, როგორც სოციალური სისტემის იზოლაცია ინდუისტური კულტურისაგან და გააიგივოს დასავლური აზროვნების მოდელებთან“ (გვ. 3). ამასთან დაკავშირებით, მან მოჰყავს ნაწყვეტი ანთროპოლოგიაში კასტის რაობის შესახებ ე. წ. მეორე მიმართულების წარმომადგენლის ლ. დუმონის მიერ ბეილის კრიტიკიდან, სადაც იგი ბეილისა და მის მიმდევრებს უცხადებს, რომ მათი დასავლური კატეგორიები აბრმავენ მათ და ვერ ხედავენ კასტის სპეციფიკურ, უშუალოდ არსს. ბატონი დ. ბ. ფორესტერი აცხადებს, რომ „ისინი (ბეილი და დუმონი — მ. გ.) ეძებენ ახსნას, რომელიც თავისუფალი იქნება ხარისხობრიობისაგან, მაგრამ გამოხატულების ის მეთოდი და კონცეფციები, რომლებსაც ისინი ეყრდნობიან, არა მარტო დასავლური წარმომავლობისაა, არამედ ავიწროვებენ მათ თვალთახედვას და აიძულებენ მათ შეცდნენ, აღიარონ კასტის განსაკუთრებულობა, ანდა დაკმაყოფილდნენ მისით, აგრეთვე. უარყონ ევროპული საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი წარმოდგენები კანონიერების შესახებ. ბეილის ნაშრომის არსებითი სისუსტე, დუმონისაგან განსხვავებით, არის ის, რომ თანამედროვე დასავლური მოდელის მიხედვით იგი აიგივებს სტატუსს და ძალაუფლებას. სიმდიდრე და ძალაუფლება მაღალი სტატუსის მანიშნებელია კასტაში, ისევე როგორც კლასში, მაგრამ კასტურ იერარქიაში არსებობს ორი უკიდურესობა და ეთნოლოგია აცხადებს, რომ სტატუსი მნიშვნელოვნად დამოუკიდებელია ძალაუფლებისაგან. ბრაჰმანი, რაც უნდა ლატაკი და სუსტი იყოს, სტატუსით მაინც კიბის სათავეში დგას თავისი რიტუალური სიწმინდის წყალობით, უმდიდრესი და ყველაზე გავლენიანი მიუკარებელი რიტუალურად უწმინდურია და შესაბამისად, უფრო დაბალი სტატუს-

სი გააჩნია“ (გვ. 3). ზემოაღნიშნული ცრტატიდან გამომდინარე ბატონო დ. ბ. ფორესტერი იგივე მოსაზრებაზე დგას, რაზეც ლ. დუმოხი და მაშინაც, როცა აკრიტიკებს მას, ვერ მოჰყავს სხვა მოსაზრების სათანადოდ დამამტკიცებელი საბუთები. ჩვენი თვალსაზრისის დასამტკიცებლად განვიხილავთ, როგორც თვით დ. ბ. ფორესტერი უწოდებს, „მეორე პოლუსს“ ანთროპოლოგიაში.

პროფ. ლ. დუმონისათვის კასტა „არის რალაც ტოტალური sui generis, რომელიც მჭიდროდაა დაკავშირებული ინდივიზმთან“ (გვ. 3). იგი თვლის, რომ ინდივიზმის არსის გაგების გარეშე, მხოლოდ დასავლური აზროვნების მეთოდის საშუალებით, შეუძლებელია კასტის არსში ჩაწვდომა, მისი შეფასება. სეკულარიზმი, ინდივიდუალიზმი, თანასწორუფლებიანობა — დასავლური სოციოლოგიური ღირებულებები დასავლური კონცეპტუალური სტრუქტურების ნაწილს წარმოადგენს, ხოლო კასტა „არის სოციალური სისტემა, რომელიც ისევე ძყარი და მძლავრია, როგორაც ეწინააღმდეგება ჩვენს ზნეობას და არ ემორჩილება ჩვენს ინტელექტს“ (2; გვ. 35).

დასავლეთი ავალდებულებს აღმოსავლეთს სამოქალაქო ინდივიდუალიზმის მრწამსსა და ფასეულობათა უნივერსალურობას, მაშინ, როცა ინდოეთში ფასეულობათა აბსოლუტურად განსხვავებული სისტემაა წარმოდგენილი. აქ სოციალურ იერარქიას რელიგიური წარმოდგენები განსაზღვრავენ: საზოგადოებაში არიან წმინდა და არაწმინდა ჯგუფები და ადამიანის სოციალური სტატუსი მისი დაბადებითანვე სწორედ ამით არის განპირობებული. ამგვარი ვითარებიდან გამომდინარე, კასტური მსოფლმხედველობა რელიგიურ წარმოდგენას ეფუძნება და მისთვის გვერდის ავლა კასტის განსაზღვრის დროს დიდი შეცდომაა „ამგვარად. კასტის ქეშმარიტი მნიშვნელობა შეიძლება ამოვიცნოთ მხოლოდ ინდივიზმის კონტექსტში, სადაც ეს სპეციფიკური რელიგიური მსოფლმხედველობა მოქმედებს. ინდოეთის გარეთ, მაგალითად, შრი-ლანკაში ანდა პატანებს შორის ქეშმარიტი კასტა არ და ვერც იარსებებს მაშინ, როცა ინდივისტთა შორის კასტური დიფერენციაცია, წეს-ჩვეულებები და დამოკიდებულებანი ჭიუტად აგრძელებენ არსებობას თვით იმათ შორისაც კი, ვინც აშკარად უარყო ინდივიზმი და სხვა რელიგია აღიარა, მაგალითად ქრისტიანობა, ისლამი თუ იუდაიზმი, რომლებიც ადამიანთა გამთანაბრებელ აღმსარებლობებს წარმოადგენენ. ძველი, კასტური იერარქიული დამოკიდებულებანი კვლავ ცოცხლობს, რადგანაც რწმენის შეცვლა იმდენად ღრმად არ მომხდარა, რომ შებრძოლებოდა იერარქიული მსოფლმხედველობის გავრცელებულ გავლენას“ (გვ. 4). აი, ამგვარ

მიდგომას კასტის არსის გაგების მიმართ დ. ფორესტერი ასეთ კომენტარს უკეთებთ: „დუმონის პოზიცია, რომელიც ტრადიციას აგრძელებს და უფრო ადრე ბუელეს ნაშრომში იქნა წარმოჩენილი, წარმოადგენს თვალსაზრისს, რომელიც სოციოლოგიურად ფილოსოფიური იდეალიზმის ღრმა გავლენას განიცდის. მის მიერ ყურადღების გამახვილება ნორმატიული მსოფლმხედველობის მნიშვნელობაზე წარმოადგენს მნიშვნელოვან კორექტივას იმათი მოსაზრების საწინააღმდეგოდ, ვისაც შესაძლებლად მიაჩნდა საკითხი ფასეულობის შესახებ სოციალური ანალიზის დროს უგულებელეყო. დუმონის მცდელობამ, აეხსნა კასტის არსი შიგნიდან, ისე, როგორსაც იგი სინამდვილეში წარმოადგენდა, იმის მაგიერ, რომ ჩაეთრია იგი უცხო და საცოდავ კონცეპტუალურ სტრუქტურაში, მისი წიგნი სოციოლოგიაში კლასიკურ ნაშრომად აქცია, მაგრამ ჩვენ მოვალენი ვართ ვიკითხოთ, ვისი თვალებით ცდილობს იგი შეხედოს ამ საკითხს?“ (გვ. 4), და დ. ფორესტერი ეთანხმება მეორე ინგლისელი მეცნიერის — ჯონათან პერის თვალსაზრისს, რომ დუმონის პოზიცია კასტის არსის გაგების მიმართ „უფრო მეტად სამყაროს შესახებ ბრაჰმანთა თვალთახედვიდან გამომდინარეობს.“ (3, გვ. 109). როგორც ზემომოყვანილი ციტატიდან ჩანს, პროფ. დ. ფორესტერი ბატონ ლ. დუმონს ბრალს ფილოსოფიურ იდეალიზმში დებს და ხაზს უსვამს იმას, რომ კლასობრივი თვალსაზრისით, პროფ. ლ. დუმონი უმაღლესთა ე. ი. ბრაჰმანთა ინტერესების გამომხატველია. ჩვენი ღრმა რწმენით კი, ეს უკანასკნელი, სავსებით სწორად აფასებს კასტის არსს, საჭიროა მხოლოდ თვალის გადავლება ინდუისტური წმინდა წიგნებისათვის, რომ აშკარად დავინახოთ, ერთი რამ — კასტური დიფერენციაციის ასახსნელად არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ვინელმძღვანელოთ დასავლური სოციოლოგიური მსოფლმხედველობით, რომელიც არსებითად ქრისტიანობის არსიდან ამოდის ადამიანთა თანასწორობის შესახებ. ამ შემთხვევაში ჩვენ რელიგიური რწმენის მიხედვით განსაზღვრულ დიფერენციაციასთან გვაქვს საქმე, რომელსაც რასობრივი საფუძველი გააჩნია. უპირველესად, მიუხედავად იმისა, რომ კასტურ დიფერენციაციაზე თავის დროზე ალბად სოციალურ-ქონებრივმა და პროფესიულმა მომენტმა იქონია გავლენა, განმსაზღვრელი როლი მას არამც და არამც არ შეიძლება მივაკუთვნოთ. სტატუსისა და ძალაუფლების დაკავშირება ინდოეთში ინდუიზმიდან გამომდინარე მოხდა, ევროპაში კი — ინდივიდუალუიზმიდან გამომდინარე. პესიზმი, რასაც ინდუისტური ფილოსოფიის უმთავრეს ნიშნად მიიჩ-

ნევენ, სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ კასტური სისტემის საშუალებით ინდივიდუალიზმი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ფაქტობრივად უარყოფილია. რელიგიის მიერ წმინდათაწმინდა მოვალეობად მიჩნეულია მხოლოდ ღვთის მიერ დაკანონებული წესის მიხედვით ცხოვრება და რომელიც პიროვნებისათვის უშუალოდ კასტური მდგომარეობით არის განსაზღვრული. როგორც ბეილის, ასევე ღუმონის თვალსაზრისებზე მსჯელობისას პროფ. დ. ბ. ფორესტერი სამართლიანად ასკვნის: „ჩვენი მიზანი არ არის არბიტრის როლი შევასრულოთ ორ პოზიციას შორის, ანდა კასტის განსაზღვრის ჩვენეული ვერსია მოგაწოდოთ. ღუმონი და ბეილი წარმოადგენენ ინტერპრეტაციათა სპექტრის ორ უკიდურეს წერტილს, რაც ღირსშესანიშნელოვანია ჩვენთვის, რადგან იგი გვიჩვენებს კომპლექსურობის მუდმივ აუცილებლობას კასტის გაგების მცდელობის დროს, ისევე, როგორც წარმოგვიდგენს ინტერპრეტაციათა სხვადასხვა მიმართულებას, რომელთა უმეტესობა ჯერ კიდევ ადრეულ პერიოდში არსებობდა“ (გვ. 5).

ამის შემდგომ პროფ. დ. ბ. ფორესტერი წარმოგვიდგენს თავისი ნაშრომის მიზანს: „ინგლისელი პროტესტანტი მისიონერებისა და ინდოელი ქრისტიანების მიერ კასტის არსის გაგება და მისი მნიშვნელობის შეფასება XVIII ს-დან დღემდე“. ავტორი ცდილობს შეადაროს მისიონერთა და ინდოელ ქრისტიანთა მიერ კასტის მათეული გაგება ევროპული აზროვნების წესს და აგრეთვე, იმ რელიგიული სექტების თვალსაზრისს, რომელსაც ეს მისიონერები ეკუთვნოდნენ: „ჩვენ უფრო ღრმად უნდა გამოვიკვლიოთ კასტის მიმართ პროტესტანტების პოზიციის ფესვები, არ განვიხილოთ ისინი მარტივად, როგორც დასავლური იმპერიალიზმის ტიპური გამოხატულება ანუ ზემოაღნიშნული მისიონერების სოციალური და ეკონომიკური მიდგომის პროდუქტი. ეს ფაქტორები უცილობლად მნიშვნელოვანია, კერძოდ, როცა ინტერპრეტაციების დაცილებასა და არტიკულაციის ფორმებს ეხება. მაგრამ მნიშვნელოვანია ის, რომ პირველ ყოვლისა უნდა თვალი მივაპყროთ ქრისტიანულ შემკვიდრეობას, რომელსაც მისიონერები ასე მუდმივად და განსაკუთრებით მიმართავენ თავიანთ არგუმენტებში. . . პროტესტანტები საერთოდ უფრო კარგად და ენერგიულად გამოხატავდნენ ანტაგონიზმს კასტების მიმართ, ვიდრე ერისკაცი მეცნიერები, კერძოდ კი — უტილიტარელები“ (გვ. 7).

დ. ბ. ფორესტერი საკმაოდ ნათლად გვიხაჩიათებს უტილიტარულ მიმდინარეობას ევროპაში. ეგალიტარიანიზმის ფესვებს და აღნიშნავს, რომ თანასწორობის (ეგალიტარიანიზმის) პრობლემა ქრისტია-

ნულ მსოფლმხედველობაში უშუალოდ უკავშირდება მისიონერების მიერ კასტის გაგების საკითხს ინდოეთში: „ჩვენი ნაშრომის მთავარი პრობლემა არის ის, თუ პროტესტანტებმა როგორ განავითარეს ინდოეთში თანასწორობის იდეა, როგორც ქრისტიანული ქველმოქმედების ნიშნად, და დაიწყეს შეტევა კასტებისა და იერარქიული პრინციპების, როგორც ქრისტიანობისადმი ანტაგონისტურად დაპირისპირებული პრინციპების წინააღმდეგ. ჩვენ მოგვიანებით გამოვიკვლევთ, თუ რატომ მოხდა, რომ პროტესტანტიზმი ინდოეთში ასე ძალიან ებრძოდა კასტის არსებობას ქრისტიანულ საზოგადოებაში უფრო მეტად, ვიდრე კლასებს ევროპაში. ძალზე უცნაურია, მაგრამ სახეზეა ის, რომ ახალშექმნილი ეკლესიები ინდოეთში ასეთ რადიკალურად ეგალიტარულ ხაზს ატარებდნენ, რომელიც მაგალითად ევროპაში დაკავშირებული იყო სექტათა უკიდურეს უთანხმოებასთან“ (გვ. 10). შემდეგ ბატონი დ. ბ. ფორესტერი მოკლედ მიმოიხილავს კასტის გაგებისა და მის მიმართ დამოკიდებულების შესახებ ქრისტიან მისიონერთა შეხედულებებს, რომლებიც ქრისტიანობის სხვადასხვა მიმართულებებს წარმოადგენდნენ ინდოეთში, კერძოდ, კათოლიკე მისიონერების: ფრანცისკ ქსავიერისა და რობერტო დე ნობილის, პროტესტანტების: ზიეგენბალგის, გრუნდემანის, გრაულის. აღნიშნავს იმ ურთიერთდაპირისპირებას, რაც ამ ორ ძირითად მიმართულებაში მისიონერთა სხვადასხვა დაჯგუფებებს შორის იყო აღნიშნულ საკითხზე.

პროტესტანტთა კონსენსუსის საკითხზე მსჯელობისას, რაც 1792—1850 წლებში კასტის შესახებ გამართული დისკუსიის შედეგს წარმოადგენდა, პროფ. დ. ბ. ფორესტერი განიხილავს პირველი ბაპტისტი მისიონერების, ჯონ ტომასისა და ეილიამ კერეის, თვალსაზრისს აღნიშნულ პრობლემაზე და ხაზს უსვამს იმ თავისებურებებს, რაც კასტაზე შეტევას დაწყების დროს ახასიათებდათ მათ. კერძოდ: 1. ბაპტისტებმა, შეტევა უშუალოდ ბრაჰმანების წინააღმდეგ დაიწყეს; 2. კერეისა და მის თანამოაზრეებს სწამდათ რომ ინდუიზმის მიმართ მათი დამოკიდებულება ქრისტიანული ეთიკისაგან გამომდინარეობდა. ისინი არ ავალდებულებდნენ გაქრისტიანებულებს მიეღოთ დასავლური ცხოვრების წესი, როგორც დ. კოპფი აღნიშნავს ეს იყო „ელასტიურად შემგუებლური“ ფილოსოფია; 3. მიუხედავად ინდური კულტურის მიმართ გამოჩენილი სიმპატიებისა, კასტების მიმართ სერამპორელები შეუპოვრები იყვნენ, რადგან მათი თვალსაზრისი დაფუძნებული იყო არა დასავლურ აზროვნებაზე, არამედ სახარებაზე.

წიგნში ავტორი ეხება საყოველთაო განათლების პრობლემას

ინდოეთში და კასტის საკითხის გადაჭრის ცდებს როგორც სერამპორელების, ასევე მათ შემდგომ მოღვაწე დიდი მისიონერის, ქრისტიანობის ისტორიაში ერთ-ერთი ღირსშესანიშნავი პიროვნებია—ალექსანდრე დაფის მიერ. მიუხედავად იმისა, რომ დ. ბ. ფორესტერი აშკარად წარმოაჩენს ამ უკანასკნელის დამსახურებას ხალხთა ფართო მასების განათლებისა და კასტის წინააღმდეგ პირველი შეტევის ხელშეწყობის საქმეში, არც თუ ისე სასიამოვნო ფრაზას წარმოთქვამს: „ვილიამ კერეი და მისი კოლეგების უმეტესობა მისიონერთა ტიპური წარმომადგენლები იყვნენ, რომლებსაც ინგლისური საზოგადოებები გზავნიდნენ 1860 წლამდე, სადაც ისინი მოხვდნენ „დახელოვნებული ოსტატების“, ხელოსნებისა და ვაჭრების კასტიდან, რომლებსაც ვააჩნდათ თანდაყოლილი ძლიერი სურვილი უკეთესი ცხოვრებას სტანდარტების მიმართ“ (გვ. 23). მკვლევარი აღნიშნავს, რომ მისიონერები, რომლებიც ინგლისში არსებული სოციალური კიბის დაბალ საფეხურზე იმყოფებოდნენ, ბუნებრივია, კასტურ დიფერენციაციას კეთილი თვალთ არ შეხედავდნენ. ავტორი ამ შემთხვევაში ტენდენციურია და ეფიქრობთ, რომ მხოლოდ სოციალურ წარმომადგენლობას არ შეიძლება განესაზღვრა კასტის ინსტიტუტის მიმართ დამოკიდებულების საკითხი. ჩვენ არ გამოვიცხავთ, რომ არსებობდნენ მისიონერები, რომლებიც, მიწიერი მოთხოვნილებების გამო, მივიღებდნენ ინდოეთში, მაგრამ ცალკეული შემთხვევების ფართოდ განზოგადება არ უნდა იყოს სწორი. მოგვიანებით პროფ. დ. ბ. ფორესტერი აცხადებს: „კასტების უარყოფის იდეა, რომლის პიონერებიც იყვნენ ვილიამ კერეი და მისი თანამოღვაწეები, საბოლოოდ გაერთიანდა საერთოდ, ინდური კულტურის მიმართ მტრულად განწყობილ მიმართულებებთან, ეს დამოკიდებულება კი საეხებით უცხო იყო სერამპორში განვითარებული პოზიციისათვის“ (გვ. 28). ეს მიმართულებები, ჩვენი აზრით, არ შეიძლება ჩაითვალოს მტრულად განწყობილად, რადგან ინგლისური განათლების სისტემის დანერგვა და ქვეყნის ვესტერნიზაცია ინდოეთისათვის პროგრესული მოვლენა იყო. საბოლოოდ, სწორედ ამ ტენდენციამ განაპირობა ინდოეთში ევროპულად განათლებული საზოგადოების შექმნა, რომელმაც მეწარმეობა დაიწყო და ხელი შეუწყო კაპიტალიზმის განვითარებას ინდოეთში. მოგვიანებით კი — ქვეყნის განთავისუფლებას ინგლისის კოლონიური იმპერიისაგან. თვით ცნობილი ინდოელი განმანათლებელი, რამ მოჰან როი, როდესაც კალკუტაში სანსკრიტული კოლეჯის გახსნის საკითხი დადგა, თავის სტატიაში ამ იდეის წინააღმდეგ გამოვიდა და ევროპული ტიპის სასწავლებლის გახსნა მოითხოვა. ევროპული გა-

ნათლების სათავეებთან, როგორც სამართლიანად შენიშნავს პროფ. დ. ბ. ფორესტერი, მისიონერები იდგნენ, რომელთა მიზანი იყო გაქრისტიანება. ამ მიზნის მისაღწევად კასტური ბარიერების გადალახვის მცდელობა განათლების სისტემაში მნიშვნელოვან მომენტს წარმოადგენს. ავტორი შენიშნავს იმასაც, რომ მისიონერთა ნაწილის სკოლას არ მიიჩნევდა იმ ადგილად, სადაც გადაწყდებოდა კასტის პრობლემა (როგორც შემდგომში დაგვანახა ისტორიამ განათლების გავრცელებამ ხალხის ფართო მასებში ხელი შეუწყო მოსახლეობის კარჩაკეტილობის რღვევას, მაგრამ კასტის საკითხის გადაჭრა ვერ შეძლო).

დ. ბ. ფორესტერი მართლაც საინტერესოდ და დამაჯერებლად წარმოგვიდგენს შოტლანდიური მისიის (კერძოდ ალ. დაფის) მოღვაწეობას. ამასთან დაკავშირებით, განიხილავს შოტლანდიური განმანათლებლობის არსს, ცნობილი შოტლანდიელი განმანათლებლების (უ. რობერტსონის, ჯონ ინგლიზის, თომას ჩელმერსის) შეხედულებებს კასტის საკითხზე, ორ მიმდინარეობას შოტლანდიურ ეკლესიაში, რომელიც ზემოაღნიშნულმა პრობლემამ განაპირობა (ზომიერებს და ევანგელისტებს), მსჯელობს ალ. დაფის მიერ წამოყენებული „ფორტრაციის თეორიაზე“ და მის მცდელობაზე ამ თეორიის განხორციელებისათვის, რომლის შედეგადაც, საბოლოო ჯამში, მთავრობის მხარდაჭერით „ახალ დაწესებულებებში (იგულისხმება სკოლები — მ. გ.) მნიშვნელოვანი კანონი იქნა შემოღებული—მიეღოთ ყველა ვაჟი განურჩევლად, მათი კასტური კუთვნილების მიუხედავად“ (გვ. 31).

ბატონი დ. ბ. ფორესტერი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ეკლესიაში კასტის დაშვება-არდაშვების საკითხის გადაწყვეტისას მთავარი მომენტი იყო იმის გაგება, როგორ ინსტიტუტს წარმოადგენდა კასტა. სამოქალაქოს თუ რელიგიურს. თუ ეს იყო სამოქალაქო ინსტიტუტი, მისი დაშვება ქრისტიანულ ეკლესიაში თითქმის არ იყო რაიმე პრობლემასთან დაკავშირებული, მაშინ, როცა სხვა რელიგიური ინსტიტუტის ქრისტიანულ რწმუნასთან შეთავსებას, ფაქტობრივად, დაუშვებლად მიიჩნევდნენ. ეს ორი ასპექტი, კასტის ინსტიტუტის გაგებაში, კასტური პრობლემის გაჩენასთან ერთად დომინირებდა და დღესაც საბოლოო შეთანხმება არ არის მიღწეული მეცნიერებსა თუ მისიონერებს შორის. ბატონი ფორესტერი ამ შემთხვევაში ნეიტრალური პოზიციის დაჭერას ცდილობს და მხოლოდ ამ ორი თვალსაზრისის გადმოცემით კმაყოფილდება, თუმცა, ამასთანავე, მაინც აკრიტიკებს ეპისკოპოს ვილსონის უკიდურეს ანტიკასტურ პოზიციას, რამაც ანგ-

ლიკანი მისიონერების მასობრივ რდენა გამოიწვია ლუთერანულ მი-სიებში, რომლებიც უფრო შემწყნარებლურად ეკიდებოდნენ კასტის გავების საკითხს და ამასთან დაკავშირებით. დაწვრილებით განიხი-ლავენ იმ კონსენსუსის არსს, რასაც დიდი მღელვარებების შემდეგ ჰქონდა ადგილი პროტესტანტ მისიონერებს შორის. კონსენსუსმა სასტიკი ომი გამოუცხადა კასტას ეკლესიის შიგნით და უწოდა მას ამორალური ინსტიტუტი, რომელიც არა მარტო ევანგელიზაციის საქ-მეს ელობება წინ, არამედ მორალურად რყვნის ადგილობრივ ეკლე-სიას. კასტა მან რელიგიურ ინსტიტუტად მიიჩნია, და ამდენად, დაუშ-ველად ჰქმნარიტ მორწმუნეთა შორის. პანათლის წინ ინდოელს ჭერ კასტა უნდა უარეყო. ამგვარმა კონსენსუსმა პროტესტანტი მი-სიონერების ერთი ნაწილის გამოყოფა და ლაიფციგის ლუთერანულ მისიაში გადასვლა გამოიწვია, მაგრამ ავტორი სამართლიანად აღნიშ-ნავს, რომ „საშინელი ბრძოლა პროტესტანტულ მისიებს შორის დამ-თავრდა... პროტესტანტულმა მისიებმა გააკეთეს თავიანთ შესაძლებ-ლობაზე მეტი, მოახდინეს გავლენა მთავრობის პოლიტიკაზე და შეტე-ვა ნიიტანეს კასტებზე არა მარტო ეკლესიის შიგნით, არამედ პოლი-ტიკის საშუალებით. ყველაზე დრამატულ მოვლენას მთავრობაზე პოლიტიკური დაწოლის დროს ადგილი ჰქონდა 1857 წ. სიპაელთა აჯანყების შემდეგ მის გამომწვევ მიზეზებზე შემოქმედების შესახებ მთავრობის პოლიტიკის გარშემო გამართულ დებატების დროს“ (გვ. 43). სწორედ ამ პრობლემას განიხილავს პროფ. დ. ბ. ფორესტე-რი წიგნის შესამე თავში — „1857 წლის აჯანყება და კასტის საკითხი“.

1857—58 წლებში სიპაელთა აჯანყების შესახებ ბატონი დ. ბ. ფო-რესტერი ფრიად მნიშვნელოვან თვალსაზრისს წარმოგვიდგენს. კერ-ძოდ, აჯანყების მიზეზებზე საუბრისას მკვლევარი პირველ ადგილზე სწორედ კასტის საკითხს აყენებს და მოყავს ციტატა უცნობი ავტო-რის პამფლეტიდან: „ჩრდილოეთ ინდოეთის მკვიდრთა აზრი აჯანყე-ბის შესახებ“ (ლონდონი, 1858), „ზრუნვის დროს (იგულისხმება საქ-მიანობა გაქრისტიანებისათვის — მ. გ.) თქვენ არ უნდა ჩაერიოთ მათ კასტაში, თქვენ არ უნდა დააძალოთ მათ მიიჩთვან იმათ მიერ მომზადებული საქმელი ვინც მათი თანასწორი არ არის, ანდა ყელში გადასცდეთ ჭონი ევროპელების მიერ გაკეთებული ვაზნების მიზე-ზით“. (გვ. 56). ეს გაფრთხილება. ფაქტობრივად, ინგლისის ხელისუ-ფლების მიხამართით იყო ნათქვამი და პროფ. დ. ბ. ფორესტერი ამ მოსაზრებაზე მსჯელობისას ჩვენს ყურადღებას მიაპყრობს ოსტ-ინ-დოეთის კომპანიის მიერ წინა წლებში გატარებული სოციალ-ეკონო-

მკვერი და რელიგიური პოლიტიკისადმი: ავტორი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ქრისტიან მისიონერთა (და არა მარტო მისიონერთა) აზრით, მთავრობა მეტიანმეტად შემწყნარებლურად ექცეოდა კასტის პრობლემას, მას, ფაქტობრივად, არანაირი ხელშეწყობა არ მოუხდენია ამ „ვნების“, როგორც მისიონერების ერთ ნაწილს მიაჩნდა, არა თუ მოსაპოვებლად, არამედ მისი სიმტკიცის ოდნავ შესარყევადაც კი. თვით სიბავლთა არმიამი სამხედრო წინების განაწილებაც კასტურ იერარქიას ეფუძნებოდა, ხოლო ციხენი სხვადასხვა სტატუსის მქონე კასტის წარმომადგენლებს განსხვავებული საყოფაცხოვრებო პირობები ეაჩნდათ. პროფ. დ. ბ. ფორესტერი ამ საკითხებზე მსჯელობის დროს მისიონერებს შორის ორ მიმდინარეობას გამოყოფს: 1. ისინი, ვინც მიიჩნევდნენ რომ აჯანყების მთავარი მიზეზი მთავრობის მიერ გატარებული შემწყნარებლური პოლიტიკა იყო კასტის მიმართ და ამიერიდან დაუყოვნებლივ უნდა დაწყებულიყო მკვეთრი სოციალური და რელიგიური რეფორმები ამ დაბრკოლებას დასაძლევად და მასობრივი გაქრისტიანებისათვის, ეს უკანააქნელი ერთგვარი სასჯელი უნდა ყოფილიყო აჯანყებულთათვის და 2. ის ვინც თვლიდა, რომ რეფორმები მართალია აუცილებელია, მაგრამ ისინი თანდათან უნდა განხორციელდეს, რადგან თითქმის შეუძლებელია კასტის, ინდოელთა ცნობიერებაში ღრმად ფესვგამდგარი ინსტიტუტის ერთბაშად მოსპობა (აღ. დაფი, ე. ჯ. ჰარდი და მისიონერთა დიდი ნაწილი). მთავრობის პოზიცია, აღნიშნულ საკითხზე, მკვეთრად საპირისპირო იყო, მაგალითად, ლორდი ელენბოროუ ფიქრობდა, რომ აჯანყების მთავარი მიზეზი იყო მთავრობის მიერ მისიონერთა სკოლებისათვის სუბსიდიების შიკემა და ამიერიდან ამგვარი რამ აღარ უნდა განხორციელებულიყო. საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ 1856—1857 წწ. სიპაელთა აჯანყების შესახებ, ავტორი ფრიად საინტერესო და საყურადღებო ცნობებს გვაწვდის.

კასტის პრობლემის შესახებ საზოგადოებრივი აზრის ფორმირების ისტორიას ეხება წიგნის შემდეგი თავები. ცალ-ცალკე არის განხილული XIX საუკუნეში მოღვაწე ინდოელი ქრისტიანების; ქრისტიან დევიდის, ს. ვიშვანათანის, ს. ბ. რამანუჯულუ, კრიშნა მოჰან ბანერჯას, ლალ ბეჰარი დეის, ბრაჰმო ბანდჰავ უბადჰიაის, კალი ჩარან ბანერჯას, ს. პულნი ანდის თვალსაზრისი კასტის საკითხზე ინდოეთში ქრისტიანობის დაპირისპირებაზე კასტური ბარიერების მიმართ. ლიბერალურმა მიდგომამ აღნიშნული პრობლემის მიმართ, აღნიშნავს ავტორი, მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა პროტესტანტული მისიების მიერ კასტის მიმართ შეუპოვარი დამოკიდებულების შესუსტებაში.

ამ მხრივ. ბატონი დ. ბ. ფორესტერი დიდ როლს ანიჭებს ცნობილ-
ორიენტალისტებს მაქს მიულერს და მონიერ მონიერ-ვილიამსს, ასე-
ვე ინდოელ ქრისტიანსა და საზოგადო მოღვაწეს ქეშუბ ჩანდა სენს,
აგრეთვე, ინგლისელ სასულიერო პირებს: ფ. დ. მორისს, კოლერიჯს,
ს. ფ. ენდრიუსს, ფარქუარს, ლუკასს, მაქლეოდ კემპბელს, ტ. ე. სლა-
ტერს, რომლებმაც უკანა პლანზე გადასწიეს კასტის როგორც სამო-
ქალაქო თუ რელიგიური ინსტიტუტის შესახებ კამათი და ე. წ. სრულ-
ყოფის (Fulfillment) თეორია წამოაყენეს, რომელიც გულისხმობდა
კასტის არა მოსპობას, არამედ ქრისტიანული მოძღვრების საფუძ-
ველზე მისთვის ახალი შინაარსის მინიჭებას, მის „დასრულებას“,
სრულყოფას“ (ამ თეორიამ შემდგომში მნიშვნელოვანი როლი ითა-
მაშა დამოუკიდებელ ინდოეთში ეკლესიის ე. წ. გაინდოელები სა-
კითხში).

პროფ. დ. ბ. ფორესტერი აანალიზებს ისეთი შესანიშნავი ინდოე-
ლი მოღვაწეების, ფილოსოფოსების, თეოლსაზრისს კასტების წესა-
ხებ როგორებიცაა მაჰათმა განდო, სარვეპალი რადჰაკრიშნანი, ვივე-
კანანდა. განაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს მაჰათმა განდის მო-
საზრებას აღნიშნული საკითხის გარშემო და სამართლიანად შენიშ-
ნავს, რომ ეს უკანასკნელი არ უარყოფს კასტას, არამედ გამოდის
იმის წინააღმდეგ, რომ პროფესიის გამო ადამიანი უწმიდურად ჩაი-
თვალოს (მწმენდავები, მრეცხავეები, ტყავის დამამზადებლები და
ა. შ.), მაგრამ სოციალურ რეფორმებს კასტის წინააღმდეგ არ მოით-
ხოვს. ქრისტიანობის მიმართ მისი დამოკიდებულება უმწყნარებ-
ლურია, მაგრამ არ არის ქრისტიანი მისიონერების მოღვაწეობას გაგ-
რძელების მომხრე და მიზეზად თვლის იმას, რომ ქრისტიანობამ ვერ
გადაჭრა პარიჯანების პრობლემა ინდოეთში, მაგრამ ეს პრობლემა
ვერც განდიმ და ვერც განდიშმმა ვერ გადაწყვიტეს.

პროფ. დ. ბ. ფორესტერი კასტისა და ქრისტიანობის დამოკიდე-
ბულების საკითხს ინდოეთში XX საუკუნეში, განსაკუთრებით კი და-
მოუკიდებლობის მოპოვების (1947) შემდგომ, წარმოვედგენს ნაშ-
რომის IX თავში და განსაკუთრებულ ყურადღებას მიაპყრობს ე. წ.
თომას (ქერალას) ქრისტიანებს. ამ საკითხს იგი ჯერ კიდევ V თავში
ეხება და უნდა აღვნიშნოთ, რომ საინტერესოდ მოგვიტახტობს ამ
უძველესი ქრისტიანული თემის ისტორიას ინდოეთის მიწაზე. გვიხ-
სნის, თუ რა ადგილი დაიკავა მან ინდოეთის კასტურ სისტემაში და
რამ მიიყვანა ოდესღაც ეს მკიდროდ შეკრული თემი დანაწილებამ-
დე. ავტორი ასევე წარმოვედგენს თემის შიგნით ადამიანთა დიფე-
რენციაციის ფორმას, რომელიც ინდუიზმიდან გადაიღეს წმ. თომას

ქრისტიანებმა და საჭიროა აღვნიშნოთ, რომ ეს პრობლემა ძალზე ნათლად და კორექტულად აქვს განხილული.

დაასარულ, გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ისეთი მნიშვნელოვანი პრობლემა, როგორცაა კასტისა და ქრისტიანობის დაპირისპირების საკითხი, ძალზე რთული და მრავალმხრივია, ავტორის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ პრობლემის ფილოსოფიურ, პოლიტიკურ, ეკონომიკურ, სოციალურ მხარეთა უზარმაზარ სიმრავლეში მან შეძლო ამოერჩია, შეეკრიბა არსებითი და ამგვარად წარმოედგინა ჰკითხველისათვის. მიუხედავად ჩვენი ზოგიერთი შენიშვნისა, ვფიქრობთ, რომ ბატონი დ. ბ. ფორესტერის წიგნი ერთი უმნიშვნელოვანესი ნაშრომია და მას გვერდს ვერ აუვლის ვერც ერთი ინდოლოგი, მიუხედავად იმისა, თუ რა საკითხზე მუშაობს იგი. რადგან კასტის პრობლემა ინდოეთში დღეს არსებულ პრობლემათაგან უპირველესია, მასზეა დამოკიდებული ქვეყნის სოციალური, ეკონომიკური, კულტურული დონე და ბოლოს ჩვენს რეცენზიას დავამთავრებთ ავტორისავე სიტყვებით: „მოცემული წიგნის მიზანი იყო რომ დაგვემტკიცებინა ის ფაქტი, რომ პროტესტანტების მიერ კასტების კრიტიკამ, რომელიც მეთვრამეტე საუკუნის ბოლოს დაიწყო, მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა იდეების ჩამოყალიბებასა და ქვეყნის მოდიფიკაციის საქმეში პროტესტანტული ეკლესიის ჩარჩოებს იქითაც. ჩვენ პრეტენზიას არ ვაცხადებთ უფრო მეტზე, გარდა იმისა, რომ წარმოდგენილი ნაშრომი არის მხოლოდ შესავალი და თუკი მოვახერხებთ მასში მეცნიერული დისკუსიის ბალანსის გაუმჯობესება ავტორი კმაყოფილი დარჩება“ (გვ. 202).

„ისლამური შაჰტორი“ და თანამედროვე ეგვიპტე

ეგვიპტე მიეკუთვნება იმ ქვეყნების ჯგუფს, სადაც სოციალურ-პოლიტიკური და იდეოლოგიური პროცესები განსაზღვრავს ყველაზე მნიშვნელოვან ტენდენციებს ფუნდამენტალიზმის დღევანდელ განვითარებაში. ამასთან ერთად, ეგვიპტე როგორც არაბული, სუნიტური და ფაქტობრივად საერო საზოგადოება, რომელსაც აქვს მრავალპარტიული სტრუქტურა და გავლენიანი ქრისტიანული უმცირესობა, ჩხვა არაბული საზოგადოებებისაგან შესამჩნევად გამოირჩევა და ამიტომ შეიძლება გამოდგეს არაბული, სუნიტური და ბიკონფესიონალური საზოგადოებათა ფორმებისა და ტემპების უნიკალურ ინდიკატორად.

1991 წელს გამომცემლობა „ნაუკამ“ გამოსცა ა. ბ. ბორისოვის წიგნი „ისლამის როლი ეგვიპტის საშინაო და საგარეო პოლიტიკაში“ (XX ს.), რომლის კვლევის საგანია ეგვიპტის განსაკუთრებული სტატუსი და როლი აფრო-აზიურ და მუსლიმურ სამყაროში, რამაც განაპირობა ეგვიპტეში ისლამის ფუნდამენტალიზაციის პროცესების კვლევის მნიშვნელობა.

როგორც წიგნის სათაური მიგვანიშნებს, ავტორი განიხილავს ისლამის როლს ქვეყნის საშინაო და საგარეო პოლიტიკაში, ეს კი იმას ნიშნავს, რომ საქმე გვაქვს პოლიტიზირებულ ისლამთან, რომელიც ახლანდელი ფორმით ჯერ კიდევ XIX საუკუნის II ნახევარში აღმოცენდა. ამ პერიოდიდან მოყოლებული იგი ყოველთვის გვევლინებოდა, როგორც მნიშვნელოვანი (ზოგჯერ კი წამყვანი) ფაქტორი ეგვიპტის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში. მასთან ერთად განიცდიდა ევოლუციას და ქვეყნის სოციალურ, პოლიტიკურ და ეკონომიკურ განვითარებაზე მუდმივ გავლენას ახდენდა.

ისლამური რელიგიის — ამ ფენომენის მუდმივი გავლენის განხილვა ქვეყნის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაზე ყველაზე უფრო საინტერესოდ ჩანს ეგვიპტის მაგალითზე, რადგან ეგვიპტე ყოველთვის იყო, არის და იქნება მთელ მუსლიმურ სამყაროში ყველაზე ძლიერი და გავლენიანი ძალა, როგორც მისი პოლიტიკურ-ეკონ-

მიკურო, ისე სამხედრო მდგომარეობის თვალსაზრისით, რამეთუ ეგვიპტე იყო არაბი ხალხის ძირითადი ცენტრი კოლონიალიზმის, იმპერიალიზმის და სიონიზმის წინააღმდეგ ბრძოლისა. ამიტომ სარგებლობს იგი მაღალი პრესტიჟით როგორც არაბულ სამყაროში, ისე საერთაშორისო პოლიტიკურ ასპარეზზეც.

ნაშრომში ავტორი ცდილობს დეტალურად მოგვითხროს „ისლამური ფაქტორის“ გავლენაზე ეგვიპტის საშინაო და საგარეო პოლიტიკაზე, აგრეთვე ამ ფაქტორის ევოლუციაზე და ამასთან ერთად იმ პოლიტიკურ მოვლენებზე, რაც „ისლამური ფაქტორის“ განვითარებაზე აღდენდა გავლენას. ამიტომ ა. ბ. ბორისოვი თხრობას იწყებს XIX საუკუნის II ნახევრიდან, რადგან სწორედ ამ პერიოდში იწყებს ჩასახვას პოლიტიკურად ისლამი. ავტორი ყურადღებას ამახვილებს ისტორიაში მიმდინარე იმ პოლიტიკურ ფაქტებზე, რომლის ფაქტზეც უკეთ წარმოჩინდება რელიგიის გავლენა მიმდინარე მოვლენებზე. ჩვენ დეტალურად არ განვიხილავთ ყველა ქვეთავს, არამედ შევიჩრებებით მხოლოდ იმ პრობლემებზე, რომლებშიც უფრო კარგად ჩნდება ისლამის გავლენა ქვეყნის საშინაო პოლიტიკაზე.

ნაშრომის შესავალ თავში — „ისლამის როლი ინგლისის ოკუპაციისა და პროტექტორატის პერიოდში“ (გვ. 8—33), ავტორი მოგვითხრობს ეგვიპტის ისტორიას 639 წლიდან (არაბების მიერ ეგვიპტის დაპყრობიდან) ეგვიპტელი განმანათლებლების მოღვაწეობამდე. ეგვიპტის ისტორიის ამ ვრცელი გზის გავლასთან ერთად ნახევრები, თუ როგორ ვითარდებოდა ტრადიციული ისლამი, როგორ ჩაისახა 1882 წლიდან (ინგლისის მიერ ეგვიპტის ოკუპაციიდან) პოლიტიკურად ისლამი და რა იყო მისი ჩასახვის მიზეზები და ხელშემწყობი პირობები.

ინგლისის მიერ ეგვიპტის ოკუპაციის პერიოდში გაჩნდა ისლამის გარდაქმნის საკითხიც, რადგანაც, სწორედ ამ პერიოდში, მუსლიმები მივიდნენ იმ დასკვნამდე, რომ „არამორწმუნებმა“ (იგულისხმება ჯერ ფრანგები, რომლებმაც 1798—1801 წლებში ნაპოლეონის მეთაურობით მოაწყვეს ექსპედიცია ეგვიპტეში, შემდეგ კი ინგლისელები, რომელთა ბატონობამაც ეგვიპტეში ნახევარ საუკუნეზე მეტხანს გასტანა) „უფრო მეტი შეძლეს“ (დაიპყრეს ეგვიპტე), ვიდრე მუსლიმებმა. ე. ი. მუსლიმურმა ნორმებმა ეგვიპტის საზოგადოების განვითარების მოთხოვნებს ვერ უპასუხეს. ეს კი იმას ნიშნავდა, რომ ისლამს ან უნდა შეეწყვიტა პოლიტიკური როლის შესრულება, ანდა უნდა გარდაქმნილიყო (1, გვ. 12).

ვინ იყო ის ხალხი, ვინც ისლამს რეფორმისაკენ მოუწოდებდა და რომელთა კვალიც არა მხოლოდ ეგვიპტეს, არამედ მთელ მუსლიმურ აღმოსავლეთს ეტყობა?

პირველ რიგში ავტორი მოიხსენიებს ჯამალ-ად-დინ ალ-ავღანის, შემდეგ მის მოწაფეს მუჰამედ აბდოს და აბდ-არ-რაჰმან ალ-ქავაჟიზის, ბოლოს კი — მუსტაფა ქამილ ფაშას. რისთვის იღვწოდნენ რეფორმატორები? მათი ძირითადი მიზანი ისლამის პირვანდელი ფორმისაკენ მობრუნება იყო, მისი განწმენდა დამატებებისაგან და საერთოდ. მთელი არაბული სისტემის შეცვლა. რეფორმატორები ისლამური სამყაროს აღორძინებისათვის არა მხოლოდ პოლიტიკურ აქციებს, არამედ განათლებას, მყენიერებას სახვადნენ. რაც განიხილებოდა როგორც პოლიტიკური თავისუფლებისა და სოციალური თანასწორობის საფუძველი.

ეხება რა „ისლამური ფაქტორისა“ და ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლა (გვ. 24—35) ურთიერთდამოკიდებულებას. კერძოდ „ისლამური ფაქტორის“ გავლენას მასზე, ავტორი აშუქებს როგორც რეფორმატორთა მოღვაწეობას, ისე ვატანისტების მოპარობასაც. ამ პრობლემის განხილვისას შედარებულია ინგლისელების „ორმაგი დამოკიდებულება“ რეფორმატორებთან და ხაზი ესმება ამ პერიოდში ისლამის მნიშვნელოვან როლს ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში. აღნიშვნის ღირსია ის ფაქტი, რომ ისლამს თავისი პოზიციების განსამტკიცებლად ოსტატურად იყენებდნენ როგორც დამოუკიდებლობისათვის მებრძოლი არაბი ნაციონალიტები. ისე ინგლისელი ოკუპანტები.

ამისათვის, რომ შეეცნა მუსლიმური რელიგიის როლი ეგვიპტის სამეფოში (გვ. 38—70), ავტორს უნდა გამოეკვლია ისლამის პოლიტიზაციის პროცესები, მისი ხელშემწყობი ფაქტორები, აგრეთვე, ყველა ის სუბიექტური თუ ობიექტური მიზეზები, რამაც გააძლიერა „ისლამური ფაქტორის“ გავლენა ეგვიპტის საშინაო პოლიტიკაში 1939—1952 წლებში, ე. ი. მეორე მსოფლიო ომის და მის მომდევნო პერიოდში. ამ მონაკვეთში ყველაზე უკეთ ჩანს ის ცვლილებები, რაც „ისლამური ფაქტორის“ გავლენას და მის ევოლუციას ახლდა თან. ავტორი მიუთითებს ეგვიპტეში ეროვნული კაპიტალიზმის განვითარებაზე, რამაც დააჩქარა ქვეყნის განვითარების ეკონომიკური და სოციალური პროცესები. მოდერნიზმულ საზოგადოებაში კი ისლამი კვლავ განაგრძობდა წამყვანი ფაქტორის როლს შესრულებამას სხვადასხვა სოციალური ფენის წარმომადგენლები სხვადასხვანაირად უყურებდნენ, მაგრამ, საბოლოო ჯამში, ყველა ერთი მიზნისთვის იყენებდა — რელიგიის დახმარებით განემტკიცებინათ პოზიცი-

ები. ამ ვითარებაში კვლავ არსებობას განაგრძობდა საერთო ეროვნული ამოცანა—უგვიპტის დამოუკიდებლობის მოპოვება (1922 წელს უგვიპტემ ფორმალურად მიიღო დამოუკიდებლობა, რაც 1919 წლის აჯანყების შედეგი იყო. იგი ნახევარკოლონიალ გადაიქცა). ამ პერიოდში აღმოცენდა ფუნდამენტალისტური ორგანიზაცია „ძმები მუსლიმები“ (1929 წ.), რომლის დაარსებაც სკოლის მასწავლებლის პასან ალ-ბანნას სახელს უკავშირდება.*

რას მოითხოვდნენ „ძმები მუსლიმები“?

„ძმები მუსლიმები“ ისლამურ რელიგიას ადამიანის სულიერი აღორძინების და სამართლიანი მმართველობის საფუძვლად მიიჩნევდნენ. ისინი ისეთი საზოგადოების მოწყობაზე ოცნებობდნენ, სადაც კერძო საკუთრების ნაციონალიზაცია მოხდებოდა და მას გლეხებს შორის გაანაწილებდნენ. როცა ისეთი სახელმწიფო შეიქმნებოდა, სადაც კონსტიტუციად ყურანს აღიარებდნენ და შარიათის კანონებს აღორძინებდნენ, უმაღლესი ძალაუფლება ხალიფას ან მეფის ხელში იქნებოდა, რომელსაც აირჩევდნენ. თუ როგორ შეიძლებოდა ძალაუფლების ხელში ჩაგდება, ამის მისაღწევად ისინი „ჯიჰადის“ (სალვით ომი) შიგაგაზ ბრძოლისაკენ მოუწოდებდნენ ხალხს. „ძმები“ თავიანთ პროპაგანდას საზოგადოების სხვადასხვა ფენებში ეწეოდნენ, ძირითადად კი — სტუდენტურ ახალგაზრდობაში. ამ ასოციაციას არ შეიძლება რეაქციულ-ექსტრემისტული ეწოდოს, რადგანაც ისინი „ისლამური რევოლუციის“ გზით ცდილობდნენ პოლიტიკური და სოციალური პრობლემების გადაჭრას და გამოდიოდნენ რეფორმების მომხრედ. მაგრამ იმდენად იყვნენ რელიგიური დოგმებით შესაღწეულნი, რომ ეს მათ ერთდროულად რევოლუციურ და რეაქციულ ხასიათს ანიჭებდა. ეს ორმაგი ხასიათი კი მათ იდეოლოგიას ხან მე-მარჯვენე, ხანაც შემარცხენე ძალებთან აკავშირებდა (1, გვ. 58). „ისლამური ფაქტორის“ მნიშვნელობის განხილვისას წინარევოლუციური სიტუაციის პერიოდში (1951—1952 წლებში) სარეცენზიო ნაშრომის ავტორი მოგვითხრობს „ძმები მუსლიმების“ ტერორისტულ საქმიანობაზე და იმ სუბიექტურ და ობიექტურ მიზეზებზე, რამაც 1952 წლის რევოლუცია გამოიწვია. ამ ვითარებაში ავტორი საინტერესოდ აფასებს „ისლამური ფაქტორის“ როლს და გაუღენას მიმდინარე პოლიტიკურ ცვლილებებზე. შემდეგ იგი ეხება „თავისუფალი ოფიცრების“ ორგანიზაციის აღმოცენების ისტორიას (1938 წ.) და ამ ორგანიზაციის თანამშრომლობას ან კონფლიქტს „ძმებ მუსლიმებთან“.

* დაწერილებით ამ პერიოდის შესახებ იხ: (6, 7).

ნაშრომის ძირითადი ნაწილი ეძღვნება „ისლამის ადგილისა და როლის“ ჩვენებას ეგვიპტის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში 1952—1970 წლებში (გვ. 74—102). ამ საკითხის შესწავლისას ავტორი დეტალურად განიხილავს 1952 წლის რევოლუციის შედეგად მომხდარ ძირეულ გარდაქმნებს და ეგვიპტის დამოკიდებულებას მუსლიმური სამყაროს სხვა ქვეყნებთან, ყურადღებას ამახვილებს „ისლამური ფაქტორის“ გავლენაზე მიმდინარე პროცესებში.

1952 წლის ივლისის რევოლუცია ეგვიპტეში პირველი განმათავისუფლებელი ნაბრჯი იყო არაბულ სამყაროში, რომელმაც შეძრა მთელი რეგიონი და „მესამე მსოფლიო“ (1, გვ. 89). მის შედეგად ძალაუფლება საიდუმლო ორგანიზაციის „თავისუფალი ოფიცრები“ აღმასრულებელი კომიტეტის — რევოლუციური საბჭოს, ხელმძღვანელობის ხელში გადავიდა. ამ ვითარებაში ისლამი კვლავ განაგრძობდა ევოლუციას, რამაც ეგვიპტელთა ცხოვრების ყველა სფერო მოიცვა და არაბულ ნაციონალიზმთან ერთად, ეგვიპტელი ხალხის მსოფსხედველობის ელემენტად იქცა.

ისლამს, როგორც აღრე, ახლაც სხვადასხვა სოციალური ფენა სხვადასხვანაირად უყურებდა, მაგრამ საბოლოოდ ყველა თავის პოლიტიკური მიზნებისათვის იყენებდა.

მომდევნო ფურცლებზე ა. ბ. ბორისოვი მოგვითხრობს რევოლუციონერ-დემოკრატთა ისლამთან დამოკიდებულებაზე. როგორც საფრანგეთის ეროვნული ფონდის პოლიტიკურ მეცნიერებათა თანამშრომელი ო. კარე ამბობს, ნასერის დროს ისლამი არსებული რეჟიმის იდეოლოგიურ და სოციალურ ბაზას წარმოადგენდა. რევოლუციონერ-დემოკრატები ცდილობდნენ მის მოდერნიზებას და მისთვის ახალი შინაარსის მინიჭებას. თავად ნასერის დამოკიდებულებაც ისლამისადმი მოდერნისტული იყო, რადგან იგი ფუნდამენტალიზმის წინააღმდეგი იყო და ისლამს ახალი ეგვიპტის აშენების მნიშვნელოვან კომპონენტად მიიჩნევდა. მას სურდა ეგვიპტე მუსლიმური სამყაროს პოლიტიკურ და სულიერ ცენტრად გადაექცია: გარდა ამისა ნასერს სჯეროდა, რომ რევოლუციონერ-დემოკრატებს ეგვიპტელი ხალხი იმ გზით მიჰყავდათ, რაც მათ „ალაჰმა“ დაუსახა (2, გვ. 37). რაც შეეხება ნასერის დროს ეგვიპტის საგარეო პოლიტიკას, ავტორი სამართლიანად შენიშნავს, რომ ქვეყნის პრეზიდენტი ნაკლებ ყურადღებას აქცევდა მეზობელ ქვეყნებთან ურთიერთობას და ძირითადად იმით იყო დაკავებული, რომ „ეგვიპტური რევოლუცია მთელ არაბულ რეგიონზე გაეცრელებინა“. ამის გარდა, ნასერი „ისლამურ ფაქტორის“ საგარეო პოლიტიკაში საკმაო აიფრთხილით ექცეოდა და ყოველთვის

ახსოვდა, რომ მუსლიმურ ქვეყნებთან უნდა ჰქონოდა „სუფთა პოლიტიკური“ და არა რელიგიური ურთიერთობა. ასეთ ვითარებაში დაიძაბა ურთიერთობა „ძმებ მუსლიმებსა“ და „თავისუფალ ოფიცრებს“ შორის, რადგანაც „ძმებს“ პრეტენზია ჰქონდათ ქვეყნის დამოუკიდებელ მმართველობაზე და არა „თავისუფალი ოფიცრების“ უმცროს პარტნიორობაზე. 1954 წლიდან „ძმებმა მუსლიმებმა“ როგორც პოლიტიკურმა ძალამ შეწყვიტა არსებობა, რამაც ისლამური ფაქტორის“ უკანა პლანზე გადაწევა გამოიწვია. მართალია, 1967 წლის ომის შემდეგ მათ კვლავ სცადეს რელიგიის მასებზე ზეგავლენის მოსახდენად გამოყენება, მაგრამ წარმატებას ვერ მიაღწიეს, რადგანაც ისინი რეჟიმის წინააღმდეგ გამოსვლისას კვლავ მხოლოდ პროპაგანდით შემოიფარგლებოდნენ (თუმცა მანამდე, 1965—1966 წლებში „ძმები“ ხშირად აწყობდნენ ეგვიპტის ხელმძღვანელობაზე თავდასხმებს).

ამრიგად, 1952—1970 წლებში ისლამს თავისი მიზნების მისაღწევად ოსტატურად იყენებდნენ როგორც რევოლუციონერ-დემოკრატები, ისე მათი მოწინააღმდეგენი.

მუსლიმური რელიგიის როლის შესწავლისას შემდგომი პერიოდის ეგვიპტეში (გვ. 118—148), ავტორი დიდ ყურადღებას ამახვილებს „ისლამური ფაქტორის“ გაძლიერებაზე, რაც ეგვიპტის ეკონომიკური მდგომარეობის გაუარესებამ გამოიწვია. ამის დასადასტურებლად მოჰყავს ეროვნულ-პროგრესული პარტიის გენერალური მდივნის ხალედ მოხი აღ-დინის სიტყვები: „როცა ადამიანს არ შეუძლია თავისი მდგომარეობის გამოსწორება, თუმცა იგი ამაზე ოცნებობს, მაშინ უზაღაა მიიღოს ყველაფერი, რაც მას საკუთარ გულისწყრომას და სასოწარკვეთას დაავიწყებს“ (1, გვ. 121). გამოსავალი არსებული ვითარებიდან რაღაც „მესამე გზაში“ არსებობდა. ასეთი გზა კი ისლამი იყო. მისი გავლენის გაძლიერების სტიმული იყო ირანის რევოლუცია, ფუნდამენტალისტური მოძრაობის გააქტიურება რიგ არაბულ ქვეყნებში და სხვა.

70-იან წლებში შემარცხენე ძალებთან საბრძოლველად ეგვიპტის ახალმა პრეზიდენტმა, ა. სადათმა, ორიენტაცია „ძმებზე“ აიღო და მათთან კონტაქტები დაამყარა, „ძმების“ უმრავლესობა სადათთან თანამშრომლობდა, ბევრი მათგანიც ფრთხილობდა მასთან ურთიერთობაში.

სადათის საშინაო პოლიტიკისათვის დამახასიათებელი იყო ისლამის გამოყენება იმ მიზნით, რომ მუსლიმი მოღვაწეებისა და ორგანი-

ზაციების პოლიტიკური აქტიურობის ნეიტრალიზება და მემარცხენე ძალებისადმი დაპირისპირება მოეხდინა (3, გვ. 39).

თუმცა, სადათმა მიაღწია მიზანს და შეძლო რელიგიის გამოყენება მემარცხენეების პოზიციების შესასუსტებლად, მაგრამ. ამავე დროს, გააღრმავა სოციალური განხეთქილებანი. მას წინააღმდეგობას უწევდნენ ისლამისტებიც, რომლებსაც თავად სურდათ ძალაუფლების ხელში ჩაგდება და ისლამური სახელმწიფოს შექმნა.

ა. ბორისოვი მოგვითხრობს 70-იანი წლების მეორე ნახევრიდან ფუნდამენტალისტების გააქტიურების და მათი ტერორზე გადასვლის შესახებ, ამის მიზეზსაც გვისახელებს, თუმცა არ ეხება სადათის მიერ ე. წ. „ფარაონიზმი“ კურსის შემოღებას, რამაც, შეიძლება ითქვას, საბოლოო ჯამში მისი დაღუპვაც გამოიწვია. სადათის ახალი კურსი „ფარაონიზმი“ იმას ნიშნავდა, რომ ყოველი ეგვიპტელი ფარაონული ეგვიპტის უძველესი ცივილიზაციის უშუალო მემკვიდრეა. ამ დოქტრინით ძირითადი ყურადღება იმაზე გადადიოდა, რომ ეგვიპტელთა უმრავლესობა არ იყო არაბული წარმოშობის, მაგრამ მასში მინც „ფარაონული სული სუნთქავდა“. სწორედ „ფარაონიზმი“ გახდა სადათისათვის ისლამისტური კურსისაგან გადახვევის შირმა. ეგვიპტის ხელმძღვანელობის პოლიტიკის ასეთი შემოტრიალება აიხსნება საერთაშორისო პოლიტიკური ორიენტაციის კარდინალური ცვლილებებით, რომელმაც საბოლოო ჯამში სადათი კემპ-დევიდის გარიგებამდე მიიყვანა, ამან კი, თავის მხრივ, ეგვიპტის მუსლიმურ სამყაროდან იზოლაცია გამოიწვია. (3, გვ. 41).

80-იანი წლების დასაწყისისათვის სხვადასხვა ექსტრემისტული ორგანიზაციების რიცხვმა 100 000 კაცს მიაღწია (4, გვ. 194). ექსტრემისტების მიერ ჩატარებული აქციებიდან ყველაზე ეფექტური სწორედ ეგვიპტელთა არასასურველი პრეზიდენტის ფიზიკური განადგურება იყო.

70-იან წლებში პოლიტიზირებული ისლამი ეგვიპტელთა ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი ფაქტორი გახდა. თუმცა, მთავრობა ყოველხაირად ცდილობდა მის სათავესოდ გამოყენებას, მაგრამ ამასობაში კონტროლიდან გამოვიდა ისლამისტური მოძრაობა და ანტისამთავრობო ძალად იქცა. პოლიტიკურმა კრიზისმა აპოგეას ეგვიპტეში 1981 წელს მიაღწია, რომლის შედეგიც იყო სადათის მკვლელობა.

ავტორი დეტალურად განიხილავს პოლიტიკურ კრიზისს და მის გამომწვევ მინეზებს ეგვიპტეში, მაგრამ არ ეხება თავად ორთოდოქს სალური ისლამის კრიზისის მიზეზებს და ფაქტებს, რომლებიც თავის

გამოხატულებას პოულობენ. უპირველეს ყოვლისა, ეგვიპტელ ახალგაზრდებში.

ისლამის კრიზისის გამოხატულება თანამედროვე ეგვიპტეში ყველაზე უკეთ ჩნდება ახალგაზრდა თაობის მატერიალისტური მსოფლმხედველობის პრინციპების გავრცელებაში, რაც მუსლიმ თეოლოგთა და სამღვდელთა სერიოზულ შეშფოთებას იწვევს. ეგვიპტელი თეოლოგი ყოფილი მუფტი აჰმედ ზურეიდი ამბობს: „ჩვენმა ახალგაზრდებმა არაფერი იციან რელიგიის შესახებ, ხოლო თუ რამე იციან, ისიც არასრულად და ზედაპირულად“.

ორთოდოქსალური ისლამის კრიზისი ყველაზე უფრო გამოიხატა 70-იანი წლების ბოლოს, რაზეც მიუთითებს ქვეყანაში ღვთისმსახურთა რიცხობრივი სიმცირე. მაგალითად, 1975 წლის ბოლოსათვის ეგვიპტის მეჩეთებში სანთლით საძებარი იყო იმამები, მუეძინები და კულტის სხვა მსახურნი. კულტის მსახურთა სიმცირე ეგვიპტეში დღითიდღე იზრდებოდა, რამეთუ ახალგაზრდებს არ სურდათ საღვთო ფაქულტეტზე ჩაბარება. რაც რელიგიურ უმაღლეს სასწავლებლებში სტუდენტთა რაოდენობას ყოველწლიურად ამცირებდა.

ამავე კრიზისზე მიუთითებდა, აგრეთვე, ის ფაქტიც, რომ ეგვიპტეში გაჩნდა რელიგიური მიმართულებების მისტიკური ხასიათის დაჯგუფებები. მათ შორის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანია სუფიური მიმდინარეობა სუდანელი მუჰამედ უსმან აბდუ-ალ-ბურხანის მეთაურობით (5, გვ. 184, 185).

იმისათვის, რომ სწორად გავერკვეთ იმაში, თუ რა როლს ასრულებს მუსლიმური რელიგია თანამედროვე ეგვიპტის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში, საჭიროა ვიცოდეთ ეგვიპტეში მიმდინარე ეკონომიკური კრიზისის მსვლელობა 80-იან წლებში, რომელმაც თავის მხრივ, უარყოფითი გავლენა მოახდინა საზოგადოების ყველა ფენის სოციალურ მდგომარეობაზე (კომპრადორების გარდა). სწორედ ამ საკითხს განიხილავს ავტორი ქვეყანაში უპირველეს პრობლემად. ამ დროს უმუშევრობამ 2 მილიონ კაცს მიაღწია, რომელმაც თავის მხრივ ხელი შეუწყო „ისლამური ფაქტორის“ გააქტიურებას. საინტერესოა ავტორის მიერ ქვეყნის ახლანდელი პრეზიდენტის ჰ. მუბარაქის რელიგიისადმი დამოკიდებულების შეფასება. აქ მას მოჰყავს ერთ-ერთი ფრანგი ჟურნალისტის სიტყვები, რომლის მიხედვითაც მუბარაქი ის მუსლიმია, რომლის რელიგიური გრძნობები საკმაოდ ღრმადია დაფარული, თუმცა ქვეყნის პრეზიდენტს არ ავიწყდება, რომ ეგვიპტის მოსახლეობის 90 პროცენტი ისლამს აღიარებს

და ასეთ ვითარებაში, ცხადია, არსებული რეჟიმი მის აპელაციას გვერდს ვერ აუვლის (2, გვ. 150).

ოფიციალური ისლამის ავტორიტეტი ყოველდღიურად ეცემა, ეს აიხსნება როგორც „აღორძინებულობის“ (ფუნდამენტალისტური) იდეების გავრცელებით, ისე ვესტერნიზაციით („გადასავლეთელობა“), რაც საზოგადოების „მოდერნიზტულ“ განწყობილებას იწვევს. მნიშვნელოვანი ცვლილებები მოხდა „ძმები მუსლიმების“ შიგნითაც. 1977 წელს ამ ასოციაციის ხელმძღვანელმა ომარ-ატ-ტილმისანიმ აიღო ამ ორგანიზაციის ლეგალურ საზოგადოებად გადაქცევის კურსი. „ძმები“ უკვე აღარ ლაპარაკობენ ხელისუფლების ხელში ჩაგდებაზე. ისინი ტერორზეც უარს ამბობენ და დღითი დღე იხვეპენ პოპულარობას.

მუსლიმური „აღორძინება“ მართალია მოსახლეობის სიმპატიით სარგებლობს; მაგრამ მასობრივი მხარდაჭერა დღემდე ვერ შიპოვავ.

„ისლამური ფაქტორი“ დღეაღამავე აქტიურად განაგრძობს მოქმედებას და ამდენად, თვითონ ეს საკითხიც ძალზე პოპულარულია. ჩვენ ვეთანხმებით ავტორს იმაში, რომ პოლიტიზირებული ისლამის ეროვნია დიდ დროს მოითხოვს. ახლო მომავალში იგი შეძლებს მნიშვნელოვანი ფაქტორის როლის შენარჩუნებას, რაც ეგვიპტის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაზე, მის საგარეო პოლიტიკაზე თუ პოლიტიკური მოღვაწეების შეხედულებებზე მუდმივ გავლენას მოახდენს.

ამრიგად, არაბული სამყაროს ყველაზე მსხვილი და გავლენიანი ქვეყნის — ეგვიპტის მაგალითზე სარეცენზიო წიგნის ავტორი მდიდარი და საინტერესო ფაქტობრივი მასალის შესწავლისა და ანალიზის საფუძველზე გვიჩვენებს „ისლამური ფაქტორის“ გავლენას ქვეყნის საშინაო და საგარეო პოლიტიკაზე. ხსნის იმ მიზეზებს, რომლებმაც განაპირობეს მუსლიმ რეფორმატორთა სხვადასხვა ჯგუფების მიერ დაკავებული პოზიციები საზოგადოების გარდაქმნის პრობლემათა გადაწყვეტის საქმეში, ნათელყოფს იმ საშიშროებას, რომელსაც წარმოადგენდნენ ინგლისისათვის მუსლიმი რეფორმატორები XX საუკუნის პირველ ნახევარში. ამასთან, ხაზგასმულია ის გარემოებაც, რომ ეგვიპტის ახლანდელი ხელმძღვანელობა ცდილობს გამოიყენოს თავისი საშინაო და საგარეო პოლიტიკის გატარების დროს ზომიერი ფუნდამენტალისტები.

დაბოლოს, უნდა აღინიშნოს, რომ „ისლამურ ფაქტორს“ მრავალი ლიტერატურა მიეძღვნა როგორც ჩვენში, ისე დასავლეთში, მაგრამ მას განიხილავდნენ არა რომელიმე ქვეყნის, არამედ რეგიონის მაგალითზე, მიუხედავად იმისა, რომ ეგვიპტის ისტორია ყოველთვის ორიენტალიტთა გაძლიერებული ყურადღების ცენტრში იყო. ავტორის დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს ის ფაქტი, რომ „ისლამური ფაქტორის“ ასეთი გლობალური განხილვა, კონკრეტული ქვეყნის მაგალითზე, ჯერ არავის უცდია. ნაშრომის ღირსებას ერთიორად ზრდის ის ფაქტობრივი მასალები, რომელიც მანამდეც იყო ცნობილი. მაგრამ მეცნიერული შეფასება და ანალიზი თან არ ახლდა.

ქართულ-სომხურ ურთიერთობათა შესახებ თურქეთში

ქურთები და სომხები თანამედროვე თურქეთის მნიშვნელოვან ეროვნულ უმცირესობას შეადგენენ. ამდენად ყოველი ახალი ნაშრომი, რომელიც მათ ურთიერთობას შეეხება გარკვეულ ინტერესს იწვევს.

ქურთულ-სომხური ურთიერთობის საკითხები გაშუქებულია ახლახან შეეციაში გამოცემულ ქურთი ისტორიკოსისა და პუბლიცისტის გარო სასუნის წიგნში „ქურთთა ეროვნული მოძრაობა და სომხურ-ქურთული ურთიერთობა (XV საუკუნიდან დღემდე)“ *; ნაშრომი წარმოადგენს ფართო გამოკვლევას ქურთების ეროვნული მოძრაობის ისტორიისა და თურქებისა და სომხების ურთიერთობის შესახებ. ქურთი ისტორიკოსი გ. სასუნი ავტორია, აგრეთვე, „სომხური ლიტერატურის ისტორიისა“, აქვს რიგი ნაშრომები: „მთა ლომი“, „დორონის ისტორია“ და სხვ.

სარეცენზიო წიგნი განაზოგადებს გ. სასუნის მრავალრიცხოვან სტატიებს. რომლებიც ამ თემაზე ჰქონდა გამოქვეყნებული სომხურ პრესაში. დასახელებულ წიგნში ავტორს გამოყენებული აქვს სომეხ, ფრანგ, ინგლისელ ისტორიკოსთა ნაშრომები და ორიგინალური მასალები ქურთთა მოძრაობის შესახებ. წიგნში განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა ვ. ტომაშევესკის, პ. ა. ეუბერის, ე. დე მორგანის, ჯ. მ. კინერის ნაშრომებს**.

წიგნში გაშუქებულია თურქეთის ტერიტორიაზე მიმდინარე ქურთების განმათავისუფლებელი მოძრაობა XIX საუკუნეში. ამ თემის

* Garo Sasuni-„Kürt ulusal hareketleri ve Ermeni-Kürt ilişkileri“ (15y dan günümüze) 1990 „Orfus“ Yayınevi, Stockholm. 244s. bibliogr.

** Prof V. The m a s c k. 'Sesun yev Dikrissi aşperalsn Sahmanneri, badmagan yev değakragan hêdazedutyun', Viyana. 1896;
P. A m a d o e J a u b e r t. Voyage en Arménie et en Perse, Paris, 1821,
J. D e M o r g a n, Mission Scientifique au Caucase, Etudes Archeologiq ue et Histriques. Paris. 1889.

J o h n M a c d o n a l l K i n n e r. Voyage dans L'Aste mineure et le Kurdistan. Cilt 1 ve 2. Paris. 1818.

აქტუალობას ავტორი ხაზს უსვამს იმით, რომ მისი აზრით, თურქეთი არის ქურთული პრობლემის ძირითადი თავმოყრის წერტილი. ამასთან ერთად, მისი კონცეფციის ძირითადი იდეაა ქურთების შეიარაღებული ბრძოლა დამოუკიდებელი ქურთული სახელმწიფოს შესაქმნელად თურქეთის ქურთისტანის ტერიტორიის ფარგლებში.

მიუთითებს რა ქურთული ეთნოსის წარმოშობის სიძველეზე, გასასუნი აღნიშნავს, რომ სახელწოდება „ქურთი“ მოხსენიებულია ჯერ კიდევ ქსენოფონტესთან. არაბები იყენებდნენ ეთნონიმს „კორდუ“; ხოლო ტომონიმი ქურთისტანი, მისი აზრით, პირველად დამტკიცდა სელჩუკების ბატონობის დროს (1071—1110 წლებში) (გვ. 11).

1340 წლამდე სხვადასხვა წყაროებში მოხსენიებულია ოცამდე ცალკეული ქურთული ტომი ანუ, უფრო სწორად, ტომების კონფედერაციები (ეს დოკუმენტები ინახება ეგვიპტის სახელმწიფო არქივში). ამ ტომობრივი გაერთიანებებიდან ყველაზე მსხვილი იყო: გურანი, ჯელალი, ზანგალი, კუსა, ხასანანი, კერკუჯი, სორი, ზარზანი, ჩულამერკი, ჰაკიარი, ზიბარი, დიმბილი (გვ. 18).

ნაშრომში დიდი ყურადღება ეთმობა ქურთების აჯანყებას უძველესი დროიდან. კერძოდ, აღნიშნულია, რომ დაწყებული XI საუკუნიდან ქურთები ხუთი საუკუნის განმავლობაში მუდამ იბრძოდნენ სელჩუკების, თურქების, მონგოლების, თურქმენებისა და ოსმალების წინააღმდეგ (გვ. 19). ცალკეულ რაიონებში ზოგჯერ აღწევდნენ კიდევ დამოუკიდებლობას და ქმნიდნენ დამოუკიდებელ სახანოებს, მაგრამ მთელი ისტორიის მანძილზე მათ ვერ შეძლეს შეექმნათ დამოუკიდებელი ქურთული ეროვნული სახელმწიფო.

საინტერესოა ავტორის აზრი ოსმალეთის სულთნების პოლიტიკის შესახებ ქურთთა ტომების მიმართ. იგი აღნიშნავს, რომ სულთან სელიმმა ცნო ქურთი ბეილიკების ავტონომია და ეს ფაქტი დაამოწმა კიდევაც ფირმანით. სულთან სელიმსა და ქურთ ბეილიკებს შორის დადებულ იქნა შეთანხმება*, რომლის თანახმად ქურთები, როგორც

* ამ ფაქტს ავტორი გაკვირვებით აღნიშნავს, თუმცა მას შეტად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. საქმე შემდეგნაირად იყო: მას შემდეგ, რაც 1514 წლის 23 აგვისტოს ჩალდირანის ველზე სულთან სელიმ I სასტიკად დაამარცხა ირანის შაჰი, ირანის პოზიციები ქურთისტანში მნიშვნელოვნად შეირყა. ქურთი ავტორის ამინ ზაქის სიტყვებით, ირანის შაჰმა სამუდამოდ დაკარგა თავისი გავლენა ზაგროსის იქით მდებარე ქურთულ ოლქებზე (ამინ ზაქი — ქურთებისა და ქურთისტანის ისტორია, კაირო, 1939, გვ. 175 (ციტირ. აღ. მენთეშაშვილის წიგნის — „ახლო აღმოსავლეთის ქურთების ისტორიის საკითხები“ (X—XX სს.), თბ. 1978, გვ. 32)), მაგრამ ოსმალთა გავლენა ქურთ დიდებულებზე ჯერ კიდევ დიდი არ იყო. იმ მიზნით, რომ ისინი მოემადლეებინა და სანდო მოკავშირეებად გავხადა, სელიმ I ბო-

ოსმალთა მოკავშირენი, ვალდებულნი იყვნენ მონაწილეობა მიეღოთ ოსმალეთის იმპერიის მიერ წარმოებულ ომებში (გვ. 25).

ამვე დროს, გ. სასუნი აღნიშნავს, რომ ქურთების მეზობლები — სომხები მთელი ისტორიის მანძილზე სიპატიით იყვნენ განწყობილნი ქურთების მიმართ და მათთან ამყარებდნენ სამოკავშირეო ურთიერთობებს.

XIX საუკუნის დასაწყისში ოსმალეთის იმპერია იწყებს აღმინისტრაციული სისტემის გაშვებას ქურთისტანში, რამაც გამოიწვია ქურთი ბეილიკების შეიარაღებული აჯანყება. 1829—1839 წლებში იმეო რაიონებში, როგორცაა რეკანდუზი, ჰაკკარაი, ტურ-აბდინი, სინჯარი, დიარბაქირი, ქურთები აწარმოებდნენ საომარ მოქმედებას ოსმალების წინააღმდეგ. ოსმალეთის ჯარი ითვლიდა 80 000 ჯარისკაცსა და ოფიცერს. მისი სარდალი იყო ხაფიზ ისმაილი, ხოლო მრჩეველი — პრუსიელი გენერალი მოლტკე. რომელმაც მოგვიანებით ბერლინში გამოცემულ თავის წერილებში დაწვრილებით აღწერა ეს ომი.

ავტორს მოჰყავს ფაქტები იმის შესახებ, რომ რუსეთ-თურქეთის ომის დროს XIX საუკუნეში ქურთები გამოდიოდნენ რუსეთის ჯარის მხარეზე; აღწერილია ფაქტები სომხებისა და ქურთების საერთო მონაწილეობისა ბრძოლაში ოსმალების წინააღმდეგ მდინარე ბატნანთან (გვ. 86).

ქურთებსა და სომხებს შორის მეტ-ნაკლებად მშვიდ პერიოდი იწყება XIX საუკუნის ბოლოს სულთან აბდულ ჰამიდ II დროს, რომელმაც შეძლო დაექვემდებარებინა ქურთების შეიხები და ბეგები. ავტორი ამის გამოწვევებზე მთელ რიგ მიზეზებს ასახელებს. ერთ-ერთ ძირითად მიზეზად იგი მიიჩნევს პანისლამური დოქტრინის გამოყენებას. გარდა ამისა, სულთან აბდულ ჰამიდმა ქურთებს მისცა სომხებზე თავდასხმის შედეგად ჩაგდებული ნადავლის მითვისების ფართო შესაძლებლობა, რითაც ფაქტობრივად, წააქეზა ისინი სომხების წინააღმდეგ. ბითლისში, ვანში, ერზერუმსა და დიარბაქირში ჩამოაყალიბეს ქურთებისაგან შემდგარი რეგულარული ცხენოსანი რაზმები — „ჰამიდები“, ტომის ბელადებს კი მიენიჭათ სამხედრო წოდებები (გვ. 110).

ლისელი ქურთი დიდებული იბრის ჰაქიმო დაიხალვოა და მისი საშუალებით ქურთ მთავრებსა და ბეგებს იმპალიერებდა, სულთანო უგზავნიდა მათ საჩუქრებს, ბოძებს სიკვლევას და სხვ. 1515 წელს სელიმ I და ქურთთა 23 ტომს შორის დაიდო ხელშეკრულება, რომლის თანახმად, ქურთი მმართველები დამოუკიდებლობასა და თავიანთ სამფლობელოებზე მემკვიდრეობით უფლებებს ინარჩუნებდნენ. როგორც ჩანს, ავტორი ამ ხელშეკრულებას გულისხმობს.

გ. სასუნის აზრით, დათრგუნვისა და ტერორის პოლიტიკა, რომელსაც ოსმალეთის იმპერია 1805 წლიდან აქტიურად ატარებდა ქურთების წინააღმდეგ, ფაქტობრივად დამთავრდა 1880 წლისათვის. ამის ერთ-ერთ მიზეზად ავტორს მიაჩნია სომეხთა განმათავისუფლებელი მოძრაობა, რომელიც სწორედ ამ პერიოდში ჩაიასახა (გვ. 110).

სარეცენზიო წიგნის ავტორი ხაზს უსვამს იმას, რომ სომეხები ქურთებს მტრად არასდროს მიიჩნევდნენ. კერძოდ, დაშნაკთა პარტიის პირველ ყრილობაზე სომეხი ლიდერები მრავალჯერ შეეცადნენ თანამშრომლობის მოგვარებას ქურთებთან, რათა ერთი ძალით ებრძოლათ საერთო მტრის — ოსმალეთის იმპერიის წინააღმდეგ (გვ. 119). წიგნში მოყვანილია დაშნაკების მიერ ქურთებისადმი მიმართული პროკლამაციების ტექსტი. ნაშრომში მოტანილი მასალების მიხედვით, XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში ქურთი ლიდერები სამ ძირითად კატეგორიად იყოფა:

1. ბეგები, შეიხები და ალები, რომლებიც ფლობდნენ სრულ ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ძალაუფლებას მათდამი დაქვემდებარებულ ტერიტორიაზე;

2. ქურთული წარმოშობის მოხელეები და ოფიცრები, რომლებიც გათურქდნენ ახალგაზრდა თურქთა რევოლუციის შემდეგ, მიემხრნენ მათ და არ ფიქრობდნენ ქურთი ხალხის ბედზე;

3. თავისუფლად მოაზროვნე ქურთი ინტელიგენცია, რომელიც ცდილობდა გაეგრეცლებინა დამოუკიდებლობის იდეები. მისი წარმომადგენლები ემიგრაციაში გამოსცემდნენ გაზეთ „ქურდესტანს“. ეს იყო შეიხ უბეიდულის შვილებისა და შვილიშვილების ძალზედ მცირე ჯგუფი (გვ. 141).

საინტერესოა ავტორის შეხედულება სომეხებისა და ქურთების ურთიერთობაზე ახალგაზრდა თურქთა რევოლუციის პერიოდში. მისი აზრით, ეს რევოლუცია იძლეოდა ახალ შესაძლებლობას, რათა ქურთებსა და სომეხებს მიეღწიათ დამოუკიდებლობისათვის, ახალგაზრდა თურქთა პროვოკაციების მიუხედავად, ქურთებმა და სომეხებმა შეძლეს მიეღწიათ თანამოქმედებისათვის. წიგნში მოყვანილია საინტერესო ფაქტი იმის შესახებ, რომ ქურთების შეიხმა საიდ-ალამ 1913 წელს დადო ხელშეკრულება დაშნაკებთან. ამ შეთანხმებაში მნიშვნელოვანი იყო შემდეგი 3 პუნქტი: 1. ეს ქვეყანა მიეკუთვნება ქურთებსა და სომეხებს; 2. ამ ქვეყანაში უნდა იყოს ფართო ავტონომიები; 3. ქვეყანას უნდა მართავდნენ ქურთები და სომეხები.

ასევე, ძალზედ საყურადღებოა წიგნში მოტანილი ის ფაქტი, რომ, პირველ მსოფლიო ომში ოსმალეთის იმპერიის დამარცხების შემდეგ,

ქურთი ლიდერები არა თუ მხარს უჭერდნენ თურქეთის ბრძოლას დამოუკიდებლობისათვის, არამედ აქტიურად ეწინააღმდეგებოდნენ მუსტაფა ქემალს.

1919 წლის აგვისტო-სექტემბრის ამბების შემდეგ ქურთი ლიდერები შეიკრიბნენ მალტასთან და მიიღეს გადაწყვეტილება — მოეწყოთ აჯანყება მუსტაფა ქემალის წინააღმდეგ და მხოლოდ ინგლისის წარმომადგენლობის ჩარევის შედეგად შეჩერებულ იქნა ეს აჯანყება (გვ. 162).

წიგნის დიდი ნაწილი მიძღვნილია 1925 წლის ქურთთა აჯანყებისადმი შეიხ საიდის ხელმძღვანელობით. აღწერა რა საომარ მოქმედებებს, ავტორი აღნიშნავს, რომ 40 ათაი აჯანყებული ქურთის წინააღმდეგ იბრძოდა 200 000 თურქი ჯარისკაცი და ოფიცერი (გვ. 174).

ვერ დავეთანხმებით ავტორს იმაში, რომ თითქოს ამ აჯანყების მონაწილენი არ იყვნებდნენ ისლამურ ლოზუნგებს და არ ჰქონდათ კავშირი რეაქციულ თურქ სასულიერო წოდებასთან. რომელიც უკმაყოფილო იყო ათათურქის რეფორმებით (გვ. 175). ნაშრომში ეს აჯანყება წარმოჩენილია როგორც მაგალითი ქურთისტანის დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლისა, რომელიც თითქოს არ იყო დაკავშირებული იმ პოლიტიკურ პროცესებთან, რომლებიც მიმდინარეობდა ამ დროს თურქეთის საზოგადოებაში; დაწვრილებით არის განხილული 1930 წლის არარატის აჯანყება. საინტერესოა ავტორის მითითება იმაზე, რომ მის ჩაქრობაში წითელ არმიასთან ერთად მონაწილეობდა თურქეთის ჯარი.

ბოლოს, წიგნში ლაპარაკია ქურთების დამოუკიდებლობის ძნელად გადასაჭრელ პრობლემებზე, მაგრამ, სამწუხაროდ, ავტორი არ აშუქებს ქურთების განმათავისუფლებელ მოძრაობას 1930 წლიდან დღევანდელ დღემდე, რასაც სათაურში პირდებოდა მკითხველს. ასევე, გვერდი აქვს ავლილი საზღვარგარეთ მცხოვრები ქურთების საქმიანობაზე, რომლებსაც დიდი წვლილი მიუძღვით ახლო აღმოსავლეთში ქურთთა განმათავისუფლებელი მოძრაობის გაღვივების საქმეში.

დასასრულს, გვინდა შევნიშნოთ, რომ ძირითადად ავტორის კონცეფცია და დასკვნები გამოხატავს ქურთების მოძრაობის მემარჯვენე ფრთის შეხედულებებს. ჩვენი აზრით, ავტორი მეტწილად სუბიექტური პოზიციიდან აცხადებს, რომ ურთიერთობამ ქურთებსა და თურქებს შორის ახლანდელ დროში მიაღწია მტრობის პიკს და რომ ეს ორი ხალხი უფსკრულის პირას იმყოფება (გვ. 216). სამწუხაროა, რომ ქურთების პრობლემის გადასაწყვეტად ავტორი ვერ ხედავს

სხვა გზას. გარდა შეიარაღებული ბრძოლისა. მისი სიტყვებით, დამოუკიდებელი ქურთული სახელმწიფოს შექმნა თურქეთში შესაძლებელია მხოლოდ შეიარაღებული ბრძოლის შედეგად.' გაკვირვებას იწვევს ისიც, რომ წიგნში ქურთი მოსახლების რაოდენობა საკმაოდ შემცირებულად არის წარმოდგენილი. მისი აზრით, თურქეთში ცხოვრობს 1 500 000 ქურთი, ნაცვლად 12 მლნ; ირანში — 750 000, ნაცვლად 6 მლნ; ერაყში — 700 000, ნაცვლად 4 მლნ; სირიაში 250 000, ნაცვლად 1 მლნ; სხვა ქვეყნებში 100 000; სულ კი 3300000, ნაცვლად 20—25 მლნ. თუ ავტორს დავეუჯერებთ დღეს თურქეთში ცხოვრობს 2 700 000 სომეხი.

გ. სასუნის აზრით, ქურთებმა სომეხებთან ერთად უნდა აწარმოონ ერთობლივი ბრძოლა თურქეთის წინააღმდეგ. რის შედეგადაც შეიქმნება დამოუკიდებელი სახელმწიფო სომეხი და ქურთი მოსახლეობისაგან შემდგარი (გვ. 220). ეს დასკვნაც საეცებით მცდარია, რაზეც, ასევე, ვერ დავეთანხმებით. დაბოლოს, დასაანანია, რომ წიგნში არაფერია ნათქვამი სომეხი და ქურთი ხალხის მდიდარ კულტურულ კავშირ-ურთიერთობის შესახებ, არ არის ნაჩვენები სომეხი ინტელიგენციის მოწინავე ნაწილის როლი ქურთი ხალხის ისტორიისა და კულტურის შესწავლა-გაშუქების საქმეში. ამ მხრივ შეიძლება აღვნიშნოთ ბ. აბოვიანის, რაფის. გრ. არწრუნის და სხვათა წვლილი ორი ხალხის სულიერი დაახლოების და მათი საერთო მტრის წინააღმდეგ ერთობლივი ბრძოლის საქმეში.

ბოლო დროს დიდ ინტერესს იწვევს ირანში მიმდინარე სანარკადობრივი და პოლიტიკური მოვლენები. ამ ქვეყნის თანაქედროვე ვითარებისადმი დიდ ყარადღებას იჩენენ როგორც დასავლეთში, ასევე აღმოსავლეთში.

რა თქმა უნდა, საქართველო გულგრილად ვერ დარჩებოდა მეზობელ სახელმწიფოში მიმდინარე პროცესების მიმართ. დღეს საქართველო ცდილობს კეთილმეზობლური ურთიერთობების დამკვიდრებას ახლადშექმნილ ირანის ისლამურ რესპუბლიკასთან.

ირანში გამოქვეყნებული წიგნებიდან ქართველ ორიენტალისტთა განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს იმ ავტორების შრომები, რომლებიც თავად წარმოადგენენ ისლამური ფუნდამენტალიზმის წამყვან იდეოლოგებს. ერთ-ერთი მათგანია აიათოლა მორთეზა მოთაჰპარი (მოკლული იქნა 1979 წლის 1 მაისს ექსტრემისტული დაჯგუფებათა წევრების მიერ). მის წიგნში, რომელიც რამდენიმე წლის წინ გამოქვეყნდა ირანში, თავმოყრილია მ. მოთაჰპარის გამოსვლები თეირანის თეოლოგიის, თავისუფალი აზროვნებისა და რწმენის ინსტიტუტში, ალჯავადისა და ფერეშთეს მეჩეთებში, აქვე მოცემულია მ. მოთაჰპარის ინტერვიუ დოქტორ სორუშისადმი და ირანის ტელევიზიისადმი. მიუხედავად იმისა, რომ წიგნში მ. მოთაჰპარის გამოსვლები ცოტაოდენ შემცირებული სახით არის წარმოდგენილი, იგი მაინც შეიცავს ბევრ საინტერესო ფაქტობრივ მასალას ირანის ისლამური რევოლუციის არსის შესახებ.

თეოლოგიის ინსტიტუტში მ. მოთაჰპარის გამოსვლა (გვ. 6—23) ეხება ისეთ საკითხებს, როგორც არის თავისუფლების მცნება, სასულიერო პირების ურთიერთობა კომუნისტებთან (ძირითადად კრიტიკული თვალსაზრისით), შემდეგ იგი ილაშქრებს ზოგიერთი ავტორის მიერ ყურანის არაკომპეტენტური კომენტარების წინააღმდეგ. აქვე, იგი მიმართავს თავის ოპონენტებს სიტყვებით: „ჩვენ მოწინააღ-

* აიათოლა მორთეზა მოთაჰპარი: „ენყელაბე ესლამი“.

მდეგეებთან გვსურს დიალოგი, ამასთან სულაც არ მოვითხოვთ, რომ მათ აუცილებლად გაიზიარონ ჩვენი შეხედულებები, ეს მათი საქმეა. მათ შეუძლიათ დაგვეთანხმონ ან არა“ (გვ. 14). იგი ასევე აღნიშნავს: „მე კატეგორიულად ვილაშქრებ მათ წინააღმდეგ, ვინც პარალელებს ავლებს ყურანსა და მარქსიზმს შორის. კერძოდ, ვინც აცხადებს, რომ თითქოს ყურანის ცალკეულ თავებსა და მარქსიზმს შორის არსებობა მსგავსება. ასეთი განცხადებების ავტორები ყურანის მიმართ დანაშაულებას სჩადიან. ასევე ხშირად ვხედავთ, რომ ცალკეული ავტორები ისლამური ელფერით ცდილობენ მარქსიზმის იდეების პროპაგანდას. ცხადია, ეს დანაშაულია“ (გვ. 14).

მ. მოთაჰპარი თავის გამოსვლაში ეხებოდა ირანის ისლამური რევოლუციის ექსპორტის საკითხსაც. კერძოდ, მისი თვალსაზრისით, სულ მალე ისლამური რევოლუციის იდეები გავრცელდება ყველა „მუსლიმურ ქვეყანაში“ (გვ. 21).

აღჯავადის მეჩეთში მ. მოთაჰპარის გამოსვლა ძირითადად შეეხო ირანის ისლამური რევოლუციის არსს და მის მამოძრავებელ ძალებს (გვ. 24—77). აქ ავტორმა ირანში მიმდინარე პროცესები განიხილა საერთოდ ისლამურ რევოლუციასთან კონტექსტში, ვრცლად ისაუბრა მუჰამედ რეზა ფაქლევის მამის რეზა შაჰის სამხედრო გადატრიალებებზე.

მ. მოთაჰპარიმ ირანის ისლამური რევოლუცია დაახასიათა როგორც საყოველთაო სახალხო რევოლუცია. რომელშიც მონაწილეობა მიიღო თითქმის მთელმა მოსახლეობამ თავისი რელიგიური მოღვაწისა და ლიდერის ხომეინის ხელმძღვანელობით. მისი სიტყვებით, ირანის ისლამური რევოლუცია მიმართული იყო ბოროტების, ჩაგვრის, უსამართლობის წინააღმდეგ. მას უნდა დაემყარებინა სამართლიანობა, თავისუფლება და დემოკრატია ქვეყანაში.

სარეცენზიო ნაშრომში ავტორმა გვერდი აუარა იმ გარემოებას, რომ თუმცა ირანის ისლამური რევოლუციის გამარჯვებაში დიდი როლი შეასრულა ათასობით ირანელმა და ბევრი მათგანი დაიღუპა. რევოლუციის შემდეგ უკვე ახალმა მთავრობამ, შიიტურმა სასულიერო ელიტამ. ყოვლად გაუმართლებელი რეპრესიული ზომები განახორციელა საკუთარი ხალხის წინააღმდეგ. დღესაც კი არ არის ქვეყანაში სიტყვის თავისუფლება, კვლავ მოქმედებს მკაცრი რელიგიური ცენზურა. კერძოდ, თუ ვინმე ოფიციალური პრესის მეშვეობით გააკრიტიკებს შიიტური სასულიერო მთავრობის რომელიმე წევრის მოღვაწეობას. მას ბრალად ედება „ქვეშარითების გზიდან გადახრა“ (გვ. 76) ან „ღალატის ჩადენა ხალხის წინააღმდეგ“ (გვ. 77).

წიგნში განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ბოლო თავი, სადაც ფერეშთეს მეჩეთში გამოხვლისას მ. მოთაჰპარი ეხება შემდეგ საკითხებს: .

1. საზოგადოებრივი სამართლიანობა, დამოუკიდებლობა, თავისუფლება; 2. ისლამური რევოლუციის რაობა; 3. სასულიერო პირები და რევოლუცია.

ავტორი აღნიშნავდა: „შეუძლებელია მიღწეული იქნეს სამართლიანობა თუ ერთ ადამიანს ძალით ჩამოეართმევთ ქონებას და გადაეცემთ მეორეს. ჩვენ უნდა მოვძებნოთ ის გზა, რომლითაც ძირეულად მოვსპობთ ჩაგვრას და ამავე დროს არ დავარდევთ ადამიანის უფლებებს“ (გვ. 151).

შემდეგ იგი ასკვნის: „სამართლიანობის მცნება ისე კი არ უნდა აღვუქვათ, რომ ყველამ ერთნაირად ჩავიცვათ, ან მივალწიოთ სამართლიანობას ისე, როგორც კომუნისტურ ქვეყნებში მიაღწიეს: ყველანი ხელფასს ღებულობენ და სახელმწიფოს კმაყოფაზე არიან. ასევე თავისუფლება არც ისე უნდა გავიგოთ, რომ ადამიანმა რაც მოესურვება ის გააკეთოს და ამით შეიძლება დაარღვიოს კანონის ელემენტარული ეთიკური ნორმები“ (გვ. 152).

დამოუკიდებლობისა და თავისუფლების საკითხს მ. მოთაჰპარი განიხილავს ისტორიულ ასპექტში. კერძოდ, ლაპარაკობს იმაზე, თუ ამ თვალსაზრისით როგორი ვითარება იყო ირანში (ძირითადად რეზა შაჰისა და მისი შვილის მუჰამედ რეზა ფეჰლევის მმართველობის დროს) ისლამური რევოლუციის გამარჯვებამდე. იგი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ იმ დროს ირანი დამოკიდებული იყო დასავლეთის ქვეყნებზე. ცხადია, აქ შეიძლება დაეთანხმო ავტორს. მართლაც, ფეჰლევიანთა მმართველობის პერიოდში ირანი ეკონომიკურად და პოლიტიკურად დამოკიდებული იყო დასავლეთის ქვეყნებზე და პირველ რიგში ამერიკის შეერთებულ შტატებზე. ხოლო, რაც შეეხება ადამიანების უფლებების დაცვას, ისლამურ რევოლუციამდე ყველა ირანელ მოქალაქეს ჰქონდა თავისუფალი არჩევანის უფლება, მაგრამ ეს თავისუფლება განისაზღვრებოდა დასავლური, ევროპის დემოკრატიული ქვეყნებისათვის მიღებული ნორმებით, რაც უცხო იყო ირანელთა ბუნებისა და მსოფლმხედველობისათვის.

მ. მოთაჰპარი ბევრს ლაპარაკობს იმაზე, რომ ისლამური რევოლუციის გამარჯვების შემდეგ ირანმა მოიპოვა დამოუკიდებლობა და თავისუფლება. მაგრამ გვერდს უვლის იმას, რომ რევოლუციის გამარჯვების შემდეგ ისლამურმა სასამართლოებმა ასობით ირანელს გამოუტანა სიკვდილის განაჩენი და რომ ქვეყანაში არსებობს უამრავი პოლიტპატიმარი. ირანში მოქმედებდა და დღესაც მოქმედებს საი-

დუმლო პოლიცია, ზომელიც თავისი სისასტიკით სულაც არ ჩამოუვარდება შაჰის „სავეაქის“ პოლიციას. რევოლუციის პირველ დღეებშივე დარღვეულ იქნა ადამიანის უფლებები. ყოველივე ამაზე დუმილი, ცხადია, ტენდენციურს ხდის მ. მოთაჰპარის ზოგიერთ გამონათქვამს თავისუფლების შესახებ. შეიძლება ითქვას, რომ ამით დარღვეულია ისლამური რევოლუციის მორალური სული, რომელზედაც საგახებოდ მიუთითებს მ. მოთაჰპარი თავის გამოსვლაში (გვ. 166—175). რევოლუცია ხდება, რათა აღმოფხვრას ჩაგვრა და ძალადობა და არა იმისთვის, რათა ხელმეორედ განხორციელდეს ძალმომრეობა ხალხის წინააღმდეგ. ამ ძალადობას ქვეყნის დემოკრატიული ძალების წინააღმდეგ ადგილი ჰქონდა ირანში 1979 წლის თებერვლის რევოლუციის შემდეგ.

სარეცენზიო ნაშრომი მთავრდება ქვეთავით; „სასულიერო პირები და ისლამური რევოლუცია“ (გვ. 176—189). ამ ნაწილში მოთაჰპარი სავესებით სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ისლამურ რევოლუციაში ხელმძღვანელი როლი იკისრა სასულიერო პირებმა. მაგრამ, ჩვენი აზრით, იგი უსაფუძვლოდ უყენებს იგნორირებას სხვა დაჯგუფებების (მათ შორის ოპოზიციური ლიბერალური, დემოკრატიული, მემარცხენე და სხვა ძალების) დამსახურებასა და არაფერს ამბობს მოსახლეობის ფართო მასების მხარდაჭერის შესახებ, რომლის გარეშე ხომეინი და მისი მიმდევრები ვერ გაიმარჯვებდნენ და, ალბათ, ირანის ისლამური რევოლუციაც არ მოხდებოდა. რევოლუციაში სასულიერო პირების როლის გაზვიადებით მ. მოთაჰპარი ორ უმთავრეს მიზანს ისახავდა: რევოლუციის მსვლელობაში სამღვდელოების მაღალი რეიტინგის შენარჩუნება და მთავრობაში სასულიერო პირების ფართო უფლებამოსილებათა დაკანონებას. აღსანიშნავია, რომ ირანში შემდგომ განხორციელებულმა კულტურულმა რევოლუციამ დასაბამი მისცა ქვეყნის ისლამიზაციის პროცესს და ამით საბოლოოდ დააკანონა შიიტური სამღვდელოების მონოპოლიური უფლებები როგორც საკანონმდებლო, ისე აღმასრულებელ ხელისუფლებაში. მ. მოთაჰპარის წიგნში ვკითხულობთ: „იმისათვის, რათა ირანის რევოლუცია წარმატებით განვითარდეს, ჩვენ მხარი უნდა დავუჭიროთ სამღვდელოებას. იმ შემთხვევაში თუ რევოლუციის ხელმძღვანელი როლი სასულიერო პირების ხელიდან ევრეთ წოდებული, ინტელიგენციის ხელში გადავა, ჩვენი თაობის განვითარება ერთი საუკუნით ჩამორჩება და ამით ზიანს მივაყენებთ ისლამს“ (გვ. 184).

რაც შეეხება ერთი საუკუნით ჩამორჩენას, აქ, ცხადია, ვერ დავეთანხმებით მ. მოთაჰპარის, რადგან სწორედ ირანის ისლამური რე-

ვოლუციის შემდეგ დაეცა ქვეყნის ეკონომიკური განვითარების ტემპები და დაქვეითდა ირანელების ცხოვრების დონე.

ამგვარად, მოცემულ სარეცენზიო ჩაშრომში, მიუხედავად აიათოლა მორთეზა მოთაპპარის მიერ ირანის ისლამური რევოლუციის ზოგიერთი მხარის აშკარად ტედენციური გაშუქებისა, ჩვენ ქართველ მკითხველს და, განსაკუთრებით, ორიენტალისტს შეუძლია საინტერესო მასალა მოძებნოს, რათა ობიექტურად შეაფასოს მეოცე საუკუნის ისეთი მნიშვნელოვანი ფენომენი, როგორც არის ირანის ისლამური რევოლუცია.

შუა საუკუნეების არაბი ავტორები ფატიმიანთა მმართველობის შესახებ *

მალრიბის მუსლიმურ ისტორიაში ფატიმიანების მმართველობის ხანა მეტად საინტერესო და მნიშვნელოვანია. „შუა საუკუნეების მთავარი მოვლენა, — სამართლიანად აღნიშნავს ე. ფ. გოტიე, — ესაა ფატიმიანების იმპერიის შექმნა, ამ მოვლენამ ძირფესვიანად შეცვალა მუსლიმური სამყარო. მალრიბის ისტორიას არც შემდგომ და არც წინარე პერიოდში არ მოუხვეჭია ასეთი საყოველთაო მნიშვნელობა“. ფატიმიანების დინასტია სულაც არ არის ახალი დინასტია, რომელიც ძველის ნანგრევებზე აღმოცენდა, იმავე გეოგრაფიულ და პოლიტიკურ ჩარჩოში. იფრიკია** ხალიფას სატახტო რეზიდენცია გახდა, ქვეყანას აღარ მართავდნენ დამასკოს თუ ბაღდადის ინტერესების შესაბამისად. მისი საზღვრები გაიშალა და მოიცვა ისლამური სამყარო. ამ დროიდან მოყოლებული გარდაუვალი გახდა, რომ სამეფო ტახტი ფატიმიანების შთამომავლების ხელში ყოფილიყო.

პატარა კაბილიის მთის ხალხმა ისტორიაში პირველ ადგილზე გადაინაცვლა. მათ შექმნეს იმპერია, დაამარცხეს აღმოსავლეთი და დასავლეთი, მაგრამ დაიქანცნენ ბრძოლის ველზე. მართლაც, როგორც გოტიე აღნიშნავს: „მათ დიდი იმპერია შექმნეს, მაგრამ ეს იმპერია განწირული იყო.“

ფატიმიანების იმპერიის ძლიერების პერიოდში მის ცენტრად ეგვიპტეს მიიჩნევენ, მაგრამ ეს არ არის სამართლიანი, რადგანაც მისი აბოგვა მალრიბია, ალ-მუიზის (953—975) ბრწყინვალე მეფობის დროსაც კი.

ფატიმიანების სახალიფოში, ისევე როგორც სხვა სახელმწიფოებში, იყო მღვდვარებები, ამბოხებები, აჯანყებები. მაგალითად ქითამას*** აჯანყება, ალლაბიანების**** ამბოხი, მალიქიტური სუნიზმის პოლიტიკურ-რელიგიური ოპოზიცია და განსაკუთრებით აბუ იაზიდის აჯანყება (940—947), რომელმაც კინალამ დაამხო დინასტია. ძნელი

* მიმოხილვა მომზადებულია ფარატ დაშლაუს წიგნის „ფატიმიანების სახალიფო მალრიბში“ მიხედვით. თუნისი, 1981 (ფრანგულ ენაზე).

** იფრიკიაში იგულისხმება თანამედროვე თუნისის ტერიტორია.

*** ქითამა—მნიშვნელოვანი ბერბერული დაჯგუფება, რომლის მეშვეობითაც ფატიმიანების დინასტიის დამაარსებელმა უბეიდულაჰმა შესძლო იფრიკიაში განმტკიცება.

**** სახალიფოს დაშლასთან დაკავშირებით აბასიანების აფრიკული პროვინციები დამოუკიდებელი გახდნენ. ჩამოყალიბდა წვრილი ფეოდალური სამთავროები. ერთ-ერთი მათგანი იყო ალლაბიანების სახალიფო იფრიკიაში 800—909 წლებში.

იყო იმ შინაგანი სირთულეების გადალახვა, რომლებიც ფატიმიანებს ხედვსოდათ. ისინი თავიანთი საზღვრების მიღმაც აგრესიულ პოლიტიკას ატარებდნენ და საკუთარი სუვერენული ძალაუფლების მაქსიმალური დამცველები იყვნენ. მათ ცენტრალიზებული სახელმწიფო და მყარი ადმინისტრაციული აპარატი ჰქონდათ, რის წყალობითაც სახელმწიფო გამგებლები წარმატებით ახორციელებდნენ დასახულ ამოცანებს.

სახალიფოს სათავეში იმამი ედგა და მართავდა როგორც საერო, ისე რელიგიური თვალსაზრისით. როგორც მონარქი, იმამი აბსოლუტურ ძალაუფლებას ფლობდა. იგი იყო სახელმწიფოს რელიგიური გამგებელი და ერთგულ პირებს ენდობოდა ადმინისტრაციული და სამხედრო საქმეების მართვაში. ესენი იყვნენ ქითამიტები და სლავური წარმოშობის მსახურნი. იფრიკიულ პერიოდში სახელმწიფო სისტემა შედარებით მარტივი იყო, ვინაიდან სახელმწიფოს არ ჰყავდა ვეზირი, ყველაფერი უშუალოდ იმამთან იყო დაკავშირებული.

ცენტრალიზებული ადმინისტრაციული აპარატი, საზღვაო და სახმელეთო არმიების მმართველობა დედაქალაქში იყო თავმოყრილი, ხოლო პროვინციები მკაცრ კონტროლს ექვემდებარებოდა. მმართველებს თავიანთ ტერიტორიაზე სრული უფლებები ეძლეოდათ, ამით ქვეყნის შიდა სამთავრობო ინტერესები არ შელახულა. სამმართველო აპარატის დაწოლა იმდენად ძლიერი იყო, რომ ხშირად იწვევდა ამბოხსა და ჯანყს, მაგრამ დედაქალაქის ძლიერებას სერიოზული საფრთხე არ შექმნიდა.

მიუხედავად სუნიტური მტრობისა, ზენათას * ოპოზიციისა და რელიგიური შფოთვისა, ფატიმიანები წარმატებით მართავდნენ ქვეყანას და არანაკლები წარმატებით, ვიდრე მათ წინამორბედი ალაბიანები.

სახელმწიფოს ცენტრალიზაციითა და სტაბილურობით ფატიმიანებმა მიაღწიეს ადმინისტრაციული და ფინანსური აპარატის სიმტკიცეს, დადგენილებათა მკაცრ გატარებას, შემოსავლის გადიდებას, ეკონომიკურ ურთიერთობათა გაძლიერებას, ინტელექტუალური

* დიდი ბერბერული ტომობრივი დაჯგუფება, რომელიც ყოველთვის წინააღმდეგი იყო ფატიმიანების პროპაგანდისა და მხარს უჭერდა ესპანელ ომაიანებს.

ცხოვრების დონის ზრდას და ხელოვნების განვითარებას, ხოლო ყოველივე ეს, საერთო ჯამში, ქმნიდა იფრიკიის ცივილიზაციას. ქალებს მაჰდიასა და მანსურიას დიდხანს შემორჩათ ფატიმიანების ცივილიზაციის ნაკვალევი. მაგრამ მალრიბს არ აღმოაჩნდა უნარი ხანგრძლივი დროით შეენარჩუნებინა იმპერია და ამით აიხსნება დინასტიის მერყეობა. ბერბერები არამყარი ელემენტები აღმოჩნდნენ, მათი ქვეყანა ტომების მიწა იყო და არა ხალიფას მმართველობისა.

ფატიმიანების ისტორიის დოკუმენტაცია, განსაკუთრებით იფრიკიის პერიოდზე, საკმაოდ მწირია, რადგანაც საქმე ეხება ბერბერების ისტორიის აღწერას. მაჰალის უკიდურესი ნაკლებობა და არაბული წყაროების სიღარიბე წინააღმდეგობას ქმნის მალრიბის შუა საუკუნეების ისტორიის კვლევაში. თუ ანტიკური ეპოქა ფართოდაა გაშუქებული, სამაგიეროდ მალრიბის სახე ხუთი თუ ექვსი საუკუნის განმავლობაში და ის, რაც მოჰყვა მის შესვლას ისლამურ სამყაროში, წყვედადითაა მოცული.

უკანაქველ წლებში ჩატარებულმა გამოკვლევებმა მეტ-ნაკლებად შეძლო არსებული ხარვეზების ამოვსება. ისმაილიზმის კვლევაშიც, რომელიც საგრძნობლად გაამდიდრა უშუალო პირველადი წყაროების აღმოჩენამ, დიდად განვითარდა ბოლო ნახევარი საუკუნის განმავლობაში და ახალი სხივი მოჰტინა როგორც ისმაილიზმის მიმდინარეობას, ასევე ფატიმიანთა დინასტიის ისტორიასაც. ისმაილიტური სწავლება ყალიბდებოდა ხანგრძლივი დროის განმავლობაში და გაიარა განვითარების რამდენიმე სტადია, რომელთაგან ერთ-ერთი იყო ფატიმიანთა პერიოდი, როდესაც ისმაილიტურმა მიმდინარეობამ თავისი განვითარების უმაღლეს მწვერვალს მიაღწია.

იფრიკიამ, სადაც ეს დინასტია არსებობდა, საბედნიეროდ მიიღო ახალი მასალა, რომლის მსგავსი თითქმის არ უნდა არსებობდეს არქივებში, ინსტიტუტებში თუ თუნისის კერძო ფონდებში. პირველი დაბრკოლება, სახელდობრ, პირველწყაროების არსებობის საკითხი გადაილახა ყადი ალ-ნიუმანის ზოგიერთი ნაშრომის გამოჩენით.

ყადი ალ-ნიუმანის (გარდაიცვალა 974 წელს) ნაშრომებიდან ყველაზე კაპიტალური ნაშრომია „ალ-იფთითაჰ ად-დაავა“, რომელიც 958 წელს დაასრულა ხალიფა მუიზის მმართველობისას სახელმწიფოს ერთ-ერთმა თვალსაჩინო წარმომადგენელმა. იგი მოიცავს ისმაილური წინასწარმეტყველების პერიოდის დასაწყისს და ფატიმიანების მოსვლას იფრიკიაში. იგი ერთ-ერთი პირველწყაროა.

ამრიგად, ღრმა სოციალური და პოლიტიკური ცვლილებები ქითამას ტომში, რომლებიც დაი აბუ აბდალაჰ აშ-შიის აპოსტოლატმა.

მოახდინა, შიიზმის შემოჭრის ეტაპები, ალაბიანების სუნიტური რეჟიმის დაცემა, მნიშვნელოვანი მოვლენები, რომლებითაც აღინიშნება ფატიმიანთა პირველი ოთხი ხალიფას გამგებლობა — საჩინოა უხვი, ზუსტი და დაწვრილებითი ინფორმაციებით.

ამავე ავტორისაა თხზულება: „ალ-მაჯალის ვალ-მუსაირათ“, რომელიც დაწვრილებით აღწერს ალ-მუიზის ხალიფობას. ეხება აგრეთვე სამ წინამორბედ ხალიფათა მმართველობას და განიხილავს იმ საერთო ფაქტებს, რომლებიც დაკავშირებულია ისმაილური მოძრაობის განვითარებასთან.

მაგრამ მანაც განსაკუთრებული სიფრთხილე გვმართებს ისმაილური წყაროების მიმართ. მართლაც შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ამ ავტორების მიერ იმამის დაცვის მცდელობა სუნიტური მართლმადიდებლობისაგან დაამახინჯებდა მათი ინფორმაციის ობიექტურობას. მაგრამ მიუხედავად ამ სისუსტისა, სასიამოვნოა, რომ ეს დოკუმენტები გვთავაზობენ სხვა სუნიტური წყაროების შევსების, შემოწმების და ხშირად გასწორების შესაძლებლობასაც კი.

იბნ ხალდუნი და იბნ ალ-ქათიბი გვიხატავენ მნიშვნელოვან მოვლენებს და აბუ აბდალლას ამ-შიის იფრიკიაში ჩასვლიდან დაწყებული ალ-მუიზის კაიროში გამგზავრებით დამთავრებული. ამ ქრონიკების იფთითაჰთან დაკავშირებამ საშუალება მისცა მკვლევრებს იფრიკიელი ფატიმიანების ისტორიული ტრადიციების კვლევის გარჩაგებისა. უეჭველია, რომ ალ-ნიუმანმა ამოკრიფა მასალები ალ-რაჰკის და იბნ შადადის შემდგომ დაკარგული თხზულებებიდან, ასევე ისარგებლა იბნ ალ-ასირის და იბნ ხალდუნის პირველადი წყაროებით და შეავსო იფთითაჰის მასალები.

ფატიმიანების წარმომავლობის ისტორიის პრობლემებზე მემატრიანეები საეჭვო მონაცემებს გვაწვდიან და მათი მსჯელობა საკამათოა, გარდა იბნ ხალდუნისა, რომელსაც ამ თვალსაზრისით კრიტიკოსის პოზიცია უჭირავს და რომელსაც ალ-მაკრინიც იზიარებს. ასეთი წყაროები სანდო უნდა იყოს. განსაკუთრებით დასაეჭვებელია მემატრიანეების თხრობა იფრიკიაში რელიგიური ცხოვრების აღწერისას ფატიმიანების დროს იმდენად, რამდენადაც ტენდენციურია მათი ფაქტების გადმოცემის მანერა სუნიზმისა და შიიზმის კონფლიქტის შესახებ.

სუნიტი მემატრიანეების მიერ ისმაილური მოძღვრების ცრუ აღწერა სისტემატურ ხასიათს იღებს დამატებითი ბიოგრაფიული ჟანრის სხვა ისმაილურ წყაროებში. მათი მთავარი ნაკლია შიიტების ხსოვნის უკიდურესად გაუფერულება, შიიტების ძალაუფლების გადამეტების სურათები, კანონის სიმკაცრის აღწერა, გასაკვირი დეტალები

ბი. ყოველივე ეს გამოყენებულია იმისათვის, რომ თხრობამ სარწმუნო ხასიათი მიიღოს. მაგრამ ეს ნაკლი არ ამცირებს ამ კრებულების ღირსებას, სადაც მოცემულია მრავალფეროვანი აღწერილობა აღმინისტრაციული აპარატის მოქმედებისა სოციალური და ეკონომიკური ცხოვრების ზოგიერთი სფეროს შესახებ, რასაც მკვლევრები ამაოდ მოიძიებდნენ მემატრიანეთა ნაშრომებში. რა თქმა უნდა, შესამჩნევია, რომ ავტორები ინტელექტუალურ ცხოვრებას ნაკლებ ყურადღებას აქცევენ და მთავარი აქცენტი გადააქვთ კანონების მოქმედებაზე, იურისტებზე, ხოლო რელიგიური აზროვნების სფეროს ყურადღებას არ აქცევენ.

აღ-იაკუბის (897 წ.) „ქითაბ აღ-ბულდაანი“ ახასიათებს იფრიკის იმ პერიოდს, როდესაც ფატიმიანების სახალიფო ის-ის იყო იფურჩქნებოდა, ხოლო აღლაბიანებისა კი დაცემისაკენ მიდიოდა იგი გვაწვდის ცნობებს სოციალურ-პოლიტიკურ სიტუაციაზე, სამხედრო ორგანიზაციაზე ისეთ ადგილებში, როგორებიცაა: მილა, სეტიფი, ბილიზმა და სხვ.

იბნ ჰაუკალის (X ს.) გეოგრაფიულ თხზულებაში „ქითაბ აღ-მასალიქ ვალ-მამალიქ“ (დაწერილია 977 წ.) აღწერილია იმ ეპოქის იფრიკია, რომლის მომსწრეც თავად ავტორია. იგი თავისი დაკვირვებებისა და გამოცდილების საფუძველზე ქმნის ნაწარმოებს მალრების შესახებ. მართლაც, მან ჯერ კიდევ სრულიად ახალგაზრდამ იმოგზაურა იფრიკიაში და ჩაიწერა შთაბეჭდილებები ამ ქვეყანაზე. მას შემდეგ მოგზაურობისა და თავგადასაყლების სურვილით ანთებულია მრავალი ქვეყანა შემოიარა. იბნ ჰაუკალი, საბედნიეროდ, მხოლოდ გეოგრაფიული დეტალების აღწერილობით არ იფარგლება. იგი გვაწვდის უხვ და ზუსტ ისტორიულ ფაქტებს სოციალურ და ეკონომიკურ ცხოვრებაზე და ეს ფაქტები იმითრამაა ძვირფასი, რომ ავტორი თავადაა მხილველი და ყურადღებით დამკვირვებელი.

იბნ ჰაუკალის მიერ ფატიმიანების ეპოქის იფრიკიის აღწერა საშუალებას იძლევა თვალნათლივ დავინახოთ ამ ქვეყანაში მომხდარი ძვრების მასშტაბები, ქითამას ძლიერებაზე დაფუძნებული ხელისუფლება, შიიტური დოქტრინის დანერგვა სუნიტური მართლმადიდებლობის ხარჯზე. ამ აღწერილობათა დამსახურება იმაში მდგომარეობს, რომ გვეხმარება იმ სახეცვლილების დადგენაში, რომელიც იფრიკიამ გაიარა X საუკუნის დასაწყისიდან და დაგვანახა ფატიმიანების ცივილიზაციის ბუნება და ხასიათი.

აღ-ჰუკადასის (დაახლოებით 946—1000 წწ.) ნაშრომი მიძღვნილი მალრებისადმი ისეთი ვრცელი არ არის, როგორც იბნ ჰაუკალის,

მაგრამ ასევე მნიშვნელოვანია. მან 985 წელს შექმნა თავისი თხზუ-
ლება და ამდენად, ფატიმიანების ეპოქის შეფასებისათვის ძალზე
საყურადღებოა.

მიუხედავად იმისა, რომ იბნ ჰაუკალისა და ალ-იაკუბის მსგავსად
მას არ უმოგზაურია იფრიკიაში, მის მიერ აღწერილი ფაქტები არა-
ნაკლებ უტყუარი და ზუსტია. ალ-მუჟადასი ამტკიცებს, რომ არ
სარგებლობს თავისი წინამორბედების ცნობებით მალრიბის შესახებ
და ამდენად, ცდილობს შექმნას ორიგინალური თხზულება. დოკუ-
მენტები, რომლებსაც იგი უყრის თავს, საკმაოდ მდიდარია. ინფორ-
მაციები შეგროვილია მომლოცველების, მოგზაურების, ვაჭრების
გამოკითხვით. მასალა მრავალფეროვანი და უხვია.

რაც შეეხება ალ-ბაქრის მიერ მალრიბის აღწერას. („ქითაბ ალ-
მასალიქ“), იგი ფატიმიანების ეპოქის შემდგომ პერიოდს ეკუთვნის,
ეს გზამკვლევი ანდალუსელი ავტორის მიერ დაწერილია დაახლოე-
ბით 1068 წელს და შეტანილია X საუკუნის აღწერილობათა ანსამბ-
ლში. უეჭველია, რომ მასში ამოწერილია ფაქტები კაირუანელი მუჰა-
მედ იუსუფ ალ-ვარაკის თხზულებებიდან, რომელიც გაიქცა და და-
ფუძნდა კორდოვაში ალ-ჰაქამ II მმართველობის დროს. ამრიგად,
ალ-ბაქრი დაეყრდნო იმ იფრიკიულ წყაროებს, რომლის მომსწრეც
მისი წინამორბედი ავტორი იყო. საბედნიეროდ, ალ-ბაქრის დოკუ-
მენტაცია ავსებს იბნ ჰაუკალის მიერ მოძიებულ ფაქტებს, იმავე ეპო-
ქისათვის, მის პოლიტიკურ ისტორიას, სოციალურ და ეკონომიკურ
ცხოვრებას.

შ ე ნ ი შ მ ე ნ ა ბ ი

პრობლემათა და იხლანი, დიპლომატიური კონსტრუქციები

1. Barisic J. Du budu jedno. Split, 1976.
2. Nouveau Livre de la Foi. La foi commune des chrétiens, P., 1976.
3. Ислам. Краткий справочник, 2-е изд. дополненное, М., «Наука», 1986.
4. Милославский Г. В. Интеграционные процессы в мусульманском мире (Очерки исламской цивилизации). М., «Наука», 1991.
5. Hudson G. Rencontres historiques de l' Europe et de l' Asie—Table Ronde, 1965; N 209.
6. Gibb H. A. R. Wither Islam, L., 1973.
7. Stang H. Westernness and Islam. Oslo, 1976.
8. Журавский А. В. Христианство и ислам. М., «Наука», 1990.
9. Уотт У. М. Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976.
10. Уотт У. М., Какна П. Мусульманская Испания. М., 1976.
11. Hitti Ph. K., Islam and the West. A Historical Cultural Survey, L., 1962.
12. Lewis D. The Middle East and West. Blcmington, 1964.
13. Edwards. M. East-West Passage.—The Travel of Ideas, Arts and Inventions between Asia and Western World. N. Y., 1971.
14. Arkoun M. La pensée arabe. P., 1975.
15. Duval I. E. Messages de paix. P., 1962.
16. Заборов М. А. История крестовых походов в документах и материалах. М., 1977.
17. Afrique nouvelle, Dakar, 1984.
18. Ерасова И. А. Ватикан в современной Африке. Идеология, политика. М., «Наука», 1989.
19. Kirche und Dritte Welt im Jahr 2000, Katolischen Missionsrates. Zürich.—Benzige, 1974.
20. Les églises chrétiennes et la décolonisation. P., 1967
21. Histoire universelle des missions catholiques. Vol. 3-4. P., 1958-1959.
22. Bouchaud J. L' Eglise en Afrique noire. P., 1968.
23. Glélé M. A., Réligion, culture et politique en Afrique Noire. P., 1981.
24. Rossano P. Les grands documents de l' Eglise catholique au sujet des musulmans.—Islam-christiana Vol. 8. Roma, 1982.
25. Rondot P. Les chrétiens d' Orient. P., 1955.
26. Goyau G. L' Eglise en marche (3-me série). P., 1931.

27. Овчинников В. Г. Католическая церковь в Западной Африке М., 1982.
28. Проблемы мира и социализма. Прага, 1961.
29. *Personnalité africaine et catholicisme*. P., 1963.
30. *La reconnaissance des différences chemins de la solidarité: deuxième rencontre d'Africains et d'Européens*. P., 1973.
31. *Paris-Match*. P.
32. *Meester P. Où va l'Eglise d'Afrique?* P., 1960.
33. *Gardet L. La foi du chrétien et les grandes cultures religieuses.-Islam-christiana. Vol. 3, Roma, 1977.*
34. *Lakroan' t Madagasikara Finarantisa.*
35. *Jeune Afrique*. P., 1978. N 922.
36. Шаровская Б. И. Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М., 1964.
37. Оля Б. Боги Тропической Африки. М., 1976.
38. *Zanani G. L' Eglise et l' Islam*. P., 1969.
39. *Gabato, R.*
40. «Азия и Африка сегодня».

თომა მოციქულის მოღვაწეობა და ქრისტიანობის გავრცელების
დასაწყისი ინფორმაცია

1. ქართული ომბთაის ორი ბოლო რედაქცია, თბ., 1979.
2. *Christianity in India (its true face)*, ed., C. V. C. I., Trajavar (Tamil Nadu), 1981.
3. *Dahlmann J. Die Thomas-Gegende und die a Hesten Historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten im Gichte der indischen Altertums Kunde*, Freiburg, 1912.
4. *Farquhar J. N. The Apostle Thomas in North India*, Manchester, 1926.
5. *George V. C. Christianity in India through the Ages*, Kottam, 1972.
6. *Janes M. R. The Apocryphal New Testament*, OUP, London, 1926.
7. *Marshall T. W. M. Christian Missions (their agents, their results)* London, 1863 (II ed.).
8. *Medlycott A. E. India and Apostle Thomas*, London, 1905.
9. *Mingana A. A. The Early Spread of Christianity in India*, Manchester, 1926.
10. *Narrative of Various Journeys in Baluchistan, Afganistan and Punjab*, 1812, reprint of 1974. introduc. by Gavin Hambly, London.
11. *Neill St. A History of Christianity in India*, vol. I, Cambridge, 1984.
12. *Plattner F. A. Christian India*, London, 1957.
13. *Sahay K. N. Christianity and Cultural Change in India*, New Delhi, 1986.

14. Schurhammer F. G. S. J. Francis Xavier, vol. III (Engl. transl. Rome, 1980).
15. Yule H. The Bock of Ser Marco Polo, vol. II, London—Edinburg. 1903.
16. The Journal of Royal Aziatic Society, B'ngal, 1834. 1885.

**ქრისტიანობა არაბული აღმოსავლეთის კონფესიონალურ
სისტემაში**

1. Зарубежный Восток. Языковая ситуация и языковая политика. Справочник. М., «Наука», 1986.
2. Кудрявцев А. В. Исламский мир и палестинская проблема. М., «Наука». 1990.
3. Aguri N. H. Nationalism and Religion in the Arab World. Allies or Enemies?— The Muslim World. 1977, vol. 67, N 4.
4. აშ-შარიფ კ. აღ-იხვან აღ-მუსლიმუნ აკი ჰარბ ფილასტინ. ატ-ტაბაჰ ას-სალისა ახ-ხარკა, 1984.
5. Hourani A. H. The minorities in the Arab World. L., 1947.
6. Stafford R. S. The Tragedy of Assirians, L., 1934.
7. Luke H. C. Mosul and its minorities, L, 1925.
8. Main E. Iraq from mandate to independence, L., 1935.
9. Африка. М., 1986, т. 1.
10. Страны и народы. Африка: общий обзор. Северная Африка. С., 1982.
11. Ментешашвили З. А. Берберы в общественно-политической жизни Марокко (50—70-е годы XX в.). М., «Наука», 1985.
12. Religion in the middle East, vol. 1, 2, L., 1969.
13. Шарден П. Телляр де. Феномен человека. М., 1965.
14. Журавский А. В. Христианство и Ислам, Москва, «Наука», 1990.
15. Chitham E. S. The coptic community in Egypt. Univ. of Durham, 1986.
16. Rondot P. Les chretiens d' Orient. P., 1955.

**გარემონტული თემის წარმოშობისა და რელიგიური ორგანიზაციის
საკითხისათვის**

1. Горбунова Н. М. Борьба политических сил в Ливане в 1968—1973 гг. — История и экономика арабских стран. М., 1977.
2. Шлажников Г. А. Религия стран Западной Азии. М., 1976.
3. Assemani J. Bibliotheca Orientalis. T. 1. Roma, 1719.
4. Atiya A. S. A History of Eastern Christianity. L., 1968.
5. Ayoub V. Resolution of the Conflict in a Lebanese village.—Politics in Lebanon N. Y.. 1766

6. Ayoub V Conflict Resolution and Social Reorganization in a Lebanese village—Peoples and Cultures of the Middle East. An Anthropological Reader. Vol. 1. N. Y., 1970.
7. Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Citta del Vaticano, 1944-1953. Bd. 1-4.
8. Iskandar A. Bureaucracy in Lebanon, Beirut, 1964.
9. Theodorct. Historia religiosa. P., 1864.
10. [აბუ-ალ-ფიდი] Abulfedae Historia anteislamica arabica, ed. H. Fleischer. Lipsiae, 1831.
11. [აღაპი (მაჰბუბი)] Agapius (Mahboub) de Menbidj. Histoire universelle, ed. A. Vasiliev.- Patrologiae Orientalis. P., 1910, t. 5, fasc. 4, 1915, t. 8, fasc 3-4.
12. [ბელადორი]—Libri expugnationis regionum, auctore... al-Beladsori, ed M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1886.
13. დაუ ბუტრუსი — თარბ ალ-მანუარინა ად-დინი უა-ს-სითალი უალ-ხა-დარი შინ მარ მარუნ ილია მარ იუხანა მარუნ, 365—700 შ. ბეირუთი, 1970.
14. იბნ ალ-კილიბრაი ლ. მადინა ალია ჯებელ ლიუზნან. ხერუბ ალ-მუკადიმინ, 1075—1450. ბეით-შეზაბ, 1937.

მისიონერების საქმიანობის ისტორიიდან თურქეთსა და ირანში
XVI—XVIII საუკუნეებში

1. Адамов А. Ирак Арабский. СПб., 1912 г.
2. Губер Ж. Иезуиты, их история, учение, организация и практическая деятельность. СПб. 1898 г.
3. Ланфре П. Политическая история пап. 1870 г.
4. Лозинский С. Г. История папства. М., 1986 г.
5. Мяхневич Д. Е. Очерки из истории католической реакции. М., 1955 г.
6. Ментешашвили А. М. Ирак в годы английского мандата. М., 1969 г.
7. Овчинников В. Г. Католическая церковь в Западной Африке. М., 1982 г.
8. Мустафа аль-Халиди. Омар Фаррух. Миссионеры и империализм в арабских странах. М., 1961.
9. Шери-Борисова И. С. Христианская религия и современный католицизм. М., 1965.
10. Шейман М. М. От Пня IX до Иоанна XXIII. Ватикан за 100 лет. М., 1966.
11. Саргизов Л. Ассирийцы стран Ближнего и Среднего Востока. Ереван, 1979 г.
12. ზიბლია, თბ., 1989.
13. Frazee Charles, Catholics and sultans: the church and the Ottoman empire. London, 1983.
14. Addison T. The Christian approach to the Moslem. New-York, 1942.

სტამბოლის ქართული კათოლიკური სათვისტომოს ისტორიიდან

1. ევგენი დალექიო დალესიო — „ქართველები კონსტანტინეპოლში“ წიგნში — „ქართველები კონსტანტინეპოლსა და სპარსეთში“, თბ., 1990.
2. ნ. შენგელია, „მე-16—მე-18 საუკუნეების ოსმალური დოკუმენტური წყაროები“, წიგნი I, თბ., 1987.
3. შ. ლომსაძე, „მიხეილ თამარაშვილი და ქართველი კათოლიკენი“, თბ., 1984. „გვიანი შუასაუკუნეების საქართველოს ისტორიიდან“, თბ., 1979.
4. მ. თამარაშვილი, „ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის“, თბ., 1902. „პასუხად სომხის მწერლებს, რომელნიც უარყოფენ ქართველ კათოლიკობას“, თბ., 1904. Michel Tamarati, „L'Eglise Georgienne des origin jusqu'à nos jours“, Rome, 1910.
5. ხ. კინიანიძე, „აბატი ხარისკირაშვილი“, ტფილისი, 1895. „პაეღე შაჟყუ-ლიანე (კილიმუნაშვილი)“, ტფილისი, 1904. „კათოლიკეთა ეკლესია საქართველოში“, ტფილისი, 1903. „ქართველ კათოლიკეთა ვაქრობა“, ტფილისი, 1905.
6. ნ. ბოსტაშვილი, „იასე რაჰველის (მეხუზლა) წერილები თურქეთიდან“, თბ., 1991.
7. გ. შარაძე, „ამერიკელი ქართველები თვალის ერთი გადავლებით“, გაზ. „კომუნისტი“, 18. 10. 1990. „სტამბოლის ქართულ საფანეში...“, გაზ. „საქართველოს რესპუბლიკა“, 9.10.1991.
8. ი. ტაბაღუა, „რუსული კაცო“, მიხეილ თამარაშვილის მოღვაწეობა უცხოეთში, გაზ. „აზილისი“, 11, 1991.
9. ა. ქარბელაშვილი, „დღესასწაული სტამბოლში“, გაზ. „კომუნისტი“, 2.9.1990.
10. შ. ვარდიძე, „სტამბოლის მონასტერი და რ. ინგილო“, გაზ. „დამოუკიდებელი საქართველო“, პარიზი, 1931. წიგნში „ქართველები კონსტანტინეპოლსა და სპარსეთში“, თბ., 1990.
11. გ. შარაძე, ბოლოსიტყვა, წიგნში — „ქართველები კონსტანტინეპოლსა და სპარსეთში“, თბ., 1990.
12. ნ. კომახიძე, „ჩვენი გული თქვენდა წაიღოთ“ ანუ შეხვედრები გ. სააკაძესთან სტამბოლში. „ცისკარი“, № 7, 1985, გვ. 115—121.

მეცნიერულ უმცირესობათა პრობლემა ალჟირში დაგოვარდებულების მოკვებაგად

1. Lacoste, Y. Nouschi. A. Prenant, A. Algérie, L. passe et present, Paris, 1960, p. 173.
2. Favrod. Ch. H. La révolution algérienne, Paris, 1959, p. 20.
3. Llamo, R. C. Euralgérie ou de la naissance d' un peuple original, Algérie, 1956. p. 10.
4. Lentin A. P. L' Algérie sous le signe des „ultra“- „Cahters internationaux“ 1956, N 78, p. 55.
5. Llamo, R.C. Euralgérie... p. 28.
6. „Revue de Deux Mondes“, Paris, 1951, décembre 15, p. 610.

7. Y. Lacaste, A. Nouschi, A. Prenent, L' Algérie, passé et présent, p. 250.
8. N. d' Orient et M. Loew, La question algérienne, pp. 123-124.
9. "Economie et politique" 1959, Septembre, p. 11.
v. 1958.
10. „Le Monde“, 11-12, V. 1958.
11. „L' Humanité“, 3-6. 11. 1960.

ბრადიციონალური და კრისტინული კონფესიები
ბრონიკული ატრიკის ქვეყნებში

1. აზისა და აფრიკის ქვეყნების ისტორიის აქტუალური საკითხები. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 1991.
2. ენოგრაფია, გამომცემლობა „ვისშია შკოლა“, 1982, თსუ გამომცემლობა. 1991.
3. უცხო სიტყვათა ლექსიკონი. შეადგინა მიხეილ ჭაბაშვილმა, თბ., 1964.
4. Попов Ю. Слаборазвитость и социальная доктрина католиков. Азия и Африка сегодня, № 9, М., 1991.
5. Бейлис В. А. Традиция в современных культурах Африки. АН СССР, Ин-та научной информации по общ. наукам, Гл. ред. вост.-ой лит-ры, изд. «Наука», М., 1986.
6. Всемирная история т. III, под ред. Н. А. Сидоровой, Н. А. Конрада, И. П. Петрушевского и Л. В. Черепинна, Гос. изд-во полит. лит-ры, М., 1957.
7. Ерасова И. А. Ватикан в современной Африке. Ифеология и политика. АН СССР, Ин-та Африки, Гл. ред. вост. лит-ры, изд. «Наука», М., 1969.
8. История Ганы в новое и новейшее время. Гл. ред. вост. лит-ры М., 1935.
9. История стран Азии и Африки в средние века, ч. I, изд. Моск. ун-та, 1987.
10. История человечества, т. III, под ред. д-ра Г. Гельмольта; Книгоиздательское т-во «Просвещение», С.-Петербург, 1904.
11. История человечества, т. IV, под общ. ред. д-ра Г. Гельмольта; Типо-литография книгоиздательского т-ва «Просвещение», С.-Петербург, 1904.
12. Косухин Н. Д. Арена борьбы идей— Африка. Изд-во «Мысль», М., 1985.
13. Львова Э. С. Этнография Африки: учебное пособие. М., Изд-во Моск. ун-та, 1984.
14. Мирзианов В. Б., Искусство Тропической Африки (Типология, систематика, эволюция). М., изд. «Искусство», 1986.
15. Республика Заир, справочник, АН СССР, ин-т Африки, изд. «Наука», Гл. ред. вост. лит-ры, М., 1984.
16. Республика Зимбабве, справочник, АН СССР, ин-т Африки, изд. «Наука» Гл. ред. вост. лит-ры, М., 1985.
17. Современная Эфиопия, справочник. АН СССР, Ин-т Африки, изд. «Наука», Гл. ред. вост. лит-ры М., 1988.

18. Страны Африки: Полит.-экон. справочник. Под общ. ред. Ан. А. Громыко, Ю. С. Грядупова, П. И. Манчки; сост. Г. Б. Старушенко. М., Политиздат, 1988.
19. Страны мира: Краткий полит.-экон. справочник. М. Политиздат, 1989.
20. Философия и религия на зарубежном Востоке: XX век. Гл. ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», М., 1985.
21. Horton R. On the Rationality of Conversion. Pt. 1.—Africa. L., 1975, vol. 45, N2; Pt 2.—Africa. L., 1975, vol. 45, № 3.
22. Азия и Африка сегодня, № 10, М., 1990.
23. Вокруг света, № 5, М., 1991.
24. Simmons W. S. Islam Conversion and Social Change In a Senegalese village. Ethnology, Pittsburgh, 1979, vol. 18, N4.
25. King N. Q. Christian and muslim in Africa. N. Y. 1971.
26. Mater et magistra, 1961. Bruxelles, 1961.
27. Populorum progressio, 1967. P., 1968.

აპარტაიდი და „ქრისტიანული ნაციონალიზმის“ კონვესიონალური
 წანამძღვრები სამხრეთ აფრიკაში

1. История национально-освободительной борьбы народов Африки в новейшее время. М., 1978.
2. Малышев Д. Б. ЮАР: Церковь и политика апартеида — «Религия и общественно-политическое развитие арабских и африканских стран». М., 1986.
3. Тихомиров В. И. Церковь и политическая борьба в Южной Африке. М., 1990.
4. Южная Африка. Борьба против апартеида. М., 1991.
5. Du Toit A., Giliomee H. "African Political Thought". Analysis and Documents, vol. one: 1760-1850. Berkeley, Los Angeles, London.
6. Harsch E. South Africa. White Rule, Black Revolt, New-York, 1980.
7. Krüger D. W., M. A; Litt D. The Making of a Nation. A History of the Union of South Africa, 1910-1960. Johannesburg. London, 1960.
8. Krüger D. W; M. A; Litt D. South African Parties and Policies-1910-1960, Johannesburg, London, 1961.
9. Lewis G. Between the Wire and the Wall. A History of South African "Coloured" politics, New. York, 1980.
10. ი. თევდორაშვილი, „სამხრეთ აფრიკის ნაციონალისტური პარტიის შექმნის ისტორიიდან“. „აზიისა და აფრიკის ქვეყნების ისტორიის აქტუალური პრობლემები“. თბ., 1991.

აბალგაზრდა თურქები და „სომხების საკითხი“ პირველი მსოფლიო
 ომის დროს

1. ი. გიგინეიშვილი, ნარკვევები ოსმალეთის ისტორიიდან, თბ., 1983.
2. Dr. Salahi R. Sonyel, The Turco-Armenian "Adana incidents" in the

light of secret British documents (July, 1908—December, 1909). Türk tarih kurum Basimevi—Ankara. 1988.

3. E. K. Саркисян, Политика Османского правительства в Западной Армении.

4. Dr. Salâhi R. Sonuçel, დასახ. ნაშრომი.

5. ჯ. ჯ. შარტიროსიანი, კლკიაი 1909 თ. აპრილ. ჰაიკან კორორაჟ ევ ერიტასარდ თურქიაი პატ სხანატეუთან პარც.

შერძავორ ევ შიჟნ არეველქი ერკენერ ევ ეოლოვეურდნერ. V. თურქია 1970თ. (ჯ. ჯ. შარტიროსიანი, კლკიელ სომეხთა ზოცვა-ვლუტა 1909 წ. აპრილში და ახლგაზრდა თურქეთა როლი. შუა და ახლო აღმოსავლეთის ხალხება და ქვეყნები. V, თურქეთი 1970 წ. სომხ. ენ.).

6. В. А. Гурко-Кряжлин, История революции в Турции, М., 1923.

7. ჯ. ჯ. შარტიროსიანი, დასახ. ნაშრ.

8. იქვე.

9. Dr. Salâhi R. Sonuçel, დასახ. ნაშრომი.

10. აზატამარტ (ბრძოლა თავისუფლებისათვის, სომხ. ენ.).

11. „Заря Востока“.

12. ო. გიგინეიშვილი, დასახ. ნაშრომი.

13. ზართონქ (გამოღვიძება, სომხ. ენ.).

14. იქვე.

15. Lencowski George, The Middle East in World Affairs. New-York. 1957.

16. ნორ ეენქ (ახალი ერა, სომხ. ენ.).

17. ერეენ (ერეენი, სომხ. ენ.).

სუნიტური ფუნდამენტალიზმი და მესტრამიზმი თანამედროვე მახრიაში

1. Ibrahim S. Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Notes and Preliminary Findings.—International Journal of Middle East Studies. 1980, vol. 12, N 4.

2. Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985.

3. Степанянц М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике. XIX—XX вв. М., 1982.

4. Abd-al-Moneim S. A., Wenner M. W. Modern Islamic Reform Movements: the Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt.—The Middle East Journal, 1972, vol. 36, N 3.

5. Voll J. O. The Islamic Past and the Present Resurgence—Current History 1980, vol, 78, N 456.

6. Ansari Z. I. Sectarian Conflict in Egypt and Political Expediency of Religion. The Middle East Journal, 1984 vol, 38, N 3.

7. Change and the Muslim World. Syracuse, 1981.

8. Ayubi N. N. The political revival of Islam: the 'Case of Egypt.—International Journal of Middle East. Studies, 1980, vol. 12, N 4

9. საიდ კუტბი, ფი ზოლ აღ-ეურან, ბეირუთი (არაბ. ენაზე). 1973.

10. საიდ კუტბი, მაალიმ ფი ტარაჟ. აღ-კაჰირა, 1965.

11. Rouleau E. Who Killed Sadat?—MERIP Reports, 1982, vol. 12, N. 2.

12. Heikal M. H. Autumn of Furu; the Assassination of President Sadat L., 1984.

13. აბდ ას სალიამ ფარაჟჟ. აღ-ფარაჟი, აღ. ვაირა. აღ-კაჰირა, 1980.

14. Wardlaw G. Political Terrorism; Theory, Tactics, and Countermeasures. Cambridge, 1982.
15. Le Monde Diplomatique., N 1, 1991
16. Керженцев А. К сформированию нового правительства Иордании. Компас (БПИ), № 146, М., 1991.
17. Nouvel observateur. P. № 1370, 1991.
18. „ალ-აჰალი“, კაირო, 1987.
19. The Financial Times. L.
20. Беляев И. П., Прпмаков Е. М. Египет: время президента Г. А. Насера. М., 1974.
21. „ალ-ვატანი ალ-არაბი“, პარიზი — ბეირუთი, № 320, 1984.
22. L' Enseignement et la recherche scientifique. La Cairo, 1983.
23. Monde. P.
24. „ალ-აბრამ“, კაირო.
25. Heikal M. H. Autumn of Fury: the Assassination of President Sadat L., 1984.
26. Коровиков А. В. Исламский экстремизм в арабских странах. М., 1990.
27. Эхо планеты, М., 1990.
28. „ქველ ალ-არაბი“, „პარიზი-ბეირუთი“, 1984.
29. „ალ-ხავადის“, ლონდონი-ბეირუთი, 1986.
30. „აშ-ბარაა“, ბეირუთი, 1986.
31. Игнатенко А. А. Халифы без халифата. М., 1988.
32. Нижние городские слои и социальная эволюция стран Востока. М., 1986.
33. Christian Science Monitor. L.
34. Rochot P. La Grande Fiere du monde musulman. P., 1981.
35. Afrique-Asie. P., 1982.
36. The Guardian Weekly. Manchester, P., 1982.
37. The New York Times. N. Y.
38. Reed S. F. Dateline Syria. fin dc regime? Foreign Policy, 1980.
39. Le Point. P.
40. Newsweek, N. Y.
41. Journal of International Affairs, 1982/83, vol. 36, N 2:
42. Qutb S. Milestones on the Road. New Delhi, 1981,
43. Qutb S. In the Shade of the Quran. vol. 30. Aligarh, 1979.
44. Малащенко А. Ислам в политике и политка в Исламе.—Азия и Африка сегодня, № 8, М., 1991.

**მუსლიმი იმპერატიზმი და ქრისტიანი კოკბიტი
მგვიპიზი**

1. ას-საირი, ბეირუთი (არაბულ ენაზე).
2. ქეიქალ მუქამედ ჰასანეიანი, შემოდგომის რისხვა. სადათის ერის დასაწყისისა და დასასრულის ისტორია, ბეირუთი, 1983 (არაბულ ენაზე).

3. უ უ ქ რ ი შ ი ა ლ ი, რელიგიური რეაქცია იარაღს კიდებს ხელს, კონფესიონალური პრობლემა ეგვიპტეში, ბეირუთი, 1980 (არაბულ ენაზე).
4. The Middle East Journal, 1984, vol. 38.
5. The Middle East. L., 1980 vol. 34.
6. The Washington Post, Wash.
7. The Financial Times, L.
8. Le Monde, P.
9. Арабская Республика Египет, М., «Наука», 1990.
10. Азия и Африка. сегодня.

**ინლაგური ფუნდამენტალიზმი და „ქმიბი მუსლიმების“
სამშინოება თანამედროვე სუფაზი**

1. Жданов Н. В., Игнатенко А. А., Ислам на пороге XXI века, М., 1989.
2. Q u t b S. Islam: the Religion of the future, New Delhi, 1974.
3. „ალ-იხვან ალ-მუსლიმუნ“, ხარტუმი, 1979 (არაბულ ენაზე).
4. Мирский Г., Конец «черной эпохи», Азия и Африка сегодня, № 1, 1986.
5. ჰ ა ჯ ა ქ ა შ ი ფ ბ ა დ რ უ, „პარაქათუ ან-ნისაია ფი-ს-სუდან“, ხარტუმი, 1984 (არაბულ ენაზე).
6. Yusuf Fadi Hasan. Sudan in Africa, second edition, Khartoum, 1985.
7. Beshiv Mohamed Omer, The Southern Sudan from conflict to peace, Khartoum, 1975.
8. Аржанцев Е., К введению в Судане исламских законов шарията, Атлас 5(1751), 4.02. 1991.
9. Аржанцев Е., Два года правления военного режима в Судане, Компас № 121, 25.06.1991.
10. Лебедев В., Судан: оппозиция—угроза режиму, Атлас 21(1767), 27. 05 1991.

ინტეგრირებული მოძრაობა 70—80-იანი წლების მალრიზმი

1. M. Toumi. Le Maghreb, Paris, 1988, 125 p.
2. CDTM. Tunisie-Maghreb. Correspondances, 1990, Tunis.
3. „Le Point“ N 897/3 Decembre, 1989.
4. H. Djait. L' Europe et l' Islam.
5. L' Algérie politique, institutions et regime: Paris, 1975, 502 p.
6. O. Carre. „L' Islam et l' Etat dans le monde d' aujourd' hui, Paris 1982, 270 q.
7. J. Berque et J. P. Charnay. „Normes et valeurs dans l' Islam contemporain,“ Paris, 1966, 367 p.
8. L. Gardet. „Les hommes de l' Islam: Approche des mentalités. Paris. 1977, 447 p.

9. „Réalité“ N 251 15-21 juin, Tunis. 1990.
10. M. Camau. „La Tunisie.“ Paris, 1959, 125 p.
11. C. Toupet et. R. Pittle. „La Mauritanie“. Paris, 1977, 128 p.
12. „La Libye Nouvelle: rupture et continuité.“ Paris, 1975, 303 p.
13. С. Бабкин. Марокко: Захлестнет ли страну волна фундаментализма? Компас № 131, 9 июля 1991 г., М.

OTMOM-რასობრივი უმცირესობანი მავრიტანიაში

1. Cabrol C. Populations Peulhs et Sarakollés de la Subdivision M' Bou (Mauritanie). „Notes africaines,“ N 81, P., 1959.
2. Soisson J. Les hommes du Walo, „Mission d' Amenagement du Sénégal Bulletin N122, Saint Louis, „ 1960.
3. Cantrella P., „L' Endogamie des populations du Fouta séné galais“ „Populations“ N 8-9, 1960.
4. African Studies, 1945.
5. Gerteiny A. G. Mauritania, L., 1977.
6. Bulletin IFAN, XXV, NN 3-4, 1963.
7. Gaden C. H. Du nom chez les Toucouleurs et Peulhs islamisés du Fouta sénégalais. Revue d' ethnographie et de sociologie, P. 1912.
8. Davreau S., Toupet C., Anciens terroirs gangara. Bulletin IFAN, XXV, 3-4.
9. Saint Père J. H, Les Sarakollés du Guidimakha. P. 1925.
10. Trimingham J. S. Islam in West Africa. L—N. Y. 1959.
11. L' Islam en Mauritanie et au Séne gal. P. 1916.

იზლამისებანი და სახელმწიფომ გადაბრიალების მცდელობა
თუნისში XX საუკუნის 80—90-იანი წლების მიჯნაზე

1. Ворончанна Н. И. Ислам в общественно-политической жизни Туниса. М., 1986.
2. Ben Achour I Islam perdu, islam; retrouvé, Le Magreb musulman en 1979. P., 1981.
3. Boularés Habib. L' Islam; Le peur et l' espoir. P., 1983.
4. „Jeune Afrique“. P.
5. Игнатенко А. А. Халифы без халифата. М., 1988.
6. „Le Point“. P.
7. „Liberation“. P.
8. „Monde Diplomatique“. P.
9. „Le Monde“. P.
10. „Jeune Afrique“. P.
11. Лагутин. Деятельность оппозиционных партий Туниса. Компас (БПИ) № 172, 4, 09. 91.

იდეური ბრძოლა ისლამიზმის, ნაციონალიზმისა და ლაციონის
საკითხებზე 80-იანი წლების თურქეთში

1. „Milliyet“.
2. „Gün:Ş“
3. «Азия и Африка сегодня».
4. „Yanki“
5. „Cumhuriyet“.
6. „Sabah“.
7. Armaner Neda „Nurculuk“.
8. E. Ö z e k 100 soruda Türkiye’ de gerici akamiar“, Istanbul, 1968.
9. M. Sencer, „Dinin Türk toplumuna etkileri“, Istanbul, 1974.
10. Tunaya „Islamcilik cereyani“, Istanbul, 1962.
11. Ученые. записки Азербайджанского Гос университета 1979.
12. За рубежом.
13. „Anavatan Partisi. Turgut Ozal’ in görüşleri“, Ankara, 1983.

„ისლამური ერთობის“ იდეა და მისი გამოვლენის ზოგიერთი
ასპექტი თანამედროვე ირანში

1. Ф и л и п п о в а М. И. «Исламский бум» глазами ориенталистов США.— В сб. Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985.
2. Л е в и н З. И. Умма и арабский национализм. — В сб.: Социально-политические представления в исламе. История и современность. М., 1987.
3. Ш а р и п о в а Р. М. Панисламизм сегодня. Идеология и практика Лиги Исламского Мира. М., 1986.
4. М и л о с л а в с к а я Т. П., М и л о с л а в с к и й Г. В. Концепция «исламского единства» и интегративные процессы в мусульманском мире. — В кн.: Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1986.
5. ყ ა ნ უ ნ - ე ასას ქომპუტრიე-ე ესლამი-ე ირან. თებრან. 1358,
6. Journal of South Asian and Middle Eastern Studies, Villanova, vol. 11, 1979, N 3.
7. ბ ე კ ე შ ი თ. მ ა ვ ა ზ ე მ ა. თებრან (გამოცემის წლის შიითების გარეშე).
8. „ქომპუტრიე ესლამი“,
9. Far Eastern Economic Review.
10. „ეთელაათ“.
11. დ. ს ა ა კ ა ძ ე, ირანის „ისლამური“ რევოლუცია და ქურთების საკითხი, „საქართველოს კომუნისტო“, № 8, 1989.
12. Т р у б е ц к о й В. В. Национальная ситуация в Исламской Республике Иран — В сб.: Национальный вопрос в освободившихся странах Востока. — М., 1986.
13. Ислам в современной политике стран Востока (конец 70-х—начало
- 24 აზახსა და აფრიკის ქვეყნების ისტორიის საკითხებზე

- 80-х годов XX века). Ред. колл. под пред. Г. Ф. Кима. М., 1986.
14. Сюкияйнен Л. Р. Концепция халифата и современное государство-правовое развитие зарубежного Востока. — В сб.: Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1935.
 15. Агаев С. Л. Внутриполитическое развитие Ирана в 1981—1985 гг. — В кн.: Национальные и социальные движения на Востоке. История и современность. М., 1986.
 16. Борисов Л. Б. Организация Исламская конференция: экономические, социальные и культурные аспекты деятельности — «Народы Азии и Африки», № 5, 1984.
 17. Борисов Л. Б. Организация Исламская конференция: политические аспекты деятельности. «Народы Азии и Африки», № 4, 1983.
 18. «Известия».
 19. «Литературная газета».

კალტურის ისლამიზაციის ეტაპები თანამედროვე ირანში

1. Китаннов Д. С. Тенденций развития культуры в Исламской Республике Иран, — Народы Азии и Африки, М., 1990 г., № 3.
2. Авдеева Л. Е. Культурная революция в Исламской Республике Иран и ее влияние на национальный кинематограф — Актуальные проблемы стран Ближнего и Среднего Востока, М., 1986 г.
3. Иранская Революция 1978—1979 — Причины и уроки. М., 1989 г.
4. Письма и мнения о статье «Почему Исламская?» — Иран-نامه, 1986 г., №2.
5. ა ი ა თ ო ლ ა ხ ო მ ე ი ნ ი, ჯოუზი ოლ-შასაელ (საქოთხა ახსნა), თეირანი, 1982.
6. ჟომპერე ე'ლამი, თეირანი.
7. Nouvel Observateur, P.
8. The Gardian, London.
9. The New York Times, New York.
10. Holiday F. The Iranian Revolution. Uneven Development and Religious Populism. Journal of International Affairs. N. Y., 1982-83, vol. 36, N 2.

ისლამური ფუნდამენტალიზმი და ძურთთა ეროვნული მოძრაობა ირანში

1. აღ-ხავადისი. 12.11.1982.
2. ას-საფირი. 22.09.1979.
3. ბარნამე ეა ასანამე-იე ჰეზბე ქორდესთან-ე ირან, 1360 (1981). ირანის ქურთისტანის დემოკრატიული პარტიის პროგრამა და წესდება, თავი III, მიღებულია 1981 წლის დეკემბერში პარტიის V ყრილობაზე.
4. Erhard F. Kurds and Kurdentum, Hamburg, 1986.
5. ა. ე ა ს ე მ ლ უ, სოციალიზმის შესახებ მოკლე დისკუსია, პარიზი, 1984 (სპარსულ ენაზე).

6. ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუცია (1979), თავი I.I. „სალხის უფლებები“ (ხელნაწერი სპარსულ ენაზე).
7. გაზეთი. № 11—12, 1982.
8. რ. მ. ხოშინი. ქოთაბ ალ-ბაი. ყუმი, წელი არ არის მითითებული (სპარსულ ენაზე).
9. ქალაქ დინ ფარსი. ისლამური რევოლუციის ფილოსოფია, თეირანი, სპარსულ ენაზე.

მგრანულთა იმიგრაცია ისრაელში და არაბული საზოგადოებრიობა

1. "Fortune", P.
2. "Echo", P.
3. "Le Monde", P.
4. Newsweek, N. Y.
5. Израиль: строительство жилья для советских иммигрантов. «Атлас» — еженедельный вестник иностранной информации № 35 (1781) 2. 09. 1991.
6. Financial Times. L., 08. 1991.
7. Financial Times, L.
8. Журдо А. Не упрощая увиденного. — «Эхо планеты». М., апрель, № 170, 1990.
9. Peters R. Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History. The Hague, 1979.
10. United States News and World Report, N. Y., 1991.
11. Широков О. К итогам высочередного совещания комитета Эль-куде. Бюллетень почтовой информации (БПИ) № 84, ТАСС, 30. 04. 1991.
12. Monde Diplomatique. P.
13. БПИ № 52, ТАСС, 15.03. 1990.
14. «Атлас» — Еженед. вест. иностр. информации, 8 (1806).

**მუსლიმური უმცირესობანი საზოგადოებრივ-აღმოსავლეთ
აზიის ქვეყნებში**

1. Ислам в истории народов востока. М., «Наука», 1981.
2. Медведко Л. И., Германович А. В. «Именем Аллаха», М., 1988.
3. Современный Ислам: политико-идеологические и социально-экономические проблемы. Сборник научных трудов. М., МИМО, 1990.
4. Ислам в современной политике стран Востока (конец 70-х начало 80-х годов XX в.). М., «Наука», 1986.
5. Индонезия. Справочник. М., «Наука», 1983.
6. М а л а й з и я. Справочник. М., «Наука», 1987, 367 с.
7. Индонезия: политическая преемственность. «Атлас» 11 (1757), 18 марта 1991 г.

8. Майкл Ватикнотис. Индонезия: напряженность на межрегиональной почве. «Компас» (БПИ) № 246, ТАСС 19. 12. 90.
9. Поль Хэндли. Таиланд: проблема мусульманского Юга. «Компас» (БПИ) № 171, ТАСС 3. 9. 90.
10. Поль Тэйлор. Клод Боулдерсон. Индонезия сегодня «Компас» (БПИ), № 80. 24 апреля 1991 г.
11. Вудсворт Н. По незнакомой Индонезии. «За рубежом» № 8, (1597) 1991 г.
12. Пруссакова Н. Г. Мусульманские меньшинства и политической жизни стран Востока. М., «Наука», 1990.

ამთვროვნებისონალური კონფლიქტები და ბირობრიზი ფენჯაბში

1. Индия: как решить проблему Пенджаба? БПИ, № 41, 1990.
2. Пенджаб. Надежды на восстановление мира. БПИ, № 41, 1990.
3. Межэтнические конфликты в странах зарубежного Востока, М., «Наука», 1991.
4. იქვე.
5. India Today, Delhi.
6. «Известия». М.
7. Singh, Dalip. Dynamics of Punjab Politics. New Delhi, 1981.
8. იქვე.
9. Karur R. A. Sikh separatism. The Politics of faith. L., 1986.
10. იქვე.
11. Horowitz D. L. Ethnic Groups in Conflict. Berkeley, 1985.
12. Indian Express, Delhi.

ბუდიზმის როლი აზიის ქვეყნების საზოგადოებრივ ცხოვრებაში

1. Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. Материалы Всесоюзной конференции «Буддизм: проблемы, истории, культуры, современности». Часть I, М., 1990.
2. Герасимов К. М. Изменения в бытовой обрядности ламанизма в современных условиях. Современные проблемы буддизма, шаманизма и православия. Улан-Удэ, 1980.
3. Игнатович А. Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987.
4. Корнев З. И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии, М., 1987.
5. Корнев В. И. Тайский буддизм, М., 1973.
6. Всеволод И. В. Бирма: религия и политика, М., 1978.
7. Корнев В. И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии, М., 1933.
8. Страны мира. Краткий политико-экономический справочник. М., 1990.

1. Политика и экономика. М., 1988.
2. Страны мира. М., 1989.
3. История стран Азии и Африки в средние века. М., 1987.
4. В. Датт. Внешняя политика Индии. М., 1986.
5. Asia Week. Honkong. 1991.
6. The Constitution of Sri Lanka. Colombo. 1978.
7. Азия и Африка сегодня. М., 1987.
8. Daily News. Delhi.
9. Times of India. Delhi.
10. Frontline. Delhi. 1984.
11. Lanka Cardian. Colombo. 1987.
12. Forward.
13. Эхо планеты. М., 1990.
14. Indian express. Delhi.
15. БПИ. М., 1990.
16. Компас. М., 1991, № 76.
7. Time. N. Y. 1991.
18. Межэтнические конфликты в странах зарубежного Востока. М., 1990.

კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

დუნიან ზორესტორი — „კასტა და კრისტინაობა“

1. Bailey F. Closed Social Stratification in India, Achievement of European Sociology, IV (1963).
2. Dumont L. Homo Hierarchicus, London, 1974.
3. Parry I. Egalitarian Values in a Hierarchical Society, South. Asian Review, 7/2 (Jan. 1974).

ოსლავური წამბორი და თანამედროვე ეგვიპტე

1. Борнсов А. Б. Роль Ислама во внутренней и внешней политике Египта XX век, М., 1991.
3. Малышева Д. Б. Посленасеровское государство и мусульманские политические движения. Религия и общественно-политическое развитие арабских и африканских стран, М., 1986.
4. Тегин Ю. Л., Филоник А. О. Исламский экстремизм в Египте

(70-е годы). Ислам, проблемы, идеологии, права, политики и экономики. М., 1985.

5. Степанов Р. Н. Некоторые наблюдения относительно современных процессов в исламе (на примере Египта). Ислам в истории народов Востока, М., 1982.

სამართაშორისო მუსლიმური ორგანიზაციები

1. Ислам. Краткий справочник, 2-е издание, дополненное, М., 1986.
2. Ежегодник БСЭ, М., 1989.

დანართი 1

ქრისტიანული ორგანიზაციები და ეკლესიები ბრუნაკაშული აფრიკის კონტინენტზე

მონოთეიზმები ეკლესია: ორთოდოქსალური ეკლესია, სომხური სამოციქულო ეკლესია (სომხურ-გრიგორიანული).

უნიტარული ეკლესია.

კათოლიკური ეკლესია: რომაულ-კათოლიკური ეკლესია.

ადვენთისტური ეკლესია.

ლუთერანული ეკლესია.

ქრისტეს მიმდევართა ეკლესია.

ორმოცდაათიანელების ეკლესია.

პრესვიტერიანული ეკლესია.

მეთოდისტური ეკლესია.

მენონიტური ეკლესია.

მარაშმადიდებელი ეკლესია.

ბერძნულ-მართლმადიდებელი ეკლესია.

ევანგელიკური მისიონერული საზოგადოება.

მეთოდისტური საეპისკოპოსო ეკლესია.

თაეისუფალი მეთოდისტური ეკლესია.

რეფორმატორული ეკლესია.

შინას რეფორმატორული ეკლესია.

პოლანდური რეფორმატული ეკლესია.

ნიდერლანდული რეფორმატული ეკლესია.

აფრიკული მისიების საზოგადოება.

აფრიკელ მისიონერთა საზოგადოება.

თეთრი დეზის ორდენი

დანართი 2

ქრისტიანული ორგანიზაციები და ეკლესიები სამხრეთ აფრიკაში

სრულიად აფრიკის ეკლესიების კონფერენცია.

სამხრეთ აფრიკის შავი ქრისტიან-რეფორმატორთა ალიანსი.

აფრიკის მეთოდისტური ეპისკოპალური ეკლესია.

აფრიკანული პროტესტანტული ეკლესია.
 რეფორმატულ ეკლესიათა მსოფლიო ალიანსი.
 ეკლესიათა მსოფლიო საბჭო.
 ნიდერლანდების ეკლესიების რეფორმატორული საბჭო.
 სამხრეთ აფრიკის რეფორმატული ეკლესია.
 გერმანიის ევანგელიკური ეკლესიები.
 აფრაელი მღვდლების ინტერდენომინაციონალური ასოციაცია.
 აწმ საერთო პასუხისმგებლობის ეკლესიათშორისი ცენტრი.
 სამხრეთ აფრიკის ლონდონის მისიონერული საზოგადოება.
 პოლანდიური რეფორმატორული ეკლესია.
 პოლანდიური რეფორმატორული ეკლესია აფრიკაში.
 პოლანდიური რეფორმატორული მისიონერული ეკლესია სამხრეთ აფრიკაში.
 პოლანდიის რეფორმატორული ეკლესია.
 აფრიკულ გამოკვლევათა რეფორმატორული პროგრამა.
 სამხრეთ აფრიკული რეფორმატორული მოძრაობა.
 რეფორმატორული ეკლესია აფრიკაში.
 რეფორმატორული ეკუმენიური სინოდი.
 ეკლესიების სამხრეთ აფრიკული საბჭო.
 სამხრეთ აფრიკის აფრიკანული დამოუკიდებელი ეკლესიების ქალთა ასოციაცია.
 სამხრეთ აფრიკის ევანგელიკური-ლიუთერანული ეკლესიების ფედერაცია.
 უნივერსიტეტული ქრისტიანული მოძრაობა.

და ნ ა რ თ ი შ

სამართაფორმისო მუსლიმური ორგანიზაციები *

დღეისათვის არსებობს რამდენიმე ათეული საერთაშორისო ისლამური ორგანიზაცია, რომლებიც ვრამანეთისაგან განსხვავდებიან თავიანთი სტრუქტურით, მიზნებით, მოქმედების სფეროთი და ფორმით. მათ შორის გამოყოფენ შემდეგ სახეებს:

1. სახელმწიფოთაშორისო ორგანიზაციები სამთავრობო დონეზე — მონაწილე ქვეყნებს წარმოადგენს სახელმწიფო შეთავაზებანი მთავრობას: გადაწყვეტილებების მიღება ხორციელდება სახელმწიფოს დონეზე და ყველა წევრი ქვეყნისათვის წარმოადგენს სავალდებულოს. გადაწყვეტილებების მიღება და მათი ფაქტობრივად გატარება ხდება ყველა საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ სფეროში. იგი ვრცელდება ეკონომიკურ და კულტურულ სფეროებზეც, საკუთარი რელიგიური საკითხების გამოკლებით. ასეთი სახის გაერთიანების შექმნის მცდელობა ჩვენი საუკუნის დასაწყისიდან არაერთხელ ყოფილა. მაგრამ ამ ორგანიზაციების მოღვაწეობა ნაკლებფექტური იყო და ამიტომ, ისინი საღვეე წყვეტდნენ თავიანთ არსებობას. დღესდღეობით წარმატებით ფუნქციონირებს მხოლოდ ერთი მუსლიმური ორგანიზაცია სამთავრობო დონეზე. ესაა ისლამური კონფერენციის ორგანიზაცია.

2. სახელმწიფოთაშორისო ორგანიზაციები არასამთავრობო დონეზე — მასში მონაწილე ქვეყნებს წარმოადგენს ცალკეული რელიგიური ორგანიზაციების ლიდერები, ცნობილი საზოგადოებრივი და პოლი-

*შეადგინა ლალი კლარკეიშვილიმა ისლამის საცნობაროს მიხედვით (იხ. 1, გვ. 127—133. 2, გვ. 446).

ტიკური მოღვაწეები, ცალკეულ შემთხვევებში — მთავრობის წარმომადგენლები. ფართო პასუხისმგებელი საკითხებზე გადაწყვეტილებები მიიღება. რომელიც, როგორც წესი, სარეკომენდაციო ხასიათს ატარებს და მისი განხორციელება ხდება მხოლოდ პოლიტიკისა და რელიგიის სფეროებში ეროვნული რელიგიური ორგანიზაციების დონეზე. მათ შორის მებრუნებელად გველენიანია ისლამური მსოფლიოს ლიგა, საერთაშორისო ისლამური ორგანიზაცია, საერთაშორისო ისლამური კონგრესი, სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიისა და წყნარი ოკეანის ქვეყნების რეგიონალური ისლამური ორგანიზაცია. საერთაშორისო მოღვაწეობაში ამ ორგანიზაციების რეაქტიული კონფერენციები გაიკვლინა უფრო ფართო მასშტაბისაა, ვიდრე ისლამური კონფერენციის ორგანიზაციის.

ამ სახისაა საერთაშორისო სახელმწიფოებრივი არასამთავრობო ორგანიზაციები გადაწყვეტილებების მიღების განსაზღვრული უფლებები, მათ რიცხვს მიეკუთვნებიან ისეთები, როგორიცაა ისლამური ბანკების საერთაშორისო ასოციაცია, ისლამური უნივერსიტეტების ლიგა და სხვ.

3. საერთაშორისო ორგანიზაციები, რომლებშიც წარმოდგენილია არა ქვეყნები, არამედ ცალკეული რელიგიური თემები ანდა გაერთიანებები — ამ ორგანიზაციების გადაწყვეტილებებს სარეკომენდაციო ხასიათი აქვს, მათი განხორციელების სფერო გაიკვლინა უფრო შეზღუდულია, ვიდრე გადაწყვეტილებების მიღების. ამ ტიპის ყველაზე მსხვილი ორგანიზაციებია: ევროპის ისლამური საბჭო, ისლამური მინისტრების საერთაშორისო ფედერაცია, ისლამური მოწოდების ლიგა.

ბოლო ხანებში საერთაშორისო პოლიტიკაში განსაზღვრულ როლს ასრულებენ ზოგიერთი ისლამური ორგანიზაციები, რომლებიც სხვადასხვა ქვეყნებში მოღვაწეობენ და ერთიანი მმართველი ცენტრი აქვთ. მას მიეკუთვნება დაჯგუფებები, რომლებიც დაკავშირებული არიან „ძმები მუსლიმების“ მოძრაობასთან, ისეთები, როგორიცაა ისლამური განთავისუფლების პარტია და სხვ. მათ მოღვაწეობას რეაქტიული ელფერი დაჰკრავს. პოლიტიკური გადაწყვეტილებების განხორციელება, როგორც წესი, ხდება ექსტრემისტული მეთოდებით. ბევრ ქვეყანაში ასეთი სახის ორგანიზაციები არაღიარებულად მოქმედებენ.

4. ისლამური კონფერენციის ორგანიზაცია (იკო) (მუნაზზამათ ალ-მუჟთამარ ალ-ისლამი) — დაარსდა 1969 წელს რაბათში (მაროკო) სახელმწიფოების მეთაურებისა და მთავრობების (მუსლიმური ქვეყნების) კონფერენციისაზე, მოიცავს 44 სახელმწიფოსა და პალესტინის განთავისუფლების ორგანიზაციას. მეთვალყურის სტატუსი იკო-ზე აქვს კვიპროსის მუსლიმური თემის, ფილიპინების და ზოგიერთი სხვა ქვეყნების, აგრეთვე, რიგი საერთაშორისო ორგანიზაციების წარმომადგენლებს. იკო-ს მშობლივ თანამშრომლობა აქვს გაეროსთან (1975 წლიდან გაეროში მეთვალყურის სტატუსით მოქმედებს). გენერალური ასამბლეის 36-ე სესიაზე მიღებულ იქნა რეზოლუცია „გაეროსა და იკო-ს თანამშრომლობის შესახებ“, რომელშიც ხაზგასმულია სპეციალური მექანიზმის შექმნის აუცილებლობა ორივე მხარის მოქმედების კოორდინაციისათვის.

წესდების თანახმად, რომელიც მიღებულ იქნა 1972 წელს, იკო-ს უმაღლეს ორგანოდ გვევლინება სახელმწიფოების მეთაურებისა და მთავრობების კონფერენცია, რომელიც 3 წელიწადში ერთხელ უნდა შედგეს. იკო-ს პოლიტიკურ ორგანოდ გვევლინება საგარეო საქმეთა მინისტრების კონფერენცია, აღმასრულებელი ორგანო — გენერალური სამდივნო, რომლის შტაბ-ბინაც დროებით (იერუსალა-

მის განთავისუფლებამდე ისრაელის ოკუპაციისაგან) იმყოფებოდა ჭიდაში (საულის არაბეთი). იკო-ს გენერალური მდიენის პოსტი ეკავათ: 1972—1974 წწ. — ტუნ-კუ-აბდულ რაჰმანი (მალიზია), 1974—1976 წწ. — ჰასან ატ-ტუხამი (ეგვიპტე), 1976—1979 წწ. — აჰმედ ქერიმ გეი (სენეგალი), 1979—1984 წწ. — ჰაბიბ შატტი (თუნისი), 1984 წლიდან — შარიფუდინ პირხადა (პაკისტანი). გენერალური სამდიენოს შემადგენლობაში მოქმედებს რიგი განყოფილებები: სოციალურ-ეკონომიკური, მეცნიერებისა და ტექნიკის, აზიის საქმეების, აფრიკის საქმეების, საერთაშორისო საკითხების, ინფორმაციის, ადამიანის უფლებებისა და რელიგიური უმცირესობის საქმეების, მუსლიმური არასამთავრობო ორგანიზაციებისა და სხვა.

იკო-სთან მოქმედებს რიგი დამოუკიდებელი ორგანიზაციები, რომლებიც მისი კონფერენციების გადაწყვეტილებების შედეგად შეიქმნა. მათ მოღვაწეობას განსახლურავს გენერალური სამდიენო.

გ ა ნ ე ი თ ა რ ე ბ ი ს ი ს ლ ა მ უ რ ი ბ ა ნ კ ი (გ ი ბ ი) (ა ლ - ბ ა ნ ქ ა ლ - ი ს - ლ ა მ ი ლ ი - ა ა - თ ა ტ ა ე ე უ რ) — შეიქმნა ბალახორეში (პაკისტანი) მუსლიმური სახელმწიფოების საგარეო საქმეთა მინისტრების კონფერენციის გადაწყვეტილების შედეგად 1974 წლის თებერვალში და მოქმედება დაიწყო 1975 წლიდან. მისი შტაბ-ბინა მდებარეობს ჭიდაში (საულის არაბეთი). გიბი-ს უმაღლესი ორგანიზებია: მმართველთა საბჭო და დირექტორთა საბჭო. ბანკის პრეზიდენტს ირჩევენ 5 წლის ვადით. თანამედროვე ეტაპზე გიბი-ს წევრია 39 ქვეყანა და პალესტინის განთავისუფლებას ორგანიზაცია.

გიბი-ს ძირითადი მიზანია იმოქმედოს მუსლიმური სახელმწიფოების „ეკონომიკური და სოციალური პროგრესისათვის“. ფულად ერთეულად გიბი იყენებს ისლამურ დინარს. გიბი-ს დადგენილი კაპიტალი შეადგენს 2 მლრდ დოლარს. ამ კაპიტალის გადიდება გადაწყდება მმართველთა საბჭოს 2/3 ხმათა უმრავლესობით. გიბი-ს მსხვილი მეპაიეები არიან ნავთობის ექსპორტიორი ქვეყნები: საულის არაბეთი (26%), ლიბია (16%), გაერთიანებული არაბული საამიროები (14%), ქუვეითი (13%). ძირითადი საკრედიტო-ფინანსური კაპიტალის გარდა, გიბი-ს მოღვაწეობა ეყრდნობა მის სხვა რესურსებს, მათ შორის დემოზიტებს, ფულად ფონდებს, რასაკ გიბი-ს მონაწილე ქვეყნები გაიღებენ ხოლმე მუსლიმური თემებისათვის დახმარების გაწევის მიზნით, თუმცა ისინი გიბი-ს მეპაიეები არ არიან.

გიბი არსებით ყურადღებას უთმობს მუსლიმურ სახელმწიფოებს შორის (ბანკის წევრი ქვეყნების) სავაჭრო ვარიგებების დაფინანსებას. ამ ოპერაციების ნაწილა დაკავშირებულია ნავთობისა და ნავთობპროდუქტების იმპორტთან.

თავის მოღვაწეობაში გიბი 3 პრინციპს ეფუძნება:

პირველი პრინციპი — მ უ შ ა რ ა ყ ა — თვალისწინებს ბანკის თანამშრომლობას პარტნიორთან, რათა განახორციელოს განსახლებული პროექტი და პარტნიორის უფლება ექნება მუდმივად გამოისყიდოს ბანკის წილი.

მეორე პრინციპი — მ უ დ ა რ ა ბ ა — ესაა საბანკო და სამრეწველო კაპიტალის უკრწყმა: ბანკი სთავაზობს კაპიტალს, პარტნიორი კი — იღვასა და პროექტის მომზადებას. მოგებაც და შემოსავალიც მათ შორის ნაწილდება წინასწარი შეთანხმების საფუძველზე.

მესამე პრინციპი — მ უ რ ა ბ ა ხ ა — იმაში მდგომარეობს, რომ ბანკი ყოველთვის საქონელს პარტნიორისათვის საკომისიო საწყისით.

ა ხ ა ლ ი ა მ ბ ე ბ ი ს ი ს ლ ა მ უ რ ი ს ა ი ა გ ე ნ ტ ო — გამოსცემს რიგ საინფორმაციო ბიულეტენებს, მიჰყავს რადიოგადაცემები არაბულ, ინგლისურ და ფრანგულ ენებზე (დღეში 9 სთ.). შტაბ-ბინა მდებარეობს ჭიდაში (საულის არაბეთი).

ისლამური სახელმწიფოების რადიომავწყებლობისა და სატელევიზიო სამსახურის ორგანიზაცია — დაარსდა 1975 წელს რადიოთი და ტელევიზიით რელიგიის პროპაგანდის მიზნით.

პროფესიულ-ტექნიკური შესწავლისა და გამოკვლევის ისლამური ცენტრი — დაარსდა 1977 წელს, შტაბ-ბინა აქვს ლაჰორში (ბანგლადეში).

სამეცნიერო-ტექნიკური განვითარების ისლამური ფონდი — ცენტრით ჯიდაში.

ისლამური ხელოვნებისა და კულტურის კვლევის ცენტრი — შეიქმნა 1976 წელს სტამბოლში (თურქეთი).

იერუსალიმის ფონდი, იერუსალიმის კომიტეტი — შექმნილია 1975 წელს მაროკოში მეფე ჰასან II თაოსნობით.

ისლამური სავაჭრო-სამრეწველო პალატა — შეიქმნა 1978 წელს ცენტრით — ყარაჩი. (პაკისტანი).

ისლამური დედაქალაქების ორგანიზაცია — შეიქმნა 1978 წელს. მისი დანიშნულება იყო ისლამური სახელმწიფოების დედაქალაქების (ისლამური კონფერენციის ორგანიზაციის წევრი ქვეყნების) კულტურული ძეგლებს დაცვა და აღდგენა.

სტატისტიკის, ეკონომიკისა და სოციალური გამოკვლევების ცენტრი — შეიქმნა 1978 წელს ანკარაში (თურქეთი).

საქელის ზონის მუსლიმურ აფრიკულ ქვეყნებთან ისლამური სოლიდარობის კომიტეტი — დაარსდა 1981 წელს. მისი დანიშნულება იყო დახმარება გაეწია გვალვებისაგან დაზარალებული აფრიკული ქვეყნებისათვის.

გემთმფლობელთა ისლამური ასოციაცია — შეიქმნა ცენტრით ჯიდაში 1981 წელს.

ვაკრობის განვითარების ისლამური ცენტრი — შეიქმნა 1981 წელს შტაბ-ბინა იმყოფება ტანჯერში (მაროკო). მისი დანიშნულებაა ისლამური კონფერენციის ორგანიზაციაში შემავალი ქვეყნების სავაჭრო პოლიტიკის კოორდინაცია, კაპიტალდაბანდების განვითარება ვაკრობაში, ევროპული ეკონომიკური თანამშრომლობის წევრ ქვეყნებთან სავაჭრო ურთიერთობების განმტკიცება.

განვითარების ისლამური ფონდი — დაარსდა 1981 წელს. მისი მიზანი იყო ისლამური კონფერენციის ორგანიზაციაში შემავალი ნაკლებგანვითარებული ქვეყნებისათვის დახმარების გაწევა.

სამმართველოების ისლამური სასამართლო — შეიქმნა 1981 წელს.

განათლების, მეცნიერების და კულტურის ისლამური ორგანიზაცია — დაარსდა 1982 წელს.

საერთაშორისო ისლამური კონგრესი (სიკი) (მუ'თამარ ალა-ალამ ალ-ისლამი) — საერთაშორისო ისლამური ორგანიზაციებიდან ერთ-ერთა უძველესი, რომელიც 1926 წელს დაარსდა საუდის არაბეთის მეფის ინიციატივით. აქტიური მოღვაწეობა ამ კონგრესმა დაიწყო ყარაჩში 1949 წელს ჩატარებული კონფერენციის შემდეგ. თანამედროვე ეტაპზე იგი აერთიანებს 36 სახელმწიფოს. მის მოღვაწეობას განსაზღვრავს უმოდლესი საბჭო, რომელიც ყოველწლიურად იკრიბება მექაში მუსლიმთა პილიგრიმოების დამთავრების შემდეგ. რიგი სამეცნიერო

ცენტრების დახმარებით, სიყი აბორციელებს ისლამის ისტორიის კვლევის ხელმძღვანელობას, მუსლიმური დოგმატიკის, ფილოსოფიის და სხვა.. გამოსცემს ისლამურ თემატიკაზე ნაშრომებს, ორგანიზებას უწევს რადიოგადაცემას „ისლამის ხმა“.

ისლამური სამყაროს ლიგა (ისლ) (რამიტათ ალ-ალამ ალ-ისლამი) — შეიქმნა 1962 წელს ქ. მექაში. მისი ხელმძღვანელი ორგანოა საბჭო გენერალური სამდივნოთი. პრაქტიკულ მოღვაწეობას ლიგა აბორციელებს რეგიონალური კოორდინაციული საბჭოების (აზიის, აფრიკის, ჩრდ. და სამხ. ამერიკისათვის) მეშვეობით. ძირითადი ყურადღება ეთმობა ისლამის პროპაგანდას, მეჩეთების მშენებლობას, მექაში წმინდა ადგილების მონახულების ორგანიზებას.

აფრო-აზიური ისლამური ორგანიზაცია — შეიქმნა 1964 წელს ჯაკარტაში (ინდონეზია). 1970 წელს ბანდუნგეში (ინდონეზია) კონფერენციის შემდეგ ეწოდა მას საერთაშორისო ისლამური ორგანიზაცია. ამ ორგანიზაციის ერთ-ერთი ძირითადი ამოცანაა ყველა არსებული მუსლიმური ორგანიზაციების გაერთიანება.

ევროპის ისლამური საბჭო — შეიქმნა 1973 წელს ლონდონში. როგორც საკოორდინაციო ორგანო იგი მოიცავს 30-ზე მეტ ისლამურ ცენტრსა და ორგანიზაციას ევროპის 12-მდე ქვეყანაში. მისი გენერალური მდივანია ს. აზზამი. ეს საბჭო ორგანიზებას უყეთებს ისლამის ისტორიასთან დაკავშირებული პრობლემების გარშემო ჩატარებულ კონფერენციებსა და სხვა აქტუალურ პოლიტიკურ საკითხებს, ეწევა პროპაგანდისტულ მოღვაწეობას, გამოსცემს რიგ პერიოდულ გამოცემებს.

ისლამური ბანკების საერთაშორისო ასოციაცია (იბსა) — შეიქმნა 1978 წელს ჯიდაში საუდის არაბეთის პრინციის მუჰამედ ალ-ფეისალი ას-საუდის ინიციატივით. მისი მიზანია „ისლამური პრინციპების გავრცელება საბანკო საქმეზე“ და „ეროვნული ისლამური ბანკებისათვის დახმარების გაწევა“. მის შემადგენლობაში შედის სუდანის, ღებაის, ბაჰრეინის, იორდანის, ირანის, ფეისალის ისლამური ბანკები (ეჯეპტე), ქუვეითის ფინანსური სახლი და სხვ.

სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიისა და წყნარი ოკეანის ქვეყნების რეგიონალური ისლამური ორგანიზაცია — შეიქმნა 1980 წელს ისლამური სამყაროს ლიგისა და ისლამური მოწოდების ლიგის ინიციატივით, შედის 40 მუსლიმური ორგანიზაცია 16 ქვეყნიდან (აზიისა და ოკეანის ქვეყნები). პრეზიდენტია ტუნკო აბდულ რაჰმანი (მალაიზია). მისი დანიშნულებაა „ისლამის გავრცელება რეგიონის ქვეყნებში“ და „არამუსლიმურ ქვეყნებში მუსლიმური უმცირესობისათვის დახმარების გაწევა“.

დანართი 4

ისლამური არასამთავრობო რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაციები (იარაკი) *

ისლამის ავანგარდი (ტალია ალ-ისლამ) — რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაცია, რომელიც მოქმედებს ქ. კასაბლანკაში (მაროკო).

ალ-აკსა — უმნიშვნელო ფუნდამენტალისტური დაჯგუფება, რომელიც მთქმედებდა ეგვიპტეში 80-იანი წლების დასაწყისში. ალ-აკსა ეწოდება იერუსალიმში არსებულ წმინდა სალოცავს (მეჩეთს).

* შეადგინა ლამზირა ხიდეშელმა.

ამალ — 1975 წელს ივლისში დაარსებული ლიბანის წინააღმდეგობის რაზმებზე, შიიტური მოძრაობა (აფეაჟ ალ-მუჟაჟა ალ-ლუბნანია. შემოკლებით „ამალ“).

ისლამური აღორძინების ასოციაცია (ჯამია ალ-ბაას ალ-ისლამი)—რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაცია, რომელიც მოქმედებს ქ. უჯდაში (მაროკო).

ისლამური ახალგაზრდობის ასოციაცია (ჯამია აშ-შაბიბა ალ-ისლამია)—დაარსებული აბდელკარიმ შურის და იბრაჰიმ ქამალის მიერ 70-იანი წლების პირველ ნახევარში მაროკოში. ამჟამად მოქმედებს ცალკეული ჯგუფების სახით.

ქეშმარ-ტების ასოციაცია (ჯამია ალ-ჰაკკ).

სწორ გზაზე დამრიგებელთა ასოციაცია (ჯამია ალ-ირშად) — „ძმები მუსლიმების“ არალეგალური განშტოება ქუვეითში, ინგლისის პროტექტორატის ხანაში.

ქეშმარტებისაქენ მოწოდების ასოციაცია (ჯამია ად-დაჟა ილა-ლ-ჰაკკ).

რეფორმების ასოციაცია (ჯამია ალ-ისლამ)—„ძმები მუსლიმების“ ლეგალური განშტოება ქუვეითში დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ.

ყურანის შენარჩუნების ასოციაცია (ჯამია თაჰფიზ ალ-ყურან)—დაარსებული 1970 წელს თუნისში, საგანმანათლებლო ორგანიზაცია, რომელმაც შემდგომში მიიღო რელიგიურ-პოლიტიკური ხასიათი.

სარწმუნოებისათვის მებრძოლნი (ალ-მუჟაჰიდენ) — პროირანული შიიტური ორგანიზაცია, რომელიც შედის ირანის ისლამური რევოლუციის უმაღლესი საბჭოს შემადგენლობაში.

თავისუფლებისათვის მებრძოლნი (ალ-მუჟაჰიდენ შინ აჟლ ალ-ჰურია) — რელიგიური ჯგუფი, რომელმაც 1987 წელს მოიტაცა გფრ ორი მოქალაქე.

ძმური ოქასობა (უსრა ათ-თასი) — რელიგიური ასოციაცია, რომელიც შეიქმნა შიიტო რელიგიური მოღვაწის მუჰამედ ჰუსეინ ფადლიალის — ალაჰის პარტიის სულიერი მამის მიერ 60-იან წლებში ლიბანში.

საღვთო ბრძოლის ძმობა — არსებობდა ეგვიპტეში და გაანადგურეს 1977 წელს.

ძმები მუსლიმები (ალ-იხვან ალ-მუსლიმენ) — დააარსა მასწავლებელმა ჰასან ალ-ბანამ 1928 წელს. შემდგომში იგი „ძმობის“ უმაღლესი დამრიგებელი გახდა. თავდაპირველად ეს ორგანიზაცია მოქმედებდა ქ. ისმაილიაში. ამჟამად სრულიად არაბული ორგანიზაციაა. იბრძვის რელიგიურ-ისლამური სახელმწიფოს შესაქმნელად არაბულ ქვეყნებში.

ძმები რესპუბლიკელები (ალ-იხვან ალ-ჯუშურიენ) — „ძმები მუსლიმებისადმი“ მტრულად განწყობილი ორგანიზაცია, იმყოფება სუდანში.

ჯიადის ბრიგადა — თავისი არსებობის შესახებ გვამცნო 1988 წლის აპრილში, როდესაც ნეაპოლში ამერიკის არმიის შტაბ-კლუბში მოახდინა აფეთქება, რის შედეგადაც მოკლულ იქნა 5 და დაიჭრა 17 კაცი.

მუსა ას-სადრას ბრიგადა — ლიბანის არასამთავრობო ისლამური რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაცია. მისი ერთდერთი ცნობილი აქციაა აფეთქება 1934 წლის ივლისში ბეირუთში — ლიბანის საელჩოში.

ჰაიბარის ბრიგადა (ლიბანის ფილიალი) — ორგანიზაცია, რომელმაც თავდაპირველად ააღო თავისი ჯაზეზ პასუხისმგებლობა 1984 წლის აპრილში ბეირუთში საფრანგეთის კულტურული ცენტრის მდივნის (ქალის) დანიელ პერეზისა და მისი მამის მარსელ კარტონის — საფრანგეთის საელჩოს თანამშრომლის მოტაცება. დ. პერეზე განათავისუფლეს პირობების გარეშე. მ. კარტონი მიქვლად დარჩა 1988 წლის მაისამდე, განათავისუფლეს მ. ფონტენთან და ე. პ. კოფმანთან ერთად. მათზე მოლაპარაკებებს საფრანგეთის წარმომადგენლებთან აწარმოებდა ისლამური ჯიადი.

პიბარის ბრიგადას ამის შემდეგ თავი არ შეუხსენებია. პიბარი არაბეთის ნახევარკუნძულზე ოაზისის სახელწოდებაა, სადაც მოციქული მუჰამედის დროს ცხოვრობდნენ ებრაელები, რომლებიც იქიდან 635 წელს განდევნეს.

საბრძოლო ავანგარდი (ატ-ტალია ალ-მუკაჯალია) — ექსტრემისტული დაჯგუფება, რომელიც 1981 წელს გამოეყო სირიელ „ძმებ მუსლიმებს“.

ალაჰის მეომრები (ქუნდ ალლაჰ) — გასამხედროებული დაჯგუფება, რომელიც სირიაში (ქ. ქომსში და სხვაგან) არსებობდა 60-იანი წლების შუა ხანებში.

ალაჰის მეომრები (ქუნდ ალლაჰ) — ქ. ტრიპოლში, ლიბანის ჩრდილოეთში სუნიტური ჯგუფი, რომელსაც ხელმძღვანელობდა ქანაან ნაჯი. 1985 წელს შევიდა ერთდემერთიანობის მოძრაობაში (პარაქა ათ-თავიდი), შეიხ საიდ შაბანის მეთაურობით.

იმამის მეომრები (ქუნდ ალ-იმამ) — პრიორანული შიიტური ორგანიზაცია, რომელიც შედიოდა ერაყის ისლამური რევოლუციის უმაღლეს საბჭოში.

ალაჰის მეომრები (ანდა ალაჰის ჯარისკაცები) (ქუნდ ალლაჰ) — გასამხედროებული სუნიტური ჯგუფები, მოქმედებდნენ ქ. ტრიპოლში (ლიბანის ჩრდილოეთით) 1983—1985 წლებში, ერთდემერთიანობის პარტიასთან კავშირში.

ერაყის ისლამური რევოლუციის უმაღლესი საბჭო (ალ-მაჯლის ალ-ალია ლი-ს-სავრა ალ-ისლამია ფი-ლ-ორაჰ) — დაარსებული 1982 წლის ნოემბერში თეირანში. ეს არის პროერაყული შიიტური გაერთიანება, რომელიც ოპოზიციაში ედგა ერაყში ბაასისტების რეჟიმს. უმაღლეს საბჭოში შედიან ისეთი ორგანიზაციები, როგორცაა მოწოდების პარტია, ისლამური მოქმედების ორგანიზაცია, იმამის მეომრები, რწმენისსაუვის მებრძოლი, ალაჰის პარტია.

ჯუჰაიმანის ჯგუფი (ჯამაა ჯუჰაიმან) — ექსტრემისტული დაჯგუფება, რომელიც გამოეყო საუდის არაბეთში მოქმედ ღეთისნიერი წინაპრების მიზანძვის ჯგუფებს. ერთდემერთი აქცია — 1979 წლის ნოემბერში მექის ტაძრის შეიარაღებული აღების მცდელობა, რის შემდეგაც დაჯგუფება გაანადგურეს.

ისლამური კულტურის ჯგუფი (ჯამაა ას-საჯაფა ალ-ისლამია) — რელიგიურ-პოლიტიკური ჯგუფი, რომელიც აოსებობდა 30-იანი წლების დასაწყისში კაიროში იმდენ არ-რაჰმან ალ-ბანნას მეთაურობით, „ძმები მუსლიმების“ ასოციაციის დამაარსებლის ჰასან ალ-ბანნას ძმის მიერ. 1932 წელს გადაიქცა ასოციაციად.

მუსტაფა ალ-მარჯავის ჯგუფი — მიზანი იყო მაროკოში ისლამური რესპუბლიკის დაარსება შეიარაღებული ამბოხების გზით. დაიშალა მისი ხელმძღვანელის დასჯის შემდეგ 1984 წელს.

ღეთისნიერი წინაპრების მიზანძვის ჯგუფი (ჯამაა ას-სალიფ ას-სალიჰ) — საუდის არაბეთის რელიგიური ასოციაცია.

მომავალი საშინელი სამსჯავროს გამაფრთხილებელი ჯგუფი — (ჯამაა ატ-ტაბ-ლილ) — რელიგიური ასოციაცია საუდის არაბეთში.

მომავალი საშინელი სამსჯავროს გამაფრთხილებელი ჯგუფი (ჯამაა ატ-ტაბ-ლილ) — რელიგიური ჯგუფი, რომელიც შეიქმნა 70-იან წლებში თუნისში. ეს ჯგუფები დაკავშირებულნი არიან პაქისტანთან. ჯგუფის წევრები ხშირად სახლდებიან განცალკევებულ ადგილას ან მეჩეთებში. პროპაგანდა ხორციელდება მოძრავე სამუღების მიერ, რომლებიც შედგება: „ამირას“, „გიდის“ და „მქადაგებლისაგან“. პროპაგანდაში ძირითადი ყურადღება ექცევა მუსლიმების ზნეობრივ დასარულე-ბას. ასეთი ჯგუფები არსებობს ალჟირსა და ჩრდ. აფრიკის სხვა ქვეყნებში.

ჯგუფი 15/21 — თუნისის პროგრესული ისლამური მიმართულების ორგანიზაციის ერთ-ერთი დასახელება.

ყურანის შენარჩუნების ჩვეულებები (ჩამა თაჰვიზ ალ-ყურან) — საუღის არაბეთის რელიგიური ასოციაცია.

ერთმერთიანობის მოძრაობა (პარაჟა ათ-თავკიდ) — მეორე დასახელება ერთ-ღმერთიანობის პარტიისა.

ისლამური მასების მოძრაობა (პარაჟა ალ-ჩამაჰირ ალ-მუსლიმა) — ერაყში შიიტური დაჩვეულება. დამაარსებელია მუჰამედ აშ-შირაზი.

ისლამური განახლების მოძრაობა (პარაჟა ათ-თაჰდიდ ალ-ისლამი) — რელიგიური-პოლიტიკური დაჩვეულებების საერთო დასახელება, რომლებიც წარმოიქმნა თუნისში 70-ანი წლების პირველ ნახევარში.

ისლამური განთავისუფლების მოძრაობა (პარაჟა ათ-თაჰირი ალ-ისლამი) — გასამხედროებული სუნიტური ორგანიზაცია, რომელიც შეიქმნა ქ. ალექსანდრიაში (სირია) 60-იანი წლების შუახანებში შეიხ აბუ-გულდას მეთაურობით.

ისლამური ორიენტაციის მოძრაობა (პარაჟა ათ-თავვიზ ალ-ისლამი, მეორე დასახელება — ალითთიჟა ალ-ისლამი, ისლამური ტენდენცია) — სუდანში „მძებრი მუსლიმების“ ახალგაზრდული ფრაქცია.

დაბეჩავებულთა მოძრაობა (პარაჟა ალ-მამარუმინ) — პოლიტიკური გაერთიანება, რომელიც დაარსებულია 1974 წლის თებერვალში ლიბანელი შიიტების მეზაურის მუსა ას-სადრის მიერ.

ეოამორწმუნენი (აჰლ ათ-თავკიდ) — საუღის არაბეთის რელიგიური ორგანიზაცია.

განთიადი (ალ-ფაჟარ) — შიიტური ორგანიზაცია, რომელიც შეიქმნა საუღის არაბეთში (აღმოსავლეთ პაროენცია) ირანის რევოლუციის გაუღნით.

მწვანე უჯრედები — დაჩვეულება, რომელიც შეეცარისაგან მოითხოვდა 1987 წლის ივლისში დაბატონებულ პუსეინ ჰალილის განთავისუფლებას და ცდილობდა „ერ-ფრანსის“ ავიაციომპანის თვითმფრინავის გატაცებას ქუენევაში. დაჩვეულება ემუქრებოდა შეეცარიეღ მოქალაქეებსა და დაწესებულებებს ლიბანში დარტყმების მოყენებით.

ისლამისტი-პროგრესისტები -- თუნისის პროგრესული ისლამური მოძრაობის ერთ-ერთი სახელწოდება.

ისლამური ჩვეულებები (ალ-ჩამა ალ-ისლამია) — წარმოქმნილი 70-იან წლებში ლიბანის ჩრდილოეთში (ქ. ტრიპოლი). არის სუნიტური დაჩვეულება, დაკავშირებულია „მძებრი მუსლიმებთან“ სირიასა და ეგვიპტეში. შემდეგში გარდაიქმნა ერთმერთიანობის პარტიად.

ისლამური დაჩვეულება (ალ-მამჟუა ალ-ისლამია) — გამოეყო მაროკოელ საღეთა ომის ორგანიზაციას, ირანთან დაკავშირებით. პოლიციის სხვდასხვაობის გამო. ორივე ჩვეულები დაკავშირებულია ისლამური ახალგაზრდობის ასოციაციასთან მაროკოში.

ისლამური ახალგაზრდობა (აშ-შაბაბ ალ-მუსლიმ) — სუნიტური პოლიტიკური ორგანიზაცია, რომელიც მოქმედებს ერაყში.

ალ-კუღსის (იერუსალიმის) განმათავისუფლებელი რელიგიური-პოლიტიკური ჩვეულები — 1984 წლის აგვისტოში შეიპყრო მძევლებად „ერ-ფრანსის“ ავიაციომპანის თვითმფრინავის მგზავრები. მოითხოვდა ყოფილ ირანის პრემიერ-მინისტრზე შაჰურ ბახთიარზე 1930 წელს პარიზში თავდასხმის მომწყობაა ციხიდან განთავისუფლებას. ჩაბარდნენ თეირანის მთავრობას.

ისლამური განთავისუფლების ორგანიზაცია — ხალიდ იბნ ალ-ვალიდის ძალები, რომლებმაც 1985 წლის 30 სექტემბერს ბეირუთში შეიპყრეს მძევლებად 4 საბჭო-

თა მოქალაქე. სხვა რამე აქცია ამ ჯგუფს არც მანამდე და არც მერე არ გაუტარებია.

ისლამური განთავისუფლების პარტია (პიზბ ათ-თაპირი ალ-ისლამი) — საერთო არაბული სუნიტური რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაცია, რომელიც დაარსდა 1952 წელს იერუსალიმში ტაყი-ად-დინ ან ნაბახანის მიერ. იგი გააქტიურდა 80-იან წლებში. პარტიის ხელმძღვანელობა იმყოფება დას. ევროპაში, ხოლო მისი ფლიალებია ეგვიპტეში, იორდანიაში, თუნისში, ქუვეითში, ოკუპირებულ არაბულ ტერიტორიებზე, ასევე თურქეთში.

ისლამური თათბირის პარტია (პიზბ აშ-შურა ალ-ისლამი) — ხომეინისტური ორგანიზაცია, წარმოქმნილი თუნისში 80-იანი წლების დასაწყისში.

ისლამური ჯგუფები (ალ-ჯამათ ალ-ისლამია) — ჩამოყალიბდა ეგვიპტეში უნივერსიტეტის წრეებში 70-იანი წლების შუახანებში. მათი ყველაზე ცნობილი აქციაა — შეიარაღებული გამოსვლა ქ. ასიუტეში (სამხ. ეგვიპტე) 1981 წლის ოქტომბერში, ანუარ სადათის მკვლელობის შემდეგ.

ისლამური კომიტეტები (ალ-ლიჯან ალ-ისლამია) — სუნიტური საზოგადოების თვითმმართველობის ორგანოები, არსებობენ ქ. ტრიპოლში (ჩრდ. ლიბანი), შექმნილია ალაჰის მომხრეების ორგანიზაციის მიერ 1985 წელს.

ისლამური ავანგარდი (ატ-ტალა ალ-ისლამია) — ხომეინისტური ჯგუფი, წარმოიშვა 80-იანი წლების დასაწყისში თუნისში.

ისლამური ამალი (მარაჟა ამალ ალ-ისლამია) — ჯგუფი, რომელიც 1982 წელს გამოეყო ლიბანის ამალის მოძრაობას. ხელმძღვანელია ჰუსეინ მუსაეი. ბექაას დაბლობის დასახლებული პუნქტებია მათი მებრძოლების დისლოკაციის ადგილი. აქვს მჭიდრო კავშირები ირანთან.

ისლამური ჯიჰადი (ალ-ჯიჰად ალ-ისლამი) — საიდუმლო რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაცია, რომელიც თავის თავზე იღებს საერთაშორისო ტერორისტული აქციის ჩატარებას.

ისლამური ჯიჰადი პალესტინის განთავისუფლებლად — დაჯგუფება, რომელმაც თავის თავზე აიღო 1987 წლის 23 იანვარს ბეირუთში ამერიკულ უნივერსიტეტში მომუშავე 4 მასწავლებლის (სამი ამერიკელი და ერთი ინდოელი) მოტყუებას პასუხისმგებლობა. არც მანამდე და არც მერე მერე აქცია არ ჩატარებიათ.

სადიკ ალ-მუნზირის სახელობის ისლამური ჯიჰადი — ისლამური რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაცია, რომელმაც თავი განაცხადა 1985 წლის სექტემბერში ალჟირში.

ისლამური მოწოდება (ად-დაავა ალ-ისლამია) — მაროკოს რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაცია, მოქმედებს ქ. შაეენში.

ისლამური რეპოლუციური ავანგარდი (ატ-ტალა ალ-ისლამია ის-საერია) — ორგანიზაცია, რომლის წევრებმაც სასიკვდილოდ დაჭრეს პალესტინის განთავისუფლების სახალხო ფრონტის ერთ-ერთი ხელმძღვანელი — ზაქი ალ-ჰელლე (აბუ-საიდ) მადრიდში 1984 წლის 17 აგვისტოს. ამ ორგანიზაციის კავშირი განხორციელებულ ტერორისტულ აქტთან გამოცხადდა ქუვეითში. პალესტინის განთავისუფლების ორგანიზაციის (პგო) წარმომადგენელმა ესპანეთში პალესტინელ მოღვაწეზე თავდასხმა დააბრალა ისრაელის სპეც. სამსახურის აგენტებს.

ისლამური ფრონტი (ალ-ჯაბა ალ-ისლამია) — 1985 წელს სუდანში ჩამოყალიბებულ ეროვნულ-ისლამური ფრონტის სხვა სახელწოდება.

ისლამური ფრონტი (ალ-ჯაბა ალ-ისლამია) — ისლამური რელიგიურ-პოლიტიკური გაერთიანება, რომელშიც შედიან „ძმები მუსლიმები“, ისლამური განთავი-

სუფლებია პარტია და კალკული რელიგიური მოღვაწეები, დაარსებულია 1981 წლის იანვარში სირიაში. თავის მიზნად ისახავდა ქვეყანაში ისლამური სახელმწიფოს შექმნას.

ბაჰრეინის განთავისუფლების ისლამური ფრონტი (ალ-ჯაბჰა ალ-ისლამია ლი-თაჰირი ალ-ბაჰრეინი) — პროირანული შიიტური ორგანიზაცია, ბაჰრეინში მოქმედებს 80-იანი წლების დასაწყისიდან.

ისლამური მოძრაობა (ალ-პარაჰა ალ-ისლამია) — სუნიტური ორგანიზაცია, რომელიც ერაყში მოქმედებს.

ისლამური მოძრაობა ლიბანში (ალ-პარაჰა ალ-ისლამია ფი-ლუზნან) — შიიტური პროირანული დაჯგუფება, ხელმძღვანელობს საიდ სადეჟ მუსაფი, სეიდ აბდალაჰ შირაზის შეილიშვილი, რომელიც გამოდის ლიბანში ისლამური რესპუბლიკის შექმნის ღონისძიებით.

ისლამური მიმართულება (ალ-თოთიჯა ალ-ისლამი) — თენისის რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაცია. დაარსების თარიღად მიღებულია 1981 წელი. მაგრამ პირველი ყრილობა ჯერ კიდევ 1979 წელს ჩატარდა.

ისლამური გაერთიანება (ათ-თაჰამუ ალ-ისლამი) — რელიგიურ-პოლიტიკური დაჯგუფება ქ. ტრიპოლში (ჩრდ. ლიბანი), რომელშიც მთავარ როლს თამაშობდა ერთდემოკრატიის მოძრაობა საიდ შაბანის მეთაურობით. დაარსებულია 1985 წლის სექტემბერ-ოქტომბერში, როდესაც ქ. ტრიპოლში მიმდინარეობდა ბრძოლები ისლამურ მემარჯვენე-ექსტრემისტულ ორგანიზაციებსა და ლიბანის ეროვნულ-პროგრესულ ძალებს შორის. შემდგომში დაიშალა.

ბკობის (შურა) მომხრეთა ისლამური გაერთიანება (ათ-თაჰამუ აშ-შურაფი ალ-ისლამი) — ანტისამთავრობო რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაცია, მოქმედებდა ჩრდ. იემენში. წარსულში იწოდებოდა იემენის სახალხო მასების კავშირად („ითთიჰად ალ-ყუვა აშ-შაბი: ალ-იამინია“).

ისლამური რევოლუციური მოძრაობა — დაჯგუფება, რომელიც გამოდიოდა მუქარით უმალღეს დონეზე ისლამური შეხვედრის მონაწილეთა წინააღმდეგ ელ-ქუვეითში 1987 წლის იანვარში. არც მანამდე, და არც შემდეგ ამ დაჯგუფების აქცია არ ყოფილა.

სიმათლე სიკრუის წინააღმდეგ (ალ-ჰაყ დიდ ალ-ბატლ) — ლიბანის პროირანული ორგანიზაცია, რომელსაც 1987—1988 წლებში შეპყრობილი ჰყავდა კენტერბერიის არქიეპისკოპოსის წარგზავნილი ტერი უეიტი.

ერთგულების ფიცა (ალ-ბაია) — წერილი ფუნდამენტალისტური დაჯგუფება, რომელიც მოქმედებდა ეგვიპტეში 20-იანი წლების პირველ ნახევარში.

ისლამის დაცვის ლიგა — ერთ-ერთი იმ ორგანიზაციიდან, რომელმაც განახორციელა ტერორისტული აქტი ნევე-შალომის სინაგოგაში 1986 წლის სექტემბერში.

ქემარისტების ხალხი (ალ-პარაჰა) — რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაცია, რომელიც მოქმედებს ქ. ტანჯერში (მაროკო).

ჩენი ბატონის მუჰამედის ახალგაზრდობა (შაბიბ საიდინ მუჰამმად) — ორგანიზაცია, რომელიც 30-იანი წლების ბოლოს გამოეყო „ძმები მუსლიმების“ საზოგადოებას.

მუჰამედის ახალგაზრდობა (შაბაბ მუჰამმად) — რელიგიურ-პოლიტიკური ჯგუფი, რომელიც 70-იანი წლების მეორე ნახევარში მოქმედებდა სასოფლო რაიონებში.

მუჰამედის ახალგაზრდობა (შაბაბ მუჰამმად) — სუნიტური რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაცია, რომელიც მოქმედებდა ერაყში.

ტაბანის ახალგაზრდა სუნიტები — ქ. ტრიპოლის მცირერიცხოვანი დაჯგუფება (ჩრდ. ლიბანი) (ტაბანა — ქ. ტრიპოლის კვარტალი).

ეროვნული ისლამური ფრონტი (ალ-ჯაბბა ალ-ისლამია ალ-კაემია) — ეწოდებოდა „ძმები მუსლიმებისა“ და მის მონათესავე დაჯგუფებებს ნიმიერის რეჟიმის დამხობის შემდეგ (1985 წ.).

ეროვნული ფრონტი (ალ-ჯაბბა ალ-ვატანია) — რელიგიური პარტიების გაერთიანება, შექმნილი სუდანში 1972 წელს. მასში შევიდნენ ალ-უშმას პარტია (ანსარის სექტის პოლიტიკური ფრთა), იუნიონისტური დემოკრატიული პარტია (პატრიას სექტის პოლიტიკური ფრთა), ისლამური ქარტიის ფრონტი (ჯაბბა ალ-მისაჯ ალ-ისლამი), „ძმები მუსლიმების“ ყოფილი ლეგალური საფარი. ეროვნულმა ფრონტმა განახორციელა ხელისუფლების ხელში ჩაგდების 2 ცდა 1975 წლის ნოემბერსა და 1976 წლის ივლისში. დაიშალა 1977 წელს ნიმიერის რეჟიმთან „ეროვნული თანხმობის“ მიღწევის შემდეგ.

ახალი სალეთო ომი (ალ-ჯიჰად ალ-ჯადიდ) — ეგვიპტეში შექმნილი დაჯგუფება სალეთო ომის (ალ-ჯიჰად) ორგანიზაციის დარბევის შემდეგ.

ურწმუნოებაში დადანაშაულება და ქვეყნეობებიდან წასვლა (ანტ-ტაქფირ ვალ-ბიჯრა) — ექსტრემისტული რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაცია, რომელიც 70-იანი წლების მეორე ნახევარში შეიქმნა ეგვიპტეში. განსაკუთრებით ცნობილი აქცია — ვაჟების ყოფილ მინისტრის შეიხ აზ-ზაჰაბის მოტაცება და მკვლელობა. მათი მიზანი იყო სახალიფოს დაარსება „სალეთო ომის“ მსვლელობის მეშვეობით. სარგებლობდა გავლენით მოსწავლე-ახალგაზრდობას შორის. ორგანიზაციის უკრედები დღემდე განაგრძობენ არსებობას. ხელმძღვანელობა ქვეყნის გარეთ იმყოფება.

გაუბედურებული მიწები (ალ-მაკრუმუნ ალია-ლ-არდ) — ლიბანის შიიტური დაჯგუფება. ძირითადად დასაქმებულია ლიბანელი ებრაელების მოტაცებითა და მკვლელობით, მათ ადანაშაულებენ იმაში, რომ არიან ისრაელის დაზვერვის „მოსადღის“ აგენტები.

სამართლიანობის გაეროჯანებული ძალები — რელიგიურ-პოლიტიკური დაჯგუფება, რომელმაც 1986 წლის 28 აგვისტოს მოიტაცა საფრანგეთის „რენოს“ ფირმის წარმომადგენელი ლიბანში — კამილ სონტაგა. იგი განთავისუფლდა 1986 წლის 10 ნოემბერს მარსელ კუდარისთან ერთად, რომელიც უფრო ადრე 1986 წლის თებერვალში იქნა მოტაცებული რევოლუციური სამართლიანობის ორგანიზაციის მიერ. სხვა არავითარი აქცია ამ ორგანიზაციისა არ არის ცნობილი.

თავისუფალი ხალხის დაცვის ორგანიზაცია — რელიგიურ-პოლიტიკური დაჯგუფება, რომელმაც ბეირუტში 1987 წლის ივნისში მოიტაცა ამერიკული ტელეკომპანიის ეი-ბი-სის თანამშრომელი ჩარლზ გლასი. ადრე მსგავსი აქციები არ განუხორციელებია.

ისლამური მოქმედების ორგანიზაცია (მუნაზზამა ალ-ამალ ალ-ისლამია)—პროა-რანული შიიტური რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაცია, რომელიც შედიოდა ერაყში ისლამური რევოლუციის უმაღლეს საბჭოში.

ისლამური მოქმედების ორგანიზაცია (მუნაზზამა ალ-ამალ ალ-ისლამია) — დაჯგუფება, რომელიც შეიქმნა პარიზში 80-იანი წლების დასაწყისში საფრანგეთის მაროკოელი მუშებისაგან, ხალიდ აშ-შარკავის მეთაურობით. არ არის გამორიცხული მისი კავშირი ამავე სახელწოდების პროირანულ დაჯგუფებასთან, რომელიც შედიოდა ერაყის ისლამური რევოლუციის უმაღლესი საბჭოს შემადგენლობაში.

ისლამური რევოლუციის ორგანიზაცია არაბეთის ნახევარკუნძულზე (მუნაზზამა,

ას-სავრა აღ-ისლამია ფი-ლ-ჯაზირა აღ-არაბია) — შიიტური რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაცია, რომელიც შეიქმნა საუდის არაბეთში 70-იანი წლების შუახანებში. განსაკუთრებით გააქტიურდა ირანის რევოლუციის შემდეგ. ყველაზე მსხვილი აქციაა მასობრივი გამოსვლების ორგანიზება 1979 წლის ნოემბერში, აღმოსავლეთ პაროვიციაში.

ისლამის წამებულათვის შურისძიების ორგანიზაცია — ერთ-ერთი ორგანიზაცია, რომელმაც თავის თავზე აიღო 1987 წლის 1 ივლისს ლიბანის პრემიერ-მინისტრის რაშიდ ქარამეს მკვლელობა. არც მანამდე და არც შემდეგ თავი არ გამოუჩენია (მეორე ორგანიზაცია — საიდუმლო ლიბანური არმია).

რევოლუციური სამართლიანობის ორგანიზაცია (მუნაზზამა აღ-ადალია ას-სავრა) — რელიგიურ-პოლიტიკური ჯგუფი, რომელმაც განაცხადა პასუხისმგებლობა 1986 წლის მარტში საფრანგეთის ტელეპროგრამის „ანტენ-2“-ის 4 ანამშრომლის მოტაცების შესახებ.

შეჩერდეთ და გავერკვეთ (ათ-თავაქუფ ვა-ტ-ტაბაიუნ) — ფუნდამენტალისტური დაჯგუფება, დაარსებული 1980 წელს ეგვიპტის პაროვიცია ფაიუმში. გამოირჩევა მძიმე ანტიქრისტიანული (ანტიკობტური) მიმართულებით.

ისლამის პარტიზანები (ანსარ აღ-ისლამ) — მაროკოს რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაცია. იგი მოქმედებს ქ. კასაბლანკაში.

ალჰაის პარტია (ჰიზბ ალლაჰ) — პროირანული ორგანიზაცია, რომელიც შედგება ერაყელი ქართი შიიტებისაგან. შედის ერაყის რევოლუციის უმაღლეს საბჭოში. აგებულია პირადი დამოკიდებულების პრინციპზე მუსტაფა ბარზანის ძმის შვილის მუჰამედ ხალედ ბარზანისაგან.

ალჰაის პარტია (ჰიზბ ალლაჰ) — რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაცია, მოქმედი ლაზის ოკუპირებულ ტერიტორიებზე.

ალჰაის პარტია (ჰიზბ ალლაჰ) — პროირანული შიიტური ორგანიზაცია, რომელიც შეიქმნა 80-იანი წლების პირველ ნახევარში ლიბანში. ოფიციალური ხელმძღვანელია სეიდ სუბჰი ატ-ტუფაილი, ორგანიზაციულად დაკავშირებულია სტუდენტ-მუსლიმების კავშირთან (ითთაჰად ატ-ტალაბა აღ-მუსლიმინ ფი-ლუბნან). მისი ხელმძღვანელია მუჰამედ ჰუსეინ ფადლიალი.

ალჰაის პარტია ქუვეითში — დაჯგუფება, რომელმაც 1987 წლის მარტში მოუწოდა ყველა სახელმწიფო მოღვაწეს დაეტოვებინათ თავიანთი თანამდებობები, ხოლო უსაფრთხოების სამსახურს — „არ დაეცვათ მმართველი ოჯახი“.

ერთდემერთიანობის პარტია (ჰიზბ ათ-თავიდი) — სუნიტური რელიგიურ-პოლიტიკური ჯგუფი, რომელიც მოქმედებს ჩრდ. ლიბანში (ქ. ტრიპოლი). ხანდახან იწოდება ერთიანობის პარტიად ანდა ერთიანობის მოძრაობად.

მოწოდების პარტია (ჰიზბ აღ-დაავა) — დაარსებული ერაყში 60-იან წლებში. ამჟამად შედის ერაყის ისლამური რევოლუციის უმაღლეს საბჭოში. მეორენაირად უწოდებენ „ისლამური მოწოდების პარტიას“.

ისლამის მოწოდება (ნიდა აღ-ისლამ) — დაარსდა ალჟირში 1984 წლის ზაფხულში.

სიყეთისაგენ მოწოდება (აღ-დაავა ილა-ლ-ხაირ) — მაროკოს რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაცია, რომელიც მოქმედებს ქ. უჯდაში.

მომწოდებლები (აჰლ აღ-დაავა) — საუდის არაბეთში არსებული რელიგიური ასოციაცია.

მომწოდებლები (აჰლად-დაავა) — ეწოდებათ ალჟირში არსებულ „ძმებ მუსლიმებს“.

პროგრესული ისლამური მიმართულება (ალ-ითთიჟაჰ ალ-ისლამი ათ-თაკადუმი) — თუნისური ორგანიზაცია, რომელიც გამოეყო 80-იან წლებში ისლამური მიმართულების მოძრაობას.

მუსლიმ-სოციალისტთა რევოლუციური ორგანიზაცია (ალ-მუნაზზამა ას-საფრიალი-ლ-მუსლიმინ ალ-ნიმთაჰაჰინ) — ისლამური ტერორისტული ორგანიზაცია, რომელიც მოქმედებს 1984 წლიდან დას. ევროპაში (იტალია, საბერძნეთი).

სამაჟრები (ას-სამავიუნ) — ეგვიპტის უკიდურესი კონსერვატიული რელიგიური პოლიტიკური ორგანიზაცია.

ალ-ქასანის სახელობის თვითმკვლელთა ჯგუფი — იმ ჯგუფთაგანი, რომელმაც თავის თავზე აიღო თავდასხმა 1985 წლის იენისში თვითმფრინავ „ბონგ 727“-ზე, რომელიც ეკუთვნოდა ამერიკულ კომპანია — „ტრანს უორლდ ეირლაინსს“ და ახორციელებდა რეისს ათენი-რომი. შემდეგში ამ ორგანიზაციას არ განუხორციელებია არაერთი აქცია.

საღვთო ომი (ალ-ჯიჰად) — ცნობილი ექსტრემისტული ჯგუფი, რომელიც შეიქმნა ეგვიპტეში 70-იანი წლების ბოლოს. განსაკუთრებით ცნობილია მისი აქცია განხორციელებული 1981 წლის 6 ოქტომბერს, რომელიც დამთავრდა ეგვიპტის პრეზიდენტის ა. სადათის მკვლელობით.

საღვთო ომი (ალ-ჯიჰად) — რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაცია, რომელიც მოქმედებს ოკუპირებულ მდ. იორდანის დას. სანაპიროზე.

საღვთო ომი (ალ-ჯიჰად) — დაჯგუფება, რომელიც გამოეყო 1979 წლის ბოლოს მაროკოს ისლამური ახალგაზრდობის ასოციაციას. ხელმძღვანელი — აბდელ კრიმ მუტი. ორგანიზაციულად არ არის დაკავშირებული ეგვიპტის ამავე სახელწოდების ორგანიზაციასთან.

ჩელიფის ოჯახი (უსრა ად-დინ) — არაგასამხედროებელი ფრთა ისრაელში აკრძალული ორგანიზაციისა — საღვთო ომის ოჯახი.

საღვთო ომის ოჯახი (უსრა ალ-ჯიჰად) — არსებობს 1980 წლიდან ისრაელის ტერიტორიაზე. იგი არის აკრძალული გასამხედროებული ისლამური ორგანიზაცია. აქვს არაგასამხედროებელი ფრთა რელიგიის ოჯახი.

ისლამური განთიადის ძალები — ჯგუფი, რომელმაც განახორციელა 1984 წლის 5 მაისს ტერორისტული აქტი ბეირუთში ყოფილი სსრკ-ის კულტურული ცენტრის წინააღმდეგ. სხვა აქციები მას არ მოუწყევია.

მოკლულ მუჰამედის ძალები — ჯგუფი, რომელმაც თავის თავზე აიღო პასუხისმგებლობა იმ აფეთქებაზე (უმსხვერპლოდ), რომელიც მოხდა ეურნალისტების სასტუმროს მახლობლად ელ-ქუეითში. ეს ეურნალისტები აშუქებდნენ აქ მიმდინარე ისლამურ თათბირს უმაღლეს დონეზე (1987 წლის იანვარში). ეს ორგანიზაცია სიკვდილით ემუქრებოდა შეკრების მონაწილეებს. მანამდე იგი არსად არ ფიგურირებდა.

სიფთინი — შიიტური დაჯგუფება, რომელმაც თავის შესახებ განაცხადა 1986 წლის აპრილში, როდესაც ფრანგი მასწავლებლის მიშელ ბრიაანის მოტაცების წარუმატებელი აქცია ჩატარა. იგი მუშაობდა პროტესტანტულ კოლეჯში ბეირუთში. სახელწოდება, როგორც ჩანს, მოდის სიფთინის დაბლობიდან, სადაც 657 წელს მოხდა ბრძოლა ალის მომხრე შიიტებსა და მუავეის ჯარებს შორის.

ალპის ქარისკაცები (ქუნულ ალპა) — სუნიტური დაჯგუფება ქ. ტრიპოლში (ჩრდ. ლიბანი), რომელსაც ხელმძღვანელობდა ფაჰაჰ ჰუსეინ ალა.

ლიბანის სტუდენტ-მუსლიმთა კავშირი (ითთიჰად ატ-ტალაბა ალ-მუსლიმინ ფი-ლუბნან) — შიიტური რელიგიურ-სასწავლო დაწესებულებათა კურსდამთავრებულ-

თა ასოციაცია, რომლებიც სწავლობდნენ ნეჭეფში, ქერბელაში, ქუფაში, კაზიმიე-ში (ერაყი). იგი დაარსებულია მუჰამედ ჰუსეინ ფადლიალის მიერ, ალაჰის პარტიის საღვთო მამის მიერ.

ჯოჯოხეთური აღმოსავლეთის განთავისუფლებულნი (ან-ნაჟუნ მინ-ან-ნარ)— ექსტრემისტული ორგანიზაცია, რომელმაც თავის შესახებ განაცხადა 1987 წელს ეგვიპტეში, როდესაც თავს დაესხა ყოფილ საშინაო საქმეთა მინისტრს ჰასან აბუ-ბაშუს და ეურნალ „ალ-მუსაუარის“ მთავარ რედაქტორს მუჰამად მუჰამად აჰმადს და სხვას.

სუნა მომხრენი ანდა პარტიზანი სუნიტები (ანსარ ას-სუნა) — სუნიტური რელიგიურ-პოლიტიკური ჯგუფი, მოქმედებს ერაყში.

მუჰამედის ფალანგები (ქათაბ მუჰამად) — გასამხედროებული რელიგიური ორგანიზაცია, შეიქმნა ქ. კაშაში (სირია), 60-იანი წლების შუა ხანებში.

ფარმაიეები (ალ-ფარმაიუნ) — ძალზე კონსერვატული დაჯგუფება, ირანში სირიაში 60-იანი წლების შუა ხანებში.

ისლამური წინააღმდეგობის ფრონტი (ჯაბა ალ-მუკაემა ალ-ისლამია) — შეიქმნა 1986 წლის თებერვალში. აგრეთავენს შიიტ და სუნიტ ფუნდამენტალისტების სხვადასხვა დაჯგუფებებს ლიბანის სამხრეთში.

ალაჰის მომხრეთა ფალანგები (ქათაბ ანსარ ალლაჰ) — „ძმები მუსლიმების“ ორგანიზაციის წევრთა გაერთიანება. მოქმედებდნენ 30-იანი წლების ბოლოსა და 40-იანი წლების დასაწყისში.

ისლამური ფრონტის ქარტია (ჯაბა ალ-მისაჯ ალ-ისლამი) — სუდანელი „ძმები მუსლიმების“ მოქმედების ლეგალური საფარი 1972—1977 წლებში.

შურისძიებისა და სამართლიანობის ფრონტი — დაჯგუფება, რომელმაც თავის თავზე აიღო პასუხისმგებლობა საფრანგეთის სამხედრო ატაშეს მკვლელობაზე ბეირუტში 1986 წლის 18 სექტემბერს. მანამდე ან მის შემდეგ აღარსად აღარ ფიგურირებდა.

შავი დროშები (ალ-ალფია ას-საფა) — ორგანიზაცია, რომელმაც თავის თავზე აიღო 1986 წლის 17 იანვარს ბეირუტში ესპანელი პოლიციელისა და ესპანეთის საელჩოს მომსახურე ორი ლიბანელის მოტაცების საქმე ლიბანში. ტელეფონით განცხადებაში ნათქვამი იყო, რომ მოტაცება ეს არის „დასჯა“ იმისათვის, რომ ესპანეთსა და ისრაელს შორის დამყარდა დიპლომატიური ურთიერთობა. მათი განთავისუფლების სანაცვლოდ მოითხოვეს ორი ლიბანელი შიიტის განთავისუფლება, რომლებსაც მისჯილი ჰქონდათ პატიმრობა 23 წლით 1984 წლის სექტემბერში გადაიდებოდა ლიბანის საელჩოს თანამშრომლის მკვლელობის მცდელობისათვის.

სუფთა ძმები (იხვან ას-საფა) — მაროკო პოლიტიკური-პოლიტიკური ასოციაცია, მოქმედებს ქ. კასაბლანკაში.

შუქრიტები (ამ-შუქრიუნ) — ურწმუნოებაში ბრალდებისა და ქვეყნიდან წასვლის ორგანიზაციის წევრთა ერთ-ერთი დასახელება. მეთაურია აჯრონომი შუქრი აჰმედ მუსტაფა.

საამირო (ალ-ამარა)— წვრილი ფუნდამენტალისტური დაჯგუფება, მოქმედებდა ეგვიპტეში 80-იანი წლების პირველ ნახევარში.

ამირები — (ალ-უმარა) — ეგვიპტის ფუნდამენტალისტური ჯგუფი, მოქმედებდა 80-იანი წლების დასაწყისში ალექსანდრიაში.

ქრისტიანობა და ისლამი, დიალოგი თუ კონფრონტაცია? (ალბერტ მენთეშაშვილი)	3
თომა მოციქულის მოღვაწეობა და ქრისტიანობის გავრცელების დასაწყისი ინდოეთში (მანანა გნოლიძე)	20
ქრისტიანობა არაბული აღმოსავლეთის კონფესიონალურ სისტემაში (ლეილა კიკნაძე)	31
მარონიტული თემის წარმოშობისა და რელიგიური ორგანიზაციის საკითხისათვის (მარინე იტრიაშვილი)	41
მისიონერების საქმიანობის ისტორიიდან თურქეთსა და ერაყში XVI—XVII საუკუნეებში (ეკატერინე შვილი)	49
სტამბოლის ქართული კათოლიკური სათვისტომოს ისტორიიდან (ელისო მაჩიტაძე)	60
ევროპულ უმცირესობათა პრობლემა ალციონში დამოუკიდებლობის მოპოვებამდე (გივი ქავთარაძე)	71
ტრადიციონალიზმი და ქრისტიანული კონფესიები ტრაპიკული აფრიკის ქვეყნებში (ნატო შინიძე)	78
აპარტიდი და „ქრისტიანული ნაციონალიზმის“ კონფესიონალური წანამძღვრები სამხრეთ აფრიკაში (ირინა თევდორაშვილი)	100
„ახალგაზრდა თურქები“ და „სომხების საკითხი“ პირველი მსოფლიო ომის დროს (ია ჭაყელი)	120
სუნიტური ფუნდამენტალიზმი და ექსტრემიზმი თანამედროვე მაშრიკში (ალბერტ მენთეშაშვილი)	129
მუსლიმი ექსტრემისტები და ქრისტიანი კოპტები თანამედროვე ეგვიპტეში (ლეილა კიკნაძე)	162
ისლამური ფუნდამენტალიზმი და „ძმები მუსლიმების“ საქმიანობა თანამედროვე სუდანში (ლალი ჯლარჯეიშვილი)	171
ანტეგრისტული მოძრაობა 70—80-იანი წლების მადრიბში (ანზორ მელაძე)	179
ეთნო-რასობრივი უმცირესობანი მავრიტანიაში (ზაზა მენთეშაშვილი)	187
ისლამისტები და სახელმწიფო გადატრიალების მცდელობა თუნისში XX საუკუნის 80—90-იანი წლების მიჯნაზე (ლამზირა ხიდეშვილი)	198
იდეური ბრძოლა ისლამიზმის, ნაციონალიზმისა და ლაციზმის საკითხებზე 80-იანი წლების თურქეთში (ესკარ შიგაბუტდინოვი)	208
„ისლამური ერთობის“ იდეა და მისი გამოვლენის ზოგიერთი ასპექტი თანამედროვე ირანში (დავით სავაქაძე)	224
ქულტურის ისლამიზაციის ეტაპები თანამედროვე ირანში (მადონა გოგობერიშვილი)	237

ისლამური ფუნდამენტალიზმი და ქურთთა ეროვნული მოძრაობა ირანში (მურთაზ ტაიარი)	244
ებრაელთა იმიგრაცია ისრაელში და არაბული საზოგადოებრიობა (ნინო ლომაძე, ალბერტ მენთეშაშვილი)	257
მუსლიმი უმცირესობანი სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიის ქვეყნებში (ანზორ მელაძე)	269
ეთნოკონფესიონალური კონფლიქტები და ტერორიზმი ფეჩაბში (რუსუდან შეგარაძე)	281
ბუღდისის როლი აზიის ქვეყნების საზოგადოებრივ ცხოვრებაში (ნატო ჩიქოვანი)	291
ეთნოკონფესიონალური კონფლიქტები შრი-ლანკაში 80-იან წლებში (ნიკა ჯანჯღაძე)	304

პრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

დუნკან ფორესტერი — „კასტა და ქრისტიანობა“ (მანანა გნოლიძე)	316
„ისლამური ფაქტორი“ და თანამედროვე ეგვიპტე (ლალი კლარჯეიშვილი)	331
ქურთულ-სომხურ ურთიერთობათა შესახებ თურქეთში (იაჭაყელი)	341
წიგნი ისლამური რევოლუციის შესახებ (მადონა გოგობერიშვილი)	347
შუა საუკუნეების არაბი ავტორები ფატიმიანთა მმართველობის შესახებ (ლამზირა ხიდეშელი)	352
შენიშვნები	358
დანართები	374
ქრისტიანული ორგანიზაციები და ეკლესიები ტროპიკული აფრიკის ქვეყნებში (ნატო შანიძე)	374
ქრისტიანული ორგანიზაციები და ეკლესიები სამხრეთ აფრიკაში (მარინა იტრიიაშვილი)	374
საერთაშორისო მუსლიმური ორგანიზაციები (ლალი კლარჯეიშვილი)	347
ისლამური არასამთავრობო რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაციები (იარპო) (ლამზირა ხიდეშელი)	379

გამომცემლობის რედაქტორი ნ. წერეთელი
ტექნიკური რედაქტორი ფ. ბუღალაშვილი
კორექტორები: ნ. ელიზბარაშვილი,
ე. წერეთელი

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 7.04.93. საბეჭდი ქაღალდი 60X90¹/₁₆.
პირობითი ნაბეჭდი თაბახი 24,5. სააღრ.-საგამომც. თაბახი 22,02.
ტირაჟი 1000. შეკვეთის № 345.

ფასი სახელშეკრულებო

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
თბილისი, 380028, ი. ჯავახიშვილის პროსპექტი, 14.

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა,
თბილისი, 380028, ი. ჯავახიშვილის პროსპექტი, 1.