

შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ქრისტიანული კულტურის კვლევის ცენტრი
SHOTA RUSTAVELI STATE UNIVERSITY
THE RESEARCH CENTER FOR CHRISTIAN CULTURE

ჩვენი სულიერების ბაღავარი
საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები

THE FUNDAMENTALS OF OUR SPIRITUALITY
Materials of the International - Scientific Conference

III



გამომცემლობა „უნივერსალი“
თბილისი 2011

კრებულში წარმოდგენილია უნივერსიტეტის „ქრისტიანული კულტურის კვლევის ცენტრის“ მიერ ჩატარებული საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, რომელიც დაინტერესებულ მკითხველს მრავალმხრივ ინფორმაციას მიაწვდის ქრისტიანული კულტურის ისტორიის, რელიგიისა და კულტურის, ეთნიკური და რელიგიური ტოლერანტობის, კულტურათა დიალოგის, სწავლებისა და აღზრდის და სხვა მნიშვნელოვან საკითხებზე, რომელებიც მნიშვნელოვან როლს თამაშობენ ადამიანთა სულიერების ფორმირებაში.

კონფერენციის მუშაობაში მონაწილეობდნენ საქართველოს, ბულგარეთის, სომხეთის, რუსეთის სასწავლო და სამეცნიერო ცენტრების წარმომადგენლები.

Proceedings include the materials of International Scientific Conference held by the Center for Christian Culture of Shota Rustaveli State University. It will provide interested people with information about Christian culture, religion, ethnical and religious tolerance, cross-cultural dialogue, teaching and training, which play an important role in the development of spirituality of people.

In the work of the conference the representatives of higher education and research centers from Georgia, Bulgaria, Armenia and Russia took part.

მთავარი რედაქტორი/Editor-in-Chief

ბიჭიკო დიასამიძე/Bichiko Diasamidze

ტომის რედაქტორი/Editor of the Volume

მანუჩარ ლორია/ Manuchar Loria

სარედაქციო საბჭო: ანანია (ჯაფარიძე), გურამ ლორთქიფანიძე (თბილისი); ავთანდილ ნიკოლეიშვილი, სულხან კუპრაშვილი (ქუთაისი); თამაზ ფუტკარაძე, ციური ქათამაძე, ხათუნა დიასამიძე (ბათუმი).

Editorial Board: Anania (Japaridze), Guram Lortkipanidze (Tbilisi); Avtandil Nikoleishvili, Sulkhan Kuprashvili (Kutaisi); Tamaz Putkaradze, Tsiuri Katamadze, Khatuna Diasamidze (Batumi).

© კრებული, 2011

გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2011

თბილისი, 0179, ი. შავჭავჭავაძის გამზ. 19, ☎: 22 36 09, 8(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge

ISSN 1987-5916



„ჩვენი ყველა კულტურული თუ სხვა სულიერი საუნჯე, რომელიც ქართველმა ერმა შექმნა, – ყველაფერი დაფუძნებულია ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე... არ არსებობს წოდება, რომელიც დაკავშირებული არ იყოს რწმენასთან, ისევე როგორც არ არსებობს რწმენა, რომელიც დამოკიდებული არ იქნება წოდებაზე”.

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს–პატრიარქი,

უწმინდესი და უნეტარესი ილია II



„ქრისტიანობა, ქრისტეს მოძღვრების გარდა, ჩვენში
ჰნიშნავდა ქარველობას... მამული და ეროვნება, რჯულოთა
ერთად შეერთებული, რჯულოთა შეხორცვისებული, უძლეველი
ხმალია და შეუღენელი ფარი მტრისა წინაშე”.

ნშიდა ილია მართალი

შინაარსი

მარიკა გვგვილდაძე	
პირველი ქრისტიანული თემები ქართლში.....	7
გურამ ლორთქიფანიძე	
ანთროპოგოგოვული სარკოვანი პიტიუნტიდან.....	14
გურამ ბაბუნიძე, ლია ბაბუნიძე	
საქართველო წინაქრისტიანულ ხანაში ქართული სახელმწიფოებ- რიობის სათავეებთან.....	19
მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე	
ბიჭვინთისა და ცხუმფანავის მკვლევართა.....	29
ბიჭვიშვილი დიანა	
სხალისის ეკლესიის წარსულიდან.....	35
ბოდბეძე ვახტანგ, სულხან კუპრაშვილი	
საზოგადოებრივი და რელიგიური ვითარება დასავლეთ საქართვე- ლოში “ქუთაისის გუბერნიის მიმოხილვების” მიხედვით.....	41
ნოდარ კახიძე, როინ მაღალაძე	
მაჭახლის ხეობის დედაეკლესია.....	48
თამაზ ფუტყარაძე	
ქრისტიანული თემის სამიანობა ბათუმში 1940-1950-იან წლებში (რელიგიური კულტების საბჭოს რეგულაციების ფონდში დაცული დოკუმენტების მიხედვით).....	56
გურამ მირიანოვი, შოთა მამულაძე	
საგვმთის საეკლესიო ნაგებობანი (საზოგადოებრივი ეკლესია).....	62
ოლეგ ჯიბაშვილი	
რელიგიური მღვდელმთავრების საკითხისათვის აჭარაში XVIII საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში.....	66
რამაზ სურგულაძე	
იშხანი და იშხნელი ეპისკოპოსები (XVI–XIX სს.).....	72
უნა ოქროპირიძე, ზურაბ ოქროპირიძე	
ქოველი მსხვერპლი მსხვერპლი კომუნის.....	78
ოთარ თურმანიძე	
ქრისტიანობა მარეთის ხეობაში.....	84
ЛЮБОВЬ СОЛОВЬЕВА	
ОБЕТЫ В НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ ГРУЗИНСКОГО НАРОДА.....	88
შუმანა ფუტყარაძე	
ბიორბი ჯვარელი – საგვმთის სახელმწიფო სასულიერო მოღვაწე და მწიგნობარი.....	93
ოთარ გოგოლიშვილი	
ქართული ეკლესიის მოღვაწე.....	106
მარიონა შალიკაძე	
ჯვრის შემადგენელი ბაგოთხელისა ხალხურ ორნამენტში (აჭარის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით).....	112
რამაზ ხალვაშვილი	
„ანდრია მთიანეთის მიმოსვლა“ და მისი კვალი XI საუკუნის ქართულ ლიტერატურაში.....	118
ანდრეი ნიკოლოზიშვილი	
ნოდარ დუმბაძის რელიგიური მრწამსი საბჭოთა ხელისუფლების ათეისტური პოლიტიკის კონტრასტში.....	127

ირმა ბაბრატიონი	
ბიზანტიური ქრისტიანული ხელოვნების მსოფლმემკვიდრეობის ბაზრების სავითხისათვის.....	135
КАРИНЕ БАЗЕЯН	
АРМЯНСКАЯ ЦЕРКОВНАЯ ВЫШИВКА.....	142
DZHENI MADZHAROV	
SECULAR OR RELIGIOUS GESTURE IS A “BET” IN BULGARIAN CULTURE?.....	146
ნანა ცეცხლაძე	
ქრისტიანობასთან დაკავშირებული ლექსიკა-გრაზიოლოგიის კვლევის რამდენიმე ასპექტი.....	158
მამია შალვა	
ქრისტიანობასთან დაკავშირებული ტოპონიმები შავშეთში.....	165
თინა შიოშვილი	
პილათის სახის ბაზრებისათვის (მაცხოვრის ციკლის ქართული ხალხური ლექსების მიხედვით).....	175
მაია კიკვაძე	
სულის სემანტიკური ველისათვის ქართულში.....	181
АСМИК АРУТЮНЯН	
РАЗВИТИЕ АРМЯНСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ МОНОДИИ В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВОГО АНИ.....	188
მალხაზ ჩოხარაძე	
ბრიტოლ ხანძთელის „ათორმეტ სავანეთა“ მხარე და ქამთააღმუშრელის მატინანე („ქეგლი“ თანამედროვე კლარჯეთში)....	192
ივმერი ბასილაძე	
ქართული მართლმადიდებლური ქრისტიანული კედაგობიკის ეკლესიური საფუძვლები IV – VIII საუკუნეებში.....	199
გული შერვაშიძე	
რელიგიითა დიალოგის ახალი შესაძლებლობანი და ბამოწვევები.....	205
ლელა თავდბირიძე, ბიორბი ბობრონიძე	
რელიგიური აღზრდა - სულიერი ფორმირების გზა.....	210
ასმათ დიასამიძე	
მიღბომა მხოლოდ აკადემიური...(რელიგიის შესახებ სწავლება საჯარო სკოლაში).....	216
მიხეილ ხალვაში	
ზნეობრივი პრინციპებისა და ღირებულების პრობლემის შესახებ.....	221
მარინა ჯინჯარაძე	
სამკლესიო მოღვაწე, სახელმწიფოებრიობის დამცველი.....	227
მანუჩარ ლორია	
დოკუმენტურ ფილმში „მრავალმთიანეთი საქართველო“ ასახული ისტორიული და ეთნოკულტურული ასპექტები (უკრაინელები).....	233
ავტორები	238

პირველი ქრისტიანული თემები ქართლში

ახ. წ. I საუკუნიდან რომის იმპერიის რელიგიურ ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი ცვლილებები ხდება, რაც ახალი მონოთეისტური რელიგიის – ქრისტიანობის გავრცელებას უკავშირდება. იმავდროულად პოლიტიკური თვალსაზრისითაც მნიშვნელოვან მოვლენებთან გვაქვს საქმე. გრძელდება რომი – პართიის დაპირისპირება ახლო აღმოსავლეთში გაბატონებისათვის. იბერია, რომელც ამ ორი სახელმწიფოს მეზობელ ქვეყანას წარმოადგენდა დილეპის წინაშე იდგა – განესაზღვრა პოლიტიკური ორიენტირი საკუთარი თავის გადარჩენისა და ქვეყნის წინსვლისათვის.

ძვ. წ. I საუკუნის მეორე ნახევრიდან მოყოლებული რომი – პართიის დაპირისპირების დროს ადგილი აქვს იბერიისა და რომის ინტერესთა თანხვედრას (ინტერესთა თანხვედრა კი გადამწყვეტ როლს თამაშობს ამა თუ იმ ქვეყნის საგარეო ურთიერთობებში). შესაბამისად, იბერიის მეფეები რომისა და პართიის ომებში „რომაელი ხალხის მეგობრისა და მოკავშირის“ აღიარებით ცდილობენ აზიაზე ბატონობის პრეტენდენტების ბრძოლა საკუთარი ქვეყნის ინტერესებისათვის გამოიყენონ. ახალი წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეებში იბერიის მეფეები კარგად იყენებენ მომგებიან სტრატეგიულ მდებარეობასაც (იბერია ფლობდა და აკონტროლებდა ჩრდილო კავკასიის გასასვლელებს და იქედან გადმოსასვლელებს. ისეთ მნიშვნელოვან გზებს როგორიცაა დარიალი, დარუბანდი, რომელთა მეშვეობითაც შესაძლებელი იყო ჩრდილოკავკასიური ტომებით ლაირება). შედეგად, იბერიის სამეფო კავკასია – მახლობელი აღმოსავლეთის ტერიტორიაზე ძლიერ, ანგარიშგასაწევ სახელმწიფოდ იქცა.

იბერიის ძლიერების ხანა ფარსმან I და ფარსმან II მეფობის პერიოდზე მოდის, როდესაც ქვეყანამ (ფარსმან II პერიოდი) შავ ზღვაზე გასასვლელიც კი მოიპოვა. ისტორიული ფაქტების შეჯერების შედეგად (Flavius Arrianus, *Periplus Ponti Euxini*, 11; Dion Cassius, *Historia Romana*, LXIX,15, 1-2; LXX, 2,3) შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ იბერია ამ პერიოდისათვის საკმაოდ ძლიერი ქვეყანა იყო, რომელსაც რომის იმპერატორებიც კი უწევდნენ ანგარიშს

III ს. მეორე ნახევარში იბერიის მეფე ამაზასპის მმართველობის პირველ პერიოდში ქართლის სამეფო ასევე ძლიერ და ვრცელ სახელმწიფოს წარმოადგენდა, რომელიც რომზე იყო ორიენტირებული. მოგვიანებით, პოლიტიკური სიტუაციიდან გამომდინარე, რაც სასანიანთა ირანის გაძლიერებასა და ამ სახელმწიფოს ქართლში საკუთარ პოლიტიკურ ზრახვებში გამოიხატებოდა, ამაზასპი იძულებულია სახელმწიფო ორიენტაცია შეცვალოს და თავი ირანის შაჰის შაბურ I ვასალად აღიაროს. შედეგად, ამაზასპს მეფობის ბოლო წლებში რომისა და სომხეთის დახმარებით ადგილობრივი დიდებულები აუჯანყდნენ. ირანის დახმარების მიუხედავად იგი დამარცხდა და ბრძოლაში დაიღუპა. ქართლის ტახტზე კი სომეხთა მეფის ძე ამაზასპის დისწული რევი დასვეს. ქართლის მომდევნო მეფე უკვე სომხეთის მეფესთან ერთად იბრძოდა ირანის წინააღმდეგ. სულ მალე სასანიანთა ირანი რამდენიმეჯერ მარცხდება რომთან ბრძოლებში და 298 წელს ნიზიბინში იდება ცნობილი ხელშეკრულება, რომელიც ნიზიბინის ორმოცწლიანი ზავის სახელით არის ცნობილი. ზავის თანახმად, არმენია და მესოპოტამიის ჩრდილო ნაწილი ხუთი პროვინცია რომს ერგო. ქართლი და სომხეთი რომის გავლენის სფეროში მოექცა. ქართლის მეფეს სამეფო ნიშნები რომაელებისაგან უნდა მიეღო (Petros Patrikius, Hist., 14). მიუხედავად ამისა, ქართლი და სომხეთი ფაქტობრივად დამოუკიდებელ სახელმწიფოებად რჩებოდნენ.

როგორც ვხედავთ, სამი საუკუნის მანძილზე ქართლის პოლიტიკური ორიენტაცია გარდამავალი უპირატესობით ხან რომის, ხან კი პართიის – 226 წლიდან კი სასანიანთა ირანის მხარეზეა. თუმცა უნდა აღინიშნოს ქართლში I-III სს. რომის იმპერიის დომინანტი როლის შესახებაც.

რომის იმპერიასთან ქართლის სამეფოს მჭიდრო ურთიერთობა რელიგიურ ასპექტსაც შეეხო, რაც იბერიაში ახალი მონოთეისტური რელიგიის გავრცელებაში გამოიხატა. ქრისტეს მოძღვება ქართლში საკმაოდ სწრაფად გავრცელდა და მყარად მოიკიდა ფეხი. რაც მეფე მირიანის მიერ ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებით დასრულდა.

საქართველოს ტერიტორიაზე ჯერ კიდევ მოციქულთა ეპოქაში ქრისტიანობის გავრცელების შესახებ არაერთი წყარო მოგვითხრობს (3, 41-42; 3,209-213; 4,29-30; 5,57-59), ამას ემატება ის გადმოცემები, რომელიც „ქართლის ცხოვრებაში“ ჩანართის

სახით აისახა (6) და სამცხესა და აწყვერში ანდრია პირველწოდებულის მოღვაწეობაზე მოგვითხრობს.¹ საისტორიო ტრადიციის თანახმად, საქართველოს ტერიტორიაზე ქრისტიანობის გავრცელება რომის იმპერიიდან იწყება, რაც, ერთი მხრივ, ქრისტეს მოციქულებს – ანდრია პირველწოდებულს, სვიმონ კანანელს, მატათას, ხოლო მეორე მხრივ (აღმოსავლეთ საქართველო, მცხეთა), ე. წ. ქართველ ებრაელებს ელიოზ მცხეთელსა და ღონგინოზ კარსნელს უკავშირდება.

ქართლში ახალი რელიგიის – ქრისტიანობის გავრცელების კვლევისას, უპირველეს საკითხს ქართლის ტერიტორიაზე არსებული პირველი ქრისტიანული თემების ეთნიკური კუთვნილების საკითხი წარმოადგენს. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, წყაროები ქართლში ქრისტეს მოძღვრების შემოტანას იუდეურ მოსახლეობას უკავშირებს. ეს არც არის გასაკვირი, რადგან მესიანისტური იდეა სწორედ ამ ხალხში ჩაისახა და „ახალი აღთქმის“ მიხედვითაც, სწორედ ისინი იყვნენ იესო ქრისტეს პირველი მიმდევრები.

„მოციქულთა საქმეებიდან“ ჩვენთვის ცნობილია, რომ პირველი ქრისტიანული თემების აღმოცენება იესო მაცხოვრის შემდეგ, ქრისტეს მოციქულებს უკავშირდება, რომლებიც ახალი მოძღვრების საქადაგებლად მთელ ცივილიზებულ სამყაროში გაიფანტნენ. მათი მეშვეობით ქრისტიანობა ვრცელდებოდა ძირითადად იმ ელინიზებულ ებრაულ თემებში, რომლებიც თითქმის მთელ რომის იმპერიაში იყვნენ ფეხმოკიდებულნი (საქმეები, 13, 14, 16:12-13, 17:1, 17:10, 18, 19, 20). იგივე „მოციქულთა საქმეები“ გვჩვენებს, რომ წმ. პავლე ქადაგებას ყოველთვის იუდეურ სინაგოგებში იწყებდა იერუსალიმის კრების შემდეგაც კი (საქმეები, 13:46, 14:1, 17:1, 17:10).

„მოციქულთა საქმეები“, როგორც ცნობილია, სახარების შემდეგ მოვლენებზე მოგვითხრობს. მას ისტორიული ქრონიკის სახე აქვს და ფართო გეოგრაფიული ღიაპაზონი გააჩნია. უკვე საუკუნეზე მეტი ხანია, რაც მკვლევართა უმეტესობამ „მოციქულთა საქმეები“ აღიარა ისტორიულ წყაროდ. ისინი აღნიშნა-

¹ ჩანართების შესწავლა მკვლევართ ავთქრებინებს მათი შესაძლო ერთი ავტორის შესახებ, რომელიც, თავის მხრივ, კარგად ერკვეოდა სამცხე-აჭარის ისტორიულ გეოგრაფიაში (ეგების მაწყვერელი ეპისკოპოსიც კი – ანდრია „წარმოემართა“, „მოაღწია აწყვერს“) (1,82).

ვენ რომ ღუკა, როგორც ისტორიკოსი სერიოზულ მიდგომას იმსახურებს, ვინაიდან მწერალი, რომელიც ისწრაფვის ისტორიული ფონის სიზუსტით აღწერისაკენ (ღუკა მახარობლის მიერ ისტორიული ფონის სკურპულოზურ აღწერაში ეჭვი არავის ეპარება) მისგან მოვლენათა ზუსტ აღწერილობას უნდა ველოდოთ (8, 69).

„მოციქულთა საქმეებიდან“ ჩვენ ბევრ ისეთ ცნობას ვიგებთ, რომელიც არაერთი ისტორიული წყაროთი და არქეოლოგიური მასალით დასტურდება. ამას ემატება ის ფაქტი, რომ აღნიშნულ თხზულებაში მოყვანილი მონაცემები ემთხვევა სხვა ისტორიული წყაროების მონაცემებს. მაგალითად, ებრაულ დიასპორაზე არსებული მასალა დიონ კასიუსის ცნობებს და რაც, ჩვენი აზრით, ფრიად მნიშვნელოვანია² (7, 50-51), რომელიც ისტორიულობის თვალსაზრისით, უადრესად ღირებულია. ამრიგად, „მოციქულთა საქმეებისადმი“ მიდგომა შეგვიძლია ჩამოვაყალიბოთ ოქსფორდის უნივერსიტეტის პროფესორის ა. შერვინ უაიტის მსგავსად, რომელიც თვლიდა, რომ „მოციქულთა საქმეები“ ყოვლისმომცველია წერილმან დეტალებშიც კი (9).

„მოციქულთა საქმეებს“ ეხმაურება „ქართლის ცხოვრებაში“ დაცული ცნობები ქართლის გაქრისტიანების შესახებ, რაც ე. წ. ქართველ ებრაელებს უკავშირდება (6, 94-99). ჩვენი აზრით, აღმოსავლეთ საქართველოში არსებობდა საკმაოდ ძლიერი იუდეური თემი, რომელსაც, თავის მხრივ, კონტაქტი ჰქონდა იერუსალიმის თემთან. იყო რა იქ მიმდინარე პოლიტიკური და კულტურულ-რელიგიური მოვლენების შუაგულში, რასაც წერილობითი წყაროებიც ადასტურებენ. აღმოსავლეთ საქართველოს ებრაული თემი მთელ ცივილიზებურ სამყაროში არსებული დიდი იუდეური დიასპორის ნაწილი იყო. ქართლში იუდეველებს ახ. წ. პირველი საუკუნისათვის უკვე ექვსსაუკუნოვანი ცხოვრების ისტორია გააჩნდათ.

აღნიშნული პერიოდისათვის იუდეა რომის იმპერიის მეორეხარისხოვან პროვინციას წარმოადგენდა, რომელიც რომის პროვინცია პალესტინის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი იყო. პალესტინელი ებრაელები იუდეველთა მხოლოდ ნაწილს წარმოადგენდნენ. უფრო დიდი რაოდენობით ისინი მთელს მახლო-

² „მოციქულთა საქმეებში“ სახელით არის მოხსენიებული მთელი რიგი ტოპონიმებისა. კერძოდ, 32 ადგილი, 54 ქალაქი და 95 პერსონაჟი.

ბელ აღმოსავლეთისა და ხმელთაშუაზღვისპირეთის ტერიტორიაზე მოსახლეობდნენ. (იოსებ ფლავიუსი, სიძველენი, XIV, 7, 2). ფილონ ალექსანდრიელს მოაქვს აგრიპას წერილი გაიუსისადმი (კალიგულა), სადაც აღნიშნულია, რომ იერუსალიმი არა მხოლოდ ებრაელების დედაქალაქია, არამედ ბევრი ქვეყნისა (Philo., Leg. ad. Gaium, 36). სხვა ადგილას იგი აღნიშნავს, რომ ევროპისა და აზიის უმეტესი ქალაქების ებრაელები მათი არა მხოლოდ ძველი მცხოვრებლები იყვნენ, არამედ ისინი მონაწილეობდნენ კიდევ ამ ქალაქების დაარსებაში (In Flaccum, 37).

გამონაკლისს არც ქართლი არმოადგენდა. ებრაელი მოსახლეობის ქართლში არსებობის უტყუარი საბუთები დასტურდება სამთავროს სამაროვანზე ეპითაჰიების სახით. არქეოლოგები სწორედ იუდეურ მოსახლეობას უკავშირებენ მიცვალებულთა ზურგზე, გაშობილ მდგომარეობაში სახით სამხრეთისაკენ ან აღმოსავლეთისაკენ დაკრძალვის წესის გაჩენას ქართლში I ს. ბოლოდან (მცხეთაში II ს.) და სამთავროს სამაროვანზე ახალი ტიპის დასაკრძალავი ნაგებობის – ქვაყუთის გაჩენას, რომელიც ამავე დროს პალესტინური წარმომავლობის სახელს ატარებს „აკლდამა“ (2,5)...

ჩვენი აზრით, სწორედ იუდეველებისაგან გაიგო აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობამ მონოთეისტური რელიგიის არსი. ეგრეთწოდებული ქართველი ებრაელები კი, თავის მხრივ, გვევლინებიან აღმოსავლეთ საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების საყრდენად. იმავდროულად, ჩვენ არ გამოვრიცხავთ ქართლში პირველ ქრისტიანებს შორის სხვადასხვა ეთნიკური წარმომავლობის არსებობის ფაქტს, რადგან აღმოსავლეთისა და დასავლეთის გზაჯვარედინზე მდებარე ქართლი ცნობილი იყო თავისი ეთნიკური სიჭრელით. ქართველებთან ერთად აქ ცხოვრობდნენ: ბერძენები, რომაელები, ზოროასტრიზმის აღმსარებელი სპარსელები, იუდეველები...

ლიტერატურა

1. ბერძენიშვილი დ., წმინდა ანდრია მოციქულის ნაკვადევი საქართველოში, ქრისტიანობის ოცი საუკუნე საქართველოში, თბ., 2004, გვ. 73-85.
2. გაგოშიძე ი., მგალობლიშვილი თ., ებრაული დიასპორა და ადრეული ქრისტიანობა საქართველოში, ქრისტიანული ცივილიზაცია და საქართველო, კონფერენცია მიძღვნილი ადრექ-

რისტიანული არქეოლოგიის პირველი მსოფლიო კონგრესის 100 წლისთავისადმი, თბ., 1994, გვ. 4-6.

3. გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცეს და განმარტებები დაურთეს აღ. გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, I, თბ., 1961.

4. გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა, III, თბ., 1936.

5. გეორგიკა, ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა, IV, ნაკვ. I, თბ., 1941.

6. ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, I, თბ., 1955.

7. Левинская И., Деяния Апостолов. Историко-филологические комментарии. М., ББИ, 1999.

8. Marshall H., Luke: Historian and Theologian . Exeter, 1970.

9. Sherwin-White, A. N., Roman Society and Roman Law in the New Testament. Oxford, 1963.

Марика Мшвиладзе

Первые христианские общины в Картли

В статье проанализирована политическая ситуация в Картли I-III вв. н.э. На протяжении трёх веков политическая ориентация Картли переходным успехом менялась то в сторону Рима, то в сторону Парфии – а с 226 г. Сасанидского Ирана. Надо отметить и доминантное положение Римской Империей. Тесные связи с Римом выявились и в религиозном аспекте. В Картли распространяется новая монотеистическая религия – Христианство.

Целью нашего исследования являлся выяснить, какой этнической группе принадлежали первые христиане в восточной Грузии. На основе изучения письменных источников и археологических материалов можно прийти к выводу, что распространение Христианства в восточной Грузии связано с довольно сильной иудейской общиной Картли, которая со своей стороны, имела

контакты с Иерусалимской общиной, была в гуще их политических и культурно-религиозных событий. По нашему мнению, именно от иудеев узнало местное население о сути монотеистической религии. Так называемые грузинские евреи и стали, в свою очередь опорой распространения в восточной Грузии Христианства. Мы не исключаем и тот факт, что среди первых христиан в Картли были и предшественники различных этнических групп. Исходя из того, что Иберия была расположена на перекрёстке двух цивилизаций и была известна своим этническим разнообразием. Вместе с грузинами здесь проживали: греки, римляне, перси...

ანთროპომორფული სარკოფაბი პიტიუნტიდას

სპარსეთ – ბიზანტიის ცამეტწლიანი ომი უშუალოდ საქართველოს მიწა-წყალზე მიმდინარეობდა. პროკოფი კესარიელის (VI ს) ცნობის თანახმად 542 წელს სპარსელებმა ილაშქრეს ლაზიკის ზღვის სანაპიროზე – პიტიუნტში (ბიჭვინტაში), რომელიც რომაელთა მიერ სტრატეგიული მოსაზრების გამო დანგრეული დახვდათ (Pr. Cess. BG. IV (VIII) 4,6). ამ დროისათვის პიტიუნტი მნიშვნელოვან საეკლესიო ცენტრს, საეპისკოპოსოს წარმოადგენდა და VI ს ბოლოდან ბიზანტია განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობდა ქრისტიანობის აღორძინების პრობლემებს. არქეოლოგიური მონაცემების თანახმად იუსტინიანე I-ის ეპოქაში 560-565 წწ პიტიუნტის ციხე-ქალაქის გალავნის კედლებს გარეთ (extra muros) იწყება სატაძრო მშენებლობის ახალი მნიშვნელოვანი ეტაპი. ღვთისმშობლის X ს კათედრალთან, მისგან აღმოსავლეთით, თანამედროვე საავადმყოფოსთან, გამოვლენილია VI-VII სს დათარიღებული³ ტაძრების ნანგრევები (სურ. 1, 2). ესაა სამნავიანი ბაზილიკა, რომლის ქვეშ მოქცეულია კიდევ უფრო ადრეული V-VI სს ეკლესიის ნანგრევები (სურ. 1), რომელიც მარტიორიუმს უნდა წარმოადგენდეს.⁴ მასთან ჩანს დაკავშირებული ე.წ. ანტროპომორფული ქვიშაქვის სარკოფაგი (სურ. 3, 4), რომელიც გათხრების პროცესში იქნა აღმოჩენილი.⁵ არ არის გამორიცხული, რომ აქ ბაზილიკის გეგმის სარკოფაგში⁶ განისვენებდა საეკლესიო იერარქი, ქრისტიანობისათვის თავდადებული პირი, V ს მოღვაწე გეგმაში სწორ-

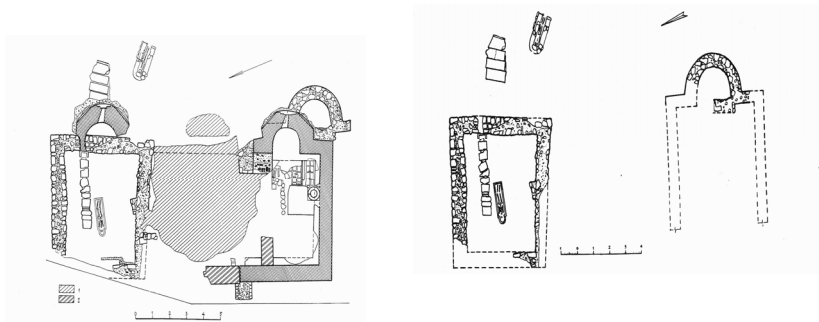
³ Г.А. Лордкипанидзе., З. В. Агрба., Раскопки на территории комплекса Пицундского Храма., Сб. Археологические открытия 1980 г в Абхазии. Тб. Мецниереба, 1982, с. 26-31

⁴ L. G. Khroushkova., Pitiunt et le Litoral. Oriental de la Mer Noire al'epoque paleochristienne. Actes da X c congres international d'archeologic chretienne. Stud; d; antichita cristiana, 1989, p.674

⁵ გ. ლორთქიფანიძე, ბიჭვინთის ნაქალაქარი., თსუ გამომცემლობა; თბ. 1991 გვ. 30,31

⁶ შეად. G. Koch., Fruhchristiche Kunst. eine Einfuhrung., verlag w. Kohlhammer., Stuttgart, Berlin, Koln 1995., p. 71, abb 32

კუთხოვანი, თავში აბსიდიანი სარკოფაგი, ძალზე დაზიანებული აღმოჩნდა (სურ. 5). მისი სიგრძე 2 მ-ია, სიგანე – 0,40 მ, სიმაღლე – 0,30 მ. ის დამზადებულია ადგილობრივი კირქვისაგან, კედლების სისქე 0,5 სმ აღწევს. ორფერდა სახურავი დალეწილია. კედლებში შემოუყვება უსისტემოდ განლაგებული 1 სმ სიღრმისა და 2 სმ სიგანის ფოსოები. მათ სასანთლის დანიშნულება უნდა ჰქონოდათ. მსგავსი ე.წ. ანტროპომორფული სარკოფაგი გამოფენილია აიასოფის ეზოში. V საუკუნით არის დათარიღებული ანალოგიური სარკოფაგი⁷, რომელიც სოხუმის მუზეუმში ინახებოდა. ადრექრისტიანული სარკოფაგების ცნობილი მკვლევრის გუნტრამ კოხის თანახმად⁸ არდექრისტიანული სარკოფაგები ახ.წ. III ს ბოლო მეოთხედსა და IV თარიღდებიან. რომის, რავენისა და კონსტანტინეპოლის გარდა სარკოფაგებს ბიზანტიის პროვინციებშიც ამზადებდნენ. მასალის მიხედვით ბიჭვინთური უორნამენტო სარკოფაგი ადგილზე უნდა იყოს დამზადებული, სადაც მძლავრი ქრისტიანული თემი და შესაბამისად ამ სახის პროდუქციაზე მოთხოვნილება არსებობდა. გუნტრამ კოხის აზრით კონსტანტინეპოლში დამზადებული სარკოფაგები საქართველომდე ვერ აღწევდა.⁹



სურ. 1-2

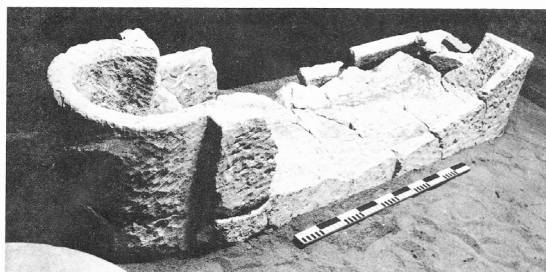
⁷ Л. Хрушкова., Раннехристианские саркофаги Абхазии. Византийский временник, 45, 1984, с. 209

⁸ Guntram Koch., Fuhchristliche Sarkophage., Verlag C.H. Beck, Munchen, 2000 pp. 558; 584

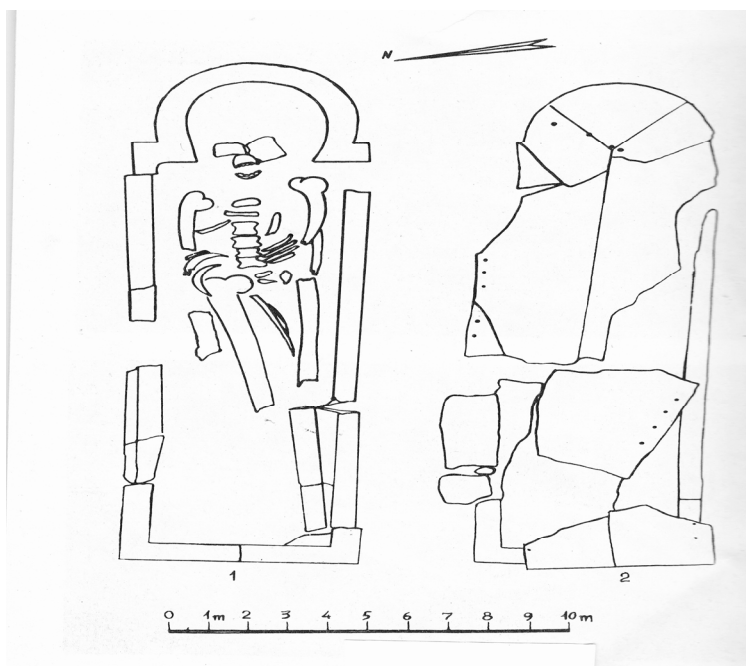
⁹ გ. კოხი., ადრექრისტიანული სარკოფაგები., ქრისტიანული არქეოლოგიის IV კონფერენცია. თბილისი 2000., გვ. 36,37



სურ. 3



სურ. 4



სურ. 5

სურათების აღწერა:

სურ. 1 -2 ბიჭვინთის კათედრალის (X ს) ეზოში გამოვლენილი V-VI სს სატაძრო ნაგებობები. მარცხენა ნაგებობის ცენტრში მონოლითური ანთროპომორფული სარკოფაგით

სურ. 3 ანთროპომორფული სარკოფაგი გათხრის პროცესში დანგრეული სახურავითა და გვერდით.

სურ. 4 ბიჭვინთის მუზეუმში გადატანილი სარკოფაგი; საერთო ხედი

სურ. 5 V ს ანთროპომორფული სარკოფაგის გრაფიკული ჩანახაზი (მხატვარი ლ. ფაველენიშვილი)

The Anthropomorphic Sarcophagus from Pitiunta

The thirteen-year war of Persia-Byzantine was carried out directly on the Georgian land. In accord to the notes of Procophy Cessarieli (Vic.) in the year of 542 the Persians armed on the sea-coast of Laziki Sea - against Pitiunta (Bichvinta), which, because of strategic consideration of the Romans appeared destroyed (**Pr. Cess. BG. IV (VIII) 4,6**). By this period Pitiunta was not an important church centre, Episcopacy and from the end of the VI c. Byzantine allotted a special attention to the problems of revival of Christianity. According to the archaeological data, in the epoch of Justinian the I in 560-565ss. a new stage of church building is started outside of the walls (exstra muros) of the fortress-city of Pitiunta. At the Cathedral of the Virgin of the X c, to the East from it, near the contemporary hospital, there have been revealed the ruins of churches dated by V-VII cc. (Figs. 1, 2). This is a three-boat Basilicas, under which are hidden the ruins of the church of more earlier V-VI cc. (Fig. 1), which should be a Mortuary. To it should be related the so called Anthropomorphic Sarcophagus of Sandstone (Figs. 3,4) which had been discovered in the process of excavations. It is not excluded that here, in Sarcophagus of the plan of Basilica were buried the church hierarchy, devoted person for Christianity, creator of the V c. In the plan the rectangular sarcophagus with absid on the top, appeared greatly damaged (Fig.5). Its length is 2m, width – 0.40 m, height – 0,30 m. It had been made of local lime-stone, thickness of walls reaches 0,5 cm. The two –slope roof is cracked down. In the edges the hole with the depth of 1 cm and width of 2 cm are allocated unsystematically. They should be of candle-stick destination. The similar, so called anthropomorphic sarcophagus is demonstrated in the yard of Ayasophia. The analogous sarcophagus is dated by the V century which had been preserved in Soukhumi Museum. According to the known researcher of Early Christian sarcophagi, Guntram Koch, the Early Christian Sarcophagi are dated by the last quarter of the III c. and IV c. of New Era. Besides Rome, Ravenna and Constantinople, the sarcophagi have been made in provinces of Byzantine as well. In accord to the material, the ornament-less sarcophagus of Bichvinta supposedly should be prepared on place, where there was available the powerful Christian community and relatively the demand on production of this type. In Guntram Koch's opinion the Sarcophagi prepared in Constantinople could not reach Georgia.

FIGURES:

Figs.1-2 - The Church constructions of V-VI cc. revealed in the yard of Bichvinta Cathedral (X c).In the centre of the left boat with the monolithic anthropomorphic sarcophagus.

Fig. 3 - The anthropomorphic sarcophagus with destroyed roof and side wall in the process of Excavation.

Fig. 4 - The sarcophagus taken to the museum of Bichvinta; General view.

Fig.5 - A graphical drawing of anthropomorphic sarcophagus of the V century. (Painter L.Pavlenishvili).

*«ისტორიკოსი, რომელიც მომხდარ ფაქტზე დუმს, არა-
ნაკლებ ტყუის, ვიდრე ის, ვინც არარსებულ ისტორი-
ას თხზავს»*

ამიანე მარცველინუნი

(ახ. წ. IV ს.)

ბურამ ბაბუნია, ლია ბაბუნია

**საქართველო წინაქრისტიანულ ხანაში
ქართული სახელმწიფოებრიობის სათავეებთან**

ვფიქრობ, გარკვეულ ინტერესს აღძრავს „არგონავტიკასა“ და „ქართლის ცხოვრებაში“ წარმოდგენილი ქართველი და კავკასიელი ხალხებისა და ტომების „მამამთავართა“ გენეალოგიურ სქემებზე შემდეგი **ჰიპოთეზური დაკვირვება**:

სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში აიეტის („აიეტიანები“, ჰელიოსიანთა მოდგმა), თარგამოსისა და მისი ვაჟის ქართლოსის („ქართლოსიანები“, თარგამოსიანთა მოდგმა) შთამომავლები - შესაბამისად, აია-კოლხეთის (ეგრისი), ქართლის (იბერია) და მთელი ისტორიული კავკასიის (და მიდიის) სხვა ხალხების, ქვეყნებისა თუ ქალაქების **ეთნარქეონიმებად** არიან მიჩნეული. უძველესი ბერძნული და ქართული წერილობითი საისტორიო ტრადიციებით შემონახულ ეთნარქთა ამ სქემებში ერთიმეორის ეკვივალენტად და, მაშასადამე, ამ სქემების ერთმანეთთან ერთგვარ **დამაკავშირებელ** რგოლად **არგოსი** (აიეტის უფროსი შვილიშვილი) და **ეგროსი** (თარგამოსის ძე, ქართლოსის უმრწამესი ძმა) გამოიყურებიან. თვით სახელწოდება „არგონავტები“ ხომ „არგ-ი“, ე. ი. „ეგრ-ი“ („ეგრ-ის-ი“) ქვეყანაში¹ (ანდა, იაზონის ერთ-ერთი თანამებრძოლის არგოსის მიერ აგებულ ხომალდ „არგოთი“) **მოგ ზაურთ** აღნიშნავს? შესაძლოა, ორივე ეს სახელი (არგ-ოს და ეგრ-ოს) მომდინარეობდეს მათი „პირველწყაროდან“ - ქართველური და კავკასიური მოდგმის ხალხების საერთო „მამამთავრის“ სახელწოდებიდან: **„თ-არგ-ამ-ოს“...**

უძველესი ქართული საისტორიო ქრონიკის გენეალოგიურ სქემაში მხოლოდ მონათესავე ხალხთა **იბერიულ-კავკასიური**, ანუ **კავკასიური** (უფრო მართებული და მოხერხებული ცნება-ტერმინი იქნებოდა: **„ქართველურ-კავკასიური“-გ.გ.)** ოჯახის² ყველა წევრის მითიური მამამთავარია წარმოდგენილი. მათ ის-

ტორიული კავკასიის მთელი მიწა-წყალი უჭირავთ, როგორც მის თავდაპირველ მცხოვრებთ. კავკასიაში შემდეგ დასახლებული ირანულენოვანი **ალან-ოსების**, თურქულენოვანი **აზერბაიჯანელებისა** და სხვათა „მამამთავრები“ იქ წარმოდგენილი არ არიან. ლეონტი მროველის კონცეფციის ამ საკმაოდ მწყობრ სისტემაში **მხოლოდ ინდოევროპული (!) მოდემის „სომეხთა“** („პაოსი“, თავისი აირარატის ქვეყნით, „სომეხი“ ხალხითა და „სომხური“ ენით, არარატ-მასის მთითა და მდ. ფასის-არაქსით, ბიბლიური ნოესა და მისი ძის იაფეტის და მის შთამომავალთა) მოხსენიება და უძველესი **ეგრისის**, ანუ **აია-კოლხეთის** („აიეტი“, თავისი **აია-კოლხეთის** ქვეყნით, „კოლხი“ ხალხითა და „კოლხური“ ენით, ამარანტ-ფასის მთითა და მდ. ფასის-ამარანტიოს-რიონით, „წინაბიბლიური“ ამირან-პრომეთეს, იაპეტის ძის) ფაქტიური მოუხსენიებლობა (ლეონტისეული „ეგრისი“ მას ვერ შეცვლის!) იწვევს ერთადერთ უმთავრეს ეჭვს ამ მხრივ. მხოლოდ მას შეაქვს სერიოზული დისონანსი ამ საკმაოდ „ერთგვაროვან“ ეთნო-კულტურულ სამყაროში...

ძველი ავტორები, მსოფლიო ოკეანესთან დაკავშირებულ აია-კოლხეთს, უძველესი ცივილიზებული სამყაროს (**„ლიკუმენა“**) **განუყოფელ ნაწილად** თვლიან. ხოლო, ძველი ქვეყნიერების უდიდესი მდინარეების რიგში მოხსენიებულ **ფასისს** (დიდი კავკასიონის ქედთან ერთად), ამავე სამყაროს უკიდურეს ჩრდილო-აღმოსავლეთ **მიჯნად**, მის მეწინავე **ისტორიულ-კულტურულ „კიდელ“** („კიდე-ქვეყანა“) მიიჩნევენ. ასეა ეს მითოლოგიურად და ამ თვალსაზრისს მხარს უჭერს უძველესი წერილობითი საისტორიო-ლიტერატურული ტრადიცია და თანამედროვე არქეოლოგიაც.

ელინისტური ეპოქის აღმოსავლურქართული სახელმწიფოებრივი გაერთიანების აღმნიშვნელი სახელი **„იბერია“**, როგორც ფიქრობენ, სულ თავდაპირველად, ალბათ, უფრო წმინდა გეოგრაფიულ – გარკვეულ, ერთიან და ერთგვაროვან ეთნიკურ-კულტურულ სივრცეში „ორიენტაციის“ შინაარსს ატარებდა. იგი **„იმერ“**, „იმ[ი]ერ“, იქითა, პირიქითა (ლიხის, მესხეთისა და არსიანის ქედების გაღმა, ე. ი. ამ ბუნებრივი-ისტორიული „სასაზღვრო ხაზის“ აღმოსავლეთითა და ნაწილობრივ, სამხრეთ-აღმოსავლეთით მდებარე) მხარეს, ქვეყანას, უფრო სწორად – **ერთსა და იმავე ქვეყნის მეორე**, მაგრამ არაწამყვან, არამეწინავე, არაჰეგემონ ნაწილს აღნიშნავდა.³ თვით სახელწოდება „ქართლი“ („ქართი“) კი **დასავლურქართული წარმომავლობისად** მიაჩნიათ: დასავლეთ საქართველოს (სამეგრელო, სვანეთი,

აფხაზეთი, რაჭა) მოსახლეობა არამარტო აღმოსავლელ ქართველებს და სრულიად საქართველოს, არამედ ჩვენს საერთო-ეროვნულ დედაქალაქ თბილისსაც (უფრო ადრე - არმაზციხეს), სულ უკანასკნელ დრომდე **„ქართს“** ეძახდა...

ბევრი გარემოება და განსაკუთრებით ის, რომ ქართველური (ისევე როგორც კავკასიის სხვა ხალხთა) **სახელმწიფოებრიობის ისტორია ფაქტობრივად აია-კოლხეთით (გერის-კოლხეთი) იწყება**, გვაფიქრებინებს: **ხომ არ არის** ჩვენი უძველესი ეროვნული ისტორიის ჯერ კიდევ ბევრ გამოუცნობ და სადავო პრობლემებთან დაკავშირებული **ლეონტი მროველისეული „პაოსი“** (პირველი კავკასიელი „მეფე“), ან **„თარგამოსი“** (ქართველთა და კავკასიელთა საერთო „მამამთავარი“), პირველი ქართველი „მეფის“ და „სამეფო დინასტიის“ ფუძემდებლის **„აიეტის“ გვიანდელი ეკვივალენტი?** უკვე სავსებით „ქართიზებული“ (ე. ი. „გაადმოსავლურებული“), „გაქრისტიანებული“, შუა საუკუნეებში საყოველთაოდ სავალდებულო ბიბლიურ გენეალოგიურ ქარგაზე გადაყვანილი, მისი შორეული და ბუნდოვანი ხსოვნის **გამოძახილი?**

ე. ი. სხვანაირად რომ ვთქვათ, „ქართლის ცხოვრებაში“ წარმოდგენილ და ესოდენ გახმაურებულ კავკასიელ ხალხთა ამ საერთო ეთნიკურ-გენეალოგიურ სქემაში **უძველესი გერისის, ანუ აია-კოლხეთის** („ეგროს-არგოსი“, „აიეტი“) **კუთვნილი ადგილი ხომ არ უჭირავს** უფრო გვიანდელ, უკვე სავსებით „ბიბლიიზებულ“ და „ქრისტიანიზებულ“ **„თარგამოსს“ და „პაოსს“** (ქრისტიანულ ლიტერატურაში მეტისმეტად პოპულარულ არაბატის მთასა და მის, იმ დროისათვის, მართლაც უკვე ინდოევროპული მოდემის სომხებით დასახლებულ აირარატის ქვეყანასთან ერთად)?⁴

კავკასიელი ხალხების გენეალოგიური სქემის მროველისეულ „გაადმოსავლურებას“ კინაღამ „ემსხვერპლა“ ჩრდილოეთ კავკასიის დასავლეთ ნაწილში ძველთაგანვე მცხოვრებ ჩერქეზთა (ადიღეელები, „ჯიქნი“) წინაპრებიც; თუმცა, ისინი, ჩვენ-ინგუშებთან (ვაინახები, „დურძუკნი“) ერთად, ეჭვმიუტანლად იგულისხმებიან ერთ-ერთ კავკასიელ ეთნარქ-ეპონიმში - **„კავკასიანნი“**. მათი თავდაპირველი საცხოვრისი იყო ჩრდილოეთი კავკასიის ცენტრალური და დასავლეთი ნაწილი, მდინარე თერგიდან („დომეკი“) ტამანამდე; „ვიდრე დასასრულადმდე კავკასისა, დასავალით.“⁵ შემდეგში, ჩრდილო-ირანული მოდემის **აღან-ოესთა** ძლიერი ექსპანსიის წყალობით, „კავკასიანების“ ერთი, ძირითადი შტო („დურძუკები“) - აღმოსავლეთით, ხოლო მეორე

(„ჯიქები“) - დასავლეთით გადაინაცვლებენ. „კავკასიანთა“ უძველესი მიწა-წყლის საკმაოდ დიდ ნაწილში ჩრდილოეთიდან მოსული ალან-ოსები ჩამოსახლდებიან...

როგორც ცნობილია, ანტიკური ტრადიციით, თესალიელი პელაზგი **იაზონი** (უძველესი ქართული საისტორიო ტრადიციით - აზო, აზონი?) იბერთა საერთო მამამთავრად ითვლება. არმენების (არმენია, ისტორიული სომხეთი) ლეგენდარულ ეთნარქეპონიმად მიჩნეულია არმენოსი, ასევე თესალიელი გმირი. იგი კოლხეთის მეფე აიეტის სიძის იაზონის წინამძღოლობით კოლხეთსა და კავკასიაში მეორედ მოწყობილი ლაშქრობის თანამონაწილეა. ასევე ძველ ავტორებთან დაცულია საყურადღებო ცნობები კავკასიელი ალბანელებისა (ლეონტი მროველით - „რანთა“ და „მოვაკანელთა“) და მეგრელების („მინკრელები“) იდენტურობის თაობაზე.⁶ უფრო მეტი: იმავე ბერძნული ტრადიციით, მიდიელების (მცირე მიდია, „ადარბადაგანი“, შემდეგდროინდელი საკუთრივ, ანუ სამხრეთი აზერბაიჯანი,) მამამთავრად - აიეტის ასული **მედეა** (თუ მისი ვაჟიშვილი **მედოსი**), ხოლო კერკიტების (ჩერქეზები) მამამთავრად - აიეტის და **კირკე** „მიაჩნიათ“.

●
„ქართლის ცხოვრების“ დასაწყისი ნაწილი, უმთავრესად, ხომ მართლაც ყოველი ქართლის (resp. ისტორიული იბერია: შიდა ქართლი, ქვემო ქართლი, ზემო ქართლი, (სრულიად მესხეთი), კახეთი, ნაწილობრივ - აჭარა და არგვეთი) ისტორიაა და არა **სრულიად საქართველოსა და ყოველთა ქართველთა „ცხოვრება“** („*История Грузии*“ - როგორც ხშირად შეცდომით უწოდებენ მას)! წინააღმდეგ შემთხვევაში, ყოველად დაუშვებელია, ერთი და იმავე ხალხის - **ქართველების წინაპრად**, ერთდროულად ორი თუ სამი „მამამთავარი“ („ქართლოსი“, „ეგროსი“ და „ჰეროსი“) მიეჩნიათ და ჩვენი ეროვნული ისტორიის ფარვატერიდან ასე უღვთოდ „განედევნათ“ მთელი ისტორიული ჭანეთ-ლაზეთი, თითქმის მთელი სვანეთი და აფხაზეთი, ნაწილობრივ - ჰერეთი და ეგრისი. ლეონტი მროველის **„ქართველ მამათა და მეფეთა ცხოვრება“** ძირითადად მცხეთა-არმაზ-თბილისიდან და შიდა ქართლიდან „მკაცრად დანახული“ ქართველი ხალხის **მხოლოდ ერთი ნაწილის უძველესი, მაგრამ მაინც შედარებით გვიანდელი ისტორიაა...**

როგორც ცნობილია, „ქართლის ცხოვრება“ ყოველი ქართველისათვის სანუკვარ სამაგიდო **„წმიდა სამწიგნელში“** („ბიბლია“, „ქართლის ცხოვრება“ და „ვეფხისტყაოსანი“) შედის.

მაგრამ, არც ის უნდა დაგვავიწყდეს, რომ იგი, კერძოდ, ლეონტი მროველის „თხზულება“ ძველი, ფარნავაზიანთა ქართლის სამეფოს მმართველ წრეებში (განსაკუთრებით სამეფო დინასტიაში) მაშინ შემუშავებული და გაბატონებული ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი კონცეფციის საფუძველზე რედაქტირებული, ე. ი. მშობლიური ისტორიის „ცენზურაგავლილი“, ოფიციალური სახელმძღვანელოა. ცხადია, იგი, უპირველეს ყოვლისა, გამოხატავდა დამკვეთის, შემსრულებლისა და ძირითადი „მომხმარებლის“ ძირეულ ინტერესებს და, არც არის გასაკვირველი, რომ მასში შემავალ თხზულებათა ავტორებს სწორედ საკუთრივ ქართლის და, **პირველ რიგში - შიდა ქართლისა და მცხეთა-თბილისის** ისტორია აინტერესებდეთ. მსოფლიო ისტორიამ ამის არაერთი მაგალითი იცის...

„ქართლის ცხოვრება“ (განსაკუთრებით, ლეონტი მროველის „თხზულება“) აშკარად **„ქართლოცენტრიზმის“** და **„ქრისტიანიზმის“** სულისკვეთებით გაუღენთილი, ოფიციალური საისტორიო თხზულებათა კრებულია. მასში **ვერისის (დასავლეთი საქართველო) და მთელი ქრისტიანობამდელი** (წარმართული) **საქართველოს ისტორია და კულტურა თითქმის საგნებით იგნორირებულია**, ანდა მეტისმეტად განძარცული და დაკნინებული სახითაა წარმოდგენილი. არადა, ორივე მათგანი, ერთიანი და განუყოფელი, ძველი და **დიდი ქართული ეროვნული ისტორიის, კულტურისა და ცივილიზაციის თავდაპირველი**, ორგანული და განუყოფელი ნაწილია.

სამწუხაროდ, **„ქართლის ცხოვრებაში“**, საერთოდ, ძველმა **ქართულმა ეროვნულმა ცნობიერებამ** აიეტის დროინდელი „დიდი კოლხური“ ცივილიზაციის ისტორია ვერ (თუ არ?!) დააფიქსირა, და, ცხადია, მისი ისტორიული მემკვიდრეობა ქართველთა შემდგომ თაობებს **ვერ შემოუნახა**. „არცა მატიანე ჩუენი მოიხსენიებს მას“-ო, - შემოფოთებით წერდა დიდი ქართველი მეცნიერი **ვახუშტი ბაგრატიონი**.⁷

ძველ ცივილიზებულ სამყაროში ესოდენ სახელგანთქმული, ისტორიულ თქმულებებსა თუ კლასიკურ მითებში ასე შექცეული ხალხისა და ქვეყნის, აიეტოებისა და მათი სატახტო ქალაქის, საერთოდ, დიდი კოლხური ცივილიზაციის, მისი საოცარი თავგადასავლის შესახებ **ცოდნა და ისტორიული ხსოვნა „ქართლის ცხოვრებაში“ არ შემონახულა!** ამ მხრივ, არც შემდეგდროინდელ ქართულ ეროვნულ თვითშეგნებასა და აზროვნებაში შეცვლილა თითქმის რაიმე. ისტორიულ დასავლეთ საქართველოში მცხოვრებ და ადგილობრივი მოსახლეობის ძველ

და ახალ თაობებს შორის თითქოს ცოცხალი მემკვიდრეობითი კავშირი გაწყვეტილა; თითქოს შემდეგში, რომელიმე ისტორიულ ეტაპზე, სახელმწიფოებრივი და ქალაქური ცივილიზაციის „პირველმკვალავად“ აღიარებული მეფე აიეტის „კანონიერი“ შთამომავალი „**არგოს-ეგროსი**“ (ე. ი. ეგრისი, ანუ აია-კოლხეთი) ერთბაშად „**ქართლისის**“ (ქართლი, ანუ იბერია, ე.ი. ქართული სამყაროს შემდეგდროინდელი „ცენტრი“, მისი ახალი, უდავო და აღიარებული ლიდერი), **უმრწამეს მხად გადაიქცა**.

როგორც ცნობილია, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით, აწინდელი ქართლის (თავისი „შიდა ქართლითა“ და მცხეთა-არმაზით) ხელისუფალთა წინაპრები, სხვა, წინარე-ქართლიდან, სახელდობრ, „**არიან-ქართლის**“ **სამეფოდან** არიან გადმოსახლებულნი. ეტეობა, ამ უძველეს ეროვნულ საისტორიო ქრონიკაში **ქართლის** („მცხეთას შინა“) **პირველ მეფედ მოხსენიებული არიან-ქართლის მეფის ძე აზო**, სწორედ ლეონტი მროველის „კონცეფციის“ წყალობით, საერთოდ „ჰკარგავს“ რა „მეფის“ პრესტიჟულ წოდებას, ქართლის ჩვეულებრივ ერისთავად („პატრიკი“) იქცა. ლეონტისეული აზონი ისტორიული ქართლისათვის (შიდა ქართლი, „ზენა სოფელი“) „უცხო“ (ტომით - მაკედონელი) და „მტრულ“ ძალად „იქცა“!

უფრო მეტიც: „ქართლის ცხოვრების“ შემდგენლებმა, „უფროს-უმცროსობის“ წესის საყოველთაოდ მიღებულ იერარქიულ კიბეზე, კიდევ უფრო დაბალი („მონის“ - მოცემულ შემთხვევაში, ვასალი ერისთავის) სტატუსი წინასწარ „განუმზადეს“ ძვ. წ. IV ს. დასასრულისა და III ს. დასაწყისის ეგრისის ცნობილ მმართველს **ქუჯის**, რომელიც იყო მისი ახლადმოკლენილი „უფლის“, რამდენიმე ათეული წლის წინათ მოკლული მცხეთის „მამასახლისის“ ძმისწულის, შემდეგში ქართლის სამეფოს დამაარსებლის, „**ქართლისიანი**“ **მცხეთელი ფარნავაზის** ერთგული მოკავშირე, უმცროსი პარტნიორი, სიძე და „ძმა“⁸.

ამავე „მიზეზით“, სრულიად საქართველოს საეკლესიო-ორგანიზაციულ სტრუქტურაში ქართლის (მცხეთის) - მართლაცდა გამორჩეული, ეროვნული (ქართულენოვანი) და ავტოკეფალური საკათალიკოსოს უპირატესობის ხაზგასმას, კინაღამ „ემსხვერპლა“ ჭეშმარიტი მოციქულების - **ანდრია პირველწო-**

დებულის, („ანდრია დიდი“), სვიმონ კანანელის, მატათას (და სხვათა) სამისიონერო მოღვაწეობა დასავლეთ და სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში. მათ უფრო „ახალგაზრდა“ მცხეთის ეკლესია და მისი განმანათლებლის, „მოციქულთა სწორის“(!) **წმინდა ნინო კაბადოკიელის შედარებით გვიან გაბატონებული კულტი** „დაუპირისპირეს“...

●
სამწუხაროდ, მეფე აიეტი, მისი სახლეულები და საცხოვრისი თანამედროვე მეცნიერებაში ხშირად გამუდმებული ეჭვისა და უნდობლობის საკითხად გადაიქცა...

მაგრამ, მეფე აიეტს, „ოქრომრავალ კოლხეთს“, „აიეტისა და მედეას მზის ქალაქს“, მათს საკვირველ ისტორიასა და კულტურას ისიც ეყოფათ, რომ ბედის ირონიამ ისინი თავიანთ დედა-ისტორიას ასე უღვთოდ დააცილა და, მის კვალდაკვალ, თითქოს მშობლიურმა ისტორიოგრაფიამ და მწერლობამაც⁹ იგი იმთავითვე დავიწყებისათვის გაწირა, რომ დღევანდელი ინტელექტუალური საქართველოც მას უსამართლოდ და უსულგულოდ არ მოეპყროს. საქმე ხომ ჩვენი ხალხისა და ქვეყნის ყველაზე უძველეს და ერთ-ერთ ყველაზე საამაყო ისტორიულ-ეროვნულ ფესვებს ეხება?

მშობლიური ეროვნული ცნობიერების მიერ **დავიწყებისათვის განწირული ძვ. წ. XIV-XIII საუკუნეების** „ოქრომრავალი“ აია-კოლხეთის სამეფო, მისი შესაშური იდუმალებით მოცული ისტორია და კულტურა, მისი ესოდენ სახელგანსმენილი „დედაქალაქი“, პირველი ქართველი მეფე აიეტი და მისი „ღვთაებრივი“ წარმომავლობის „დინასტია“, ტახტის კანონიერი მემკვიდრე აფსირტე, მეფის ულამაზესი და გრძნეული ასული მედეა, უძველესი „კოლხური ენა და დამწერლობა“, ქვეყნის ძლიერების, სიმდიდრის, დიდებისა და უუძველესი სულიერი ცოდნისა და სიბრძნის სიმბოლო - „ღიადი ოქროს საწმისი“ და, საერთოდ, მსოფლიო ცივილიზაციაში მტკიცედ დამკვიდრებული ძველი ქართული კულტურის სხვა, არაერთი თვალ-მარგალიტი, სწორედ საოცარმა და **კლასიკურმა ელიზურმა მითოლოგიამ, მისმა ისტორიულმა თქმულებებმა შეიხიზნა და**, ძირითადად, **„არგონავტიკის“ სახით**, მთელს კაცობრიობას, პირველ რიგში, მის უპირველეს მემკვიდრეს და მესაკუთრეს“ - ქართველ ერს, მის ისტორიას და კულტურას **პირუთვნელად შემოუნახა!** გადმოცემები კოლხეთის შესახებ შესულია **მსოფლიო კლასიკური მითოლოგიის ოქროს ფონდში**.

იმავე კლასიკური მითოლოგიით, „ოქრომრავალი“ „მზის ქვეყანა“, მაღალგანვითარებული და სტუმართმოყვარე კოლხეთი ამავე დროს *ძლიერი სამხედრო და საზღვაო სახელმწიფო-ცაა...*

და ყოველივე ეს გააკეთა ისეთმა დიდმა, ბრძენმა და საკვირველმა ხალხმა, როგორიც იყვნენ *ძველი ბერძნები*, რომლებიც მთელ დანარჩენ მსოფლიოს განიხილავდნენ როგორც ბარბაროსულ(!) სამყაროს. ცივილიზებული კაცობრიობის ერთ-ერთი უპირველესი „მასწავლებლები“ კი მოწიწებით ქედს იხრიდნენ ყოველივე იმის წინაშე, რასაც *კოლხეთი და კოლხური* ეწოდებოდა...¹⁰

შენიშვნები

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა

1. იხ. *ს. ჯიქია*, თეზისები მოხსენებისა „არგო“-ს შესახებ.
2. ზოგიერთი მეცნიერის ვარაუდით, *კავკასიური ერთობის* (თავდაპირველი გენეტიკური ნათესაობა) ხანა საგულებელია ზედა, ანუ გვიანი პალეოლითის, მეზოლითის, ნეოლითისა და ენეოლითის ეპოქებში. როგორც ირკვევა, დასავლეთი საქართველოს ტერიტორია, სწორედ ამ უხსოვარ, პრეისტორიულ ხანაშიც მოწინავეობდა მთელს კავკასიურ სამყაროში; იგი მის ერთგვარ „ცენტრადაც“ კი გამოიყურება. ასეა ეს არქეოლოგიურად მთელი ძველი (გვიანი), შუა და ახალი ქვის ხანისა და ენეოლითის (სპილენძ-ქვის ხანა) გრძელ მანძილზე.
3. დაახლოებით ასე ესმოდათ ეს *ა. მარკვარტს*, *ნ. მარს*, *ა. ჯაგახიშვილს* და სხვ.
4. დღესდღეობით, ასევე გამოუცნობ საიდუმლოებად რჩება ეგრისის (დასავლეთი საქართველო) პოლიტიკური ისტორიის ერთი უფრო გვიანდელი, თანამედროვე მკითხველი საზოგადოებისათვის თითქმის აბსოლუტურად გაუგებარი და უცნაური ფაქტი: ქართლის სამეფოს ფარნავაზიანთა დინასტიის ე.წ. „დასავლური“, ანუ „*ქუჯიან-ქართამიანთა*“ *სახლის* ყველა ქართველი მეფე ლეონტი მროველის „თხზულებაში“, რატომღაც *სომეხ არშაკუნიანებად* არიან გამოცხადებული...
5. ქართლის ცხოვრება, ტ. I, თბ., 1955, გვ. 61-2.
6. *ა. ურუშაძე*, ძველი კოლხეთი არგონავტების თქმულებაში, თბ., 1964, გვ. 88, 89, 124, 427, 432, 489.
7. იხ. ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბ., 1973, გვ. 7761-2.
8. ქართლის ცხოვრება, ტ. I, თბ., 1955, გვ. 2221-24.

როგორც ცნობილია, ანტიკური ხანის ბრწყინვალე კოლხური კულტურა, რომელიც ვანის ნაქალაქარზე და სხვაგან აღმოჩნდა, ჯერ-

ჯერობით, მთლიანობაში და ბოლომდე, სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში მონოგრაფიულად შესწავლილი და შეფასებული არ არის. მაგრამ ერთი კი, აშკარად ჩანს: „**ვანის ფენომენი**“ ტრადიციულ, ე. წ. მროველისეულ (და, არამარტო მროველისეულ) „**ქართლოცენტრისტული იდეოლოგიის**“ **სამანებში ვერ მოთავსდა** და ცხადია, „ქართლის ცხოვრებამაც“ დაივიწყა იგი და მას სრული დუმილით გვერდი აუარა.

9. ძირითადად მხოლოდ ძველმა **ქართულმა ზეპირსიტყვიერებამ** (და ქართველი ხალხის ყოფამ და კულტურამ, ადგილობრივმა ტოპონიმებმა) შემოგვინახა უძველესი კოლხური კულტურისა და ცივილიზაციის შესახებ არაერთი ძვირფასი ცნობა. მათგან, უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს **თქმულებები ამირანის შესახებ** - მსოფლიო საგმირო ეპოსის ერთ-ერთი კლასიკური ძეგლი. ამირანი იმთავითვე უუძველესი ქართული (და ზოგად-კავკასიური) კულტურისა და ცივილიზაციის განუყოფელ, განუყრელ და მუდმივ თანამგზავრად, ქართველთა ერთიანობის, მისი გაუტყეხელი და ჰუმანისტური სულის დიად სიმბოლოდ იქცა.

ბიზანტიურ ისტორიულ მწერლობაში ხაზგასმითაა ნახვენები, რომ **ლაზები, ანუ ეგრები თავიანთ თავს უძველესი კოლხების პირდაპირ და ღირსეულ შთამომავლებად** თვლიდნენ და ამით ამაყობდნენ კიდევ! ადრეული შუა საუკუნეების ეგრის-ლაზეთის, ანუ ახალ-ეგრისის სახელმწიფო აიეტის კოლხეთის სახელობის სამეფოს პოლიტიკურ მეგობდრედ და უშუალო გამგრძელებლად მიაჩნდათ...

10. ქართველ და კავკასიულ ეთნარქეპონიმების შესახებ და იქ დასახელებული ლიტერატურა იხ. ცალკე. „ქართლის ცხოვრების“ ე. წ. პრეისტორიულ ნაწილში წარმოდგენილი ინფორმაციის, მის ისტორიულ ღირებულებათა შესახებ ფრიად საინტერესო დაკვირვება და ახალი მეცნიერული ინტერპრეტაციაა მოცემული 1993 წელს გამოცემულ პროფ. **რ. გორდეზიანის** მცირე მოცულობის მონოგრაფიაში **„ქართული თვითშეგნების ჩამოყალიბების პრობლემა“**...

GURAM GABUNIA, LIA GABUNIA GEORGIA IN PREVIOUS CHRISTIAN AGES TO THE OUTFALLS OF GEORGIAN STATEHOOD

1. Kutaisi, the ancient town of Georgia and the capital of Imereti, from the very beginning of its existance was above all the historical centre of “the land of Kutatisi” (“Inner Egrisi”, “civil”, now lower Imereti).

1.1. “The land of Kutatisi”, according to the present administrative and territorial division of Georgian Republic, included almost entirely the area of the towns: Kutaisi, Tskhaltubo, Tkibuli, the districts: Terjola, Samtredia, Bagdati, Khoni, Vani, and partially Zestaphoni and Abasha as well.

1.2. More than 500 years (from 1489) Kutaisi is the capital of historical Imereti.

2. At the same time town of Kutaisi and “the land of Kutatisi” (“Inner Egrisi”, “Inner Colchis”) was (and is now) the ancient natural and economical, political and administrative, ethnical and cultural centre of historical Western Georgia (total “Egrisi”, i. e. “Aea-Kutaea”).

Kutaisi first of all was the political centre of Western Georgia, 1st “capital”. It was Kutaisi that played the main natural and historical, traditional role and occupied a special “place” in the life of the whole Georgia.

3. According to “Argonautic”, the kingdom of ancient “Aea-Kutaea” and its residence — large Georgian town “Aea-Kutaeesi” (“Kutatisi” is supposed to have been mentioned first approximately by the end of XIV-XIII century B. C. i. e. no less than 3300 years ago. It is considered that Georgian State must have been roughly of the same age. Colchis (Egrisi) Kingdom was the most ancient state in the whole Caucasia.

4. According to its general national significance and “fixing” Kutaisi and “the land of Kutatisi (“Inner Egrisi”) has always been the important historical and national centre (“second town”) after Mtskheta-Tbilisi and “Inner Kartli” for the whole Georgia.

5. As it turns out, in the existence of its history, this region, twice, for a long time carried out even larger function.

5.1. In XIV — IV cc B. C. in the age of existence of the first large and strong Georgian Kingdom Aea-Colchis (ancient Egrisi), its “capital” Kutaisi (“Aea-Kutaeesi”) seems to be the first historical and national centre of the whole Georgian world. It is supposed that it lasted almost in the course of 1000 years.

5.2. From III c. B. C. the general centre of Georgian Kingdom and national culture moved from the West (“Egrisi” “Inner Egrisi” “Aea-Kutaea”) to the East (“Kartli” “Inner Kartli” “Mtskheta-Armazi”).

The whole further 2300 year history of the Georgian people was marked with evident supremacy of Karti tribe and Eastern Georgia (“Mtskheta-Tbilisi” “Inner Kartli” “Kartli”). Hence the consolidation of the Georgian people and their native land took place mainly around Kartli. Even more: Tbilisi with its exceptionally favourable location turned into the common Caucasian “centre”.

5.3. In 978—1122 Kutaisi and its “land” “restored” its first place again in the common Georgian world, only under entirely different historical conditions. Kutaisi was the capital (“temporary capital”) of united Georgian state in the course of 145 years.

The significant act of restoration of the unity of Georgian state, which happened 1000 years ago, was followed by “the great century” the so called “golden age” (1122—1220) in the history of our motherland.

Kutaisi had nearly the same function in another time, in separate years of hard time of Georgian history...

Even more this is the greatest desire of many generations of Georgia and the civilized mankind taking a great interest in “Golden Fleece and Argonautic” — essentially in ancient Colchis (Egrisi) and its capital (“the great Georgian town” of Aetes and Medea), in the first contacts between Georgia and Greece, in legendary “sunny and rich in gold country”, where nearly 3300 ago the cradle of Georgian and Caucasian civilized state system began to rock.

ბიჭვინთისა და ცხუმ-აფხაზეთის ეპარქია

აფხაზეთის საკათალიკოსო, ისტორიულად ქართული ეკლესიის ერთ ნაწილს წარმოადგენდა, რომლის მეორე ნაწილი იყო ქართლის საკათალიკოსო.

ზოგად ქართული ეკლესიის მთლიანობა მიიღწეოდა საერთო საეკლესიო სამართლით, საერთო სჯულისკანონით, საერთო ქართული საღვთისმსახურო ენით, საერთო ტრადიციებითა და საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის საერთო მეთაურობით.

აფხაზეთისა და ქართლის პირველიერარქთა შორის ერთს უხუცესი, ხოლო მეორეს უმრწემესი ეწოდებოდა.

ერთიან ქართულ ეკლესიაში წოდება „კათალიკოსი“ შეესაბამებოდა ბერძნული საპატრიარქოების „მიტროპოლიტის“ წოდებას. როგორც ბერძნული საპატრიარქოს მიტროპოლიტს უშუალოდ ექვემდებარებოდნენ თავისი ეპისკოპოსები, ასევე ქართლის კათალიკოსს ექვემდებარებოდნენ აღმოსავლეთ საქართველოს ეპისკოპოსები, ხოლო აფხაზეთის კათალიკოსს დასავლეთ საქართველოს ეპისკოპოსები, ორივე ეს საკათალიკოსო ერთიანი ქართული ეკლესიის მხოლოდ საეკლესიო ადმინისტრაციული ერთეულები (სამიტროპოლიტო ოლქები) იყვნენ. როგორც ითქვა, მათი ზემდგომი საეკლესიო ინსტიტუტი იყო საერთო სჯულისკანონის და საეკლესიო სამართლის შემუშავებელი ადგილობრივი საეკლესიო კრებები. პატრიარქის მოვალეობა იყო უზუნველყო სრულიად საქართველოს ეკლესიაში (ე.ი. ქართლისა და აფხაზეთის საკათალიკოსოებში) საერთო სჯულისკანონის დაცვა.

აფხაზეთისა და ქართლის კათალიკოსთა მონაწილეობით საეკლესიო კრებების მიერ გამოცემულ კანონებს მთელს საქართველოში (ცხადია აფხაზეთშიც) სავალდებულოდ აღსასრულებელი ძალა ენიჭებოდა (მათ შორის სამოქალაქო სამართლის სფეროშიც). მაგ. XVI საუკუნის საეკლესიო სამართლის ძეგლში, რომელსაც „სამართალი კათალიკოსთა“ ეწოდება, ნათქვამია: „ქ. სახელითა და ღვთისათა: - მე ქრისტეს მიერ კურთხეულმან ყოვლისა საქართველოსა კათალიკოზმან-პატ-

რიარქმან მაღაქია, მე ქრისტეს მიერ კურთხეულმან აფხაზეთის კათალიკოზმან მამათმთავარმან ევდემონ, დავსხედით და შევეკრიბენით ყოველნი ეპისკოპოზნი აფხაზეთისანიდავიდევით სჯულისკანონი და ჩვენცა იმისგან გამოვიდევით.... და სჯულისკანონიცა ასრე ბრძანებს“.... (ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. I. 1963, გვ. 393-397).

აფხაზეთის საკათალიკოსოს ამ საეკლესიო კრებამ სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის მეთაურობით გამოსცა 15 კანონი. ამ კრების კანონები სავალდებულოდ აღსასრულებელი იყო მთელი საქართველოს ტერიტორიაზე, თუმცა ის აფხაზეთში იქნა მიღებული და ისინი აფხაზეთის საკათალიკოსოს ეპისკოპოსებმა დაამტკიცეს, ესენი იყვნენ ქუთათელი, გენათელი, ჭყონდიდელი, ბედიელი, მოქველი, დრანდელი, ცაგერელი, ხონელი, ნიკორწმიდელი, ცაიშელი (ჩიშელი) ეპისკოპოსები.

„უხუცეს“ პირველიერარქად ანუ „საქართველოს პატრიარქად“, როგორც წესი ,ირჩევდნენ მცხეთელ კათალიკოსს, მაგრამ განსაკუთრებულ შემთხვევებში ბიჭვინთელ ანუ აფხაზთა კათალიკოსს გადაეცემოდა ეს ტიტული („საქართველოს პარტიარქი“).

მაგალითად შაჰ-აბასის შემოსევების შემდეგ (XVII ს-სა და XVIII ს-ის I ნახევარში) აღმოსავლეთ საქართველოს სამეფოებმა დაკარგეს სუვერენიტეტი (მუსულმანური მმართველობის ქვეშ მოექცნენ), ხოლო დასავლეთ საქართველო ძველებურად მართლმადიდებელ მეფე-მთავართა მიერ იმართებოდა.

ამ ფაქტმა გაზარდა დასავლეთ საქართველოს მმართველთა (მეფეთა და კათალიკოსთა) ავტორიტეტი, რაც მათ ტიტულატურაშიც აისახა-აფხაზეთის კათალიკოსთა ტიტულატურაში გამოჩნდა ტიტული „საქართველოს პატრიარქი“, მაგალითად, XVIII ს-ის აფხაზეთის კათალიკოსი გრიგოლი თავის მიერ გამოცემული დოკუმენტებს ხელს აწერს ასე – „გრიგოლ მწყემსი ქრისტეს მიერ ყოვლისა საქართველოსა კათალიკოსი“ („ქართული სამართლის ძეგლები“, III, გვ. 675); ასევე ზოგიერთი სხვა აფხაზეთის კათალიკოსიც თავის თავს საქართველოს პატრიარქს უწოდებდა XVII ს-ის ბოლოსა და XVIII ს-ის დასაწყისში, ანუ ის არა მხოლოდ აფხაზეთის არამედ სარულიად საქართვე-

ლოს უზუცესს პირველიერარქად თვლიდა თავის თავს. ეს ფაქტი ასახულია უცხოურ წყაროებშიც. უცხოური წყაროების თანახმად ამ ეპოქაში აფხაზეთის კათალიკოსი სრულიად საქართველოს (იბერიის) უზუცეს (უპირატეს) პირველიერარქად ითვლებოდა, მაგალითად ანტიოქია-იერუსალიმის პატრიარქი დოსითეოსი(XVII ს.) ამის შესახებ წერდა –

„იბერიაში ორი ავტოკეფალური არქიეპისკოპოსია, რომელთაც ქართველები უწოდებენ კათალიკოსებს. ქვემო იბერია, რომელსაც ძველად კოლხეთს და ლაზიკას უწოდებდნენ, აქვს ეპარქიები იმერეთში, გურიაში, სამეგრელოში, აფხაზეთში, სვანეთსა და მესხეთის ნაწილში. ზემო და ქვემო იბერიას შორის საზღვარი არის ქედი, რომელიც კავკასიის მთებში იწყება, ქართულად ქულფარგი ეწოდება, ქვემო იბერიის კათალიკოსი პატივით უფრო მეტია ზემო იბერიის კათალიკოსზე, რადგანაც ის უკვე ისავროსის დროს, 720 წელს, კათალიკოსი იყო ქვემო იბერიისა ... იბერები ქვემო იბერიის კათალიკოსს მიიჩნევენ უფროს კათალიკოსად, რადგანაც მეფე, ე.ი. იმერეთის თავი, მათთან იწოდება მთელი იბერიის მეფეთა-მეფედ“ (დოსითეოსი, იერუსალიმელი პატრიარქები, თავი V, გვ. 510, წიგნიდან: „სარდელი მიტროპოლიტი მაქსიმი, ქართული ეკლესია და მისი ავტოკეფალია. თეოლოგია, ათენი, 1966 წ.).

დას. საქართველოს ეკლესიას უცხოელები უწოდებდნენ „ქვემო იბერიის ეკლესიას“. იხ. სარდელი მიტროპოლიტი მაქსიმი, საქართველოს ეკლესია და მისი ავტოკეფალია „თეოლოგია“, ათენი, 1966.

საქართველოს ანუ იბერიის სამეფოს მთლიანობა დაარღვია თავდაპირველად VI ს-ში სპარსთა, ხოლო VII ს-ში არაბთა შემოსევება, ამის შედეგად VIII ს-დან საქართველოს კუთხეებში ჩამოყალიბდა რეგიონალური ქართული სახელმწიფოები. ერთერთი ასეთი იყო აფხაზთა სამეფო.

VIII საუკუნის II ნახევარში შექმნილ „აფხაზთა სამეფოში“ შევიდა და მისი ძირითადი ნაწილი გახდა იბერიის სამეფოს ყოფილი ტერიტორიები დასავლეთ საქართველოში – გურისი, გურია, თაკვერი, არგვეთი, სვანეთი, ამიტომაც აფხაზთა სამეფოს VIII-X საუკუნეებში „ქვემო იბერიას“ უწოდებდნენ. არსებობდა ორი იბერია: ზემო იბერია – ანუ აღმოსავლეთი სა-

ქართველო და „ქვემო იბერია“ – ანუ დასავლეთი საქართველო. საერთოდ, IV ს-დანვე დასავლეთ საქართველო (ქვემო იბერია) მცხეთის ანუ ერთიანი იბერიის ეკლესიის იურისდიქციაში შედიოდა IV ს-დანვე. ამის შესახებ წერს რუის-ურბნისის კრება: (წმიდა ნინომ მოაქცია ყოველი სავსება ყოველთა ქართველთა ნათესავისა მცხოვრებნი როგორც აღმოსავლეთში ისე დასავლეთში, ამავე კრების განსაზღვრებით ანდრია მოციქულმა სახარება იქადაგა ყოველსა ქვეყანასა საქართველოსასა, სომხური საეკლესიო წყაროებიც აღნიშნავენ, რომ დასავლეთ საქართველო იმყოფებოდა მცხეთის საეკლესიო იურისდიქციაში. მაგალითად, ამ წყაროებში აღინიშნება რომ კირიონი ქართლის კათალიკოსი VI ს-ის ბოლოსა და VII ს-ის დასაწყისში მართავდა დასავლეთ საქართველოს ეპარქიებსაც. კირიონი, „ეგრისის, გუგარქისა და ქართლის არქიეპისკოპოსად ანუ კათალიკოსად იყო ნაკურთხი „წინანდელ წესთა თანახმად“ (იოანე დრასხანაკერტელი, „სომხეთის ისტორია“, გვ. 10).

მეორე იერუსალიმელი პატრიარქი ხრისანფი ამბობს: „...საქართველოში, რომელსაც ადრე იბერია ერქვა, იყო ორი ავტოკეფალური არქიეპისკოპოსი, რომელთაც ჩვეულების თანახმად უწოდებენ კათალიკოსებს და არა არქიეპისკოპოსებს. ასე მათ მარტო ქართველები უწოდებენ. ამათგან ერთი, ე.ი. არქიეპისკოპოსი ქვემო იბერიისა, იწოდება იმერეთის, ოსეთის, გურიის და სრულიად ქვემო იბერიის უნეტარეს კათალიკოსად, ანუ მარტივად, სრულიად იბერიის უნეტარეს კათალიკოსად, როგორც უფროსი ზემო იბერიის კათალიკოსზე. ხოლო მეორე, ე.ი. ზემო იბერიისა, იწოდება ქართლის, კახეთის, აღვანეთის და სრულიად ზემო იბერიის უნეტარეს კათალიკოსად... რომელი იმპერატორის დროს, ან რომელ კრებაზე გახდა ის საარქიეპისკოპოსო, ჩვენ ზუსტად ვერ დავადგინეთ, მაგრამ 26 ივნისის სვინაქსარში ვპოულობთ, რომ იოანე, გოთეთის ეპისკოპოსი, ხელდასმული იქნა იბერიის კათალიკოსის მიერ, რადგანაც რომაულ ქვეყნებში ბატონობდა ხატმებრძოლთა ერესი, ასე რომ, როგორც ჩანს, ერეკლეს შემდეგ ისაგრამდე ქვემო იბერია საარქიეპისკოპოსო გახდა...“ (დოსითეოსი, იერუსალიმელი პატრიარქები, თავი V, გვ. 510, წიგნიდან: „სარდელი მიტროპოლიტი

მაქსიმი, ქართული ეკლესია და მისი ავტოკეფალია. თეოლოგია, ათენი, 1966 წ.).

ეს იერუსალიმელი პატრიარქები XVII საუკუნეში ცხოვრობდნენ.

XVIII საუკუნის II ნახევარში აღსდგა აღმოსავლეთ საქართველოში სახელწიფოებრივი სუვერენიტეტი და სამეფო ტახტი კვლავ მართლმადიდებელმა ხელმწიფეებმა დაიჭირეს, ამ ფაქტმა ძველი ავტორიტეტი დაუბრუნა მცხეთელ კათალიკოსს, და ის ძველებურად „უხუცეს“, პირველპატრიარქად იქცა ქართულ საეკლესიო სამყაროში.

ეს ფაქტი საეკლესიო სამართლის სფეროშიც აისახა, მაგალითად, აფხაზ კათალიკოსთა ტახტზე მჯდომი წმ. დოსითეოს ქუთათელის დროს ანტონ კათალიკოსის დიკასტერიის (საეკლესიო სასამართლოს) სამართალის სფეროში შედიოდა აღმოსავლეთთან ერთად დასავლეთ საქართველოც (მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, საქართველოს საეკლესიო კრებები, 2003, ტ. III, გვ. 7-9). სამართლებრივად და ადმინისტრაციულად XVIII ს-ის ბოლოს დოსითეოს ქუთათელის დროს ისევე, როგორც ყოველთვის IV ს-დან საქართველოს ეკლესია ერთიანი იყო.

XIX ს-ში მთელი ეს სისტემა მოიშალა, რადგანაც საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია გააუქმა რუსეთის საიმპერატორო ხელისუფლებამ.

1917 წლის რუსეთის თებერვლის რევოლუციის შემდეგ რუსეთის მთავრობამ (1917 წლის 25 ივლისს მინისტრთა თავმჯდომარე ა. კერენსკისა და უწმიდესი სინოდის ობერპროკურორის ა. კარტაშევის ხელისმოწერით) დაუბრუნა საქართველოს ეკლესიას ავტოკეფალია, რომელიც იქამდე 1917 წლის (12) 25 მარტის აქტის საფუძველზე აღდგენილად გამოაცხადეს საქართველოს ეკლესიის მღვდელმთავრებმა და მრევლმა (იქვე, ტ. III, გვ. 121).

ავტოკეფალიის გამოცხადების შემდეგ საეკლესიო კრებამ ეკლესიის პირველიერარქს აღუდგინა სრულიად საქართველის კათალიკოს პარტიარქის ტიტული, მაშასადამე ის აერთიანებდა საუკუნის მანძილზე უკვე არ არსებული (გაუქმებული) ქართლისა და აფხაზეთის საკათალიკოსოებს და მას უკვე უშუა-

ლოდ ექვემდებარებოდა დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართველოს ეპისკოპოსები.

ამის შემდეგ ტიტული მიტროპოლიტი აღნიშავდა მხოლოდ პატივს ეპისკოპოსისა და არა იერარქიულ თანამდებობას. ამჟამად ეს ტიტული მხოლოდ საეპისკოპოსო ჯილდოს წარმოადგენს. შესაბამისად ცხუმ-აფხაზეთის ეპარქიის მმართველის თანამდებობრივი ტიტული არის ეპისკოპოსი და მას ღვაწლისათვის შესაძლოა ჯილდოს სახით ეპოდოს მთავარეპისკოპოსის ანდა მიტროპოლიტის წოდება.

1917 წლის საეკლესიო კრების მიერ საქართველოს პატრიარქს მიენიჭა უფლება მუდმივად ან დროებით მართავდეს რომელიმე ეპარქიასაც. 1917-18 წლების კრებებმა მას სამართავად გადასცა მცხეთა-თბილისის ეპარქია, ხოლო 2010 წლის კრებამ (წმ. სინოდმა) სამართავად გადასცა ცხუმ-აფხაზეთის ეპარქია (ამასთანავე, ცხუმ-აფხაზეთის ეპარქიას უწოდა ბიჭვინთისა და ცხუმ-აფხაზეთის ეპარქია). (სხვადასხვა წლებში საქართველოს პატრიარქები სხვა ეპარქიებსაც მართავდნენ, მაგ. მანგლისისა, ქუთაისისა და სხვა).

შესაბამისად ამჟამად საქართველოს პატრიარქი ასე იწოდება - „უწმიდესი და უნეტარესი სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი, მცხეთა თბილისის მთავარეპისკოპოსი, ბიჭვინთისა და ცხუმ-აფხაზეთის მიტროპოლიტი, დიდი მუუფე მამაი ჩვენი ილია“.

სხალთის ეკლესიის წარსულიდან

სხალთის ეკლესია, შუა საუკუნეების ეს ერთადერთი თავდაპირველი სახით შემონახული ქრისტიანული საეკლესიო ნაგებობა აჭარის ტერიტორიაზე, სამეცნიერო საზოგადოებისთვის XIX საუკუნის 70-იანი წლებიდან გახდა ცნობილი, როცა მკლევარმა და საზოგადო მოღვაწემ დიმიტრი ბაქრაძემ გურიასა და აჭარაში მოგზაურობისას, 1873 წელს, დაათვალიერა და თავისი აზრი გამოთქვა ამ ძეგლის დათარიღებისა და შემორჩენილი მხატვრობის შესახებ. „ეკლესიის სტილი, წერდა იგი, მოგვაგონებს ქართული საეკლესიო ხუროთმოძღვრების საუკეთესო ეპოქას, სახელდობრ X-XIII საუკუნეებს..... მთელი მხატვრობა და განსაკუთრებით უკანასკნელი ფრესკები ოსტატურად არის შესრულებული; მათში ნატამალიც არ არის საღებავების იმ სიჭრელისა და ბრჭყვიალისა, რაც ასე მაოცებდა შემდეგ გურიის ძველ ეკლესიებში“ (ბაქრაძე, 1987, 57). ასეთივე შეფასებას აძლევდნენ სხალთის ეკლესიას სხვა ცნობილი მკლევარები და მოგზაურებიც (გ. ჯაზბეგი, პ. უვაროვა, ზ. ჭიჭინაძე და სხვები). სხალთის ეკლესიის მოხატულობის მონოგრაფიულად შემსწავლელი მკლევარი მ. ჭიჭილაიშვილი წერს: „სხალთის მოხატულობა მჭიდროდ უკავშირდება შუა საუკუნეების ქართული ფერწერის განვითარების ძირითად ხაზს, კერძოდ მის გარკვეულ ეტაპს-პალეოლოგოსური სტილის პერიოდს და თავის მხრივ იძლევა XIV საუკუნის დასასრულისა და XV საუკუნის პირველი ნახევრის ქართული მონუმენტური ფერწერის ზოგად სურათს (ჭიჭილაიშვილი, 2010, 13). შემდეგ იგი სხალთის ტაძრის მოხატულობის დამახასიათებელ თავისებურებებსაც გამოყოფს: „სხალთის ფერწერული ანსაზისათვის, წერს ავტორი, დამახასიათებელია ერთმანეთის საპირისპირო ტენდენციების არსებობა: მონუმენტურობა და მინიატურულობა, მოხატულობის ტექტონიკურობა და დეკორატიულ-ხალიჩისებური გადაწყვეტა, სახეთა ემოციური გააზრება და განცდების გამოხატვის თავშეკავებულობა“ (ჭიჭილაიშვილი, 2010, 229). ძეგლის დათარიღებასთან დაკავშირებით იგი წერს: „სხალთის ტაძრის ხუროთმოძ-

ღვრების მხატვრულ-სტილისტური ანალიზი ადასტურებს ძეგლის XIII საუკუნის შუახანებით დათარიღებას (იქვე, გვ. 30).

ასეთი ხუროთმოძღვრული სტილისა და მხატვრობის მქონე ტაძრის შესახებ XIX საუკუნეზე ადრინდელი ცნობები არ შემონახულა, გარდა ზეპირი გადმოცემებისა, რომლებიც ასახულია დბაქრაძის, გვაზბეგის, ზ. ჭიჭინაძის, თ. სახოკიას და სხვათა ნაშრომებში. ამიტომ ყოველი ახალი ცნობა თუ ინფორმაცია სხალთის ეკლესიის შესახებ განსაკუთრებულ ინტერესს იმსახურებს მით უმეტეს, თუ იგი ეკუთვნის ისეთ პიროვნებას, რომელსაც ხელი მიუწვდებოდა თავისი დროის სახელმწიფო თუ საეკლესიო დოკუმენტებზე.

ამ თვალსაზრისით ჩვენი ყურადღება მიიქცია ცნობილი მკვლევარის მიხეილ თამარაშვილის წიგნში „ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე“ მოცემულმა საქართველოს მართმადიდებლური ეკლესიის საკათედრო ტაძრებისა და ეპარქიების სიაში (თამარაშვილი, 1995, 469-470), რომელიც წიგნის ავტორის თქმით, შედგენილია თეატინელი კათოლიკე მისიონერის არქანჯელო ლამბერტის მიერ. იგი საქართველოში მოღვაწეობდა 1630-1649 წლებში. ამ ხანგრძლივი დროის მანძილზე ქართლსა და სამეგრელოში ყოფნისას, იგი საფუძვლიანად გაეცნო ქართველთა ყოფასა და სარწმუნოებას, დაუახლოვდა როგორც საერო ხელისუფალთ, ისე მაღალ საეკლესიო პირებს (პაპაშვილი, 1995, 181-185). მ. თამარაშვილის თქმით, „იგი არამარტო იცნობდა ქართველ ეპისკოპოსთა უმრავლესობას, არამედ ბევრი კათოლიკურ მრწამსზედაც კი მოაქცია“ (თამარაშვილი, 1995, 467), ამიტომ განსაკუთრებულ ყურადღებას და ნდობას იმსახურებს მის მიერ შედგენილი ქართლის, კახეთის, სამცხის და დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო ეპარქიათა სიები, რომლებიც ქართულად თარგმნა და გამოაქვეყნა ცნობილმა მკვლევარმა მიხეილ თამარაშვილმა. იგი ნაშრომის 467-ე გვერდზე წერს: „ვინაიდან ეპისკოპოსებს რეზიდენცია, ჩვეულებისამებრ, მონასტერში ჰქონდათ, ამის გამო ძველ საეპისკოპოსთა უმრავლესობა სოფლებსა და მთებში იყო მოთავსებული. ეპისკოპოსებსა და ეპარქიებს სახელწოდება ერქმეოდათ ეპისკოპოსთა რეზიდენციის, ან იმ წმინდანთა სახელის მიხედვით, რომელთაც საკათედრო ტაძარი განეკუთვნებოდა (თამარაშვილი, 1995, 467).

შემდეგ მთამარაშვილს მოცემული აქვს აღამბერტისეული სიე-
ბი საკათედრო ტაძრებისა და შესაბამისი ეპარქიებისა (გვ.469-
470). ქართლში—21 ეპარქიაა დასახელებული, კახეთში—20, და-
სავლეთ საქართველოში—17 (სამეგრელოში—10, აფხაზეთში—4,
გურიაში—3); სამცხეში—19. სამცხის საკათედრო ტაძრები და
ეპისკოპოსთა ზედწოდებები შემდეგნაირადაა წარმოდგენილი:

1. წმ. იოანე მახარებლის----- სხალტელი
2. წმ. ღვთისმშობლის----- ევფრატელი
3. წმ. მიქაელი მთავარანგელოზის----- აზილაკელი
4. წმ. სუდარის----- ანუელი
5. წმ. იოანე ნათლიმცემლის----- სხალტელი
6. წმ. ღვთისმშობლის----- ტბელი
7. წმ. მოციქულთა----- სურწყალელი
8. წმ. ღვთისმშობლის----- მაწყვერელი
9. წმ. ღვთისმშობლის----- დადეშნელი
10. წმ. ღვთისმშობლის----- ქარელი
11. წმ. ღვთისმშობლის----- ანელი
12. წმ. ღვთისმშობლის----- იშხნელი
13. წმ. ანდრიას----- ისპირელი
14. წმ. ბართლომეს----- ართვინელი (ტექსტში
ართონელი)
15. წმ. ბართლომეს----- ისკმელი
16. წმ. პეტრეს----- ოლთელი (ტექსტში ორ-
თელი)
17. წმ. თომას----- არზრუმელი
18. წმ. ღვთისმშობლის----- კუმურდოელი
19. წმ. ღვთისმშობლის----- ერუშნელი (ტექსტში
ურუშმელი)

წარმოდგენილ სიაში პირველ ნომრად დასახელებულია
წმ. იოანე მახარებლის ეკლესია ეპისკოპოსის ზედწოდებით
სხალტელი. ვფიქრობთ, აქ საუბარია სხალთის ეკლესიაზე და
მისი ეპისკოპოსის ზედწოდებაზე, მაგრამ ასეა კი? სხალტა და
სხალთა ერთი და იგივეა? ან დღეს სხალთის ტაძარი ღვთის-
მშობლის სახელობისაა, ხოლო წყაროში წმ. იოანე მახარებ-
ლის. როგორ ავსხნათ ყოველივე ეს?

დავიწყოთ იმით, რომ სხალტის სახელწოდებით სხვა ეკლესია არაა ცნობილი. რაც შეეხება სახელწოდებაში თ-ს ნაცვლად ტ-ს ხმარებას, ვფიქრობთ, ლათინურში თ-ს არარსებობის გამოა ასე. ამასთან, სიაში მეორე ნომრად მეზობელი მხარის მაჭახლის დედა ეკლესიაა (ევფრატის) მოხსენიებული და საეკვოა, რომ არარსებული საკათედრო ტაძრები ავტორს სიის თავში მოეთავსებინა.

სარწმუნო ახსნა ეძებნება საკათედრო ტაძრის სახელწოდებებსაც. ღვთისმშობლის სახელი ტაძარს XIX საუკუნიდან მიენიჭა. რადგან ძველი სახელწოდება მაშინ არ იყო ცნობილი, ამიტომ ტაძრის შესასვლელის მარჯვენა მხარეს მკაფიოდ გამოსახული ღვთისმშობლის სახელი მიეცა მას. რაც შეეხება წყაროში მოცემულ სახელწოდებას (იოვანე მახარებელი): ცნობილია, რომ ტბელების ფეოდალურ სახლში დიდი პატივისცემით სარგებლობდა იოვანე მახარებელი, მის სახელზე აგებდნენ ეკლესიებს, იოვანეთა სახელზე შექმნა წმ. ტბელმა საგალობლები (ხალვაში, 1992) და სრულიად მისაღებად ჩანს აბუსერისძეთა ძლიერების ხანაში-XIII საუკუნეში სხალთაში აგებულიყო იოვანე მახარებლის სახელობის ეკლესია.

მართალია, ჯერჯერობით ეპისკოპოსს ან სხვა სასულიერო პირს სხალთელის ზედწოდებით არ ვიცნობთ, მაგრამ ყურადღებას იმსახურებს დ. ბაქრაძის 1873 წელს აჭარაში მოგზაურობის შედეგად შექმნილ წიგნში „არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში“ მოტანილი ერთი ზეპირსიტყვიერი მასალა, რომელიც სხალთის ეკლესიას ეხება. ავტორი წერს: „ზოგი ადგილობრივი მოხუცი მარწმუნებდა, თითქოს სხალთის ეკლესია საეპისკოპოსო ყოფილიყოს“ (ბაქრაძე, 1987, 57), ხოლო ერთი წლის შემდეგ, 1874 წელს გ.ყაზბეგი წერდა: „ერთნი ამბობენ, აჭაური მცხოვრებლები უკანასკნელ ქრისტიან ეპისკოპოსთან ერთად იმერეთში გადასახლდნენ და ეკლესიიდან თან წაიღეს წმინდანთა ხატები: მეორენი კი ამტკიცებენ, მოსახლეობა ადგილობრივ ცივილიზაციას ჰაყვას გაექცაო“ (ყაზბეგი, 1995, 41). ხომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ სწორედ ხალხის მესხიერებამ შემოინახა ინფორმაცია სხალთაში ოდესღაც საეპისკოპოსოს არსებობის შესახებ? ამ ეჭვს ამყარებს სხალთის ეკლესიის გრანდიოზულობა, მოხატულობის მაღალი დონე, მათი გა-

აზრების სიღრმე და მისი დაცვის მიზნით გავრცელებული და დღემდე შემონახული ხალხური გადმოცემები (სახოკია, 1985,301).

იქნებ ყველაფერმა ამან დაიცვა დღემდე მეტნაკლებად პირვანდელი სახით სხალთის ტაძარი, იქნებ ამანაც განსაზღვრა ის, რომ ეპარქიას ჩვენს დროში სხალთის სახელი დარქმეოდა („მდინარე თავის კალაპოტს უბრუნდება“...).

ვფიქრობთ, კათოლიკე მისიონერის არქანჯელო ლამბერტის მიერ XVII საუკუნის 30-40 იან წლებში შედგენილი საკათედრო ცენტრებისა და ეპარქიების სია იძლევა იმის საფუძველს, ვიფიქროთ, რომ დროის გარკვეულ მონაკვეთში, ფუნქციონირებდა სხალთის ეპარქია და მისი ეპისკოპოსის სახელწოდება იყო „სხალთელი“, მაგრამ როდის? ერთი კი ვიცით, რომ მეფე ალექსანდრე პირველის (XVს.) გუჯრით სოფელი **სხალთა** მცხეთის საპატრიარქო კათედრის კუთვნილებად იყო აღიარებული (ბაქრაძე, 1987,57), მაგრამ არც XV და არც XVI საუკუნის დასაწყისის სამცხე-საათაბაგოს მღვდელმთავართა სიაში სხალთის ეპარქია არ ჩანს. ამასთან, XVI საუკუნის დასაწყისის წყაროში ცამეტი ეპარქიაა მოხსენიებული, ალამბერტის სიით კი 19 ეპარქია ჩანს რამდენიმე სრულიად ახალი სახელებით (სხალტელი, ევფრატელი, არზრუმელი და ა.შ.). ხომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ XVI საუკუნის შუა ხანებიდან, როცა ოსმალებმა დაიკავეს სამცხე, ძველ ეპარქიათა საზღვრები დავიწროვდა, ზოგიც შეიცვალა. ასევე მათი მართვის გაადვილების, და მრევლის შენარჩუნების მიზნით შეიქმნა ახალი ეპარქიებიც. სწორედ ამ პერიოდს ხომ არ ასახავს ალამბერტისეული სია? ა. ლამბერტი ხომ სწორედ ამ უმძიმეს ხანაში (XVIII-ის 30-40იანი წლები) იყო საქართველოში. სხვაგვარი ახსნა არ ეძებნება ალამბერტისეულ სიას. იგი ხომ უსაფუძვლოდ არ შეიქმნებოდა, ანდა მთამარაშვილი, ეკლესიის ისტორიის ეს ცნობილი მკვლევარი, შეიტანდა მას თავის წიგნში, რომ ეს ინფორმაცია უმნიშვნელოდ და უსაფუძვლოდ ჩაეთვალია?

ყველა ზემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ არქანჯელო ლამბერტისეული საკათედრო ტაძრებისა და ეპარქიების სიის სახით ჩვენ საინტერესო ცნობა გვაქვს სხალთის ეკლესიის ძველი სახელისა და აქ ეპარქიის ცენტრის არ-

სეგობის შესახებ, რომლის გამყარებას და სანდოობას კიდევ დასჭირდება კვლევა.

Bichiko Diasamidze

From the Past of Skhalta Church

The author of the thesis studies the list of benches given in the book by well-known researcher M. Tamarashvili. The list was made by Catholic Missionary Archangelo Lamberti in the 40-s of XVII century. In the beginning of the list of Samtskhe benches the name of Episcopo of Skhalta is given. On basis of various arguments the authors concludes that in the difficult periods of the history of Georgia (XVI-XVII) there was a bench in Skhalta.

ლიტერატურა:

1. დ. ბაქრაძე, არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში, თარგმნა ა.ტოტონაშვილმა, ბათუმი, 1987
2. მ. თამარაშვილი, ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე, თბ., 1995
3. მ. პაპაშვილი, საქართველო-რომის ურთიერთობა VI-XX სს. თბ., 1995
4. თ. სახოკია, მოგზაურობანი, ბათუმი, 1985
5. გ.ყაზბეგი, სამი თვე თურქეთის საქართველოში, ნაშრომი თარგმნეს, კომენტარები და საძიებლები დაურთეს რამაზ სურმანიძემ და მამია ხარაზმა, ბათუმი, 1995
6. მ.ჭიჭილაძე, სხალთის ეკლესიის მოხატულობა, ბათუმი, 2010
7. რ.ხალვაში, გალობანი წმინდათა იოვანეთა, ბათუმი, 1992

საზოგადოებრივი და რელიგიური ვითარება
დასავლეთ საქართველოში
“ქუთაისის ბუბარნიის მიმოხილვების” მიხედვით

იმპერატორ ალექსანდრე I-ის 1811 წლის 30 ივნისის ბრძანებულებით, გაუქმდა საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებლობა და იგი რუსეთის სინოდს დაექვემდებარა. საქართველოს ეკლესიას სათავეში ჩაუდგა რუსეთის სინოდის განყოფილება – დიკასტერია. კათალიკოსი ანტონ II რუსეთში გაიწვიეს და დააწესეს ეგზარქოსის თანამდებობა. საქართველოს პირველ ეგზარქოსად დაინიშნა ქსნის ერისთავთა სახლის წარმომადგენელი ვარლამი.

1814 წლის 30 აგვისტოს ბრძანებულების საფუძველზე, 1815 წლის 8 მაისს თბილისში გაიხსნა საქართველო – იმერეთის სინოდალური კანტორა. ამ ახალ დაწესებულებას აღმოსავლეთ საქართველოს გარდა უნდა დამორჩილებოდა იმერეთის, უფრო მეტი, ჯერ კიდევ ავტონომიური სამთავროების – გურიისა და სამეგრელოს ეკლესიებიც (1, 1973, ტ. IV, გვ. 891). იმავე ბრძანებულებით. დიკასტერია ქუთაისშიც უნდა დაარსებულიყო. იმერეთისა და გურია-სამეგრელოს სამღვდელოების წინააღმდეგობისა და საერთოდ, დასავლეთ საქართველოში შექმნილი მძიმე პოლიტიკური ვითარების გამო, მთავრობამ უარი თქვა თავის განზრახვაზე. ამის ნაცვლად 1814 წლის 17 ოქტომბერს შეიქმნა იმერეთის ეპარქიალური კანცელარია (2, აღწ. 1, საქმე 539). ამ ორგანიზაციული ცვლილებებით დაიწყო რეფორმების გატარება ქართული ეკლესიის რუსულ წესზე მოწყობის მიზნით. დასავლეთ საქართველოში ცარიზმის საეკლესიო პოლიტიკას მოჰყვა 1819-1820 წლების აჯანყება, რომელიც რუსეთის მთავრობამ სისხელში ჩაახშო. ისე, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოში, შეიკვეცა ეპარქიების რაოდენობა. იმერეთში შეიქმნა ერთი ეპარქია და თითო ეპარქია დარჩა გურია-სა და სამეგრელოში (3, 1901, გვ. 56).

რუსეთის მიერ საქართველოს ეკლესიის დამორჩილების ახალი ეტაპი იყო საუკუნეების მანძილზე შექმნილი და შექენილი საკმაოდ მოზრდილი საეკლესიო ქონების სახელმწიფო საკუთრებად გამოცხადება. 1852 წლის 5 ნოემბერს გამოქვეყნდა

იმპერატორ ნიკოლოზ I-ის ბრძანება – აღმოსავლეთ საქართველოს საეკლესიო ქონების სამართავად ხაზინისათვის გადაცემის შესახებ (4, 1907, ტ. II, გვ. 180), ხოლო 1869 წლის 13 ნოემბრის კანონით იგი ხაზინის საკუთრებად გამოცხადდა და სახელმწიფო ქონების შემადგენლობაში ჩაირიცხა (4, გვ. 181). იმერეთისა და გურიის საეკლესიო ქონება ხაზინას გადაეცა 1871 წელს (5, აღწ. 1, საქმე 3063, ფურ. 339), ხოლო სამეგრელოსი – 1880 წელს (4, გვ. 197-198).

მე-19 საუკუნის მე-2 ნახევრისა და მე-20 საუკუნის დასაწყისის საქართველოს საეკლესიო და საზოგადოებრივი ცხოვრების შესასწავლად მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს “ქუთაისის გუბერნიის მიმოხილვები” (Обзорь Кутаисской Губернии), რომლის გამოცემა დაიწყო 1846 წლის შემდეგ და გამოდიოდა 1917 წლის ჩათვლით. მისი ბეჭდური სახით გამოცემა ემთხვევა ქუთაისის გუბერნიის არსებობის პერიოდს. 1888 წლამდე მიმოხილვებს არ ჰქონდათ პერიოდული გამოცემის ფორმა, 1888 წლიდან კი მას საშუალო ზომის წიგნის სახე აქვს. მიმოხილვები თავიდან ქუთაისში იბეჭდებოდა “ზედგენიძისა და ფერაძის” ტიპოგრაფიაში. 1892 წლიდან “ქუთაისის გუბერნიის მიმოხილვები” უკვე თბილისში, კავკასიის მეფისნაცვლის კანცელარიის სამოქალაქო ნაწილის ტიპოგრაფიაში იბეჭდებოდა ამიერკავკასიის სტატისტიკური კომიტეტის უშუალო განკარგულებითა და მისი მეთვალყურეობის ქვეშ.

“ქუთაისის გუბერნიის მიმოხილვები” ძირითადად ხუთი ნაწილისაგან შედგება:

1. გუბერნიის ძირითადი მწარმოებლური ძალები და ეკონომიკური საქმიანობა

2. გადასახადები

3. საზოგადოებრივი კეთილმოწყობა

4. სახალხო ჯანმრთელობა

5. სახალხო განათლება

გამოცემის ზოგიერთ ნომერს ჰქონდა დამატება – “ვედომოსტი”, რომელშიც კონკრეტულ წელიწადს მომხდარი მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო დაფიქსირებული და გაანალიზებული.

“მიმოხილვების” მე-20 საუკუნის ნომრებში მცირედენი ცვლილება მოხდა. გამოცემის მე-3 ნაწილი – “საზოგადოებრივი კეთილმოწყობა” მე-4 თავში გადავიდა და მისი ქვეთავების რაოდენობა გაიზარდა.

“საზოგადოებრივი კეთილმოწყობა” 8 ქვეთავისაგან შედგებოდა:

1. სახაზინო შენობები – ქვეთავში განხილულია სახაზინო შენობა-ნაგებობები გუბერნიის ცალკეული ქალაქების მიხედვით. როგორც გამოცემიდან ირკვევა ყველაზე მეტი სახელმწიფო საკუთრებაში არსებული შენობა დასავლეთ საქართველოში ქუთაისსა და ბათუმში ყოფილა.

2. გზები – აქ ჩამოთვლილია დასავლეთ და სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყველა საგზაო მონაკვეთი. ყველა გზას თავისი სახელი აქვს და მოცემულია მათი სიგრძე. გზის მონაკვეთის ცვლილება მომდევნო წლის ნომერში აისახებოდა. ყველაზე გრძელი ყოფილა სოხუმი-ბათუმის მონაკვეთი, რომელიც 204 ვერსის სიგრძისა იყო.

3. პორტები – აღწერილია ბათუმის, სოხუმისა და ფოთის პორტების ინფრასტრუქტურა მთლიანად – საპორტო ნაგებობები, მუშახელის რაოდენობა, ზოგიერთ შემთხვევაში წყლის სიღრმეც.

4. ფოსტა და ტელეგრაფი – 1900 წლისათვის ქუთაისის გუბერნიაში 10 საფოსტო კანტორა იყო და მათი რაოდენობა 1917 წლისათვის (გამოცემის ბოლო წელი) მნიშვნელოვნად არ გაზრდილა.

5. სახალხო ზნეობრიობა – ქვეთავში მოცემული არის კონკრეტულ წელს გუბერნიაში ჩატარებული ყველა სასამართლო პროცესის დეტალური სტატისტიკა. იქამდე, რომ მითითებულია ორივე სქესის რამდენი წარმომადგენელი იქნა მიცემული პასუხისგებაში.

6. მოსახლეობის რელიგიური მდგომარეობა.

7. ციხეები და მსჯავრდებულები – მოცემულია ციხეების ზოგადი მდგომარეობა და მსჯავრდებულთა ზუსტი სტატისტიკა.

8. ხანძრები – ჩამოთვლილია ხანძრების რაოდენობა და სახლეულო პუნქტების მიხედვით და მათგან მიყენებული ზარალი.

როგორც ზემოთ აღნიშნეთ მე-4 განყოფილების მე-6 ქვეთავია – “მოსახლეობის რელიგიური მდგომარეობა”. ამ თავს ზოგიერთ ნომერში განსხვავებული სათაური აქვს – “განხეთქილება”. აღნიშნული ქვეთავის მოცულობა მერყეობს ნახევარი გვერდიდან 10 ფურცლამდე. “მოსახლეობის რელიგიური მდგომარეობა” გამოცემის ყველა ნომერში არ არის დაფიქსირებული. მიუხედავად ამისა, ის მნიშვნელოვან ცნობებს გვაწვდის ქუთაისის გუბერნიის მოსახლეობის რელიგიური კუთვნილების შესახებ.

“მიმოხილვების” მიხედვით, მცხოვრებთა 86% მართლმადიდებელია, 10% - მუსულმანი და 4% - რომაულ-კათოლიკური, სომხურ-კათოლიკური, სომხურ-გრიგორიანული, ლუთერანული და იუდეური რწმენის მიმდევარია (თითოეული 1%-ზე ნაკლები). არსებობს სამი მართლმადიდებლური ეპარქია: იმერეთის (საეპისკოპოსო ცენტრი ქუთაისში), გურია-სამეგრელოსი (ცენტრი ფოთში) და სოხუმის განსაკუთრებული კათედრა (ცენტრი სოხუმი), რომელსაც აფხაზეთის გარდა ექვემდებარებოდა აგრეთვე შავი ზღვის გუბერნიის სამღვდელოებაც. იმერეთის ეპარქია მოიცავდა 830 ეკლესიას და 7 მონასტერს, გურია-სამეგრელოს – 508 ეკლესიას და 8 მონასტერს და სოხუმის – 82 ეკლესიას და 2 მონასტერს. იმერეთისა და გურია-სამეგრელოს ეპარქიების სასარგებლოდ მოსახლეობა იხდიდა “დრამის ფულს” (ყოველი გლეხის ოჯახი 2 მანეთს წლიურად), ხოლო აფხაზეთის და სვანეთის სასულიერო პირების უზრუნველყოფა ხდებოდა ხაზინიდან და ნაწილობრივ “კავკასიაში მართლმადიდებლური ქრისტიანობის აღმდგენი საზოგადოების” სახსრებიდან. საერთოდ, სასულიერო წოდება ფინანსური თვალსაზრისით ნაკლებად იყო უზრუნველყოფილი, რადგან ადგილობრივი მოსახლეობა სეკლესიო ხარჯების გაღების დროს არ გამოირჩეოდა გულუხვობით. მოსახლეობის უმეტესობა მტკიცედ იცავდა წინაპრების რწმენას, მაგრამ ნაკლებად მონაწილეობდა რელიგიურ რიტუალებში და იყო ეკლესიების გაძარცვის ფაქტებიც. სამღვდელოების დიდი ნაწილი არ გამოირჩეოდა სასულიერო განსწავლულობით და არ სარგებლობდა მრევლის სიყვარულითა და ნდობით, არავითარი გავლენა არ ჰქონდათ თავიანთ სამწყსოზე.

“მიმოხილვების” ზოგიერთ ნომერში ყურადღება არის გამახვილებული საშუალო და დაბალი რანგის საეკლესიო მოხელეების საქმიანობაზე. ამგვარი სახის კომენტარები ძირითადად გეხვდება 1890-იანი წლების შემდგომ ნომრებში. აღნიშნულია, რომ როგორც წესი, მღვდლად სასულიერო სემინარიის კურსდამთავრებულებს აკურთხებდნენ, მაგრამ მე-20 საუკუნის დასაწყისში იმის გამო, რომ სემინარიადამთავრებულების რაოდენობა უკიდურესად მცირე იყო, ეპისკოპოსები იძულებულნი გამხდარან მღვდლებად ძირითადად სასულიერო განათლებამიუღებელი პიროვნებები ეკურთხებინათ. “მიმოხილვების” ავტორები მიიჩნევენ, რომ ამგვარმა ტენდენციამ უარყოფითი შედეგები გამოიღო, რადგანაც ნაკლებ განათლებული სასულიერო მოღვაწე ვერ სარგებლობდა საკუთარ მრევლში საჭირო ავტო-

რიტეტი და მე-19 საუკუნის 50-60-იან წლებთან შედარებით მოსახლეობის რწმენა მე-20 საუკუნის დასაწყისისათვის მნიშვნელოვნად შემცირდა, რამაც გამოიწვია თავის მხრივ ეკლესიების ძარცვა და საეკლესიო ქონების დატაცება. თუკი მანამდე ეკლესიის კარები არ იკეტებოდა, მე-20 საუკუნის დასაწყისიდან მთავრობა იძულებული გამხდარა ეკლესია-მონასტრებისათვის სპეციალური დაცვა დაეყენებინა, რადგანაც ძალზედ იყო გახშირებული გატეხვისა და გაძარცვის შემთხვევები (“მიმოხილვები”, 1900წ). ჩვენი აზრით, ამგვარი მდგომარეობის მიზეზი მხოლოდ სასულიერო პირების განათლების დონე არ უნდა ყოფილიყო. რუსული მმართველობის დამყარების შემდეგ საქართველოში საზოგადოებრივი ურთიერთობები და ადამიანური ფასეულობები მნიშვნელოვნად შეიცვალა. ახალმა ბიუროკრატიულმა სისტემამ ჩაანაცვლა ქართული “პატრონჟმური” ურთიერთობები და XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე არსებული ყველა სოციალური ფენის უმეტესი წარმომადგენელი იმ დროისათვის არსებული ბიუროკრატიული რეალობის შემადგენელი ნაწილი იყო. ალბათ უპირატესად ეს იყო იმის მიზეზი, რომ მოწესების უმეტესი ნაწილი შემოსავლის გაზრდის მიზნით აწესებდა სპეციალურ “ტაქსას” და ხშირი იყო შემთხვევები, როდესაც სასულიერო და სამოქალაქო პირებს შორის დაპირისპირება სასამართლო წესით ირჩეოდა.

გამოცემის შემდგენლების აზრით, ჩამოთვლილი მიზეზების გამო ვერ ხერხდებოდა ქრისტიანობის საბოლოო აღდგენა მთელს კავკასიაში, რითაც კარგად სარგებლობდნენ მუსულმანი მოღვაწეები. ისინი ცდილობდნენ მოეპოვებინათ მოსახლეობის კეთილგანწყობა და გაეგრძელებინათ საკუთარი რელიგია.

“მიმოხილვებში” ქრისტიანული რელიგიის გავლენის შესუსტებით არის ახსნილი მოსახლეობის მიერ ჩადენილი დანაშაულის სიმძიმე.

“მიმოხილვებში” დიდი ადგილი აქვს დათმობილი ქრისტიანობის აღმდგენი საზოგადოების სამისიონერო მოღვაწეობას. აღნიშნულია, რომ მართლმადიდებლობას უბრუნდებოდა ბათუმისა და ართვინის ოკრუგის ქართველი მოსახლეობა, რაც ხელს შეუწყობდა იმას, რომ მომავალი თაობები გაიზრდებოდნენ რუსული სამოქალაქო სულისკვეთებით და ტახტის ერთგული იქნებოდნენ. დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ქრისტიანობის გავრცელებას სოხუმის ოკრუგში აფხაზებსა და სამურზაყანოელებს შორის, რომელთა ნაწილი ისევ მაჰმადიანობაზე რჩებოდა. 1891 წლის 27 დეკემბერს მუშაობა დაიწყო სოხუმის ეპარქი-

ის წმ. ალექსანდრე ნეველის სახელობის საეკლესიო სამომ, რომლის მიზანი, წყაროს მიხედვით, იყო საეკლესიო-სამრევლო სკოლების დაარსება და მისიის გააქტიურება მაჰმადიან აფხაზებში ქრისტიანობის გასავრცელებლად “რაც სავსებით პასუხობს მთავრობის მიზანს მხარეში დაამკვიდროს რუსული სახელმწიფოებრიობის საწყისები”. აღნიშნულია, რომ აფხაზები გამოირჩეოდნენ თურქეთის ერთგულებით და ქრისტიანობის მიღების შემდეგაც აგრძელებდნენ მუსლიმანური ტრადიციების ცხოვრებას (მაგალითად ორცოლიანობა) და არ ივიწყებდნენ წარმართულ ტრადიციებსაც.

წყარო ეხება ქუთაისის გუბერნიაში მცხოვრებ რუს სექტანტებსაც – მოლოკნები და სკოპცები (55-60 ადამიანი), რომლებიც ცხოვრობდნენ ქუთაისში, ფოთსა და ორპირში (ფოთის მახლობლად) და მათგან შექმნილი იყო საგანგებო სამხედრო როტა. ისინი არ ეწოდნენ არავითარ რელიგიურ პროპაგანდას ადგილობრივ მოსახლეობაში. (6, აღწ. 1, საქმე 175, 1892, ფურ. 22-23, საქმე 2145, 1894, ფურ. 44, საქმე 190, 1898, ფურ. 26-27, საქმე 196, 1900, ფურ. 48-49, საქმე 202, 1903, ფურ. 46, საქმე 243, 1908, ფურ. 22-24, საქმე 251, 1909, ფურ. 34-35).

“ქუთაისის გუბერნიის მიმოხილვებში” სტატისტიკური მონაცემების განახლება იმდენად მნიშვნელოვანი საქმე იყო, რომ მას რუსეთის საიმპერატორო კარის კანცელარია კურირებდა და მონაცემების შეგროვებას და სიზუსტეზე უშუალოდ ქუთაისის გუბერნატორი იყო პასუხისმგებელი. აქედან გამომდინარე ამ გამოცემის შესწავლა კიდევ უფრო შეუწყობს ხელს XIX-XX საუკუნეების საქართველოს ისტორიის ზოგიერთი ფაქტის დაზუსტებას.

წყაროები და ლიტერატურა

1. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. IV, თბ. 1973
2. ქუთაისის ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფ. 21-იმერეთის ეპარქიის კანცელარია (1819-1920)
3. Кирион, Краткий очерк истории Грузинской церкви и Зкзархата за XIX столетие, Тиф. 1901
4. Эсадзе С. Историческая записка об управлении Кавказом, Тиф. 1907

5. ქუთაისის ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფ. 18-სახელმწიფო ქონებისა და მიწათმოქმედების ქუთაისის საგუბერნიო სამმართველო (1868-1919)

6. ქუთაისის ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფ. 130-ქუთაისის გუბერნატორის კანცელარია (1846-1916)

Goderdzi Vachridze , Sulkhan Kuprashvili

Social and Religious Circumstances in West Georgia to “the Reviews of the Kutaisi District”

Abstract

“The Reviews of the Kutaisi District” is a significant source of the history of West Georgia, which deals with the social life of the Kutaisi District in the second half of the 19-th century and the beginning of the 20-th century. One of the chapters from the 4-th section of the “Reviews” covers the religious life of the population of the Kutaisi District. The aforementioned chapter discusses the religious background of the population, the administrative organization of religious denominations, the number of churches and monasteries and the people serving there. “The Reviews” devotes great deal of attention to the missionary activities of “the Society of the Restoration of Christianity” in the district of Batumi and Artvini. “the Reviews” shows the number and lifestyles of Russian sectarians living in the Kutaisi District.

Apart from the religious issues, the 4-th chapter of the “Reviews” describes the state buildings, roads, ports, post office, telegraph, prisons, fire accidents and trials in the Kutaisi District.

მაჭახლის ხეობის დედაეკლესია

იშვიათია საქართველოში ხეობა და მასში შემავალი სოფელი, სადაც ქრისტიანული საქართველოს სიმბოლო – ეკლესია-მონასტერი არ ყოფილიყო. ჟამთა სიავის გამო ზოგი მათგანი ჩვენამდე საერთოდ არ მოღწეულა, ზოგიც ნანგრევების სახით შემორჩა. ასეთი სურათი განსაკუთრებით სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს იმ ქრისტიანულ კუთხეებს ახასიათებს, რომლებიც ოსმალთა ბატონობის ქვეშ იყვნენ მოქცეული. ამის ტიპიურ სურათს მაჭახლის ხეობა იძლევა.

მაჭახლის ხეობა ოსმალთა ბატონობამდე ანუ XVI საუკუნის 50-60-იან წლებამდე, სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული განვითარების თვალსაზრისით, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს იმდროისათვის დაწინაურებულ რეგიონს წარმოადგენდა. აქ განვითარებული იყო სამეურნეო ცხოვრების თითქმის ყველა დარგი. ხეობა გამოირჩეოდა მატერიალური და სულიერი კულტურის ძეგლების სიმრავლით. მაჭახლის ხეობაზე გადიოდა უმოკლესი სახმელეთო გზა, რომლითაც შავშეთის მხარე შავიზღვისპირეთს უკავშირდებოდა. ეფრატზე გამავალი სახმელეთო გზებით ხეობა დაკავშირებული იყო აგრეთვე ართვინთან, ბორჩხასთან, არდაგანთან და სხვა ცენტრებთან (გაზ. „ივერია“, 1902; კახიძე, 1974:8). ამ გზით მოძრაობდნენ ზედა და ქვედა მაჭახლის შემწირველები, რომლებიც XII-XVII საუკუნეებში ტბეთის შემწირველთა დაახლოებით მესამედს შეადგენდნენ. გადმოცემებით, მაჭახლის ხეობა, განსაკუთრებით მისი ზედა ნაწილი, ანუ ზედა მაჭახელი, წარმოადგენდა თამარ მეფის თავშესაფარსა თუ საზაფხულო რეზიდენციას მტრის შემოსევის დროს (წერეთელი, 1879).

სწორედ თამარ მეფის აქ სტუმრობის პერიოდს უკავშირდება ადრე არსებული ეფრატის ეკლესიის განახლება და მისი გადაქცევა მაჭახლის ხეობის დედაეკლესიად.

ეფრატი მაჭახლის ხეობის უკიდურესი სოფელია, რომელც კარჩხალის მთის კალთებზე მდებარეობს. იგი ორად გაყოფილი ზედა მაჭახლის სხვა სოფლებთან (ხერთვისი, მინდიე-

თი, აკრია, ქვაბითავი, ზედვაკე) ერთად 1921 წლიდან მოქცეულია თურქეთის რესპუბლიკის სახელმწიფო საზღვრებში (ართვინის ვილაიეთი, ბორჩხის ილჩე). აქაურ მოსახლეობას დღემდე შენარჩუნებული აქვს ყოფისა და კულტურის ქართული ტრადიციები, მშობლიური ენა და წეს-ჩვეულებები. თუმცა, ამავ დროს ყველამ იცის თურქული ენა და მისდევს მუსლიმანურ წეს-ჩვეულებებს.

2010 წლის 5 სექტემბერს ზედა მაჭახელში ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის მიერ მოწყობილი პირველი სამეცნიერო ექსპედიციის დროს შესაძლებლობა მოგვეცა მოგვენახულებინა ზედა მაჭახლის ჩამოთვლილი სოფლები, პირველ რიგში, ეფრატის ეკლესიის ადგილსამყოფელი, ეკლესიის დამხმარე ნაგებობათა ნაშთები, ჩაგვეწერა ეკლესიასთან დაკავშირებული გადმოცემები. ეკლესიის ადგილას, რომელსაც ახლა ნაქილისვარი ეწოდება, ამჟამად ქვის მეჩეთია აღმართული. იგი 1950-იანი წლების ბოლოს აუშენებიათ, მანამდე აქ ხის მეჩეთი მდგარა. ეფრატის ეკლესია, ისე როგორც სხვა პატარა ეკლესიები სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში, ოსმალთა ბატონობის დროს დაუნგრევიათ.

დღემდე არ მოგვეპოვება ცნობები, თუ როდის და სად აშენდა პირველი ეკლესია მაჭახლის ხეობაში. გადმოცემებით, რომლებიც ზაქარია ჭიჭინაძეს ჩაუწერია მაჭახლის ხეობაში, კერძოდ ზედა მაჭახელში, მოგზაურობის დროს 1892 წელს, აქ სამი ეკლესია ფიქსირდება: ერთი ეფრატში, მეორე – ხერთვისში, მესამე კი – კარჩხალის მთის საძოვრების იმ ზონაში, სადაც ზედა მაჭახელთა საზაფხულო სადგომებია განთავსებული (ჭიჭინაძე, 2004:60). ზედა მაჭახლის სოფლები ამ მთა-საძოვრებით დღესაც სარგებლობენ. ექსპედიციის პერიოდში ჩვენ კიდევ ორი ეკლესიის არსებობის შესახებ ჩავიწერეთ ცნობა. ორივე მათგანი სოფელ მინდიეთში სახელდება. პირველი ეკლესია სოფლის იმ ადგილას აუშენებიათ, რომელსაც ახლა ნახსლვეი ეწოდება (მინდიეთიდან სოფელ აკრიისკენ მიმავალი გზის მონაკვეთის მეორე კილომეტრი). მაგრამ ეკლესია პატარა ყოფილა, მრევლს ვერ აუდიოდა და დაუშლიათ. მის ნაცვლად მოზრდილი ეკლესია აუგიათ ძველი ეკლესიის ახლომახლო, სადაც ახლა იბრაიმ ირემაძის საცხოვრებელი სახლი დგას.

სახლის საძირკველში ამ ეკლესიის ქვებიც გამოუყენებიათ (ცნობა მოგვაწოდა სოფელ მინდიეთის მცხოვრებმა, 70 წლის ოსმან ირემაძემ (იღმაზმა). გადმოცემის მიხედვით, მინდიეთის ეკლესია ერთ-ერთი პირველი უნდა ყოფილიყო ზედა მაჭახელში, მაგრამ ეს ცნობა სარწმუნო არ უნდა იყოს. ჩვენი აზრით, მაჭახლის ეკლესიებს შორის პირველ ეკლესიად ხერთვისის ეკლესია უნდა ჩაითვალოს. ეფრატის ეკლესია კი გვიან აშენდა. ამ აზრის სასარგებლოდ ისევ ხერთვისში ჩვენს მიერ ჩაწერილი ცნობა უნდა მივიჩნიოთ, რომლის მიხედვით ერთ-ერთ ძველ სოფლად ხერვისი სახელდება. ამ სოფლის მცხოვრებნი ეფრატის და მისი მეზობელი ქვაბითავის ადგილებს ადრე ყიშლებად იყენებდნენ და შემდეგ გადაქცეულა აქაურობა მუდმივი დასახლების ზონად (ცნობა მოგვაწოდა სოფელ ხერთვისის მცხოვრებმა, 70 წლის მეველუდ თევთიძემ). მაგრამ ძნელი დასადგენია, როდის მოხდა ეს. ყიშლების მუდმივ საცხოვრებელ ადგილად გადაქცევის ფაქტები კი არა მარტო აჭარაში (შამილაძე, 1969:92), არამედ საკუთრივ ქვედა მაჭახლის მაგალითზეც მრავლად მოგვეპოვება (კახიძე, 1973:35).

ჯერჯერობით არ გვაქვს პასუხი კითხვაზე, თუ რატომ გახდა ეფრატის ეკლესია მაჭახლის ხეობის დედაეკლესიად. ამის შესახებ პირველი გადმოცემა ზაქარია ჭიჭინაძეს ჩაუწერია ზედა მაჭახელში მოგზაურობის დროს, რომელიც ფართოდ ყოფილა გავრცელებული მთელი მაჭახლის ხეობის მოსახლეობაში.

გადმოცემის მიხედვით, ერთ საღამო ჟამს, კარჩხალის მთაზე თავის კოშკში დასასვენებლად მყოფმა თამარ მეფემ ეფრატის ეკლესიის გვერდით ცეცხლის შუქი შენიშნა. მალე მან ეს ადგილი კიდევაც მოინახულა. ეფრატის ეკლესია მას არ მოსწონებია და თავისი ხარჯით ერთი კარგი ეკლესიის აშენება ხერთვისში გადაუწყვეტია. რამდენიმე დღის შემდეგ ხერთვისის ეკლესიის შენებაც დაუწყიათ. მშენებლობაზე ყოველდღიურად ბევრი ხელოსანი და დამხმარე მუშა მუშაობდა. საღამო ხანს ისინი თავიანთ სამუშაო იარაღებს ეკლესიის შენობასთან აწყობდნენ და თავად ახლო-მახლო ათევდნენ ღამეს. დილით სამუშაოზე გამოცხადებული ხელოსნები იარაღებს ადგილზე კი არა, 8 ვერსის მოშორებით ეფრატის ეკლესიის გვერდით პო-

ულობდნენ. ასე განმეორდა რამდენიმე დღეს. ხელოსნები მეტად გაკვირვებული დარჩენილან ასეთი შემთხვევით. ბოლოს ამის შესახებ თამარ მეფეს შეატყობინეს. მან ბრძანა: ხერთვისში ეკლესიის შენებას თავი დაანებეთ და ისევ ეფრატის ეკლესია დარჩეს მაჭახლის ხეობაში მცხოვრებ ქართველთა დედაეკლესიად. მესამე დღეს თამარ მეფე კარჩხალის მთიდან ეფრატში ჩასულა, ეკლესიას ძვირფასი განძეულობა შესწირა და პარაკლისიც გადაიხადა (ჭიჭინაძე, 2004:55-56).

ერთ დოკუმენტში, რომელიც ფრანგ მისიონერს არქანჯელო ლამბერტის მოუპოვებია მისი საქართველოში მოგზაურობისას (170-1749 წწ) და ჰქვია „საქართველოში შემავალი ეპარქიები და ტაძრები“, სამცხის ეპარქიების სიაში შეტანილია 19 ტაძარი და ამდენივე ეპარქია. სიაში მეორედ მოხსენიებულია ეფრატელის ეპარქია და მასში შემავალი წმ. დვთისმშობლის ტაძარი. როგორც ჩანს, ეფრატელის ეპარქია მასში შემავალი ეფრატის მთავარი ეკლესიის სახელს ატარებდა. თუმცა, როგორც მიხილთ თამარაშვილი შენიშნავდა, ჩამოთვლილ ეპარქიათა უმრავლესობა ლამბერტის დროს უკვე აღარ არსებობდა და მხოლოდ მათი სახელწოდებანი იყო შემორჩენილი (თამარაშვილი, 1995:471).

ამ დოკუმენტიდან შეიძლება დავასკვნათ, რომ ეფრატის ეკლესია თამარ მეფის დროიდან მოყოლებული, ვიდრე ოსმალთა ბატონობამდე, მართლაც მაჭახლელო მთავარ ეკლესიად ითვლებოდა. ოსმალთა შემოსევის დროს კი მან სხვა ეკლესიების ბედი გაიზიარა და განადგურებას ვერ გადაურჩა. გადმოცემის მიხედვით, ადგილობრივ მოსახლეობას დიდი წინააღმდეგობა გაუწევია ოსმალებისათვის. პირველად მათ თითქოს შეუსმენიათ მოსახლეობის თხოვნა და ეკლესია არ დაუქცევიათ, მხოლოდ კარები დაუკეტიათ, რათა მლოცველებს ეკლესიით არ ესარგებლათ. თუმცა, მორწმუნე მოხუცი ქრისტიანები, მათ შორის ასევე გამუსლიმებულები, დღესასწაულის დღეებში ეკლესიაში მაინც ახერხებდნენ ღოცვას სანთლების დანთებით. ამის შემდეგ დაუქცევიათ ოსმალებს ეკლესია და ხალხსაც სალოცავად შესვლა აუკრძალა. ხალხს მორჩილება განუცხადებია იმ შემთხვევაში, თუ ხელუხლებლად დატოვებდნენ ეკლესიის იმ კედელს, სადაც კარჩხალის მთაზე მყოფმა თამარ მეფემ

შუქი შენიშნა. ზ.ჭიჭინაძის ცნობით, ეკლესიის ეს კედელი მისი აქ მოგზაურობის დროსაც შემორჩენილი ყოფილა და მოხუცი გამუსლიმებული ქართველები, ძირითადად ქალები, აქ იკრიბებოდნენ ღოცვების აღსავლენად (ჭიჭინაძე, 2005:58).

დღეისათვის ეფრატის ეკლესიის ნაშთებიდან შემორჩენილია მხოლოდ კირის დუღაბზე ნაშენი მასიური კედლის ნაწილი, რომელიც 1958 წელს ეკლესიის ადგილას ქვის მეჩეთის მშენებლობის დროს გადმოუგდიათ. იგი ახლაც ხელუხლებლად დევს ეფრატის ქვის თაღიან ხიდთან ახლოს. 1877-1878 წლების ომამდე არსებული ეკლესიის სამრეკლო და მის ქვეშ გაყვანილი გვირაბი, რომელიც 1879 წელს დავით წერეთელსაც დაუთვალა იერება (წერეთელი, 1879). სამრეკლო კი ადგილობრივ მოსახლეობას დაუნგრევია თითქოს იმის შიშით, რომ აქედან გახიზნული ქრისტიანი ქართველების დაბრუნების შემთხვევაში აქაურობა გააქრისტიანდებოდა (ჭიჭინაძე, 2004:58). ზ.ჭიჭინაძის აქ მოგზაურობის დროს შემორჩენილი ყოფილა დანგრეული ეკლესიის ქვები, რომელთა სიგრძე ოთხი საუენი ყოფილა. ზოგიერთ მათგანს ქართული წარწერაც ჰქონია. ეკლესია სხალთის ეკლესიის ფორმის ყოფილა, რომელსაც სივანე 5 საუენი, სიგრძე კი – 7-8 საუენი ჰქონია (ჭიჭინაძე, 2004:59).

ეფრატის ეკლესიის დღემდე მოღწეული დამხმარე ნაგებობებიდან განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს სხვადასხვა ზომის ქვის ფილებისგან ნაშენი თაღისებური ფორმის სათავსები, რომლებიც ეკლესიის ახლოს მდებარეობს და 150 მეტრის სიგრძეზეა განფენილი. ერთ-ერთი მათგანის სივანე 1,5, სიგრძე – 2 მეტრია. ზ.ჭიჭინაძის თქმით, ეს სახლები უნდა ყოფილიყო. მაგრამ მათი ნამდვილი ფუნქცია ჯერ კიდევ გასარკვევია. საცხოვრებელ ფუნქციასთან ერთად მას, შესაძლოა, სავაჭრო და ნიშნულგზაც გააჩნდა. არ გამოვრიცხავთ, რომ აქ ღვინოც ინახებოდა, რომელიც ეკლესიის მსახურთათვის იქნებოდა განკუთვნილი. გადმოცემით, ეფრატში საღვინე ჯიშის ყურძენი არ იყო და ღვინო, ანუ აქაურთა თქმით „შარაფი“, ეფრატის მეზობელ ქვედა ქვაბითავე იზაადდებოდა. აქედან ამოჰქონდათ ღვინო და დასახელებულ სათავსებში ინახავდნენ. ფრატის ეკლესიის ახლოს კირის დუღაბში ჩასმული საღვინე ჭურებიც უნახავთ. ერთ-ერთ მათგანში ღვინოც ყოფილა ჩარჩენილი.

ეფრატში ქრისტიანობის პერიოდის კიდევ ერთ ნივთიერ ნაშთზე უნდა მივუთითოთ. ესაა მოზრდილი კვერცხის ფორმის ქვაზე ამოკვეთილი ჯვარი. იგი რამდენიმე წლის წინ უპოვია აქ მცხოვრებ იბრაიმ ვაცაძეს (ქაიას) ბაბუასთან ერთად მიწის სამუშაოების დროს. იბრაიმმა ეს ნივთი ჩვენი ეფრატში ყოფნის მეორე დღეს ჩამოგვიტანა ხერთვისის სასტუმროში, სადაც ჩვენ დამეს ვათევდით. ნივთი ჩახატა და ფოტოზე აღბეჭდა მხატვარ-არქიტექტორმა ჯემალ მიქელაძემ. ჩვენი აზრით, ჯვრის გამოსახულებიანი ქვა ოჯახში ქრისტიანული წესების აღსრულებასთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. შესაძლოა, მას ფარული ქრისტიანებიც იყენებდნენ ოჯახში ქრისტიანული რიტუალების შესასრულებლად. ეფრატის ეკლესიის დაცემის შემდეგაც აქაური მოსახლეობა, პირველ რიგში ის ნაწილი, რომელიც ქრისტიანობის ერთგული რჩებოდა, ფარულად ქრისტიანულ წესებს დიდხანს ინახავდა. მათ შორის იყო მოსახლეობის ის ნაწილიც, რომელიც ფორმალურად გამუსლიმანდა, მაგრამ ქრისტიანულ წესებს არ დაღატობდა და იცავდა მას. ფარული ქრისტიანები მაჭახლის ხეობასა და აჭარაში XIX საუკუნის ბოლომდეც შემორჩნენ (კახიძე, 2009).

სამწუხაროდ, დღემდე არაფერი ვიცით ეფრატის ეკლესიაში მოღვაწე სასულიერო პირების შესახებ. ცნობილია მხოლოდ ის, რომ XVI საუკუნეში აქ მოღვაწეობდა საეკლესიო პირი, მწერალი სვიმონ ეფერატელი, რომელიც წარმოშობით მაჭახლის მეზობელი იმერხევის სოფელ დიობანიდან ყოფილა. იგი ოსმალთა მოძალების პერიოდში აქაურობას გაშორებია და ბედიის მიტროპოლიტს გერმანე ჩხეტიძეს მიუწვევია ბედიის ტაძარში, სადაც, ვარაუდით, აქვე აღესრულა (სიხარულიძე, 1995). ჩვენი ვარაუდით, შესაძლოა ეფრატის ეკლესიაში უნდა ემოღვაწა მწერალ ნიკოლოზ კომსიძეს (კახიძე, 2010:127-129), რომელიც მოხსენიებულია ტბეთის სულთა მატიანის XIII საუკუნის ფენაში (ენუქიძე, 1977:80).

ამრიგად, ეფრატის წმინდა ღვთისმშობლის ანუ მაჭახლის დედაეკლესიას მდიდარი კულტურული ტრადიციები გააჩნდა. მისი დაარსებისა და ფუნქციონირების ისტორია ნათლად წარმოაჩენს იმ ხვედრს, რაც მას და საერთოდ, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო-სამონატრო ცხოვრებას ერგო ოსმა-

ლეთის მმართველობის პერიოდში. მეორე მხრივ, მან დიდი როლი შეასრულა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო-სამონასტრო ცხოვრებაში.

ნოდარ Кахидзе , Роин Малакмадзе

Главная церковь Мачахельского ущелья

В статье, на основе данных, собранных в Мачахели историком и этнографом Захария Чичинадзе в конце 90-х годах XIX столетия и этнографических материалов экспедиций Института Нико Бердзенишвили 2010 года, изучены история основания и функционирования главной церкви Мачахельского ущелья в селе Эфраты. Это село вместе с другими селами (Хертвиси, Миндиети, Акрия, Квабитави, Зедваке) с 1921 года находится в пределах Турецкой Республики (Артвинский вилайет, Борчхинский район).

По вышеприведенным данным выясняется, что Эфратская церковь была обновлена и украшена драгоценными предметами Царицей Тамари, которая в то время (начало XIII века) жила и отдыхала в её резиденции возле горы Карчхали. Церковь была построена намного раньше этого периода, но она не была так богата обустроена.

С XIII века Эфратская церковь под именем Святой Богоматери называлась «Материнской» церковью Мачахельского ущелья. В XVI веке здесь вел свою деятельность Свимон Эвфратели из соседнего села Диобани (Имерхеви). В период османского засилия он был вынужден перейти в Бедийский монастырь (Абхазия), где и скончался. По нашим данным, в Эфратской церкви работал переписчиком писатель Николай Комсидзе из Мачахели, который по данным Тбетского синодика жил в XIII веке.

До какого времени действовала Эфратская церковь, точно неизвестно, но подобно другим церквям Юго-Западной Грузии, при османском правлении, она была разрушена и перестала функционировать. На месте церкви была построена сначала деревянная, а позднее каменная мечеть. До настоящего времени сохранились остатки хорошо обработанных камней церкви и некоторые церковные сооружения, расположенные на расстоянии 150 метров от церкви.

ლიტერატურა

1. მიხეილ თამარაშვილი. ქართული ეკლესიის ისტორია. მასალები და გამოკვლევები. თბილისი, 1995.
2. ნოდარ კახიძე. მესაქონლეობა მაჭახლის ხეობაში. – სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს კულტურისა და ყოფის საკითხები, I. თბილისი, 1973.
3. ნოდარ კახიძე. მაჭახლის ხეობა. ბათუმი, 1974.
4. ნოდარ კახიძე. მწერალ კომსიძის სადაურობის შესახებ. – საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია „ტბელობა“, თბილისი, 2009 წლის ოქტომბერ-ნოემბერი. ასაღები.
5. ნოდარ კახიძე. ფარულ ქრისტიანთა საკითხისათვის ჭოროხის ხეობასა და აჭარაში. – ჩვენი სულიერების ბალავარი. თბილისი, 2009.
6. იური სიხარულიძე. სვიმონ ეფფრატელი. – გაზ. „აჭარა“, 1995, 16 აგვისტო.
7. თინა ენუქიძე. ტბეთის სულთა მატიანე. თბილისი, 1977.
8. ვახტანგ შამილაძე. ალპური მესაქონლეობა საქართველოში. თბილისი, 1969.
9. დავით წერეთელი. მაჭახელა. – გაზ. „დროება“, 1878, №238; 1879, №2.
10. ზაქარია ჭიჭინაძე. ქართველთა გამუხლიმება. (ზეპირი გადმოცემების მიხედვით). თბილისი, 2004.

ქრისტიანული თემის საქმიანობა ბათუმში 1940-
1950-იან წლებში
(რელიგიური კულტების საბჭოს ოფშენგულის
ვონდში დაცული დოკუმენტების მიხედვით)

საბჭოთა იმპერიის კრახის შემდეგ საქართველოში განვითარებულმა სოციალ-ეკონომიკურმა, პოლიტიკურმა თუ სულიერ-სარწმუნოებრივმა პროცესებმა დღის წესრიგში დააყენა კომუნისტური მმართველობის პერიოდში მიმდინარე მოვლენების ობიექტური გაშუქება. ამ თაალსაზრისით განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს რელიგიური პროცესების შესწავლა და ანალიზი. საბჭოური სისტემის ბუნებიდან გამომდინარე, ქართულ ისტორიოგრაფიაში აღნიშნული საკითხების კვლევას ტაბუ ჰქონდა დადებული. წლების განმავლობაში რელიგიური პრობლემატიკა, ეთნო-კონფესიური პროცესები ერთმანეთისაგან გამიჯნულად, ცალმხრივად, საბჭოური იდეოლოგიის გათვალისწინებით შექდებოდა. შედეგად, საბჭოურმა ისტორიოგრაფიამ (მიღწევების მიუხედავად) ჩვენი ქვეყნის ისტორიაში დაგვიტოვა ჩრდილოვანი მხარეები.

ისტორიული ბედუკუდმართობის გამო საქართველოს ერთ-ერთ კუთხეში – აჭარაში ოსმალთა დამპყრობლებმა გაავრცელეს ისლამი. აღნიშნულმა გარემოებამ რეგიონში მიმდინარე რელიგიურ პროცესებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა და სპეციფიკურობა შესძინა. რეგიონის მთავარი ქალაქი – ბათუმი XIX ს. მეორე ნახევრიდან სხვადასხვა შინაარსის, კულტურისა და რელიგიის თავშეყრის ადგილად იქცა. ერთის მხრივ, აქ მძლავრად იყო წარმოდგენილი ადგილობრივი მოსახლეობის ტრადიციული რწმენა-წარმოდგენები, ამავე დროს გზას იკვალავდა ისლამური, იუდაისტური და სხვა რელიგიური მიმდინარეობები. ყოველივე ეს, განპირობებული იყო ბათუმის გეოპოლიტიკური მდებარეობით. ქალაქის შემდგომმა განვითარებამ, მისმა საპორტო ქალაქად ქცევამ მოიზიდა განსხვავებული ეთნოსისა და რელიგიური აღმსარებლობის ადამიანები. აღნიშნულმა ფაქტორმა განაპირობა სხვადასხვა რელიგიური ორგა-

ნიზაციების და თემების ჩამოყალიბება, რომელთა კულტურა ფართო მასშტაბით მოაზრებული ქართული კულტურის ნაწილად იქცა.

დღეისათვის, ბათუმში მართმადიდებლურ მოსახლეობასთან ერთად ცხოვრობენ მუსლიმანები, ბაპტისტები, ეიღოვას მოწმეები, ორმოცდაათიანელები, იუდაისტები და სხვა.

საბჭოთა ხელისუფლებამ რელიგიური მიმდინარეობების კონტროლისა და ანტირელიგიური პროპაგანდის მიზნით სახკომსაბჭოსთან შექმნა რელიგიური კულტურის საბჭო, რომელსაც ჰყავდა თავისი რწმუნებულები მოკავშირე და ავტონომიურ რესპუბლიკებში. ნიშანდობლივია, რომ ანტირელიგიური საქმიანობისათვის დაწესებული ყოფილა სპციალური ჯილდო – სამკერდე ნიშანი, რითაც იყო დაჯილდოვებული რელიგიური კულტების საბჭოს რწმუნებული აჭარაში მუხამედ ვანლიში (ფონდი ი-977, აღწერა 1, საქმე 18, ფურც.26). რწმუნებულები ყოველკვარტალურად წარუდგენდნენ საკავშირო ორგანოს რელიგიური მიმდინარეობების საქმიანობის დეტალურ ანგარიშს. აჭარის არ მთავრობის საქვეუწყებო დაწესებულება – საარქივო სამმართველოს რელიგიური კულტურის საბჭოს რწმუნებულის ფონდში დაცულია მრავალმხრივ საყურადღებო დოკუმენტები, რომლებიც ბოლო დრომდე შედიოდა საიდუმლო დოკუმენტების ნუსხაში. 2010 წელს მოხდა მათი გამოსაიდუმლოება, რაც ამ საკითხებით დაინტერესებულ მკვლევარებს მისცემს დასახელებულ ფონდში დაცულ მასალებზე მუშაობის შესაძლებლობას.

ამჟერად შევეხებით ქრისტიანული თემის საქმიანობის ამსახველ მონაცემებს რელიგიური კულტების საბჭოს რწმუნებულთა ანგარიშების საფუძველზე. ანგარიშებიდან ირკვევა, რომ ბათუმში 1940-ნი წლების მეორე ნახევარში არსებობდა შემდეგი „რეგისტრირებული“ რელიგიური თემები: მუსლიმანთა საზოგადოება - მეჯლისი, ქართველ ებრაელთა რელიგიური საზოგადოება, ევანგელისტ-ბაპტისტები და ბათუმის (მართმადიდებელ რუსთა ეკლესია, მდებარეობდა ორჯონიკიძის ქუჩაზე) და სოუქსუს მართლმადიდებლური ეკლესიები (აჭარის არ ცსა, ფ.ი-977, ან.1, საქ.21, ფურც.1).

ნიშნადობლივია, რომ ანგარიშებში ყველაზე ფართოდაა წარმოდგენილი მუსლიმანური თემის საქმიანობა. ეს გასაგები-

ცაა, რადგან ისტორიული ბედუკუდმართობის გამო აჭარის მოსახლეობის დიდი ნაწილი ისლამური აღმსარებლობის მატარებელი იყო. ამავე დროს რეგიონალურ რწმუნებულს არ ევალებოდა მართმადიდებლური თემის საქმიანობის კონტროლი, რადგან იგი ექვემდებარებოდა საქართველოს მართმადიდებელთა რწმუნებულს, თუმცა გარკვეულ ინფორმაციებს მაინც აგროვებდა (აცსა. ფ.977, საქ.20-ა, ფურც.5). მართმადიდებლური თემის საქმიანობა რწმუნებულთა ანგარიშებში სხვა რელიგიური მიმდინარეობების ფონზე ყველაზე მოკრძალებულადაა წარმოდგენილი. ხელისუფლებას, რელიგიური თემების საქმიანობის ამსახველ ინფორმაციასთან ერთად ყურადღების მიღმა არ რჩება მიგრაციულ პროცესებთან დაკავშირებული საკითხები, რადგან იგი განაპირობებდა მორწმუნეთა რაოდენობრივ ცვლილებებს. მათ ჰქონდათ ზუსტი ინფორმაცია არა მარტო რეგიონის, არამედ თითოეული დასახლებული პუნქტის მოსახლეობის რელიგიური სტრუქტურის შესახებ. ტუნაძის ინფორმაციით მეორე მსოფლიო ომის პერიოდში უამრავი ადამიანი ჩამოვიდა საქართველოში „ვინიცის, ვორონეჟის, კალინინის, კიროვოგრაფის და რუსეთის სხვა რეგიონებიდან“. ჩასახლების ადგილებს შორის დასახლებულია მახინჯაური და სალიბაური. ერთ-ერთი დოკუმენტის მიხედვით ამ სოფლებში ჩამოსახლებულა მართმადიდებლური აღმსარებლობის 19 კაცი (აცსა. ფ.977, ან.1, საქ.16, ფურც.19). საისტორიო საბუთებიდან ირკვევა, რომ რელიგიური საქმიანობის განხორციელების უფლება ჰქონდათ მხოლოდ ბათუმისა და სოუქსუს მართმადიდებლურ ეკლესიებს. 1946 წლის ერთ-ერთი დოკუმენტით ბათუმის საფინანსო განყოფილებას დაუბეგრავს რელიგიური კულტის მსახური გრიგორი ივანეს ძე პუხნო. გადასახადის ოდენობა გამოანგარიშებულია სხვადასხვა შემოსავლებიდან, კერძოდ: „1. პანაშვიდის გადახდა თვეში 12, თითო პანაშვიდზე მომსახურების საფასური 50 მანეთი, სულ 600 მანეთი – წელიწადში 7200 მანეთი. 2. ბავშვის მონათლვა თვეში 20, თითოეულისგან მომსახურების საფასური 80 მანეთი, სულ თვეში 1600 მანეთი, წელიწადში – 19200 მანეთი. 3. სანთლის გაყიდვა 200 ცალი, თითო 5 მანეთად, სულ თვეში 500 მანეთი, წელიწადში 6 ათასი მანეთი, სულ დასაბეგრი შემოსავალი წელიწადში შეადგენს 32 400 მანეთს, საიდანაც გამოან-

გარიშებულია სახ. გადასახადები” (ფ.977, ან.1, საქ.18, ფურც.29). რწმუნებული ტუნაძე შეშფოთებას ვერ მალავს იმის გამო, რომ ეკლესიებში „ნახავთ მასწავლებლებს, ექიმებს, აგრონომებს, სტუდენტებს, სამხედრო პირებს, რომ ისინი ინათლებიან ძველებური წესით, ჯვარს იწერენ და ერთი სიტყვით ასრულებენ ყველა იმ ცერემონიალთა **ჯუმლს**, რაც კი უწერიათ მართმადიდებელთა მოძღვრებაში” (აცსა. ფ.977, საქ.16, ფურც.4). იმავე წყაროს ინფორმაციით ქრისტიანულ სამლოცველოებთან „ხალხთა მოზღვაება არის, რაც პირდაპირ განსაცვიფრებელი რამ არის” (ფ.977, საქ.20(ა), ფურც.2). ამავე ინფორმაციას იმეორებენ მომდევნო წლების ანგარიშებიც.

რწმუნებული ტუნაძე 1949 წლის ანგარიშში საეკლესიო პირებს თავხედობაშიც ადანაშაულებს. მისი თქმით, ეკლესიის მსახურნი „გათამამდნენ” და დამთვალეირებლებსაც კი ავალებულებენ რელიგიური წესების შესრულებას, კერძოდ: პირ-ჯვარის გადაწერას, ქედის მოხრას, სანთლის დანთებას, ხატებზე ამბორს და ა.შ. საბჭოთა ხელისუფლების ანტირელიგიური პოლიტიკის მიუხედავად ბათუმისა და სოუქსუს ეკლესიებში ხშირად ინათლებოდნენ ბავშვები, ეწყობოდა სამკურნალო და-ნიშნულების ან რელიგიური საგნებით ვაჭრობა და ა.შ. (აცსა, ფ.977, საქ.20(ა), ფურც.5). დოკუმენტის ავტორი ყურადღებას ამახვილებს ეკლესიის შემოსავლებზეც, რომ „ეკლესიას გაეზარდა ფინანსური შემოსავლები, რითაც მათ შეძლეს ეკლესიის შენობის გარე გალავანის შემოვლება”, კულტმსახურთათვის ცალკე ოთახის აშენება და ა. შ. თუმცა „ფულს ბანკში არ ინახავენ” და „იგი მიმოქცევაში არ იმყოფება” (აჭარის ცსა, ფ.977, საქ.20(ა), ფურც.6)

დოკუმენტებში წარმოდგენილია მწირი, მაგრამ საინტერესო ინფორმაცია სომეხ მორწმუნეთა საქმიანობის შესახებაც.

დოკუმენტების მიხედვით, სომეხ მორწმუნეებს მიუმართავთ ქალაქის ხელმძღვანელობისთვის სომხური ეკლესიის გახსნის მოთხოვნით, თუმცა მათი მოთხოვნა არ დაკმაყოფილებულა. რწმუნებულ ტუნაძის 1948 წ. მეორე კვარტლის ანგარიშის მიხედვით „ბათუმის სომეხ გრიგორიანელთა უმოქმედო სამლოცველო სახლი თავისთავად დაიხურა დაახლოებით 20 წლის წინათ. ოფიციალური დადგენილება აღნიშნული სალოცავი სახ-

ლის დახურვის შესახებ არ არსებობს”. ტუნადის თქმით ბათუმში გრიგორიანთა ეკლესია არაა მორწმუნეთა „სიმცირის გამო”, ხოლო მათი „უმოქმედო სამლოცველო” აგებულია ქვისგან, გადახურულია თუნუქის სახურავით, ძველია და გადაუდებელ შეკეთებას საჭიროებს. იგი საბჭოთა ხელისუფლებას საწყობად გადაუქცევია, მოგვიანებით კი გადაუწყვეტიათ ბავშვთა სპორტული სკოლისათვის გადაცემა. მისი შეკეთებაც შესაბამისად დაუვალებიათ განათლების სამინისტროსათვის (აცსა, ფ.977, საქ.19, ფურც.12). თუმცა, 1948 წ. 4 სექტემბერის დოკუმენტებიდან ირკვევა, რომ რელიგიური კულტების საკავშირო უწყება ინფორმირებული იყო ბათუმში სომეხთა რაოდენობრივი მონაცემების შესახებ. აღნიშნული უწყების ხელმძღვანელი ასახელებს ბათუმში მცხოვრებ 16,5 ათას სომეხს, რომელთაგან 2000 არის მორწმუნე. როგორც ცნობილია მეორე მსოფლიო ომის დამამთავრებელ ეტაპზე, 1944 წ. 19 ნოემბრის სსრ კავშირის სახკომსაბჭოს №1603 დადგენილებით „სამლოცველო შენობების გახსნის წესების შესახებ” – შესაძლებელი გახდა სამლოცველოების გახსნა შესაბამისი დასაბუთების (მორწმუნეთა რაოდენობა, მოთხოვნები და ა.შ.) წარდგენის შემდეგ. ამიტომაც ავალებს პოლიანსკი (რელიგიური კულტების საბჭოს საკავშირო უწყების თავმჯდომარე) საქართველოს შესაბამის უწყებას აღნიშნული საკითხის დეტალურ შესწავლას (აცსა, ფ.977, საქ.19, ან.1, ფურც.17-18). საკითხის დეტალური შესწავლის შედეგად ირკვევა, რომ ა) „განცხადებას სომხური სამლოცველოს გახსნის შესახებ მორწმუნეთა ჯგუფიდან ხელი მოაწერა ყველა სომეხმა - 5 კაცის გამოკლებით, მათ შორის ინტელიგენციის წარმომადგენლებმაც“; ბ) „ხელმოწერები არაა ფალსიფიცირებული“, გ) „განცხადება-თხოვნა არაა დაწერილი ვინმეს პროვოცირების შედეგად“. დ) „სომხური ეკლესია, რომელიც შემდეგ გადააკეთეს საწყობად, დაიხურა 1938 წელს და მცირეოდენი შეკეთების შემდეგ შესაძლებელია მისი ამოქმედება“. ე) „მორწმუნეთა რაოდენობა საკმაო ბევრია, თუმცა ვერ ხერხდება ზუსტი რაოდენობის დადგენა“ (აცსა, ფ.977, საქ.19, ან.1, ფურც.18).

ამრიგად, რელიგიური კულტების საბჭოს რწმუნებულის ფონდში დაცული დოკუმენტები წარმოადგენს პირველხარისხო-

ვან წყაროს საბჭოთა ხელისუფლების რელიგიური პოლიტიკის შესწავლისა და ობიექტური გააზრებისათვის. დოკუმენტები ადასტურებენ, რომ მორწმუნეთა რელიგიური თემების ზედამხედველობის მიზნით სახკომსაბჭოსთან შექმნილი სტრუქტურები (მუსსექცია, მოგვიანებით რელიგიური კულტების საბჭო და ა. შ.) იყო მძლავრი ბერკეტი ანტირელიგიური პროპაგანდისა და რელიგიური თემების საქმიანობაზე საბჭოთა ხელისუფლების სრული კონტროლის დამყარების მიზნით.

გამოყენებული წყაროები:

1. აჭარის არ ცსა, ფონდი ი-977, აღწერა 1, საქმე 18, ფურც.26
2. აჭარის არ ცსა, ფ.977, საქ.19, ფურც.12
3. აჭარის არ ცსა, ფ.977, საქ.19, ფურც.12
4. აჭარის არ ცსა, ფ.ი-977, ან.1, საქ.21, ფურც.1

Tamaz Putkardze

Christian Community Activities in Batumi 1940-1950s

In Religious cult Council representative's fund protected documents represents first – grade source for studying of Soviet authorities religious politic and for an objective understanding. The documents confirm that in order of religious cult's supervision with State Communist Committee created structures (Mussection, later religious cult's council and etc.) was powerful lever of anti-religious propaganda and Soviet authorities full control over religious communities activities.

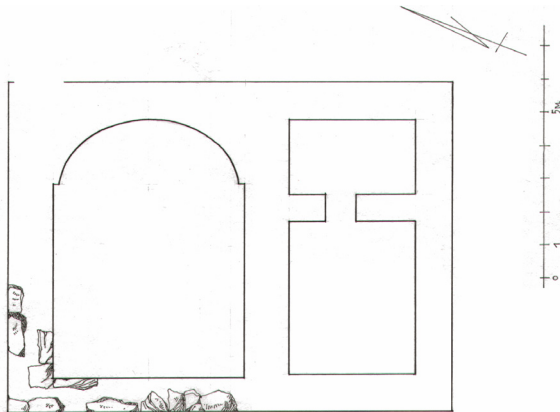
შავშეთის საეკლესიო ნაგებობანი (საზგირეთის
ეკლესია)

საზგირეთის ეკლესია მდებარეობს კარჩხლის წყალგამყოფი მთების თხემზე არსებულ მოვაკებულ ტერიტორიაზე, რომელსაც ადგილობრივი მოსახლეობა საზგირეთის ვაკეს ანუ „ღუზს“ უწოდებენ. მას ქილისე სერსაც ეძახიან. ქედის სამხრეთი ფერდობიდან სათავეს იღებს ბაზგირეთის, ხოლო გადაღმა მხრიდან-კარჩხლის, ჩიხორის(ბასილათწყლის) თუ ახრანთხევის წყლები. სწორედ აქ შავშეთისწყლის ხეობისაკენ მიმართული ექსპოზიციის დასაწყისში, არსებულ მოვაკებებსა თუ ფერდობებზეა თავმოყრილი ახლომდებარე ხეობების სხვადასხვა სოფლების საზაფხულო იალაღები. საზგირეთის მოვაკებული ტერიტორია (ღუზი) ერთ-ერთი ყველაზე მაღალი ადგილია ქედზე. იგი ზღვის დონიდან 2353 მეტრზე მდებარეობს. აქედან კარგად ჩანს მთლიანი შავშეთის ქვაბული თუ იმიერხევ-შავშეთისწყლის აუზის ცალკეული ხეობები სოფლებითურთ, სათავეებიდან მოკიდებული თითქმის ჭოროხ-შავშეთისწყლის ხერთვისამდე. ამ ტერიტორიას ამავე დროს ჰქონდა მეტად მნიშვნელოვანი სტრატეგიული მდებარეობა. აქ გადიოდა სხვადასხვა მიმართულებით გამავალი გზებიც.

ეკლესია საზგირეთის მთის მოვაკებული ტერიტორიის ყველაზე ღამაზ და შემადღებულ ადგილზეა აგებული. იგი დროთა განმავლობაში დანგრეულა. მიუხედავად ამისა აქა-იქ ჩანს პერანგშემოცლილი კედლების თუ შედარებით კარგად დაცული ცოკოლის ნაშთები. ნაგებობის არქიტექტურაზე მეტნაკლებად სრული წარმოდგენის შექმნა შეიძლება. ტერიტორიის დათვალიერებით ნათელი გახდა, რომ განძის მაძიებელ ე.წ. „მოხალისე არქეოლოგებს“ საკმარისი კვალი დაუშინევიათ მისთვის. ნათხარი ჩანდა ეკლესიის შიდა და გარე-ჩრდილოეთი, ნაწილობრივ აღმოსავლეთი სექტორები. ასევე დროთა განმავლობაში ეკლესიისათვის, როგორც შიგნით, ისე გარეთ შემოუცლიათ პერანგების ქვები. ისინი ადგილობრივ მოსახლეობას

გამოუყენებიათ სხვადასხვა დანიშნულების ნაგებობათა მშენებლობისათვის.

ეკლესიის გეგმა მთლიანად კვადრატს მიახლოებულ სწორკუთხედშია ჩაწერილი. მისი სიგრძე ზუსტად 10 მეტრია. სიგანე მინაშენის ჩათვლით კი-10,30 მ-ი. ეკლესია დარბაზული ტიპისაა, საკმაოდ ღრმა ნახევარწრიული აფსიდით და სამხრეთის მინაშენით და კარიბჭით. მინაშენის სამხრეთ-აღმოსავლეთი სათავესო კვადრატს მიახლოებული სწორკუთხედი, ხოლო სამხრეთ-დასავლეთისა – აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ მიმართული გრძივი სწორკუთხედი. კედლების სიგანე საშუალოდ 1 მეტრია. ნაგებობის ცოკოლი, რომელიც შედარებით კარგადაა დაცული, კირქვის დამუშავებული ან ნაწილობრივ დამუშავებული საკმაოდ მოზრდილი ქვებითაა შემოსილი. რაც შეეხება ეკლესიის კედლებს, შემორჩენილი ნაშთების მიხედვით ჩანს, რომ პერანგები შედარებით ფაქიზად დამუშავებული კირქვის კვადრებით ყოფილა შემოსილი. ერთი მეტრის სიმაღლეზეა შემორჩენილი საკურთხეველის აფსიდის ჩრდილო-აღმოსავლეთი მხარე და მინაშენის სამხრეთ-აღმოსავლეთი სათავესო შიდა ნაწილიც. აქაც კედლები შედარებით კარგად დამუშავებული კირქვისაგანაა შედგენილი.



ნაგებობა საგრძნობლადაა გადახრილი ჩრდილოეთისაკენ. მისი სრულყოფილი გაწმენდის გარეშე შეუძლებელი ხდება დაზუსტდეს, თუ საიდან ჰქონდა მას კარის ღიობი. თუ გავითვალისწინებთ ამ ტიპის ეკლესიების უმრავლესობას, არაა გამორიცხული მასაც ცენტრალური შესასვლელი სამხრეთით ან კიდევ დასავლეთით ჰქონოდა. ნაგებობა დაახლოებით XI ს-ით შეიძლება დათარიღდეს.

საყურადღებოა ისიც, რომ ძეგლის გარშემო არავითარი დასახლების კვალი არ შეინიშნება და ბუნებრივი პირობების გამო იგი არცაა მოსალოდნელი. ვისთვის უნდა ყოფილიყო 2353 მეტრის სიმაღლეზე, ალპურ ზონაში, აგებული საზვიარეთის ეკლესია? ეს ტერიტორია თავისი ადგილმდებარეობითა და ბუნებრივი რესურსებით ქმნიდა მეტად ხელსაყრელ პირობებს მესაქონლეობის განვითარებისათვის. ზაფხულობით ეს დიდებული არეშარე აქაურობის საუკეთესო ადგილად იქცევა ხოლმე. მას საარსებო მნიშვნელობა ჰქონდა და აქვს ახლომდებარე მხარეების მეურნეობისათვის. ეს ადგილი ამავე დროს, წარმოადგენდა სხვადასხვა მიმართულებით გამავალი ტრასების გზაჯვარედინსაც. საზვიარეთის ღუზს სამხრეთ-დასავლეთით ლეკობნისერი, ხოლო ჩრდილო-აღმოსავლეთით საბუზარა სერის საკმაოდ მაღალი მთები იცავდა. მთისა და ბარის დამაკავშირებელ მთავარ გზებზე იდგა უსტამისის (წეფთის) და ხევწრულის ციხეებიც. ისინი ცხადია ახორციელებდნენ კონტროლს აქ გამავალ გზებზეც და ბუნებრივია ამ გზებით დაკავშირებულ მხარეებზეც. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რა დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა საზვიარეთის ვაკესა და მის მიმდებარე ტერიტორიებს აქაური მოსახლეობისთვის, მაშინ გასაგები უნდა იყოს აქ არსებული ეკლესიის დანიშნულებაც-იგი საზაფხულო იალადებზე ამოსული მოსახლეობისათვის და მგზავრთათვის განკუთვნილი ღვთის სახლი უნდა ყოფილიყო.

Guram Kipiani, Shota Mamuladze

**Church Buildings in Shavsheti
(Sazgireti Church)**

Summary

The church is situated on the top of the Karchkhli mountains, 2 353 m above sea level. It is destroyed almost to the foundation level. It is a hall-type building with quite deep semicircular apse, southern additional building and a gate.

This location represented a junction for the roads leading in various directions. It must have been a God's house for the population coming here for summer pastures as well as for travelers.

The church can be dated to XI century.

რელიგიური მღვმოყარეობის საკითხისათვის აჭარაში
XVIII საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში

XVIII საუკუნის უკანასკნელი მეოთხედისათვის, მსგავსად ისტორიული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეებისა, აჭარაც ოსმალეთის იმპერიის ფარგლებში იყო მოქცეული.

იმპერიის ინტერესებიდან გამომდინარე, ბრწყინვალე პორტა აჭარაში შემოსვლისთანავე შეუდგა ქვეყნის გაოსმალებას. რა თქმა უნდა, გაოსმალებაში იმ დროისათვის უმთავრესად მოიაზრებოდა ისლამიზაცია. მიუხედავად იმისა, რომ აჭარის წყლის ხეობაში ოსმალური ხელისუფლების დამკვიდრება 1560-იანი წლებიდან იწყება [აჭარა, 2009:234-235], ასიმილაციურულმა პოლიტიკამ XVIII საუკუნის მიწურულამდე ფაქტობრივად ვერ მოახდინა მნიშვნელოვანი ზეგავლენა აჭარელთა რელიგიურ მრწამსზე. ამ საკითხთან დაკავშირებით განვიხილოთ ერთი უდაოდ საინტერესო დოკუმენტი.

1774 წლის 5 ივლისით დათარიღებულ მოხსენებაში გრაფ ნ. პანინისადმი რუსეთის რწმუნებული ქართლ-კახეთის სამეფოში (ა. მოურავოვის შემდეგ) კაპიტანი ი. ლვოვი, ეხება რა იმავე წელს აჭარაში მომხდარ ანტიოსმალურ აჯანყებას, აღნიშნავს: "მებრძოლი ქრისტიანი ხალხი, აჭარლებად სახელდებული, მცხოვრები მთებში გურიასა და თურქეთს შორის, შავი ზღვიდან აღმოსავლეთით, თურქთა ქვეშევრდომობიდან სრულიად განდგა; ასე რომ, როცა ახალციხის ფაშა თურქთა გარკვეული რიცხვით ამ ხალხის დასამორჩილებლად აჭარაში შევიდა, მათ იგი დაამარცხეს და აჭარიდან განდევნეს" [მაჭარაძე, 1997:91 (დოკ.№762)].

როგორც დოკუმენტზე დაყრდნობით შეგვიძლია ვიმსჯელოთ, აჭარაში ჯერ კიდევ იმდენად მტკიცე ყოფილა ქრისტიანული სარწმუნოება და იმდენად აშკარა ანტიოსმალური განწყობილება, რომ ეს ფაქტი გარეშე თვალისთვისაც კი ადვილი შესამჩნევი გამხდარა.

აღნიშნულ მოსაზრებას ზურგს უმაგრებს კიდევ ერთი დოკუმენტი. ეს არის საქართველოში რუსეთის პირველი რწმუ-

ნებულის ა. მოურავოვის 1770 წლის 1 მაისით დათარიღებული მოხსენება გრაფ ნ. პანინისადმი.

ა. მოურავოვი (იგი მცირე ამალით თან ახლდა ერეკლე მეფეს ასპინძის ბრძოლაში), აღწერს რა, თუ როგორ დაამარცხა 20 აპრილს დაახლოებით 3-ათასკაციანი ლაშქრით ერეკლე მეფემ 4540-კაციანი ოსმალური კორპუსი და ლეკების 960-კაციანი რაზმი მცირე დანაკარგით (დაიღუპა 25 ქართველი), დასძენს: ”მთელს ახალციხის გუბერნიაში მოსახლეობის დიდი ნაწილი ქრისტიანებისაგან შესდგება და მოწინააღმდეგის ზემოთ ნახსენები თურქული კორპუსი შეკრებილი იყო არზრუმსა და სხვა ადგილებში, და მხოლოდ აპრილის 10 რიცხვში მოვიდა ახალციხის ფაშასთან” [მაჭარაძე, 1997:176-178(დოკ.№273)].

მასზე, რომ იმდროინდელი ახალციხის საფაშოს მოსახლეობის უმრავლესობა ქრისტიანი იყო, მიუთითებდა ქართლ-კახეთის მეფე ერეკლე II-ც [მაჭარაძე, 1997:816 (დოკ. №696)].

გასაგებია, რომ თუ კი ადგილობრივი ქართველობა საფაშოს ცენტრალურ, შედარებით ადვილად გასაკონტროლებელ რაიონებში ინარჩუნებდა ქრისტიანულ სარწმუნოებას, გაცილებით იოლად მოახერხებდა იგი ამას აჭარის-წყლის ძნელად მისადგომ ხეობაში. ამდენად, ეჭვს არ უნდა იწვევდეს ის ფაქტი, რომ აღნიშნული პერიოდისათვის აჭარა ძირითადად ჯერ კიდევ ქრისტიანული ქვეყანა იყო. როგორც ჩანს, სხვადასხვა მიზეზების გამო, ისლამიზაციის პროცესი აქ საკმაოდ ნელი ტემპით მიმდინარეობდა.

ვითარება გარკვეულწილად შეიცვალა 1768-1774 წლების რუსეთ-ოსმალეთის ომის შემდეგ. ამ ომში ერეკლე მეფის რუსეთის მხარეზე გამოსვლამ და 1770 წელს რუს-ქართველთა ერთობლივმა ლაშქრობამ ახალციხის მხარეში, ხოლო შემდგომ ათწლეულებში რუსეთის იმპერიის ეტაპობრივმა შემოსვლა-დაპყვიდრებამ ამიერკავკასიის გულში – ქართლ-კახეთის სამეფოში, სასიკვდილო ლახვარი ჩასცა ოსმალეთის პრეტენზიას რეგიონში ბატონობაზე. ამიერიდან ოსმალეთის ამიერკავკასიური საზღვრები თავად მოექცა რუსული აგრესიის საფრთხის ქვეშ.

ასეთ პირობებში, თავისთავად ცხადია, ბრწყინვალე პორტასათვის მიუღებელი იქნებოდა ქრისტიანული რუსეთის მოსალოდნელი ექსპანსიის რაიონებში მართლმადიდებელი ქართვე-

ლების, ანუ პოტენციური ანტიოსმალური ელემენტის არსებობა. მით უმეტეს, რომ ქართველები ისედაც აქტიურად იბრძოდნენ ოსმალური უღლის მოსაშორებლად.

ვფიქრობთ, ოსმალეთის იმპერია სწორედ 1770-იანი წლებიდან მიუდგა მთელი სერიოზულობით “ოსმალის საქართველოს” გამაჰმადიანების საკითხს. მიუხედავად იმისა, რომ 1768-1774 წლების რუსეთ-ოსმალეთის ომში დამარცხების შემდეგ იგი ყოვლისმომცველმა კრიზისმა მოიცვა (კრიზისი მანამდეც მძვინვარებდა, აღნიშნული ომის შემდეგ კი მისი მასშტაბები კატასტროფულად გაიზარდა **[გიგინეიშვილი, 1959:222-223]**), XVIII საუკუნის მიწურულიდან ოსმალეთი ცეცხლითა და მახვილით იწყებს ისლამის გავრცელებას მის ფარგლებში მოქცეულ ქართულ პროვინციებში, მათ შორის აჭარაშიც.

მესხეთის ქართველები, მათ შორის აჭარლებიც, დიდ წინააღმდეგობას უწევდნენ ოსმალთა ასიმილაციურ პოლიტიკას. როგორც ზ. ჭიჭინაძის მიერ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობაში შეკრებილი ზეპირსიტყვიერი მასალები მოწმობს, ეს ბრძოლა ძალიან სასტიკი ყოფილა და ოსმალები წარმატებებს ძირითადად გავლენიანი ქართველების მოსყიდვის შემდეგ აღწევდნენ **[ჭიჭინაძე, 2004]**.

სამცხე-საათაბაგოს მხარეებიდან აჭარა, ფაქტობრივად, ყველაზე გვიან გამაჰმადიანდა. ერთ-ერთი ადგილობრივი ზეპირი გადმოცემა ამ ფაქტს სულთან სელიმ III-ის (1789-1807) სახელს უკავშირებს. გადმოცემის თანახმად სულთანი მაკრიალში იმყოფებოდა, როცა მასთან გამოცხადებულა აჭარის ზოგიერთი გავლენიანი პირი და მისგან მოსყიდულებს ხელი შეუწყვიათ აჭარის გამაჰმადიანებისათვის **[ჭიჭინაძე, 2004:49-51]**.

ვფიქრობთ, აღნიშნული ფაქტი 1799 წლის ახლო ხანებში უნდა მომხდარიყო. ამ წლის მიწურულს რუსეთის საიმპერატორო კარმა ოფიციალურად სცნო ქართლ-კახეთის მეფედ გიორგი XII, აღუთქვა მფარველობა და მასთან შეთანხმებით ჯარიც შემოიყვანა თბილისში. სანამ რუსთა ჯარი დარიალით შემოვიდოდა, როგორც პლ. იოსელიანი მოგვითხრობს, გიორგი XII-სთან “მოვიდა იბრაიმ ბეგი ახალციხის ფაშისაგან გამოგზავნილი თხოვითა, რათა მეფე შევიდეს ხონთქარის სელიმის მფარველობასა და აღუთქმინა ახალციხისა და სრულიად სამცხისა-

ცა შეერთებასა სამეფოისა თანა მეფისა, ვითარცა იყო ძველად. მეფემან იწყინა და უბრძანა სრულიადი უარი” [იოსელიანი, 1978:116].

ცხადია, რომ ახალციხის ფაშის მოციქული სულთნის ბრძანებით მოქმედებდა. როგორც ჩანს, თუ ზემოთ მოტანილი გადმოცემა სულთნის მაკრიალში ყოფნის თაობაზე რეალობას შეესაბამება, სელიმ III-სა და ოსმალეთის უსაფრთხოებისათვის ეს საკითხი (ბუფერული საქართველოს არსებობა რუსეთისა და ოსმალეთის იმპერიებს შორის) იმდენად მნიშვნელოვანი ყოფილა, სულთანი თავად ჩამოსულა მოლაპარაკებაზე თვალყურის მისადევნებლად.

ჩვენ აქ არ შევუდგებით იმის გაანალიზებას, თუ რამდენად გულწრფელი იყო სელიმის განცხადება “ოსმალის საქართველოს” დათმობასთან დაკავშირებით, აღვნიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ თბილისთან მოლაპარაკების პარალელურად იგი, ოსმალეთის პოზიციების განმტკიცების მიზნით, რეგიონის სრული ისლამიზაციის პოლიტიკას ატარებდა. ვფიქრობთ, რომ სწორედ ამ პერიოდიდან უნდა დაწყებულიყო აჭარელთა მასობრივი გამუსლიმების პროცესი.

აღნიშნულ მოსახრებას მხარს უჭერს შემდეგი ფაქტიც:

1874 წელს აჭარაში მოგზაურობისას დ. ბაქრაძე ერთ-ერთი რესპოდენტისაგან იღებს ასეთ ინფორმაციას: “ასე 30 წლის წინათ აჭარაში თურქულს მხოლოდ ვაჭრობის მიმდევარი ხალხი ლაპარაკობდა, ვისაც თურქეთის ქალაქებში ჰქონდა საქმე, ჩვენმა დანარჩენმა მოსახლეობამ მხოლოდ გურჯი ენა იცოდა. ჩვენი ქალები კი ახლაც არ ლაპარაკობენ თურქულად. რაც შეეხება ახლანდელ მამაკაცებს, თითქმის ყველამ იცის თურქული” [ბაქრაძე, 1987:49]. ხოლო შემდეგ თავად დ. ბაქრაძე აღნიშნავს, რომ თურქულის გავრცელებას ისლამის დამკვიდრება და თურქულ ენაზე მოქმედი სასულიერო დაწესებულებები უწყობდნენ ხელს [ბაქრაძე, 1987:73].

გამომდინარე აქედან, თუ თურქული ენა აჭარაში გავრცელებას 1840-იან წლებში იწყებს, აჭარელთა მასობრივი გამაჰმადიანების პროცესი სწორედ XVIII საუკუნის მიწურულიდან უნდა ვივარაუდოთ. წინააღმდეგ შემთხვევაში თურქული ენა აქ უფრო ადრე განიმტკიცებდა პოზიციებს.

ამდენად, ჩვენს ხელთ არსებულ ოფიციალურ დოკუმენტებსა და ზეპირ გადმოცემებზე დაყრდნობით შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ XVIII საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში აჭარა ძირითადად ჯერ კიდევ ქრისტიანული ქვეყანა იყო.

Олег Джибашвили

**К вопросу о религиозной ситуации в Аджарии
в последней четверти XVIII века
Резюме**

На основе имеющихся документов и устных источников высказано предположение, что в последней четверти XVIII века Аджария, уже с шестидесятых годов XVI века входившая в состав Османской империи, всё ещё являлась в основном христианской страной.

Массовое распространение ислама в Аджарии началось лишь в конце XVIII века. Этот процесс фактически был связан с поэтапным проникновением и утверждением в Закавказье Российской империи. Для Османской империи уже неприемлемым становилось существование в своих приграничных районах православных грузин, имеющих единую веру с русскими.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. **აჭარა, 2009:** სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები – აჭარა, ტ. II, ბათ., გამ-ბა “შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,” 2009.
2. **ბაქრაძე, 1987:** ბაქრაძე დ., არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში, ბათ., გამ-ბა “საბჭოთა აჭარა,” 1987.
3. **გიგინეიშვილი, 1959:** გიგინეიშვილი ო., საქართველო ოსმალეთის საგარეო პოლიტიკაში მე-18 საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში, თსუ შრომები, ტ.73, თბ., 1959.

4. იოსელიანი, 1978: ცხოვრება მეფისა გიორგი მეათცამეტისა, აღწერილი პლატონ ვგნატის ძის იოსელიანისაგან, თბ., გამ-ბა “საბჭოთა საქართველო,” 1978.

5. მაჭარაძე, 1997: მაჭარაძე ვ., მასალები XVIII საუკუნის მეორე ნახევრის რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიისათვის, ნაწ. III, ნაკვ. II, თბ., თსუ გამ-ბა, 1997.

6. ჭიჭინაძე, 2004: ჭიჭინაძე ზ., ქართველთა გამუსლიმება, სამხრეთ-დასავლეთ კავკასიაში (ზეპირი გადმოცემების მიხედვით), მასალები შეკრიბა და წინასიტყვაობა დაურთო ზ. ნინიკაშვილმა, თბ., გამ-ბა “არტანუჯი,” 2004.

იშხანი და იშხნელი ეპისკოპოსები (XVI–XIX სს)

შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქრისტიანული კვლევის ცენტრის მეორე სამეცნიერო კონფერენციის მასალებში, („ჩვენი სულიერების ბალაღარი“, ბათუმი, 2010 წ. გვ. 29-34) დაიბეჭდა ჩვენი ამავე დასახელების ნაშრომი; იგი VII-XVI საუკუნეებს მოიცავდა და განხილული იყო 7 პიროვნების (იშხნელის) ცხოვრება-მოღვაწეობა. წინამდებარე ნაშრომში მის გაგრძელებას წარმოადგენს.

ოსმალური წყობილების დამყარების და იშხნის საეპისკოპოსოს გაუქმების შემდეგ მაჰმადიანმა მორწმუნეებმა იშხნის ტაძრის დასავლეთი კარი და მკლავი შეცვალეს და მეჩეთად გადააკეთეს. ე. თაყაიშვილის ცნობით ამ გარემოებამ დანგრევისაგან გადაარჩინა იშხანი.

ჩვენს ნარკვევში იშხნელების წოდების მქონენი შესაძლოა დავაჯგუფოთ: 1. ვინც იშხანში მოღვაწეობდა და იშხნელის სასულიერო წოდებას ატარებდა და 2. ვინც იშხნელის წოდება შეინარჩუნა, მაგრამ სხვადასხვა მიზეზით იშხნის საეკლესიო ცენტრის გარეშე მოუხდა მოღვაწეობა. ამ ნაშრომში, ორივე ჯგუფის წარმომადგენლებზე გვექნება საუბარი.

რაც შეეხებათ იშხნელის გვარის მატარებელებს, ეს სხვა თემაა, ამიტომ მათზე არ შევჩერდებით. ვიტყვიტ მხოლოდ, რომ გვარი იშხნელი გვხვდებოდა აჭარაში და იმერეთში, საიდანაც შემდეგ აღმოსავლეთ საქართველოშიც გავრცელდა. ამჟამად ამ გვარის მატარებელთა რიცხვი ქვეყანაში 150-ს აღემატება, რომლის ნახევარი თბილისში ცხოვრობს.

აჭარაში იშხნელის სახეშეცვლილ ფორმას იშხნელიძეს ატარებენ ხიხაძირის ხეობაში. ხანდაზმულთა შორის ცოცხლობს ხსოვანი საბა, სოლომონ და მანასე იშხნელებზე, რომლებიც მე-18 საუკუნეში ძალადობას გამოეცენ და ხიხაძირს დასახლდნენ. მანასე 1810 წელს შავი ჭირით გარდაცვლილა. ამჟამინდელი იშხნელიძეები კი საბას და სოლომონის შთამომავლები არიან. მათი რიცხვი საქართველოში 100-მდე აღწევს და ყველა აჭარაში ცხოვრობს. ისინიც წარსულში იშხნელებად იწოდებოდნენ. გვარის იშხნელიძედ გადაკეთებას კომუნისტურ წლებს მიაწერენ (აჭარაში ჯაყელი ჯაყელიძედ, ათაბაგი –

ათაბაქედ და ა.შ. გადააკეთეს.) ამიტომ სურვილი აქვთ კვლავ დაიბრუნონ უძველესი გვარი.

იშხნელები:

8. ამბა აბერკი. XVI ს. სავარაუდოდ იშხანის ეპისკოპოსი. ეწეოდა დიდ მწიგნობრულ საქმიანობასაც. მისი დავალებით, დაკვეთითა და ხარჯებით განუახლებიათ აბუსერისძე ტბელის 1233 წლის თხზულება. ხელნაწერთა ინსტიტუტის ერთ ვრცელ საბუთს (-85), ე.წ. ხიხანურ კრებულს ახლავს სამი ანდერძი:

1. „ქრისტე შეიწყალე ბასილი“ (გვ. 166რ).

2. „ქრისტე შეიწყალე ამისი მწერალი გიორგი“ (გვ. 436ვ).

ჩვენი აზრით პირველ ანდერძში იგულისხმება ნაწარმოების ავტორი – აბუსერისძე ტბელი (იგივე ბასილი). მეორე ანდერძში კი მოხსენიებულია მე-16 საუკუნეში ტბელის თხზულების განმარტებელ-გადამწერი გიორგი.

3. „... ქრისტე აღიდე ორთავენ შინა სუფევაითა აქა და უმეტეს წინაშე შენსა შენ მიერ დადგენილი წმიდაი მეუფე ჩუენი ამბა იშხნელი აბერკი, რომელმან დიდად ილუაწა მოგებად და ხარკებად წმიდისა ამის და სულთა განმანათლებელისაი და ეკლესიათა განმშუენებულისაი წიგნისაი და დაუსაყდრე ყოველთა ნებისყოფელთა შენთა თანა სულსა დედაი, მამაითა და ძმათა მათთასა და ყოველთა გარდაცვალებულთა მათთასა და მიანიჭე შენი სასუფეველი წმიდათა და რჩეულთა შენთა თანა. ამინ.“ (გვ. 488).

ამ ანდერძიდან ირკვევა, რომ ტბელის თხზულების გადაწერისას წიგნის მოხარკე და მომგებელი ცოცხალია, ხოლო მისი მშობლები და ძმები გარდაცვლილი არიან.¹

9. ნიკოლოზი. XVII ს. გაიზარდა კათალიკოს ნიკოლოზ ამილახორის ხელში.

თედო ჟორდანიას ერთ-ერთ უბის წიგნაკში 184-ე გვერდზე არის ჩანაწერი: „იშხნელნი“, „მოქველნი“, „მაწვეერელნი“ და ა.შ. აქ საუბარია იმაზე, რომ დიონისე ლარაძე „იქმნა ერუშნელად და იგი პირველი ერუშნელი ყოფილა“, მაგრამ, როდესაც ოსმალებმა სამცხეს ქრისტიანობაზე დევნა განახლეს, ქართველთა გადმოსულა და მროველობა მიუციათ, ის ერუშეთის საწინამძღვრო ჯვარიც თან გადმოუტანია. ამ სახითვე მაწვეერელი ანტონ იქნა გენათელად. საფარელი გედეონ მტბევარად იქმნა; 1650 წ. ტბეთიდან განდევნილი მტბევარი საფარიძე მაწვეერლად დაჯდა; 1687 წ. სჩანს ნიკოლოზ უკანასკნელი იშხნელი დავით გარეჯში“.

ამგვარად, ყველა განდევნილმა ეპისკოპოსმა საქართველოს სხვა საეკლესიო ცენტრებში მიიღო თანამდებობა, თუმცა ბევრმა მათგანმა, მათ შორის ნიკოლოზ იშხნელმაც გარეჯაში განწესების შემდეგ შეინარჩუნა ძველი სასულირო წოდება (იშხნელი).

იოანე ოქროპირის „მათეს თავის თარგმანებას“, მე-16 საუკუნის დოკუმენტს აქვს მინაწერი მე-17 საუკუნის ხელით: „დმერთო შეიწყალე ცოდვილი ნიკოლოზ“, შემდეგ: „ესე სტრიქონი დაღეწილ იყო, შემინდევით უფალნო ჩემნო“ – ამბობს გადამწერი, ე.ი. დედანში დაზიანებული ადგილი ვერ გადავწერეთ. ამას კი მოსდევს ჩანაწერი: „იშხნელი ნიკოლოზ მოიხსენიე უფალო“. ჩვენი აზრით გადარჩენილი ორივე სტრიქონი ნიკოლოზ იშხნელს მიეკუთვნება.

ერთი ნიკოლოზ იშხნელი იმავე პერიოდის (16-17 სს) დოკუმენტშია მოხსენიებული. მაგრამ მხედრული ხელით მოგვიანებით გაკეთებული მინაწერი უნდა იყოს ვინმე არასერიოზული პიროვნებისა, ვინაც სასულიერო მოღვაწის შეურცახყოფას არ ერიდება: „სანჯიმნო (რჩევა, რ.ს.) აქ შეისწავლე ნიკოლოზ იშხნელი. აპრუწინ ბრძანებულა ბატონი იშხნელი“. გამორიცხული არაა, ეს წარწერა საერო პირს ეკუთვნოდეს.

ხელნაწერთა ფონდებში ვხვდებით კიდევ ერთ ნიკოლოზ იშხნელს, რომელიც გაცნობია მე-13 საუკუნის აგიოგრაფიულ კრებულს, „კირილე ბესანელის ცხოვრება და განგება წმიდისა ჯერასიმესი“ და მხედრული ხელით მიუწერი: „მე ნიკოლოზ იშხნელმან წავიკითხე წიგნი ესე. ფრიადითა კეთილითა სახსე არის.“

როგორც აღვნიშნეთ ნიკოლოზ იშხნელი სამივე შემთხვევაში დასახელებულია მე-18-19 საუკუნეების მხედრული ხელით დაწერილ დოკუმენტებში, ამიტომ უნდა ვიფიქროთ, რომ კირილე ბესანელის ცხოვრების წამკითხველი ამ საუკუნეების მიჯნაზე მცხოვრები იშხნელის წოდების მქონე მეორე (სხვა) საეკლესიო მოღვაწეა.²

კათალიკოს იოვანეს (დიასამიძის) და ნიკოლოზ იშხნელის მოღვაწეობის პერიოდში მათთან ერთად ვხვდებით აგრეთვე რამდენიმე იშხნელის გვარ-სახელს. ესენი არიან: ელისე (1692-1698 წწ), დეკანოზი პაპუა, რომელსაც ყავს ძმა ფირმანი და შეილები იოვანე და გიორგი იშხნელები (1699 წ.), მღვდელმონაზონი სერგიოსი (1690 წ.) და სხვ.

10. გერმანოს. XVII ს. იშხნელი მიტროპოლიტი. ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცულ გულანს (-კოლექცია, საბ. №186-

აბგ), რომელიც გენათელი ეპისკოპოსის ზაქარიას დაკვეთით იესე ბაღდიაშვილმა და ფარემუზამ გადაწერეს, ბოლოში აქვს მე-18 საუკუნის მხედრულით გაკეთებული მინაწერი. მასში ვკითხულობთ: „უფალო იესევ ქრისტე, ღმერთო შეიწყალე მონაი შენი იშხნელი მიტროპოლიტი გერმანოს, ამინ. ღმერთო შეიწყალე.“

ამ მინაწერით მხოლოდ ის ირკვევა, რომ გერმანოსი ამ დროს (ე.ი. მე-18 ს-ში) ცოცხალია, იწოდება იშხნელ მიტროპოლიტად, მაგრამ სად მოღვაწეობს უცნობია. იმის გამო, რომ იშხნის საეპისკოპოსო ამ დროს კარგა ხნის გაუქმებულია, გერმანოსიც ტაო-კლარჯეთიდან გამოძევებულ სასულიერო პირს უნდა მივაკუთვნოთ. გამორიცხული არაა, რომ მას იშხნელის ტიტული იშხანში ყოფნის გარეშე, საქართველოს სხვა ეპარქიაში (შესაძლოა იმერეთში) მიანიჭეს. ამის მაგალითები ზემოთაც იყო და ქვემოთაც შეგვხვდება.³

11. სვიმონი. 1800-1801 წწ. ახლო პერიოდი. ჩხარის ეკლესიის მოღვაწე. მას მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდა მოძღვარ ზაქარია გაბაშვილის ძე ოსესთან, რომელიც გადამწერლობით საქმიანობასაც ეწეოდა. სვიმონ იშხნელმა 1800 წელს ოსეს გადააწერინა „ვნების კვირიკეს სახარების თარგმანი“ და ჩხარის ეკლესიას შესწირა. „სრულ იქმნა თარგმანი ესე ვნებათ კვირიაკისა თვესა ივნისსა ღ(30), ქრისტეს აქათ ჩყ (1800), ხელითა უღირსის მღუდლის გაბაშვილის ოსესიათა. შენდობას ვითხოვ ყოველთა მიერ აღმოძკითხულთა. სვიმონ მოძღვარმან იშხნელმან აღმაწერინა მთავარმოწამის ჩხარის ეკლესიისათვის, რომლისა ხსენებაი იყავნ მოუკლებლად.“

იმავე წელს სვიმონ იშხნელის დაკვეთით ოსე გაბაშვილს გადაუწერია აგრეთვე მარხვისა და ზატიკის მეტაფრასი. „აღმაწერინა სვიმონ მოძღვარმან იშხნელმან, რომლისა ხსენება იყავნ კურთხეულ, მე, ყოვლად უღირსს მღუდელს ოსეს გაბაშვილს შენდობა მიბრძანეთ, რომელი ესე აღწერე თვესა დეკენბერსა კ(20) ქრსიტეს აქათ ჩყ(1800)“.

სვიმონ იშხნელის დაკვეთით და მისი საფასით ჩხარის ეკლესიისათვის ოსე გაბაონს (გაბაშვილს). 1801 წელს გადაუწერია აგრეთვე კიდევ ერთი მეტაფრასი: „ესე მეტაფრასი დიდი მთავარ მოწამის გიორგის ჩხარის ეკლესიისათვის აღმაწერინა მღუდელმან და მოძღვარმან იშხნელმან სვიმონ საფასითა და წარსაგებლითა ეკლესიისათა, რომლისა ხსენება საუკუნოცა არის.“

როგორც ამ მინაწერებიდან ირკვევა, ყველა ეს საეკლესიო წიგნი ოსე გაბაშვილს დაუკვეთა სვიმონ იშხნელმა, მაგრამ მათი დასრულების მომენტში (1800, 1801 წწ) იგი ცოცხალი აღარაა და გადამწერი მის ხსენებასა და კურთხევას ითხოვს. უნდა ვივარაუდოთ, რომ სვიმონ იშხნელი, ჩხარში მოღვაწეობდა მე-18 საუკუნის მეორე ნახევარში, 1800 წლამდე.⁴

12. გრიგოლ. მე-19 ს. ყურადღებას იპყრობს ისტორიული კრებული, რომლის ანონიმ შემდგენელს სხვადასხვა პირისაგან მიუღია (ზოგი საჩუქრად), 84 დასახელების წიგნი ან ხელნაწერი და გეთავაზობს ყველა წიგნის დასახელებას და შემომწირველის გვარს. ერთ-ერთი მათგანია „ქრისტე ჭეშმარიტად იყო ქვეყანასა ზედა,“ რომელი შემკრებისათვის გრიგოლ იშხნელს მიუტანია.

ამ ჩანაწერით ძნელდება გრიგოლ იშხნელის ცხოვრებამოღვაწეობის პერიოდის გარკვევა. ამიტომ აუცილებელი ხდება გავეცეთ საბუთის შემდგენელის ბიოგრაფიას.

ერთგან ამ დოკუმენტში ჩაწერილია: „ისტორიაი ესე გრიგოლ წერეთელს მიერთოს ჩუკ (1820) წელს“. ამის შემდეგ ამ პიროვნების გვარი არაერთხელ გვხვდება.

ამ წიგნის დასახელებას მოსდევს მე-2 მინაწერი: „ჩელჴ (1838) წელს, ფებერელის კე-სა მებოძა ჩინი პოლკოვნიკობისა. კნიაზ გრიგოლ წერეთელი.“ საბუთში თითოჯერ კიდევ რამდენიმე წერეთელი მოიხსენიება, გრიგოლი კი არაერთხელ, ბოლო ჩანაწერიც მას ეკუთვნის. ჩუკ-სა წელს, მარტის ღ-სა, ვიშ შენ სოფელო, რა ძვირფასი ხარ ამ შემთხვევაშიდ მტერთა ჩემთათვის, მაშინ როდესაც სამი თვე სრულდება, ცოცხალი ვარ თუ მკვდარი, აღარ ვიცი, ჯერ. გრიგოლ წერეთელი“. ჩვენი აზრით, ეს უნდა იყოს გრიგოლ ზურაბის ძე წერეთელი (1787-1843), სახელთუხუცესი, რომელსაც ცოლად ჰყავდა ელისაბედ მანუჩარის ასული დადიანი (1786-?).

ეს ჩანაწერები გაკეთებულია 1820-1838 წლებში, ამიტომ უნდა ვიფიქროთ, რომ გრიგოლ იშხნელიც ამ პერიოდში მოღვაწეობდა. თუმცა სად, ამის შესახებ არაფერია ნათქვამი.⁵

13. ონოფრე. XIX ს. თბილისის სიონის კანდელაკი.

1829 წელს იოანე ბაღსაროვს შეუდგენია 276 ფურცლიანი რუსულ-ქართული ლექსიკონი. რომელიც უფასოდ აუკინძავს ონოფრე იშხნელს. ამის შესახებ ვკითხულობთ ერთ-ერთი ხელნაწერის მესამე ანდერძში: „ესე როსიული ქართულითურთ ეკუთვნის სიონის სობოროს დიკონს იოანე ბაღსაროვს თვისის საკუთარის ხელით ნაწერი დროსა მყოფობისა დიაკონად ერევ-

ნის ციხის ღვთისმშობლის საფარველის სობოროს შინა. შეკრულ არს უფასოდ სიონის სობოროს კანდელაკის მღვდლის ონოფრე იშხნელის მიერ.“

ამ მინაწერით ნათელი ხდება, რომ ლექსიკონის გადამწერია გაქართველებული სომეხი იოანე ბაღსაროვი, რომელიც ერთხანს ერევნის ციხის მფარველი უწმინდესი ღვთისმშობლის ეკლესიაში დიაკვნად მსახურობდა. შემდეგ იგი გადმოუყვანიათ თბილისის სიონის ეკლესიის დიაკვნად, სადაც კანდელაკის მოვალეობას არსულებდა მღვდელი ონოფრე იშხნელი; იოანეს შედგენილი ლექსიკონი მან უფასოდ აკინძა..

ლიტერატურა

1. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (ქსა) ტ. I. -კოლექცია, თბილისი, 1973, გვ. 295; **ჟორდანია თედო.** ქრონიკები. ტ. II. ტფილისი, 1897, გვ. III, 281.
2. **ჟორდანია თედო.** ქრონიკები. ტ. III. თბ. 1967. გვ. 020, 60; იქვე, საბ. № 54; შ-კოლექცია, ტ. 7. თბ. 1973. – საბ. № 5226; -კოლექცია, ტ. 12, თბ. 1976, საბ. № 188).
3. **სურმანიძე რამაზ.** „ახალი ერა“, №4, 2000 წ. გვ. 28; ქსა, ტ. 12, თბ. 1976, გვ. 316.
4. ქსა, -კოლექცია, ტ. I, თბილისი, 1957, საბ. № 122, 114, 115.
5. ქსა, შ-კოლექცია, ტ. I, თბილისი. 1959, საბ. № 368.
6. იქვე, საბ. №83.

Р.Д. Сурманидзе

Резюме

Настоящий труд является фрагментом готовой для публикации книги, «Топонимия христианских памятников и древние церковные деятели» (всего 7) и продолжением нашего же труда «Ишхани и епископы Ишхнели (VII_XVI вв)», опубликованного в сборнике «Наша духовная крепость» (@xdtvb cekbtht,bc ,fkfdhfb#^ II^ 2010 o&)& Из 13 личностей, носящих звания епископа, в этом труде приводится 6: Амба-Амберки (XVI в.), Николоз (XVIII), Германос (XVIII), Свимон (прибл. 1800-1801 гг), Григол (XIX) и Онофре (XIX). Этот список нам кажется неполным, пополнить этот пробел является предметом будущей научной работы.

ყოველი მსბავსი მსბავსსა ჰშოზსო

(ეუძღენი სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის ლეონიდეს დაბადებიდან 150-ე და გარდაცვალებიდან 90 წლისთავს)

სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი ლეონიდე (ერისკაცობაში ლონგინოზ ოქროპირიძე) დაიბადა 1861 წლის 28 თებერვალს. პირველდაწყებითი განათლება მიიღო თბილისის სასულიერო სასწავლებელში, შემდეგ სწავლობდა თბილისისა და სტავროპოლის სემინარიებში. 1884 წელს ბიძის, წმინდა ეპისკოპოს ალექსანდრეს რჩევით, სწავლა კიევის სასულიერო აკადემიაში განაგრძო, სადაც 1887 წლის 19 მაისს აკადემიის III კურსის სტუდენტი ბერად აღიკვეცა და სახელად ლეონიდე ეწოდა [პაიჭაძე, 2005, 14]. ახალ კურსდამთავრებული, კანდიდატის ხარისხით ლეონიდე დაინიშნა საინგილოში და მთელ კავკასიაში მისიონერად. [ოქროპირიძე ირ., 1963, გვ. 114] მის მიერ გაწეული ღვაწლის გამო ჯერ კიდევ 1898 წელს დიდმა ილიამ მას ქართული ეკლესიის განბი უწოდა. ლეონიდე ეროვნული იდეების ერთგული იყო და სამშობლო მისთვის უმთავრესი საზრუნავი გახდა. მან დიდი ღვაწლი დასდო ქართველთა ეროვნული გათვითცნობიერების, განათლების საქმეს. „პირველად მე წავაკითხე „ღედა ენა“ მთის შვილებს და პირველად მე ავამღერე ჰანგზე დაბეჩავებული ჩემი მოძმენი“, [ვარდოსანიძე, 2000, გვ.4]– წერდა დიდი მღვდელმთავარი.

ახალგაზრდა ლეონიდე არაერთხელ გამხდარა სამშობლოს მომავლის პრობლემებზე მოკამათე დიდი ქართველი მამულისშვილების თანამონაწილე. მან მტკიცედ გადაწყვიტა მთელი თავისი შესაძლებლობანი მიემართა ქართველი ხალხის სულიერი განსპეტაკების, განათლებისა და საქართველოს ეკლესიის ისტორიული უფლების აღდგენისაკენ. მთელი კავკასიის მთიანეთში, ფშაგ-ხევსურეთში, მთიულეთ-გუდამაყარში, საინგილოში, არაერთი სკოლა გახსნა. სკოლები დაარსა ოსურ სოფლებშიც–როკში, ეთისში, ხუმაგულში, გაღიათში და სხვაგან. აი, რას წერდა ამის შესახებ გაზეთი „ივერია“: ამ თხუთმეტიოდე წლის წინ ჩრდილოეთ ოსეთში სულ ათი-თხუთმეტი სკოლა

მოიპოვებოდა, ვითარება შეიცვალა მას შემდეგ, რაც აქაური სკოლების ინსპექტორად დაინიშნა მღვდელმონაზონი ლეონიდე. მობრძანდებოდა თუ არა იგი აქაურ სკოლებში, მაშინვე სოფლის ყრილობას ახდენდა და მცხოვრებთ ტკბილის მოძღვრებით ესაუბრებოდა, თუ სწავლა-განათლებას რა მნიშვნელობა აქვს. კეთილმა თესლმა კეთილი ნაყოფი გამოიღო [იქვე] ლეონიდეს თაოსნობით გაიხსნა სკოლები ქისტეთშიც. მანვე შეაგროვა შეწირულობანი თიღვის, მცხეთის, საფარის, სამების, ქურმუხის, ყორნისის ტაძრების შესაკეთებლად და სხვა. ხოლო მისი მოღვაწეობის გვირგვინს ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიისათვის ბრძოლა და მისი რუსი ეგზარქოსებისაგან განთავისუფლება წარმოადგენს. 1917 წლის 12(25) მარტს მძიმე და მრავალწლიანი ბრძოლის შემდეგ ყოვლადსამღვდელო ლეონიდემ საზეიმოდ გამოაცხადა ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობა, ეგზარქოს პლატონს მოსთხოვა დაეტოვებინა საეგზარქოსო სასახლე და წაბრძანებულიყო თავის სამშობლოში. იგი ქვეყნისთვის უმძიმეს 1918–1921 წლებში მეთაურობდა ქართულ სამოციქულო ეკლესიას [ოქროპირიძე ზ., 2010, გვ. 3–4].

წმინდა ეპისკოპოს ალექსანდრეს მიერ დაფრთიანებულმა ქართულმა სამღვდელოებამ [ჟურნ. „კარიბჭე“, №10, 2009, გვ. 27] ჯერ კიდევ XX საუკუნის დასაწყისში ისე მძაფრად დააყენა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის საკითხი, რომ იმპერატორი ნიკოლოზ II იძულებული გახდა 1906 წელს პეტერბურგში დაენიშნა სპეციალური სხდომა, სადაც განიხილავდნენ აღნიშნულ პრობლემას. კომისიის სხდომაზე საქართველოდან მოწვეულნი იყვნენ და ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის საქმეს მტკიცედ იცავდნენ ეპისკოპოსები კირიონი და ლეონიდე, ამავე საქმეზე მოხსენებებით გამოვიდნენ პროფესორები ალ.ცაგარელი, ალ.ხახანაშვილი, ნიკო მარი და აგრეთვე რუსეთის „ინტერესთა“ დამცველებიც. საკითხის ყოველმხრივ განსჯის შედეგად თვით რუსეთის ეკლესიის წარმომადგენლებმაც აღიარეს ქართული ავტოკეფალური ეკლესიის წინაშე ჩადენილი უსამართლობა და მისი ჩაგვრა... „აღიარეს: ისტორიულის აზრით საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალურ უფლებათა შესახებ ჩვენ არავითარი ეჭვი არა გვაქვს, ეს ეკლესია, როგორც დამტკიცდა, ნამდვილად ავტოკეფალური იყო“...

[კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი კირიონ II (საძაგლიშვილი) ფონდი, 256, გვ. 58, 59, 60], მაგრამ, როგორც მოსალოდნელი იყო, სინოდმა არ დააკმაყოფილა ქართველი ერისა და სამღვდელოების კანონიერი მოთხოვნა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის შესახებ. პირიქით, სულ მალე, დაიწყო ავტოკეფალისტების დევნა-რეპრესიები. კირიონი საქართველოდან რუსეთში გადაასახლეს. ძალიან შეავიწროვეს ლეონიდეც, მაგრამ იგი სულიერად მაინც ვერ გატეხეს. სოფრომ მგალობლიშვილი აღნიშნავს, რომ „ყოვლად სამღვდელო ლეონიდეშვილმა ეკლიანი გზით იარა. მისი პირდაპირობა, სიმართლისმოყვარეობა, ტრფიალი სამშობლო ეკლესიისა არავის ეპრიანებოდა და ამიტომ მას სავალ გზას ეკლით უფენდნენ, მაგრამ იგი უდრეკად მისდევს თავის ვარსკვლავს“ [ვარდოსანიძე, 2000.10] და მიუხედავად ზემოთ აღნიშნულისა, მას ერთი დღითაც არ შეუწყვეტია ბრძოლა საქართველოს ეკლესიის თავის უფლებაში აღსადგენად. საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის გამოცხადების შემდეგ კი დიდი მუშაობა გასწია მისი რეალური დამოუკიდებლობის განმტკიცებისათვის; პირველ რიგში პეტერბურგში დროებით მთავრობას გაუგზავნა მიმართვა და საქართველოს დამოუკიდებელი ეკლესიის მართვა-გამგეობის დებულების დამტკიცება მოსთხოვა. რუსეთის დროებითი მთავრობამ ბოლოსდაბოლოს გამოიტანა დადგენილება საქართველოს ეკლესიის ეროვნულ-ტერიტორიული ავტოკეფალიის მხარდაჭერის შესახებ და 1917 წლის 1 ივლისის გადაწყვეტილებით დაამტკიცა საქართველოს ეკლესიის უფლებრივი მდგომარეობის დროებითი წესები.

1917 წლის 23 აგვისტოს საქართველოში რუსეთის უკანასკნელმა ეგზარქოსმა პლატონმა თბილისი დატოვა და რუსეთის იმპერატორებისა და რუსი ეგზარქოსების. პორტრეტებისაგან განთავისუფლებულ საეგზარქოსო სასახლეში შესულმა ლეონიდეშვილმა პირჯვარი გადაიწერა და წარმოთქვა: „აღსრულდა... უფალო შეგვიწყალე და დაგვიფარე!“ [იქვე, გვ. 14].

მაგრამ, სამწუხაროდ, ამით არ დამთავრებულა რუსეთის საეკლესიო წრეების მიერ საქართველოს ეკლესიაზე თავიანთი ძალადობაზე დამყარებული უკანონო მმართველობის აღდგენის მცდელობა და 1917 წლის 29 დეკემბრის მოსკოვისა და სრული-

ად რუსეთის პატრიარქ ტიხონის წერილში საქართველოს ახლადადგენილი ეკლესიისა და მის საჯეტომპყრობელთა მიმართ, ის კვლავ ავლენს სრულებით უკანონო პრეტენზიებს და უსამართლო მოთხოვნებს [ჟურნ. „სამშობლო“, პარიზი, 1932, №11, გვ. 36–56] რუსეთის პატრიარქის ამ წერილს პასუხი გასცა მაშინ უკვე სრულიად საქართველოს კათალიკოს–პატრიარქად აღსაყდრებულმა უწმინდესმა ლეონიდემ, რომელმაც მისთვის ჩვეული ტაქტით, ისტორიული საბუთების მოშველიებით გააბათილა და ქვა–ქვაზე არ დატოვა ტიხონის ბრალდებებიდან. თავის პასუხში იგი დაწვრილებით განიხილავდა რუსი ეგზარქოსების ხანაში ქართველი სამღვდელოების, მორწმუნე მრევლის საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის ეტაპებს, შემდეგ კი უწმინდესი ლეონიდე დასძენდა: „ჩვენთა საქმეთა შინა ცდომებს არა აქვს ადგილი, ხოლო უკეთუ ასეთები შეგვენიშნა, მათი აღკვეთისათვის ყოველ ეკლესიას მოეძებნება საშუალება“... [ეპისტოლე, 1919, 74].

ბოლოს უწმინდესი ლეონიდე შეახსენებს სრულიად რუსეთის პატრიარქს, რომ „როდესაც მთავარეპისკოპოსი პლატონი გაეცნო საქართველოს ეკლესიის მდგომარეობას, პირდაპირ ჩასთვალა იგი ტრაგიზმით აღსავსეთ და განადგურებისაკენ მიმავლად“ [(იქვე, გვ. 69); 12. Прибавление ... 1906, стр. 505].

არქიეპისკოპოს პლატონის სინოდალური ეგზარქოსების საქართველოში მოღვაწეობის თაობაზე ასეთი მსჯავრის შემდეგ, ვიმედოვნებ, უწმინდესობა შენი აღარ მიიხნევს სიმაღლესთან შეფარდებულად მტკიცებას, თითქოს სინოდის მმართველობა საქართველოში კეთილგონიერი ყოფილიყოს!– შენიშნავს უწმინდესი ლეონიდე და როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, თანმიმდევრულად, საკითხთა ღრმა ცოდნით ანადგურებს რუსი მღვდელმთავრის ცილისმწამებლურ ბრალდებათ და ბოლოს ამბობს: „რაიცა შეეხება იმ გაუგებრობას, რომლის თაობაზე ამბობს უწმინდესი სინოდის თავმჯდომარე ყოვლადსამღვდელო სერგი და რასაც მართლა ჰქონდა ადგილი ჩვენშიც, ასეთები გამოწვეული იყვნენ საერო უფროსთა ჩარევით საეკლესიო საქმეში ასი წლის წინათ და კიდევ იმით, რომ საერო მთავრობის მიერ დადგენილ უმართებულესი სინოდი მოწადინებული იყო მორჩილებაში ჰყოლოდა ქართული ეკლესია. გარნა შენ უკეთ

უწყო, უნეტარესო, რომ ყოველივე ეს მოხდა არა ეკლესიური წესით, არამედ ადამიანთა სხვაგვარი ზრახვებით, და ამიტომ, რაკი აღვადგინეთ კანონიკური წყობილება ქართულსა და რუსულ ეკლესიაშიც, მტკიცედ უნდა ვუთვალყუროთ, რათა შემდგომში არავითარი ესე არ იქმნეს (I მს, კრება, კან.2)... საეკლესიო სახელმწიფოებრივი განსახლებისას ჩვენცა გვმართებს განვახდეთ ჩვენს გრძნობებში, ურთიერთისად, რათა ამ ჩვენმა ორმა ერთ მორწმუნე ხალხმა, თვის ეკლესიურ აღთქმათა ერთგულად დამცველებმა, შეძლოს მშვილობიანი ცხოვრება და თვითეულმა ადასრულოს მოწოდებანი თვისი ჩვენთა ყოველთა საცხოვნებლად და სადიდებლად ღვთისა“ [8. ეპისტოლე... 1919, 74]—დაასკვნის სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი.

უწმინდესი ღვთისმეტყველთა თაჲსი ქადაგებებში ხაზს უსვამდა, რომ „საქართველოს ეკლესია უმთავრესი და უთვალსაჩინოესი ფაქტორია ჩვენი ერის სასულიერო ცხოვრებისა. ჩვენს ეკლესიას დიდი დამსახურება მიუძღვის იმ პირობების შექმნაში, რომელთა მეოხებითაც დღეს ჩვენს სამშობლოს დაჰყურებს ეროვნული დროშა“... [ვარდოსანიძე, 2000, 28]. მისი უწმინდესობა გაძლიერებული ღოცვისაკენ და სამშობლოს დაცვისაკენ მოუწოდებდა ერს. პატრიარქის მხურვალე მოწოდება—ქადაგებით ფრთაშესხმულმა ქართველმა იუნკრებმა არნახული სიმამაცე გამოავლინეს თბილისის მისადგომებთან. ბოლშევიკების შემოჭრის დღეებში მან შეძლო ეროვნული სიწმინდეების გადამაღვა და სანამ ცოცხალი იყო მისი შენარჩუნება ქვეყნისათვის; მაგრამ 1921 წელს თბილისში მძევინვარე წყლის ეპიდემიის დროს, როცა მორჩილებმა რეგიონიდან ჩამოუტანეს წყაროს წყალი, უწმინდესმა ღვთისმეტყველმა უარი თქვა მის დაღვებაზე და განაცხადა: „დავღევ იმ წყალს, რომელსაც ჩემი მრევლი მიირთმევს“... სწორედ აღნიშნულმა დავადებამ იმსხვერპლა სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი ღვთისმეტყველ, 1921 წლის ზაფხულში.

ერთ-ერთ წერილში წმინდა ამბროსი ხელის ბრძანებს: „ჩვენ ყველა შემდეგში სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოსულნი, აღექსანდრე ეპისკოპოსმა დაგვაფრთიანაო“ [ჩემი სოფელი... იქვე, 27] „ყოველი მსგავსი მსგავს ჰშობსო, ნათქვამია“...—ამბობს ილია.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

1. დეკანოზი კ. პაიჭაძე, მათ არ უღალატეს ქრისტეს, კათოლიკოს-პატრიარქი ლეონიდე, თბ., 2005, გვ. 14–15
2. ოქროპირიძე ირ., საინგილოში, ჟურნ. „ღლიახვი“, გორი, 1963, გვ. 113–120
3. ვარდოსანიძე ს., სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი ლეონიდე (1918–1921 წ.წ.) თბ., 2000
4. ოქროპირიძე ზ., ოქროპირიძეები, 2010
5. ჩემი სოფელი–ღლიახვის ხეობა, ჟურნ. „კარიბჭე“, №10 (123), მართლმადიდებლური ჟურნალი, 2009, 14–27 მაისი, გვ. 26–29
6. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, კირონ II (საძაგ-ლიშვილი) ფონდი, წერილი 256, გვ. 58, 59, 60
7. ჟურნ. „სამშობლო“, პარიზი, 1932, №11, გვ. 36–56
8. სრ.საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის უწმინდესი ლეონიდეს ეპისტოლე მოსკოვისა და სრ. რუსეთის პატრიარქის უწმინდესი ტიხონის მიმართ, ჟურნ. „ჯვარი ვახისა“, №3, 1990, გვ. 64–77
9. АКАК, т. IV, Л.Л.: 157, 158, 161; 166–169
10. Буткович Т.И., К вопросу об автокефалии грузинской церкви, Харков, 1906, Л.Л. 19,23
11. Христианское чтение, СПб, 1905, т. Л.Л. 105–111
12. Прибавление церковным ведомостям, 1906, №21, л.502

Уча Окропиридзе, Зураб Окропиридзе

Каждый подобный подобного рождает

Р е з ю м е

В работе в кратце исследовано деятельность Католикоса-патриарха вся грузи Леонида в деле посвящения Грузинского народа, рассказано об его выдающей заслуге в борьбе за автокефалии грузинской церкви, переданы его другие патриотические замысли.

ქრისტიანობა მარეთის ხეობაში

მარეთის ხეობა ერთ-ერთი ულამაზესია აჭარაში. იგი იწყება მდინარეების ჩირუხისწყლისა და აჭარისწყლის შესართავიდან და განფენილია მთის კალთებზე. ამჟამად მარეთის ხეობაში 4 საკრებულო და 20-ზე მეტი სოფელი შედის. მარეთის ხეობაში ადამიანები უძველესი დროიდან სახლობდნენ. საქართველოში ქრისტიანობის პირველი გამავრცელებლები, დიდაჭარასთან ერთად, მარეთის ხეობასაც ეწვიენ. მოსახლეობამ ირწმუნა ახალი რელიგია და საეკლესიო მშენებლობასაც შეუდგა. ოსმალთა ბატონობის დროს აქაური მოსახლეობა გამუსლიმანდა, რის შედეგად განადგურდა ეკლესიები, მაგრამ დღემდე შემორჩა ნაეკლესიარები, წმინდა ადგილები და მათი ამსახველი ტოპონიმები.

ნაეკლესიარები და წმინდა ადგილების ტოპონიმები შემორჩენილია მარეთის ხეობის თითქმის ყველა დიდ დასახლებაში. მათგან საყურადღებოა წაბლანის, ტბეთის, გოგაძიების, ჯაბნიძეების, ღომანაურის, ოლადაურის, დარჩიძეების ნაეკლესიარები. სოფელ წაბლანის ნაეკლესიარი ადგილობრივი მოსახლეობის ცნობიერებაში შემორჩა ნათლისმცემლის სახელწოდებით. მისი პირველი დაზვერვითი არქეოლოგიური შესწავლა პროფესორმა ამირან კახიძემ ჩაატარა 2010 წელს. აღმოჩნდა ეკლესიის ფუნდამენტი, სადაც ერთ დროს აღმართული იყო პატარა ეკლესია, რომელსაც ადგილობრივი მოსახლეობა საყდარს უწოდებდა.

უჩამბის საკრებულოს სოფელ ტბეთში აგებული ყოფილა წმინდა ელიას სახელობის ეკლესია. მის შესახებ ცნობები დღემდე შემორჩენილია მოსახლეობაში. ეკლესიასთან თიხის მილებით სასმელი წყალიც იყო გაყვანილი. XX საუკუნეში მის ნანგრევებზე მეფეთი აღმართეს, რომელიც ამჟამადაც ფუნქციონირებს. სოფელ გოგაძეების ნაეკლესიარი მხოლოდ მოსახლეობის მეხსიერებაში შემორჩა, მაგრამ მისი ნაკვალევი გამქრალია. ჯაბნიძეების მოსახ-

ლეობას ემსახურებოდა ქრისტიანული საყდარი, რომელიც ამავე სოფლის განაპირა ადგილას ქაშვეთში მდებარეობდა. ამაჟამად მოსახლეობა ამ ნაეკლესიარს წმინდა გიორგის ტაძრის სახელით მოიხსენიებს.

ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, დღევანის საკრებულოს სოფელ ღომანაურის ნაეკლესიართან, რომელიც სოფლის დასაწყისში მდებარეობდა, ხანდაზმული მოსახლეობა XX საუკუნის 70-80-იან წლებში სისტემატურად მიდიოდა და პატივისცემით ეპყრობოდა. ამავე სოფლის ერთ-ერთ უბანს მოსახლეობა "ხუციერის" სახელით მოიხსენიებს, რაც ქრისტიანული რელიგიის მღვდელთმსახურ ხუცესს ნიშნავს. შედარებით დიდი ეკლესია ყოფილა აგებული სოფელ ოლადაურის გამონათლევის უბანში. მაგრამ მისი არსებობა მხოლოდ ადგილობრივი მოსახლეობის მეხსიერებაში შემორჩა. შუბნის საკრებულოს სოფლებიდან ნაეკლესიარი შემორჩენილია სოფელ დარჩიძეებში "უნტიჯვარის" სახელწოდებით.

გარდა ნაეკლესიარებისა, დღემდე შემორჩენილია ტოპონიმები ქრისტიანული წმინდა ადგილების შესახებ. ერთ-ერთი ასეთი წმინდა ადგილია გორგივლი, რომელიც სოფელ დღევანის ტერიტორიაზე მდინარე ჩირუხისწყლის ნაპირას მდებარეობს, იგი უკავშირდება წმინდა გიორგის სახელს. ამ ადგილზე მიმდინარეობდა მოსახლეობის ქრისტიანულად მონათვლა. აღსანიშნავია წმინდა ადგილი "ჯვარი," რომელიც უჩამბის საკრებულოს მთა ღომაზე მდებარეობს. ამ წმინდა ადგილზე ზაფხულობით შუამთობისას მოსახლეობის ქრისტიანულად მონათვლა ხდებოდა. ამაჟამად ეს ადგილი "ჯვრის" სახელს ატარებს.

მოსახლეობის ქრისტიანულ ცნობიერებაზე უარყოფითი გავლენა მოახდინა ოსმალთა ბატონობამ. მოსახლეობა გამუსლიმანდა და ფანატიკურად განეწყო. ამას მოწმობს ერთი ასეთი ფაქტიც. 1915 წ. ჭვანის ხეობას ბათუმიდან ეწვია მღვდელი აბაშიძე, რომელიც ქრისტიანობის ქადაგებას შეუდგა. მაგრამ მოსახლეობა იმდენად იყო შეპყრობილი ფანატიზმით, რომ მღვდელი აბაშიძე გააძევა და ამის გამო იჩივლა ოსმალეთის სულთანთან და პე-

ტერბურგის საინჟინერო კარზე. მღვდელი აბაშიძე სასწრაფოდ გაიწვიეს ხეობიდან.

საქართველოს დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდეგ არსებითად შეიცვალა მარეთის ხეობის მოსახლეობის რელიგიური ცნობიერება. ქრისტიანობის აღდგენა და განვითარება შეუქცევადი გახდა. მასობრივად მიმდინარეობს მოსახლეობის ქრისტიანიზაცია. შენდება ეკლესიები. ძალზე მნიშვნელოვანია ის, რომ მარეთის ხეობის ერთ-ერთ ულამაზეს უბანში გამონათლევში აღიმართა ეკლესია. მის მშენებლობაში მარეთის ხეობის მოსახლეობასთან ერთად მთელი აჭარა მონაწილეობდა. მომზადებულია მარეთის ხეობის სხვა სოფლებში ეკლესიების მშენებლობის პროექტები და დაწყებულია საჭირო სახსრების მოზიდვის საშვილიშვილო საქმე.

არანაკლებ მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ მარეთის ხეობის ახალგაზრდობის ერთი ნაწილი საეკლესიო მოღვაწე გახდა. ამ ხეობის მკვიდრი, სოფელ სამოღეთელი გამრეკელიძე 2010 წელს აირჩიეს ბოლნისის ეპარქიის ეპისკოპოსად, იწოდება მეუფე ეფრემის სახელით. სოფელ ტბეთის მკვიდრი, ერისკაცობაში ლევან თურმანიძე 2007 წელს სხალთის ეპისკოპოსის ხელდასმით დიაკონი გახდა, რომელიც იწოდება მამა ანდრიას სახელით. 2010 წლის 17 ივლისში მღვდელ ანდრია თურმანიძეს უწმინდესი და უნეტარესი ილია მეორის კურთხევით სხალთის ეპარქიის დეკანოზის ხარისხი მიენიჭა. 2010 წლის 30 აგვისტოდან გადმოყვანილია ბათუმის ეპარქიაში დეკანოზის ხარისხით.

მარეთის ხეობის მოსახლეობის ქრისტიანიზაცია წარმატებით მიმდინარეობს. საზეიმო ვითარებაში ხდება მოსახლეობის, განსაკუთრებით ახალგაზრდების მონათვლა. მრავალთაგან მოვიყვან ერთ საყურადღებო მაგალითს. 2010 წლის აგვისტოში მარეთის ხეობის უჩამბის საკრებულოს მთა ღომას ეწვიენ ბოლნისის ეპისკოპოსი მეუფე ეფრემი (გამრეკელიძე), სხალთის ეპარქიის დიაკონი მამა ანდრია (ლევან თურმანიძე), ორი მღვდელთმსახური ქედისა და ხულოს რაიონებიდან. მათი კურთხევით ღომას ერთ-ერთ უბანში აღიმართა ჯვარი და იქვე 20-ზე მეტი ახალგაზ-

რდა ქრისტიანულად მოინათლა. ეს ფაქტი მრავლისმეტყველია. ვერაფერი ვერ შეუშლის ხელს ქრისტიანობის აღდგენას მარეთის ხეობის მოსახლეობაში. ინტელიგენციის ამოცანაა ხელი შეუწეოს ამ პროცესს, რათა შევასრულოთ დიდი ილიას შეგონება: "ენა, მამული, სარწმუნოება სამარადისოთ და-ვამკვიდროთ."

საბჭოთა კავშირის დაშლისა და საქართველოს სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდეგ ფაქტობრივად შეიცვალა რელიგიისადმი დამოკიდებულება. მართალია, საბჭოთა კონსტიტუციით აღიარებული იყო რწმენის თავისუფლება, მაგრამ საბჭოთა კავშირი ათეისტური სახელმწიფო იყო და ქვეყანაში მიმდინარეობდა ანტირელიგიური პროპაგანდა. ამჟამად საქართველოში რელიგიური რწმენის თავისუფლებაა. ასეთ პირობებში ისლამიც გამოცოცხლდა. გაიხსნა მეჩეთები, სადაც რელიგიური აღმსარებლობა მიმდინარეობს. მეჩეთები აღადგინეს მარეთის ხეობაშიც. ნიშანდობლივია, რომ ოჯახებში ერთად ცხოვრობენ მუსლიმებიც და ქრისტიანებიც და ეს არ უშლის ხელს მათ რელიგიურ აღმსარებლობას. მაგალითად, მარეთის ხეობის სოფელ წაბლანაში ველიაძეების სახლში ოჯახის მეთაური მამა მეჩეთში მუშაობს, ხოლო მისი შვილი შუახევის რაიონის მასშტაბით მოსახლეობაში ქრისტიანობის გავრცელების პროპაგანდას ეწევა. ასეთი მაგალითები მრავლადაა. მთავარი ის არის, რომ მარეთის ხეობის მოსახლეობის ქრისტიანიზაცია ძირითადი ტენდენცია გახდა.

Отар Турманидзе

Христианство в Маретском ущелье

В статье рассмотрена краткая история распространения христианства в Маретском ущелье. Изучены топонимы святых христианских мест и церковных развалин, которые встречаются почти в каждом крупном поселении ущелья.

В работе рассмотрен вопрос тяготения населения, в особенности молодежи, на современном этапе к христианской религии и принятие христианства получило массовый характер. Строятся новые церкви, в праздничной обстановке проходят крещения молодежи - это уже необратимый процесс.

Обеты в народной традиции грузинского народа

Среди многообразных проявлений религиозной народной жизни православных грузин значительное место принадлежало различным видам обетов. Обет – явление универсальное в истории разных культур, но в то же время у каждого народа это явление имеет свою локальную специфику.

Обет – это добровольное обязательство совершить какое-либо богоугодное дело, например, отправиться в паломничество к какой-либо святыне, сделать пожертвование в храм, построить церковь или часовню и т.д. Обеты могли быть как коллективными (от имени всей общины, села), так и индивидуальными. К ним прибегали, как правило, в чрезвычайных обстоятельствах, когда человек особенно нуждался в помощи высших сил; это могло быть и обязательством перед Богом в благодарность за избавление от болезни, какого-то несчастья или за какое-то благодеяние. В народном мировосприятии обет воспринимался как своеобразный метод воздействия на ход событий и даже на волю Божию. Выполнение обета считалось безусловно обязательным и святым делом, а отказ от выполнения обета мог стать причиной различных несчастий в семье.

Следует отметить, что традиция давать обет весьма характерна для народов, входящих в круг православной традиции. На материалах некоторых регионов она изучена этнографами довольно детально. Так, обету и его роли в жизни русского народа посвящено немало специальных исследований, где эта тематика анализируется на материалах дореволюционного, советского и постсоветского периодов¹⁰.

Грузинские историко-этнографические материалы (как XIX века, так и XX столетия) также свидетельствуют, что традиция давать Богу обет была широко распространена и прочно укоренена в грузинском обществе. Обеты давались по разным поводам и в разных жизненных обстоятельствах. Так, по сообщению в журнале «Пастырь» за 1904 г., княгиня Е.Н. Багратион-Мухранская, вдова егермейстера

¹⁰ Кремлёва И.А. Обеты в народной жизни // Живая старина. 1994. № 3; Она же. Мирской обет // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв.: Итоги этнографических исследований. М., 2001; Она же. Место обета в мировоззрении и повседневной жизни русского народа // Святости и святость в жизни русского народа. Этнографическое исследование. М., 2010 и др.

Двора Его Величества, исполняя обещание покойного супруга, князя К.И. Багратион-Мухранского, «представила высокопреосвященному Алексию, экзарху Грузии, две тысячи рублей на устройство гробницы царя Мириана и царицы Наны в Самтаврском храме во Мцхете»¹¹. О Гориджварской церкви в г. Гори сообщалось, что при ней имеется «цепь (вериги) в 4 пуда весом, которую женщины, по обету надев на шею, обносят три раза вокруг церкви»¹². Нередко давали обет посетить тот или иной храмовый праздник; невыполнение этого обета, по народным представлениям, могло вызвать «гнев иконы», что грозило семье различными бедами и несчастьями¹³.

В данной статье я остановлюсь на обетах, которые связаны с традициями воспитания детей в грузинской культуре – в случае отсутствия детей у супругов, в случае болезни детей и т.д.

По народным представлениям, бездетность супругов (то есть ситуацию, когда после заключения брака у супругов в течение нескольких лет не было детей) нередко объясняли тем, что какой-то святой, какая-то «икона», «образ» разгневаны на супругов и не желают даровать им наследника. В этом случае стремились узнать имя этого святого или «иконы» (обычно через прорицателей и гадалок) и давали обет совершить паломничество к указанному храму и принести там жертву. Подобный случай описан в повести Ильи Чавчавадзе «Человек ли он?!»: гадалка поведала супругам, что причиной их бездетности стал гнев Телетской иконы Божьей Матери, и они отправились туда на богомолье¹⁴.

Святым также давали обеты, моля даровать ребенка. Например, женщина обращалась к Матери Божией с такими словами: «Мать Богородица! Сделай так, чтобы у меня родился ребенок, и я на твоём дворе принесу в жертву то-то и то-то!» Как правило, с подобными просьбами и обетами в основном обращались к Богородице или св. Георгию. Св. Георгий был особенно популярен в этом отношении во всех районах Грузии.

¹¹ Летопись Грузинской церковно-общественной жизни и разные известия и заметки // Пастырь. 1904. № 5–6. С. 13–14.

¹² Обзорение Карталинских церквей Высокопреосвященнейшим Владимиром, экзархом Грузии // Вестник Грузинского экзархата. 1897. № 13. С. 19.

¹³ Эриксон Э.В. Тионеты и их окрестности // Медицинский сборник, издаваемый Кавказским медицинским обществом. № 64. Тифлис, 1902. С. 23.

¹⁴ Чавчавадзе И.Г. Собр. соч. в 2 т. Т. 1. Тбилиси, 1978. С. 162.

Обычно давали обет принести в жертву ягненка или бычка. В качестве жертвы бездетные женщины приносили также нитки и куски ткани – их вешали на деревья около церкви или около «ниши» (небольшая культовая постройка) святого¹⁵. Нередко пожертвованием становилась колыбель или ее модель; в зависимости от обета ее могли принести до или после рождения ребенка. Такие жертвования можно было видеть и в кахетинских, и в карталинских церквях, например, в церкви св. Георгия и в церкви Богородицы недалеко от с. Кавтисхеви (Каспский район), в церкви св. Барбаре у с. Корди (Горийский район), в церкви св. Георгия в с. Гери. Последняя находится в Шида Картли, но туда приходили по обету бездетные даже из Кахети и Триалети. В горных районах Восточной Грузии колыбельки изготавливали из грушевого дерева или грецкого ореха, уже дающих плоды; при этом их сначала вешали на эти деревья, раскачивали, а затем жертвовали в церковь. В Мтиулеті бездетные женщины приносили колыбельки в хати Ломисис Цминда Гиорги и в Гуданское хати¹⁶.

В Тбилиси, по данным XIX в., бездетные женщины нередко давали обет ходить на богомолье в храм св. Давида, расположенный на горе Мтацминда; туда поднимались обычно по четвергам, причем условия обета могли быть различны (идти к храму босиком; ходить туда в течение всего года и т.д.).

Горцы Восточной Грузии в случае бездетности давали обет местному святилищу принести в жертву животное, устроить «ночное моление Богу» (сахмто гамис тева), пожертвовать святилищу участок земли и т.д. Давая обет, называли срок его исполнения, на роге быка делали ножом отметину или прижигали ему ухо; обещая «ночное моление», делали зарубку на рукоятке трубки или на палке, которую хранили под потолком жилища¹⁷.

В случае, если роды были трудными, также было принято давать обет посетить храм, поскольку считали, что роды осложнились,

¹⁵ Дондуа Д. Наш край Картли. Тбилиси, 1925. С. 181 (на груз. яз.).

¹⁶ Бедукидзе Л.А. Народная мебель в горных областях Восточной Грузии. Тбилиси, 1973. С. 124; Макалатиа С.И. Мтиулеті. Тбилиси, 1930. С. 174 (на груз. яз.).

¹⁷ Балиаури М. Рождение и воспитание ребенка в Хевсурети (Архотская община) и связанные с этим пережитки суеверий // Архив отдела этнографии Института истории и этнологии НАН Грузии. Л. 217–218 (на груз. яз.).

поскольку этот святой разгневан на семью за невнимание к нему. В знак обета вокруг головы роженицы трижды обносили серебряную монету, затем прятали ее или привязывали ниткой к руке, и впоследствии относили в дар святому.

У грузин Хевсурети, где роженица с ребенком находились в особом помещении за пределами села, в случае грозившей им опасности нередко давали обет принести в святилище жертву «самешло» – «за помощь».

Процесс воспитания ребенка также мог сопровождаться выполнением определенных обетов. Например, мать нередко давала обет первый раз обрезать волосы ребенка у какого-то храма или святого места (например, у священного дерева). В Картли и Кахети, если в семье не выживали дети или заболел «желанный» ребенок, мать давала обет одной из церквей: «Лишь бы у меня выжил ребенок, и один год (два, три года и т.д.) он будет твоим монахом (бери), а через год мы его приведем на твой двор в белой (или красной) одежде и с жертвами». В течение обещанного времени ребенку не стригли волос, называли его «бери» (мальчика) или «молозани», «монашка» (девочку), одевали в одежду указанного в обете цвета. В назначенный день около церкви приносили жертву, священник обрезал ребенку волосы. Ребенка переодевали, оставляя старую одежду и обрезанные волосы в церкви. Там же устраивали угощение. Этот обычай назывался «берад шекенеба» или «берад дакенеба» (от груз. бери – монах, шекенеба, дакенеба – поставить, оставить). По народным представлениям, вследствие выполнения этого обета ребенок обретал покровителя в лице того святого, «монахом» которого он был, и его жизни больше не угрожала опасность.

Болезнь ребенка нередко воспринималась в народе как знак того, что какой-то святой или какое-то святилище недовольны данной семьей, что-то требуют от нее. Такую болезнь называли «хатис мизези». В соответствии с тем, что сообщала гадалка, давали различные обеты: провести ночь в молитвах около церкви (гамис тева), принести жертву – бычка, ягненка, петушка, свечи, лепешки; в течение одного или нескольких лет не стричь ребенку волосы; на определенное время надевали на шею ребенку «ярмо» (груз. «угели») – ожерелье из серебряной или медной проволоки, пришивали на одежду (на правое плечо) просверленную монету, – потом все это оставляли в церкви в день храмового праздника.

В Кахети по совету гадалки давали обет посвятить ребенка, который часто болел, в храм Мтавар-Ангелози в сел. Анага (Кизики). В подобном случае дети жили при этой церкви и «служили» по мере

своих сил Мтавар-Ангелози: подметали двор, собирали дрова и т.д. В течение всего этого времени им не стригли волосы. Этот обычай назывался «куратад дакенеба» (от груз. «курати» – животное, предназначенное в жертву богу); он близок обычаю «берад дакенеба», с тем отличием, что «курати» могли быть только мальчики.

В Пшави, в случае болезни девочки, родители иногда по совету гадалки давали обет сделать ее «хатис кали» – «женщиной святилища». Впоследствии «хатис кали» не имела права выходить замуж и жила в отдельном помещении, куда не заходили другие женщины¹⁸.

В Картли и Кахети, если ребенок тяжело болел, мать давала обет исполнить обряд «дидебазе сиарули» или «дидебазе давла» (ходить на величание): женщина обходила село, собирая свечи и различные продукты (хлеб, сыр, яйца), продавала все это и на вырученные деньги покупала жертвенное животное, иногда также – белую одежду, в которой ребенок вели в церковь. В подобном случае жертвоприношение устраивали в день храмового праздника, и семья должна была придти туда в полном составе. Видимо, жертва, приобретенная не на личные средства, а на средства всего села, имела, по народному представлению, большее значение в глазах Бога.

Принесение различных обетов св. Барбаре было связано с заболеваниями детей оспой, корью, скарлатиной и другими болезнями, именуемыми в народе «батонеби» – «господа».

Завершая краткое рассмотрение обетов, которые были известны в области народной обрядности, связанной с традициями воспитания детей, следует отметить, что данное явление было широко распространено и во многих других сферах жизни грузинского народа. Несомненно, оно было тесно связано с особенностями народного мировоззрения и мировосприятия, которые во многом были обусловлены православными традициями, представлениями о грехе, покаянии и вере в милость Божию. Значение православных обетов состояло и в том, что они наряду с другими разнообразными проявлениями религиозного чувства исходили из нравственных идеалов народа и поддерживали в нем благочестие.

¹⁸ Макалатиа С.И. Пшави. Тбилиси, 1934. С. 182 (на груз. яз.).

ბიოგრაფიული – შავშეთის სახელობანი სახელმწიფო მოღვაწე და მწიგნობარი

ჩვენი დიდებული წინაპრები თავიანთ ნიჭსა და სიცოცხლეს უანგაროდ ხარჯავდნენ სამშობლოს სამსახურში. ჯაჭვის პერანგით შემოსილები იდგნენ სამშობლოს სადარაჯოზე, გუთნის სახელურს ჩაჭიდებულები ალაღი ლუკმით აპურებდნენ ცოლ–შვილს, ასომთავრულით დაწერილი წიგნებით ამდიდრებდნენ ქართველი ერის სულიერ საგანძურს. კულტურისა და განათლების ტაძრებიდან ღვთიური მადლი და ამაყი ქართული ეროვნული სულიერება ეფინებოდა წმ. მარიამ ღვთისმშობლის წილხვედრ მიწას, უფლის მიერ შემოსაზღვრულ ქართველთა საცხოვრისს, სანუკუარ სამშობლოს.

სულიერად და ფიზიკურად ჯანსაღ, გამბედავ ქართველობას თანდათანობით აღარ აკმაყოფილებდა სამშობლოს საზღვრებში არსებული კულტურის კერების მიღწევები. ისინი თვალყურს ადევნებდნენ მსოფლიო ცივილიზაციის ცენტრების საქმიანობას და ცდილობდნენ ასეთი კერების ცხოვრების შუაგულში მოქცევას, რათა თავიანთი განათლებისა და კულტურის ღონე აქმაღლებინათ, ქართველი ხალხის სულიერების მონაპოვარნი საზღვარგარეთის კულტურის ოაზისებში გადაეტანათ და, რაც ყველაზე მთავარი საზრუნავი იყო, ამ ცივილიზაციის მიღწევები გადმოენერგათ სამშობლოში. ამიტომაც საზღვარგარეთულ საგანებში, მე–5 საუკუნიდან მოყოლებული, თანდათანობით იზრდებოდა ქართველ სასულიერო მოღვაწეთა რიცხვი. IX–XI საუკუნეებში საზღვარგარეთის ცნობილ კულტურულ–საგანმანათლებლო კერებში მოღვაწე ქართველთა უმრავლესობა იყო ისტორიული ზემო ქართლიდან, კერძოდ, სამცხიდან და ტაო–კლარჯეთიდან. ერთ–ერთი ასეთი სახელოვანი შავშეთელი ქართველი იყო გიორგი – პროხორე ჯვარელი.

მისი მშობლიური სოფელი ჯვარები მდებარეობს შავშეთისა და იმერხევის მოსაზღვრედ. ჯვარების ციხე დღესაც საკმაოდ შემონახულია და ამაყად გადაჰყურებს იმერხევს, იმერხევის ხეობაში მიმავალ მდინარე ფაფართს. სოფელ ჯვარებში გიორგი ჯვარელის შორეული შთამომავლები დღესაც საკმაოდ კარგად საუბრობენ ქართულად. მაგრამ, სამწუხაროდ, არაფერი იციან თავიანთი სახელოვანი წინაპრის მოღვაწეობისა.

გიორგი-პროხოვე ჯვარელის ვინაობისა და მოღვაწეობის შესახებ მოგვითხრობს აგიოგრაფიული ნაწარმოები „პროხოვეს ცხოვრება“, რომლის ავტორი უცნობია. გიორგი-პროხოვე ჯვარელის-შავშელის შესახებ ცნობები გვხვდება, აგრეთვე, ბევრ ისტორიულ წყაროში; მაგრამ ცნობათა სისრულით გამოირჩევა „პროხოვეს ცხოვრება“. ნაწარმოებში ნათქვამია, რომ „**პროხოვე იყო ნათესავით ქართველი ქუეყანით შავშეთით**“. იგი, ჯერ კიდევ ახალგაზრდა, კლარჯეთის ცნობილ წყაროსთავის მონასტერში დამკვიდრდა, თავის ძმასთან. გიორგი ჯვარელი ამ სავანეში საფუძვლიანად დაეწავა სასულიერო განათლებას, თავი გამოიჩინა სულიერი სიწმინდით და მალევე აკურთხეს დიაკვნად. შემდეგ „შეიმოსა სახე მონაზონებისაჲ“ და „აკურთხეს ხუცად“. სასულიერო განათლების სრულყოფისათვის მან მიაშურა შორეულ პალესტინას, საბაწმიდის ქართულ სავანეს. ნაწარმოებში ვკითხულობთ: „წარვიდა წმიდად ქალაქად იერუსალჲმდ და დაემკადრა წმიდისა საბაჲს ღაერასა და დაყვნა მას შინა წელნი მრავალნი“ (ძეგლები, IV, 1968,345).

საბაწმიდაში მისვლა და იქ დამკვიდრება შავშეთელი ჭაბუკისათვის ადვილი არ იქნებოდა, გამბედაობა და გამძლეობა იყო საჭირო გრძელსა და სახიფათო გზაზე. ღვთისა და სამშობლოს სიყვარულმა გადააღახვინა მას ყოველგვარი სიძნელე და საბაწმიდის საქვეყნოდ ცნობილ სავანეში დაამკვიდრა XI საუკუნის პირველ მეოთხედში, რათა ქართველთა სახელი ედიდებინა, ქართულად ელოცა ამ წმიდა მიწაზე.

საბაწმიდელი ქართველების მოღვაწეობა იმთავითვე გახდა ცნობილი. მოგვიანებით საბაწმიდის ქართულ სავანეს მოსანახულებლად ბევრმა ქართველმა მიაშურა (ტ.გაბაშვილი, ფ.შაქარაშვილი, ო.გედევანიშვილი, გ.ავალიშვილი, პ.კონჭოშვილი...). რუსი მეცნიერი პ.უსპენსკიც კი დაინტერესდა ამ სავანის საქმიანობით და 1845 წელს ესტუმრა მას. მან აქედან წამოიღო ძვირფასი ქართული ხელნაწერი- „**ჭილ-ეტრატის იადგარი**“ (HN#2123). 1883 წელს საბაწმიდის ქართულ სავანეს ეწვია ცნობილი მეცნიერი ალ.ცაგარელი. საბაწმიდური ხელნაწერების შესწავლის საფუძველზე ეს სავანე მან მიიჩნია ქართული მწერლობის უძველეს საზღვარგარეთულ კერად. შოთა რუსთაველის საიუბილეო დღეებში, 1966 წელს, საბაწმიდას ეწვივნენ ქართველი კინემატოგრაფისტები რეჟისორ გურამ პატარაიას ხელმძღვანელობით. ექსპედიციის ერთი წევრი-ი.რურუა თავის შთაბეჭდილებას ასე გადმოგვცემს: „საკმა-

ოდ დიდი მანძილის გაელა, ცხელი და უკაცრიელი უდაბნოს გადალახვა მოგვიხდა, რათა საბაწმიდის განთქმულ ლავრაში მივსულიყავით. კომფორტაბელური თანამედროვე მანქანის რბილ სავარძელზე გადაწოლილ მგზავრსაც კი უჭირს მზით გაგარვარებული სივრცის გადალახვა. როგორ უნდა გაჭირვებოდათ იმათ, რომლებიც შორეული კავკასიონის კალთებიდან მოემართებოდნენ აქეთ-კენ სამოღვაწეოდ, ათასი საფრთხისა და განსაცდელის პირობებში.

პირველი, რამაც ლავრის ნახვისას ჩვენ გაგვაოცა, იყო ვარძიასთან მსგავსება. ისეთივე ხეობა, ოდნოდ უკვე ამომშრალი მდინარისა, ისეთივე კირქოვანი კლდე მრავალი გამოქვაბულით, რომელსაც ხეობის მოპირდაპირე მხრიდან დასცქერის ლავრის მრავალსართულიანი ანსამბლი. ვნახეთ კლდეში ჩაშენებული ეკლესია, რომელსაც დღესაც ქართულს უწოდებენ“ (რურუა, 1973, 27–28).

უშორესი და უძნელესი გზა გაიარა გიორგი ჯვარელმა საბაწმიდამდე. მაშინ, XI საუკუნის მეორე მეოთხედის დასაწყისში, მას აქ მდიდარი ტრადიციების მქონე სავანე დახვდა. ქართველებს აქ მოღვაწეობა დაწყებული ჰქონდათ მერვე საუკუნიდან, როცა არაბთა ბატონობის გამო სამშობლოში ვეღარ შესძლეს შემოქმედებითი საქმიანობის გაგრძელება და პალესტინის წმიდა სავანეებს მიაშურეს. აქ მოღვაწე სასულიერო პირების დამსახურებაა ისიც, რომ შემუშავდა ოთხთავის–სახსრების საბაწმიდური რედაქცია, რომელიც იხსენიება გიორგი ათონელის (1009–1065) ცნობილ ანდერძში: „ჩუენი ყოველნი სახარებანი პირველითაგან თარგმნილია და კეთილად–ხანმეტნიცა და საბაწმინდურნიცა“. როგორც ცნობილია, საქართველოში გავრცელებული იყო არა მარტო სახარებისა და სხვა ბიბლიური წიგნების საბაწმიდური რედაქცია, არამედ სამოქმედოდ გამოიყენებოდა საბაწმიდური ტიპიკონიც. გიორგი მერჩულის ცნობით, გრიგოლ ხანძთელმა (759–861) იერუსალიმს წარგზავნა თვისი მეგობარნი; საბაწმიდაში შემუშავებული ტიპიკონი ჩამოტანინა და სამონასტრო ცხოვრებაში განაწესა. როგორც ჩანს, საბაწმიდურ ტიპიკონს საქართველოში უკვე იცნობდნენ მე-9 საუკუნიდან. მართალია, მომდევნო ხანაში საქართველოში დამკვიდრება დაიწყო დასავლურმა, კონსტანტინეპოლურმა საღვთისმსახურებო წესებმა (შდრ. ექვთიმე ათონელის მიერ თარ-

გმნილი მცირე სვინაქსარი, გიორგი ათონელის მიერ თარგმნილი დიდი სვინაქსარი), მაგრამ დავით აღმაშენებლის (1089–1125) მეფობის დროს კვლავ უპირატესობა მიენიჭა საბაწმიდის ლავრაში შემუშავებულ ტიპიკონს, რომლითაც სარგებლობდა მაშინ მთელი მართლმადიდებლური აღმოსავლეთი. „საბაწმიდური ტიპიკონის ჩვენში გადმოწერვა ნათელყოფს მჭიდრო ურთიერთობას საქართველოსა და საბაწმიდის სავანეს შორის“ (ლ.მენაბდე, 1980,31).

საბაწმიდის ქართულ ლავრაში ბევრი ძვირფასი ხელნაწერი იყო შექმნილი გიორგი-პროხორე შავშელის-ჯვარელის მისვლამდე. მათ შორის აღსანიშნავია 864 წლის მრავალთავი, რომელიც უძველესი ქართული თაღიანი ხელნაწერია (Sin. №32, 33,57). კრებულის გადაწერის ხელმძღვანელი და მთავარი გამამწერი ყოფილა გრიგოლ ხანძთელის მოწაფე, წარმოშობით ქართლელი, სოფელ ლეთეთიდან, **მაკარი ლეთეთელი**. იგი შორეული პალესტინიდან წერილებს სწერდა თავის მოძღვარს– **გრიგოლ ხანძთელს**, არ წყვეტდა კავშირს მასთან. ეს კი იმაზე მიგვიჩვენებს, რომ შორეულ პალესტინაში მოღვაწე საბაწმიდელ ქართველებს კავშირ-ურთიერთობა ჰქონდათ სამშობლოსთან, კლარჯეთის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერებთან– **ხანძთის, შატბერდის, წყაროსთავის** სასულიერო პირებთან, ცნობილ მწიგნობრებთან. ალბათ სწორედ ამიტომ აირჩია სამოღვაწეოდ საბაწმიდის ქართული ლავრა წყაროსთავის მონასტერში აღზრდილმა გიორგი ჯვარელმა. **წყაროსთავისა და ხანძთის** ტაძრები ხომ ერთმანეთთან ახლოს მდებარეობს, მდინარე ფორთის მარცხენა მხარეს აღმართული ქედის შუა და ზემო მონაკვეთში (დღეს შემორჩენილია ნანგრევების სახით). წყაროსთავში მისი მოღვაწეობის ხანაშიც იქნებოდა საკმაოდ თბილი ურთიერთობა გეოგრაფიულად ერთმანეთისაგან ძალიან დაშორებულ, მაგრამ სულიერად ახლოს მდგომ ორ სავანეს– **წყაროსთავისა და საბაწმიდის** ქართულ სავანეებს–შორის.

საბაწმიდის ქართულ სავანეში მოღვაწეობდნენ შესანიშნავი ქართველი მწიგნობრები–მარტვირი საბაწმიდელი, იოანე მოსხი, სეითი, მაკარი ლეთეთელი, პიმენ კახი, ამონა, ჰიმნოგრაფი ბასილი საბაწმიდელი, გიორგი თბილელი, არსენი, იოანე-ზოსიმე, სიმეონ მგალობელი. როგორც წყაროებიდან ჩანს, დასახელებული მწიგნობრები VII-X საუკუნეების მოღვაწენი არიან. გიორგი ჯვარელის თანამედროვენი ყოფილან მხოლოდ ორნი– **მიქაელ ჩიხუარელი** და **მიქაელ დვალი**. გიორგი-პროხორე ჯვარელის „დავალებითა და მი-

ქაელ დვალის დახმარებით მიქაელ ჩიხუარელმა 1038 წელს გადაწერა **იოვანეს სახარება**, თარგმნილი იოანე ოქროპირის მიერ. ცნობებს ხელნაწერის დამზადების ხელმძღვანელზე გადამწერზე, გადაწერის თარიღსა და ადგილზე ეპოულობთ ხელნაწერზე, დართულ ვრცელ ანდერძში: „დაიწერა ჴელითა... **მიქაელ ჩიხუარელი-საძთა** ღაერასა დიდსა წმიდისა მამისა... საბაძსსა, ბრძანებითა შავშემოსილისა წმიდისა მამისა და მოძღუარისა ჩუენისა **გიორგი ჯვარელისაძთა**, მეფობასა ბერძენთა ჴელა მიხაელისასა, ხოლო ქართველთა ჴელა **ბაგრატ კურაპალატისასა**... ქრისტე, შეიწყაღე მღუდელი **მიქაელ დვალი**, რომელმან გადაწერასა ამის წიგნისასა ფრიად იღუაწა... ოდეს დაიწერა და განსრულდა, ქორონიკონი იყო სნუ [=258+780=1038]. აღნიშნული ხელნაწერი გიორგი-პროხოვრემ შესწირა ჯვრის მონასტერს, იქიდან 1820 წელს წამოიღო გაავალიშვილმა. ამჟამად ინახება სსრ კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ლენინგრადის განყოფილებაში (M №13)“ (მენაბდე, 1980,38). საბაწმიდის ღაერიდან გამოტანილი მეორე ქართული ხელნაწერის ბედი უკეთესად წარმართა. ღ.მენაბდე წერს: „შესაძლებელია, საბაწმიდაში იყოს დამზადებული **ჭილ-ეტრატის იადგარი**, რომელიც საბას ღაერიდან წამოიღო პ.უსპენსკიმ და ახლა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის კ.კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში ინახება (H №2123). მისი მნიშვნელობა მეცნიერებისათვის კარგა ხანია ცნობილია. თუ ეს კრებული მართლაც საბაწმიდაში შეიქმნა, მაშინ საბაწმიდელთა წვლილი ეროვნული პიმნოგრაფიის განვითარებაში ერთობ დიდი ყოფილა“ (მენაბდე, 1980,39). ე.ი. პატივცემული მეცნიერი რატომღაც ეჭვს გამოთქვამს ამ ხელნაწერის სადაურობის შესახებ, რაც გასაზიარებელი არ არის. როგორც ცნობილია, საბაწმიდაში მოღვაწეობდნენ შესანიშნავი ქართველი პიმნოგრაფები ბასილი საბაწმიდელი (IX-X ს.ს.), იოანე ზოსიძე (X ს.), პიმნოგრაფი ბასილი (VIII-IX ს.ს.), ამიტომაც საეჭვოდ აღარ უნდა ჩაითვალოს „ჭილ-ეტრატის იადგარის“ სადაურობის საკითხი. ეს გამოჩენილი პიმნოგრაფები იქნებოდნენ პიმნების ამ კრებულის ავტორები. ასე, რომ „ჭილ-ეტრატის იადგარი“ მათი შემოქმედების ნაყოფად, საბაწმიდაში შექმნილად უნდა მივიჩნიოთ.

როგორც აღვნიშნეთ, გიორგი ჯვარელის თანამედროვეთაგან ისტორიის მესხიერებას შემორჩა მხოლოდ ორი საბაწმიდელი მოღვაწე – **მიქაელ ჩიხუარელი** და **მიქაელ დვალი**. მიქაელ ჩიხუა-

რელი უნდა იყოს გიორგი ჯვარელის თანამემამულე-იმერხევის ერთ-ერთი ღამაზი სოფლის-ჩიხორის მკვიდრი. სოფელი **ჩიხორი** მდებარეობს მდინარე ჩიხორის ხეობაში (იმერხევეში, შავშეთის რაიონში). სოფლები-**ჯვარები** (გიორგი-პროხორეს სოფელი) და **ჩიხორი** ერთმანეთისაგან 10-15 კილომეტრით თუ იქნება დაშორებული. როგორც ჩანს, საბაწმიდის ქართულ სავანეში ჯერ **გიორგი ჯვარელი** დამკვიდრდა და შემდეგ კი მის კვალს გაჰყვა **მიქაელ ჩიხუარელი** ანუ თანამედროვე ქართულით - **ჩიხორელი** (უა ვა ო). როგორც ანდერძიდან ირკვევა, ზემოთ დასახელებული „იოანეს სახარების“ დამზადების დროს გიორგი ჯვარელი იყო სავანის მოძღვარი, რომ ხელნაწერი გადაიწერა „ბრძანებითა შავშეთისილისა წმიდისა მამისა და მოძღურისა ჩუენისა გიორგი ჯუარელისათა“... პროფესორი ლ.მენაბდე ეჭვს გამოთქვამდა ამ ანდერძ-მინაწერში მოხსენიებული პიროვნების „გიორგი ჯუარელის“ ვინაობის შესახებ. მისთვის არ იყო ნათელი, თუ რატომ იწოდებოდა გიორგი ჯუარელად. მან იცოდა, რომ იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის ამშენებელი გიორგი-პროხორე ჯუარელი იყო, მაგრამ ხელნაწერის შესრულებისას, 1038 წელისთვის, ჯვრის მონასტრის მშენებლობა როცა ჯერ კიდევ არ იყო დაწყებული, ანდა ახლად მშენებარე იყო, ვერ აეხსნა, გიორგი ამ პერიოდისათვის თუ რატომ იწოდებოდა „ჯუარელად“. მონასტრის მშენებლობა საკმაოდ დიდხანს 1065 წლამდე გრძელდებოდა. ცხადია, პატივცემულმა მეცნიერმა მაშინ არ იცოდა, რომ შავშეთში, იმერხევის მეზობლად, მდებარეობს ერთი ღამაზი სოფელი **ჯვარები** (ჯუარები). გიორგი-პროხორე სწორედ ამ სოფლის შვილი იყო და სწორედ ამიტომაც იგი გვარსახელად იყენებდა „**ჯუარელს**“, ისე როგორც საზღვარგარეთ მოღვაწე სასულიერო პირთა უმრავლესობა თავის გვარსახელში სათუთად ინახავდა თავისი მშობელი მიწის სახელს, თავის ვინაობას: **ჯუარელი, ჩიხუარელი** (ჩიხორელი), **ოპიზარი, ოლთისარი, საფარელი, კუმურდოელი ფანასკერტელი** და ა.შ. სარფის კარის გახსნის შემდეგ, დღევანდელ მკვლევარებს საშუალება მოგვეცა უშუალოდ შეგვესწავლა ისტორიული საქართველოს ამჟამინდელი გეოგრაფიული გარემო და შეგვედარებინა იგი ისტორიულ წყაროებში შემონახულ ცნობებს. ამან შეგვაძლებინა სწორად აგვეხსნა ბევრი საკითხი, რომელიც წინა პერიოდში ბუნდოვანი იყო. ასე, რომ **„ჯუარელი“** (ჯვარელი) გიორგი-პროხორეს გვარსახელი იყო ჯერ კიდევ საბაწმიდის ქართულ ღავრაში მოღვაწეობის დროსაც. ასე,

რომ იგი მომდინარეობს მისი მშობლიური სოფლის სახელისაგან და არა ჯვრის მონასტრისაგან.

„პროხოვრეს ცხოვრების“ ავტორია უცნობი ქართველი მწიგნობარი, რომელიც მკვლევართა აზრით, უნდა იყოს XI საუკუნის სამოციანი წლების მოღვაწე. „ამ ძეგლის მნიშვნელობა პალესტინის ქართული კოლონიის ისტორიისა და იერუსალიმელ ქართველთა კულტურულ-აღმშენებლობითი საქმიანობის შესასწავლად ძალზე დიდია. არსებითად იგია უპირველესი და უსრულესი წყარო ჯვრის მონასტრის აღმშენებლის–პროხოვრეს ბიოგრაფიის შესასწავლად. მართალია, ცნობები პროხოვრეზე სხვა წყაროებშიც გვხვდება, მაგრამ სვინაქსარული „ცხოვრების“ მნიშვნელობა განსაკუთრებულია. არსად, არც ერთ წყაროში ასე დაწვრილებით არაა მოცემული პროხოვრეს ბიოგრაფია. ასე, რომ უცნობი ავტორის ნაწარმოები მრავალმხრივ საყურადღებო პირველწყაროა“ (მენაბდე, 1980,88). ნაწარმოებში დასახელებულია მისი მოძღვრები, აღმზრდელები–**არსენი, იოანე, ექვთიმე გრძელი–წყაროსთაველი**. ნ.მარის მიერ მიკვლეული სახარების ერთ–ერთი ხელნაწერის, მინაწერი კიდევ უფრო ამდიდრებს ამ სახელოვანი მოღვაწის ბიოგრაფიას. მინაწერში ნახსენებია გიორგი ჯვარელის დედ–მამის სახელები – **იოვანე და რიანუში**. ანდერძ–მინაწერი ეკუთვნის გიორგი–პროხოვრეს, რომელიც სახარებას სწირავს მონასტერს თავისი აღმზრდელების, მოძღვრებისა და მშობლების სულის საცხოვნებლად.

საბაწმიდის ქართულ საგანეში მოღვაწეობამ გიორგი–პროხოვრე ჯვარელი სულიერად აამაღლა და იმდენად გააძლიერა, რომ დაიწყო ფიქრი და ზრუნვა ახალი მონასტრის დაარსებისათვის. XI საუკუნის 30–იანი წლებიდან გახშირდა არაბთა მოძალეობა, მონასტრის დარბევა. ამიტომ ბერ–მონაზვნებმა თანდათან დატოვეს საბაწმიდის ქართული საგანე და სხვა საგანეებს მიაშურეს. გიორგი–პროხოვრე ჯვარელმა კი, ღვთის ნებითა და ბაგრატ კურაპალატის დახმარებით, დაიწყო ჯვრის მონასტრის მშენებლობა და როგორც ჩანს, საბაწმიდის ქართულ საგანეში მოღვაწეთა ერთი ჯგუფი მშენებარე ჯვრის მონასტრის მახლობლად დაამკვიდრა.

„ადგილი, სადაც ჯვრის მონასტერი აშენდა, მიჩნეული იყო წმიდა ადგილად. რადგან ცნობილი გადმოცემით, რომელიც ქრისტიანულ სამყაროში სხვადასხვა ვარიანტითაა გავრცელებული,

იქაური ხისაგან გააკეთეს ჯვარი, რომელზეც აცვეს ქრისტე. ეს გადმოცემა იერუსალიმელ ქართველთა წრეშიც ყოფილა გავრცელებული. ამას მოწმობს ჯვრის მონასტრის დამაარსებლის მინაწერი (1038 წ.). ერთ ხელნაწერზე: „ღირს ვიქმენ მე, გლახაკი და ფრიად ცოდვილი გიორგი–პროხორე, სახელად ოდენ მღვდელი, ხოლო საქმითა არა ღირსი, რომლითა შემძლებელ ვიქმენ უძლურებითა და სიგლახაკითა ჩემითა აღშენებად წმიდასა ამას ცხოველს მყოფელისა ჯუარისა ადგილსა“. ესაა უძველესი წერილობითი ცნობა ქართულ წყაროებში. შემდეგ ხანაში გადმოცემა ჯვრის მონასტრის ადგილზე (სხვადასხვა ვარიანტით) არაერთი ქართველის ჩანაწერებში გვხვდება. დასავლურ წყაროებში იგი ცნობილია XII საუკუნიდან. კარგად იცნობენ მას სლავი მოღვაწენიც. ამ გადმოცემამ ჩვენს დრომდე მოაღწია და ხელი შეუწყო ჯვრის მონასტრის პოპულარობას. იგი პალესტინის ერთ–ერთ უმნიშვნელოვანეს სიწმინდედ ითვლებოდა“ (მენაბდე, 1980,71).

ჯვრის მონასტრის მდებარეობის შესახებ საკმაოდ სრული ცნობა მოცემულია ტ.გაბაშვილის „მიმოსვლაშიაც“. იგი წერს: „უკეთუ გენებოს ცნობად, თუ ქართველნი ვითარ იპყრობდნენ იერუსალიმს, ესრეთ ვპოვნით მუნ წერილთა შინა... სულიერი ვინმე მონაზონი შავთელი, სახელად პროხორე, მოსრულ არს მონასტერსა და ლავრასა წმიდისა საბასსა დაუქდებულა, და მეფესა საქართველოსასა ბაგრატ კურაპალატს საფასე დიდძალი წარმოუცემია ღირსისა პროხორესათვის, რათამცა ჯვრის მონასტერი აღაშენოს. და მას აღუშენებია ჯვრის მონასტერი შესაკრებლად ქართველთათვის“ (გაბაშვილი, 1852,77–78).

ისტორიული წყაროებიდან ჩანს, რომ ბაგრატ IV დიდ ინტერესს იჩენდა იერუსალიმის წმიდა მიწის მიმართ. ფრანგი მეკლევარი **რ.ჟანენი**, რომელიც 1913 წელს იკვლევდა იერუსალიმის ქართულ სავეანეებს, თავის ნაშრომში **„ქართველები იერუსალიმში“**, უცხოურ წყაროებზე დაყრდნობით, წერს, რომ „დაახლოებით 1050 წელს (ე.ი. ჯვრის მონასტრის მშენებლობის დროს) საქართველოს მეფეს ბაგრატ კურაპალატს ბერძნის იმპერატორისაგან მიუღია თხემის ნახევარი გოლგოთაზე, სადაც მას განუწყესებია ერთი ქართველი ეპისკოპოსი“ (ჟანენ, 1921, 14).

გიორგი–პროხორე შავშელი–ჯვარელი ჯვრის მონასტრის დიდი ტაძრის მშენებლად დასახელებულია **„გიორგი ათონელის ცხოვრებაშიც“**. აგიოგრაფი ავტორი **გიორგი მცირე** წერს, რომ ბაგრატ IV (1027–1072) დედამ–**მარიამ დედოფალმა** იერუსალიმში წას-

ვლა განიზრახა. მივიდა ანტიოქიაში, მაგრამ იქაურმა სასულიერო პირებმა დედოფალს არ ურჩიეს წასვლა, რადგან ამ პერიოდში იერუსალიმი სელჯუკებს ეკავათ. ამიტომ შეწუხებულმა დედოფალმა გიორგი მთაწმინდელს სთხოვა იერუსალიმს წასვლა. გიორგი მაშინ მთარგმნელობითი საქმიანობით იყო ძალიან დაკავებული, მაგრამ დედოფლის თხოვნა შეასრულა და თან წაიღო „საფასე იგი წასაგებელად განმზადებული“. „მაჰად პროხორე მაშინ ოდენ ჯუარისა მონასტერსა აშენებდა“, გიორგი ათონელი სწორედ მაშინ ეწვია მას და დაეხმარა, „საფასითა ფრიად შეეწია“ (ძეგლები, II, 143–145). როგორც ზემოთ დასახელებული ორი ისტორიული წყარო მოგვითხრობს, ჯვრის მონასტრის მშენებელს გიორგი-პროხორეს ფინანსურად–„საფასითა“ დახმარებია **ბაგრატ IV**. ასეთი ხელშეწყობით სინამდვილედ იქცა დიდი სულიერი მოძღვრის–გიორგი პროხორეს ოცნება. „პროხორემ მახლობელად იერუსალჴმს, დასავლით კერძო... აღაშენა და განასრულა და შეამკო ეკლესიად ყოვლითა სამკაულითა, შემოიკრიბა მოღუაწენი, რომელთაც განუჩინა წესი და კანონი „მსგავსადვე წმიდისა საბაძს ღაერისა“. ე.ი. გიორგი-ჯვარელს მონასტრის ტიპიკონიც დაუწერია. მანვე იერუსალიმში ააშენა ქსენადუქი (სასტუმრო). როდესაც „სრულყო ესე ყოველი“, დაუძღურდა, სიბერე ეწია. დატოვა „ჯუარისა მონასტერი“, ერთ–ერთი მოწაფე (გიორგი) დაადგინა მამასახლისად და თვით ორი მოწაფითურთ წავიდა „უდაბნოსა **არნონს**“, სადაც „შემდგომად მცირედისა ჟამისა“, **1066** წელს, გარდაიცვალა“ (მენაბდე, 1980,81).

ჯვრის მონასტრის მშენებლად გიორგი-პროხორე, აგიოგრაფიული ძეგლების („პროხორეს ცხოვრება“, „გიორგი ათონელის ცხოვრება“) გარდა, დასახელებულია სხვა ისტორიულ წყაროებშიც, როგორიცაა: სინას მთის სულთა მატთანე და ჯვრის მონასტრის ხელნაწერთა ანდერძ–მინაწერები. ბუნებრივია, იგი დიდი პატივისცემით იხსენიება ჯვრის მონასტრის აღაპებშიც. „პროხორეს ცხოვრება“ არის პირველი ქართველი მოღვაწის „ცხოვრება“ შეტანილი იერუსალიმის სვინაქსარში (Ler.№24–25), ხოლო მისი აღაპი–პირველი აღაპია ჩაწერილი იმავე სვინაქსარში. ყოველივე ეს საფიქრებელს ხდის, რომ სვინაქსარი (Ler.№24–25) საგანგებოდ გადაიწერა, რათა მასში შეეტანათ ჯვრის აღმაშენებლის აღაპი და სა-

ფუძველი დადებოდა ჯვრის მონასტრის სააღაპე წიგნს“ (მეტრეველი, 1962,30).

გიორგი-პროხორეს ჯვრის მონასტრის დამაარსებლად, მის ამშენებლად მიიჩნევენ სხვა ქართველი მწიგნობრებიც. მათ შორის აღსანიშნავია: **მიქაელ დვალი, გაბრიელ და ივანე ივან-წმიდელ-საფარელნი, შავი იოანე, იოანე დვალი...** „დაიწერა და განსრულდა წმიდად ესე წიგნი იერუსალიმს, მონასტერსა წმიდისა ჯუარისასა, წმიდისა მამისა ჩუენისა პროხორეს აღმშენებულსა“ (**მიქაელ დვალი**); ხელნაწერი შევწირეთ „ჯვარს, რომელი აღეშენა ჴელითა... პროხორესითა“ (**გაბრიელ და იოანე ივან-წმიდელ-საფარელნი**); „ქრისტე, ადიდენ სულითა მოძღუარი და მამად ჩუენი გიორგი და ყოველნი შვილნი მათნი სულიერნი, რომელნი შემოგუკრიბნა წმიდასა ამას ადგილსა, რომელი დიდითა შრომითა მიჰმადლა ღმერთმან და აღაშენა ყოველთა სულთა შესავედრებლად“ (**შავი იოანე**); პროხორემ „შუენიერად და კეთილად აღაშენა მონასტერი ცხოველსმყოფელისა და პატიოსნისა ჯუარისად“ (**იოანე დვალი**)“ (მენაბდე, 1980,82).

ხელნაწერებზე დართული ანდერძ-მინაწერებიდან ჩანს, რომ ჯვრის მონასტრის მთავარი ტაძრის მშენებლობა დაწყებულია XI საუკუნის 30-იან წლებში და დასრულებულია 50-იანი წლების მიწურულსა თუ 60-იანი წლების დამდეგს. 1065 წლიდან გიორგი-პროხორე ჯვრის მონასტერში აღარ ჩანს. მკვლევარ ელ.მეტრეველის ვარაუდით, გიორგი-პროხორეს სიცოცხლის ბოლო წლები გაუტარებია **შეჰანის** უდაბნოში (ტრანსიორდანიისში). ეს უდაბნო დაუარსებია **გაბრიელ თბილელს** (მეტრეველი, 1975,42-43).

გიორგი-პროხორეს თაოსნობით აშენებულ ჯვრის მონასტერში იმთავითვე გაჩაღებულია კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობა. აქ მოღვაწე სასულიერო პირები უმთავრესად ხელნაწერთა გამრავლებასა და კრებულების შედგენას მისდევდნენ. მონასტრის პირველი წინამძღვარი გიორგი-პროხორე წარმართავდა ამ კეთილშობილურ საქმიანობას. თვითონაც შესანიშნავი მწიგნობარი, კალიგრაფი იყო. იგი უშუალოდ მონაწილეობდა ხელნაწერთა დამზადებაში. ინგლისში (ბოლდეს წიგნსაცავში) ინახება მისი ხელით დამზადებული მოზრდილი კრებული, რომელშიც მოთავსებულია მამათა და დედათა „**ცხოვრება-წამებანი**“. ხელნაწერს აქვს ანდერძი: „ღირს მყო ღმერთმან მე, გლახაკი პროხორე, დაწერად

ამის **სულთა განმანათლებლისა** წმიდათა მოწამეთა წიგნისა და გავასრულე და შევემოსე და დავდე ნებისა ღუთისაჲთა და შეწვე-
ნითა ყოველთა წმიდათა ჩემ მიერ აღშენებულსა ეკლესიასა წმი-
დისა ჯუარისასა“. პროხორეს მიერაა, აგრეთვე, გადაწერილი
„ცხოვრებაჲ და ქადაგებაჲ წმიდისა იოანე ღმრთისმეტყველისაჲ,
თარგმნილი წმიდისა მამისა და განმანათლებლისა ჩუენისა, ახლი-
სა ოქროპირისა ეფთჳმე მთაწმიდელისაჲ“. იგი მოთავსებულია
ცნობილ **„ათონის კრებულში“**, რომელიც შედგენილია **გიორგი**
ოლთისარის ხელმძღვანელობით.

გიორგი-პროხორემ შემოიკრიბა ნიჭიერი მწიგნობრები-მა-
მა-შიილი **იოანე და მიქაელ დეალები, შავი იოანე, მიქაელ ჩიხუა-
რელი**. მისი ხელმძღვანელობით დამზადდა პალესტინაში მოღვაწე
ცნობილ სასულიერო პირთა ცხოვრების კრებულ-**„პალესტინის**
პატერიკის“ ქართული ნუსხა, რომელიც ლონდონშია დაცული.
კრებულის დიდი ნაწილი გამოქვეყნებულია კ.კეკელიძის, ა.ხახა-
ნაშვილის, ჟ.გარიტის, ვ.იმნაიშვილის რედაქციით. ხელნაწერზე
დართული ანდერძიდან ირკვევა, რომ იგი დაუშადადებია შავ ივანეს
„ბრძანებითა და ღოცვითა წმიდისა მამისა, სულიერისა მოძღვრი-
სა პროხორისითა“. გადამწერი გვაუწყებს: „გავასრულე და შევემო-
სე და დავდე ამას ადგილსა ჯუარისასა, რომლისა შენებასა თანა
ვშავდებოდე“-ო. ე.ი. მას ხელნაწერი ჯვრის მშენებლობის პრო-
ცესში დაუშადადებია. ანდერძში მოხსენიებული ერთ-ერთი ისტო-
რიული პირის-ბიზანტიის იმპერატორის (მიხეილ IV თუ მიხეილ
V) მოღვაწეობის დროის შესაბამისად-1034-1042 წ.წ. - ირკვევა,
რომ შავი იოანე ამ კრებულზე მუშაობდა **1034-1042** წლებში, რო-
დესაც გიორგი ჯვარელი მონასტერს აშენებდა.

გიორგი-პროხორე გულისხმიერებით ეკიდებოდა, აგრეთვე,
პიმნოგრაფიული კრებულების შედგენის საქმესაც. მისი ხელ-
მძღვანელობითაა დამზადებული რამდენიმე პიმნოგრაფიული კრე-
ბული. ამ ჟანრის წიგნებს მან **„სულთა განმანათლებელნი“** უწო-
და.

გიორგი ჯვარელი თაოსნობით დამზადებულსა თუ მოგე-
ბულ ხელნაწერებს ჯვრის მონასტერს სწირავდა და ამით საფუძ-
ველს უშადადებდა იქაურ წიგნსაცავს. მისი თანამედროვენი სიამა-
ყით აღნიშნავდნენ, რომ პროხორემ „ჯუარსა შინა დასხნა ყოველ-
ნივე შეუნიერნი და კეთილნი წიგნნი საღმრთონი“.

ყოველი ქართველისათვის რაოდენ საამაყოა, რომ ჯერის მონასტრის—როგორც ქართული კულტურისა და განათლების ერთ-ერთი უძლიერესი საზღვარგარეთული კერის—დამაარსებელი არის **შავშეთის** ძირძველი მიწის **შვილი გიორგი—პროსოროე ჯვარელი—შავშელი**, უგანათლებულესი ძველი ქართველი. მისი თავდადებული შრომით აშენებული ტაძარი საუკუნეთა განმავლობაში ერთგულად ემსახურებოდა სამშობლოს ინტერესებს; „ჯვარს გაჰქონდა საერთაშორისო ასპარეზზე ქართული კულტურის მონაპოვარი საქართველოს პოლიტიკური პრესტიჟის გაზრდის მიზნით“... (მეტრეველი, 1962,14).

„ინებოს ღმერთმა და წარსული დიდების ხსოვნამ შთააგონოს ქართველებს—დღეს ზეციური განგებით თავიანთი სვე-ბედის პატრონებს—რათა დაიბრუნონ ის საპატიო ადგილი, რომელიც მათ უნდა ეკუთვნოდეს იესო ქრისტეს მიერ დამყარებულ ერთადერთ მსოფლიო ეკლესიის წიაღში. მხოლოდ ამ ეკლესიას შეუძლია ჯეროვნად დააფასოს იგინი და ისე მოეპყრას მათ, როგორც თავის საკუთარ შვილებს“ (ქანენ, 1921, 5). ჩვენ კი უეჭველად მოვადენი ვართ სათანადოდ დავაფასოთ დიდი წინაპრის ნამოღვაწარი, რომელმაც მამულიშვილური საქმიანობით უკვდავყო თავისი სახელი. ძველი ეგვიპტური სიბრძნის თანახმად, **„სამარადჟამოდ ბედნიერია, ვისაც კეთილად მოიგონებენ“**. მართლაც, ყოველთვის კეთილად მოსაგონარი იქნება **გიორგი ჯვარელი—შავშეთის სასახელო შვილი**.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. **გაბაშვილი ტიმოთე**, მიმოსლუა წმიდათა და სხუათა აღმოსავლეთისა ადგილთა, ტიმოთესაგან ქართლისა მთავარ-ეპისკოპოსისა, დაბეჭდილი თფილისს, 1852;
2. **მენაბდე ლ.**, ძველი ქართული მწერლობის კერები, თბ., 1980;
3. **მეტრეველი ე.**, მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის (XI-XVII სს), თბ., 1962;
4. **მეტრეველი ე.**, შეჰანის უდაბნო—XI საუკუნის უცნობი ქართული სკრიპტორიუმი პალესტინაში, იხ. „მრავალთავი“, V, თბ., 1975;
5. **რურუა ი.**, პალესტინის სიძველეთა შორის, იხ. წიგნში—„მოგზაურთა და მენავეთათვის, თბ., 1973;
6. **ქანენ რ.**, ქართველები იერუსალიმში, ფრანგულიდან თარგმნილი პ.შაღვა ვარდიძისა, სტამბოლი, საბეჭდავი კათოლიკე ქართველთა საგანისა, 1921;

7. ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, ნაწილი პირველი, კიშენი, II, გამოსცა კ.კეკელიძემ, თბ., 1946;

8. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი IV, სვინაქსარული რედაქციები (XI-XVIII), გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ე.გაბიძაშვილმა, ილ.აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1968.

ШУШАНА ПУТКАРАДЗЕ

ГЕОРГИЙ ДЖВАРЕЛИ - ШАВШЕТСКИЙ ДУХОВНЫЙ ДЕЯТЕЛЬ И КНИЖНИК

Гергий-Прохор Джварели родился в Шавшети, в селе Джвареби (Турецкая Республика, Шавшетский вилайет). С детства он был боголюбивым и богобоязненным.

Духовное образование получил в Цкароставском монастыре. Продолжил свою деятельность в известной палестинской Сабацмидской грузинской обители. Он так духовно окреп, что решил в Иерусалиме начать строительство Крестового монастыря. Финансовую помощь ему оказал царь Баграт IV. Строительство монастыря закончилось в 1065 году. Георгий Джварели стал первым настоятелем Крестового монастыря. Он был отличным каллиграфом и своей рукой переписал много старинных духовных книг. Скончался в 1066 году в Шеханской обители (в Трансиордании). Его вклад в историю культуры Грузии неоценим, а имя бессмертно.

ქართული ეკლესიის მოღვაწენი

1. მთავარეპისკოპოსი დიმიტრი (ანტონი)

XX საუკუნის ქართველ მღვდელმთავრებს შორის გამოირჩევა ყოველად სამღვდელო დიმიტრი (ანტონი).

მთავარეპისკოპოსი დიმიტრი (ერისკაცობაში დავით აბაშიძე) დაიბადა 1867 წელს. 1891 წელს წარმატებით დაამთავრა ნოვოროსიისკის უნივერსიტეტი და იმავე წელს კიევის სასულიერო აკადემიაში განაგრძო სწავლა. პირველსავე კურსზე უარი თქვა საერო ცხოვრებაზე და ბერად აღიკვეცა (დიმიტრად იწოდება).

აკადემიაში ხუთ წელს ეუფლებოდა ღვთისმეტყველების რთულ დისციპლინებს და თვალსაჩინო წარმატებებიც მოიპოვა. იქვე ეკურთხა მღვდელ-მონაზონადაც და საღვთისმეტყველო მეცნერების კანდიდატის ხარისხით 1896 წელს მოველინა თბილისის სასულიერო სემინარიას. თავის საქმეზე ფანატიკურად შეყვარებული, მცოდნე და დისციპლინირებული მღვდელმონაზონი საეგზარქოსოშიც მალე შენიშნეს და ინსპექტორად დააწინაურეს.

ამიერიდან მკვეთრად დამძიმდა რეჟიმი სემინარიაში. დავით გოგოხია, რომელიც ამ დროს სწავლობდა იქ, იგონებდა: „ინსპექტორი დავით აბაშიძე მკაცრად და ჩაცვივით აღევნებდა თვალს პანსიონში მცხოვრებთ, იმას, თუ როგორ აზროვნებდნენ ისინი, როგორ ატარებდნენ დროს და, გარდა ამისა, თავს ნებას აძლევდა მოეხდინა ხოლმე ჩხრეკა” (იხ. ამიერკავკასიის ძველი მუშების ნაამბობი დიდ სტალინზე, თბ., 1939, გვ. 13).

დიდი სიმკაცრის მიუხედავად, სემინარისტთა ის ნაწილი, რომელიც რევოლუციურ პოზიციაზე იდგა, მაინც არ ეპუებოდა ინსპექტორს. ცხადია, არც იგი ცხრებოდა და სულ უფრო ამკაცრებდა მეთვალყურეობას. ერთხელ მან მოსწავლე იოსებ ჯულაშვილს აღმოუჩინა რვეული სემინარიის ხელნაწერი ჟურნალისათვის გამზადებული სტატიით (იქვე). ეს ფაქტი ინსპექტორმა გამგეობის სხდომის მსჯელობის საგნადაც აქცია. იგი დამნაშავეთა სასტიკ დასჯას მოითხოვდა, მაგრამ გამგეობა ამ-

ჯერად დაკმაყოფილდა იოსებ ჯუღაშვილისა და მის თანამოაზრეთათვის ყოფაცქევაში „ორების დასმით“ და „უკანასკნელი გაფრთხილებით“. ინსპექტორს არც ამის შემდეგ შეუცვლია აზრი, ჩვეული დაჟინებით ადევნებდა თვალს შემჩნეულ სემინარისტებს და 1897 წლის ზაფხულში გამგეობა კიდევ დაითანხმა მათ გარიცხვაზე.

1900 წელს ჩვენი მღვდელმონაზონი დავით აბაშიძე არქიმანდრიტის ხარისხში აიყვანეს და არდონის სამისიონერო სემინარიის რექტორად დანიშნეს. ამ პოსტზე ფართოდ წარმოჩნდა დ. აბაშიძის როგორც სულიერი, ისე ორგანიზატორული თვისებები. შედეგამაც არ დაავიანა. 1902 წლის გაზაფხულზე 35 წლის არქიმანდრიტი ეპისკოპოსად აკურთხეს და ალავერდს გაამწესეს. მალე კვლავ აამაღლეს და გურია-ოდიშის ეპარქიას ჩაუყენეს სათავეში.

ბევრი კარგი საქმე გააკეთა დიმიტრი ეპისკოპოსმა ამ პოსტზე ყოფნისას. ამ დროს (1904 წ.) აკურთხა მან გურიის (ჯიხეთის) დედათა მონასტერი და იმ საზეიმო დღეს ბრწყინვალე სიტყვაც წარმოთქვა. ენერგიული მღვდელმთავარი თავგამეტებით ებრძოდა სექტებსა და ათეისტებს, მაგრამ მის საქმიანობას საქართველოში მალე დაესვა წერტილი – 1909 წელს რუსეთში (პოდოლის ეპარქიაში) გადაიყვანეს.

1910 წელს დიმიტრი ეპისკოპოსო შუა აზიაშია, როგორც ტაშკენტისა და თურქესტანის მღვდელმთავარი, 1912 წელს კი – ყირიმში, ტავრია – სიმფეროპოლის ეპარქიის წინამძღოლად. ეს რეგიონი რუსეთის იმპერიისა და მისი დიდკაცების აგარაკებით იყო მოფენილი და მღვდელმთავარს მრავალ საზრუნავს უჩენდა. ეპისკოპოსს კი ეს არ აფიქრებდა, რადგან ყველა ღირსება (თავადობა, ეპისკოპოსობა, მაღალი ზნეობა, განათლება, ერუდიცია და ა. შ.) გააჩნდა იმპერიის ელიტარულ საზოგადოებასთან ურთიერთობისათვის.

პირველი მსოფლიო ომი რომ დაიწყო, დიმიტრი მღვდელმთავარმა განაცვიფრა რუსეთი – მიატოვა თავისი მაღალი სავარძელი და საბრძოლო ხომალდზე დაიწყო მუშაობა. ამაგი დაუფასეს და მთავარეპისკოპოსად აკურთხეს. იმ უმძიმეს დროშიც სათნოებასა და კაცთა სიყვარულს ქადაგებდა, მაგრამ ჯერ რევოლუციებს, შემდეგ კი ბოლშევიკთა რისხვას მაინც

ვერ გადაურჩა, დააპატიმრეს და გაასამართლეს. მღვდელმთავრის სიცოცხლეს ბეწვზე ეკიდა, მაგრამ უფლის ნებით გადაურჩა.

დ. აბაშიძის ყოფილი შეგირდი იოსებ ჯუღაშვილი ამ დროს რუსეთში მაღალ სახელმწიფოებრივ და პარტიულ პოსტებზე იყო და გულისყურით ადევნებდა თვალს (ზოგჯერ ეწინააღმდეგებოდა კიდევც) ტროცკისტთა და სხვათა მიერ სამღვდელოების დევნასა და ანტირელიგიურ თარეშს (ვ. პიჩუკინი, ქრისტე და სტალინი, იხ. გაზ. „კომუნისტი“, 25, 01. 1995). არ შეიძლება ის არც სამღვდელოების იმ პროცესითაც არ დაინტერესებულყო, რომელშიც მის ყოფილ ინსპექტორს (აწ უკვე მთავარეპისკოპოსს) დ. აბაშიძეს ასამართლებდნენ. არ ვიცით მიიღო თუ არა რაიმე ღონისძიება მის გასათავისუფლებლად, მაგრამ ფაქტია, 1924 წელს ჩვენი საეკლესიო მოღვაწე საღ-საღამათი დაუბრუნდა თავის სარბიელს. სამყოფლად რატომღაც კიევის ლავრა აირჩია და იქ იღვწოდა 1930 წლამდე, ვიდრე ამ მონასტერს გააუქმებდნენ. იქვე, სწორედ ლავრის გაუქმების წინ, მიიღო მან დიდი სქემა და დიდ სქემ-მთავარეპისკოპოსადაც იწოდა (ამ დროს შეიცვალა სახელიც, ამჯერად ანტონით).

ამ წოდებითა და სახელით დასტოვა მან კიევის ეს უმშვენიერესი მონასტერი და დასახლდა ქალაქში, სადაც უმკაცრესი ბერულ-ასკეტური წესით ცხოვრობდა 1943 წლამდე (გარდაცვალებამდე).

დიდებული ქართველი საეკლესიო მოღვაწის საქმიანობა ჯერ კიდევ მის სიცოცხლის ადრეულ პერიოდშივე დაფასდა ღირსეულად (ამანვე იხსნა იგი სასამართლოს ავბედითი განაჩენისაგანაც). მორწმუნენი კი მას სიკვდილამდე ეთაყვანებოდნენ. (ღიაკონი ბასილ კობახიძე, ქართველი საეკლესიო მოღვაწე. გაზ. „მადლი“, 6. 09. 1994).

უკანასკნელ დროს კვლავ გააქტიურდა ინტერესი სახელოვანი მღვდელმთავრის სამაგალითო ცხოვრების შესწავლისადმი (ე. ციციშვილი, პ. პროცენკო და სხვა.). დ. აბაშიძის საქმიანობა ნათელი სვეტია იმისა, ღირსეულმა საეკლესიო მოღვაწემ თუ როგორი თავდადებითა და პროფესიონალიზმით უნდა ახაროს ხალხის გულში ღვთის ჭეშმარიტი სიყვარული და მაღალი სულიერების უკვდავი ნერგი.

2. ყოვლადსამღვდელო აღექსანდრე (ოქროპირიძე)

„თქვენი ცხოვრების წმინდათაწმინდა ორი საგანია: ერთი ღმერთი და მეორე... სამშობლო... ორსავეს ემსახურებოდით ერთმანეთის დაუსაკლისად, გულმხურვალებით და სიყვარულით...“ ასე მიმართავდა ილია ჭავჭავაძე ჩვენს ღვაწლმოსილ მღვდელმთავარს აღექსანდრე ოქროპირიძეს მოღვაწეობის 50-ე წლისთავზე.

და იყო ასეთი შეფასების ღირსი ყოვლადსამღვდელო აღექსანდრე.

მომავალი საეკლესიო მოღვაწე 1824 წელს დაიბადა. 1850 წელს წარმატებით დაამთავრა ყაზანის სასულიერო აკადემია და სამშობლოში დაბრუნდა. ერთხანს მასწავლებლობდა, შემდეგ სასულიერო სამსახურს შეუდგა და საკმაოდ სწრაფად აიარა იერარქიის პირველი საფეხურები. 1862 წელს ეპისკოპოსის ხელდასმაც მიიღო.

1869 წელს გორის პრესტიჟულ კათედრას ჩაუყენეს სათავეში. იმავე დროს ქართლ-კახეთის ეპარქიის პირველი ქორეპისკოპოსობაც შეუთავსეს. იღვწოდა ისე, როგორც ეს მის დიდ განათლებას, ორგანიზატორულ ნიჭსა და სათნოებას შეეფერებოდა.

1892 წელს გამოჩენილი მოღვაწე გურიაში გადმოიყვანეს და აქაც ჩვეული ენერგიულობით ისახელა თავი. სამი წლის შემდეგ სინოდმა გურია-ოდიშის ეპარქიის გაერთიანება მოინდომა და აღექსანდრეც ისევ გორს დააბრუნა. 1884 წელს იგი კვლავ დასავლეთ საქართველოში გამოგზავნა გურია-ოდიშის პირველი მღვდელმთავრის გრიგოლ დადიანის (1886-1898) მემკვიდრედ დასვა.

ჭეშმარიტად უკიდვებანო იყო ეს ეპარქია, რომელიც გურიასა და ოდიშს გარდა, ისტორიულ აჭარასაც, ჩრდილოეთ ჭანეთს, ნიგალისხევს (ლივანს), კლარჯეთსა და ზოგიერთ სხვა ქართულ რეგიონს აერთიანებდა. ტერიტორია მართლაც ვრცელი იყო, მაგრამ ისეთ ენერგიულ და უნარიან მღვდელმთავარს, როგორც ყოვლადსამღვდელო აღექსანდრე ბრძანდებოდა, ეს

არ აშინებდა მიუხედავად იმისა, რომ ამ დროს უკვე 76 წლისა იყო.

და უმაღლეს ააწყო მუშაობა: ხან ქობულეთს იყო, ხან შემოქმედს, ხან ფოთს, მარტვილს და ა. შ. მან დიდი ზარ-ზეიმით აკურთხა ქობულეთის წმინდა ნიკოლოზის ეკლესია (თ. თალაკვაძე, ჩურუქსუ. გაზ. „ივერია“, 3. 09. 1898). შემდეგ მღვდელმთავარი შემოქმედს ეწვია და დიდი პატივიც მიაგო ქ-ნ ელენე გურიელის ხსოვნას. ყოვლადსამღვდელომ არა მხოლოდ მისვლით დაამშვენა განსვენებულის დაკრძალვის ცერემონიალი, არამედ ბრწყინვალე სიტყვითაც, რომელიც მონასტრის ეზოში წარმოთქვა. თავის გამოსვლაში გურია-ოდიშის ეპარქიის მეთაური მარტოოდენ განსვენებულის კეთილი სახის წარმოჩენით კი არ დაკმაყოფილდა, არამედ შემოქმედის დიდებული ტაძრის სავალალო მდგომარეობაზეც შეახერხა ხალხის ყურადღება და პირადი მაგალითით იმავე დღესვე საკმოდ დიდ თანხას მოუყარა თავი. 1500 მან დადო. ამდენივე გარდაცვლილის ბიცოლამ (კნეინა საღომე გურიელი). მათ არც დუმბაძეები ჩამორჩნენ. იმათ სხვებმაც აუბეს მხარი და დაიძრა ათეული წლობით გაყინული სახალხო შემოწირულობანი.

მარტოოდენ გურიისაკენ როდი მიერჩოდა მღვდელმთავარს გული. იგი თავისი ეპარქიის ყოველი რეგიონის მიმართ იჩენდა შესაშურ გულისყურს, მეტადრე კი ოდიშისადმი, რომელსაც ამ დროს დიდის გააფთრებით უტევდნენ ცარიზმის დამქაშებები.

უყურადღებოდ არც ეპარქიის ისეთი შორეული რეგიონები რჩებოდა, როგორიც ჭანეთი, კლარჯეთი, შავშეთი და ოსმალთა მრავალსაუკუნოვანი ტყვეობიდან ახლახან დაბრუნებული ზოგიერთი სხვა ქართული მხარე იყო.

ასე დაკავებული მღვდელმთავარი მაინც ახერხებდა გულთან მიეტანა ეპარქიაში შემავალი რომელიმე დაწესებულების სატკივარი თუ საზეიმო განწყობილება. ასე აღმოჩნდა ის ჩოხატაურში 1901 წელს, როდესაც უდაბნოს ჯვრის აღმართვის სადღესასწაულო ცერემონიაზე მიიწვიეს. ეპარქიის მეთაურისა და მისი ამაღლის სტუმრობამ დიდად დაამშვენა უდაბნოს ისტორიის ის ერთ-ერთი ღირსახსოვარი დღე, რომელიც ასე აისახა მაშინ აღმართული ჯვრის წარწერაში: „ჯვარი ესე აღმარ-

თა 1901-სა, ხელმწიფესა რუსთა ნიკოლოზ მეორისა, მღვდელმთავრობასა გურია-სამეგრელოსა ალექსანდრესა, არხიმანდრიტობასა და წინამძღვრობასა არსენისა”.

საზეიმო მისიით გურიას ყოვლადსამღვდლო ალექსანდრე 1904 წელსაც ეწვია ჯიხეთის დედათა მონასტრის ეკლესიის გახსნაზე. როცა მღვდელმთავარი თავისი რჩეული ამალით მონასტრის აღმართს შეუდგა, გაისმა ზარების გუგუნის და მონაზონთა გუნდი წინამძღვრის ელენე მგალობლის შეილის მეთაურობით საპატიო სტუმრების შესახვედრად დაიძრა...

80 წლისა ბრძანდებოდა იმ დროს ეპარქიის წინამძღოლი, მაგრამ ეს არც მის მიხვრა-მოხვრაში იგრძნობოდა, არც ხმასა და არც მგზნებარებაში. მან ჩვეული შემართებით მომაჯადოებელი სიტყვაც წარმოთქვა. იმ დროს ვინ იფიქრებდა, თუ ეს მისი უკანასკნელი გამოსვლა იქნებოდა ამ სავანეში.

ამის შემდეგ ალექსანდრე ოქროპირისძემ სამი წელი იცოცხლა მხოლოდ. იგი 1907 წლის ნოემბერში აღესრულა შიო-მღვიმის მონასტერს.

გაბრიელ ეპისკოპოსის (ქიქოძის) დასაფლავების (1896 წ.) შემდეგ, საქართველოს არ ენახა საეკლესიო მოღვაწის ასეთი დაკრძალვა. ჭეშმარიტი სახალხო გლოვა იდგა შიომღვიმესა და მთელ საქართველოში, რადგანაც ქვეყანა თავის უერთგულებსა და დიდად ღვაწლმოსილ შვილს ეთხოვებოდა.

ისეთი დიდებული მოღვაწე, როგორიც ალექსანდრე ოქროპირიძე ბრძანდებოდა, არც ხორციელი სიკვდილის შემდეგ შორდებიან თავის ხალხს. ამიტომაც, რომ დღესაც ასე იქცევენ ყურადღებას მისი განსასვენებელი შიო-მღვიმის დიდ საკრებულო ტაძარში.

Gogolishvili Otari

The heads of Georgian churns

The article is about the Archbishop Dimitri and Alexander and about their roles and deserves to the churns and motherland

ჯვრის შეფარული გამოსახულება ხალხურ

ორნამენტში

(აჭარის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)

ქრისტიანობის გავრცელება-დამკვიდრებასა და მის ისტორიულ ნაშთებსა და ნიშნებზე აჭარაში უამრავი ცნობა მოიპოვება სხავდასხვა წყაროებსა თუ ისტორიულ ლიტერატურაში. ქრისტიანობამ, როგორც ქართველთა ეთნიკური კულტურის განმსაზღვრელმა რელიგიამ, განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა აჭარაში სწორედ ისლამის გავრცელების პერიოდიდან. თავსმოხვეულ ისლამს ფარული ომი გამოეცხადა, რაც განსაკუთრებით კარგად გამოვლინდა ხალხურ ორნამენტში. თუ შუასაუკუნეების არქეოლოგიურ ძეგლებსა და ამავე პერიოდის საეკლესიო ნაგებობებზე ჯვარი, როგორც ქრისტიანობის სიმბოლო მკვეთრად გამოსახულია, (მამულაძე: 1993) მომდევნო პერიოდში იგი შენიღბული ფორმით ფიქსირდება.

გასული საუკუნის სამეცნიერო ლიტერატურაში ჯვრის მსგავსი ორნამენტაციის განხილვისას სიტყვა „შენიღბული“ ძირითადად ვარაუდის დონეზე გამოითქმებოდა. ამ საკითხთან მიმართებაში მკვლევართა ერთი ჯგუფი ითვალისწინებდა აჭარული ორნამენტის დიდ მსგავსებას ზოგადქართულთან, რომელიც გეომეტრიულ, ზომორთქულ თუ ასტრალურ ფიგურებთან ერთად, მრავლად შეიცავდა ვაზისა და ჯვრის გამოსახულებებს ან მათ ცალკეულ დეტალებს, რაც ხაზს უსვამდა ორნამენტის ქართულ ხასიათს. იმ შემთხვევაში, თუკი აჭარული ორნამენტი ზოგადქართულის მსგავსი იყო, და წმინდა ქართული ორნამენტი თავისი შინაარსით ითვალისწინებდა ქრისტიანული ელემენტების, განსაკუთრებით კი ჯვრის და ვაზის მკვეთრ გამოსახვას, იმ დროიდან, რაც აჭარაში გავრცელება დაიწყო ისლამმა, ადგილობრივი ხელოსნები დადგნენ პრობლემის წინაშე, მათ თავიანთ ნამუშევრებში შეგნებულად უნდა დაემაღათ ქრისტიანული დეტალები. ამიტომ, უნდა მივიჩნიოთ, რომ ამ პერიოდიდან ადგილობრივ ხალხურ ორნამენტში მკვიდრდება

ახალი სტილი, რაც ტრადიციულისა და ეგრეთწოდებული „შენიღებული“, ანუ გადაკეთებული ორნამენტების სინთეზს წარმოადგენდა. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ სტილიზაცია ძირითადად გამოკვეთილად გამოსახულმა ჯვრებმა განიცადეს, რომლებიც ქრისტიანული რელიგიის ემბლემა იყო (ვარშალომიძე: 1979, 80). ორნამენტის გადაკეთება მის შეფარვით გამოსახულებაში გამოიხატებოდა, მაგ. ჯვრის სიგრძივი ხაზები იმოსებოდა ფოთლებით, ჯვარი ექცეოდა ბორჯღალის წრიულ მონაკვეთში და ა.შ.

განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ის გარემოება, რომ ჯვრის შენიღბული გამოსახულება ოსმალთა ბატონობის დროინდელ ხალხურ ორნამენტებში არა მხოლოდ საცხოვრებელ, არამედ მაჰმადიანურ საკულტო ნაგებობებზეც გვხვდება (რობაქიძე: 1973, 4,5). საყურადღებო ფაქტია ისიც, რომ იგივე ტენდენცია შეინიშნება თანამედროვე მუსლიმურ საკულტო ძეგლებზეც. კერძოდ, ჯვრის გამოსახულებას ვხვდებით ქედის რაიონის სოფელ აგარის მეჩეთში, (აგებულია 1860-იან წლებში), სადაც ხეში ნაკვეთ მასიურ ჩუქურთმაში აშკარად დომინირებს ჯვრის გამოსახულება. ჯვრის შენიღბულ გამოსახულებებს ვხვდებით ასევე ქედის რაიონის სოფელ ცხმორისის (აგებულია 1891-1892 წლებში), შუახევის რაიონის სოფელ ნიგაზეულის (აგებულია 1922 წელს), ქიძინიძეების (აგებულია 1867 წელს), მახალაიძეების (აგების წელი უცნობია) და შუბნის (აგებულია 1887-1888 წლებში) მეჩეთებზე. ხოლო ხულოს რაიონის სოფელ რიყეთის მეჩეთის კარის მხატვრობაში თვალნათლივ იკითხება „სიცოცხლის ხის“ მოტივი (ბარამიძე: 2010, 35, 43, 48, 59, 70, 72, 101).

ქრისტიანული ელემენტები მუსლიმურ საკულტო ნაგებობებს დაუფარავად და შეუნიღბავადაც ამშვენებდა, ეს იმ შემთხვევაში, როცა ხდებოდა მეჩეთის მშენებლობისას დანგრეული ეკლესიის ხის ჩუქურთმიანი ნაწილების (მაგ. კარები, სვეტები და სხვ.) გამოყენება. ამ მხრივ საინტერესოა ვ. ლისოვსკის შენიშვნა, რომელიც მიუთითებს, რომ ეკლესიის ძველი ქართული ჩუქურთმები კვლავ იქნა გამოყენებული მეჩეთის შემკულობაში, ან ეკლესია იქნა გადაკეთებული მეჩეთად. (ლისოვსკი: 1887, 30, 32). ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა მკვლევარ ჯ. მიქელაძის მიერ დაფიქსირებული და შესწავლი-

ლი ქედის რაიონის სოფელ ახოს ჩუქურთმა, რომელიც მკვლევარის აზრით მეჩეთში ეკლესიიდან გადაუტანიათ. (მიქელაძე: 1982. 53.)

საკულტო ნაგებობაში ჩუქურთმის არსებობას უადრესად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. იგი მნახველს ზეგავლენის ქვეშ აქცევდა და საღოცავის მიმართ მოკრძალებითა და მორიდებით განაწყობდა. ამის გარდა ორნამენტი ნაგებობას განსხვავებულის, განზოგადებულისა და ამაღლებულის იერს აძლევდა. წარსულში ორნამენტის შემსრულებლებად გვევლინებოდნენ როგორც ადგილობრივი, ისე მოგზაური ლაზი ხელოსნები (აღაძია: 1956, 88; კახიძე: 2004, 51; მიქელაძე: 1982, 54), რომელთა ხელნაქმარი სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია „ლაზური ორნამენტის“ სახელწოდებით. აღსანიშნავია, რომ სწორედ ლაზ ოსტატთა სახელს უკავშირდება ხალხურ ორნამენტში „სიცოცხლის ხის“ მოტივის დამკვიდრება. (ჩიტაია: 1941, 305).

ხეში ამოკვეთილი ქრისტიანული სიმბოლოების შეფარვითი გამოსახულება ამკობდა ასევე ადგილობრივ საცხოვრებელ ნაგებობებს, სადაც ორნამენტი გამოყენებული იყო კარისა და ინტერიერის სვეტებზე, სასტუმრო ოთახის ჭერზე, სახურავის არშიაზე, აივნებზე და სხვ. ორნამენტის ადგილობრივად გავრცელებული სახეები: ტეიფრული, რელიეფური, აჟურული, რიკულებიანი, გამჭოლი და ა.შ (მიქელაძე: 1982, 53), საგულდაგულოდ მალავდა ჯვრის სწორხაზოვან გამოსახულებას.

ხეში ნაკვეთი ჩუქურთმებიდან ყურადღებას იქცევს ადგილობრივი ხალხური ავეჯი, განსაკუთრებით სკივრი და კიღობანი, რომელთა რელიეფურ ორნამენტში „შეფოთილი“ ან სხვა გეომეტრიულ ფიგურებში დამალული ჯვრის გამოსახულება გადამწყვეტ როლს თამაშობს.

„აყვავებული“ და „შეფოთილი“ ჯვრები ამშვენებენ ასევე საცხოვრებელ სახლებში დატანებულ თლილი ქვის ბუხრებსაც. ეთნოგრაფიული მონაცემებით ირკვევა, რომ ეკლესიის ნანგრევებიდან ქვა სოფლის მოსახლეობას ბუხრის სამშენებლო მასალადაც გამოუყენებიათ. ზ. ჭიჭინაძის ცნობით: „აქა-იქ სოფლის სახლის ბუხრებშიც ნახავს კაცი ისეთ ქვებს, რომლებსაც ხუცური წარწერა აქვს“ (ჭიჭინაძე, 1913, 83). აღსანიშნავია ისიც, რომ ბუხრის ეპიგრაფიკაში განსაკუთრებული ყურადღება ეთ-

მოხდა მაგიური დანიშნულების სიტყვებს, რომელიც შინაარსობრივად შეესიტყვებოდა „ჯვარი გვერიას“ მნიშვნელობას (ვარშალომიძე: 1985, 68.)

ხალხურ ორნამენტში ქვაზე, ლითონზე და ხეზე ამოტვიფრვის გარდა, ჯვრის შენიღბულ გამოსახულებას დეკორატიულ ქსოვილებსა და ნაქარგებზეც ვხვდებით. ამასთან დაკავშირებით საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ ისლამის გავრცელებამდე „მოელ დასავლეთ საქართველოს სამღვდლო სამოსი აქეთ იკერებოდა, აქედანვე იგზავნებოდა აღმოსავლეთ საქართველოში ნაქსოვ-ნაკერი საეკლესიო სამკაულები: დაფარნები, ოქრომკედლი, აღსავლის კარების ფარდები, ოღარები, ხატის ფარდები“ (ჭიჭინაძე: 1907, 87). ზ. ჭიჭინაძის ეს ცნობა ნათელი დასტურია იმისა, თუ რა დიდი ტრადიციები გააჩნდა აჭარის მოსახლეობას იმისთვის, რომ ქსოვილის დეკორში ქრისტიანულ დეტალებს გადამწყვეტი როლი ეთამაშა. ჯვრის შეფარული გამოსახულება აჭარელი ქალის სამოსის ქარგულობის განუყოფელი დეტალი იყო. მკვლევარ ი. სამსონიას მიხედვით „სიხმის უმრავლეს ნიმუშზე მცენარეული და გეომეტრიული ორნამენტის გვერდით გვხვდება ირიბი ჯვრის გამოსახულება“ (სამსონია: 1976, 26). აღსანიშნავია, რომ სიხმის გარდა, ჯვრის გამოსახულებებს ვხვდებით ქალის ჩაცმულობის სხვა დეტალებზეც, მაგ: ჩათაკაზე, თარაბოლისზე, თავსაბურავზე, ბადურაზე, წინდებზე და ა.შ. ვფიქრობთ, განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს რთული ორნამენტებით დატვირთული აჭარული შალის წინდები, რომელიც ამ საქმეში დაოსტატებული ადგილობრივი ქალების მიერ ყოველგვარი წინასწარ მომზადებული სქემის გარეშე იქსოვება. აღსანიშნავია, რომ წინდის ორნამენტისთვის ჯვარი ხშირ შემთხვევაში გადამწყვეტ როლსაც კი თამაშობს. შენიღბვის სპეციფიკიდან გამომდინარე ადგილობრივ ხალხურ ორნამენტში დამკვიდრდა ბორჯღალში, ზიგზაგებში, წრეებში, გრეხილ ხაზებსა და ფართე პარალელურ ზოლებში ჩასმული ჭადრაკული განლაგებით შექმნილი ჯვრის გამოსახულებები. სხვა შინაარსისა და დატვირთვის ორნამენტებთან ერთად, ჯვრის ასეთივე გამოსახვის ფორმები ახასიათებდა კედლის ფარდაებსაც, ე.წ. „საწოლის საღობავებს“, ბალიშისპირებს და ა.შ. ადგილობრივად დამზადებული ასეთ ნაქარგი თეთრეული ძირითა-

დად დეკორატიული ფუნქციით შემოიფარგლებოდა. გამონაკლისად შეიძლება ჩაეთვალოთ კედლის ფარდაგები, რომლებიც რამდენადმე საწესწევულებო ხასიათს ამჟღავნებდა.

ხალხური მხატვრული ხელოსნობის უნიკალურ ნიმუშს წარმოადგენდა ხალიჩები, რომელთა ორნამენტაციაშიც ყველაზე მეტად დომინირებდა ჯვრის როგორც სწორხაზოვანი, ისე შეფარული ფორმები.

ნიშანდობლივია ის გარემოებაც, რომ ჯვარი, როგორც მფარველი ამკობს აკვნის თეთრეულის ნაქარგობას. იგი წარმოდგენილია ასევე ხარატული აკვნის დეტალებშიც.

განხილული ეთნოგრაფიული მასალებით ირკვევა, რომ ჯვარი, როგორც ქრისტიანული სიმბოლო აჭარის მკვიდრმა მოსახლეობამ ხალხურ ორნამენტში უკედაფყო. ისლამის გავრცელებიდან მოყოლებული ჯვრის შენიღბვით გამოსახვა ხალხური ორნამენტის ერთ-ერთ მიმდინარეობად ჩამოყალიბდა. მიუხედავად იმისა, რომ გვიანდელი მნიშვნელობით ქრისტიანობასთან იყო დაკავშირებული, მისი გამოხატვის თუნდაც არატრადიციული ფორმებით ისლამს უპირისპირდებოდა.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. შ. მამულაძე. აჭარისწყლის ხეობის შუასაუკუნეების არქეოლოგიური ძეგლები. ბათ., 1993.
2. დ. ბაქრაძე. არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში. ბათ., 1987.
3. აღ. რობაქიძე. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის კულტურისა და ყოფის საკითხები. I, 1973.
4. რ. ბარამიძე. მუსლიმური საკულტო ძეგლები. ბათ., 2010.
5. ჯ. ვარშალომიძე. ორნამენტი ხეზე. ბათ., 1979.
6. ჯ. მიქელაძე. საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობები აჭარაში. ბათ., 1982.
7. ი. ადამია. ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრება. თბ., 1956.
8. ნ. კახიძე. ხელოსნობა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში. ბათ., 2004.

9. გ. ჩიტაია. „სიციცხლის ხის მოტივი“ ლაზურ ორნამენტში. ენიმკის მოამბე. ტ. X.თბ., 1941.
10. ვ. ლისოვსკი. ჭოროხის მხარე. თბ., 1887. (რუსულ ენაზე).
11. ზ. ჭიჭინაძე. მუსლიმანი ქართველობა და მათი სოფლები საქართველოში. ტფ., 1919.
12. ზ. ჭიჭინაძე. ქართველების გამაჰმადიანება ანუ გათათრება. ტფ., 1907.
13. ი. სამსონია. ხალხური ტანსაცმელი აჭარაში. ბათ., 2005.
14. ი. სამსონია. აჭარელი ქალის სამოსელი გუბაზეულის ხეობიდან. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა. თბ., 1976.
15. მ. შალიკავა. ჭვანის ხეობა. ბათ., 2009.
16. ჯ. ვარშალომიძე. ბუხრის შემკულობა აჭარაში. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა. თბ., 1985.

Marina Shalikava

Concealed image of a cross in folk ornaments

(From materials of Adzharian ethnography)

Summary

As it's generally known from ethnographic materials a cross as the symbol of the Christian religion has been perpetuate by the local population of Adzharia in folk ornamental patterns.

Concealed image of a cross on dwelling_houses, on Mohammedan religious sculptures of a peculiar protest against the forced Moslem faith.

„ანდრია მოციქულის მიმოსლვა“ და მისი კვალი
XI საუკუნის ქართულ ლიტერატურაში

VII-IX საუკუნეების ბიზანტიურ ლიტერატურაში ჩამოყალიბდა წმ. ანდრია მოციქულის ვრცელი კანონიკური ცხოვრებაანი, რომლებიც აპოკრიფული ტექსტების გადამუშავების შედეგად შეიქმნა. მათგან უადრესია ე. წ. არრატიო (VII ს.). ყველაზე მეტი პოპულარობა კი მოიპოვა ეპიფანე მონაზვნის „ანდრია პირველწოდებულის ცხოვრებამ“, რომელიც 815-843 წლებს შორისაა დაწერილი¹⁹.

ეპიფანე მონაზონმა ანდრია პირველწოდებულის ქადაგება, პავლე მოციქულის მიმოსვლათა ანალოგიით (საქმე 13.1-14.28; 15.36-18.22; 18.23-21.17) სამ მოგზაურობად დაყო და საქართველოს ქრისტიანიზაციის საკითხს დიდი ადგილი დაუთმო. „ცხოვრების“ მიხედვით, მოციქულმა იქადაგა ლაზიკის ქალაქ ტრაპეზუნტში, იბერიაში, ფაზისში, სუსანიაში, ფუსტაში და აბაზგიაში – დიდ სებასტოპოლისში (გეორგიკა IV: 58-59).

შემდგომი დროის ავტორები (ნიკიტა-დავით პარლაგონიელი, სვიმეონ მეტაფრასტი და სხვები), რომლებიც ანდრია პირველწოდებულის შესახებ წერდნენ, ძირითადად ეპიფანე მონაზვნის ტექსტს ეყარებოდნენ.

ეპიფანე მონაზვნის „ანდრია პირველწოდებულის ცხოვრების“ გადამუშავებას წარმოადგენს ნიკიტა-დავით პარლაგონიელის (†890) „ანდრია მოციქულის მიმოსლვა“, რომელიც ქართულად ეფთვიმე ათონელმა თარგმნა 1011 წელს.

ეპიფანე მონაზვნის თხზულების მსგავსად, „მიმოსლვის“ მიხედვით, წმ. ანდრიამ სამივე მისიონერული მოგზაურობა იერუსალიმში დაიწყო, შავიზღვისპირა ქვეყნებში კი მის მთავარ

¹⁹ ეპიფანე მონაზონი კონსტანტინოპოლის კალისტრატთა მონასტრის მოღვაწე იყო. თხზულების დაწერამდე მან საგანგებოდ იმოგზაურა წმ. ანდრიას მიერ ნაქადაგებ ქვეყნებში და ლიტერატურულ წყაროებთან (კლიმენტი რომაელის, ევაგრე სიცილიელისა და ეპიფანე კვიპრელის თხზულებებთან) ერთად ზეპირი გადმოცემებიც გაითვალისწინა (გეორგიკა IV: 57; მიმოსვლა 2008: 84).

ადგილსამყოფელს **სინოპი** წარმოადგენდა. სინოპიდან იგი ორჯერ ტრაპეზუნტში გაემგზავრა, ხოლო მესამედ – პატრაში, სადაც თავისი მიწიერი ცხოვრება ჯვარზე მოწამებრივი სიკვდილით დაასრულა.

„მიმოსღვის“ ტექსტით, ანდრია პირველწოდებულმა სამივე მისიონერული მოგზაურობის დროს იქადაგა საქართველოში (მართალია, მეორე მოგზაურობის დროს – მხოლოდ ტრაპეზუნტში, მაგრამ ეპიფანე მონაზვნისა და ნიკიტა პარლაგონიელის მიხედვით, ისიც ქართველთა, „ლაზთა ქალაქია“). აქედან გამომდინარე, არ არის გასაკვირი, რომ გიორგი მთაწმიდელმა (1009-1065) თევდოსი ანტიოქიელ პატრიარქთან დისპუტის დროს (1057 წ.) „მიმოსღვის“ ბერძნული ტექსტი გამოიყენა ავტოკეფალიის დასაცავად, როგორც მოციქულთა საქართველოში ქადაგების უტყუარი დოკუმენტი: „მე მოგცე მათ ყოველთა წილ პასუხი, მოღებად ეც წიგნი **„მიმოსღვად ანდრეა მოციქულისაჲ“** და მუნით გეუწყოს საძიებელი თქუენი“. ხოლო პატრეაქმან უბრძანა თეოფილეს, ნათესავით ქართველსა, რომელი-იგი უკუანადგენელ ტარსუს მიტროპოლიტ იქმნა, მოღება წიგნისა მის. და ვითარ მოიღეს, პირველ წარკითხვისა ჰრქუა ბერძან პატრეაქსა: „წმიდაო მეუფეო, შენ იტყვ, ვითარმედ თავისა მის მოციქულთაჲსა პეტრეს საყდარსა ვზიო, ხოლო ჩვენ პირველწოდებულისა და ამისა თუხისა მწოდებელისა ნაწილნი ვართ და სამწყსონი და მის მიერ მოქცეულნი და განათლებულნი; და ერთი წმიდათა ათორმეტთა მოციქულთაგანი – **სიმონს** ვიტყვი **კანანელსა** – ქუეყანასა ჩუენსა დამარხულ არს **აფხაზეთს**, რომელსა **ნიკოფსი** ეწოდების. ამათ წმიდათა მოციქულთა განათლებულნი ვართ“ (გიორგი მცირე 1967: 154).

გიორგი მთაწმიდელის დამოწმებულ სიტყვებში „ანდრია მოციქულის მიმოსღვის“ ინფორმაცია შეეკუმშული სახითაა მოცემული. მასში არ ჩანს, რომ წმ. ანდრიამ საქართველოში სამჯერ იმოგზაურა, მაგრამ აღნიშნულია ყველა არსებითი მომენტი, რომლებიც საქართველოს ეკლესიის სამოციქულო ხასიათზე მიანიშნებს: „[გიორგი მთაწმიდელს] ამათ ობოლთათუს წარუძღუა ღმერთი **აღმოსავლეთს**, და ესრეთ ყოველი **აღმოსავალი** განანათლა და **ნაწილი იგი ანდრეა მოციქულისაჲ და სიმონ კანანელისაჲ** კუალად განამტკიცა, რამეთუ **ანდრეა მოციქულმან** მოვლო ქუეყანა ჩუენი, ხოლო **სიმონ კანანელმან** სრულიად დაიმკვდრა, რამეთუ **ნიკოფსს** არიან **ნაწილნი** მისნი წმიდანნი“ (გიორგი მცირე 1967: 173).

1) საქართველო წმ. ანდრიას „სამწყსოა, მის მიერ მოქცეული და განათლებული“, რადგან, „მიმოსღვის“ ტექსტიდან ცნობილია, რომ პირველი მოგზაურობის დროს მოციქული „შევიდა ქუეყანასა ქართლისასა, ვინაჲცა-იგი დაჲო უამი ფრიადი და მრავალნი განანათლნა სიტყუთა მოძღურებისა მისისაჲთა და შეწირნა უფლისა წმიდისა ნათლის-ღებითა“ (მიმოსვლა 2008: 175). მეორე მოგზაურობის დროს მოაქცია ტრაპეზუნტი – „სოფელი მეგრელთა“ (გვ. 187), მესამე მოგზაურობის დროს კი მან გაცილებით მეტი დრო დაჲო საქართველოში – **იბერიასა და აფხაზეთში**, განანათლა ჭოროხის აუზის ქართული პროვინციები, სოსანგეთი, სებასტოპოლისი და ფოსტაფორი (გვ. 189);

2) ანდრია პირველწოდებულმა საქართველოში იქადაგა სიმონ კანანელთან ერთად, რომელიც აქვე, აფხაზეთში, კერძოდ, ნიკოფსში განისვენებს. ამ შემთხვევაშიც, ცხადია, გიორგი მთაწმიდელი მისდევს „მიმოსღვის“ შესაბამის მონაცემებს: „ერთი წმიდათა ათორმეტთა მოციქულთაგანი – **სიმონს ვიტყვი კანანელსა – ქუეყანასა ჩუენსა დამარხულ არს აფხაზეთს, რომელსა ნიკოფსი ეწოდების**“; შდრ.: „**სუმონ კანანელისა საფლავი არს ნიკოფსე ქალაქსა, შორის აფხაზეთისა და ჯიქეთისა**“ (მიმოსვლა 2008: 190).

„მიმოსღვის“ მიხედვით, ნიკოფსი მდებარეობს „შორის აფხაზეთისა და ჯიქეთისა“ (მიმოსვლა 2008: 190). იოანე საბანისძის დროიდან, ნიკოფსი აფხაზეთის (დასავლეთი საქართველოს) უკიდურესი ჩრდილოეთი პუნქტია (ძეგლები I: 59). ასევეა „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაში“: „[სიმონ კანანელი] **ქუეყანასა ჩუენსა დამარხულ არს აფხაზეთს, რომელსა ნიკოფსი ეწოდების**“ (გიორგი მცირე 1967: 154).

აქვე აღვნიშნავთ, რომ გიორგი მცირის „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება“ ერთ-ერთი პირველი ქართული ორიგინალური ტექსტია, რომელშიც ანდრია პირველწოდებულის საქართველოში ქადაგებაზეა საუბარი.

ლეონტი მროველმა (XI ს.-ის II ნახევარი) ანდრია პირველწოდებულის საქართველოში ქადაგების ეპიზოდი „ქართლის ცხოვრებაში“, კერძოდ, ადერკის მეფობის ქრონიკაში შეიტანა: „ამისვე ადერკის მეფობასა შინა მოვიდეს ათორმეტთა წმიდათა მოციქულთაგანი **ანდრია და სუმონ კანანელი აფხაზეთს და ეგრისს**. და მუნ **ადესრულა წმიდა სუმონ კანანელი ქალაქსა ნიკოფსისასა**, საზღვარსა ბერძენთასა. ხოლო ანდრია მოაქცივნა **მეგრელნი** და წარვიდა **გზასა კლარჯეთისასა**“; „ხოლო ვითარცა ესმა მეფესა ადერკის **მეგრელთაგან** სჯულისა

დატეგება, განუწყრა და წარავლინა ერისთავნი მისნი, და იძულებით კუალადვე მიაქცივნა **მეგრელნი**. და დამაღნეს ხატნი და ჯუარნი, და შერისხნა მეფე **ადერკი ერისთავსა კლარჯეთისასა, რომელ მშუდლობით განუტევა ანდრია მოციქული**“ (ქცა I: 38, 42).

„ქართლის ცხოვრების“ ეს მონაკვეთი მრავალმხრივ არის საინტერესო. თავდაპირველად ლეონტი მროველი იმეორებს „მომოსლვის“ იმავე ინფორმაციას, რომელსაც „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაში“ გვხვდებით და საქართველოს ეკლესიის სამოციქულო ხასიათზე მიუთითებს (ანდრია პირველწოდებულისა და სიმონ კანანელის ქადაგება; სიმონ კანანელის ნიკოფსში დამარხება). გარდა ამისა, ლეონტი მროველი, გიორგი მთაწმიდელის მსგავსად, წმ. ანდრიას მისიონერულ მოღვაწეობას ერთ მოგზაურობად გაიაზრებს.

თვალშისაცემია „მეფეთა ცხოვრებასა“ და „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებას“ შორის არსებული განსვავებებიც:

„გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება“ წმ. ანდრიას ქადაგებას მთელს საქართველოზე განაზოგადებს. გიორგი მთაწმიდელი ამბობს: „ჩვენ პირველწოდებულისა და ძმისა თჳსისა მწოდებელისა ნაწილნი ვართ და სამწყსონი და მის მიერ მოქცეულნი და განათლებულნი“, – „ჩვენ“ აქ (ისევე როგორც გიორგი მცირის მიერ ნახსენები „ადმოსავლეთი“ და „ადმოსავალი“) გულისხმობს სრულიად საქართველოს, რადგან დისპუტის დროს გიორგი მთაწმიდელს სწორედ იმ ფაქტის დასაბუთება სურდა, რომ საქართველოს განმანათლებლები მოციქულები იყვნენ.

ლეონტი მროველს კი სხვაგვარი მიზანდასახულება აქვს. მისთვის, როგორც ისტორიკოსისათვის, მნიშვნელოვანია არა მარტო ფაქტების კონსტატაცია, არამედ მათი წარმოდგენა დროსა და სივრცეში, ისტორიული ტრადიციისა და წყაროების: მოცემულ შემთხვევაში – ადრეული ისტორიული ტრადიციის, „ანდრია მოციქულის მიმოსლვისა“ და „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრების“, გათვალისწინება. ლეონტი მროველს, აღნიშნულ წყაროებზე დაყრდნობით, წმ. ანდრიას მისიონერულ მარშრუტში შეაქვს: აფხაზეთი, ეგრისი (მეგრელნი), ნიკოფსი და კლარჯეთი.

როგორც დავინახეთ, „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება“ ეგრისსა და კლარჯეთს არ ასახელებს წმ. ანდრიას მისიონერულ მარშრუტში. გარდა ამისა, გიორგი მთაწმიდელის სიტყვასა და ლეონტი მროველის შესაბამის ფრაგმენტს **ნიკოფსის**

ლოკალიზაცია განასხვავებს. თუკი გიორგი მთაწმიდელისთვის ნიკოფსი მდებარეობს „ქუეყანასა ჩუენსა... აფხაზეთს“, ლეონტი მროველისთვის იგი საბერძნეთის ტერიტორიის შემადგენელი ნაწილია და შედის „საზღვარსა ბერძენთასა“, რადგან მოციქულთა დროს საქართველოს ჩრდილო-დასავლეთი საზღვარი ეგრისწყალზე გადიოდა (ანანია [ჯაფარიძე] 2009: 148) და ნიკოფსი საბერძნეთს ეკუთვნოდა. აქედან გამომდინარე, ლეონტი მროველის სიტყვები „ქალაქსა ნიკოფსისასა, საზღვარსა ბერძენთასა“ ძველ ისტორიულ ვითარებას ასახავს.

„მეგრელთა“ მოქცევის ისტორია „მეფეთა ცხოვრებაში“ რამდენიმე ისტორიული წყაროს გათვალისწინებითაა შეტანილი. **წმ. ანდრიას ქადაგების მარშრუტში შინაგანი ეთიოპია (კოლხეთი, ეგრისი) და მისი ქალაქები იხსენიება ისეთ ადრეულ ტექსტში, როგორიცაა „მოციქულთა მოსახსენებელი“.**

„მიმოსლვის“ ეფთვიმესეული თარგმანის მიხედვით, სამეგრელოს (ლაზიკის) ქალაქ ტრაპეზუნტში („სოფელსა მეგრელთასა“) **წმ. ანდრიამ** პირველივე მისიონერული მოგზაურობის დროს იქადაგა, მეორე მოგზაურობის დროს კი მოაქცია ეს ქალაქი: „მიიწია ტრაპეზუნდად, ქალაქსა მას სამეგრელომსასა, სადა-იგი მეკდრ იყვნეს, ვითარცა ვოქუ, კაცნი უგულისკმონი და უგუნური. თუნიერ, მათცა შეიწყნარეს ქადაგებაჲ მოციქულისაჲ“ (გვ. 187).

ეფთვიმე ათონელი „მიმოსლვაში“ „სამეგრელოდ“ („ქალაქსა მას სამეგრელოსისასა“) „ლაზიკას“ თარგმნის. იგივე ვითარებაა „მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრების“ მისეულ თარგმანშიც (ბერაძე 1993: 459).

ზემოდასახელებულ წყაროებზე დაყრდნობით, ლეონტი მროველი წერს: „**ანდრია მოაქციენა მეგრელნი**“ (ქცა I: 38), მაგრამ საერთოდ არ იხსენიებს ტრაპეზუნტს – სამეგრელოს (ლაზიკის) ქალაქს, სადაც, „მიმოსლვის“ მიხედვით, **წმ. ანდრიამ** ორჯერ იქადაგა. ამიტომ „ეგრისი“ ლეონტი მროველთან უფრო ფართო მნიშვნელობას იძენს, ვიდრე „მიმოსლვაში“ ნახსენები „სამეგრელო“, რადგან ლაზიკასთან ერთად იგი მოიცავს მთელ დასავლეთ საქართველოს აფხაზთა საერისთავომდე.

ლეონტი მროველთან სამოციქულო ქადაგების ქართულ მარშრუტში ტრაპეზუნტის მოუხსენებლობას თავისი მიზეზი პქონდა. მართალია, იგი ქართველური ტომებით, ლაზებით, იყო დასახლებული და „კოლხთა ქალაქადაც“ იწოდებოდა, მაგრამ როგორც სინოპელი ბერძნების მიერ დარსებული ახალშენი და ელინური ქალაქი, 1205 წლამდე, ვიდრე ტრაპიზონის იმპე-

რია შეიქმნებოდა, შედიოდა ჯერ რომის, შემდეგ ბიზანტიის პოლიტიკურ საზღვრებში, ხოლო იერარქიულად ყოველთვის კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს ექვემდებარებოდა (გეორგიკა IV: 11, 191, 300).

ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაში“, ასევე „მიმოსლვის“ ტექსტს უკავშირდება ანდრია მოციქულის ქადაგება **„გზასა კლარჯეთისასა“**. „მიმოსლვაში“, მართალია, კლარჯეთი ნახსენები არ არის, მაგრამ აღნიშნულია, რომ წმ. ანდრია მესამე მოგზაურობის დროს სხვა მოციქულებთან ერთად მოადგა **„ქუყყანასა ქართლისასა და ვიდრე მდინარემდე ჭოროხისა დაუცხრომელად ქადაგებდეს სახელსა ღმრთისასა“** (გვ. 189). კლარჯეთი ჭოროხის ხეობაში მდებარეობს, ამიტომ ლეონტი მროველი აკონკრეტებს: წმ. ანდრია „წარვიდა გზასა კლარჯეთისასა“ (შდრ.: ანანია [ჯაფარიძე] 2009: 121).

რაც შეეხება ადერგი მეფის მიერ ახლადმოქცეულ სამეგრელოში წარმართობის ისევ გავრცელებას, ამგვარ ცნობას ლეონტი მროველი ვერც „მიმოსლვაში“ იპოვიდა და ვერც სხვა ბერძნულ წყაროში. ამ შემთხვევაში ავტორი ცდილობს ახსნას წმ. ნინოს მისიონერული ღვაწლის აუცილებლობა წმ. ანდრიას მიერ უკვე განათლებულ საქართველოში.

საგულისხმოა, რომ საკითხის ანალოგიურ ახსნას გვთავაზობს ლეონტი მროველის თანამედროვე ევრემ მცირე, რაც ნათლად მიუთითებს ამ პრობლემის აქტუალობაზე XI საუკუნის მეორე ნახევრის ქართულ საზოგადოებრივ აზროვნებაში.

ევრემ მცირე (XI ს.-ის II ნახ.) შავ მთაზე (სირიაში) გიორგი მთაწმიდელის შემდეგ დამკვიდრდა. მან საქართველოს ქრისტიანიზაციას სპეციალური მეცნიერული გამოკვლევა **„უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოივსენების“** მიუძღვნა. როგორც კ. კეკელიძე წერს, „აღნიშნული თხზულების შეკვეთა და დაწერა შედეგი უნდა იყოს იმ კამათისა, რომელიც 1057 წელს მოხდა გიორგი მთაწმიდელსა და ანტიოქიის პატრიარქ თეოდოსის შორის. როგორც ვიცით, სწორედ მაშინ წამოიჭრა საკითხი იმ წყაროების შესახებ, რომლებშიც გათვალისწინებული უნდა ყოფილიყო ევრემის მიერ წამოყენებული თეზისები. გიორგი მთაწმიდელმა მაშინ მხოლოდ ერთი წყაროს დასახელება მოახერხა – ანდრია მოციქულის „მიმოსლვისა“, მაგრამ ეს არ იყო საკმაოდ დამტკიცებული ამ საქმის მეცნიერულად შესრულება და სავსებით ამოწურვა შავი მთის ქართველებმა მიანდვეს ევრემს, რომელიც გიორგის აქედან წასვლის შემდეგ მედგრად აგრძელებდა და ამტკიცებდა

მის ლიტერატურულსა და საეკლესიო-პრაქტიკულ ტრადიციებს“ (კეკელიძე 1980: 263).

„უწყებაში“ ეფრემ მცირე „მოციქულთა მიმოსლვაზე“ დაყრდნობით აღნიშნავს, რომ წმ. ანდრია იქადაგა **აფხაზეთში** (ამ ტერმინს ეფრემი იყენებს დასავლეთი საქართველოს, „აფხაზეთის სამეფოს“ მნიშვნელობით) და დამატებით გვაუწყებს, რომ **აღმოსავლეთ საქართველოში – ქართლში** ქრისტიანობა გაავრცელა ბართლომე მოციქულმა: „ითქუმის ჩუენთსცა **მიმოსლვასა შინა წმიდათა მოციქულთასა**“ ანდრია პირველწოდებულის მიერ **ქადაგება შორის ავაზგაიასა, რომელ არს აფხაზეთი** და მიერ წარვლად ოსეთად და კუალად **ბართლომეს მიერ მიმოვლად ჩრდილოეთისად, რომელ არს ქართლი**“ (ეფრემ მცირე 1959: 4).

ბართლომე მოციქული სომეხთა განმანათლებლად ითვლებოდა: „სომხეთი ბართოლომეოს მოციქულსაც ხვდა წილად. იგი ჩვენში, ქალაქ არეხანოსში გარდაიცვალა“ – წერს მოვსეს ხორენაცი (ხორენაცი 1984: 130). „კლარჯულ მრავალთაგან“ კი ნათქვამია, რომ მოციქულმა „დაიძინა ურბანას ქალაქსა შინა დიდსა **სომხითისასა**“ (მრავალთაგან 1991: 388). სომხთი ქვემო ქართლის ისტორიული სახელწოდებაა და, შესაძლოა, ეფრემ მცირის თხზულებაში „ბართლომეს მიერ მიმოვლად ჩრდილოეთისად, რომელ არს ქართლი“ ბართლომეს სომხთში ქადაგებას გულისხმობდეს.

მოციქულთა ქადაგების შემდეგ წმ. ნინოს მისიონერობის ფაქტს ეფრემ მცირე, ლეონტი მროველის მსგავსად, საქართველოში კერპთაყვანისმცემლობის ისევ გავრცელებით ხსნის და ანალოგად მოჰყავს ბერძნების მაგალითი: „ამათ **წმიდათა სამოციქულონი მოძღურებისა თესლთა ანუელნი მრავალ ჟამ დაიპყრა ღუარძლმან მეკერპეთამან არა ხოლო ჩუენ შორის, არამედ თუთ მათ ბერძენთაცა შორის**, ვიდრე ჟამთაღმდეგ მეორედ პავლელ ზეცით წოდებულისა დიდისა კოსტანტინესთა. ამის კეთილად მსახურისა მეფისა ჟამთა ღმერთმან, რომელმან დიდთა და მრავალთესლთა ტომთათჳს იზრუნა, არცა ჩუენ მცირენი დაგუტევნა უღუაწად, არამედ ესრეთ განაგო კუალად აღმოწოდება ჩუენი“ (გვ. 4).

წმ. ნინოს მისიონერული ღვაწლის აუცილებლობაზე თითქმის იდენტურია რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების პოზიციაც: „**რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერაში**“ (1104 წ.) ნათქვამია: „პირველწოდებული ანდრია, ძმად თავისა მოციქულთაჲსა პეტრესი, ვიდრე ჩუენდამდეცა მოიწია და ქადაგა საცხოვრებელი

ქადაგებამ სახარებისად ყოველსა ქუეყანასა საქართველოსასა და ურიცხვანი სიმრავლენი ერთანი განაშორნა საცთურისაგან მრჩობლ ეშმაკეულებისა... დადათუ ერმან ქართლისამან სიმრავლესა შინა ჟამისასა დაივიწყა ქადაგებამ იგი მოციქულისად და საცთურისავე მიმართ კერპთაჲსა მიაქცია... ვინაჲთგან სამასნი მცირედთა სხუათა თანა მეფედ ქადაგებადმდე დიდისა კოსტანტინესსა შორის გარდაჰდეს წელიწადნი, რომელ-იგი პირველად ქრისტიანე იქმნა მეფეთა შორის... ამისთავე უკუე ჟამთა სრულად მომხედნა ჩუენცა აღმოსავალმან მაღლით და დედაკაცი-სა ვისმე მიერ ტყუექმნილისა, რომელსა-იგი ნუნნად კაპადოკი-ელად აქა სადმე პოვნილნიცა ქადაგებენ წიგნნი საეკლესიოთა მოთხრობათანი“ (სჯულისკანონი 1975: 545-546).

„ძეგლისწერის“ დამოწმებულ მონაკვეთში გვაქვს მნიშვნელოვანი სიახლე, რითაც ის კონცეპტუალურად განსხვავდება ეფრემ მცირის „უწყებადსაგან“, რომლის მიხედვითაც, წმ. ანდრია საქართველოს ერთი ნაწილის – „აფხაზეთის“ განმანათლებელია, ხოლო ბართლომე მეორე ნაწილისა – ქართლისა. „ძეგლისწერაში“ მოციქულთა ქადაგების ამგვარ გააზრებას ცვლის წმ. ანდრიას „საცხოვრებელი ქადაგებამ სახარებისად ყოველსა ქუეყანასა საქართველოსასა“, რითაც წმ. ანდრია ცხადდება სრულიად საქართველოს განმანათლებლად და მისი ეკლესიური და პოლიტიკური ერთიანობის საფუძვლად.

საგულისხმოა, რომ „ძეგლისწერა“ ანალოგიურ შეფასებას აძლევს წმ. ნინოს მისიონერულ მოღვაწეობასაც. ანდრია მოციქულის მსგავსად, კაპადოკიელმა ქალწულმაც თავისი ქადაგებით „სარწმუნოებისა მიმართ თჳსისა მიიზიდა ყოველი სავსებაჲ ყოვლისა ქართველთა ნათესავისაჲ“ (სჯულისკანონი 1975: 546).

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ანანია [ჯაფარიძე] 2009: ანანია [ჯაფარიძე], საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია, თბ., 2009.
2. ბერაძე 1993: ბერაძე თ., „მეგრელი“, „სამეგრელო“, „ოდიში“ // საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია, თბ., 1993.
3. გეორგიკა IV: გეორგიკა, ტ. IV¹⁻², ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ და გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1941, 1952.
4. გიორგი მცირე 1967: გიორგი მცირე, გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება // ძეგლები, II, თბ., 1967.

5. **ეფრემ მცირე 1959:** ეფრემ მცირე, უწყებად მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოივსენების, თ. ბრეგაძის გამოცემა, თბ., 1959.
6. **კეკელიძე 1980:** კეკელიძე კ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980.
7. **მიმოსვლა 2008:** მიმოსვლა ანდრია მოციქულისა, ძველი ქართული თარგმანის ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო მ. კობიაშვილმა, თბ., 2008.
8. **მრავალთავი 1991:** კლარჯული მრავალთავი, თ. მგალობლიშვილის გამოცემა, თბ., 1991.
9. **სჯულისკანონი 1972:** მცირე სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადა ე. გიუნაშვილმა, თბ., 1972.
10. **ქცა I:** ქართლის ცხოვრება, I, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, თბ., 1955
11. **ხორენაცი 1984:** მოვსეს ხორენაცი, სომხეთის ისტორია, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ა. აბღალაძემ, თბ., 1984.

Ramaz Khalvashi

“St Andrew the Apostle’s Journeys” and its trace in Georgian literature of the 11th century

In 1011 Eptvime Atoneli (955-1028) translated Nikita-David of Paphlagon’s “St Andrew the Apostle’s Journeys” (9th century). This canonical hagiographic text confirms that Christianity was preached in Georgia by three apostles: Andrew the First-Called, Simon Kananaios and Matthias. In fact, “The Journeys” answered all the questions connected with the autocephaly of the Georgian Church as well as the apostles’ preaching. Therefore, all the later Georgian authors who studied St Andrew’s preaching issues referred exactly to this text. St. Giorgi the Georgian (1009-1066) used the Greek original of “St Andrew the Apostle’s Journeys” during the dispute (1057) with Theodosius II, Patriarch of Antioch, in defense of the apostolic nature of the Georgian Church and its autocephaly. In the second half of the 11th century Leonti Mroveli included the information on the apostles’ preaching into the official history of Georgia – “Kartlis Tskhovreba” (“Georgian Chronicles”) and put more emphasis on the conversion of Western Georgia (Egrisi and Abkhazia) to Christianity. At the same time he confirmed that the expression “up to the river Chorokhi” in the “Journeys” means St Andrew’s preaching “on the way to Klarjeti”. Leonti Mroveli’s “History of Georgian Kings”, Eprem Mtsire’s “Story of Georgia’s Conversion” and “The Code” of Ruis-Urbnisi Church Council (1104) explain the necessity of St Nino’s preaching by the fact that after the apostles Georgia again turned to paganism. At the same time, “The Code” spreads and generalizes the fact of St Andrew’s preaching throughout all Georgia and states that the apostle preached the Gospel “all through the country of Georgia”.

ნოდარ ღუმბაძის რელიგიური მრწამსი საბჭოთა
ხელისუფლების
ათეისტური პოლიტიკის კონტექსტში

როგორც ცნობილია, კომუნისტური მმართველობის მთელს პერიოდში ხელისუფლება მიზანმიმართულად ატარებდა თანმიმდევრულ ანტირელიგიურ პოლიტიკას. მართალია, ამ პოლიტიკას 70-80-იან წლებში მანამდელი დროისათვის დამახასიათებელი რადიკალიზმი აღარ ახასიათებდა და 20-30-იან წლებში ფართოდ დამკვიდრებული ეკლესია-მონასტრების მასობრივად ნგრევის, მარცვისა და სასულიერო პირების დევნა-რეპრესირების შემთხვევები უკვე მნიშვნელოვნად იყო შემცირებული, მაგრამ ამით ხელისუფლებას კომუნისტური იდეოლოგიის უმთავრეს მიმართულებად ქცეულ დმერთმებრძოლობაზე არც ამჯერად უთქვამს უარი.

საბედნიეროდ, მიუხედავად ყოველივე ზემოთქმულისა, ქართველი ხალხის უმეტესობა ჩვენი ცხოვრების ამ უმძიმეს წლებში კვლავაც რჩებოდა მორწმუნედ. მართალია, ხელისუფლებისაგან დათრგუნულ-დაშინებული ამ ადამიანების დიდი ნაწილი თავიანთი რელიგიური გრძნობების საქვეყნოდ გამოქადაგებასა და ეკლესიაში სიარულს ერიდებოდა, მაგრამ ფარულად მაინც ცდილობდა ღვთაებრივ მცნებათა დაცვასა და აღსრულებას.

სამწუხაროდ, ხელისუფლების მიერ გატარებულმა ზემოთ აღნიშნულმა ანტირელიგიურმა პოლიტიკამ მაშინდელი ჩვენი არაერთი მწერლის შემოქმედებაზე ნეგატიური ზეგავლენა მოახდინა და მათ ნაწარმოებებში გამოყვანილ სასულიერო პირთა არც თუ მცირე ნაწილი ხაზგასმულად გაშარკებულია და დამდაბლებული. მიუხედავად იმისა, რომ გასული საუკუნის 60-70-იანი წლებიდან ვითარება თანდათანობით იწყებს სასიკეთოდ შეცვლას, ათეისტური აზროვნების რეციდივები და სასულიერო პირთა გაშარკების მაგალითები იმდროინდელი ჩვენი მწერლების შემოქმედებაშიც გვხვდება. აღნიშნული ტენდენცია შემთხვევით მოვლენას რომ არ წარმოადგენდა, ამას ქართველი მწერლების შემოქმედების ცალკეული ნიმუშების მიხედვით საბჭოთა ეპოქაში გადაღებული ის ფილმებიც ნათლად ადას-

ტურებენ, სადაც სასულიერო პირები ნეგატიურ პერსონაჟებად არიან გამოყვანილნი (ამასთან დაკავშირებით დაწერილებით იხ: რ. ჩხეიძე, ხანი უნდობარი, 2004).

თუმცა აქვე ისიც ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ იმდროინდელი ჩვენი მწერლობის ბევრი წარმომადგენელი (გ. ბარნოვი, კ. გამსახურდია, ნ. ღორთქიფანიძე, ლ. გოთუა, ო. ჩხეიძე...), ისტორიულ ჭეშმარიტებას არ დალატობს და ობიექტურად ცდილობს იმ დიდმნიშვნელოვანი როლის წარმოჩენას, რაც ქრისტიანულმა რელიგიამ შეასრულა ჩვენი ხალხის ცხოვრებაში.

მართალია, ანტირელიგიური თვალთახედვის გამომხატველი მაგალითები არც დასახელებულ მწერალთა შემოქმედებისთვის წარმოადგენს უცხო მოვლენას, მაგრამ მთავარი ამჯერად მაინც ისაა, რომ მკაფიოდ გამოკვეთილი თავიანთი ეროვნულ-სარწმუნოებრივი მრწამსით ისინი მსოფლმხედველობრივი სიმტკიცით დაუპირისპირდნენ საბჭოთა პერიოდის იმ იდეოლოგიურ პოლიტიკას, რომელიც ასე განსაზღვრა აკაკი ბაქრაძე: „თეისტური საზოგადოების იდეალი **ღმერთი** სსრკ-ის ათეისტურ საზოგადოებაში იცვლებოდა **პარტიული ადამიანით**, უფრო ზუსტად, კომუნისტით. რაკი კომუნისტის იდეალურ განსახიერებად ლენინი ითვლებოდა, იგი იკავებდა ღმერთის ადგილს. მუშავდებოდა და ინერგებოდა ფორმულა – არ არის ღმერთი, გარდა ლენინისა... ამის გაცნობიერება მკაფიოს ხდიდა, რომ სსრკ-ში ბატონდებოდა ახალი რელიგია – მარქსიზმ-ლენინიზმი“ (ა. ბაქრაძე, 1990, 91).

ა. ბაქრაძის აზრით, კომუნისტების მიერ გაფეტიშებული ამ ახალი რელიგიის დამამკვიდრებელნი სამოთხის ცნებას კომუნიზმით ცვლიდნენ, სადაც, მსგავსად სამოთხისა, „სრული ჰარმონია სუფევდა და მხოლოდ კეთილი დღესასწაულობდა. თუ სამოთხის კარი მხოლოდ მართლმორწმუნეთათვის არის ღია, კომუნიზმშიც შევიდოდა ის, ვისაც უყოყმანოდ სჯეროდა მარქსის, ლენინის და სკკპ ცკ ცოცხალი გენერალური მდივნის... სამოთხესა და კომუნიზმს შორის განსხვავება მხოლოდ ის იყო, რომ სამოთხეში მხოლოდ გარდაცვალების შემდეგ შეიძლება მოხვდეს მართლმორწმუნე, კომუნიზმში კი ცოცხალი ადამიანები შევლენ.“

მართალია, საბჭოთა პერიოდში მოღვაწე სხვა მწერლების მსგავსად, ამ „ახალი რელიგიის“ დამკვიდრების საქმეში გარკვეული „წვლილი“ ნოდარ დუმბაძემაც (1928-1984 წწ.) შეიტანა, მაგრამ მისი რელიგიური თვალთახედვის ცალკეული პრინციპები (პირველ ყოვლისა „მარადისობის კანონის“ მიხედვით) მაინც აშკარად ეწინააღმდეგება საბჭოთა ეპოქის ანტირელიგიურ იდეოლოგიურ პოლიტიკას.

მართალია, რელიგიურ თემას ნ. დუმბაძის სხვა ნაწარმოებებშიც აქვს ყურადღება მიპყრობილი, მაგრამ ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესო მაინც ხსენებული რომანია (1977), რომლის მთავარ პერსონაჟთა ზნეობრივ-ცხოვრებისეული პრობლემები მწერალს რელიგიურ კონტექსტში აქვს გააზრებული. მიუხედავად იმისა, რომ მან ბოლომდე ვერ შეძლო საბჭოური ანტირელიგიური იდეოლოგიის მთლიანად დაძლევა, რომანის წაკითხვის დროს აშკარად ვგრძნობთ იმ დიდ მოკრძალებასა და პატივისცემას, რასაც იგი სასულიერო პირებისადმი, საერთოდ, რელიგიური რწმენისადმი ავლენს.

ერთადერთი ნაკლი, რაც ნ. დუმბაძის რომანს ზემოთ აღნიშნული თვალსაზრისით ახასიათებს, ისაა, რომ მასში ხაზგასმული სიმკვეთრით არ არის ერთმანეთისაგან გამიჯნული თავად ავტორისა და მისი პერსონაჟების რელიგიური პოზიციები.

ავტორის მიერ იდეალიზებულ გმირად ჩაფიქრებული რომანის მთავარი პერსონაჟის – ბაჩანა რამიშვილის აზროვნების იდეოლოგიზაცია განსაკუთრებული ძალით ვლინდება ორთაჭაღის სამების ეკლესიის მოძღვრთან, მამა იორამთან პაექრობაში. საავადმყოფოს ერთ პალატაში მყოფი ინფარქტგადატანილი ეს ორი პიროვნება ბევრს საუბრობს რწმენასა და რელიგიაზე. მიუხედავად იმისა, რომ ბაჩანა თავისი მრწამსითაც და პიროვნული ცხოვრებითაც ქრისტიანული პრინციპების ერთგული კაცია, მის ამ მსჯელობებში, ორთოდოქსული რელიგიის პოზიციებიდან, ბევრი რამაა აშკარად მიუღებელიცა და მერეხელურიც.

მაგალითად, სასიკვდილო აგონიაში ჩავარდნილ ბაჩანას მოულოდნელად უფალი გამოეცხადა და უთხრა: „მე ვარ უფალი შენი და ღმერთი შენი.“ მაგრამ ბაჩანამ არ ირწმუნა ეს სასწაული და განუცხადა: „მე ურწმუნო ვარ, ამიტომ არ მჯერა ახლა იმისა, რასაც ვხედავ და ვგრძნობ. ეს ყველაფერი ძალიან

შორსაა ჩემგან.“ როგორც მამა იორამთან გამართული პაექრობიდან ირკვევა, ამ გამოცხადებას არსებითი გარდატეხა არ შეუტანია ბაჩანას ცნობიერებაში და მისთვის კვლავაც მიუწვდომელი დარჩა ქრისტიანული სარწმუნოების ჭეშმარიტი არსი.

ბაჩანას, როგორც კომუნისტი მწერლისა, და იორამის, როგორც მოძღვრის, საუბარი თანდათან მძაფრ მსოფლმხედველობრივ პაექრობაში გადაიზრდება. კერძოდ, თუ ბაჩანა რამიშვილის შეფასებით, მამა იორამის რელიგიას „კაცის წვალება უყვარს და ზომაზე მეტ მსხვერპლს მოითხოვს ადამიანებისაგან“, მოძღვრის თქმით, კომუნისტების რელიგია „კუჭიდან იწყება და საპირფარეშოში მთავრდება.“ ნ. დუმბაძის რომანის მთავარი გმირი, როგორც კომუნისტური იდეოლოგიის გამფეტიშებული პიროვნება, დაბეჯითებით არწმუნებს მღვდელს იმაში, რომ კომუნისტების რელიგია „ჯერ ასი წლისაც არ არის და იმდენი მორწმუნე ჰყავს, რომ მათ რელიგიას არც კი დასიზმრებია.“

მართალია, ბაჩანასა და მღვდელს შორის გამართული პაექრობა მხოლოდ ამ საკითხებით არ ამოიწურება და რწმენასთან და რელიგიასთან დაკავშირებულ სხვა პრობლემათა გარკვევასაც ისახავს მიზნად, მაგრამ დაინტერესებული მკითხველი, ეფიქრობ, ციტირებული ფრაგმენტებითაც აშკარად დაინახავს, რაოდენ იდეოლოგიზებულიცაა რომანის მთავარი გმირის მსჯელობა.

ნათქვამის დასტურად კიდევ მოვიშველიებ ორიოდე მაგალითს. ერთ-ერთი პაექრობის დროს ბაჩანა მოძღვარს პირდაპირ და მიუკიბავ-მოუკიბავად ურჩევს, გაიკრიჭოს წვერი და ეზიაროს კომუნისტურ მოძღვრებას, რადგანაც მისგან „მშვენიერი კომუნისტი დადგება.“ „რომელი მოძღვრება, ღორმუცელობის და უქნარობის აპოთეოზი – კომუნიზმი?“ – შეიცხადა მღვდელმა, – მარტო მიწიერი სწრაფვები, კუჭის ამოვსება და სულის უარყოფა?!

– არ გცოდნია შენ, მამაო, რა არის კომუნიზმი, – დავარდება ბაჩანა ქადაგად. – კომუნიზმი ის ბედნიერი ჟამი არის, როდესაც ადამიანს საშუალება მიეცემა, მხოლოდ ის აკეთოს, რისი გაკეთებაც მას შეუძლია... ჩვენ რომ ვკითხულობთ, მამაო, კომუნისტები, იმ თქვენ სახარებას, ხანდახან თქვენც წაიკითხეთ ჩვენი სახარება, იმ თქვენ ღმერთს გეფიცებით, არ გაწყენთ.“

ანდა რომანის ის ეპიზოდი გავიხსენოთ, სადაც ბაჩანა მა-
მა იორამის სასულიერო წოდებას, „ადმინისტრაციული იერარქი-
ის მიხედვით, სოფლის კლუბის გამგეობას“ უთანაბრებს და ამ-
გვარი შედარებით შეურაცხყოფილ მღვდელს ასეთი სიტყვებით
ამშვიდებს: „ჩვენი კლუბის გამგეების უმრავლესობას უმაღლე-
სი სასწავლებელი თუ არა, სპეციალური განათლება მაინც
აქვთ მიღებული. ახლა წოდებები ნახეთ: რესპუბლიკის დამსა-
ხურებელი მოღვაწეო, კულტურის დამსახურებული მუშაკიო.
აბა რესპუბლიკის დამსახურებული მღვდელი მე არ გამიგია
ჯერ.“ ქვემოთ კი უმატებს: „ნუ გეშინიათ, ბატონო იორამ,
თქვენ ოღონდ გადმოდით ჩვენს მხარეს და პირობას გაძლევთ,
რაიკომის ინსტრუქტორად დაგნიშნავთ.“

ჩემი ღრმა რწმენით, რომანის ეს ეპიზოდები კომუნისტუ-
რი მოძღვრების შედეგად დამკვიდრებული იდეოლოგიის აშკა-
რად მხარდამჭერი გამოხატულებაა და ნ. დუმბაძე ამ დროს
რომ მოსწრებოდა, ასეთ რაიმეს ნამდვილად არ დაწერდა. ამის
თქმის უფლებას ისიც მაძლევს, რომ ბაჩანა რამიშვილის მხატ-
ვრულ სახეში ბევრი რამ ავტობიოგრაფიულია და, როგორც
მწერლის პირადი ცხოვრებით დასტურდება, მას, ღვთისმშობსა-
ვსა და მორწმუნე კაცს, სარწმუნოებასთან სინამდვილეში სრუ-
ლიად სხვაგვარი დამოკიდებულება ჰქონდა, – არაპოლიტიკე-
ბული და ამაღლებული.

ამ რწმენის შინაგან გამოძახილს მკითხველი „მარადისო-
ბის კანონშიც“ იგრძნობს. ასე რომ, რომანის მთავარი გმირი,
აშკარად პოლიტიკებული აზროვნების მიუხედავად, სოციალის-
ტური მოძღვრების შედეგად გაფეტიშებული ათეიზმის ბრმად
მიმდევარი პიროვნება მაინც არ არის და რელიგიასთან მისი
დამოკიდებულება საკმაოდ რთულია და ფილოსოფიურად გააზ-
რებული. მღვდლის მხატვრული სახის შექმნაც, პირველ ყოვ-
ლისა, სწორედ იმ მიზანს ემსახურება, უფრო ხელშესახებად
გამოიკვეთოს ბაჩანას თვალთახედვა, მისი მოქალაქეობრივი და
რელიგიური მრწამსი.

მიუხედავად იმისა, რომ ბაჩანასა და იორამს შორის გა-
მართულ ამ უმწავეს მსოფლმხედველობრივ პაექრობას მწერა-
ლი უშუალოდ მისეულ კომენტარს არ უკეთებს, რომანის საერ-
თო სულისკვეთებიდან მაინც ვრწმუნდებით იმაში, რომ იგი ნა-

წარმოების მთავარი გმირის თანამოაზრე უფროა, ვიდრე მისი ოპონენტი.

რომანში არაორაზროვნად ესმება ხაზი იმ გარემოებას, რომ ათეისტური საზოგადოების შექმნას შედეგად ზნეობრივი და ეროვნულ-პატრიოტული გრძნობების დეგრადაციაც მოჰყვა. უპირველეს ყოვლისა სწორედ ამის ნათელ მაგალითს წარმოადგენს რომანის ის ეპიზოდი, რომელშიც ორთაჭალის სამების ეკლესიიდან ვახტანგ გორგასლის დროინდელი ოქროს ჯვრის მოპარვის ამბავია მოთხრობილი. ამ ბოროტებას კიდევ უფრო შემზარავს ის ფაქტიც ხდის, რომ ამ საქმის ჩამდენი ყოფილი ღვთის მსახურია – ნადიაკვნარი აბელ არჯევანიძე.

საავადმყოფოში გატარებული დრო ბაჩანა რამიშვილისათვის ფაქტობრივად ღვთაებრივ რწმენასთან ზიარების უმნიშვნელოვანეს პერიოდად იქცა. ამ საქმეში ძალიან დიდი დახმარება მას პირველ ყოვლისა მამა იორამთან გამართულმა პოლემიკურმა საუბრებმა გაუწიეს. მიუხედავად იმისა, რომ ბაჩანასეულ მსჯელობებში ბევრი მკრეხელური აზრია გამოთქმული, საბოლოოდ მან მაინც შეძლო, ღვთაებრივი რწმენის იღუმალ არსს რომ ჩაწვდომოდა.

სარწმუნოებრივი ჭეშმარიტების შეცნობის ამ რთულ და შინაგანი წინააღმდეგობებით სავსე გზაზე ბაჩანას ფაქტობრივ მეკვლედ მამა იორამი იქცა, სასულიერო პირის რამდენადმე იდეალიზებულ სახედ დამკვიდრებული პიროვნება ნ. დუმბაძის მთელს შემოქმედებაში. იმ გაცხარებულ პაექრობათა შედეგად, რაც საავადმყოფოს პალატაში მიმდინარეობდა ორი თვის განმავლობაში ბაჩანასა და მამა იორამს შორის, მოძღვარი საბოლოოდ დარწმუნდა იმაში, რომ ამ მოვლენის შედეგად ბაჩანას გულში განახლებული ძალით ჩასახლდა ღვთაებრივი რწმენა. საავადმყოფოდან წასვლის წინ, შუადამისას, ამ ამბით უსახლვროდ გახარებული მამა იორამი უნუმრად მივიდა მძინარე ბაჩანას საწოლთან და შემდეგი სიტყვებით დალოცა მისი სამომავლო ცხოვრება:

„მამაო ღმერთო! მაცხოვარო და წმინდაო მარიამ. აჰა, მონა თქვენი ბაჩანა რამიშვილი წევს თქვენს წინაშე და თავად არ უწყის, რომ არის ძე თქვენი, სული თქვენი და სათნოება თქვენი. ნუ უწყენთ მას, რამეთუ თავად არ უწყის, რომ ღმერ-

თია იგი, რომელიც მან იწამა, თქვენს წიაღშია აღმოცენებული და არა არს ნებისა თქვენისა გარეშე... ღმერთო ძლიერო, გადააფარე შენი ძლიერი კალთა და გაუგრძელე ვადა შენთან ხლებისა, რამეთუ, რაც უფრო მეტ ჟამს დაჰყოფს იგი ამ ქვეყანაზე, მეტ სათნოებასა და სიკეთეს დასთესს შენს მიერ შექმნილ ქვეყნიერებაზე... მუხლმოდრეკილი გევედრები შეიწყნარო იგი, აჯანყებული მონა შენი, და თუ მაინც განწირული გყავს იგი განკითხვად, აჰა, მიიღე სული ჩემი და ხორცი ჩემი მისი სულისა და ხორცის სანაცვლოდ...

მამა იორამი წამოდგა, ბაჩანას სამჯერ გადასახა პირფერი, მერე გულიდან პატარა ჯვარი მოიხსნა, ფრთხილად ამოუღო სასთუმალს და დაწვა.“

ვფიქრობ, არ გადავაჭარბებთ, თუ ვიტყვით, რომ მამა იორამის ამგვარი ქმედების აღწერით ნ. ღუმბაძემ ძალზე შთამბეჭდავად და ემოციურად გამოაქანდაკა იმ ქართველი მღვდელმსახურის პიროვნული სახე, რომელიც იდეალიზებული ფორმით წარმოაჩენს მოყვასისადმი ღვთაებრივი სიყვარულის ამადლებულ გრძნობას.

ბაჩანას სამომავლო ცხოვრებაში ღვთაებრივი რწმენის განახლებული ძალით შემოჭრასა და დამკვიდრებაზე ზემოთ ხაზგასმული საუბარი ლიტონი განცხადება რომ არ არის, ამას რომანის ფინალურ ეპიზოდშიც ესმება ხაზი ყოველგვარი ორაზროვნების გარეშე: საადამიოფოდან გამოწერილმა ბაჩანამ მის წასაყვანად მოსული მანქანა გაუშვა და ორი თვის შემდეგ ქუჩაში პირველად გამოვიდა. გზად მიმავალი „მარჯანიშვილის თეატრთან შეჩერდა. აფიშა წაიკითხა. თეატრი ხვალ თავის სეზონს იწყებდა ახალი სპექტაკლის პრემიერით: „წმინდანები ჯოჯოხეთში“ – პიესა მისი მეგობრისა იყო. ბაჩანას რაღაც გაუღღვა მკერდში და სხეულში მაცოცხლებელმა სითბომ დაუარა.

– წმინდანები ჯოჯოხეთში! – გაიმეორა თავისთვის და გაიღიმა.

ვერის ხიდთან დაღლილობა იგრძნო, მაგრამ ავადმყოფური და შემაწუხებელი კი არა, რაღაც უცნაური, საამო დაღლილობა.

ბაჩანამ ტაქსი გააჩერა და უკან დაჯდა, მარჯვენა კართან.

– საით? – ჰკითხა მძღოლმა და მრიცხველი ჩართო.

- მარიამთან! – თქვა ბაჩანამ.
- ვისთან?! – ჰკითხა გაკვირვებულმა მძღოლმა.
- მარიამთან!*

მიუხედავად იმისა, რომ ბაჩანას მიერ დასახელებულ მარიამში ამჟღერად კონკრეტული ადამიანიც სავსებით ლოგიკურად უნდა ვიგულისხმოთ, რომანის მთავარი გმირის სულიერი მეტამორფოზიდან გამომდინარე, ეს სახელი უპირველეს ყოვლისა მარიამ ღვთისმშობლის წმინდა სახელთან ასოცირდება და ბაჩანას მიერ ნათქვამ ამ ერთადერთ სიტყვაში ფაქტობრივად მთელი მისი სამომავლო ცხოვრების უმთავრესი მიმართულებაა მინიშნებული.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. ნ. დუმბაძე, თხზ. ოთხ წიგნად, წიგნი მეორე, თბილისი, 1989
2. ა. ბაქრაძე, მწერლობის მოთვინიერება, თბილისი, 1990
3. ა. ნიკოლეიშვილი, მეოცე საუკუნის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ნარკვევები, VI, ქუთაისი, 2005
4. რ. ჩხეიძე, ხანი უნდობარი, თბილისი, 2004
5. ჟურნალი „კრიტიკა“, 1983 წ. №3.

Avtandil Nikoleishvili

Nodar Dumbadze's Religious Faith in the Context of Atheistic Politics of Soviet Government Theses

The antireligious policy that was carried out during the epoch of soviet regime had a negative influence on the creative works of many writers of those times. Most of the ecclesiastic characters in these works are emphatically caricatured. Fortunately, a lot of representatives in Georgian literature remain to be honest and try to objectively present a highly significant role that Georgian religion has played in the life of Georgian people. From this point of view Nodar Dumbadze's creative work is of note, namely his novel – 'The Law of Eternity'. A thorough study and conceptualization of the author's vision presented in the novel reveals the respect and reverence that the author showed towards the religion unlike many of his contemporary writers.

ბიზანტიური ქრისტიანული ხელოვნების
მსოფლმხედველობრივი გააზრების
საკითხისათვის

თუკი გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ ისტორიულად ბიზანტიის იმპერია წარმოადგენდა რომის იმპერიის პოლიტიკურ მემკვიდრეს, ბიზანტიური ხელოვნების თავისებურებანი უნდა ავსხნათ რომის იმპერიის შემოქმედებითი ფორმების მხატვრული სპეციფიკით. ეს უკანასკნელი, როგორც ვიცით, თავის მხრივ, ძველბერძნული ხელოვნების არსებობამ განაპირობა. ამიტომ, როცა ვსაუბრობთ ბიზანტიური ხელოვნების მსოფლმხედველობრივი ასპექტების შესახებ, ყურადღებიდან არ უნდა გამოგვრჩეს მისი კლასიკური მემკვიდრეობის ფაქტორი. აღსანიშნავია ისიც, რომ ბედის ირონიით, ბიზანტიური ქრისტიანული ხელოვნების ულამაზესი ძეგლები დღემდე შემორჩენილია არა კონსტანტინეპოლში, არამედ ზღვისპირა ქალაქ რავენაში, რომელიც ბიზანტიელთა მთავარი დასაყრდენი იყო იტალიაში. როგორც ხელოვნების თეორეტიკოსები შენიშნავენ, “ბიზანტიურმა სტილმა დასავლეთ ევროპაში გზა გაიკაფა უფრო ქალაქ რავენას გზით” (ბიზანტია...1994:27).

ბიზანტიურ ეკლესიებს საფუძველად დაედო რომის ანტიკური ხანიდან მომდინარე ორი ძირითადი არქიტექტონიკური ფორმა: ბაზილიკა და ცენტრული ნაგებობა. ბაზილიკა იდეალური დარბაზია თავშეყრისა და წირვა-ლოცვისთვის; ანტიკური ტაძრისგან განსხვავებით, აქ არ დგას ღმერთის ქანდაკება, რომელსაც ცალკე სივრცე უჭირავს. ბიზანტიური საკულტო ტაძარი თუმცა გარს ერტყმის სამლოცველოს, მაგრამ ღია ნაგებობაა და ფასადის მიმართ გულგრილია (ვასილევი, 1998:94). წმ. პეტრეს ძველ შენობას (რომი) კი, ამისგან განსხვავებით, ღამის საერო-არისტოკრატიული ფასადი ამშვენებს, რომელიც გვერდით მდგომ შენობათა მდიდრულ ფასადს ერთობ ახუნებს. ამ შემთხვევაში “ბაზილიკაში შევდივართ ტაძრის გარეთა ღია წინაეზოს, ანუ ატრიუმის გავლით” (ლოუდენი, 1997:104).

როგორც უკვე აღინიშნა, ბიზანტიურ ხუროთმოძღვრებაში კვლავ გაცოცხლდა ცენტრული შენობის იდეა, რომელიც

სრულყოფილი ფორმით ანტიკური ეპოქის პანთეონშია ხორცშესხმული. არქიტექტურაში ცენტრული შენობა წარმოადგენს მრგვალ ან ოთხკუთხა სანათლავ ეკლესიებსა და მემორიალურ ტაძრებს. ამის საუკეთესო გამოხატულებას წარმოადგენს თეოდორის დიდის აკლდამა (რავენა). საინტერესოა, რომ ეს – გარეთ თუ შიგნით სრულიად მოურთავ-მოუკაზმავი შენობა – მნახველს ერთბაშად აჯადოებს მკაფიო სისადავით და მშვიდი ძლევამოსილებით. რაოდენ გასაოცარიც არ უნდა იყოს, ქვეთ ნაგები კამარის მაგივრობას აქ ერთადერთი კოლოსალური ქვა ასრულებს [დიამეტრი – 11 მეტრი, წონა – 276 ტონა]. აკლდამის გარეშევერილები, რომელთაც არქიტექტურული ნაგებობის ესთეტიკური ფონი ნაკლებად საჭიროებს, “აუცილებელ ტექნიკურ ელემენტად გვევლინება ასეთი სიმძლავრის მოპირკეთებული მონოლითის 20 მეტრის სიმაღლეზე დასაშენებლად” (პოპოვა, 1987:99).

ბიზანტიური არქიტექტურის ყველაზე ცნობილ ცენტრულ ნაგებობად მაინც სან-ვიტალეს ეკლესია სახელდება (რავენა). ტაძრის პროექტი გულისხმობს ცენტრალური გუმბათით დაგვირგვინებულ რვაკუთხა ფორმას, რაც, ერთი შეხედვით, ძველ-რომაული თერმების რეკონსტრუქციის განცდას აჩენს. ტაძრის აღნაგობა შესანიშნავია ინტერიერის სიმდიდრით და შთამბეჭდავი სივრცობრივი მოცულობით; მთავარი ნავის ზედა ნაწილს წარმოადგენს სარკმელთა გრძელი მწკვრივი, ხოლო ქვედას – ნახევარწრიულ ნიშათა მთელი სერია; რაც ერთიანობის არაჩვეულებრივ ეფექტს ქმნის. ამასთან, ნიშისებურად მომრგვალებული უბეები მრგვალ შუასივრცეს რვაკუთხა გარშემოსაღელვებს უკავშირებენ, რითაც სივრცის დახშულობა მარტივად დაიძლევა. შუანავის გადახურვაში სწორკუთხოვანი მხარის ორი ცილინდრით გადაკვეთის შედეგად ჯვრულ-კამაროვანი ფორმა მიიღება. კამარათა ახალი, უფრო ემოციური (და არა რაციონალური) კონსტრუქცია საშუალებას იძლევა შენობის მთელს ფასადზე რაც შეიძლება მეტი სარკმელი განთავსდეს, რაც, თავის მხრივ, მის შინაგან სივრცეს სინათლით ავსებს. გარეგან არქიტექტურულ ფორმათა არაორდინარულობა გარკვეულად შეესაბამება კიდევ მეტისმეტად სივრცული ინტერიერის მდიდარ შინაგან დეკორაციას (ბრუნოვი, 1985:109).

საგულისხმოა, რომ ბიზანტიის მონუმენტური ხელოვნების საგანი რელიგიური და საიმპერატორო თემატიკაა. ასეთი სინთეზი არქიტექტურაში ისევე ხშირად იკვეთება, როგორც ბიზანტიელ იმპერატორთა პორტრეტებში, რომელთა ბრძანებითა და გემოვნებით წმინდა სოფიის ტაძრის ინტერიერი მოიხატა კონსტანტინეპოლში. ტაძარში შესვლისას უმაღლესი შეიგრძნობა სიმსუბუქე; კონსტრუქციის მასიური და მკაცრი ელემენტები თითქოს სადღაც მიღმა რჩება და ერთბაშად იკარგება. ჩვენს წინაშე იშლება უზარმაზარი ღია სივრცე, რომელშიც ნიშები, აფსიდები და თაღები ქართთ გაბერილ გემის იალქნებს მოგვაგონებს. ტაძრის არქიტექტურაში გადამწყვეტ როლს, როგორც არასდროს აქამდე, თამაშობს სინათლე. გუმბათი აცხუნებს “როგორც ზეციური ცისკრის ნათების კამარა, რამეთუ მას საფუძველს უქმნის ერთმანეთსმიყოლებულ სარკმელთა ჰაეროვანი გრძელი მწკვრივი. ამას თან ერთვის მოზაიკის ოქროსფერი ციმციმიც და მთელს საეკლესიო მოცემულობაში საბოლოოდ მიიღება თვალხილული სამყაროს ირეალურობის ილუზია” (ლაზარევი, 1971:272). ამდენად, ბიზანტიური ქრისტიანული ხელოვნების ის გასაოცარი არქიტექტურული ესთეტიკა, რომლის ცალკეული გამოვლენაც ზემოთ იქნა განხილული, აია-სოფიას (როგორც მას აღმოსავლეთში უწოდებენ) ტაძარში პოულობს თავის ლოგიკურ დასასრულს.

ხაზგასასმელია, რომ თუკი კლასიკური ხელოვნება ცდილობდა შეექმნა წარმოდგენები, რომლებშიც იმიტირებული იყო [რამდენადაც ეს იყო შესაძლებელი] რეალობა, ბიზანტიურმა ხელოვნებამ უარი თქვა ასეთ მცდელობაზე უფრო სიმბოლური მიდგომის სასარგებლოდ. ანტიკური ხანის რეალიზმისგან სრულ განდგომას მოასწავებს ქრისტიანული ბიზანტიური სახვითი ხელოვნების იგავურ-სიმბოლური ენაც. ამ სტილის მთავარი მახასიათებელია ოქროცურვილი ფონი, რომელიც დიდ მოზაიკურ ციკლებში სრულიად გამორიცხავს რეალისტური სივრცის ილუზიას. სურათის უსივრცო სიბრტყეზე განლაგებულია უხორცო, სამოსიანი და ფრონტალურად გაქცავებული ფიგურები. ამის ნიმუშია წმ. ვიტალეს ტაძრის (რავენა) მოზაიკა “იმპერატორი იუსტინიანე I ამალით”, რომელზეც, თუმცა ისტორიული პირია გამოსახული, მაგრამ ყურადღება მთლიანად გადატა-

ნილია არა მიწიერი, არამედ სულიერი არსებობის წარმოჩენა-ზე. ეს კარგად ჩანს ტაძრის მოზაიკური მოხატულობის მთელს ციკლში. საკუროთხევლის მარჯვენა კედელზე გამოსახულია “იმპერატორი იუსტინიანე სამეფო კარისა და ადგილობრივი სასულიერო წოდების წარმომადგენლებთან ერთად, რომლებიც ესწრებიან საეკლესიო მსახურებას” (ლაზარევი, 1971:194). მოზაიკა გვთავაზობს ადამიანური სილამაზის ახალ იდეალს: ძალზედ მაღალ, მოხდენილ ადამიანებს პატარა ტერფებით, ნატიფი მოგრძო სახეებით, რომლებზეც გამოკვეთილია ღიბრონი, დაჟინებით მომზირადი თვალები; ქსოვილთა ნაკვეცების ქვეშ დაფარულ სხეულს თითქოს მხოლოდ დაყოვნებული ცერემონიალური უესტებისა და ღიბებულის სამოსის ტარების უნარი შესწევს. უეჭველია, მხატვარი ცდილობდა იუსტინიანესა და მის გვერდით მყოფთა სახეებისთვის პორტრეტული მსგავსება მიენიჭებინა. მართალია, მოცემული ჯგუფური პორტრეტის ცალკეული მოდელის შტრიხები საკმაოდ ინდივიდუალურია (განსაკუთრებით ეს ეხება არქიეპისკოპოს მაქსიმიანეს), თუმცა, ამასთან – იმდენად მიახლოებული ზემოთ აღნიშნულ იდეალს, რომ გეგონებათ, თითქოს ისინი ერთ ოჯახურ წრეს განეკუთვნებიან: ერთმანეთის მსგავსი ღიბი მუქი თვალები ერთნაირად ახეჩილი წარბებით, ერთი და იგივე პატარა პირი და იდენტური ვიწრო, თხელი, მცირეკეხიანი ცხვირი.

როგორც ვხედავთ, წმ. ვიტალეს ეკლესიის მოზაიკა გამოირჩევა რაღაც არამატერიალური, ამაღლებული სიმწყობრით, რომლის წყალობითაც მდუმარე ფერწერული ფიგურებიც კი ეგზალტირებული მდგომარეობით წარმოგვიდგებიან; ნებისმიერი მინიშნება მოძრაობასა ან მდგომარეობის ცვლილებაზე სრულიად გამორიცხულია; ისეთი განზომილებანი, როგორიცაა დრო, რეალობა და მიწიერი სივრცე – მთლიანად უარიყოფა, მათს ნაცვლად მხოლოდ ზეციური სამყაროს მარადიული აწმყო და ოქროსფერი ნათელია. ისეთი განცდა იქმნება, თითქოს მოზაიკის სახეიმო მხატვრული სახეები ასახავენ არა მიწიერი, არამედ ზეციური მეფის ამაღლას. საეროსა და სასულიეროს ასეთი სიმფონია ზუსტად გამოხატავს ბიზანტიის იმპერატორის ღვთაებრივი ბუნების შესახებ არსებულ წარმოდგენას; ფაქტობრივად პარალელია გავლებული მასა და ქრისტეს შორის. შემ-

თხვევითი როდია, რომ იუსტინიანეს გვერდით თორმეტი თანამგზავრია (მათ შორის უკანა რიგში შეჯგუფული ექვსი ჯარისკაცი, ქრისტეს მონოგრამიანი ფარით), და მათი რაოდენობა ემთხვევა წმინდა მოციქულთა რიცხვს. შეიძლება ითქვას, რომ ნაოჭების ხაზოვანი სქემატიზმი, ერთი და იმავე ტიპის ნიღბური სახეები, ხელ-ფეხის ერთნაირი მდგომარეობა მკაფიოდ აწინაურებს გამოსახულთა ზეპიროვნულ ღირებულებას, რაც მაღალი წოდების სულიერ ღირსებას შეესაბამება. ასეთი მკაცრი, ჰიერატიკული სტილი თანდათან გამეფდა კიდევ და ტიპიური გახდა მთელს დასავლურ ხელოვნებაში, ვიდრე შუასაუკუნეთა მიწურულს სახვით ხელოვნებაში გზა არ გაიკაფა სააქაო სიცოცხლის ახალმა რწმენამ.

Ирма Багратиони

христианского искусства

Резюме

В представленной научной статье отмечается, что так, как Византийская империя представляла политическое продолжение Римской империи, искусство Византии развилась из искусства Римской империи, которое само было под сильным влиянием древнегреческого искусства. Исследователи Византийского искусства никогда не теряли из виду этого классического наследия. Наиболее характерная особенность эстетического Византийского искусства был его "абстрактный", или анти-натуралистический характер. Если для классического искусства была отмечена попытка создать представления, которые имитировали реальности, насколько это было возможно, в случае византийского искусства, похоже, отказались от этой попытки в пользу более символического подхода.

Византийская столица, Константинополь была украшена большим количеством классических скульптур, хотя они в конце концов стали объектами некоторого недоумения для его жителей. И действительно, искусство производится во время Византийской империи, хотя и характеризуется периодическим возрождением классического эстетического, прежде всего характеризуется развитием новых эстетических форм.

В статье утверждается, что Предметом монументального искусства Византии прежде всего являлись теми религиозные и имперские. Эти две темы часто сочетаются и в портретах позже византийских императоров, украшавших интерьер шестого века церковь Святой Софии в Константинополе. Эти заботы частично есть результат благочестивого и самодержавного характера византийского общества, а отчасти в результате ее экономической структуры: богатство империи было сосредоточено в руках церкви и имперской службы, которая поэтому была большая возможность проведения монументальных художественных комиссий.

Irma Bagrationi

For the Issue of the Worldview Understanding of Byzantine Christian Art

Abstract

The present scientific paper outlines the same as the Byzantine empire represented political continuation of Roman empire, Byzantine art has developed from art of Roman empire, which itself was under strong influence of ancient greek art. The researchers of the Byzantine art never lost sight of this of a classical heritage. The most typical feature of aesthetic Byzantine art was its "abstract", or anti-naturalistic character. If classical art attempt to create representation which simulated realities has noted been, how much it is possible, the Byzantine art, similar, have refused this attempt in favour of more symbolical approach.

The paper discusses, that the Byzantine capital, Constantinople, it has been decorated by a lot of classical sculptures though they eventually became object of some bewilderment for its inhabitants, and it is valid, art is made during the Byzantine empire though it is characterized periodic revival classical aesthetic, was first of all is characterized by development new aesthetic forms.

The paper emphasises, that subject of monumental art of Byzantium was first of all religious and imperial: two themes are often combined, as well as in portraits after the Byzantine emperors decorated an interior of the sixth century church of Sacred Sofia in Constantinople. These cares partially result pious and autocratic character of the Byzantine society, and

partly as a result of its economic structure: the riches of empire have been concentrated in hands of church and imperial service which therefore was a greater opportunity for to lead the monumental art commissions.

შ ო ტ ე რ ა ტ უ რ ა :

1. Брунов Н., Греция. Рим. Византия //Очерки по истории архитектуры, Москва, «Юрайт», 1985.
2. Васильев А., Очерки истории Византии, Санкт-Петербург, "Прогресс", 1998.
3. Комеч А., Символика архитектурных форм в раннем христианстве // «Искусство Западной Европы и Византии», Москва, «Русский язык», 1978.
4. Лазарев В. Н., Равеннские мозаики // «Византийская живопись», Москва, "Олимп", 1971.
5. Попова О., Искусство Византии//Очерки истории искусства, Том 2, Москва, 1987.
6. Lowden J., Early Christian and Byzantine Art, London, "Phaidon", 1997.
7. Byzantium at Princeton, Byzantine Art and Archeology at Princeton University // Catalogue of an exhibition, "Princeton", 1994.

АРМЯНСКАЯ ЦЕРКОВНАЯ ВЫШИВКА

В культурной сокровищнице армянского народа особое место занимает вышивальное искусство. Хотя старинные образцы вышивок не сохранились, но в средневековых армянских источниках, у арабских авторов и европейских путешественников имеются ценные сведения о высокохудожественном рукоделии²⁰.

Армянские летописцы и историки (Агафангел, Мовсес Хоренаци, Егише, Степан Таронечи, Иоанн Драсханакертци и т.д), описывая старинные архитектурные памятники Армении – дворцы, храмы и монастыри, с восхищением упоминают о богатом внутреннем их убранстве, в том числе и о вышитых изделиях. Особенно интересны сведения историка 13-ого века-Киракоса Гандзакеци, где, помимо общих сведений о драгоценных облачениях духовенства, встречается интересное описание занавеса, которое собственноручно изготовила княгиня Арзу-Хатун с дочерьми для монастыря Нор-Гетик: историк с умилением говорит о том, что княгиня сама пряла шерсть, окрасила ее и вышивала завесу для алтаря.²¹

Дошедшие до нас старинные образцы вышивок датируются концом XVIII – началом XIX вв., но более многочисленные образцы относятся к периоду XIII – XV вв. Самыми древними образцами являются найденные при раскопках столицы Армении города Ани платье и накидка девочки, которые вышиты золотыми, серебряными и шелковыми нитками. Богатые коллекции средневековой вышивки хранятся в музее “Сокровищнице” Св. Эчмиадзина, в Институте древних рукописей им.М.Маштоца "Матенадаране", коллекции Иерусалимского патриархата армянской апостольской церкви.²² Эчмиадзинские и Иерусалимские коллекции в большинстве своем представляют богатый набор церковной вышивки, старейшей из которых является хоругвь XV в., а в Матенадаране вышивка представлена в виде вкладок обложек средневековых манускриптов.

²⁰ Давтян С., Очерки из истории армянского вышивального искусства, автореферат диссертации, М 1963, ст. 5-7.

²¹ Киракоса Гандзакеци, История Армении, Ереван 1961, ст.215, (на арм. языке).

²² Давтян С., Очерки армянского средневекового прикладного искусства, Ереван 1981, (на арм. языке).

Вышитые предметы церковного обихода можно подразделить на три группы:

- Вышивка, используемая для оформления рукописей и книг, где расшитое полотно приклеивалось к одежде или из него изготавливались футляры-чехлы, полотенца, платы для обертки рукописей.

- Большие или малые завесы, хоругви, скатерти, накидки для столов и потиров, накидки для патриаршских посохов, платы для крестов, завесы для посохов, балдахины, вышитые подушки, выполненные вышивкой портреты церковных и исторических деятелей, сцены патриотической и религиозной тематики и т.д.

- Предметы ритуального облачения: стихари, ризы, тиары, вакасы, ритуальные венцы, наручины, обрядовая обувь, омофоры, палицы, пояса и др.²³

Все многообразие старинных армянских церковных вышивок отличается совершенством художественного исполнения. Среди них выделяются вышивки на темно-красном шелке, выполненные золотыми, серебряными и шелковыми нитками: матовый жемчуг теплых тонов, яркий блеск драгоценных и полудрагоценных камней, которыми отделаны вышитые изделия, создают неповторимый колорит.

Золотое шитье, применявшееся в церковной вышивке по технике исполнения можно разделить на два подвида: чисто золотошвейное и смешанное, с шелковыми многоцветными нитями. В золотом шитье использовалась как гибкая золотая нить, так и плотная, толстая нить или шнурок, нашиваемый на ткань по линии узора. В средневековой Армении золотым шитьем занимались в женских монастырях, обителях, городских мастерских-магазинах. В крупных городах с высоким уровнем развития ремесл и торговли золотым шитьем занимались мастера-золотошвей, которые входили в состав городских цехов, о чем свидетельствует надпись на церковном занавесе, сделанном в Константинополе и датированном 1761 годом. В Константинополе мастера-золотошвей достигали почти скульптурной, лепной рельефности: они употребляли золото так обильно, что шитье скорей напоминает ювелирные работы.

В армянском вышивальном искусстве встречаются геометрический, растительный, антропоморфный, животный и архитектурный орнаменты, сложные узоры и сюжетные композиции.

²³ С. Давтян, Вышивка, Сокровища Эчмиадзина, св. Эчмиадзин, 1984.

Изображение людей чаще встречаются в церковных вышивках и сделаны художественно грамотно, шитье выполнено тонко, каждое лицо имеет свое выражение, окраску кожи и волос. Даже при золотом шитье лицо, руки и босые ноги зачастую вышиваются тончайшими шелковыми нитками в цвет человеческой кожи. Изображенные образы в церковных украшениях связаны с библейскими или христианскими легендарными персонажами и событиями, причем композиция вышивки в общем украшении построена так, что посередине помещается развернутая картина требуемого сюжета, а с четырех сторон проходит кайма, часто трехрядная: широкая по середине и узкие по ее краям. Вопреки трагическим картинам религиозного содержания, кайма поражает жизнерадостными цветочками, сочными узорами.

Церковные вышивки невольно приводят на память миниатюры как по своим сюжетам, так и по высокому мастерству выполнения. С изысканностью тончайшей миниатюры на ритуальном облачении вышивались сцены, изображающие Христа, Богоматерь, евангелистов. Вызывают восхищение отличающиеся сложной техникой вышивки тиар и наручины, на которых изображены сцены Благовещения и Крещения, Восхваления Христа, Распятия и Воскресения.

Грамотность общего рисунка, декоративное богатство каймы в шитье, сходство его по композициям и изображению с каноническими персонажами на миниатюрах, совпадение цветовой гаммы в первом и во втором случае, наводят мысль о тесном содружестве иллюстраторов рукописей и мастеров шитья. В то же время украшения перекликаются с фресками церквей и с художественными изделиями из дерева, кости, перламутра, стекла, серебра и золота. Возможно, что крупные художники сами и составляли рисунки для вышивания. В Матенадаране в архиве Саака Цахкара (иллюстратор начала 19-ого в.) хранятся рисунки для больших работ по вышиванию.²⁴

В вышитых церковных украшениях рисунок для каждого случая составлялся особо, с учетом размера ткани, материала ее и назначения изделия. Безграничные возможности для творческой фантазии предоставляют ризы, на обширном свободном поле которых изображалось сразу несколько сцен: Тайная Вечеря, Распятие, сцены принятия христианства в Армении, видения св. Григория Просветителя и т.д.

²⁴ С. Давтян, Очерки армянского средневекового прикладного искусства, ст. 75.

Среди произведений церковных вышивок по своему художественному исполнению, историческому и религиозному значению выделяется хоругвь, датированная 1448 годом.²⁵ С одной стороны ткани изображен восседающий на престоле и наиспосылающий благословение Христос, окруженный символами Евангелистов: на ее другой стороне мы видим стоящего между царем Трдатом и св. Рипсима изображение Григория Просветителя, благословляющего десницей и держащий в левой руке Евангелие. Стежки настолько мелкие и тонкие, что изображаемые фигуры выглядят скорее нарисованными, чем вышитыми. Все цвета гармонически сочетаются друг с другом. Так, красный цвет мантии св. Рипсима гармонирует с красной туникой царя Трдата, в то время как зеленый пояс царя и зеленые полосы на его одеянии сочетаются с красной туникой св. Рипсима. Риза св. Григория, украшенная коричневыми крестами, его омофор, словно сотканный из золотых нитей, а также лица всех трех фигур свидетельствуют о высоком мастерстве вышивальщиц.

Дошедшие до нас все церковные вышивки, помимо художественной ценности имеют также огромную историческую ценность, так как они часто имеют интересные надписи и связаны с теми или иными деятелями национальной церкви. К таким совершеннейшим образам рукоделия относятся тиары католикосов Хачатура и Пилиппоса. Особенно интересны вышитые надписи, которые являются своеобразными источниками для изучения истории, ареал распространения, художественные центры и другие стороны армянского народного декоративного-прикладного искусства и народных промыслов.²⁶

²⁵ Овсепян Г., Образцы армянской церковной вышивки, Материалы и исследования по истории армянского искусства, т.1, ст. 128-131, Ереван 1983, (на арм. языке).

²⁶ Базеян К., Вышитые надписи в армянском вышивании, Сборник докладов международной конференции, посвященной 1600-летию изобретения армянской письменности, Ереван 2006, ст.379-384, (на арм. языке).

SECULAR OR RELIGIOUS GESTURE IS A “BET” IN BULGARIAN CULTURE?

Gesture “bet” is not a part of some Bulgarian custom or ritual. It does not appear also as binding gesture in the liturgy of the Bulgarian Orthodox Church. Nevertheless, the gesture has a special place in Bulgarian culture as traditional behaviour. Until now it has not been tested by our ethnological science, therefore the notions of its appearance, function and semantics in our culture are ambiguous. Also lacks detailed ethnographic descriptions of the conditions of its use. Therefore, this study can use only partially documented scientific evidences and examples from literature. From this position the study of a similar sign loaded gesture is a difficult task. Only by using a special method can be achieved some success in solving the problem. In order to obtain greater clarity on the way of this research is necessary here briefly to be present the used scientific instruments, by which we'll make an attempt to resolve the problem.

Gesture, posture, action, facial expression and gaze, which create gestures behaviour are the basis of the ritual complex. Very often, science explains the specific gestures behaviour depending on the ideological and mythological framework in which the culture exists. The study ignores the analysis and interpretation of specific gestures behaviour in the context of the situation. Not taking into account internal functional, cultural and conceptual links between different gestures it leads to incomplete or inaccurate explanation of the functions and semantics that arise from this gesture.

This is one of the reasons that compeled us to pay particular attention to the study of gestures behaviour. The interest of Ethnography, Ethnology and Anthropology aims to study the culture of societies in their traditional and contemporary events. Daily communication in these societies is carried out except by words but also through gestures, postures, actions, facial expressions, gazes. This gestures behaviour is one of the major media in the process of communication, which requires its careful study. Gestures behaviour clearly distinguishes participants in communication by gender, age, social and ritual status, religion and ethnicity, etc. It not only stresses but also validates the status of the participants in this kind of communication. Even it is used to create new statuses and to transmit social powers. In rural and urban societies, without literacy, gestures behaviour plays a role of public document. It certifies expressed desire, agreement or disagreement, contract and other interpersonal and social relations, with

positive or negative direction. Traditional societies are built on the strong relationship between ideology, morality and behaviour. Therefore, the daily actions of individuals are subject to strict rules and regulations. This naturally leads to uniformity in the behaviour of individuals so-called **stereotypization**. On the other hand, individual and collective relations with the divine forces are also subject to certain stereotypes, which mean uniformity in their cyclical reproduction in the form of rituals, customs, festivals, etc. These ritual links are carried out mainly through the application of sign loaded gestures behaviour, which adds another important meaning and nuance to this piece of culture or in some cases deny the accompanying verbal information. Sometimes the absence of known ritual and expected stereotypic gestures behaviour creates negative information. That can cause problems for the individual and be reason for community conflicts.

In culture gestures behaviour does not appear as random, accidental or chaotic operation. Rather, it is subject to a strict logic, which is well known and understood by every member of the community. Therefore, individual gesture, posture, action, facial expression and gaze are never a self-serving action. They are always subject to intra-cultural logic that perform certain functions and are accompanied by an understandable meaning. In essence, gestures behaviour, even made without the visibility of the other participant, is always a form of communication that has a specific **addresser** - visible or invisible. Therefore, reproducing gestures behaviour - the **addressee** knows that it will always reach the addresser, who is present or absent, visible or invisible, human being, spiritual object or divine / demonic force, on the moment or after a time, here or there, on this or another world, etc. This feature of conscious gestures behaviour implies its existence in clear outlined **sign systems** within each culture. This means that every gesture has an exactly fixed, thought through and accepted method of use in different cultures, clear daily and ritual **purpose (function)**, and also **meaning (semantics)**. As a result of this by different cultures around the world we can meet same gestures, which have differences in their uses, functions and semantics. The opposite situation is also true, that different gestures can have the same or similar uses, functions and semantics. This fact gives us grounds to talk about the group, ethnic, national, regional and even continental peculiarity of gestures behaviour, its use, function and semantics.

The task for science is how properly and fully to disclose and explain these complex gesture's relations that exist between **form, function** and its **semantics**. We think this can be achieved by separating the study of such movements and actions of the human body that are not sign loaded -

kinemas, and focusing mainly on the study of those who are sign loaded – **kinemamorphemes**. These two terms are first used by the American psychologist Ray Birdwhistall. For last phenomenon is assumed to be also used the term **gesture**. In ethnological and anthropological aspect this round of testing can be further reduced by subtracting from it these movements, postures, actions, facial expression and behaviour of the eyes, which are an outward expression of internal emotional states of the individual or group. It is true that in this latter category, there are many elements which define the ethnic, national and common cultural backgrounds of gestures behaviour. Admittedly, these parts of culture are in the research field of Ethnography, Ethnology, Anthropology, Popular psychology and other scientific disciplines. The reason to separate this latter category sign loaded movements and actions are because of their origin. As Desmond Morris uses to say some of them are **congenital** others are **rediscovered**. This means that they are elements of universal man's behaviour. Therefore, they are subjects to examination by such basic sciences as Medicine, Psychology and others.

In researches we focused our interest mainly to those sign loaded movements and actions that have been absorbed by the social surrounding in which individuals live. They are used by them and are characteristic of their culture. Never mind that they also reflect emotions they are not that spontaneous expression of individual emotion, but rather stereotyped reproduction of perceived and learned behaviour. Therefore the latter category movements is called with the term **gestures behaviour**. This sign loaded individual and collective behaviour, within the social interaction of the culture, incorporates the movements, postures, actions, facial expressions, eyes behaviour, the sum of the successive movements of the human body and another subject, and also the absence of such. Much of this behaviour is repeated many times in the precise observation of a common accepted form so-called **standard**. This stereotypic reproduction depends on the conditions that are determined by the framework of the worldview system. Using research methods from Medicine and Psychology for the study of this type of gestures behaviour we could not give comprehensive results. The reason for this is that in first place must be taken in consideration the different models of man's behaviour, which exist within the same culture, as well as to be analyzed the cultural activities of these gestures in various historical layers. The main problem standing in front of Ethnology and Anthropology is how successfully and efficiently to examine gestures in different cultures.

Initially it is necessary to begin by studying and analyzing every separate sign loaded gesture in the context of a single culture, by tracing its

existence in historical layers. At the same time there is made a review of the internal cultural ties to this event with gestures or other related derivatives thereof. Only then we begin comparing the use of gestures identical forms in different cultures. Here in the survey, however, another problem arises. Frequent are those cases where in the composition of the same culture we have two or more of the same gesture forms that have distinct use, purpose and meaning. The question is how in this case the ethnologist has to approach in his study in order accurately to determine the role of each form in the context of culture.

Firstly, when talking about the gesture, we should see what kind of characteristic elements it is composed from. Longtime our observations and research on this topic led us to the following conclusions. Each gesture event has its visible part the so-called **physical form** that distinguishes it from others. This form is used alone as a single sign loaded gesture - kinemamorphema or in combination with others, which may represent - a **gesture bundle**, **gesture set** or **gesture family**. In rituals and customs often a separate gesture form is applied not only in conjunction with others, but also in parallel use of sign loaded or symbolic objects, special clothing, at a specified location, space, period of time and other elements of the social surrounding. This second characteristic element of gesture event we agree to call - **surrounding**. Every gesture is reproduced by someone or something and it is directed at someone or something that necessarily involves the presence of **the link addressee - addresser**. Each gesture event in the context of culture has its practical purpose, or in other words its **function**. Finally, every gesture, in the context of culture, carries certain information that is its **meaning**. The latter may be different in different historical layers of the culture, so there should be used a broader concept like **semantics**.

All these five specific elements that always accompany the reproduction of gestures in the researched culture and allow its complete description, we accept to name **a system of the dimensions of gesture**. The use of this system in research allows properly to be assessed each element of the gesture event, to be analyzed the relations of various dimensions with others in synchronous and diachronic plan, to be revealed their exact role and importance of the case. Clarification of the five specific dimensions of gesture allows unmistakably defining the role, importance and place of the gesture in the context of culture.

This system of the dimensions of gesture has the following content:

1. Physical form. This dimension includes the visible part of each sign loaded movement, body postures, facial expressions, eyes and eyelids movements. The term also covers those cases where several

kinemamorphemes, associated in a joint action have a single function and semantics and are **gesture bundle**. These include also the cases where several separate kinemamorphemes are reproduced simultaneously or sequentially in the range of one observed action, but where they have different roles, functions and semantics in communication and they are **gesture set**. **Modality** as part of this dimension incorporates an understanding of how to perform particular physical movement - full or in part, with much emotion and effort or hurry, just by ticking the main elements, etc. The dimension also includes the cases where compulsory stereotypical physical form is absent - deliberately not reproduced or accidentally omitted. This action always carries negative information in the process of communication.

2. Surrounding. This dimension takes into account all those responsible sign loaded and symbolic objects, which must participate in the reproduction of specific gesture's form. With their location, role in culture, with their connections with worldview system they give clarity to those small details on the purpose and content of studied gesture, which can not be decipher only by its physical form. In this sign loaded and symbolic busy round of events should be placed as follows: movement accompanying verbal forms (phrases, proverbs, songs, etc.); clothing of the addressee and the addresser (daily, festive, ritual); place and space for recording gesture; exact time for recording the gesture (a day in the calendar year, a period longer than a year cycle, important age in the life of individual); characteristics associated with religious, social, political or other circumstances; place in daily or ritual situation, and all other phenomena that accompany the reproduction of gesture form and have respect for clarification of its function and semantics.

3. The link between addressee and addresser. This is another important dimension that clarifies the function and semantics of the gesture. The link between gesture reproducer - **the addressee** and the subject (object), to whom he / she addresses - **the addresser** is not always completely clear, because very often unless there are visible and invisible plan. In many cases, the addressee is obvious (visible). If in front (visible) plan of action the addresser may be only one, then in the back (invisible, mythological) plan, they may be several, but different in nature. The disclosure of the back (invisible) plan of addressers is a major difficulty for proper identification of the studied gestures form. **The etiquette behaviour**, claimed so by Russian researchers A. K. Bayburin and A. L. Toporkov, is also a part of gestures behaviour. It suggests at least two addressers – **direct one**, to whom the movement (behaviour) is directed and **monitored one**, that / those who follow from the side the gesture event. Because of their

specific research tools Medicine and Psychology are unable to make any wide-scale search of possible addressers in the layers of culture. This type of study is inherent in the opportunities only of Ethnography, Ethnology and Anthropology. These disciplines have full knowledge of the studied culture, its interconnections, allegiances and hidden addressers in the historical layers of collective memory. The last come to light only after applying the appropriate method for investigating gestures behaviour. This research approach takes into account the composition of participants in gestures behaviour considering the following factors: gender, age, number, social status, performed ritual role, relationships of the participants (in term blood kinship, symbolic kinship and marriage) at the time of reproduction of the gesture - in **synchronous term**, and also in respect of previous periods - **diachronic perspective**. Take into account the sign and symbolic status of subjects and objects that come into the role of addressers. All these details are extremely important in the analysis, because even a small change in one of these elements leads to a change of the function and semantics.

4. Function. This is one of the most important dimensions, which is not always clearly understood, and sometimes requires long-term study in the various layers of culture. In essence this is the purpose of gesture form to transfer certain information, to exert influence, to change status, etc. Behind this seemingly visible and understandable part are facing several other layers like serving the link between addressee and addresser, the implementation of **symbolic loaded actions** such as changing the state of matter and living status, the protection from demonic forces, causing injury, illness, death, etc.

5. Semantics. This is the dimension of the gesture, which is revealed as a result of testing several historical cultural layers. That is the meaning of the gesture from the standpoint of how it is perceived, understood and interpreted by individual and community - level of **reasoning**. Secondly what memory (trace) of previous meanings left the gesture in different historical layers of culture and what effects they have on its modern meaning. This is the level of **motivation** (according A. K. Bayburin and A. L. Toporkov), which may explain the reasons which have raised and changed the use of studied gestures behaviour in the culture. Motivation is a kind of overview of the historical and regional meanings of the gesture in assessing the accuracy of information documented in the literature. This is its new approach in the context of ethnological study. Semantics requires clarification of the group, regional, ethnic, folklore and religious significance of the individual gestures and gestures behaviour. We take note of the information contained in local and national name of the gesture, and

the existence of different phrases that originated, can be assigned or may be related to studied gestures behaviour.

Thus, the presented method focuses mainly on ethnological study of the elements, which constitute the sign loaded gestures behaviour. Like other research tools it has its natural limits of application. The method gives very good results mainly in the study of ethnic characteristics of gesture and gestures behaviour. It is applicable in the analysis of daily and ritual sign loaded gestures behaviour that takes place within one worldview system.

After this presentation of the method we can safely consider the problem raised for secular or religious character of the **gesture bet**. On first place, the physical form of gesture is an assembly of kinemamorphemes - licking (spiting at) a thumb, stretching the hand forward, straightening a thumb, squeezing and slipping it on the thumb of the other person. By its physical form, this assembly presents a gesture bundle with the compulsory participation of at least two people. In this situation, apart from higher powers, they are each addressee and addresser simultaneously.

Traditional Bulgarian culture lacks commitment of the researched action with a particular environment such as: a designated place for the application, time, clothes of the participants, accompanying ritual objects, commitment by sex, age, social and ritual status, etc. It can be concluded that by its nature the gestures action is not a ritual or sacred. It is not profane also, because some of its elements are symbolic characters, thus it is distinguished from everyday life human behaviour.

Firstly, it should be mentioned that the bet is made only by hand, and mainly with the right one, if neglected leftism. According to the canon of the Orthodox Christian religion with the right hand is carried blessing and with the left - curse, anathema. Making bet always ends by using the thumb of the right hand. It is reasonable to ask why this is not done with the pointer,

middle, ring finger or little finger?

It is known that in ancient cultures the human hand was a symbol of power and authority. In Christianity upright, appearing from the clouds palm of the hand is a symbol of God and his cosmic power. In Islam is known the "Hand of Fatima", which is synonymous with God's hand, i.e. that of Allah. There is a similar phenomenon in Judaism. If we move out from the hand to its constituents we'll see that each **finger** is symbolically loaded, i.e. has its semantics and function in different religious systems. In Christianity the thumb, of lifted in front of the body right arm, is identified with God the Father, the pointer - the Holy Spirit, middle finger - with Jesus, etc. In Islam, Prophet Muhammad is the thumb, pointer - Fatima (Muhammad's beloved daughter), middle finger - Ali (fourth caliph,

Fatima's husband), etc. In the last religious system the number of fingers is associated with the symbolism of five. So each digit (finger) means a definite thing: a declaration of faith (probably related to the thumb), prayer, pilgrimage, fasting, charity.

Going back to **thumb** we'll see that not only in these two religious systems, but in other religious and cultures, it is highly symbolically loaded part of the human body. For example, in bambara tribe (Africa) thumb embodies not only the physical but also the mental power of man. In other cultures, the thumb is associated with the creative power of people. From the foregoing it is seen that in some cultures, the thumb is a strong symbolically loaded part of the human body that has a religious aspect too.

The other element involved in the issue gestures behaviour is human **saliva**. By principle in many cultures saliva and its social events - **spittle** and **phlegm**, i.e. saliva after the spitting, is seen as vital power of man. This is the second most important body fluid after blood, which has important magical properties. According to the biblical idea saliva is the "seal of faith". Christian religious dogma requires the belief that the saliva of Jesus has a healing power. With it He cured the blind at birth. According the Bible the Saviour itself says to tempting Him Satan "My saliva is sacred". The positive connotation of saliva can be found also in the Bulgarian traditional culture. According to traditional medicine saliva can heal hurts of man and beast. But saliva, and rather its social events - spittle and phlegm, have also a negative connotation. Their negative perceptions may be seen in some manifestations of Christian behaviour and also by ritual activities in Bulgarian traditional culture. This is because saliva, spittle and phlegm, except their perception as natural human secretions are associated with the notion of possessing magical and supernatural impact of force. Examples of the latter claim are: the spitting of Job in the Bible; the practice, when a witch swears or makes magic, to spit on the subject of his / her magical effect or at his / her direction. When searching in the deep layers of Proto-Bulgarian culture can be found that in pre-Christian period, saliva, rather than spittle / phlegm, possesses a wholly negative connotation. Interesting basis for comparison will give us a research of the connotations of saliva and spittle / phlegm, within the traditions of other Turkic peoples, as well as in Islamic cultures.

From the researched gesture bundle - licking (spiting at) a thumb, stretching the hand forward, straightening a thumb, squeezing and slipping it on the thumb of the other person – **the licking**, as a gesture with particular sign character, is without analogue in Bulgarian culture. It should be mentioned that functionally and semantically different is the widespread practice in the tradition of protection from evil eye, when a mother licks the

forehead of her child or squeezes it by finger with saliva on it. True, the physical form of the gesture is close, but here the function is protection. In Bulgarian traditional culture there is no other gesture action with physical form like lick, which has a similar function and semantics. This presumes that the researched sing loaded gesture can be borrowed from another culture.

If we look at gesture bundle only by side of its **function**, it can be assumed that it is intended solely for betting. This is true only with regard to implementation of the gesture action in our time. If we look at this behaviour from a historical perspective, then we'll see that things are not the same. In the Christian Middle Ages gesture with right hand raised and outstretched fingers of the hand - thumb, forefinger and middle finger (without been spitted) is a sign for calling on God the Father as a witness to something under oath. On the other hand in the ancient Semitic cultures the lifted and outstretched fingers serve as function of swearing, but at the same time also of blessing. In ancient and traditional cultures in some Asian and other nations, including Proto-Bulgarians and Bulgarians we can meet the ritual practice of concluding a blood contract and fraternization. In this case, the men cut their hands (usually the thumb or other finger) and then press the bloody part of hand against the hand of the other participant. In the latter case, the ritual is a combination of sacred / ritual action involving the main body fluid - blood, which is essentially similar to the combination - action involving saliva.

From everything said up to this moment we can conclude that from the ancient layers of culture derive the following two main functions of the gesture bundle: sacred / ritual gesture, grown into a ritual action, which is used for sanctioning a status (contract, fraternization); gesture, by which deity is call as a witness to confirm and prove the veracity of anything said or done. In the latter case the deity (God the Father, Jehovah, the Prophet Muhammad), which is symbolized by the lifted thumb, played the role of guarantor of truth. Because of the latter fact we accept that the likely initial function of gesture form - upright thumb, was precisely to ensure the authenticity of something. By the time a person has a clear understanding of the relationship between his thumb and divinity we can speak for the use of this gesture as a sacred and religious. Since when this context begins to blur, wipes and saliva appears on a thumb, then we began to talk about the gesture desacralization, and its entry into the secular sphere of everyday use. Probably during this period in the collective consciousness begins to dominate pre-Christian idea that the touch of a foreign human body has a magical effect. This notion is reinforced by the presence of saliva, which is an active element in the magic act. On the one hand it can be assumed that

the bet is targeted magical effect with an expected positive result. However in Bulgarian traditional practice before bet there are always statements of various opinions and dispute on the matter, only after then the participants proceed to apply gesture. That is always preceded by verbal prompts such as “Let’s make a bet!” or “I stand a bet”. In case of bet obligatory must be made conditions, which loser dispute must meet. This suggests another direction of interpreting the nature and function of this action in the traditional culture.

It turns out that the **semantics** of this gesture bundle is also very complicated. Latter passes through different stages of change and development in the structure of culture. In XIX-XX century on level of **reasoning** the Bulgarian people explains and makes sense of gesture only like bet. If we look at the semantic level of **motivation** we’ll see that historically it is quite complicated and very confused, because it contents sacred, ritual and religious semantics. At this stage of the study, with limited data available, it is difficult to identify in which historical periods transitions occur from one to other semantics.

It is logical question from where and how the gesture came in the Bulgarian culture? Is it derived from this culture or borrowed from other? Currently, these questions also raise many problems. First, outside Christian layer the Bulgarian culture lacks information on that thumb of the hand to be loaded with some special function or symbolism. The only exception is the above mentioned ritual of fraternization and the presence in folk tales of a character like Thumb Thumbelina, which migrates in a broad cultural range. In our traditional culture absent other similar acts with fingers of the hand, that puts the gesture in quite an isolated position. This implies that in this physical form the bet may be a cultural borrowing. One of the probable direction of its penetration may be Western Europe, through the Catholic community of Germans (Saxons), who settled in the western Bulgarian lands during the late Middle Ages (XVII-XVIII century). Possible penetration direction may be the lands of Ottoman Empire, from Muslim converted Arab cultures. To support this last hypothesis stands the observation that at present time, in the culture of Arabs, it is common practice, after concluding a bargain each participant to spit on the palm of his hand, then heavily to hit (slap) this of his partner. The common accepted meaning and function of this behaviour is a confirmation, a “sign” through a ritual gesture, of already achieved commercial agreement. In essence, however this is a stereotypical secular, but not sacred or religious gesture. If we link the above mentioned opinion, with the second line of interpretation of the nature and function of studied gesture, it is reasonable to assume that the bet is used for confirmation and “documentation” by gesture of

allegations, raised by participants in the dispute. In essence, the gesture has a public function to verify the affiliation of expressed opinions, to “sign”, to “seal” the arrangements and conditions made by wager.

Last on the list of possibly used facts stands the Bulgarian **name** of gesture form – “басиране” (bet). If we look in dictionaries we’ll see that the consumed in Bulgarian language word “бас” (“басъ”, “бахсъ”), derives from the Arabic “bahsi” and passes through Turkish “bahis” to enter the Bulgarian use. This is likely during the XIV-XIX century. In Bulgarian language to indicate the elaboration, conclusion of conditions, between parties in a dispute, except this word are used more Slavic lexical forms like – “облог”, “обзалагане”, “залог”, “залагане”. These latter facts confirm that the phenomenon of “bargaining condition” is long ago present in the life of Bulgarian people and is not a medieval cultural borrowing. It is fact that in Bulgarian traditional practice the gesture bundle - straightening - licking (spiting at) – and squeezing a thumb, is used exclusively only with the phrases “Have a bet”, “Let’s make a bet!”, “I stand a bet”. On the other hand here we may mention the process of gradual occurrence of different phrases from this physical gesture form, which in practice means the use of phrases only, without being accompanied by the examined gesture.

In conclusion we can say that betting phenomenon is an old traditional practice in the culture of Bulgarian people. Probably in the Middle Ages this practice accepts new physical form of gesture using licking (spiting at) a thumb. Perhaps in Bulgarian tradition the studied gesture practice is a cultural borrowing from Turkic-Arab Muslim converted cultures. Basis for this claim gives the functional and semantic similarity of the bet with other gestures practices that are widespread in the Middle East and Northern Africa. Upon its entry and development into Bulgarian culture that gesture form of bet takes a few features that shape its different characteristics. On the first place, the environment dimension of studied gesture bundle, lack sign and symbol loaded elements that would associate it with some calendar, or life cycle rituals. The gesture is applied at any time, in the absence of characteristic of ritual action conventions. This places a bet gesture in the category of everyday action. But by its nature the gesture is not a profane, because it is associated with certain assumptions and conventions in its application. From the position of its function, semantics and method of use the gesture bet can be defined as daily action, but with a ritual character.

The fact that in Bulgarian traditional culture the thumb of the hand is not perceived and interpreted as a personification of God the Father, it can be concluded that the use of that gesture is not loaded with religious function and semantics. This means that in practice the traditional gesture of

bet is not a religious, but has secular characteristics. The above facts allow us to conclude that during the nineteenth-twentieth century in Bulgarian culture the bet with the use of thumb appears as everyday secular gesture, which plays the role of ritual in solving the dispute. The function of gesture using the thumb is public certification, “documentation” of raised allegations and set conditions that must be met after resolution of the dispute.

Bibliography

Articles used by dictionaries: bet, finger, fingers, five, hand, phlegm, saliva, spite, spittle, thumb, touch

Бидерман, Ханс Речник на символите. Рива, София, 2003.

Геров, Найдено Речник на българския език. Т. I, София, 1975.

Джобна енциклопедия на поверията. Изток-Запад, София, 2009.

Купър, Дж. Енциклопедия на традиционните символи. изд. „П. Берон“, София, 1993.

Митология на човешкото тяло. Антропологичен речник. съст. и науч. ред. М. Георгиев, Акад. изд. „Проф. М. Дринов“, София, 2008.

Пиз, Аллан Язык жестов. Парадокс, Минск, 1995.

Шевалие, Жан - Ален Геербрант Речник на символите. Т. 2, Петриков, София, 1996.

Morris, Desmond Peoplewatching, Vintage, 2007.

Schmitt, Jean-Claude La Raison des Gestes dans l'Occident Médiéval. Gallimard, 1990.

Джени Маджаров

Жест „държать пари” - светски или религиозни в българската култура?

Проблема с жестом „държать пари” в българската културна традиция всъщност неясна, както по негово произхождение и функции, така и по нева семантика. В попитке изучитъ это явление применяется возможность этнологического метода использования системы для измерения жеста. На основе данного метода делается последовательное изучение всех элементов, участвующих в этом жестовом поведении. В различных культурах и религиях рассматриваются семантика и функции физической формы жеста, руки человека, ладони, пальцев, большого пальца, слюны, плеватка, облизывания и других. При этом отчитывается различие между магическим, священным, ритуальным, религиозным и светским характером жеста руки. Метод позволяет уточнить вероятное направление его вступления в болгарскую культуру, а также характеристику функции и семантику его использования в традиционной практике.

ქრისტიანობასთან დაკავშირებული ლექსიკა- ფრაზეოლოგიის კვლევის რამდენიმე ასპექტი

ქრისტიანობასთან დაკავშირებული ლექსიკა-ფრაზეოლოგიის კვლევა მეტად საინტერესოა ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის თვალსაზრისით, რამეთუ მისი ჩამოყალიბება მჭიდროდ უკავშირდება ბიბლიის თარგმნას. ამან დიდი გავლენა მოახდინა სხვა ხალხების კულტურულ განვითარებაზეც. ბიბლიზმები ფრაზეოლოგიზმებად ჩამოყალიბდა ბევრ ენაში, თუმცა განსხვავებულია მათი გამოყენების სემანტიკური, სტილისტიკური და გრამატიკული ასპექტები. ბიბლიურ წიგნთა თარგმნისას არაერთი კალკი შემოიჭრა, რომელთა უცხოურობაც დღეს აღარ შეიგრძნობა.

“ფრაზეოლოგიზმი და იდიომი ენობრივი ცნობიერების პროდუქტია და ყველაზე ნაციონალურად გამოხატავს ობიექტურ სინამდვილეს. ობიექტური რეალობა მეტაფორიზაციის შედეგად ხატოვნად გადმოიცემა “შინაფორმით.” იგი მის ცნობიერებაში აირეკლება, როგორც ენობრივ მოცემულობაში დამკვიდრებული სამყაროს შესაძლო “ხატი”, რეალია. ფრაზეოლოგიზმები და იდიომები წარმოადგენენ სამყაროს ვერბალური გააზრებისა და ლინგვოკრეაციული აზროვნების ერთ-ერთ გამორჩეულ საშუალებას” (გამყრელიძე, 2010 :63).

სამყაროს კულტურული სურათი კარგად აისახება ენობრივ სურათში, ამიტომ ფრაზეოლოგიზმის შინაფორმა უნდა განვიხილოთ, როგორც სამყაროს ნაციონალურ-ინტუიციური, გრძნობადი, ასოციაციურ-მეტაფორული და ანთროპომორფული კომპლექსი კომუნიკაციის პროცესში. მოკლედ, სამყაროს ენობრივ სურათში აისახება ხალხის, ეთნოსის, ერისა და პიროვნების ნაციონალური ხასიათის ცნებები, რაც უადრესად საინტერესოა.

ბიბლიურ ფრაზეოლოგიზმთა წყარო საღვთო რწულია, მაგრამ სხვადასხვა გზით შემოსულ ფრაზეოლოგიზმებს შეიძლება განსხვავებული სტატუსი ჰქონდეთ. ბიბლიზმებიც შეიძლება შეიცვალოს სტრუქტურულად და სემანტიკურად. მკვლევრები უზუაღურ ფრაზეოლოგიზმთა მოდიფიკაციას უკავშირე-

ბენ მათ ხშირ გამოყენებას და შინაგანი ხატის, ხატოვნების მოშლას: ”რაც ხანგრძლივად და ხშირად იყენებს ენობრივი კოლექტივი იდიომს, მით უფრო ადვილად იშლება მისი ხატი (სურგულაძე, 2003:5). გამოიყოფა მოდიფიკაციის ორი ძირითადი ტიპი: 1) ფორმალური – არ იწვევს სემანტიკურ ცვლილებებს და 2) სემანტიკური მოდიფიკაცია ფორმალურის გარეშე. ქართული ფრაზეოლოგიზმების ერთ-ერთ დამახასიათებელ თვისებად რედუცირებისადმი მიდრეკილებას მიიჩნევენ (თაყაიშვილი, 1961:125). ეს თავისებურება სხვა ენებსაც ახასიათებს – იგი ენის ეკონომიის პრინციპს ემყარება და მნიშვნელობათა ცვლის ერთ-ერთ წყაროს წარმოადგენს. როგორც აღვნიშნეთ, გადმოსაცემი შინაარსი შეკუმშულად გადმოიცემა შინაგანი ფორმით.” ენობრივი სიტუაციისთვის დამახასიათებელი ნიშნები ენობრივ ცნობიერებაში ხატის ფორმით წარმოგვიდგება, რომელიც წაშლილი ან რედუცირებულია. სხვადასხვა იდიომის რედუცირების ხარისხი განსხვავებულია, რაც დამოკიდებულია ენის განსაზღვრულ ეტაპზე მოლაპარაკისთვის იდიომის შინაგანი ფორმის შეცნობაზე ცოცხალი ან წაშლილი სახით. ცოცხალი ხატის დროს ჩვენ წინაშეა მეტად თუ ნაკლებად გადაშლილი პატარა სურათი, სამყაროს ენობრივი ფრაგმენტის რომელიმე ვარიანტი (სურგულაძე, 2003:4).

“მოქცევა ღმრთისა “ანუ ღმრთისაკენ შემობრუნება ძველ ტექსტებში სრული სახით იშვიათადაა წარმოდგენილი: მრავალნი ძეგლი იხრავლისათანი მოაქციოს უფლისა ღმრთისა მიმართ (ლ.1,26. ძ); ეს ფრაზეოლოგიზმი ხშირი ხმარების გამო თვით სახარებაშივე რედუცირებულია: არა მოვედ წოდებად მართალთა, არამედ ცოდვილთა, მოქცევად მათა (მ.9.13); არათუ იქცეთ, ვერ შეხვიდეთ სასუფეველსა (მ.18.3 გ).

ილია აბულაძის “ძველი ქართული ენის ლექსიკონში “მოქცევა” ასეა განმარტებული:

1. უკუმოქცევა, შემოქცევა, გარდამოცვალება, გარე-წარქცევა, მიდრეკა;

2. სარწმუნოება, რწმენა, მობრუნება,” ტრიალი, მიმოქცევა (გვ. 281-282). ამ ზმნის მიმღეობა მოქცეული” განმარტებულია, როგორც მობრუნებული, გადმოსული (იქვე, 282) რაც შეეხება, გარდაქცევას, იგინიშნავს 1.) შეცვალებას, ქცევას, ყოფას, გადაბრუნებას, განმრუდებას, გარდადრეკას გადაცდენას / შესაბამი-

სად, გადაქცეული ნიშნავს შებრუნებულს, ცვალებადს, მრუდს (გვ.87) ზ. სარჯველაძესთან „გარდაქცევა“ განმარტებულია, როგორც შეცვლა, გამრუდება, გადაბრუნება, გაქრისტიანება; ხოლო გარდაქცევაი – შეცვლა, უარყოფა, გადაბრუნება (სარჯველაძე, 2001:51) საბას განმარტებით, მოქცევა მობრუნებაა, მოქცეული – გამობრუნებული, გინა შჯულზე მოსული (საბა, 1991, 509-510).

ჩვენებურთა მეტყველებაში “გადაქცეული” ამავე სემანტიკისაა: ჩვენი გენჯები გადაქცეული არიან, გურჯობა იკარქვის (ჩვენებ. 410). ამ მაგალითიდან ცხადად ჩანს ქართველობისა და ქრისტიანობის იდენტურობა.

იგივე სიტყვა ცეკვის სახელწოდებადაც ქცეულა: ”გადაქცეული ჩვენებური სასამური ყვილია(ჩვენებ.410).

მ. ფალავასა და მ. ცინცაძის მიერ ჩაწერილ იმერხეულ ტექსტებში რჯულის შეცვლა, ქართველობის დაკარგვა გადმოცემულია “გადაბრუნება” ლექსებით: ჩვენი ბევრი გადაბრუნებულა, გურჯიჯა აღარ დარჩა (ცინცაძე, ფალავა, 2007. 141); გურჯიჯა გუდუშურიეთ ჩვენჩვენი ენა გადარევლია; ენა გუდუშურებიან-ხშირად გავიგონებთ ჩვენებურთა საუბარში და ყველა მათგანი ერთსა და იმავეზე მიუთითებს. ენის გადაგვარების სინონიმად ისინი, „გადატრიალებასაც“ იყენებენ და წუხან ამის გამო. მოკლედ, ჩვენებურთა მეტყველებაში გადაქცევა, გადატრიალება, გადაბრუნება სინონიმური ცნებებია და რჯულის შეცვლაზე მიუთითებს.

ამრიგად, ფრაზეოლოგიზმის კომპონენტის ჩავარდნა საფუძვლად ედება სიტყვის მნიშვნელობის ცვლას „ფრაზეოლოგიზმებს, რომელთაც ახასიათებთ დეტერმინაცია ლექსიკურ დონეზე. დაკარგული აქვთ ცვლადი წევრი, მუდმივი წევრი საკუთარ თავზე იღებს მთელი გამოთქმის მნიშვნელობას. ამრიგად, ვიღებთ სიტყვებს შეცვლილი მნიშვნელობით (ბერიშვილი, 2003 :218).

სახარებაში ხშირად გვხვდება სასუფვეელი ცათაი ან ღმრთისაი:

ნეტარ იყვნენ გლახაკნი სულითა რამეთუ მათი არს სასუფვეელი ცათაი(ლ.18:24); გარნა ეძიებდენ სასუფვეელსა ღმრთისასა და ესე ყოველი შეგვიძინოს თქვენ (იქვე, 12,31).

ხშირი გამოყენების გამო ნათესაობითში დასმული მსახვრელი დაკარგულია (ცათაი; ღმრთისაი) :იქადაგოს სახარებაი

ესე სასუფეველისაი (მ24;14). დღევანდელ ქართულში სასუფევე-
ლი სამოთხის მნიშვნელობით იხმარება: „ერთად გრძნობდნენ
ამ ქვეყნადვე სასუფეველის ნეტარებას“ (აკაკი).

“პური ჩვენი არსობისა “ “მამაო ჩვენოს “ ტექსტში გვხვდე-
ბა,ოღონდ იქ ნიშნავს არსებობისთვის აუცილებელ პურს,სახ-
რდოს,ხატოვნად იგი ნიშნავს ცხოვრებისთვის ყველაზე საჭი-
რო,აუცილებელ რამეს.”ცოდნა-სწავლა –განათლება დღევანდე-
ლი კაცისთვის არსობითი პურია, უამათოდ ადამიანი ყველა-
ფერს მოკლებულია: ადამიანსაც, სარჩო-საბადებელსაც და შეძ-
ლებასაც (ილია).

ცალკე უნდა განვიხილოთ ბიბლეიზმების სემანტიკური მო-
დიფიკაცია ფორმალურის გარეშე.სახარებაში წერია: პილატემ
რაკი დაინახა,რომ ვერაფერს შეეღის, არამედ შფოთიც კი იწ-
ყება,აიღო წყალი, ხელები დაიბანა ხალხის წინაშე და თქვა:უბ-
რალო ვარ ამ მართლის სისხლისგანო(მ.27.24). ხელების დაბანა
შემდეგ მეტაფორად იქცა და ნიშნავს საქმიდან გამოსვლას,
ბრალის თავიდან მოხსნას. ბრალმდებელნი ხელებს დაიბან-
დნენ,ე.ი.წყალს გააყოლებდნენ ხოლმე ამ ბრალს. თუ ზღვის
წყალი არ ექნებოდათ, წყალში მარილს ჩაყრიდნენ. კათოლიკეთა
ეკლესიაში დღესაც მარილიან წყალს ხმარობენ(სახოკია,
1955:196). ამ ფრაზეოლოგიზმს განსხვავებული მნიშვნელობაც
აქვს.მაგ. : ფულიდან ხელი კი დევბანე, შენ სხვა რამე მითხარი
(ე.ი.ვალს ველარ ავიდებო).ანდა:მაგ ჭურჭლისგანაც დევბანე ხე-
ლი (ველარ გამოვიყენებ,დაიმსხვრა).

მეტად საინტერესოა ფრაზეოლოგიზმთა პრაგმატიკული ას-
პექტით კვლევა.შესაძლებელია, ფრაზეოლოგიზმით გადმოცემული
რეალია მოძველდეს და აღარ შეესაბამებოდეს თანამედროვე
ცხოვრების წესს, ანდა გამოიყენებოდეს განსხვავებული დანიშ-
ნულებით.სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ “მე-20
საუკუნის საქართველოში ათეიზმის მივინგარების ეროვნულ პო-
ლიტიკაში კომუნისტურმა ცენზურამ აღმოუჩხვრა ბიბლეიზმები
ადამიანთა მეხსიერებიდან(დოლიძე. 2010 :221.). მჭავახიშვილის
შემოქმედებაში ნაჩვენებია, თუ როგორ დაუკარგავთ სულიერი ში-
ნაარსი ეკლესიურ საიდუმლოებებს და პრაქტიკული დანიშნულე-
ბა შეუძენიათ. გმირები მოქმედებენ პრინციპით:კბილი კბილისა
წილ, თვალი თვალისა წილ (გამ.21.24); (ლევიტ.24.20), რაც ნიშნავს

ბოროტების ბოროტებითვე გადახდას. ქრისტიანული მორალი ამ პრინციპს ეწინააღმდეგება. ურწმუნო თეიმურაზი საკუთარი ჯვრისწერის შემდეგ ეკლესიაში არ შესულა, თუ ოდესმე პანაშვიდს დაესწრებოდა, დროს ლაყბობაში ატარებდა. ძალიან რომ გაუჭირდა, სასოებით და რწმენით გაემართა ტაძრისკენ. დიაკვნმა სამოციქულო გაათავა და სასოებით შეუდგა სახარების კითხვას. მრუში დედაკაცის იგავი რომ წაიკითხა, თეიმურაზს გული აუწყვდა და მზად იყო მარგოსთვის ყველაფერი ეპატიებინა. მან გაითავისა სახარებისეული სიბრძნე: "ნუ განიკითხავთ, რათა არ განიკითხნეთ". სახარების ზოგი ადგილი ვერ გაიგო და მღვდელს სთხოვს დახმარებას, როგორ შეუფარდოს ცხოვრებას სიტყვები: "ნუ მისცემთ სიწმინდესა ძაღლთა, ნუცა დაუფნეთ მარგალიტსა თქვენსა წინაშე ღოთა, ნუუკუე დასთრგუნონ იგი ფერხითა მათითა და მოიქცენ და განგხეთქნენ თქვენ". თეიმურაზი სწორედ ამ სიბრძნეს ვერ ასწვდა, ამიტომაც დაუყარა ღორს— ჯაყოს მარგალიტი—მამული, ოჯახის სიწმინდე, პატიოსნება, საკუთარი გვარიც კი. ამიტომაც იქცა იგი ნაკაცარად. საინტერესოა ისიც, რომ ეს ბიბლიური ფრაზეოლოგიზმი გვხვდება სპარსულიდან ნათარგმნ ძეგლში— ვისრმიანშიც: "რა ვირომან ვისისაგან ესე შეუწონელი სიტყვა მოისმინა, მარგალიტი ღორსა წინაშე აღარა დაყარა (ვისრ. 103, 13)".

სახარებისეული აფორიზმი „მიეცით უფლისა უფალს და კეისრისა — კეისარს“ მშვენივრად იციან თათქარიძეებმა, ოღონდ თავიანთ თავს თვლიან კეისრებად. ლუარსაბი ამბობს: თუ მე არ ვიქნები, ქვეყანა თუნდ ძირიანად ამოვარდნილა, თუნდ ბოდბელისა არ იყოს, ქვა ქვაზეც ნუ იქნებაო. წყევლის ეს ფორმულა სახარებისეულია.

ოთარაანთ ქვრივი ხელმძღვანელობდა პრინციპით— ნუ სცნობს მარცხენა შენი, რასაც იქმს მარჯვენა. მან მათხოვარს შოთის პური რომ გამოუტანა, შენიშნა, ფხეები დაჰხეთქოდა ფეხუცმელობით. წაიყვანა და საქალამნე ტყავი უყიდა (ექვს პურში გადაუცვალა მედუქნეს). გათქვირულ მედუქნეს გაუკვირდა: ოთარაანთ ქვრივო, გაემართა მაგისი თუ რა არისო?. ქვრივმა იცრუა, ვალი მემართა მისიო.

სრულიად განსხვავებული ვითარებაა კ. გამსახურდიას შემოქმედებაში. „მწერლისთვის მიუღებელია ქრისტიანული რწმე-

ნის აბსტრაქტული, განყენებული, არამიწიერი იდეალები”(სიგუა, 1989: 35). ავტორი იყენებს ბიბლიას თუ სხვადასხვა კლასიკურ ძეგლს, მაგრამ არ ექცევა მათი გავლენის ქვეშ. ეს უფრო გამოყენებაა, ვიდრე გავლენა. ითვლება, რომ ისტორიულად ქრისტიანობა უფრო პროგრესული რელიგიაა, ვიდრე წარმართობა. ისიც ნათელია, რომ ქრისტეს სჯულმა დაიცვა ქართველობა აღმოსავლური აგრესიისგან. ქართველმა ხალხმა ერთ-ერთმა პირველმა აღიარა ქრისტიანობა, გადმოიღო ბიბლიური წიგნები და თავისი წვლილი შეიტანა თეოლოგიის, აგიოგრაფიის თუ პიმნოგრაფიის განვითარებაში. გამსახურდიას გმირებმა ეს ყველაფერი კარგად იციან, მაგრამ მაინც ებრძვიან ქრისტეს მოძღვრებას. მწერლის თვალსაზრისის თეორიული საფუძველი ნიცუმეს მოძღვრებაა, ამოსავალი წერტილი კი ქართული სინამდვილე. მეფის რუსეთმა ხომ ქრისტეს სახელით მოახდინა საქართველოს ანექსია. „ამიტომ ქრისტიანობას უპირისპირებს ბერძნულ წარმართობას, დიონისოს კულტს, რომელიც ჯანმრთელობის, სიჯანსაღის აპოლოგიაა. დიონისო ქადაგებს შვებას, ბედნიერებას, სიცოცხლეს, ხოლო ქრისტეს ემბლემაა ჯვარცმა. იგი ადამის მოდგმას ეკლის გვირგვინს ადგამს, ქრისტიანობა მარადიული ეკლის გვირგვინით გოლგოთისკენ სვლაა” (სიგუა, 1989: 35). კ. გამსახურდიასთვის წარმართობა უფრო მშობლიურია, მან შემოგვინახა შორეული წარსულის სურნელი.

ამრიგად, ბიბლეიზმები მზა ფორმულებია, მაგრამ ისინიც იცვლება, როგორც სტრუქტურულად, ისე სემანტიკურადაც. სულ სხვა საკითხია მათი გამოყენების განსხვავებული ასპექტები, რაც უფრო ლინგვისტური პრაგმატიკის საგანია.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები:

1. ბერიშვილი ე., 2003, ფრაზეოლოგიზმის კომპონენტის ჩავარდნა და სიტყვის მნიშვნელობის ცვლა. საენათმეცნიერო ძიებანი მე-14. თბ. 2003

2. გამყრელიძე ნ. 2010, სამყაროს ვერბალური გააზრება და ლინგვოკრეაციული აზროვნება. საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია “ენა და კულტურა”, ქუთაისი, 2010.

3.დოლიძე ლ; 2010, ბიბლეიზმები და მათი თარგმნის თავისებურებანი. „დიდაჭარობა“, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია (მასალები).

4.თაყაიშვილი ა; 1961, ქართული ფრაზეოლოგიის საკითხები. თბ

5.სარჯველაძე ზ; 2001, ძველი ქართული ენის სიტყვის კონა, თბ.

6.სახოკია თ; 1955, ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი. თბ. 1955

7.სიგუა ს; 1989, კ. გამსახურდიას პროზის სტრუქტურა. თბ. 1989

8.სურგულაძე ნ; შინაგანი ფორმა, როგორც ემოციისურობის მოღუსისა და ექსპრესიულობის გამოხატვის ეფექტური საშუალება. საენათმეცნიერო ძიებანი მე-14. თბ. 2003

9.შ. ფუტკარაძე, ჩვენებურების ქართული, ბათუმი, 1993.

Nana Tsetskhladze

Some Aspects of study Lexical and Phrase logical Means related to Christianity

Different aspects of usage of biblical terms and also structural and semantic modification of lexical and Phrase logical related to Christianity are discussed in the present paper. However, loss of alternating component in phrase logical unit due to its frequent use may cause semantic modification of word .

Цецхладзе Нана

Некоторые аспекты изучения христианской лексики и фразеологий

в данной работе представлены различные аспекты использования библеизмов а также структурной и семантической модификации лексики и фразеологий связанной с христианством. Однако в результате частого использования утрата переменного компонента в фразеологизма становится причиной семантического переосмысления значения слова.

ქრისტიანობასთან დაკავშირებული ტოპონიმები შავშეთში

შავშეთში მრავლად გვხვდება ქრისტიანობასთან დაკავშირებული ტოპონიმები. საერთოდ ქრისტიანობის კვალი საქართველოს ამ ისტორიულ კუთხეში ხელშესახებია: არ არის სოფელი, სადაც რამდენიმე ტოპონიმი მაინც არ იყოს ქრისტიანობასთან კავშირში. ჩანს, ძველად შავშეთში არ იყო სოფელი, სადაც ეკლესია თუ სალოცავი არ ყოფილიყო, პატარაში ერთი, დიდში – ორი და მეტიც. აღსანიშნავია ისიც, რომ აქ ისტორიულად ჩამოყალიბებული დარბაზული ეკლესიის ტიპი, რომელსაც ნ. მარი შავშურ ეკლესიას უწოდებს (იხ. ნ. მარი 1911). ერთი სიტყვით, შავშეთი მოფენილი იყო დიდი თუ მცირე ტაძრებით. ბუნებრივია, შეიქმნა შესაბამისი ტოპონიმებიც, რომელნიც დღემდე შემოინახა აქაურთა მეხსიერებამ. ერთი რამ ნათელია, დროთა ვითარებაში გეოგრაფიულ სახელს ფონეტიკურ საფუძველზე უცვლია სახე, მაგრამ უმეტეს შემთხვევაში შესაძლებელია მისი რეკონსტრუქცია და თავდაპირველი სახის აღდგენა, ზოგჯერ ეს ვერ ხერხდება, რაც ასევე ბუნებრივია. აქვე იმასაც აღვნიშნავთ, რომ დროთა ვითარებაში ტოპონიმების თავდაპირველი კონკრეტული მნიშვნელობა დაბნელებულა და სახელსიმბოლოდ ქცეულა. ასე მაგალითად, შავშეთში გვხვდება ტოპონიმები: **ხანთუშეთი, ჩაქველთა, მეგრელები, სომხები...**, რომელთა თავდაპირველი მნიშვნელობა არაა გამჭვირვალე, ამიტომაც საჭიროა სპეციალური კვლევა მის დასადგენად.

ა. **ხანთუშეთის** გაგონებაზე დაგვებადება ბუნებრივი კითხვა: სად **თუშეთი** და სად მეთურქულე შავშეთის მთის სოფელი? ასევე გაირკვა, რომ თუშები ცხოვრობენ ხოხლევიში. ხოხლეველ **თუშებს** შეიძლება ჰქონდეთ კავშირი **ხანთუშეთთან**.

ხოხლევიში **თუში/თუქში** შტო-გვარია. მისი ამოსავალი ფორმა ჩანს **თუქში**, ქს დაკარგვით მიღებულია **თუში**. სავარაუდებელია, **ხანთუშეთი** < ***ხანთუქშეთი** დან. საძიებელია **თუქშის** მნიშვნელობა, შეიძლება იგი ლაღაბი, ძეგლი იყოს.

ბ. **ჩაქველთა** მოზრდილი სოფელია. იგი რამდენიმე დიდი და პატარა უბნისაგან, მაჰალესაგან შედგება. ბუნებრივია, ამ სახელწოდების გაგონებისთანავე იგი დაგუკავშიროთ **ჩაქეს**, სოფელს ქობულეთის რაიონში: **ჩაქველთა** – **ჩაქველები** ის სა-

კუთრება. გარეგნულად კავშირი ხელშესახებია. მაგრამ მხოლოდ გარეგნულად. **ჩაქველთა** უკავშირდება **ჩაქურდიქ/ჩაქურიენტს** (>**ჩაქვერიენთი>ჩაქვერთი>ჩაქველთი>ჩაქველთა**. **უ>გე, რ>ლ** მონაცვლეობა დასაშვებია ქართულში).

გ. **მეგრელები** (უბანი ზიოსში) – **მეგრელიშვილების** სამოსახლო.

დ. **სომეხები**, უბანი შოლტისხევში, სადაც არც ერთი სომეხი არ ცხოვრობს. აღვნიშნავთ იმასაც, რომ შავშეთში ტერმინი **სომეხი** უცხოა, იციან **ერმენი**. მაშინ საიდან გაჩნდა **სომეხი**? ჩანს, იგი ამ უბნის მცხოვრებთა მეტსახელია, აქაურთა მახასიათებელი... თვით ამ ძეგლის არსებობა დასტურია იმისა, რომ **სომეხი**, როგორც ტერმინი, ცნობილი იყო შავშეთში.

მოყვანილი მაგალითებიდან ჩანს, რომ შემორჩა ტოპონიმი, ხშირად სახეცვლილი, მნიშვნელობა კი დაბნეულა, იქცა სახელ-სიმბოლოდ.

* * *

შავშეთის თითქმის ყველა სოფელში გვხვდება ტოპონიმი **ქილისა**, რომელიც მიგვანიშნებს აქ ეკლესიის არსებობაზე. **ქილისა** გვხვდება საზგირელზე, ლეკობანში, დვეიეთში, აგარაში, ციხისძირში (ორი), წყფთას ციხეზე, სათლელზე, ახალდაბაში და კიდევ ბევრგან.

ბაზგირეთს ზემოთ, **საზგირელზე** (<**საცქირელზე**) მოზრდილი ეკლესიის ნანგრევებია. ეკლესიის ეზოში სასაფლაოებიც ყოფილა. ამბობენ, ნანგრევებში წარწერიანი ქვა იყო, კუთხოვანი ასოებით ეწერაო ფიქალზე. „**სიგარეტის კოლოფზე გადაეწერე და ბორჩხას ქართული წერა-კითხვის მცოდნე ადვოკატთან წვედღე, მინდოდა მისთვის მეჩვენებია, წიკითხა და გემეგო, რა ეწერა. ჰამა რათ გინდა, ადვოკატი სტამბოლ დამხდა წესული, შემდეგ ნაწერიც დაგეარქე. წარწერა ფიქალზე იყო და იშლებოდა, ბოლოს თლათ დეჟარქაო**“ – გვიამბო ნეჯათ ზუმბაძემ (ზუმბოლდომ) ბაზგირეთიდან. იგივე რესპონდენტი მოგვიანებით გვიმტკიცებდა, რომ ქვაზე ეწერა: „**თამარ დედოფლის სასვენებელი**“.

რა ხდება, რა მოვლენასთან გვაქვს საქმე? საზგირელზე ეკლესია რომაა, ეს ნანგრევებიდანაც ჩანს, მაგრამ აქ „**თამარ დედოფლის სასვენებელი**“ – მითია. წმინდანი დედოფლის „სასვენებლის“ საკუთარ კუთხეში არსებობა ხაზგასმია, დასტურია აქაურთა **გურჯობისა** და აქაურობის – **გურჯისტანობისა**. აქვე აღვნიშნავთ, რომ „**თამარის სასვენებელი**“ შავშეთში სხვაგანაცაა. გვიყვებიან თამარის დაკრძალვის შესახებაც, რომ დედოფ-

ლის დაკრძალვის შემდეგ მსლებლებმა თავი დაიხოცეს და იქვე განისვენებენ (იგივე მითი გვხვდება აჭარაში, კლარჯეთში, ტაოში ... ეგებ სხვაგანაც).

სადაც „თამარის სასვენია“ იქ ალთუნიცაო – დაარწმუნა ვიდაცამ აქაურები. განძის შესაძლო არსებობას მხარს უჭერს, ერთის მხრივ, აქ გავრცელებული ხმები, რომ ვიდაცამ იპოვა ხაზინა და გაზენგილდა და, მეორეს მხრივ, აქაური კაცის გაჭირვება, ბუნებასთან ჭიდილი, უსაშველო შრომა და გამდიდრებისა და გაუსაძლისი ყოველდღიურობიდან თავის დაღწევის სურვილი. „არქეოლოგებს“ გადაუთხრიათ ტაძრის შემოგარენი, საფლავებიდან ამოუყრიათ ადამიანის ნეშტის ნარჩენები და მზის გულზე დაუყრიათ. „ვიდაცას თავის ქალა თბილისში წაუღია, ცნობად იმისა, რომ საზგირელზე ვიყავიო...”

ზღვის დონიდან 2300 მეტრზეა საზგირელი. ვინ ამოდიოდა აქ სალოცავად? – იფიქრებს კაცი.

რადგან ააშენეს სალოცავი, ამოდიოდნენ კიდეც. აქაური ქილისას ინტენსიურ ფუნქციონირებაზე მიუთითებს აქ არსებული სასაფლაოებიც.

ჩანს, აქ გადიოდა გზაც, რომელიც ბაზგირეთს სხვა ხეობებთან აკავშირებდა. შესაძლებელია, აქ გზაგასაყარიც იყო და საზგირელსაც მეტი დატვირთვა ჰქონდა, ვიდრე მარტო ხეობების დაკავშირებაა. შავშეთში დღესაც გასწავლიან აჭარისაკენ გადამავალ ძველ გზებს:

– **ბაზგირეთი> გამეშეთი> საზგირელი>აღღის სადნობი>ლეკობნი სერი> ხერთვისული დაილა>ქვაბითავი დაილა>ინაწმინდა>მაჭეხელი** (ოსმან იშქი ბაზგირეთიდან).

– **უბე>ზაქიეთი>ბაზგირეთი>გამეშეთი>საზგირელი>ლეკობანი>ხერთვისული დაილა>ქვაბითავის დაილა>მაჭეხელი>ბათუმი** (იბრაიმ დევრიშოღლი უბიდან). ორივე მთხრობელს აჭარა-მაჭახლისაკენ საზგირელის გავლით მივყავართ.

აქვე შეიძლება ერთი მოკრძალებული ვარაუდის დაშვება: საზგირელზე ძველად შეიძლება სოფელიც იყო, შემდეგ ჩავიდა მოსახლეობა დაბლა ხეობაში, ძველი სოფელი კი დაიწვია აქციეს. ამის მაგალითი გვაქვს ტაოში, სადაც გვითხრეს, რომ ბოწმინდა ადრე სოფელი იყო (აქ დღესაც გვხვდება კალო, ტერასები სათესად...), შემდეგ, როცა ხეობაში გზა შემოვიდა, მოსახლეობაც დაბლა ჩავიდა, ძველი სოფელი კი საზაფხულო საძოვრად აქცია.

თუ გავითვალისწინებთ საზგირელის ფუნქციურ დატვირთვას, აქ, მთის მწვერვალზე ეკლესიის არსებობა აღარაა გასაკვირი.

ქილისა ყოფილა აგარაშიც.

„აგარის ქილისა თხუთმეტი სოფლის ეკლესია ყოფილა. ტბეთის ქილისა ამაზე ყოფილა მიბმული. ქილისა თექსმეტ სვეტზე მდგარა, სამი ყათი მიწის ქვეშ ყოფილა, სამი ყათი – ზეით. ამ ქილისაში თამარა დედოფალი მოსულა, უკანისან აქ უცოცხლია. ერთი კიდო იტყვიან, სასვენი აქ ქონია...” ამ ამბავს აგარის ხოჯა ვეისელ მარგაძე მოგვითხრობს. მეტი დამაჯერებლობისათვის დაუმატა: **„დედმა ასე იტყოდაო”,** ამიტომაც „ხოჯის ნათქვამი უნდა დავიჯეროთ”... თუნდაც იმიტომ, რომ აქვეა აღგილი **დარბაზსუკანაჲ**. მართალია, დღეს აქ არც დარბაზია და არც ვინმემ იცის მისი მნიშვნელობა, მაგრამ ტოპონიმი დარჩა. თუმცა „უკანისან” თამარ მეფე თუ აქ ცხოვრობდა, დარბაზი რაღა გასაკვირია აგარაში?!

„დიდი ქილისა ყოფილა. მიწი ქვეშ სამი თანე გზა არი. ჩვენ არ მოგწრივართ, ერთი წეთილეთ ჩადის (სოფელია აგარიდან 7 კილომეტრში), ერთი – უხეთ თერეფში”. ესეც დამატებითი დასტური აგარის ეკლესიის სიდიადისა.

ეს თქმულებები შემთხვევით არაა გაჩენილი. მასში არის გადაჭარბებული, მაგრამ არის ჭეშმარიტების მარცვალიც.

ტაძარი მართლაც დიდი უნდა ყოფილიყო: გადარჩენილი კედლის სისქე 1 მეტრზე მეტია. იგი მდგარა მაღალ ბორცვზე და ზემოდან დაჰყურებდა ულამაზეს ხეობას.

* * *

ხანძთის ლოკალიზაციისა და ეტიმოლოგიის შესახებ ჩვენ სხვა შრომებში გვაქვს საუბარი (იხ. მ.ფაღავე 2007; 2010). აქ შევეხებით ხანძთის უბურ ვერსიას.

ალი ილდიზმა უბიდან მოგვითხრო: სოფელ უბეს ზემოდან მთა დაჰყურებს. „ამ თას უკან **ხანცთაო**”... ტოპონიმი **ხანცთის (sic)** გაგონება ჩემთვის მოულოდნელი სიახლე იყო. ადრე მე ვამტკიცებდი, რომ **ხანძთა** არც ტოპონიმია შემორჩენილი და შესაბამისად, არც ტაძრის აღგილსამყოფელია ცნობილი (იხ. მ. ფაღავე 2004). ამიტომაცაა, რომ ჭირს მისი იდენტიფიკაცია რომელიმე სავანესთან, ამიტომაც გამოითქვა ხანძთის ლოკალიზაციის შესახებ არაერთი მოსაზრება (ნ. მარი 1911; პ. ინგორიყვა 1954; შ. ამირანაშვილი 1971; რ. ჟორდანი 1997; ირ. გივიაშვილი, ი. კოპლატაძე 2004; მ. ფაღავე 2007...). უბეში მით უმეტეს არ ველოდი **ხანძთას**.

მოვეუსმინოთ ინფორმატორს და შემდეგ გავაკეთოთ ზოგიერთი კომენტარი:

„ხანცთელი პროფესორი იყო, აქ გენჯები მოიყვანა და აკითხებდა... გრიგოლ ხანცთელი ... პეტრიენი წყარონი იყო, იქიდან კი გამოქცეულა თამამლის... იმ ადგილ ხანცთა ქვია. იქიდან გამოქცეულა, აქ უკითხვებია. ქილისა გუშუკეთებია. თქერემ აქიდანა სელჩუკლი თურქებ გუშუკებია, გაქცევლა. ქილისაც დაფლატულა, დანგრევლა. იმათთვინ, ქართველებისთუნ ეს ადგილი წმინდა არი, იციან... პროფესორ გრიგოლ ხანცთელი რქმევია...”

იქვე მალლა ხანცთის მინდორიაო, – ბრძანა ბატონმა ალიმ.

ხანცთის მინდორი წიწვოვანი ტყითაა დაფარული. იგი რამდენიმე იარუსიანია და კიბისებური ფორმა აქვს. რაიმე ნაშენის კვალი აქ არ ჩანს. ძნელი წარმოსადგენია, აქ თუ ოდესმე ტაძარი იყო. არც გიორგი მერჩულის თხზულება უჭერს მხარს ამ სექტორში გრიგოლ ხანცთელის მიერ მონასტრის მშენებლობას.

შესადლებელია, აქ სახელის უბრალო დამთხვევასთან გვეკონდეს საქმე; გრიგოლის პროფესორობის ამბავი კი ახალი დანამატი; იმის გადააზრება, რომ გრიგოლს მოწაფეები ჰყავდა. აქ გიორგი მერჩულეს თხზულების გავლენის კვალია ზეპირ გადმოცემაზე.

ადგილობრივები კი გვიმტკიცებდნენ:

– „ბაბოს ახსოვს, აქ ქილისას ნანგრევები იყოვო” – გვეუბნება ხალილ დუმანი.

– „დაბლა იპოვეს ჯვრიანი ქვა. ერთი მათგანი პროფ. მიხეილ ქურდიანმა წაიღო თბილისში”, – იხსენებს ნუგზარ ცეცხლაძე.

რამდენადაც ვიცით, პროფ. მ. ქურდიანს არაფერი დაუწერია უბურ ხანძთაზე, არც იქედან წამოღებულ ჯვარზე.

– „მაქ ქილისას ნანგრევებია, თქვენ ვერ ნახავთ” – ხოფიდან გვირეკავს ოსმან დუმანი...

ბევრი ვეძებეთ, ვერაფერი ვნახეთ.

ვფიქრობ, უბურ ხანძთას არაფერი აქვს საერთო „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებასთან”. თქმულებაში ზოგი რამ მაინც საყურადღებოა: საინტერესოდ გვეჩვენება „პეტრიენი წყარონი”, ტოპონიმი, რომლის ლოკალიზაცია ჯერ ვერ ხერხდება, როდესაც მოხერხდება, მოგვეცემა ზოგიერთი დასკვნის საშუალება.

რადგან ხანძთაზე ვსაუბრობთ, ბარემ ერთ ამბავსაც გავიხსენებთ ნუკას შესახებ ზემო ფორთაში გაგონილს:

“უხსოვარ დროში ამ მიდამოებში ხეზრეთი ალი მოსულა. მას ბერთის მხრიდან გადმოუვლია, თან ორი შეიდი (წმინდა კაცი) ხლებია. მხლებლები ძეგლად წოდებულ ადგილას გამოქვაბულში დაუტოვებია, თვითონ სადღაც წასულა. როცა დაბრუნებულა, ორივე დახოცილი დახვედრია. იქვე დაუსაფლავებია. იქ ახლა ზიარეთია. ხალხი ამ ზიარეთზე არტანუჯიდან, ტრაბზონიდან, აქნაბადიდან ჩამოდიოდა.

ხეზრეთი ალი რომ მოსულა, აქ ერთი თამარა ყოფილა.

თამარასთვის უთქვამს, გამუსლიმანდიო. ან საკუთარი სურვილით უნდა გამუსლიმანდე, ან სისხლს დავღერი, თავებს დავაჭრი ყველას და ისე გავამუსლიმანებო.

თამარას უთქვამს, სად მედინა და სად ფორთა, შუაში ექვსი თვის გზაა და როგორ მომწვდებიო?

ეს რომ გაიგონა, ხეზრეთი ალი შეჟდა ფრთოსან რაშზე, გაიქროლა და თამარას ჰკითხა:

– შენი რჯული უფრო ჭეშმარიტია, თუ ჩემიო?

– თამარამ უთხრა, – ჩემიო.

– რატომ შენიო? – ჰკითხა ხეზრეთი ალიმ.

– აქ სალოცავია, იქ ღმერთის სახლიო, თან დაამატა, თუ შენი სარწმუნოებაა მართალი, მთებში რომ გველეშაპია, ის მოკალიო.

ამ გველეშაპს თურმე ერთი კაცი მიჰყავდა ყოველდღე არტანუჯის ტყეში და ჭამდა.

ხეზრეთი ალი ავიდა მთაში (მთხრობელი ძეგლის მთაზე მიუთითებს) და დაუძახა გველეშაპს. ის კიდევ გადმოხტა და გაიქცა ართვინის მიმართულებით. ხეზრეთი ალიმ ქვა ესროლა, მაგრამ ვერ დააწია. მერე აიღო და ხმალი ესროლა. მთა შუაზე გადაიხსნა, ხმალს გზა დაუტოვა. მახვილი გველეშაპს დაერჭო და მოკლა. ხეზრეთი ალიმ გამარჯვების ყიჟინა დასცა...

თამარამ დუა ჩაიკითხა: „ლა ილლაჰ, ილ აღლაჰ“-ო.

ამის შემდეგ ხეზრეთი ალიმ კიდევ ერთ გველეშაპს მოაჭრა თავი. მაღე ყველა გამუსლიმანდა და აქაურობას შერჩენ ქართველები. იმის მერე რუსი მოვიდა...

თამარამ იცოდა, ხეზრეთი ალი რომ უნდა მოსულიყო და მიუვალ კლდეზე თავისი ოქროსა და სიმდიდრის დასამალად ააშენა ნუკა ქილისე. აქედან არის დარჩენილი სახელწოდება

“ნუკა საყდარ”, ანუ “ნუქი სახლა”. “ნუქი” ოქროს ნიშნავს, “სახლა” იგივეა, რაც “დამალე”, “შეინახე”.

ამ „ეტიმოლოგიით“ „ნუკა საყდარი“ „ოქროს სამალავს“ ნიშნავს.

ეს თქმულება, მიუხედავად იმისა, რომ მასში არეულია ფაქტები, საინტერესოა ზოგიერთი თვალსაზრისით, კერძოდ:

– აქაურობას ქართველები იმტომ შერჩნენ, რომ გამუსლიმანდნენ. რომ არ გამაჰმადიანებულიყვნენ, „სეზრეთი ალი და-ხოცავდა“.

– ტადარი თამარამ ააგო სიმდიდრის დასამალავად. აქ ნუკა საყდრის სიძველეზეა ხაზგასმული.

– მოცემულია ნუკა ქილისას „ეტიმოლოგია“ – ოქროს სამალავი. ნუკას სხვა ეტიმოლოგია ჯერ არ არსებობს. რას უნდა ნიშნავდეს **ნუკა**? არის კი იგი ქართული ფუძე? თუ ქართულია, მასში შეიძლება გამოიყოს -ა სუფიქსი და **ნუკ** ძირეული მასალა. **ნუკ** ძირი ჩანს **ნუკვა**ში, რაც, საბას განმარტებით, ნიშნავს „თხოვნას“ (იხ. ს.ს. ორბელიანი 1948).

ნუკა ოქროს სამალავია აქაურთა რწმენით.

განძი, ხაზინაა „დამალული“ აქაურ ყველა ციხესა და ეკლესიაში. „ოქროს ციებ-ციხელება“ კი აქ ყველა ფეხის ნაბიჯზე იგრძნობა.

ყველა განძს ეძებს.

განძისმაძიებლებს განძისმაძიებელი ჰგონიათ ყველა, ვინც აქაური სიძველით დაინტერესდება.

განძისმაძიებელი ვგონივართ ჩვენც, მე და ჩვენი ექსპედიციის სხვა წევრები. ამის გამო ზოგნი ეჭვით გვიყურებენ, ზოგიც – თანამშრომლობას გუთავაზობს.

ბუნებრივია, ყველას ვუხსნით, რომ ამ კუთხეში ჩვენ ხაზინას არ ვეძებთ... ზოგი გვიჯერებს, ზოგიც – არა. ალბათ უკვირთ, რატომ დავდივართ სოფელ-სოფელ თუ ალთუნს არ ვეძებთ...

ერთ სატელეფონო საუბარს მოვიტანთ გურნათელში გაგონილს:

იაშარ გულერი შარათხევიდან ურეკავდა მიქაელ დემირჯის გურნათელში:

– გურჯები იყვნენ, შენ გეძებდნენ! რა იქნა, ნახეთ ალთუნი?

– ასეთი არაფერია, ესენი თავიანთ ისტორიას ეძებენ აქ! – იყო პასუხი.

ჩვენი პასუხიც ეს არის. ჩვენ ჩვენს ისტორიას ვეძებთ თურქეთის საქართველოში.

* * *

თამარ დედოფლის სახელს უკავშირდება შავშეთში ბევრი ციხე, ხიდი თუ ეკლესია:

- სვირევნის ყალე თამარას უშენებია;
- წყფთის ციხეც თამარ დედოფალმა ააშენა;
- პარესთა, იფხრეულის ციხეც თამარ დედოფალს აუ-

გია...

აღვნიშნავთ, რომ მთელი სამხრეთ საქართველოს მსოფლმხედველობის ერთი გამოკვეთილი ნიშანია, რომ ყველაფერი ძველი თამარ მეფის ნაშენია. ასეა აჭარაში, შავშეთში, კლარჯეთში, ტაოში... შავშებმა, ვფიქრობთ, ყველას გადააჭარბეს: მათ კუთხეში ყველაფერთან ერთად თამარის „სასვენიცაა“ რამდენიმე ადგილას. ესეც იმ ლეგენდის ნაწილია, მთელ ჭოროხის ხეობაში რომ მოგიყვებიან, გასაიდუმლოების მიზნით თამარის რამდენიმე საფლავი გააკეთესო, მაგრამ – სად ვერ გეტყვიან ვერც აჭარაში, ვერც ტაოში, მგონი ვერც კლარჯეთში. გეტყვიან და საუკუნოვან საიდუმლოსაც გაგიმხელენ შავშეთში:

- თამარის „სასვენებელი“ საზვირველზეა;

– თამარის სასვენია აგარაში, სადაც „უკანისან ცოცხლობდა“;

– „თამარ დედოფლის საფლავი თურქეთშია“ – უმტკიცებდა ქალბატონ მერი ცინცაძეს ბინალი თათოიშვილი უსტამისიდან.

* * *

შავშეთში ნოეს კიდობნის შესახებ ბიბლიურ თქმულება-საც მოისმენთ ადგილობრივი ვარიანტით:

დავლათში იციან, რომ „ნუხ ფეიღამბერის ნავი კარჩხალის თაზე დუუბამან... ქვა გახრეტილი ყოფილა და ჰაღლა გამუუბამო სხვილი“. მათ ღედეებს უნახავთ, მათაც იციან, „ჰამა ვერ მიხვალთ, ძნელი მისასლელია...“

„ღედეებს თუ უნახავთ“ ეს ჭეშმარიტებაა, იგი გადასინჯვას არ ექვემდებარება.

ნუხ ფეიღამბერის ნავის მისაბმელი რგოლი აჭარის მთებშიცაა, კლარჯეთშიც, ტაოშიც, ჭოროხის სხვა „ქვეყნებშიც“.

ესეც იმის დამატებითი დასტურია, რომ ჭოროხის აუზი ერთიანი კულტურული სივრცეა (იხ. მ. ფაღავა, მ. ჩოხარაძე 2010).

* * *

ქრისტიანობასთან დაკავშირებული სხვა ტოპონიმებია: **მიქელეთი** (ყვირაღას ხეობაში), **მიქელეთი** და **კვირიკეთი** (სოფლის უბნები შოლტისხევში). ორივე გეოგრაფიული სახელი გამჭვირვალეა და, ვფიქრობთ, მათზე დამატებითი მსჯელობა არ ღირს.

ყურადღებას იქცევს ასევე ტოპონიმები:

ყვარიან ჯვარი (უსტამისი) ***ყორიან ჯვარი**. ვა>ო. შდრ. **ქვის ჯვარი//ქვა ჯვარანი**.

ქათიჯვარი (ხოხლევი) <***ხატიჯვარი**. **ქხ** მონაცვლეობით;

ქეთიჯვარი (ხოხლევი) <***ქედიჯვარი**. შდრ. **ჯვარიქედი**;

კინი ჯუარი (ხოხლევი) <**რკინის ჯვარი**;

საბეგი ჯვარი (უბე). „**შერაღდა გეგეგბევი, ის არი, საგებე-ბელი ჯვარი**“ (იბრაიმ დევრიშოღლი);

ჭუარები<*ჯუარები (სოფელი) **ჯ>ჭ** მონაცვლეობით.

ჯორყანა (გერხენალი) <***ჯვარყანა** ვა>ო მონაცვლეობით.

ყანა აქ **მიწის** მნიშვნელობითაა ნახმარი. **ჯორყანა=ჯვარის ყანა**, მიწა.

ჯვართ გაფორმებული გეოგრაფიული სახელები სხვაც დაიძებნება შავშეთში (იხ. ნ. ცეცხლაძე 2004).

* * *

ჩვენთვის საინტერესო სხვა ტოპონიმებია:

მოგეთა (სოფელი მეთურქულე შავშეთში). **მოგევი** – ვარსკვლავთმრიცხველი (ს.ს. ორბელიანი 1949).

ვანთა (უბანი მეთურქულე შავშეთში) = **ვანების** ადგილი. შდრ. **საჟანე**.

გურნათელი (სოფელი)<**გუნათელი<გუნათლე**. **რ** ჩართულია. სონორი ბგერის სიტყვაში განვითარება გავრცელებული მოვლენაა სამხრულ კილოებში. იხ. მ. ფაღავა 2004).

დასაშვებია, რომ **გურნათელი** ის გეოგრაფიული პუნქტია, რომლის მახლობლადაც გრიგოლ ხანძთელმა დაარსა **ვანი**.

გურნათელში მიკროტოპონიმია **უჯამურთა კლდე**. იგი მიღებული ჩანს **უჟამურთა კლდი**დან (**ჟ>ჯ** მონაცვლეობა ქართულში დასაშვებია). **უჟამო>უჟამური „უჟამ უქონელი“**(ს.ს. ორბელიანი 1948), „**უდროული**“, ისეთი, ვისაც უამრავი არ დადგომია, ახალგაზრდა...

თუ ჩვენი დაშვება სწორია, მაშინ აღნიშნული ტოპონიმი გარკვეულ ფიქრებს აღძრავს: რატომ დაერქვა ასეთი უცნაური სახელი გეოგრაფიულ პუნქტს? რას ფარავს ეს საგეოგრაფიო სახელი თავისთავში?

* * *

განხილული მასალა მხოლოდ ნაწილია იმისა, რაც შავშეთის ტოპონიმიკას დაუცავს. მართალია, ამ კუთხეში კულტურათა „დიאלოგის“ შედეგად ქრისტიანობა მუსლიმანობამ ჩაანაცვლა, მაგრამ ტოპონიმიკამ შემოინახა ქრისტიანობის კვალი ძველ ქრისტიანულ კუთხეში.

გამოყენებული ლიტერატურა

- ბ. მარი 1911 – Н.Я. Марр, Дневник поездки в Шавшетию и Кларджетию... ТИРАГФ, т. 7, СПб.
- მ. ფაღავა 2007 – ხანძთისა და შატბერდის ლოკალიზაციისათვის. ჟ. „მნათობი“, №1. თბილისი
- მ. ფაღავა 2010 – კვლავ ხანძთის ლოკალიზაციის საკითხისათვის. ჩვენი სულიერების საუნჯე, II, ბათუმი.
- მ. ფაღავა 2004 – ქართული ენის სამხრული კილოების ფონემატური სტრუქტურა, სადოქტორო დისერტაციის ავტორეფერატი, თბ.
- მ. ფაღავა, მ. ჩოხარაძე 2010 – ჭოროხის აუზი ერთიანი კულტურული სივრცე. სემიოტიკა, 8, თბ.
- პ. ინგოროყვა 1954 – გიორგი მერჩულე, თბ.
- შ. ამირანაშვილი 1971 – ქართული ხელოვნების სიტორია, თბ.
- რ. ჟორდანია 1997 – ქართველი ზოოლოგები თურქეთში, თბ.
- ირ. გივიაშვილი, ი. კოპლატაძე 2004 – ტაო-კლარჯეთი, თბ.
- ს.ს. ორბელიანი 1948 – სიტყვის კონა ქართული... თბ.
- ბ. ცეცხლაძე 2004 – ძიებანი ჭოროხის აუზის ტოპონიმიდან, ბათუმი.

Маmia Пагава

Топонимы Шавшетского Региона, Связанные с Христианством

В работе реч идет о некоторых топониммах Шавшетского региона, связанных с христианством и сделана попытка дать этимологию многие из них. По мнению автора топонимы, связанные с христианством все же сохранилось, несмотря на то, что в Шавшети христианство сменилось мусульманством, правда, первичное значение топонима зачастую затемнено.

თინა შიოშვილი
პილატეს სახის გააზრებისათვის
(მაცხოვრის ციკლის ქართული ხალხური
ლექსების მიხედვით)

ქართული ხალხური სასულიერო ლირიკის მშვენიერებაა ლექსი „ქრისტე“ (ქართ. ხალხ. პოეზია, 1973: 123). მის უძველეს, პ. უმიკაშვილისეულ ჩანაწერში გადმოცემულია მაცხოვრის დევნა, მისი შეპყრობა და წამება, მკვდრეთით აღდგომა და პილატეს ფარისევლური წუხილი. ლექსში დიდი გულისწყრომით გამოხატული იუდეველთა მიმართ, რის გამოც, ქართველთა რწმენით, ისინი დაწვევლილები არიან და წართმეული აქვთ ყველაზე დიდი ამქვეყნიური მადლი – ხვნისა და თესვის ჩვეულება.

ლექსი „ქრისტე“ დიდ ყურადღებას იმითაც იქცევს, რომ სახალხო მოქმედი იესოს დამცველისა და იუდეველთა დამსჯელის ფუნქციას მიაწერს პილატეს. როდესაც კვირა დილას იესოს მიმდევრები მივიდნენ ქრისტეს საფლავთან და ნახეს, რომ იქ ცარიელი ტილო იდო, პილატეს მიმართეს: “ – არ გებრალებით, პილატე, ჩვენი ქრისტე მოგეპარესო!”

პილატე უწყრება ხალხს: „ – არ გითხარით, თქვენ მყრალეხო, თქვენ ვერ მოკლავთ გამჩენელსო!”

პილატემ დაწვევლა იუდეველები:

მაშინ ურია დასწყევლა, დაუკარგა ხვნა და თესვა:

„ – დახვიდოდე სოფელ-სოფელ, ატყუებდე პატარძლებსა, ერთ მანეთად რომ არ ღირდეს, აფასებდე სამ მანეთსა!”

მათე მახარებელი გვაუწყებს, რომ მას შემდეგ, რაც მღვდელმთავრებისა და უხუცესების მიერ შთაგონებულმა ხალხმა პილატეს ბარაბას შეწყალება სთხოვა და იესო ჯვარცმისათვის გაწირა, „პილატემ, რაკი დაინახა, რომ ვერაფერს შეეღლის, არამედ შფოთიც კი იწყება, აიღო წყალი, ხელები დაიბანა ხალხის წინაშე და თქვა: „უბრალო ვარ ამ მართლის სისხლისაგან. თქვენ იცით“ (მათე, 27: 24). ხალხური ლექსი „იუდა ვერცხლის მოყვარე“ (ქართ. ხალხ. პოეზია, 1973: 126).

ზუსტად გადმოსცემს სახარებისეულ ამ ეპიზოდს:

პილატეს ღმერთი გაუწყრა, შიში დაეცა ძნელია.

წყალი მოჰკითხა, მართვეს და გადბანა ხელია:

– მე ამაში უბრალო ვარ, მან ნახოს სატანჯველი!

იმამე პრობლემას ასახავს ლექსის ვრცელი რაჭული ვარიანტი „იესო ქრისტეს ლექსი“ (ქართ. ხალხ. პოეზია, 1973: 124-126). მასში დაწვრილებით არის მოთხრობილი მაცხოვრისადმი იუდას დაღატაზე, ჯვარცმასა და წამებაზე:

შეიყვანეს გოლგოთაზე, დიდი ჯვარი ამართესა,

ზედ დააკრეს ჩვენი ქრისტე, ხელეფში და ფეხებშიდა.

გულზე ლურსმნები დაკრესა. შუბლზე დაადგეს ლურსმნები,

ზედ დიდი კვერები სცესა. სიკვდილი რომ შეამჩნიეს,

მერე ძირს ჩამოიდესა, დანით ლერწმები დათალეს,

ქრისტე მითი დაჩქელიტესა. ძირით ბამბა დაუფინეს,

სისხლი მითი აირწყესა.

ლექსის მიხედვით, იესოს აღდგომა შუადამისას მოხდა. ებრაელები პილატესთან გაიქცნენ და შესწივლეს: „– მკვდარი ქრისტე მოგვაპრესა“. როგორც ზემოგანხილულ ლექსში („ქრისტე“), აქაც პილატე წყრება:

... გოუჯავრდება პილატე: რისთვის აგინებდით ძველსა.

რატომ წინადლით არ იფიქრეთ, ვერ მოკლავდით ქრისტე ღმერთსა!

წადით, ძალიან დაძებნეთ, იქნებ სადმე გამოჩნდესა!

როგორც ვხედავთ, ქართული ხალხური სასულიერო ლირიკის ზოგიერთ ნიმუშში პილატე დადებით პერსონაჟადაც კი მოიხსენიება. ამგვარი ვითარება თითქოს მოულოდნელი უნდა იყოს. როგორც ცნობილია, მორწმუნე ქრისტიანებში დიდი პოპულარობით სარგებლობდა ახალი აღთქმის წიგნი „პილატეს აქტები“, რომლის თანახმადაც თითქოს გაიცა სანქცია იესოს დასჯაზე. ბუნებრივია, პილატეს მიმართ ქრისტიანთაგან შემწყნარებლობა მოულოდნელია, რასაც ამაგრებს სახარებისეული ფაქტებიც. მაშ, რით აიხსნება ზემოთ განხილულ ლექსებში („ქრისტე“ , „იესო ქრისტეს ლექსი“) პილატესეული სახის ამგვარად წარმოჩენა? ერთის მხრივ, ალბათ, ისიც გასათვალისწინებელია, რომ ბრბომ იესოს ნაცვლად ბარაბა შეიწყნარა და პილატეს სხვა გზა თითქოს არ დაუტოვა; პილატე „მართლად“ მოიხსენებს მაცხოვარს („უბრალო ვარ ამ მართლის სისხლისა-

გან...“), თუმცა, ისტორიულ-ტრადიციული შეხედულებით, პილატე ფარისეველი, თვალთმაქცი ადამიანია.

პილატეს სახის გასააზრებლად ძალზე საინტერესო მასალას იძლევა “ნინოს ცხოვრება“. კვართის ამბავთან დაკავშირებით თხზულებაში ვკითხულობთ: „ხოლო იგი (ქრისტე – თ.შ.) აღდგა, ვითარცა თქუა პირველ, და ტილონი იგი, ოდეს განთენა, ისხნეს საფლავსა შინა. და ესე ყოველი წარმოიცადა პილატე და მოვიდა საფლავად იგი და ცოლი მისი. და ტილონი იგი პოვნეს; და მოიხუნა იგინი ცოლმან პილატესმან და წარვიდა წრაფით დიდითა პონტოდ, სახედ თვისა, რომელ იქმნა მორწმუნე ქრისტესა, ხოლო შემდგომად ჟამთა მრავალთა მოვიდეს იგინი ხელთა ლუკა მახარებლისათა და დასხნა იგინი მან, სადაც თვით იცის. ხოლო სუდარი არა იპოვა, ვითარცა ხორცნი ქრისტესნი, თქუეს ვიეთმე პეტრესთვის, ვითარმედ ხელეწიფა ახუმაღო და აქუნდეს, გარნა განცხადებულად არა მოუთხრეს, ვითარ სხუაი ყოველი“. (ძვ. ქართ. აგ. ძეგლ, 1964:112-113).

„ნინოს ცხოვრებისეული“ კვართის ეპიზოდი საზრდოობს ქრისტიანული ლეგენდებით, რომელთა თანახმადაც ტილოს და სუდარის ისტორია დაკავშირებულია პეტრე და ლუკა მოციქულებთან ანდა – პილატესა და მისი ცოლის – კლავდია პროკულის გაქრისტიანებასთან. მათე მახარებლის თანახმად, პილატემ „იცოდა, რომ შურით გასცეს იგი; და როცა სამსჯავრო სავარძელზე იჯდა, ცოლმა კაცის პირით შემოუთვალა: ნურაფერს დაუშავებ მაგ მართალს, ვინაიდან წუხელ სიზმარში ბევრი ვიტანჯე მის გამო“ (მათე, 27: 18-19).

ლუკა მახარებელი მოგვითხრობს: “უთხრა პილატემ მღვდელმთავრებს და ხალხს: მე ვერაფერს ბრალს ვპოულობ ამ კაცში“ (ლუკა, 23: 4); მაგრამ როდესაც ხალხმა დაჟინებით დაიწყო იესოს ბრალდება და პილატემ გაიგო, რომ ის გალილეველი იყო, თავიდან აიცილა მისი დასჯა და ჰეროდეს გაუგზავნა: თუმცა ჰეროდემ შეურაცხყო მაცხოვარი, ბრწყინვალე სამოსით შემოსა და უკანვე გაუგზავნა პილატეს, რომელმაც ხელახლა მიმართა მღვდელმთავრებს და ხალხს: “ – თქვენ მომიყვანეთ ეს კაცი, როგორც ხალხის წამქეხებელი, და ჰა, მე თქვენთან ერთად გამოვიძიე და ვერც ვუპოვე ამ კაცს ვერცერთი დანაშაული, რასაც ბრალად სდებთ და ვერც ჰეროდემ, ვი-

ნაიდან მასთან გავგზავნე იგი; და აბა, სიკვდილის ღირსი არაფერი უქნია მას“ (ლუკა, 23: 5-15). ხალხმა ბარაბა ირჩია და დაჟინებით მოითხოვდა მის განთავისუფლებას; მაშინ „კვლავ აიმაღლა ხმა პილატემ, ვინაიდან იესოს გაშვება სურდა, მაგრამ ისინი ყვიროდნენ: ჯვარს აცვი, ჯვარს აცვი იგი! პილატემ მესამედც იკითხა: – კი მაგრამ რა დააშავა მან? მე ვერაფერი ვუპოვე მას, სიკვდილით დასჯის ღირსი. მაშ, დაესჯი და გაუშვებ“ (ლუკა, 23: 17-22). ბრბომ არ დათმო „და მათი თხოვნისა-მებრ განსაჯა პილატემ და გაუშვა ის, ვინც საპყრობილეში იჯდა არეულობისა და მკვლელობისათვის; ხოლო იესო მისცა მათ ნებას“ (ლუკა, 23: 23-25).

იოანეს სახარებაში ვკითხულობთ, რომ პილატე ცდილობს ხალხისაგან ბოროტმოქმედად შერაცხილი იესოს დასჯა აიცილოს და ასე მიმართავს მათ: „ – წაიყვანეთ და თქვენი რჯულისამებრ განსაჯეთ! იუდეველებმა მიუგეს: “ – ჩვენ უფლება არ გვაქვს ვინმეს მოკვლისა“ (იოანე, 28: 29-31). პილატე გაესაუბრა იესოს და შემდეგ „გამოვიდა იუდეველებთან და უთხრა მათ: მე ვერავითარ ბრალს ვერ ვპოულობ მასში“, და შესათავაზა, პასექის დღესასწაულისათვის გაეთავისუფლებინა „იუდეველთა მეფე“, მაგრამ ხალხი კვლავ აჯანყდა და ბარაბას განთავისუფლება ითხოვა (იოანე, 18: 33-40). “მაშინ პილატემ წაიყვანა იესო და გააშოლტვინა“, ჯარისკაცებმა კი ეკლის გვირგვინი დაადგეს თავზე და ძოწეულით შემოსეს. პილატემ კიდევ მიმართა იუდეველებს: “ – აბა, გამოგიყვანთ მას, რათა იცოდეთ, რომ ვერავითარ ბრალს ვერ ვპოულობ მასში“. და როდესაც ხალხმა ისევ დაჟინებით მოითხოვა იესოს დასჯა, “უთხრა მათ პილატემ: – თქვენ თვითონ წაიყვანეთ იგი და ჯვარს აცვი, ვინაიდან ვერ ვპოულობ მასში ბრალს. იუდეველებმა კი მიუგეს მას: “ – ჩვენა გვაქვს რჯული, და ჩვენი რჯულის მოხედვით, სიკვდილის ღირსია, ვინაიდან ღმერთის ძედ დასახა თავი“. ამ სიტყვების გაგონებაზე პილატე უფრო მეტად შეშინდა, კვლავ შევიდა პრეტორიუმში და იესოს სადაურობა მოიკითხა. მაცხოვარი ღუშდა; ხოლო როცა პილატემ უთხრა: “მე არ მცემ ხმას? ნუთუ არ იცი, რომ ხელმეწიფება ჯვარს გაცვა შენ და ხელმეწიფება შენი გაშვებაც? იესომ უპასუხა: “არ გექნებოდა არავითარი ხელმწიფება ჩემზე, მაღლი-

დან რომ არ მოგცემოდა. მიტომ უფრო დიდი ცოდვა აქვს მას, ვინც ჩემი თავი გადმოგცა შენ”. მის შემდეგ ცდილობდა პილატე, გაეშვა იგი, მაგრამ იუდეველები აყვირდნენ და თქვეს: “თუ მას გაუშვებ, კეისრის მეგობარი არ ხარ. რადგან ვისაც მეფედ მოაქვს თავი, კეისარს ეურჩება“. მაშინ პილატემ გარეთ გამოიყვანა იესო და უთხრა იუდეველებს: აჰა, თქვენი მეუფე! პილატეს სურდა, მართალი კაცის დასჯა თავიდან აეცილებინა, მაგრამ ხალხი ყვიროდა და ითხოვდა ჯვარზე გაეკრათ იესო. „უთხრა მათ პილატემ: – თქვენი მეფე ჯვარს ვაცვა? მღვდელმთავრებმა მიუგეს: – არა გვყავს მეფე, კეისრის გარდა“ და პილატემაც გადასცა იესო ჯვარზე საცმელად (იოანე, 19: 1-16).

მარკოზის სახარების მიხედვითაც პილატე მიმართავს იუდეველებს: „ – თუ გნებავთ, გაგითავისუფლებთ თქვენ იუდეველთა მეფეს, რადგან იცოდა, რომ მღვდელმთავრებმა შურით გასცეს იგი“; მაგრამ, მღვდელმთავრების წაქეზებით, ხალხმა ყაჩაღი ბარაბას განთავისუფლება მოითხოვა (მარკოზი, 15: 9-11) და პილატისეული კითხვა „ – რა დააშავა მან?“ – ბრბოს ყვირილმა – „ჯვარს აცვი იგი!“ – შთანთქა (მარკოზი, 15: 9-13).

როგორც ვხედავთ, მახარებლები ერთხმად მიუთითებენ, რომ პილატე გრძნობდა იესოს სიმართლეს, მის მიმართ გარკვეულ შიშსა და მორიდებასაც განიცდიდა, ცდილობდა, პასუხის სადღესასწაულო ტრადიციისამებრ გაეთავისუფლებინა იგი, მაგრამ ბრბომ იმძლავრა და პილატეს კეისართან დასმენით დაემუქრა; ამდენად, პილატეზე უფრო დიდი ცოდვილი მაცხოვრის გამცემია. საგულისხმოა პილატეს ცოლის სიზმარიც და მისი თხოვნაც, რათა არაფერი დაეშაეებინა იესოსათვის. ვფიქრობთ, სახარებისეული ეს ეპიზოდი და, ალბათ, მრავალი ზეპირგადმოცემაც, დაედო საფუძვლად მრავალრიცხოვან ლეგენდებს, რომელთა მიხედვითაც პილატე და მისი მეუღლე კლავდია პროკული წმინდანთა შორისაც კი მოიხსენიებიან; ხოლო საქართველოში პილატეს სახელი საეკლესიო ონომასტიკონშიც კი ყოფილა მიღებული; ეს ქრისტიანული ლეგენდები “ნინოს ცხოვრებაშიც” შესულა და პილატესა და მისი ცოლის გაქრისტიანებას გვამცნობს (კეკელიძე, 1956: 72-73).

ყოველივე ზემოთ თქმულის შემდეგ გასაკვირი აღარ უნდა იყოს, ის ფაქტი, რომ ქართული ხალხური სასულიერო პოე-

ზიის ზოგიერთი ნიმუშში პილატე დადებით პიროვნებად, ქრისტეს მომხრედ მოიხსენიება.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები:

1. ბიბლია, საქართველოს საპატრიარქოს გამბა, თბ., 1989.
2. კ. კეკელიძე, „მოქცევაი ქართლისაი“-ს შედგენილობა, წყაროები და ეროვნული ტენდენციები, – კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიისათვის, I, თბ., 1956.
3. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. I, ნაკვეთი II, თბ., 1973.
4. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წ. I (V-X სს), თბ., 1964.

Тина Шиошвили

К осмыслению образа Пилата

(По Грузинским народным стихотворениям цикла об Иисуса Христа)

Резюме

В некоторых образцах Грузинской народной духовной поэзии Пилат отмечается как положительная личность, сторонник Христа, хотя согласно историко-традиционному понятию, он фарисей и лицемерный человек.

Интересные материалы для осмысления образа Пилата предлагает "Житие Нино", которое напитана Христианскими легендами, согласно которым, история Судары Христа связана с крещением Пилата и его супруги – Клавдии Прокулы.

Необходимо отметить, что вестники единогласно отмечают, что Пилат чувствовал правду Иисуса и испытывал перед ним определённый страх и стеснение. Считаем, что Евангельские эпизоды и устное творчество, вошедшие в "Житие Нино", определили реабилитацию Пилата в некоторых образцах Грузинской народной духовной поэзии.

სულის სემანტიკური ველისათვის ქართულში

სული ღვთისმეტყველებისა და იდეალისტური ფილოსოფიის სილოგიზმია.

სული ქეგლში ასეა განმარტებული:

1. ადამიანის ფსიქიკურ უნართა ერთობლიობა, აზროვნება, ცნობიერება.

2. იდეალისტურ ფილოსოფიაში არამატერიალური საწყისი, დასაბამი, რომელიც წარმოადგენს ბუნების, საგნებისა და მოვლენების მამოძრავებელ ძალას.

3. ადამიანის შინაგანი სამყარო, პიროვნების ფსიქიკური თვისებები, რაც მის ქცევას, მოქმედებას, თვალსაზრისს განსაზღვრავს.

4. (რელიგიურად) ზებუნებრივი არსება. ბოროტი სული-ავი სული.

5. (რელიგიურად) ადამიანის არსების ღვთაებრივი მხარე, რომელიც უპირისპირდება სხეულს (ხორცს) და რომელიც უკვდავია.

6. შესუნთქული და ამოსუნთქული ჰაერი.

7. გადატ. ადამიანის სიცოცხლე (სული ტკბილია, სული მწარეა, სული ძლივს ედგა).

8. ცალკეული ადამიანი, პიროვნება, კაცი.

„სული” სარწმუნოებრივად უმატერიოა, სხეულისაგან გამოიყოფა და ორგანულსა და არაორგანულ საგნებს ანიჭებს სიცოცხლეს, აძლევს მოძრაობის უნარს (სახოკია, 1954:148).

„სულის” სემანტიკური ველი საინტერესო სურათს იძლევა იმდენად, რამდენადაც **სულთან** დაკავშირებული თქმები გამოხატავენ ადამიანის მდგომარეობის ამა თუ იმ სახეს (სიხარულს, შვებას, შეწუხებას, ტანჯვას, სიკვდილს). სულით გადმოცემული მწუხარებისა და სევდის შინაარსის შემცველი მრავალი ფრაზეოლოგიზმი დაიძებნება, რომლებიც სტრუქტურულად სინონიმები არიან, შეცვლილია მხოლოდ ერთი კომპონენტი (სულის წასვლა, სულის მიღევა; სული მისდის, სული კბილით უჭირავს; სულგაკმენდილი, სულგანაზული).

ი. აბულაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონში“ **სული** არის: კაცი; გუამი; თავი; ჰაერი; ქარი; სუნთქვა; ორთქლი; სუნი; ბოროტი სული; სული წმიდა.

„უკუეთუ **სულმან** ერთმან (კაცმან ერთმან) ცოდოს ცოდვით“ (ლევიტ.4,27). „**სული** უფროის არს საზრდელისა“; „**სული** ვერ განვიდეს მას“ (იობ.41,7). პოვა მიდგომილ **სულისაგან** წმიდისა“ (მთ.1,18). „მისცა მათ ხელმწიფება **სულსა** ზედა არაწმიდათა“ (მთ.10,1); „**სული** მისი არა მოაკლდა“ (იერემ. 48,11). „შორითვე **სული** ეცის ბრძოლისაი“ (იობ.59,28). „**სული** ჩემი შეძრწუნდა ფრიად“ (ფს.6,4).

„სული“ ხშირად სიცოცხლეს უკავშირდება: **სული უდგას** – ცოცხალია, ცოცხლობს; მიწამდე **სული არ დაჰყვება** – ცოცხალი ვერ მიაღწევს, მოკვდება:

„მისცე მას ყოველთა ცხოვრებასა და სულსა“ (საქ.მოც.17,25); „შთაჰბერე მას **სული ცხოველი**“ (იობ.59,28), **სულის ცხონება** (პირდ.)-საუკუნო ცხოვრება, სულის გასტუმრება სამოთხეში (ხტვ.), – სამადლო საქმის კეთება, სიკეთის თესვა, ყველასი შეგება; სული ტკბილია (ხტვ.), – სიცოცხლე სახარბიელოა, ძვირფასია, სიკვდილი არ გვინდა (სახოკია,1954:154).

სულ'ის სინონიმებია: **გონი//სინდისი//სიცოცხლე//თავი//ცალი**, ანტონიმები: **სხეული, ხორცი, მატერია**.

სულ'ის სინონიმად ხშირია **თავი**. **თავი** და **სული** სინონიმები იყო ძველ ქართულში:

„მწყემსმან კეთილმან **სული** თვისი (თავი) დადვის ცხოვართა ზედა“ (ი.10. 11წ).

ამგვარი მონაცვლეობა გვხვდება საშუალო ქართულის ძეგლებშიც:

„**თავი** და **სული** შენთვის დამიდვია“ (რუსუდ. 5,35); „**თავსა** და **სულსა** ჩემსა ჭირსა ვანაცვალე“ (ვისრ. 101,20); **სულის** გვამისაგან განშორება - ამის პარალელურად გვხვდება **თავის ტანი** საგან განშორება (ყარამან.)=ამა სოფლიდან გამოხმობა, განსვლა: „თავი ტანისაგან აღარა გავაშორე“; „ერთსა

დამესა მოვალ და **თავსა ტანი**’საგან განგაშორე-
ბო”(ყარამან.).

როგორც ვხედავთ, სიკვდილის სემანტიკა აღნიშნულ ძეგ-
ლებში ნაირგვარი სტილური ნიშნებითაა გადმოცემული, მაშინ,
როცა საგნობრივ-ლოგიკური მნიშვნელობა ყველგან ერთია.

ექსპრესიის გასაძლიერებლად ქართულში ხშირად ერთმა-
ნეთის გვერდიგვერდ იყენებენ **სულ**’-ს და **გულ**’-ს. **სული** და **გუ-
ლი** - ადამიანის მთელი შინაგანი სამყარო, გრძნობა და გონე-
ბა. „ვეფხისტყაოსანში“ ვკითხულობთ:

„შენთვის დავდებ გონებასა, **სულსა, გულ-
სა**”(892,1).

ამავე ძეგლში **სული** და **გული** ხშირად მონაცვლეობს:

„ **გული** წამსავე წამიღო” (729,4); „მან მისთა
მჭერეცთა წაუღის **გული, გონება** და **სული** (33,3).

ასეთივე მონაცვლეობა გვხვდება „ვისრამიანშიც”:

„გიშრისა ფერითა თვალითა **გული** წაუღე მხე-
დავთა” (ვისრამ. 66,17). სულისდასიმწარით//სული-
სიმწარით – მთელი არსებით, სულით და გულით
(„სულისიმწარით ენატრებოდა დედესა მემლეკეთი,
ძველი ვათანი” – ჩვ. ქართული). **უსული, უსულგუ-
ლო** ადამიანი შესაბამისად ნიშნავს უგრძნობს.

საშუალო ქართულში **სულ**’ კომპონენტის იდიომები საკ-
მაოდ მრავლად დაიძებნება (სულით დაცემა, სულის მინდობა,
სულის ჩადგმა, სულის დადება, სულად მოსვლა, სულის მოდუ-
ნება).

თ.სახოკიასთან **სულის** გადატანით მნიშვნელობებში და-
სახელებულია **ცოლი**; ძვირფასი; მცხოვრები; სიცოცხლე:
„ახალ **სულსაც** მოიყვანდა” (ვ.ბარნოვი);

ზ.სარჯველაძის „ძველი ქართული ენის სიტყვის კონაში”
სული ასეა განმარტებული:

სული-სული წმიდა; სული (სამშენიველი); ადამიანი, პირი;
ვინმე; გონება; სიცოცხლე; სუნი.

რელიგიურად ლექსება „სული” ძირითადად სიკვდილს ან
სიკვდილთან მიახლოებას აღნიშნავს: სულის მიბარება – გარ-
დაცვალება, სიკვდილი; სულის მიცემა – სიკვდილი, სულის
ლექვა:

„ისე ენატრება ბაღვსა ბაბოი, რომე **სულ აძლევს** სინატრულისგან” (ჩვ. ქართული);

სულის ამოხდომა (სულის ამოხდენა) – სულის ამოყვანა სხეულიდან, სიკვდილი: „თქვენ ერთმანერთსა არ მიჰხედეთ, მე სულნი ამომხადენით”(ვეფხ.);

სულის ღევა – სულის გამოშვება სხეულიდან, სიკვდილი;

სულის ამოხდა – ტანჯვა, წვალება, მოკვლა;

სულით დაღევა – სულის მოშორება სხეულისაგან, სიკვდილი, სიცოცხლის მოშორება;

სულისაგან დაცლა – სულისაგან დაცარიელება სხეულისა, სიკვდილი;

სულის განღევა გვაძმაგან – სიკვდილი;

სულის ამორთმევა – სულის ამოღება სხეულიდან-ტანჯვის მიყენება, მოკვლა: გამეშო, რა მუქთი ფეხები მაქვს, მაგათ ძებნაში მერე სული ამომრთმევოდა?!-(ილია);

სულის ამოსვლა, სულის ამოხდომა სხეულიდან-სიკვდილი;

სულთამოსვლის მონატრე ვარ, არც ცოცხალვარ, არცა მკედარი (ნ.ციც.);

სულზე მიუსწრებს-უკანასკნელ წუთში მივა;

სულს ღაფავს-სიკვდილის პირასაა;

სულთაბრძოლა – მომაკვდავის უკანასკნელი წუთები, აგონია;

სულისა და ხორცის გაყრა-სულის გაშორება ხორცისგან (ხტვ.) – მეტისმეტი გაჭირვება, სიკვდილი. შდრ. „ჩემი ღხინია სიკვდილი, გაყრა ხორცთა და სულისა”(ვეფხ.); ტკბილის სულის და ხორცის გაყრას მივახლებივარო (თიმსარიანი).

სული ხშირადაა დაკავშირებული საიქიოსთან, მიცვალებულებთან, რელიგიურ რიტუალებთან.

ქართული ენის ზოგიერთ დიალექტში (ფშ; ხევს.; თუშ; მოხ.) **სულ’ეთი** ნიშნავს საიქიოს, სულების სამყოფელს, ღმრთეებში კი **სულთა** მიცვალებულთა მოსახსენებელი დღეა (მჩიქ.). იმერულ დიალექტში დადასტრებულია **სულთობა**, რაც ასეა განმარტებული: ადების დღეები – ხსნილის უკანასკნელი კვირა (მ. ალავე).

სული სულიერებაზეც მიუთითებს. მაგ. **სულწასული**, **სულსწრაფი**, **სულგაპარული** (მთ. მსუნაგი), **სულკატიანი** (გურ. ფშ. აჭ.) იგივეა, რაც **სულძაღლიანი**, საღანძღავი სიტყვაა და ნიშნავს **სულში კატა ჩააკედესო** (აქაც სიკვდილს უკავშირდება). **სულუხსარი** (გურ. აჭარ.) **ხარბს**, **სულმოკლეს** ნიშნავს, ღეჩხუმურში ასეთ ადამიანს **სულხავი** ჰქვია, ქართლურში **სულმაუთი**; ქიზიყურში რაიმეზე დახარბებას, სულის წასვლას **ცანცქელა** ჰქვია.

კიდევ უფრო საინტერესო სურათს ქმნის ლექსება **სული** შემდეგ ფრაზეოლოგიზმებში:

„ოღონდ მაჰმადის **სული** ჩაბუეროთ და სამოსელი ისევ თავიანთი ეცვათო“-ამბობდნენ ფაშა-ხოჯები და ძველ ღვინოში ახალ შხამს ურევდნენ“; „რამდენიმე საუკუნემ, შეგუების კანონმა და სიცოცხლის ტკბილმა ჩურჩულმა მესხეთ-ტაო-კლარჯელებს ძველი **სული** გამოაცალეს და ჰაერიღა დაუტოვეს (ივ. ჯავახ.ჯავახ. IV, 417,12-14-16).

ამ შემთხვევაში **სულის გამოცლა** ტრადიციის, ზნე-ჩვეულების დაკარგვას, დავიწყებას ნიშნავს.

სულ' ძირი კომპოზიციის შემადგენელი კომპონენტია და იგი უმეტესად რელიგიურ რიტუალთა სახელწოდებებად გვხვდება:

სულთაკრება (მთ.) – მიცვალებულის მოხსენება ღიდმარხვის მესამე კვირას (ს. მაკალ.);

სულთკრეფა (თუშ.) – საეკლესიო დღესასწაული იყო, გარდაცვლილთა მოსაგონარი დღე (პ.ხუბ.);

სულთაობა (ქართლ.) – მიცვალებულის სულის მოხსენების დღე, მოდიოდა ძველი სტილით 14 სექტემბერს (გ.შატბერ.);

სულპური (ინგ.) ალაპი, ორმოცის წირვა (მ. ჯან.).

სრულიად განსხვავებული სემანტიკა აქვს ამ კომპოზიციტს გურულში: 1. **სულის ჩაპურება** (ჭამის სურვილის ოდნავ მაინც დაკმაყოფილება, 2. **ყაჭის ჩაპურება** (საჭმლის მიცემა);

სულთათანა (ძეკელ.) – მიცვალებულის სულის მოსახსენებელი საგალობელი.

საქართველოს კუთხეებში განსხვავებულად იციან მიცვალებულის დამარხვა, გლოვა, შესაბამისად განსხვავებულია რე-

ლიგიური რიტუალებიც. ფოთში მომაკვდავ ადამიანს ხელში მისცემენ ანთებულ სანთელს, კარ-ფანჯარას გააღებენ, რომ მიცვალებულის სული დაუბრკოლებლივ გავიდეს სახლიდან და საიქიოში გაემგზავროსო. სულთმებრძოლთან რჩება ორი ადამიანი, რომლებიც მიცვალებულს თვალს დაუხუჭავენ და პირისახეს გაუსწორებენ.

გურიიში დაკრძალვის მესამე იციან „სულის ახსნა“, რომ ჭირისუფალმა და მიცვალებულის ახლობლებმა, თუ მარხვის პერიოდი არაა, შეძლონ ხორცის ჭამა, სხვანაირად ამას **ხორცზე კბილის დადგმას** ეძახიან (აღ. ღლ.). აბაშაში ამ რიტუალს **პირის გახსნა** ჰქვია (ხორცზე პირის დადგმა), ჩხოროწყუსა და ხობში- **მკლავის გახსნა** (აქაც იგულისხმება ხორცზე პირის დადგმა), ლენხუმში კი-**ხელის გახსნა** (ჭირისუფლის მიერ გახსნილება). რიტუალის შინაარსი თითქმის ყველგან ერთნაირია და **პირ**’ს, ჭამას, **პირში ხორცის ჩადებას** უკავშირდება, მაგრამ გადმოცემულია სხვადასხვა ლექსემებით (სული/ პირი/ მკლავი).

„სულის ახსნა“ (ქიზ.) მარხვაში გარდაცვლილი და მარხვაშივე დასაფლავებული ადამიანისთვის ხსნილში (რამდენიმე თვის შემდეგ) გამართული ქეღეხია. ცხვარს უკლავენ უეჭველად. ცხვრის სული მიცვალებულის სულის ასახსნელად განკუთვნილიაო. შეიძლებაო პროხაც დაეკლათ (სმენთ).

როგორც ჩანს, საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარებასთან ერთად მოსახლეობაში იცვლებოდა არსებული ტრადიციები, ადამ-წესები, მაგრამ ძველიც სამუდამოდ არ ქრებოდა და მისთვის დამახასიათებელი ზოგიერთი ჩვევა გადმონაშთის სახით განაგრძობდა არსებობას.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. აბულაძე ი. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ. 1971.
2. სახოკია თ. ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, 1-2 -3 1950,1954, 1956
3. ღლონტი აღ. ქართულ კილო- თქმათა სიტყვის კონა, თბ. 1984

4. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, თბ. 1990
5. სარჯველაძე ზ. ძველი ქართული ენის სიტყვის კონა, 2001
6. ფუტყარაძე შ. ჩვენებურების ქართული , ბათუმი, 1993.

Maia Kikvadze

Семантическое поле лекси́мы „Душа”

Душа является силлогизмом идеалистической философии и богословия. Душа -это не материальная субстанция. она отделяется от тела и придает жизнь органическим и неорганическим вещам. Семантическое поле лекси́мы Душа представляет интересную картину та, как высказывани, связанные с отмеченной лексемой, выражают то или иное состояние человека(радость,облегчение, страдание , беспокойство ,смерть (отдал душу Богу , умер, представился -скончался).

Слово Душа встречается в названиях различных религиозных ритуалов, распространенных в Грузии: sulpuri ,sultkrepa, sulis axsna...

Maia Kikvadze

Lexeme- the Semantic Field of “Soul”

Soul is a syllogism of Theology and Idealistic Philosophy. Soul is religiously immaterial; it is derived from body and gives life and ability to move to organic and inorganic beings.

Lexeme, the Semantic Field of “Soul” presents an interesting picture, as the sayings connected to “soul” depict state and image of human being (i.e. joy, relief, worry, suffering, death - “suli ganuteva” (gave a soul); “sulis mibareba” (entrust one’s soul); “suli gamvardes” - let soul leave one’s body ...).

The word “soul” in the names of various religious rituals are also very common: “sulta, sulis akhsna” , :sulpuri”, “sultkrepha”...

РАЗВИТИЕ АРМЯНСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ МОНОДИИ В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВОГО АНИ

В 961 году н.э. город Ани стал столицей Багратиского армянского государства. Культурно-исторический процесс способствовал бурному и динамическому развитию городской культуры. Среди важных факторов – расцвет ремесел и торговли. Именно здесь пересекались важные магистрали торговых путей Запада и Востока. Рост экономики способствовал усилению власти и мощи крупных феодалов.

После изгнания арабских завоевателей Ани стал крупным центром армянской национальной культуры, внутри которой гармонично развивались все виды искусства.

Город стал уникальным благодаря самобытной архитектуре и памятникам зодчества. Часто Ани называют “Городом тысячи и одной церкви”. Важной особенностью культурной атмосферы города заключалась в том, что здесь равнозначно развивались и светская и духовно-христианская традиции²⁷.

В многочисленных письменных исторических источниках описываются пышные городские праздники (Նշմանի օրը), где особо подчеркивается роль и значение музыки²⁸. Так, вспоминая былую красоту и яркий облик Ани после нашествия турок-сельджуков, историк А.Ластивертци пишет: “Исчезла радость в стране, смолкли звуки *кнаров* (лир), смолкли грохоты *тмбуков* (барабан) и вознеслись вопли плача”²⁹.

X-XII вв. – это период наивысшего развития армянской народной музыки. Об этом говорит еще и тот факт, что очень много памятников музыкального фольклора до нас дошли именно из этого периода. Многожанровая народная монодия подпитала две ветви армянской профессиональной музыки – светскую и духовную.

²⁷ См. **Якобсон А.** Очерк истории зодчества Армении V-XVIII вв., М., 1947.

²⁸ **Григор Магистрос**, Письма, Александрополь, 1910 (на древнеарм. яз.); История **Аристакаса** архимандрита **Ластивертци**, Тифлис, 1912(на древнеарм. яз.); **Маттеос Ураецци**, Хронологии, Вагаршапат, 1898 (на древнеарм. яз.); **Смбат Спарпет**, Летопись, Венеция, 1956(на древнеарм. яз.) и т.д.

²⁹ История **Аристакаса** архимандрита **Ластивертци**, указ. соч., с. 2.

Творчество профессиональных музыкантов – гусанов, ознаменовало с одной стороны новую веху в развитии светской музыкальной культуры, с другой стороны именно здесь возродилась армянская античная музыкальная традиция, с характерными образно-выразительными средствами. Тем самым преодолевая аскетическую суровость раннехристианской эпохи, в разножанровом вокальном и инструментальном искусстве гусанов воспевался *человек* – с его внутренними душевными переживаниями и чувствами³⁰. Это более чем реалистическое по своему эстетическому настрою и складу искусство.

Благодаря жизнерадостному и гуманистическому содержанию искусства гусанов армянская светская профессиональная монодия поднялась на новый уровень развития. Искусству гусанов было характерно лирическое, лирико-драматическое и эпическое образное содержание, что в конце-концов привело к бурному развитию свободно-мелодического музыкального мышления во многих произведениях. Среди них выделяется жанр *тагов* – уникальных монументальных песен.

Таг – это и есть песня. Но, естественно это своеобразная песня. “Таг есть лирическая в основном песня, содержащая элементы сосредоточенности, раздумья, созерцательности, а подчас и драматизма; сравнительно с лирикой крестьянской песни, лирика тагов носит более субъективный характер, хотя степень субъективности может быть и различной, важной особенностью тагов как произведений лирического или лирико-драматического плана является эмоциональная приподнятость их содержания, приминимая в отдельных случаях оттенок праздничной торжественности или горделивой вещательности, а подчас и экзатичности”³¹.

Гусаны исполняли эти произведения с инструментально-ансамблевым сопровождением. Из разных инструментов письменные источники упоминают *струнные* – бамбир, кнар, тавиг, джнар, барбут; *духовые* – сринг, пох; *ударные* – тмбук, гос и т.п.. В процессе развития жанра тагов инструментализм сильно влияет на вокальную кантилену, и монодический склад становится импровизационной и виртуозной – благодаря разнообразным мелизмам.

³⁰ См. **Атаян Р.А.** Армянская хазовая нотопись, Ереван, 1959, с. 80 (ан арм. языке)

³¹ **Кушнарев Х.С.** Вопросы истории и теории армянской монодической музыки, Ленинград, 1958, с.129.

Конечно, исходя из вышесказанного, следует отметить, что свободно-раскрепощенное развитие армянской традиционной монодии не могло не воздействовать и на духовную монодию, которая несмотря на строгоканонизированную традицию, все же не замкнулась в себе, а, наоборот, рядом со многими жанрами Жамагирка (Псалтыри-Часаслова) и Шаракноца (Гимнария) в особые-праздничные дни была обогащена включением в богослужение нового жанра – тага (!).

Именно здесь, в великолепных храмах Ани, по мнению многих исследователей было введено это новшество, значение которого в развитии армянской духовной монодии неопределимо велика. Во первых это дал новый толчок к дальнейшим преобразованиям в системе музыкальных выразительных средств. Во вторых, тем самым направление развития духовно-профессиональной традиции максимально приблизилось к народно-профессиональной традиции. Именно поэтому великий Комитас утверждал, что армянская народная и церковная музыка – брат и сестра, т.е. у них тот же генетический осто³².

Духовные таги обогатили армянское богослужение мелизматическим стилем нового типа. Важнейшим нововведением было то, что впервые в канонический контекст была включена песня концертно-виртуозного характера, но довольно свободная и произвольная от канонических мелодий-моделей – Гласов. Именно на них – на систему Восьмигласия был создан важнейший канонический сборник Шаракноц (Гимнарий).

Композиция тагов была основана на свободно-мелодическом мышлении. Они исполнялись исключительно в сольном исполнении, в основном по причине сложного монументально-декоративного склада письма. Это весьма сложные вокальные произведения. “Содержание многих из дошедших до нас тагов раскрывается в результате развития и сплетений двух и более образно-тематических начал: столкновений, противопоставлений, сопоставлений, взаимных переходов этих начал, а также их возникновений, разрастаний, сжатий, иссяканий”³³.

В духовных тагах удивляет богатое мелизматическое развертывание мелодической линии. Здесь не трудно проводить аналогию со светскими тагами. И вывод один – здесь те же инкрустированные мелодические линии, с разнохарактерными, обогащенными альтерациями, мелизмами, отпочковываемые из гусанских наигрышей - сложные модуляционные ходы. Они

³² Комитас, Статьи и исследования, Ереван, 1948, с. 21.

³³ Кушнарв Х.С. Указ. соч., с. 129.

производят то же впечатление, что и разнообразные орнаменты на фасадах и арках церквей и храмов Ани.

Одним из таговых шедевров, созданного в духовной жизни Ани, является таг “Богоматерь”. Это скорбное песнопение, посвященное трагической сцене оплакивания распятого Христа, о неизмеримом горе Богоматери. Это уникальная армянская *Stabat Mater*, с классическими композиционными чертами тагового пения.

Именно таговое пение также и способствовало дальнейшему развитию армянского гимнотворчества. И этот процесс продвигался динамично благодаря выдающимся усилиям знаменитых и умелых церковных и научных деятелей, которые являлись также выдающимися гимнотворцами. Среди них отметим знатного ученого Григора Магистроса, католикосов Саргоиса Севанци и Петроса Гетадарца, Ованеса Имастасера и других, в творчестве которых окончательно сформировалась и развивалась анийская школа духовного песнетворчества. Этому способствовали также многочисленные школы при храмах, которые стали важными научными центрами, где в системе учебных дисциплин тривиум и кватривиум была включена и музыка.

Обобщая сказанное, отметим то, что в духовной культуре средневекового Ани ярко проявились основные тенденции развития армянской национальной монодии. “В благоприятных условиях этого периода, с одной стороны, завершается путь эволюции профессионального песнетворчества раннесредневековой Армении с возникновением крупных явлений обобщающего характера (заклучивших в себе накопления пердыдущих веков), с другой – эти же явления, содержавшие и много качественно новых жизненных элементов, одновременно знаменуют начало подъема армянского искусства эпохи развитого феодализма”³⁴.

Обрамляя наше сообщение анийским обзором, мы не можем здесь обойти синхронно-адекватное явление того же периода, но в царстве Васпуракан. Именно здесь творил великий Григор Нарекаци свои литературные и песенные шедевры, в которых особое место занимают таги. И если, к большому сожалению многочисленные анийские таги не дошли до наших дней, то сохранившиеся в устной традиции духовные таги Г.Нарекаци весьма уместно восполняют этот досадный пробел и сегодня тоже.

³⁴ Тагмизян Н.К Теория музыки в древней Армении, Ереван, 1977, с. 53.

ბრიტოლ ხანძთელის „ათორმეტ სავანეთა“ მხარე
და ჟამთააღმწერელის მატინანი
(„ძეგლი“ თანამედროვე კლარჯეთში)

ბრიტოლ ხანძთელის ცხოვრებაში მოხსენიებულ „ათორმეტ სავანეთა“ მხარე, ისევე, როგორც მთელი კლარჯეთი, ერთ დროს სიმდიდრით იყო განთქმული. ხმები ამ სიმდიდრის შესახებ მრავალ დამპყრობელს იზიდავდა, განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც საქართველოს ბედის ბორბალი უკუღმა დატრიალდა.

ჟამთააღმწერელი გვაუწყებს მონღოლთა ერთი ლაშქრობის შესახებ, რომელიც XIII საუკუნის II ნახევარს ეხება: ილხან აბაღასა და ჩრდილოელ უფლისწულ თეგუდარს შორის ამტყდარმა ომებმა დიდი ზიანი მიაყენა საქართველოს. თეგუდარის მრავალრიცხოვანი ურდო დედაწულითა და ჯოგით სამხრეთის ილხანმა აბაღამ ისტუმრა. „უჩინა ზაფხულის სადგურად ვიდრემდე მთანი არარატისანი და საზამთროდ რახსის პირი და ნახჭევანი“. საიდუმლო გეგმის მიხედვით შუა აზიის ყაენ ბარახასა და თედუგარის ლაშქარი უნდა შეერთებულიყო და აბაღას თავს დასხმოდნენ. თეგუდარი საქართველოზე გავლით დარუბანდის გზით ფიქრობდა ბარახასთან შეერთებას. ამის გამო ის თავისი „ბარგით, დედაწულით“ და ლაშქრით გამოემართა საქართველოსკენ და აქ სამხრეთ-დასავლეთის გზით შემოვიდა: „მომართა მთათა დადოსათა, კარჩხალთა და კარისათა, რომელ არს შავშეთსა და აჭარას და დადგა მთასა შავშეთისასა ფიჭეთას“. (ნარკვევები, 1979:579).

ჟამთააღმწერელი მოგვითხრობს ერთი სასწაულის შესახებ, თეგუდარის ლაშქარს რომ შეემთხვა. მონღოლმა გაიგო, რომ ოპიზა, „უპირველესი ათორმეტ უდაბნოთა შორის“ იყო „სადმართოთა კრებულებითა აღსავსე იგი საყოფი ნათლისმცემლისა“. ესმა რა „სიდიდე უდაბნოსა ოპიზისა და შემეობა მისი პატიოსანთა ხატითა და კანდელთა მიერ აღსავსეობა“, გამოაგზავნა ათასი მხედარი მის მოსაოხრებლად. ლაშქარი კარჩხლის გზით წავიდა. იოანე ნათლისმცემელმა, რომლის სახელობისაც იყო ოპიზა, „დაიცვა მისი სამყოფი“ „და მოუვლინა ნისლი და სიბნელე, და ვერღარა ვიდოდეს ფერხითა საძაგელითა, რამეთუ

მიახლებულ იყვნეს უდაბნოსა და დადგეს მთის მის ძირსა, რომელსა ეწოდების ძეგლი, რომელსა ზედა შენ არს ეკლესია წმიდისა გიორგისი, რომელ არს [შორის] ოპიზას და მიძნაძორისა” მაშინ იოანე ნათლისმცემელმა „მოავლინა ქარი სასტიკი მთისა დადოსა და ხოშაკაკლა სეტყუა და წვიმა მძაფრი და იქმნა მდინარეზე დიდი, რომელიც გასწორდა ვითარცა წუერამდე ძეგლისა, რომელი აწცა იხილვების დიდი იგი ნაღჟარევი, რომელიც შთავალს მართლ ზედა-ზედა წყალსა შავშურსა” ...ყველა თათარი დაიღუპა გარდა ერთისა, რომელიც თევუდართან გაიქცა ამბის მისატანად (ქართლის ცხოვრება, 1959:257).

ესეც ტიპიური ამბავია ჩვენი ქვეყნისათვის – დევების ომში იჭყლიტებოდა საქართველო...

ვიდრე მსჯელობას გავაგრძელებდე, ორიოდ სიტყვა მინდა ვთქვა ჟამთააღმწერლის მიერ ნახსენები კარჩხალის, ფიჭვთას და სხვათა შესახებ. კარჩხალას ხეობა გრიგოლ ხანძთელის მოღვაწეობით გასხივოსნებული მხარის ერთი (ჩრდილო-დასავლეთი) ნაწილია და იგი კლარჯეთიდან ჩრდილოეთ შავშეთამდე, იმერხევამდეა გადაჭიმული. „ათორმეტ სავანეთაგან” სწორედ ამ ხეობაშია მერე, მიძნაძორო, წყაროსთავი და ნუკას საყდარი, რომელსაც ნიკო მარიდან მოყოლებული მეცნიერთა ნაწილი დღემდე ხანძთად მიიჩნევს.

მატერიალური კულტურის ძეგლთა ნაშთები და, რაც განსაკუთრებით საოცარია და შთამბეჭდავი, ხალხის მესხიერებას დღემდე შემორჩენილი ლეგენდებად ქცეული ნაფლეთები წარსული დიდებისა, მოწმობს, რომ ამ მიდამოებში ცხოვრება დუღდა და გადმოდუღდა, რომ ეს მხარე ჭეშმარიტად იყო იმჟამინდელი საქართველოს სულიერების სათავე.

ფორთაში, მაგალითად, გაიხსენეს ძველების მონათხრობი: ჩამლიქიდან (იაილაა შავშეთის მთებში) ნუკას საყდრამდე იმდენად მჭიდრო დასახლება ყოფილა, თხას რომ ჩამოეველო, მიწაზე ფეხს არ დაადგამდა, სახურავებზე გადმოივლიდაო. იგივე თქმულება კიდევ უფრო ხატოვნად და ქართულ ენაზე გვიამბო გამიშეთელმა გურჯმა მუსტაფა უზუნმა (გამიშიძემ): „ლეკობნიდან (მაჭახლის იაილაა) ვერანაბადებში ჩასვლამდე დიდი ქალაქი (//დასახლება) ყოფილა. თიკან პირველი სახლის ყავარზე შედებდენ, უკნიდანაც ძაღლ ღუუფიცხავდენ, ყავრიდან ყავარზე

უხტებოდა, მიწაზე ფეხ არ დააბიჯებდა, ისე ჩევედოდა ვერანაბალებში. იმ ადგილსაც ნაქალაქევს ეტყოდენ.”

ეს გზა, რომელიც „თიკანს უნდა ჩამოველო“, ნაწილობრივ სწორედ კარჩხალას ხეობას გასდევს. კერძოდ, ფორთას ამ უბნის, ანუ ნუკა-საყდრის მიმდებარე დასახლება ვერანაბალებია. ვერანაბალები დიდვენახის (დღეს alabalik) უბანია. აქედან მიმავალმა უნდა აიარო საკუთრივ დიდვენახი (იქვე მდებარე ცნობილი წყაროსთავი მარჯვნივ რჩება), გოგა, მერე, შაინახო (//შაჰინის ახო), კარჩხალა, ლოდიხევი, ჩაველიეთი (ჩიხისხევის უბანია), მაღისადნობი (ჯანჯირის იაილის გადაღმა), ყვაენაჯვარი, ქვამარილად, მოსაცოხნელად (ვაკეა, მინდორი), ჯანჯირი, მოსაქცევი და საზგირელი. საზგირელი იმითაცაა საინტერესო, რომ აქ ზღვის დონიდან 2352 მეტრ სიმაღლეზე ნაშთებია ეკლესიისა, რომელსაც ადგილობრივები თამარ მეფის სახელს უკავშირებენ და წარწერიანი ქვების შესახებაც ყვებიან, ქვებისა, რომლებიც აქ აღმოუჩენიათ, მაგრამ დაკარგულა. აქედანვე შეიძლება გადასვლა აღმოსავლეთით მაჭახელაში, ჩრდილოეთით ზემო აჭარაში, დასავლეთითა და სამხრეთით – საკუთრივ შავშეთში. საზგირელიდან არც თუ ისე შორსაა იმერხევის ხანძთაც. მთელი ეს მიდამო სავსეა ნაეკლესიარი, ნამონასტრალი, ნასოფლარი (ალარაფერს ვამბობ ციხესიმაგრეებზე) ადგილებით, რაც დასტურდება უამრავი ნაშთით ნაგებობებისა თუ ტოპონიმებით (ვერანაბალი, ნაყანვარი, ნატაძრევი, ყვაენაჯვარი, ნაურმალი, ნაფუზარი, ნაგუთნისთავი, ნადარბაზევი, ნასაყდრევი, ნაქილისვარი, ნაჯვარევი ნასახლევი, ნაფურნევი და ა.შ.). აშკარაა, რომ მთელი ეს სექტორი კლარჯეთ-შავშეთისა იყო უმნიშვნელოვანესი სასულიერო ცენტრი და არსებითად ერთიან სისტემას წარმოადგენდა.

ნუკას საყდრიდანვე, ზემოთ აღწერილის საპირისპირო მიმართულებით, ბაღლარის (ქვემო ფორთის) გავლით, გზა ოპიზისკენ მიდიოდა: ნუკადან წასულები გადაივლიდნენ ქუსლას სერს, შემდეგ ბაღლარს, მერდევანტაშს, კოლთხევს, ქურუხქოფრის (გატეხილ ხიდს), ისევ ქუსლად წოდებულ ადგილს (ქუსლა ზოგადი მნიშვნელობის სიტყვაცაა და ორი ბილიკის შეერთების ადგილს ჰქვია) და ოპიზასაც მიადწევდნენ.

როგორც ვხედავთ, სააღაფოდ წასული ლაშქრის მარ-შრუტი ზუსტად ემთხვევა ზემოხსენებულ „თხის მარშრუტს.“ რეალურადაც ჩამლიქიდან ოპიზისკენ გზა კარჩხალას მჭიდროდ დასახლებულ, მდიდარ ხეობაზე და ნუკაზე გადიოდა... აქვე ერთი რამ უნდა შევნიშნო კიდევ: „ჩამ“ (çam) თურქულად ფიჭვია, შესაბამისად, „ჩამლიქ“ (çamlık) – ფიჭვნარი. მაშასადამე, სულაც არაა გამორიცხული, რომ თეგუდარი სწორედ ზემოხსენებულ ჩამლიქში დაბანაკდა („და დადგა მთასა შავშეთისასა ფიჭვთასს“). ქართული ტოპონიმების თურქულად თარგმნა და საუკუნეთა განმავლობაში ასე დამკვიდრება ჩვეულებრივი მოვლენაა თურქეთის საქართველოში.

ამ ისტორიას ჯერ კიდევ დიმიტრი ბაქრაძემ მიაქცია ყურადღება. გიორგი ყაზბეგი სწორედ ბაქრაძის სტატიას („კავკასია ქრისტიანობის უძველეს ძეგლებში“) იმოწმებს ოპიზის ისტორიის ამ მონაკვეთზე საუბრისას (ყაზბეგი, 1995:102). მოგვიანებით ჟამთააღმწერლის ეს ცნობა განიხილა ლეო მენაბდე (მენაბდე, 1962:391) ასევე ოპიზის მონასტერთან მიმართებით.

უკანასკნელ პერიოდში ჟამთააღმწერლის ცნობას ყურადღება მიაპყრეს დავით ხოშტარია (ხოშტარია, 2005:207) და მამია ფაღავამ (ფაღავა, 2007:147) – განიხილეს იგი ხანძთის ღოკალიზაციის კონტექსტში. კერძოდ, ორივე მათგანის აზრით, ძეგლის მთის ძირას აშენებული „ეკლესია წმიდისა გიორგისი, რომელ არს შორის ოპიზას და მიძნაძორის“, ნუკას საყდარი უნდა იყოს. მკვლევართა მოსაზრებები განსხვავებულია ნუკასაყდრისა და ხანძთის მიმართებასთან დაკავშირებით, მაგრამ ეს სხვა თემაა და ამჯერად მას არ შევეხებით.

ჟამთააღმწერლის ისტორიის ნუკას საყდართან დაკავშირება საინტერესოა იმიტომაც, რომ ერთ-ერთი (2010 წლის ზაფხულის) ექსპედიციის დროს, ჩვენთვისაც მოუოდნელად, ტოპონიმი „ძეგლი“ თანამედროვე ფორთაშიც დავაფიქსირეთ.

ძეგლი ქართველი ისტორიკოსის მონათხრობი ცხადყოფს, რომ I. თეგუდარი დადგა ძეგლის მთის ძირას: II. ძეგლის მთაზეა აგებული წმინდა გიორგის ეკლესია. ამდენად, წყაროს მიხედვით ძეგლი ჰქვია არა მთის კონკრეტულ ადგილს („სტალაგმიტივით აღმართულ კლდეს, რომელზეც დგას ნუკას საყდარი“, – ხოშტარია, 2005:207) არამედ მთას. ეს მნიშვნელოვანი

დეტალი: თანამედროვე ფორტაში ძეგლი ჰქვია არა რომელიმე ადგილს ნუკა-საყდრის შემოგარენში, არამედ მთის თავში, მწვერვალთან მიახლოებულ ადგილს სოფელ ზემო ფორტის მალდა. ადგილობრივთა თქმით, იგი გეოგრაფიულადაც ფორტას ეკუთვნის, თუმცა უფრო ოპიზის მხარესაა. ესაა მინდორი ციცაბო მთის კალთაზე, მინდორს ქვემოთ კლდეებია. რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, ეს ადგილი ზიარეთია და მასთანაც წმინდა კაცების (შეიდების), ასევე ბრძოლის, მეწყერის (!)... ისტორიაა დაკავშირებული. აქ არის შეიდების საფლავები, თითქოს სენაკებიც. ფაქტია, რომ ტოპონიმ *ძეგლის* ამ მიდამოებში დადასტურება კიდევ უფრო განამტკიცებს მოსაზრებას, რომ უამთაღმწერელის თხზულებაში სწორედ ნუკას საყდარზეა საუბარი. მითუმეტეს, რომ, ნუკას შემოგარენში დღესაც ჩანს ღვარცოფის თუ მეწყერის კვალი. შესაბამისად, არც ისაა გამორიცხული, ეკლესიის მიმდებარე შენობათა ნგრევა სწორედ ზემოხსენებული წყალდიდობის შედეგი იყოს.

მეტი სიზუსტისთვის ქვემოთ მოვიყვან რამდენიმე ფრაგმენტს ფორთელების ნაამბობიდან: მათი რწმენით უხსოვარ დროში ამ მიდამოებში ხეზრეთი ალი მოსულა. მას ბერთის მხრიდან გადმოუვლია და თან ორი წმინდა კაცი (შეიდი) ხლებია. მხლებლები ძეგლად წოდებულ ადგილას, გამოქვაბულში დაუტოვებია, თავად სადღაც წასულა და როცა დაბრუნებულა, ორივე დახოცილი, დაკლული დახვედრია. იქვე დაუსაფლავებია. მაშასადამე, ძეგლზე ხეზრეთიალის მხლებელი ორივე მუსლიმანის, ორი შეიდის სასაფლაოა. ამიტომაც, აქ ზიარეთი. ხალხი ამ ზიარეთზე არტანუჯიდან, ტრაპიზონიდან, აქჩააბადიდან ჩამოდიოდა.

ხეზრეთი ალი რომ მოსულა, აქ ერთი თამარა ყოფილა, თამარასთვის უთქვამს, გამუსლიმანდიო. ან საკუთარი სურვილით უნდა გამუსლიმანდე, ან სისხლს დავღვრი, თავებს დავაჭერი ყველას და ასე გავამუსლიმანებო. თამარას უთქვამს – სად მედინა და სად ფორტა, შუაში ექვსი თვის გზაა და როგორ მოგეწვდებიო (იგულისხმება – ჯარით როგორ მოხვალო – მ. ჩ.). ეს რომ გაიგონა, ხეზრეთი ალი შეჯდა ფრთოსან რაშზე, გაიქროლა და თამარას ჰკითხა: შენი სარწმუნოება უფრო ჭეშმარიტია, თუ ჩემიო. თამარამ უთხრა – ჩემიო. რატომ შენო? –

აქ სალოცავია, იქ ღმერთის სახლიო, – თავისებურად აუხსნა თამარამ და თან დასძინა, – თუ შენი სარწმუნოებაა მართალი, მთებში რომ გველემშაპია, ის მოკალიო.

ამ გველემშაპს თურმე ყოველდღე ერთი კაცი მიჰყავდა არტანუჯის ტყეში და ჭამდა. ხეზრეთი ალი ავიდა მთაში (მთხრობელი ძეგლის მიმართულებას მიუთითებს) და დაუძახა გველემშაპს. ის კიდევ გამოხტა და გაიქცა ართვინის მიმართულებით. ხეზრეთი ალიმ ქვა ესროლა და ვერ დააწია. მერე აიღო და ხმალი ესროლა. მთა შუაზე გადაიხსნა, ხმალს გზა უტია. ხმალი გველემშაპს ჩაერჭო და მოკლა. ხეზრეთი ალიმ გამარჯვების ყიჟინა დასცა. თამარამ დუა (ლოცვა) ჩაიკითხა (ალაჰის სადიდებელი ლოცვა წარმოსთქვა არაბულადო, გვითხრა მთხრობელმა ილიას ოქურმა და გაახშიანა კიდხეც: „ლა ილლაჰ ილ ალლაჰ“).

თამარამ იცოდა, ხეზრეთი ალი რომ უნდა მოსულიყო და მიუვალ კლდეზე თავისი ოქროს და სიმდიდრის დასამალად ააშენა ნუკა ქილისე. იქედან არის დარჩენილი სახელწოდება „ნუკა-საყდარ“ ანუ „ნუქი-სახლა“. ნუქი ოქროს ნიშნავს, პატარა ოქროს, „სახლა“ იგივეა, რაც „დამალე“, „შეინახე“.

ამ ნაამბობში საქართველოს ისტორიის ტრაგიკული ნაფლეთების აღმოჩენას დიდი დაკვირვება არ სჭირდება; ისიც ფაქტია, რომ ადგილობრივთა ცნობიერებაში დაღეჭილი და ხშირად უთაბოლოდ არეულ-დარეული ინფორმაციის ფრაგმენტები, სხვადასხვა ისტორიული ეპოქის და წინაპართა ზეპირსიტყვიერი თქმულება-გადმოცემების თავისებური გამოძახილია. კლარჯელთა თუ ტაოელთა ცნობიერების კვლევა სხვა საქმეა, სხვა თემაა, სხვა მიმართულებაა და ამჯერად ამ თემას თუ ამ მიმართულებას ნაკლებად ვეხები, მაგრამ „ძველთან“, ნუკა საყდართან, თამარა დედოფალთან დაკავშირებული თუ სხვა ისტორიები, თავისი მოულოდნელი, ლოგიკას და ისტორიულ საფუძველს მოკლებული ინტერპრეტაციებით მრავალმხრივი განზოგადების და დასკვნების საშუალებას იძლევა.

ლიტერატურა

1. მენაბდე, 1962 – მენაბდე ლ., ძველი ქართული მწერლობის კერები, ტ. I, თბილისი, 1962 წ.
2. ნარკვევები, 1979 – საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ III, თბ. 1979
3. ფაღავა, 2007 – ფაღავა მ., ხანძთისა და შატბერდის ლოკალიზაციისათვის, ჟურ. მნათობი, 2007 წ. №1.
4. ქართლის ცხოვრება, 1959 – ქართლის ცხოვრება, ტ II, თბილისი, 1959 წ.
5. ყაზბეგი, 1995 – ყაზბეგი გ., სამი თვე თურქეთის საქართველოში, ბათუმი, 1995 წ.
6. ჩოხარაძე 2010 – ხანძთა, ძიებანი და მოსაზრებები. გაზეთი „აჭარა“ (№/№ 137, 138, 139. ნოემბერი, 2010 წ.)
7. ხოშტარია, 2005 – ხოშტარია დ., კლარჯეთის ეკლესიები და მონასტრები, თბილისი, 2005 წ.

Malkhaz Chokharadze

Gregory of Khandzta's “Twelve Cloisters” site and the history of a chronicler

Summary

The memory of modern inhabitants of Klarjeti has preserved the oldest toponyms, ancestors' legends and traditions that are connected with this or that stage of the history of Georgia.

The paper deals with some information of Georgian historical sources which refers to the cloisters mentioned in Grigol Khandztelis life. Some toponyms mentioned in the sources are confirmed even today. This gives possibility to make interesting generalization and conclusion based on the expedition material carried out in Klarjeti in recent years.

ქართული მართლმადიდებლური ქრისტიანული
პედაგოგიკის ეკლესიური საფუძვლები IV – VIII
საუკუნეებში

მეოთხე საუკუნის პირველ ნახევარში საქართველოში ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა. მას თან მოჰყვა ანტიკური განათლების კერებისა და დაწესებულებების მოქმედებათა შეკვეცა და მათი თანდათანობითი მოსპობა. აღზრდის, განათლების, მწერლობისა და იდეოლოგიის სადავეები ქრისტიანულმა ეკლესიამ ჩაიგდო ხელში. აქედან მოყოლებული, საქართველოში ყალიბდება მხოლოდ ქრისტიანული საეკლესიო ცენტრები და სკოლები, რომლებშიც რელიგიურ-დოგმატური აღზრდა-განათლება მიმდინარეობდა.

ადრეფეოდალურ საქართველოში, სასკოლო სწავლა-განათლებასთან ერთად, იქმნებოდა და ვითარდებოდა ამ პრაქტიკის შესაფერისი ქრისტიანული მართლმადიდებლური პედაგოგიკური აზროვნება. ცხადია, იმ ერს, რომელმაც შექმნა კოლხეთის უმაღლესი რიტორიკული სკოლა (III-IV ს.ს.), პეტრე იბერიელის სირიული სკოლა (V ს.), იაკობ ცურტაველის “შუშანიკის წამება”, “ესტატე მცხეთელის წამება” და მრავალი სხვ., ლიტერატურულ-შემოქმედებით და რელიგიურ-ფილოსოფიურ აზროვნებასთან ერთად ამ ეპოქის შესაფერისი მართლმადიდებლური პედაგოგიკური შეხედულებებიც უნდა შეემუშავებინა. როგორც ირკვევა, ასეთი პედაგოგიკური შეხედულებები შემუშავებულა კიდევ, თუმცა ისინი სხვადასხვა ისტორიულ ძეგლებშია გაბნეული, რის გამოც მათი სრული სახით აღდგენა და სისტემაში მოყვანა დღეისათვის გვიძნელდება.

“წამებაი წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაი” თითქმის არავითარ ცნობას არ გვაწვდის იმ პერიოდის სწავლა-აღზრდის პრაქტიკის შესახებ. ამ ძეგლით დასტურდება, რომ შუშანიკს სწავლა-აღზრდა აქვს მიღებული, თუმცა, როგორი იყო

იმ დროს სწავლა-აღზრდის სისტემა, თხზულებაში არ ჩანს. მაგრამ უდავოა, რომ შუშანიკმა ქრისტიანული პედაგოგიკის კარგი სკოლა გაიარა, ალბათ, ბავშვობის ასაკიდან. ამ მხრივ, არც “ესტატე მცხეთელის წამებაა” მნიშვნელოვანი.

ასურველ მამათა მოღვაწეობის შედეგი იყო საქართველოში სამონასტრო ცხოვრების დაფუძნება. მათი მადლით დაარსდა რამდენიმე საგანე, საფუძველი ჩაეყარა მარტყოფის, ალავერდის, შიომღვიმის, დავით გარეჯის, სამთავისის, ურბნისის, იყალთოს, ბრეთისა და ულუმბოს მონასტრებს. შემდგომში ზოგი მათგანი დიდ საეკლესიო და მართლმადიდებლურ საგანმანათლებლო ცენტრად იქცა. ამ მონასტრებში იზრდებოდნენ და იღვწოდნენ უდიდესი ქართველი ღვთისმეტყველები და ქრისტიანული პედაგოგიკის მოღვაწე ბერები. მათ მიმართავდა ერი უკიდურესი გაჭირვების ჟამს და იღებდა სულიერ და გონებრივ საზრდოს.

ამ პერიოდის ერთადერთი ძეგლი, რომელშიც შედარებით საყურადღებო მასალებია დაცული სწავლა-აღზრდის საკითხებზე, არის “სიბრძნე ბალავარისა”. მისი ქართული ვარიანტი, როგორც აკად. შ. ნუცუბიძე ფიქრობს, VII საუკუნის პირველ ნახევარში უნდა იყოს შექმნილი. ამ ძეგლის მიხედვით, ყურადღების ცენტრშია ბავშვი, რომლის ირგვლივ იბრძვის ორგვარი, ერთმანეთის საწინააღმდეგო, მსოფლმხედველობა. ერთის მხრივ, ნაშრომში გამოყვანილია ინდოთ მეფე - აბენესი, ხოლო, მეორეს მხრივ, ქრისტიანული თვალსაზრისის მატარებელი ბალავარი. ეს ორი პირი ცდილობს აღზარდოს ყრმა იოდასავი თავისი იდეების მიხედვით. ამ მიზნის მისაღწევად ძეგლში გამოყენებულია დიალოგის მეთოდი. თხზულების მიხედვით, სწავლებაში გარკვეული ყურადღება ექცევა მოსწავლის ნიჭიერებას, შეთვისების უნარს, მეხსიერებას, ცოდნისადმი ინტერესისა და მისწრაფების აღძვრას, ცოდნის შინაგან რწმენად გადაქცევას, ისეთი პიროვნების ფორმირებას, რომელსაც შეუძლია თავისი რწმენისა და შეხედულების დაცვა. ამასთან ერთად გამოთქმულია აზრი, რომ მასწავლებელი ბრძენი უნდა

იყოს, კარგად ესმოდეს აღზრდის მიზანი. სწავლების შეგნებულ, შემოქმედებით და აქტიურ ხასიათზე მიგვითითებს აგრეთვე ის, რომ მოსწავლემ უნდა გააკეთოს დასკვნა, ე.ი. შეგნებულად, აქტიურად და შემოქმედებითად ჩაებას ცოდნის დაუფლების პროცესში. მაგრამ ჩვენ არ შეგვიძლია დავამტკიცოთ, რომ ეს ლიტერატურული ძეგლი ქრისტიანული პედაგოგიკის ზეგავლენით გამოირჩევა სწავლისა და აღზრდის პროცესში.

არაბთა ბატონობის ეპოქაში, VIII-IX საუკუნეებში, ქართული მართლმადიდებლურ-ქრისტიანული პედაგოგიკური აზროვნება დოგმატიკური შეხედულებებით არის გამსჭვალული. ამ პერიოდში დაიწერა ცნობილი ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულებანი: იოანე საბანისძის “აბო თბილელის წამება” (VIII ს.), ბასილ ზარზმელის “სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება”, გიორგი მერჩულეს “გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება” და სხვ.

ი. საბანისძის შეხედულებით, ყოველგვარი ცოდნა, გარდა ქრისტიანულისა, საეჭვო და დაუსაბუთებელია. ერთადერთი ჭეშმარიტი ცოდნა ეს არის ღმერთის მიერ შთაგონებული ცოდნა, რომელიც არავითარ მტკიცებას არ საჭიროებს. ამიტომ ქართული ქრისტიანული პედაგოგიკის აზრით, აბო თბილელი ხანგრძლივი წვრთნისა და სწავლის გზით კი არ დარწმუნებულა ქრისტიანული სარწმუნოების ჭეშმარიტებაში, არამედ მხოლოდ იმით, რომ მან იწამა. ამრიგად, აბოს რწმენა არის მისი ცოდნა. რასაკვირველია, ეს ცოდნა დოგმატიკურ-რელიგიურია, მაგრამ ამასთან, წარმოადგენს დიდაქტიკურ-დამრიგებლურ მასალას, რომელიც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, გამსჭვალულია ქრისტიანული რელიგიური ტენდენციით. როგორც შ. ნუცუბიძე ასკვნის, “საგულისხმოა ის გარემოება, რომ იოანე საბანისძე ქრისტიანული სარწმუნოების ჭეშმარიტების საკითხში ბერძნებს ედავება და ფიქრობს, რომ ქართველი ერი არავითარ შემთხვევაში არ დაუთმობს ბერძნებს ქრისტიანული ჭეშმარიტების გაგების, ვითომდა, მეტ ძალას. იოანე საბანისძე ვერ ამჩნევს, რომ ამ საღაო შედარების დროს ის შეუცნობლად მაინც აღიარებს, რომ არსებობს სხვადასხვა დონე ქრისტიანული გა-

ნათლებისა. მაგალითად, დონე ბერძნული და დონე ქართული” [2, გვ. 392]. ქართული ქრისტიანული პედაგოგიკის ეს დონე, ი. საბანისძის აზრით, იმდროინდელ საქართველოში ბერძნულს კი არ ჩამოუვარდებოდა, არამედ გაცილებით მაღლა იდგა, მიუხედავად იმისა, რომ ქართული მართლმადიდებლური პედაგოგიკის იდეოლოგია, არსებითად, საეკლესიო განათლებისა და საეკლესიო ცენტრების მეშვეობით ვრცელდებოდა.

სამონასტრო-სამრევლო სკოლები ჩვენში VIII-IX საუკუნეებშიც არსებობდა, რასაც ადასტურებს გ. მერჩულეს თხზულება “ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა”. გრიგოლ ხანძთელი გვევლინება არა მარტო, როგორც საეკლესიო მოღვაწე, არამედ, როგორც ქართული ქრისტიანული პედაგოგიკის მოძღვარი. საეკლესიო-სამონასტრო და ქრისტიანულ პედაგოგიკაში, როგორც ჩანს, განსაკუთრებული პედაგოგიური როლი ეკისრებოდა მოძღვარს, რომელსაც მოწაფეები ჰყავდა და გარდა რელიგიურ-სარწმუნოებრივი დოგმებისა, ამ მოწაფეებს რომელიმე ხელობასაც ასწავლიდა. ამასთან, მოძღვარი ვალდებული იყო ესწავლებინა ძმათამოყვარეობის, სიკეთის, სიძვისაგან განშორების, ხორციელ სურვილებზე ამაღლების, მოწყალების, მეგობრისათვის თავის დადების, ცოდვათა ძლევის და სხვათა არსის წვდომა, რაც მოსწავლეს საშუალებას აძლევდა ეცხოვრა მართლმადიდებლური ქრისტიანული ზნეობის ნორმებით.

აღნიშვნის ღირსია, აგრეთვე ის, რომ გიორგი მერჩულე ნაწარმოებში მსჯელობს მონაზონთა ცხოვრების წესის შესახებ. ამავე დროს საგანგებოდ ამახვილებს ყურადღებას იმაზე, რომ გრიგოლმა წინდაწინვე სახელმძღვანელო პრიციპებად ჩამოაყალიბა მონაზვნური ცხოვრების არსი და მიზანდასახულობა, მისი გამოვლენის ფორმები და მასშტაბები.

გიორგი მერჩულეს ქრისტიანული მართლმადიდებლური პედაგოგიკის მიხედვით მონაზვნური ცხოვრების საფუძველთა საფუძველი სიყვარული, ქრისტიანული ეთიკის გამოვლენაა და ამიტომაც მთელი ზნეობრივი კოდექსი აქვს ჩამოყალიბებული:

“მოთმინება სიმდაბლით და სიმშვიდით,

მარხვაი ლოცვითა შეზღუდული,
სარწმუნოებასა თანა მართალსა დამტკიცებული,
სიწმინდე გულისა და ჭეშმარიტებაი ენისა
და უბიწოებით კრძალვა სრულიად
ყოველსავე ზედა” [1, გვ. 29].

ისტორიული ცნობებით, იმდროინდელ საეკლესიო მოღვაწეთა განსწავლულობა მარტო რელიგიური ცოდნით და ქრისტიანული პედაგოგიური აზროვნებით არ ამოიწურება, ისინი ფილოსოფიას არიან დაუფლებულნი. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ის, რომ არსენ საფარელს, საეკლესიო-ქრისტიანულ განათლებასთან ერთად, საკმაო ფილოსოფიური განათლებაც უნდა ჰქონოდა. მან მის მიერ გადამუშავებულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში გარკვეული ფილოსოფიური მანიპულაციები გააკეთა. “გასაგებია, რომ მას საერთო, ზოგად განათლებასთან ერთად, საეკლესიო-დოგმატიკური განათლებაც ჰქონია და, ამდენად, თავისი დროისათვის ფრიად მეცნიერი და განსწავლული კაცი ყოფილა” [2, გვ. 410].

ქართულმა ქრისტიანულმა, მართლმადიდებლურმა პედაგოგიკამ აღნიშნული პერიოდისათვის მიიღო ქრისტიანული იდეალი, განდგომილისათვის - ბერისათვის დამახასიათებელი სახე. წარმოიქმნა ქართული ღვთისმოსაობის განსაკუთრებული ტიპი, რომელმაც მართლმადიდებლურ სარწმუნოებას თავისებურება და ეროვნული ხასიათი მიანიჭა. არა მარტო და არა იმდენად სარწმუნოების ცოდნით, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, სარწმუნოებისადმი განსაკუთრებული ერთგულებით.

ცხოვრების ბერმონაზვნურ წესს შეიძლება ვუწოდოთ ქართული მართლმადიდებლურ-ქრისტიანული პედაგოგიკის პრაქტიკული იდეალი. ხოლო თეორიულ მიზნად უნდა მივიჩნიოთ წერა-კითხვის დაუფლება, საღვთო წერილისა და წმინდა მამათა ქმნილებების გაცნობა.

მოღვაწეობის ასეთი წესის გარდა ეკლესიას ჰქონდა საკუთარი თვალსაზრისი, რაც კარგად გამოვლინდა გიორგი მერჩულეს “გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში”. ამ კონცეფციის მი-

ხედვით, ქვეყნიერი მეფე და ყველა კაცი ეკლესიას უნდა დაემორჩილოს. ეკლესია თავის თავზე აღიარებს მხოლოდ ქრისტეს ხელმწიფობას.

ლიტერატურა

1. ბარამიძე რ., ღოცვების მხატვრული ფუნქცია „ გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებაში“, ჟურნალი „ რელიგია“, № 1, 1993 წ.

2. ნუცუბიძე შ., კრიტიკული ნარკვევები, მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 1958 წ.

3. ბასილაძე ი., ქრისტიანული პედაგოგიკის საგანი, ამოცანები, პრინციპები და მეთოდები, ქუთაისი, 2010 წ.

Imeri Basiladze

Church Fundamentals of Georgian Orthodox Christian Pedagogy (IV-VIII centuries)

Abstract

In IV-VIII centuries Georgian orthodox Christian pedagogy get Christian ideal face typical for monk. There was created specific type of Georgian devotion, that give Orthodox religion national character. At first it was caused because of the devotion to religion. According to this conception every man and the king of the country have to submitted to religion.

As a result, church fundamentals of Georgian orthodox Christian Pedagogy in IV-VIII centuries were the following: 1. declaring Christianity as a state religion; 2. Church and monastery schools, the statements of the Christian pedagogy of the famous secular and religious figures. 3. Practical ideal of Georgian Orthodox Pedagogy – living rules of monks and nuns.

რელიგიათა დიალოგის ახალი
შესაძლებლობანი და გამოწვევები

მატერიალურ-ტექნიკური პროგრესის საუკუნემ ღირებულებათა გადაფასება, გაუცხოება და საზოგადოებაში ნდობის დეფიციტი გამოიწვია. ამ პირობებში განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა დიალოგმა, რომელიც აზრთა შეგჯერების და ამ საფუძველზე ჭეშმარიტების დადგენის საუკეთესო ფორმაა. მსოფლიო საზოგადოება მიზანდასახულად მიდის რელიგიურად პლურალური სამყაროსაკენ. ბუნებრივად ჩნდება კითხვა: რა უნდა იღონოს ეკლესიამ თანამედროვე რელიგიური პლურალიზმის პირობებში. სინკრეტული ახალი რელიგიის შექმნის მცდელობა მკვეთრად უარსაყოფია. ერთადერთ მართებულ და გონიერულ ნაბიჯად რჩება სხვა აღმსარებლობებთან დიალოგის გამართვა. დიალოგის კონსტრუქციულობა განსხვავებულ შეხედულებათა არსებობას გულისხმობს. დიალოგი სულაც არ ნიშნავს ჭეშმარიტებისადმი უარის თქმას, პირიქით, მას რწმენის სიმტკიცე და ღიაობასთან შერწყმული ერთგულება სჭირდება.

დიალოგი შემწყნარებლობაზე მეტია. იგი ეფუძნება იმის აღიარებას, რომ: სხვას, ჩემგან განსხვავებულს, არა მარტო არსებობის უფლება (შემწყნარებლობა კი სწორედ აქ ჩერდება), არამედ რაღაც სათქმელიც აქვს ჩემთვის. მიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასის აზრით, ნათქვამი სერიოზულ მოსმენას, მოსმენილის საკუთარ შეხედულებებთან შეჯერებას და ამის მიხედვით განსჯას მოითხოვს. თანამოსაუბრეთა გარდა დიალოგს განსჯის საგანიც ქმნის. რელიგიის არსი მხოლოდ “რელიგიური” და “რელიგიები” კი არა, უფალთან, ადამიანთან და სამყაროსთან ადამიანის ურთერთობაა.

რელიგიამ ჩვენი ეპოქის გამოწვევები უნდა მიიღოს. რელიგიის სამოქმედო გეგმა ასეთია: მოუხსმინოთ ღმერთის სიტყვას, რომ შევძლოთ სასულიერო წაკითხვა ღმერთის სიტყვისა, ანუ ღმერთის სიტყვა გახდეს ჩვენი ცხოვრების საკვები. წიგნიერების დონით რომ ვერ დავიკვეხნით ესეც თანამედროვე ვირტუალურ სამყაროში ყოფნისეული ტენდენციაა. წმინდა მამები

გვასწავლიან, რომ კითხვა რთული ხელოვნებაა, ხელოვნება, რომელიც დღეს ქრება, ვინაიდან დღევანდელი კაცობრიობა კითხვას ხედვით აღქმას ამჯობინებს. ასე იკარგება წაკითხული სიტყვის დიდი მნიშვნელობა. კითხვა ახსნა-განმარტებების თანხლებით და გაგებით უნდა მიმდინარეობდეს, რადგანაც ეს პირველი ნაბიჯია ჩვენი სულიერი გამოცდილებისა. წმინდა მამები ამ პროცესს უწოდებენ “გამოიტანე გარეთ”. იესო იგავების ირგვლივ გამართული დისკუსიის ბოლოს ამბობს: “ვინ არის ნამდვილი მწიგნობარი? არის ის, ვინც იცის გარეთ გამოიტანოს მისი ყველაზე უფრო ძვირფასი, ახალი და ძველი ფასეულობანი”.

ტექსტიდან აზრის ისე გამოტანა, რომ ადამიანმა შიგ არ ჩაღოს საკუთარი იდეები და ფიქრები, ნიშნავს იმას რომ არ ხარ მზად დიალოგისათვის, არ გაქვს კითხვები და პასუხები ცოდნის გამდიდრებისათვის, ცხოვრების გარდაქმნისათვის. დიალოგისათვის მზადყოფნა “მოსმენის” კულტურას გულისხმობს. ბიბლიის მიხედვით მოსასმენად დაჯდომა ნიშნავს სწავლას, სწავლა არის ზრდა. მოსმენის ცოდნა უმაღლესი ღირებულებაა და ნიშნავს ადამიანთან სრულყოფილ ჰარმონიაში ყოფნას, სიჩუმეში დიდი ჭეშმარიტების დაბადებას. წმინდა წიგნი გვასწავლის, რომ ღმერთი არ არის გამოსახულება, არ არის ძეგლი, არ შეიძლება მისი დაწვა.....ადამიანს არ შეუძლია აღიქვას ღვთის სინათლის გამოსხივება, ღმერთი არის მხოლოდ ხმა, რომელიც გაისმის ჰაერში. ხმა, რომელიც გეჩვენება რომ შეწყდა, მაგრამ რეალურად მან შეაღწია გულის სიღრმეში.

მალხაზ სონდულაშვილი სამოძღვრო სიტყვაში “მოსმენა-გადარჩენის-ტოლფასი” წერს: რამ შეიძლება ადამიანებს კეთილხმოვანება შეგვიძინოს და რამ შეიძლება აამაღლოს ჩვენი ღირსება? რამ შეიძლება სრულფასოვნად გვაგრძნობინოს თავი მიუხედავად ნებისმიერი ნაკლისა და მანკისა რომელსაც ჩვენ შეიძლება ვატარებდეთ? რაოდენ უცნაურადაც არ უნდა ჟღერდეს, ეს არის ლოცვა ანუ დიალოგი ღმერთთან. როცა დიალოგს ვამბობთ, ცხადია, აქ ორმხრივ საუბარს ვგულისხმობთ....კარგად უნდა დავიმახსოვროთ, რომ ლოცვაში მთავარია ღმერთს მოვეუხმინოთ, გავიგოთ რას გვეუბნება (სონდულაშვილი:2006,36) მოსმენას თუ ვისწავლით, გაუუგებოთ არა მარტო ერთმანეთს, არა-

მედ მთელ ღვთის მიერ შექმნილ სამყაროს რითაც შეიძლება გადავარჩინოთ დაღუპვისათვის განწირული ცივილიზაცია საღვთისმეტყველო დიალოგის თემატიკად უნდა იქცეს “ერთი-სა” და “მრავლის” მიმართება, ეკოლოგიური პრობლემა, რომლის გადაწყვეტაზე ერი და ბერი თანაბრად არის პასუხისმგებელი და რომელიც მიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასის აზრით, შესაძლებლობას მოგვცემს მოვაგვართ ეთნიკური და პოლიტიკური კონფლიქტები, რაც რელიგიური პლურალიზმის კონსტრუქციული გამოყენება იქნებოდა. საღვთისმეტყველო გააზრება ჭირდება ადამიანის, ბიოლოგიის და გენეტიკის უახლოეს მიღწევებს, განსაკუთრებით ბიოეთიკის სფეროში. რელიგია ცნობიერების ინფორმირებისა და ფორმირების უმნიშვნელოვანესი ფაქტორია. საღვთისმეტყველო დიალოგი უშედეგო იქნება, თუკი მსგავსი პრობლემები მისი თემატიკის მიღმა აღმოჩნდება.

მსოფლიო რელიგიებს ზოგჯერ სარწმუნოებრივი დაპირისპირების მიუხედავად საერთო შეხედულებები აქვთ : ღვთიური სამყაროს უნივერსალურობა, მიწიერის მისადმი სუბორდინაცია, ადამიანის სულის ღვთაებრივისადმი დაქვემდებარებისა და მისი უკვდავების შესახებ და სხვა. რწმენა და გონება ერთმანეთის პარტნიორები არიან. მართალია, წარსულში მშვიდობა და რელიგია ყოველთვის ერთად არ მოიაზრებოდა, მაგრამ დღეს რელიგიებს შორის ურთერთგაგებით და დიალოგით სამართლიან და მშვიდობიან მსოფლიოს მივუახლოვდებით.

წმინდა მამები აცხადებენ, რომ დანაწევრებული კაცობრიობის ერთიანობა ღმრთის ნებაა. თვით იესო ევედრება მამას თავის მოწაფეთა და ყოველთა მორწმუნეთათვის, რათა “იყვნენ ერთი” და იქმნენ მატარებელნი ცოცხალი თანაზიარობისა. აქედან არა მარტო ვალდებულება გამომდინარეობს, არამედ უდიდესი პასუხისმგებლობაც, რომლის წიაღშიც უნდა განხორციელდეს სრული შერიგება და თანაზიარობა დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ეკლესიებთან საუკუნეთა განმავლობაში შეწყვეტილი დიალოგი და გაბზარული კავშირები ვატიკანის მეორე საეკლესიო კრების წყალობით ხელახლა მტკიცდება. რელიგიები საჯაროდ აცხადებენ ერთიანობის ძიების საზიარო ნებასურვილს. აღიარებულია აღმოსავლეთის ეკლესიების დიდი ლიტურგიული და სულიერი მემკვიდრეობა. კანონიერი სხვა-

დასხვაობა სულაც არ უშლის ხელს ეკლესიის ერთიანობას, პირიქით, ამდიდრებს და ზრდის ეკლესიის დანიშნულების მნიშვნელობას. ვატიკანის მეორე საეკლესიო კრების გადაწყვეტილება- დააფუძნოს დიალოგი თანაზიარობის დონეზე, მოუწოდებს ყველას, იშრომოს ეკლესიათა სასურველი ერთიანობისა და საღვთისმეტყველო დიალოგისათვის.

ქრისტიანი, თავისი სასოების დასამოწმებლად, თავიდანვე მოვალე იყო დიალოგი წარემართა სხვა მრწამსის ადამიანებთან. მრავალი ჩვენი საღვთისმეტყველო ცნება ამ დიალოგის შედეგად შემუშავდა. დიალოგი ეკლესიის ტრადიციასა და ღვთის მეტყველების უმთავრეს ფაქტორს წარმოადგენს და ანტიკური სამყაროს რელიგიებთან და ფილოსოფიურ სისტემებთან ურთიერთობებში ყალიბდება.

2000 წლის 7 იანვარს, ბეთლემში, საზეიმო მსახურებისას, მართლმადიდებელი ეკლესიის მეთაურებმა მკაფიოდ განაცხადეს: ”მართლმადიდებლობისათვის თავისი ტრადიციის ერთგულების შეგრძნებით, უცხოა შიში ან აგრესია, ზიზღი სხვა რელიგიისა და რწმენის ადამიანისადმი ჩვენ მივმართავთ დიდ რელიგიებს, განსაკუთრებით მონოთეისტურ იუდაიზმსა და ისლამს, ხალხთა მშვიდობიანი თანაარსებობის მისაღწევად, მზად ვართ ხელსაყრელი გარემო შექმნათ დიალოგისთვის. მართლმადიდებელი ეკლესია უარყოფს რელიგიურ შეუწყნარებლობას და გმობს ფანატიზმს, საიდანაც არ უნდა იღებდეს ის სათავეს”.

მუჰამედი ამბობდა: ჭეშმარიტად, ყველა ადამიანი იმსახურებს პატივისცემას; იესომ მცნებად დაგვიტოვა მტრების სიყვარული; გაუტამა ბუდა აცხადებდა: სიძულვილის დაძლევა შესაძლებელია არა სიძულვილით, არამედ მხოლოდ სიყვარულით; ყველა მსოფლიო რელიგიის დამფუძნებელი ქადაგებდა პატივისცემას და თანაგრძნობას ყველა ადამიანის მიმართ... სწორედ ასეთი გრძნობითა და იმედით უნდა ჩავებათ დიალოგში, გადავიდეთ ჭეშმარიტების ძიებიდან საუბრისა და კომუნიკაციის მხარეს და პასუხი გავცეთ კითხვებს: რა უშლის ხელს ”გლობალურ საუბარს”, როგორ არის შესაძლებელი კონსენსუსი და თანაცხოვრება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1.ბიბლია. საქართველოს საპატრიარქო. 1989

2.2000 წლის იუბილესაკენ, იესო ქრისტე სამყაროს ერთადერთი მსხნელი გუშინ, დღეს და მარადის, ქუთაისი, 1997.

3.ტირანისა და სრულიად აღბანეთის მთავარეპისკოპოსი ანასტასიოსი, მართლმადიდებლობის დამოკიდებულება სხვა რელიგიებთან, სოლიდარობა, №7' 06

რელიგიური აღზრდა - სულიერი ზორმირების ბზა

საზოგადოების ზნეობრივ, ინტელექტუალურ, კულტურულ სახეს სკოლა განსაზღვრავს. სკოლას კარგად უნდა ჰქონდეს გააზრებული აღზრდის ფუნქცია. 2004 წლის 18 ოქტომბერს განათლებისა და მეცნიერების სფეროში ერთიანი სახელმწიფო პოლიტიკის გატარების უზრუნველსაყოფად საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტროს წარდგინებით მიღებული იქნა „ზოგადი განათლების ეროვნული მიზნები“, რომელშიც აღნიშნულია, რომ „საქართველოში ზოგადი განათლების სისტემა მიზნად ისახავს შექმნას ხელსაყრელი პირობები ეროვნული და ზოგადსაგაცობრიო ღირებულებების მატარებელი, თავისუფალი პიროვნების ჩამოყალიბებისათვის. ამასთან ერთად განათლების სისტემა უვითარებს მოზარდს გონებრივ და ფიზიკურ უნარ-ჩვევებს, აძლევს საჭირო ცოდნას, ამკვიდრებს ჯანსაღი ცხოვრების წესს, მოსწავლეებს უყალიბებს ლიბერალურ და დემოკრატიულ ღირებულებებზე დამყარებულ სამოქალაქო ცნობიერებას და ეხმარება მათ ოჯახის, საზოგადოებისა და სახელმწიფოს წინაშე საკუთარი უფლება-მოვალეობების გაცნობიერებაში.“(2,1).

„ზოგადი განათლების ეროვნული მიზნების“ შექმნის კვალდაკვალ დღევანდელი პედაგოგიური მეცნიერების უპირველესი ამოცანაა აღზრდის კონცეფციის შემუშავება. კარგად უნდა გავაცნობიეროთ, ვის ვზრდით, როგორ ვზრდით, რა ამოცანების გადასაწყვეტად ვზრდით, რა საშუალებებითა და ტექნოლოგიებით ვზრდით, რა გარემოში ვზრდით და ა. შ.(3,3). პედაგოგიკას განსაკუთრებული როლი წარსულში მოზარდი თაობის რელიგიურ აღზრდა-განათლებაში დაშვებული შეცდომების აღმოფხვრაში აკისრია.

ახალგაზრდებში ზნეობრივი გრძნობების, შეგნების და ქცევის ფორმირებაში მნიშვნელოვან როლს რელიგიური აღზრდა ასრულებს, განსაკუთრებით დღეს. წარსულმა დაგვიტოვა მძიმე მემკვიდრეობა, რაც უპირველესად ვლინდება რწმენისა და სიყვარულის დეფიციტში, რომელთა გარეშეც ვერავითარი ამ-

ქვეყნიური კეთილდღეობა ვერ მოგვანიჭებს ჭეშმარიტ ბედნიერებას. ათეისტურმა რეჟიმმა თავისი დიქტატი სკოლაშიც განაგრძო და თავისი ინტერესების სამსახურში ჩააყენა იგი. პედაგოგიკის მეთოდოლოგიურ საფუძვლად ათეისტური მოძღვრება გამოაცხადა. სულიერ სიცარიელეს ადამიანი მტკივნეულად განიცდიდა, მაგრამ ჭეშმარიტების არცოდნის გამო ადამიანი სულიერი საზრდოს ნაცვლად სუროგატებს ეტანება, რომელსაც ეს წუთისოფელი აჩეჩებს. ახალგაზრდებს ადრეული ასაკიდანვე უნდა ვასწავლოთ, რომ რელიგიური აღზრდა არის ადამიანის შემდგომი ცხოვრების სწორი მიმართულებით წარმართვის საწინდარი. “ზოგადი განათლების ეროვნული მიზნების” შესაბამისად თანამედროვე სკოლამ უნდა აღზარდოს ისეთი პიროვნება, რომელიც პატივს მიაგებს სხვადასხვა სარწმუნოების მქონე, კულტურულ და ეთნიკურ მრავალფეროვნებას. “დღევანდელ დინამიკურ, ეთნიკურად და კულტურულად მრავალფეროვან სამყაროში საზოგადოების ფუნქციონირებისათვის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ურთიერთპატივისცემის, ურთიერთგაგებისა და ურთიერთშემეცნების ჩვევები, სკოლამ უნდა გამოუმუშაოს მოზარდს ადამიანის უფლებების დაცვისა და პიროვნების პატივისცემის უნარი, რომელსაც იგი გამოიყენებს საკუთარი და სხვისი თვითმყოფადობის შესანარჩუნებლად”(2,3). სწორედ ამიტომ საქართველოს ზოგადსაგანათლებლო სკოლაში მიმდინარეობს სწავლება/სწავლა რელიგიის შესახებ. მოსწავლეებს მიეწოდებათ ინფორმაცია სხვადასხვა რელიგიური მიმდინარეობის შესახებ, უყალიბდებათ პატივისცემის გრძნობა განსხვავებული რელიგიური შეხედულებების მიმართ.

ჩვენ განვიხილავთ ქრისტიანობის როლს მოსწავლეთა რელიგიურ აღზრდაში. ქრისტიანობამ ადამიანის აღზრდის, განათლების სფეროში უმდიდრესი ტრადიციები და მოძღვრება შექმნა. ქრისტიანობაში ყოველთვის მოქმედებს და მოქმედებდა ორი მოტივი: ქრისტიანობა არის ამ ცხოვრების სწავლება და ქრისტიანობა არის მარადიული ცხოვრების სწავლება. რელიგიური აღზრდის პრობლემების გადაჭრის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი გზაა ადამიანების რელიგიური ურთიერთობის დაახლოების და მთელი ცხოვრების ქრისტიანულ წესზე წარმართვა.

ბავშვის რელიგიასთან ზიარების პირველი და მნიშვნელოვანი ცდა არის მისი მონათვლა. არის მოსაზრება: ჩვილს არ ესმის

მონათვლის უდიდესი ძალა, ამიტომ ჩვილის მონათვლა არ შეიძლება. ბავშვის შემეცნებას არ შეუძლია ქრისტესთან შერწყმა. ამიტომ მონათვლა არ მიიღწევა და მონათვლას უნდა მიემართოთ მოზრდილობის პერიოდში. ნათლობის საიდუმლო წარმოადგენს დასაწყისს მათი სულიერი განვითარებისა, ხოლო ბავშვთან ეს გამორიცხულია. ამ არგუმენტებში ერთი შეხედვით არის ნაწილი სიმართლისა, მაგრამ ჩვილის მოუნათლობა არის უკიდურესი უსამართლობა მისი სულისათვის. თუ ბავშვი არ მონათლა, მაშინ იგი რჩება ღვთის მადლთან ზიარების გარეშე.

ბავშვებს ადრეული ასაკიდან უნდა ვასწავლოთ ღოცვა და მათთან ერთად ვილოცოთ. ღოცვის ატმოსფერო ყველაზე კარგად მოქმედებს ბავშვზე, სულზე. არაპედაგოგიურია ღვთის იდეების დაწვრილებით გამოყენება. ბავშვისათვის აუცილებელია არა მხოლოდ დაასწავლო ღოცვის სიტყვები, არამედ ისე წარმართო აღზრდა, რომ ღვთის წინაშე მდგომი ბავშვი გრძნობდეს თავის თავს. მთავარია არა სიტყვები, არამედ სულის მდგომარეობა. პედაგოგიური მნიშვნელობა აქვს ხატებს. ხატი არის ღვთის სახება ჩვენთვის დასანახი და მისაწვდომი ფორმით. ღოცვის მნიშვნელობის შესახებ მამა პაისი მთაწმინდელი წერდა: “მფარველი ანგელოზი ყოველთვის ბავშვის სიახლოვეს იმყოფება და ეხმარება მას. რაც უფრო იზრდება ადამიანი, მით უფრო ნაკლები პასუხისმგებლობა ეკისრებათ მასზე მშობლებს. ხოლო, თუ მშობლები გარდაიცვლებიან, ღმერთი მადლიდანაც და ახლოდანაც, ხოლო, მფარველი ანგელოზი ახლოდან აგრძელებენ მის გამუდმებულ დაცვასა და მფარველობას. მშობლები სულიერად უნდა დაეხმარონ შვილებს მანამ, ვიდრე ისინი პატარები არიან, რადგანაც პატარაობისას გაცილებით ნაკლები ნაკლოვანებები აქვთ და მათი აღმოფხვრა უფრო ადვილია”. (1,82)

ბავშვებს ადრეული ასაკიდანვე უნდა გავაცნოთ ქრისტიანობის უდიდესი საიდუმლოება-წმინდა სამება, რომელიც ბავშვებისათვის წარმოადგენს როგორც ფაქტს და მიღებულია სახედ, რომელიც სამუდამოდ აღიბეჭდება მის სულში. ბავშვის სული სწრაფად აღიქვამს მსხსნელის ცოცხალ სახეს და ქრისტეს სახის ამგვარი გაგება ადვილად ინერგება მის სულში. აქედან ხატება იწვევს ბავშვებში განსაკუთრებულ შთაბეჭდილებას. ბავშვს ჰყავდეს თავისი ხატი უკიდურესად მნიშვნელოვანია.

ქრისტეს სახება მთელი სულიერი სამყაროთი დაკავშირებულია ბავშვის სულთან. “ახლა სანამ თქვენი ბავშვები პატარები არიან, უნდა დაეხმაროთ გაიგონ, თუ რა არის სიკეთე. სწორედ ეს არის ცხოვრების ღრმა აზრი” (ღირსი პაისი ათონელი) (1, 16).

ბავშვის რელიგიური აქტივობა ადრეულ ასაკში მიმბაძველობასთანაა დაკავშირებული. ოჯახი რელიგიური აქტიურობის მხარდამჭერი უნდა იყოს. რელიგიური აღზრდა ოჯახში ესაა მშობლებთან ერთად რელიგიური ცხოვრება. იოანე ოქროპირი მიუთითებს: “მშობლები, რომლებიც უგულებელყოფენ ბავშვთა ქრისტიანულად აღზრდას, საკუთარ შვილთა მკვლევები არიან”. “მშობლები შვილებს უკვე აკვნიდან უნდა ზრდიდნენ ღვთის მოშიშებად- ამასთან არავითარ შემთხვევაში არ უნდა უსრულებდნენ მათ უგუნურ სურვილებს; ძირშივე უნდა აღკვეთდნენ მათს არასასურველ მისწრაფებებს.

როგორც რბილ ცვილს, რომელსაც გამოძერწავ და როგორსაც გინდა ისეთს ფორმას მიაღებინებ, ასევე პატარა ბავშვიდან რასაც მოისურვებ, იმას გამოძერწავ. სუფთა ფურცელზე დაწერილი ასოები წარუშლელი დარჩება და ისიც, რასაც პატარა ბავშვი გაიგებს, მასთან დარჩება სიბერემდე”-გემოდღვრავს ბერი ფილოთეოსი(4, 13). “თუ ხის ნერგს, რომელსაც ქარმა შემოუბერა და მოღუნა, მაშინვე საყრდენს შეეუდგამთ, ის ისევ გაიმართება და სწორად გაიზრდება. ხოლო თუ მის გასწორებას მაშინ მოვინდომებთ, როცა უკვე გაიზრდება და ფესვებსაც ღრმად გაიდგამს, უთუოდ გადატყდება. ასეა ჩვენი შვილებიც. სანამ პატარები არიან, მანამ უნდა განვამტკიცოთ ისინი რწმენასა და ღვთისმოშიშობაში. უნდა შემოვსახვდროთ, ავუშენოთ კედელი სხვადასხვა სწავლებისა და კეთილი მაგალითებისაგან მანამ, ვიდრე სათნოებებში ღრმად არ გაიდგამს ფესვებს. ამის შემდეგ მათ უკვე აღნაირი საფრთხე აღარ დაემუქრებათ” (ბერი ფილოთეოსი”) (4,16).

მოზარდის აღზრდაზე დიდ გავლენას ახდენს ოჯახური გარემო, რადგან ბავშვები სწორად აქ ავლენენ თავისთავსა და პოულობენ სხვადასხვა ფორმებს სულიერი და ცხოვრებისეული განვითარებისათვის. ოჯახი ეკლესიურად უნდა ცხოვრობდეს და თავადაც პატარა ეკლესიას უნდა წარმოადგენდეს (2,80). ოჯახის მეშვეობით ღვთის უდიდესი ძალა ანათებს ყველგან და ყოველ-

თვის. ქრისტიანული ოჯახი გამოუმუშავებს ბავშვს ისეთ სულიერ გარემოს, სადაც ბავშვი იოლად იცხოვრებს ღმერთის რწმენით. ბავშვის აღზრდაში აუცილებელია გამოყენებულ იქნას ეს უდიდესი საშუალება, ყველა მისი მნიშვნელობით და მოქმედებით. მომავალი თაობის აღზრდაში დიდი მნიშვნელობა აქვს მშობლის პირად მაგალითს. თუ მშობლები ღოცულობენ და სულიერად ცხოვრობენ, მაშინ პატარა კურთხეული იბადება. თუ მშობელი სულიერად შექვევნიან მას, მაშინ ის კურთხეული ადამიანი დადგება და თავად დაეხმარება საზოგადოებას. ოჯახი უნდა დაეხმაროს ბავშვებს, რომ ისინი მართალი ადამიანები დადგნენ. “მშობლები, რომლებიც შვილებს შობენ და მათ ხორციელ სხეულს აძლევენ, უნდა შეეცადონ, რომ შეძლებისდაგვარად მათ სულიერ განვითარებაზეც იმოქმედონ. ადამიანი ხელმეორედ - სულიერად თუ არ იშვა, მას ჯოჯოხეთის სატანჯველი ელის. ამიტომ ღოცულობს ჩვენი ეკლესია “მშობლისა და მასწავლებლებისათვის”. ამასთან არსებობს სულიერი მამები. ამ ადამიანებს შესაძლოა საკუთარი შვილები არ ჰყავდეთ, მაგრამ ბავშვების აღზრდის საქმეში მათი დახმარება გაცილებით შედეგიანია, რადგან ისინი მათი მეორედ შობისათვის ზრუნავენ” (1, 85).

სულიერი აღზრდის მეთოდები უნდა იყოს ასაკის მიხედვით განსხვავებული: 14 წლის ასაკამდე და შემდგომ; 14 წლამდე ბავშვები ადვილად უკავშირდება ეკლესიურ ცხოვრებას. 14 წლის შემდეგ იქმნება სულიერად მოხეტიალე განწყობა. მასში ჩნდება ბევრი კითხვა. ამ ასაკის ბავშვებთან გამოიკვეთება უდიდესი პრობლემა. საითკენ არის მიმართული ბავშვის სული. ამ პრობლემის გადაჭრა მარტო რელიგიური კი არაა, არამედ ზოგადდიაქტიკური. უმთავრესია მოზარდში გავადვიოთ ცოცხალი რწმენა და დავანახოთ ცხოვრების მიზანი უკეთესს შედეგს იძლევა ჯგუფებსა და წრეებში მუშაობა.

მოსწავლეების რელიგიურ აღზრდა-განათლებაში მნიშვნელოვანი როლი ეკლესიის, წმინდა მოწამეებისა და წმინდანების ცხოვრების გაცნობას ეთმობა. რელიგიური განათლება დაკავშირებული უნდა იქნეს ლიტერატურასთან, ხელოვნებასთან, ისტორიასთან. მოსწავლეთა მიერ წმინდა წერილის ღვთის სიტყვის ყურადღებიანი და აზრიანი შესწავლა წარმოადგენს რელიგიური

განათლების ღირსეულ საქმეს, ადამიანის სულიერი ფორმირების გზას, რომელსაც სასიცოცხლო მნიშვნელობა აქვს და განსაზღვრავს აღსაზრდელის არა მარტო ამ ქვეყნიურ, არამედ მარადიულ ხვედრს.

მოსწავლეთა რელიგიური აღზრდა არ გულისხმობს რომელიმე ერთი რელიგიის პროპაგანდას. მისი მიზანია მოსწავლეებმა მიიღონ ცოდნა ზოგადად რელიგიების შესახებ და არ ხდებოდეს რომელიმე რელიგიური მიმდინარეობის პროპაგანდა.

გამოყენებული ლიტერატურა;

1. მამა პაისი მთაწმინდელი, სიტყვები, წიგნი IV ოჯახური ცხოვრება, 2006
2. ზოგადი განათლების ეროვნული მიზნები, თბილისი 2004
3. გ. მურდულია, აღზრდა-გზა წესრიგისკენ, ანუ ფიქრი მიშელ მონტენთან ერთად, გაზეთი „ახალი განათლება“ №8 2011
4. სად არიან შვილნი შენნი? როგორ აღვზარდოთ ჭეშმარიტი ქრისტიანი, თბილისი 2004
5. ვ. ზენკოვსკი, პედაგოგიკა, თარგმანი ც. მეგრელაძის, ბათუმი 1998

LELA TAVDGIRIDZE, GIORGI GOBRONIDZE

Religious upbringing-way informing spirit

RESUME

Important role in forming moral feelings, consciousness and behavior in young generation, the important role is playing religious education. We have to teach them from early age that religious education is important factor for future life direction and that Christianity created unique traditions and doctrines in education system. Christianity is instruction of our life's and eternal life. Solving problems in religious education is connecting religious relationships and living the whole life with Christianity rules. We have to teach a child prays and carry to the church and live with Christianity.

მიღბომა მხოლოდ აკადემიური...
(რელიგიის შესახებ სწავლება საჯარო სკოლაში)

სკოლის რეფორმის განხორციელებისას ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხია საჯარო სკოლებში რწმენის თავისუფლების განხორციელების სწორი, საყოველთაოდ აღიარებული, ქვეყნის კონსტიტუციიდან და „ზოგადი განათლების შესახებ“ კანონიდან გამომდინარე ისეთი გზის არჩევა, რომელიც უზრუნველყოფს სკოლებში რელიგიის სწავლებას ორი მთავარი პრინციპის დაცვით: პირველი, რელიგიის სწავლების მიზანი უნდა იყოს მხოლოდ აკადემიური და მეორე, სკოლა არ უნდა ეწეოდეს რომელიმე რელიგიის პროპაგანდას. ანუ სკოლებში უნდა მიმდინარეობდეს რელიგიის შესახებ სწავლება და არა რელიგიის სწავლება, რადგან ეს უკანასკნელი გულისხმობს ერთი რომელიმე რელიგიისადმი, ან აღმსარებლობისადმი ერთგულების გაძლიერებას. სკოლა კი ვალდებულია მოსწავლეს მიაწოდოს ინფორმაცია სხვადასხვა რელიგიების, რელიგიური ტრადიციების, კულტურასა და ისტორიაში მათი როლისა და ადგილის, და პლურალიზმის შესახებ. (სკოლის ... 2006, 194).

სკოლებში რელიგიის სწავლების საკითხი ბოლო ათწლეულებში ყველა ქვეყნისათვის აქტუალურ პრობლემად იქცა, რადგან იგი მოიცავს ისეთ საკითხებს, როგორიცაა რელიგიის საკითხებისა თუ რელიგიის სწავლების შინაარსის პრობლემა, რელიგიური რიტუალები და ღოცვა, რელიგიური სიმბოლოებისა და სამოსის ტარება, რელიგიურ ორგანიზაციებთან ურთიერთობა და სხვა. მაგ. წინა საუკუნის 90-იანი წლების ბოლოს აშშ-ის ზოგიერთი შტატის სკოლებში სადისკუსიო საკითხად იქცა სკოლებში სამყაროს ევოლუციური განვითარების თეორიის სწავლების საკითხი, რომელიც ემყარება ჩარლზ დარვინის თეორიას ბუნებრივი გადარჩევის შესახებ. ამ თეორიის მიხედვით, სამყაროს საფუძვლად უდევს უჯრედი, რომელიც წლების განმავლობაში ევოლუციას განიცდის სასიცოცხლო პირობების შეცვლის შესაბამისად. ზოგიერთ შტატში მოითხოვეს ე.წ. კრეაციონისტული თეორიის – სამყაროსა და ადამიანის შექმნის

ბიბლიური თეორიის სწავლება. დისკუსია იმით დამთავრდა, რომ 1998 წ. ამერიკის მეცნიერებათა ეროვნულმა აკადემიამ სავალდებულოდ ცნო სკოლებში ევოლუციის თეორიის სწავლება და მიიჩნია, რომ ეს თეორია არ ისახავს მიზნად ბიბლიური თეორიის გაბათილებას და თითოეულ მოსწავლეს აძლევს საკუთარი აზრის ჩამოყალიბებისა და მშობლებისაგან გადაცემული რწმენის შენარჩუნების საშუალებას (რელიგია... 2010, 3). ასევე ცხარე დისკუსიები მიმდინარეობდა საფრანგეთსა და თურქეთში რელიგიური სამოსის ტარების შესახებ და სხვა.

რელიგიის სწავლებასთან დაკავშირებით განსაკუთრებით გამოყოფენ შემდეგ საკითხებს: რას გულისხმობთ რელიგიის სწავლებაში, როგორ უნდა ისწავლებოდეს განსხვავებული რელიგიები, როგორ შევათანხმოთ ერთმანეთთან რწმენის თავისუფლების პრინციპები რიგ შეზღუდვებთან, რომელიც სასკოლო ასაკის ბავშვებისათვის ხორციელდება სკოლაში და ა.შ. იკვეთება სამი პოზიცია: პირველი მხარს უჭერს ერთი კონკრეტული რელიგიური აღმსარებლობისათვის მხარდაჭერას, ანუ ინდოქტრინაციას, რაც გულისხმობს პიროვნების მიერ რელიგიის არჩევანში ჩარევას; მეორენი მხარს უჭერენ ე.წ. რელიგიისაგან თავისუფალი ზონის შექმნას, რაც რელიგიის ინფორმაციული და საგანმანათლებლო როლის უგულველყოფაა და მესამე, რომელიც გულისხმობს რელიგიის საკითხების სწავლებას ერთი რომელიმე კონკრეტული რელიგიური აღმსარებლობისათვის უპირატესობის მინიჭების გარეშე. პირველს შეესაბამება რელიგიის ე.წ. დენომინაციური (კონფესიური) სწავლება, ხოლო მესამეს არადენომინაციური (არაკონფესიური) სწავლება. ამ მიდგომით სწავლების დროს, რელიგია ან ცალკე საგნად ისწავლება, ან ისეთი საგნების შემადგენლობაში შედის როგორიცაა: ისტორია, ფილოსოფია, ლიტერატურა, ხელოვნებათმცოდნეობა და ა.შ. არადენომინაციური სწავლება რომელიმე კონკრეტულ კონფესიაზე არ არის ორიენტირებული. მისი მიზანია სხვადასხვა რელიგიების შესახებ ობიექტური ინფორმაცია მიაწოდოს მოსწავლეს და ტოლერანტობის პრინციპების დამკვიდრებას შეუწყოს ხელი (რელიგია... 2010, 4).

“ზოგადი განათლების შესახებ” კანონით საქართველოს საჯარო სკოლებში რელიგიური მასალა შეიძლება ორი ფორ-

მით ისწავლებოდეს. მას შეიძლება დაეთმოს სპეციალური სასწავლო საგანი საზოგადოებრივ მეცნიერებების სასწავლო პროგრამების ფარგლებში, ან მოსწავლეებს რეგულარული ინფორმაცია მიეწოდოს სასწავლო გეგმით გათვალისწინებული სხვა საგნების (ისტორია, ლიტერატურა და ა.შ.) შესაბამისი მასალის სწავლებისას. მთავარია, რომ რელიგიური მასალის გადაცემა უნდა ეფუძნებოდეს შემდეგ მოთხოვნებს:

- საჯარო სკოლის მიდგომა რელიგიისადმი უნდა იყოს აკადემიური;

- საჯარო სკოლის მიზანია რელიგიების შესახებ მოსწავლეების ცოდნის ამაღლება და არ რომელიმე რელიგიური მიმდინარეობისადმი ან ზოგადად რელიგიის მხარდაჭერა ან დამცირება;

- საჯარო სკოლა მოსწავლეებს აცნობს მრავალფეროვან რელიგიურ შეხედულებებს და არ ახვევს თავს გარკვეულ რელიგიურ მსოფლმხედველობას;

- საჯარო სკოლა აფინანსებს “სწავლებას რელიგიის შესახებ” და არა რელიგიის აღმსარებლობას (სკოლის... 194 -195.).

ამ მოთხოვნათა ფონზე ზოგიერთ კითხვას იწვევს 2005 წლის 22 იანვარს საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტროსა და მართლმადიდებლურ ეკლესიას შორის დადებული მემორანდუმი, რომლის დეკლარირებული მიზანია საპატრიარქოსა და განათლების სამინისტროს შორის კონსტრუქციული შეთანხმების (კონკორდატის) საფუძველზე განათლების სფეროში ეკლესიისა და საშუალო სკოლების თანამშრომლობის ხელშეწყობა, რაც უნდა გამოიხატოს თანამშრომლობით მართლმადიდებლურ-ქრისტიანული სახელმძღვანელოების შედგენაში, პედაგოგიური კადრების შერჩევაში, ეკლესიის საგანმანათლებლო და სააღმზრდელო დაწესებულებების დაფინანსებისა და ქონებრივი საკითხების სამართლებრივ უზრუნველყოფაში და სხვა. ამ მემორანდუმით სახელმწიფომ ხაზი გაუსვა მართლმადიდებლური ეკლესიის დიდ დამსახურებას საქართველოს სახელმწიფოებრიობის დაცვა-შენარჩუნებაში, მაგრამ სახელმწიფო ასევე ერთგულია საყოველთაოდ აღიარებული თავისუფლების, თანასწორობის და სხვა იმ ღირებულებებისა, რომელზეც დაფუძნებულია ცივილიზირებული ქვეყნების საგანმანათ-

ლებლო პოლიტიკა. ამიტომაც, რომ როცა ზოგიერთი აყენებს საკითხს სკოლებში რელიგიის საკითხების სწავლებისას უპირატესობა მიენიჭოს მართლმადიდებლურ ქრისტიანობას, მეტი დრო გამოიყოს მისი სწავლებისთვის და სხვა, გასათვალისწინებელია საყოველთაოდ აღიარებული მოთხოვნა, რომ სკოლაში არ უნდა მიენიჭოს უპირატესობა არცერთ რელიგიას. სწორედ ამიტომ საქართველოს კანონმდებლობა და ეროვნული სასწავლო გეგმა მკაფიოდ განსაზღვრავს რწმენის თავისუფლების პოლიტიკას საჯარო სკოლებში. საჯარო სკოლები ვადებულები არიან ისტორიის კურსის ფარგლებში მოსწავლეებს ასწავლონ სხვადასხვა რელიგიების შესახებ. მოსწავლეთა მხრივ ინტერესის ან სურვილის გამოჩენის შემთხვევაში, სამეურვეო საბჭოებთან შეთანხმებით, ფაკულტატური კურსის სახით, შეიძლება რელიგიების ისტორია ცალკე საგნად ისწავლებოდეს.

ასევე მოსწავლეებს უფლება აქვთ ინდივიდუალურად ან ჯგუფურად შეასრულონ რელიგიური რიტუალები, იმსჯელონ თავიანთ რელიგიურ შეხედულებებზე, მაგრამ ეს ხელს არ უნდა უშლიდეს სასწავლო პროცესს. ეს უფლებები არ ვრცელდება სკოლის ადმინისტრაციასა და მასწავლებლებზე, რადგან ისინი სკოლაში სახელმწიფოს წარმომადგენენ და მათ რელიგიური ან ანტირელიგიური პროპაგანდა ეკრძალებათ.

ამრიგად, სკოლა უნდა იყოს ნეიტრალური რელიგიის მიმართ ყველა აქტივობისას და სკოლაში რელიგიის სწავლებისას გათვალისწინებული უნდა იქნას, რომ მიზანია მოსწავლეებზე რელიგიების შესახებ ცოდნის გადაცემა და არა მათი რელიგიური აღზრდა.

Academic Approach...

Summary

According to the principles of international and Georgian Legislation it is concluded that public schools should teach about the religion and not the religion itself. So the approach to the teaching of religion must be academic and not educational.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. კანონი „ზოგადი განათლების შესახებ“, თბ., 2005,
2. სკოლის მართვის სახელმძღვანელო, თბ., 2006,
3. აღუდა გოგლიჩიძე, საქართველოს ზოგადი განათლების სისტემის მდგომარეობისა და მართვის ანალიზი, თბ., 2010,
4. რელიგია სახელმწიფო სკოლაში, მსოფლიო პრაქტიკა და საერთაშორისო სტანდარტები, თბ., 2010.

ზნეობრივი პრინციპებისა და ღირებულების პრობლემის შესახებ

ზნეობრივი პრინციპები წარმოადგენს განსაკუთრებული ღირებულების მქონე მოვლენას რელიგიისა თუ საერთოდ ადამიანური არსებობისათვის. ისეთი თვისების მქონეა რელიგიისაგან განსხვავებით, რომ მის შემეცნებას ცდილობს ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი ნაწილი ეთიკა. ე.ი. რელიგიისა და ეთიკის, ანუ ფილოსოფიური დისციპლინის დამოკიდებულება ზნეობრივი პრინციპებისადმი ურთიერთგანსხვავებულია. მაგ. რელიგია არსებითად ემყარება რწმენას მასთან მიმართებაში და ის თვლის, რომ ღვთაებრივი წარმოშობის გამო ზნეობრივი პრინციპების არსის შემეცნება შეუძლებელია. ამისაგან განსხვავებით ეთიკა ცდილობს ამ მოვლენის გააზრებას ცნების დონეზე და მისი არსისა თუ კანონზომიერების დადგენას. უფრო ზუსტად, ცდილობს ისე, რომ წინასწარვე უარყოფს ნახსენები არსისა თუ კანონზომიერების დადგენის შესაძლებლობას და ამოუხსნელ, ანუ ანტინომიურ წინააღმდეგობებშია მოქცეული. მაგ. ფილოსოფია უარყოფს იმის გარკვევის შესაძლებლობას, თუ რატომ მოყვება ზნეობრივ საქციელს, ანუ ერთ-ერთ ყველაზე ღირებულ მოვლენას, არა მხოლოდ ბედნიერება, არამედ უბედურება, ანუ ყველაზე არაღირებული შედეგი (3,264). ამიტომ ძალაუვნებურად ისმის კითხვა: რა არის ასეთი გამოუვალი წინააღმდეგობის მიზეზი? ხომ არ შეიძლება დავუშვათ რომ ზნეობრივი პრინციპები მართლაც შეუმეცნებადია?

აკენტრებრივლის, თ.აქინელისა და სხვა მსგავს მოაზროვნეთა ფილოსოფიის გათვალისწინებით, ვფიქრობთ, შეიძლება დავუშვათ, რომ ზნეობრივი პრინციპების ღვთაებრივი წამომომავლობა არ გამოირიცხავს მათი არსისა და კანონზომიერების დადგენის შესაძლებლობასა და აუცილებლობას, თუნდაც იმიტომ რომ ისინი არა მხოლოდ მეტაფიზიკური თუ კოსმიური შინაარსის მქონე მოვლენებია, არამედ ემპირიულიც. სახელდობრ, ზნეობა, ისევე როგორც ბედნიერება ვლინდება ქცევისა და განცდის სახით, ანუ განსაკუთრებული ღირებულების მქონე

ემპირიული რეალობით და ამიტომ ადამიანს “სასიცოცხლოდ” ესაჭიროება მათი კანონზომიერი შინაარსის ცოდნა. სულ ცოტა – იმისათვის, რომ გახდეს უფრო ზნეობრივი და ბედნიერი. შესაბამისად, ჩვენ ვთვლით, რომ თუ ამ პრობლემას განვიხილავთ არა მეტაფიზიკური, არამედ მეცნიერებისათვის მისაღები მეთოდოლოგიის შესაბამისად, დავადგენთ მისი შეუმცლებადობის გამომწვევ ერთ-ერთ ძირითად მიზეზს. დავადგენთ, რადგან ცივილიზაციის ისტორია ცხადყოფს, რომ ცდა და მეცნიერული მეთოდოლოგია ამის შესაძლებლობას იძლევა.

ფილოსოფიისა და საერთოდ მეცნიერებისათვის მისაღებ მეთოდებში იგულისხმება: 1. თვალსაზრისის ლოგიკური პრინციპების შესაბამისად დალაგება. 3. მისი არგუმენტირება. 3. არგუმენტაციის ცდაზე დამყარება ისე, რომ დადგენილი ცოდნის საფუძველზე პასუხი უნდა გაიცეს ყველა გაუგებარ საკითხზე. ისინი უნდა ამოიხსნას. თუ ეს ხერხდება, ნიშნავს, რომ თვალსაზრისი რეალურია, ის “მუშაობს” – მის საფუძველზე ირკვევა პრობლემათა გამომწვევი მიზეზები და ის არა აგნოსტიკურად, ან ნიჰილისტურად, არამედ პოზიტიურად წყდება. ეს ის პრინციპებია, რომელთა საფუძველზე დადგენილი ცოდნა ყველაზე მყარ რეალობად არის მიჩნეული მისდამი კრიტიკული თუ ნიჰილისტური დამოკიდებულების პირობებშიც კი და მას ემყარება მეცნიერებისა თუ საერთოდ ფილოსოფიის განვითარება.

გადავხედოთ ეთიკური აზროვნების ისტორიას ნახსენები მეთოდოლოგიის საფუძველზე და გავაანალიზოთ თუ რა არაადეკვატურობაზეა მსჯელობა. ი.კანტი აღნიშნულ პრობლემას ზნეობრიობისა და ბედნიერების ურთიერთმიმართების ანტინომიას უწოდებდა და მის გადაწყვეტას აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობის, ანუ განსჯისეული კატეგორიების დონეზე შეუძლებლად თვლიდა (5,256) საყოველთაოდ მიღებული თვალსაზრისის შესაბამისად. მაგრამ მიუხედავად ამისა არა მხოლოდ ი.კანტი, არამედ თითქმის ყველა ფილოსოფოსი განსაკუთრებული ღირებულებითი შინაარსის გამო ეხებოდა ნახსენებ პრობლემატიკას თუ არა პირდაპირ, არაპირდაპირ მაინც. სწორედ ამ რეალობის საფუძველზე ეთიკის სფეროში საყოველთაოდ აღიარებული კონცეფციები შეიქმნა სამი ძირითადი საფეხურის სა-

ხით. სახელდობრ, ი.კანტამდე, მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეთიკა ძირითადად იყო ბედნიერების შესახებ მოძღვრება და ის უმაღლესი სიკეთის სახით ითლებოდა ამ დარგის ამოსავალ პრინციპად. ე.ი. ბედნიერების ეთიკა იყო პირველი საფეხური. ამისგან განსხვავებით ი.კანტი საფუძველს ჩაუყრის მოვალეობის ეთიკას (4,29;1,107). ის დაუშვებს, რომ ჭეშმარიტი ზნეობა უნდა ემყარებოდეს არა ბედნიერების ან სხვა მიზნის მიღწევის სურვილს, არამედ ზნეობრივ მოვალეობას.

XX საუკუნეში კვლავ იქმნება ახალი საფეხური მ.შელერის მატერიალ-ღირებულებითი თეორიის სახით, რის შედეგადაც ეთიკის ამოსავალ პრინციპად არა მოვალეობა, არამედ ღირებულება ცხადდება. სახელდობრ, მ. შელერი შეეცდება დაასაბუთოს, რომ სიკეთე-ბოროტების დილემის პირობებში, ანუ ზნეობრივად ან უზნეოდ მოქცევის აუცილებლობის შემთხვევაში ადამიანი ზნეობრივად იქცევა არა მოვალეობის გამო, არამედ იმიტომ რომ მას სათნოება უფრო მეტი ღირებულების განმასახიერებელ მოვლენად მიაჩნია, ვიდრე ბოროტება (2,410;6,281).

მ.შელერი, ისევე როგორც მრავალი სხვა მოაზროვნე შეეცდება არა ზნეობრივი მოვალეობის, არამედ ღირებულების საფუძველზე ეთიკური საკითხების გააზრება-დაფუძნებას. მაგრამ ცნობილია, რომ ასეთი მცდელობის მიუხედავად ი.კანტის შემდეგაც ეთიკის სფეროში არსებითად არაფერი შეცვლილა, გარდა იმისა, რომ ამ დარგის ამოსავალ პრინციპად ღირებულება “გამოცხადდა” და მის საფუძველზე სცადეს პრობლემების გააზრება. ყველა ანტინომია, ანუ ეთიკური საკითხებისათვის დამახასიათებელი “ამოუხსნელი” შინაარსი კვლავ უცვლელი დარჩა და მთელი ეთიკა არსებითად სხვა არაფერია, თუ არა მეტაფიზიკა. უფრო ზუსტად, – მეტაფიზიკისა თუ მეცნიერების ზღვარზე მდგარი მოვლენა. ამიტომ კვლავ ძალაუნებურად ისმის კითხვა: რა არის ამის მიზეზი?

მართალია მიზეზი სხვადასხვაა, მაგრამ ჩვენ შევეხებით მხოლოდ ერთ-ერთს: აღნიშნული ანტინომიურობისა თუ ეთიკური საკითხების არსისა და კანონზომიერების ვერდადგენის ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი, ჩვენი აზრით, არის მის დამფუძნებელ პრინციპად მიჩნეული ღირებულების განმარტება მეცნიე-

რული მეთოდოლოგიისათვის მიუღებელი, ანუ არაადეკვატური სახით. მაგ. მ.შელერი განმარტავს: 1) პოზიტიური ღირებულების არსებობა თვითონაც არის პოზიტიური ღირებულება. 2) არარსებობა პოზიტიური ღირებულებისა არის თავისთავად ნეგატიური ღირებულება. 3) არსებობა ნეგატიური ღირებულებისა თვითონაც არის ნეგატიური ღირებულება. 4) არარსებობა ნეგატიური ღირებულებისა არის თვითონ პოზიტიური ღირებულება (6,300;2,412).

მეცნიერული ობიექტურობიდან გამომდინარე, თუ დროებით მაინც ჩამო-ვიცილებთ ავტორიტეტის იდოლისათვის დამახასიათებელი ზეგავლენის შესაბამის განწყობას და კრიტიკულად დავაკვირდებით ნახსენებ დეფინიციებს, შევნიშნავთ, რომ ღირებულება, იქნება ის პოზიტიური თუ ნეგატიური სახისა, განიმარტება თავად ღირებულების საფუძველზე. ეს კი მეცნიერული მეთოდოლოგიის მიხედვით ტავტოლოგიაა – ის რაც არის განსაზღვრების მარცხენა მხარეს, იგივე მეორდება მის მარჯვენა ნაწილში და მოვლენის არც ერთი არსებითი ნიშანი არაა მასში მოცემული სიახლის სახით. მართალია აღნიშნულ განმარტებებში ნახსენებია არსებობა და არარსებობაც, მაგრამ ამით არსებითად არაფერი იცვლება, რადგან მათში ისევ ღირებულების არსებობა-არარსებობა, ანუ თავად ღირებულება იგულისხმება.

როგორც ვხედავთ, მ.შელერის განსაკუთრებული დამსახურების მიუხედავად აუცილებელია დავუშვათ, რომ მისი განმარტებები შეუსაბამოა მეცნიერული მეთოდოლოგიისათვის. მართალია ეს მოაზროვნე უარყოფდა მეცნიერულ მეთოდოლოგიას და ფენომენოლოგიური პრინციპებით ცდილობდა თავისი კონცეფციის ჩამოყალიბებას, მაგრამ თუ ბოლომდე შევინარჩუნებთ ობიექტურობას, უნდა ვადიაროთ: ტავტოლოგია არა მხოლოდ მეცნიერების, არამედ ფენომენოლოგიისთვისაც და საერთოდ მეტაფიზიკისათვისაც კი მიუღებელი უნდა იყოს. აქედან გამომდინარე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ეთიკის სფეროში არ განსაზღვრულა რა ადეკვატურად ღირებულება – არ დადგენილა რა მისი არსი მეცნიერული მეთოდოლოგიის შესაბამისად, კანონზომიერად ყველა ეთიკური საკითხის არსი დაუფუძნებელი იქნება. იქნება, რადგან ღირებულება ითვლება ეთიკის ამო-

სავალ პრინციპად და თუ მისი არსი დაუდგენელია, მის საფუძველზე ვერ აიხსნება ვერც ერთი სხვა მასთან დაკავშირებული საკითხის კანონზომიერება – ვერ გაიცემა პასუხი კითხვაზე რატომ კაუზუალური სახით. შესაბამისად, ჩვენ ვთვლით, რომ ი.კანტის შემდეგ მ.შელერის მატერიალ-ღირებულებითი თეორიის საფუძველზე მართალია შეიქმნა ახალი საფეხური ეთიკის სფეროში, მაგრამ ამით არსებითად არაფერი შეცვლილა – ანტიურობიდან მომდინარე ეთიკური საკითხებისათვის დამახასიათებელმა ანტინომიურმა შინაარსობრიობამ კანტისეულ ზნეობრიობაში ფოკუსირების შემდეგ შელერისეულ ღირებულებაში გადაინაცვლა.

გამოდის რომ ზნეობრივი პრინციპების შემეცნებას წინ ედგობა არა მხოლოდ მათი “მეტაფიზიკური შინაარსი,” არამედ ძალიან მარტივი ემპირიული შეცდომა: ტავტოლოგია. მართალია ღირებულების ცნებას სხვა მოაზროვნეებიც ეხებიან, მაგრამ მათი განხილვა არ წარმოადგენს აუცილებლობას, იმიტომ რომ ღირებულების სფეროში მ.შელერისაგან განსხვავებული ახალი საფეხური არ შექმნილა, უფრო სრულყოფილი განმარტება არ ჩამოყალიბებულა და ეთიკური საკითხებისათვის დამახასიათებელი ანტინომიურობა არ ამოხსნილა.

ამრიგად, ეთიკის დამფუძნებელ პრინციპი ღირებულება მ.შელერის მიერ ისევ ღირებულების საფუძველზე განიმარტება, რაც ტავტოლოგია, ანუ ამ მოვლენის არსის ცნებაში ვერგამოხატება. შესაბამისად, აუცილებელია დაფუშვათ: თანამედროვე ეპოქაშიც კი ეთიკური საკითხებისათვის დამახასიათებელი მეცნიერულად ამოუხსნელი შინაარსის წარმომშობი ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი არის ღირებულების ცნების დაუდგენლობა, რადგან ის ითვლება ეთიკის ამოსავალ პრინციპად და თუ მისი არსი დაუდგენელია, კანონზომიერად, გაურკვეველელი რჩება ყველა სხვა მის საფუძველზე ახსნილი ეთიკური საკითხის არსი.

ABOUT THE PROBLEM OF MORAL PRINCIPLES AND VALUE

A b s t r a c t

Apart from religious philosophy tries to define the essence and regularity of moral principles, but it is not able to achieve desirable result and in relation of ethical problems philosophy appears in insolvable - antinomic contradictions. The other states that one of the main reason of such antinomic contradictions is uncertainty of essence of value, as the uncertainty of main principle regularly inserts misunderstandings in other issues, which are connected with it.

ლ ი ტ ე რ ა ტ უ რ ა

1. თევზაძე გ., იმანუილ კანტი, თსუ, თბ., 1994.
2. XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, განათლება, თბ., 1970.
3. ფილოსოფიური ძიებანი XII, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია, თბ., 2008.
4. შუშანაშვილი გ., გამოყენებითი ეთიკის საფუძვლები, ლეკა, თბ., 2004.
5. Кант И., Сочинения в шести томах, т.4, часть 1, Мысль, М., 1965.
6. Шелер М., избранные произведения, Гнозис, Мос. 1994.

საეკლესიო მოღვაწე, სახელმწიფოებრიობის დამცველი

ქართულმა ქრისტიანულმა სამყარომ წარმოშვა ბევრი გამოჩენილი, მოწინავე მსოფლმხედველობის მატარებელი პიროვნება, რომელთა გავლენა უსათუოდ ატყვია ქართულ საზოგადოებრივ და ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ აზროვნებას. მათ შორის განსაკუთრებით უნდა გამოვყოთ დიდი ქართველი მღვდელმთავარი წმ. ეპისკოპოსი გაბრიელ (გერასიმე) ქიქოძე.

გაბრიელ ეპისკოპოსის მრავალფეროვანი და მდიდარი მოღვაწეობის კვლევისას ჩვენ, უპირველეს ყოვლისა, ვცდილობთ ვიპოვოთ ის საძირკველი, რომელზედაც აშენებულია მისი შეხედულებების საერთო თეოლოგიურ-ფილოსოფიური საფუძვლები და ეს უდიდესი მღვდელმთავარი წარმოვჩინოთ არა მარტო როგორც საეკლესიო მოღვაწე და მქადაგებელი, არამედ როგორც მეცნიერი და დიდი მოაზროვნე, ქართული ენისა და სახელმწიფოებრიობის დამცველი, რომელმაც თავისი შემოქმედებით უდიდესი წვლილი შეიტანა ქართული სასულიერო მწერლობის აღორძინებისა და შემდგომი განვითარების საქმეში. ამ კუთხით მის წარმოჩენას კი ფონად უნდა დაედოს მისი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ყველა ის სფერო, რომელმაც იგი ღვთის შემეცნებისა და მეცნიერების გზაზე გაიყვანა.

გაბრიელ ეპისკოპოსის ცხოვრებაზე საუბრის დროს, განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ იგი 1825 წ. 15 ნოემბერს გურიის უკანასკნელი მთავრის, მამია გურიელის კარის მოძღვარის მაქსიმე ქიქოძის ღმრთისმოსავ ოჯახში დაიბადა და ღმრთის სიყვარული ყრმობაშივე იგრძნო.

1837 წ–დან 1839 წ–ში ის სწავლას იწყებს ჯერ თბილისის სასულიერო სამაზრო სასწავლებელში, შემდეგ სასულიერო სემინარიაში. 1841 წ–დან კი, პეტერბურგის სასულიერო სემინარიასა და სასულიერო აკადემიაში. აქ სწავლის წლებში ის ღრმად ეუფლება ღვთისმეტყველებას, ფილოსოფიას, ისტორიას, მათემატიკას, ფიზიკას. მაგისტრის ხარისხის მიღების შემდეგ კი, ის თავის მოღვაწეობას იწყებს თბილისის სასულიერო სემინარიაში. 1851 წ. მას მიენიჭა ფიზიკა–მათემატიკის პროფესო-

რის წოდება. იგი აარსებს და ხელმძღვანელობს ფიზიკის კაბინეტ-ლაბორატორიას. 1854 წ. აკურთხეს მღვდლად. ამავე წელს სემინარიის პროფესორობას ის უთავსებს თბილისის კეთილშობილ ქალთა ინსტიტუტის პედაგოგობას.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია ამ წლებში მისი სამეცნიერო მოღვაწეობა ფსიქოლოგიის, ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველების განხრით, რომელიც 1855–56 წწ-ში თავს დატეხილმა ოჯახურმა ტრაგედიამ შეაფერხა. სულ მცირე ხანში დაეხოცა ოჯახის ყველა წევრი, მეუღლე და ხუთი შვილი.

მეცნიერი და პედაგოგი ბერად კურთხევის შემდეგაც განაგრძობს, როგორც პედაგოგიურ საქმიანობას, ასევე მეცნიერულ კვლევა-ძიებას. ამ კუთხით ცალკე აღნიშვნის ღირსია გაბრიელ ეპისკოპოსის სამეცნიერო ნაშრომი “ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები”, რომელიც 1858 წ. რუსულ ენაზე გამოვიდა და მაშინვე მოექცა სამეცნიერო და სასულიერო წრეების ყურადღების ცენტრში. მრავლისმთქმელია ის ფაქტი, რომ ნაშრომს მაღალი შეფასება მისცა ნ. ა. დობროლიუბოვმა, რომლის რეცენზიაც ჟურნალ “სოვრემენიკის” 1859 წ. მესამე ნომერში დაიბეჭდა. “ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლებს” მრავალი სპეციალისტი გამოეხმაურა და აღინიშნა მისი მაღალი მეცნიერული ღირებულება. ჰყავდა მოწინააღმდეგენიც. თუმცა, ამას ხელი არ შეუშლია იმის აღიარებაში, რომ XIX ს-ის 60-იან წლებში მთელ რუსეთის იმპერიაში, ფაქტობრივად, გაბრიელ ქიქოძის წიგნი მიჩნეული იყო ფსიქოლოგიის ერთადერთ სახელმძღვანელოდ.

ნაშრომის მაღალი შეფასების მაჩვენებელია ისიც, რომ ფ. ბროკჰაუზისა და ი. ეფრონის ცნობილი “ენციკლოპედიური ლექსიკონის” 28-ე ტომში (1899 წ.), რუსული ფსიქოლოგიური სკოლის მიმოხილვისას, წმიდა გაბრიელ ეპისკოპოსის ეს ნაშრომი პირველ რიგშია დასახელებული (იხ. კრებული წმიდა მღვდელმთავარი გაბრიელ ეპისკოპოსი იმერეთისა, თბ., 1006 წ. გვ. 79).

გაბრიელ ეპისკოპოსს-აღნიშნავდა ი. გოგებაშვილი-“ღვთისმეტყველების ღრმა ცოდნასთან შეერთებული ჰქონდა ვრცელი ფილოსოფიური და ფართო სამეცნიერო განათლება, რის წყალობითაც გამდიდრდა რუსული ფილოსოფიური ლიტე-

რატურა შესანიშნავი ნაშრომით «Основния
опытной психологии» (ი. გოგებაშვილი, თხ. ტ. 3, 1956 წ. გვ.
221).

აღბათნ უპირველესად, წმიდა ეპისკოპოსის ამ ნაშრომს გულისხმობდა ილია ჭავჭავაძე, როცა ამბობდა,—“მე არ ვიცი იმისთანა სხვა კაცი,—საერო, თუ სამღვდელო,—რომლის გულშიაც მომეტებული მშვიდობისყოფით, მომეტებულის და—ძმობით ერთად დაბინავებულიყოს სამოქმედო მეცნიერება და სარწმუნოება. განსვენებული ღრმად მიწვენილი მეცნიერი იყო და იმოდენავე ღრმად მორწმუნეცა. აქ არის, ჩემის ფიქრით, მისი აღმატებულობა, მისი მნიშვნელობა არამც თუ მარტო ჩვენთვის, სხვისთვისაც, რადგანაც ბევრსა ჰგონია, რომ მეცნიერება და სარწმუნოება ერთმანეთში მოურიგებელი და მოუთავსებელნი არიანო. იგია მაგალითი ამ მორიგებისა და მოთავსებისა... მთელი მოძღვრება აწ განსვენებულის სახელოვანის მღვდელმთავრისა რომ ავიღოთ, ძნელად იპოვით მაგალითს, რომ მეცნიერება გაეწიროს სარწმუნოებისათვის, ან სარწმუნოება—მეცნიერებისათვის. პირიქით, იგი სარწმუნოებას ამეცნიერებდა და მეცნიერებას ასარწმუნებდა” (ილია ჭავჭავაძე, სიტყვა თქმული გელათის მონასტერში გაბრიელ ეპისკოპოსის დასაფლავების დღეს, ტ. IV. გამომც. “საბჭოთა საქართველო”, თბ., 1987. გვ., 420–421). დიდი ილიასეული ეს შეფასება გაბრიელ ეპისკოპოსის ღვაწლისა ნათელი მაგალითია იმისა, თუ როგორ შეიძლება მეცნიერებამ მიგიყვანოს რწმენამდე და რწმენამ მიგახლოვოს მეცნიერების სიღრმეებს. მასში ერთნაირად სუფევდა დიდი მეცნიერი და ღვთისმეტყველი ქადაგი.

თანდათანობით ფართოვდებოდა გაბრიელ ქიქოძის სამოღვაწეო ასპარეზი. 1858 წ. მან მიიღო საეკლესიო ხარისხი—ეპისკოპოსის წოდება. დაინიშნა დავით გარეჯის მონასტრის წინამძღვრად, ამასთან ინარჩუნებდა თბილისის სემინარიის რექტორის მოადგილის თანამდებობასაც. 1859 წ. იგი გადაჰყავთ გორის ეპარქიის ხელმძღვანელად. ამ დროს შუამთის მონასტრის წინამძღვარიცაა. 1860 წ—დან კი, გაბრიელმა ჩაიბარა იმერეთის ეპარქია, მიიღო წოდება “გაბრიელ ეპისკოპოსი იმერეთისა”, წარსდგა გელათის ტაძრის მრევლის წინაშე და თავად განსაზღვრა თავისი მრწამსი: “კაცად კაცადმან თავისი ტვირთი

იტვირთოს” და ჭეშმარიტად, მთელი ცხოვრება ერთგული იყო ამ მოვალეობისა ღვთისა და კაცის წინაშე. იგი გახდა თაოსანი ყველა იმ საქველმოქმედო, კულტურულ-საგანმანათლებლო და ქართული ეკლესიის აღმშენებლობითი საქმიანობის, რომელსაც ადგილი ჰქონდა იმ პერიოდისათვის. მისი ზრუნვის შედეგად მრავალი ეკლესია აიგო და შეკეთდა, მაგ.: ნიკორწმინდის, ბიჭვინთის, მოქვის, ილორის (სულ 200-ზე მეტი) და “ამ დიდ საკულტო აღმშენებლობით მოღვაწეობას თან ახლდა გაბრიელის მიერ თითქმის ყოველწლიურად საკმაოდ სოლიდური საკუთარი თანხის გაღება ეკლესიების მშენებლობაზე” (შ.მეგრელიძე, მ.კე-ზევაძე, გაბრიელ ქიქოძე ქართულ სიძველეთა დამცველი, “გან-თიადი”, 1989 წ., 5, გვ.276).

გაბრიელ ეპისკოპოსის შემოქმედებითი ნიჭი, უპირველეს ყოვლისა ღრმა რელიგიურ-ფსიქოლოგიური და ზნეობრივი შინაარსის მქონე ქადაგებებში გამოვლინდა, რომელშიც აგრძელებს რა ქართული ლიტერატურისათვის ეგზოტ სისხლხორცეულ მართლის თქმის ანუ პირში მოძრახის გზას, დაუნდობლად ამხელს ერის ყველა მანკიერებას.

გაბრიელ ეპისკოპოსის ქადაგებანი, რომელიც ძირითადად მეცნიერულ საფუძველზეა დაფუძნებული და საოცარი ნიმუშია მეცნიერებისა და სარწმუნოების ურთიერთშერწყმისა, მკითხველი საზოგადოების მუდმივ აღტაცებას და უდიდეს შეფასებას იმსახურებდა და იმსახურებს. მჭერმეტყველების ისტორიის ცნობილი მკვლევარი ნ. კანდელაკი წერს: “დიდი ქართველი მქადაგებელი გაბრიელ ქიქოძე თავისი ცოცხალი სიტყვის უხვი საუნჯით ამდიდრებს მსოფლიო ხელოვნებას და ღირსეულ ადგილს იმკვიდრებს საკაცობრიო ზეპირი მეტყველების ისტორიაში” (ნ.კანდელაკი, ქართული მჭერმეტყველება, 1968 წ. გვ. 356).

გ. ქიქოძის ქადაგებანი, რომლის საფუძველი და შთაგონების წყარო ძირითადად საღმრთო წიგნებია, 1913 წ. ორ ტომად დაიბეჭდა ქუთაისში, ხოლო 1989 წ. ეს გამოცემა განმეორებით უცვლელად დასტამბა გამოცემილობა “საბჭოთა საქართველოში”. ქადაგებანი გამოიცა არა მარტო ქართულ, არამედ რუსულ და ინგლისურ ენებზე.

მიუხედავად იმისა, რომ გაბრიელ ქიქოძის ქადაგებათა მხატვრულ-ლიტერატურულ მნიშვნელობას კრიტიკული შემფასებლებიც ჰყავდა “გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას—წერს ა. ნიკოლეიშვილი,—რომ გაბრიელ ეპისკოპოსმა შემოქმედებითად განავითარა და ახალ საფეხურზე აიყვანა ეროვნული სასულიერო მწერლობის მდიდარი ტრადიციები. ამ თვალსაზრისით მას ბადალი არა ჰყავს ბოლო ორი საუკუნის ჩვენი მწერლობის ისტორიაში. თავისი ქადაგებებით იგი ჩვენს ცნობიერებაში მკვიდრდება როგორც დიდი მოაზროვნე და მორალისტი, მჭერმეტყველი და სიტყვის დახვეწილი ოსტატი, რომელიც კარგად ფლობს ადამიანის სულთან მიახლოების ხელოვნებას, ადვილად იმორჩილებს და კეთილისმყოფელ ზეგავლენას ახდენს პიროვნებაზე” (ა. ნიკოლეიშვილი, გაბრიელ ეპისკოპოსი, თბ., “მერანი”, 1990 წ. გვ. 48).

გაბრიელ ეპისკოპოსი თავისი მაღალი ქრისტიანული ცხოვრებით ღმერთმა გარდაცვალების შემდეგ (1896 წ. 25 იანვარი) სრული უხრწნელობით განადიდა და იგი გარდაცვალებიდან ექვსი კვირის შემდეგ მიაბარეს მიწას. ეს იყო ნიშანი იმისა, რომ წმიდა მღვდელმთავარი თავისი ცხოვრებით სათნო ეყო ღმერთს.

1995 წ. 19 სექტემბერს საქართველოს ეკლესიის გაფართოებულ კრებაზე, რომელსაც თავმჯდომარეობდა უწმინდესი და უნეტარესი სრულიად საქართველოს კათალიკოს პატრიარქი ილია მეორე, ეპისკოპოსი გაბრიელი თავისი ღვაწლისა და ღვთიესათნო ცხოვრებისათვის შერაცხულ იქნა წმიდანად და სახელად ეწოდა წმიდა მღვდელმთავარი. მისი ხსენების დღედ დადგინდა 13 (26 ახ.სტ.) დეკემბერი.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. მ. კელენჯერიძე, გაბრიელ ეპისკოპოსი იმერეთისა, ქუთ., 1913.
2. კრებული, წმიდა მღვდელმთავარი გაბრიელ ეპისკოპოსი იმერეთისა, თბ., 2006.
3. ი. გოგებაშვილი, თბ., 1956.
4. ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, თბ., 1987.
5. შ. მეგრელიძე, მ. კეზევაძე, გაბრიელ ქიქოძე ქართულ სიძველეთა დამცველი, თბ., 1989.
6. ქადაგებანი იმერეთის ეპისკოპოსის გაბრიელისა, წიგნი II, თბ., 1989.
7. ნ. კანდელაკი, ქართული მჭერმეტყველება, თბ., 1968.
8. ა. ნიკოლეიშვილი, გაბრიელ ეპისკოპოსი, თბ., 1990.

Marina Jincharadze

Parish man, national defender

Resume

The article is dedicated to the greatest bishop Gabriel, where is discussed bishops various and interesting way of life and work. He is presented as a big scientific and theologian, who played an import role to regenerate and develop Georgian Ecclesiastic writing.

**დოკუმენტურ ფილმში „მრავალმხრივი
საქართველო“ ასახული ისტორიული და ეთნოკულტურული
ასპექტები (უკრაინელები)**

საქართველოს საზოგადოებრივმა მაუწყებლობამ 2007 წელს საქართველოს ეროვნული ინტეგრაციის პროგრამის ფარგლებში მოამზადა დოკუმენტური ფილმების ციკლი საქართველოში მცხოვრები ეთნიკური უმცირესობების – სომხების, აზერბაიჯანელების, ებრაელების, ბერძნების, ქურთების, ქისტების, უდიების, უკრაინელებისა და ოსების ისტორიისა და კულტურის შესახებ. პროექტი დააფინანსა აშშ-ს საერთაშორისო განვითარების სააგენტომ (USID) და განახორციელა საქართველოს გაეროს ასოციაციამ.

ნაშრომში ამჯერად განვიხილავთ მხოლოდ საქართველოში მცხოვრებ უკრაინელებთან დაკავშირებულ ისტორიულ და ეთნოკულტურულ ასპექტებს. ფილმში საინტერესოაა გადმოცემული ქართულ-უკრაინული ურთიერთობები, დასახლების ისტორია.

ქართულ-უკრაინული ურთიერთობები უკრაინელთა საქართველოში მასობრივად გამოჩენამდე გაცილებით ადრე დაიწყო. ჯერ კიდევ მე-12 საუკუნეში მეფე დემეტრე პირველის ქალიშვილი კიევის თავადს იზიასლავს გაჰყვა ცოლად. ქართულ-უკრაინული ურთიერთობის შესახებ იტალიელი მოგზაური პეტრო დელაველე რომის პაპს ურბან მერვეს წერს³⁵. უკრაინელები მცირე რაოდენობით საქართველოს ტერიტორიაზე პირველად XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში დასახლდნენ, როდესაც რუსეთის იმპერიის დედოფალმა ეკატერინე II-მ დაუმორჩილებლობის გამო დაშალა ე.წ. «ზაპოროჟსკაია სეჩ», რის შედეგადაც ბევრი კაზაკი იძულებული გახდა იმპერიის სამხრეთი ტერიტორიებისაკენ გაქცეულიყო. ამის შედეგად ზოგიერთი მათგანი საქართველოშიც აღმოჩნდა (იხ.:ეთნოსები საქართველოში,

³⁵ წერილი 1627 წლით არის დათარიღებული.

2008). უკრაინელების ოჯახები საქართველოში რუსეთ-თურქეთის ომის მსვლელობის დროსაცაა. იმ დროს რუსეთში სავალდებულო სამხედრო სამსახური 25 წელი გრძელდებოდა. მათ, ვინც საცხოვრებლად ციმბირში ან საქართველოში წავიდოდა, მთავრობა სამხედრო სამსახურისგან ათავისუფლებდა. იმ პერიოდში საქართველოში თავისი ნებით ბევრი უკრაინელი წამოვიდა. სამხედრო მოსამსახურეების გარდა პირველ უკრაინელთა შორის იყვნენ, აგრეთვე, ადმინისტრაციულ დაწესებულებებში მომუშავე ოფიცრები. მათი ნაწილი სამუდამოდ დასახლდა საქართველოში.

XIX საუკუნეში უკრაინელთა გადმოსახლების ერთი მიზეზი პოლიტიკური ხასიათის იყო: მათი უმეტესობა დევნასა და რეპრესიებს გაუბრუნდა. მნიშვნელოვანი იყო ეკონომიკური ფაქტორიც, რომელიც უმიწაწყო გლეხებს თავისუფალი მიწების ძიებისაკენ უბიძგებდა. რუსეთში ბატონყმობის გაუქმების შემდეგ გლეხებმა თავისუფალი მიწების ძიება დაიწყეს (იხ.: ეთნოსები საქართველოში, 2008)

ფილმში დეტალურადაა განხილული საქართველოს სხვადასხვა რეგიონებში უკრაინელთა დასახლების ძირითადი ასპექტები. მე-19 საუკუნის დასაწყისში, რუსეთ-თურქეთის ომის დასრულების შემდეგ, სამცხე-ჯავახეთი და ბორჯომის ხეობა დაცარიელებული იყო. მეომარ ქვეყნებს შორის დადებული სამშვიდობო ხელშეკრულებით, სამცხე რუსეთს გადაეცა. რუსეთის მთავრობამ ამ ტერიტორიაზე ქართველების დასახლება არ მოინდომა. გენერალმა ვორონცოვმა გეგმა შეიმუშავა. 1840-იან წლებში მან უკრაინის პოლტავის გუბერნიიდან 180 უკრაინელი კაზაკის ოჯახს საქართველოში გადასახლება უბრძანა. საქართველოში უკრაინელები პირველად კახეთის რეგიონში დასახლდნენ, თუმცა იქაურ ცხელ კლიმატს ვერ გაუძლეს და საბოლოოდ ბორჯომის მახლობლად, წაღვერში დაფუძნდნენ. ბორჯომი და ბაკურიანი ჯერ კიდევ უდრანი ტყე იყო, როდესაც იქ პირველი უკრაინელი დასახლდა. ბაკურიანში მათ ააგეს ხის სახლები, სადაც დღესაც კი გხვდება ფანჯრებზე დატანებული უკრაინული ტრადიციული ორნამენტები.

რუსეთის იმპერიის გეგმა ბორჯომისა და სამცხე ჯავახეთის გარუსების შესახებ ვერ განხორციელდა. საქართველოში

ჩამოსახლებული უკრაინელები ქართულად ლაპარაკობდნენ. ადგილობრივ მოსახლეობაში გაითქვიფნენ და მათი ადათ-წესებიც გადაიდეს.³⁶ თუმცა გარკვეული გავლენა ქართველებზე უკრაინელებმაც მოახდინეს საზგასმით აღნიშნულია ფილმში. ბორჯომის ხეობაში კარტოფილის კულტურა უკრაინელების დამკვიდრებულია. სასიამოვნო ფაქტია, რომ ბაკურიანში უკრაინელებმა ალადგინეს სამების სახელობის ძველი ეკლესია. ტაძართან სამანქანო გზა არ მიდის მლოცველები კილომატრიან აღმართს ფეხით ადიან. ამ ეკლესიაში დღეს ბაკურიანელების გარდა ხალხი მახლობად მდებარე სოფლებიდანაც მოდია. მეოცე საუკუნის დასაწყისში უკრაინელების საქართველოში ჩამოსახლების მესამე ეტაპი დაიწყო. იმ წლებში უკრაინაში რამდენიმე ათასი ადამიანი შიმშილმა იმსხვერპლა. საქართველოში ჩამოსახლების პერიოდში უკრაინელებს რუსები მაღოროსიანებს უწოდებდნენ. ამიტომ დედოფლისწყაროს რაიონში მცხოვრები უკრაინელები თავს რუსებად მიიჩნევენ. დღეს უკრაინელები საქართველოს სხვადასხვა რეგიონებში ცხოვრობენ, მაგალითად კახეთის რეგიონში—სოფელი ახალშენი, ახალციხის რაიონში და აწყურის რაიონის სოფელ თისელში.

XX საუკუნის დამდეგს თბილისში დაფუძნდა უკრაინული თეატრალური ჯგუფი მ. ბელიაევას ხელმძღვანელობით, რომელმაც 1902-13 წლებში ორმოცდახუთამდე პიესა დადგა. ამავე წლებში საქართველოში ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა ცნობი-

³⁶ საველე კვლევები და საარქივო მონაცემები ადასტურებს, რომ უკრაინელები ადვილად შედიან ბიეთნიკური ქორწინებებში. მაგალითად აჭარის მმანის არქივისა და ბათუმის მმანის ბიუროს მონაცემებით უკრაინელები საქორწინო ურთიერთობებში შედიოდნენ შემდეგი ეთნიკური ჯგუფების წარმომადგენლებთან: რუსები, ქართველები, ბელორუსები, სომხები, ბერძნები, აშქენაზი ებრაელები (აჭარის ა. რ. მოქალაქეობრივი მდგომარეობის რეგისტრაციის არქივი...; ბათუმის მოქალაქეთა მდგომარეობის რეგისტრაციის განყოფილება).

ლი უკრაინელი პოეტი ლესია უკრაინკა თავის მეუღლესთან, ეთნოგრაფ კ. კვიტკასთან ერთად. 1880-86 წლებში კი თბილისის პირველ გიმნაზიაში სწავლობდა ცნობილი ისტორიკოსი და საზოგადო მოღვაწე, უკრაინის პირველი პრეზიდენტი მიხეილ გრუშევსკი (იხ.:ეთნოსები საქართველოში, 2008).

უკრაინელების ძირითადი საქმიანობა საქართველოში იყო სოფლის მეურნეობა, ხისა და ქვის დამუშავება.

2002 წლის აღწერის მიხედვით საქართველოში 7 039 უკრაინელია (**საქართველოს მოსახლეობის 2000 წლის**, I, 2003:132). თბილისში ამჟამად ქართულ-უკრაინული სკოლა არსებობს. იგი 1998 წელს გაიხსნა. ამჟამად სკოლაში 170 ბავშვია. თითქმის ყველა მათგანი ქართულად და უკრაინულად თავისუფლად მეტყველებს.

ამრიგად, დასკვნის სახით აუცილებლად ხაზგასასმელია ის ფაქტი, რომ: 1. ამდგომარეობიდან გამომდინარე პროდუქციის მოზადება ხელს უწყობს ეროვნებათაშორისი ურთიერთობების პოპულარიზაციას; 2. ქართველთა თანაარსებობა უკრაინელებთან კიდევ ერთხელ ცხადყოფს ქართულ ტოლერანტულ ბუნებას.

ლიტერატურა და გამოყენებული წყაროები

1. **აჭარის ა. რ.** მოქალაქეობრივი მდგომარეობის რეგისტრაციის არქივი: ქორწინებისა და განქორწინების რეგისტრაციის აქტების ჩაწერის წიგნი: 1925-1968 წლები;
2. **ბათუმის** მოქალაქეთა მდგომარეობის რეგისტრაციის განყოფილება: ქორწინებისა და განქორწინების რეგისტრაციის აქტების ჩაწერის წიგნი: 1968-2009 წლები;
3. დოკუმენტურ ფილმში „მრავალეთნიკური საქართველო“, V , თბილისი, 2007;
4. საქართველოს მოსახლეობის 2002 წლის პირველი ეროვნული საყოველთაო აღწერის ძირითადი შედეგები, თბილისი, 2003, ტ.I.
5. ეთნოსები საქართველოში, თბილისი, 2008

**ИСТОРИЧЕСКИЕ И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ
ОТОБРАЖЁННЫЕ В ДОКУМЕНТАЛЬНОМ ФИЛЬМЕ
«МНОГОНАЦИОНАЛЬНАЯ ГРУЗИЯ»
(Украинцы)**

Отношения между грузинами и украинцами начались намного раньше массового переселения украинцев в Грузию. В XII веке дочь грузинского короля Деметре I вышла замуж за принца Изияслава. Украинские семьи жили в Грузии и в ходе русско-турецкой войны. Наместник царя на Кавказе Воронцов разработал план. В 1843 году он приказал 180 семьям украинских казаков из Полтавской губернии переселиться в Грузию. В начале украинцы поселились в Кахети, но они не смогли выдержать жаркого климата и в итоге переселились в Цагвери, близ Борджоми. Борджоми и Бакуриани были еще густым лесом когда там поселились украинцы. План Российской Империи по обрусению Борджоми и Самцхе-Джавахети не осуществился. Переселившиеся в Грузию украинцы разговаривали на грузинском. Они смешались с местным населением и переняли их обычаи. Но, определенное влияние оказали и украинцы на грузин. Говорят что картофель впервые в Борджоми привезли именно украинцы.

В период переселения украинцев в Грузию русские называли украинцев малороссами. Некоторые украинцы, которые живут в Дедоплисцкаро, и по сей день считают себя русскими. Сегодня украинцы живут в разных уголках Грузии, на пример в деревне Ахашени в Кахети, в Ахалцихском районе, и в деревне Тисели Ацкурского района.

Украинцы в основном занимались сельским хозяйством, а также обработкой камня и дерева. По данным переписи проведенной в 2002 году, в Грузии живут 7 039 украинцев.

ავტორები

1. **ანანია (ჯაფარიძე)** - მანგლის-წაღკას ეპარქიის მიტროპოლიტი, საქ. ტექ. უნივერსიტეტის თეოლოგიის კატედრის გამგე.

2. **ასმიკ არუტუნიანი**- ხელოვნებათმცოდნეობის მეცნიერებათა კანდიდატი, სომხეთის მეცნიერებათა აკადემიის შირაკის არმენოლოგიის კვლევითი ცენტრის უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი.

3. **ირმა ბაგრატიონი** - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტ- პროფესორი.

4. **იმერი ბასილაძე** - ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.

5. **კარინე ბაზეიანი** - ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი, სომხეთის მეცნიერებათა აკადემიის შირაკის არმენოლოგიის კვლევითი ცენტრის უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი.

6. **გურამ გაბუნია** - ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.

7. **ლია გაბუნია** - ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.

8. **ოთარ გოგოლიშვილი** - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.

9. **ბიჭიკო ღიასამიძე** – პროფესორ–ემერიტუსი, შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქრისტიანული კულტურის კვლევის ცენტრის ხელმძღვანელი.

10. **ასმათ ღიასამიძე** – შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოქტორანტი.

11. **გოდერძი ვაჭარიძე** - ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი, საზოგადოებრივ მეცნიერებათა ფაკულტეტის დეკანი.

12. **ლელა თავდგირიძე** - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.

13. **ოთარ თურმანიძე** - ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი.

14. ნოდარ კახიძე – ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი.

15. მაია კიკვაძე - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.

16. სულხან კუპრაშვილი – ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სქართველოს ისტორიის დეპარტამენტის ხელმძღვანელი, ასოცირებული პროფესორი.

17. მანუჩარ ღორია - ისტორიის აკადემიური დოქტორი, შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის საინფორმაციო ტექნოლოგიებისა და კომუნიკაციების სამსახურის უფროსი.

18. გურამ ლორთქიფანიძე – საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი, თსუ პროფესორ-ემერიტუსი.

19. ჯენი მაღზაროვი – სოფიის უნივერსიტეტის ასისტენტ პროფესორი.

20. რონი მაღაყმაძე – ისტორიის აკადემიური დოქტორი, ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის დირექტორი.

21. შოთა მამულაძე - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.

22. მარიკა მშვილდაძე - ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.

23. ავთანდილ ნიკოლეიშვილი- ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი, ქართული ლიტერატურის დეპარტამენტის ხელმძღვანელი.

24. უჩა ოქროპირიძე - ისტორიის აკადემიური დოქტორი

25. ლუბა სოლოვიოვა – რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის მიკო ხომაკლაის სახელობის ეთნოლოგიისა და ანთროპოლოგიის ინსტიტუტის უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი

26. რამაზ სურმანიძე – მედიცინის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი.

27. მამია ფაღავა - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.

28. შუშანა ფუტკარაძე - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.

29. თამაზ ფუტკარაძე – შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.

30. რამაზ ხალვაში - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი, ქართული ფილოლოგიის დეპარტამენტის ხელმძღვანელი.

31. მიხეილ ხალვაში - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტ პროფესორი.

32. მარინა შალიკავა - ისტორიის აკადემიური დოქტორი.

33. თინა შიოშვილი - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.

34. გული შერვაშიძე - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.

35. მალხაზ ჩოხარაძე - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.

36. გურამ ყიფიანი - ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

37. ნანა ცეცხლაძე - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.

38. ოლეგ ჯიბაშვილი - ისტორიის აკადემიური დოქტორი.

39. მარინა ჯინჭარაძე - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0179, ი. ჭავჭავაძის გამზ. 1, ☎: 22 36 09, 8(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge