

შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ქრისტიანული კულტურის კვლევის ცენტრი

**სამეცნიერო ცენტრი - ნიკო ბერძენიშვილის ჰუმანიტარულ-
სოციალური მიმართულების ისტორიისა და არქეოლოგიის
განყოფილება**

ჩვენი სულიერების ბალავარი

სამეცნიერო კონფერენციის მასალები

IV



**გამომცემლობა „უნივერსალი“
თბილისი 2012**

კრებულში წარმოდგენილია უნივერსიტეტის „ქრისტიანული კულტურის კვლევის ცენტრის“ და უნივერსიტეტის სამეცნიერო ცენტრის - ნიკო ბერძენიშვილის ჰუმანიტარულ-სოციალური მიმართულების ისტორიისა და არქეოლოგიის განყოფილების მიერ ჩატარებული სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, რომელიც დაინტერესებულ მკითხველს მრავალმხრივ ინფორმაციას მიაწვდის ქრისტიანული ეკლესიის ისტორიის, რელიგიისა და კულტურის, ეთნიკური და რელიგიური ტოლერანტობის, კულტურათა დიალოგის, სწავლებისა და აღზრდის და სხვა მნიშვნელოვან საკითხებზე.

კონფერენციის მუშაობაში მონაწილეობენ საქართველოს საპატრიარქოს, სასწავლო და სამეცნიერო ცენტრების წარმომადგენლები.

მთავარი რედაქტორი

ბიჭიკო დიასამიძე

ტომის რედაქტორი

მანუჩარ ლორია

სარედაქციო საბჭო: ანანია (ჯაფარიძე), გურამ ლორთქიფანიძე (თბილისი); ავთანდილ ნიკოლეიშვილი, სულხან კუპრაშვილი (ქუთაისი) ნოდარ ბარამიძე, ოლეგ ჯიბაშვილი (ბათუმი).

© ქრებული, 2012

გამომცემლობა „**უნივერსალი**“, 2012

თბილისი, 0179, ი. ჭავჭავაძის გამზ. 19, ☎: 22 36 09, 8(99) 17 22 30

E-mail: universal@internet.ge

ISSN 1987-5916



„ჩვენი ყველა კულტურული თუ სხვა სულიერი საყუდლე, 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
ჭნიშნავდა ქართველობას... მამული და ეროვნება, რჯულოთა
ერთად შეერთებული, რჯულოთა შეხორწოვისებული, უძღოველი
ხმალია და შეუღონელი ფარი მტრისა წინაშე”.

ნმიდა ილია მართალი

შინაარსი

სამეცნიერო კონფერენციის პროგრამა.....	8
მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე	
სკანდალ და სარაკანა ართვინ-არტაანის გზაზე (ლაზიკის ეპარქიების იურისდიქციისათვის).....	12
მარიკა გუგუილაძე	
წარმართობიდან ქრისტიანობამდე.....	29
ირმა ბაბრატიონი	
“ქართული ქრისტიანობის” ეროვნული ნიშნები საკითხისათვის.....	35
მაღნაზ ჩოხარაძე	
იმერხევის ხანძარი.....	38
ბიჭიკო დიასამიძე	
მეჩემები ნამკლესიარგზე-რელიგიური ვითარება XIX საუკუნის აჭარაში.....	44
ოთარ ბოგოლიუზოვი	
სამთავროს წმიდა ნინო ღმერთა მონასტრის ისტორია.....	53
უჩა ოძროპირიძე	
(ოძროპირიძეთა გვარის წარმოშობის ისტორიისათვის).....	59
შოთა გაგულაძე	
შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი შავშეთის სამკლესიო ნაგებობანი (დაბაკეთილი, ახალდაბა, ციხისძირი).....	67
თამაზ ფუტყარაძე	
ქრისტიან-მეანგლისტ-გაპტისტების თემი ბათუმში 1940-1950-იან წლებში (რელიგიური კულტების საბჭოს რეგულაციების მასალების მიხედვით).....	76
ოლეგ ჯიგაშვილი	
ველე კათოლიკე ქართველთა ისტორიიდან.....	80
შუშანა ფუტყარაძე	
იოანე შავთელი – შავშეთის სახელობანი სასულიერო მრევალზე და მგოსანი.....	86
ავთანდილ ნიკოლეიშვილი	
გრიდონ ხალვაშის ეროვნულ-რელიგიური თვალთახედვის ზოგიერთი საკითხი.....	98
რამაზ სურმანიძე	
ქართველი ძალი ქუთათელაძე ოსმალეთის დედოფალი.....	105
თინა შიოშვილი	
მაცხოვრის წამების ასახვა ქართულ ხალხურ სასულიერო პოეზიაში.....	116
ნოდარ კახიძე	
„ტბეთის სულითა მართან“ გვარსახელთა და აღბიდის სახელთა შესწავლის წყარო.....	121
ნოდარ ბარამიძე	
სამართველოსადმი ერთმორწმუნე რუსეთისა და ურწმუნო საბჭოეთის დამოკიდებულების ტკივილიანი ეპიზოდების შესახებ (გამხელილი ფიქრები)	128

ნანი გუბუნავა	
მზიანი ღამე.....	137
გული შერვაშიძე	
ინტერპულტურული განათლების რელიგიურ-ფილოსოფიური ასპექტები.....	143
ასმათ დიასამიძე	
საზოგადოების გაკჷმანურება სკოლიდან იწყება.....	150
ჯემალ კარალიძე	
საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია XIX საუკუნის პირველ ათწლეულეულეში.....	157
მიხეილ ხალვაში	
ქრისტიანული სათნოება და ალგერტ შვეიცერიის შემოქმედება.....	165
ნინო კილურაძე, გურამ ლორთქიფანიძე	
აღრეჰრისტიანული (III-IV სს.) სამარხები ბიჭვინთაში.....	173
ქეთევან დიდგელაშვილი	
ლომის სიმბოლოს განსაზღვრისათვის განთიადის სტელაზე.....	178
თამარ ფხალაძე, დავით მაღაზონია	
თვითმჰროგელური რუსეთის ბრძოლა ქართული საეკლესიო ენის წინააღმდეგ (XIX საუკუნის II ნახევარში)	187
იმერი ბასილაძე, სულხან კუარაშვილი	
სასულიერო განათლების ისტორიიდან XIX საუკუნის გიორე ნახევრის აფხაზეთში.....	196
მაგია ფალავა	
კეზლისა და მიძნაჰორის ეტიმოლოგიისათვის.....	204
ნანა ცეცხლაძე	
ბიბლიეიჰეპი ილიას პუბლიცისტიკაში.....	208
ივოლდა გელთაძე	
აფხაზეთის წმინდა სალოცავი-კამანის ეკლესია.....	214
შორენა მახაჯაძე	
ემიგრანტი რუსთველოლოგები რუსთაველის თეოსოფიის შესახებ.....	224
ტატიანა კოკალეიშვილი	
ბათუმის ევანგელურ-ლუთერანული ეკლესიის ისტორიიდან.....	230
ელზა ფუტკარაძე	
„წვენეზურის“ თვალთ დანახულ-განცდილი „ბაღმა მამლუქეთი“	238
აბესალომ ასლანიძე	
არამსულიმურ ჰვენეზეში გუსლიმთა ინტერესების დაცვის გზების შესახებ.....	245
მერაბ მებრელიშვილი	
ბათუმის ქრისტიანული ეკლესიები.....	250

თამილა ლომთათიძე

წყლის სიმბოლური გააზრება ქრისტიანობასა და ეთნოგრაფიულ
ყოფაში.....253

ოთარ გემიშიში

სარგის მიკროტოპონიშია.....258

მანუჩარ ლორია, ემზარ მაკარაძე

რელიგიური, საზღვარო და საქალაქო ტურიზმის
თავისებურებანი ქალაქ ბათუმში.....268

ინფორმაცია

სიახლოეები.....272

ბიორბი (იური) ბიბილექშილი

საინტერესო ნამონეება.....273

ნოდარ კახიძე

ეთნო-რელიგიური საკითხები „ჩვენი სულოეების ზღოვარში“.....277

თემურ ავალიანი

ვანმარტება ერთი დასანანი შეწყდომის გამო.....282

ავტორები.....283

შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ქრისტიანული კულტურის კვლევის ცენტრი

**სამეცნიერო ცენტრი - ნიკო ბერძენიშვილის ჰუმანიტარულ-
სოციალური მიმართულების ისტორიისა და არქეოლოგიის
განყოფილება**

ჩვენი სულიერების ბალავარი

სამეცნიერო კონფერენციის პროგრამა

20-21 აპრილი

**ბათუმი
2012**

20 აპრილი, 12⁰⁰ - 15⁰⁰ სთ
ტბელი აბუსერისძის აუდიტორია (№238)

12⁰⁰ სთ – კონფერენციის ბახსნა
მისალმებები:

მოხსენებები

რეპლამენტი

მომხსენებელს 10-15 წუთი
კამათში მონაწილეს 3-5 წუთი

სხდომის ხელმძღვანელები:

მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, პროფ. ბიჭიკო დიასამიძე

1. **მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე (თბილისი)** - სკანდა და სა-რაპანა ართვინ-არტაანის გზაზე (ლაზიკის ეპარქიების იურისდიქციისათვის)
2. **მარიკა მშვილდაძე (თბილისი)** - წარმართობიდან ქრისტიანობამდე
3. **ბიჭიკო დიასამიძე (ბათუმი)** – მეჩეთები ნაეკლესიარებზე-რელიგიური ვითარება XIX საუკუნის აჭარაში
4. **შოთა მამულაძე (ბათუმი)** - შავშეთის საეკლესიო ნაგებობა-ნი (დაბაკეთილი, ახალდაბა, ციხისძირი)
5. **მალხაზ ჩოხარაძე (ბათუმი)** - იმერხევის ხანძთა
6. **ოთარ გოგოლიშვილი (ბათუმი)** - სამთავროს წმიდა ნინოს დედათა მონასტრის ისტორია
7. **უჩა ოქროპირიძე (ბათუმი)** - ოქროპირიძეთა გვარის წარმოშობის ისტორიისათვის
8. **თამაზ ფუტყარაძე (ბათუმი)** - ქრისტიან-ევანგელისტ-ბაპტისტების თემი ბათუმში 1940-1950-იან წლებში (რელიგიური კულტების საბჭოს რწმუნებულის მასალების მიხედვით)
9. **ოლეგ ჯიბაშვილი (ბათუმი)** - ველელ კათოლიკე ქართველთა ისტორიიდან
10. **ირმა ბაგრატიონი (ბათუმი)** - “ქართული ქრისტიანობის” ეროვნული ნიშნების საკითხისათვის
11. **ტატიანა კოპალეიშვილი** - ბათუმის ევანგელურ-ლუთერანული ეკლესიის ისტორიიდან

სხდომის შეჯამება

20 აპრილი, 16³⁰სთ - 19⁰⁰
სხდომის ხელმძღვანელები:

პროფ. შუშანა ფუტკარაძე, პროფ. ავთანდილ ნიკოლეიშვილი

1. **შუშანა ფუტკარაძე (ბათუმი)** - იოანე შავთელი – შავშეთის სახელოვანი სასულიერო მოღვაწე და მგოსანი
2. **ავთანდილ ნიკოლეიშვილი (ქუთაისი)** - ფრიდონ ხალვაშის ეროვნულ-რელიგიური თვალთახედვის ზოგიერთი საკითხი
3. **რამაზ სურმანიძე (ბათუმი)** - ქართველი ქალი ქუთათელაძე ოსმალეთის დედოფალი
4. **თინა შიოშვილი (ბათუმი)** - მაცხოვრის წამების ასახვა ქართულ ხალხურ სასულიერო პოეზიაში
5. **ნოდარ კახიძე (ბათუმი)** - „ტბეთის სულთა მატთანე“ გვარსახელთა და ადგილის სახელთა შესწავლის წყარო
6. **ნანი გუგუნავა** მზიანი ღამე
7. **გული შერვაშიძე (ბათუმი)** - ინტერკულტურული განათლების რელიგიურ-ფილოსოფიური ასპექტები
8. **ჯემალ კარალიძე (ბათუმი)** - საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია XIX საუკუნის პირველ ათწლეულებში
9. **ასმათ დიასამიძე (ბათუმი)** - საზოგადოების ჰუმანიზაცია სკოლიდან იწყება
10. **მერაბ მეგრელიშვილი (ბათუმი)** - ბათუმის ქრისტიანული ეკლესიები
11. **მიხეილ ხალვაში (ბათუმი)** - ქრისტიანული სათნოება და ალბერტ შვეიცერის შემოქმედება

სხდომის შეჯამება

21 აპრილი, 13⁰⁰ - 16⁰⁰ სთ
სხდომის ხელმძღვანელები:

პროფ. გურამ ლორთქიფანიძე, პროფ. ნოდარ ბარამიძე

1. **ნინო კილურაძე, გურამ ლორთქიფანიძე (თბილისი)** - ადრექრისტიანული (III-IV სს.) სამარხები ბიჭვინთაში
2. **ნოდარ ბარამიძე (ბათუმი)** - საქართველოსადმი ერთმორწმუნე რუსეთის და ურწმუნო საბჭოეთის დამოკიდებულების ტკივილიანი ეპიზოდების შესახებ (გამხელილი ფიქრები)

3. **ქეთევან დიდმელაშვილი (თბილისი)** - ლომის სიმბოლოს განსაზღვრისათვის განთიადის სტელაზე
4. **იმერი ბასილაძე, სულხან კუპრაშვილი (ქუთაისი)** - სასულიერო განათლების ისტორიიდან XIX საუკუნის მეორე ნახევრის აფხაზეთში
5. **თამარ ფხალაძე, დავით მაღაზონია (თბილისი)** - თვითმპყრობელური რუსეთის ბრძოლა ქართული საეკლესიო ენის წინააღმდეგ (XIX საუკუნის II ნახევარში)
6. **მამია ფალავა (ბათუმი)** - ძეგლისა და მიძნაძორის ეტიმოლოგიისათვის
7. **შორენა მახაჭაძე (ბათუმი)** - ემიგრანტი რუსთველოლოგები რუსთაველის თეოსოფიის შესახებ
8. **იზოლდა ბელთაძე (ბათუმი)** - აფხაზეთის წმინდა სალოცავი-კამანის ეკლესია
9. **ნანა ცეცხლაძე (ბათუმი)** - ბიბლიზმები ილიას პუბლიცისტიკაში
10. **აბესალომ ასლანიძე (ბათუმი)** - არამუსლიმურ ქვეყნებში მუსლიმთა ინტერესების დაცვის გზების შესახებ
11. **ელზა ფუტყარაძე (ბათუმი)** - „ჩვენებურის“ თვალთ დანახულ-განცდილი „გაღმა მამლუქეთი“
12. **თამილა ლომთათიძე (ბათუმი)** - წყლის სიმბოლური გააზრება ქრისტიანობასა და ეთნოგრაფიულ ყოფაში
13. **ოთარ მემიშიში (ბათუმი)** - სარფის მიკროტოპონიმია
14. **მანუჩარ ლორია, ემზარ მაკარაძე** - რელიგიური, საზღვაო და საქალაქო ტურიზმის თავისებურებანი ქალაქ ბათუმში

კონფერენციის შეჯამება

კონფერენციის საორგანიზაციო კომიტეტი: ბიჭიკო დიასამიძე, მანუჩარ ლორია, ოლეგ ჯიბაშვილი, მერაბ დიასამიძე, ზვიადი ბერაძე, ნანი და ელზა ფუტყარაძეები.

საორგანიზაციო კომიტეტი მადლობას უხდის საზოგადოება „მარეთის“ გამგეობას კონფერენციის ფინანსური მხარდაჭერისთვის.

მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე

სკანდა და სარაპანა ართვინ-არტაანის ბზაზე (ლაზიკის ეპარქიების იურისდიქციისათვის)

სარაპანას ადგილმდებარეობის გარკვევას უპირველესი მნიშვნელობა საქართველოს ეკლესიის იურისდიქციის საზღვრების გამორკვევისათვის.

XX ს. 20-30-იანი წლების შემდეგ ქართულ ისტორიოგრაფიაში ჩამოყალიბდა თვალსაზრისი, რომ სტრაბონისა და ბერძნული წყაროების „სარაპანა“-არის პუნქტი შორაპანი, ამჟამინდელ ქ. ზესტაფონთან ახლოს ძირუღასთან, მიჩნევა რომ აქვე გადიოდა იბერიის საზღვარი. შესაბამისად, ქართული (მცხეთის) ეკლესიის იურისდიქცია (უძველესი ხანიდან ვიდრე IX-X სს-მდე) თითქოსდა მხოლოდ აქამდე აღწევდა.

ასეთ თვალსაზრისს ეწინააღმდეგება ქართული წყაროების, ასევე საეკლესიო კრებების (მაგ. რუის-ურბნისის კრების) თვალსაზრისი, რომ დაარსებისას, წმიდა ნინოს ეპოქიდანვე ქართული ეკლესიის იურისდიქციის საზღვარი აღწევდა არა თუ შორაპანამდე, არამედ შავ ზღვამდე და მდ. ეგრისწყლამდე. სადაც ამავე ქართული წყაროების ცნობით მეფე მირიანის დროს აღწევდა ქართლის (იბერიის) სამეფოს ჩრდილო-დასავლეთი საზღვარი.

ბერძნულ-რომაული წყაროების ცნობით ლაზიკისა და იბერიის საზღვარი გადიოდა ციხე-სიმაგრეებზე სკანდასა და სარაპანაზე.

სტრაბონის სარაპანა, როგორც კვლევამ აჩვენა, სინამდვილეში მდებარეობდა ჭოროხის ხეობაში, ხოლო სკანდა იყო არსიანის ქედის უღელტეხილ კანდრიდთან (უღელტეხილ იალზინმანთან) მდებარე ციხესიმაგრე (მისგან არც თუ დაშორებით მდებარეობს მთა „კანდილი“).

პროკოფი კესარიელის სარაპანა და სკანდა განლაგებული იყვნენ ისეთ მაღალმთიან ადგილებში, სადაც არც ვენახი ხარობდა და არც სხვა რაიმე მოსავალი მოდიოდა.

შევადაროთ – როგორც ითქვა, თანამედროვე შორაპანი არის ზღვის დონიდან 170 მ სიმაღლეზე. მისი ციხის გარშემო ვრცელ რეგიონში აყვავებული ბაღები და ვენახის პლანტაციებია, ყველა აქაურ მოსახლეს აქვს ეზოში ვაზი და ხეხილი, აქ მოდის ყველანაირი მოსავალი. საბჭოთა ეპოქაში, ენციკლოპედიის მიხედვით, შორაპანში იყო მევენახეობის კოლმეურნეობა, ხოლო, რაც შეეხება სკანდას, ის მიჩნეულ იქნა თერჯოლის სოფელ სკანდელ. სკანდე, სოფელი თერჯოლის რაიონში ზღვის დონიდან იმავე 170 მეტრ სიმაღლეზეა. ესაა ვაკე ადგილი. აქაც ყოველგვარი მოსავალი მოდის.

პროკოფი კესარიელის ცნობით, „სარაპანისი და მისი მეზობელი სკანდის ციხე-სიმაგრე ლაზებმა დიდი გაჭირვებით ააშენეს“ (პრო-

კოფი კესარიელი, ომი გოთებთან, VIII, 13). მაშასადამე, სარაპანისი და სკანდა ერთმანეთთან ახლოს მდებარეობენ, ურთიერთმეზობლები იყვნენ, მაგრამ, როგორც ვიცით, თერჯოლის რაიონში მდებარე სკანდე და ზესტაფონის შორაპანი – ერთმანეთისაგან საკმაოდ მანძილით არიან დაშორებული. ამასთანავე, ისინი ერთ გზაზე არ მდებარეობენ. აღსანიშნავია, რომ თერჯოლის სოფელ სკანდეს არაფერი აკავშირებს აღმოსავლეთ საქართველოს გადასასვლელებთან

იმერეთის შორაპანი მდებარეობს ქ. ზესტაფონთან, ხოლო სკანდე თავისი ციხით, თერჯოლის რაიონშია. „**საქართველოს გეოგრაფიული ატლასის (1992)**“ ოროგრაფიული რუკის მიხედვით („**საქართველოს გეოგრაფიული ატლასი, 1992**, გვ. 7), თერჯოლისა და ზესტაფონის რაიონები მდებარეობენ „**მთათაშორის ვაკე-დაბლობზე**“ ზღვის დონიდან 200 მეტრამდე სიმაღლეზე.

ამავე, საქართველოს გეოგრაფიული ატლასის „სოფლის მეურნეობის“ რუკის მიხედვით (იქვე, გვ. 21) **იმერეთის სკანდე და შორაპანი მდებარეობენ „სპეციალიზებულ ზონაში“, რომელშიც განვითარებულია - „მევენახეობა – მეხილეობა, მესიმინდეობა, ნაწილობრივ მეჩაიეობა“** (იქვე, გვ. 21).

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ჩვენი თემისათვის, ვფიქრობ, არის ამ ატლასის რუკა – „ბუნებრივი ზონები“ (საქართველოს გეოგრაფიული ატლასი, 1992, გვ.16).

ამ რუკის მიხედვით **იმერეთის სკანდე და შორაპანი მდებარეობს „ნოტიო სუბტროპიკების“ ზონაში**, რომელიც ასეა დახასიათებული – „გორაკ-ბორცვიანი მთისწინები, ფართოფოთლოვანი ტყეებით“, (იქვე, გვ. 16).

ასე, რომ იმერეთის სკანდე და შორაპანი ზღვის დონიდან დაახლოებით 200 მეტრ სიმაღლეზე მდებარეობენ, ნოტიო სუბტროპიკულ ზონაში, მევენახეობის, მეხილეობის, მესიმინდეობის რეგიონში. ეს სურათი კი საერთოდ არ შეესაბამება პროკოფი კესარიელის მიერ აღწერილ ცნობას, რომლის სკანდა და სარაპანა მდებარეობენ მთა-კლდოვან რეგიონში, ძალზე მაღალ სიმაღლეზე ზღვის დონიდან, იმდენად მაღლა, რომ იქ არ მოდიოდა არავითარი მარცვლეული, შესაბამისად იქ არც მევენახეობა და მეხილეობა იყო განვითარებული.

ასე, რომ, ჩანს, სხვაა იმერეთის სკანდე და შორაპანი და სულ სხვაა პროკოფი კესარიელის სკანდა და სარაპანა. ისინი სხვადასხვა რეგიონებში მდებარეობდნენ. პირველნი ნოტიო სუბტროპიკების მთისწინებში, მეორენი კი მაღალმთის ალპურ ან სუბალპურ ზონებში

სტრაბონი წერს – „არმენიაში ერთი მხრივ ბევრი მთაა, მეორეს მხრივ – ზეგნები, რომლებზედაც ვაზიც კი არ ხარობს ადვილად“ (სტრაბონი XIV, 4).

მაშასადამე ვაზი, არ ხარობს მაღალმთიანეთის ზეგნებში, ამიტომ პროკოფის აღწერა, რომ სარაპანსა და სკანდეში ვაზი არ ხარობს, იმას მიუთითებს, რომ ისინი მაღალმთიანეთის რეგიონს და არა სუბტროპიკულ ზონას მიეკუთვნებოდნენ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში.

ჩვენს მეცნიერებაში დამკვიდრებულია თვალისაზრისი, რომ სტრაბონისა და პროკოფი კესარიელის მიერ ნახსენები პუნქტი „სარაპანა“ არის დღევანდელი შორაპანი ზესტაფონთან, რაც გ. გრიგოლიას კვლევის თანახმად საეჭვოა. საქმე ისაა, რომ, როგორც აღმოჩნდა „სარაპანა“ ერქვა მნიშვნელოვან გზაზე არსებულ მგზავრთა მოსასვენებელ პუნქტს, თავშესაფარს, რომელიც საჭიროების მიხედვით შესაძლოა ციხე-სიმაგრეც ყოფილიყო ან უბრალო ნაგებობა, ზოგჯერ კი სოფელიც. თუ ეს ასეა, მაშინ საქართველოს გზებზე არა ერთი, არამედ რამდენიმე „სარაპანა“ უნდა ყოფილიყო. ერთერთი, მაგალითად, XV საუკუნის მონაცემების მიხედვით იყო გურიაში და მას სახელად ერქვა „შორაპანი“. გ. გრიგოლიას დაკვირვებით „პან“ ფუძის მქონე ასეთი სახელები რამდენიმე ყოფილა. ის წერს - შორაპანი (სარაპანა) არის სპარსული წარმოშობის სიტყვა, რაც ნიშნავს დამცველს (პანა) „პანა“, და მიღებულია ძირიდან პა - „პა“ - დაცვა, რომელსაც ემატება სუფიქსი ანა - „ანა“. ამგვარად ნაწარმოები სპარსული სიტყვებია: ასაპანა (ცხენის დამცველი), კაურაპანა (საქონლის დამცველი), კარაპარა (ხალხის, ჯარის დამცველი) და სხვა.

მაშასადამე, არ არის სავალდებულო, რომ სტრაბონის მიერ ნახსენები სარაპანა ის პუნქტი იყოს, რომელსაც მიუთითებს პროკოფი კესარიელი, რადგანაც „სარაპანები“ მრავალი ყოფილა (თვით შუა საუკუნეების საქართველოშიც რამდენიმე „შორაპანი“ იყო). პროკოფის სარაპანა ფასისის მარჯვენა სანაპიროს ქვეყანაში მდებარეობდა იბერიის საზღვართან. სპარსელ-რომაელთა ომების დროს მნიშვნელოვანი ციხე-სიმაგრე, რადგანაც ამ პერიოდში, გ. გრიგოლიას აზრით ფაზისი ერქვა მდ. ჭოროხს, სარაპანაც მის მარჯვნივ - იბერიის საზღვართან უნდა ვეძიოთ არტაან-ართვინის გზაზე რადგანაც პროკოფის მიერ ნახსენები იბერია - არტაან-კოლას ქვეყანასაც მოიცავდა.

დარიოს I-ის დროს მოწესრიგდა გზები, სადაც „მეფის შიკრიკებისათვის ყოველ 30 კმ-ში სპეციალური საფოსტო სადგურები დაიდგა“ (დარჩიაშვილი)

ამ „საფოსტო სადგურებს“ - ჩვენში მოიხსენებდნენ სპარსული სიტყვით - „სარაპანა“-შორაპანი.

სპარსეთის იმპერიის გზებზე სარაპანები (შორაპანები) უნდა მდგარიყვნენ ყოველ 30 კმ-ში. აღსანიშნავია, რომ სიგრძის საზომი ერთეული „ერთი დღის გზა“ უდრიდა 20-30 კილომეტრს, მაშასადამე ყოველი ერთი დღის გზის გავლის შემდეგ მგზავრს დახედებოდა სასტუმროს მსგავსი თავშესაფარი ანუ „სარაპანა“.

ამჟამინდელი სურამ-ბათუმის გზაზე ისტორიულად უნდა ყოფილიყო რამდენიმე „სარაპანა“ - შორაპანი, ასევე არტაან-ბათუმის გზაზე უნდა ყოფილიყო რამდენიმე სარაპანა - შორაპანი. ამ მიზეზის გამო საქართველოში იყო რამდენიმე „შორაპანი“:

1) ზესტაფონთან;

2) XVI ს-ში გურიაში ოზურგეთთან. ეს კარგად ჩანს „საქართველოს ისტორიის ატლასის“ (2003 წ.), გვ. 45-ის მიხედვით („საქართვე-

ლო XVI ს. მეორე ნახევარში“). პუნქტი შორაპანი ატლასის 45-ე გვერ-
დზე დაბეჭდილ რუკაზე მოთავსებულია ოზურგეთისა და აჭს შორის.

3) შორაპანი იყო ასპინძასთან - „ასპინძის ხევის სათავეზედ,
მთის ძირში, არს **შორაპანის** მონასტერი სრულად სოფიის კენჭით აწ
ცალდირი“ (ვახუშტის გეოგრაფია, 1842, ბროსეს გამოცემული, გვ.
385).

4) ამავე ფუძის მატარებელნი უნდა იყვნენ სიტყვები - „სარფი“
/პუნქტი ბათუმთან/ და „არფალი“/პუნქტი ართვინ არტანის გზაზე/.

„არფალი“ – სოფელი თანამედროვე შავშეთში არტანუჯის
ჩრდილო-აღმოსავლეთით 20-25 კმ მანძილზე, არსიანის ქედთან ახ-
ლოს ქ. შავშეთისა და ქ. არტანის შემაერთებელ გზასთან 3-4 კმ. მან-
ძილზე.

შორაპანი (ხესტაფონთან) და სტრაბონის სარაპანა ორი სხვა-
დასხვა პუნქტი უნდა ყოფილიყო, არა თუ ისინი, სხვადასხვა პუნქტები
უნდა ყოფილიყვნენ სტრაბონის სარაპანა და პროკოფის სარაპანა:

1) **სტრაბონის** მიხედვით, ფასისი სანაოსნო იყო სარაპანამდე,
მაშასადამე სტრაბონის სარაპანა მდინარის პირზეა, მისგან განსხვავე-
ბით **პროკოფის** სარაპანა არა მდინარის ნაპირას არამედ მაღალ მთა-
ში მდებარეობდა. პირველი იბერიას ოთხი დღის სავალი გზით იყო
დაშორებული, მეორე კი იბერიის საზღვართან იდგა.

„რაც შეეხება დანარჩენ **კოლხიდას**, მისი დიდი ნაწილი **ზღვა-
ზეა განლაგებული**. კოლხიდაზე გადის **ფაზისი** - დიდი მდინარე,
რომლის **სათავე არმენიაშია** ის იღებს მდინარეების **გლავეისა და
ჰიპის** წყლებს რომელთა სათავეებიც მეზობელ მთებშია. **ფასისი გემ-
თმავალია სარაპანამდე** - სიმაგრემდე, რომელსაც შეუძლია მთელი
ქალაქის მოსახლეობაც კი დაიტოს. **აქედან გამავალი გზით მიდიან
კირამდე (მტკვრამდე) 4 დღეში**. სტრაბონი (XI, II, 17)

მდ. ფაზისზე არის იმავე სახელის ქალაქი - კოლხების სავაჭ-
რო ცენტრი, ერთი მხრიდან შემოზღუდული მდინარით, მეორიდან -
ტბით, მესამიდან კი - ზღვით. აქედან ამისამდე და სინოპამდე ცურ-
ვას 2-3 დღე სჭირდება იმის გამო, რომ ზღვისპირზე მიწა რბილია და
მდინარეების შესართავებში ჭაობიანია.

ქვეყანა შესანიშნავია არა მხოლოდ ნაყოფით (თაფლის გარდა
(რომელიც ძირითადად მწარეა). სავსეა ყოველივე იმით, რაც გემთმშე-
ნებლობისათვის არის საჭირო). ის ამზადებს ბევრ ხე-ტყეს და აცუ-
რებს მდინარეებზე.

მცხოვრებლები ამზადებენ ბევრ სელის ტილოს... ადგილობრივი
სელის ქსოვილები ფართოდაც კია ცნობილი, მართლაც მათ ქსოვი-
ლები გააქვთ უცხო ქვეყნებშიც... **მოსხების** ქვეყანაში აღნიშნული მდი-
ნარეების მაღლა არის ფრიქსეს მიერ დაფუძნებული ლეკლოთეას სამ-
ნოცველო და ფრიქსეს ორაკელი, სადაც არ იწირება ცხვარი.“
(**სტრაბონი, XI, II, 17**)

ჩვენი კვლევით სტრაბონის ფაზისი ჭოროხია, რომლის სათავე
იმჟამად არმენიის მიერ იყო ხელდებული, სარაპანა იმჟამად შესაძლოა
ართვინს ერქვა. აქედან არტანუჯ-არტანის გზით იბერიამდე ანუ კო-

ლა-არტანის რეგიონამდე (ე.ი. მტკვარამდე) მისვლა ფეხით ოთხ დღეში ამუაჰადაცაა შესაძლებელი. კოლა-არტან-შავშეთი ამავე დროს მესხეთის მთიანი რეგიონია, რომლის ქვემოთაც ჭოროხი მიედინება თავისი შენაკადებით. მაშასადამე ამ მდინარეების მაღლა მესხეთია. აქედაც ჩანს, რომ სტრაბონის ცნობები ჭოროხის რეგიონს შეესაბამება.

სტრაბონის ცნობით, სარაპანასთან ფაზისი არის სწრაფი და ხმაურა (სტრაბონი, XI, III, 4). ის წერს იბერიაში არის ოთხი შესასვლელი - „ერთი არის კოლხურ ციხე-სიმაგრე შორაპანზე და მასთან არსებულ ვიწროებზე, რომლებზედაც ფაზისი მომდინარეობს, სწრაფი და ხმაურა მიემართება კოლხიდაში, რომელზედაც 120 ხილით გადაისვლება“ (თ. ყაუხჩიშვილი, სტრაბონის გეოგრაფია, 1957, გვ. 128).

სტრაბონი გარკვევით მოუთითებს, რომ სარაპანასთან ფაზისი არის „სწრაფი და ხმაურა“, რომ იქვე ე.ი. შორაპანთან ახლო-მახლო მასზე 120 ხილია გადებული, რადგანაც „ეს ადგილები სულ დახრულია მრავალი ნაკადულებით“ (იქვე, გვ. 128).

არის თუ არა რეალურად თანამედროვე შორაპანადან მდინარე რიონი „სწრაფი და ხმაურა“, ანდა არის თუ არა ეს ადგილები „დახრული მრავალი ნაკადულებით“, არა, მსგავსი არაფერია ზესტაფონის შორაპანთან. მასთან გაედინება არა რიონი, ანდა ყვირილა არამედ ძირულა. ამჟამად მიიწნევა, რომ ძირულა იყო სათავე მდ. ფაზისისა, ვთქვათ, ეს მართლაც ასეა და სტრაბონი შორაპანის ძირულას მიიწნევდა მდინარე ფაზისად, არის თუ არა ის „სწრაფი და ხმაურა“? არა, შორაპანთან მდინარე ძირულა არც ჩქარია და არც ხმაურა, არა თუ ჩქარი, შორაპანთან ძირულა არის მდორე, სარკული ზედაპირის მქონე, სრულიად უხმაურო, რადგანაც შორაპანთან ის ვაკე ადგილზე მიმდინარეობს. ამასთანავე, განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს, რომ შორაპანთან ძირულა არის წყალმცირე, იმდენად თხელი მდინარეა, რომ მასზე ნავი ვერ იმოძრავეს. კარგი გაგებით ის ნაკადულია. შორაპანის ქვემოთ ზესტაფონის თავზე ძირულა ყვირლას უერთდება ასევე ვაკე ადგილას. იქნებ ყვირილაა სწრაფი და ხმაურა იქ? არა, ყვირილაც უხმაურო, მდორე, ვაკის წყალია ამ მდგილას და საერთოდ ზესტაფონიდან რიონამდე მდორედ და უხმაუროდ მიედინება. პლინიუსის ცნობით ფაზისის შესართავიდან სარაპანამდე 37500 ნაბიჯია ანუ 30-40 კმ იყო. რეალურად კი თანამედროვე შორაპანიდან ფოთამდე 137 კილომეტრია. საერთოდ რიონის ყველა შენაკადი ქუთაისიდანაც ფოთამდე მდორეა!

სხვაა სტრაბონის მიერ აღწერილი სარაპანა და სხვაა პროკოფი კესარიელის მიერ აღწერილი.

პირველის (სტრაბონის) მიხედვით მდ. ფაზისის შესართავიდან ვიდრე სარაპანამდე (ფაზისზე მდებარე ქალაქამდე) აღმა ცურვა შესაძლებელია (თ. ყაუხჩიშვილი, სტრაბონის გეოგრაფია, გვ. 123). სარაპანადან იბერიაში ოთხი დღის გზაა ფეხით. მაშასადამე სტრაბონის სარაპანა დაშორებულია იბერიას და მდინარეზე მდებარეობს.

პროკოფი კესარიელის სარაპანა იბერიის საზღვარზეა, მაღალ მთაშია, სადაც მოსავალი არ მოდის, სასაპალნე საქონლითაც ვერ ახვად, არამედ ფეხით.

რატომღა ძველ ავტორთა შორის ასეთი განსხვავება სარაპანას მდებარეობასთან დაკავშირებით? როგორც ითქვა, ამის მიზეზს გვისნისნის გ. გრიგოლია. მან გამოიკვლია, რომ სიტყვა „სარაპანა“ სპარსული წარმოშობისაა და ნიშნავს გზაზე მდებარე საგანგებო ადგილს მგზავრების მოსასვენებლად, ის გარემო პირობების შესაბამისად, ერთ შემთხვევაში შეიძლება იყოს გზაზე მდებარე ციხე-სიმაგრე, ქალაქი ანდა პუნქტი.

მაშასადამე საერთაშორისო გზაზე მრავალი სარაპანა შეიძლება ყოფილიყო. სტრაბონის დროს ის მდინარისპირა ქალაქს ერქვა, პროკოფის დროს კი იბერია-ლაზიკის გზაზე მდებარე ციხეს.

ჩვენი კვლევით მდ. ფაზისი ისტორიულ ხანაში ერქვა მდინარე ჭოროხს.

ჭოროხი სანაოსნო მდინარე იყო უძველესი ხანიდან XX საუკუნის 20-იან წლებამდე. გ. ყაზბეგი, დ. ბაქრაძე, ე. ვეიდეზაუმი და სხვანი დაბეჯითებით მიუთითებენ მდინარე ჭოროხზე სავაჭრო-სასაქონლო ნაოსნობის შესახებ. ამ მდინარით წარსიდან და ჯავახეთიდან ხორბალი ჩაჰქონდათ შავიზღვისპირა პორტებში, და პირიქით ბათუმიდან ართვინისაკენ ნაგვებით მოჰქონდათ ნავთი, მარილი და ფართელეული ქსოვილები. ამ მდინარით ართვინიდან ბათუმამდე ასევე ჩაჰქონდათ ხე-ტყის დახეურხილი მასალა, კრამიტი, სელის ნაწარმი და სხვა. ჭოროხზე არსებობდა ნავმისადგომები, ნავთსამშენებლო საწარმოები, მოსახლეობის ძირითადი ხელობა ნაოსნობა იყო, ამიტომაც ვფიქრობ რომ სტრაბონისეული სარაპანა არის ართვინი, ხოლო პროკოფისეული სარაპანა მდებარეობდა ართვინ-არტაანის შემაერთებელ საერთაშორისო გზაზე არსიანის უღელტეხილზე. უნდა ვიფიქროთ და მასშტაბებიც ამას აჩვენებს, რომ ფეხით ართვინიდან (სტრაბონის სარაპანიდან) ვიდრე იბერიაში ანუ არსიანის ქედის გავლით მტკვრამდე ოთხი დღის სავალი გზა იყო.

სიგრძის ერთეული სახელწოდებით „ერთი დღის გზა ფეხით“ იყო დაახლოებით 17-20 კმ. შესაბამისად 4 დღის გზა დაახლოებით 80 კილომეტრია. მართლაც დაახლოებით ამდენივეა მანძილი ართვინიდან არტანუჯამდე, რომლის სიახლოვესაც მტკვარი მიედინება.

„იბერიის საზღვრებიდან რომ შედიხარ, იქვეა ლაზების მიწა-წყალზე ორი სიმაგრე... იქ არ მოდის არც ხორბალი, არც ღვინო, არც სხვა რამ სიკეთე, სხვა ადგილებიდან რისიმე შემოზიდვა, ვიწროების წყალობით, შეიძლება, მხოლოდ ისე, თუ კაცები თვითონ მოიტანენ“ (პროკოფი კესარიელი, გეორგიკა, 2, 1965, გვ. 51).

პროკოფი თავის მეორე წიგნშიც წერს სარაპანისისა და სკანდის შესახებ: **„იბერიის საზღვრებიდან რომ შედიხარ, იქვეა ლაზეთთან ორი სიმაგრე სარაპანისი და სკანდა, იქ არ მოდის არც ხორბალი, არც ღვინო და არც სხვა რამ სიკეთე, ხოლო სხვა ადგილებიდან**

რისიმე შემოზიდვა ვიწრობების გამო შეიძლება მხოლოდ ისე, თუ თვითონ კაცები მოიტანენ“ (BG, გეორგია, II, 1965, გვ. 110).

ეი ამ მაღალ ციხეებში ურმებითაც ვერ აჰქონდათ სანოვაგე მაღალმთიანობის გამო.

პროკოფი სხვაგანაც წერდა, რომ მაღალმთავორიანობის გამო ლაზიკაში არ მოდიოდა ხორბლეული, ღვინო და სხვა რამ სიკეთე (პროკოფი კესარიელი გეორგია 2, 1965, გვ. 96).

იბერიის ნაწილად მოიაზრებოდა კოლა-არტაანიც, საიდანაც არტანუჯის გავლით ჭოროხის ხეობით ზღვამდე (ანუ ლაზიკამდე) მიემართებოდა ძველი სავაჭრო-საჭაპანო გზა და იბერიის გავლით ლაზიკას ამ გზით უკავშირდებოდნენ.

ამ გზით ლაზიკაში შესვლისას მგზავრს ორი სიმაგრე – სარაპანა და სკანდა შეხედებოდა.

პროკოფი სკანდასა და სარაპანას ქვეშ არ გულისხმობს იმერეთის სკანდესა და შორაპანს.

ჯერ ერთი, შორაპანისა და სკანდეს ციხეებში ურმები თავისუფლად შედიან, თითქმის ვაკეზე არიან, ზღვის დონიდან მხოლოდ 170-250 მეტრ სიმაღლეზე, მათ ტერიტორიაზე და მათ ირგვლივ მიწა-წყალზე მოდის ყოველგვარი მოსავალი, რაც კი დაითესება (ეს ფაქტი ჩემი თვალთ მინახავს, რადგან მათ სიახლოვეს ვცხოვრობდი ათეულობით წელი). მეორეც, პროკოფისთან კარგად ჩანს, რომ პროკოფის მიერ აღნიშნული ორი სიმაგრე ერთ გზაზე – იბერიიდან ლაზიკაში მიმავალზეა, ხოლო რაც შეეხება იმერეთის სკანდესა და შორაპანს, ისინი ერთმანეთისაგან საკმაოდ არიან დაშორებული (მათ შორის მთელი ქვეყანა – ზემო იმერეთია გადაჭიმული) და ერთ გზაზე არ მდებარეობენ. მათთან გამავალი ერთი გზა აკავშირებს ზესტაფონს – ხაშურთან, მეორე კი თერჯოლას – მუხურა-ხრეთის გავლით ჭიათურასთან.

პროკოფის მიერ აღწერილი სკანდასა და სარაპანას გეოგრაფიული აღწერილობა არ შეესაბამება იმერეთის სკანდესა და შორაპანის რეალურ გარემოს, ამიტომ ისინი სხვადასხვა რეგიონში უნდა ვეძიოთ. სკანდე და შორაპანი სხვა პუნქტებია, ხოლო სკანდა და სარაპანა კი სხვა.

სტრაბონის მტკიცებით სარაპანა კოლხეთში მდებარეობდა მის ეპოქაში, ე.ი. I საუკუნისათვის, მაშინ როცა არქეოლოგიური მასალებით იმერეთის შორაპანის დასავლეთ რეგიონში ზღვისაკენ - კლდეეთსა და ბორითში - არმაზულ წარწერებიანი (სტრაბონის ეპოქის) არქეოლოგიური საგანძურები აღმოჩნდა იბერიელი პიტიახშებისა.

ამ ფაქტის გამო XX ს. მეკლევარებმა შორაპანი იბერიაში მოაქციეს, მაგრამ ეს სტრაბონის ცნობის უგულვებელყოფაა, რომელიც, როგორც ვთქვით, სარაპანას კოლხეთში ათავსებს.

პროკოფი კვლავ იმეორებს: „**იბერიის საზღვრებიდან რომ შედიხარ (ლაზიკაში), იქვეა ლაზების მიწა-წყალზე ორი სიმაგრე (სკანდა და სარაპანისი), იქ არ მოდის არც ხორბალი, არც ღვინო, არც სხვა სიკეთე“** (BP, I, 12) (იქვე, გვ. 96).

ჩანს ეს ორი სიმაგრე მესხეთში არსიანის მთების კალთებზე მდებარეობდა. ისინი ე.წ. კლარჯეთის გზის ციხეები უნდა ყოფილიყვნენ. ეს გზა არტაანის გავლით ზღვასთან აერთებდა იბერიას, სომხეთსა და სპარსეთს. არტაანი კი იბერიის ნაწილი იყო.

პროკოფი წერს ასევე: **„ამას გარდა ლაზიკეში არსად არ არის მარილი, არც ხორბლეული მოდის, არც ღვინო, არც სხვა რამ სიკეთე“.** (BP, II, 28).

აქედან ჩანს, რომ ლაზიკე არ იყო დასავლეთ საქართველო, სადაც თუ საჭიროა ხორბლის და მარცვლეულის მოყვანა ადვილად შეიძლება (ქუთაისის, თერჯოლის, ზესტაფონის, ზუგდიდის და სხვა რეგიონებში), მითუმეტეს აქ ძველთაგანვეა გაშენებული ვაზი. ჩანს ლაზიკე იყო მთიანი მხარე – ჭოროხის ხეობის მომდგამი მთიანეთი, სადაც მაღალმთიანობის გამო ვაზი არც ახლა ხარობს იმ ოდენობისა, რომ მისგან საჭირო რაოდენობის ღვინო დააყენონ.

ლაზიკის მაღალმთიანობა დასტურდება პროკოფის კიდევ ერთი ცნობით – სპარსთა მეფის კიდევ ერთი ლაშქრობის შემდეგ, ლაზეთში სპარსელთა 20 000 ცხენი შიმშილით დაიღუპა. მიზეზი იყო ის, რომ მათ არ ჰქონდათ ცხენის საკვები ბალახი სამყოფად ლაზიკის კლდოვანობის გამო: **„როდესაც ლაზიკეში იყვნენ საკვები არც თუ საყოფად ჰქონდათ, და ამრიგად შიმშილით და დაავადებით შევიწროვებულნი, მთლად დავარდნენ“** (პროკოფი კესარიელი გეორგიკა, II, 1965 გვ. 194).

ცხენებისათვის ბალახი დასავლეთ საქართველოს ბარში უამრავია, ხოლო არტანუჯ-ართვინის რეგიონში კი ნაკლები, რადგანაც მაღალმთიანი-კლდეებიანი მხარეა. ამიტომაც ამტკიცებს პროკოფი კესარიელი რომ ლაზიკეში არ მოდიოდა ღვინო, ხორბალი „და სხვა სიკეთე“.

ს. ყაუხჩიშვილის თვალსაზრისით ლაზიკე იყო დასავლეთ საქართველო და რადგანაც პროკოფის მიერ აღწერილი დასავლეთ საქართველოში არსებული რეალობა არ ეთანადებოდა აღწერილს და ამიტომ ამ აღწერისას, ს. ყაუხჩიშვილის აზრით, პროკოფი ცდებოდა, მაგრამ რით უნდა ავხსნათ ცნობა იმის შესახებ, რომ ლაზიკეში პირუტყვის საკვები ბალახიც მცირე იყო, იმდენად რომ ცხენები დაიღუპა? ამით კარგად ჩანს, რომ ლაზიკე იყო კლდოვანი ქვეყანა, სადაც ნამდვილად არ მოიძიებოდა ასეთი „სიკეთეები“. ჩვენ ვიცით, რომ ასეთი იყო მესხეთის მთიანეთი, კერძოდ კი კლარჯეთი (მამათა ცხოვრებდანაც ჩანს).

პროკოფის სიტყვით, მთელ ლაზიკეში ერთადერთი რეგიონი იყო მოხირისი, სადაც **„ღვინოც კარგიც მოდის და სხვა ნაყოფნიც იქ კარგად ხარობენ, თუმცა ლაზიკის სხვა ადგილებზე არ შეიძლება იგივე ითქვას“** (გეორგიკა, 2, 1965, გვ. 194).

ჩვენი კვლევით „კანდა“ ერქვა პუნქტს თანამედროვე სოფელ ბაგდასენთან არტაანის რეგიონში, რადგანაც მის ახლოსაა „კანდ“ ძირის მქონე ტოპონიმები – ნამონასტრალი „კანდრიდი“, მთა „კანდილი“, ციხე „ქინძორტამალი“ და სხვა, სარაპანა კი ართვინ-არტანუჯის რეგიონში უნდა ვეძიოთ.

პროკოფი, როგორც ითქვა, წერს: „იბერიის საზღვრებიდან რომ შედიხარ, იქვეა ლაზეთთან ორი სიმაგრე სარაპანისი და სკანდა, იქ არ მოდის არც ხორბალი, არც ღვინო და არც სხვა რამ სიკეთე, ხოლო სხვა ადგილებიდან რისიმე შემოზიდვა ვიწრობების გამო შეიძლება მხოლოდ ისე, თუ თვითონ კაცები მოიტანენ“ (გეორგიკა, II, 1965, გვ. 110).

პროკოფი სხვაგანაც წერდა, რომ მთაგორიანობის გამო ლაზიკაში არ მოდიოდა ხორბლეული, ღვინო და სხვა რამ სიკეთე (იქვე, გვ. 96).

ყოველივე აღნიშნული შესაძლოა უსაფუძვლოდაც კი მოგვჩვენებოდა, რომ ქალაქებისა და მდინარეების აღნიშნული მდებარეობანი ურთიერთდაშორებებით, მანძილებით, მიმართულებებით, ადგილმდებარეობებით და სხვა ნიშნებით თითქმის ზუსტად რომ არ ემთხვეოდეს პროკოფი კესარიელისა და სხვა ავტორების მონათხრობს.

ჩვენ აღარ გავიმეორებთ სკანდას და სარაპანას ციხეებთან დაკავშირებულ, შეიძლება ითქვას, ჩვენს ისტორიოგრაფიაში გაბატონებულ ლაფსუსებს - მაგალითად, ძველი ავტორების ცნობით, სკანდასა და სარაპანას კლდოვან მთაგორიან ადგილზე მდებარე ციხე-სიმაგრეების ირგვლივ არ მოდიოდა არავითარი მოსავალი (არც ხორბალი, არც ღვინო, სურსათიც კი მეციხოვნეებს ცხენებითაც ვერ აჰქონდათ ქვეყნის კლდიანობის გამო და მას ზურგით ეხიდებოდნენ) და, ამავე დროს კი, ჩვენ თანამედროვე ზოგიერთ მეცნიერს ეჭმიუტანელ ფაქტად მიაჩნია, რომ აღნიშნული სკანდა და სარაპანა არის თანამედროვე ზღვის დონიდან 170-200 მეტრ სიმაღლეზე სუბტროპიკულ ზონაში მდებარე პუნქტები სკანდე და შორაპანი, რომელთა ირგვლივ ვენახების პლანტაციებია გადაშლილი. რადგანაც აქვე ახლოს ზესტაფონის რაიონის სოფელში ვარ გაზრდილი, შემიძლია ვთქვა, რომ აქაურ მოსახლეებს ათეულობით ფუთი ღვინო ჰქონდათ დაყენებული ქვევრებში.

აღსანიშნავია, რომ სარაპანს სპარსეთის შაჰი ხოსრო უწოდებს „სარაპას“ (გეორგიკა, გვ. 222), ასევე „სარაპას“ უწოდებს მას ბერძენი ავტორი მენანდრე. ამიტომაც შეგვეძლო გვეფიქრა, რომ ეს ტოპონიმი დაცულია ჭოროხის ხეობაში და ერთ-ერთ პუნქტს ეწოდება კიდევაც სარფი. ეფიქრობ, სარაპანასთან ეტიმოლოგიურად სარფი უფრო ახლოა, მაგრამ სარფისაგან განსხვავებით, ძველი სარაპანა მდებარეობდა არა ზღვისპირას, არამედ მაღლა მთებში იბერიასთან, ეფიქრობ თანამედროვე არტანთან ახლოს, სადღაც არტაან-არტანუჯის გზაზე. თანაც სარაპანა უნდა ყოფილიყო არა ერთი, არამედ ერთმანეთთან ახლოს მდებარე რამდენიმე ციხე-სიმაგრე. ამიტომაც მოიხსენიებენ მას ზოგჯერ მრავლობით რიცხვში – სარაპანები. ერთ-ერთი ასეთი სარაპანი შესაძლოა მდინარე ჭოროხზე მდებარე ართვინიც ყოფილიყო სტრაბონის დროს. ასე, რომ სტრაბონის სარაპანა სხვაა, ხოლო პროკოფისა და ავათიასი სხვა. სტრაბონის სარაპანა მდ. ფაზისისპირზე მდებარეობდა, შემდეგი დროის ავტორები კი მის მდებარეობას მაღალმთიანეთში მიუთითებენ.

ლაზიკის ომების განხილვის დროს XX ს.-ის ავტორები ბერძნული წყაროების „იბერიად“ მოიაზრებენ მხოლოდ თანამედროვე აღმოსავლეთ საქართველოს, მაგრამ არ უნდა იქნას დავიწყებული, რომ იბერიის დიდი ნაწილი თანამედროვე სამხრეთ საქართველოში მდებარეობდა, ვრცლად იყო სამხრეთით გადაშლილი, ვიდრე არაქსამდე.

ართმინ-არტაანის გზა (სპანდა და სარაპანა ხოსროს გზაზე)
„როდესაც ლაზები წინ მიუძღვებოდნენ ხოსროს, მათ გადავლეს მდ. ბოასი და ისე მივიდნენ პეტრაში, რომ ფაზისი მარჯვნივ ჰქონდათ თითქოს იმიტომ, რომ მათ წინასწარ განჭვრიტეს რათა მდინარე ფაზისის გადასასვლელად არც დრო და არც შრომა დასჭირვებოდათ, ხოლო ნამდვილად იმიტომ, რომ არ სურდათ „სპარსელებისთვის ეჩვენებინათ თავიანთი საბინადრო ადგილები“ (გეორგიკა 2, 1965 გვ. 102).

დიდი სიგრძის მდ. ჭოროხს, თავისი ღინების სხვადასხვა მონაკვეთში, სხვადასხვა სახელი ერქვა. მას სათავეში „აკამფსი“ და „ბოასი“ ერქვა დაახლოებით ართვინამდე, ხოლო ართვინიდან ზღვამდე „ფაზისი“.

პროკოფი ბოასს მდ. ჭოროხს უწოდებდა კარნახალის მთიანეთამდე (ართვინთან ახლოს), ამიტომაც ხოსრომ ან მდ. ბოასი გადალახა ამ ადგილას, ანდა სახელ „ბოასს“ რომელები ასევე უწოდებდნენ მდ. იმერხევს, რომელსაც სათავეში გ. ყაზბეგის ცნობით, მართლაც „ყვირილა“ ერქვა (მიტროპოლიტი ანანი ჯაფარიძე, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მდინარეები. „სვეტიცხოველი“ 2, 2010, გვ. 46-55).

ქართულ წყაროებში ნახსენები საერთაშორისო მნიშვნელობის „გზა კლარჯეთისა“ არტაანიდან ზღვისაკენ ჯერ თანამედროვე არტანუჯში შედიოდა, შემდეგ გადალახავდა მდ. იმერხევსა და ასევე გადალახავდა მდ. ჭოროხს და შედიოდა ართვინში. იქიდან კი ზღვისაკენ სამდინარო და სახმელეთო გზებიც მიემართებოდა.

„კლარჯეთის გზით“ მავალი ხოსრო ჯერ მდ. იმერხევს გადაკვეთდა, შემდეგ კი ჭოროხს და ამავე გზით, ანუ ჭოროხის მარცხენა სანაპიროს გზით, სვლას გააგრძელებდა ზღვისაკენ, ამიტომაც ის ისე მისულა პეტრაში, რომ ფაზისი (ანუ ჭოროხი) მარჯვნივ ჰქონდა. ართვინიდან ზღვისაკენ ძველად მართლაც არსებობდა გზა ჭოროხის მარცხენა სანაპიროს გავლით, რასაც მარცხენა სანაპიროზე არსებული ქვის თაღოვანი ხიდების უამრავი ნაშთი და ადგილობრივ მცხოვრებთა მონათხრობი ადასტურებს, თუმცა ართვინიდან ზღვამდე ჭოროხის მარჯვენა სანაპიროზე გაშავალი გზა უფრო მნიშვნელოვანი იყო.

მარცხენა სანაპიროს გზით მავალი კაცისათვის, ცხადია ჭოროხი ანუ ფაზისი მარჯვენა მხარეს აღმოჩნდებოდა. ამიტომ წერს პროკოფი - ისე მივიდნენ პეტრაში, რომ ფაზისი მარჯვნივ ჰქონდათ (პეტრა ხუფათის რეგიონში მდებარეობა, მდინარის მარცხენა ნაპირას, ეს მხარე მარჯვენა სანაპიროზე მდებარე მოხირისის მხარესთან შედარებით დაუსახლებელი იყო).

კონსტანტინე პორფიროგენეტის ცნობით ქალაქი არტანუჯი საერთაშორისო სავაჭრო ცენტრად ამ გზის მეშვეობით იქცა. როგორც ითქვა, ეს გზა ღვინს (ე.ი სპარსეთსა და არმენიას) იბერიის (ანუ ამ

შემთხვევაში არტანის) გავლით ზღვასთან აკავშირებდა. დვინი-არტან-არტანუჯის გზა ქართულ წყაროებში „კლარჯეთის გზის“ სახელითაა ცნობილი. ეს გზა არტანთან იყოფოდა. მისი ერთი მთავარი ტოტი მცხეთა-თბილისისაკენ მიემართებოდა. მაშასადამე, ეს გზა ასევე თბილისსა და საქართველოს შავ ზღვასთან აკავშირებდა. ეს ძირითადი გზა იყო, რომლითაც მრავალმა ქართველმა მეფემ ისარგებლა წყაროთა ცნობით. იბერიის, არმენიისა და სპარსეთის ზღვასთან დამაკავშირებელი ეს გზა I საუკუნეშიც კი ფუნქციონირებდა (მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მთავარი სავაჭრო გზები და არტერიები. „სვეტიცხოველი“ 2, 2010, გვ. 40-45).

როგორც აღწერიდან ნათლად ჩანს, ამ გზით შემოსულმა სპარსელთა მეფე ხოსრომ გადალახა მდ. ბოასი (როგორც ითქვა, ეს ჭოროხის სახელი იყო ამ ადგილებში თანამედროვე ართვინის მაღლა, ხოლო მის დაბლა ვიდრე ზღვამდე ჭოროხს უკვე ფაზისი ერქვა) და ქ. პეტრამდე გაჰყვა მდინარე ჭოროხის მარცხენა სანაპიროს, ისე რომ, როგორც პროკოფი წერს „ფაზისი (ე.ი. ჭოროხი) მარჯვნივ ჰქონდათ“. ეს არის ჩვეულებრივი სვლა-გეზი, ანუ ხოსრო პეტრაში მივიდა არა სურამის ქედის გზით, არამედ სპარსეთიდან ქ. პეტრამდე ყველაზე მოკლე გზით – სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მან გაიარა შემდეგდროინდელი კლარჯეთი და მდ. ჭოროხის მარცხენა სანაპიროს გზით მივიდა პეტრაში.

სპარსთა ჯარმა გაიარა „იბერიიდან კოლხიდაში მიმავალი გზა“, (გეორგიკა, II, 1965, გვ. 182).

როგორც ითქვა, აქ იგულისხმება დვინი-არტან-არტანუჯ-ართვინ-ჭოროხის ხეობის დამაკავშირებელი გზა, რომელიც გადადის არსიანის მთის მაღალ უღელტეხილზე.

არტანნი – იბერიის ქვეყანა იყო, არტანუჯი იმჟამად ლაზიკის ნაწილი იყო.

იბერიიდან კოლხიდაში მიმავალი გზა, ყველგან დაქანებული ნაპრალებითა და ძნელსავალი ადგილებით დასერილი და დაფარული უდრანი ტყეებით, ისე გაასწორეს რომ არა თუ მთელმა მათმა ცხენოსანმა ჯარმა გაიარა იქ დაუბრკოლებლად, არამედ სპილოებიც გაატარეს – წერს პროკოფი.

მაშასადამე, იბერიიდან კოლხიდაში მიმავალი გზა „გაასწორეს“.

აქედან ჩანს, რომ გზა იყო მოკლე და არა გრძელი.

თუ კი ლაზიკა იყო მთელი დასავლეთი საქართველო და იბერია კი აღმოსავლეთი, მათი შემაერთებელი გზის „გაასწორება“ ნამდვილად არ იქნებოდა ადვილი, რადგანაც ეს გზა გრძელია, ხოლო არტანიდან კლარჯეთში ე.ი. იბერიიდან კოლხიდაში გამავალი გზა, მართალია ძალზე ძნელ, მაგრამ მხოლოდ ერთ უღელტეხილს გადადიოდა, რომლის გასწორებაც სიმოკლის გამო ალბათ შესაძლებელი იყო.

აქ უნდა ყოფილიყო (და არა ლიხის ქედზე) „ლაზებისა და იბერების საზღვრები“ (გეორგიკა, II, 1965, გვ. 185), აქვე, ახლომახლო უნდა ყოფილიყო სკანდისა და სარაპანისის ციხეები (ე.ი. არსიანის ქედზე და არა ლიხის მთაზე).

იმპერატორმა იუსტინიანემ ჭანეთში რომაელთა და პერსარმენიელთა საზღვრების გასაყარზე ააგო მტკიცე ციხე-სიმაგრეები. მათი დანიშნულება იყო დაცვა გზები. პროკოფი წერს – „ეს ქვეყანა სამი ზაჯვარდინით არის დანაწილებული. აქედან იწყებენ გაყრას რომაელთა, პერსარმენიელთა და თვით ჭანთა საზღვრები. აქ იუსტინიანემ ააგო ძალიან მტკიცე ციხე-სიმაგრე ჰორონონი და ამით დაადგა თავი ზავის საქმეს. პირველად აქედან გახდა შესაძლებელი რომაელთათვის ჭანეთში შესვლა“ (პროკოფი კესარიელი, შენობათა შესახებ, 2006, გვ. 106).

ციხე-სიმაგრის დანიშნულება ძირითადად იყო გზის დაცვა ანუ ძლიერი ციხე-სიმაგრე მნიშვნელოვანი გზის დაცვის საქმეს ემსახურებოდა. შესაბამისად, სკანდა და სარაპანა – სპარსეთიდან რომის მიწებისკენ (ბიზანტიისკენ) მიმავალ გზაზე უნდა აგებულიყო – რათა მტრისთვის გზა გადაეკეტათ.

პროკოფი წერს – იუსტინიანემ „აღმართა ძლიერი სიმაგრეები“ (იქვე, გვ. 100) იმ ადგილებში, რომელნიც „მტრებისთვის გზის გადაკეტვის თვალსაზრისით მეტად საყურადღებო იყვნენ“ (პროკოფი კესარიელი, შენობათა შესახებ, 2006, გვ. 100).

აქედან გამომდინარე, ჩვენთვის საინტერესო სკანდას ციხე-სიმაგრე, სადავო ბიზანტიასა და სპარსეთს შორის, მნიშვნელოვან გზაზე მდებარეობდა.

ასეთი გზა, თუ კი დასავლეთ საქართველოში შორაპნის მხრიდან შედიოდა, მაშინ უშუალოდ ამ გზისპირზე უნდა ყოფილიყო კიდეც სკანდას ციხე. რეალურად კი, იმერეთის სკანდე სულ სხვა რეგონში მდებარეობს.

ბიზანტიელები სპარსეთთან დამაკავშირებელ გზაზე აგებდნენ ციხე-სიმაგრეებს, ასევე იქცოდნენ სხვა ქვეყნებშიც, მაგალითად, თეოდოპოლისის მახლობლად ხორზანეს მხარეში გამავალ გზაზე: „სპარსელთა მეფისათვის აქედან ადვილი იყო შეჭრილიყო რომაელთა ქვეყანაში, ვიდრე იმპერატორმა იუსტინიანემ გზა არ ჩააკეტა. ამ კუთხის შუაგულში იყო სოფელი არტალესონი. იგი ციხე-სიმაგრედ იქცა“ (იქვე, გვ. 101).

მაშასადამე, სკანდას ციხე მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეასრულებდა თავის ფუნქციას, თუკი ის „გზის ჩამკეტი“ სიმაგრე იქნებოდა, ანუ ის უშუალოდ გზაზე უნდა მდგარიყო.

იმერეთის სკანდე კი სურამ-შორაპნის გზაზე არ დგას, ანუ არ დგას და არასოდეს მდგარა დასავლეთ-აღმოსავლეთ საქართველოს შემაერთებელ გზაზე, ხოლო კლარჯეთის კანდრიდი, რომელსაც ჩვენ პროკოფისეულ სკანდად მივიჩნევთ, ნამდვილად ასეთ საერთაშორისო გზაზე იდგა.

როგორც ხშირად აღინიშნა, ბიზანტიელებს არ სურდათ, რომ სპარსელებს ხელში ჩაეგდოთ ის საერთაშორისო გზა, რომელიც ლაზიკის გავლით პერსარმენიას, ანუ სპარსულ არმენიას აერთებდა შავ ზღვასთან. კერძოდ, რადგანაც პერსარმენია ძირითადად სპარსელების ხელში იყო (იგულისხმება ქალაქ ღვინისა და სხვა მიმდებარე ქალაქე-

ბის სანახები), აქედან ისინი იმ გზით, რომელიც აერთებდა დვინს არტაანთან და შემდეგდროინდელ არტანუჯთან, ჩადიოდნენ ჭოროხის ხეობაში შემდეგდროინდელ ქალაქ ართვინში და ჭოროხისპირა გზით სწრაფად მიდიოდნენ ზღვისპირა ციხე-სიმაგრე „პეტრაში“, ანუ გადიოდნენ შავ ზღვაზე. ეს კი ძალზე აფრთხილებდა ბიზანტიელებს, ამიტომაც წერს აგათია: „**თუ სპარსელები ომში გაიმარჯვებდნენ და მთელ ქვეყანას (ლაზიკას) აიღებდნენ, აღარაფერი დააბრკოლებდათ მათ უშიშრად შემოეცურათ ექსინის პონტოთი და ძალიან ღრმად გაეკვლიათ გზა რომაელთა სამეფოში**“ (გეორგიკა, III, გვ. 29).

აქედან ჩანს, დასავლეთ საქართველო რომ ყოფილიყო ლაზიკა, მაშინ ძველი ავტორები მას და არმენიას ერთად არ მოიხსენიებდნენ, რადგანაც არმენია და დასავლეთ საქართველო ერთმანეთისაგან ძალზე დაშორებული რეგიონები არიან და მათ შორის იმჟამად სხვა მრავალი ტომი ცხოვრობდა და მრავალი ქვეყანა იყო. ხოლო ლაზიკა და მცირე, ანუ რომაული არმენია ნამდვილად იყვნენ ერთმანეთის მეზობლები, ერთ სახელმწიფოში, ბიზანტიაში, შემავალი, ერთი მმართველობის, მათ შორის სტრატეგიული მმართველობის ქვეშ.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში გავრცელებულია თვალსაზრისი, თითქოსდა სპარსელები ლაზიკეში გადადიოდნენ თანამედროვე სურამის უღელტეხილებით და თითქოსდა ამ გზის გავლის შემდგომ ეწეოდნენ ე.წ. პეტრასათვის ომს.

ისმის კითხვა: თუკი პეტრასათვის ომის დროს სპარსეთის შაჰმა თავისი ჯარი შეაგზავნა ჯერ აღმოსავლეთ საქართველოში, შემდგომ ჯარმა გადალახა სურამის უღელტეხილები და მთელი დასავლეთ საქართველოს გავლით ჩავიდა პეტრაში, რატომ განახორციელა მან ეს ძალზე ურთულესი მანევრი, მაშინ, როცა უკვე არსებობდა უკვე გაკვალული გზა, რომლითაც სპარსულ ჯარს **დვინის სანახებიდან** (პროკოფის სიტყვით სპარსელთა ძირითადი სამხედრო ბაზიდან) შეეძლო პირდაპირ შესულიყო პეტრაში უმოკლესი გზით (ესაა იბერიის (კერძოდ არტაან-კოლას) გავლით არტაან-არტანუჯ-ართვინის გზა).

აღნიშნულის გარდა დასავლეთ საქართველო, კერძოდ კი რიონის დაბლობი, არის ზღვის პირას გადაშლილი ძალზე ვრცელი ვაკე, რომელიც ძველ დროს მეტისმეტად იყო დაჭაობებული და იქ გავრცელებული იყო მალარია, ციებ-ცხელება, დაავადებანი. ჭაობიანი ადგილები კი საომარი მოქმედებებისათვის უვარგისი იყო. ჭაობებში გავლა უჭირდათ შეიარაღებულ რაზმებს, მითუმეტეს წარმოუდგენელი იყო ასეთ ჭაობებში სპილოებით ომი. სპილოებს კი ლაზიკის ომის დროს იყენებდნენ როგორც ხოსროს უშუალო ხელმძღვანელობის, ასევე მის მხედართმთავარ ნახორაგანის დროს.

აგათია სქოლასტიკოსის სიტყვით ჭაობში, ჭაობიან ადგილებში და ისეთ ტყეებში, სადაც ტყეს გააჩნია საკუთარი ქვე-ტყე, გავლა უჭირდათ არა თუ სპილოებსა და ცხენოსან რაზმს, არამედ უბრალო შეიარაღებულ რაზმსაც კი.

კერძოდ, აგათია სქოლასტიკოსი ერთ უმნიშვნელო ჭაობზე წერს: „**დაბლობები მეტისმეტად ჭაობიანი და შლამიანია და მათ გარს**

აკრავს იმდენად ხშირი ბუჩქნარები და ტყეები, რომ არათუ შეიარაღებულ რაზმებს, არამედ კაცსაც კი – ისიც მსუბუქად ჩაცმულს, გაუჭირდება იქ გავლა“ (გეორგიკა, III, გვ. 31).

მითუმეტს, რომ დასავლეთ საქართველო დაფარული იყო არა პატარა ზომის ფრაგმენტული ჭაობებით, არამედ მისი მთლიანი ზედაპირის დიდი ნაწილი – რიონის დაბლობი და ზღვისპირეთი, ერთ მთლიან ჭაობს წარმოადგენდა, სადაც შეიარაღებულ რაზმებს და არმიებს გავლა ცხადია გაუჭირდებოდა.



ჭოროხი კლდეთა შორის
(ძველი ხიდის ნანგრევები)



სკანდას ციხე ართვინ-არტაანის
გზაზე (ზღვის დონიდან 2600 მეტრი)
სოფელ ბაგდასენთან ქინძოტამალის
ციხე კანდილის მთასთან



ართვინ-არტაანის კლდოვანი
გზა მდინარის პირზე (პრო-
კოფის კლისურები)



არტანუჯი (ერთ-ერთი სარაპანა
ანუ მგზავრთა მოსასვენებელი
პუნქტი იბერია (არტაან) –
ართვინის (შავიზღვისპირეთის)
შემაერთებელ გზაზე



მდინარე ფაზისი (ჭოროხი), სტრაბონისა და პროკოფი კესარიელის ცნობით კლდეთა შორის მიედინებოდა



მდინარე რიონი არათუ კლდეთა შორის მოედინება, არამედ შავიზღვისპირა ვაკეზე. სადაც ქმნის ჭაობებს, რომელთაც ხელოვნურად აშრობენ შისაბამისი სათაურები



ბანანის ხე შორაპნის ერთ-ერთ ეზოში, მიუთითებს, რომ სტრაბონის და პროკოფი კესარიელის მაღალმთიანი სარაპანა, სადაც არავითარი მოსავალი არ მოდიოდა სხვა რეგიონში უნდა ვეძიოთ.



იმერეთის სკანდეს ციხე-სიმაგრე, მდებარეობს თითქმის ვაკე ადგილას, ხოლო სტრაბონისა და პროკოფი კესარიელის სკანდას ციხე მაღალმთიანეთში მდებარეობდა.

წარმართობიდან ქრისტიანობამდე

საქართველოს ტერიტორიაზე ჯერ კიდევ მოციქულთა ეპოქაში ქრისტიანობის გავრცელების შესახებ მოგვითხრობენ როგორც ბერძენ-რომაელი ავტორები [1. 41-42; 209-213; 2.29-30; 3.57-59], ისე „ქართლის ცხოვრება“ [4.36-43], რომელშიც საქართველოში ქრისტეს მოციქულთა მისიონერული მოღვაწეობის შესახებ ჩანართის სახით აისახა როგორც უძველეს წყაროთა ცნობები, ისე ლეგენდა-გადმოცემები.¹

„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 ელჩიზებულ 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“ გვიჩვენებს, რომ პავლე მოციქული ქადაგებას ყოველთვის იუდეურ სინაგოგებში იწყებდა იერუსალიმის კრების შემდეგაც კი (საქმეები, 13:46, 14:1, 17:1, 17:10).

წყაროების შესწავლის შედეგად კი დგინდება, რომ ჩვენთვის საინტერესო გვიანანტიკური პერიოდისათვის ებრაელები მთელ ცივილიზებულ სამყაროში იყვნენ გაბნეულნი (იოსებ ფლავიუსი, სიძველენი, XIV,7,2). ფილონ ალექსანდრიელს მოაქვს აგრიაპას წერილი გაიუსისადმი (კალიგულა), სადაც აღნიშნულია, რომ იერუსალიმი არა მხოლოდ ებრაელების დედაქალაქია, არამედ ბევრი ქვეყნისა (Philo., Leg.

¹აქვე უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ წყაროებში რიგ შემთხვევაში სამწუხაროდ ზუსტად არ ემთხვევა აღგილთა ტოპონიმიკა ქრისტეს მოციქულთა მიერ ნაქადაგებ აღგილთა ტოპონიმიკას. საკითხის კვლევას ართულებს ისიც, რომ აღნიშნული მოვლენა არ არის ასახული ადრეშუასაუკუნეების ქართულ ისტორიოგრაფიაში, რაც წლების მანძილზე მკვლევართა მიერ ქრისტეს მოციქულთა საქართველოს ტერიტორიაზე მოღვაწეობაში ეჭვის შეტანის მიზეზი გახდა [5.216-240; 6.95]. ბოლო დროს აღნიშნულ საკითხს არაერთმა მკვლევარმა მიუძღვნა ნაშრომი, რომლებშიც წარმატებით მიდის მსჯელობა ტოპონიმთა შეჯერების შესახებ [7].

ad. Gaium, 36), სხვა ადგილას (In Flaccum, 37) ფილონი აღნიშნავს, რომ იუდეველები მთელ ცივილიზებულ სამყაროში იყვნენ განფენილნი, რომ ევროპისა და აზიის უმეტესი ქალაქების ებრაელები მათი არა მხოლოდ ძველი მცხოვრებლები იყვნენ, არამედ ისინი მონაწილეობდნენ კიდევ ამ ქალაქების დაარსებაში (სიძველენი, XIV,7,2).

სწორედ იუდეველებისაგან გაიგო აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობამ მონოთეისტური რელიგიის არსი. ეგრეთწოდებული ქართველი ებრაელები კი, თავის მხრივ, გვევლინებიან აღმოსავლეთ საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების საყრდენად. აკი სწორედ ნაციონალიზმით ებრაელები – ელიოზ მცხეთელი და ლონგინოზ კარსნელი ახ. წ. I ს. გახდნენ პირველმოქცეულები ახალ მონოთეისტურ რელიგიაზე.

IV სს. განსაკუთრებულ პერიოდს წარმოადგენს საქართველოს ისტორიისათვის. ეს არის პერიოდი, როდესაც ქართული სახელმწიფოებრიობის ისტორიაში ადგილი აქვს წარმართულიდან ქრისტიანულ სახელმწიფოზე გადასვლის უმნიშვნელოვანეს პროცესს. მთელი ამ საუკუნეების განმავლობაში მიმდინარეობდა ბრძოლა ორ მოძღვრებას – ქრისტიანობასა და წარმართობას შორის, რომელიც საბოლოოდ ქრისტიანობის დიდი გამარჯვებით დასრულდა. წარმართულმა სახელმწიფომ ადგილი ქრისტიანულს დაუთმო. მეფე მირიანის დროს ქრისტიანობა ქართლში საბოლოოდ დამკვიდრდა როგორც გამარჯვებული რელიგია. მეფე მირიანს, რაღა თქმა უნდა, ჰყავდა გარკვეული რაოდენობა ქრისტიანი მოსახლეობისა, რომელიც ჩვენი აზრით, რელიგიური რეფორმის გატარებისას მის საყრდენ ძალას წარმოადგენდა. აღნიშნული პრობლემის კვლევისას მნიშვნელოვან დატვირთვას იძენს არქეოლოგიური მასალის შესწავლა და მისი ისტორიულ კონტექსტში ჩასმა.

წყაროებში დაცულ ცნობებს ქართლის ახალი წელთაღრიცხვის პირველი საუკუნეებიდანვე ქრისტიანიზაციის შესახებ ეხმაურება აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე არქეოლოგიური გათხრების შედეგად მოპოვებული ადრექრისტიანული სამლოცველოებისა და ტაძრების დამადასტურებელი მასალა, რაც განსაკუთრებით ღირებულაა ჩვენთვის, რადგან ადრეული ტაძრები ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებამდე პერიოდით თარიღდება.² აღ-

² ნიშანდობლივია, რომ ქართული ხუროთმოძღვრების საწყისი და მისი განვითარება გ. ჩუბინაშვილის მიხედვით, მიმდინარეობდა ერთიან, უწყვეტ ჯაჭვად. მის მიერ შემუშავებული სისტემა „ეპოლუციური თეორიის“ სახელით გვხვდება ლიტერატურაში, რომლის მიხედვითაც, ადრეული პერიოდისათვის მკაცრადაა განსაზღვრული ქრისტიანული არქიტექტურის დასაწყისის წანამძღვრები. ქართული ხუროთმოძღვრება რიგი მიზეზებისდა გამო იძულებული იყო 30

სანიშნავია ის გარემოება, რომ ქართველ მეველევართა შორის დღესაც მიმდინარეობს დღემდე არსებული ამა თუ იმ ტაძრების აგების გადათარიღების არცთუ უსაფუძვლო მცდელობები.

აღნიშნული ფაქტის ნათელ დადასტურებად შეიძლება ჩაითვალოს ნასტაკისის არქეოლოგიური ექსპედიციის მიერ ნასტაკისის ველზე მდ. მტკვრისა და მდ. ქსნის მარცხენა ნაპირზე 1971-1974 წწ. ანტიკური და ადრე შუასაუკუნეების ვრცელი დასახლების (ნაქალაქარის) გათხრა, რომლის შედეგადაც აღმოჩენილი იქნა „საცხოვრებელი ნაგებობები ჩაშენებული სათავსოებით, რომლებიც თავიანთი მშენივრად გამოკვეთილი, მორკალული აბსიდებით ეკლესიებს წარმოადგენდა. სულ გაითხარა სამი ასეთი კომპლექსი. ეკლესიად მიჩნეულ ნაგებობებს თან ახლდა სხვადასხვა ზომის სათავსოები, მათ შორის დიდი საცხოვრებელი დარბაზი, რომელთა ფართი 130-230 კვადრატულ მეტრს შორის მერყეობს“. ნაგებობის დამხმარე სათავსოებიდან შემორჩა აბანოს ნაშთები, რომელიც ფორმით, კონსტრუქციით და სამშენებლო მასალით საკმაოდ განსხვავდებოდა ანტიკური ხანის აბანოსაგან. საცხოვრებელი ნაგებობანი

თითქმის ცარიელი აღვილიდან, ყოველგვარი საწყისი მოდელის გარეშე თავად განვეითარებინა საკულტო ხუროთმოძღვრება, რის შედეგადაც ქართული ქრისტიანული არქიტექტურის თვითმყოფადობა იქცა [83 და შემდეგ].

როგორც გ. ყიფიანი აღნიშნავს, ქართული ქრისტიანული არქიტექტურა, მიუხედავად იმისა, რომ ანტიკური ხანიდან მოკიდებული, განვითარების უწყვეტი გზის არსებობის შედეგად არსებობს, მაინც ემორჩილება ახალი რელიგიის მიერ დაკანონებულ ნორმებს, თითქმის მთლიანად ინარჩუნებს კოლხეთისა და იბერიის საკულტო ნაგებობებისათვის დამახასიათებელ სივრცობრივ კონცეფციას... ცალკეა აღსანიშნავი არმაზციხის ექსავსიდიანი ტაძარი (III-IV სს.), როგორც მრავალ სხვადასხვა მემკვიდრეობათა გამაერთიანებელი და შესაძლოა მოდელიც მოგვიანო ამავე გეგმარებითი სქემის ქართული ეკლესიებისათვის (გოგიუბა, ბოჭორმა, კიადმის ალთი, კაცხი, კუმურდო, ნიკორწმინდა) [9.75-77].

წარმოადგენდა დიდი ოჯახისათვის განკუთვნილ შენობებს, რომლებშიც რამდენიმე ათეული სული ცხოვრობდა. საცხოვრებელი ნაგებობები თავისი ეკლესიებით III ს. II ნახევრით თარიღდება. არქეოლოგთა აზრით, განათხარი მასალა აშკარად მიუთითებს ნასტაკისის ველზე ქრისტიანთა არსებობის ფაქტს ქრისტიანობის სახელმწიფო ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადებამდე [10.93-94].

აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე არსებული ადრეული ქრისტიანული ტაძრების შესახებ მნიშვნელოვან მასალას გვაწვდის, აგრეთვე, ნასტაკისის სამნავიანი ბაზილიკა, რომელიც, როგორც ჩანს, ანტიკური ბაზილიკა იყო და მოგვიანებით ეკლესიად გადაკეთდა. რისი თქმის საფუძველსაც აღმოსავლეთ კედლის სტრუქტურაში შემორჩენილი თავდაპირველი ნაგებობის კვალის არსებობა იძლევა. ა. ბოხოჩაძე, რომელმაც აღნიშნული ნაგებობა გათხარა მას წარმართული საფეხურებიანი საკურთხეველის ნაშთად მიიჩნევს, რომელზეც შემდეგ სამნავიანი ბაზილიკა დაშენდა. იგი აღნიშნულ ძეგლს ახ. წ. V-VI სს. ათარიღებს [11.43].

გ. ყიფიანი, რომელმაც დაწვრილებით შეისწავლა აღნიშნული სამნავიანი ბაზილიკა მას III-IV სს. ძეგლად თვლის, რისი მტკიცების საფუძველსაც გარდა წმინდა ხელოვნების ელემენტებისა (საკურთხეველი ჩრდილოეთ აფსიდში და არა ცენტრალურში. ის ფაქტი, რომ მხოლოდ უადრეს, III-IV სს. ძეგლებს ახასიათებს ვიწრო სივრცეში საკურთხეველების აღმართვა, რასაც იმ დროისათვის ჯერ კიდევ ჩამოუყალიბებელი ლიტურგია ითვალისწინებდა) ისტორიული ფაქტების მოშველიებაც ადასტურებს. კერძოდ, რომ „წარმართული ბაზილიკის ეკლესიად ათვისება გაცილებით ადრე მოხდა, შესაძლოა საქართველოში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებამდეც. ძალიან ძნელია წარმოდგენა იმისა, რომ ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდგომ ერთ-ერთ საქალაქო ცენტრში და თანაც დედაქალაქის (მცხეთის) სიახლოვეს ალიზის ეკლესია აგებულიყო. IV საუკუნიდან ეკლესიათა მშენებლობა საქართველოში სამეფო პრეროგატივაა და ეს საისტორიო წყაროებიდანაც კარგად ჩანს. გარდა ამისა, ქრისტიანული ეკლესიების მშენებლობის დასაწყის ეტაპზე, როცა ეს პროცესი უშუალოდ ხელისუფლების კონტროლს ექვემდებარება, ხდება აღორძინება წყობათა ანტიკური სახეებისა და ეკლესიის ქვის კედლები სხვა სიმბოლურ დანიშნულებას იძენს“. მკვლევარის თვალსაზრისით, ნასტაკისში გვერდიგვერდ არსებობდა მცირე დარბაზული და საკმაოდ მოზრდილი სამნავიანი ბაზილიკა. ეკლესიათა ზომების გამპირობებელად კი კონკრეტული რეგიონის და უბნის მოთხოვნები, მრევლის რაოდენობა... მიაჩნიათ [9.109], რასაც წყაროების ანალიზის საფუძველზე და რელიგიის იტორიიდან გამომდინარე, ჩვენც ვეთანხმებით.

ამრიგად, ეკლესიის შედეგად შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე I-IV სს. ქრისტიანობა საკმაოდ გავრცელებულ რელიგიას წარმოადგენდა და ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებისათვის საფუძველი შემზადებული

იყი. ეგრეთწოდებული ქართველი ებრაელები კი, თავის მხრივ, გვევლინებიან აღმოსავლეთ საქართველოში ქრისტიანობის გაგრცელების საყრდენად. არქეოლოგიური მასალის საფუძველზე დგინდება, რომ აღნიშნულ პერიოდში ქართლში უკვე არსებობდა პირველი (ადრეული) ქრისტიანული სამლოცველოები და ტაძრები, იყო ახალი მონოთეისტური რელიგიის მიმდევრების გარკვეული რაოდენობა, რომლებიც ჩვენი აზრით, მირიან მეფის მიერ ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების ერთ-ერთ საყრდენ ძალად შეგვიძლია მივიჩნიოთ.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცეს და განმარტებები დაურთეს აღ. გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, I, თბ., 1961.
2. გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა, III, თბ., 1936.
3. გეორგიკა, ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა, IV, ნაკვ. I, თბ., 1941.
4. ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, I, თბ., 1955.
5. ჯავახიშვილი ივ., ქართველი ერის ისტორია, I, თბ., 1979.
6. ჯანაშია ს., შრომები, V, თბ., 1987.
7. ფირჩხაძე მ., ქრისტიანობის გავრცელების ისტორია დასავლეთ საქართველოსში (I-IX სს.), დისერტაცია წარმოდგენილი ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 2002.
8. Чубинашвили Г. Н., К вопросу о начальных формах, ВИИ, т. I, Тб., 1970.
9. ყიფიანი გ., ქართული ქრისტიანული ხუროთმოძღვრების სათავეებთან, ქრისტიანული არქეოლოგიის V კონფერენცია, მოხსენებათა მოკლე შინაარსები, თბ., 2001, გვ. 75-77.
10. Бохочадзе Ал., Настакиси, Саркине, Дзалиси – города Иберии античной эрохи (Некоторые результаты полевых исследований), КСИА, 151.
11. ბოხოჩაძე აღ., ნასტაკისის ველზე გათხრილი ადრექრისტიანული ხანის ეკლესია, ძმ, 63, 1983.

MARIKA MSHVILDADZE

FROM PAGANISM TO CHRISTIANITY

The existing written resources about the spreading of Christianity in Kartli are studied in this work. They confirm the fact of spreading of Christianity in Kartli from the very first century. Archeological materials confirming the early Christian temples existing on the mentioned territory are analyzed. As a result of the research it is ascertained, that on the territory of Eastern Georgia in the I-IV centuries Christianity appeared to be rather spread religion, in the mentioned period the first (early) Christian temples already existed in Kartli and there was a certain amount of the followers of a new monotheistic religion, who could be counted as one of the support strength for king Mirian in announcing the Christianity to be a state religion.

“ქართული ქრისტიანობის” ეროვნული ნიშნების საკითხისათვის

შეიძლება ითქვას, რომ ქრისტიანული რელიგიური რწმენა ქართველის ბუნებაში ორგანულად შეერწყა ეროვნული ტრადიციებისა და თავისი შეილებისადმი სიყვარულს, სიცოცხლისადმი სწრაფვასა და მშობლიური მიწისადმი თავდადებას და ამიტომაც მიესადაგება იგი ქართველი კაცის ბუნებას. “სხვაგვარად არ შეიძლება აიხსნას მისი ერთგულება ქრისტიანობისადმი როგორც რელიგიისადმი, რადგან ქართველი მორწმუნე ფანატიკოსი არასოდეს არ ყოფილა” (ქიქოძე, 1985:147). ქართველი თავისი ბუნებით ღალია, იგი უფრო წარმართია, როცა მზის, მიწის, სიცოცხლის წყურვილს თავდავიწყებით მიეღწვის, ხოლო ქრისტიანია მაშინ, როცა თავისი ცხოვრების წესს ქრისტეს მცნებაში ასახულ ზნეობრივ ნორმებში მოაქცევს; ქრისტიანული მორალი მის ზნეობრივ სახეს აკმაყოფილებს. ამიტომაც “ქართული ქრისტიანობისთვის” უცხოა მისტიკურობა, ფანატიზმი, ასკეტურობა და შავი სამღვდლოება. აღნიშნული განასხვავებს მას ევროპული ქრისტიანობისგან.

ევროპაშიც განასხვავებენ აღმოსავლურ და დასავლურ ქრისტიანობას. “ქრისტიანობის მთელი სული მოქმედებაშია” (ოვსიანიკოვი, 1997:104). ვლ. სოლოვიოვის აზრით, აღმოსავლელი ქრისტიანი ღოცულობს, დასავლელი ქრისტიანი ღოცულობს და მოქმედებს. ქრისტემ თავისი ხილული ქვეყანა იმიტომ კი არ შექმნა, რომ ცა ეჭვრიტათ, არამედ იმიტომ რომ ადამიანებს მიწაზე ეშრომათ და ებრძოლათ ჯოჯოხეთის კარზე” (გაიდენკო, 1998:97). ანუ ბიზანტიური მართლმადიდებლური ეკლესიის დაცემის მიზეზად გარე სამყაროსთან მისი პასიური დამოკიდებულება სახელდება, რაც უცხოა ქართული ქრისტიანობისათვის.

“ქართული ქრისტიანობის” ცნების შინაარსის თავისებურების გამოკვეთა რელიგიურ რიტუალებში ქართული ენის გამოყენებამ შეძლო. ჯერ კიდევ X საუკუნეში გიორგი მერჩულემ აღნიშნა ენის ფაქტორის მნიშვნელობა: საქართველო ის ქვეყანაა, სადაც ღოცვა ქართულ ენაზე სრულდება. გარდა ამისა, “ქართული ქრისტიანობის” ცნების შინაარსის თავისთავადობა განპირობებულია ქართულ წარმართულ რელიგიურ პანთეონთან და საერთოდ წარმართულ კულტურასთან ქრისტიანული რწმენის დამოკიდებულების სპეციფიკით. შეიძლება ითქვას, რომ ეროვნულობის ნიშანმაც გადმოაღწია ქართველი კაცის შეგნებაში, როცა იგი ვერ შეეღიბა თავის საკუთარს, თეთრი გიორგის კულტს და იგი წმ. გიორგის კულტს შეურწყა და მასში გაანიჟოდა.

“ქართული ქრისტიანობა” უფრო მდიდარი შინაარსის მომცველი ცნებაა, ვიდრე ზოგადად “ქრისტიანობა” და გამოყოფილია ამ უკანას-

კნელისგან ეროვნული ნიშნით. კორნელი კეკელიძე პირველი მიუთითებს “ქართული ქრისტიანობის” ცნების სპეციფიკაზე და აღნიშნავს მის შემდეგ ძირითად თავისებურებებს:

1. საეკლესიო ცხოვრების ნაციონალიზაცია – სახელმწიფოებრიობის განმტკიცებისთვის ბრძოლა;

2. ეროვნულ წმინდანთა კულტის დანერგვა; წმ. გიორგის კულტის განმტკიცება;

3. ეროვნული კალენდრის შექმნა;

4. საეკლესიო მწერლობის ეროვნული ხასიათი, ბიბლიის გადმოღება, საკულტო წიგნების მოდიფიკაცია;

5. საქართველოს ღვთისმშობლის “წილხვდომობის” იდეის დანერგვა;

6. დავით აღმაშენებლისა და თამარ მეფის კულტი;

7. ქართული ქრისტიანობის ტოლერანტობის ბუნება (კეკელიძე, 1970:284).

განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ტოლერანტობის ნიშანი: ქართველ ქრისტიან მორწმუნეს, საკუთარი სჯულის გაცნობიერების მიუხედავად, არასოდეს არ გასჭირვებია საოცარი ტოლერანტობა გამოეჩინა სხვა რელიგიის მატარებელი ხალხისათვის. იგი ცეცხლითა და მახვილით ეგებებოდა თურქ-სელჩუკებს, სპარსებსა და არაბებს, მაგრამ შემწყნარებლობას იჩენდა მათ მიმართ ამ ხალხების რჯულის გამოვლენის კონკრეტული შემთხვევის დროს მშვიდობიანობის ჟამს: თავისი ეკლესიის გვერდით ადგილს უთმობდა მეჩეთსა და სინაგოგას და ამით პატივს სცემდა მის მიწა-წყალზე შეხიზნული ხალხის რწმენას. მსგავსი თვისება უჩვეულოა ევროპული ქრისტიანობისთვის. გავიხსენოთ საშინელი ომი კათოლიკობასა და მართლმადიდებლობას შორის შუა საუკუნეებში ან თვით კათოლიკობას შორის ძმათა ომი ჰუგენოტებსა და პროტესტანტებს შორის. ქართული ეკლესია ინდიფერენტულად იყო განწყობილი კათოლიკობისადმი. კათოლიკე მისიონერების საქმიანობა მას ხელს არ უშლიდა. საქართველოს ისტორიამ მართლმადიდებლური საქართველოს კეთილგანწყობის ბევრი შემთხვევა იცის კათოლიკური ქვეყნებისადმი. გავიხსენოთ თუნდაც ის ფაქტი, რომ რუსუდან მეფემ დახმარება სთხოვა პაპს გრიგოლ IX-ს მონღოლთა წინააღმდეგ საბრძოლველად და სანაცვლოდ ქართული ეკლესიის რომის ეკლესიასთან შეერთებას დაჰპირდა (ამ შემთხვევაში ეროვნული ინტერესები უფრო მაღლა დადგა სარწმუნოებრივ დამოუკიდებლობაზე). ასე რომ, ქართველი ხალხის რჯულთშემწყნარებლობა რელიგიური დოგმებისადმი ზერელე დამოკიდებულებით კი არ აიხსნება, არამედ მისი ისტორიული ძნელებლობით: უცხო რელიგიურ გარემოცვაში მყოფი ქართველი ხალხი მეზობლებთან ყოველთვის სახელმწიფოებრივი ინტერესებიდან გამომდინარე თანამშრომლობდა.

ამდენად, “ქართული ქრისტიანობის” ცნება დამკვიდრებულია სამეცნიერო ლიტერატურაში და განისაზღვრება ზემოთ აღნიშნული თვისებებით.

Irma Bagrationi (Batumi)

For the Issue of the National Symbols of “Georgian Christianity”

Abstract

The present scientific paper outlines that Symbolism of “Georgian Christianity” invests objects or actions with an inner meaning expressing Christian ideas. Today, much cultural symbolism reflects a mythologized interpretation of tradition that is influenced by self-perception as belonging to European, Christian contemporary society. Mythical symbols include the Golden Fleece of the Greek myth of the Argonauts' journey to Colchis and the mythical ancestor of Georgians, Kartlos. Other important mythical figures include Saint George, and Amirani, a noble hero analogous to Prometheus.

The numbers seven and nine have symbolic meaning, as does the number three, which reflects the Trinity. The snow leopard and lion symbolize noble valor and vigor. The vine symbolizes fertility and the Dionysian spirit, and dominates medieval architectural ornamentation. A very important ornamental symbol is the fire-wheel swastika, a solar symbol traditionally used as an architectural ornament and in wood carving as well as on the passport and currency. The Cross plays an equally significant role. The hymn "Thou Art the True Vine" is the most important sacred song. National symbols often refer to language, motherland (national territory) and Christian Orthodoxy. The ideas of loyalty to kin, honor, and hospitality are held in high esteem. The characteristic metaphor is that of a mother. Other metaphors are linked to the sun, which is interpreted as a source of beauty and light, brotherhood, supreme loyalty and victory.

ლიტერატურა:

1. კეკელიძე კ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ძველი მწერლობა, რედაქტორი: ალ. ბარამიძე, თბილისი, “საბჭოთა საქართველო”, 1970.
2. ქიქოძე გ., წერილები, ესეები, ნარკვევები, თბილისი, “მერანი”, 1985.
3. Гайденок П. П., Искушений диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Владимира Соловьёва // Вопросы философии, № 4, Москва, 1998.
4. Овсянников М. Ф., Эстетическая концепция Фридриха Шеллинга и немецкий романтизм // Шеллинг Ф. В., Философия искусства, Москва, “Мысль”, 1997.

იმერხევის ხანძთა

ხანძთის ადგილმდებარეობასთან დაკავშირებით ქართველ მეცნიერთა შორის დღემდე არ არსებობს ერთიანი აზრი. სამ-წუხაროდ, კლარჯეთის იმ ნაწილში, სადაც გიორგი მერჩულეს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ მიხედვით ხანძთაა საგულ-ვებელი, ასეთი ტოპონიმი აღარ დასტურდება. სამაგიეროდ, გე-ოგრაფიული სახელი „ხანძთა“ გვხვდება სხვაგან, შავშეთში, კერძოდ, იმერხევიში, კლარჯეთის ზემოხსენებული სექტორიდან პირდაპირი ხაზით დაახლოებით ოცი-ოცდაათი კილომეტრის დაშორებით, სოფელ უბის თავზე. ამ გარემოებას ჯერ კიდევ ნიკო მარმა მიაქცია ყურადღება. პირველად სწორედ მან აღ-ნიშნა, რომ სოფელ დიობნიდან უბისკენ გადასასვლელზე არის ადგილი, რომელსაც ადგილობრივები ხანძთას ან ხანსთას უწოდებენ. რაიმე ნაგებობის კვალი მარმა აქ ვერ აღმოაჩინა სამაგიეროდ, მახლობელ სოფლებში – დაბასა და უბეში რამ-დენიმე ეკლესიის, შესაძლოა მონასტრისაც, ნაშთებს მიაგნო. (ჯაფარიძე 1996: 108-109)

შუშანა ფუტყარაძემ, რომელმაც თანამედროვე მეკლევარ-თაგან პირველმა ნახა იმერხევის ხანძთა, სავსებით სამართლი-ანად მიუთითა, რომ ხანძთისა და შატბერდის ადგილმდებარეო-ბის მეკლევარმა ეს ფაქტი უნდა გაითვალისწინოსო. ამასთან, ფრთხილად გამოთქვა ვარაუდი, რომ „იქნებ დღევანდელი ჭალა (ხანძთის – მ. ჩ.) არის ის დავაკება, სადაც პირველად ააშენეს ხანძთის ხის სენაკები და ხის ეკლესია, შემდეგ კი დიდი ტაძა-რი“. (ფუტყარაძე 1991: 189)

როლანდ თოფჩიშვილის აზრით „ხანძთის მონასტერი იქ იყო, სადაც ტოპონიმი „ხანძთაა“. არქიტექტურულმა ძეგლმა უბრალოდ ჩვენამდე ვერ მოაღწია. აქ ხომ სხვა არაერთი ეკლე-სია და ტაძარი მოიხსოვ“ (თოფჩიშვილი 2010)

იმერხევის ხანძთაში (უბის ხანძთაში//უბურ ხანძთაში – ადგილობრივები ზოგჯერ გამოთქვამენ: ხანძთა//ხანსთა//ხოსტა) რომ ახვიდეს, სოფელ უბიდან უნდა გაჰყვე მთის გზას. უბეში ასვლა ორი გზით შეიძლება: ერთი სვირევანის გავლით, მეორე ხევწრულიდან, ზაქიეთისა და დაბის გზით. ქალაქ შავშათიდან ხანძთა 52 კილომეტრითაა დაშორებული, უბიდან – 17 კილო-მეტრით. გზად უნდა გაიარო სათავე, სადაც ზაფხულობით იმერხევის ყველაზე მასშტაბური ფესტივალი იმართება. აქ, ხან-

ძთამდე შვიდიოდე კილომეტრის დაშორებით, გზა ორად იყოფა – მარჯვნივ – დიობნისკენ, მარცხნივ – ხანძთისკენ.

როგორც ითქვა, ხანძთა იმერხევის სოფელ უბის ნაწილია. უბე შავშეთის იმ სოფელთაგანია, რომელშიც დღემდე ისმის ქართული ენა. სოფლის ტოპონიმიკა ძირითადად ქართულია: აზრათი, ბუხრუკანი, გაღმეიკარი, გზაგაყრილა, დევაძეებისწყალი, დიდწისქვილები, ენდროყანა, ვირიგაჯრილა, კარეთი, კარწინათი, ღამაზწუერები, ნაქოხრავი, პეტრიფლი, სამღერელი, სამზიარი და მრავალი სხვა (ცეცხლაძე 2004: 161).

ხანძთა წარმოადგენს სათიბს და სათიბის თავზე წამომართულ გორაკს. ადგილობრივები საუბრობენ ამ გორაკზე არსებულ ნაგებობათა ნაშთებზე თუ ნაგებობათაგან გადარჩენილი ქვების ფრაგმენტებზე. ზოგმა შეიძლება გაჩვენოს პატარა ტაფობი გორაკის შუაში, სადაც თითქოს („დღევანდის თქმით“) ქილისე ყოფილა. მიწის ზედაპირზე არაფერი ჩანს. თითქმის მთელი გორაკი ტყითაა დაფარული. ამდენად, ზემოხსენებული ფრაგმენტები და ნაშთები უფრო აქაურთა მეხსიერების კუნჭულში არსებობს და მათი მოძებნა ძნელია, თუ შეუძლებელი არა.

გორაკის მწვერვალიდან მიჯრით მიწყობილი მთების პანორამა განუმეორებელ შთაბეჭდილებას ახდენს. თუ აქ ოდესმე ყოფილა რაიმე ნაგებობა, მისი ამშენებლის გემოვნებას წუნი არ დაედება. მწვერვალი ზღვის დონიდან დაახლოებით 2350-2400 მეტრია. გორაკისძირა სათიბი – 2200 მეტრი.

„თამარა დოდოფალს“ უბეშიც ახსენებენ. ადგილობრივი მცხოვრებლები არ გამორიცხავენ უწინ აქ ეკლესიის არსებობას, თუმცა დღეს რაიმე ნაგებობათა კვალის პოვნა შეუძლებელია. უკანასკნელ პერიოდში გახშირებული კონტაქტების წყალობით, გრიგოლ ხანძთელის შესახებაც სმენიათ და თუ კარგად ჩაეძიები, შეიძლება ძველი ისტორიის თანამედროვე ინტერპრეტაციაც მოისმინო. მაგალითად, უბელი ალი ქებაძე ძველებისგან ყურმოკრულს თუ უკანასკნელ წლებში მოსმენილ-გაგონილს შემდეგნაირად ალაგებს (მომყავს სიტყვა-სიტყვით): „ოთხას წელიწად წინ ქრისტიანი იყო აქევრობა... ოთხასი წლის... იმა უკან მუსლიმანი გაეხდით; იმ თერეფ მიეკრნენ... იმათაც ეწყინენ, ჰამა...“

გრიგორი ხანძთელი, პროფესორ, იქიდან ქი გამოქცეულა აქა, თაღები უკითხვებია, ქილისა გუუკეთებია... სელჩუკი თურქებ გუუწუხებთან და თექრენ იქ წასულა.

სელკუკ-თურქები მუსლიმანობა ემე იჯებოდენ, იქიდან გამოქცეულა, სერბესად აქ ვიკითხოვო ყოლაი, ქილისა გუუკეთებია. მემრენ იეზ სენე იუზ ელლი სენე ყალმიშ ჰანე... ას წელიწად იმაუკან კიდო წასულა იქა. ი ქილისაც დანგრევლა, დაფლატულა, ჰამა, იმათოვინ, ქართველებისთვინ ეს ადგილები ემედ არი, იციან, იციან... წმინდა, ჰო!”

მოხუცი უბელის ნაამბობი სხვათა შორის ჩავურთო აქ, კეთილი, თბილი და ამავე დროს სიმწრის ღმილისათვის. ისე, იმერხევის ამ უბანში გრიგოლ ხანძთელისეული ხანძთის არსებობა ძნელი წარმოსადგენია რამდენიმე მიზეზის გამო. მიზეზთაგან უმთავრესი ისაა, რომ ეს შესაძლებლობა სავსებით ეწინააღმდეგება გიორგი მერჩულესეულ ცნობებს, მეტადრე მეფეთავრებისა და ბერების მოგზაურობის ისტორიას – იმერხევის ხანძთა ვერაფრით ვერ თავსდება მოგზაურობის მარშრუტში. არც გარემო პირობები ემთხვევა მერჩულეს თხზულებაში აღწერილს.

როგორც ცნობილია, კლარჯეთის სავანეთა განლაგების შესახებ მნიშვნელოვანი ცნობებია დაცული სწორედ გიორგი მერჩულეს ძეგლში. აქ აღწერილია, თუ როგორ იმოგზაურეს კლარჯეთის თორმეტ სავანეთა მხარეში IX საუკუნის 30-იან წლებში მეფე-კურაპალატმა ბაგრატმა და მისმა ძმებმა გრიგოლ ხანძთელისა და სხვა სასულიერო პირების თანხლებით. კერძოდ, მოგზაურები წამოსულან არტანუჯიდან და პირველად მისულან შატბერდში, შემდეგ მოუხილავთ ჯმერკი, ბერთა და დაბა (იგულისხმება კლარჯეთში და არა იმერხევაში მდებარე სოფელი დაბა – მ.ჩ.). მერჩულე წერს: „და მოიწინეს ჯმერკს და ბერთას წმიდისა ღმრთისმშობლისა ეკლესიათა, და დაბას, წმიდისა მოწამის გიორგის ეკლესიასა”.

ბერთადან მოგზაურები გადასულან ოპიზაში, შემდეგ ხანძთაში, რომელიც, როგორც წარმოდგენილი მარშრუტიდან ჩანს, ერთი მხრივ ოპიზას ესაზღვრებოდა, მეორე მხრით – მიძნადორს. ამის შემდეგ კი მოუხილავთ მიძნადორი, წყაროსთავი და ბართელთა: „ხოლო ხელმწიფეთა მათ მოიღოცნეს მიძნადოროდ, წყაროსთავი და ბართელთად და ადგილნი მათნი და მუნცა მისცეს შესაწირავი და მიიღეს მადლი წმიდათა მათ ეკლესიათაგან და ნეტართა მამათა ღირსთა და წმიდათა მოღვაწეთაგან.”

როგორც ვხედავთ, ამ აღწერილობის მიხედვით არაბუნებრივი ჩანს, მოგზაურები ოპიზიდან გადასულიყვნენ იმერხევის ხანძთაში, შემდეგ მიძნადორსა და წყაროსთავში. თუ გავითვა-

ლისწინებთ ამ ძეგლების განლაგებას, მარშრუტის ასეთი თანმიმდევრობა არაბუნებრივი ჩანს.

რაც შეეხება გარემო პირობებს, მერჩულეს მიხედვით, ხანძთა ფიცხელ კლდეებზეა აგებული. ამასთან, როგორც გრიგოლ ხანძთელმა აშოტ კურაპალატთან საუბრისას დაიწვილა, ხანძთის სავანესთან „სათესი ყანაი და სათიბელი ქუეყანაი რაითურთ არა არს რაცა იქმნების ღირდოლოვენთა მათ ფიცხელთა მწუერვალთა მათ დადოსაითა“. იმერხევის ხანძთის მახლობელ მიდამოებში კი „სათიბელი ქუეყნის“ უკმარისობა არ იგრძნობა.

მაშინ საიდან გაჩნდა გეოგრაფიული სახელი ხანძთა იმერხევში? ამის თაობაზე მხოლოდ ვარაუდების გამოთქმა შეიძლება.

1. შესაძლოა ჯამთა ავბედობის გამო ოდესღაც სწორედ ხანძთიდან ამ ადგილებში გამოქცეულ-გადმოსახლებულმა ხალხმა წამოიღო ხსოვნა ძველი საბინადრო ადგილის შესახებ და ახალ საცხოვრებელსაც ხანძთა უწოდა.

2. შესაძლებელია ეს ტერიტორია იყოს ხანძთის სახნავ-სათესად შეწირული ერთ-ერთი ადგილი. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ გარკვევით წერია, რომ აშოტს არა მხოლოდ შატბერდი შეუწირავს: „შეწირნა ადგილნი კეთილნი და შატბერდისა ადგილი აგარაკად ხანძთისა“ ანუ, კარგი მიწები და შატბერდი, ე. ი. ისიც უბოძა და ისიცო. უბის ხანძთა, ანუ როგორც ადგილობრივები უწოდებენ, უბური ხანძთაც მთაშია, მაგრამ აქ უფრო მოიძებნება სახნავ-სათესად თუ სათიბად გამოსადეგი ადგილები. მართალია, მთლად კლარჯეთის ხანძთაზე მიკრული არაა, მაგრამ არც იმდენად შორსაა, ბერებს რომ გაჭირვებოდათ მისით სარგებლობა.

მაშასადამე, უბის თავზე მდებარე ტაფობი შესაძლებელია იყოს ხანძთის ერთ-ერთი აგარაკი, სახნავ-სათესი და სათიბი მიწა, რომელსაც მფლობელი მონასტრის შესაბამისად იმოთავიშვე დაუმკვიდრდა სახელი „ხანძთა“.

3. კიდევ ერთი ვარაუდი იმერხევში ტოპონიმ ხანძთის გაჩენისა ამ სიტყვის ეტიმოლოგიას უკავშირდება. კერძოდ, მაშია ფაღავა „ხანძთას“ შემდეგნაირად განმარტავს:

„ხანძთა“ში გამოიყოფა **ხანძ** ძირეული მასალა და თ(ა) მრავლობითის სუფიქსი. იგივე ძირი დასტურდება **ხანძარ**ში.

აჭარულ დიალექტში შ. ნიჟარაძე ადასტურებს შეხანძვას – გადახარშვის, გადახრაკვის, ზედმეტად მოხარშვის მნიშვნე-

ლობით. „ცოტა გამუნელე ცეცხლი, ცავ, არ შეიხანძოს შეჭამანდმა“.

ჩანს, *ხანძ* ძირი ანალოგიური მნიშვნელობით იხმარებოდა სხვა სამხრულ კილოებშიც.

შეხანძვა³სთან ერთად იხმარება დახანძვა, ხანძვა... მისი ძირითადი მნიშვნელობაა დახრაკვა, ჩახრაკვა, ჩაწვა. იტყვიან „ჩეიხანძა საჭმელიო“, ან კურალებია (გვალეები) და „მიწა დეიხანძაო“.

დახანძვა, შეხანძვას ეძახიან მზის სიმხურვალით მიწის ზედაპირის თუ ხეხილის ნაყოფის შეხრაკვასაც: ხანგრძლივ სიცხეებს რომ დაიჭერს, ქვეყანა „გედეიხანძვის“ (ფაღავა 2007: 149)

მაშასადამე, შეიძლება დავეუშვათ, რომ ხანძთა ტოპონიმად ქცეული საზოგადო სახელია, რომელიც რაღაც კონკრეტული საერთო ნიშნის გამო რამდენიმე ადგილს ერქვა. მსგავსი შემთხვევები არაერთგზის დასტურდება საქართველოში. მაგალითად, „აგარა“ სულხან-საბას განმარტებით არის „სადგური საზაფხულო“, „აგარაკი“ – „ადგილი საყანური, გინა სავენახე, გინა დაბა“, - შესაბამისად, საქართველოში რამდენიმე აგარაა. „ხერთვისი“ - „ხევთშესაყარია“, შესაბამისად, საქართველოში არაერთი ხერთვისია. დაბა დასახლებულ პუნქტს, სოფელს, „მომცრო ქალაქს“ ნიშნავს და შესაბამისად საქართველოში მრავალი დაბაა... უბის ზემოხსენებული ტაფობიც მზისგულზეა, შესაბამისად, შესაძლოა მზისგულზე მდებარე მთას აღნიშნავდეს და ორ ადგილას (კლარჯეთსა და შავშეთში) ეს ტოპონიმი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად გაჩნდა.

შესაძლოა ტოპონიმი „ხანძთა“ კიდევ რამდენიმე ადგილას არსებობდა. ამასთან დაკავშირებითაც არის გარკვეული მოსაზრებები. მეტიც, უკანასკნელ ხანებში, 2011 წლის ზაფხულის ექსპედიციის დროს, კლარჯეთში ადგილობრივთაგან რამდენიმე მოულოდნელი ვერსია მოვისმინეთ, რომელთა გადამოწმების საშუალება ალბათ მომავალში მოგვეცემა. მიუხედავად ამისა და მიუხედავად აქ გამოთქმული ვარაუდებისა, უნდა ვაღიაროთ, რომ იმერხევის ხანძთა კარგა ხანს ვერ მოიცდილებს იდუმალების ხიბლს და დარჩება ერთ-ერთ გამოცანად შავშეთსა და საზოგადოდ, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში.

ლიტერატურა

1. **თოფჩიშვილი 2010:** თოფჩიშვილი რ. ზოგიერთი ქართული ეთნოგრაფიული რეალია შავშეთში, კლარჯეთსა და ტაოში, <http://www.archives-adjara.com/pdf/samxreti.pdf>

2. **ფაღავა 2007:** ფაღავა მ., ხანძთისა და შატბერდის ლოკალიზაციისათვის, ჟურ. მნათობი, №1, თბილისი.

3. **ფუტყარაძე 1991:** ფუტყარაძე შ., ჩვენებურების ქართული, ბათუმი.

4. **ცეცხლაძე 2004:** ცეცხლაძე ნ., ძიებანი ჭოროხის აუზის ტოპონიმიდან, ბათუმი.

5. **ჯაფარიძე 1996:** ჯაფარიძე შ., ნიკო მარის მოგზაურობა შავშეთსა და კლარჯეთში, თბილისი.

МАЛХАЗ ЧОХАРАДЗЕ

Имерхевская Хандзта

резюме

Среди грузинских ученых сегодня нет единого мнения по вопросу о том, где располагалась Хандзта. В той части Кларджети, где по данным произведения Георгия Мерчуле «Жите Гиоргия Хандзтели», можно было бы предполагать её местонахождение, такой топоним не подтверждается. Это географический топоним «хандзта» встречается в другом регионе, в Шавшети, в частности, в Имерхеви, по прямой линии примерно в двадцати – тридцати километрах от вышеуказанного сектора Кларджети. Хандзта является частью села Убе, населенного грузинами.

В работе рассмотрены некоторые взгляды на местонахождение исторической Хандзта и высказаны предположения, связанные с существованием в Шавшети топонима Хандзта.

მეჩეთები ნაეკლესიარებზე-რელიგიური ვითარება XIX საუკუნის აჭარაში

ოსმალთა ბატონობის დროინდელი აჭარის ისტორიიდან განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს აქ ქრისტიანული ეკლესიისა, მისი სალოცავებისადმი ადგილობრივი მოსახლეობის დამოკიდებულების საკითხი, რადგან პირვანდელი სახით შემორჩენილია მხოლოდ ერთი (სხალთა), და არქეოლოგიურად შესწავლილია სულ რამდენიმე (ხინოს და პეტრას საეპისკოპოსოები, ვერნების, თხილვანის, კალოთის, აგარის, საციხურის...) ეკლესია.

ამ ინტერესს აძლიერებს თანამედროვე თურქულ ისტორიოგრაფიასა და ზოგიერთი ქართველი მეკლევარის ნაშრომებში გატარებული აზრი იმის შესახებ, რომ ოსმალთა ბატონობის ხანაში, მოსახლეობის გამუსლიმანების მიზნით, იძულებას ადგილი არ ჰქონია. თურქ მეკლევართა მიერ ამ საკითხის ასეთი ახსნა არაობიექტურია და ჩვენთვის მიუღებელი, მაგრამ მათი მიზანი გასაგებია. ქართველმა მეკლევარებმა კი არ უნდა გავიმოროთ ადრე დაშვებული შეცდომა, როცა საბჭოთა რუსეთთან ურთიერთობის გაფუჭების შიშით საქართველოს რუსეთთან შეერთება ნებაყოფლობით აქტად გამოვაცხადეთ (ლ.ჩიქოვანი, 2003, 153-164). მეზობელ თურქეთის რესპუბლიკასთან ჩვენს ახლანდელ კეთილმეზობლობას, ვფიქრობთ, სულაც არ მიაყენებს ჩრდილს წარსულის მოვლენების ობიექტური შეფასება.

წარმოდგენილი ნაშრომის მიზანია ისტორიული წყაროების, არქეოლოგიური გათხრების შედეგად მოპოვებული მასალების, მოგზაურ-მეკლევართა ჩანაწერების და თვითმხილველთა მონათხრობის ანალიზის საფუძველზე წარმოვადგინოთ XIX საუკუნის აჭარაში შექმნილი რელიგიური ვითარება და ადგილობრივი მოსახლეობის დამოკიდებულება ქრისტიანული რელიგიისა და მისი სალოცავებისადმი.

ამჟამად, ქართულ საისტორიო მეცნიერებაში გაზიარებულია თვალსაზრისი— XVI საუკუნის 60-იანი წლებიდან აჭარაში ოსმალთა გაბატონების შესახებ (ზ.შაშიკაძე, 2002, 151-152). გაბატონებიდან ათი წლის შემდეგ ოსმალთა მიერ აჭარისწყლის ხეობაში ჩატარებული მოსახლეობის აღწერის დავთრების მიხედვით (აჭარის ლივის..., 2011, 5-21), რომლის მიზანი იყო მო-

სახლეობის სულადობის და შემოსავლების დადგენა აქ გადასახადების დაწესების მიზნით, ხეობაში 94 სოფელია აღრიცხული, რომელთაგან 31 მოსახლეობისაგან დაცლილი იყო, ხოლო ზოგში მხოლოდ ორ-ორი კომლი იყო დარჩენილი. უნდა ვივარაუდოთ, რომ აჭარისწყლის ხეობის მოსახლეობამ სხვა მხარეების მაგალითზე იცოდა ოსმალთა ბატონობის სიმძიმე, ამიტომ ერთმა ნაწილმა დატოვა სამკვიდრო ადგილი და თავი შეაფარა ქვეყნის შედარებით დაცულ მხარეებს. ეს არცაა გასაკვირი, რადგან ოსმალეთის ეკონომიკის ძლიერება პირდაპირ იყო დაკავშირებული დაპყრობით ომებთან, აქედან გაჩნდა ისტორიკოსებში გამოთქმა „ხმაღზე დაყრდნობილი ეკონომიკა“ (აჭარის ლივის..., 2011,5).

XIX საუკუნემდე აჭარაში ოსმალური მმართველობა ნომინალური იყო და ისლამის გავრცელებასაც, განსაკუთრებით მოსახლეობის დაბალ ფენებში, ფართო ხასიათი არ მიუღია. ამას თავისი ახსნა აქვს: 1) ვიდრე ოსმალები ფართო დაპყრობით ომებს ეწეოდნენ, ცდილობდნენ შედარებით ლოიალურად მოქცეოდნენ დამორჩილებული ქვეყნების მოსახლეობას მათი წინააღმდეგობის შენელების მიზნით; 2) დაპყრობითი ომები დიდძალ სახსრებს მოითხოვდა, ამიტომ მათთვის ამ ეტაპზე მთავარი იყო რაც შეიძლება მეტი გადასახადების ამოღება; 3) დაპყრობილ ქვეყნებში და მათ შორის აჭარაში მოსახლეობის არაერთ გამოსვლას, აჯანყებას ჰქონდა ადგილი. კერძოდ, აჭარაში აჯანყებები მოხდა 1668, 1685, 1697, 1739-1740, 1770-1781, 1815, 1830, 1845, 1852 წლებში (ვ.იაშვილი, 1948, 103-117), ასევე 1685 წელს ლიგანის ხეობაში, 1690 წელს შავშეთ-იმერხეში, 1697 წელს სამხრეთ საქართველოში (ხ.ახვლედიანი, 1956, 103-117), ყველაფერი ეს დამპყრობელს აიძულებდა ფრთხილად ემოქმედა, მისთვის მოსახერხებელ დროს დალოდებოდა და დაკმაყოფილებულიყო დიდგვაროვნების გამუსლიმანებით, რომლებზე დაყრდნობითაც მართავდა დაპყრობილ მხარეებს. ამის პარალელურად იგი დაშინებით, ფულით, საჩუქრებით, პრივილეგიებით და სოციალური სტატუსის ამაღლებით დაბალ ფენებშიც ნახულობდა საყრდენს. როგორც ჩანს, ეს პროცესი მიმდინარეობდა წინა ორ საუკუნეში. ამიტომაც, რომ XIX საუკუნეში, ერთი შეხედვით, სწრაფი ტემპით განხორციელდა აჭარის მოსახლეობის გამუსლიმანების პროცესი. თაობების მასხოვრობას შემორჩა ის სისასტიკე, როგორსაც იჩენდა დამპყრობელი, ხალხზე ზემოქმედების დასახელებულ ფორმებთან ერთად. ზ. ჭიჭინაძეს ქედის ხოჯა ახმედ ხალიფაშვილისგან ჩაუწერია: „ძველად ხოჯა ხერ-

ხეულიძე ასე იტყოდა, რომ ნებით არც ერთი მხარე არ გამოუს-
ლიმანებულა, სადაც კი გამაჰმადიანებულან, ყველგან ძალით
მომხდარა.... ნახევარი ზეგანი, ფოცხოვისა და ქვაბლიანისკენ
გაწყდა ბრძოლაში, რადგანაც არ თანხმდებოდნენო. დანდალოს
აჭარამ მიბაძა და აჭარაშიც სისხლი დაიღვარა” (ზ.ჭიჭინაძე, 1907, 16-17). სხვა კიდევ უფრო შემადრწუნებელი ამბები მოუს-
მენია ოსმალთა ძალადობის შესახებ ზ.ჭიჭინაძეს მთხრობელე-
ბისაგან (ზ.ჭიჭინაძე, 1907, 16, 70-71, 73-74, 81). ასე, რომ ძალა-
დობამ და სოციალურ-ეკონომიკურმა ღონისძიებებმა, რაც გა-
მოიხატებოდა რწმენის შეცვლის შემთხვევაში სოციალური
სტატუსის შენარჩუნება-ამაღლებაში, უძრავი ქონების მფლობე-
ლობის უფლების მიჩიჭებაში და სახელმწიფო სამსახურით უზ-
რუნველყოფაში, თავისი შედეგი მოუტანა დამპყრობელს,– ის-
ლამმა აჭარაშიც მოიკიდა ფეხი, თუმცა შედარებით გვიან.
დ.ბაქრაძე წერს: „ისლამმა ჯერ ლაზისტანში მოიკიდა ფეხი,
შემდეგ ჭოროხის ხეობაში, შემდეგ ახალციხის მაზრაში, შემ-
დეგ შეაღწია აჭარაში და ბოლოს დაეუფლა ქობულეთს, საი-
დანაც გავრცელდა კინტრიშის ხეობის აყოლებით. „ხინომ, სა-
დაც ეპისკოპოსი იჯდა, მაჰმადიანობა მიიღო 1780 წლამდე ცო-
ტა ხნით ადრე” (დ.ბაქრაძე 1987,72). მისივე თქმით, ასე, 30
წლის წინათ აჭარაში თურქულს მხოლოდ ვაჭრობის მიმდევარ-
ი ხალხი ლაპარაკობდა, ვისაც თურქეთის ქალაქებში ჰქონდა
საქმე”. მის დროს (1873 წ. ბ.დ) მოსახლეობა მხოლოდ და მხო-
ლოდ ქართველი იყო, ქართული ენა თითქმის დღემდე შეუბლა-
ღავად შემორჩა,–ამბობს იგი. მაგრამო,–აგრძელებს მკვლევარი,
„ამბობენ, რაც დრო გადის, მით უფრო საგრძნობლად სუსტდე-
ბაო”(დ.ბაქრაძე, 1987,40).

იაკობ პროსკურიაკოვი (1807-1873), რომელმაც ბათუმი 1842
წელს მოინახულა, წერს: „ქრისტიანობა ბათუმში ოსმალთა
ძალმომრეობით მოისპო. ძველებური ფერწერით მოხატული ეკ-
ლესია კარგადაა შენახული, ხოლო ქართულად მოლაპარაკე
ქალაქის მცხოვრებლები მაჰმადიანები არიან, მაგრამ მაინც
უფროთხილდებიან და კითხულობენ საღვთო წიგნებს. ზოგიერთ
სახლში ხატებიც კი აქვთ, როგორც სახსოვარი იმისა, რომ წი-
ნაპრები ქრისტიანები იყვნენ” (ИКОИРГО, Т .1906,3). ვფიქრობთ,
საინტერესო ინფორმაციაა XIX საუკუნის 40-იანი წლების ბა-
თუმის ისტორიისათვის, კერძოდ, ბათუმში, რომელიც სოფლის
ტიპის დასახლებაა, დგას ფრესკებით მოხატული ეკლესია და
ადგილობრივ ქართველ მაჰმადიანებს (აჭარლებს) აქვთ ქრისტი-
ანული საღვთო წიგნები და კითხულობენ კიდევ. სახლებში

კი ხატებიც აქვთ. ოცდაათი წლის შემდეგ (1873 წ.) დ.ბაქრაძის მიხედვით, ბათუმის შემოგარენში-ყოროლისწყლის მარცხენი-ექვსი-შიდი ეკლესიის ნაშთი ჩანს, ყოროლისწყლის სათავეში დიდი გუმბათოვანი ეკლესიაა, ბათუმის ახლოს კი სამების ეკლესია. ახალშენსა და კვესელაურში-ეკლესიის ნანგრევებია (დ.ბაქრაძე, 1987, 27). ამასთან, იგი მიუთითებს, რომ „მხოლოდ მოხუცებში შევხვდი ადამიანებს რომელთაც ესმით, რომ გურჯები არიან და რომ აჭარა ენითაც და ისტორიითაც გურჯისტანის ნაწილია.... სიტყვა „ქართველი“ აჭარელთათვის უცნობია, თავს აჭარლებს ეძახიან, ხოლო ქართულ ენას-„გურჯულს“ (დ.ბაქრაძე 1987,45).

იაკობ პროსკურიაკოვისა და დ.ბაქრაძის მიერ აღწერილ ბათუმისა და მისი შემოგარენის სურათებს შორის განსხვავება აშკარაა. 30 წლის მანძილზე ასეთი ცვლილება იმით უნდა იყოს გამოწვეული, რომ 30-40-იანი წლების ე.წ „თანზიმათის“ პოლიტიკამ და მეორე მხრივ, წინა მრავალ ათწლეულებში დამპყრობლის მიერ გატარებულმა ღონისძიებებმა თავისი შედეგი გამოიღო ეროვნული და რელიგიური იდენტობის დაიწვევების თვალსაზრისით. მიუხედავად ამისა, გ.წერეთელი, რომელიც აჭარაში 1873 წელს მოგზაურობდა, წერს: „აქ ყველა ოსმალთა ბატონობის შესახებ არანაკლებ ფარული სიძულვილით ღაპარაკობს. თუმცა მაჰმადიანები არიან, მაგრამ რელიგიამ ასე ხანგრძლივ პერიოდშიც მათ ცნობიერებაში თურქებთან საერთო ვერავითარი დამაკავშირებელი ელემენტი ვერ შექმნა. თვით მოსახლეობაში ვერც ფანატიზმი შევნიშნე და ვერც რელიგიურობა. მრავალი მათგანი რამაზანს საერთოდ არ ასრულებს“... აჭარლები სიძულვილით იყვნენ განწყობილი ფადიშაჰის ხელისუფლებისადმი (გ.წერეთელი, 1973, 154). ამავე აზრს გამოთქვამს **ჯიფორდ პალგრევი**, რომელიც ინგლისის კონსული იყო ტრაპიზონში 1867-1872 წლებში. იგი წერს, რომ თვითონ იყო აჭარის ყველა ოლქში და გვაუწყებს: „აჭარა იყოფა სამ ოლქად: ზედა აჭარა, ქვედა აჭარა და მაჭახელი. ჩრდილო-დასავლეთიდან იგი შემოსაზღვრულია ბათუმის სანაპიროთი და თავისი რელიეფითა და გზებით სამხრეთ-დასავლეთი ტერიტორიებისათვის ერთგვარი გასაღებია ზღვაზე გასვლისათვის.... აჭარლებს არ უყვართ ოსმალური ხელისუფლება, ღიად ებრძვიან (Материалы для ..1882,50). აქ ერთი მხრივ, აჭარისა და ბათუმის სტრატეგიული მნიშვნელობაზეა ხაზგასმული და მეორე მხრივ, ნაჩვენებია აქაური მოსახლეობის განწყობილება და პოზიცია.

1872 წელს ბათუმს სტუმრობდა ნიკო ნიკოლაძე. იგი შთამბეჭდავად აღწერს რა აჭარელის გარეგნობას: „აჭარლები ცოცხალი, ძალითა და სიმრთელით სავსე, ტალივით მაგარი, ღოჭური აგებულების არიან. მათთვის დამახასიათებელია გონიერი და სავსე თვალები, მშვენიერი შუბლი, მარჯვედ მოთლილი ყბა, ფართო მხარბეჭი, წერწება წელი, გაპარული მუცელი, მარჯვე წვივები. ერთი სიტყვით, კაცი გრძნობს, რომ ეს ბრძოლაში გამოქნილი და გამარჯვებისთვის გამოჭრილი ხალხია“, შემდეგ მოაქვს საინტერესო დიალოგი ერთ აჭარელთან. ნიკო ნიკოლაძის კითხვაზე: ეხლა რომ წერა-კითხვა დაგვიწენიათ, ენაც და ლაპარაკიც რომ დაჰკარგოთ, როგორც რჯული დაკარგეთ, მაშინ რა კაცები იქნებით? აჭარელი პასუხობს: „ლაპარაკის დაკარგვა ჩემმა მტერმა თქვა. ლაპარაკს სწავლა როი სჭირია. მას ჩვენ, თუ საჭირო გახდება ფიშტოთი და მაჭახელათიც კი დავიცავთ. მას ცოცხალი თავით არავის დავაჩაგვრინებთ და დავანებებთ. მტერი მაგას ვერ მოესწრება. აბღალაი ნუ კი გგონია შენ აჭარლები“ (ნ.ნიკოლაძე, 76,82).

ამ დიალოგში აშკარად ჩანს, რომ რწმენის შეცვლის მიუხედავად, აჭარელისათვის ეროვნული იდენტურობის ნიშნად ენა დარჩენილა და მას ცოცხალი თავით არავის დააჩაგვრინებს და დაანებებს. „ქართული ენა, მიუხედავად საშინელი ბრძოლისა, რომელიც სარწმუნოების გავლენით მაჰმადიანობამ გამართა მასთან, თითქმის ხელშეუხებლად და პირვანდელი სიწმინდით დაცულა შიდა აჭარაში... ძველებურის ქართულის ნიშანი განსაკუთრებით შენახულია აქაურ სიტყვა-პასუხში. მათი ზრდილობიანი ლაპარაკი, თავაზიანობა, სურვილი სტუმრის ამებისა—უმაღლეს განვითარებამდე მიღწეული. აქ ადამიანის ყური იშვიათად გაიგონებს უწმაწურ სიტყვებს“ წერს თედო სახოკია (თ.სახოკია, 1985, 234, 237).

XIX საუკუნის დასაწყისში ოსმალეთის იმპერიის ხელისუფლებამ გადაწყვიტა დაპყრობილ ტერიტორიებზე გავლენის განმტკიცების მიზნით სახელმწიფო და ეკონომიკური მმართველობის მოქნილი სისტემის შექმნა, რომელიც აიძულებდა დაპყრობილი ქვეყნების მოსახლეობას ისლამის რწმენის მიღებასა და სახელმწიფოს მოთხოვნებისადმი მორჩილებას. მართლაც, თუ XIX საუკუნის 30-იან წლებამდე აჭარის ტერიტორიაზე სულ რამდენიმე მეჩეთი იყო აშენებული (ახოს, დავგისთავის, თხილვანის, ხიხადორის, ფუშრუკაულის) მომდევნო ათწლეულებში მათი რიცხვი ასეულებს აღწევდა. XIX საუკუნის 70-იანი წლების დასაწყისში მარტო ბათუმში, რომელიც უფრო სო-

ფელს ჰგავდა, ვიდრე ქალაქს მოსახლეობა კი 5000 სულამდე იყო და 1878 წლისათვის 3000-მდე შემცირდა (Батумый его окрестности... 1906, 24), სამი მეჩეთი მოქმედებდა (აზიზი, მუფთიე და ორთაჯამე), ხოლო მთლიანად აჭარაში 200-მდე მეჩეთი და 207 მედრესე მოქმედებდა (ხ.ახვლედიანი, 1956, 44). 1877-1878 წლების ომის შემდეგ მეჩეთების რიცხვი კიდევ უფრო გაიზარდა, რადგან საკუთარი სალოცავის ქონა სოფლისთვის პრესტიჟის საკითხად მიიჩნეოდა რუსეთის მართველობისას (ქართველი მუსლიმები... 2010,16) და ყველა პატარა დასახლება თავის მეჩეთს იშენებდა. 1898 წელს მარტო აჭარისწყლის ხეობის სოფლებში 68 მედრესე მოქმედებდა 1177 მოსწავლით (ზემო აჭარაში—320, ქვემო აჭარაში—857 (თ.სახოკია,1985, 293). ასეთ პირობებშიც აჭარლები დიდხანს საიდუმლო სამლოცველოებში გადამალული ხატებითა და ჯვრებით ჩუმად ღოცულობდნენ, ქრისტიანული წესით მარხავდნენ მიცვალებულებს, გურიიდან მოწვეულ მღვდლებს ანათვლინებდნენ ბავშვებს (ხ.ახვლედიანი, 1956, 42-43). დ.ბაქრაძეს ქედაში ერთი მოხუცი დალაქისგან—დიასამიძისგან მოუსმენია: „ჩემს ახალგაზრდობაში, ჩვენ ვლოცულობდით მათს (ეკლესიების) ნანგრევებში ძველი ჩვეულებისამებრ. ვიცოდით რომ ჩვენი მამა-პაპანი ერთ დროს ქრისტიანები იყვნენ და ჩვენ რომ მოდგმით გურჯები ვართ”(დ.ბაქრაძე, 1987, 49). თ.სახოკია კი მოგვითხრობს, რა თავისი მოგზაურობის შესახებ მარეთის ხეობაში, გვაცნობებს: „ჩვენი მასპინძლის ეზოში ძველი ნასაყრდალიცაა. ძველი კედლებისა და მხოლოდ ქვების გროვა—დაა დარჩენილი. ხელუხლებლად დარჩენილა აგრეთვე ძველადვე დარგული ბზის ხეები. მთელ ამ ადგილს მოწიწებით ეპყრობიან და შუძლებელია იქ დარგულ ბუხებს ერთი ტოტი ჩამოაცალონ”(თ.სახოკია, 1985,267). ამავე აზრს ადასტურებს დ.ბაქრაძის ნათქვამიც: „თუმცა აჭარასა და ჩურუქ-სუში ქრისტიანული ტაძრები დიდი ხანია დაანგრეიეს, მაგრამ მოსახლეობა მათ დღემდე შიშითა და კრძალვით ეპყრობა და მათ გარშემო კორომები ხელუხლებლად მიაჩნია”(დ.ბაქრაძე, 1987,72).

ზ.ტიტინაძის ცნობით, სოფელ გობრონეთში 1830 წლამდე იდგა პატარა ეკლესია, რომელსაც უწელიდა ერთი მოხუცი ქალი, ხოლო სოფელ ახოში ეკლესია 1780 წელს დაუქცევიათ. ჯამის კარის ქვეშ დატანილ ეკლესიის ქვაზე კი ჯვარი და ქართული წარწერები ჩანსო (ზ.ტიტინაძე, 1907, 107).

წარმოდგენილი მასალა აჩვენებს აჭარის ადგილობრივი მოსახლეობის დიდი ნაწილის დამოკიდებულებას ქრისტიანობი-

სა და მისი წმიდა ადგილების, სალოცავებისდმი, მაგრამ აუხსნელი რჩება, რამ გამოიწვია აჭარის ტერიტორიაზე არსებული თითქმის ყველა ეკლესიის დანგრევა. ჩვენამდე, ხომ მხოლოდ სხალთის ეკლესიამ მოაღწია თითქმის თავდაპირველი სახით, მაშინ როცა XIX საუკუნის ბოლოს ზ.ჭიჭინაძეს 100-დე ეკლესიის ნანგრევი აქვს აღრიცხული (ზ.ჭიჭინაძე, 1913). ამ პრობლემის ასხნა ვფიქრობთ, ისევ ზ.ჭიჭინაძის მიერ ჩაწერილ ერთ მონათხრობშია მოცემული: ოსმალნი „შესყიდვით შოულობდნენ მოღალატეებს. პირველს ხანაში აჭარის თავადნი გუულ-ამღვრევით ეკიდებოდნენ ასეთ საქმეს და გადაბირებულს ქართველს—ერთ დღესაც არ აყენებდნენ აჭარაში. მაგრამ გავიდა ხანი და მათი ძალაცა დაეცა... თავად-აზნაურნიც შეისყიდეს... თავადებს ბეგობა მისცეს, აზნაურებს— აღიობა... თავად-აზნაურების გათათრების შემდეგ, მიჰყვეს ხელი სამღვდელოებას და დაუწყეს გათათრება, მაგრამ სამღვდელოებამ დიდხანს იმაგრა თავი, ბოლოს კი იმათაც მოაკლდათ ძალა და ზოგი გათათრდა და ზოგნი ქართლ-იმერეთში გადაიხვეწნენ. ხალხი თათრობის დროსაც არ სტოვებდა დიდხანს ეკლესიების პატივისცემას და სწორედ ეს გარემოება გახდა იმის მიზეზი, რომ ოსმალებმა აჭარაში ისე დააქციეს და დაარღვიეს ძველი ნაშთები, რომ ერთი ეკლესიაც აღარ გაუშვეს დაუქცევად—დაუნგრევად.“ ამ მონათხრობში, ვფიქრობთ, საკმაოდ დამაჯერებლადაა მოთხრობილი არამარტო ეკლესიების განადგურების მიზეზებზე, არამედ კარგადაა ნაჩვენები ის ხანგრძლივი და მძიმე განსაცდელი, რაც აჭარის მოსახლეობამ გამოიარა გამუსლიმანებამდე. ასევე ადვილად ასახსნელი ხდება ისიც, თუ რატომ იყენებდნენ ეკლესიებს მეჩეთებად, ან რატომ აგებდნენ ეკლესიის ნანგრევებზე მეჩეთებს. ასეთი შემთხვევა კი ადგილობრივ მთხრობლებზე დაყრდნობით ზ.ჭიჭინაძეს ოცამდე აქვს დაფიქსირებული (ზ.ჭიჭინაძე, 1913, 131-132). როგორც ჩანს, ამით სურდათ დაეიწყებინათ მისცემოდა ეკლესიები და მათი ადრინდელი არსებობა.

ამრიგად, მე-16 საუკუნის მეორე ნახევრიდან, აჭარაში ოსმალთა მმართველობის დამყარების შემდეგ, ორი საუკუნის (XVII-XVIIIსს) განმავლობაში ტარდებოდა სოციალურ-ეკონომიკური ღონისძიებანი აქ ოსმალური ცხოვრების წესის დანერგვისა და ისლამის გასავრცელებლად. XVIII საუკუნის ბოლოსა და მე-19 საუკუნის დასაწყისში, საზოგადოების მაღალი ფენების ისლამიზაციის შემდეგ, ჯერი მიდგა მწარმოებელურ ფენებზე. ოსმალეთის ხელისუფლება ითვალისწინებდა აჭარაში მოსახლეობის წინააღმდეგობას და შედარებით სხვა ქვეყნებისა-

გან, აქ შედარებით მსუბუქ საგადასახადო პოლიტიკას ატარებდა, თუმცა თანზიმათის პოლიტიკამ აქაც თავის შედეგი გამოიღო, ისლამი სხვადასხვა იძულებითი მეთოდებით, ფართოდ დაინერგა მოსახლეობაში, რაც მეჩეთების რიცხვის ზრდაშიც გამოიხატა. მიუხედავად ამისა, მოსახლეობის მნიშვნელოვანი ნაწილი ჯერ ფარულ ქრისტიანობას მისდევდა, შემდეგ, მიუხედავად გამუსლიმანებისა, მაინც გამოხატავდა პატივისცემას და კრძალვას ქრისტიანული სარწმუნოებისადმი. მათთვის ეროვნული იდენტობის საფუძვლად ქართული ენა იქცა. ამიტომაც, რომ დედასაქართველოსთან შეერთებისას, აქ ქართული ენა შენახული და დაცული იყო. რაც შეეხება ქრისტიანულ სალოცავებს, ისინი ნადგურდებოდა დამპყრობლების მიერ იმის გამო, რომ ისინი აღიქმებოდა როგორც ქრისტიანობისა და ქართველობის შენარჩუნების სიმბოლო. ამიტომ ბევრგან ნაეკლესიარებზე შენდებოდა მეჩეთები, მათი დავიწყების მიზნით.

ლიტერატურა:

1. აჭარის ლივის ვრცელი და მოკლე დავთრები, ოსმალური ტექსტი, თარგმანი, გამოკვლევა, კომენტარები და ფოტო ასლები გამოსაცემად მოამზადეს ზაზა შაშიკაძემ და მირიან მახარაძემ. თბილისი, 2011
2. ხ. ახვლედიანი, სახალხო განმანთავისუფლებელი ბრძოლის ისტორიიდან სამხრეთ საქართველოში, ბათუმი, 1956
3. დ. ბაქრაძე, არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში, ბათუმი, 1987
4. ვ. იაშვილი, აჭარა ოსმალთა ბატონობის პერიოდში, ბათუმი, 1948
5. ნ. ნიკოლაძე, თხზ. ტ. III, თბილისი, 1962
6. თ. სახოკია, მოგზაურობანი, ბათუმი, 1985
7. ქართველი მუსლიმები თანამედროვეობის კონტექსტში, ბათუმი, 2010
8. დ. ჩიქოვანი, როგორ იწერებოდა ისტორია-კრ. საისტორიო შტუდიები, IV, თბილისი, 2003
9. ზ. შაშიკაძე, ორი მნიშვნელოვანი დოკუმენტი XVI საუკუნის აჭარის ისტორიიდან. ბათუმის შ. რუსთაველის სახ.სახელმწიფო უნივერსიტეტის მემედ აბაშიძის სახელობის სამეცნიერო-კვლევითი ცენტრის კრებული, ტ. III, ბათუმი, 2002
10. გ.წერეთელი, პუბლიცისტიკა, თბილისი, 1973

11. ზ. ჭიჭინაძე, ქართველების გამაჰმადიანება, თბილისი, 1907
12. ზ. ჭიჭინაძე, მუსლიმან ქართველობა და მათი სოფლები საქართველოში, თბილისი, 1913
13. Батумъ и его окрестности, Батумъ, 1906
14. ИКОИРГО, Т. 25, В. I, Тифлис, 1906
15. Материалы для описания Азиатской Турции и Батумской области. Тифлиси, 1882

Бичико Диасамидзе

Мечети на руинах церквей—религиозная ситуация в Аджарии XIX века

Резюме

В работе на основе исторических источников, записей путешественников-исследователей и положений выдвинутых в научных трудах, сделан вывод, что со второй половины XVI века, в течение двух последующих веков в Аджарии проводилась социально-экономическая политика и использовались насильственные меры, направленные на утверждение здесь османского образа жизни и распространение ислама. Ислам в первую очередь, приняли имущие слои общества, а с начала XIX века, применяя различные принудительные методы, эту религию распространяют и среди других слоев населения, что нашло своё выражение в интенсивном строительстве мечетей (до 200 мечетей в 70-ые годы). Тем не менее, население долго сохраняло свою приверженность христианству, его святыням. Грузинский язык стал основой национальной идентичности местного населения. его защищали и хранили. Захватчики особенно преследовали христианскую веру, её ценности. Поэтому на развалинах церквей строили свои мечети, чтобы стерлась и сама память о христианстве.

სამთავროს წმიდა ნინოს დედათა
მონასტრის ისტორია

სამთავროს წმიდა ნინოს დედათა მონასტერი მდებარეობს საქართველოს უძველეს ქალაქში - მცხეთაში, რომელიც V ს. საქართველოს დედაქალაქი იყო. ამ წმიდა ადგილიდან უქადაგა ქართველ ერს ქრისტეს სჯული მოციქულთასწორმა, კაპადოკიელმა ნეტარმა ქალწულმა ნინომ, სამთავროშივე აიდგა ფეხი ქართულმა ქრისტიანულმა მრწამსმა და თვითშეგნებამ, აქედან მოეფინა ნათელი სრულიად საქართველოს.

სამთავროს დედათა მონასტრის დაარსების თარიღად 1820 წელი უნდა მივიჩნიოთ. ამ მოსაზრების საბუთად გამოგვადგება რამდენიმე ცნობა. ერთ-ერთ მათგანში ნათქვამია, რომ 1820 წელს თავადის ქალი ნინო ამილახვარი და რამდენიმე განდევილი დედა მისულან, აუგიათ სენაკები და ეგზარქოს თეოფილაქტეს ნებართვით დასახლებულან სამთავროში. მონაზვნებს მხოლოდ შემოწირულობით უცხოვრიათ, ამასთან თურმე ბავშვებს წერა-კითხვას ასწავლიდნენ და მცირე გასამრჯელოსაც იღებდნენ. თავიდან მხოლოდ ოთხნი ყოფილან, შემდეგ კი - სხვა დედებიც შემატებიან.

ვინაიდან იმ დროისთვის საქართველოში დედათა მონასტრები აღარ მოქმედებდნენ, ეგზარქოს გადაუწყვეტია თბილისში დედათა მონასტრის დაარსება. მას საეკლესიო მმართველობისათვის დაუვალებია, გაერკვიათ სამთავროს გარდა კიდევ სად იმყოფებოდნენ მონაზვნები. აღმოჩნდა, რომ რამდენიმე მონაზონი მთაწმინდაზე "ფერისცვალების" ეკლესიასთან სახლობდა. ასევე, იმერეთსა და სამეგრელოში რამდენიმე ეკლესიასთან განდევილად ცხოვრობდნენ დედები. მაგრამ იყვნენ თუ არა ისინი აღკვეცილნი მონაზვნებად, ვერ დაუდგენიათ. სამთავროში მყოფი დედების შესახებ კი ცნობები მცხეთის არქიმანდრიტ საბას მიუწოდებია.

არქიმანდრიტ საბას წერილად გამოუკითხავს მონაზვნები, რომელთაც თავიანთ წინამძღვრად ნინო ამილახვარი დაუსახელებიათ. 1830 წლისათვის სამთავროში სულ ათი დედა მოღვაწეობდა. ესენია: ნინო ქრისტეფორეს ასული ამილახვარი, თეკლა გიორგის ასული ბიძინაშვილი, დომნა თამაზის ასული გოგნიაშვილი, მარიამ ზაზას ასული ეგაძე, თეკლე (თონა) გიორგის ასული ბერიძე, ტატიანა ესტატეს ასული ბიჭიკაშვილი, ქრისტინე ბესის ასული ოქ-

როპირიძე, მარიამ გიორგის ასული გუდაბერიძე, მელანია ლაზარეს ასული მჭედლიშვილი, დარეჯან გიორგის ასული კობახიძე.

ამ დედებს დაუწყოთ მოღვაწეობა ნინო ამილახერის წინამძღვრობით და საფუძველი ჩაუყრიათ წმიდა ნინოს დედათა მონასტრისთვის. 1827 წელს მონოზენებს აღუდგენიათ წმიდა ნინოს სახელობის ეკლესია და 1828 წლის 14 იანვარს წმიდა ნინოს ხსენების დღეს მის სახელზევე უკურთხებიან. ვინაიდან სამთავროში დვაწდმოსილი დედების ნებით აღმდგარა სამონასტრო ცხოვრება, ამიტომ საეკლესიო მართველობას 1830-იან წლებში დედათა მონასტრის ოფიციალურად დამტკიცება განუზრახავთ. სამწუხაროდ, იმ დროს მონასტრის დამტკიცება ვერ მოხერხდა. მონასტრის დამაარსებელი ნინო ამილახვარი გარდაიცვალა 1839 წელს. იგი დაკრძალულია "მაყელოვანში", წმიდა ნინოს ეკლესიისთან. ქვაზე ამოკვეთილია წარწერა: "ლოდი ესე ჰფარავს სავანესა თავადის ქაიხოსრო ამილახერის ასულის მონოზონისა ნინასასა, რომელმაც დააარსა მონასტერი ესე 1820 წელს და გარდაიცვალა 1839 წელს თებერვალსა 11-ს". მონოზონ ნინოს დაუღალავმა დვაწდმა და მონღომებამ აიძულა სეკლესიო მართველობა, რათა მეტი ყურადღება გამოეჩინათ სამთავროსადმი. ნინო ამილახერის საქმე გააგრძელეს მისმა აღზრდილებმა და 1857 წლის 18 ივნისს სამთავროს დედათა მონასტერი ოფიციალურად გაფორმდა და დამტკიცდა.

მონასტრის წინამძღვრად ეგზარქოსმა ისიდორე ნიკოლსკიმ (1844-1868 წწ.) 1846 წლის 19 ნოემბერს დანიშნა სამეგრელოს თავადის ხიტუ ფაღავას ასული დარია ფაღავა. წინამძღვარი დარია ფაღავა და მცხეთის "სობორის" დეკანოზი იოსებ ბორისოვი შეუდგნენ მონასტრის აღდგენის საქმეს. ამ პერიოდის სამშენებლო საქმიანობა დეტალურად განხილულია რამდენიმე სქელტანიან საქმეში. წინამძღვარი დარია ფაღავა გარდაიცვალა 1853 წლის დასაწყისში. თუმცა ამ მოკლე დროშიც შეძლო ბევრი სასიკეთო საქმის გაკეთება სამთავროსათვის და რაც უმთავრესია, მისი ძალისხმევით მოხდა სამთავროს დედათა მონასტრის დამტკიცება ოფიციალურ მონასტრად. დედა დარია ატარებდა სამთავროს პირველი იღუმენიას წოდებას. დარია ფაღავას გარდაცვალების შემდეგ მის მოვალეობას ასრულებდა მონაზონი ქრისტინე ოქროპირიძე, მის შემდეგ კი - მინადორა ავთანდილის ასული ფურცელაძე, რომელმაც მისი მოღვაწეობის მცირე დროშიც მრავალი სასიკეთო საქმე გააკეთა.

1863 წლის 15 სექტემბეს გარდაცვლილი ილუმენია მინაღორას ნაცვლად ამავე წლის 8 ოქტომბერს მონასტრის გამგებლად დაუნიშნაოთ ნინო (ანა ამილახვარი), ხოლო 1865 წლის 8 ოქტომბერს მონაზონი ნინო ამილახვარი (უმცროსი) ეგზარქოს ევსევის ილუმენიის ხარისხში აუკურნა. ნინო ამილახვარი მონასტერს 40 წლის განმავლობაში წინამძღოლობდა. იგი იყო მონასტრის პირველი წინამძღვრების - უფროსი ნინო ამილახვრის, დარია ფაღავასა და მინაღორა ფრცვლადის წმინდა საქმის ღირსეული გამგრძელებელი. მისი ძალისხმევით შეკეთდა სამთავროს ტაძარი, აიგო ახალი სამონასტრო შენობები, დაარსდა ობოლ გოგონათა სასწავლებელი, აშენდა ახალი გუმბათიანი ეკლესია. ნინო ამილახვრის დაუშრეტელმა ენერგიამ და მუდმივმა ღვაწლმა სამთავრო საქართველოს უპირველეს დედათა სავანედ აქცია. 1904 წლის 29 დეკემბერს გარდაიცვალა წინამძღვარი ნინო ამილახვარი. იგი დაკრძალეს მისივე თაოსნობით აგებულ წმიდა ნინოს ახალ, გუმბათიან ეკლესიაში, რომლის მშენებლობა დასრულდა 1904 წელსვე. დღეს ამ ეკლესიის საძირკვლის ნაშთებია შემორჩენილი.

1905 წლის 10 თებერვალს მონასტრის გამგებლად ეგზარქოს ალექსი I დაუნიშნავს თავად ციციშვილის ქალიშვილი ელენე ციციშვილი-ბარათაშვილისა, რომელიც საქართველოს ეგზარქოსმა ინოკენტიმ (ბელიაევი) 1910 წლის 16 მაისს ილუმენიის ხარისხში აიკურნა. მანამდე კი წინამძღვრის მოვალეობას ასრულებდა მონასტრის ხაზინადარი, ნისიმე ციციშვილი.

1910 წელს მონასტრის ხაზინადარად დაუმტკიცებიათ ანუ-სია კოჭლამაზაშვილი, რომელმაც მრავალი წელი იღვაწა მონასტრის საკეთილდღეოდ და მონასტრის გაუქმების შემდეგაც შემწედ და მცველად ედგა ამ წმიდა სავანეს. 50-იან წლებში მას ილუმენიადაც კი მოიხსენიებენ. პირველი მსოფლიო ომის დროს მონასტერს ეკონომიურად უკიდურესად გაუჭირდა. მონასტერმა ღვთის ძალით გაუძლო 1917 წლის ზამთარს, რაც ვერ შეძლო რუსეთის იმპერიამ, რომელიც ნაწილებად დაიშალა. რუსეთის მიერ დაპყრობილ ქვეყნებს დამოუკიდებლობა ერგოთ. მათ შორის იყო საქართველოც. თუმცა პოლიტიკურ დამოუკიდებლობაზე ადრე 1917 წლის 12 მარტს მცხეთის სეპტიცხოვლის ტაძარში საზეიმოდ გამოცხადდა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალია და 106 წლის შემდეგ ეკლესიამ მონასტრებში აღდგა წირვა-ლოცვა ქართულ ენაზე.

საქართველოს პოლიტიკური და საეკლესიო დამოუკიდებლობის მოპოვების მიუხედავად, ამ წლების საერთო ეკონომიკურმა

კრიზისმა და განუკითხაობამ ხელი შეუშალა მონასტრის მდგომარეობის გამოსწორებას.

1921 წელს საქართველო "გაასაბჭოეს", მოხდა მისი ფაქტობრივი ანექსია საბჭოთა რუსეთის მიერ. ათეისტი კომუნისტები, რა თქმა უნდა, არაფერ სასიკეთოს არ მოუტანდნენ მონასტერს, თუმცა თავდაპირველად რელიგიის აშკარა დევნა არ დაუწიათ. სამთავროს მონასტერს უჭირდა მაგრამ ჯერჯერობით მაინც არსებობდა.

1922 წელს საქართველო საბჭოთა კავშირის შემადგენლობაში შევიდა. კომუნისტები მოღონიერდნენ და დაიწყეს რელიგიისა და ღვთისმსახურთა სასტიკი დევნა. კომუნისტურმა მმართველობამ ვერ აიტანა საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ამბროსის მიერ გენუის 1922 წლის აპრილის საერთაშორისო კონფერენციისადმი მიწერილი მიმართვა, სადაც იგი ამხელდა რუსეთის მიერ საქართველოს ანექსიის ფაქტს. საქართველოში კვლავ მიმდინარეობდა პოლიტიკური რეაქცია. ხელისუფლებამ დააპატიმრა პატრიარქი და საკათალიკოსოს საბჭოს წევრები. დახურეს ეკლესიები, მონასტრები და მათ შორის, სამთავროს დედათა მონასტერიც. მონასტერში უპატრონო ბავშვთა თავშესაფარი მოეწყო. მონაზვნები მონასტრიდან განდევნეს, შემდეგ მათ მხოლოდ ერთი ოთახი დაუთმეს. 1924 წელს ჩამოუყალიბებიათ მცხეთის სამეურნეო არტელი "ქალთა შრომა", რომელშიც მონაზვნები გაერთიანებულან. მონაზვნებს კარგა ხანს საარჩევნო ხმის უფლებაც ჩამორთმეული ჰქონიათ. ეს უფლება მათ 1931 წელს აღუდგინეს. 1933 წლის საბუთი კი წარმოადგენს პირველი საფეიქროს მუშების სიას, რომელშიც წინამძღვარი ნინო ციციშვილი ამ საწარმოს რიგითი წევრია, თავმჯდომარედ კი ანუსია კოჭლამაზიშვილი აურჩევიათ. აქ რა თქმა უნდა, გარკვეული როლი უნდა ეთამაშა ნინო ციციშვილის თავადურ წარმოშობას, რაც იმ დროისათვის არასასურველად ითვლებოდა.

1930-იან წლებში სამთავრო კულტურის ძეგლად გამოცხადდა. 1938 წელს ანუსია კოჭლამაზიშვილი ძეგლის მცველად არის მოხსენიებული.

ხელისუფლების დაუინგებული მცდელობის მიუხედავად, სამთავროში ამ სასტიკ წლებშიც (საქართველოს გასაბჭოების შემდეგ), არ დამცხრალა სულიერი ცხოვრება. მონასტერი ოფიციალურად გაუქმებული იყო, თუმცა დედები მაინც ახერხებდნენ ფარულად სამონასტრო წესით ცხოვრებას. ეს კარგად ჩანს ამ პერიოდის მონასტრის დედეებისა და ღვთისმსახურთა პირად მიმოწერაში. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მოღვაწე დედები და მათი სული-

ერი დები და ძმები ერთმანეთს ამხნევებდნენ ამ წერლებით. წერილებიდან ისიც ჩანს, რომ ქართველი სამღვდელოება სამთავროს მონასტერს მოქმედ მონასტრად მიიჩნევდა.

1941 წელს გარდაიცვალა მონასტრის იღუმენია ნინო ციციშვილი. 1944 წელს კი ანუსია კოჭლამაზიშვილი მოხსენიებულია სამთავროს ისტორიული ძეგლის დამლაგებლად (უხელფასოდ). კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II გადმოცემით, II მსოფლიო ომის შემდეგ სამთავროს მონასტრის იღუმენიად უკუერთხებიან ანუსია კოჭლამაზიშვილი.

1950-იანი წლების ბოლოს საბჭოთა კავშირში ნიკიტა ხრუშჩოვის მიერ დაწყებულმა ე.წ. "დათბობის პოლიტიკამ" საქართველომდეც ჩამოაღწია. მეზობელ "უღმერთოთა" ათეისტურ გარემოში ჯერ კიდევ სასწაულებრივ შემორჩენილ მრევლს საშუალება მიეცა მორწმუნეთა ე.წ. "ოცეულები" ჩამოეყალიბებია, რაც სათანადო კრებით უნდა დამტკიცებულყო. ამგვარი კრება მცხეთაში გაიმართა 1961 წლის 28 ივნისს. ამ "ოცეულის" წევრები ძირითადად სამთავროს მონასტრის დედები იყვნენ, რომელთაც ოთხი ათეული წლის მანძილზე გაუძღეს უკიდურეს გაჭირვებასა და დამცირებას და მიმქრალი სული ხელახლა შთაბერეს სამთავროს.

კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II იგონებს, რომ ამავე პერიოდში მას მოსკოვის სასულიერო აკადემია ახალი დამთავრებული ჰქონდა (1960 წელი) და წირვა-ლოცვას სამთავროში ატარებდა. 1960 წლიდან იგი ახლადდახსნილი სამთავროს სასულიერო სემინარიის პირველი რექტორი გახდა.

სამთავროს მონასტრის აღორძინებაში დიდი წვლილი შეუტანია ზოილე დვალიშვილს, რომელიც წინამძღვრობდა მონასტერს 1960-70-იანი წლებში. კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II დედა ზოილე დვალიშვილის ნათლულია და მისი უწმიდესობის ბავშვობის საუკეთესო დღეები სამთავროში გაუტარებია. წინამძღვარი ზოილე დვალიშვილი გარდაიცვალა 1973 წელს. სამონასტრო ტიპიკონი სამთავროში მხოლოდ 1980-იან წლებში აღდგა. ამ დროს მონასტრის იღუმენია იყო ანა აჭაიძე. იგი გარდაიცვალა 1986 წელს და ისევე როგორც სხვა იღუმენიები, დაკრძალულია ტაძრის ეზოში.

1991 წლიდან სამთავროს წმიდა ნინოს დედათა მონასტრის წინამძღვარია იღუმენია ქეთევანი (კოპალიანი), რომელიც განუხრებლად აგრძელებს სამთავროს დეაწმომოსილი წინამძღვრების ტრადიციას.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. სამთავროს დედათა მონასტერი, ჟურნალი „ცისკარი“, 1989, № 9
2. სამთავროს დედათა მონასტრის გამგე ელენე ციციშვილი, ჟურნალი „კარიბჭე“ 2002, № 5
3. საქართველოს ეკლესია-მონასტრები, თბ., 1999
4. წმიდა დედათა ცხოვრებიდან , თბ., 2001
5. ეპისტოლეთა წიგნი, თბ., 2005

Otar Gogolishvili

History of the St.Nino's Nunnery

Summary

St. Nino's Nunnery is located in the oldest town of Georgia in Mtskheta, which was the capital of Georgia in the V century. From whis holy place preached Cappadocian virgin Nino to the Georgian people the religion of Christ. Georgia Christian faith and self-consciousness formed in the Principality. From this plate illuminated all Georgia.

We must consider that the Nunnery was founded in 1820. For substantiation we can use several information. One of them tells that in 1820 the princes Nino Amilakhvari and Monk mothers went there built cells and with Exarch Teophikle's permission settled in the Principality. Monks lived by donation, also they taught children reading and writing and took a little reward for it. At first they were four, but then other mothers joined them.

ოქროპირიძეთა გვარის წარმოშობის ისტორიისათვის

საგულისხმოა, რომ ოქროპირიძეთა გვარი, როგორც ქართულ გვართა უმრავლესობა, პიროვნების სახელისაგან, კერძოდ, ოქროპირისაგან შეიძლება იყოს წარმოშობილი (ოქროპირი ნიშნავს მჭევრმეტყველს, ორატორს, მოძღვარს). ცნობილი ისტორიული პიროვნება იყო ერთ-ერთი უდიდესი ღვთისმეტყველი, მეცნიერი და მწერალი, კონსტანტინეპოლის პატრიარქი იოანე ოქროპირი (347–407 წლები). 980 წელს ოშკის ღავრაში საქმიანობდა ცნობილი საეკლესიო მოღვაწე ასევე იოანე ოქროპირი. ტაოელ ძმებს ოქროპირსა და ათანასეს მოუხატავთ 1083 წელს პეტრიწონში (ბაჩკოვო–ბუღგარეთი) აგებული მონასტერი.³ 1033–1048 წლებში ქართლის კათალიკოსი იყო ოქროპირი, რომელიც იხსენიება საეკლესიო კრების დადგენილებაში შიომღვიმის მონასტრის შეუვალობის შესახებ.⁴ იმავე პიროვნების შესახებაა საუბარი ივ. ჯავახიშვილის თხზულებებში თორმეტ ტომად.⁵ აჭარის ერისთავთ-ერისთავს ცნობილ მწერალს, ასტრონომსა და ფილოსოფოსს ტბელ აბუსერიძეს ეკუთვნის ნაშრომი „გალობა წმიდათა იოვანეთა: ნათლისმცემელთა, მახარებელისა ოქროპირისა“... ტბეთის სულთა მატეანეს XI-XIII საუკუნეთა ნუსხაში მოხსენიებულია ოქროპირ მოძღვარი, კაცი-ოქრო გიორგიეთ... კაციოქრო ჭუმბასძე, ოქროპირ ღმრთაითიძე და იორდანე კაციოქროს-ძე,⁶ ხოლო “თისლისა და ხახულის ხელნაწერების მიწაწერების” ტექსტში მოხსენიებულია ოქროკა-

³ ბეჟირიშვილი ი., აჭარის ისტორია გვარ-სახელებში, ბათუმი, 1996, გვ. 148-150.

⁴ პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, III, საქართველოს მეცნ. აკადემიის კ. კეკელიძის ქართულ ხელნაწერთა ინსტიტუტი, გამომც. „არტანუჯი“, თბ., 2004, გვ. 346-348.

⁵ ჯავახიშვილი ივ., ქართველი ერის ისტორია, ტ. VIII, თბ., 1977, გვ. 314.

⁶ ტბეთის სულთა მატეანე... გვ. 148, 153 (ბეჟირიშვილი, იქვე).

ცი, ოქროპირ სიხათ, ოქროპირ სიხასძე, სიხათ ოქროპირი და მისი დედა თეკლა, სიხასძე ოქროპირი, მონაზონი⁷.

აჭარაში მარეთის ხეობის ისტორიულ ძეგლებს შორის საყურადღებოა მდინარეების ჩირუხისა და უჩამბის შესართავთან შუახევის (იგივე ოქროპირაულის – უ.ო.) ციხე-სიმაგრის ნაშთები,⁸ რომლის კავშირი ოქროპირიძეთა გვართან გარკვეულად არ არის.

ქართლის ოქროპირიძეთა გვარში შემორჩენილი გადმოცემის მიხედვით (მთხრობელი ზურაბ ოქროპირიძე – დისევი, 65 წლის), ამ გვარის მამამთავარი იყო დავით აღმაშენებლის თანამედროვე საეკლესიო და სახელმწიფო მოღვაწე იოანე მახარობელი (ოქროპირიძეთა ერთ-ერთ შტოს სწორედ მახარობელიანთი წარმოდგენს – უ.ო.), რომელიც აქტიურ მონაწილეობას ღებულობდა დავითის მიერ გატარებულ რეფორმებსა და სახელმწიფოს აღმშენებლობის საქმეში (აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ იოანე მართლაც არის მოხსენებული დავით აღმაშენებლის შიომღვიმისადმი გაცემულ ორივე ანდერძში, – პირველში როგორც “სულიერი ბერი და მეფის მოძღვარი,” ხოლო მეორეში როგორც “ქართლის კათალიკოზი”). ამის გამო სახელმწიფო სამსახურიდან წასვლის შემდეგ მისი ღვაწლის დასაფასებლად მეფემ მას უბოძა მამული სამემკვიდრეოდ, რასაც დავითის დამ საკუთრივ მისი კუთვნილი სოფელიც საჩუქრად დაუმატა, რომელიც აღნიშნულ მამულს ზემოდან საზღვრავდა. ამიტომაც ამ სოფელს ხალხმა დისეული, ანუ მეფის დის მიერ ნაბოძები უწოდა. ეს არის სწორედ ოქროპირიძეთა ბუდე-სამშობლო, სოფელი დისევი (აქვე უნდა გავიხსენოთ ისტორიულ ლიტერატურაში უკვე გამოქვეყნებული ვერსიებიც, რომელთა მიხედვითაც დისევი ოქროპირიძეებს რომელიღაც დიდებულმა მათი დამსახურების გამო უბოძა, იქვე დის მიერ სოფლის დამა-

⁷ თისლისა და ხახულის ხელნაწერთა მინაწერები, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და საძიებელი დაურთო დარეჯან კლდიაშვილმა, თბ., 1986.

⁸ რუხაძე შ., დარჩიძეებისა და შუახევის ციხე-სიმაგრეები, აჭარის ასსრ სახელმწიფო მუზეუმი, შრომები, ტ. II, სახელმწ. გამომცემლობა, 1957, გვ. 61-69.

⁹ ნათელი ქრისტესი საქართველო, წ. I, ანდერძი დავით მეფისა შიომღვიმისადმი, ივ. ჯავახიშვილის სახ. თსუ-ს გამომც., თბ., 2003, გვ.210-213.

ტებით – უ.ო.). ამავე გადმოცემის თანახმად იოანე მახარობლისათვის დავით აღმაშენებელსვე მიუცია გვარი ოქროპირისძე. ამასთან ცნობილი ფაქტია დავით აღმაშენებლის მიერვე გაცემული გუჯარის ოქროპირიძეთა ოჯახში დაცულობის შესახებ.¹⁰ მკვლევარი ი. მეგრელიძე თავის ნაშრომში მიუთითებს: „აღექსანდრე ბესარიონის ძე ოქროპირიძემ დისევში გვიჩვენა ერთი გუჯარის ასლი, რომლის დედანი მცხეთის სიონის არქივში ინახებოდა და ეს პირი დეკანოზ გაბრიელ ოქროპირიძემ გადაიღო. აქვე მყოფი მოხუცი ექიმი ბესარიონ ოქროპირიძე ამბობს, – აღნიშნულია ავტორის იმავე წყაროში – ჩვენს წინაპრებს მუდამ საჩივარი ჰქონდათ. დისევი ჩვენ დავით აღმაშენებელმა გვიბოძა და ნურავინ გვერევა შიგო.“

აღექსანდრემ გვიჩვენა პაპამისის განცხადების პირი, – განაგრძობს იგივე ავტორი, – რომელშიც ის მართლაც ჩივის: დისევი დავით აღმაშენებლიდან მოყოლებული ჩვენი, ოქროპირიძეების, იყო და საქართველოს რუსეთთან შეერთების შემდეგაც ჩვენ უნდა გვეკუთვნოდესო. ამ განცხადებას ხსენებული გუჯრის პირს ეურთავთ და გთხოვთ, ჩვენი ჩვენ მოგვახმართო“.¹¹ მოცემულ გუჯარში ოქროპირიძეთა ამ საგულგებელი მამულის მცხეთის სვეტიცხოველზე გადაცემის, მისი საზღვრებისა და მასთან ერთად „კეთილგვაროვან ოქროპირიძეთა“ მისთვის შეწირვის შესახებ არის აღნიშნული.¹²

უნდა ითქვას, რომ ხალხის მესხიერებაში შემორჩენილი თქმულება–წარმოდგენები, ხშირ შემთხვევაში ისტორიული სინამდვილის ადამიანთა ხსოვნაში დაღეჭილი რეალობის გამითიურებული ასახვაა; ყოველივე ამას თუ დაეუმატებთ ზემოაღნიშნულ სხვა გარემოებათა და მათი ანალიზის მიხედვით ვიმსჯელებთ, შესაძლებელია, რომ იოანე მახარობელი სწორედ ქართლის კათალიკოს–პატრიარქის ოქროპირის შთამომავალი ყოფილიყო (დროშიც კარგად ემთხვევა მისი ზეობის ხანა, 1033–1048 წლები, დავით აღმაშენებლის მოღვაწეობის წინა პერიოდს) და იქნებ სწორედ ამის გათვალისწინებით მისცა და-

¹⁰ ჟურნ. „ივერია“, № 210, 1890.

¹¹ მეგრელიძე ი., წარწერები და სხვა სიძველეები პატარიალიახვის ხეობაში, საქ. მეცნ. აკადემიის მოამბე, №5, თბ., 1963, გვ. 30.

¹² იქვე, გვ. 213-214; ჩემი სოფელი-ლიახვის ხეობა, ჟურნ. „კარიბჭე“, №9 (122), 30.04-13.05, 2010, გვ. 24.

ვით მეფემ მას გვარად ოქროპირისძე. ამასთან, როგორც ისტორიული რეალობა და „პირთა ანოტირებული ლექსიკონი“ გვიჩვენებს სახელ ოქროპირის მატარებელ პიროვნებათა უმრავლესობა საეკლესიო მოღვაწეა.¹³ აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ ოქროპირიძეთა გვარი არასდროს უჩიოდა საეკლესიო მოღვაწეთა, მჭევრმეტყველთა, ორატორთა და მოძღვართა ნაკლებობას.

ოქროპირიძეთა გვარის წარმომადგენელთა მოღვაწეობის ისტორიული ასპექტით შესწავლას მკვლევართა ყურადღება არ აკლია,¹⁴ მაგრამ ამასთანავე ძალიან საინტერესოა მის შესახებ ხალხურ თქმულებაში შემორჩენილი გადმოცემები, რომელთაც თავის ლექსებში ორიგინალურად ასახავს ჩვენი საგვარეულოს სახალხო მთქმელი, უმშვენიერესი პოეტური სულის მატარებელი და ამასთან ღამაში ლექსების ავტორი, ზემოთ ჩვენს მიერ მოხსენიებული, ზურაბ ოქროპირიძე.

მის ლექსში გადმოცემული თქმულების მიხედვით ოქროპირიძეთა საგვარეულოს ცალკეულ შტოთა მამამთავარი ყოფილა იოანე მღვდლის შვილი ესაია, რომელსაც ექვსი ვაჟიშვილი ჰყოლია.

ამ ექვსეულის შთამომავალნი არიან დისეველ ოქროპირიძეთა მახარობლიანთ, გაბრიელიანთ, ეპიტაანთ, კიკოაანთ, ზურაბაანთ და ქაქუცაანთ განშტოებანი; ერთ-ერთ შტოს კი, მის-

¹³ პირთა ანოტირებული... იქვე.

¹⁴ გურია-სამეგრელოს ეპისკოპოსი ყ/სამღვდლო აღექსანდრე, ბიოგრაფიული და სხვა წერილები გამოც. ზ. ჭიჭინაძისგან, ტფ., 1903; გამახარია ჯ., მღვდელმთავარი აღექსანდრე და აფხაზეთი, თბ., 2006; ოქროპირიძე ზ., ქართული ეკლესიის ცხოველმყოფელი ვარსკვლავი, ჟურნ. „ჩვენი უნივერსიტეტი, №2, გორი, თებერვალი, 2011; მისივე, ოქროპირიძეები, ჟ. „ღიახვის ხეობა“, №1, 2011, გვ. 17–19. იმერეთის ეპისკოპოსი ლეონიდი, ილ. ნებოძირელისა, გამოცემულია ზ. ჭიჭინაძისაგან, თბ., 1902; ვარდოსანიძე ს., საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი ლეონიდი (1918–1921 წ.წ.), თბ., 2000; ზ. ოქროპირიძე, უ. ოქროპირიძე, ყოველი მსგავსი მსგავსს ჰშობსო... საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია-ჩვენი სულიერების ბაღავარი-მასალები, III, შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ქრისტიანული კვლევის ცენტრი, გამომც. „უნივერსალი“, თბ., 2011, გვ. 78–83 და სხვა.

გან მღვდელთა დიდი რაოდენობით წარმომავლობის გამო, მღვდლიანთიც ჰქვია.

ბატონ ზურაბს, გადმოცემის საფუძველზე შექმნილი, აჭარაში, კერძოდ, ქობულეთის რაიონში, ოქროპირიძეთა დამკვიდრების საინტერესო ვერსიაც გააჩნია, რომლის მიხედვით მინდვრად სამუშაოდ გასული დისეველი ოქროპირიძენი ლეკებს თავისი გუთნეულობით გაუტაცნიათ. ამის გამო აღნიშნული მინდვრისათვის გუთნიყლაპია უწოდებიათ. (ეს ადგილი დღესაც ამ სახელს ატარებს – უ.ო.) ავტორისეული თქმულების მიხედვით, გუთნიყლაპიდან გატაცებული და აჭარაში (და არა მარტო აჭარაში) მოხვედრილ იმ ოქროპირიძეთა შთამომავლები არიან დღეს ქობულეთის რაიონში მცხოვრები ოქროპირიძენი, რასაც მხარს უმაგრებს აქაურ ოქროპირიძეებში შემორჩენილი გადმოცემა, ჩვენი გვარის წარმომადგენელთა ტყემაკარავში ქართლიდან, კერძოდ, დისევიდან გადმოსახლების შესახებ (ამის შესახებ მომისმენია, როგორც მამაჩემის, დურსუნ ოქროპირიძის, სოფ. ზენითი, ისე ჩვენი გვარის უხუცესი წევრების – სულიკო ოქროპირიძე – სოფ. გვარა, – რამიზ ოქროპირიძე – სოფ. ქაქუთი, ნაბადა – ნუგზარ ოქროპირიძე, სოფ. ქაქუთი, გოგმაჩაური – და სხვებისაგან – უ.ო.).

საერთოდ, უნდა აღინიშნოს აგრეთვე ე.წ. გორისა და ქობულეთის ოქროპირიძეთა როგორც გარეგნული იერსახით, ისე ხასიათითა და განსაკუთრებით, სამართლიანობისადმი დამოკიდებულებით დიდი მსგავსება. ალბათ, როგორც ერთი, ისე მეორე შტოს წარმომადგენელთაგან, მრავალი აღმოჩნდება ისეთი, რომელიც ძველი რომაელის მსგავსად იტყვის: თუნდაც დაიქცეს ქვეყანა, ოღონდაც იზეიმოს სამართლიანობამ (ძველმა რომაელმა ასე სთქვა: „თუნდაც დაიქცეს რომი, მაგრამ იზეიმოს სამართლიანობამ“).

ამასთან ნიშანდობლივია ის ურთიერთნდობა და პატივისცემის გამმაფრებული გრძნობა, რაც ერთმანეთის მიმართ გაცნობისთანავე გაგვიჩნდა, რაც, ვფიქრობთ, ჩვენი საერთო წინაპრიდან წამოსული და ჩვენში ქვეშეცნეულად შემორჩენილი ისეთივე იმპულსი და კოდირებული თვითაღქმის გამოხატულებაა, რომელიც, ბევრ ცოცხალ არსებას იმ გარემოში აბრუნებს, სადაც ის დიდი ხნის წინათ დაიბადა (სხვადასხვა თევზები, ქვეწარმავლები, კუთა სახეობანი და ა.შ.).

ცნობილია, რომ წმინდა წერილთა მიხედვით ადამიანთა მოდგმა ერთი წყვილის, ადამისა და ევას, შთამომავლობას წარმოადგენს. ღმერთმა კი ადამი შექმნა სახედ და ხატად თვი-

სად. ამიტომაც ადამიანი ყოველთვის უნდა ამჟღავნებდეს თავის ღვთაებრივ ბუნებას, უფალთან თანაზიარობას, – მისთვისაც უპირველესი ღვთის საგანი უნდა იყოს ღვთის სათნო და კეთილმოქმედი საქმეები, ანუ უკიდვანოს სიყვარული, ისევე როგორც თავად უფალშია... და რადგანაც ყოველი ადამიანი, უპირველეს ყოვლისა, ღვთის შვილია, რატომ არ უნდა მიეღ-ტვოდეს საკუთარი მოღვმის საუკეთესო წარმომადგენელთა სა-უფლოს, რატომ არ უნდა აღიქვამდეს თავს მის ნაწილად და უშუალო მემკვიდრედ, წმინდანთა დასში საკუთარი სულის მა-კავშირებელთა მაძიებლად. სწორედ ეს არის ადამის მოღვმის დედამიწისეული არსებობის უმთავრესი არსი და მისიაც... ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარე, არავითარი მნიშვნელობა არ უნდა ჰქონდეს მისი მიწიერი წარმომავლობის მახასიათებელთა ისეთ ერთობას, როგორიცაა ადამიანის სახელი, გვარი, მისი მოღვმა და ჯილაგი. მაგრამ ეს მხოლოდ გარეგნულად სჩანს ასე; სინამდვილეში კი, რადგან ღმერთმა ადამის სახით შექმნა ინდივიდი, მისთვის უმთავრეს მახასიათებელს სწორედ მისი ინ-დივიდუალური თვისებები წარმოადგენს, რადგანაც სწორედ ის არის ადამის მოღვმაში ღვთისაგან დაშვებული თავისუფალი ნების აპრობაცია, გამოცდა და გამოსატყულებაც, – სხვა შემ-თხვევაში ისიც შეცოდებებისაგან დაზღუდული, სრული ღმერთი იქნებოდა.

სწორედ აღნიშნული მისიის აღმატებულ გაგებას უნდა მიეწეროს სხვადასხვა ქვეყნებში მეფე-არისტოკრატ-დიდებულ-თა მიერ საკუთარი წარმომავლობის დაძველება-გაკეთილშობი-ლების განუწყვეტელი მცდელობანი, რაც საკუთარი წარმოშო-ბის გაღვთიურების კი არა, მხოლოდ საწყისთან დაბრუნების ქვეშეუცნეული ცდაა, რომელსაც საკუთარი მისიის მაღალი შეგნება და განსაკუთრებული, ღვთაებრივთან ნაზიარები ინტე-ლექტი (განდობილობა) წარმართავს, რის შედეგადაც მათმა ნა-წილმა დედამიწაზე განღმერთობამდეც კი მიაღწია (ეგვიპტის ფარაონები, ძველი აღმოსავლეთის მეფეები, ალექსანდრე მაკე-დონელი, თუ რომის იმპერატორები, ინდუსი ბრაჰმანები და სხვა).

აქედან გამომდინარე, ჩვენც დიდ ცოდვას არ ჩავდივართ, თუ ჩვენი კეთილხმოვანი და ცნობილი გვარის საწყისებს, ასევე ცნობილ წმინდა მოღვაწეთა კეთილხმოვან სახელებში მოვძებ-ნით. ამ მხრივ კი, ჩვენი გვარის ძირის უძველეს გამხმოვანებ-ლად ვინ შეიძლება წარმოვიდგინოთ მართლმადიდებლურ საქ-რისტიანოში, თუ არა ქართლის კათალიკოსი ოქროპირი, ან კი-

დეკ. კონსტანტინეპოლის პატრიარქი იოანე ოქროპირი, რომელიც უფლისაგან სათნოყოფილი, ასე მოძღვრავს ადამიანთა მოდგმას: „მუდამ ასაზრდოვე შენში ღვთისადმი მაღდიერების გრძნობა, რათა არ დაკარგო ეს ნიჭი და ამით–მისგან მომდინარე მრავალი ძღვენიც... ღვთის სათნოყოფილობა შენს მიმართ და მიღებული მაღლი შენში აღძრავს სათნო საქმეთა კეთების სურვილს, გიბიძგებს, მოიძულო სოფლის ამაოება, შეუდგე შემოქმედს და მუდამ სიხარულით გამოუცხადო უფალს ცხოველი სიყვარული... ნუ იქნებით უზრუნველნი, არამედ ყოველმა ჩვენგანმა ყოველ ჟამს, რამდენსაც შესძლებს, იმდენი იფიქროს ღვთის წყალობაზე, რომელიც ღმერთმა მთელ კაცობრიობასა და კერძოდ, ყველა ჩვენგანზე მოიღო; გაიხსენეთ ასევე ისიც, რაც მარტოოდენ თქვენ თვითონ უწყით – ის მაღლი, რომელიც უფალმა მხოლოდ თქვენზე საიდუმლოდ მოიღო და მაშინ შევძლებთ აღვაგლინოთ მუდმივი დიდება. ეს არის უფლისათვის ჩვენს მიერ გაღებული ყველაზე დიდი მსხვერპლი... არაფერია უფრო წმინდა, ვიდრე ენა, რომელიც უბედურების ჟამს ჰმადლობს უფალს! ჭეშმარიტად გეტყვით: არაფრით განსხვავდება იგი მოწამეთა ენისაგან და იგივე გვირგვინს ღებულობს...“¹⁵ – და ადამიანურ სათქმელში, რომელი სიტყვა გამოხატავს ამ წმინდა ენას უფრო უკეთ, ვიდრე ოქროპირი, ე.ი. ენა, რომელიც მუდამჟამს ჰმადლობს უფალს; ამიტომაც მისგან ოქროპირიძეთა გვარის წარმოშობის შესაძლებლობა მეტად სანდომიან საქმედ მიმაჩნია, რადგან, განა ვინმე არ ისურვებს ისეთ საძირკველს, რომელიც უკვდავებაზეა დაშენებული, განა ვინმე უარყოფს ისეთ მამას, რომელსაც ჩვენთვის მარადიული ფასეულობების ჩანერგვა განუზრახავს, – და განა ღვთისთვისაც სათნო არ იქნება წმინდანთა ნაკურთხ ემბაზში განბანოს ჩვენი ლამაზი გვარის უფლისადმი ერთგულად ნამსახური მემკვიდრენი?!

მაღლობა, მაღლობა და ათასგზის მაღლობა მას ამისთვის!

გამოყენებული ლიტერატურა:

¹⁵ „ყოველსა შინა ჰმადლობდეთ“ (წმ. იოანე ოქროპირიძის მიხედვით), ჟურნ. საპატრიარქოს უწყებანი, №40, 24.XII.2009 წ. 7.I, 2010 წ. გვ. 8-9.

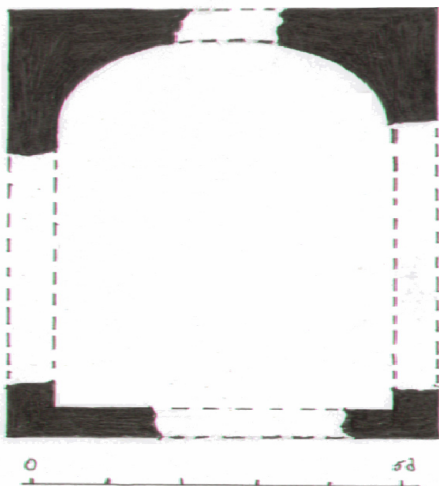
1. ბექურიშვილი ი., აჭარის ისტორია გვარ-სახელებში, ბათ., 1996
2. პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, III, საქართველოს მეცნ. აკადემიის კაკეკელიძის ქართულ ხელნაწერთა ინსტიტუტი, გამომც. „არტანუჯი“, თბ., 2004
3. ჯავახიშვილი ი., ქართველი ერის ისტორია (თორმეტ ტომად), ტომი VIII, თბ., 1977
4. ტბეთის სულთა მატიანე...
5. რუხაძე შ., დარჩიძეებისა და შუახვეის ციხე-სიმაგრეები, აჭარის ასსრ სახელმწ. მუზეუმი, შრომები, ტ. II, სახელმწ. გამომცემლობა, 1957
6. ჟურნ. „ივერია“, №210, 1890
7. მეგრელიძე ი., წარწერები და სხვა სიძველეები პატარა ღიახვის ხეობაში, საქართველოს მეცნ. აკადემიის მოამბე, №5, თბ., 1963
8. ჩემი სოფელი – ღიახვის ხეობა, ჟურნ. „კარიბჭე“, №9 (122), 30. IV, 2010
9. გურია-სამეგრელოს ეპისკოპოსი ყოვლად სამღვდლო აღექსანდრე, ბიოგრაფიული და სხვა წერილები გამოცემულია ზ. ჭიჭინაძისაგან, ტფ., 1903
10. გამახარია ჯ., წმინდა მღვდელმთავარი აღექსანდრე და აფხაზეთი, თბილისი, 2006
11. ოქროპირიძე ზ., ქართული ეკლესიის ცხოველყოფილი ვარსკვლავი, ჟურნ. „ჩვენი უნივერსიტეტი“, №2, გორი, 2011
12. ოქროპირიძე ზ., ოქროპირიძეები, ჟურნ. „ღიახვის ხეობა“, №1, 2011
13. იმერეთის ეპისკოპოსი ლეონიდი, ილ. ნებოძირელისა, გამოცემულია ზ. ჭიჭინაძისაგან, ტფ., 1902
14. ვარდოსანიძე ს., საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი ლეონიდი (1918–1921 წ.წ.), თბ., 2000
15. ოქროპირიძე ზ., ოქროპირიძე უ., ყოველი მსგავსი მსგავსსა ჰშობსო..., საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია-ჩვენი სულიერების ბაღავარი, III, შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ქრისტიანული კვლევის ცენტრი, გამომც. „უნივერსალი“, თბ., 2011
16. ოქროპირიძე ზ., (დისკვი) პირადი არქივი
17. „ყოველთა შინა ჰმადლობდეთ“ (წმ. იოანე ოქროპირის მიხედვით), ჟურნ. „საპატრიარქოს უწყებანი“, №40, 2010.
18. თისლისა და ხახულის ხელნაწერთა მინაწერები, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და საძიებელი დაურთო დარეჯან კლდიაშვილმა, თბ., 1986.
19. ნათელი ქრისტესი საქართველო, წ. I, ანდერძი დავით მეფისა შიომღვიმისადმი, ივ. ჯავახიშვილის სახ. თსუ-ს გამომც., თბ., 2003.

**შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
შავშეთის საექლესიო ნაგებობანი
(ღაბაკეთილი, ახალღაბა, ციხისძირი)**

შავშეთ-იმიერხევი, ისევე როგორც მთლიანად ტაოკლარჯეთი, ძალზე მდიდარია საეკლესიო ნაგებობებით. აშოტ I-სა თუ სხვა ბაგრატიონების დროსაც სამხრეთ საქართველოს ეკონომიკურ აღმავლობას თან მოჰყვა მისი კულტურული დაწინაურებაც. სწორედ VIII საუკუნის დასასრულიდან, როგორც კლარჯეთში, ისე შავშეთში განსაკუთრებით მძლავრად გაიშალა სამონასტრო მოძრაობა. მის მეთაურად გვევლინება გრიგოლ ხანძთელი და მისი მოწაფეები. სწორედ ამ დროს ჩნდება და შენდება დიდი საეკლესიო-კულტურული ცენტრები. მათით ადრე თუ ჩვენს დროში არაერთი ქართველი თუ უცხოელი მეცნიერი დაინტერესებულა (დ.ხოშტარია, 2005 იხ. იქვე ლიტ-ა). მათ გვერდით დიდი რაოდენობით იყო მცირე ზომის საეკლესიო ნაგებობანიც. ისინი აქ ძირითადად ბაზილიკური თუ დარბაზული ტიპის ეკლესიებითაა წარმოდგენილი. შავშეთში ვერ ნახავთ სოფელს, სადაც ორი თუ არა ერთი საეკლესიო ნაგებობა მაინც არ ყოფილიყო. დიდი ნაწილი თითქმის საძირკვლის დონემდეა მორღვეული. მათი განადგურების პროცესს რამდენადმე აჩქარებს ე.წ. „მოხალისე არქეოლოგების“ მიერ წარმოებული „სამუშაოებიც“. ეს პროცესი თუ გაგრძელდა, არა მარტო შავშეთში, არამედ მთლიანად სამხრეთ საქართველოში, ამ ტიპის ეკლესიები აღიგვება მთლიანად მიწისაგან პირისა. დიდი მოცულობის ცნობილ საეკლესიო ნაგებობებს შედარებით ყურადღებითა და სიფრთხილით ეკიდება სახელმწიფოც და მოსახლეობაც, მაგრამ მივარდნილ ხეობებსა თუ სოფლებში არსებული მცირე ზომის საეკლესიო ნაგებობანი უმოწყალოდ ნადგურდება. ამიტომ, მიზნად დავისახეთ შეძლებისდაგვარად სწორედ ამ ტიპის ძეგლების აღნუსხვა და მკითხველისადმი მათზე მცირე ინფორმაციის მიწოდება. ამჯერად შევჩერდებით ზოგიერთ მათგანზე.

დაბაკეთილის (იაშარქოს) ეკლესია

სოფელი დაბაკეთილი (იაშარქოი) შავშეთისწყლის მარჯვენა სანაპიროზე, სოფელ ციხისძირსა და ტბეთს შორის მდებარეობს. იგი თანამედროვე შავშეთის ცენტრიდან 16 კილომეტრითაა დაშორებული. ამ სოფელსაც, ციხისძირის მსგავსად აქვს საკმაოდ დიდი ტერიტორიები. რაც ბუნებრივია ქმნიდა მეტად ხელსაყრელ პირობებს მიწათმოქმედებისა და განსაკუთრებით მესაქონლეობის განვითარებისათვის. ერთ ზოლზე მდებარე სოფლები ტბეთი, დაბაკეთილი, ციხისძირი და სხვა საკმაოდ დაწინაურებული უნდა ყოფილიყვნენ შუასაუკუნეებში. ამაზე მიუთითებს აქ არსებული ამ ეპოქის ძეგლების სიმრავლე და აქ გამავალი ის ძველი გზები, რომელიც ამ რეგიონს კლარჯეთთან ერთად აკავშირებდა აჭარასთან თუ სამცხე-ჯავახეთთან.



დაბაკეთილის ეკლესიის გეგმა შეასრულა გ. დუმბაძემ

ადგილობრივ მოსახლეობასთან გასაუბრებით დადასტურდა, რომ ამ სოფელში თავის დროზე ორი ეკლესია ყოფილა. ერთი მათგანი აღგვილია მიწისაგან პირისა. აღგილს მხოლოდ სახელი-ნაქილისვეი (ნაეკლესიარი) შემორჩენია. რაც შეეხება მეორე ეკლესიას, იგი მდებარეობს სოფლის თავში, საავტომობილო გზის მარჯვენა მხარეს, 50 მეტრში, სოფელ ციხისძირსა და დაბაკეთილს შორის საზღვარზე. ეკლესია უშუალოდ დაშენებულია ქედის ბოლო მონაკვეთის შემადღებულ ბორ-

ცვზე(ტაბ.XII,1-10). აქედან შესანიშნავად მოსჩანს მთელი შემოგარენი კარგა მოზრდილ მანძილზე. დაზიანებული ეკლესია თავის დროზე შავშეთში მოგზაურობისას ნიკო მარსაც უნახია. იგი ეკლესიის სიახლოვეს მიუთითებს ტბის არსებობაზეც. ეკლესიის სამხრეთ-დასავლეთით არსებულ ვაკეზე ტბა დღესაც დასტურდება. ოღონდაც უფრო დამცრობილი, როგორც ჩანს, იგი თავის დროზე შედარებით უფრო დიდი უნდა ყოფილიყო. ირგვლივ საკმაოდ დიდ ფართობზე შეიმჩნევა ტბისათვის დამახასიათებელი მცენარეული საფარის არსებობაც.

დღემდე მოღწეული ეკლესია საკმაოდ დაზიანებულია. თუმცა მის გეგმაზე წარმოდგენის შექმნა შესაძლებელი ხდება. დაბაკეთილის ეკლესია წარმოადგენს მცირე ზომის დარბაზული ტიპის ერთნავიან ნაგებობას, რომლის აფსიდაც სწორკუთხედშია ჩაწერილი. ეკლესიის სიგრძე 9,5 მეტრია, სიგანე-5,50 მეტრი, ხოლო მისი კედლების სისქე-70 სმ. ეკლესიის ძირითადი ნაწილი თითქმის საძირკვლის დონემდეა მორღვეული. შემორჩენილია მხოლოდ აფსიდის და კედლების მცირე ნაწილი. მის გაგრძელებაზე საძირკვლისა და კედლების უმნიშვნელო ნაშთები დაცულია ეკლესიის დასავლეთითაც. აფსიდის ცენტრალურ ნაწილში 4 მ სიმაღლის კედელი განგრეულია 1,5 მეტრის სიგრძეზე. შემორჩენილ კედლებს როგორც შიგნით, ისე გარეთ პერანგები ძირითადად შემოცლილი აქვს. აქა-იქ შემორჩეული ნიშნულებისა და კედლებზე არსებული ფოსოების მიხედვით ჩანს, რომ პერანგებად გამოყენებული უნდა ყოფილიყო შედარებით კარგად დამუშავებული კვადრები. ქვების წყობაში რიგები დაცულია. კვადრებს შორის სიცარიელე შევსებულია დუღაბითა და წვრილი ნატეხი ქვით. ეკლესიის ცენტრალური შესასვლელი არ ჩანს. არაა გამორიცხული იგი სამხრეთის ან დასავლეთის კედლებში ყოფილიყო დატანილი. ეკლესიის როგორც მიმდებარე, ისე გაანსაკუთრებით, შიგა ტერიტორია, განძის მაძიებელთა მიერ გადათხრილია.

ახალდაბის (თეფქოის) ეკლესია

შავშეთის ცენტრიდან სოფელ ახალდაბამდე 14 კილომეტრია. სოფელი არსიანის მთებიდან ხეობისაკენ დაშვებულ ქედებს შორის ქვაბულშია მოქცეული. სოფელი მთლიანად უზარმაზარ მოვაკებულ ტერიტორიაზეა გაშენებული. იშვიათად თუ მოიძებნება შავშეთისწყლის მარჯვენა მხარეს ისეთი ლამაზი და სასოფლო-სამეურნეო სავარგულებისათვის უხვნიადაგიანი

ტერიტორია, როგორც ახალდაბაშია. სოფლის ცენტრში, იქ სადაც ამჟამად ჯამეა, დაახლოებით 200 მეტრის დაცილებით მდებარეობს შუასაუკუნეების ეკლესიის ნაშთები. ეკლესია თავის დროზე აუშენებიათ ჯამის მიმდებარე საკმაოდ დახრილი ფერდობის მცირედ მოვაკებულ ტერიტორიაზე. აქედან შესანიშნავად ჩანს მთელი სოფელიც და შავშეთისწყლის ხეობის დიდი ნაწილიც კარგა მოზრდილ მანძილზე. ეკლესიისათვის განკუთვნილი ტერიტორია, როგორც ჩანს თავის დროზე დამატებით მოუსწორებიათ და გაუფართოვებიათ. მთლიანი ფართობი დაახლოებით 400-500 კვ.მეტრია. ეკლესია თითქმის საძირკვლის ღონემდეა მორღვეული. აქა-იქაა შემორჩენილი მხოლოდ კედლებისა თუ საძირკვლის ნაშთები(ტაბ.XIII,1-6).



ახალდაბის ეკლესიის გეგმა

შეასრულა გ. დუმბაძემ

შედარებით კარგადაა დაცული ეკლესიის აფსიდის ჩრდილოეთი მხარისა და ასევე ჩრდილოეთი ნავის ნაშთები. აფსიდის ამ ნაწილში კედლის შემორჩენილი მაქსიმალური სიმაღლე 3,5 მეტრს აღწევს. აფსიდიდან ეკლესიის ჩრდილოეთის კედელი დასავლეთით 3,5 მეტრზე გრძელდება. შემდეგ კი საძირკვლის ღონემდეა მორღვეული. კარგადაა შემონახული ეკლესიის ჩრდილოეთი მინაშენის უკიდურესი აღმოსავლეთი მონაკვეთიც 4 მეტრის მანძილზე. აქ დღემდეა შემორჩენილი კედლების პერანგებიც. ჩანს, რომ ეკლესიის კედლები, როგორც შიგნით, ისე

გარეთ, თავის დროზე კარგად დამუშავებული კვადრებით იყო შემოსილი. ამჟამად მოღწეული კედლის მაქსიმალური სიმაღლე ამ მონაკვეთში 3 მეტრს აღწევს. კედლის სისქე 80 სმ-ია. რაც შეეხება ეკლესიის ცენტრალური ნაგებობის შემორჩენილი აფსიდის კედლებს, მათ პერანგები მთლიანად შემოცლილი აქვს. ემჩნევა მხოლოდ საშუალო ზომის კვადრებისათვის განკუთვნილი ბუდეების კვალი. ჩანს წყობის რიგები დაცული იყო.

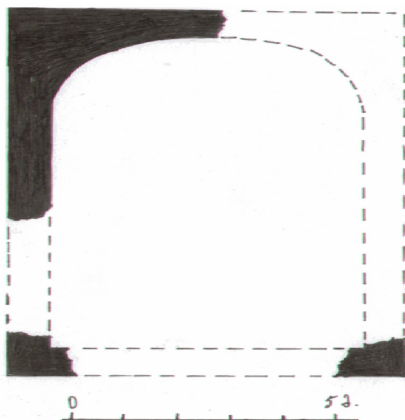
ეკლესიის უკიდურეს დასავლეთ მონაკვეთშიც აქა-იქ დაცულია საძირკვლის ნაშთებიც. მათზე დაყრდნობით შეიძლება ეკლესიის მიახლოებითი გეგმის აღდგენაც კი. ჩანს, რომ ეკლესია თავის დროზე პატარა ზომის დარბაზული ტიპის ნაგებობა იყო. ძეგლს აქაც ემჩნევა „მოხალისე არქეოლოგების“ საკმაოდ ძლიერი კვალი. ეკლესია შავშეთ-იმიერხევისათვის დამახასიათებელი დარბაზული ტიპის ნაგებობაა და იგი შეიძლება IX-X საუკუნეებით დათარიღდეს.

ციხისძირის (ყაიადიბის) ეკლესია

სოფელი ციხისძირი მდებარეობს შავშეთისწყლის მარჯვენა სანაპიროზე. შავშეთის ვაკე, რომელიც საკმაოდ დიდ და ნაყოფიერ ტერიტორიებს მოიცავს სამხრეთ-დასავლეთით ტერასებად იშლება. ერთ-ერთ ტერასაზე სწორედ სოფელი ციხისძირია გაშლილი. იგი შავშეთის ცენტრიდან 19 კილომეტრითაა დაცილებული, ხოლო ცნობილი ტბეთიდან-3 კილომეტრით. თანამედროვე სოფელი ყაიადიბი ანუ ციხისძირი საკმაოდ დიდი სოფელია. იგი რამოდენიმე მეჭლესაგან (უბნისაგან) შედგება. მათგან აღსანიშნავია: თეთრიკლდე, ბეჯიდლოღუ, ჯინშენღარ, ასლიოღლუ, კორდეზელერ, აშაღჯამემაჰალუსი, სასონგილი და სხვა. აქაური მოსახლეობის ძირითადი საქმიანობა მიწათმოქმედება და მესაქონლეობაა. ციხისძირი საინტერესო სოფელია თავისი წარსულითაც. აქ, როგორც ადგილობრივ მოსახლეობასთან გასაუბრებით დადასტურდა, ყოფილა ორი საეკლესიო ნაგებობა და სოფლის თავზე ჯამიმაჰალუსის უბანში არსებულ წოწოლა კლდის თავზე დაშენებული ციხე-კოშკი. სოფელი XIX საუკუნის მეორე ნახევარშიც მოწინავეობს.

გ. ყაზბეგი, რომელიც 1874 წელს შავშეთში მოგზაურობდა, აღნიშნავდა, რომ ციხისძირში ცხოვრობს შავშეთის მუდირი. მუდირის აქ ყოფნამ ციხისძირი მთელი შავშეთის ცენტრად გადააქცია. სოფელში არის ხულოს მსგავსი დუქნები, მაგრამ აქ ვაჭრობენ მხოლოდ ართვინელი სომხები(გ.ყაზბეგი,1995:78). ამჯერად მოვახერხეთ მხოლოდ ჯამიმაჰალეს უბანში არსებული

საეკლესიო ნაგებობის ზედაპირული შესწავლა. ეკლესია მდებარეობს თანამედროვე სოფლის ჯამეს ზემოთ არსებულ საკმაოდ დახრილი ფერდობის მცირედ მოვაკებულ ტერიტორიაზე, ჯამის შენობიდან დაახლოებით 200 მეტრის დაშორებით. ნაგებობისათვის განკუთვნილი ტერიტორია დაახლოებით 300 კვ.მეტრ ფართობს მოიცავს. ეკლესიის დიდი ნაწილი თითქმის საძირკვლის დონემდეა მორღვეული(ტაბ.XIII,7-8). მიუხედავად ამისა შეიძლება გარკვეული წარმოდგენა შევიქმნათ ეკლესიის გეგმაზე. იგი დარბაზული ტიპის საეკლესიო ნაგებობაა.



ციხისძირის ეკლესიის
გეგმა შეასრულა გ. დუმბაძემ

შემორჩენილია აფსიდისა და ჩრდილოეთი კედლის ნაწილი. ასევე მცირე ნაშთებია დაცული ეკლესიის უკიდურეს დასავლეთ მონაკვეთში. მთლიანი ეკლესიის ნაგებობის სიგრძე 10,5 მეტრი უნდა ყოფილიყო, სიგანე კი-7,5 მეტრი. აფსიდის მხარეს შემორჩენილი ნაწილის მაქსიმალური სიმაღლე 2,80 მ-ია. აფსიდიდან ჩრდილოეთი კედელი დასავლეთისაკენ 4 მეტრის სიგრძეზეა შემორჩენილი. ეკლესიის მზიდი კედლების სისქე 80 სმ-ია. ჩვენამდე მოღწეული ნაშთების მიხედვით ჩანს, რომ თავის დროზე ეკლესიის როგორც ცოკოლი, ისე კედლების პერანგებიც, არც თუ ისე კარგად დამუშავებული ქვებით ყოფილა აშენებული. პერანგებს შორის სიცარიელე შევსებულია დუღაბით და წერილი ნატეხი ქვებით. სხვა ეკლესიებისაგან განსხვავებით, აქ არ გვაქვს კედლის სვეტები, პილასტრები, რაც ნაგებობის შედარებით მცირე ზომების გამო, კონსტრუქციულადაც არ იყო საჭირო. შავშეთის როგორც ყველა საეკ-

ლესიო ნაგებობის ტერიტორიაზე, აქაც განძის მაძიებლებს გადაუთხრიათ ყველაფერი.

როგორც ვნახეთ შავშეთის „ქვეყნის“ ზემოთ განხილული ყველა ეკლესია უგუმბათოა. ამ ტიპის ძეგლები სამ ჯგუფად იყოფა: 1. ბაზილიკური, სამ ნავად შინაგანი სვეტებით; 2. სამეკლესიანი ბაზილიკური და 3.ერთნავიანი დარბაზული ეკლესიები(გ.ჩუბინაშვილი,1936:189).

შავშეთში ჯერჯერობით ჩვენს მიერ შესწავლილი იქნა ბოლო, მესამე ტიპის საეკლესიო ნაგებობანი. ისინი დარბაზული ტიპის ეკლესიებია, რომლებიც ფართოდაა გავრცელებული მთლიანად ტაოკლარჯეთში და განსაკუთრებით შავშეთ-იმიერხევში. დარბაზული ტიპის ეკლესიების თემას ფართო გავრცელება ჰქონდა ადრეული პერიოდებიდან(V-VI სს-დან) თითქმის XIX საუკუნის ჩათვლით(Чубинашвили Г.1971:39). იგი ერთადერთი ფორმა იყო უგუმბათო ეკლესიებისა, რომელიც გაჩენის დღიდან ბოლომდე დარჩა გუმბათიანი ტაძრების „თანამგზავრად“(ვ.ბერიძე,1974:26). შავშეთში ექსპედიციის დროს განხორციელებული დაზვერვებით დასტურდება, რომ ამ ტიპის ეკლესიები შავშეთ-იმიერხევის ხეობებისათვის ძირითადია და თითქმის საძირკვლების დონემდეა დანგრეული ან კიდევ აღგვილია მიწისაგან პირისა. ჩვენს მიერ შესწავლილი ეკლესიებისათვის დამახასიათებელია წარგძელებული სწორკუთხედი, რომელიც შიგნით, აღმოსავლეთის მხარეს ნახევარწრიული აფსიდით მთავრდება. აფსიდა სწორკუთხედის ფარგლებში რჩება. მათი სახურავი ორფერდაა, შესასვლელები ჩვეულებრივ სამხრეთით ან დასავლეთით აქვთ, თუ მოზრდილებია-ორივეგან. ამათი შინაგანი სივრცეც უფრო მარტივი უნდა ყოფილიყო. მიუხედავად ამისა, როგორც ჩანს, ხუროთმოძღვარი შიდა სივრცეს მაღალმხატვრული არქიტექტურული გადაწყვეტით მნიშვნელოვან ეფექტს მაინც აღწევს.

ამ ტიპის ყველა ძეგლი ერთნაირი არაა. ყველა მათგანი თავისი დროის ნიშნებს ატარებს. აყვავების ხანის ძეგლები (მაგ. საზგირელი) უფრო დახვეწილია და ყოველთვის იგრძნობა შესრულების შედარებით მაღალი სტილი. ამ ტიპის ეკლესიების ერთი ნაწილი სოფლის ან კარის სამლოცველოები უნდა ყოფილიყო. ესენიც ყურადღებას იქცევენ მშენებლობის დახვეწილი მანერით.შავშეთ-იმიერხევში შესწავლილი დარბაზულ ტიპის საეკლესიო ნაგებობების მცირე ნაწილს (საზგირელი) აქვს სამხრეთის მინაშენი. იგი სრულყოფილი სახით არცერთ ძეგლზე არაა დაცული. როგორადაც არ უნდა განვიხილოთ ეს

ნაგებობანი, შენობის თანადროულად თუ მერედ აგებულად, ისინი მაინც ბუნებრივად თავსდება შუა საუკუნეებრივი ხუროთმოძღვრების აგვავების ხანაში. რადგან, როგორც ცნობილია, საქართველოში X-XI საუკუნეებიდან სტოა ტაძრის თითქმის აუცილებელ ატრიბუტს წარმოადგენდა (ვ.ბერიძე, 1942:105). შავშეთ-იმიერხევში ზემოთ განხილული ეკლესიების აბსოლუტური უმრავლესობა საერთო პროპორციებით, საშენი მასალის დამუშავების ხასიათით ძირითადად შეიძლება IX-X საუკუნეებით დათარიღდეს.

დარბაზული ტიპის ეკლესიები ბევრია კლარჯეთში, ტაოში, ჯავახეთში, სამცხის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში, შიდა ქართლში(Чубинашвили Г.1971:27-66) და ა.შ. სვანეთში იგი ერთადერთ მიღებულ თემას წარმოადგენდა(Чубинашвили Г.1965:69). ასე ჩანს იგი შავშეთ-იმიერხევის მომიჯნავე აჭარის-წყლის ხეობაშიც(შ.მამულაძე, 1993:72-142). ამ ტიპის საეკლესიო ნაგებობანი იმდენად ბევრია შავშეთ-იმიერხევში, რომ მათ ნიკო მარი შავშურ-იმიერხევურსაც უწოდებს(Март Н.1911).

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ვ. ბერიძე, ძველი ქართული ხურთმოძღვრება, თბილისი, 1974
2. ვ. ბერიძე, სავანე (XI ს-ის ქართული ხურთმოძღვრების ძეგლი). - ქართული ხელოვნება, №1, თბილისი, 1942
3. შ. მამულაძე, აჭარისწყლის ხეობის შუასაუკუნეების არქეოლოგიური ძეგლები, ბათუმი, 1993
4. გ. ყაზბეგი, სამი თვე თურქეთის საქართველოში, ბათუმი 1995
5. გ. უბინაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, ტ. I, თბილისი, 1936
6. დ. ხოშტარია, კლარჯეთის ეკლესიები და მონასტრები, გამბა „არტანუჯი“, თბილისი, 2005
7. Март Н. Дневник поездки в Шавшетию и Кларджетию, ... С-П, 1911
8. Чубинашвили Г. Н., Зедзени, Кликис джвари, Гвиара. - „Картули хеловнеба“, №7, серия-А, Тб., 1971
9. Чубинашвили Г. Н., Архитектура Кахетии, Тб., 1965

Shota Mamuladze

Summary

Churches of Shavsheti

(Dabaketili , Akhaldaba, Tsikhisdziri)

The present article is concerning to Dabaketili (Yiasharkoy), Akhaldaba (Tepekoy) and Tsikhisdziri (Kaiyadib) chamber type churches. They are dated by the 9th-10th centuries.

**ქრისტიან-ეკვანგელისტ-ბაპტისტების თემი ბათუმში
1940-1950-იან წლებში (რელიგიური კულტების საბჭოს
რწმუნებულის მასალების მიხედვით)**

XIX ს. მეორე ნახევრიდან ბათუმი სხვადასხვა შინაარსის კულტურისა და რელიგიის თავშესაყარს წარმოადგენდა. ერთის მხრივ, აქ მძლავრად იყო წარმოდგენილი ადგილობრივი მოსახლეობის ტრადიციული რწმენა-წარმოდგენები, ამავე დროს გზას იკვლევდა ისლამური, იუდაისტური და სხვა რელიგიური მიმდინარეობები. ყოველივე ეს, განპირობებული იყო ქალაქის გეოპოლიტიკური მდებარეობით. ბათუმის შემდგომმა განვითარებამ, მისმა საპორტო ქალაქად ქცევამ მოიზიდა განსხვავებული ეთნოსისა და რელიგიური აღმსარებლობის ადამიანები. აღნიშნულმა ფაქტორმა განაპირობა სხვადასხვა რელიგიური ორგანიზაციების 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 აღმსარებლობის ადამიანები.

საბჭოთა ხელისუფლებამ რელიგიური მიმდინარეობების კონტროლის მიზნით სახკომსაბჭოსთან შექმნა რელიგიური კულტების საბჭო, რომელსაც ჰყავდა თავისი რწმუნებულები მოკავშირე და ავტონომიურ რესპუბლიკებში. რწმუნებულები ყოველ კვარტალურად 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 დროს შედიოდა საიდუმლო დოკუმენტების ნუსხაში. 2010 წელს მოხდა მათი გამოსაიდუმლოება, რაც ამ საკითხებით დაინტერესებულ მკვლევარებს მისცემს დასახელებულ ფონდში დაცულ მასალებზე მუშაობის შესაძლებლობას.

ამჯერად შევეხებით “ეკვანგელისტ-ქრისტიან-ბაპტისტების” საქმიანობას რელიგიური კულტების საბჭოს რწმუნებულების – ი.ტუნაძის, მ. ვანილიშის, ი.კალანდაძის კვარტალური ანგარიშების საფუძველზე. ნიშანდობლივია, რომ ანტირელიგიური საქმიანობისათვის დაწესებული ყოფილა სპეციალური ჯილდო – სამკერდე ნიშანი, რითაც დაჯილდოებული იყო რელიგიური კულტების საბჭოს რწმუნებული აჭარაში მუხამედ ვანილიში (ფონდი ი-977, აღწერა 1, საქმე 18, ფურც.26). ამ ანგარიშებიდან ირკვევა, რომ ბათუმში 1940-ნი წლების მეორე ნახევარში არსებობდა: „მუსლიმანთა“, „ქართველ ებრაელთა“, „ეკვანგელისტ-ქრისტიან-ბაპტისტთა“ რეგისტრირებული რელიგიური სა-

ზოგადოებები, ასევე ბათუმისა და სოუქსუს მოქმედი ეკლესიები (ფონდი 0-977, აღწერა 1, საქმე 21, ფურც.1)

ცნობილია, რომ ბათუმის „ევანგელისტ-ქრისტიან-ბაპტისტების“ თემი იყო ევანგელისტ-ბაპტისტთა საკავშირო რელიგიური თემის შემადგენელი ნაწილი. საკავშირო ევანგელისტური თემის მმართველ ორგანოს წარმომადგენლა ევანგელისტ-ქრისტიან-ბაპტისტების საკავშირო საბჭო, რომელიც შედგებოდა 12 წევრისა და 2 კანდიდატისგან. საბჭოს პრეზიდიუმი შედგებოდა თავმჯდომარის, თავმჯდომარის ორი ამხანაგის და გენერალური მდივნისაგან. პერიოდულად იკრიბებოდა პლენუმის შეკრებები (წელიწადში 3-ჯერ მაინც). საბჭოს ჰქონდა თავისი ბუკედი და შტამპი, ხოლო პრეზიდიუმთან – კანცელარია, ასევე სალარო. შემოსული თანხები ინახებოდა შემნახველ სალაროში. საბჭოს შეეძლო გაეხსნა ბიბლიის შემსწავლელი სკოლები. იგი გამოსცემდა აგრეთვე ჟურნალსაც. რელიგიური თემის რეგისტრაციისათვის საჭირო იყო არანაკლებ 20 წევრი. მათი ასაკი უნდა ყოფილიყო არანაკლებ 18 წელი. მონათვლისათვის აუცილებელი იყო გამოსაცდელი ვადის გაგლა - არანაკლებ 1 წლის ხანგრძლივობით (საქმე 19, ფურც.47,48,49).

დოკუმენტების მიხედვით ევანგელისტ-ქრისტიან-ბაპტისტურ თემს დაქირავებული ჰქონია სამლოცველო სახლი მაშინდელი გორკის ქუჩაზე №55-ში მდებარე სახლში. თემს სათავეში ედგა პრესვიტერი ალექსანდრე შაკინი (ცოლ-შვილიანი, დაბადებული – 1899 წ.) (აჭარის ცსა,ფ.ი.977, ა.1, საქმე 19, ფურც.20)

რწმუნებულ მ. ვანილიშის 1947 წლის I კვარტლის ანგარიშის მიხედვით “ევანგელური ქრისტიანების-ბაპტისტების” საზოგადოების წევრთა და თანამშრომელთა რაოდენობა ყოველთვიურად იზრდებოდა, რელიგიური პროპაგანდა კი უფრო ფართო ხასიათს ღებულობდა. ამ საქმეში ყველაზე აქტიურად იყო ჩართული პრესვიტერი შაკინი, რომელიც საზოგადოების სხვა წევრებთან ერთად „სამლოცველოს“ გარეთაც აწარმოებდა რელიგიურ პროპაგანდას. პროპაგანდისტულ-იდეოლოგიური საქმიანობა მათი მოღვაწეობის ერთ-ერთი უმთავრესი მიზანი იყო. ევანგელისტ-ბაპტისტები თავიანთ სარწმუნოებას სხვა რელიგიებზე მაღლა აყენებენ და სწამდათ, რომ „ქრისტეს დაბადების 2000 წლისათავე დედამიწაზე მოხდება დიდი ცვლილება, ყველანი იწამებენ ევანგელურ ქრისტიან-ბაპტისტობას და მერე მოისპობა სიცოცხლე“. ისინი ამტკიცებდნენ, რომ „1941 წელს დაწყებული მსოფლიო ომი ჯერ არ დამთავრებულა და იგი უნდა დამთავრდეს ეგვიპტეში“ (ფ. 0-977, ა.1. საქმე-13, ფურც.5).

რწმუნებული თავის ანგარიშში განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს ევანგელისტთა რაოდენობრივი ზრდის მიზეზებზე. მისი აზრით, ევანგელისტები ბათუმში რაოდენობრივად გაიზარდნენ რუსეთიდან ჩამოსულ მორწმუნეთა ხარჯზე. გარდა ამისა, ბათუმელ ევანგელისტებს მჭიდრო კავშირი ჰქონდათ ზესტაფონელ და მახარაძელ (ოზურგეთი) მორწმუნეებთან. ანგარიშში აღნიშნულია, რომ პრესვიტერი შაკინი (სხვათა შორის შაკინს ბრალი ედებოდა უხეშობაში, სიმკაცრეში, ორცოლიანობასა და I მსოფლიო ომში მონაწილეობისაგან

თავის არიდებაში) და ბაპტისტი კალოტა (სასულიერო პირი) დადიან ამ ქალაქებში „მიცვალებულის მომსახურების მიზნით“ (ფ. ი.977, ა.1. სამე 10, ფურც.6).

მომდევნო 1948 წ. ანგარიშების მიხედვით ევანგელისტთა რაოდენობა შემცირებულია (დაახლოებით 100-150 კაცი). შესაბამისად შემცირებულია შემოსავლებიც (საქმე 20, ფურც.1). 1949 წლისათვის მათი რაოდენობა 120 მორწმუნეს აღწევდა. მოგვიანებით კი მათი რაოდენობა შემცირებულია 81 კაცამდე, რადგან ზოგს შეუცვლია საცხოვრებელი ადგილი, ზოგიერთი კი გაურიცხიათ მათი რიგებიდან.

მორწუნეთა კონტინგენტის გაზრდის მიზნით პრესვიტერი უკავშირდება დასავლეთ საქართველოს რაიონებს (მახარაძე (ოზურგეთი), ჩოხატაური, ლანჩხუთი), ასევე „აჭარის რაიონებში მცხოვრებ ბაპტისტებს“ და ცდილობს მათ გაერთიანებას. 1948 წლის მაისში ორგანიზაციაში 14 წევრი გაუერთიანებიათ ჩოხატაურის რაიონის სოფ. ქვენობანიდან. შესაბამისად მოუთხოვიათ ნებართვა ახალი სამლოცველოს დაარსების შესახებ, რომელზეც მიუღიათ უარყოფითი პასუხი. ამავე დოკუმენტის მიხედვით 1948 წ. სექტემბერში ბაქოდან ბათუმში ჩამოსულა ქრისტიან ბაპტისტების ცენტრის უფროსი ტერ-ოვანესოვი. რწმუნებულისა და ტერ-ოვანესოვის საუბარი შეეხო პრესვიტერის სამოქმედო არეალის ბათუმის ფარგლებში შეზღუდვის საკითხებს (ფ.ი-977, საქმე 20(ა), ა.1., ფურც.4). 1949 წ. 25 ოქტომბერს პრესვიტერი შაკინი დააპატიმრეს. პრესვიტერის მოვალეობის შესრულება დაეკისრა ვინმე ხარანჭინს, თუმცა რწმუნებულ ტუნაძეს მისთვის არ მიუციაა ლოცვების ჩატარების უფლება იმ მიზეზით, რომ იგი რწმუნებულის მიერ „რეგისტრირებული არ იყო“ (საქმე 20(ა), ფურც.26). აღნიშნული პრობლემის მოსაგავრებლად თბილისიდან ბათუმში ჩამოვიდა მათი ლიდერი დაუშენკო, რომელმაც ჩაატარა ახალი პრესვიტერის არჩევნები. ეს პოსტი დაიკავა ტუმენკომ. იგი დასახლდა ანგისაში, შაბან აჯიბასთან. ტუმენკო მანმადე პრესვიტერის ფუნქციებს ასრულებდა კრასნოდარში. ხარანჭინი არჩეულ იქნა მოადგილედ, ხოლო ფეისკინი – სარევიზიო კომისიის მდივნად (საქმე 20, ფურც.31). პრესვიტერის ხელფასი შეადგენდა 250 მანეთს).

შედარებით უფრო სრულყოფილადაა წარმოდგენილი ევანგელისტ-ბაპტისტების რელიგიური თემის საქმიანობა 1951 წ. ანგარიშში. დოკუმენტებიდან ჩანს, რომ ტუმენკო ბათუმში ცხოვრობს 1933 წლიდან. 1949 წლიდან იგი პრესვიტერია. საზოგადოების მდივნის და პრესვიტერის მოადგილის მოვალეობას ასრულებდა კონსტანტინე ნევეიინი (იგი ამავე დროს სასტუმრო „ინტურისტის“ დარაჯიც იყო). მოლარის ფუნქციები დაკისრებული ჰქონდა პავლე ხვესკინს. სარევიზიო კომისიის შემადგენლობაში იყვნენ: პეტრე დროზლიკი, მიხეილ კოვალევი (იგი ამავე დროს პურის ქარხანაში ღუმელების შემკეთებელიცაა), რომან მევენიანი – (დიაკონი), იაკობ ხორუნჯი. რელიგიური თემის წევრთაგან 314 ქალია, 12 მორწმუნე 18-დან 25 წლამდე ასაკისაა, უმრავლესობას წარმოადგენენ რუსები. მორწმუნეებიდან ორი ქალი სომეხია, 2 ქალი კი ებრაელი. ბაპტისტების ნათლობის ცერემონი-

ალი ტარდება ზაფხულის ან შემოდგომის თბილ დღეებში. 1950 წ. შემოდგომაზე მოინათლა 4 კაცი (საქმე 23, ფურც. 12-13). ანგარიშში დახასიათებულია ევანგელისტთა ერთ-ერთი დღესასწაული „ვექერნაია“. რწმუნებულის დახასიათებით ეს დღესასწაული არის „ყოფა-ცხოვრებაში გახრწნილობის წარმოშობი საფუძველი მომავალი თაობისათვის“, რადგან ღოცვის დამთავრების შემდეგ „საღამოს 9 ან 10 საათზე შენობაში მთლიანად აქრობენ სინათლეს და ერთი-მეორეს ჰკოცნიან განურჩევლად სქესისა და ასაკისა“. ღოცვა მიმდინარეობს ყოველ კვირას დილიდან საღამომდე. ღოკუმენტის მიხედვით რწმუნებულმა ი. ტუნაძემ აუკრძალა აღნიშნული რიტუალის ჩატარება. განსაკუთრებული კონტროლი დაუწესეს რელიგიურ ღოცვებსა და რიტუალებში ბავშვების მონაწილეობას.

საარქივო ღოკუმენტები მწირ მაგრამ მეტად საყურადღებო ცნობებს იძლევა ორმოცდაათიანელების შესახებაც. 1948 წ. ერთი ღოკუმენტის მიხედვით ორმოცდაათიანელები იკრიბებიან ბათუმის შემოგარენში, БНЗ (ბნკ) ტერიტორიაზე ხან ერთი, ხან მეორე სახლში. მათი რაოდენობა აღწევდა 40 კაცს. მორწმუნეთა შორის იყო „ახალგაზრდა ასაკის 4-6 ადამიანი“. რელიგიურ თემს ხელმძღვანელობდა ვინმე ვიკასოვი. საარქივო მასალებიდან დგინდება რელიგიური ორიენტაციის შეცვლის შემთხვევები. მაგ. ორმოცდაათიანელთაგან 8-10 კაცი გადასულა სუბოტნიკებში (წინდაცვეთის გარეშე). ამავე ღოკუმენტების მიხედვით ვლინდება, რომ ორმოცდაათიანელთა ნაწილი სალოცავად დადიოდა ევანგელისტებთან (მათი რაოდენობა 20-25 კაცს აღწევდა), თუმცა მოგვიანებით საერთოდ „შეუწყვეტიათ იქ სიარული“ (ფ. ი-977, საქმე 17, ფურც. 5-6).

საყურადღებოა საქართველოში რელიგიური კულტების საბჭოს რწმუნებულის დ. ქურიძის წერილი მ. ვანლიშისადმი. დ. ქურიძე მოითხოვს დაწერილებით ინფორმაციას ერთი კონკრეტული ფაქტის შესახებ, სახელდობრ ევანგელისტ-ბაპტისტების ახალგაზრდა წევრებმა სხვა ქალაქიდან ბათუმში ჩამოიყვანეს ორმოცდაათიანელი ქალი, რომელმაც ბათუმში დაიწყო წინასწარმეტყველება. აღნიშნულის გამო მისი ჩამომყვანი გარიცხეს თემიდან. საქართველოს რწმუნებული თხოვს მ. ვანლიშს დაწერილებით აცნობოს – გარიცხული წევრის მონაცემები - „რომელი ქალაქიდან ჩამოიყვანა ორმოცდაათიანელი ქალბატონი, რა ვითარებაში გაიცნეს ერთმანეთი, სად არის ახლა, რას საქმიანობს“ და ა.შ. (საქმე 18, ფურც.27).

ამრიგად, რელიგიური კულტების საბჭოს რწმუნებულის ფონდში დაცული ღოკუმენტები წარმოადგენს პირველხარისხოვან წყაროს საბჭოთა ხელისუფლების რელიგიური პოლიტიკის შესწავლისა და ობიექტური გააზრებისათვის. ღოკუმენტები ადასტურებენ, რომ მორწმუნეთა რელიგიური თემების ზედამხედველობის მიზნით სახკომსაბჭოსთან შექმნილი სტრუქტურები წარმოადგენდა მძლავრ ბერკეტს ანტირელიგიური პროპაგანდისა და რელიგიური თემების საქმიანობაზე საბჭოთა ხელისუფლების სრული კონტროლის დამყარების მიზნით.

ველე კათოლიკე ქართველთა ისტორიიდან

საქართველოს სამოციქულო ეკლესია არა მარტო ქართველი ერის მსოფლმხედველობითი გეზის განმსაზღვრელი იყო ყოველთვის, არამედ იგი გვევლინებოდა ეროვნული თვითშეგნების შენარჩუნება-გადარჩენის მტკიცე, ხშირ შემთხვევაში ერთადერთ გარანტად ისტორიის სხვადასხვა ეტაპზე. საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის გარეთ დარჩენილ ქართველთა ცალკეული ჯგუფები, პოლიტიკური თუ სოციალურ-ეკონომიკური ფაქტორების ზემოქმედების შედეგად, დროთა განმავლობაში კარგავდნენ ეროვნულ ცნობიერებას და სხვა ერებში ითქვიფებოდნენ ხოლმე.

აღნიშნული სამწუხარო მოვლენის ერთ-ერთი თვალსაჩინო მაგალითია სოფელ ველის კათოლიკე ქართველების ბედიც.

არტაანში მდებარე სოფ. ველი დიდად დაზარალდა ოსმალთა წინააღმდეგ ბრძოლაში. ოსმალთაგან დაპყრობილ ველში 1595 წელს 30 კომლიდა ცხოვრობდა [ლომსაძე შ., 1975:363], ხოლო 1780-იან წლებში აქაურ ქართველთა რიცხვი მხოლოდ 500-მდე აღწევდა [თამარაშვილი მ., 1902:477].

დამპყრობელთაგან მიტაცებულ ზემო ქართლში საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესია დიდ შეჭირვებასა და დევნას განიცდიდა, რამაც საშუალება მისცა სხვა რელიგიურ მიმართულებებს მისიონერული მოღვაწეობა გაეშალათ აქ. ქრისტიანობის შენარჩუნების იმედით, ველელი ქართველობაც კათოლიკური მისიის გავლენის ქვეშ მოექცა და კათოლიკობაზე გადავიდა.

როდის მოხდა ზუსტად ველელების გაკათოლიკება, ცნობილი არ არის. ეყრდნობა რა კაპუცინი პატრის ანდრია პაღერმოელის წმ. კონგრეგაცია დე პროპაგანდა ფიდესადმი გაკეთებულ 1786 წლის 31 მარტის მოხსენებას, მ. თამარაშვილი მიუთითებს, რომ ველელების გაკათოლიკება მიეწერება კაპუცინ პატრის ნიკოლა ჯირჯენოს, რომელმაც კაპუცინების მისიონი დააარსა ახალციხეში 1733 წელს [თამარაშვილი მ., 1902:473]. მკვლევარ შ. ლომსაძის ვარაუდით კი კაპუცინელთა მისიამ ველელთა ერთი ნაწილის გაკათოლიკება 1737 წელს მოახდინა, რის შემდეგაც სოფელი

თანდათან კათოლიკურ სარწმუნოებაზე გადავიდა [ლომსაძე შ., 1975:363].

საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიისაგან ჩამოშორებამ უარყოფითი ზეგავლენა იქონია ისედაც ქართული სახელმწიფოებრიობის მიღმა დარჩენილი ველელი ქართველების ბედზე. ეს მალე მათ მეტეველებასაც დაეტყო. XVIII საუკუნის 80-იანი წლებისათვის აქაური ქართული უკვე განიცდის თურქულის მოძალებას, რომელიც მისი ადგილის დაჭერას ლამობს.

ველელები ამ ვითარებას იმას მიაწერდნენ, რომ 1770-იანი წლებიდან მათ ქართული ტიპიკონის ნაცვლად სომხური დაუკანონეს [ლომსაძე შ., 1975:363]. ანუ ამით ქართულ ენას მოქმედების ასპარეზი, ფუნქცია დაუკარგეს. ველელი ქართველი სახელმწიფოსთან (ოსმალეთის იმპერია) თურქულ ენაზე ურთიერთობდა, ხოლო ეკლესიაში, რომელიც მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა ცნობიერების ფორმირებაში, ძირითადად სომხურად ღოცულობდა. ასეთმა ვითარებამ, ჩანს, შეარყია ქართული ენის სიმტკიცის საფუძვლები და შეასუსტა მისი პოზიციები შეტევაზე გადმოსული, სახელმწიფოში გაბატონებული ენის, თურქულის მიმართ.

ამდენად, არამართლმადიდებლურმა, უცხოენოვანმა ეკლესიამ საკმაოდ მოკლე ხანში მიაყენა მომაკვდინებელი დარტყმა ეროვნული იდენტობის ერთ-ერთ უმთავრეს ბასტიონს – მშობლიურ ენას, რითაც ნოყიერი ნიადაგი შექმნა ეროვნული ცნობიერების რღვევისათვის. ასეთ ვითარებას ნამდვილად არ ექნებოდა ადგილი, თუნდაც იმავე ოსმალეთის იმპერიაში ყოფნის პირობებშიც კი, თუ რომ ველელებს მშობლიური ეკლესიის მრევლად დარჩენის საშუალება ჰქონოდათ.

ქართველ კათოლიკეებს ესმოდათ საფრთხის სერიოზულობა და მის თავიდან აცილებასაც ცდილობდნენ. მ. თამარაშვილი გვაწვდის ცნობებს ველელების ამ მცდელობათა შესახებ. 1880-იანი წლებით დათარიღებულ ერთ-ერთ წერილში ისინი ზემდგომ ინსტანციებს პირდაპირ სთხოვენ ისეთი სასულიერო პირი შეუნარჩუნონ, მათი სულების ქართულ რიგზე (ანუ ქართულ ენაზე) მოვლა-პატრონობა რომ შეეძლება [თამარაშვილი მ., 1902:475-477].

რომში საჭიროდ ცნეს ველელებისათვის ქართველი სასულიერო პირები დაენიშნათ. ამ მიზნით 1798 წლიდან ახალციხის პროვიკარად დანიშნულ პავლე შაჰყულიანს (ჭილიმუხაშვილი) 1800-იანი წლების დასაწყისიდან რამდენჯერმე მოსთხოვეს ორი

ადგილობრივი ახალგაზრდა წმ. კონგრეგაციის კოლეჯში გაეგზავნა ქართულ ტიპიკონზე აღსაზრდელად.

როგორც მკვლევარები მიუთითებენ, პ. შაჰყულიანი მიისწრაფოდა რეგიონის კათოლიკური მრევლის სულიერი ლიდერობა ეგდო ხელთ, რისთვისაც სომეხ-კათოლიკეთა მხარდაჭერა ესაჭიროებოდა [პაპაშვილი მ., 1995:303]. ამ მხარდაჭერის უზრუნველყოფის მიზნით იგი „სამცხე-შავშეთ-არტაან-ჯავახეთის ქართველ კათოლიკეთა შორის სომხურენოვანი რიტის ხმარების მიზანშეწონილობის მტკიცებას შეუდგა“ [ლომსაძე შ., 1979:114] და რომის მოთხოვნის უგულვებლყოფა სცადა იმ მოტივით, რომ არც ველში და არც ახალციხეში საჭირო არ არის ქართულად მოსაუბრე ქართველი მღვდლები, რადგან ქართველი კათოლიკეები შეეჩვივნენ სომხური ტიპიკონის მქონე მღვდლებისაგან სულიერი სამსახურის მიღებასო [პაპაშვილი მ., 1995:304].

საბოლოოდ, პ. შაჰყულიანი იძულებული გახდა 1805 წელს ორი ველელი ახალგაზრდა რომში გაეგზავნა მათგან ქართულენოვან მოძღვართა აღსაზრდელად, მაგრამ ისინი რაღაც საბაბით კონსტანტინეპოლში შეაჩერეს და, როგორც ჩანს, აქაური სომხური კათოლიკური სასწავლებლისაკენ აქნევინეს პირი [ლომსაძე შ., 1979:114; პაპაშვილი მ., 1995:304]. ველელები, ძირითადად, ისევ სომხურენოვანი ღვთისმსახურების ამარა დარჩნენ.

1828-1829 წლების რუსეთ-ოსმალეთის ომის შემდეგ ველის კათოლიკე ქართველები ჯავახეთის სოფლებში – ბავრას, ხუღგუმოსა და კარტიკამში გადმოსახლდნენ (საინტერესოა, რომ ამ სოფლების, აგრეთვე სოფ. ტურცხის კათოლიკე ქართველებს საზოგადო მოღვაწე და მკვლევარი გიორგი ბოჭორიძე არტაანის ოლქის სოფელ ურიდან გადმოსახლებულებს უწოდებს [ბოჭორიძე გ., 1992:142]). მათ გარშემო არზრუმიდან გადმოსული სომხები დაესახლნენ. ველელებს აქაც კვლავ სომხური რიტი დაუკანონეს, ხოლო მალე სომხური სასულიერო სასწავლებელიც გაუხსნეს. „ამგვარ ვითარებაში ჩაყენებული ხალხი თანდათან ივიწყებდა თავის ვინაობას, რადგან შთამომავლობა სხვა ჰქონდათ, ენა სხვა და სარწმუნოება სხვა“ [ლომსაძე შ., 1975:364], და დროთა განმავლობაში მენტალურადაც სომხდებოდა. საინტერესოა ამ პროცესისათვის თვალის მიდევნება.

1883-1885 წლებში, „როცა სომეხ და ქართველ კათოლიკეთა წრეებში „ტომობრიობაზე და გვაროვნობაზე“ კამათი ატყდა“, ვე-

ლიდან გადმოსახლებულთა საკითხის შესასწავლად ორჯერ გაიგზავნა საგანგებოდ გამოყოფილი კომისია. გამოძიების შედეგად ორივე კომისიამ ერთი და იგივე დაადგინა – „ველელები წარმოშობითა და ყოფაქცევით ქართველები არიან, ეხლა ასწავლიან სომხურ ენასო“ [ლომსაძე შ., 1975:364-365]. სამწუხაროდ, მათ დასკვნებს აქაურთა საეკლესიო ცხოვრებაში არანაირი ცვლილებები არ მოჰყოლია, რამაც შემდგომში სათანადო შედეგები გამოიღო.

1933 წელს ჯავახეთში ისტორიულ-არქეოლოგიური ექსპედიცია ჩაატარა ნ. ბერძენიშვილმა. ჩვენთვის საინტერესო სოფლებზე დაკვირვების შედეგები მან საანგარიშო მოხსენებაში შეიტანა. ამ დროისათვის ბავრას, ხულგუმოს, კარტიკამისა თუ აქედან სხვა სოფლებში გადასულ-დამკვიდრებული კათოლიკური მოსახლეობის სასაუბრო ენა თურქული, ხოლო სომხური – დამკვიდრების პროცესშია. ეროვნული ცნობიერება უკვე შერყეულია. ახალქალაქის ქართულ სკოლაში შესული ახალგაზრდები თავს ქართველებად მიიჩნევენ, სოფლებში არსებულ სომხურ სკოლებში მოსიარულენი კი სომხებად. „მაგრამ ორივე ეს იმ შემთხვევაში, – აღნიშნავს ნ. ბერძენიშვილი, – თუ არ მოეშვებით და აიძულებთ თავიანთი ვინაობა სარწმუნოებრივი მომენტის გარეშე განსაზღვრონ, რაც მათ მეტად ემნელებათ. ჩვეულებრივ ისინი თავის თავს ფრანგებს („ფერენგ“) უწოდებენ“ [ბერძენიშვილი ნ., 1964:55, 102, 107, 109].

XX-ს ბოლოსა და XXI საუკუნის დასაწყისისათვის ველელი კათოლიკე ქართველების შთამომავალთა ეროვნული დეგრადაციის პროცესი, ფაქტობრივად, უკვე დასრულებულია. მკვლევარი თ. ფუტყარაძე, რომელმაც ეთნოლოგიური თვალსაზრისით შეისწავლა ჯავახეთის მოსახლეობა აღნიშნულ პერიოდში, გულისწეროვით მიუთითებს, რომ „ანტიქართული დემოგრაფიული პოლიტიკის თვალსაჩინო მაგალითია არტაანის ოლქის სოფ. ველიდან ტურცხში, კარტიკამში, კუელიკამში, ბავრასა და ხულგუმოში ჩამოსახლებული კათოლიკე ქართველების გასომხების ფაქტი“ [ფუტყარაძე თ., 2005:145]. ამდენად, ძირძველი არტაანელი ქართველების მემკვიდრეთა დიდი უმრავლესობა დღეს სომხური ეთნოსის შემადგენელ ნაწილად არის ქცეული.

არ იქნება გადაჭარბებული თუ ვიტყვით, რომ ველელი ქართველების გასომხების თუ ერთადერთი არა, უმთავრესი მიზეზი მაინც მათი მშობლიური ეკლესიის წიაღიდან მოწყვეტა და სომხურენოვანი მღვდელმსახურების გავლენის ქვეშ მოქცევაა. სწორედ ამ

სამწუხარო ფაქტმა დაუდო სათავე ჩვენთვის ესოდენ მტკივნეულ დღევანდელ რეალობას.

აღნიშნული ვითარება კიდევ ერთხელ თვალნათლივ ცხადყოფს საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის უდიდეს როლსა და დანიშნულებას საუკუნეების მანძილზე მტერთაგან მიძალეხულ ქართველობაში ეროვნული ცნობიერებისა და თვითშეგნების შენარჩუნების უმნიშვნელოვანეს საქმეში.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. **ბერძენიშვილი ნ., 1964:** ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, წიგ. I, თბ., 1964;
2. **ბოჭორიძე გ., 1992:** ბოჭორიძე გ., მოგზაურობა სამცხე-ჯავახეთში, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, შენიშვნები, საძიებლები და შესავალი დაურთეს დ. ბერძენიშვილმა, ლ. მელიქიშვილმა და ლ. ხუციშვილმა, თბ., 1992;
3. **თამარაშვილი მ., 1902:** თამარაშვილი მ., ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, ტფ., 1902;
4. **ლომსაძე შ., 1975:** ლომსაძე შ., სამცხე-ჯავახეთი (XVIII საუკუნის შუაწლებიდან XIX საუკუნის შუაწლებამდე), თბ., 1975;
5. **ლომსაძე შ., 1979:** ლომსაძე შ., გვიანი შუასაუკუნეების საქართველოს ისტორიიდან (ახალციხური ქრონიკები), თბ., 1979;
6. **პაპაშვილი მ., 1995:** პაპაშვილი მ., საქართველო-რომის ურთიერთობა VI-XX სს., თბ., 1995;
7. **ფუტყარაძე თ., 2005:** ფუტყარაძე თ., აჭარის მოსახლეობის მიგრაცია და ეთნოდემოგრაფიული პრობლემები პოლიეთნიკურ რეგიონებში, ბათუმი, 2005;

History of catholic Georgians from Velly

Summary

Apostolic church of Georgia was not only determined as the world outline way (ideology) of Georgian nation, as well as it was firm guarantee of preserving and saving of national self-consciousness on the different levels of history. Group of Georgian people left out of the orthodox church of Georgia often lost national consciousness for some different reasons and were mixed in different nations.

Catholic Georgian people, citizens of the village Velly had the same fate. From the 70s of the XVIII century Armenian was legitimated for them as a language of surviving in the church. From 1829 they were immigrated in the villages of Javakheti (Bavra, Khulgumo, Kartikami), Armenian was left as surviving language there too, and Arthrumian Armenians settled around them. Under the influence of Armenian Catholic church they became Armenians time by time and today their descendants are written as Armenians.

იოანე შავთელი – შავშეთის სახელოვანი სასულიერო მოღვაწე და მბორონი

ისტორიულმა ზემო ქართლმა–მესხეთმა–დედასამშობლოს ბევრი სასახელო შვილი აღუზარდა. მათ შორის ერთ–ერთია იოანე შავთელი, ძველი ქართული სახოტბო პოეზიის თვალსაჩინო წარმომადგენელი, „კაცი ფილოსოფოსი და რიტორი, ლექსთა გამომთქმელი და მოღუაწებათა შინა განთქმელი“ (1,95). ამ სახელოვანი პიროვნების შესახებ ბიოგრაფიული ცნობები თითქმის არ მოგვეპოვება. „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, იგი თამარ მეფის თანამედროვე იყო, სამეფო კარის პოეტი, საზოგადოების მოწინავე წრეებთან დაახლოებული პიროვნება. ისტორიული წყაროების თანახმად, 1203 წელს ბასიანში თურქ–სელჯუკთა წინააღმდეგ ბრძოლის მოსამზადებელ წინა დღეებში იგი თამარ მეფის უახლოეს პირთა შორისაა. თამარ მეფის მატიანეები („ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ და „ცხოვრება მეფეთ–მეფისა თამარისი“) მოგვითხრობს: „მაშინ მოუწოდეს სპათა იმერთა და ამერთა, ნიკოფსით დარუბანდამდის, და შეკრბეს ჯავახეთს. და მივიდა თამარ ვარძიას, ვარძიისა და ღვთისმშობლისა წინაშე და ცრემლით შევედრა სოსლან და სპა მისი; და დროშა მისი სჯანი და ბედნიერად მყოფი გაგზავნა ვარძიით. ლაშქარნი წარემართნეს ბასიანის კერძოსა... მეფე თამარ მოიქცა სამცხეს და მოვიდა ოძრეკს, და მოიცალა ლოცვად და მარხვად. მუნ იყო წინაშე მისსა თევდორე, ქართლისა კათალიკოსნი და მონაზონნი, ღმრთისა სათნონი; რომელთა თანა იყო იოანე შავთელი... და ევლოგი, რომელსა მოედო მადლი წინასწარმცნობელობის. იყვნეს მიმდემნი ღამისთევანი და ლიტანიობანი“ (1, 95; 136). სწორედ მაშინ დაწერა იოანე შავთელმა „გალობანი ვარძიისა ღვთისმშობლისანი“, ხოლო მათთან მყოფმა ვინმე ევლოგად წოდებულმა სასულიერო პირმა „საღმრთო ჟამის წირვის“ აღსრულების დროს იწინასწარმეტყველა ბასიანის ბრძოლაში ქართველთა გამარჯვება. „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, წინასწარმეტყველების გამოცხადება ამ სასულიერო პირმა, ევლოგიმ, „არავის რა გამოუცხადა საიდუმლო თნეიერ იოვანე შავთელსა. რამეთუ მას ოდენ აუწყა, ვითარმედ ჟამთა ამას მოსცნა ღმერთმან ბარბაროზნი

საძლეველად ჯელთა ქრისტიანეთასა. და მყის წარვიდა ევლოგი პირისაგან მათისა და დაიძალა“ (1, 138).

ჩვენამდე მოღწეულ ძველ ისტორიულ წყაროებში სხვაგან არსად იხსენიება იოანე შავთელი. გამოჩენილია „ვეფხისტყაოსნის“ დასასრულში მოცემული ბიბლიოგრაფიული სტროფი. ესაა უძველესი წერილობითი ცნობა „აბდულმესიანისა“ და მისი ავტორის შესახებ: „აბდულმესია–შავთელსა, ლექსი მას უქეს რომელსა“... ამ სტროფში დასახელებული ოთხი ავტორიდან – სამი (მოსე ხონელი, სარგის თმოგველი, შოთა რუსთაველი) თამარის დროის მოღვაწეა, ამის ანალოგიით მეოთხეც (იოანე შავთელი) იმავე დროის მგოსნადაა მიჩნეული, რასაც ადასტურებენ თამარ მეფის ისტორიკოსები.

ქართველი მწიგნობრები და მკვლევარები 150 წელზე მეტია ცდილობენ საფუძვლიანად შეისწავლონ ქართული სახოტბო პოეზიის მშვენიერება–„აბდულმესიანი“ და მისი ავტორის ვინაობა. პირველად ამ საკითხით დაინტერესდა პლატონ იოსელიანი, შემდეგ კი ყურადღება გამოიჩინეს სწავლულმა ბატონიშვილებმა–იოანე და თეიმურაზ ბაგრატიონებმა. იოანე ბაგრატიონი „კალმასობაში“ შავთელს მიიჩნევდა თამარის დროის მგოსნად. ასეთივე აზრისა იყო თეიმურაზ ბატონიშვილიც. ისინი ეყრდნობოდნენ თამარის ისტორიკოსების ცნობასა და იმ ხელნაწერებს, რომელთაც დაუცავთ შავთელის გალექსილი თამარის ქება. სახელდობრ, „აბდულმესიანის“ კვლევას კი ართულებს ის გარემოება, რომ ამ სათაურის მქონე ნაწარმოები ხელნაწერებს არ შემოუნახავს. ასევე, შავთელის მიერ დაწერილი თამარის ქება კი ჩვენამდე მხოლოდ გვიანდელი ხელნაწერებითაა მოღწეული.

იოანე შავთელის სახოტბო ნაწარმოები „აბდულმესიანი“, რომელსაც დღევანდელი მკითხველი იცნობს, ჩვენამდე მოღწეულია „ძალზე დამახინჯებული სახით. სულ მცირე, ორგზის განუცდია გადაამუშავება. XVIII საუკუნეში დავით დუმბაძემ ეს ხოტბა გადააკეთა და არჩილ მეფეს მიუძღვნა. XVIII-XIX საუკუნეთა მიჯნაზე ქართველმა მწიგნობრებმა, განსაკუთრებით დავით რექტორმა, სცადეს ტექსტის რესტავრაცია. ამიტომ ძნელი სათქმელია, რა არის თხზულების ტექსტში თავდაპირველი, რა–მერმინდელი და რა–ამოღებული და დაკარგული“ (4, 147).

1902 წელს აკად. ნ. მარმა გამოაქვეყნა ქართველი მეხოტბეები (აბდულმესიანისა“ და „თამარიანის“ დადგენილი ტექსტები, ვრცელი გამოკვლეებითა და კომენტირებული ლექსიკონით). ნ. მარის ამ შესანიშნავი ნაშრომით საფუძველი ჩაეყარა ქართველ მეხოტბეთა მეცნიერულ შესწავლას. ნ. მარმა პირველმა გამოუნახა ამ ძეგლებს ადგილი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში. გამართა და გასაგები გახდა ამ რთული ტექსტების მრავალი ადგილი, გამოავლინა ჩახრუხამისა და შავთელის მაღალი პოეტური ოსტატობა (5, 92).

დავით რექტორის მიერ გადაწერილი თამარის ქების ერთ-ერთი ხელნაწერი გარკვეულ ცნობას გვაწვდის იოანე შავთელის ვინაობის შესახებ. ელ. მეტრეველი იმოწმებს ამ ხელნაწერს (H-391), რომლის მიხედვით იოანე შავთელი არის თამარ მეფის მდივანი; მოგვიანებით იგი მონაზვნად აღკვეთილა გელათში, იქ შეუთხზავს მას თამარის ხოტბა და მიუერთმევია მეფისათვის. სხვა წყარო მისი ვინაობის შესახებ დღემდე არაა გამოვლენილი, „თუ მხედველობაში არ მივიღებთ, — როგორც წერდა აკად. კეკელიძე — ზ. ჭინაძის მიერ შედგენილ ფანტასტიკურ ბიოგრაფიას, რომლის მიხედვით იოანეს უსწავლია ჯერ შიომღვიმეში, მერე ათენში და ათონის აკადემიაში (?), ხოლო სწავლის დამთავრების შემდეგ უმოგზაურია ეგვიპტე-ფინიკიაში, და ბოლოს, სამშობლოში დაბრუნებულია“ (6, 323).

იოანე შავთელის სადაურობის შესახებ, აკად. კეკელიძის გარდა (ნ. მარი, შ. ნუცუბიძე, ალ. ბარამიძე, ი. ლოლაშვილი, ელ. მეტრეველი), არავის გაუმახვილებია ყურადღება. ძველი ქართული მწერლობის შესანიშნავი მკვლევარი, დიდი მეცნიერი აკადემიკოსი კორნელი კეკელიძე წერდა: „სახელწოდება **შავთელი** უნდა იყოს შემოკრებული **შავშეთელი**, ეს კი ეთანხმება იმ ცნობას, რომელიც პ. იოსელიანს „აბდულ-მესიანის“ ძველ ხელნაწერში ამოუკითხავს, რომ ის იყო „ადგილთაგან საათაბაგოსთა“. „ქართლის ცხოვრებით“ იოანე ყოფილა „ყოვლად განთქმული და საკრველი მოღუაწებათა შინა და ლექსთა გამოთქუმელი“. პ. იოსელიანის მიერ მოტანილი ცნობით, შავთელი იყო მდივანი თამარ მეფისა, ხოლო „შემდგომ იქმნა მონაზონ და უწოდეს სახელი იოანე, რომელმან მოიგო ცხოვრება თვისი გელათისა მონასტერსა შინა“. და მართლაც, შავთელი თვითონ უწოდებს თავის თავს „მწი-

რად და მსხემად“. მაშასადამე, ის მართლაც ბერი ყოფილა“ (6, 324). როგორც ჩანს, პ. იოსელიანი იმეორებს დავით რექტორის მიერ გადაწერილი „აბდულმესიანის“ ხელნაწერის ცნობას იოანე შავთელის ვინაობის შესახებ.

პლატონ იოსელიანს 1838 წელს თბილისში დაუსტამბავს იოანე შავთელის სახოტბო ნაწარმოები (ოდა) „აბდულმესია“ და სწორედ ნაწარმოების შესავალში აღნიშნავს მისი სადაურობის შესახებ, რომ ის იყო „ადგილთაგან საათაბაგოსთა“. მაშასადამე, იოანე შავთელის სადაურობის შესახებ მხოლოდ ორჯერაა საუბარი სამეცნიერო ლიტერატურაში: პლატონ იოსელიანის ცნობით, იოანე საათაბაგოდანაა. კაკეკელიძე კი კიდევ უფრო აზუსტებს ამ ცნობას, აკონკრეტებს მას და აღნიშნავს, რომ იოანე შავშეთიდანაა, რომ ზეწოდება „შავთელი“ შემოკლებული „შავშეთელია“.

იოანე შავთელის სადაურობის შესახებ პლ. იოსელიანისა და კაკეკელიძის მიერ მოწოდებული შეხედულება უსათუოდ გასაზიარებელია. როგორც ცნობილია, ჩვენი დიდი წინაპრები თავიანთი სადაურობის უკვდავსაყოფად ზეწოდებოდნენ ირჩევდნენ მშობლიური ადგილების სახელებიდან მომდინარე გამოთქმებს, როგორიცაა: რუსთველი, ოპიზარი, ილთისარი, ჯვარელი, ბერთელი, მერი-სელი, სახულარი... ასეთივეა **შავთელიც**, რომელიც მიგვანიშნებს, რომ დიდი თამარის სამეფო კარის პოეტი იოანე შავთელი იყო შავშეთიდან, კერძოდ, სოფელ შავშეთიდან//შავთიდან (შავშთელი//შავთელი). სოფლის სახელი **შავშთა** ადგილობრივ მცხოვრებთა მეტყველებაში ხშირად ისმის (გამოითქმის) როგორც **შავთა**.

შავშთა//შავთა მხოლოდ ერთადერთი სოფლის სახელია—საქართველოში. იგი მდებარეობს ისტორიულ შავშეთში, რომელიც წარმოადგენდა ზემო ქართლის—მესხეთის—ერთ-ერთ დაწინაურებულ მხარეს, სამცხე—საათაბაგოს შემადგენელ ნაწილს. დიდი ილია ჭავჭავაძე ჩვენი სამშობლოს ამ დიდებულ მიწა-წყალს ასე გვიხასიათებს: „საკვირველს მედიდურს სანახაობას წარმოადგენს იგი საქართველოს ისტორიაში. როდესაც საქართველო დაყოფილ იყო წვრილ სამთავროებად... მაშინ **ზემო ქართლი**, რომელსაც ეხლა **ოსმალის საქართველოს** ვუწოდებთ, განაძლიერებდა ქართველებს თვითარსებობის დასაცველად, მაშინ თითქმის მარტო მას ეჭირა თავისუფალი დროშა ქართველთა ერთობისა... უწარჩინებულებსნი მამანი, საღმრთო—საერო თხზულებათა მწერალნი ჩვენი,

ეხლანდელის ოსმალის საქართველოს შეილნი იყვნენ... ჩვენი ყოფილი ცხოვრება იქ აყვავებულა, ჩვენს სიცოცხლეს იქ უჩქევნია, ჩვენის სულის ძლიერებას იქ აღუმართავს თვისი სახელგანთქმული დროშა, თითქმის იგია ჩვენის სულის აღმატებულების აკვანი... სწავლა, განათლება, მამულისათვის თავგამეტებული სიყვარული თითქმის იქილამ ეფინებოდა ჩვენს ქვეყანას ერთს დროს (7, 8-9). ეს ბედნიერი დრო ჩვენი ხალხის ისტორიაში IX-XIII საუკუნეებს მოიცავს.

იოანე შავთელის მოღვაწეობა XII საუკუნის ბოლო მეოთხედსა და XIII საუკუნის დასაწყისის პერიოდს უკავშირდება. ამ დროს შავშეთ-კლარჯეთი, აჭარა, ტაო ბასიანითა და სპერით საქართველოს ისტორიის სასახელო ფურცლებს წერდა ხოლმე. შავშეთის სოფელ შავშთაში საკმაოდ მოზრდილი ეკლესია ემსახურებოდა აქაური მოსახლეობის სულიერებასა და განათლებას. მისი ნანგრევები დღემდეა შემორჩენილი.

მკვლევართაგან სოფელი შავშთა პირველად აღწერა გ.ყაზბეგმა. 1874 წლის ივნისში იგი ზემო აჭარიდან სოფ. ბაკოს გავლით, სარიჩაირის მწვერვალზე გადავიდა მდ. ყვირალას ხეობაში და იქედან შევიდა სოფ. გარყილობში, საიდანაც იწყება შავშეთის ვაკე. აქვეა სოფელი შავშთა//შავთა. მან აქ ნახა ეკლესიის ნანგრევები, მაშინ ჯერ კიდევ იდგა ეკლესიის სამი კედელი. აღმოსავლეთის კედელზე შემონახული იყო მაცხოვრის გამოსახულების მარცხენა ნაწილი წარწერით: „იესო ქრისტე“ (8, 77). ნ. მარმაც იმოგზაურა 1904 წლის ივლისში შავშეთ-კლარჯეთში, მაგრამ მხოლოდ მიუახლოვდა სოფელ შავშთას, რომელიც სოფელ გარყილობის ზემოთ მდებარეობს. სოფელ სვირევანისკენ მიმავალი ნ.მარი ველარ შევიდა სოფელ შავშთაში, რადგან გზამ გვერდით მოიტოვა შავშთა. დიდმა მეცნიერმა იცოდა შავშთის ეკლესიის ნანგრევის არსებობა, ამიტომ გარყილობელ კაცს მოათხორობინა ამ ეკლესიის შესახებ. თუმცა გ. ყაზბეგის მიერ მოპოვებულ ცნობებს ბევრი არაფერი მიმატებია ამ ეკლესიის შესახებ (9, 30). ჩვენთვის მნიშვნელოვანი ნ. მარის დღიურში მხოლოდ ის გახლდათ, რომ გარყილობელი მთქმელი ქართულად მოლაპარაკე იყო. ამ ცნობით წახადისეხულებმა 1997 წლის ზაფხულში ვიმოგზაურეთ შავშეთის სოფლებში აქ შემორჩენილი ქართული ენის კვალის საძებნელად. დავათვალიერეთ სოფლები-გარყილობი, ჯუარები, კარავათი, შავ-

მთა, მიქელეთი, ჩიხვტა, ყვირაღა, ჯინალი. შავმთაში მაშინაც დაცული იყო ეკლესიის ნანგრევები და „ქართული მიწის ენა“—გეოგრაფიული სახელები—მიკროტოპონიმები. მოსახლეობამ ამ სოფლებში თითქმის აღარ იცის ქართული, თუმცა მათ თურქულს აქაიქ ამკობს ქართული სიტყვები, რაც ცალკე შეწავლის საგანია და მომავალ მკვლევარებს ევალებათ.

იოანე შავთელის მშობლიური სოფელი **შავმთა** გაშლილია არსიანის მთაგრეხილის ერთ-ერთ ფერდობზე. იქიდან კარგად ჩანს მთელი შავშეთის ვაკე, იმერხევის სოფლები, აჭარა—შავშეთის ქედი. სოფელი შავმთა ერთ-ერთი უღამაზესი სოფელია შავშეთის მხარეში. აქაური ქართველების მუსიკალური ფოლკლორი ისეთივე მაღალმხატვრულობით გამოირჩევა, როგორიც იოანე შავთელის სახოცბო პოეზია.

შავთელის სახელი **იოანე** ნათლობის სახელია, საერო სახელი ცნობილი არ არის. შავთელის ორი აღაპი შემონახულია ტბეთის საეპისკოპოსო ტაძრის სააღაპე წიგნში, რომელიც ცნობილია „ტბეთის სულთა მატიანე“—ს სახელით. ეს აღაპები ამ მატიანეში შეტანილია ნომრებით — 424 და 558 ორივე. აღაპში **შავთელი ქუაბულისძე** არის მოხსენიებული. **ქუაბულისძე** ამ აღაპებში ან გვარია შავთელისა, ანდა ქუაბული მამის სახელია. ვფიქრობთ, **ქუაბულისძე** უფრო გვარი უნდა იყოს, ვიდრე მამის სახელი. 558-ე მოსახსენებელში შავთელის მეუღლის სახელიცაა მოცემული—**ნათელი**: „სულსა ქუაბულისძის **შავთელისა** და მისსა მეუღლეს ნათელს შეუნდვენ ღმერთმან“. ჩვენის ვარაუდით, ამ აღაპებში მოხსენიებული პირი უნდა იყოს იოვანე შავთელი—ქუაბულისძე, თამარ მეფის სამეფო კარის პოეტი, იმ პერიოდის საქართველოში ცნობილი სასულიერო პირი.

მაშასადამე, „ტბეთის სულთა მატიანე“ ძვირფასი წყაროა იოანე შავთელის ვინაობის შესასწავლად. ცნობილი პოეტი და სასულიერო მოღვაწე, როგორც ჩანს, ზრუნავდა თავისი მშობლიური მხარის—შავშეთის—საეპისკოპოსო ტაძრის კეთილდღეობისათვის, უხვად სწირავდა მას საფასეს, რის გამოც მისი ღვაწლის სახსოვრად ორი აღაპი დაწესდა ტაძრის სააღაპე წიგნში. შავმთაში გაზრდილ იოვანესათვის ტბეთის ტაძარი, ცხადია, ძალიან ახლობელი (შავმთა ახლოსაა ტბეთთან), მშობლიური იყო და მასზე ზრუნავდა

დღენიადაგ, როგორც თამარის სამეფო კარზე მოღვაწეობისას, ასევე გელათის მონასტერში ყოფნის დროს.

დღევანდელი მკითხველისათვის შეიძლება გაუგებარი იყოს იოანე შავთელის სახოტბო პოეზიის შედევრის (ოდის) სახელწოდება – „აბდულმესიანი“. ნ. მარისა და კ.კეკელიძის ცნობით, ნაწარმოების სახელწოდება მომდინარეობს „არაბული სიტყვიდან–**აბდულმესი**, რომელიც ქრისტეს, მესიას, მონას ნიშნავს“ (10, 233). ისმება კითხვა: ვის უძღვნის ქებას ავტორი? ამ საკითხთან დაკავშირებით არსებობს სხვადასხვაგვარი შეხედულება. ჩვენ ვიზიარებთ კ.კეკელიძის მოსაზრებას, რომლის თანახმად: „პოეტი ხოტბაში შეამკობს ორ გვირგვინოსანს: დავით აღმაშენებელსა და თამარ მეფეს... მას თვალწინ ეხატება ძლიერი, განათლებული და გაღაღებული საქრისტიანო საქართველო... ვინ შექმნა ასეთი საქართველო? რა თქმა უნდა, არა მარტო თამარ მეფემ, არამედ დავით აღმაშენებელმაც. თამარი უდავითოდ წარმოუდგენელია. დავითი არის **აღმაშენებელი** მომხიბლველი საქართველოსი, ხოლო თამარი–**ომეგა**. მათ ერთავეს თანაბარი ღვაწლი მიუძღვის მის შექმნაში, წარმატებასა და განდიდებაში... ზოგ სტროფში დავითია შესხმული, ზოგში თამარი, ზოგში კიდევ ორივე ერთად“ (10. 240). კ.კეკელიძე ამიტომაც წერდა, რომ ნაწარმოებს შეიძლება ეწოდოს „დავით აღმაშენებლისა და თამარის ქება“.

ჩვენამდე მოღწეულია იოანე შავთელის კიდევ ორი თხზულება: „გალობანი ვარძიის ღვთისმშობლისანი და „საძიებელი და მასწავლებელი“ ე.წ. „ასურული კვინკლოსისა“.

უბადლო პოეტური ოსტატობით გამოირჩევა „გალობანი ვარძიის ღვთისმშობლისანი“. ეს არის წმ. მარიამ ღვთისმშობლის საგალობელი იამბიკო, შექმნილი ბასიანის ომში ქართველთა გამარჯვების გამო. საგალობლის ხელნაწერი XIII საუკუნისაა. მეორე ნაწარმოებო–„საძიებელი და მასწავლებელი“... უკავშირდება ტბელ აბუსერისძის ნაწარმოებს.

XIII საუკუნის ცნობილი მწერალი და სასულიერო მოღვაწე ტბელ აბუსერისძე იოანე შავთელს მოიხსენიებს დიდი სიყვარულითა და პატივისცემით. იგი თავისი თხზულების „ქრონიკონი სრული მისითა საუწყებელითა განგებითა– სარედაქციო დანართში წერს: „ესე ასურულისა კვკლოსისა საძიებელი და მასწავლებელი, იამბიკონად თქმული **წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა**

იოანე შავთელისაგან თქუმილიცა ამისთჳს დაჲწერე, რომელ ზემოსა საუწყებელსა შინა მეწსენა“ (11, 209).

დიდი მეცნიერი კკეკელიძე აბუსერისძე ტბელის ნაწარმოებზე მსჯელობისას „ასურულ კვინკლოსთან“ დაკავშირებით წერდა, რომ „აბუსერისძე ტბელმა თავის თხზულებას საგანგებოდ დაურთო შავთელის იამბიკოები თავსა და ბოლოში... აბუსერისძის თხზულება წარმოადგენს ტრაქტატს, რომელშიც განმარტებულია 532 წლიანი პასქალური ციკლი-იგივე „ასურული კვკლოსი“. შავთელის იამბიკოები კი ამ ციკლის, ე.ი. „ასურული კვკლოსის“ „სახიებელი და მასწავლებელია“; არის, ასე ვთქვათ, შესავალი (11, 186).

მკვლევართა აზრით, შავთელის ზემოთ დასახელებული იამბიკური თხზულება უდავოდ ღირსშესანიშნავ და მაღალმხატვრულ ტრაქტატს წარმოადგენდა, რომელიც მხოლოდ კალენდრის ღრმად მცოდნე მკითხველზე იყო გათვლილი. ჩვეულებრივი მკითხველი, ცხადია, ვერ შესძლებდა იმ პოეტური წილსვლების აღქმას, რომლებიც ამ იამბიკოებში აზრის გადმოცემის მთავარ საშუალებად არის გამოყენებული. ცხადია, ამგვარი ნაწარმოების შექმნას მომზადებული მკითხველის ფართო აუდიტორიის გარეშე აზრი არ ექნებოდა. იოანე შავთელის იამბიკური თხზულება იმდროინდელი მოწინავე საზოგადოების უაღრესად მაღალი მომზადების დონეზე მეტყველებს.

იოანე შავთელის ჩვენამდე მოღწეული ნაწარმოებებიდან ნათლად ჩანს ავტორის ორმაგი განათლება: საერო და სასულიერო. კკეკელიძე წერდა, რომ იოანე შავთელის „იდეურად და ფორმით საერო ხასიათის ნაწარმოები, სულითა და დამუშავებით სასულიერო ელფერის თხზულებაა. სასულიერო ელემენტს ჩვენ უმთავრესად ვგრძნობთ არა თემის დამუშავებაში, არამედ –ენაში: შედარებანი ავტორს მოჰყავს ძველი აღთქმიდან და აზრებს გამოსთქვამს ბიბლიის სიტყვებით. ის ნაკითხია როგორც ძველ ბერძნულ ისტორიულ, ფილოსოფიურსა და მხატვრულ მწერლობაში, ისე აღმოსავლურ, სპარსულ–არაბულში, მაგრამ არანაკლებ მცოდნეა ის, ბიბლიის გარდა, საეკლესიო–სასულიერო მწერლობისაც, რომლითაც უხვად სარგებლობს თავის ნაწარმოებში“ (10, 242).

იოანე შავთელის განათლების მაღალ დონეზე წერდა დიდი ივანე ჯავახიშვილიც. იგი ჩახრუხადისა და შავთელის სახოტბო

პოეზიაში ამჩნევდა აღმოსავლური-სპარსულ-არაბულ კულტურის კვალსაც. იგი წერდა: „ქრისტიანობისა და ბიზანტიის მონარქიის უდიდესი გავლენის მიუხედავად, საქართველომ მრავალი საუკუნის განმავლობაში ბევრი რამ აითვისა მაჰმადიანი ხალხების სახელმწიფოებრივი კულტურიდან; მათი პოლიტიკური მსოფლმხედველობა და საზოგადოებრივი იდეალები უცხო არ ყოფილა ქართული საზოგადოების წარმომადგენლებისათვის. სპარსეთის რომანტიკულ და ეპიკურ ნაწარმოებთა გმირების რაინდული სული და საქმე, გვაროვნული სიამაყის შეგნება და სუვერენულ ხელისუფლებასთან დამოკიდებულება—ურთიერთობა შეეხებოდა საქართველოს ფეოდალური დიდკაცობის სულიერ განწყობილებას... მათ სთიშავდა რელიგია, სახელმწიფოებრივი და საზოგადოებრივი კულტურა კი ბევრ რამეში ერთნაირი იყო... ამგვარი მიმართულების მკაფიო მაგალითად შეიძლება დასახელდეს ჩვენამდე მოღწეული შავთელისა და ჩახრუხაძის ხოტბანი“ (12, 63).

აღმოსავლური კულტურის კვალი აისახა იოანე შავთელის ნაწარმოებთა ლექსიკაშიც. ამ ლექსიკურ ერთეულებს ხშირად იმოწმებდა თავის შრომებში დიდი ივანე ჯავახიშვილი. მათგან აღსანიშნავია არაბულ-სპარსული ლექსიკის ნიმუშები: მგოსანი (გჷსნ), გუნდი, დასი; ტურფა (მვირფასი ქსოვილი), ბალასანი (ნელსაცხებელი), მუშკი, ზარდახშა (პატარა ყუთი), ფოლადი, შაქარი, ლალი, იაგუნდი, ფირუზი, სადაფი, ბაღი, ბაღჩა, ბოსტანი. ბაღი, ბაღჩა და ბოსტანი—X საუკუნემდე ქართულ ენაში არ მოიპოვებოდა. მათი ჩვენს ენაში შემოხიზვნის ხანად ივ. ჯავახიშვილი მიიჩნევს X-XI საუკუნეებს (13, 116).

„დამახასიათებელია, რომ არც შავთელსა და არც ჩახრუხაძეს თავიანთ ხოტბებში არც ერთხელ **ჩანგი** დასახელებული არა აქვთ. ეს გარემოება იმ მხრივ არის საყურადღებო, რომ **შესხმის** დასამღერებლად და დარბაზობის დროს **ჩანგი** საქართველოში თავდაპირველად, როგორც ეტყობა, არ უხმარიათ; თუმცა ღხინსა და დროსტარებაში, ნადიმის დროს, ფართოდ უნდა ყოფილიყო გავრცელებული. შოთაც — კი ყველგან უპირველესად ამ საკრავს ასახელებს ხოლმე... „**ჩანკ**“ სპარსულად სპარსთა და ჰინდოელთა ოდესღაც არსებულ **ჰარფას** ეწოდებოდა“, აღნიშნავს ივ.ჯავახიშვილი (14, 532).

იოანე შავთელის ნაწარმოებთა ლექსიკა ინახავს ძველი ქართული ენის შესანიშნავ ნიმუშებს, რომელთაგან დავასახელებთ

დიდი ივანე ჯავახიშვილის მიერ წარმოჩენილ ლექსიკურ ერთეულებს, როგორიცაა: კეთილ-განსხლული, ნეკი, ნაკი, ბუტკო (ყურძნის ჯიში, მისი სახელი ძველი უნდა იყოს, XII საუკუნეზე უწინარეს ხანას უნდა ეკუთვნოდეს. ი.ჯ.), ერქუანი, ანეული (ზაფხულის სახნავი), მძნობარი (მოცეკვავეთა გუნდი). იოანე შავთელს **სიმღერაც ძნობად** აქვს წოდებულიო, შენიშნავს ივ.ჯავახიშვილი (14, 469-470); **ლარი** მე-12 საუკუნეში სისწორის შესამოწმებელ საზომად ყოფილა მიღებული („სჯულისა ლარი, ქვეყნის სალარი, გაბდიდრებული ფრიად ყოვლითა“. შავთელი); **ტაბლაკი** შავთელს დასახელებული აქვს იმდროინდელი საქართველოს საომარ საკრავად... აღსანიშნავია ისიც, რომ არც **ჩანგური** და არც **ჩონგური** არ გვხვდება არც შავთელთან, არც ჩახრუხაძესთან, არც რუსთაველთან არც მოგვიანო ხანის ქართველი მგოსნების ლექსებსა და პოემებში. ასევე, შავთელი **სიმის** მაგივრად იყენებს სიტყვას **ძალი**. ეს გარემოება იმის მომასწავებელი უნდა იყოს, რომ ეს სახელები (ჩონგური, ჩანგური, სიმი) ჩვენს ენაში მაინცდამაინც ძველი არ არის, აღნიშნავს ივ. ჯავახიშვილი (14, 541).

იოანე შავთელის ენაში ძალიან მკრთალად, მაგრამ მაინც იგრძნობა ადგილობრივი ენობრივი კოლორიტი, სამხრულ-დასავლური ქართულენოვანი სამყაროსათვის ნიშანდობლივი ელფერი, რომელიც უმეტესად შეიმჩნევა ლექსიკაში. ასეთი ენობრივი ერთეულებია: ანაგებად, ბასრობა, ბაყლი, საფერი, მობლარდნა, მორბედი, ავაზანი, პინაკი, კედელ-ყურენი, ღირწი, გარდალაჯული და ა.შ. უფროობითი ხარისხის ფორმათაგან აღსანიშნავია-უმხნე, უმაღლე... საყურადღებოა ნასახელარი ზმნები-ბასრობდეს (კიცხავდეს), მეიმედოსა, ამრავალწილა, მოიბლარდე, მხედრობს, ფერობს... იოანე შავთელის მაღალმხატვრული ენა, ცხადია, ცალკე კვლევის საგანია და მასზე მეტად ამჯერად აღარ შევჩერდებით.

ამრიგად იოანე შავთელი, შავშეთის სახელოვანი შვილი, თავისი მრავალმხრივი შემოქმედებით ამკობს საქართველოს ოქროს ხანის მწერლობას. „ღმერთი რომ ერს, ქვეყანას მოწყალების თვალთ გადმოხედავს, მოუვლენს ხოლმე კაცს, პოეზიის მაღლით ცხებულსა... პოეზია კი მაღლია, ნიჭია, რომელიც ეძლევა მხოლოდ კაცთა, ღვთივ რჩეულსა“ (15, 535). მართლაც, ღმერთმა შავშეთს იოანე შავთელის სახით მოუვლინა სასიქადულო მამულიშვილი, პოეზიის მაღლით ცხებული პიროვნება. მისი პოეზიის ენა მხატვ-

ერული სახეების-მეტაფორების, შედარებების, ეპითეტების, ალიტერაციის, ომონიმების, მაჯამების ამოურწყავი საგანძურია. როგორც შოთა რუსთაველი ამბობდა ნამდვილი მოშიარის შესახებ, „მისთვის ენა მუსიკობდესო“, იოვანე შავთელის პოეზიის ენა მართლაც მუსიკობს და მაღალმხატვრული ენობრივი საშუალებებით ამკობს ქართველი ერის საამაყო შვილებს-დავით აღმაშენებელსა და თამარ მეფეს.

ლიტერატურა

1. „ქართლის ცხოვრება“, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს.ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. II, თბ., 1959;
2. იოვანე ბატონიშვილი, კალმასობა, II, 1948, გვ. 178;
3. თეიმურაზ ბატონიშვილი, განმარტება პოემა „ვეფხისტყაოსნისა“, 1960, გვ. 290;
4. ქართული მწერლობა, ლექსიკონი-ცნობარი, წიგნი I, თბ., 1984;
5. ელ.მეტრეველი, დავითისა და თამარის ქება, იხ. ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბ., 1966;
6. კ.კეკელიძე, ქართული ლიტერატურისა ისტორია, ტომი პირველი, ძველი მწერლობა, თბ., 1960;
7. ილია ჭავჭავაძე, ტ. IV, პუბლიცისტური წერილები, თბ., 1987;
8. გ. ყაზბეგი, სამი თვე თურქეთის საქართველოში, ბათ., 1995;
9. Георгий Мерчуле, Жизнь св. Григория Хандзтийского, грузинский текст: введение, издание, перевод Н. Марра с дневником поездки в Шавшию и Кларджию, VII. С.-Петербург, 1911.
10. კ.კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტომი მეორე, თბ., 1981;
11. აბუსერისძე ტბელი, თხზულებანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს: ნარგიზა გოგუაძემ, მიხეილ ქავთარიამ და რაულ ჩაგუნავამ, ბათუმი, 1998;
12. ივ.ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტომი XII, თბ., 1998;

13. ივ.ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. V, თბ., 1986;
14. ივ.ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. XI, თბ., 1998;
15. ილია ჭავჭავაძე, ლექსები, პოემები, მოთხრობები, წერილები, ტ. 4, თბ., 1985;
16. ქართული მწერლობა ოცდაათ ტომად, ტომი მესამე, თბ., 1988.

Шушана Путкарадзе

Иоанн Шавтели - известный шавшетский духовный деятель и поэт

Иоанн Шавтели – деятель эпохи царицы Тамар. Он находился в её свите накануне Басианской битвы. Об этом повествует летопись «Картлис цховреба».

Из других исторических источников известно, что Шавтели был придворным поэтом. Его перу принадлежит хвалебная ода «Абдул-Мессия». Слово *Абдул-Мессия* арабского происхождения, и в переводе на грузинский язык означает «покорный Мессии» (спасителю, Христу).

Произведение посвящено двум великим царям – Давиду Агмашенебели (Строителю) и царице Тамар. Автор для их восхваления использует множество художественных приёмов. Восхваляет физическую и духовную красоту царей. В научной литературе бытовало мнение, что Шавтели и Шавшители слова-синонимы, то есть поэт по происхождению должен быть из Шавшети. Последние исследования подтверждают это предположение: Иоанн действительно шавшетинец, уроженец села Шавмта (Турция, Артвинский вилайет). Это село расположено на южном склоне Арсианского хребта и отличается необычайной красотой. Оттуда виден весь Шавшетский край.

Село Шавмта посетил в 1874 году Георгий Казбеги. В 1997 году там побывала и я. Руины старой церкви в этом селе, описанные ещё Георгием Казбеги, сохранились до наших дней.

Поминальная запись об Иоанне Шавтели имеется в известном историческом документе «Тбетском синодике», созданном в Тбетском монастыре, находящемся в Шавшети.

**ფრიდონ ხალვაშის ეროვნულ-რელიგიური
თვალთახედვის ზოგიერთი საკითხი**

მიუხედავად იმისა, რომ ეროვნულ-სარწმუნოებრივი პრობლემა ფრიდონ ხალვაშის მთელი შემოქმედების ერთ-ერთ უმთავრეს თემად იყო დამკვიდრებული, აღნიშნული პრობლემის განსჯა-გაანალიზება მწერლის თვალთახედვის არეში განსაკუთრებული სიმძაფრით მაინც გასული საუკუნის 80-90-იანი წლებიდან – ჩვენს ქვეყანაში ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლის გააქტიურებისა და სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის აღდგენის დროიდან – მოექცა. იმ პერიოდის საქართველოში რელიგიამ ისეთი აქტუალობა და მნიშვნელობა შეიძინა, რომ, საბჭოთა ეპოქისაგან განსხვავებით, იგი ეროვნული ცნობიერების განმსაზღვრელ ერთ-ერთ უმთავრეს ფაქტორადაც კი მოგვევლინა.

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, ფ. ხალვაში ძალიან ბევრს ფიქრობდა იმ ხილულ და უხილავ წინააღმდეგობებზე, რომელთა დაძლევის შედეგადაც ისტორიული ავტოდობის გამო სარწმუნოებრივად ხელოვნურად გახლეჩილი ჩვენი ხალხი ეროვნულ ერთობას აღიდგენდა და გამთლიანდებოდა. ამ პრობლემის მწერლისეულ განსჯას ორი უმთავრესი მიმართულება აქვს შექმნილი – პირველი ესაა აჭარაში მცხოვრებ ქართველ მუსლიმანთა რელიგიური რწმენის პერსპექტივაზე ფიქრი და მეორე, სამი საუკუნეზე მეტი ხნის განმავლობაში დედასამშობლოს მოწყვეტილ ჩვენს თურქეთელ თანამემამულეებთან ეროვნული ერთობის აღსადგენ გზათა აქტიური ძიება.

მუსლიმან და ქრისტიან ქართველთა ეროვნული ერთობისა და განუყოფელობის საკითხის განსჯა-გააზრებამ განსაკუთრებით ფართო მასშტაბები შეიძინა რომანში „შეიძლება თუ არა მუსლიმანი იყოს ქართველი“ (დაიწერა 1991 წ. პირველად ცალკე წიგნად გამოიცა 1994 წელს ბათუმში). მიუხედავად იმისა, რომ ნაწარმოების სათაურად ქცეული შეკითხვისთვის მწერალს მანამდე დაწერილი თავისი ნაწარმოებებიდანაც აქვს გაცემული ერთმნიშვნელოვნად დადებითი პასუხი, აღნიშნულ პრობლემასთან დაკავშირებით მისი თვალთახედვის უფრო საფუძემდებლად წარმოსაჩენად ხსენებული ნაწარმოები მაინც გამორჩეულად საინტერესო ქმნილებაა ავტორის შემოქმედებაში.

ჩემის აზრით, ფ. ხალვაშის რომანს ასეთი შეფასება უწინარეს ყოვლისა ორი უმთავრესი გარემოების გათვალისწინებით უნდა მიეცეთ – ჯერ ერთი, იმის გამო, რომ ქართულ ლიტერატურაში ხსენებული ნაწარმოები პირველი ვრცელი ეპიკური ტილოა, რომელშიც მასშტაბურადაა წარმოსთქმნილი ჩვენი ქვეყნის ფარგლებს გარეთ მცხოვრებ ქართველ მუსლიმანთა ეროვნული თვალთახედვა და მეორე, თავისი რომანით ფ. ხალვაშმა რეალურ ფაქტებსა და მოვლენებზე დაყრდნობით პირველმა შექმნა ღრმად შთამბეჭდავი პიროვნული სახე ნაწარმო-

ებში მუსა ბურსელის ფსევდონიმით გამოყვანილი ქართველი მამულიშვილისა – ახმედ მელაშვილისა, რომელიც საქართველოს ფარგლებს გარეთ მოღვაწე ყველაზე დიდი ქართველი იყო, თავად თურქეთელი ჩვენებურების შეფასებით, მათი ილია ჭავჭავაძე და „ქართულუბისთვის დამწვარი კაცი.“

მიუხედავად იმისა, რომ ფ. ხალვაშს შესანიშნავად ჰქონდა გააზრებული ქრისტიანობის განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანი როლი ჩვენი ხალხის ეროვნული იდენტობის ჩამოყალიბებისა და დამკვიდრების საქმეში, იგი იმ თვალსაზრისისაც იცავს თანმიმდევრულად და მიზანმიმართულად, მუსლიმანური აღმსარებლობა ქართველი კაცის ეროვნულ ცნობიერებას საფუძველს რომ არ აცლის და არ ხდის საეჭვოს.

ეს რწმენა ფ. ხალვაშს არა მარტო საქართველოში მცხოვრებ მუსლიმან ქართველთა წიაღში ცხოვრებამ ჩამოყალიბა და განუმტკიცა, არამედ თურქეთელ ჩვენებურებთან, განსაკუთრებით კი მათ ეროვნულ ბელადთან – ახმედ მელაშვილთან პიროვნულმა ურთიერთობებმაც. როგორც ცნობილია, ფ. ხალვაში, როგორც საბჭოთა პერიოდის საქართველოდან თურქეთში პირველად გამგზავრებულ ქართველ მწერალთა ოფიციალური დელეგაციის წევრი, 1968 წელს ქალაქ ბურსაში პირადად შეხვდა იქაურ ჩვენს თანამემამულეებს, მათ შორის ახმედ მელაშვილსაც და მუჰაჯირობის დროს თურქეთში გადახვეწილ თავის უცნობ მამიდასაც. ეს შეხვედრები იმდენად დიდმნიშვნელოვან მოვლენად იქცა მწერლის ცხოვრებაში, რომ მაშინდელი შთაბეჭდილებანი არაერთგზის იქცა მისი შემოქმედებითი შთაგონების წყაროდ. ამ თვალსაზრისით ყველაზე მეტად საინტერესოა ზემოთ უკვე მოხსენიებული რომანი – „შეიძლება თუ არა მუსლიმანი იყოს ქართველი.“

როგორც რომანში არაერთგზის ესმება ხაზი, ბურსაში გაცნობილ ქართველთა უმეტესობა მუჰაჯირთა შთამომავალი იყო, მშობლიურ წიაღს მოწყვეტილ იმ ქართველთა მემკვიდრენი, რომელთაც „რელიგიური მოწყალებით შეთავაზებულ სხვის მიწაზე, სხვის ხევხუვებში, დელედურდნებსა და მთა-გორებზე, ციცქნა-ციცქნა სოფლებად ჰქონდათ გაშენებული თავიანთი პატარ-პატარა სამშობლოები.“

დღეს უკვე არავის ჭირდება მტკიცება იმისა, რომ მშობლიური კარ-მიდამოდან აყრილ და თურქეთში გადახვეწილ ათასობით მუჰაჯირს ამ ნაბიჯის გადადგმით თავის სამშობლოსა და ეროვნულ იდენტობაზე კი არ უთქვამს უარი, არამედ პირიქით, სწორედ მათ დასაცავად და გადასარჩენად მიიღეს ამგვარი საბედისწერო გადაწყვეტილება. ისინი გულუბრყვილოდ იყვნენ დარწმუნებულნი იმაში, რომ მათი სულიერი და ეროვნული ხსნის ერთადერთ გზას მუსლიმანური რელიგია წარმოადგენდა, რუსეთის მიერ დაპყრობილ საქართველოში დარჩენის შემთხვევაში კი მათ ძალით გააქრისტიანებდნენ და ურჯულოებს გახდიდნენ.

საბედნიეროდ, ქრისტიან და მუსლიმან ქართველთა ეროვნული შეკავშირების გზაზე რელიგიურ აღმსარებლობათა განსხვავებულობის შედეგად წარმოქმნილ მნიშვნელოვან წინააღმდეგობებს არასოდეს უჩენიათ თავი. ეს რომ ნამდვილად ასეა, ამის დასტურად უამრავი არ-

გუმენტი შეიძლება მოვიშველიოთ ორივე აღმსარებლობის მიმდევარ ქართველ მამულიშვილთა ნააზრევინაც და პრაქტიკული მოღვაწეობიდანაც.

თუმცა, როგორც ფ. ხალვაშის შემოქმედებიდანაც თვალნათლივ ჩანს, გარკვეული სირთულეები, თუმცა არააღსრულებითი და ნაკლებად საშიში, მაგრამ მაინც უსათუოდ გასათვალისწინებელი, რელიგიურად ერთმანეთისაგან გამოიჯნული ჩვენი თანამემამულეების ეროვნული ცნობიერების გამთლიანების თვალსაზრისით ჯერ კიდევ არსებობს. განსხვავებით საკუთრივ საქართველოში მცხოვრებ ქართველ მუსლიმანთაგან, რომელთა ეროვნულ-სარწმუნოებრივი ინტეგრაციის პროცესი მათ ქრისტიან მოძმეებთან იმდენად ფართოდ, აქტიურად და მასშტაბურად მიმდინარეობს, რომ ზემოთ ხსენებულ სირთულეთა არსებობას ფაქტობრივად უკვე გამოცდილი აქვს რეალური საფუძველი, თურქეთში მცხოვრებ ჩვენებურებსა და მათ ისტორიულ სამშობლოს შორის საუკუნეთა განმავლობაში გაწყვეტილი ურთიერთობის აღსადგენად ბევრი რამ ჯერ კიდევ სამომავლოდაა გასაკეთებელი.

როგორც ფ. ხალვაშის განსახილველი რომანიდანაც ნათლად ჩანს, ამ ურთიერთობის აღდგენა და თურქეთში მილიონობით მცხოვრებ ჩვენს მუსლიმან თანამემამულეებსა და მათ მოძმე ქრისტიანებს შორის მყარი ეროვნული ერთობის დამკვიდრება რელიგიური ფაქტორის დიდმნიშვნელოვანი როლის გაუთვალისწინებლად, ფაქტობრივად, ყოველად შეუძლებელი იქნება. ფ. ხალვაშის არა მარტო ხსენებული რომანის, არამედ მთელი შემოქმედების ერთ-ერთ უმთავრეს ლაიტმოტივად ქცეულ ამ თვალსაზრისს განსაკუთრებული ყურადღება თუნდაც იმიტომაც უნდა მივაქციოთ, რომ მას ქართველ მუსლიმანთა წიაღში დაბადებული და აღზრდილი კაცი გამოთქვამს ყოველგვარი მიკიბ-მოკიბვისა და ორაზროვნების გარეშე.

რომანის სათაურად ქცეული შეკითხვა ავტორს ისეთი კონტექსტის გათვალისწინებით აქვს დასმული, რომელიც მისთვის ერთმნიშვნელოვნად დადებითი პასუხის გაცემასაც გულისხმობს ყოველგვარი დაეჭვების გარეშე. და მაინც, ამისდა მიუხედავად, ფ. ხალვაშის რომანის დაწერის უმთავრეს მიზანს იმ მყარი არგუმენტების წარმოჩენის მცდელობა წარმოადგენს, რომელიც არა მარტო ამ კუთხით თუნდაც ფარულად არსებულ იჭვსა და უნდობლობას გამოაცლის ყოველგვარ საფუძველს, არამედ იმ დიდ ეროვნულ პერსპექტივასაც წარმოაჩენს ფართოდ და მასშტაბურად, რომელიც ჩვენი ქვეყნის ეროვნულ-სახელმწიფოებრივ ძლიერებას უნდა შესძინოს მომავალში ისტორიულ ავტელობათა გამო უცხოეთში მცხოვრებ ჩვენს მუსლიმან მოძმეებთან ეროვნული ერთობის განმტკიცებამ.

ამ იმედის პერსონიფიცირებულ სახედ რომანში ახმედ მელაშვილის პროტოტიპად ქცეული მუსა ბურსელია გამოყვანილი. მუსასთან რამდენიმე შეხვედრამ და მისი თავგანწირული მამულიშვილურმა მოღვაწეობის გაცნობამ რომანის მთავარი გმირი შიო შავაძე, რომელიც თავად ავტორის პროტოტიპს წარმოადგენს, ღრმად და დაუეჭვებლად დაარწმუნა იმაში, რომ მიუხედავად თავისი მუსლიმანობისა, იგი იმუა-

მად „ყველაზე წმინდან ქართველადაც“ შეიძლება ჩაგვეთვალოს ყოველგვარი გადაჭარბების გარეშე, იმ ქრისტიან ქართველებზე გაცილებით უფრო დიდ მამულიშვილად, რომლებიც „თავიანთი ქართველობის უმაღლეს ნიშნად ქრისტიანულ წარმოშობას თვლიან, ქართველობისთვის კი იოტისოდენასაც არაფერს აკეთებენ“ (*ხალვაში, 1994, 69*).

თავისი ამ მონათხრობით ფ. ხალვაშმა არა მარტო მუსა ბურსელის თავგანწირული ეროვნული მოღვაწეობის უმნიშვნელოვანესი ეპიზოდები წარმოსახა ფაქტოლოგიური სიზუსტით, არამედ ჩვენი ქვეყნის ფარგლებს გარეთ მცხოვრებ მუსლიმან ქართველებთან საუკუნეების განმავლობაში შესუსტებული თუ სულაც გაწყვეტილი ეროვნული ერთობის აღდგენის დიდი პერსპექტივაც წარმოაჩინა დამაჯერებლად არგუმენტირებული ფორმით.

ფ. ხალვაშის რომანის არსის სიღრმისეულად შესაცნობად და გასაზრებლად მეტად მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ ისტორიული ავბედობის გამო ჩვენს თურქეთელ მოძმეებთან გაწყვეტილი ეროვნული კავშირის აღდგენის პერსპექტივას მწერალი პირველ ყოვლისა რელიგიურ კონტექსტში განიხილავს და პრინციპულად ეწინააღმდეგება ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის აღზევების პერიოდში ჩვენი „დისიდენტების“ ერთი ნაწილის მტკიცებას იმის შესახებ, „საქართველო მარტო ქრისტიანული ქვეყანა შეიძლება იყოს“ (*ხალვაში, 1994, 57*).

ფ. ხალვაში, როგორც თავადაც მუსლიმანურ ოჯახში აღზრდილი ქართველი კაცი, ბუნებრივია, პრინციპულად არ ეთანხმებოდა ამ თვალსაზრისს და საესებოთ სამართლიანად უსვამდა ხაზს იმ გარემოებას, რომ „ხელისჩაქნევა და ამოღენა მუსლიმანი ქართველობის უპატრონოდ მიტოვება, ბედისანაბარად მიშვება, აუნაზღაურებელი დანაშაული იქნებოდა საკუთარი ერის და მომავლის წიანზე“ (*ხალვაში, 1994, 57*).

მიუხედავად იმისა, რომ დედასამშობლოსთან ე. წ. „ოსმალის საქართველოს“ შემოერთების დროიდან მოყოლებული, აღნიშნული პრობლემა არაერთგზის ქცეულა მწვავე განსჯისა და პოლემიკის საგნად, ჩვენი ერის დიდ შვილებს – ქრისტიანებსაც და მუსლიმანური აღმსარებლობის მიმდევართაც (ი. ჭავჭავაძე, ა. წერეთელი, ს. მესხი, ნ. ნიკოლაძე, ს. ხიმშიაშვილი, მ. აბაშიძე და ბევრი სხვა) საეჭვოდ და საკამათოდ არასოდეს გაუხდიათ ის ფაქტი, რომ რელიგიური რწმენის სხვადასხვაობა ქრისტიანი და მუსლიმანი ქართველების ეროვნული ერთობისა და შეკავშირების საქმეს ვერავითარ შემთხვევაში ვერ შეუშლიდა ხელს.

თავის მხრივ, ფ. ხალვაშის მიერ წარმოსახული ქართველი ღვთისმსახურნიც – ქრისტიანნიცა და მუსლიმანნიც – ღრმად არიან დარწმუნებული იმაში, რომ ქართველთა შორის ეროვნული ერთობის განსამტკიცებლად ერთმანეთის გვერდიგვერდ და ერთობლივი ძალით უნდა იღვწოდნენ ქართველი მღვდელიცა და მოღაც. მწერლის აზრით, ამგვარი რამის გასაკეთებლად მყარ საფუძველს მათ პირველ ყოვლისა იმის რწმენა აძლევდათ, რომ „რა სარწმუნოებისაც არ უნდა იყოს,

ქართველი ქართველია, რომ ჩვენ შევარიგეთ და მოვარიგეთ ქრისტიანობა და ისლამი, რომ მათ, როცა საქმე ეროვნულ ქართულ იდეალებს ეხება, ერთმანეთში სადავო აღარა აქვთ, რომ ისინი ქართველობაში ერთსულოვანი არიან.“ მწერლის ხაზგასმით, ასეთი „უნიკალური, ჰუმანური-ეროვნულ-საკაცობრიო“ რამის გაკეთებით ისინი „არა მარტო დედა სამშობლოს და მშობელ ერს გააერთიანებენ სულიერად სამუდამოდ და საბოლოოდ, არამედ თვით საქართველოს და მისი ხალხის ავტორიტეტსაც გაზრდიან უზომოდ მთელ დედამიწაზე“ (*ხალვაში, 1994, 38*).

ფ. ხალვაშის ხსენებულ რომანშიცა და სხვა ნაწარმოებებშიც არაერთგზის ესმება ხაზი იმ გარემოებას, რომ ქრისტიან და მუსლიმან ღვთისმსახურთა ეროვნული ცნობიერების თანხვედრით განპირობებული ამგვარი იდეალიზებული ერთობა მხოლოდ ოცნების საგანს არ წარმოადგენდა და ამის დამადასტურებელი კონკრეტული შემთხვევები რეალურადაც გვხვდებოდა საქართველოშიცა და თურქეთშიც.

მაგალითად, თურქეთიდან საქართველოში სტუმრად ჩამოსული ქართველი ხოჯა – ქიბარი გელათში ყოფნის დროს მამა გიორგის შეხვდა და მასთან გულითადი საუბარი გააბა. კერძოდ, ქიბარმა ქართველ მღვდელს გულახდილად აუწყა ის ამბავი, რომ განსხვავებით აღრინდელისაგან, როცა მუსლიმანობა და ქართველობა ერთმანეთთან შეუთავსებელ ცნებებად ითვლებოდა და ქართველი გიაურის, ურწმუნოს, სინონიმად მიჩნეულ სიტყვას წარმოადგენდა, ბოლო ხანებში ვითარება შეიცვალა და ჩვენი მუსლიმანი თანამემამულეები მიხვდნენ, რომ „ქართველობა კაცის ეროვნებას ნიშნავს და არა ქრისტიანობას, თანაც იმ ხალხის სახელია იგი, ვისი ჯილაგიც თვითონ ჩვენ, „მუსლიმანი გურჯები“ ვყოფილვართ“ (*ხალვაში, 1994, 111*).

ქართველი მოლას მიერ ნათქვამი ამ სიტყვების მოსმენამ მამა გიორგი იმდენად მოხიბლა, რომ ხელები გაშალა და მის თურქეთელ მოძმეს გადაეხვია. დავით აღმაშენებლის საფლავთან მომხდარი სიმბოლური მნიშვნელობის მქონე ეს ამბავი სულ მალე იმით გაგრძელდა, რომ ორივე მათგანი ლამის ერთმანეთის გვერდიგვერდ შეუდგა თავ-თავიანთი საღვთისმსახურებლო რიტუალების აღსრულებას. კერძოდ, „ქიბარი რომ სალოცავად დადგა, მამა გიორგი ტაძრისაკენ შებრუნდა, მარჯვენა სამი თითი შუბლთან მიიტანა და სამჯერ პირჯვარი გადაიწერა. ქიბარს ორივე ხელი აღმართულად ეჭირა, ცას შესცქეროდა და უხმოდ ჩურჩულებდა თავის ღოცვას...

მამა გიორგი შორიახლოდან შეხედავდა მოლას და თავისთვის პირჯვარს იწერდა, თითქოს მუსლიმანურ ღოცვას, რომელიც გელათის ნიადაგზე იწირებოდა, ხელის მოქნევით საკუთარ გულმკერდიდან შლიდა. შემდეგ გაახსენდა მღვდელს უწმინდესის და უნეტარესის ერთი ამასწინანდელი საუბარი იმაზე, თუ როგორ შეხვდა იგი სტამბოლში მუსლიმან ჩვენებურებს, როგორ წაიკითხა, შინ დაბრუნებულმა, იქ ნაწუქარი ყურანის ერთი გამოცემა. მაშინ დავრწმუნდიო, განაცხადა უწმინდესმა, ორივე სარწმუნოებაში ერთ ღმერთს, მამაზეციერს, ერთ გამგნეს, ერთ უფალს ვემსახურებით“ (*ხალვაში, 1994, 112*).

ფრიდონ ხალვაშის ღვაწლსა და ადგილს ჩვენი ლიტერატურის ისტორიაში, სხვა დამსახურებებთან ერთად, ის ფაქტიც განსაზღვრავს არსებითად, რომ თავისი შემოქმედებითაც და აქტიური საზოგადოებრივი მოღვაწეობითაც წარმატებით განაგრძო ჩვენი დიდი მამულიშვილების მიერ ზემოთ აღნიშნული თვალსაზრისით დამკვიდრებული ტრადიცია. კერძოდ, მან, როგორც თავადაც მუსლიმანურ ოჯახში დაბადებულმა და აღზრდილმა მწერალმა და მამულიშვილმა, რომელმაც, ბევრი მისი მოძმის მსგავსად, ჭარმაგობაში ისტორიული სამართლიანობა აღიდგინა და წინაპართა რელიგია დაიბრუნა (როგორც ცნობილია, მწერალი საკმაოდ გვიან, 1999 წელს, მონათლა საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა), ბევრი რამ გააკეთა საიმისოდ, ქრისტიან და მუსლიმან ქართველებს შორის ხანგრძლივი დროის განმავლობაში შესუსტებული ანდა სულაც დარღვეული ეროვნული ერთობა კვლავაც რომ დამკვიდრებულიყო და კიდევ უფრო მეტად განმტკიცებულიყო.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ხალვაში ფ. შეიძლება იყოს თუ არა მუსლიმანი ქართველი, ბათუმი, 1994 წ.
2. ხალვაში ფ. ომრი, თბილისი, 2007 წ.

AVTANDIL NIKOLEISHVILI

SOME ASPECTS OF PRIDON KHALVASHI'S NATIONAL-RELIGIOUS VISION

Abstract

The number of Georgians who have Muslim faith living in other countries, especially in Turkey is quite big compared to Christian Georgians living in Georgia. Considering the abovementioned the issue of national unity and solidarity plays an important role in Pridon Khalvashi's creative work. The writer's interest towards this question was essentially conditioned by the fact, that he was the resident of Adjara. As a result of historical misfortune this area was isolated from Georgian state in terms of territory and religion for three centuries.

Despite the fact, that P. Khalvashi was well aware of the important role of Christianity in forming and establishing the national identity of our people he intentionally supported the viewpoint that Muslim faith does not destroy the

ground for the national consciousness of a Georgian man and does not make it dubious. The faith of the author was more strengthened by the personal relationship with the national leader of Turkish Georgians – Ahmed Melashvili. Muslim Georgians living in our country have long regained strong links with Christian fellow-men. However, the same process with Turkish countrymen is a future concern. The role of P. Khalvahi in the history of our literature is determined by the fact, that through his creative work and public activities he managed to do a lot to strengthen self-awareness of national unity among Christian and Muslim Georgians.

ქართველი ქალი ქუთათელაძე ოსმალეთის დედოფალი

საქართველოს სახელი შორს გაიტანეს ქვეყნიდან იძულებით, თუ საკუთარი სურვილით წასულმა ქართველმა მანდილოსნებმაც. ბევრი მათგანის ვინაობა უცნობია, მაგრამ ბევრმა დიდ წარმატებებს მიაღწია პირად ცხოვრებასა და საქვეყნო საქმიანობაში. მათ რიგს მიეკუთვნება სულთან მაჰმუდ II-ს მეუღლე ბეზმიალემ ვალიდე სულთანი, რომლის ბიოგრაფია დღემდე უცნობი იყო.

1785 წელს ოსმალეთის სულთანს აბდულ ჰამიდ I-ს (1725-1789) ქართველი მეუღლის აიმე-ნაქშიდილისაგან (1766-1817) შეეძინა ვაჟი, რომელიც შემდგომში სულთან მაჰმუდ II-დ იწოდებოდა. ოსმალური წყაროების მიხედვით, მაჰმუდი საკმაოდ ღამაზი გარეგნობის ბიჭი ყოფილა. მამა ოთხი წლის ასაკში დაედუპა, ამიტომ ბიძას, სულთან სელიმ მესამეს (1761-1808) (ჰამერ პიურგშტადლის მიხედვით დედით ქართველს) გაუზრდია და ბიჭიც მასავით (აგრეთვე ბაბუა დელაღ-ზადესავით) მუსიკაში დახელოვნებულა. მაჰმუდს ხელოვნების სხვა დარგებიც ანტერესებდა. იგი „ადლის“ ფსევდონიმით წერდა მგრძნობიარე, საოცარ ლექსებს, ქმნიდა საცეკვაო მელოდიებსა და სიმღერებს.¹

მაჰმუდ II-ის ქორწინებას წინ უსწრებდა ტრაგიკული, ამავე დროს საოცარი შემთხვევა. როგორც ვთქვით, იგი აღზარდა ბიძამ, სულთან სელიმ III-მ, რომელიც სასახლის ოპოზიციონერებმა მოაშთეს. ჯერი სულთნის ტახტის ერთ-ერთ კანონიერ მემკვიდრეზე, მაჰმუდზე მიდგა, ოპოზიციამ საჭიროდ ჩათვალა მისი ჩამოცილება. ამას მტრებმა ნაწილობრივ მიაღწიეს კიდეც, მაჰმუდი მოწამლეს, მისივე საძინებელ ოთახში ბაწრით ჩამოკიდეს და ოთახი ჩაკეტეს, თითქოს ტახტის მემკვიდრემ თავი ჩამოიხრჩო. ამ ოთახის გასაღები ჰქონდა მხოლოდ მაჰმუდის მსახურ ქართველ ქალს (გადმოცემით ფატიმას), რომელსაც ოთახში შესვლისას საზარელი სურათი დახვდა, მაგრამ ქალი არ დაიბნა; სასიკვდილოდ განწირულს ყულფი თურმე ყბაზე ჰქონდა შემოჭერილი, ქალმა უგონო მდგომარეობაში მყოფი მოწამლული კაცი ჩამოხსნა და სიკვდილს გადაარჩინა. მაჰმუდი სულთნის ტახტზე ავიდა, მადლიერმა სულთანმა ამ მსახურ ქალს სასახლეში მიაღებინა განათლება, სრულასაკონების მიღწევის შემდეგ ცოლად შეირთო და სახელად ბეზმიალემი შეარქვა.

1823 წელს სულთან მაჰმუდ II-ს ბეზმიალემისგან შეეძინა ვაჟი, რომელიც მამის გარდაცვალების შემდეგ, 1839 წელს ოსმალეთის სულთანი გახდა და აბდულ-მეჯიდ II-დ (1823-1861) იწოდდა, ხოლო მისმა დედამ, ბეზმიალემმა, ოსმალეთში არსებული კანონის მიხედვით, სწორედ ამ დროიდან ვალიდე სულთანის (დედოფლის) წოდება მიიღო.

ოსმალეთის ქართველი დედოფლის დაბადების ადგილად თურქი ავტორები ბათუმს მიუთითებენ, ხოლო მისი ქართული გვარ-სახელი მათთვის უცნობია. რუსეთის ჟანდარმერიისაგან დევნილი და ოსმალეთში გადახვეწილი ცნობილი მწერალი და პუბლიცისტი იასე მაქსიმეს ძე მეხუზლა (1856-1919), რომელიც ისტორიაში რაჭველი-ის ფსევდონიმიტაცაა ცნობილი, სულთან მაჰმუდ II-ის მეუღლის სახელად ფატიმა-ხანუმს მოიხსენიებს.² ავტორი 1880 წლიდან 1917 წლამდე (მცირე წყვეტილობით) ოსმალეთში ცხოვრობდა, კარგად ფლობდა ენას, შესანიშნავად შეისწავლა ქვეყნის ისტორია, კულტურა და ტრადიციები, ამიტომ სულთან მაჰმუდ II-ს მეუღლის სახელად ჩვენც ფატიმა მივიჩნიეთ, რომელიც ქართველთა შორის საკმაოდ გავრცელებული სახელია.

გაურკვეველი რჩებოდა ფატიმას გვარი. ამ საქმეში დახმარება გაგვიწია ისტორიკოს ხარიტონ ახვლედიანის წიგნმა, რომელშიც ნათქვამია: „ბათუმში დიდი ჯამე აუშენებია სულთან აბდულ მეჯიდის (1839-1861) დედას თურქთა ჯარებისათვის და მას ეწოდებოდა სულთან-ჯამე. ამ ჯამის ამშენებელი, ზ. ჭიჭინაძის თქმით, ყოფილა ქართველი ქალი სამტრედიიდან, გვარად ქუთათელაძე.“³

ამგვარად ჩვენთვის ცნობილია ქართველი დედოფლის სახელი და გვარი. სადაურობის თაობაზე საჭიროდ ვთვლით მცირე შესწორებას. ქუთათელაძეები უპირატესად სამტრედიის მახლობელ სოფელში დიდ ჯიხაიშში (სხვა სოფლებშიც) ცხოვრობენ, ამიტომ ფატიმა ქუთათელაძე დიდ-ჯიხაიშელად უნდა მივიჩნიოთ.*¹⁶

¹⁶ ჩვენს ადრინდელ ნაშრომში (იხ. „არხეიონი“, №2, ბათუმი. 2011. გვ. 45) ფატიმა ბათუმელად ვიგულისხმეთ, რაც არასწორია. იგი დიდ-ჯიხაიშელი ქუთათელაძე აღმოჩნდა.

ფატიმა ბეზმიალეები აქტიურად მონაწილეობდა სასახლის ცხოვრებაში მეუღლის მაჰმუდ II-ის სიცოცხლეში, მაგრამ იგი უფრო გააქტიურდა მისი გარდაცვალების (1839 წ.), ოსმალეთს სულთნის ტახტზე შვილის აბდულ-მეჯიდის ასვლის და ფატიმაზე ვალიდე (დედა) სულთნის წოდების მინიჭების შემდეგ.

ჯერ კიდევ სრულიად ახალგაზრდა (16 წლის) აბდულ-მეჯიდის გამოუცდელობის გამო, დედამ რეგენტის მოვალეობა იკისრა და დიდი როლი ითამაშა სახელმწიფოს მართვასა და შვილის სწორ გზაზე დაყენებაში. ამ როლს ის სიკვდილამდე ასრულებდა. ფადიშაჰის მოგზაურობის დროს დედა-ბეზმიალეები აგვარებდა სასახლისა და სახელმწიფოს საქმეებს, საჭიროების შემთხვევაში მთავრობის მოხელეებს დავალებებსაც აძლევდა, უფრო მეტიც, მართავდა ოფიციალურ მიღებებს და წვეულებებს.

ბეზმიალეების გარეგნობისა და ხასიათის გასაცნობად მნიშვნელოვანია სულთან აბდულ-მეჯიდის კერძო, გერმანელი ექიმის, შპიცერის ჩანაწერი. ას ვალიდე სულთანი 36 წლის ასაკში გაუსინჯავს და ეს ჩანაწერიც მაშინ გაუკეთებია. საყურადღებოა, რომ ექიმიც ბეზმიალემს ქართველ ქალად მოიხსენიებს. ჰარემ ჰემაიუში ავადმყოფთან მიწვევის შესახებ შპიცერი წერს:

„ჩირადან სარაიში ჩემი მისვლისას შორიდან სავარძელი დაეინახე, მასზე ნაქარგფერაჯიანი ქალი იჯდა. ის ქალი ვალიდე სულთანი იყო. გზას მიკვლევდა ჰარემის ალა. მე დედოფალს დიდი პატივით მივეახლე. ჰარემი-აღას მიერ ფადიშაჰის სიტყვების წარმოთქმის შემდეგ ვალიდე სულთანმა ძალიან თბილად მიმიღო. შემომთავაზა ძირს დაჯდომა. სხვა რაიმე დასაჯდომი ვერ დაეინახე და ნოხზე დავეშვი. თვალი დედოფლისაკენ გამექცა. გამჭვირვალე ჩამოსაფარებლიდან მოჩანდა აღელვებისგან ააღებული მისი ღოყები. ვთხოვე მისი პატივცემული ვაჟიშვილის ჯანმრთელობის შესახებ მოეთხრო და თავაზიანად აღვნიშნე მისი ზრუნვის შესახებ. ამის შემდეგ ვისაუბრეთ მკურნალობის წესებზე. იგი უდიდესი სიმშვიდით მპასუხობდა. 36 წლის ქართველ ქალს თავისი სხეული ძალიან კარგად შეენახა. თვალისმომჭრელი თეთრი და ნაზი ხელების არაჩვეულებრივმა სილამაზემ, ზომიერად სასიამოვნო მოწესრიგებულობამ და ქედმაღლობამ ჩემი თვალი და ყური მიიპყრო. წამოსვლისას ძალიან თავაზიანად მომექცა. ფერაჯის ჯიბიდან ერთი ქისა ოქრო ამოიღო და ზემოთხსენებული ჰარემი-აღას ხელით გადმომცა“.⁴

ფატიმა – ვალიდე სულთანი ჭკვიანი, წინდახედული, აღერსიანი და გულუხვი ქალი იყო, რომელმაც კეთილი მისწრაფებებით, გარეგნული იერით და თავშეკავებულობით მოიპოვა წარმატება და ძალიან რჩეული ქალბატონი გახდა. ამ თვისებებით მან ოსმალეთის ისტორიაში, ინტრიგების მხლართველი მრავალი ქალისაგან განსხვავებით, განსაკუთრებული ქალის სახე შექმნა. იგი ვაჟიშვილის, აბდულ მეჯიდის მფლანგველობასა და საკუთარი გარეგნობისამი გადამეტებული ყურადღების მიქცევას არ ეპუებოდა. საჭიროების შემთხვევაში სახელმწიფო საქმეებში ეხმარებოდა, მაგრამ თავისი მდგომარეობა ბოროტად არასოდეს გამოუყენებია.

ვაჟიშვილის ფაღიშაობის პერიოდში სახელმწიფოს მიერ მისთვის გამოყოფილ ხელფასსა და სხვა შემოსავლებს ბეზმიალეში სხვადასხვა საჭიროებებისა და საქველმოქმედო საქმეებისათვის ხარჯავდა. დერვიშთა ორდენის კარგი მცოდნე არ გაურობდა დერვიშებზე დიდი ოდენობით მატერიალურ დახმარებას. პირადად დადიოდა ფეხით ქალაქში და ღარიბებს უწვდიდა დახმარების ხელს. ობოლ და უპატრონო გოგონებს აქორწინებდა, ვისაც არ ჰქონდა ვალის გადახდის საშუალება, აგრეთვე პატიმრებს ფინანსურ დახმარებას უწევდა, ყველას მიმართ ფაქიზი სულის ადამიანისათვის დამახასიათებელ თანაგრძნობასა და გულმოწყალებას იჩენდა. ბოლო დროის ოსმალეთის იმპერიაში იგი აღიარებულ იქნა სასახლის ყველაზე პატივსაცემ ვალიდე სულთნად.

ბეზმიალემ ვალიდე სულთანი მძიმე ავადმყოფობის შედეგად 1853 წლს 3 მაისს ბეშიქთაშის სასახლეში გარდაიცვალა.¹⁷

1861 წელს სულთან აბდულ-მეჯიდის გარდაცვალების შემდეგ, ოსმალეთის ტახტზე მისი ძმა აბდულ აზიზი (1830-1876)¹⁸ ავიდა. ამგვარად ფატიმა-ბეზმიალემ ვალიდე სულთნის საპატიო წოდება მეორეჯერ, სიკვდილის შემდეგაც მოიპოვა.

ყველა ავტორი, ვინც ბათუმში აზიზიეს მეჩეთის აგების თარიღს შეეხო, ერთსულოვნად აცხადებენ, რომ იგი სულთან მაჰმუდ II-ის მეუღლემ ბეზმიალემ ვალიდე სულთანმა თავის

¹⁷ ბეზმიალემ ვალიდე სულთნის შვილიშვილი მეჰმედ VI ვაჰიდეთინი (1861-1926) ოსმალეთის უკანასკნელი სულთანი იყო.

¹⁸ აბდულ-აზიზი 1876 წლის 30 მაისს სასახლეში შეჭრილმა შეთქმულებმა ტახტიდან ჩამოაგდეს და 2 ივნისს მოკლეს.

სიცოცხლეში სამხედროებისათვის,¹⁹ თუ შვილის აზიზის სახელზე ააშენა. თუმცა ყველა მათგანი მეჩეთის აგების თარიღად სხვადასხვა წელს ასახელებს (1861, 1864, 1867, 1868).^{5, 6, 7}

ვალიდე სულთანი 1853 წელს გარდაიცვალა ამიტომ ამ მეჩეთის აშენება სწორედ მის სიცოცხლეში, 1853 წლამდე უნდა მომხდარიყო (ჩვენი აზრით უფრო 1830 წლის შემდეგ, როცა მეორე ვაჟი აზიზი შეეძინა).²⁰ დღემდე დამკვიდრებული თარიღები არასწორია, რადგანაც ამ დროს ფატიმა-ბეჰშიაღემ ვალიდე სულთანი გარდაცვლილი იყო.

ფატიმა-ბეჰშიაღემმა ქვეყნის მრავალ ადგილას დააარსა საქველმოქმედო სახლები და ფონდები და დატოვა შემოსავლის მომტანი დიდი ოდნეობის უძრავ-მოძრავი ქონება. მის მიერ დაარსებული ფონდების ერთი ნაწილი და მათი შემოსავლები 1840-1850 წლებში წესრიგზე მოიყვანა. 14 ფონდის (ვაქფიე) მონაცემები 400 გვერდიან ვაკუფის დოკუმენტში აისახა. ამ დოკუმენტით ირკვევა, რომ ვალიდე სულთანს ბევრი კეთილი საქმე ჰქონდა გაკეთებული. მან შეაკეთა და განაახლა დაზიანებული და სრულიად განადგურებული მრავალი შენობა-დაწესებულება, კერძოდ:

1. გურუბაი, სასნეულო სტამბოლში შეპრემინის რაიონში; იენიბაჰჩეში მდებარე ეს სასნეულო დღესაც აგრძელებს არსებობას. ვალიდე სულთანმა ქონების დაცვისა და საუკეთესო მომსახურების უზრუნველყოფის მიზნით სასნეულოს ბევრი მდიდარი შემოსავლიანი ვაკუფი აჩუქა.

2. მექაში მდებარე ამავე სახელწოდების სასნეულოს მშენებლობა ვალიდე სულთანმა წამოიწყო. ნახევრადაშენებული ნაგებობის მშენებლობა დედის გარდაცვალების შემდეგ სულთან აბდულჰამით II-მ დაასრულა.

ბ) სასწავლებლები:

¹⁹ 1828-29 წწ. რუსეთ-თურქეთის ომის შემდეგ ოსმალეთმა დათმო მის მიერ დაპყრობილი სამცხე-საათაბაგო. ჯერი აჭარაზე და სხვა ქართულ ტერიტორიებზე მიდგა, ამიტომ მათი დაკარგვის შიშით 1829 წ. ბათუმში ჯარის დიდი ნაწილი გადმოისროლა. ბუნებრივია, მათ სალოცავიც მოითხოვეს, რასაც ქველმოქმედი დედოფლის მხრიდან მეჩეთის აშენება მოჰყვა.

²⁰ მეჩეთს დასაწყისში სამხედრო ჯამე ეწოდებოდა. მის აშენებას დაემთხვა აბდულ-აზიზის დაბადება (1830 წ.), რის შემდეგ, როგორც ჩანს, მეჩეთს აბდულ აზიზის სახელი უწოდეს.

ა. დარულმარიფი (ვალიდე მექთეფი), ოსმალეთის სახელმწიფოში გეგმის მიხედვით დაპროექტებული და აშენებული პირველი დიდი შენობაა. ეს საშუალო სკოლა მაღალი დონის 3 წლიან განათლებას იძლეოდა. 1850 წლის 20 აპრილს გახსნილი ხსენებული სასწავლებელი ამზადებდა როგორც სახელმწიფო მოხელეებს, ასევე ამზადებდა ძველ უნივერსიტეტში სწავლის მსურველ მოსწავლეებს. ვალიდე სულთანმა ამ სასწავლებლისათვის დაარსა სტამბა, აგრეთვე მის ბიბლიოთეკას გადასცა 546 ტომი ძვირფასი ხელნაწერი წიგნი. ქ. სტამბოლში მაჰმუდ II-ის მავზოლეუმთან არსებული და ჩვენს დროში კვლავ ფეხზე მდგომი ეს სასწავლებელი 1933 წლიდან დღემდე სტამბოლის ქალთა ლიცეუმის სახელს ატარებს და აგრძელებს თავის მოღვაწეობას.

2. ბეზმიალემ ვალიდეს სასწავლებელი, რომელიც ბაიქოზ ჩუბუქლუში აგებულ შენობაში იყო მოთავსებული.

3. ბეზმიალემ სიბიანის სასწავლებელი. იგი გაიხსნა 1850 წლის 20 აპრილს. მისი ნამდვილი სახელია „მწვანე სასწავლებელი.“

გ) მეჩეთები:

1. ბათუმის სამხედრო მეჩეთი სავარაუდოდ 1830 წელს, როცა შეეძინა მომავალი სულთანი აბდულ აზიზი (1830-1876), მას აზიზის სახელი უწოდეს.

2. დოლმაბაჰჩეს მეჩეთი (1853 წ.) ქ. სტამბოლში ემპირეს სტილით დაგეგმილი მეჩეთის მშენებლობა ბეზმიალემ ვალიდე სულთანმა წამოიწყო, მისი გარდაცვალების შემდეგ მშენებლობა აბდულმეჯიდმა დაასრულა.

3. გურებაი საავადმყოფოს გვერდით მდგომი და ხის სახურავიანი მეჩეთი ხსენებულ საავადმყოფოსთან ერთად 1845 წელს გაიხსნა.

დ) ხიდები:

გალათას ხიდი (ანუ ვალიდეს ხიდი). ემინონუსა და ქიაქოის შემაერთებელი გალათას ხიდის დამაარსებელიც ფატიმა-ბეზმიალემ ვალიდე სულთანია. ხიდი 1844 წელს ხის ბოძებზე აშენდა და 170 წლის ექსპლუატაციის შემდეგ დღემდე რამდენჯერმე განაახლეს.

ე. წყაროები:

ბაზმიალემ ვალიდე სულთანის მიერ გაკეთებული ან შეკეთებულია წყაროები და წყლის შადრევნები. მათ გვიანი პერიოდის ოსმალურ ძეგლებს შორის მნიშვნელოვანი ადგილი უკავიათ. მათგან დაზუსტებული მონაცემებით 12 წყარო სტამბოლ-

ში, 2 მედინაში, 1 კი ქერბელაში მდებარეობს. ყველა შადრევანი და წყარო ძალზე მოკლე დროში, 1839-1852 წლებში აშენდა.

ფატიმა-ბეჰშიალემის თაოსნობით წყლის დასალევი შადრევანი შეკეთდა სტამბოლსა და ქვეყნის სხვა ქალაქებში. ვალიდე სულთანმა კეთილმოაწყო თერქესოის ტბა და მისი შემოგარენი. ათთვისა ასობით მიწის ნაკვეთი, დააფუძნა მეურნეობები და სოფლები, დუქნები, ქარვასლები. წისქვილები, სახლები და სხვა. დიდი შემოსავლების მქონე უძრავ ქონებასთან ერთად ისინი მან გადასცა სხვადასხვა ვაკუფს. ვალიდე სულთანი მათ სამსახურს უწევდა და ღირებულ საჩუქრებს სწირავდა. მერსინის ერთ-ერთი ყველაზე ძველი ოსმალური ნაგებობა, ბეჰშიალემის წყარო, 1861 წელს ფადიშაჰმა აბდულ-აზიზმა დედამისის სახელზე გააკეთებინა.

თავისი წინამორბედი ვალიდე სულთანის, ქართველი აიმეს (დედამთილის) მსგავსად მეუღლეზე, სულთან მაჰმუდ II-ზე ფატიმა-დედოფლის დადებითი გავლენა განაპირობებდა საზოგადოებრივ რეფორმას, ქვეყნის კულტურისა და განათლების დასავლურ ყაიდაზე მოწყობას, წიგნების ბეჭდვას, ახალი გაზეთების გამოშვებას, წიგნიერებისა და ხელოვნების განვითარებას. ამით ფატიმა-ბეჰშიალემმა ერთგვარად განტვირთა მაჰმუდ II-ის უარყოფითი რეპუტაცია, რაც მას სისასტიკემ, იანიჩართა მთელი არმიის განადგურებამ, აღმავლობის გზაზე გადაღობებული ყველა პიროვნებისა და ძალის ლიკვიდაციამ მოუტანა.

ფატიმა-ბეჰშიალემის და მისი გავლენით მეუღლის მაჰმუდ II-ს მიერ წიგნიერების განვითარებაზე მხარდაჭერას ჩვენ შევეხეთ წერილში „მესხი აიმე – ოსმალეთის დედოფალი“.⁸ აქ გავიმეორებთ მხოლოდ იმას, რომ ცოლ-ქმრის საგანმანათლებლო საქმიანობა მიტაცებული ქართული საფაშოების ცხოვრებაზეც აისახა. მათი დახმარებით 1818-1828 წლებში ახალციხის საფაშოს ქართველ მმართველს ახმედ ხიმშიაშვილს დაუარსებია სასწავლებელი, რომელსაც მდიდარი ბიბლიოთეკა გააჩნდა. წიგნები ხიმშიაშვილისათვის უჩუქებიან მაჰმუდ II-ს დედას, აიმე-ნაქშიდილს და მეუღლე ფატიმა-ბეჰშიალემს. თვით სულთანიც ამ საქმის მიმართ უაღრესად კეთილგანწყობილი იყო (როგორც ვთქვით, თავადაც წიგნიერი პოეტი ყოფილა), რაც იმით დასტურდება, რომ ერთი წიგნი ქართველი დიდებულისათვის, ახმედ ხიმშიაშვილისათვის მაჰმუდ მეორეს პირადად უჩუქებია. ამ სასწავლებლის ბიბლიოთეკაში მრავლად ყოფილა გრამატიკის, მათემატიკის, ასტრონომიის, ღვთისმეტყველების, ფილოსოფიის და სხვა დარგების სახელმძღვანელოები, სულ ათასზე

მეტი წიგნი და უნიკალური ხელნაწერი, რომელთაგან ყველაზე საუკეთესო 600 წიგნი და ხელნაწერი, რუსი გენერლის, ნ.მ. მურავიოვის ბრძანებით პეტერბურგში გაუგზავნიათ.⁹

ახმედ-ფაშა ხიმშიაშვილის მიმართ ფატიმა-დედოფლის და სულთან მაჰმუდ II-ს ყურადღება სხვა მხრივაც ჩანს.

როგორც ცნობილია, ახმედ ხიმშიაშვილი მამის სიკვდილით დასჯის შემდეგ, თავის უმცროს ძმასთან აბდი-ბეგთან ერთად გურიაში გაიხიზნა, სადაც თითქმის ორი წელი მოყვრებთან დარჩა (აბდი-ბეგს ცოლად ჰყავდა მამია V გურიელის და კესარია). იქედან დაბრუნებული ძმები სულთანმა მაჰმუდ II-მ შეიწყალა და 1818 წელს ახმედ-ბეგი აჭარის მმართველად განაწესა, ხოლო შემდეგ ახალციხის საფაშო ტახტზე აიყვანა.

უცხოელთა სამსახურში მყოფი ხიმშიაშვილი ოსმალთა ნებას დაჰყვა და გულმოდგინედ ასრულებდა მათს დავალებებს, მაგრამ არც მამის სურვილი და მისწრაფებები ავიწყდებოდა – ცდილობდა სამცხე-საათაბაგო გაეთავისუფლებინა, რათა იგი ისეთივე ყოფილიყო, როგორც „ქართველი მეფეების დროს იყო.“ ამისათვის კი ძლიერი დამხმარე სჭირდებოდა. ასეთ მომხრედ მას რუსეთი ესახებოდა. ახმედ-ფაშამ შეძლო რუსეთის მოხელეებთან კავშირის დამყარება, შემუშავდა ორმხრივი მოქმედების გეგმა და აჭარის რუსეთის ქვეშევრდომობაში შესვლას თითქმის აღარაფერი აკლდა, როცა გენერალი ოსტენ-საკენი აჭარაში უმიზეზოდ შემოიჭრა და რამდენიმე სოფელი გადაწვა.

ვერაგულმა პოლიტიკამ ახმედ-ფაშა იძულებული გახადა რუსეთზე ზურგი ექცია და ოსმალეთის ხელისუფლებისათვის პატიება ეთხოვა. იმის მიუხედავად, რომ სულთან მაჰმუდ II-სთვის კარგად იყო ცნობილი ახმედ-ფაშის რუსებთან კავშირი, მან აჭარის მმართველს არათუ აპატია დაღატი, არამედ დააწინაურა და მუშირის (გენერალ-ლეიტენანტი) სამხედრო წოდება მიანიჭა. ჩვენი აზრით, შესაძლოა ამ შემთხვევაშიც მთავარი როლი ითამაშა ფატიმა-ბეჰშიაღემ დედოფლის გავლენამ, რამაც ახალციხის ფაშა სულთნის რისხვისაგან იხსნა და კიდევ უფრო დიდი კარიერა მოუპოვა.

1836 წელს ახმედ-ფაშა კონსტანტინეოლში სულთანს ეწვია იქედან წამოსული არზრუმის სერასკირმა ნადიმზე მიიწვია: ნადიმიდან დაბრუნებული ახმედ-ფაშა ცუდად გახდა. დოკუმენტებში ნათქვამია, რომ ავადმყოფს გულმკერდი და ტუჩები გაუშავდა და რვა დღის შემდეგ გარდაიცვალა.¹⁰ მაშინვე გავრცელდა ხმა, რომ ახმედ ხიმშიაშვილს სულთანმა ძველი ცოდ-

ეები გაუხსენა და მოაკვლევინაო, მაგრამ ეს ცნობა მალე უარყვეს. რუსეთის კონსული არზრუმში, კავკასიის მთავარმართებელ გ.ვ. როზენს პასუხობდა, რომ „ახმედ-ფაშა ყოველთვის სიყვარულითა და მფარველობით (!) სარგებლობდა თავის მთავრობაში პირადი მამაცობითა და ერთგულებით, რისთვისაც მრავალი ჯილდო მიიღო, ამიტომ მისი სიკვდილის ცოდვის სულთანზე აკიდება შეუძლებელია. მითუმეტეს სწორედ კონსტანტინეპოლში ყოფნისას მიიღო ფერიკის წოდებაც და უმაღლესი ორდენიო.“¹¹

მართლაც, მაჰმუდ II-ს ახმედ-ფაშის სიკვდილით დასჯის სურვილი რომ ჰქონოდა, არაფერი შეუშლიდა ხელს ეს განზრახვა მისი სატახტო ქალაქში ყოფნისას აღესრულებინა. აქ საქმე ეხებათ უფრო პირად მტრებს, რომლებიც ახმედ-ფაშა ხიმშიაშვილის აღზევებას, ჯილდოებს და კარგ სახელს შურით ხვდებოდნენ. მისი თავიდან მოცილება ადრე ჰქონდათ გადაწყვეტილი, მაგრამ სულთნის შიშით ვერ ბედადნენ. უმაღლესი სამხედრო წოდების მინიჭებამ და ორდენით დაჯილდოებამ ავისმსურველებს მოთმინება დააკარგვინა, ახმედ-ფაშას არზრუმში ნადიმის დროს საწამლავიანი საკვები მიართვეს, რამაც რამდენიმე დღეში მისი სიკვდილი გამოიწვია.

ჩვენთვის უცნობია როგორი იყო მაჰმუდ II-ს განწყობა ამ ტრაგიკული შემთხვევის გამო, თუმცა მალე სულთანიც გარდაიცვალა და ახმედ-ფაშის სიკვდილის საიდუმლოც ბურუსმა მოიცვა.

სულთან მაჰმუდ II-ს კარი, ქართველი დედა და მეუღლე სხვა ქართველი ღიდგვაროვნების მიმართაც იჩენდნენ ყურადღებას. მე-19 საუკუნის დასაწყისში, აჭარის მეზობელ პროვინციებში (იმერეთი, გურია) რუსული მმართველობის დამყარებასთან დაკავშირებით, განსაკუთრებით გამწვავდა მიწებზე საკუთრების კანონიერების საკითხები. ჯერი აჭარაზე მიდგა, ამიტომ ოსმალო მოხელეები ჩქარობდნენ, რათა მიწების ღიდი ნაწილი ხაზინაში ჩაერიცხათ, რასაც ადგილობრივ მიწათმფლობელებთან ღიდი დავა და შეხლა-შემოხლა მოჰყვა. ასეთ გაუგებრობაში აღმოჩნდნენ ავალიანების, ათაბაგების, ბეჟანიძეების, თავდგირიძეების, სურმანიძეების და სხვათა ოჯახები.

აჭარის სახელმწიფო არქივისა და ბათუმის ხარიტონ ახვლედიანის სახ. მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდებში ინახება ანალოგიური შემთხვევების ამსახველი საბუთები. ჩილდირის და ერზრუმის ვალის ერთ-ერთ მოხსენებაში ნათქვამია, რომ აღი და ისმაილ ბეჟანიძეების შემოსავალი (თიმარი) 4000 ახნის

ოდენობით, მათი უმემკვიდრეოდ გარდაცვალების გამო უნდა გაუქმდესო. 1813 წელს სულთან მაჰმუდ II-მ გამოსცა ფირმანი, რომლითაც ეს შემოსავალი გარდაცვლილების არაპირდაპირ მემკვიდრეს მუთი-ბეგ ბეჟანიძეს გადასცა. ამასთან მუთი-ბეგს (ალაი-ბეგს) ეკისრებოდა ვალდებულება საჭიროების შემთხვევაში ოსმალეთის ჯარში ახალი შეესება გაეყვანა.¹²

ოსმალთა მოხელეებმა ქვემო აჭარის ექვსი სოფლიდან შეგროვილი შემოსავალი (თიმარი) ჩამოართვეს აგრეთვე მუხამედ-თეარ თევდოროღლი-ავალიანს. დაზარალებულმა თხოვნით მიმართა სულთნის კარს. 1815 წელს სულთან მაჰმუდ II-ს გამოუცია ფირმანი, რომლის ძალით განმცხადებელ ავალიანს თიმარის ნაცვლად დაენიშნა ყოველწლიური პენსია 750 ყურუმის ოდენობით, რაც მას გაცილებით მეტ შემოსავალს აძლევდა.¹³

ფატიმა-ბეჰშიაღეში შვილებისაგან მოშორებით ცხოვრების პერიოდში წერდა წერილებს, რომელთა ნაწილი დაწერა მაშინ, როცა ავადმყოფობის გამო იალოვას ცხელ წყლებზე იყო სამკურნალოდ წასული, ნაწილი კი – სტამბოლში აბდულმეჯიდის ბურსასა და ჩანაქქალეში ხანგრძლივად ყოფნის დროს.¹⁴

ფადიშაჰმა აბდულ-მეჯიდმა გარდაცვლილი დედის საპატივცემულოდ მოაწყო გრანდიოზული სამგლოვიარო ცერემონიალი, დედა ჭადალოდლუს²¹ დივანიოლუზე, მამამისის მავზოლეუმში დაკრძალა.¹⁵ დედის სახელზე გამოუშვა დიდი რაოდენობით ფული, რომელიც სასახლის ქალებს, იმამებსა და ღარიბებს დაურიგა.

ასეთია კიდევ ერთი სიკეთით მოსილი ქართველი მანდილოსნის ცხოვრება. სამშობლოს ბედუკუდმართობით უცხოეთში გადასროლილი ქალი იმ ქვეყნისა და ხალხის სამსახურში ჩადგა, ქველმოქმედებთაც გაითქვა სახელი, მაგრამ თანამემამულეებზე ფიქრი მთელ სიცოცხლის მანძილზე გაჰყვა. შეძლებისდაგვარად მათაც უწვდიდა ხელს და არასოდეს ივიწყებდა.

მინაწერი: ნაშრომი დასაბეჭდად გადაცემული იყო, როცა გამოვიდა პროფ. შუშანა ფუტკარაძის წიგნი „სტამბოლის

²¹ ეს გვარი ქართული ჭაღალიძე-დან უნდა მოდიოდეს. სასურველია ამ თემას ცალკე გამოკვლევა მიეძღვნას, თუნდაც იმიტომ, რომ ამ სასაფლაოზე მრავალი წარჩინებული ქართველი განისვენებს.

ქართული სავანე”, სადაც ნათქვამია, რომ სულთან მაჰმუდ II-ს მეუღლე იყო ბათუმელი ქალი შუშანი თავდგირიძე. ეს ცნობა ამ ქალის ვინაობის დასადგენად კვლევის გაგრძელებას საჭიროებს. რ.ს.

ლიტერატურა

1. **ისკანდერ ფაღა.** ლექსთა სულთნები. ქართულ-თურქულ ენებზე. სტამბოლი. 2006. გვ. 54.
2. **იასე რაჰველი** (მეხუზლა) წერილები თურქეთიდან. თბილისი. 1991. გვ. 109.
3. **ხ. ა. ახვლედიანი.** ნარკვევი აჭარის ისტორიიდან. ბათუმი. 1944. გვ. 172.
4. **Murat Kasap.** Osmanli Gürcüleri. Istanbul. 2010. sy. 436.
5. **ავალიანი ა.** მიწათმფლობელობის ფორმები აჭარაში. ბათუმი. 1960. გვ. 94-100.
6. **Френкель А.С.** Очерки Чурук-Су и Батума. Тифлис. 1879. стр. 62.
7. **Дакишевич Н.М.** Батум. Тифлис. 1890. ст.2.
8. **სურმანიძე რ.** მესხი აიძე-ოსმაღეთის დედოფალი, გაზ. „აჭარა“, № 103, 8-9 სექტემბერი. 2011. გვ. 6.
9. **მაჭავარიანი თამარ.** ახალციხის ბიბლიოთეკის შესახებ. საქ. სახ. საჯარო ბიბ-კის შრომები. III. თბილისი. 1937. გვ. 54.
10. საქართველოს ცხა, ფ. 11, ს. 558, ფურ. 16-19.
11. იქვე, ს. 942, ფურ. 5-10.
12. აჭარის სახ. მუზ. ხელნაწ. ფ.ს. 23209/1; 1201/12.
13. **რამაზ სურმანიძე.** ავალის შთამომავალნი. თბილისი. 2011. გვ. 327, 328.
14. **Murat Kasap.** იქვე.
15. **Beşir Ayvazoglu.** Divanioly. Istanbul. 2003. sy. 53.

მაცხოვრის წამების ასახვა ქართულ ხალხურ
სასულიერო პოეზიაში

ქართული ფოლკლორის ბრძენი კოლექტიური ავტორი საუკუნეთა განმავლობაში პირველქმნილი სიყვარულითა და ტკივილით აღიქვამს მაცხოვრისეულ ვნებებს და შთამომავლობას შეახსენებს, თუ რისთვის ეცვა ჯვარს იესო ქრისტე. ამ თვალსაზრისით ძალზე შთამბეჭდავია ქართული ხალხური სასულიერო პოეზია, რომელშიც უდიდესი წუხილითა და განცდებით არის გადმოცემული იესო ქრისტეს წამების ამბავი.

სასულიერო ლირიკის ერთ-ერთ უმშვენიერეს ნიმუშში „ქრისტე“ (ქართ. ხალხ. პოეზია, 1973: 123), გადმოცემულია მაცხოვრის დევნა, მისი შეპყრობა და წამება. იესოს სოფლიერად გამოჩენას, ლექსის თანახმად, იუდეველთაგან დევნა და შევიწროება მოჰყვა:

დალოცვილი ქრისტე ღმერთი სოფლიერათ გამოჩნდაო,
ის მამაძაღლი ურია დასაჭირავად დასდევსო...

ქართული ხალხური სასულიერო ლირიკის კოლექტიური ავტორი უდიდესი მწუხარებითა და დრამატიზმით გადმოსცემს მისთვის სახარებიდან კარგად ნაცნობ უმძიმეს ეპიზოდს:

ერთსა გორას დაიჭირეს, მეორე გორას დამარხესო.

იქ ლურსმნები აიტანეს, თურმე, ყურით დააკრესო.

ქინძი, ძმარი მიუტანეს, ქრისტეს წამლად წაადგესო.

კვირე დილას რომ მივიდნენ, ცარიელი ტილო ძევსო.

ლექსში დიდი გულისწყრომაა გამოხატული იუდეველთა მიმართ, რის გამოც, ქართველთა რწმენით, ისინი დაწყევლილები არიან და წართმეული აქვთ ყველაზე დიდი ამქვეყნიური მადლი – ხენისა და თესვის ჩვეულება.

მკვლევარ ა. ცანავას მიერ დაფიქსირებულ რატულ სასულიერო ლექსში – "იესო ქრისტეს ლექსი" – ასევე დიდი წუხილია გამოთქმული "ჩვენი ქრისტეს" წამების გამო; ცნობილი სახალხო მთქმელი ზაქარია ერაძე ისე დაწვრილებით აღწერს მაცხოვრის მოწამებრივ სიკვდილს, თითქოს საკუთარი თვალით ეხილოს; სწორედ ამიტომაც, იესოსადმი მიყენებული ტანჯვა-წამების გამო, ამ ლექსშიც იუდეველები ცოდვილებად მოიხსენიებიან; გამოთქმულია რწმენა, რომ საიქიოს ისინი დაიტანჯებიან, სარჩო არ მიეცემათ:

ურია არის იუდა – ჩვენ მირონი მოგვაცხესა.

ჩვენი და ურიის რჯული იმასუკან გაშორდესა.

საყურადღებოა, რომ ლექსის – "ქრისტე" – ქართლური ვარიანტიც (ქართ. ხალხ. პოეზია, 1973: 323), რომელშიც საუბარია მაცხოვრის ტანჯვაზე, დაკრძალვასა და აღდგომაზე, იუდეველთა ცოდვიანობის გამხელით იწყება:

არასოდეს არ ცხონდება ურია,

არ შევა სამოთხეშია,

არ გეეზარდა დედასა, ათასი წილად ერჩია...

ამ თვალსაზრისით საინტერესო ფაქტი დასტურდება ქართულ ხალხურ მაყრულ ლექს-სიმღერებშიც. 1902 წელს "მასალათა კრებულში" დაბეჭდილ ფ. მთვარავეის სტატიაში "მდაბიოთა ქორწილი კახეთში" (მას. კრ. (СМОНПК), 1902: 149-160) მოხმობილია მეფის მაყრების სამღერი ტექსტი, რომელშიც ტრადიციისამებრ დედოფლის მაყრები კი არ არიან გაქილიკებული, არამედ – იუდეველები (კონკრეტულად კი იუდეველთა მეფის დედა):

– ნეტავი მეფის დედასა, ვარდნი უსხედან კერასა!

იუდის მეფის დედასა თავგნი უსხედან კერასა.

გამორიცხული არ არის, თავგთა სათარეშო კერად (ამდენად – დამცირების ობიექტად) ამ შემთხვევაში იესოს გამცემი იუდას მშობლიური კერა იყოს ნაგულისხმევი, თუმცა არსებითად ეს არაფერს ცვლის, რადგან ზეპირსიტყვიერების თითქმის ყველა ჟანრში, და მათ შორის საქორწილო ლექს-სიმღერებშიც, გადმოსცა ქართველმა ხალხმა თავისი განუზომელი სიყვარული იესო ქრისტეს მიმართ, მისიანად შერაცხა და გამოხატა შეურიგებლობა მისი უშუალო გამცემისა თუ ზოგადად იმ ტომის მიმართ, ვინც შვა იუდა ისკარიოტელი თუ იუდეველთა მეფე.

ამ პრობლემასთან დაკავშირებით ლექსის – "ქრისტე" – ანალიზისას იგივე აზრი გამოთქვა მეკლევარმა ნატო გულუამ: " ... ბოლოს დაწყევლილია ურია... ვფიქრობთ, ზოგადად ებრაელები, რადგან სიტყვა "ურია" აქ ერთი ადამიანის მნიშვნელობით არ უნდა იყოს ნათქვამი" (გულუა, 2009: 142).

„არსენას ლექსის“ რაჭულ ვარიანტში ებრაელი ვაჭრებისადმი არსენას უარყოფითი დამოკიდებულების ერთ-ერთი მოტივაცია ისიც არის, რომ ისინი იმ ერის შვილები არიან, ვინც ქრისტე აწამა, იესო კი „ჩვენად“, ე.ი. ქართველად, არის აღიარებული. სახალხო გმირი ასე მიმართავს წვრილმანით მოვაჭრე ებრაელებს:

– ურიებო, ის არა ხართ, ქრისტე რო გვიწვალეთ თქვენა!
მე გიზამთ ბიჭი არსენა ჩვენი ქრისტეს მაგიერსა!

ქართულ ხალხურ შელოცვებში “ურია ქეთელის” (დავით წინასწარმეტყველის სპასალარის) გააზრება ადამიანთა მწვალებლად („ურია ქეთერმა ჩამეიარა, შემკრულა, შემბეჭდა...“; „მოვიდა ორი ურია ქეთენი, შემყვარა, შემთვალა, შემაჟიჟინა...“; და ა.შ.). იმავე პოზიციიდან უნდა შეფასდეს. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქართველთა ცნობიერებაში ებრაელი ერი უარყოფით კონტექსტში არასოდეს მოიხსენიება და ზემოთ განხილულ შემთხვევებში მხოლოდ მისი იპოსტასი – „ურია“ – ფიგურირებს.

ელეგიური ხასიათის ქართულ ხალხურ სასულიერო ლექსში „ნეტამც არ ასულიყავ“ (ქართ. ხალხ. პოეზია, 1973: 126), გამჟღავნებულია უდიდესი მწუხარება მაცხოვრის ჯვარზე გაკერის გამო. მთქმელი ასე მიმართავს იესოს:

ნეტამც არ ასულიყავ გოლგოთას მთაზეო.

შენი სახრჩობელა ჯვარი დაგადგეს მხარზეო.

.....
ეკლის გვირგვინი შაკერეს, დაგადგეს თავზეო.

აქვე გამოთქმულია გულისტკივილი იმის გამო, რომ იუდეველებმა დახმარების ხელი არ გაუწოდეს გოლგოთის გზაზე ტანჯვით მიმავალ მაცხოვარს: “ურიის სახლთან დაისვენე – გაგაგდო განზეო.”

იუდეველთაგან მაცხოვრის ტანჯვა-წამებისადმი ქართველი ხალხის დამოკიდებულება გამჟღავნდა ქართულ ხალხურ ხატოვან სიტყვა-თქმაში “ქრისტეს წვალეების აღებინება” (სახოკია, 1979: 688), რომელიც იხმარება ვინმესთვის დაუმსახურებელი ტანჯვის მიყენების გამოსახატავად.

სასულიერო ლექსში „ქვეყანა იძრა“ (ქართ. ხალხ. პოეზია, 1973: 136) იესოს ჯვარცმის აქტი სახალხო მთქმელის მიერ მიწისძვრასთან, კლდის გასკდომასთან ასოცირდება, რის გამოც ღვთისმშობელი ტირის და მოთქვამს:

ქვეყანა იძრა, კლდე გასქდა,

ტირის მარიამ დედაო:

– შენზედა დამოკიდებულს

თვალით როგორა მხედავო!

ლექსში „გოლგოთის მთაზედ“ (ქართ. ხალხ. პოეზია, 1973: 129-130) გამოთქმულია უდიდესი გულისტკივილი იესოს სატანჯველის გამო; დაგმობილია იუდეველთა სისასტიკე და განუკითხაობა მაცხოვრის მიმართ; უშუალო, ადამიანური გულ-

წრფელობით არის გადმოცემული ჭეშმარიტი ქრისტიანის საწესდარი. ლექსი ნათელი დასტურია იმისა, რომ ქართველთა კოლექტიურ შემეცნებას გაცნობიერებული აქვს „ღვთიური აღმშენებლობის ამოცანა – ქრისტეს თავისი სიკვდილით უნდა ესხნა დაცემული კაცობრიობა“ (კიკნაძე, 1997: 14). ამ ლექსშიც მხეცებად და ბეცებად მოიხსენებიან მაცხოვრის გამწირველი იუდეველები.

იესოს უღირსი მოწაფე და მისი გამცემი იუდა ისკარიოტელი ქართულ ხალხურ სასულიერო პოეზიაში მამის მკვლელად მოიხსენიება. თედო რაზიკაშვილის მიერ ქართულში ჩაწერილ სასულიერო ლექსში "იუდა ვერცხლისმოყვარე" (ქართ. ხალხ. პოეზია, 1973: 126) ნათქვამია:

იუდა ვერცხლისმოყვარე სიყრმიდან ავის მქნელია,

მისთვის შეუდგა ქრისტესა, რომ იყო მამის მკვლეელია.

იუდას საქციელის გამოძახილია ქართული ხალხური ხატოვანი გამოთქმები: "ქრისტეს გამყიდველი", "ქრისტეს სისხლის მსმელი" (სახოკია, 1979: 687-688); იუდა ისკარიოტელის ეს ეპითეტი ქართველმა ხალხმა განაზოგადა ყველა მოღალატისა და ორგულის მიმართ.

ქართული ხალხური სასულიერო პოეზიის ნიმუშები დასტურია იმისა, რომ ჩვენმა ხალხმა საუკუნეთა მანძილზე გაითავისა მაცხოვრის ხორციელი სატანჯველი, მძიმედ განიცადა კაცობრიობის ცოდვისათვის ჯვარზე გაკრული იესოსეული ვნებანი, რათა მისი იდეებისადმი ერთგულებაში გაძლიერებულ-გამობრძმედილიყო.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები:

1. გ უ ლ უ ა ნ., ბიბლიური მოტივები ქართულ ფოლკლორში, ქუთაისი, 2009.
2. კ ი კ ნ ა ძ ე ზ., შობიდან შობამდე, თბილისი, 1997.
3. "მასალათა კრებული (CMOMPK), №31, განყ. III, თბ., 1902.
4. ს ა ხ ო კ ი ა თ., ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, თბილისი, 1979.
5. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. I, ნაკვეთი II, თბილისი, 1973.

Тина Шиошвили

Страсти Христовы в грузинской народной духовной поэзии

Резюме

В грузинской народной духовной поэзии с большим драматизмом отображены страдания Господа и Спасителя нашего на кресте. В народных стихах явно ощущается гнев в отношении тех иудеев, которые не узнали в Иисусе нашего Спасителя и обрекли Его на распятие. А предатель Иуда называется отцеубийцей.

Грузинская народная поэзия на протяжении веков выработала свое отношение к крестным страданиям Христа, принесшим себя в жертву во искупление человеческих грехов. Через народное творчество молодые поколения грузин укрепляются в вере, и вечно будут помнить, что Иисус Христос пострадал за нас, взяв наши грехи на Себя.

**„ტბეთის სულთა მატიანე“ გვარსახელთა და
აღბილის სახელთა შესწავლის წყარო**

ტბეთის სულთა მატიანე XII-XVII საუკუნეების წერილობითი ძეგლია, რომელიც 1874 წელს გიორგი ყაზბეგმა მოიძია შავშეთის ტბეთის ეკლესიაში. იგი წარმოადგენს შემწირველთა ანუ მოსახსენებელთა ნუსხას, რომელიც თვით ტბეთის ეკლესიაშია შედგენილი. ამიტომაც ეწოდა მას ტბეთის სულთა მატიანე, რომელიც ამ სახელწოდებით წიგნად გამოსცა ხელნაწერთა მცოდნემ თინა ენუქიძემ. მანვე დაადგინა, რომ მატიანეში შესული ადრეული ჩანაწერები ანუ ადრეული ფენა XII-XIII, ხოლო მოგვიანო შემდგომ საუკუნეებს განეკუთვნება (ენუქიძე, 1977, 12-13).

მატიანე მნიშვნელოვან ცნობებს შეიცავს სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს, პირველ რიგში, ჭოროხის ზოგიერთი კუთხისა და მაჭახლის ხეობის საეკლესიო ცხოვრების, ისტორიული გეოგრაფიის, საგვარეულოთა ისტორიის, ტოპონიმისა და სხვა საკითხებზე. იგი მის თანადროულ მიძნაძორის, წყაროსთავის, ართვინის სახარებასა და ბანას ხელნაწერ კრებულზე დართულ სულთა მატიანეებთან (დ.კლდიაშვილი, 2005) ერთად ხელნაწერებში ამტკვევლებული ისტორიის სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ჩამოთვლილი რეგიონების 5-6 საუკუნოვანი სულიერი და საზოგადოებრივ-კულტურული ცხოვრების შესწავლაში.

მატიანის 588 მოსახსენებელში შესულია 350-მდე გვარი და 20-ზე მეტი ცალკე გეოგრაფიული პუნქტის სახელი, რომლებიც საინტერესო სურათს იძლევა დამწერლობის, გვართა სუფიქსური წარმოების, სოციალური კუთვნილების, პროფესიული საქმიანობის და სხვა ნიშნების მიხედვით. მატიანისეულმა გვარსახელებმა და ტოპონიმებმა, რომლებმაც რთული პოლიტიკური და საზოგადოებრივი სიტუაციის მიუხედავად, რაც შეიქმნა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ოსმალთა შემოსევებისა და მათი სამსაუკუნოვანი ბატონობის პირობებში, გაუძლევს დროის გამოცდას და დღევანდლამდე თითქმის უცვლელი სახით მოაღწიეს.

მატიანეში 20-მდე სხვადასხვა სუფიქსით წარმოებული გვარ-სახელი გვხვდება, რომელთაგან ყველაზე მრავლადაა წარმოდგენილი ძე სუფიქსით დამთავრებული სახელები. მათი

რიცხვი 200-მდე აღწევს. მეორე ადგილზე მოდის ეთ მაწარმოებლიანი 100-ზე მეტი და შვილ-ზე დაბოლოებული 30-მდე გვარსახელი. მატიანეში წარმოდგენილია ურ, ელ, ულ, ფხე და სხვა სუფიქსით დაბოლოებული გვარები. თითო-ოროლა გვარი მოხსენიებულია ილ, რ, აჟ, ათ, აშ და სხვა სუფიქსით.

ჩამოთვლილ მატიანისეულ გვარსახელთაგან ამჯერად შევჩერდებით ეთ სუფიქსით დაბოლოებულ გვარებზე, რომლებიც მატიანის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, გახდა საფუძველი ძე და შვილ სუფიქსიანი გვარების წარმოებისა.

ეთ მაწარმოებლიანი გვარები ძირითადად გვხვდება მატიანის ადრეულ (XII-XIII საუკუნეები) ფენაში. ეს გვარებია: აბესლამეთ, ბერსელეთ, ბრევაეთ, გორგაძიეთ, გუიანეთ, გუნდარეთ, დოლიეთ, ვაცაეთ, ზარქიეთ, თევთიეთ, კანჯარეთ, მეფუტკრიეთ, სიკალაეთ, ტიბორეთ, ტურიეთ, ქუაბელეთ, ქუნთელეთ, შავლაეთ, ჩავლაეთ, ცხადაეთ, წკირმონეთ, ჭაკუნტელეთ, ჯარდენეთ და ა.შ.). მომდევნო, XIV-XVI საუკუნეების ფენაში ჩამოთვლილ გვართაგან ზოგი ძე და სხვა სუფიქსით გვევლინება (აბესლამეთ-აბესლამისძე-აბესლამური, გუნდარეთ-გუნდარისძე, გორგაზიეთ-გორგასძე, თევთიეთ-თევთისძე-თევთიური, კანჯარეთ-კანაჯარასძე, მეფუტკრიეთ-მეფუტკრისძე, სიკალაეთ-სიკალაური, ქუაბელეთ-ქუაბულისძე-ქუაბელური, ქუნთელეთ-ქუნთელასძე, ჯარდენეთ-ჯარდენისძე), ზოგი კი კვლავ ინარჩუნებს პირვანდელ ფორმას.

ეთ მაწარმოებლიანი გვარსახელები თუ ადგილთა სახელები დიდი ხანია იქცევეს მკვლევართა ყურადღებას. ერთ-ერთი პირველი იყო ფრანგი ორიენტალისტი მარი ბროსე, რომელიც ძველ ქართულ ხელნაწერებსაც სწავლობდა. იგი იცნობდა ტბეთის სუღთა მატიანესაც, რომელიც მას დ.ბაქრაძემ გადასცა. ამ უკანასკნელისათვის კი მატიანე გ.ყაზბეგს გადაუცია. დ.ბაქრაძემ მატიანის პირველი მოკლე აღწერილობაც დაგვიტოვა (ბაქრაძე, 1987:166). ტბეთის მატიანე მ.ბროსეს კოლექციებიდან 1884 წელს მოხვედრილა პეტერბურგში, აზიის ხალხთა მუზეუმში (ენუქიძე, 1977:7). სამწუხაროდ, მ.ბროსეს აზრი მატიანის შესახებ უცნობია. მ.ბროსეს შემდეგ ანალოგიურ გვარსახელებს იკვლევდნენ ნიკო მარი, აკაკი შანიძე, ვარლამ თოფური, სიმონ ჯანაშია. ეთ სუფიქსიან და ქართულ ისტორიულ წყაროებში დაცულ ანალოგიური ფორმის საკუთარ სახელებს სპეციალური სტატია მიუძღვნა პროფესორმა ვარლამ დონდუამ (დონდუა, 1967:101-128).

სტატიაში ვდონდუამ მოკლედ მიმოიხილა დასახელებულ ავტორთა გამონათქვამები საკითხთან დაკავშირებით და თავისეული მოსაზრებაც განავითარა. მარი ბროსემ საკუთარი ეთ მაწარმოებლიანი სახელები: ლიპარიტეთ, სუქმანეთ, დავითეთ, გაგიკეთ, რომლებიც „გრამატიკის მონაპოვრად“ მიიჩნია, გვარის აღმნიშვნელად ჩათვალა (დონდუა, 1967:101). სჯანაშიასაც ლიპარიტეთ სახელი გვარსახელად (გვარის სახელად) მიაჩნდა. ამავე დროს, ვდონდუა აკაკი შანიძის გამონათქვამზე დაყრდნობით შენიშნავს, რომ ეთ სუფიქსიან კრებით სახელებში გეოგრაფიული სახელებია გათვალისწინებული. აქვე მას დამოწმებული აქვს ნიკო მარის გამონათქვამი ეთ სუფიქსთან დაკავშირებით: ამ დაბოლოებას ძველ ლიტერატურულ ქართულში კრებითი მნიშვნელობაც აქვს და, საერთოდ, ქართულში იგი აწარმოებს ქვეყნების და მოსახლეობის ადგილსამყოფელ სახელებს, რომლის მოსახლეობაც ატარებს გარკვეულ ეთნიკურ სახელწოდებას (დონდუა, 1967:102). მკვლევარი ანალიზს უკეთებს აღნიშნულ და მის მიერ მოტანილ მონაცემებს და დასკვნის სახით წერს: „განხილული ეთ სუფიქსიანი გვარსახელების ბუნება და ხასიათი, ვფიქრობთ, საფუძველს იძლევა საკითხის აღძვრისათვის გეოგრაფიული ეთ სუფიქსიანი სახელების წარმოშობის შესახებაც“ (დონდუა, 1967:118). საყურადღებოა ვდონდუას შემდეგი მოსაზრებაც: „...გვარსახელების მსგავსად ტომობრივი სახელებისგანაც უნდა წარმოებულიყო ეთ სუფიქსიანი ფორმის გეოგრაფიული სახელები (დონდუა, 1967:119). აქვე დავიმოწმებთ ქართველი ლექსიკოლოგის ალექსანდრე ღლონტის გამონათქვამსაც იმის შესახებ, რომ ეთ სუფიქსი სახელის ფუძისაგან აწარმოებს როგორც დასახლებული პუნქტების, ისე ტომობრივსა და ეთნიკურ სახელწოდებებს (ღლონტი, 1964:141).

დასახელებულ მკვლევართა მონაცემების საფუძველზე საჭიროდ ჩავთვალეთ ჩვენი თვალსაზრისი გამოვთქვათ ტბეთის სულთა მატრიანეში მოხსენებულ ეთ მაწარმოებლიან საკუთარ სახელებზე.

ეთ მაწარმოებლიანი საკუთარი სახელები (გვარი თუ ადგილის სახელი ანუ ტოპონიმი) რომ ქართული ენის უძველეს ლექსიკურ ფონდს განეკუთვნება, ეს არავითარ ეჭვს არ იწვევს. მაგრამ მოცემულ ანუ მატრიანის პერიოდში (XII-XVII საუკუნეები) თანამედროვე ეთნოგრაფიულ და სხვა მონაცემებსაც თუ მოვიშველიებთ, ეთ მაწარმოებლიან საკუთარ სახელებში, რომლებიც თენუქიძის მიერ გვარებად არის მიჩნეული (ენუქიძე,

1977:37. იხ. აგრეთვე წიგნზე დართული საძიებლები, გვ. 162-163), ჩვენი აზრით გვარები კი არ უნდა ამოვიკითხოთ, არამედ სადა-ურობის (სოფლის, სოფლის დასახლებული უბნების) აღმნიშვნელი სახელები. კერძოდ, ტბეთის სულთა მატიანისეულ ეთ სუფიქსიან სახელებში (თვეთიეთ გიორგი, გუნდარეთ გიორგი, გუნდარეთ ბორენა, გორგაძიეთ მახარებელი, მეფუტკრიეთ ნიკოლოზი, დავლაეთ ცხორება, ვარდანეთ გიორგი, ვაშანეთ ბასილი, ვაცაეთ ნიკოლოზი, მეფუტკრიეთ ივანე, ტურიეთ იორდანე, კანჯარეთ კონა, სიკალაეთ გიორგი, წითელაეთ გიორგი, ჯარდენეთ ნანა და ა.შ.) იმ ადგილმდებარეობის სახელები უნდა ვიგულისხმოთ, საიდანაც ჩამოთვლილი შემწირველები სუფლის მოსახსენებლად ტბეთის მონასტერში ჩადიოდნენ და საეკლესიო მსახურებას ასრულებდნენ. ამრიგად, გვარად წოდებულ სახელებში: გორგაძიეთ მახარებელი, მეფუტკრიეთ ნიკოლოზი, თვეთიეთ გიორგი, ვაცაეთ ნიკოლოზი და ა.შ. ჩვენ უნდა მოვი-აზროთ გორგაძიეთ-ელ-ი მახარებელი, მეფუტკრიეთ-ელი-ი ნიკოლოზი, თვეთიეთ-ელ-ი გიორგი, ვაცაეთ-ელ-ი ნიკოლოზი, რაც ნიშნავს, რომ მახარებელი ყოფილა სოფელ გორგაძეთიდან, ნიკოლოზი სოფელ მეფუტკრიეთიდან (დღევანდელი საფუტკრეთი), გიორგი – თვეთიეთიდან (სოფელ ხერთვისის დასახლებული უბანი), ნიკოლოზი – ვაცაეთიდან (სოფელ ევრატის დღევანდელი დასახლებული უბანი) და ა.შ. სხვა სიტყვებით რომ გამოვხატოთ: მახარებელი გორგაძეთის, ნიკოლოზი მეფუტკრიეთის (დღევანდელი საფუტკრეთი), გიორგი თვეთიეთის, ნიკოლოზი ვაციეთის მცხოვრებლები არიან. გვარსახელთა ამგვარი ამოკითხვა დღესაც ცოცხლობს მაჭახლის ხეობის ლექსიკაში: სოფელ ზედა ჩხუტუნეთის მცხოვრებნი მეზობელი სოფლებიდან – გორგაძეთიდან, საფუტკრეთიდან მომავალს რომ დაინახავდნენ, იტყვოდნენ: გორგაძიეთელი, საფუტკრიეთელი მოდი-სო სახელის დასახელებით.

აქედან გამომდინარე, ჩვენ ვთვლით, რომ მატიანისეულ ეთ მაწარმოებლიან საკუთარ სახელებში ანუ იგივე შემწირველებში, გვარებად რომ მიიჩნევენ, მოცემული პერიოდისათვის უნდა წარმოვიდგინოთ გეოგრაფიული სახელები (ტოპონიმები), საიდანაც ისინი შემწირველის რანგში ტბეთის ეკლესიაში დადიოდნენ. თუ ჩვენი ეს მოსაზრება სწორია, მაშინ უნდა ითქვას, რომ სულთა მატიანის შედგენის პერიოდში (XII-XVII საუკუნეები) ადრე ეთ სუფიქსით ნაწარმოებმა გვარებმა ტრანსფორმაცია განიცადეს და ეს გვარსახელები (გვარის სახელები) ადგილთა სახელებად (ტოპონიმებად) მოგვევლინენ. თუ როდის

დაიწყო და დამთავრდა ეთ მაწარმოებლიან გვარსახელთა გეოგრაფიული ადგილის (ტოპონიმის) აღმნიშვნელ სახელად დამკვიდრება, დამატებით კვლევას მოითხოვს. მაგრამ ერთი რამ, რაც დადგენილად ითვლება, ცხადია, გვარსახელები დაედო საფუძვლად ადგილთა სახელების (ტოპონიმების) წარმოქმნას. ასევე უნდა ითქვას მატიანის XII-XIII საუკუნეების ფენაში მოხსენიებულ ეთ მაწარმოებლიან ტოპონიმებზე: ჩხუტუნეთი, ჩიქუნეთი, რომლებიც დღეს სოფლებად იწოდებიან და შედიან ხელვაჩაურის მუნიციპალიტეტის მაჭახლის თემის საკრებულოში. მატიანეში ისინი ასეთი ფორმით მოიხსენიებიან: „ყოველთა ჩიქუნეთით შემომწირველთა ამის ეკლესიისასა შეუნდვენ ღმერთმან“, „სულსა ყოველთა ჩხუტუნეთით შემომწირველთა ამის ეკლესიისასა შეუნდვენ ღმერთმან“ (ენუქიძე, 1977:46, 47. იხ. 46-ე და 119-ე მოსახსენებლები). ჩიქუნეთით, ჩხუტუნეთით შემომწირველნი უნდა წავიკითხოთ როგორც შემომწირველები ჩიქუნეთიდან და ჩხუტუნეთიდან. აქაც ეთ ადგილის მაწარმოებელი სუფიქსია. ანალოგიურად უნდა წავიკითხოთ მატიანეში მოხსენიებული ზედვაკით, ეფრატი და ხერთვისით შემომწირველები, როგორც ზედვაკის, ეფფრატის (დღევანდელი ეფრატი), ხერთვისის მცხოვრებლები. ჩამოთვლილი ხუთივე სოფელი ისტორიული მაჭახლის ხეობის (ძველი მიჭიხიანის) სოფლებია. ჩიქუნეთი და ჩხუტუნეთი (დღეს იგი ზედა და ქვედა ჩხუტუნეთადაა გაყოფილი) ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფით შედის ხელვაჩაურის მუნიციპალიტეტის მაჭახლის თემის საკრებულოში, ხოლო ზედვაკე, ეფრატი და ხერთვისი მინდოეთთან და აკრიასთან ერთად მოქცეულია ორად გაყოფილი მაჭახლის ზედა ნაწილში ანუ ზედა მაჭახელში (ართვინის ვილაიეთი, ბორჩხის ილჩე).

მატიანისეულ ეთ მაწარმოებლიან საკუთარ სახელთა გეოგრაფიულ სახელებად მიჩნევის შესახებ აზრი ჩვენ პირველად გამოთქმით წიგნის – „ტბეთის სულთა მატიანისადმი“ მიძღვნილ განხილვაზე, რომელიც წიგნის ავტორის, რედაქტორის, გამომცემლობა „მეცნიერების“ (სადაც წიგნი დაიბეჭდა) წარმომადგენლებისა და სხვათა მონაწილეობით ჩატარდა 1978 წლის 15 ივნისს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ნიკო ბერძენიშვილის სამეცნიერო-კვლევით ინსტიტუტში. წიგნის ავტორმა და გამომცემელმა ქალბატონმა თინა ენუქიძემ ნაწილობრივ გაიზიარა ჩვენი მოსაზრება და საკითხის შესახებ დამატებითი მონაცემების მოძიებაზე მიუთითა.

წინამდებარე სტატიაში ჩვენი თვალსაზრისი წერილობითი სახით წარმოვადგინეთ. ავტორი კმაყოფილი დარჩება თუ ვინმე გამოგვეხმაურება და თავის თვალსაზრისსა თუ შენიშვნებსაც გაგვიზიარებს.

Nodar Kakhidze

Tbeti Soul Chronicle- the Source of Study the Surnames and the Names of the Places

Resume

The chronicle of Tbeti souls is a Georgian written monument of the XII-XVII Centuries, which is found in Shavsheti church of Tbeti. The monument contains the important information about the surnames and names spread in South west of Georgia, especially in Machakheli gorge and Chorokhi.also the materials about the life and culture about the people living in this gorge.

The chronicle deals with surnames derived with twenty different suffixes among them are the names with the suffixes such as:-et; svili and dze.

The article pays attention to the surnames and the names of places ending in-et; (toponymy). Which belong to the oldest names of these types. The article leads to the idea that, the names mentioned in the chronicle ending in -et such as: Berseleti; Gorgadiet; Gundariet; Tevtiet; Turiet; Quablet; Kejheret; Mefutkriet; Sikalae t; Tsitelaet; Tskirmonet; and etc. must be considered as geographical names not as the surname as it is today.

It is true that the surnames were formed by suffixes, but at the time of the chronicle or by the XII-XVII century the names with-et suffixes changed the function. And they became the names describing the places. Thus the chronicle surnames and names such e.g. Gorgadzi et mariam, Kejheret Ivane, Vatsaet Nikoloz and others must be read as the following: Mariam from Gorgdzieti, Nikoloz from Vatsaeti, Ivane from Kejhereti. So, These donors of Tbeti church were the habitats of Gorgadzi et, Kejhereti, Vatsaeti.

Finally, Tbeti soul chronicle is an important, manuscript about the study of the surnames and names of the middle ages.

ლიტერატურა

დ.ბაქრაძე. არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში. ბათუმი, 1987.

ვ.დონდუა. ლიპარიტეთისა და ანალოგიური ფორმის გვარსახელებისათვის ქართულ წერილობით წყაროებში. – საისტორიო ძიებანი, I. თბილისი, 1976.

დ.კლდიაშვილი. ქართული სამონასტრო სულთა მატიანეები. ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად წარდგენილი დისერტაციის ავტორეფერატი. თბილისი, 2005

ი.სიხარულიძე. მაჭახლის სულთა მატიანის ონომასტიკონისა და ტოპონიმიკისათვის. – აჭარის სახელმწიფო მუზეუმის შრომები, V. ბათუმი, 1961.

ტბეთის სულთა მატიანე. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო თინა ენუქიძემ. თბილისი, 1977.

აღ.ღღონტი. ქართული ლექსიკოლოგია. თბილისი, 1964.

**საქართველოსადმი ერთმორწმუნე რუსეთისა და
ურწმუნო საბჭოეთის დამოკიდებულების
ტკივილიანი ეპიზოდების შესახებ
(ბამხელილი შიძრები)**

თავიდანვე გვინდა განვმარტოთ, რომ წინამდებარე სტატიაში დასმულ საკითხზე მსჯელობისას ჩვენ არსებითად მხედველობაში გვაქვს ხელისუფლების, ოფიციალის, სახელმწიფო სტრუქტურების წარმომადგენლების პოზიცია-დამოკიდებულება და არა ამ ქვეყნების ხალხთა ურთიერთდამოკიდებულება.

ხალხები არასოდეს უპირისპირდებოდნენ ერთმანეთს. მათ არასოდეს ჰქონიათ რაიმე სამტრო და გასაყოფი. ეს უბედურება პოლიტიკის, პოლიტიკოსების, მმართველობის ფორმის და შესაბამისი სახელმწიფოებრივი იდეოლოგიის შედეგია. სწორედ ასეთი გაგებით, ამ პოზიციითა და სულისკვეთებით შევეცდებით მკითხველს გავემხილოთ ჩვენი (და არა მარტო ჩვენი) ზოგიერთი ტკივილი, ფიქრი და მოსაზრება დასმულ საკითხთან დაკავშირებით.

ამ სტრიქონების ავტორს, ისევე როგორც ნებისმიერ ქართველ კაცს, ხშირად უფიქრია რუსეთისა და საქართველოს ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ, ქართველების როლისა და ადგილის შესახებ როგორც მეფის რუსეთში, ისე რუსეთის ცნობილ რევოლუციებსა და სოციალისტურ საბჭოთა კავშირში. ეს ფიქრები განსაკუთრებით მოგვეძალა ჩვენ 2008 წლის აგვისტოში რუსეთის მიერ საქართველოს წინააღმდეგ ვერაგულად განხორციელებული სრულმასშტაბიანი საომარი მოქმედებების შემდეგ, რომლის დროსაც აგრესორმა გამოიყენა თავისი სახმელეთო, საჰაერო, სარაკეტო და საზღვაო ძალები. რაღა დარჩა? ბირთვული იარაღი. თუმცა, მისი წერტილოვანი გამოყენების შესაძლებლობაზეც ამას წინათ იმსჯელა რუსეთის დუმა და მიიღო შესაბამისი გადაწყვეტილება. ასეთი იარაღის გამოყენების საჭიროებას კი პუტინების თუ ივანოვების რუსეთი ყოველთვის მონახავს. აი, თანამდროვე რუსეთის სახე.

ბუნებრივად იბადება კითხვა: რა დავაშავეთ? რა შევცოდეთ ერთმორწმუნე რუსეთს ან საბჭოთა იმპერიას? ფიქრები სწრაფად ცვლიან ერთმანეთს, აზრი აზრს მოსდევს და ცნობიერებაში ძირი-

თადად ქართველთა კეთილი ქმედების მაგალითები ჩნდებიან. კიდევ ერთხელ დამაჯერებლად რწმუნდები, რომ საქართველო არ იმსახურებს ასეთ დამოკიდებულებას, რომ ქართველი კაცი ყოველთვის სხვისადმი შემწყნარებლობით გამოირჩეოდა, რომ ქართველების გარეშე უმადური რუსეთისა და, მით უფრო, საბჭოთა კავშირის სრული ისტორიის დაწერა ფაქტობრივად შეუძლებელია.

ზოგიერთი დამახასიათებელი მაგალითი: ქართველმა პეტრე დიდმა გზა გაუხსნა რუსეთს ევროპისაკენ და ცივილიზაციისაკენ (თუმცა ზოგიერთი რუსი ისტორიკოსი ამას რუსეთის უბედურებად და მისთვის შეუფერებელი მიმართულებით განვითარებად მიიჩნევს); ბაგრატიონმა თავი დადო რუსეთის დიდებისათვის; ქართველმა გენერალმა ჩააბარა რუსეთს დაღესტნის დაუმორჩილებელი იმამი - შამილი; იოსებ ჯუღაშვილ-სტალინმა არნახულ სიმაღლეზე აიყვანა კავის რუსეთისა და სრულიად საბჭოთა იმპერიის ძლიერება; მეორე მსოფლიო ომში ლამის დაეწყდით ქართველი მამაკაცები დიდი სამშობლოსათვის ბრძოლაში და ქართველმა ქანთარიამაც ღირსეულად აღმართა გამარჯვების დროშა რაიხსტაგზე. რომელი ერთი გავიხსენოთ და ჩამოვთვალოთ.

სანაცვლოდ რას ვღებულობდით? ტოტლებენის გაუგონარ დალატს ბრძოლის ველზე, რუსი ეგზარქოსის მიერ ქართველი ხალხის დაწყევლას, ქართული ენისა და ქართველი ერის დამცირება-შეურაცხყოფას, გეორგიევსკის ხელშეკრულებაზე ფაქტობრივად უარის თქმას, ქართული სახელმწიფოებრიობის გაუქმებას და საქართველოს რუსეთის გუბერნიებად გადაქცევას, ქართველი მამულიშვილების გადასახლება-გაციმბირებას და მათ ვერაგულ მკვლელობას (მაგალითად, დიმიტრი ყიფიანისა), კრემლის დასტურით საქართველოსათვის დამოუკიდებლობის უხეში ძალის გამოყენებით წართმევას, 1956 წლის მარტისა და 1989 აპრილის ტრაგედიებს და ა.შ. აფსუს, უმადურო რუსეთო და ქართველი კაცის ძალისხმევით შექმნილო დიდო საბჭოთა იმპერიავე, აფსუს!

იმპერიული რუსეთისა და ყოფილი საბჭოთა კავშირის მესვეურებს თუკი მაინც გავიწყდებოდათ და გავიწყდებათ ქართველთა ერთგულება და რუსეთისათვის დაღვრილი მათი სისხლი, როგორ არ გახსენდებათ თქვენივე თანამემამულეების - პუშკინის, ლერმონტოვის, ესენინის, გორკის, პასტერნაკის, ტიხონოვის და სხვა მოღვაწეთა სახელები, რომლებიც სიამოვნებით უმღეროდნენ სა-

ქართველოს და, ბევრ შემთხვევაში, თავიანთ შედეგებსაც ქმნიდნენ საქართველოში. როგორ არ გახსენდებათ მთაწმინდაზე, თავისი ანდერძის თანახმად დაკრძალული გრიბოედოვი და ყმაწვილქალობაში დაქვრივებული მისი ულამაზესი მეუღლე - ნინო ჭავჭავაძე, რომელმაც ყველა თხოვნისა და შემოთავაზების მიუხედავად (გრიგოლ ორბელიანისა, მაგალითად), სიკვდილამდე შეინარჩუნა თავისი ლეგენდად ქცეული ერთგულება ტრაგიკულად დაღუპული ქმრისადმი.

თუმცა, კეთილად გახსენებას ვინ დაეძებს. როგორც ადრე, ისე განსაკუთრებით საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, რუსეთის საინფორმაციო საშუალებებმა კიდევ უფრო დიდი ძალით გააჩაღეს ანტიქართული კამპანია, მტკივნეული გამოხდომები საქართველოს წინააღმდეგ. ბოლო პერიოდის ვითარებაზე რომ არაფერი ვთქვათ, მახსენდება ტელეეკრანიდან „ნოვოსტის“ შოვინისტმა დიქტორმა ასეთი რამ განაცხადა: ვინ იცის, უცხო ქვეყანაში, თბილისში მიიტანს კი ვინმე ერთ ყვავილს მაინც დიდი გრიბოედოვის საფლავზე? აფერუმ. ხომ ხედავთ როგორია იმპერიული, შოვინისტული აზროვნება, რომლის მიხედვითაც თურმე საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ „გაუცხოებულ“ საქართველოში შეიცვლება ქართველთა დამოკიდებულება გრიბოედოვისადმი. მართლაც სასაცილოა ასეთი მსოფლმხედველობა, სატირალი რომ არ იყოს. არადა, თვით რუსეთშიც ხომ კარგად იციან, რომ საბჭოთა კავშირი ქართველთათვის არასოდეს ყოფილა ერთა დაახლოებისა და ჩახუტების სასურველი პოლიტიკური კავშირი. უფრო პირიქით. იციან, მაგრამ ყველანაირ შემთხვევას იყენებენ შოვინისტური გეგმის გადმოსანთხევად.

პირადად მე თითქმის ნახევარი საუკუნეა პერიოდულად დავდივარ მთაწმინდაზე, ხან შვილებთან, ხან შვილიშვილებთან ერთად ვეწვევი ხოლმე პანთეონს. როგორც ადრე, ისე ახლაც, არცთუ ისე იშვიათად ვხედავ ყვავილებს გრიბოედოვისა და ნინო ჭავჭავაძის საფლავზე. ამ მხრივ არაფერი შეცვლილა. იმპერიულად მოაზროვნე ადამიანები კი კვლავ უმადურად და უსაფუძვლოდ იკბინებიან. ფაქტობრივად, ისინი საბჭოთა კავშირის მისტირიან და სრულიად არ აწუხებთ მათ ცოცხალი თუ მკვდარი თანამემამულეების ბედი.

ისე კი, აქვე მინდა აღვნიშნო, რომ არც ქართველთა ინტელექტუალურად საამაყო სიძეს - გრიბოედოვს რეალურად არაფე-

რი გაუკეთებია საქართველოსათვის. იგი საქართველოზე კი არ ზრუნავდა, პირიქით, თავის საიდუმლო წერილებში რუსეთის იმპერატორს რჩევას აძლევდა, თუ კიდევ რაში შეიძლება გამოიყენოს რუსეთმა საქართველო, თუ საქართველოს რა მიმართულებით ექსპლუატაცია იქნება უფრო სასარგებლო რუსეთისათვის. ესეც რუსული უმადურობის სამაგალითო და მეტად მტკივნეული გამოვლენა ჩვენი რუსი სიძე-ბატონისაგან.

როდესაც ვლადიმერ რუსეთისა და საბჭოთა იმპერიის უმადურობაზე და ხისტ, არამეგობრულ, ხშირად მტრულ დამოკიდებულებაზე საქართველოსა და ქართველებისადმი, უნელიედ გვახსენდება სკკპ XX ყრილობაზე ნ.ხრუშჩოვის მიერ ღვარძლით წარმოთქმული სიტყვები სტალინისა და ქართველების მიმართ: „Вот вам „Великий сын“ великого народа“. პროფ. ი.ბიბილეიშვილის სამართლიანი შეფასებით, ირონიით გაუღენთილი ეს წინადადება იკითხება ასე: „არც სტალინი იყო დიდი პიროვნება და არც მისი მშობელი ხალხია დიდი“ (ბიბილეიშვილი, 2011:13). მართალია, სტალინი სხვა თემაა, მ აგრამ კრემლის მესვეურებს ზომიერება და გონიერება მისი პიროვნების შეფასებაშიც უნდა გამოეჩინათ. რა თქმა უნდა, ასეთმა შოვინისტურმა დამოკიდებულებამ და ერის შეურაცხყოფამ კანონიერად ააღელვა ქართველი ხალხი, რასაც ფაქტობრივად მოჰყვა 1956 წლის მარტის ტრაგიკული მოვლენები. ასევე, საქართველოს დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის გამო სასტიკად დასაჯეს ქართველები 1989 წლის აპრილში, მაგრამ ვერ ჩაკლეს მათი სულისკვეთება, რამაც საბოლოოდ მოიტანა კიდევ სასურველი შედეგი.

როგორც ვხედავთ, ერთმორწმუნეობამ და გეორგიევსკის ხელშეკრულებამ, საქართველოსა და ქართველი ხალხის უსაფრთხოების დაცვის თვალსაზრისით, ბევრი ვერაფერი მოიტანა, მოლოდინი ვერ გაამართლა, ვინაიდან თავისუფლებისმოყვარე ქართველებისადმი და თვით თავისუფლების იდეისადმი ცარისტული რუსეთის მტრობამ დაჩრდილა ყოველგვარი რელიგიური რწმენა და ხელშეკრულება. ცხადია, ბოლშევიკურ საბჭოთა იმპერიაში, რომელიც ცეცხლითა და მახვილით ებრძოდა როგორც რელიგიას, ისე ხალხთა თავისუფლებასა და დამოუკიდებლობას, კიდევ უფრო მძიმე მდგომარეობაში აღმოჩნდებოდნენ თავისუფლებისმოყვარეები. ასეც მოხდა საქართველოს მაგალითზე (თუმცა, ბოლშევი-

კური რუსული სისასტიკე არც რუსეთისათვის იყო უცხო). რატომ დაგესაჯეს? ჩვენ ხომ სხვისი შევიწროვებისა და სხვისთვის თავისუფლების წართმევის ხარჯზე არ გვინდოდა და გვინდა თავისუფლება. ასეთი რამ იმპერიული ქვეყნებისთვისაა დამახასიათებელი. ჩვენი მიზანი ყოველთვის ნათელი იყო. ჩვენ ვიბრძოდით და დღესაც ვიბძვით საკუთარი თავისუფლებისათვის, იმისათვის, რომ ჩვენი თავის უფალი ჩვენვე ვიყოთ და ეს თავისუფლება იყოს შეუქცევადი. თავისუფლება ხომ თითოეული ადამიანის, ერისა და ქვეყნის წმიდათაწმიდა უფლებაა.

შინაგანად თავისუფლებისმოყვარე ქართველი ხალხი, თუნდაც თავისი ფსიქოლოგიიდან გამომდინარე, რომ არცერთი რეჟიმის პირობებში არ იმსახურებდა ასეთ, რბილად რომ ვთქვათ, უმაღურ დამოკიდებულებას, რომ ქართველებს ყოველთვის ჰქონდათ თავიანთი ღირსეული ადგილი სხვა ერებს შორის, რომ მათ ღირსეულადვე მოიპოვეს ორჯერ დამოუკიდებლობა, რომ ეს დამოუკიდებლობა, მაგანთა მტკიცების მიუხედავად, გარემოებათა ბუნებრივი შედეგი და ვინმეს ნობათი კი არ ყოფილა, არამედ ჩვენი ხალხის ისტორიული ნების, გონებისა და მოქმედების ნაყოფი გახლდათ, ეს საღად მოაზროვნეთათვის არასოდეს გამხდარა საეჭვო. ყველას კარგად გვახსოვს წართმეული დამოუკიდებლობის აღდგენასთან დაკავშირებული მოვლენები. ეს შთაბეჭდილებები ჯერ კიდევ ცხოველმყოფელია. ამიტომ გავიხსენოთ 1918-1921 წლების დემოკრატიული საქართველოს დამოუკიდებლობასთან მიმართებაში გამოთქმული განსაკუთრებით დამახასიათებელი შეფასებები:

მართალია, საღად მოაზროვნეთათვის საქართველოს დამოუკიდებლობის შემოქმედნი თვითონ ქართველები იყვნენ, მაგრამ იყო განსხვავებული აზრიც. კერძოდ, 1918-1921 წლების დამოუკიდებელი საქართველოს არსებობას ზოგიერთი მთლიანად უკავშირებდა რუსეთის 1917 წლის თებერვლის ბურჟუაზიულ-დემოკრატიულ რევოლუციას და შემდეგში დიდ რევოლუციად წოდებულ ოქტომბრის სახელმწიფო გადატრიალებას. დიდი ქართველი მწერალი გრიგოლ რობაქიძე კატეგორიულად უარყოფდა აღნიშნული ვითარების ასეთ ცალმხრივ გაგებას და ამ მოვლენების ცხელ კვალზე წერდა: „არას გზით ეს გაგება მისაღები არ არის. ჯერ ერთი რუსეთის რევოლუციის ავანგარდი იყო და არის საქართველო. რამდენი რაინდი რევოლუციონერი მისცა რუსეთს საქართველომ?!

რუსეთის რევოლუციის ისტორია საქართველოს გამორიცხვით არას გზით არ დაიწერება... საქართველო რევოლუციის ცეცხლის შესანიშნავი კუთხეა და მაშასადამე „სხვისით“ არ არის ნაშობი მისი თავისუფლება“ (გაზ. „საქართველო“, 1918 წლის 21 ნოემბერი).

შესანიშნავი სიტყვებია, რომლის პათოსი ასეთია: მართალია, რუსეთის რევოლუციებს ჰქონდა თავისი მნიშვნელობა საქართველოს დამოუკიდებლობისათვის, მაგრამ თვით რუსეთიც დავალებულია ქართველებისაგან, საქართველოსაგან. აბა ნახეთ რამდენი რაინდი რევოლუციონერი მისცა რუსეთს თავად საქართველოში - სიამაყით აცხადებდა გრიგოლ რობაქიძე. ჩვენ არ ვიცით კონკრეტულად ვის გულისხმობდა მწერალი ამ ქართველ რაინდებში, მაგრამ შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ესენი იქნებოდნენ კარლო ჩხეიძე, კაკი წერეთელი, ნოე ჟორდანი, იოსებ ჯუღაშვილი და მათი თანამებრძოლები. დიახ, თვით რუსეთმა უნდა გვითხრას თავისი წილი მადლობისა, მონარქიის უღელი რომ მოიშორა და ყოველივე ამან კეთილმყოფელი გავლენა თუ მოახდინა ქართველი ხალხის დამოუკიდებლობისათვის ბრძლაზე, ამაში ღომის წილი ქართველებს მიუძღვით და „სხვისით“ არა არის ნაშობი საქართველოს თავისუფლება.

ცხადია, ეს ყველაფერი ასეა, ოღონდ ერთი ბუნებრივი შენიშვნით: რა იცოდა მაშინ გრიგოლ რობაქიძემ, რომ შემდეგში განვითარებული სამწუხარო მოვლენებისა და უკვე მისთვის აშკარად ავად სახსენებელი ჯუღაშვილ-სტალინის გამოისობით, არათუ რუსეთის, არაედ მთელი მსოფლიოს ისტორიაც საქართველოს გამორიცხვით ვერ დაიწერებოდა.

აღსანიშნავია, რომ ქართველი ხალხისადმი ველიკოდერჟავნული, შოვინისტური დამოკიდებულების და უმადურობის ფონზე, გრიგოლ რობაქიძის ზემოაღნიშნულ გამონათქვამს კარგად ესმინება ერთი მეტად საგულისხმო გამონაკლისი, რომელიც დაკავშირებულია რუსეთის ყოფილი დროებითი მთავრობის მეთაურის - კერენსკის სახელთან.

როგორც ცნობილია, 1926 წლის ივნისში, პარიზში, ემიგრაციაში გარდაიცვალა (თავი მოიკლა) საქართველოში და რუსეთის იმპერიაში კარგად ცნობილი პიროვნება - კარლო ჩხეიძე. ეს ის კარლო ჩხეიძეა, რომელმაც ქართველი კაცისა და ქართველი ერის ღირსების დამამცირებელ რეპლიკაზე რეაქციონერ პურიშკევიჩს რუსეთის სახელმწიფო სათათბიროს ერთ-ერთ სხდომაზე პირდა-

პირ მიახალა: „Когда ваши предки по лесам бродили, наши евангелие переводили“ (შარაძე, 1991:53); ეს ის კარლო ჩხეიძეა, რომელიც რუსეთის რევოლუციურ მასებში მოხვეჭილი დიდი ავტორიტეტის გამო აირჩიეს პეტროგრადის მუშათა და ჯარისკაცთა დეპუტატების საბჭოს პირველ თავმჯდომარედ და რომელიც 1917 წლის 3 აპრილს ფინეთის ვაგზალზე შეხვდა ევროპიდან რუსეთში ჩამოსულ ლენინს (რომელსაც, კონსპირაციის გარეშე, გზაში არაფერი ემუქრებოდა, ვინაიდან, გასაგები მიზეზების გამო, რუსეთთან მეტროპოლია გერმანია იგი უვნებლად, ფაქტობრივად დაცვით გამოატარა საკუთარ ტერიტორიაზე); ეს ის კარლო ჩხეიძეა, რომელიც იყო სრულიად რუსეთის ცაკის პირველი მოწვევის თავმჯდომარე.

სამშობლოში დაბრუნების შემდეგ კარლო ჩხეიძე იყო ამიერკავკასიის სეიმის თავმჯდომარე, ხოლო 1919-1921 წლებში - საქართველოს პარლამენტის (დამფუძნებელი კრების) თავმჯდომარე.

კარლო ჩხეიძის დაკრძალვაზე პარიზში ჩამოვიდნენ სხვადასხვა ქვეყნის რჩეული წარმომადგენლები. მათ შორის იყო ერთ დროს რუსეთის დროებითი მთავრობის მეთაური - კერენსკი. თავის გამოსათხოვარ სიტყვაში კერენსკიმ საქვეყნოდ განაცხადა: „განუსაზღვრელი და განსაცვიფრებელია კარლო ჩხეიძის მოღვაწეობა და დამსახურება მთელი რუსეთის მასშტაბით და ამიტომ გთხოვთ ქართველებს, კარლოს ცხედარი, საბოლოოდ მშობლიურ მიწაზე დაკრძალვამდე, უნდა გატარდეს რუსეთის დიდ ქალაქებში, რათა რუსის ხალხს მიეცეს საშუალება, რომ ნიშნად პატივისცემისა და სიყვარულისა თავი მოიხაროს დაუვიწყარ კარლოს კუბოს წინაშე“ (შარაძე, 1991:56).

დიახ, იყო მაღლიერების გრძნობის გამოხატვის ასეთი იშვიათი გამონაკლისიც, რომელიც მნიშვნელოვანია იმიტომაც, რომ იგი ეკუთვნის არა რიგით მოქალაქეს, არამედ საქმეში კარგად ჩახედულ, კარლო ჩხეიძის დიდ თანამედროვეს, რუსეთის დროებითი მთავრობის თავმჯდომარეს - კერენსკის. მართლაც, ღირსეული სიტყვებია, ქართველი კაცის დამსახურების ღირსეული აღიარებაა, რომელიც შეიძლება განვაზოგადოთ მთელი ქართველი ერის დამსახურებაზეც რუსეთისა და საბჭოეთის წინაშე.

ჩვენი, ახლა უკვე, გამხელილი ფიქრები გვინდა დავასრულოთ მიტროპოლიტ დიმიტრის შესანიშნავი ლექსით „სამშობლო“ (დიდაჭარობა, 2009:7)

სამშობლო სამი მცნებაა,
ღმერთი, მამული, მშობელი,
თუ ვინმე მათ უღალატებს
გახდება თავის მგობელი.
ღმერთს გული მივცეთ ზვარაკად,
მამულს მოვეპყრათ კრძალვითა,
მშობელს სიბერე დავუტკბოთ,
ზეცა აგვავესებს მადლითა.
აღვზრდიდეთ ჩვენთა მემკვიდრეთ,
ვეტყოდეთ ძველთა ქებასა.
ქვეყნისთვის დაღვრილ მათ სისხლსა,
ნუ მივცემთ დავიწყებასა.
მათ შეგვინახეს სამშობლო,
დღესაცა გვევანან მცველადა,
ჩვენს მამულს შემოერტყმიან,
ოდეს მოვუხმოთ შველადა.

ლიტერატურა:

1. ი.ბიბილეიშვილი, საქართველოსათვის, ბათ., 2011;
2. დიდაჭარობა, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, 2009;
3. ჟურნალი „ისტორიანი“, №7, 2011;
4. გაზეთი „საქართველო“, 21 ნოემბერი, 1917;
5. საქართველოს ისტორია, აკად. მ. ლორთქიფანიძის საერთო რედაქციით, ტ. IV, თბ., 2012;
6. გ. შარაძე, უცხოეთის ცის ქვეშ, თბ., 1991.

ნოდარ Барამიძე

О болезненных эпизодах отношения к Грузии единоверной России и безбожного Советского союза (высказанные мысли)

В статье, в связи с поставленным вопросом, приведен не один характерный пример. Хотя и указывается, что царистский режим и русская большевистская жестокость одинаково коснулись всех.

Здесь же приведены высказывания известного грузинского писателя Григола Робакидзе и экс-главы Российского временного правительства Керенского о заслугах грузинских революционеров перед Россией. Эти заслуги, по мнению автора статьи, можно обобщить и посчитать за заслуги грузинского народа.

მზიანი ღამე

სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქმა, უწმინდესმა და უნეტარესმა, თანამედროვე ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის სათვალვედ და ქართველი ერის სულიერმა მამამ ილია მეორემ თავისი მოღვაწეობის ხანას „მზიანი ღამე“ უწოდა და დაამატა „ნუ გეშინიათ, მალე გათენდება“.

ბევრი იყო ამ დიდ და ღირსეულ გზაზე ამადლებაც და განსაცდელიც. პატრიარქმა ნამდვილად უდიდესი საქვეყნო ტვირთით იცხოვრა და ღირსეულად, სიყვარულით აგრძელებს თავის მადლმოსილ მოღვაწეობას. იგი მოთმინებით, რუდუნებით ატარებს ერის სულიერების მძიმე ჯვარს. დროის მდინარებამ მის დიდებულ მოღვაწეობას, მის მოძღვარებას, რომელშიც მთელი ეპოქის სუნთქვაა ჩადებული, კიდევ უფრო მეტი სიღრმე და ელვარება მიანიჭა.

კათალიკოს-პატრიარქი მთელ თავის მრავალმხრივ მოღვაწეობას ქართველი ერის სულიერი სრულყოფის, ქრისტიანული კაცთმოყვარეობის სულისკვეთებით აღზრდის საქმეს ასმარს. ამისი ნათელი დასტურია მისი „საშობაო და საადღგომო ეპისტოლენი“-ის ორტომეული.

პატრიარქის „ეპისტოლენი“ მრავალმხრივი მნიშვნელობის ფასდაუდებელი განძია. იგი თანამედროვე საქართველოს უახლესი ისტორიის ობიექტური და პირუთვნელი მატანეა. „ეპისტოლენი“ ქართველი ერის აზროვნების, ცოდნისა და ქრისტიანული მართლმადიდებელი სარწმუნოების განმტიკცებას და გაძლიერებას ემსახურება. იგი შეიცავს უდიდეს ცხოვრებისეულ სიბრძნეს, ცხოვრებისეულ საგანძურს, რომელიც თანმიმდევრობით და მიზანდასახულად მიჰყვება ჩვენი ცხოვრების მდინარებას და მიზნად ისახავს რეალურად არსებული ქვეყნის პრობლემების გადაჭრის გზების ძიებას. მოძღვრებაში, რომელიც „ეპისტოლენის“ ამ დიდებულ ორტომეულშია ასახული, ბევრი მზე და სინათლეა.

ანალიტიკური, სახელმწიფოებრივი აზროვნებით გამოირჩევა პატრიარქის პოზიცია, როგორც მთელი „ეპისტოლენის“ შინაარსის, ასევე ეროვნული იდეოლოგიის შემუშავების აუცილებლობის მიმართულებით.

ტოტალიტარული რეჟიმის უარყოფას თან გაჰყვა მისივე იდეოლოგია. მის შემდგომ ქვეყანას არ გააჩნია მწყობრი, მსოფლმხედველობრივი სისტემა, რომელიც დაფუძნებული იქნება ეროვნულ ღირებულებებსა და ფასეულობებზე. სამწუხაროდ, წარსულმა წლებმა ჩვენს აზროვნებას ფსიქოლოგიური რღვევის დადი დაასვა. მისი მიზანი იყო ადამიანის არსიდან ღვთის განდევნა და მისი ადგილის დაკავება. ამიტომ ყველაფერი, რაც აღნიშნულ პრინციპს არ ემორჩილებოდა, იდეოლოგიისათვის მიუღებელი იყო. არ სჭირდებოდა მას დემოკრატია, სიყვარული, თავისუფლება, ჭეშმარიტება... რწმენის უარყოფამ განაპირობა მსოფლმხედველობისა და ზოგადად ადამიანური მრწამსის რღვევა. სულიერება ისე დაინთქა, ისე გაიღია და გაფერმკრთალდა, ვერც კი ვიგრძენით, როდის დაგვარგეთ იგი. საერთოდ, საზოგადოებას საფრთხე შეიძლება ორი უკიდურესობიდან დაემუქროს. ერთის მხრივ, ფანატიზმის, კარჩაკეტილობის, იზოლაციისა და თვითდაჯერებულობის მდგომარეობიდან, მეორეს მხრივ კი, პირიქით, თავისუფლების უგუნური გაგებიდან, ზედმეტი ლიბერალიზმისა და ყველაფრის ნებადართულობის პრინციპიდან. ჩვენს დღევანდელ ყოფაში შეიმჩნევა როგორც ერთის, ისე მეორე უკიდურესობის ნიშნები. თუ სახელმწიფოს არა აქვს სწორი რელიგიური და ეროვნული იდეოლოგია, ლიბერალიზმი აუცილებლად მტრების სასარგებლოდ იმუშავებს და შინაგანად მთლიანად დაანგრევს ქვეყანას, გააუფასურებს ეროვნულ ღირებულებებს („ეპისტოლენი“, II, 225).

როგორც საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი მიუთითებს „უგუნური ლიბერალიზმი სათავეა მრავალი ნეგატიური მოვლენის, მათ შორის კორუფციის, დანაშაულთა გამრავლების, საერთო მიშეგებულობისა და განუკითხაობისა, ქვეყნის საშინაო და საგარეო პოლიტიკა, ეკონომიკა, მრეწველობა, სოფლის მეურნეობა, განათლება, ჯანმრთელობის დაცვა, კულტურა... აუცილებლად უნდა ეყრდნობოდეს და გამოიმდინარეობდეს ეროვნული და სახელმწიფოებრივი ინტერესებიდან.“ მაშასადამე, მისი საფუძველი უნდა იყოს ეროვნული იდეოლოგია. სამწუხაროდ, ჩვენ ჯერ კიდევ არა გვაქვს ასეთი იდეოლოგია, დასძენს საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი. ამიტომაც, უკიდურესობებში ვვარდებით და პრობლემებიც გვიათმაგდება. ყველაზე საშიში სულიერი კრიზისია, რადგან ავტორიტარულმა რეჟიმმა, ღრმა კვალი დაგვიტოვა – ურწმუნოება, სულიერების ნაკლებობა, ადამიანთა დამახინჯებული შინაგანი სამყარო...

უაღრესად დიდი სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობა აქვს ჭეშმარიტ თავისუფლებას, რომელიც ზნეობრიობის საფუძველია. ნებისმიერი სახელმწიფო ამა თუ იმ მორალის მქონე საზოგადოებას ემყარება. მაღალზნეობივი საზოგადოება ძლიერი და განვითარებული სახელმწიფოს საწინდარია.

სახელმწიფო უნდა განვითარდეს და მისი იდეოლოგიის განმსაზღვრელი უნდა იყოს არა გარე გეო-პოლიტიკური ფაქტორები, არამედ ეროვნული ინტერესები. ამ ინტერესებს უმნიშვნელოვანესად უნდა მიიჩნევდეს როგორც ხელისუფლება, ისე პარტიები, არასამთავრობო ორგანიზაციები და მასმედია. („ეპისტოლენი, II, 434).

არ შეიძლება საზოგადოება უარყოფდეს თავის ისტორიულ ზნეობრივ საფუძვლებს და ამავდროულად აშენებდეს წარმატებულ ქართულ სახელმწიფოს, რადგანაც ნებისმიერი სახელმწიფო მისი ისტორიიდან მომდინარეობს და საკუთარ ტრადიციებზეა დაფუძნებული.

აქედან გამომდინარე, პატრიარქი საერთო სახალხო დარბაზის შექმნის საკითხს აყენებს, რომელიც ყველა ფენიდან შეკრებს ჯანსაღ, გონიერულ წინადადებებს და მასალას მოუზადებს ხელისუფლებას ეროვნული იდეოლოგიის განსაზღვრისათვის.

„ეპისტოლენის“ ორტომეულში ფართო ადგილი უჭირავს ერის სულიერი მამის, უწმინდესისა და უნეტარესის, თანამედროვე პედაგოგიკური აზროვნების კლასიკოსის ილია მეორეს პედაგოგიკურ შეხედულებებს, რომელიც აღზრდისა და განათლების თეორიაში ახალ პედაგოგიკურ კატეგორიებს შეიცავს.

პატრიარქი საუბრობს განათლების სისტემის გარდაქმნის, სასწავლო გეგმის დახვეწის, სწავლების შინაარსის სრულყოფისა და არსებული სტრუქტურის გაუმჯობესების საკითხებზე. სასწავლო პროგრამა თანდათან უნდა რთულდებოდეს ისე, რომ საშუალო სკოლის დამთავრების შემდეგ მივიღოთ ანალიტიკურად, ღრმად მოაზროვნე ახალგაზრდები, ამიტომ საჭიროა მეცნიერთაგან შეიქმნას სპეციალური კომისია, რომელიც შეიმუშავებს პროგრამებსა და ცალკეულ საგნებში სახელმძღვანელოებს. პატრიარქი რეკომენდაციას გვაძლევს შემოღებული იქნას სასკოლო კურსი „ღრმა აზროვნების“, „საოჯახო ეთიკის“, „ესთეტიკის“ სწავლებისათვის. ის ამავე დროს ყურადღებას ამახვილებს მასწავლებლის როლისა და დანიშნულების თაობაზე. მასწავლებლობა ერთ-ერთი ყველაზე საპასუხისმგებლო და საპატიო პროფესიაა მთელ მსოფლიოში. ჩემი შეხედულებით,

ბრძანებს კათალიკოსი, ყველაზე დიდი ხელფასი, ნებისმიერი პროფესიის ადამიანებთან შედარებით, პედაგოგებს უნდა ჰქონდეთ, აქ უნდა მივიზიდოთ ყველაზე ნიჭიერი კადრები, რომელნიც გამორჩეულნი იქნებიან, როგორც ცოდნით, ასევე რწმენით, სიყვარულით, მოთმინებით, მაღალი სულიერებით, ზნეობით, კულტურით.

შევეხებით აღზრდის სამი გარემოს ახლებურ გააზრებას. როგორც ცნობილია, თეორიული პედაგოგიკა აღზრდის სამ გარემოში მოიაზრებს **ოჯახს, სკოლასა და საზოგადოებას**. აღზრდა სკოლასა და ოჯახში კარგად არის მეცნიერებაში დამუშავებული. რაც შეეხება აღზრდას „საზოგადოებაში“, დღემდე პედაგოგიკის სპეციალისტები ამ საკითხს გვერდს უვლიან, არავითარი კვლევა ამ მიმართულებით არ მიმდინარეობს. მაშასადამე, არც აღზრდის პროგრამა არ გაგვაჩნია. აქედან გამომდინარე, კათალიკოს-პატრიარქმა სავსებით სამართლიანად და ობიექტურად „საზოგადოება“ ეკლესიით ჩაანაცვლა. ჯერ ერთი, ეკლესიაში საზოგადოების ყველა სოციალური ფენაა წარმოდგენილი, (დემოტოს მაღლობა საქართველოში ყველა ეკლესია-ტაძარი სავსეა მრევლით) სადაც საეკლესიო ცხოვრება, წირვა-ლოცვა აღზრდის მაღალი ეფექტის შემცველი, შესანიშნავი სკოლაა. ამიტომაც პატრიარქის მიერ საზოგადოების ეკლესიით ჩაანაცვლება უაღრესად საყურადღებო, საჭირო და აუცილებელი მოსაზრებაა, რასაც ფართო პედაგოგიური სპექტრი სამართლიანად უჭერს მხარს. ცალკე უნდა შეიქმნას აღზრდის პროგრამა, – მიუთითებს კათალიკოს – პატრიარქი, რაც გულისხმობს ურთიერთობების კულტურასა და ქცევების წესების შესწავლას. დღეს სკოლებსა და უმაღლეს სასწავლებლებში ეს მეტად მნიშვნელოვანი ფუნქცია მოისუსტებს და მისთვის მხოლოდ ოჯახი ზრუნავს. საჭიროა აღზრდის საერთო მეთოდით ხელმძღვანელობდეს და ურთიერთკავშირში იყოს ოჯახიც, ეკლესიაც და სასწავლებელიც, ანუ გამთლიანდეს ის გარემო, სადაც მოზარდი ყალიბდება (2004 წ. II, 295).

პატრიარქის „ეპისტოლეში“ სხვადასხვა ასპექტით ეხვდებით შეფასებებს სულიერი ფასეულობების აღზრდის მიმართულებით. ქართული იდეა ორ უმთავრეს სვეტს ეყრნობა. ესაა სულიერი ღირებულებები, რაც გულისხმობს მართლმადიდებელ სარწმუნოებას, მის წეს-ჩვეულებებს და ეროვნულ-კულტურული ფასეულობები, რითაც ასე მდიდარია ჩვენი ქვეყანა (2007 წ. II, 357).

„თუ არ აღვზრდით ჩვენში სულიერ ფასეულობებს – ღვთის რწმენასა და მისგან გამომავალ სიკეთეს, არ ექნება აზრი და მიზანი ჩვენს ფიზიკურ ძალას, ჯანმრთელობას, გონებრივ განვითარებასა და თვით სიყვარულის უნარსაც კი. აუცილებელია პიროვნების სულიერი და ფიზიკური მონაცემების პარმონიული განვითარება და არა მისი ცალკეული შესაძლებლობების წინ წამოწევა.

სულიერება ხალხში თავდაპირველად გზას იკვლევს ცალკეულ მაღდმოსილ პიროვნებათა წყალობით. შემდეგ კი ეს ნიჭი ეფინება მთელ ერს და ამადღებს მას, ამიტომაც პიროვნების როლი ქვეყნის ცხოვრებაში უდიდესია (1993 წ. I, 357).

თუკი არსებობს სულიერი ფასეულობანი: რწმენა, იმედი, სიყვარული, ჭეშმარიტება, სიკეთე... მაშინ კაცობრიობის ისტორია ამ ღირებულებათა ცხოვრებაში თანდათანობით განხორციელებას უნდა გვიჩვენებდეს, სინათლისა და სიკეთის მიერ ბოროტის და ბნელის დაძლევას ადასტურებდეს. ამ მეტად რთულ პროცესში უნდა მონაწილეობდეს ღვთაებრივი და ადამიანური ძალა, ამ ორი ძალის სინერგია. სულიერ ფასეულობას ვერავითარი მეცნიერება, ტექნიკა და სხვა რამ მატერიალური ვერ შეცვლის - ბრძანებს პატრიარქი.

ეპისტოლეთა ორტომეულში გარკვეული ადგილი უჭირავს ერის სულიერი მამის – ილია მეორის შეხედულებას ქალის, დედის როლისა და დანიშნულების შესახებ. სწორად უთქვამთ – როგორიცაა ქალი, ისეთია ოჯახი, როგორიცაა ოჯახი, ისეთია სახელმწიფო. ქართველი ქალი, დედა, მუდამ ფუძე და საძირკველი იყო ქართული ოჯახისა, ქართული სახელმწიფოსი. დღეს განსაკუთრებული მისია ეკისრებათ ქართველ დედებს, რომლებმაც უნდა შეძლონ ჩვენს ყოფა-ცხოვრებაში ეროვნული ღირებულებების დამკვიდრება. მათ უნდა ჩაუნერგონ შვილებს ღვთისა და მოყვასის სიყვარული, ერთგულების, თანაგრძნობის უნარი... ჩვენს შვილებს უნდა შეეძლოთ მოთმინებაც, შენდობაც, გატანაც. ეს იმას კი არ ნიშნავს, თითქოს მათ არ უნდა ვასწავლოთ ღირსების დაცვა. მაგრამ მათ ღირსება ღირსეულად უნდა დაიცვან – მიუთითებს კათალიკოს-პატრიარქი.

რა მაღალზნეობრივია ქალი, რომელიც გამოირჩევა ღვთისმშობლობით, სინაზით, სათნოებით, პატიოსნებით, შრომისმოყვარეობით, სიფაქიზით, მზრუნველობით, კეთილგონიერებით. ასეთი ადამიანი სიკეთეს უხვად გასცემს და გარშემოყოფებზეც კეთილისმყოფელ გავლენას ახდენს (1998 წ., II, 143).

საყოველთაოდაა ცნობილი, რომ ძლევამოსილი მეფის გვირგვინი ამშვენებდა ქართველ ქალს. რად ღირს დიდებული მეფეთმეფე თამარის სახელი, რომლის წინამძღოლობის პერიოდში საქართველო ერთიანი და ძლიერი იყო.

აი, რას ბრძანებს კათალიკოს-პატრიარქი „წმიდა თამარი იქმნა ის ბრწყინვალე, დაუვალი ვარსკვლავი, რომელიც მარად უნათებს საქართველოს და ათბობს ყოველი ქართველის გულს“ (1984 წ., I, 137).

სამაგალითო შვილები ხშირად საკუთარი სიცოცხლის ფასად იცავდნენ ერის ღირსებას და უდიდეს გავლენას ახდენდნენ ქვეყნის განვითარებაზე. გავიხსენოთ თუნდაც ქეთევან წამებული. არა მარტო საქართველოს, შუა საუკუნეების მთელ ქრისტიანულ სამყაროს არ ჰყავს ასეთი დიდი მოწამე (2008წ. II, 386).

კათალიკოს-პატრიარქის „ესპიტოლენი“ შეიცავს უაღრესად საყურადღებო და საგულისხმო მასალებს – ცოდნისა და რწმენის, ცოდნისა და განათლების, კულტურის, რწმენისა და მეცნიერების სინთეზის, ეროვნული ცნობიერების, სახელმწიფოებრივი აზროვნების და სხვა უამრავ ცხოვრებისეულ საკითხებზე, რომელიც მეცნიერთა მუდმივი კვლევის საგანი უნდა იყოს და თითოეული ქართველი ადამიანის ყოველდღიური მოქმედების კრედო, ცხოვრების წესი.

სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის „ეპისტოლენის“ მთელი ორტომეული ქრისტიანული პედაგოგიკის სახელმძღვანელოდ უნდა განვიხილოთ. მისი თითოეული ეპისტოლე, ეს უდიდესი საუნჯე და სიდიადე უნდა გახდეს სახელმწიფოს მართვის ძირითადი საფუძველი, ქვეყნის მოქალაქეთა, ქართველი ახალგაზოგობის აღზრდის ძირითადი პროგრამა და ორიენტირი.

ინტერკულტურული განათლების რელიგიურ- ფილოსოფიური ასპექტები

ჩვენი ცხოვრება ინტერკულტურულ გარემოში მიმდინარეობს, რაც სხვადასხვა კულტურული ღირებულებების ერთიან მსოფლიო კულტურად ჩამოყალიბებას გულისხმობს და თავისთავად ითხოვს პასუხს კითხვაზე: როგორ ვიცხივროთ ერთად XXI საუკუნეში ისე, რომ შევინარჩუნოთ ეროვნული კულტურა და ეროვნული ცნობიერება. კულტურების სხვაობა კი გადარჩენის საჭიროებამ წარმოშვა, რომელიც თავის მხრივ განსხვავებული კლიმატისა და გეოგრაფიული გარემოს დამსახურებაა.

ყველა ეროვნული კულტურა, გავრცელებული მოსახრებების თანახმად, ერთნაირი პრობლემის წინაშე დგას და ეს პრობლემები მთელი მსოფლიოსთვის არის დამახასიათებელი. მოკლედ, მოცემული პრობლემების ჩამონათვალი ასეთ სურათს გვაძლევს: რთული საზოგადოებრივი ურთიერთობები, აგრესია, კონფლიქტები, გაუცხოება, ... შეიქმნა კულტურის “განზომილების” ცნება, რომელიც კულტურათა ურთიერთობებში ვლინდება და სოციალურმა მეცნიერებებმა განზომილებათა სახეების კვლევა დაიწყეს. მრავალი საინტერესო კვლევითი პროექტი განხორციელდა, გამოიკვეთა კულტურული განსხვავებანი რეგიონის, ეთნიკურობის, რელიგიის, გენდერის, თაობებისა და კლასების მიხედვით და აღინიშნა, რომ “კულტურა სოციალური თამაშის წესების წიგნია, რომლებსაც წევრები ახალმოსულებს გადასცემენ და ეს წიგნი მათ გონებაში იბუდებს. ჩვენ ამ დაუწერელი წესრიგის მთავარ თემებს აღვწერთ. ისინი ადამიანის სოციალური ცხოვრების მთავარ საკითხებს შეეხება.” (5. 40) ცხადია, “გადაცემა” თავისთავადი პროცესი არაა და “წიგნის გონებაში დაბუდება” უმეტეს წილად საგანმანათლებლო სივრცეში უნდა მოხდეს. ამიტომაც მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია ყურადღების გამახვილება თვით უმცირეს დეტალებზეც კი, რაც თანამედროვე საგანმანათლებლო რეფორმას, საგანმანათლებლო სივრცის სრულყოფას და საზოგადოების სულიერი გაჯანსაღების პრობლემატიკას ეხება.

ინტერკულტურული განათლების გაუმჯობესება დროის გამოწვევაა, რომელიც პოლიტიკური, საგანმანათლებლო და სოციალური ცხოვრების წინა პლანზე რელიგიურ საკითხებს აყენებს. სწორედ ეს აზრი გამოიკვეთა ევროსაბჭოს მიერ

2002-2005 წლებში განხორციელებული პროექტის “ინტერკულტურული განათლების გამოწვევა დღეს: რელიგიური მრავალფეროვნება და დიალოგი ევროპაში” ფარგლებში, რომლის მიზანი იყო ის, რომ ხალხი და საზოგადოებები ეთნიკური, კულტურული და რელიგიური ნიშნით კიდევ უფრო არ დაყოფილიყო.

პროექტის მიზანს არა მხოლოდ რელიგიური განათლების და სასწავლო გეგმებში მისი როლის შესწავლა, არამედ ინტერკულტურული სწავლის მიმართ ისეთი მიდგომის ჩამოყალიბება წარმოადგენს, რომელიც ხელს შეუწყობს დიალოგს, ურთიერთგაგებას და თანაცხოვრებას. (4. 11)

ევროსაბჭომ შემოუშავა კულტურათაშორისო კომპეტენციები, პრინციპები და უნარები იმ ბავშვებისათვის, რომლებიც ფართოდ განსხვავებულ სოციალურ, კულტურულ და ჯგუფებს განეკუთვნებიან:

— ფაქიზი დამოკიდებულება კულტურული, რელიგიური და ეთნიკური მრავალფეროვნების საკითხის მიმართ;

— სხვებთან კომუნიკაციისა და დიალოგის გამართვის უნარი;

— ერთად ცხოვრების, ერთობლივი გუნდური მუშაობის, თანამგრძნობი ურთიერთობის, კონფლიქტების მშვიდობიანი მოგვარების უნარი;

— სხვადასხვა რელიგიების და კულტურებისათვის დამახასიათებელ რწმენების, სიმბოლოებისა და რიტუალების აღქმისა და გაგების, მგრძნობიარე და წინააღმდეგობრივ საკითხებზე მუშაობის და გადაჭრის უნარი;

— კრიტიკული და ინდივიდუალური აზროვნება.

საზოგადოების, სახელმწიფოსა და ცალკეული პიროვნების კულტურა განსაზღვრავს კაცობრიობის მომავალს: სიტყვა “კულტურა” საზოგადოებრივ მეცნიერებებსა, და განსაკუთრებით ისტორიაში, ორი აზრით იხმარება. პირველის მიხედვით კულტურაში უმთავრესად იგულისხმება განათლება.... კულტურის მეორე, გაცილებით ფართო გაგებას სძენს ყოფის მნიშვნელობა საერთოდ, ანუ შინაგანი მდგომარეობა... კულტურას ასე განყოფენ: მატერიალური... და სულიერი; მასში შედის: რელიგია, ენა, ჩვეულებანი, ზნეობა, ცოდნა, ლიტერატურა, ხელოვნება... და საზოგადოებრივი ფორმები და კანონები. (1. 184)

ინტერკულტურული განათლების რელიგიურ განზომილებას სამი ძირითადი ნიშანი აქვს: შემწყნარებლობა, ურთიერთგაგება, სამოქალაქო თვითშეგნება.

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი და მცხეთა-თბილისის მთავარეპისკოპოსი ილია II რწმუნით შემწეობას გამოვლენას მორწმუნე ადამიანისაგან დადებით მოვლენად მიიჩნევს, როდესაც იგი რწმუნის სისხავსიდან და უმაღლესი ზნეობრივი ძალის გაცნობიერებიდან მომდინარეობს, ხოლო რწმუნით შემწეობას მრწამსის არმქონე ადამიანისგან უღმერთობის კიდევ ერთ დასტურად მიიჩნევს. რელიგიური ინდიფერენტიზმი, — წერს ვლადიმერ სოლოვიოვი, — სრული უგულვებელყოფაა გულის სითბოსი და სულიერებისა. ეს არის ზნეობრივი გაყინვის წერტილი, სიცივე სულიერი სიკვდილისა...

მიშელინ მილო განიხილავს შემწეობის “სუსტ” და “ძლიერ” მხარეებს. პირველი ნიშნავს შორიდან შეგუებას იმ ფაქტთან, რომ სხვა ადამიანებს შეუძლიათ იცხოვრონ ისე, როგორც მათ ეს სურთ და არ გაიზიარონ მათი ღირებულებები, ან მიეკუთვნებოდნენ სხვა რელიგიურ დაჯგუფებას. “ძლიერი” შემწეობა მოითხოვს არა მხოლოდ მოქალაქეთა მიერ სხვების უფლებების და თავისუფლების აღიარებას, იმ ფაქტის მიღებასაც, რომ სხვებისთვის სხვა ღირებულებები და პრინციპებია ჭეშმარიტი.

ურთიერთგაგება პატივისცემით მოპყრობასა და სხვათა უფლებებისა და თავისუფლებების აღიარებაზეა დაფუძნებული. ასეთი გაგება კანონით ვერ დარეგულირდება, იგი განათლების პროცესში უნდა ჩამოყალიბდეს. მ. მილო ამ პროცესის საწყის წერტილად სკოლის ეზოს მიიჩნევს, რადგან ეს არის სწორედ პირველი ადგილი, სადაც სხვების განსხვავებულობის აღიარება და მათ მიმართ პატივისცემა ბავშვს პრაქტიკულად შეუძლია გამოხატოს.

“ინტერკულტურულ” და “მულტიკულტურულ” საზოგადოებაში (აბსოლუტურად განსხვავებული და იზოლირებული კულტურების ერთ საზოგადოებაში თანაცხოვრება) განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება საგანმანათლებლო სტრატეგიების ჩამოყალიბებას, რომლებიც ამაღლებს ცნობიერებას და ხელს შეუწყობს დიალოგს, კომუნიკაციას, საერთო იდეების და ღირებულებების გამოვლენას, კულტურათშორის ურთიერთგაგებას”. ტერმინი “მულტიკულტურალიზმი” სამეცნიერო ლიტერატურაში პირველად 1957 წელს შევდეთში გამოჩნდა. 1960 წელს კანადაში ოფიციალურ სახელმწიფო პოლიტიკად გამოცხადდა და ნიშნავს კულტურულად განსხვავებული ჯგუფების აღიარებასა და პატივისცემას.

რაც შეეხება სამოქალაქო თვითშეგნებას, ამისათვის აუცილებელია თავისუფალი განსჯის უნარი და აზრის გამოხატვისას საკუთარი შეხედულებებისაგან და რწმენისაგან თავის შეკავება: რელიგიის, აღმსარებლობისა და გამოხატვის თავისუფლებას მუდმივად თან ახლავს გარკვეული შეზღუდვები, რადგან რელიგიური განცხადებების აბსოლუტური და უკიდურესი ხასიათი ხშირად აბრკოლებს სხვათა მიმართ პატივისცემის გრძნობის ჩამოყალიბებას, რასაც მიუვყავართ არათანასწორ დამოკიდებულებამდე იმ ადამიანების მიმართ, ვინც არ იზიარებს ამ შეხედულებებს. (4. 26)

განათლება, როგორც პროცესი თავისთავში შეიცავს ადამიანურ თანაყოფნას ერთი მთავარი ფუნქციის რეალიზებით: თაობათა შეერთება ერთიან სივრცეში, რომლისთვისაც დამახასიათებელია თითოეულის ყოფიერებიდან საერთო თანაყოფნის აღმოცენება. განათლების პროცესში ინდივიდები სამყაროსთან ურთიერთობებით საკუთარ თავს შეიმეცნებენ და სოციალური ურთიერთობების სისტემაში დამკვიდრებას ახერხებენ. ეს პროცესი განსაკუთრებით აქტიურდება და უდიდეს შესაძლებლობებს აღწევს, როცა ცოდნა რწმენის თანაზიარი ხდება: “რა არის განათლება თუ ადამიანისაგან არ მოდის ნათელი..... რწმენასთან თანაზიარი ცოდნა გეხდის უფლის მეგობრად”- წერს ილია II.

რწმენასთან თანაზიარი ცოდნა შეუძლებელია რელიგიური განათლების გარეშე, რომელიც გულისხმობს, ერთის მხრივ, განათლების მიღებას უშუალოდ სასულიერო სასწავლებელში, მეორეს მხრივ, საერო განათლების სისტემაში რელიგიური სწავლების შინაარსისა და მეთოდის განსაზღვრას. მაგრამ მიზანს მხოლოდ იმ შემთხვევაში მივაღწევთ, თუ ზღვარს გავავლებთ ცოდნასა და განათლებას, ჭეშმარიტ ცოდნასა და ზერელე ცოდნას შორის. “წლების მანძილზე განათლებულობით ვამაყობდით, არადა გვაქვს მხოლოდ ზერელე ცოდნა და აქედან გამომდინარე, ზერელე აღქმა საგნებისა და გარე სამყაროსი.... ამასთან ვერ ვხედავთ ზღვარს ცოდნასა და განათლებას შორის, ვერ ვგრძნობთ, რომ განათლება უფრო მეტის მომცემია, ვიდრე ცოდნა. მიტომაც ყველა მცოდნე ადამიანი განათლებულად ვერ ჩაითვლება. განათლება, ინტელექტი, უპირველეს ყოვლისა გულისხმობს მორალს, ზნეობას, რწმენას, სიყვარულს, სულიერებას... სენი, რომელიც თანამედროვე საზოგადოების თითქმის ყველა ფენას ახასიათებს არის დაბალი სულიერება. (1. 344) ქართული ეროვნული ცნობიერება ქრისტია-

ნობისა და ფილოსოფიის ძირებზე აღმოცენდა. ერთსაც და მეორესაც XXI საუკუნეში მთავარი კითხვა აწუხებს: როგორ არის შესაძლებელი კონსენსუსი და თანაცხოვრება?

პატრიარქი სულიერების ამაღლების საქმეში მნიშვნელობას ანიჭებს რელიგიურ-ფილოსოფიურ განათლებას და აღნიშნავს, რომ სასულიერო სემინარიასა და აკადემიაში იკითხება საგანი, რომელსაც “ზნეობრივი ღვთისმეტყველება” ეწოდება. თუ ღვთისმეტყველება ჯერ კიდევ მიუღებელია ჩვენს სკოლებში, ზნეობა ხომ აუცილებელია. საგანს დავარქვათ “ზნეობრივი კულტურა” და შევიტანოთ იგი სკოლის პროგრამაში. (1. 301)

ფრანგი ფილოსოფოსის პიერ ადოს აზრით სულიერების ამაღლება სულიერების ვარჯიშებით არის შესაძლებელი, რაც ძლიერ უწყობს ხელს ვნებათაგან განკურნვას და ჯანსაღი ცხოვრების წესის ჩამოყალიბებას. ვარჯიშები მოიცავს არა მარტო იმ საქმეს, რომელსაც აზრი ეწევა, არამედ ინდივიდის მთელ ფსიქიკურ სპექტრს. პიერ ადო ერთმანეთს უკავშირებს სულის ვარჯიშს და ფილოსოფიას და აღნიშნავს, რომ “ფილოსოფია არის ვარჯიში”.... ის ცხოვრების ხელოვნებაა.... ფილოსოფიური აქტი მხოლოდ ცოდნის წესი არ არის; ის “საკუთარი თავისა” და ყოფნის წესიცაა. ეს არის წინსვლა, რომელიც ჩვენს არსებობას რაღაცას მატებს და ჩვენ უკეთესებად გვაქცევს. (3. 31)

პიერ ადოს აზრით, ფილოსოფიას ადამიანი გამოჰყავს არანამდვილი ცხოვრების მდგომარეობიდან, რომელიც გაუცნობიერებლობით არის დაბინდული და დარღითაა საესე. ფილოსოფია ადამიანს მიუძღვება იმ ნამდვილი ცხოვრებისაკენ, რომელშიც ადამიანი მიაღწევს თვითგაცნობიერებას, სამყაროს ზუსტ ხედვას, შინაგან სიმშიდესა და თავისუფლებას.

ფილოსოფოსები ადამიანის ტანჯვის, უწყსრიგობის მიზეზად ყოველთვის ვნებებს ასახელებდნენ და ფილოსოფიას ვნებების თერაპიად წარმოგვიდგენდნენ. თერაპია ინდივიდის ხედვისა და არსებობის წესის გარდაქმნას უკავშირდება. სწორედ ასეთი გარდაქმნისათვისაა სტოელობა ფილოსოფიური სკოლა, სადაც ადამიანის მთელი უბედურება სიმდიდრის შენარჩუნების მცდელობიდან მოდის. ფილოსოფიამ ისე უნდა აღზარდოს ადამიანი, რომ იგი ეცადოს მხოლოდ იმ სიმდიდრეს მიაღწიოს, რომლის მოპოვება კეთილსინდისიერი გზით შეუძლია, აგრეთვე, ეცადოს თავიდან აცილოს მხოლოდ ის უბედურება, რომლის თავიდან აცილება შეუძლია. ამ აზრით, პიერ ადო ადამიანს აფრთხილებს, რომ ამ პირობის შესრულება მხოლოდ

თავისუფალ ადამიანს ხელეწიფება და გადამწყვეტი ამ პირობაში ზნეობრივი სიმდიდრე და ზნეობრივი უბედურებაცაა. რაც არაა ადამიანზე დამოკიდებული ადამიანის თავისუფლების მიღმა და ყველაფერი ისე უნდა მივიღოთ, როგორც ადამიანის ნება და ბუნების მეუფება: “ყოველდღე მაღლა ავფრინდეთ! თუნდაც ერთი წამით... გამოვიდეთ დროის დინებიდან, ვეცადოთ საკუთარი ვნებები და პატივმოყვარეობა დავიოკოთ... გავექცეთ ავსტიყვობას, მოვიცილოთ სიბრალული და სიძულვილი, გვიყვარდეს ყველა თავისუფალი ადამიანი. საკუთარ თავზე ამაღლებულობით გავხდეთ მარადიულნი” – წერს პიერ ადო. (3. 28)

სიტყვა “რელიგია” ლათინურია და ნიშნავს იმის გამთლიანებას, რაც ერთხელ დარღვეული იქნა. დარღვეულის აღდგენა და სულიერი წინსვლა შესაძლებელია წმინდა მამათა... და ყოველთა სხვათა დიდთა მოძღვართა ცხოვრებისა და შრომების გაცნობით, იმის ცოდნით, თუ ადამიანი შინაგანი განვითარების რა პოტენციალს ფლობს და როგორ უნდა გამოვიყენოთ ეს პოტენციალი ისე, რომ არ შევზღუდოთ ღვთის მიერ კაცისათვის მინიჭებული თავისუფალი ნება ისე, რომლის გარეშე როგორც მატერიალურ-ტექნიკური, ისე სულიერი წინსვლა ვერ განხორციელდება.

მულტიკულტურული და ინტერკულტურული განათლების რელიგიურ-ფილოსოფიური პრინციპების განხორციელებისათვის ხელსაყრელია ღია სამოქალაქო საზოგადოების არსებობა.

მისი მთავარი ამოცანაა საზოგადოებაში უმრავლესობა-უმცირესობების ურთიერთობის მოწესრიგება, გაუცხოებისა და უნდობლობის სინდრომის დაძლევა, თითოეული მოქალაქის კულტურული სამყაროს გაფართოება, თითოეული ინდივიდის როგორც თანასწორუფლებიანი აქტიური წევრის ჩართვა. მულტიკულტურალიზმი მოქალაქეებს აძლევს შანსს დაბრკოლების გარეშე შეინარჩუნოს, დაიცვას და გამოხატოს საკუთარი რელიგიური, ენობრივი, საწესჩვეულებო თავისუფლებები, ხელი შეუწყოს გლობალიზაციის პირობებში თანაცხოვრებას, “გლობალური ცოდნის” რეალურ არსებობას, რაც, ცხადია, შესაბამისი საგანმანათლებლო სივრცის ჩამოყალიბების გარეშე განუხორციელებლად გვეჩვენება.

გამოყენებული ლიტერტურა:

1. სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი და მცხეთა-თბილისის მთავარეპისკოპოსი ილია II, ეპისტოლენი წიგნი I, თბილისი, 2009.
2. სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი და მცხეთა-თბილისის მთავარეპისკოპოსი ილია II, ეპისტოლენი წიგნი II, თბილისი, 2009.
3. სერია ევროპული ძიებანი, სტატიების კრებული, 2008 ევროპული კულტურის ორი საფუძველი, თბილისი, 2008
4. რელიგიური მრავალფეროვნება და ინტერკულტურული განათლება: სახელმძღვანელო სკოლებისათვის, ევროსაბჭო, 2007.
5. გირტ ჰოფსტედე და გერტ იან ჰოფსტედე, კულტურები და ორგანიზაციები, გონების პროგრამული უზრუნველყოფა, ინტერკულტურული თანამშრომლობა და მისი მნიშვნელობა მხარდარჩენისათვის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი, 2011.

საზოგადოების ჰუმანიზაცია სკოლიდან იწყება

დემოკრატიული საზოგადოება უპირველეს ყოვლისა საზოგადოების გაჰუმანურებას, ადამიანთა შორის ურთიერთობათვის ცემას, თანაგრძნობასა და თანასწორობას გულისხმობს და ამ ღირებულებების ჩამოყალიბება ადამიანებში ბავშვობის ასაკიდან უნდა დაიწყოს. ამ საპასუხისმგებლო და აუცილებელი პროცესის მნიშვნელოვანი მიმართულებაა ინკლუზიური განათლება.

ინკლუზიური განათლება ჩვენი საზოგადოების ყველაზე დაუცველი ნაწილის – განსხვავებული შესაძლებლობის მქონე პირების სახელმწიფოსა და საზოგადოების მხრიდან დამოკიდებულების შეცვლის, მათთან ახლოს მისვლის, მათი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩართვის რეალური გზაა. ინკლუზიური განათლება ქართულ და პოსტსაბჭოურ სასწავლო-საგანმანათლებლო სივრცეში ბოლო ათწლეულში შემოვიდა. იგი განათლების რეფორმის ფუძემდებლური ღირებულების (თანასწორობა) რეალურად განხორციელების ნიმუშია. მას საფუძვლად დაედო:

„გაეროს ბავშვის უფლებების კონვენცია“; „ჯომთენის (ტაილანდი) მსოფლიო კონფერენცია – განათლება ყველასათვის“; „საღამანკის დეკლარაცია ინკლუზიური განათლების შესახებ“; გაეროს კონვენცია შეზღუდული შესაძლებლობის მქონე პირთა უფლებების შესახებ (2006წ); კანონი „ზოგადი განათლების შესახებ“.

ტერმინი „ინკლუზია“ ჩართულობას ნიშნავს. ინკლუზიური განათლება კი არის მიდგომა, რომელიც ცდილობს სკოლის ასაკის ყველა ბავშვის ჩართვას სასწავლო პროცესში, მიუხედავად მისი შესაძლებლობისა ან სირთულეებისა სწავლის პროცესში.

განათლების მიღება ყველა ბავშვის უფლებაა. სახელწიფო ვალდებულია უზრუნველყოს განათლების ხელმისაწვდომობა და თანაბარი შესაძლებლობები ყველა ბავშვისთვის, მიუხედავად მისი საჭიროებებისა, ეთნიკური, რელიგიური, თუ რასობრივი წარმომავლობისა. (სკოლის მართვის... 2006, 162-165; სწავლება და შეფასება... 2008, 150-160; ინკლუზიური განათლება... 2009)

სპეციალური საგანმანათლებლო საჭიროების მქონე ბავშვები ბოლო წლებამდე მკაცრად გამოყოფილნი იყვნენ საზოგადო-

დოებისაგან და არ ჰქონდათ შესაძლებლობა მიეღოთ განათლება ზოგადსაგანმანათლებლო სივრცეში თანატოლებთან ერთად.

ინკლუზიური განათლება კი მოითხოვს სპეციალური საგანმანათლებლო საჭიროების მქონე ბავშვების არამარტო საკლასო ოთახში ყოფნას თანატოლებთან, არამედ სკოლების დაუდლავ შრომას იმისათვის, რომ გააძლიერონ და განავითარონ სპეციალური საგანმანათლებლო საჭიროების მქონე მოსწავლის შესაძლებლობები, გააუმჯობესონ მოსწავლის აკადემიური და სოციალური უნარ-ჩვევები, მოამზადონ მოსწავლე დამოუკიდებელი ცხოვრებისათვის, ხელი შეუწყონ მის საზოგადოების სრულფასოვან წევრად ჩამოყალიბებას.

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი, უწმინდესი და უნეტარესი ილია II თავის ერთ-ერთ ეპისტოლეში გემოძვრავს: „ბავშვებს თავიდანვე უნდა გავუღვიძოთ გრძნობა ადამიანის ღირსების დანახვის და დაფასებისა, განვამტკიცოთ რწმენა იმისა, რომ ყოველი ჩვენგანი ღვთისგან განსაკუთრებული ნიჭითაა დაჯილდოებული, ოღონდ აუცილებელია ამ მადლის გამოვლენა. (ეპისტოლენი I, 2011, 345).

უნარშეზღუდულებთან გვერდი-გვერდ ყოფნა დადებით გავლენას ახდენს კლასის სხვა მოსწავლეებზე. ერთი მასწავლებლის დაკვირვებით: უნარშეზღუდული “ბავშვების გვერდით ყოფნით დანარჩენები უფრო კარგები ხდებიან, მათ უკვე იციან, რა დამოკიდებულება უნდა ჰქონდეთ ადამიანების მიმართ, როგორ დაეხმარონ, თანაუგრძნონ, იზრუნონ. ასე სწავლობენ ცხოვრებას. როცა ექსკურსიაზე მივდივართ, მთელი კლასი იწყებს ზრუნვას, რომ ყველა პირობა შექმნას ირაკლის და მაიას წამოსაყვანად.” (მ. რაზმაძე, 2011,51) - ამბობს იგი.

თუ ადრე სპეციალური საჭიროება ინდივიდის “ნაკლოვანებად” ითვლებოდა და პედაგოგთა მთელი ძალისხმევა ასეთი მოსწავლეების რეაბილიტაციაზე – მათი ნაკლოვანებების აღმოფხვრასა და უნარების “აღდგენაზე” იხარჯებოდა, დღეს მიდგომა შეიცვალა. ყველაფერი უნდა გაკეთდეს, რომ მოსწავლეთა ინდივიდუალობა დაფასდეს და მათი განსხვავებული საჭიროებები დაკმაყოფილდეს. ამ მიზანს ემსახურება ინდივიდუალური სასწავლო გეგმის შემოღება მათთვის, მის შემუშავებასა და საერთოდ ინკლუზიური განათლების განხორციელებაში წამყვან როლს სპეციალური მასწავლებელი თამაშობს, რომელთა რაოდენობა ჯერჯერობით ცოტაა. 2010 წლისათვის საქართველოში სპეციალური საგანმანათლებლო საჭიროებების მქონე მოსწავლეებთან მუშაობის სპეციალიზებული 13 სკოლა ფუნ-

ქციონირებდა. მათი გამოცდილების გამოყენების მიზნით, რეგიონებში ისინი ინკლუზიური განათლებისათვის სპეციალისტთა მომზადების ცენტრებად იქცევიან. (ზ. კნაჭაძე, 2010, 44-45).

ინკლუზიური სწავლების სამი ფორმაა: **სრული ჩართვა**, როცა სპეციალური საგანმანათლებლო საჭიროების მქონე მოსწავლე ყველა გაკვეთილს ესწრება ინდივიდუალური სასწავლო გეგმის მიხედვით; **ნაწილობრივი ჩართვა**, როცა სპეციალური საგანმანათლებლო საჭიროების მქონე მოსწავლე ესწრება მისი შესაძლებლობებიდან გამომდინარე შერჩეულ გაკვეთილებს და **ინტერგირებული სწავლება**, როცა სპეციალური საგანმანათლებლო საჭიროების მქონე მოსწავლეები გაერთიანებული არიან ერთ კლასში და სწავლობენ მათთვის განკუთვნილი პროგრამით.

ცვლილებები სპეციალური საგანმანათლებლო საჭიროებების მქონე ბავშვების განათლების სფეროში 1994 წლიდან დაიწო არასამთავრობო სექტორის მიერ, თუმცა სახელმწიფოს, სხვადასხვა მიზეზების გამო, აღნიშნული საკითხი კვლავ ყურადღების მიღმა რჩებოდა. 1995 წლიდან საქართველოს მთავრობის დადგენილებით შეზღუდული შესაძლებლობის მქონე პირების მიმართ აღარ გამოიყენება ტერმინი „ინვალიდი“ და ჩანაცვლებულია ტერმინით „შეზღუდული შესაძლებლობის მქონე პირი“.

სპეციალური საგანმანათლებლო საჭიროების მქონე ბავშვების განათლება, როგორც პრიორიტეტი, სახელმწიფოს მიერ აღიარებულ იქნა 2004 წლიდან, როდესაც დაიწყო განათლების სისტემის რეფორმის უფრო აქტიური გატარება. ინკლუზიური სწავლების დანერგვას საქართველოში მნიშვნელოვანი ფინანსური და მეთოდოლოგიური დახმარება ნორვეგიის მთავრობამ გაუწია. ცხადი გახდა, რომ სახელმწიფოს ესაჭიროება ერთიანი, შეთანხმებული სტრატეგია და სამოქმედო გეგმა სპეციალური საგანმანათლებლო საჭიროებების მქონე ბავშვთა განათლების სფეროში, რომელიც უნდა ასახავდეს აუცილებელ საკანონმდებლო, ადმინისტრაციულ და მეთოდოლოგიურ ცვლილებებს.

სპეციალური საჭიროებების მქონე ბავშვთა განათლების სფეროში ქვეყნები ხელმძღვანელობენ UNESCO-ს „**განათლება ყველასათვის**“ პროგრამით, რომლის მიზანია 2015 წლისათვის ყველა ბავშვს, მიუხედავად მისი საგანმანათლებლო საჭიროებისა, ჰქონდეს საშუალება:

- **ისწავლოს ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლაში საცხოვრებელ ადგილთან ახლოს;**

- მიიღოს ცოდნა მრავალფეროვანი, მოქნილი, აკადემიური და სოციალურ უნარებზე ორიენტირებული სასწავლო პროგრამების მეშვეობით;

- ჩართული იყოს განათლების უწყვეტ პროცესში, სკოლამდელი განათლებიდან სახელობო და პროფესიული განათლებისა და უმაღლესი განათლების ჩათვლით;

- სრულფასოვანი მონაწილეობა მიიღოს სკოლისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების ნებისმიერ ასპექტში;

- იყოს თანასწორუფლებიანი მოსწავლე და მაქსიმალურად განავითაროს საკუთარი პოტენციალი.

2004 წელს, ქვეყნის საგანმანათლებლო სივრცეში მიმდინარე რეფორმის კვალდაკვალ, ინკლუზიური განათლების დანერგვა/განვითარება სახელმწიფო პრიორიტეტად იქნა აღიარებული. (შევიდა ცვლილება კანონში „ზოგადი განათლების შესახებ“ მუხლი 41). საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტრომ, თავის გრძელვადიან მიზნად დაისახა სპეციალური საგანმანათლებლო საჭიროებების მქონე ბავშვთა განათლების სფეროში ერთიანი, შეთანხმებული სტრატეგიის ჩამოყალიბება, რომელიც უნდა ასახავდეს აუცილებელ საკანონმდებლო, ადმინისტრაციულ და მეთოდოლოგიურ ცვლილებებს ამ სფეროში.

სპეციალური საგანმანათლებლო საჭიროებების მქონე ბავშვთა განათლების სფეროში ერთიანი, შეთანხმებული სტრატეგიის ჩამოყალიბების მიზნით, 2008 წელს საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტრომ შეიმუშავა და დაამტკიცა შეზღუდული შესაძლებლობების მქონე ბავშვთა განათლების სტრატეგია და სამოქმედო გეგმა 2009-2011 წლებისთვის.

იმისათვის, რომ კვალიფიციური კადრები მუშაობდნენ უნარ შეზღუდულ ბავშვებთან, რიგ უნივერსიტეტებში შეიქმნა განათლების ფაკულტეტები, სადაც ინკლუზიური განათლების თეორიასა და პრაქტიკას ასწავლიან. ეს პროგრამა 2007 წლიდან შემუშავდა მხოლოდ იმ სტუდენტებისთვის, რომელთაც პედაგოგიკისა და განათლების ფსიქოლოგიის ბაზისური ცოდნა აქვთ და სურთ, რომ ინკლუზიური განათლების სპეციალისტები გახდნენ. სასიამოვნო ფაქტია, რომ 2010 წლიდან ამ პროგრამაში ჩართულია შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. ამასთან ერთად სკოლები მომზადდა მატერიალურ - ტექნიკური თვალსაზრისით ინკლუზიური სწავლებისთვის, სტარატეგიით განისაზღვრა ინკლუზიური სწავლების საჭიროების მქონენიც:

- ვისაც ფიზიკური ან გონებრივი თვალსაზრისით გარკვეული პრობლემები აქვთ;

- ასევე ბავშვები, რომლებიც რაიმე სპეციალური უნარით არიან დაჯილდოებულნი. მაგალითად ისეთები, რომლებიც უფრო სწრაფად ძლევენ პროგრამას;

- სხვა ეროვნების ბავშვები, რომლებსაც ენის ბარიერი აქვთ;

- ბავშვები, რომლებიც გარკვეული მიზეზების გამო რაიმე ემოციის ქვეშ იმყოფებიან. ასევე მოზარდები, რომლებიც ჯანმრთელობის მდგომარეობის გაუარესების, ანდა სხვა მიზეზების გამო სასწავლო პროცესს საგრძნობლად ჩამორჩნენ.

განათლების სამინისტროს დაქვემდებარებაში იმყოფება მულტიდისციპლინარული გუნდი, რომლის მოვალეობაც არის ამ ბავშვების საჭიროებების მიხედვით მოახდინოს იდენტიფიკაცია და შეძლებისდაგვარად დახმარება გაუწიოს მათ.

2008-2009 წლებიდან, კანონდამებლობაში შესული ცვლილებების მიხედვით, ყველა სკოლა ვალდებულია მიიღოს სპეციალური საგანმანათლებლო საჭიროების მქონე ბავშვი, თუმცა დღემდე პრობლემად რჩება ამ ბავშვებისათვის განკუთვნილი გარემოს შექმნა. ეტლისთვის განკუთვნილი პანდუსები, მაგალითისათვის ბათუმში 2011 წლისათვის სულ 5 სკოლას აქვს დამონტაჟებული. შესაბამისად, სხვა სკოლებში ამ ბავშვების მიღება ვერ ხერხდება, რადგან მათი გადაადგილება შეუძლებელია.

ამ ეტაპზე განათლების სამინისტროში ინკლუზიური განათლების მოდელის შემუშავება ხდება, რომელიც ინკლუზიური სწავლების ზოგად წესებს განსაზღვრავს.

ეროვნული მოდელი გადაწყვეტს შეფასების კრიტერიუმებს და სკოლის მოსწავლეთათვის განკუთვნილი ვაუჩერის საკითხებს. განათლების სამინისტროს ეგიდით ხდება ინკლუზიური სწავლების დანერგვა საქართველოს რეგიონებში. თითოეულ რეგიონში მასწავლებლებს უტარდებათ სპეციალური ტრენინგები, მაგრამ ეს საკმარისი არ არის. საჭიროა:

- ადგილობრივი განათლების ორგანოების მომზადება და მათი პროექტში ჩართულობის უზრუნველყოფა;

- - სკოლებში შესაბამისი ფიზიკური გარემოს შექმნა;

- საპეციალური საგანმანათლებლო საჭიროების მქონე ბავშვთა იდენტიფიკაცია, ინდივიდუალური საწავლო გეგმებისა და შეფასების კრიტერიუმების შემუშავება;

- - სკოლის პედაგოგების, ადმინისტრაციისა და პროფესიონალთა (ფსიქოლოგი, მეტყველების თერაპევტი) მომზადება;

- რეგიონებისთვის ინკლუზიური განათლების მხარდამჭერი გუნდების (რეგიონის კოორდინატორი, მულტიდისციპლინური გუნდის წევრები) ფორმირება და მომზადება;

- საზოგადოების ცნობიერების ამაღლება;

- რეგიონისა და საჯარო სკოლების საზოგადოების მზაობისა და კეთილგანწყობილი გარემოს უზრუნველყოფა ინკლუზიური განათლებისათვის;

რა მდგომარეობაა ამ თვალსაზრისით აჭარაში?

- გაკეთდა ზუსტი აღრიცხვა საპეციალური საგანმანათლებლო საჭიროების მქონე ბავშვებისა. უკვე 5 სკოლას აქვს სპეციალური ასასწავლი ბილიკები (პანდუსები), მოხდა გარკვეული რაოდენობის მასწავლებელთა გადამზადება, მზადდება ინდივიდუალური სასწავლო გეგმები, წარმოებს საპეციალური სასწავლო გარემოს მოწყობა (ავეჯი, აპარატურა), ამ პრობლემასთან დაკავშირებული საზოგადოების (მშობლები, მოსწავლეები...) ინფორმირება – მომზადება...

2011 წლისთვის აჭარის ავტონომიურ რესპუბლიკაში სასკოლო ასაკის 313 უნარშეზღუდული ბავშვია: ქ. ბათუმში 140; ხელვაჩაურის მუნიციპალიტეტში – 52; ქობულეთში – 83; ხულოს მუნიციპალიტეტში – 6; ქედის მუნიციპალიტეტში – 25, შუახევის მუნიციპალიტეტში – 7. მათგან 249 სკოლაში სწავლობს, 64 კი ბინაზე.

წარმოდგენილი მასალა, თუნდაც ავტონომიური რესპუბლიკის მაგალითზე (უნარშეზღუდული 313 მოსწავლე), აშკარას ხდის ინკლუზიური სწავლების აქტუალობას, რაც სკოლებსა და მათ ხელმძღვანელობას დიდ პასუხისმგებლობას აკისრებს, ხოლო განათლების სახელმწიფო ორგანოებს ავალებს, ინკლუზიური განათლების პროცესის დაჩქარების მიზნით, სკოლებს მიეცეთ სათანადო დაფინანსება შენობების ტექნიკური აღჭურვისა და საჭირო სასწავლო-მეთოდური პრობლემების გადასაწყვეტად.

ლიტერატურა:

1. ილია II – სრულიად საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქი, ეპისტოლენი, ტ. I, თბილისი 2011;
2. ვისწავლოთ ერთად – ინკლუზიური განათლება, თბილისი, 2011;
3. ინკლუზიური განათლება, გზამკვლევი მასწავლებლები-სათვის, თბილისი, 2009;
4. ზ. კნაჭაძე, ინკლუზიური განათლება, ჟურნ. „მასწავლებელი“, №1, 2010;
5. მ. რაზმაძე, ბედნიერებაა, თუ ხვდები, რომ შენი ადგილი იპოვე. ჟურნ. „მასწავლებელი“, №1, 2010;
6. სკოლის მართვის სახელმძღვანელო, თბილისი, 2006;
7. სწავლება და შეფასება. დამხმარე სახელმძღვანელო, ინკლუზიური განათლება, II, თბილისი, 2008;
8. თ. ჭინჭარაული, სპეციალური საგანმანათლებლო საჭიროებების მქონე მოსწავლე და ქცევის მართვის სტრატეგიები. ჟურნ. „მასწავლებელი“, №3, თბილისი, 2010.

Asmat Diasamidze

Humanization of society begins from the schools

Resume

Democratic society means respect, compassion and equality among the people. These values should be formed from the childhood. The aim of Inclusive Education is to engage disabled children in teaching process, which is the most unprotected part of our society.

Represent the work which is about resolving the problem.

საქართველოს მართლგადიდებელი ეკლესია XIX საუკუნის პირველ ათწლეულზე

რუსეთის სახელმწიფომ მოხერხებულად გამოიყენა XVIII-XIX საუკუნეების მიჯნაზე შექმნილი საერთაშორისო ვითარება და საქართველოს დაპყრობა განახორციელა. 1801 წლის მანიფესტით ცარიზმმა დაარღვია გეორგიევსკის ტრაქტატით ნაკისრი ვალდებულება და ქართლ-კახეთის სამეფოს ანექსია მოახდინა. რუსეთი ესწრაფოდა მთელი ამიერკავკასიის დაპყრობას და შავ ზღვაზე პოზიციების განმტკიცებას. ამრიგად ქართლ-კახეთის სამეფოს ბედი მოელოდა იმერეთის სამეფოსაც „სოლომონ II კარგად იცოდა რუსეთის მთავრობის საბოლოო მიზანი რომ იმერეთის სამეფოს გაუქმება იყო, ამიტომ იგი არ ენდობოდა რუს მოხელეთა ტკბილ სიტყვებს და დიდ სიფრთხილეს იჩენდა” (ბენდიანიშვილი, 1980, 51). შემდგომმა მოვლენებმა ცხადყო სოლომონ-II შეშვოთების საფუძვლიანობა, თუმცა მისი აცდილება შეუძლებელი აღმოჩნდა. რუსეთის თვითმპყრობელობა იმთავითვე შეუდგა საქართველოში კანონიერი ხელისუფლების წარმომადგენელთა იძულებით გასახლების პოლიტიკის გატარებას. ასეთი მოქმედების მიზეზი ძნელად მისახვედრი არ იყო. „ბაგრატიონთა სამეფო საგვარეულო ქართველი ხალხის აბსოლიტურ უმრავლესობას დამოუკიდებელი საქართველოს სიმბოლოდ, ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის მეთაურად მიაჩნდა. სწორედ ამიტომ ცდილობდა ასე დაჟინებით რუსული ხელისუფლება საქართველოს გაწმენდას სამეფო სახლის წარმომადგენლების, ბაგრატიონებისაგან, ყველა მათგანის რუსეთში გადასახლებასა და მკაცრი კონტროლის ქვეშ მოქცევას”(საქართველოს ისტორია, IV, 2012,16).

ცარიზმის უკიდურესად რეაქციულმა პოლიტიკამ საქართველოს მიმართ, დღის წესრიგში ქართველი ერის სულისკრივი და შემდეგ კი მისი ფიზიკური ყოფნა-არყოფნის საკითხი დააყენა.

საქართველოში არსებული სახელმწიფოებრივი წყობა და საეკლესიო მმართველობის სისტემა ცარიზმს ვერ გამოადგებოდა იმ პოლიტიკური მიზნების განხორციელებაში, რომელსაც ის საქართველოში ისახავდა. საუკუნეების მანძილზე საქართველოს ეკლესია გამოდიოდა ქვეყნის გაერთიანების ინი-

ციატორად, იდეოლოგიურად აერთიანებდა საზოგადოების სხვადასხვა სოციალურ ფენებს, მნიშვნელოვანი წვლილი შეჰქონდა საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ მოძრაობაში, სათავეში ედგა ერის კულტურულ ცხოვრებას. „ჩვენი ქვეყნის ისტორიული წარსულის ნებისმიერ ეტაპზე ქრისტიანულ სარწმუნოებას უადრესად რთული, დროისათვის შესაფერისად საჭირო პოლიტიკურ-სამართლებრივი, კულტურულ-იდეოლოგიური ფუნქცია ეკისრებოდა, რაც მას კონკრეტულ სახეს აძლევდა და ჩამოყალიბებულ, დახვეწილ სტრუქტურას უქმნიდა“. (პავლიაშვილი, 1995:3). საქართველოში თავისი პოზიციების განმტკიცების მიზნით, ცარიზმი შეუდგა სახელმწიფო და სასულიერო მმართველობის სისტემის რეორგანიზაციას, რომელის დროულად გატარებასაც პირველხარისხოვან სახელმწიფო მნიშვნელობას ანიჭებდა. ამ ღონისძიებით თვითმპყრობელობა საქართველოში ნერგავდა ქართველებისათვის უცხო სახელმწიფო სისტემას, რაც საბოლოო ანგარიშში ითვალისწინებდა ისეთი ბიუროკრატიული აპარატის შექმნას, რომელიც დააჩქარებდა საქართველოს კოლონიად ქცევას და მისი ხალხის გარუხებას. ასეთი ამოცანის გადაწყვეტას კი მთავრობა ქართულ ეკლესიას ვერ მიახლოებდა, რადგან თვლიდა, რომ ის თავისი სტრუქტურითა და სასულიერო პირთა შემადგენლობით ამ საქმისათვის არ გამოადგებოდა. მთავრობამ დაიწყო მზადება საქართველოს ეკლესიის მმართველობის რეორგანიზაციისათვის (ხუციშვილი, 1987, 16).

საქართველოში დამკვიდრებისთანავე ცარიზმი ცდილობდა, სასულიერო ცხოვრებაში მომხდარი ყოველგვარი წვრილანიც კი თავისი ავტორიტეტის ამაღლების სამსახურში ჩაეყენებინა. ამ მიზნით გამოიყენეს 1801 წ. პეტერბურგიდან თბილისში „სასწაულმოქმედი“ ჯვრის (საუბარია დროს წმ. ნინოს ჯვარზე, რომელიც ჯერ ანანურში გადამალეს, შემდეგ კი რუსეთში წაიღეს) გადმოსვენების ცერემონიალი. მას დიდი სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობა მიენიჭა. გენერალ კნორინგს ამის შესახებ მითითებებს აძლევდნენ, რომ ჯვრის გადმოსვენება, საქართველოს მკვიდრთა მიმართ, რუსეთის მეფის კეთილგანწყობისა და ზრუნვის გამოხატულება გამხდარიყო. ამ დღესასწაულზე ქართველი ხალხისათვის საშუალება უნდა მიეცათ, რათა მას გამოემქლავნებინა თავისი კეთილი გრძნობები და სიყვარული იმპერატორისადმი. რუსული ხელისუფლება საქართველოში პირველი დღიდანვე შეეცადა სამღვდლოება თავისი ინტერესებისათვის გამოეყენებინა. მაგრამ საქართველოს სასუ-

რიერო წოდების სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ თვითმპყრობელობას საქართველოში დაუხვდა (ზოგიერთი გამონაკლისის გარდა) ოპოზიციურად განწყობილი სამღვდელოება, რომელიც მიუხედავად ცალკეული ნაკლოვანი მხარეებისა, მოსახლეობაში დიდი გავლენით სარგებლობდა (წვერავა, 2003, 9). მთავრობისათვის ნათელი იყო, რომ ქართველი სამღვდელოება უკმაყოფილო იყო ცარიზმის მიერ გატარებული ღონისძიებებით, ამიტომ იგი არ გამოადგებოდა იმ პოლიტიკის განხორციელებისათვის, რომლის გატარებასაც ისახავდა მიზნად საქართველოში.

მთავრობამ დაიწყო მზადება საქართველოს ეკლესიის რეფორმისათვის, რომლის უპირველესი ღონისძიება უნდა ყოფილიყო სასულიერო დიკასტერიის დაარსება, საეკლესიო ქონების აღწერა და შემოსავლის დაზუსტება, სასულიერო პირთა რაოდენობის დადგენა და სამრეწველოების მოწესრიგება, ავტოკეფალიის და კათალიკოსის თანამდებობის გაუქმება, სასულიერო განათლების ახლებურად ორგანიზაცია და სხვ. რეფორმის გატარებისათვის საჭირო ყოველგვარი ცნობების შეგროვება და მისი პროექტის შედგენა დაევალა საქართველოს კათალიკოს პატრიარქს ანტონ II.

ცარიზმი აპირებდა საქართველოს ეკლესიის გადარქმენას რუსული ეკლესიის ყაიდაზე. საქართველოს ეკლესიის მმართველობის წესი რუსულისაგან განსხვავდებოდა. მის სათავეში იდგა კათალიკოს პატრიარქი (უპირატესად ბაგრატიონთა საგვარეულოდან), რომელიც დიდი უფლებით იყო აღჭურვილი... იგი ეკლესიას განაგებდა თავისი შეხედულებისამებრ და მეფე მის საქმეებში იშვიათად თუ ერეოდა. ქართული ეკლესია ეკონომიკურად დამოუკიდებელი იყო. საქართველოს ეკლესია ამ დროისთვის ფლობდა დიდძალ ქონებას, სახნავე-სათეს მიწებს, ტყეებს, სხვადასხვა ქარხანას, სათევზაო ადგილებს, წისქვილებს, შენობებსა და სხვა ქონებას. იგი იყო ეკონომიკურად დამოუკიდებელი ერთეული, ამით იგი მკვეთრად განსხვავდებოდა რუსული ეკლესიისაგან, რომელიც იმ დროისათვის რუსეთის ხელისუფლების მიერ სახელმწიფოს ნაწილად იყო გადაქცეული და საერო ხელისუფლებისადმი დამორჩილებული (მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, 2009, 1093).

საქართველოში კი პირიქით სახელმწიფო ხელისუფლება არ იყოფოდა საერო და სასულიეროდ. ქვეყნის ხელისუფლების სათავეებთან იდგნენ ეკლესიის უმაღლესი იერარქები, მაგალითად, სწორედ განსახილველი დროისთვის, იმერეთის სამე-

ფოში მართალია, მეფე უზენაესი ხელისუფალი იყო, მაგრამ იმერეთის სამეფოს საქმეებს იგი წარმართავდა „საბჭოს“ დახმარებით, რომლის წევრები არა მარტო რწევებში იღებდნენ მონაწილეობას, არამედ დიდმნიშვნელოვან თანამდებობებსაც ფლობდნენ. საბჭოში მონაწილეობდა ოთხი ეპისკოპოსი: ქუთათელი მიტროპოლიტი დოსითეოსი, გელათელი მიტროპოლიტი ექვთიმე, ნოკორწმინდელი მიტროპოლიტი სოფრონიოსი, მთავარეპისკოპოსი ანტონი. ჩამოთვლილი მღვდელმთავრები საბჭოში დიდი უფლებებით სარგებლობდნენ, მათ შეხედულებებსა და მოსაზრებებს მეფე ყოველთვის გულმოდგინედ ისმენდა და დიდ ანგარიშს უწევდა.

რა თქმა უნდა ქართული ეკლესიის ასეთი სახით არსებობა ცარიზმს არ აწყობდა. ამიტომ რეფორმის ერთ-ერთი ძირითადი მიზანი, როგორც უკვე ითქვა, საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებლობის დიკვიდაცია იყო.

საეკლესიო რეფორმა ითვალისწინებდა სასულიერო დიკასტერიის მოწყობას.

ზრუნავდა რა სასულიერო უწყების ქონების დაზუსტებაზე, მთავრობას განზრახული ჰქონდა მისი გამოყენება პოლიტიკური მიზნებისათვის. უპირველეს ყოვლისა, ეს ნიშნავდა საქართველოს ეკლესიის ეკონომიკური დამოუკიდებლობის მოსპობასა და სახელმწიფოსადმი მის სრულ დამორჩილებას. დიკასტერიის ერთ-ერთი ძირითადი ამოცანა იყო თვითმპყრობელობის ერთგული სასულიერო პირების აღზრდა, რისთვისაც მთავრობა თბილისში სასულიერო სემინარიის გახსნას გეგმავდა. სასულიერო სემინარიის დაარსებით მთავრობა აპირებდა მოემზადებინა მონარქისტულ-კლერიკალურ იდეებზე აღზრდილი ახალგაზრდა სასულიერო წოდება, რომელიც მთავრობის პოლიტიკის ერთგული იქნებოდა. იქვე აღიზრდებოდნენ სასულიერო მისიონერებიც, რომელთა საქმიანობაზე დიდად იყო დამოკიდებული კავკასიის მთიან რაიონებში ქრისტიანული სარწმუნოების აღდგენა-გავრცელება და კავკასიაში რუსეთის ავტორიტეტის განმტკიცება (აქტები, IV, 1870, 140).

რეფორმა, მართალია ეხებოდა საეკლესიო ცხოვრების ყველა მხარეს, მაგრამ არ ითვალისწინებდა სასულიერო წოდების განაწყენებას. პირიქით, მისი ძირითადი მიზანი იყო ეკლესიის პოლიტიკურ და ეკონომიკურ დამორჩილებასთან ერთად სასულიერო პირების გულის მოგება, მათი სახით ერთგული მსახურების გაჩენა (ხუციშვილი, 1987, 116).

1810 წლის 3 მარტს კათალიკოსი ანტონ მეორე თითქოს საქართველოს საქმეების მოწესრიგების მიზნით, პეტერბურგში გაიწვიეს. ერთი წლის შემდეგ სინოდის ობერ-პროკურორ გოლიცინისაგან მოვიდა შეტყობინება, რომელშიც ანტონის სამშობლოში დაბრუნების დაგვიანების მიზეზად მისი ავადმყოფობა იყო დასახელებული.

ანტონ II-ის პეტერბურგში გაწვევის შემდეგ საქართველოში დიკასტერიის მეთაურად, როგორც ნავარაუდები იყო, ვარლამ ერისთავი დანიშნეს და საქართველოს ეგზარქოსის ტიტული უბოძეს. მას დაევალა რეფორმის განხორციელება. ვარლამმა საქართველოს მთავარმართებელ ტომასოვს წარუდგინა რეფორმის პროექტი, რომელიც თითქმის უცვლელად დაამტკიცა რუსეთის წმინდა სინოდმა 1811 წლის 30 ივლისს.

საქართველოს ეკლესიამ დაკარგა ავტოკეფალია, ანუ გაუქმდა ივერიის უძველესი საკათალიკოსო. ჩნდება კითხვა, ჰქონდა თუ არ რუსეთის მართმადიდებლურ ეკლესიას ამის უფლება.

რა თქმა უნდა არა. რუსეთის სინოდმა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმებით დაარღვია 30-ე და 35-ე მუხლი მოციქულთა კანონებისა, ასევე ანტიოქიის კრების 22-ე კანონი, რომლის მიხედვით რუსეთის ეკლესიას არ შეეძლო მასზე უძველეს საქართველოს ეკლესიაზე თავისი უფლება განეხორციელებინა. ამისათვის საჭირო იყო ერთის მხრივ, თვით ქართველი ხალხის მიერ საკუთარი ავტოკეფალიის უარყოფა, ხოლო მეორე მხრივ, მსოფლიო კრების გადაწყვეტილება. რუსეთის ეკლესიამ კი არაკანონიერი გზით, თვითნებურად გააუქმა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია (წვერავა, 2003, 11).

სასულიერო დიკასტერიამ საქართველოში 1814 წლამდე იარსება, ვიდრე მის ნაცვლად დაარსდებოდა საქართველო-იმერეთის უწმინდესი მმართველობითი სინოდის კანტორა. მიუხედავად იმისა, რომ ვარლამი ენერგიულად ხელმძღვანელობდა საქართველოს ეკლესიის საქმეებს, თვითმპყრობელობას ქართველის ამ თანამდებობაზე დატოვება მიზანშეწონილად არ მიაჩნდა და 1817 წელს ვარლამი გაიწვიეს რუსეთში. მის ადგილას კი დაინიშნა თეოფილაქტე რუსანოვი (1817-1821წწ). ამ დროიდან საქართველოში ეგზარქოსებად მხოლოდ რუსი ეროვნების წარმომადგენლები ინიშნებოდნენ.

ჩამოსული მღვდელმთავრები გამოირჩეოდნენ თვითმპყრობელობისადმი დიდი ერთგულებითა და მკაცრი ხასიათით, რომლებიც ყოველ ღონეს ხმარობდნენ საქართველოში რუსული პოლიტიკის დასამკვიდრებლად. ეგზარქოსების სამოქმედო პროგრამა კარგად იყო ჩამოყალიბებული შავრაზმელ მღვდელ ვოსტოგროვის სიტყვაში: „საქართველოს ეგზარქოსს..., უპირველეს ყოვლისა უნდა ახსოვდეს, რომ ვაღდეულობა მთელი თავისი ენერგია მოახმაროს ქართველის გარუსების საქმეს რელიგიურ საფუძველზე“ (ხუციშვილი, 1987, 116).

თეოფილაქტე რუსანოვის დანიშვნამ ქართული ეკლესიის მეთაურად აღაშფოთა როგორც ქართველი სამღვდელოება, ისე თავადაზნაურობა. რუსანოვმა სცადა, საქართველოს მთელი საეკლესიო მმართველობა რუსულ ყაიდაზე გარდაექმნა. მას ქართულ ეკლესიაში შემოჰქონდა რუსული ენა, დასავლეთ საქართველოში 8 ეპარქიის (ქუთაისის, გელათის, რაჭის, ხონის, ჯუმათის, ჭყონდიდის, ცაიშის, ცაგერის) ნაცვლად ტოვებდა 3 ეპარქიას. ეკლესიებისა და მღვდელმთავრების რიცხვი ორჯერ მცირდებოდა (გოგოლაძე, 1971, 13).

1819 წ. მაისში თეოფილაქტე რუსანოვი პროკურორ ჭილაშვილის თანხლებით ჩავიდა იმერეთში და უშუალოდ ხელმძღვანელობდა რეფორმის გატარებას. იმერეთის მმართველის დახმარებით ეგზარქოსმა დაიწყო ცნობების შეგროვება იმერეთ-გურია-სამეგრელოს ეკლესიებზე, სამრევლოთა რაოდენობაზე, საეკლესიო მამულების შემოსავლის შესახებ. მაგრამ მყისვე წააწყდა მღვდელმთავრების, თავადაზნაურობისა და ხალხის წინააღმდეგობას. ეგზარქოსის მოხელეებს სოფლებშიაც კი არ უშვებდნენ (ბენდიანიშვილი, 1980, 78). მოძრაობამ თანდათან მასობრივი ხასიათი მიიღო. 1819 წ. 2 ივლისს იმერეთის თავადაზნაურობა რაჭის თავადაზნაურობას სწერდა: „განზრახვა აქეთ (იგულისხმება რუსანოვი-ჯ.კ.) ბევრი ჩვენი წმინდა ეკლესია დაანგრიონ, წმინდანთა ნაწილები და სახელგანთქმული ჯვრები ჩამოგვართვან. ჩვენთვის მლოცველ არქიერებს და მღვდლებს გვართმევენ, საშუალებას გვისპობენ ვადიდოთ ქრისტე. თუ ხელშეუხებლად რჩება ებრაელთა, სომეხთა და კათოლიკეთა რწმენა და ეკლესია, რატომ ჩვენ უნდა ვიყოთ გამონაკლისი? აგარიანთა ბატონობის დროს არ მოუყენებიათ ჩვენთვის ასეთი შეურაცხყოფა ... ნუ მისცემთ პასუხებს გამოგზავნილ აღმწერებს, გაისტუმრეთ უკან ისევე გაწვილებულნი, როგორც ჩვენ გავისტუმრეთ. თუ ისინი მოახერხებენ ზოგიერთთა მოტყუებას, ძალით ჩამოართვით შევსებუ-

ლი ფურცლები. ნუ მიუშვებთ თეოფილაქტეს მოხელეებს ნურც მღვდლებამდე და ნურც ხალხამდე” (აქტები,ტVI, 1876,391).

შექმნილ ვითარებაში მთავარმართებელი ერმოლოვი ურჩევდა რუსანოვს დროებით ხელი აეღო რეფორმის გატარებაზე. თუმცა ეგზარქოსმა არ შეისმინა. საეკლესიო რეფორმა დასავლეთ საქართველოში 1819-1820წწ. დიდი აჯანყების მიზეზი გახდა, რომლის ჩაქრობაც ხელისუფლებას ძვირი დაუჯდა.

აჯანყების შემდეგ მთავრობამ შეცვალა ტაქტიკა და რეფორმის ერთბაშად გატარებაზე უარი თქვა. თუმცა დროებით, 1821 წ. იმერეთში ერთი-ქუთაისის, ხოლო 1823 წლიდან სამეგრელოშიც ერთი-ჭყონდიდის ეპარქია შექმნეს.

ამრიგად, რუსეთის თვითმპყრობელობამ საქართველოს დაპყრობის შემდეგ იერიში მიიტანა ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობაზე. გააუქმა ავტოკეფალია, შეამცირა ეპარქიების და ღვთისმსახურების რაოდენობა, აღწერა და მიიტაცა საეკლესიო ქონება. საქართველოს ეკლესიას მძიმე ჯამი დაუდგა. მძიმე მდგომარეობის მიუხედავად იგი ასრულებდა ერის სულიერ წინამძღოლობას, უფრო მეტიც, თავის წიაღში აღზარდა თაობა, რომელმაც მომზადა საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებლობის აღდგენა.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. აქტები, ტომი IV, თბილისი, 1870
2. აქტები, ტომი VI, თბილისი, 1876
3. ბენდინიშვილი აღ., ეროვნული საკითხი საქართველოში 1801-1921 წწ., თბილისი, 1980
4. გოგოლაძე დ., საქართველოს სოციალურ-ეკონომიკური განვითარება გვიანფეოდალურ ხანაში; თბილისი, 1971
5. მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია; თბილისი 2009
6. საქართველოს ისტორია XIX-XX საუკუნეებში, ტომი IV თბილისი, 2012
7. პავლიაშვილი ქ., საქართველოს საეგზარქოსო 1900-1917 წწ., თბილისი, 1995
8. ხუციშვილი მ., საქართველოს ეკლესიის სოციალურ-პოლიტიკური პოზიცია XIX-XX საუკუნეებში, თბილისი 1987
9. წვერავა ვლ., საქართველოს საეგზარქოსოს სამისიონერო მოღვაწეობა XIX საუკუნეში, ქუთაისი 2003

Georgian orthodox church in XIX century

Summary

Russian rulers used the convenient international situation created at the edge of XVIII-XIX centuries breached the treaty of Georgievsk and annexed Georgia. Tsarism started to abolish Georgian state institutions which were inappropriate for its farreaching conquering aims.

Georgian orthodox church played an important mission in the history of Georgia, that's why those who intended to assimilate Georgia attacked Georgian church. Tsarism tried to control Georgian spiritual life.

In 1811, through abrogating autocefalia and conforming to Russian synod, Russia tried to establish its own ideological basis by assuming church property.

ქრისტიანული სათნოება და ალბერტ შვეიცერის შემოქმედება

ალბერტ შვეიცერმა თავისი მოღვაწეობით განსაკუთრებული სულიერი ზეგავლენა მოახდინა თანამედროვე ევროპულ ცივილიზაციაზე (2,212:6). ამასთანავე, ქრისტიანული პრინციპების განმასახიერებელი თავისი ეთიკური მოძღვრების შესაბამისად მან შეძლო უარის თქმა – წარმატებაზე, დიდებაზე, ფუფუნებაზე და ა.შ. ამიტომ შვეიცერს სათნოების რაინდს უწოდებენ. მაგრამ ცნობილია ისიც, რომ ამგვარი უარის თქმა – „განდგომა“ ყველა შემთხვევაში არ აღიქმება სათნოებად. ამის ნათელი მხატვრული მაგალითია ი. ჭავჭავაძის „განდგეილი“ რეალურ ფაქტად კი შეიძლება დავასახელოთ არაერთი საყოველთაოდ ცნობილი პიროვნების მოღვაწეობა. მაგ. – ლევ ტოლსტოისა, როცა ის შემოქმედებისა თუ დიდების მწვერვალზე უარს ამბობს ყველაფერზე – უგვირგვინო მეფობაზე, გრაფობაზე და მწერლობაზეც კი, მიატოვებს ოჯახს და ცდილობს უგზო-უკვლოდ „გადაკარგვას.“ ამ საქციელს მისი შემოქმედებისგან განსხვავებით, ჩვეულებივ, არ აღიქვამენ სათნოებად (5). აქედან გამომდინარე, ისმის კითხვა: რა შემთხვევაში ითვლება განდგომა სათნოებად?

პირველყოფლისა. გავიხსენოთ ამ მოაზროვნეთა მოღვაწეობის ძირითადი მომენტები, სათნოების რაობა და შემდეგ მათი ურთიერთშედარებით ვცადოთ დასმულ კითხვაზე პასუხის გაცემა. ბავშვობიდანვე ზნეობრივი მიდრეკილებებითა და ნებისყოფით გამორჩეული შვეიცერი დაიბადა 1875 წ. ზემო ელზასში, სასულიერო პირის ოჯახში. ის აღიზარდა მოსიყვარულე, მაგრამ მკაცრი მშობლების გარემოცვაში. ასეთ პირობებში გამოწერობილმა შრომისმოყვარეობამ და ნებისყოფამ ხელი შეუწყო მისი განათლებისა და კარიერის წარმატებულ წინსვლას. ის ამთავრებს გიმნაზიას, შემდეგ სტრასბურგის უნივერსიტეტს, სადაც სწავლობდა თეოლოგიასა და ფილოსოფიას. მუსიკისა და ფილოსოფიის შესწავლა მან განაგრძო პარიზში. 30 წლის ასაკში ის უკვე იყო აღიარებული თეოლოგი, დიდი იმედის მომცემი ფილოსოფოსი, მუსიკათმცოდნე, ორლანისტი და ორლანწყოების ოსტატი. ბახის შესახებ წიგნმა მას ევროპული აღიარება მოუტანა. მაგრამ „დიდების მწვერვალზე ასასვლელთან ის უცებ ჩერდება.“ ფიქრობს, რომ ასეთ წარმატებასა და ბედ-

ნიერებას უნდა „სამაგიეროს გადახდა“ და გადაწყვეტს ყველაფრის შეცვლას – ცივილიზაციას ცვლის შემწყნარებლურ ქრისტიანულ სიყვარულზე და მიემგზავრება აფრიკაში. გამგზავრებამდე მას, რა თქმა უნდა, მოუხდა დიდი წინააღმდეგობის გადალახვა, მიუხედავად იმისა, რომ ეს გადაწყვეტილება უცებ არ მიუღია. ის ერთი წლის განმავლობაში ფიქრობდა მასზე და აანალიზებდა: შესწევდა თუ არა ძალა მის განსახორციელებლად.

1905 წ. პარიზში საფოსტო ყუთში ის აგდებს წერილებს. ერთში იუწყებოდა, რომ იხსნიდა წმინდა თომას სემინარიის ხელმძღვანელობაზე პასუხისმგებლობას. მეორეთი კი თავის მშობლებსა და ახლობლებს აცნობებდა, რომ აპირებდა ამავე სასწავლებელში სამედიცინო ფაკულტეტის სტუდენტად ჩარიცხვას, რადგან მისი დამთავრების შემდეგ უნდოდა ექიმად აფრიკაში გამგზავრება. ამ ინფორმაციამ ა. შვეიცერიის მშობლებსა და ახლობლებში დიდი აღშფოთება და მითქმა-მოთქმა გამოიწვია, რაც ხშირად აქტიური წინააღმდეგობის გაწევაში გადადიოდა. ზოგიერთმა ისიც კი დაუშვა, რომ ის „მსუბუქად შეირყა ჭკუიდან.“ მაგრამ ასეთი წინაარმდეგობანი კიდევ უფრო ამყარებდა მის გადაწყვეტილებას.

შვეიცერი შეუდგა მისი სპეციალობისგან სავსებით განსხვავებული საკმაოდ „მძიმე ხელობის“ – მედიცინის შესწავლას. დაამთავრა სამედიცინო ფაკულტეტი. გაიარა პრაქტიკა, დაიცვა დისერტაცია ამ დარგში და 1913 წ. მეუღლესთან ერთად გაემგზავრა აფრიკაში, დაბა ლამბარენში, რომელიც მისი ჩასვლის შემდეგ გადაიქცა საყოველთაოდ ცნობილ დასახლებად. ის ჩასვლისთანავე შეუდგა სამედიცინო პრაქტიკას, თავისი ხელით ააშენა საავადმყოფო, მკურნალობდა კეთროვნებსაც კი და ამ არჩევანის ერთგული დარჩა სიცოცხლის ბოლომდე. ჩამოდიოდა ევროპაში, რჩებოდა რამდენიმე წლითაც, მაგრამ პირველყოფლისა იმისთვის, რომ ემოვა სახსრები მისი აფრიკული საავადმყოფოსთვის. ეს დაწესებულება შემოგარენით თანდათან გადაიქცა მოზრილ სამედიცინო ქალაქად და არსებობს დღესაც, ანუ მას შემდეგ რაც 1965 წ. გარდაიცვალა შვეიცერი. ის დაასაფლავეს იქვე – ლამბარენში. საავადმყოფო კი დღესაც განაგრძობს მუშაობას მისი მეგობრებისა და მიმღევრების წყალობით.

სამედიცინო პრაქტიკის ერთად შვეიცერი აქტიურად მონაწილეობდა ატომური იარაღის აკრძალვისა და მისი გამოცდის შეწყვეტისთვის. ამიტომ ის 1952 წ. დაჯილდოვდა ნობელის

პრემიით. მან კი ეს თანხა მოახმარა აფრიკაში დაარსებულ საავადმყოფოს. შვეიცერი მისიონერობის პირობებში ასერსებდა მუსიკალურ და ფილოსოფიურ მოღვაწეობასაც. მისი ეთიკური მოღვაწეობის „დედააზრი“ სწორედ იქ დაიბადა (2,15). რა კავშირშია შვეიცერისეული „განდგომა“ მის ფილოსოფიურ კონცეფციასთან?

ის თვლიდა, რომ ევროპული კულტურა ღრმა კრიზისშია. მისი ამ მდგომარეობიდან გამოყვანა კი შესაძლებელია მხოლოდ „მტკიცედ“ დაფუძნებული ზნეობრივი პრინციპებით და მასზე დამყარებული მსოფლმხედველობის წყალობით (6,2,213), ანუ ისეთი ქრისტიანული მორალით, რომელსაც დაემყარება საერთოდ ცივილიზაცია. ის ევროპული კულტურის კრიზისის გამოვლენის ძირითად ნიშანად თვლიდა, მატერიალურის ბატონობას სულიერზე, საზოგადოებისა – ინდივიდზე. ამ ეპოქაში მატერიალური პროგრესი აღარ სუღღგმულობდა ამაღლებული გონებრივი იდეალებით, ხოლო საზოგადოებამ ინდივიდუალობადაკარგული და დემორალიზებული ადამიანი დაიმორჩილა თავისი „ბორკილებით“ – ინსტიტუტებით. სწორედ ამის შედეგად მივიღეთ ორი მსოფლიო ომი – სიცოცხლის გამანადგურებელი ყველაზე დიდი უბედურება. ასე რომ ცივილიზაცია საფრთხედ მოგვეგვლინა, რადგან მან დაკარგა სიღრმე და ჭეშამარიტი შინაარსი, ანუ ადამიანის ზნეობრივი და სულიერი ამაღლებისაკენ სწრაფვის ხელშეწყობა. ამით მან დაკარგა პოზიტიური დედააზრი – ის ორიენტირი, რომელიც ევროპული სამყაროს პროგრესისაკენ სწრაფვას ყოველთვის ახასიათებდა, განსაკუთრებით – აღორძინების ეპოქაში. რა იყო ამის მიზეზი?

შვეიცერის აზრით, ეს მოხდა იმიტომ, რომ ეთიკური იდეალი ახალ ეპოქაში დაფუძნდა ზედაპირულად (2,214). ამოცანა მდგომარეობდა ამ ნაკლის გადალახვაში, ანუ იმის დამტკიცებაში, რომ მსოფლმხედველობა და მასზე დამყარებული კულტურა უნდა ეფუძნებოდეს ეთიკას. შესაბამისად, შვეიცერმა სცადა ამის განხორციელება, მაგრამ – არა განყენებული, არამედ ყველაზე ცხადი რეალობის – სიცოცხლის საფუძველზე. ის თვლიდა, რომ ცივილიზაცია უნდა ემყარებოდეს არა აბსტრაქტულ დებულებებს, არამედ ყველას სიცოცხლისადმი თავყვანისცემას (იქვე,215), თუ მას სურს პოზიტიური შინაარსი შეიძინოს და ადამიანს ემსახუროს. აქედან გამომდინარე, შვეიცერი ცდილობს რენე დეკარტის განყენებული დებულების: „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“, შეცვლას და ადამიანის აზრის ტყვეობიდან გამოყვანას.

ის თვლის, რომ აზრი ყოველთვის მიმართულია რაღაც ობიექტზე. ხოლო ასეთ ყველაზე ელემენტარულ, უშუალო და მუდამ არსებულ ფაქტად გვევლინება არა აზრი, არამედ სიცოცხლის ნება. „მე ვარ სიცოცხლე სხვა სიცოცხლეთა შორის, რომელიც მიისწრაფვის სიცოცხლისაკენ.“ ასეთია შვეიცერიის დეკარტისგან განსხვავებული აქსიომა (იქვე, 216). ამით მან ფაქტიურად გადაატრიალა მისი დებულება და ადამიანური თვითიდენტიფიკაციის საფუძვლად აღიარა არა აზრი, არამედ არსებობა. შვეიცერიის პრინციპი დეკარტის ტერმინოლოგიით შეიძლება გადმოიკეს შემდეგნაირად: „მე ვარსებობ, მაშასადამე, ვაზროვნებ.“ შვეიცერი თვლიდა, რომ სწორედ სიცოცხლისადმი მისწრაფების შემეცნებას მიეყავართ მისდამი მოწიწების აუცილებლობის წვდომისა და სულიერი ამაღლებისაკენ. ამის შემდეგ კი ადამიანი იქცევა ეთიკურ პიროვნებად, ხოლო მისი მისწრაფება სიცოცხლისადმი გადაიქცევა ზნეობრივ პრინციპად და ამოცანად: ის თავყანს სცემს არა მხოლოდ საკუთარ, არამედ ყველას მისწრაფებას სიცოცხლისადმი. ეს უნდა იყოს, შვეიცერიის აზრით, ეთიკის, მასზე დამყარებული მსოფლხედველობისა და კულტურის ძირითადი ამოსავალი პრინციპი (იქვე, 217).

ასეთია ძირითადად შვეიცერიის მოძღვრება და ის, როგორც ვხედავთ, განასახიერებს არა მხოლოდ ქრისტიანულ, არამედ ბუდიზმისა თუ სხვა რელიგიის ზნეობრივ პრინციპებს. ამასთანავე, ის არსებითად ემთხვევა ეთიკური აზროვნების ისტორიაში სიკეთისა და ბოროტების შესახებ საყოველთაოდ მიღებულ პლატონურ, ნეოპლატონურსა თუ არეოპაგიტულ დებულებას (1,83-126): სიკეთედ ითვლება ის, რაც საკეთილდღეოა ადამიანისათვის, ხოლო – ბოროტებად ის, რაც ვნებს მას (4,35; 2,217). როცა იგივე რეალობის სხვა სიტყვებით გამოთქმა სურთ, აღნიშნავენ, რომ ბოროტება არის ყველაფერი ის, რაც მიმართულია სიცოცხლის საპირისპიროდ, ხოლო სიკეთე – ის, რაც უზრუნველყოფს სიცოცხლეს და მის განვითარებას (4,21-22). აუცილებელია დავაზუსტოთ ისიც, რომ სიკეთედ ითვლება არა საკუთარ, არამედ სხის სიცოცხლეზე ზრუნვა. სწორედ ამიტომ და არა შემთხვევით ევროპული კულტურის კრიზისისგან გამოსაყვანად შვეიცერი მოითხოვდა: ყველას სიცოცხლის გარკვეული ნაწილი „მიეცა“ გაჭირვებაში მყოფ ადამიანთათვის მათი სიცოცხლის „გასაკეთილშობილებლად“ (2,211).

ვფიქრობთ, უკვე გასაგები უნდა იყოს, რომ განხილული მსოფლმხედველობის ავტორი მხოლოდ მოძღვრების შექმნით

ვერ შემოიფარგლებოდა. მით უმეტეს, – ისეთ პირობებში, როცა თვლიდა, რომ ეთიკა შესაძლებელია არა როგორც ცოდნა, არამედ როგორც მოქმედება, ინივიდუალური არჩევანი, ქცევა. „ტექშიარიტი ეთიკა იწყება იქ, სადაც წყდება სიტყვების გამოყენება. სიტყვით იბადება მეცნიერული ცოდნა, ეთიკა კი სიტყვებით კვდება – ის მასში ისევე იყინება, როგორც მაგმა მთის მადაროში. ეთიკა უნდა იბადებოდეს მისტიკიდან. მისტიკა კი არის მიწიერის შეღწევა არამიწიერში, დროებითისა – მარადიულში. ეს მარადიული კი შეუძლებელია გამოითქვას სიტყვით, რადგან ის მხოლოდ ამქვეყნიური წარმავალი რეალობის გამოხატველია” (2,218).

სწორედ ამ მსოფლმხედველობიდან გამომდინარე, შვეიცერი უარს ამბობს „აყვავებული ევროპელის“ ცხოვრებაზე და მას ცვლის აფრიკაზე, პროფესიულ შრომას – გაჭირვებულთა დახმარებაზე, მეცნიერისა და მუსიკოსის ბრწყინვალე კარიერას – ექიმის მოკრძალებულ ხვედრზე, ნათელ და წარმატებულ მომავალს – გაურკვეველ ცხოვრებისეულ პერსპექტივაზე. სახელდობრ, – ისეთზე, რომელიც უკავშირდებოდა დიდ სიძნელებებს და გაუთვალისწინებელ საშიშროებას. როგორც ვხედავთ, შვეიცერი პირადი ინტერესების ან რაიმე სხვა გაურკვეველი უკმაყოფილების გამო კი არ „განუდგა“ ცივილიზაციას, არამედ იმიტომ, რომ სურდა თავისი სიცოცხლის წყალობით თავად ამ „დაავადებული ცივილიზაციის და სხვათა სიცოცხლის გაჯანსაღება-გადარჩენა.“ ეს კი სხვა არაფერია, თუ არა სიკეთე, რადგან აღინიშნა, რომ ის არსებითად არის საკუთარი სიცოცხლის „გაცემა“ სხვის საკეთილდღეოდ. ამიტომ ითვლება შვეიცერი „სათნოების რაინდად.“

რა თქმა უნდა, მსგავს მიზნებს ემსახურება ღვე ტოლსტოის, ანუ ლიტერატურის გენიად წოდებული მწერლის შემოქმედება და ეს საყოველთაოდაა აღიარებული. მაგრამ ამისაგან განსხვავებით მის „განდგომას“ სხვადასხვაგვარ გაუგებრობას და ტრაგედიასაც კი უწოდებენ (5), მიუხედავად იმისა თუ რა ინტერესები ამოძრავებდა მას სიცოცხლის ბოლო წლებში. რა არის ამის მიზეზი? რატომ აღიქმება ტოლსტოის საქციელი შვეიცერის „განდგომისგან“ განსხვავებულ მოვლენად? მიზეზი, რა თქმა უნდა, სხვადასხვაა და ის ამ მოაზროვნეთა ტემპერამენტსა თუ ასტროლოგიურ ნიშნებზეც კია დამოკიდებული, მაგრამ ერთ-ერთი ყველაზე არსებითის შესახებ უკვე შეიძლება დავასკვნათ განხილული საკითხების საფუძველზე: ტოლსტოის „განდგომა“ იმიტომ აღიქმება არასათნოებად, რომ

სიკეთის არსი სხვის სიცოცხლეზე ზრუნვაა და სწორედ ეს არ „ჩანს“ ამ „განდგომაში“ მისი შემოქმედებისგან განსხვავებით. შესაბამისად, შემოქმედება აღიქმება პოზიტიურ, ანუ სიკეთის განმასახიერებელ მოვლენად, განდგომა კი არა.

ეგებ ტოლსტოი ისევ სათნოების ინტერსებიდან გამომდინარე განუდგა საზოგადოებას, რადგან იმედგაცრუებულს კვლავ ძალა მოეკრიბა და უკეთესად აღესრულებინა საკუთარი მისია? განდგომის ჭეშმარიტი დედააზრი ხომ ისევ ადამიანზე ღოცვა და მასზე ზრუნვაა? ამის არაერთი მაგალითია ცნობილი ქრისტიან წმინდანთა ისტორიიდან თუ სხვა რელიგიებიდან. წმინდა სერაფიმე საროველი ხომ ისევ ადამიანებზე ზრუნავდა? ბუდა განდგომის პროცესში მიღწეული ნირვანის შემდეგ ხომ ბრუნდება ხალხში სანსარისა და ტანჯვისაგან მათ გამოსახსნელად. ეგებ ტოლსტოის მსგავსი რამ სურდა და არ დასცაღდა – გარდაიცვალა? ამის დაშვება, რა თქმა უნდა, სავსებით ლოგიკურია ქრისტიანული სათნოების განმასახიერებელი მისი გენიალური შემოქმედებიდან გამომდინარე. ამასთანავე, – იმის მიხედვითაც, რომ ის კარგად იცნობდა არა მხოლოდ ქრისტიანულ, არამედ აღმოსავლურ ფილოსოფიას, რელიგიასა და მისტიკას (5). მაგრამ ფაქტია მხოლოდ ის, რომ ეს ვერ მოახერხა და არ ჩანს მის „განდგომაში.“ კანონზომიერადვე, ის ვერ აღიქმება სათნოებად, მიუხედავად იმისა თუ რა დამსახურება აქვს მის შემოქმედებას.

როგორც ვხედავთ, ადამიანური არსებობა იმართება რელიგიური, მისტიკური თუ კოსმიური შინაარსის მქონე ზნეობრივი პრინციპებით: ქრისტეს საქციელის მსგავსად ის მოითხოვს სხვისთვის საკუთარი სიცოცხლის გარკვეულ ნაწილზე უარის თქმას და ამ კანონზომიერებას ვერ ცვლის პიროვნების გენიალური შემოქმედებაც კი. ამას ნათლად ადასტურებს არა მხოლოდ შეეიცერისა და ტოლსტოის მოღვაწეობა, არამედ ყველასი და განსაკუთრებით ევროპული ფილოსოფიის ისტორია. ის იქმნებოდა გამორჩეული გონებრივი პოტენციალის მქონე მოაზროვნეთა მიერ და მათი რიცხვი საკმაოდ დიდია. მაგრამ ძალიან ცოტაა ისეთი ფილოსოფოსი, რომელის შემოქმედება და არსებობის ფორმა ერთმანეთს ემთხვევა, ანუ განასახიერებს ისეთ სათნოებას, რომელსაც მისი ფილოსოფია „ქადაგებს.“ ეს შესაბამისობა, რა თქმა უნდა, განისაზღვრება ფილოსოფოსის მთელი ცხოვრებით და ყველაზე მეტად კრიტიკული მომენტებით, ანუ ისეთი სიტუაციებით, როცა ყველაზე „შკადრი გამოცდიტ ვერიფიცირდება“ ის. მაგ. ითვლება, რომ სოკრატე არსე-

ბობდა ისე, როგორც „ასწავლიდა.“ ისმის კითხვა: მასთან ერთად რატომ არ ასახელებენ გენიოსად აღიარებულ არისტოტელეს, ან სხვა მრავალს. განხილული საკითხების საფუძველზე ერთ-ერთ ძირითად მიზეზად შეიძლება დავასახელოთ შემდეგი ფაქტი: ათენელების მიერ უდანაშაულოდ სიკვდილმისჯილი სოკრატე არ გაურბის სასჯელს – თავისი ხელით სვამს ჯაღათის მიერ მიწოდებულ საწამლავს. სიცოცხლეზე საერთოდ უარის თქმით კი საბოლოოდ ამტკიცებს თავის უდანაშაულობასა და ზნეობრივ სისპეტაკეს. არისტოტელე კი გაიქცევა, როცა ათენელები მას სასიკვდილო განაჩენს გამოუტანენ საბერძნეთის დამპყრობელი ა. მაკედონელის აღზრდის გამო. ის იტყვის, სასჯელს თავი ავარიდე იმისთვის, რომ ბერძნებს მეორედ არ ჩაედინათ ცოდვა ფილოსოფიის წინაშეო. მაგრამ ამით არსებითად არაფერი იცვლება, რადგან სათნოება მხოლოდ სიტყვის კი არა სიცოცხლის „გაცემასაც“ საჭიროებს და ეს ვერ მოახერხა მან. ამიტომ არისტოტელეს ვერ თვლიან სოკრატეს მსგავსი ზნეობის მატარებლად.

ამრიგად, სიკეთის არსებითი ატრიბუტი არის ჩვენი სიცოცხლის სხვისი სიცოცხლისა და კეთილდღეობისთვის „გაცემა“. თუ ადამიანური არსებობა და „განდგომა“ კი განასახიერებს ამ კანონზომიერებას, მაშინ ის აღიქმება სათნოებად. მაგრამ თუ ის ვერ განასახიერებს მას, მაშინ ის არ ითვლება სათნოებად პიროვნების გენიალურობის შემთხვევაშიც კი. ამ კანონზომიერებას ემყარება შვეიცერიისა და სოკრატეს მოღვაწეობა გარკვეული განსხვავების მიუხედავად. ამიტომ შვეიცერს „სათნოების რაინდს“ უწოდებენ, სოკრატეს კი არა მხოლოდ ბრძენად ჩათვლიან, არამედ „წმინდანადაც.“ მაგრამ არ გამოვლენილა რა სიკეთის კანონზომიერი შინაარსი არისტოტელეს „გაქცევაში“ და ტოლსტოის „განდგომაში“, ისინი არ აღიქმება სათნოებად.

A B S T R A C T

ALBERT SHVEICER AND THE PROBLAM OF VIRTUE

Essential attribute of goodness is giving of our life for others happiness and life. In the article it is stated, that if the human behaviour personifies this regularity of goodness, it is considered as virtue. But if it doesn't coincides to it human creativity isn't considered as virtue in the case of personal jeniusness. In spite of some difference Shveicer's and Sokrat's life is based on above-mentioned regularity, so Shveicer is called as the night of virtue and Sokrat is recognized not only as wise man, but saint as well. Regular content of kindness was not realized in Aristotelian "escape" and Tolstoy's "hermitation," so they are not considered as virtue.

ლიტერატურა

1. მახარაძე მ., არეოპაგიტიკა, ინტელექტი, თბ., 2011.
2. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г., Этика, Гардарики, Мос. 2005.
3. Платон, Сочинения в трёх томах, Мысль, М., 1968.
4. Фром Э., Психоанализ и этика, АСТ-ЛТД, М., 1994.
5. htt // www. Мен А., История Русской религиозной мысли, Л. Н. Толстой.
6. htt // www. Швейсер А., Култура и этика.

ადრექრისტიანული (III-IV სს.) სამარხები ბიჭვინთაში

პიტიუს-პიტიუნტი, ქართული წყაროების ბიჭვინტა მდებარეობს ისტორიული კოლხეთ-ვერისის ჩრდილო-დასავლეთ, ბიჭვინთის კონცხზე (სურ. 1), აფხაზეთში. მისი გეოგრაფიული კოორდინატებია, ჩრდილოეთის განედის 43⁰ 10', აღმოსავლეთი გრძედის 40⁰ 21. არქეოლოგიური გათხრების შედეგად გამოვლენილია ახ. წ. I-VI სს. ციხე-ქალაქი²² (სურ. 2). მიუხედავად იმისა, რომ რომის იმპერიის (ბიზანტიის), აღმოსავლურ პროვინცია კაპადოკიის უკიდურესმა ფორპოსტმა 256/257 წწ. გამანადგურებელი დარტყმა განიცადა ჩრდილოეთ კავკასიიდან შემოჭრილ ბორანთა ტომებისაგან, მას შემდგომშიაც არ დაუკარგავს თავისი სტრატეგიული მნიშვნელობა.²³ ის გარემოება, რომ პიტიუნტი IV საუკუნის დასაწყისში ქალაქის სტატუსს ინარჩუნებდა, მტკიცდება აქ საეპისკოპოსო კათედრის არსებობით. როგორც ცნობილია, საეპისკოპოები ამ დროს მხოლოდ ქალაქებში არსებობდა, ჩვენ არ მოგვეპოვება ცნობები ამ ქრისტიანული თემის ადრეული ეტაპის შესახებ.²⁴ ვიცით მხოლოდ, რომ პიტიუნტი იმპერიის დევნილი ქრისტიანების გადასახლების ადგილს, ბოლო თავშესაფარს წარმოადგენდა. აქ რომ ფარულ ქრისტიანებს ნამდვილად უცხოური მოწმობის ბიჭვინთის სამაროვანზე აღმოჩენილი ვერტიკალური საფლავის ქვა სტელა, რკინის ჯვრის საიდუმლო სამაღავით²⁵. როგორც ჩნას, III საუკუნეში აქ დაბანაკებულ ლეგიონერებს შორის ქრისტიანებიც ყოფილან. ქალაქში ქრისტიანების რიცხვი თანდათანობით იზრდებოდა, რადგან საჭირო გამხდარა ქვის, კაპიტალური ბაზილიკის ტიპის დარბაზული ეკლესიის აშენება. ეს ბიჭვინთის ადრექრისტიანული თემის ორგანიზაციული განმტკიცების, მისი მატერიალური შესაძლებლობების ზრდის მაჩვენებელია. ისევე როგორც ამ კათედრის საჭეთმპყრობელის ავტორიტეტი-სა. ბიჭვინთის ეპისკოპოსი სტრატოფილე მონაწილეობს 325 წლის ნი-

²² აფაქიძე ა., „დიდი პიტიუნტი“ – არქეოლოგიური გათხრები ბიჭვინტაში. დიდი პიტიუნტი I თბ., 1975. გვ. 13-18.

²³ ლორთქიფანიძე გ., ბიჭვინტის ნაქალაქარი, თბ., 1991.

²⁴ დაწვ. იხ. მშვილდაძე მ., ადრეული ქრისტიანობის ისტორია, თბ., 2009.

²⁵ ლორთქიფანიძე გ., ადრექრისტიანული სტელა ბიჭვინთის სამაროვნიდან., კრ. „ჩვენი სულიერების ბალავარი“, II, თბ., 2010, გვ. 7-9.

ეკის პირველი საეკლესიო კრების მუშაობაში²⁶. ტრაპეზუნტის შემდეგ ეს ერთადერთი საეპისკოპოსო კათედრაა მთელ აღმოსავლეთ შავიზღისპირეთში. რატომღაც საეკლესიო იერარქების ამ თავყრილობაში სინოპის ეპისკოპოსი არ მონაწილეობს.

ბიჭვინთის კანაბეში აგებული მოზაიკურ იატაკიან ბაზილიკას ჩვენ კონკრეტულად კონსტანტინე დიდის (306-337 წწ.) ეპოქას ვუკავშირებთ, ხოლო ის რომ დარბაზული ბაზილიკა უშუალოდ ქალაქში გალავნის კედელთან შენდება, მისი უსაფრთხოებაზე ზრუნვით არის განპირობებული (ხუროთმოძღვარი იძულებული გამხდარა ბაზილიკის სამხრეთი ნაგი, ჩრდილოეთ ნავთან შედარებით უფრო ვიწრო გაეკეთებინა. ის უშუალოდ ებჯინებოდა კანაბეს გალავანს). ამ ქალაქის პირველ ტაძარს მთავარი შესასვლელი ჩრდილოეთის მხრიდან აქვს. ქალაქში შესასვლელად, აქვე გალავანში, მცირე (ხუთკუთხა კოშკის ჩრდილოეთით) კარია. საშიშროების შემთხვევაში, ისევე როგორც ღამით, ჩვენ მიერ გამოვლენილი ეს „კუტი კარი“ იკეტებოდა. როგორც ჩანს, მიუხედავად იმისა, რომ ამ დროს ქრისტიანობა ოფიციალური, სახელმწიფო რელიგიაა, ეკლესია უსაფრთხოების მიზნით გალავნით დაცულ, ქალაქის ტერიტორიაზე იგება. მის გარშემო, ისევე როგორც თავად ტაძარში სამარხები არ არის მიკვლეული (მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთი მკვლევარი ნაქალაქარის ამ ადრეულ ბაზილიკას მორტარიუმად მიიჩნევს²⁷).

ქრისტიანების სამარხები, ეკლესიებსა და მათ მიმდებარე ბიჭვინთის კონცხზე ძვ. წ. V-VII სს. ჩნდება. ბიჭვინთის ნაქალაქარზე 1984-1990 წწ. ჩატარებულმა არქეოლოგიურმა გათხრებმა გვიჩვენა: III-IV სს. წარმართები და ქრისტიანები ერთ საქალაქო სასაფლაოზე იკრძალებოდნენ, მათთვის გამოყოფილ უბნებზე. ჩვენს მიერ გაითხარა 447 სამარხი. სამაროვანი მდებარეობს რომაული სიმაგრის, კასტელუმის სამხრეთ-დასავლეთით, სწორ ველზე. მისი ფართობი 3,5 ჰექტარია. სამარხეული ორმოები გაჭრილია კოდროვან და 40 სმ სისქის მოშავო მიწის ფენაში და მის მომდევნო ზღვიური წარმოშობის ქვიშნარში. გრუნტული მიწისქვეშა წყლების (0,80 მ -1 მ). სამარხის წამყვანი ჯგუფი ორმოსამარხებია. ჩვენს მიერ გაითხარა ამ ტიპის 218 სამარხი, აქედან 114 ინვენტარიანია, 104 უინვენტარო. მიცვალებულების დიდი უმეტესობა ზურგზე დაუწევნიათ, გაშოტილ მდგომარეობაში. დამხრობა ქვეყნის მხარეების მიხედვით ასეთ სურათს იძლევა: დასავლეთი – 37; აღმოსავლეთი – 11; ჩრდილოეთი – 10, სამხრეთი – 11; ჩანს, რომ ქრის-

²⁶ გეორგიკა, I, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, I ტექსტები ქართული თრგმნითურთ გამოსცა, კომენტარები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1961, გვ. 6,7.

²⁷ Леквинадзе В., О древнейшей базилике Питиунта и ее мозаиках., Вестник древней истории., М., 1976, №2, с. 189.

ტიანული დაკრძალვის წესი ჯერ მკაცრად არ არის კანონიზირებული. ამაზევე მეტყველებს გულზე ხელების დაკრეფის წესი (სურ. 3.4).

ნიშანდობლივია III-IV სს-ის სამარხებში დასაკრძალავი ინვენტარის მკვეთრი შემცირების წესი. ქრისტიანებს აღარ ატანენ მინისა და თიხის ჭურჭელს. სამარხებში გვხვდება ტანსაცმელთან დაკავშირებული საგნები: საკინძები, ღილები, საქამრე ბალთები, აბზინდები, მძივები. №330 სამარხში აღმოჩნდა რკინის ნაჭედი ჯვარი, ჭურჭლის ფრაგმენტები; გულმკერდის არეში ნაპოვნია ვეცხლის მონეტის ფრაგმენტები. სამარხების უმრავლესობა საქალაქო მოსახლეობის დაბალი ფენის წარმომადგენლებს უნდა ეკუთვნოდნენ. ისინი ხის კუბოში იკრძალავოდნენ, რომლებიც მსხვილი რკინის ღურსმნებით ყოფილა შეჭედილი. შედარებით შეძლებული ფენის წარმომადგენლებს შეიძლება მიეკუთვნოთ კირხსნარის სქელი ფენით დაფარული სამარხები. არქეოლოგიური მონაცემების თანახმად მეხუთე საუკუნის 70-იან წლებში ქალაქი პიტიუნტი დანგრეული და გადამწვარია ჰუნების მიერ. დანგრეულია კანაბეში განლაგებული საეკლესიო ნაგებობები. საეკლესიო ცხოვრების აღორძინება შეინიშნება VI-VII სს.

Nino Kiguradze, Guram Lortkipanidze

Early Christian Age (II-IV c. A. D.) Burials in Bichvinta

Pitius-Pitiunti, according to Georgian sources, Bichvinta is located at the northern-western part of historical Kolkheti-Egrisi, at Bichvinta cape (Picture 1), i. e. in a modern Abkhazia. Its geographic coordinates are the following ones: the northern latitude - 43°, 10', the eastern longitude - 40°, 21. As a result of archeological excavations, there were detected a fortress of I-VI cc. A.D. (Picture 2). Despite the fact that this remote outpost of Cappadocia, the eastern province of the Rome Empire (Byzantium), suffered from destructive impact made by the borans' tribes invaded from the northern Caucasus in 256-257 A. D., it further managed to maintain its strategic importance. The circumstance that Pitiunti had a town status in the beginning of IV century, is confirmed by existence of a bishop's diocese. As it is known, at those times episcopacies were established in towns only. We have not got data about early period of the abovementioned Christian community existence. We are just aware that Pitiunti constituted the final shelter for persecuted Christians of the Empire. The fact that escaped Christians lived there indeed is confirmed by the stone obelisk with the crypt, containing an iron cross detected in a vertical grave of Bichvinta burial. It seems that some of legionaries who made camp there in III century were Christians. Number of Christians living in the town had been gradually increasing as it was necessary construction of a stone hall church of a capital basilica type. It was exponent of Bichvinta Christian community organizational establishment as well as index of its financial capabilities improvement. Besides, it testified authority of Bichvinta diocese chief. Bichvinta episcopo Stratofile participated in Nikea First Church Council, which was

held in 325. Besides, Trabzon episcopacy, Bichvinta diocese is the only one in the whole eastern coast of the Black Sea. By unidentified reason Synope episcopate did not participate in this meeting of ecclesiastic hierarchs.

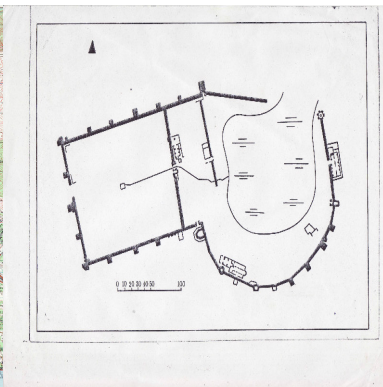
We consider that the mosaic floored basilica laid in Bichvinta canabe was created during the Constantine Great emperorship (306-337); the fact that a hall basilica was constructed directly within the town fencing walls (Picture 3) was substantiated by taking care for its safety (a chief architect had to make southern wing of the basilica narrower than the northern one. It directly bordered with the canabe fence). The first temple of the town had the main entrance located northward. There was also located a small entrance door (northward from a pentagonal tower) in the fencing. We revealed that this door could be locked at night or when it arose some or another threat. It is evident that despite the fact that at those times Christianity was an official state religion, the church was built within the town territory defended with fencing, which was done for a safety purpose. Burials around it as well as those in the temple itself have not been investigated yet (despite the fact that some researchers considered the basilica of this former town a shrine).

Christian burials and churches founded out at Bichvinta cape and at the adjoining territory are dated by V-VII centuries A. D. The archeological excavations carried out at Bichvinta ruins in 1984-1990 showed that in III-IV centuries pagans and Christians were buried at the same cemeteries, in separate sectors of those. We have excavated 447 graves. Burials are located at the southern-western direction from the castle, on an even valley. Its area makes up 3.5 hectares. Burial pits are dug in the blackish ground layer, which is 40 cm thick and further in the sandstone of the sea origin. Main part of ground subsoil waters (0.80 m - 1 m) burials constitutes burials of a pit form. We have excavated 218 graves of the abovementioned kind, 114 of which were furnished with various accessories, while 104 others were not. Almost all dead are put on their backs, with their bodies straightened. Positioning towards the cardinal points are the following ones: westward – 37, eastward – 11, northward – 10, southward – 11; it is obvious that the Christian funeral order was not strictly established at that time yet, the same is testified by the habit to fold hands of the dead at their chests (Pictures 4,5).

It is noteworthy that in III-IV centuries it has been observed tendency for significant decrease of the burial accessories number. There were not put glass and clay dishes in Christian graves any more. We have founded the things related to clothes in the burials: pins, buttons, belts, plates, beads, etc. There were found a forged cross and dish fragments in a grave #330; there were also found silver coin fragments in the chest area. We may deduce that most part of the graves were intended for the town inhabitants of socially low level. They were buried in wooden coffins, fixed with large iron nails. We may appraise as representatives of relatively well-off inhabitants' strata those who were buried in the graves covered with thick layer of limestone. According to archeological data, the city of Pitiunti was destructed and burnt by Huns in 70-ies of the fifth century. Church buildings located in the canabe were also demolished. Renaissance of the ecclesiastic life had been observed in VI-VII centuries.



სურათი № 1



სურათი № 2

ორმოსამრეხები ინტერკარიანი - მიცვალებულთა პოზა						ორმოსამრეხები ურეგულარი - მიცვალებულთა პოზა							
31 სამოსახლო მიცვალებულთა პოზა ურეგულარი						32 სამოსახლო მიცვალებულთა პოზა ურეგულარი							

სურათი № 3

სურათი № 4

ლომის სიმბოლოს განსაზღვრისათვის
ბანტიადის სტილზე

ადრექრისტიანული პერიოდის საქართველოს ისტორიისა და ქართული კულტურის ერთ-ერთ ელემენტს წარმოადგენს V-VIII სს. საქართველოში გავრცელებული სტელები, რომლებიც, მეცნიერთა თვალსაზრისით, საკულტო-მემორიალური ძეგლები გახლდათ. მათ პიროვნება ან ოჯახი აღმართავდა ეკლესიისგან დამოუკიდებლად, წმინდა ადგილას, ზოგჯერ მის სიახლოვესაც და პირველ ხანებში მათთან წარმოებდა ღვთისმსახურება²⁸ (მაჩაბელი 1998: 318; ჯავახიშვილი 1998: 5; ჩუბინაშვილი 1972: 34-35). მეორე მხრივ, კ. მაჩაბლის მოსაზრებით, სტელა, „საქართველოს ფეოდალური წრეების – ახნაურთა სოციალუ-

²⁸ ასეთი სალოცავი ჯვრების აღმართვის პირველი შემთხვევები საქართველოში „ნინოს ცხოვრების“ დანახმად, წმინდა ნინოს ქართლში საგანმანათლებლო საქმიანობას უკავშირდება. მაგრამ, ზოგადად სტელების, როგორც საკულტო-მემორიალური ძეგლების გამოყენება ცნობილი უნდა ყოფილიყო მახლობელი აღმოსავლეთის ხალხებში უკვე დიდი ხნით ადრე, რისი საინტერესო მითითება ბიბლიაშიც მოიპოვება. მაგალითად, საინტერესოა იაკობთან დაკავშირებული ამბავი: ხარანში მიმავალ იაკობს გზად ჩაძინების დროს „ესიზმრა მიწაზე კიბე დგას და თავი ცას სწვდება. უფლის ანგელოზები ადიჩამოდინ კიბეზე. აჰა, უფალი დგას კიბეზე და ეუბნება: მე ვარ უფალი, ღმერთი აბრაამისა, მამაშენისა, და ღმერთი ისააკისა. ეს მიწა, რომელზედაც წევხარ, შენთვისა და შენი შთამომავლობისთვის მომიცია. . . აჰა, შენთანა ვარ და ყველგან დაგიფარავ, სადაც კი წახვალ. . . გამოიფხიზლა იაკობმა ძილისაგან და თქვა: ნამდვილად უფალი ყოფილა ამ ადგილას, მე კი არ ვიცოდი! შეშინდა და თქვა: რა საშიში ყოფილა ეს ადგილი! სხვა რა უნდა იყოს, თუ არა უფლის სახლი; ეს ცათა კარიბჭეა! ადგა დილაადრიან იაკობი, აიღო ლოდი სასთუმლად რომ ედო, აღმართა სვეტად და ზედ ზეთი დაღვარა. უწოდა სახელად იმ ადგილს ბეთელი (სახლი ღვთისა)“ (დაბადება 28:12-19).

რი და კულტურული აქტივობის შესანიშნავ ილუსტრაციას“ წარმოადგენდა (მანაბელი 1998: 318).

მეცნიერთა მიერ საქართველოში გამოვლენილი სტელების დათარიღების მიხედვით, მათი გავრცელება V საუკუნიდან იწყება და დამახასიათებელია შიდა და ქვემო ქართლისა და სამცხე-ჯავახეთისათვის, თუმცაღა, ცალკეული სახით გვხვდება კახეთშიც (მაგალითად, სოფ. ჭერემის წვერო დაბალის ეკლესიისა (Чубинашвили 1972: ჯავახიშვილი 1998: 25, ტაბ.I,1-4) და დავით-გარეჯის ნათლისმცემლის მონასტრის სტელები (VI-VII სს.) (Чубинашвили 1972: 90, таб.64-67)). ისინი შედგებოდა ქვის ბაზისა და სვეტისაგან, რომელიც ჯვრის გამოსახულებით ბოლოვდებოდა. მეცნიერთა კვლევებმა დაადასტურა, რომ ქვასვეტების ოთხივე წახნაგი გაიაზრებოდა ერთიან კომპოზიციურ მთლიანობად, რომლის ყოველი ელემენტი მნიშვნელოვანი იყო რელიეფურ სახეთა ანსამბლში. ამ გააზრებული კომპოზიციის არც ერთი დეტალი არ იყო შემთხვევითი და თითოეული ემსახურებოდა რელიეფურ ცნებების ასახვას (მანაბელი 1991: 86-87). ამ კომპოზიციებსა და დეტალებში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა სიმბოლოს, რომელთა სწორი გააზრება საუკუნეთა შემდეგ სტელაზე ასახული თეოლოგიური ხედვის შეცნობის ერთ-ერთი გასაღებია.

განთიადის სტელა 2003 წელს აღმოჩნდა სოფლის გზის ნაპირას (ტოპონიმ ნაგზაურთან) გათხრილ სატაძრო კომპლექსში შემავალი, მცირე ზომის, ტაძრის ინტერიერში.

წითელი ტუფისგან გაკეთებული სტელა, რომელიც სიმაღლეში 110 სმ-ია, ხოლო თითოეული წახნაგის სიგანე 20-25 სმ მერყეობს, ორი ნაწილისაგან შედგება: სტელის სვეტისა და კაპიტელისგან, რომელსაც ზედა მხრიდან, შუაში გაკეთებული აქვს კვადრატული ფოსო ქვაჯვარის ჩასადგმელად.

სტელის ოთხივე გვერდი დამუშავებულია და მათზე შემდეგი თანმიმდევრობითაა სიუჟეტები ამოკვეთილი: კაპიტელის დასავლეთ წახნაგზე მოცემულია ტახტზე დაბრძანებული ღვთისმშობელი, რომელსაც კალთაში მიწოლილი ჰყავს პატარა იესო. წახნაგის სამხრეთ ფასადზე მოცემულია ორი საერო პირის ფრონტალური გამოსახულება, რომელთაგან ერთს აღმართულ ხელში ჯვარი უკავია, ხოლო მეორეს, ასევე აღმართულ მარჯვენაში, – შროშანი (სურ.1). კაპიტელის ჩრდილოეთ წახნაგზე ღომია გამოსახული, ხოლო აღმოსავლეთისაზე – ფარშევანგი (სურ.2). სტელის სვეტის დასავლეთი წახნაგი სამ ნაწილადაა გაყოფილი და მასზე შემდეგი თანმიმდევრობითაა სიუჟეტები წარმოდგენილი: სულ ზემოთ ნათლისღება, მის ქვემოთ ორი პიროვნება, რომელთა ვინაობა გაურკვეველია რელიეფის დაზიანებულობის გამო, ხოლო სულ ქვემოთ მოცემულია ასევე ორი პიროვნების ფრონტალური გამოსახულება, რომელთაც მათ ზემოთ წარმოდგენილი პირების მსგავსი ტანისამოსი აცვიათ. არის მოსაზრება, რომ ისინი მკურნალები კოზმა და დამიანე უნდა იყვნენ (მანაბელი 2007: 36-37) (სურ.1). სვეტის სამხრეთი ფასადი პალმეტური ორნამენტითაა დაფარული, ჩრდილოეთი წახნაგის მთელ სიგრძეზე მოცემულია ვარდულთა მება-

ლიონების მწკრივი, ხოლო აღმოსავლეთი ფასადი სადაა. სტელა შესწავლილი და გამოქვეყნებული აქვს კ. მაჩაბელს, რომელიც მას VI ს. დასასრულით ათარიღებს (მაჩაბელი 2007: 42).

კანთიალის სტელა ღრმა თეოლოგიური ცოდნის შედეგია, რომელშიც თითოეული უმცირესი დეტალიც კი დიდი სიმბოლიზმითაა დატვირთული და ამდენად, ცალკე კვლევას მოითხოვს. ამჯერად გვსურს, სტელაზე მოცემული სიმბოლოებიდან ერთ-ერთზე – ღომზე – შევაჩეროთ ყურადღება.

ღომი სტელის კაპიტელის ჩრდილოეთ წახნაგზეა გამოსახული მარჯვენა პროფილში, მწოლიარე, თავი უკან აქვს მიბრუნებული (სურ.3). ცხოველს ოვალურ ჭრილში ჩასმული წერტილით გადმოცემული თვალი, მრგვალი დრუნჩი, გახსნილ კბილებში გადმოგდებული ენა და პატარა აცქვეტილი ყური ახასიათებს. ყურიდან ყელამდე შემოსდევს ორ კონცენტრულ ზოლში ჩაწერილი დახრილ ხაზიანი ორნამენტი (თოქსებურ გრეხილი მედალიონის ნახევარი), რომლიდანაც გამოიშლება ექვსი ნახევარმთვარისებრი სხივი – ფაფარის მინიშნება. სხივები თანმიმდევრულად ზრდადია ზემოდან ქვემოთ და თითოეული გოფირებულია (4-დან 10 გოფრამდე). საერთო ჯამში, ფაფარი ნახევარმთვარის ფორმის სხივებით გადმოცემული მზის შთაბეჭდილებას ქმნის. ცხოველს ოთხივე ფეხის ჩლიქი უნდა ჰქონოდა გამოკვეთილი, მაგრამ ამჟამად, ფასადის დაზიანებულობის გამო, მხოლოდ წინა ერთ თათზე აქვს შემორჩენილი. კუდი გავას შორისაა მოცქეული, მარჯვენა, უკანა ფეხს წინიდან უფლის და პალმეტისებური ბოლოთი ფერდზე ამოიშართება. ღომის ფიგურის თავზე, კაპიტელის ამ გვერდის მთლიან კიდეც ცერადკვეთილი სამკუთხედების ორნამენტი გასდევს. ცხოველის ფეხებს შორის, კაპიტელის ქვედა კიდეში შემორჩენილია სომხური წარწერა, რომელსაც ზ. ალექსიძე კითხულობს როგორც: „მე, სარგის, მონა ღმრთისა“. წარწერა მოგვიანო, IX ს., მინაწერს წარმოადგენს, რომელიც ქართულ წარწერაზე გადაუწერიათ. ამჟამად, ქართული გრაფემების ამოკითხვა ჭირს, რის გამოც, მისი შინაარსიც უცნობია (დმანისური სტელა 2003: 66).

ღომის გამოსახულების ქვემოთ მთელ ფასადზე ჩატრილ დაბალ ფონზე მოცემულია სამმაგი ლილვის ურთიერთგრეხვით შექმნილი ხუთი მედალიონი, რომლებშიც ჩასმულია ვარდულები, მათგან კიდევებში მდებარე ვარდულები რვაფურცლოვანია, ცენტრში მდებარე – 6, ხოლო დანარჩენი ორი 7 და 8 ფურცლოვანი. მედალიონებს შორის დარჩენილი სივრცე შევსილია პალმისებური ორნამენტით.

ღომის სახე ადრექრისტიანული ხანის ქართულ ძეგლებზე რამდენიმეა ცნობილი. ის მოცემულია ზემო თმოგვისა და უსანეთის სტელაზე (VIII-IX სს.) ბიბლიური სიუჟეტის – „დანიელი ღომების ხაროში“ – გადმოცემისას (მაჩაბელი: 2008: 9; Чубинашвили 1972: таб.88). ღომი წარმოდგენილია ბოლნისის სიონის და წოფის კაპიტელებზე, ანაკოფიის, სოხუმის გორისა და ქსნის არმაზის რელიეფებზე (Чубинашвили 1940: 155,рис.91 ; ცქიტიშვილი 1960: 89-90; Хрушкова 1980:

28-31; ყიფიანი 2000: 93). მაგრამ განთიადის სტელის ღომი სტილისტურად ძლიერ განსხვავებულია მათგან. მხოლოდ დრუნჩის, თვალის, გაკისა და უკანა ფეხის ერთგვარი მსგავსება აახლოებს მას ბოლნისის სიონის კაპიტელის ღომებთან. განსხვავებული უნდა იყოს მისი სემანტიკაც.

ქრისტიანულ სიმბოლიკაში ღომი რამდენიმე დატვირთვის მატარებელია. მისი, როგორც ღვთაებრივი ბუნების მატარებელ ცხოველად მიჩნევა, უპირველეს ყოვლისა, მის ძალასთან იყო ასოცირებული, კანის ფერმა კი იგი მზესთან დააკავშირა (Encyclopédies . . . 1998: 365-367).

ძველ აღმოსავლეთში, ჩათალ-ჰუიუქის ნამოსახლარიდან მოყოლებული, იგი ქაღალდთაების, ნაყოფიერების ღვთაების წმინდა ცხოველია (მაგ. იშტარი). საბერძნეთსა და ფრიგიასში მას უკავშირებდნენ ქაღალდურ კიბლას – ღმერთების დიდ დედას. სპარსეთში ღომები, როგორც მცველები, უძველესი დროიდან გამოისახებოდნენ ტაძრებისა და სახლების შესასვლელთან. გარდა ამისა, ფართოდ იყო გავრცელებული ღომის ბრძოლის სიუჟეტები სხვა ცხოველებთან (ირემთან, ხართან), რაც აიხსნებოდა როგორც სინათლისა და სიბნელის ბრძოლა, ან მარადიული განახლების გამოხატულება. იმავე დროს, ღომი იყო მითრას სიმბოლოც (Encyclopédies . . . 1998: 365-367; Борисов. . . 1963: 34; ლორთქიფანიძე 1972: 10-11,37; ყიფიანი 1995: 10-21).

მისი კულტის არსებობა საქართველოშიც ფიქსირდება, როგორც არქეოლოგიური მასალით (ოქროს ღომის ქანდაკება წნორის ყორღანიდან (ჯაფარიძე 1998: 121), ძვ.წ. IX-VII სს. ბრინჯაოს სარტყელი ტაკიას სამაროვნიდან (ხიდაშელი 1982: 18-24), კოლხური თეთრი (ლორთქიფანიძე 2002: 196-197)), ისე წერილობითი წყაროთიც: ფლავიუს არიანეს განცხადებით ფაზისის ქაღალდთაება ფასიანე, რომლის ქანდაკება ქალაქის შესასვლელში იდგა და ნაყოფიერების დიდ დედას ჰგავდა, ორი მცველი ღომით იყო წარმოდგენილი (ფლავიუს არიანე 1961: 39,68).

ღომის სიმბოლო უცხო არ იყო ებრაული სამყაროსთვისაც, სადაც იგი, ერთი მხრივ ძალის, ძლიერების, სიბრძნის განსახიერებას წარმოადგენდა (იგი იუდას შთამომავალთა გამოხატულებაა), მეორეს მხრივ კი იმათი მეტოქე იყო, ვისაც ღმერთი მფარველობდა (დანიელი) (დაბ. 49:9; გამოცხ. 5:5; დან. 6:17,23).

ქრისტიანული სიმბოლოების შესწავლისას XIX ს. მეორე ნახევარსა და XX ს. დასაწყისში მკვლევარები ა. ფონ ფრიკენი და ა. უვაროვი შენიშნავდნენ, რომ ღომის წარმართული სიმბოლიკა თითქმის დავიწყებული იქნა პირველი ქრისტიანების მიერ და ქრისტიანობაში იგი ებრაელებიდან შევიდა, როგორც ძლიერი და ყურადღებიანი მცველის გამოხატულება. საფუძვლად კი უნდა დასდებოდა ბიბლიაში დაცული ცნობა, რომლის თანახმადაც, სოლომონმა მამის რჩევით ღომების ოქროსა და ვერცხლის სკულპტურები უფლის ტაძარში დაადგმევინა (3 მეფეთა 7:29,36). ამ მნიშვნელობის გამოხატუვლი უნდა იყოს მათი გამოჩენა ადრექრისტიანულ სარკოფაგებზეც (Фрикен 1877: 86-88;

Уваров 2001: 243-244). თუმცა, უკვე II საუკუნიდან, როგორც ამას ტერტულიანეს სიტყვებიც მოწმობს (იგი მამაც ეპისკოპოსებს მშვიდობის დროს ლომებს უწოდებს, ხოლო ბრძოლაში – ირმებს: „მე ვცან ისინი – მშვიდობაში ლომნი და ბრძოლაში ირმები“ (Уваров 2001: 243-244)), ქრისტიანობაში ლომს თანდათან უნდა შეეძინა სხვა დატვირთვაც და დაკავშირებოდა იმ წარმართების სახელს, რომელთა მოქცევა ჭეშმარიტ რჯულზე იესო ქრისტემ თავისი ქადაგებითა და სასწაულებით მოახერხა.

ადრექრისტიანული ხანის მახლობელი აღმოსავლეთის ხელოვნებაში ფართოდ ვრცელდება ლომის გამოსახულებიანი სიუჟეტები, რომელშიც ლომები ირმისნაირთა და ძროხისნაირებთან დაპირისპირებულ არსებებად გვევლინებიან (Olszewski 1995: 25-26; Balty 1991: 34-35). მსგავსი სიუჟეტები, რომლებიც სასანური ირანის გაგლენის გამოძახილად მიჩნეული, საქართველოშიც გვხვდება. კერძოდ, იგი წარმოდგენილია ბოლნისის სიონისა და წოფის კაპიტელებზე, რომლებზეც ლომის სიმბოლო, სასანური კულტურის გავლენით აიხსნება და მცველის რანგში განიხილება (მაჩაბელი 2007: 29). პირველ შემთხვევაში უკანა თათებზე ჩაჩოქილ ორ ლომს მომწყვდეული ყავს ირმისნაირთა ოჯახის ცხოველი, რომლის ზურგს უკან ფოთლოვანი ხეა მოცემული. წოფის რელიეფზე კი ორი გააფთრებული ლომი ირმებს მისდევს, რომლებიც სიცოცხლის ხისკენ გარბიან. თუ თვალს გაავადგენებთ ორივე რელიეფის სიუჟეტს (სიცოცხლის ხე, რომელსაც წარმართულ ქართულ პანთეონში ნაყოფიერების ძალა მიეწერებოდა (ჩიტაია 1941: 139), ირმის ოჯახის ცხოველები, რომელთა რქები ნაყოფიერების ხედ აღიქმებოდა და ამიტომ, ხშირად ცვლიდნენ ხეებს (ფანცხავა 1988: 41; სურგულაძე 1986: 107)), მაშინ მათზე გამოსახული ლომები შესაძლოა გაგებულ იქნეს, როგორც სიცოცხლის ხის ორივე მხარეს გამოსახული ანტიპოდებიც (დიდმელაშვილი 2010: 104-105). ერთი შეხედვით, განთიადის ლომი ბოლნისის სიონისა და წოფის ლომების მსგავსი სემანტიკის მატარებლად მოჩანს, თუნდაც მათთან ცალკეული დეტალების მსგავსების გამო (უკანა ფეხებზე დაყრდნობილი, კბილებდაკრეჭილი და ენაგადმოგდებული), მაგრამ მისი სიმბოლოს განსაზღვრისათვის, ვფიქრობთ, გასათვალისწინებელია კიდევ ერთი განმარტება.

კერძოდ, ქრისტიანულ სიმბოლიკაში ლომის სიმბოლოს ფორმირებაზე დიდი გავლენა იქონია ფიზიოლოგიამ – ცხოველთა თვისებებზე შედგენილმა წიგნმა, რომელსაც მეცნიერები პარალელებს უძებნიან კლემენტი ალექსანდრიელის სწავლებებთან და ფართოდ გაერცხლებული გახლდათ ქრისტიანულ სამყაროში (ზუსტი თარიღი როდის შეიქმნა ეს წიგნი არაა ცნობილი. ვარაუდობენ, რომ იგი II-IV სს. მონაკვეთთა ეგვიპტის ალექსანდრიაში უნდა დაწერილიყო ბერძნულად, ხოლო იმავე IV საუკუნიდან თარგმნილიყო ლათინურად. ამჟამად, ყველაზე ძველი ხელნაწერი, რომელიც ლათინურენოვანია, X ს. თარიღდება) (Physiologos 2004: 10-16). ამ წიგნის თანახმად, ლომი, თავისი თვისებების გამო, ქრისტეს სიმბოლოდ გვევლინება: ლომს შეუძლია ეძინოს და მაინც ხედავდეს. როგორც იესო ქრისტეს, სულიერ ლომს,

რომლის სხეულმაც მიიძინა ჯვარზე, ხოლო ღვთაებრიობა ფხიზლობს მამის გვერდით. „როცა ღოთი შობს ბოკვერს, - ნათქვამია ტექსტში, - ბოკვერი მკვდრადშობილია. და ღოთი დარაჯობს მას, ვიდრე მესამე დღეს არ მოვა ხვალი, არ შთაბერავს სუნთქვას და არ გააცოცხლებს ბოკვერს. ასევე ყოვლისშემძლე ღმერთიც, რომელიც მესამე დღეს მკვდრებით ადადგენს თავის ძეს, უფალს ჩვენსას იესო ქრისტეს, კაცობრიობის მსხნელს“ (Physiologos 2004: 53-55). იქონია თუ არა აღნიშნულმა წიგნმა გავლენა ამ სტელის შექმნაზე, ძნელი სათქმელია. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ ქრისტიანობის აპოლოგეტთა სწავლებები ადრეფოდალური ხანის ქართულ სასულიერო ძეგლებზე გამოძახილს პოულობს (მაგალითად, ბიჭვინთის მოზაიკა) (დიდშელაშვილი 2010: 94-98). მეორე მხრივ, სტელაზე გამოსახულ ღოთში უფლის სიმბოლოს დანახვა, შესაძლოა არ იყოს აზრს მოკლებული, რადგან თემატურად იგი ზუსტად მიესადაგება სტელის კაპიტელის დანარჩენ სიუჟეტებს: ერთი მხრივ ღვთისმშობლის ყრმით, მეორეს მხრივ ადღგომის მოზიემე თუ მაუწყებელ ქტიტორთა და ადღგომის სიმბოლოს – ფარშევანგის გამოსახვა (რომლისკენაც ღოთია თავმიბრუნებული), შესაძლოა ღოთის უფალთან და ადღგომასთან სიმბოლურ კავშირზე მიუთითებდეს. ამ მოსაზრების სასიკეთოდ უნდა მეტყველებდეს ღოთის გამოსახულების თავზე, კაპიტელის კიდეზე მოცემული სამკუთხედების ღილევი, რომელიც ადრექრისტიანული ხანის ქართულ რელიეფებზე ბოლნური მედალიონების ერთ-ერთი მახასიათებელი გახლავთ. ჩვეულებრივ, ქრისტიანობაში სამკუთხედი სამების გამოსახულებას წარმოადგენს (Апостолос-Каппадона 2000: 218) და მისი გამოსახვა განთიადის სტელაზე მაინცდამაინც კაპიტელის იმ წახნაგზე, სადაც ღოთია მოცემული, ვფიქრობთ, ხაზს უნდა უსვამდეს ღოთის სწორედ მასთან კავშირს. ამავე ნიშნით გამოვყოფდით ღოთის კისრის წინა მხარეს მოცემულ თოკისებურად გრეხილი მედალიონის ნაწილს, რომლიდანაც მზის სხივისებურად ღოთის ფაფარი იშლება. თავისი ორნამენტით იგი პირდაპირ პარალელს პოულობს ბოლნური ჯვრის მედალიონებთან (მაგალითად, ბოლნისის სიონის, სამწევრისის, ბალიჭის სტელების, უკანგორის რელიეფის ბოლნური ჯვრები და სხვ. (ჯავახიშვილი 1998: 10,17; ჯავარიძე 1982: ტაბ.XXXI,XLVIII)), რაც, ვფიქრობთ, იმის მიანიშნება უნდა იყოს, რომ ოსტატი ღოთის ჯვართან კავშირზე მიანიშნებდა.

ამ სემანტიკურ ძიებებში ხაზი უნდა გაესვას იმასაც, რომ სტელის რელიეფში აშკარაა ერთი მხრივ, სასანური კულტურის გავლენა (მაგალითად, იგივე აფრიალებული ბაფთა ფარშევანგის ყელზე, რაც სასანური კულტურის ერთ-ერთ სახასიათო დეტალს წარმოადგენდა), ხოლო მეორე მხრივ წარმართული რელიგიური აზროვნების ანარეკლი. ამასთან დაკავშირებით, პირველ რიგში, უნდა აღვნიშნოთ ღოთის მზის სხივისებურად გადმოცემული ფაფარი, რაც მის მზესთან კავშირზე უსვამს ხაზს. მეორე მხრივ კი, შეგვიძლია დავასახელოთ ღოთის ქვემოთ მოცემული ვარდულები. როგორც ცნობილია, ქართულ წარმართულ რწმენა-წარმოდგენებში, ცხოველის (და არა მხოლოდ

ლომის, არამედ ირმის, ვერძისა და სხვა ცხოველების) ღვთაებასთან კავშირის, მისი წილიანობის აღსანიშნავად ცხოველს გავაზე ან წინა მხართან ასტრალური ნიშნით დალდასმულს გამოსახავდნენ. თუმცა, არის ისეთი შემთხვევებიც, როცა ეს წილიანობა ცხოველთან გამოსახული ვარდულით იკითხება. ასეთ შემთხვევაში დავასახელებდით სოხუმის გორის რელიეფს (Хрушкова 1980: таб.XVIII), სადაც ჯვრის მარჯვნივ და მარცხნივ გამოსახულია ღომი და ხარი, და სადაც ღომის წილიანობა მის თავზე მოცემული ვარდულით არის მინიშნებული. განთიადის სტელის შემთხვევაში, ვფიქრობთ, ცხოველის წილიანობა მის ქვემოთ მოცემული ხუთი ვარდულით უნდა განისაზღვროს, რომლებიც, იმავე დროს, ბოლნური მედალიონების სახეცვლას უნდა წარმოადგენდნენ. ეს საფიქრებელია იმ თვალსაზრისითაც, რომ სტელაზე ბოლნური მედალიონი საერთოდ არ გვხვდება. მეორე მხრივ, აღნიშნული ვარდულები და თავად ცხოველის ფაფარი, რომელიც მზის სტილიზებულ სხივებს წარმოადგენს, ზემოთაღნიშნულ გაერმოებებთან ერთად, შესაძლოა, კიდევ ერთი მინიშნება იყოს ღომის უფალთან სიმბოლური კავშირისა.

ამდენად, განთიადის სტელის კაპიტელზე გამოსახული ღომის სიმბოლო აღრეფოვოდალური ხანის რელიეფების მეტად საინტერესო ნიმუშს წარმოადგენს. იგი მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ თავისი სტილისტური ნიშნებით, არამედ თავისი სემანტიკითაც, რაც მას გამორჩეულობას სძენს თანადროულ ქართულ ძეგლებს შორის.

ლიტერატურა:

1. *ღმანისური სტელა*. 2003: ინტერვიუ ჯუმბერ კოპალიანთან. ჟ. ომეგა. №4.
2. დიდიშელაშვილი ქ. 2010: *ქრისტიანული სიმბოლიკა I-VI სს. საქართველოში*. დისერტაცია წარმოდგენილი ისტორიის დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი.
3. ლორთქიფანიძე ო. 1972: *ვანის ნაქალაქარი*. ვანი. I. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნერება“.
4. ლორთქიფანიძე ო. 2002: *ძველი ქართული ცივილიზაციის სათავეებთან*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
5. მაჩაბელი კ. 1998: *ქართული ქვაჯვარები*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
6. მაჩაბელი კ. 1991: *ძველი ქრისტიანული სიმბოლიკა ადრეული შუა საუკუნეების ქართულ რელიეფებზე (ჯვარი მედალიონში)*. ჟ. ლიტერატურა და ხელოვნება. 6.
7. მაჩაბელი კ. 2007: *ღმანისის ახლად აღმოჩენილი ქვაჯვარა*. ჟ. საქართველოს სიძველენი. გ. ჩუბინაშვილის სახელობის ქართული ხელოვნების ისტორიისა და ძეგლთა დაცვის კვლევის ეროვნული ცენტრის ჟურნალი. №10.
8. მაჩაბელი კ. 2008: *ადრეული შუა საუკუნეების ქართული ქვაჯვარები*. თბილისი.

9. სურგულაძე ი. 1986: *ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“.
10. ფანცხავა ლ. 1998: *კოლხური კულტურის მხატვრული ხელოვნობის ძეგლები*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“.
11. ფლავიუს არიანე. 1961: *მოგზაურობა შავი ზღვის გარშემო*. თარგმანი, გამოკვლევა, კომენტარები და რუკა ნ. კეჭელაძისა. თბილისი: საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა და სტამბა.
12. ყიფიანი გ. 1995: *ანტითეზური გამოსახულებანი*. ჟ. ნარკვევები. საქართველოს შ. ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმის ჟურნალი, I.
13. ყიფიანი გ. 2000: *კოლხეთისა და იბერიის წარმართული ტაძრები და ქართული ქრისტიანული ხელოთმოდერების წარმოშობის საკითხები*. თბილისი: საქართველოს ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმი.
14. ჩიტაია გ. 1941: *სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში*. ჟ. მოამბე. აკად. ნ. მარის სახელობის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის ჟურნალი, X.
15. ჩუბინაშვილი ნ. 1972: *ქვემო ქართლის სტელა-ჯვრები*. ჟ. ძეგლის მეგობარი, თბილისი, 30.
16. ცქიტიშვილი გ. 1960: *წოფი (ისტორიულ-გეოგრაფიული ნარკვევი)*. საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული. I. თბილისი: საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა და სტამბა.
17. ხიდაშელი მ. 1982: *ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეული რკინის ხანაში*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“.
18. ჯავახიშვილი გ. 1998: *ადრეგოთაღური ხანის ქართული სტელები*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
19. ჯავახიშვილი ო. 1998: *ქართველი ტომების ეთნოკულტურული ისტორიისათვის ძე. წ. III ათასწლეულში*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
20. Апостолос-Каппадона Д. 2000: *Словарь христианского искусства*. Перевод с английского А. И. Ивановой. Издательство «Урал Л.Т.Д.».
21. Борисов А.Я., Лукоцин В.Т. 1963: *Сасанидские гемы*. Ленинград: Издательство Государственного Эрмитажа.
22. Уваров А.С. 2001: *Христианская символика*. ч. I. (дополненное и переработанное издание). Москва-Санкт-Петербург: Издательство «Алетейя».
23. Фон Фрикен А. 1877: *Римские катакомбы и памятники первоначального христианского искусства*. ч. II. Москва: Издание К. Т. Солдатенкова.
24. Хрушкова Л. 1980: *Скульптура раннесредневековой Абхазии V-X вв.* Тбилиси: Издательство «Мецниერება».
25. Чубинашвили Н. 1972: *Хандиси*. Тбилиси: Издательство «Мецниერება».
26. Чубинашвили Г. 1940: *Болнисский Сион*. ჟ. მოამბე. აკად. ნ. მარის სახელობის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის ჟურნალი. IX.

27. Balty Janine. 1991: *La mosaïque romaine et byzantine en Syrie du Nord*. Revue du monde musulman et de la Méditerranée. Volume 62, №1.

28. *Encyclopédies des symboles*. 1998: München: Librairie générale Française.

29. Olszewski Marek-Titien. 1995: *L'image et sa fonction dans la mosaïque byzantine des premières basiliques en Orient*. Cahiers Archéologiques. 43. Picard.

30. *Physiologos: le bestiaire des bestiaires*. 2004: Texte traduit du grec, établi et commenté par Arnaud Zucker. Edition Jérôme Millon, Grenoble. Le site: <http://books.google.ge/books?id=Z8hwbgnprkC&lpg=PP1&pg=PA54#v=onepage&q&f=false>

სურათების აღწერილობა:

1. სტელის დასავლეთი და სამხრეთი ფასადები, ღვთისმშობლის ყრმა იესოთი, ნათლისღების სცენის, კოზმა და დამიანეს და ქტიტორების გამოსახულებით.

2. სტელის აღმოსავლეთი და ჩრდილოეთი ფასადები ფარშეევანის, ლომისა და ვარდულების გამოსახულებით.

3. სტელის კაპიტელის ჩრდილოეთი ფასადი ლომის გამოსახულებით.

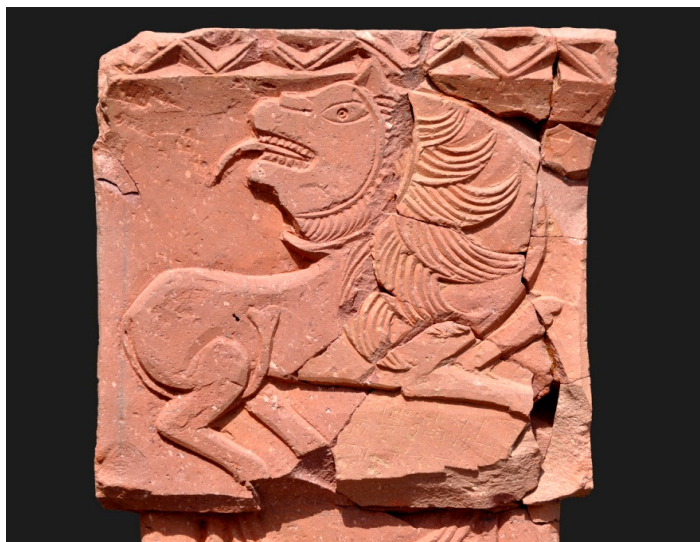
Ketevan Dighmelashvili

On Definition of the Lion Symbol on the Gantiadi Stele

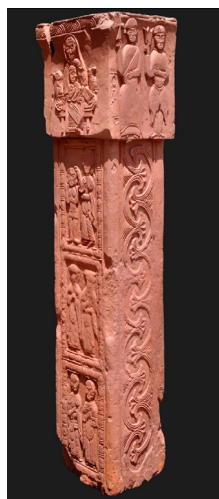
Summary

The present article deals with the lion symbol depicted on the capital of the stele discovered at the village of Gantiadi (Dmanisi district), which is a very interesting example of the early feudal period reliefs. It is remarkable not only for its stylistic characteristics, but also its semantics.

In Christian symbolism lion carries several meanings. Of these, one of the most widespread in the early Christian period was the representation of a lion, as a strong and vigilant guardian. On the other hand, the formation of the lion symbol in Christian symbolism was also greatly influenced by physiology – by the book written in the 2nd-4th cc. about animals' features, on the basis of which, a lion, due to its features, appears as a symbol of Christ. The lion on the Gantiadi stele, according to its details, finds a greater connection with the latter meaning of the lion semantics. In particular, taking into consideration, on the other hand, the context of the images of the stele capital, and, on the other one, the triangles shown above the lion's head (a symbol of the Trinity), the lion's sun-like mane, the rosettes depicted under the animal – representations of the cross, and a number of other details, the author thinks that in the lion the master may have conveyed the symbolic image of the Lord.



სურ. 1



სურ. 2



სურ. 3

თვითმპყრობელური რუსეთის ბრძოლა ქართული
საეკლესიო ენის წინააღმდეგ (XIX საუკუნის II
ნახევარში)

ქართული სახელმწიფოს ფორმირებისა და განვითარების რთულ პროცესში უდაოა მართლმადიდებლური ეკლესიის როლი. მასვე უდიდესი ისტორიული გამოცდილება აქვს ქართველი ხალხის განმათავისუფლებელი ბრძოლებისა და საზოგადოების ეროვნული სულისკვეთებით განმსჭვალვის საქმეში.

რუსეთის მიერ საქართველოს დაპყრობის შემდეგ ეკლესია ამ ძირეული ეროვნული ფუნქციების დაკარგვის რეალური საფრთხის წინაშე აღმოჩნდა. თვითმპყრობელობისათვის ნათელი იყო, რომ თავისი პოლიტიკური და ეკონომიკური პოზიციების განმტკიცებას ვერ მოახერხებდა ეკლესიის რეორგანიზაციის გარეშე, რადგან ქართული ეკლესია ვერც თავის სტრუქტურითა და ვერც სასულიერო პირთა შემადგენლობით ცარიზმს სათანადო სამსახურს ვერ გაუწევდა. სწორედ ამიტომ საქართველოს დაპყრობისთანავე, თვითმპყრობელობა შეუდგა საეკლესიო რეფორმის გატარებას – რუსულ ყაიდაზე მის მოსაწყობად. ხელისუფლების შესაბამისი პოზიცია იკვეთება, ჯერ კიდევ, მთავარმართებელ ციციანოვის მოთხოვნაში (1803 წ.), რომლითაც გენერალი კათალიკოს ანტონ მეორეს მოუწოდებდა ეპარქიების შემცირებისა და რიგ მაღალ სასულიერო იერარქთა დათხოვნისაკენ. საქართველოში ცარიზმის საეკლესიო პოლიტიკის დაგვირგვინებად იქცა 1811 წელს საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმება და 1815 წელს „საქართველო-იმერეთის სინოდალური კანტორის“ შექმნა.

საქართველოს საგზარქოსოს მიერ გატარებული საეკლესიო პოლიტიკა, პირველ რიგში, ცარიზმის რუსიფიკატორული კურსის გაძლიერებას ემსახურებოდა. ამ მიზნის მისაღწევად ხელისუფლება და მისი მორჩილი წმინდა სინოდი ეგზარქოსებად ქართველი ერისა და მისი მრავალსაუკუნოვანი კულტურისადმი მტრულად განწყობილ პირებს ამწყვებდა.

ამ მტრული ძალისხმევის შედეგად არაერთი ეკლესია-მონასტერი გაუქმდა, დაიხურა სასულიერო და საერო სასწავლებლები, რომლებშიც იმ დროის მოწინავე პედაგოგიური ტრადიციების შესაბამისად მიმდინარეობდა საგანმანათლებლო პროცესი. ხელისუფლება ადგილობრივი სამღვდელმთავრო კათედრების მოშლის პარალელურად, არც ქართველი ხალხისათვის ტრადიციული ღვთისმსახურებისა და საეკლესიო სიწმინდეთა (ფრესკები, ხატები, რიტუალური დანიშნულების საეკლესიო ნივთები) ხელაღებით შეურაცხყოფას ერიდებოდა, რომ არაფერი ვთქვათ ქართული ენის ამოსადირკვად გამიზნულ ღონისძიებებზე.

თვითმპყრობელობის ერთგულებით გამორჩეულ ეგზარქოსთა საქმიანობის დედაზრი მთელი სიცხადით იკითხება შავრაზმელი მღვდლის იოანე ვოსტოროვის პროგრამული ხასიათის მქონე განათქვამში – „საქართველოს ეგზარქოსს, უპირველეს ყოვლისა, უნდა ახსოვდეს, რომ ის ვალდებულია მთელი თავის ენერგია მოახმაროს ქართველთა გარუსების საქმეს რელიგიურ საფუძველზე“ (2, 20). რუსეთის იმპერიისათვის ეს უაღრესად მნიშვნელოვანი პოლიტიკური ამოცანა ეგზარქოსს უნდა განეხორციელებინა აკრძალვის, ჩახშობისა და აღკვეთის უხეში საშუალებებით, სახელმწიფო ორგანოებთან კავშირში და, რა თქმა უნდა, მათი შეხედულებებისამებრ.

თვითმპყრობელობის მზაგერელურმა კურსმა, რაც საბოლოო ჯამში, ქართველი ხალხის ასიმილაციას გულისხმობდა, ყველაზე მკაფიოდ, სახელმწიფო, საეკლესიო და საგანმანათლებლო უწყებებიდან მშობლიური ენის განდევნის დამკვიდრებულ პრაქტიკაში იჩინა თავი. ეკლესია-მონასტრებში ღვთისმსახურების უცხო (რუსულ) ენაზე წარმოება, სასულიერო იერარქიის ტრადიციული აპარატის მოშლამ, ბუნებრივია, ნეგატიურად იმოქმედა ეკლესიის ავტორიტეტზე – შესუსტდა სარწმუნოების გავლენა მასაზე, მორწმუნეთა ნაწილი ჩამოშორდა მას.

თვითმპყრობელობის პოლიტიკით გამოწვეული ქართველი ერის სარწმუნოებრივ – ზნეობრივ შევიწროება აღუნიშნავი არ დარჩენილა იმდროინდელ პერიოდულ გამოცემებში, რომლებიც ცენზურის უმტკიცესი მეთვალყურეობის პირობებშიც, სერიოზული რისკის ფასად, ახერხებდა ცარიზმის ანტიეროვნული პოლიტიკის სააშკარაოზე გამოტანას. აღნიშნული კი ქართველი საზოგადოების უკურეაქციას იწვევდა, რადგან ღვთისმსახურების რუსულ ენაზე ძალდატანებით წარმოების მიიმე შედეგები მოჰყვა – ხალხი თანდათანობით დასცილდა ეკლესიას – თვით საეპარქიო ტაძრებიც საეკლესიო დღესასწაულებს მრევლის გარეშე ხვდებოდნენ (12, №207); საქართველოს ეგზარქოსს ევსევის იმერეთის ეპარქიის დათვალიერებისას, ფაქტიურად, დაცარიელებულ ეკლესიებში უხდებოდა საზეიმო წირვა-ლოცვის გამართვა; მოგვიანებით, 90-იან წლებში, ამავე პრობლემაზე ამხავილებდა ყურადღებას ეგზარქოსი ვლადიმირიც (50, 6) – „ხალხი აღარ დაიარება ეკლესიებში წირვა-ლოცვის მოსასმენად, გაუგრილდა მას გული ეკლესიებში სიარულზე; ვიდას ნახავთ ბატონო ეკლესიებში კვირა-უქმ დღეებში“ (5, №18,1) – მსგავსი პუბლიკაციებით აღსავსეა XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართული პრესა.

საეკლესიო ხელისუფლებისადმი კრიტიკულმა წერილებმა საეგზარქოსოს შეშფოთება გამოიწვია. ცენზურისადმი მიმართვაში ვკითხულობთ, რომ გაზეთებში: „დროება“, „ივერია“, „კავკაზი“... და სხვ. გამოქვეყნებული პუბლიკაციები გამოიწველდა ახდენდნენ უმადლეს სამღვდელო პირთა დისკრედიტაციას; ხელისუფლებისათვის შემამფოთებელი იყო ე. წ. „ცილისმწამებლური“ ხასიათის წერილების ეროვნული მიმართულება (16, 1).

ასეთი არასასურველი პრეცედენტის გამოსარიცხად საგზარქოსო მზადყოფნას გამოთქვამდა მჭიდროდ ეთანამშრომლა ცენზურასთან. მეტი სიფრთხილისათვის იგი შესაბამისი შინაარსის წერილების გამოქვეყნების უფლებას, ამიერიდან სასულიერო უწყების დადებითი დასკვნების საფუძველზე გასცემდა (16, 3).

ქართველი სამღვდელოების სამართლიან შეშფოთებას იწვევდა საზოგადოებაში ფეხმოკიდებული სარწმუნოებრივი ინდიფერენტიზმი, რომლის აღმოფხვრასაც „კარგად გაწყობილ საეკლესიო გალობას და საეკლესიო წიგნების კარგად და გაგებით კითხვას“ უკავშირებდნენ (5, №18,1). სიტყვა „კარგად“-ში ქართველი სამღვდელოება ეროვნულ ელემენტს მოიაზრებდა, რომლის დასტურიც არის ქართველი ხალხის ეროვნული ღვთისმსახურებისადმი დიდი იტერესი – იმ ეკლესიებში, სადაც წირვა ღოცვა ქართულად ტარდებოდა ხალხი შესაშურ სარწმუნოებრივ გულმოდგინებას ამჟღავნებდა (12, №25).

ცარიზმის საეკლესიო პოლიტიკის უკიდურესი დამძიმების ნიშნში იყო გაზ. „კავკაზში“ გამოქვეყნებული ცირკულარი (1897წ. 1 თებერვალი): „...იმ ეკლესიებს, რომლებსაც მოეპოვებათ საღვთისმსახურო წიგნები სლავიანურ ენაზე, ან მრევლი ფლობს რუსულ ენას, ღვთისმსახურება შესრულდეს საეკლესიო-სლავიანურ ენაზე“ (15, №253). აღნიშნულისადმი ქართველი ხალხის მწვავე რეაქციამ გაზ. „კავკაზის“ რედაქციას, მთავრობასთან შუამდგომლობისაკენ უბიძგა და მმართველობას შემდეგი კომპრომისი შესთავაზა; იქ, სადაც ქართველი მრევლი მრავალრიცხოვანია წირვა მშობლიურ ენაზე უნდა ჩატარებულიყო, ხოლო მათი სიმცირის პირობებში მღვდელმსახურება რუსულ-სლავიანურად უნდა წარმართულიყო (15, №253). ამრიგად, საკითხი უნდა გადაჭრილიყო ეთნიკური კუთვნილების სტატისტიკის მიხედვით. მით უფრო, რომ სახარება ღვთისმსახურებაში უშვებს ნებისმიერი ენის გამოყენების უფლებას და ამ სახის შეზღუდვები ვერასოდეს წაადგებოდა ეკლესიის ავტორიტეტის გაზრდისა და რწმენის განმტკიცების საქმეს. ამავე საკითხის სწორ გააზრებას ვხვდებით ქურნალ „კავალის“ პუბლიკაციაში (14, №18, 1-2), სადაც აღნიშნულია, რომ ქრისტიანული საღვთისმსახურო ტრადიციები თავიდანვე ნაციონალურ საფუძველზე ეალიბდებოდა და მოცემული მრავალფეროვნება პოზიტიურად მოქმედებდა რწმენის სიმტკიცეზე იმით, რომ ეროვნულ-კულტურულ გარემოსთან სარწმუნოებრივი პრინციპების შერწყმას უწყობდა ხელს.

რუსულ-სლავიანური გალობა უცხო იყო ქართველი საზოგადოებისათვის არა მარტო ლექსიკით, არამედ თავისი მელოდიურობითაც – „ქართულ წირვა-ღოცვას მხოლოდ ქართული გალობა აქვს შესისხლხორცებული, მხოლოდ ასეთი წირვა-ღოცვა და გალობა მოპკვრის გაციებულ გულს სასოებას და სხვა კი ვერა“ (13, №26, 7-8). ქართული საეკლესიო გალობის დაცემას კი, ქურნალის რედაქცია, გარდა ოფიციალური ამკრძალველი კურსისა, ქართული ენის დევნა-შევიწროებასა და, ზოგადად, ქართული კულტურული და ლიტერატურული ტრადიციების გაუცხოებასაც უკავშირებდა (13, №26, 7-8).

ქართულ საეკლესიო გალობას უძველესი ისტორიული ტრადიცია აქვს. საქართველოს ეგზარქოსთა წაქეზებით უწმინდესმა სინოდმა სასულიერო სასწავლებელში ჯერ შეამცირა მისთვის განკუთვნილი გაკვეთილები, ხოლო შემდეგ რუსული გალობის შესწავლით ჩაანაცვლა. რუსულის უცოდინარობის გამო, აღსაზრდელთ ქართულ ენაზე რუსული ნოტებით ასწავლიდნენ გალობას. ასეთი პრაქტიკით მახინჯდებოდა და საერთოდ ისპობოდა ქართული საეკლესიო ბგერები, დაუნდობლად იდევნებოდა მშობლიური ენა, ეკლესია კარგავდა ეროვნულ ხასიათს (1, 191). არადა, დეკანოზ დ. ღამბაშიძის განმარტებით, ქართულ გალობას განსაკუთრებული სიფრთხილითა და სიყვარულით ეპყრობოდა ხალხი, მონდომებით სწავლობდა მას და კარგი შესრულებით თავმომწონებოდა კიდევ: „იყო დრო, როდესაც საქართველოში დიდი ყურადღება ჰქონდა მიქცეული საეკლესიო გალობაზე მღვდელსაც და ერსაც. დიდსა და პატარას, თავადსა და გლეხს საქებრად მიანდოთ საეკლესიო გალობის ცოდნა, მაგრამ დღეს ჩვენმა ქართველებმა ამ საგნის შესახებ იცვალეს ფერი“ (5, №18,1). და ეს, არც იყო მოულოდნელი – სახალხო სკოლებში საეკლესიო გალობისათვის განკუთვნილი საათები, რუსული სამხედრო მარშების გაუაზრებელ დაზუთხვას ეთმობოდა (8, №207).

ქართული გალობის დახვეწილობა და მრავალხმიანობა, მსმენელზე მისი გამაკეთიდშობილებელი გავლენის მნიშვნელობა კარგად ესმოდა ქართველ სამღვდელოებს და ყოველი ღონისძიებით, ხელი-სუფლების აშკარა წინააღმდეგობის მიუხედავად, ცდილობდა ღვთისმსახურების მშობლიურ ენაზე ჩატარებას. ასეთ შემთხვევაში ეკლესიები აღარ განიცდიდა მორწმუნეთა ნაკლებობას, ქართულ წირვა-ლოცვასა და გალობას მონატრებული საზოგადოება, როდესაც მისი მოსმენის საშუალება ეძლეოდა, გულმოდგინედ მონაწილეობდა საღვთისმსახურო პროცესში – „1893 წლის 10 ივნისს მთაწმინდის მამა დავითის ეკლესიაში ჩატარებულ იქნა წირვა-ლოცვა და გალობა ქართულ ენაზე“ (13, №26,7-8) – რასაც ქართველი საზოგადოების ფართო წარმომადგენლობა დასწრებია.

XIX საუკუნეში ქართულ ღვთისმსახურებას და გალობას განდგურების საფრთხე დაემუქრა: „მეტყველება დაცვა, წიგნები გვიბოძება და ახლანდელი ქართული გალობაც რიდასიც აჩრდილს წარმოადგენს“ (13, №26, 7-8). საუკუნეების მანძილზე შესისხლხორცებული და გათავისებული ქართული წირვა-ლოცვა, დღესაც ისევე სასურველია ხალხისათვის, როგორც, ძველად, თითოეული მამულიშვილის სურვილია: „მშობლიური მეტყველება – გალობა უმაღლეს ხარისხამდე ასულიყვეს და ერს წინამძღვრად გაჰხდომოდეს, თორემ სარწმუნოებრივთა გრძნობათა დამახინჯება ერის გადაგვარებას ნიშნავს“ (13, №26, 7-8).

უკიდურესად შეზღუდული შეხედულებების მიუხედავად პერიოდული გამოცემები მაინც ახერხებენ ჩვენში შექმნილი საგანგაშო მდგომარეობის ასახვას, ქართული ეკლესიის განადგურების პროცესისადმი საკუთარი უარყოფითი დამოკიდებულების დაფიქსირებას.

აღნიშნული პრობლემატიკისადმი არაერთგვაროვანია რუსულენოვანი პუბლიცისტიკის მიდგომა. მღვდელმსახურებისას ქართულად წირვა-ლოცვის უგულველყოფის ფაქტებზე საუბარია რუსულ გაზეთში „სოვერემენნი იზვესტიახ“ გამოქვეყნებულ კორესპონდენციაში. ავტორი გულახდილად საუბრობს ასეთი პრაქტიკის ავბედით შედეგზე – ხალხსა და ეკლესიას შორის კავშირის გაწყვეტაზე. სტატიაში ასევე გამომხეურებულია სასწავლო დაწესებულებებიდან ქართული ენის დეკანის ფაქტები: „არც ერთი სემინარიის კურსის საგანს არ ასწავლიან ქართულს ენაზე; ქართული ენისათვის არ არის საკუთარი კათედრა. ქართული ენის ლიტერატურის სწავლება, როგორც სასულიეროსი, აგრეთვე სახორციელოსი სრულდება რუსულ ენაზე“ (11, №17).

განსხვავებულია ჟურნალ „ცერკოვნო ობშესტვენნი ვესტნიკ“-ის, პუბლიცისტის პოზიცია. იგი „ნოვოე ობოზრენიე“-ში გამოქვეყნებული ვინმე ბ. სოსლანის თვალსაზრისზე დაყრდნობით დასაბამითგან ქართველთა მცირედმორწმუნეობაზე აკეთებს აქცენტს და ამით ცდილობს ახსნას საზოგადოების სარწმუნოებრივი გულგრილობა (4, №15, 10). პუბლიკაციაში ტენდენციურადაა გაშუქებული ქართული ეკლესიის თანამედროვე ვითარება: ამასთან, იგი შეიცავს ჩვენი წარსულის დამამცირებელ მსჯელობას – ავტორი გვარწმუნებს, რომ გაუნათლებელ მღვდმარეობაში მყოფმა ქართველობამ ვერ შეითვისა ქრისტეს მოძღვრება, ვერ ჩასწვდა მის არსს და, რომ, თითქოს, ქრისტიანობას ჩვენი ისტორიული ყოფისათვის მნიშვნელოვანი კვალად არც კი დაუჩენია...

ცარზმის მორიგე მიზანს შეადგენდა სამეგრელოში, აფხაზეთსა და სვანეთში მღვდელმსახურების ადგილობრივ ენებზე წარმოება. გაჩნდნენ ისეთი „წმინდა მამებიც“, რომლებმაც იკისრეს მეგრულად საღვთო წიგნების თარგმნა, მაგრამ თარგმანი ღვთისმსახურებისათვის შეუფერებელი გამოდგა. ამის შესახებ ჟურნალ „მწყემსში“ ვკითხულობთ, რომ „ზოგიერთმა ვაჟბატონმა განიზრახეს თავის გამოჩენა და შეუდგნენ ქართული ენიდან მეგრულს ენაზე ლოცვების და ღვთისმსახურების გადათარგმნას. მათ კიდევ სცადეს ზოგიერთ ეკლესიაში ღვთისმსახურების შესრულება მეგრულს ენაზე. მაგრამ მლოცველები წყევა-კრუდვით სტოვებდნენ ტაძრებს, გარბოდნენ ეკლესიებიდან და ლანძღვა-გინებით იხსენიებდნენ მეგრულს ენაზე ლოცვების და ღვთისმსახურების მთარგმნელთ“ (7, №22, 3).

თვითმკვრობლობა საქმის გაადვილების მიზნით უკვე გამზადებულ სლაუერ საეკლესიო ენაზე შესრულებულ წიგნებს სთავაზობდა სამეგრელო- სვანეთის და აფხაზეთის მცხოვრებთ. ამრიგად, ამ კუთხეებში ქართული ეკლესია უნდა მოსპობილიყო და გაბატონებულიყო რუსული ეკლესია (10, №196) (6, №20, 2).

ქართველი სამღვდლოება იმთავითვე გამობდა მეგრულად წირვა-ლოცვის შემოღებას, რადგან ეს გაუმართლებელი იყო როგორც ეროვნული, ისე საეკლესიო თვალსაზრისით. გარდა ამისა, მეგრული ენა არ იძლეოდა საღვთო წერილის შინაარსის სრულფასოვნად გადმოცემის საშუალებას. ამ საბუთით 1889 წლის 18 აპრილს ახალ-სენაკში ჩატარებულ გურია-სამეგრელოს ეპარქიის სამღვდლოების კრებას

ერთხმად (42 წევრით) გადაუწყვეტის შეჩერებულიყო წამოწყებული კამპანია (9, №89). სამეგრელოს ეკლესია-მონასტრებში ქართული წირვა-ლოცვის ხანგრძლივობასა და მისი შეცვლის მიზანშეწონილობაზე საუბარია წერილში „მეგრულ ენაზე ღოცვების და წირვის წესის გადათარგმნის გამო“ (6, №9,1). წერილში ასევე აღნიშნულია, რომ ქართული ეკლესიის ერთობას საფრთხე სახელმწიფოს დაშლისა და კუთხური განკერძოების ისტორიულ ეპოქებშიაც არ შექმნია.

მიუხედავად ასეთი ისტორიული რეალობისა, ხელისუფლება საკუთარი ჩანაფიქრის სისრულეში მოსაყვანად ცდას არ იშურებდა. ცარიზმის აგენტები ცდილობდნენ კუთხური სეპარატიზმის გაღვივებას, მოსახლეობის დარწმუნებას – თითქოს მეგრელი ხალხი არაქართული ეთნიკური წარმომადგენლობისა იყო და, რომ ქართული სახელმწიფო მეგრელთა ასიმილაციას მიმართავდა, როდესაც მათ მეგრულის მაგიერ მშობლიურ ენად ქართულს სთავაზობდა.

ისტორიულ კინამდვილის ასეთი დამახინჯება ჩვენი საზოგადოების ადეკვატურ რეაქციას იწვევდა. ქართული პუბლიცისტიკა დასაბუთებულად აბათილებდა ავისმოსურნეთა უბადრუკ მოსაზრებებს და მკითხველთ რთული რეალობის შესხენებით სიფხიზლისაკენ მოუწოდებდა: „უძველესი დროიდან მოყოლებული ვერავითარმა ისტორიულმა შევიწროებამ და უბედურებამ ვერ შესძლო ქართული ენის მოსპობა სამეგრელოში და დღეს, მეცხრამეტე საუკუნის დამლევს რა საჭიროება არის ისეთი, რომ სურთ ქართული ენა გააძეონ არა თუ მართო სკოლებიდან, არამედ ეკლესია-მონასტრებიდან. და სურთ შემოიღონ მეგრული, რომელზედაც არ სწარმოებდა ღვთისმსახურება ეკლესიებში და არც სკოლებში ასწავლიდნენ მას“ (7, №20, 2).

ქართული ენის აღკვეთის კამპანიის გაგრძელებად იქცა 1892 წლის სამეგრელოს ეპარქიის სამღვდელოების კრება, სადაც სასულიერო პირებს წინადადება მისცეს განეხილათ მეგრულად თარგმნილი ღოცვები საღმრთო სჯულის სასწავლებლად. სამღვდელოება იმდენად გააკვირვა ასეთმა წინადადებამ, რომ მათ სრულიად უეჭრადღებოდ დატოვეს ეს მოთხოვნა და მწარედ დააფიქრა არსებულმა რეალობამ – „მაშ, ვის სურს, რომ ღვთისმსახურება და ღოცვები, რომლებიც ძველი დროიდან სრულდება სამეგრელოში ქართულს ენაზე, დღეს შესრულდეს იქმნეს მეგრულს ენაზე? ...ამ ახალი წესწყობილების მოთავე პირები სულ რამოდენიმე კაცია... რომლებიც თავგამოდებით ცდილობენ, რომ სამეგრელოს სახალხო სკოლებიდან სრულებით გამოაძეონ ქართული ენის სწავლება და მის მაგიერ შემოიღონ მეგრული ენა... საჭიროდ მიაჩნიათ მეგრულს ენაზე შემოიღონ ღვთისმსახურების შესრულება“ (7, №20, 2).

ნიშანდობლივია, რომ თვითმპყრობელობის მხარდამჭერად ქართველი სამღვდელოების ერთი ნაწილიც გამოდიოდა. ისინი ენერგიულად შეუდგნენ სასულიერო წიგნების მეგრულად თარგმნას და მოსახლეობაში მათ გავრცელებას – „ზოგიერთი უმეცარი და მეტიარა ჩვენი სასულიერო მამების წყალობით ნელ-ნელა, აშკარათ იცვლება ის ეკლესიური წესი და ჩვეულება, რომელიც ასე დიდი ხნის განმავ-

ლობაში ყოფილა დამყარებული და დაცული ჩვენს ქვეყანაში, რომელსაც ათასი წლით შეჩვევია და შეთვისებია ჩვენი ხალხი! – არა თუ ქალაქებში სოფლებშიც კი შემოიღეს ამ ბოლოს დროს ხალხისათვის უცხო ენაზე წირვა-ლოცვა!“ (14, №27,3).

აფხაზეთის საქართველოდან ჩამოცილება - გადაგვარების საკითხი ყველაზე უცილობელ და მტკივნეულ საკითხად იდგა ცარიზმის პოლიტიკაში. სასურველი მიზნების განხორციელებაში მნიშვნელოვანი დატვირთვა გააჩნდა უშუალოდ აფხაზურ ენაზე საეკლესიო ლიტერატურის თარგმნასა და წირვა-ლოცვის აფხაზურად წარმოებას. ცარიზმი მხარის რუსიფიკაციის შედარებით გამარტივებულ მოდელს იმუშავებდა – სოხუმის ეპარქიიდან ქართველი სამღვდელოების გაძევებასა და საეკლესიო მსახურების რუსულ ენაზე წარმოებას – „და არავითარ შემთხვევაში ქართულად“ (3,25). თვითმპყრობელობა ამ შემთხვევაშიც ცდილობს მცირერიცხოვანი ხალხების ეროვნული ინტერესების დამცველის როლი ითამაშოს - აფხაზებს არ ესმით ქართული ლოცვა, ქართველი სამღვდელოებაც ვერ დგას სათანადო სიმაღლეზე; ნაცვლად იმისა, რომ მან ხალხის სარწმუნოებრივ-ხელოვნობრივ მდგომარეობის ამაღლებაზე იზრუნოს, ეკლესიას მათი გაქართველების იარაღად იყენებს... ხელისუფლება ამ არგუმენტებით ცდილობდა დაესაბუთებინა სოხუმის ეპარქიის საქართველოს საეპარქოსოდან გამოყოფა და წმინდა სინოდისადმი მისი დაქვემდებარების აუცილებლობა. სწორედ ამგვარ სულისკეთებას ნერგავს აფხაზ ხალხში ფ. გერშელმანი; „ჩვენ აუცილებლად ვთვლით იმ სახის გადამჭრელი ღონისძიებების გატარებას, რომელიც სოხუმის ოლქის ეკლესიას დაიცავს საქართველოს გავლენისაგან, რაც ოლქის მცხოვრებთა გაქართველებამდე მიგვიყვანს: ამისათვის საჭიროდ მიგვაჩნია, რომ სოხუმის ეპარქიას სათავეში ედგას რუსი ეპისკოპოსი და რუსული სამღვდელოება და საეკლესიო მსახურება მიმდინარეობდეს მხოლოდ რუსულ ენაზე“ (3, 26).

ამრიგად, სასწავლო დაწესებულებების რუსიფიკაციის პარალელურად ხელისუფლება დაჟინებით ცდილობდა მრავალსაუკუნოვანი ქართული ეკლესიისათვის ეროვნული შინაარსის გამოცლას. ცარიზმი ქართულ ენაზე წირვა-ლოცვისა და გალობის აკრძალვით, აგრეთვე, სამეგრელო-სვანეთის ეკლესიებში ღვთისმსახურების ადგილობრივ ენებზე დანერგვით ესწრაფოდა ჩვენში ასიმილაციური პოლიტიკის დაჩქარებას, მაგრამ ეს გეგმა განმანათავისუფლებელი მოძრაობის გააქტიურებისა და ქართველი სამღვდელოების თავდადებული ბრძოლის შედეგად ვერ განხორციელდა.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. პავლიაშვილი ქ., საქართველოს საეპარქოსო 1900– 1917წლებში, თბ., 1996
2. ხუციშვილი მ., საქართველოს ეკლესიის სოციალურ –პოლიტიკური პოზიცია XIX-XX საუკუნეებში, თბ., 1987
3. Гершельман Ф., Причины неурядищ на Кавказе, Спб..1908
4. ჟურ. მწეშისი, 1884
5. ჟურ. მწეშისი, 1887
6. ჟურ. მწეშისი, 1889
7. ჟურ. მწეშისი, 1892
8. გაზ. დროება, 1882
9. გაზ. ივერია, 1889
10. გაზ. ივერია, 1892
11. გაზ. ივერია, 1894
12. გაზ. ივერია, 1895
13. გაზ. კვალი, 1893
14. გაზ. კვალი, 1895
15. Газ. Кавказ, 1898
16. ფ. 480, აღწ. 3, საქმე 108

Tamar Pkhaladze, Davit Malazonia

Fight of autocratic Russia against Georgian church language (in the 2nd half of the XIX century)

Autocracy declared the uncompromising struggle against the Georgian church. With the purpose of national content eradication it had prohibited the use of Georgian language during sacred service, and every progressively thinking person, public spirited clergy had been relentlessly persecuted. Antinational activity of the department of religious affairs, that created a real danger of loss of the basic church functions, and naturally caused the certain alienation of Georgian people from the Church. And that fact should be explained by the opposition of the Georgian society against reactionary and Russification-oriented church policy, and not by the strengthening of spiritual indifferentism among the people.

The campaign of translation of prayers into Megrelian-Svan languages, that represented the ineffective attempt of these regions' removal from the common national body, was aimed at the demolition of the Georgian church. The firm national attitude of Georgian intelligence, clergy and first of all, of Samegrelo and Svaneti population itself causes the overwhelming defeat of the Autocracy.

სასულიერო განათლების ისტორიიდან XIX საუკუნის მეორე ნახევრის აზხაზეთში

საქართველოში რუსული მმართველობის დამყარების შემდეგ იმპერიისათვის განათლების სისტემაში რუსიფიკაციის პოლიტიკის გატარება ერთ-ერთ პრიორიტეტულ მიმართულებად იქცა. იქედან გამომდინარე, რომ XIX საუკუნის უმეტეს ხანაში განათლება ძირითადად სასულიერო ხასიათს ატარებდა, საიმპერიო ხელისუფლებამ განათლების ეს მიმართულება საკუთარი უმკაცრესი კონტროლის ქვეშ აიყვანა. ორივე ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმებით (1811, 1814 წწ.) და საქართველოს ეკლესიის რუსულ ყაიდაზე გარდაქმნით ქართველი სასულიერო მოღვაწეების წილი განათლების საკითხებში მინიმუმამდე დავიდა. ამან განსაკუთრებით სავალალო შედეგები საქართველოს განაპირა მხარეში – აფხაზეთში მოიტანა.

1810 წელს აფხაზეთის მთავრის მოძღვარმა დეკანოზმა იოანე იოსელიანმა მთავრის მხარდაჭერით, შეიმუშავა პროექტი, რომლითაც აფხაზეთის მთავრის რეზიდენციასთან, სოფელ ლიხნში უნდა გახსნილიყო აფხაზი ბავშვებისათვის სასულიერო სასწავლებელი. სასწავლებელში პროექტის მიხედვით სწავლება უნდა წარმართულიყო აფხაზურ ენაზე. რუსეთის მეფის ხელისუფლებამ უარი განაცხადა აფხაზეთში სასულიერო სასწავლებლის გახსნაზე, რადგან საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმების შემდეგ (1811 წ. ცდილობდა ეკლესიებში ღვთისმსახურების ქართულიდან სლავურზე გადაყვანას, რითაც ქვეყნის რუსიფიკაციას ისახავდა მიზნად.

ამრიგად, მეცხრამეტე საუკუნის პირველ ნახევარში აფხაზეთში არ არსებობდა ოფიციალური სასწავლო – საგანმანათლებლო დაწესებულება, რაც ნიშნავდა იმას, რომ ამ კუთხეში სწავლა – განათლებას ძირითადად საოჯახო ხასიათი ჰქონდა.

1850 წელს საქართველოს ეგზარქოსმა ჯერ დიაკონის, შემდეგ მღვდლის ხარისხში აკურთხეს და სამურზაყანოს ბლაღოჩინად დანიშნეს დავით მაჭავარიანი. მან 1843 წელს დაამთავრა თბილისის სასულიერო სემინარია. იმავე წელს მუშაობა დაიწყო ქუთაისის სასულიერო სასწავლებლის მასწავლებლად, ხოლო 1844 წლიდან სამეგრელოს სასულიერო სასწავლებლის ზედამხედველია. დავით მაჭავარიანს პედაგოგიური მუშაობის დიდმა გამოცდილებამ მისცა საშუალება 1851 წელს სოფელ ოქუშში გაეხსნა აფხაზეთის მასშტაბით პირველი საეკლესიო – სამრევლო სკოლა.

1851 წლის ზაფხულში უწმინდესი სინოდის ბრძანებითა და გადაწყვეტილებით სოფელ ლიხნში გაიხსნა აფხაზეთის სასულიერო სასწავლებელი. სასწავლებლის ზედამხედველად დაინიშნა მომავალში გამო-

ჩენილი სასულიერო მოღვაწე ალექსანდრე ოქროპირიძე. სასწავლებელი ოთხკლასიანი იყო და მის დასაფინანსებლად წლიურად გამოიყო 1525 მანეთი.

ჩვენამდე მოღწეულია ალექსანდრე ოქროპირიძის მიერ შედგენილი სასწავლო პროგრამა. სასწავლებელში ისწავლებოდა შემდეგი საგნები: „საღმრთო რწმუნება, რუსული ენა, ქართული ენა (ხუცესური და მხედრული წერა) , სუფთა წერა რუსულსა და ქართულ ენებში, არითმეტიკა, რუსული და ქართული ენების გრამატიკა, საეკლესიო გალობა, გეოგრაფია და პრაქტიკული ვარჯიში აფხაზურ ენაში“¹ (1. გვ. 11–15). 1853 წლისათვის სასწავლებელში სწავლობდა 11 მოსწავლე. სასწავლებელმა იარსება 1855 წლის ოქტომბრამდე, როცა თურქებმა ომერ – ფაშას სარდლობით სამეგრელო დაიკავეს.

ალექსანდრე ოქროპირიძის ინიციატივით სოფელ ილორში გაიხსნა საეკლესიო–სამრევლო სკოლა, რომლის ხელმძღვანელიც თვითონ იყო, რისთვისაც 1852 წელს დააჯილდოეს სამხრეულით.

დრამაღანათლებული ალექსანდრე ოქროპირიძე ქართველი ერის გაძლიერებისა და კულტურული ამაღლების მთავარ საშუალებად თვლიდა სარწმუნოებრივ–ეროვნულ თვითშეგნებაზე დაფუძნებული სწავლა–განათლების მიღებას. მან განსაკუთრებული ღვაწლი დასდო ეკლესია–მონასტრების აღდგენა განახლების საქმეს. მეუფე ალექსანდრემ აღმშენებლობითი საქმე აფხაზეთიდან დაიწყო. თავისი ღვაწლითა და შეწევნით სოხუმში ადაღდინა ორი ეკლესია. მისი ზრუნვითა და ხელდასხმით აღიზარდნენ პირველი აფხაზი ქრისტიანი სასულიერო პირები: „ივანე (იოანე) გეგია, იოანე არგუნი, პეტრე ფილია და სხვანი“ (1. გვ. 11–15).

წარმოდგენილი ფაქტებით შეიძლება დავასკვნათ, რომ სასულიერო განათლების საქმეს აფხაზთა შორის ალექსანდრე ოქროპირიძემ ჩაუყარა საფუძველი.

ყირიმის ომის დასრულების შემდეგ აფხაზეთში არსებობდა ოქუმის ორკლასიანი საეკლესიო–სამრევლო სკოლა. 1860 წლიდან აფხაზეთსა და სამურზაყანოში არსებულ ეკლესიებთან გაიხსნა რამდენიმე საეკლესიო სამრევლო სკოლა. რაც შეეხება სწავლების ენას და დამწერლობას მიუხედავად რუსეთის იმპერიის მცდელობისა ქართული ინარჩუნებდა თავის მდგომარეობას. პირველად აფხაზური ანბანი 1862 წელს შექმნა ცნობილმა მეცნიერმა უსლარმა რუსული გრაფიკის საფუძველზე. რადგან რუსული გრაფიკით აფხაზური ბეგრების გადმოცემა ძალიან რთული იყო, რამდენჯერმე სცადეს ამ ანბანის გამარტივება და დახვეწა.

1862 წელს „კავკასიაში მართლმადიდებლური ქრისტიანობის აღმდგენმა საზოგადოებამ“ თბილისში შექმნა კომისია აფხაზეთში არსებული საეკლესიო–სამრევლო სკოლებისათვის პირველი აფხაზური საანბანო სახელმძღვანელოს შესადგენად. კომისიას თავმჯდომარეობდა გენერალი ი. ბარტლომეი. წიგნი დაიბეჭდა თბილისში 1865 წელს. მასში აფხაზური საკითხავი მასალა თარგმნილია რუსულ და ქართულ ენებზე. 1892 წელს პედაგოგმა კ. დ. მაჭავარიანმა და მისმა მოწაფემ დიმიტრი გულიამ

შადგინეს ახალი აფხაზური ანბანი ქართული გრაფიკის საფუძველზე. შემდეგ ნიკო მარმა სცადა აფხაზური ანბანის ლათინური გრაფიკის საფუძველზე შექმნა, მაგრამ მისმა ცდამ სასურველი შედეგი ვერ გამოიღო. 1954 წელს აფხაზური ანბანი ხელახლა შემუშავდა ისევ რუსული გრაფიკის საფუძველზე.

1866 წელს აფხაზური სოფლის საეკლესიო-სამრევლო სკოლებში შემოდებული იქნა სწავლება აფხაზურ ენაზე. 1868 „კავკასიაში მართლმადიდებლური ქრისტიანობის აღმდგენმა საზოგადოების“ საბჭომ აფხაზური აღიარა „ჩვილ და განუვითარებელ“ ენად ამიტომ წმინდა წერილის სწავლება აფხაზურ ენაზე გაუქმდა. (2. გვ.460). ჩვენი აზრით, ეს იყო პოლიტიკური გადაწყვეტილება, რომელიც 1866 – 1867 წლების მოვლენებს და აფხაზეთის საეკლესიო – სამრევლო სკოლების გაუქმებას უკავშირდებოდა. 1884 წელს კი მეფის რუსეთის ხელისუფლებამ საერთოდ აკრძალა აფხაზურ ენაზე სწავლება და შემოიღო მხოლოდ რუსულ ენაზე სწავლება.

1868 წლისათვის ქართველი მისიონერების ძალისხმევით სამურზაყანოს მთელი მოსახლეობა მართლმადიდებლობას აღიარებდა. განსხვავებული სურათი იყო დანარჩენ აფხაზეთში. აქ მუსლიმანთა და წარმართთა დიდი რაოდენობა არსებობდა. მათი რიცხვი 28 127 შეადგენდა. ეკლესიათა რაოდენობამ იმ პერიოდისათვის აფხაზეთში შეადგინა – 16, სამურზაყანოში – 15. ვფიქრობთ, რომ ეკლესიების რიცხვის ასეთი ზრდა ქართველი სამღვდელოების სერიოზული წარმატება იყო.

ქრისტიანობის გავრცელება, ეკლესია – მონასტრების აღმშენებლობა, ახალი საეკლესიო – სამრევლო სკოლების დაარსება, განსაკუთრებით გაძლიერდა 1869 – 1885 წლებში, როდესაც აფხაზეთის საეპისკოპოსო იმერეთის ეპარქიას მიუერთეს. იმერეთის ეპისკოპოსმა გაბრიელ ქიქოძემ (1825–1896 წწ.) რამდენჯერმე იმოგზაურა აფხაზეთში. გაეცნო ადგილზე რა მდგომარეობას, მრავალი აფხაზი მონათლა – გააქრისტიანა. მრავალი ეკლესია – მონასტერი და საეკლესიო სამრევლო სკოლა აღადგინა და დაარსა. გაბრიელმა აფხაზეთის უფროსი ბლაღოჩინის თანამდებობაზე დ.მაჭავარიანის კანდიდატურა წამოაყენა და მაღალი შეფასება მისცა აფხაზეთ – სამურზაყანოს სამღვდელოების მოღვაწეობას, რომელთა უმრავლესობამ აფხაზური ენა იცოდა.

მართლმადიდებლობის გავრცელების საქმეში დიდი მნიშვნელობა სკოლას ენიჭებოდა. 1868 წელს, როდესაც გაბრიელ ეპისკოპოსმა აფხაზეთში პირველად მოინახულა სკოლები, ისინი მხოლოდ სამურზაყანოში აღმოჩნდა, სადაც სწავლების დონე არცთუ ისე მაღალი იყო. მთელს დანარჩენ აფხაზეთში ერთ საეკლესიო – სამრევლო სკოლაზე არ არსებობდა. მხოლოდ სოხუმში ფუნქციონირებდა 1863 წელს დაარსებული მთიელთა სკოლა. გაბრიელ ეპისკოპოსი საქართველოს ეგზარქოსის სახელზე გაგზავნილ ანგარიშებში ითხოვდა აფხაზეთში საეკლესიო სკოლებისა და სასულიერო სასწავლებლის გახსნას. მეფის მოხელეები კი აფხაზეთში ქართველი სამღვდელოების გაბატონების გამო გამოთქვამდნენ უკმაყოფი-

ლებას და აცხადებდნენ რუსი მისიონერების მეშვეობით უნდ მომხდარიყო აფხაზთა გაქრისტიანება და გარუსება. გაბრიელ ეპისკოპოსის დიდმა ავტორიტეტმა ხელი შეუშალა რუს მისიონერებს სრულად განეხორციელებინათ თავისი გეგმა. მთლიანად გაბრიელის ეპისკოპოსობის პერიოდში 18 ათასი აფხაზი მოინათლა. მან აფხაზეთში მოღვაწე მღვდლებს ერთ-ერთ უპირველეს ამოცანად ხალხში განათლების შეტანა დაუსახა მიზნად. ამ მხრივ მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო 1870 წელს ლიხნის საეკლესიო სკოლის გახსნა. 1870 წელს სოხუმში ქალთა სასწავლებლის ბაზაზე იხსნება ქალთა პროგიმნაზია. 1872 წელს სკოლა გაიხსნა ონამირეში. 1875 წელს – გუფში. 1876 წელს – ჭლოუში. მეცხრამეტე საუკუნის სამოცდაათიან წლებში „კავკასიაში მართლმადიდებლური ქრისტიანობის აღმდგენმა საზოგადოების“ შეფასებით გამორჩეული მასწავლებლები იყვნენ: ჯინჯიხაძე, საყვარელიძე, იოსელიანი, ემხვარი, შერვაშიძე. ხოლო საუკეთესო სასწავლებელად სოხუმის მთიელთა სკოლა ითვლებოდა, სადაც 1874 წლისათვის 80 ბავშვი სწავლობდა. 1875 წელს სკოლის ხელმძღვანელად დაინიშნა კდ. მაჭავარიანი.

1877–1878 წლების რუსეთ – თურქეთის ომის დროს თურქების ხელით განადგურდა აფხაზეთის 16 ეკლესია, 26 ეკლესიაში დაწვეს საეკლესიო წიგნები და დოკუმენტები, მიწასთან გაასწორეს სოხუმის მთიელთა სკოლა, ქალთა პროგიმნაზია; კავკასიაში მართლმადიდებლობის აღმდგენი საზოგადოების 10 სკოლიდან ოთხი დაიწვა. ოქუშის ცნობილი საეკლესიო – სამრევლო სკოლა პოსპიტალად გადაკეთდა და იქ სწავლა 1979 წელს განახლდა. არ დაზარალებულა სამურზაყანოს ოთხი სკოლა: დიხა ზურგის, საბერიოს, ბედიისა და გუდავის. თურქებმა აფხაზთა დიდი ნაწილის გადასახლება შეძლეს თურქეთში. ისე როგორც 1867 წელს, ამჯერადაც ის რეგიონები დაცარიელდა, სადაც ქართველ მისიონერებს არ მიეცათ მუშაობის საშუალება.

1881 წლის ზაფხულში გაბრიელ ეპისკოპოსმა კვლავ იმოგზაურა აფხაზეთში. დაიწყო ახალი ეკლესიების მშენებლობა და დანგრეულის აღდგენა. ნელ – ნელა ფეხზე დააყენა მოშლილი განათლების სისტემა. კვლავ გაანახლა საქმიანობა სოხუმის მთიელთა სკოლამ, ქალთა პროგიმნაზიამ და ახალი ათონის სკოლამ. 1880 წლის მონაცემებით, აფხაზეთის სკოლებში 190 ქართველი (მეგრელი) და 36 აფხაზი სწავლობდა.

1885 წელს მართლმადიდებლობის აღმდგენი საზოგადოების სკოლები საეკლესიო – სამრევლო სკოლებად გადაკეთდნენ. შემუშავდა და დამტკიცდა ახალი სასწავლო გეგმები, რომლითაც საეკლესიო – სამრევლო სკოლებში მხოლოდ რუსულ ენაზე იქნა სწავლება შემოღებული.

1885 წლის 12 ივნისის იმპერატორის ბრძანებით და უწმინდესი სინოდის გადაწყვეტილებით აღსდგა აფხაზეთის ეპარქია. ამ პერიოდში ცარიზმა დაიწყო საგანგებო ღონისძიებების გატარება, რომელიც მიმართული იყო ქართველი და აფხაზი ხალხის ეროვნული თვითშეგნების, მისი კულტურის, ისტორიის და მშობლიური ენის მოსპობისაკენ. რეაქციის გაძლიერებამ დიდმაყრობელურ – შოვინისტურმა იდეოლოგიამ და რუსიფი-

კატორულობა პოლიტიკამ განსაკუთრებით იჩინა თავი სკოლებსა და სასულიერო სასწავლებლებში გატარებულ ღონისძიებებში.

გაბრიელ ეპისკოპოსი მეფის ხელისუფლებამ, როგორც ჩანს მისი სურვილის საწინააღმდეგოდ ჩამოაშორეს აფხაზეთის ეპარქიას, როგორც რუსული კოლონიზატორული პოლიტიკის მოწინააღმდეგე ეროვნული მოღვაწე.

ჩვენ საგნებით ვეთანხმებით, ბატონ ჯემალ გამახარიას დასკვნას, რომ „ 1886 წლის შემოდგომაზე აფხაზეთის მართლმადიდებლური ეკლესიის ისტორიაში დიდი და მნიშვნელოვანი ეპოქა დასრულდა. XIX საუკუნის დასაწყისიდან ქართველმა სასულიერო პირებმა წარმოუდგენლად მძიმე ვითარებაში – რუსული მმართველობის წინააღმდეგ შეიარაღებული გამოსვლების, კავკასიელ ტანამოძმეთა გენოციდის, რუსეთ თურქეთის დაპყრობითი ომების, პოლიტიზირებული ისლამის მოზაღების, მაჰმადიანობასა და მართლმადიდებლობას შორის მკვეთრი იდეოლოგიური დაპირისპირების, ხალხის ნების წინააღმდეგ აფხაზეთის სამთავროს გაუქმების, აფხაზთა ეროვნულ – გამანათავისუფლებელი გამოსვლების, მასობრივი მაჰაჯირობის, ინტენსიური კოლონიზაციის პირობებში – ამ უძველეს ქართულ მიწაზე ქრისტიანობის გავრცელება – აღდგენა მოახერხეს და ამით ხელი შეუწვევს აფხაზი(აფსუა) ერის გადარჩენას, მის ხსენას სრული კატასტროფისაგან, ერთიანად თურქეთში გადასახლებისაგან.” (2, გვ.529).

XIX საუკუნის 80-90-იან წლებში, განათლების სფეროში და სკოლამ მთელს იმპერიაში ადგილობრივი ერების გადაგვარებისა და გარუსების მისია იკისრა. სკოლა უნდა გამხდარიყო რუსული ცივილიზაციის გამავრცელებელი ორგანიზმი. ამავე პერიოდში, პერიფერიებში განსაკუთრებული ყურადღება სასულიერო განათლებას მიექცა.

მცხრამეტე საუკუნის 90-იანი წლებიდან წარმატებულ სასწავლებლად აფხაზეთში კვლავ სოხუმის მთიელთა სკოლა ითვლებოდა. მას სოხუმის ქალთა პროგიმნაზიასთან ერთად კარგი მატერიალურ – ტექნიკური ბაზა ჰქონდა. სასწავლებლების ძირითად კატეგორიას აფხაზეთის ეპარქიაში საეკლესიო სამრევლო სკოლები შეადგენდნენ, რომლებიც უწმინდესს სინოდს ემორჩილებოდნენ. 1899 წლისათვის სოხუმის(აფხაზეთის) ეპარქიის 45 სკოლაში 1165 ვაჟი და 459 გოგონა სწავლობდა. მთელი სასწავლო პროცესი კი რუსულ ენაზე მიმდინარეობდა. (3, გვ.216 – 217)

საინტერესოა, რას წარმოადგენდა ამ პერიოდში აფხაზეთის ეპარქია. საქართველოს საეპარქიოსოს 5 ეპარქიიდან იგი ყველაზე პატარა იყო და მის განმგებლობაში მხოლოდ 1 მონასტერი და 46 ეკლესია შედიოდა. შედარებისათვის გურია-სამეგრელოს ეპარქია 5 მონასტერს და 407 ეკლესიას მოიცავდა. (რუსული კოლონიალიზმი საქართველოში; თბილისი 2008)

1891 წლიდან ელემენტარული განათლების მიღების მოთხოვნის დასაკმაყოფილებლად სოხუმის ეპარქიაში უწმინდესმა სინოდმა გახსნა ეკლესიებთან წერა – კითხვის სკოლები. 1899 წლისათვის სოხუ-

მის ეპარქიაში იყო 26 ასეთი სკოლა, სადაც 565 ვაჟი და 151 გოგონა სწავლობდა (3, გვ.216 – 217).

აფხაზეთში სასკოლო განათლების ერთ-ერთ ამოცანას მაჰმადიანობასთან დაპირისპირება წარმოადგენდა. თურქეთიდან დაბრუნებული მუჰაჯირობის წყალობით ისლამმა ღრმა ფესვები გაიდგა. თურქეთიდან ბევრი მოლა დაბრუნდა. ისინი ხსნიდნენ მეჩეთებს და მაჰმადიანურ სკოლებს. ამას თან ერთვისოდა დეკანოზ ვოსტორგოვის იმპერიული პოლიტიკა. მისთვის ხომ მთავარი იყო ქართულის გამოდევნება აფხაზეთიდან და რუსულის სრული გაბატონება. რისიფიკატორი იდეოლოგიები მიზნად ისახავდნენ აფხაზი ხალხის მოწყვეტას ქართული კულტურული სივრცისგან. ისინი ასახელებდნენ რამდენიმე მიზეზს, რომელთა გამოც შეუძლებელი იყო აფხაზურ ენაზე განათლების დანერგვა: 1. აფხაზურ ენაზე საერო და სასულიერო განათლების ორგანიზება შეუძლებელია, რადგან ამ ენაზე არ არსებობს სასწავლო ლიტერატურა; 2. აფხაზები არ არიან ქართველები, რის გამოც მათთვის ქართულ ენაზე სწავლებისა და ქრისტიანული ღვთისმსახურების გაგრძელება დაუშვებელია; 3. აფხაზებმა იმ დონეზე უნდა ისწავლონ რუსული ენა, რომ საბოლოოდ დაივიწყონ დედაენა და გარუსდნენ. ამრიგად რუსეთის კოლონიზატორული პოლიტიკის განმხორციელებლებს მიაჩნდათ, რომ ეკლესიისა და სკოლის საშუალებით მოესპოთ აფხაზური ენა და ქართული, როგორც სახელმწიფო ენა რუსულით შეეცვალათ.

განსაკუთრებით უნდა აღენიშნოთ დიდი ქართველი პედაგოგის იაკობ გოგებაშვილის დამოკიდებულება და ზრუნვა აფხაზურ ენაზე სწავლების გასაუმჯობესებლად. 1907 წელს იაკობ გოგებაშვილი წერდა: „აფხაზურ ენას, როგორც დამოუკიდებელ ენას, უდავოდ აქვს უფლება თავის ღვთისმსახურებაზე, თავის დამწერლობაზე, თავის ხალხურ ლიტერატურაზე“ (5, გვ.200). იგი გმობდა აფხაზურ სკოლებში აფხაზურ ენაზე სწავლების ნაცვლად რუსების მიერ ე.წ. მუნჯური მეთოდის დანერგვას, რაც მოსწავლეთა გონებრივ დამახინჯებას და დაჩლუნგებას იწვევდა. იაკობი აფხაზეთში მოღვაწე ქართველებს და აფხაზებს მოუწოდებდა ერთობლივი ძალებით შეედგინათ და დაებეჭდათ აფხაზური დედაენა. დედაენის დაბეჭდვას და გამოცემას „კი თავის ხარჯებით კისრულობდა ქართველთა შორის წერა – კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება“.

1908 წელს თბილისში ავტორთა ჯგუფმა გამოსცა „აფხაზური წიგნი აფხაზთა სკოლებისათვის“, რომლის მიზანი იყო, რომ ამ წიგნის საშუალებით აფხაზური ენის სწავლება შესაძლებელი ყოფილიყო არა რუსულ სკოლებში არამედ აფხაზურ ეროვნულ სკოლებში.

1909 წელს აფხაზმა განმანათლებელმა „ანდრეი ჭოჭუამ გამოსცა იაკობ გოგებაშვილის მიერ შემუშავებული პედაგოგიური პრინციპების საფუძელზე შედგენილი „აფხაზური ანბანი“, რომელშიც ორიგინალური აფხაზური საბავშვო ტექსტების გვერდით შეტანილი იყო ი.გოგებაშვილის „რუსსკოე სლოვო“—დან თარგმნილი რამდენიმე მოთხრობა.“ (4, გვ.85). ამ წიგნის ღირსება ის იყო, როგორც თეიმურაზ გვანცელაძე აღნიშნავს, რომ

იგი აგებული იყო იაკობ გოგებაშვილის პედაგოგიური პრინციპების მიხედვით, სხვა ენა უნდა ისწავლებოდეს, მხოლოდ მას შემდეგ, რაც მოსწავლეს საფუძვლიანი ცოდნა ექნება დედანისა და უცხო ენის გავლენა ევლარ გადააჯიშებს მას.

ამრიგად, მეცხრამეტე საუკუნის შუა წლებიდან ქართველი სასულიერო მოღვაწეების აქტიური ჩარევით, აფხაზურ სოფლებში სამრევლო და საერო სკოლების დაარსება უეჭველად პროგრესული მოვლენა იყო, სადაც აფხაზ ბავშვებს ჰქონდათ შესაძლებლობა მიეღოთ დაწყებითი განათლება რუსულ ენაზე, ქართული და აფხაზური ენის დახმარებით. მათი ზრუნვის საგანს არა მხოლოდ ქართველი, არამედ აფხაზი მოსახლეობის თვითმყოფადობის, ეროვნული თავისთავადობის შენარჩუნებაც წარმოადგენდა. რუსეთის პოლიტიკა, კი აფხაზეთის სრულ ასიმილაციას ითვალისწინებდა. XIX საუკუნის 80 – იანი წლებიდან რუსიფიკაციის იდეოლოგებმა მიზნად დაისახეს აფხაზი ხალხის მოწყვეტა ქართული საგანმანათლებლო კულტურული სივრცისგან, რამაც გამოიწვია აფხაზეთში არსებულ სკოლებში, მხოლოდ რუსულ ენაზე სწავლების შემოღება, რუსული ენისადმი მიდრეკილება, აფხაზ ბავშვებში ეროვნული ცნობიერების დაქვეითება, მართლმადიდებლობის პოზიციების დასუსტება, ქართველი და აფხაზი ერის გახლეჩის დასაწყისი, წარმართობისა და მაჰმადიანობის აღორძინება.

საქართველოს ჩამოშორებამ აფხაზები კატასტროფამდე მიიყვანა, მოზრდილი თემის ნაცვლად ერთ მუჭა თემად იქცა, რომელსაც გაქრობა ემუქრება, თუ პოლიტიკოსებმა გააცალკავეს, გაიმარტოვეს და მოსწყვიტეს საქართველოს. გაწყვეტილი ისტორიული კავშირის აღდგენა კი წელში გამართავს აფხაზებს, ზურგს გაუმაგრებს, ძალასა და ღონეს მისცემს და კარგის მომავლის იმედით აღავსებს”. (5, გვ.175).

გამოყენებული ლიტერატურა:

- 1.წმინდა მღვდელმთავარი ალექსანდრე(ოქროპირიძე) და აფხაზეთი. კრებული შეადგინა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ჯემალ გამახარიაშვილი, თბილისი, 2006 წ.
- 2.გამახარიაშვილი, აფხაზეთი და მართლმადიდებლობა, თბილისი, 2005 წ.
- 3.Кирион., Краткий очерк истории Грузинской церкви, 1902 г.
4. გვანცელაძე, თ., აფხაზური ენის ფუნქციონირება განათლების სფეროში, „სპეკალი“- ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის რეცენზირებადი ელექტრონული ბილინგვური სამეცნიერო ჟურნალი.
5. გოგებაშვილი, ი., თხზულებათა ტ. 4., თბილისი, 1955 წ.

6.ბასილაძე ი., გაბრიელ ეპისკოპოსის(გერასიმე ქიქოძის) ქრისტიანული პედაგოგიკა, ქუთაისი, 2000 წ.

7.ბასილაძე ი.,ძოწენიძე ქ., კუპრაშვილი ს., სასულიერო განათლება და პედაგოგიური აზროვნება XIX საუკუნის იმერეთის ეპარქიაში, ქუთაისი, 2006 წ.

8.ბენდიანიშვილი ა. დაუშვილი ა. სამსონაძე მ. ქოქრაშვილი ხ. ჭუმბურიძე დ. ჯანელიძე ო. რუსული კოლონიალიზმი საქართველოში, თბილისი 2008 წ.

Imeri Basiladze
Sulkhan Kuprashvili

Spiritual Education in the second half of XIX century in Abkhazia Rezume

In the first half of 19 century there was no official educational institution in Abkhazia, and the family was the only source for education.

In 1851, archpriest David Machavariani opened the first parochial school in village Okhumi. In summer 1851 another school was opened in village Linkhi, decision was made by Saint Synod.

From 19 century, Georgian ecclesiastic public men's active role conditioned a fact, that Abkhazian children had an opportunity to get an elementary school education in Russian, with help of Georgian and Abkhazian languages. They cared not only for Georgians, but also for independence of Abkhazia.

Simple last years of 19 century. Russian ideologists had an object, to separate Abkhazian people from Georgian education system. Outcome would be the teaching only in Russian, lowering the national consciousness of Abkhazian children and weakening orthodoxy positions.

ქებლისა და მიძნაძორის ეტიმოლოგიისათვის

ჟამთააღმწერელი „ასწლოვან მატიანეში“ წერს: თეგუ-
დარს „ესმა რა სიდიდე უდაბნოსა ოპიზისა და შემოება მისი
პატიოსნითა ხატითა, და კანდელთა მიერ აღსავსეობა, ინება
წარმოღება მისი, და წარმოაგლინა ვითარ ათასი მჭედარი, რა-
თა მოაოვრონ. ხოლო წარვიდეს მთისა გზასა, რომელი მივა
კარჩხალთა კერძო... და დადგეს მთისა მის ძირსა, რომელსა
ეწოდების **ძეგლი**, რომელსა ზედა შენ არს ეკლესია წმიდისა
გიორგისი, რომელ არს [შორის] ოპიზასა და მიძნაძორსა” (ქარ-
თლის ცხოვრება, II, 1959:259-260).

მოყვანილ ამონარიდში რამდენიმე საინტერესო ცნობაა:

ა. ოპიზის მოსაოხრებლად მიმავალი მტრის ათასკაციანი
ლაშქარი დადგა მთის ძირში, „რომელსა ეწოდების ძეგლი”, სა-
დაც აშენებულია წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია.

ბ. ძეგლი მდებარეობს ოპიზასა და მიძნაძორს შორის.

2011 წლის ექსპედიციის დროს ჩვენ მივაკვლიეთ ძეგლს
და წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესიის ნაშთებს.

ყურადღებას იქცევს ტოპონიმები **ძეგლი** და **მიძნაძორი**.

1. პირველ რიგში შევეხეთ **ძეგლის** ეტიმოლოგიას.

ძეგლ’ს ქართულში რამდენიმე მნიშვნელობა აქვს.

საბა წერს: „**ძეგლი** – სამძღვარივით, წერით და **ძეგლი**
ორონად ითქმის” (ს.ს. ორბელიანი 1948). ხოლო **ორონ**’ს ასე
განმარტავს ლექსიკოგრაფი: „**ორონ**, რომელ ითარგმნების **ძეგ-
ლად** წერილსა და საზღურად სტყვსა საღმრთოესა მოქალაქო-
ბისა”.

როგორც ვხედავთ, საბას განმარტებაში მთლად ნათელი
არაა ძეგლის მნიშვნელობა, თუმცა ჩანს, რომ იგი უკავშირდე-
ბა საზღვარს.

ნ. ჩუბინაშვილი: „ძეგლი, დიდი სვეტი მარტოდ დადგენი-
ლი ნიშნად, ანუ სამძღვარად” (ნ. ჩუბინაშვილი 1961).

ამდენად, ნ. ჩუბინაშვილთან, ძეგლი სვეტია „სამძღვრად
დადგენილი”. თითქმის იმასვე ამბობს დ. ჩუბინაშვილიც:

„დიდი სვეტი მარტოდ დადგენილი ნიშნად ან სამ-
ზღვრად; столбъ, памятникъ. დაბ. 31,13; ძეგლი სჯულისა,
узаконение, писанное на столбе. შავთ. 70” (დ. ჩუბინაშვილი 1984).

სამივე ლექსიკოგრაფის განმარტება საინტერესოა, მაგ-
რამ, ვფიქრობ, ჩვენს საკითხთან დაკავშირებით არა.

ძეგლ-ი ძველ ქართულში აღნიშნავს: გამოსახულება, ქანდაკება, კერპი: ქმნა ძეგლ მარილის **px** დაბ. 19,26; ...დაამჯუნეს ყოველნი **ძეგლნი** ბაალისნი 0, IV, 10,27... (ილ. აბულაძე 1973).

ილ. აბულაძის მიერ მოყვანილ მეორე მაგალითში, ძეგლს კერპის მნიშვნელობა აქვს. ვფიქრობთ, სწორედ ამ სემანტიკას უნდა უკავშირდებოდეს საკვლევი ფუძე, – **ძეგლ-ი**. ჩვენი ვარაუდი ემყარება შემდეგს: ძეგლის მთის ძირში, იქ სადაც წმიდა გიორგის სახელობის ეკლესიაა, არის ზიარეთიც, „შეიდის საფლავეი“, სალოცავი, სადაც დღესაც მიდიან მოსალოცად და ღამის სათევად. დასაშვებია, აქ უძველესი დროიდან კერპი, ძეგლი იყო აღმართული, მანამდე, ვიდრე აქ ქრისტიანული სამლოცველო აშენდებოდა. წარმართული „კერპის მსხვერვის“ შემდეგ აქ ააგეს ქრისტიანული სამლოცველო, ტაძარი. ხალხის მესხიერებას კი შემორჩა ხსოვნა ძველი კერპისა... ამ ადგილას ზიარეთის არსებობა სწორედ ძველი კერპის მნიშვნელობის ტრანსფორმაციის შედეგი უნდა იყოს. აქ შეიდის (მუსლიმანური წმინდანის) საფლავის არსებობა, მეორეული მოვლენა ჩანს...

ამდენად, ტოპონიმი ძეგლი მნიშვნელობით კერპს უკავშირდება. აქვე ვიტყვი, რომ სამხრულ კილოებში **ძეგლი მეტ-სახელს, ლაღაბსაც** აღნიშნავს. მაგრამ, ვფიქრობთ, იგი არ უნდა უკავშირდებოდეს ჩვენთვის საინტერესო ტოპონიმს.

2. **მიძნადორი** მდებარეობს კარჩხალის ხეობაში, მდინარიპირა დაბლობზე. მონასტრიდან დღეს ერთი კედელია გადარჩენილა, დანარჩენი დროისა და ადამიანთა ხელით საძირკველამდე მორღვეულა. გამეშეთელი მუსტაფა გამეშის ცნობით, 1964 წელს აქ გავიარეთ და ტაძარი გადახურული იყო.

მიძნადორს ადგილობრივები გამოთქვამენ როგორც **მიზნა-ზოლი. ძ:ზ** მონაცველობა ჩვეულებრივია სამხრული კილოებისათვის. ამ შემთხვევაში ფონეტიკური მოვლენა თურქულის გავლენით უნდა აიხსნას, თუმცა იგივე მონაცველობა ძველ ქართულშიც დასტურდება: ძროხა:ზროხა. თურქულის გავლენით მეოქი იმიტომ ვამბობ, რომ **მიძნადორი** სხვა ფორმით (**მიზნა-ზოლი**) ქართული ენის ძეგლებში არ დასტურდება.

13 აგვისტოს (1904 წელი) მიძნადორი მოინახულა ნ. მარმა, აღწერა ტაძარი და კომენტარი გააკეთა ფუძის წარმომავლობაზეც. **მიძნადორ** ფუძე მეკვლევარმა დაუკავშირა სომხურ **Миджнадзор**-ს, რაც ნიშნავს **შუა ხეობისა** (срединно-ущельную) (Н.Я. Марр 1911,182). ნ. მარი სქოლიოში შენიშნავს, რომ „სახელწოდება შესაძლოა წარმოიშვა იქედან, რომ მონასტერს უჭირავს შუა ადგილი მერეს, პორტას, ხანძთასა და წყა-

К этимологии „ძეგლი“ и „მიძნადორი“

Резюме

Автор данной работы пытается разъяснить смысл двух топонимов. Основа „ძეგლ“ в грузинском языке употребляется в нескольких значениях (изображение, скульптура, идол). По мнению автора, топоним „ძეგლი“ связан с „კერძი“ и обозначает место, где идол был воздвигнут.

„მიძნადორი“ один из двенадцати святых монастырей, находится в Карчхальском ущелье. В картвелологии существует несколько объяснений „მიძნადორი“.

По мнению Н.Я. Марра „მიძნადორი“ происходит от армянского „Миджнадзор“, и означает среднее ущелье.

Автор данной работы считает, что „მიძნადორი“ – грузинское слово, образованное от „მოქნა-ჯვარი“ (>მიძნაჯვარი>მიძნაჯორი>მიძნადორი) и означает крест у предела, границы чего-то.

ბიბლიზმები ილიას პუბლიცისტიკაში

ბიბლიზმები თავიანთი ხატოვანებითა და ღრმა სემანტიკით სრულიადაც არ წარმოადგენს მოძველებულ, არქაულ სიტყვათშენაერთებს. ზნეობრიობის შემცველი და ამასთან, ესთეტიკურად ღირებული ბიბლიური ფრაზები მრავალგზის მეორდებოდა საეკლესიო ღვთისმსახურების დროს; მათი ციტირება ამაღლებდა მთქმელის, ავტორის ავტორიტეტს, რადგან ისინი ყველაზე ექსპრესიულად გადმოგვცემდა სათქმელს, წარმოადგენდა დარწმუნების საუკეთესო საშუალებას. დროთა განმავლობაში ისინი ფრაზეოლოგიზმებად იქცა. ბიბლიზმში ექსპრესიულობა და ლაკონიურობა არაიშვიათად ისინი ოკაზიურადაც გამოიყენება, რაც „...რადაც დამატებითი ინფორმაციის მიწოდებასაც გულისხმობს. ამ ხერხების ინფორმაციულობისა და პრაგმატიკული ეფექტურობის დონე პირდაპირაა დამოკიდებული ნორმიდან გადახრის ხარისხზე...“ (შადრიანი, 1991, 143). რაც უფრო მოულოდნელია მისი ოკაზიური მნიშვნელობა, მით უფრო ძლიერია „გაცრუებული მოლოდინის ეფექტი“ (ჩხვიმიანი, 2004, 87).

ნ. ლ. შადრიანი ფრაზეოლოგიზმის ოკაზიური ხმარების ორ ძირითად ფორმას გამოყოფს: 1. როცა იგი ხვდება მისთვის უჩვეულო კონტექსტში, მაგრამ ინარჩუნებს სემანტიკურ და სტრუქტურულ მთლიანობას; 2. ხოლო თუკი ვლინდება ფრაზეოლოგიზმის კომპონენტების სემანტიკური თუ სტრუქტურული თავისებურებანი, მაშინ საქმე გვაქვს ინდივიდუალურ-ავტორისეულ გარდაქმნასთან“ (შადრიანი, იქვე, 145-146).

ილიას პუბლიცისტიკაში მეტწილად კი ინდივიდუალურ-საავტორო გარდაქმნის ნიმუშებს ვხვდებით. საეკლესიო-წიგნური ფრაზეოლოგია კომპონენტური და გრამატიკული სტრუქტურით ხშირად განსხვავდება შესაბამისი ბიბლიზმისაგან. ენობრივი ნორმიდან გადახრის სწრაფვა ძირითადად მხატვრული ენისთვისაა დამახასიათებელი, თუმცა შესანიშნავად მიესადაგება პუბლიცისტური ტექსტების მიზანსაც: მიაღწიოს ექსპრესიულობას, ზეგავლენა მოახდინოს სოციუმზე, დაარწმუნოს ნათქვამის ჭეშმარიტებაში, აამაღლოს იგი ზნეობრივად. შეიძლება ითქვას, ყველაზე სრულყოფილად აღნიშნული ფუნქცია სწორედ პუბლიცისტურ ტექსტში რეალიზდება, მით უფრო, თუკი საამისოდ ბიბლიზმში გამოიყენება. ამ ნიშნით ბიბლიზმების დენოტაციურ-კონოტაციური ასპექტები, სტრუქტურა და სტილისტიკური ფუნქციები საგანგებო შესწავლის

ღირსია. ქვეყნის აუკარგზე ჩაფიქრებული მამულიშვილი დაუჩინებოთ ცდილობდა საკუთარი იდეების გავრცელებას, საზოგადოებრივი ცნობიერების გარდაქმნას, საამისოდ კი მან სწორედ ბიბლიაზე გააკეთა შეუცდომელი არჩევანი. მისი განუმეორებელი შემოქმედებითი ნიჭის დასტურია ბიბლეიზმების გამოყენების თავისებურებანი, კერძოდ, აქ იკვეთება რამდენიმე შემთხვევა: 1. **ბიბლეიზმი უცვლელედაა გამოყენებული** მაგ.: „ის ჯერ არაყვავებული ძმობა, ერთობა, თავისუფლობა, თანასწორობა ადამის ჯამის ჭეშმარიტებანი არიან *„სხარტელა“*, 3, 197); „მოვა დღე კრიტიკის განკითხვისა და...დაუნდობელი სიმართლე გაგზავნით თავის დაუნდობელ ჯოჯოხეთში *„პახუხი“* 3, 51); „ქვედ ჩვენი ძეგლები ვიხმარეთ და კირად ჩვენი სისხლი, და ბჭეთა ჯოჯოხეთისათა ვერ შემუსრეს იგი“ (*„რა ვითხრათ, რით გაგახართ?“* 1, 12); **[შდრ. ბჭენი ჯოჯოხეთისანი ვერ ერეოდან მას“**(მ. 16,17-18); ტყუილად მყვირალნი საადგილმამულო ბანკების წინააღმდეგ, ვგონებ, სიხარულით ხელებს იფშენენ, მაგრამ ჩვენ უფალსა ვსთხოვთ, მიუტყოს მათ, რამეთუ არა იციან, რასა იქმან“ (1, 311) **[შდრ. „და იესუ თქუა: მამაო, მიუტყევ მაგათ, რამეთუ არა იციან, რასა იქმან (ლ. 23, 34);** „ამ აზრით ქცევა ასე, რომ სომეხს ამისთანაებში ხელს აბანინებს, მითამდა ქართველები არიან ასეთნი ბრიყენი და ავის ზნისანი და სომხებიკი არაო“ (*„ქებათა ღაღადი“*, 2,39);

„ვითა მამა ზეცისა, იყავნ შენც სრული- აი, თავი და ბოლო ადამიანის ცხოვრებისა (*შინაური მიმოხილვა XXIX, 1, 342..*) **[შდრ. ვით მამა ზეცისა, იყავნ შენც სრული: იყვენიით სრულ, ვითარცა მამა თქუენი ცათა შინა სრულ არს (მ. 5,48).** გაეისვენოთ, როგორ ესაუბრება „კაცია-ადამიანში?! თავისსავე გმირს ავტორი ზნეობრივი სრულყოფილების შესახებ: შენ იმისთვის ცხოვრობ, რომ ჭამო და სვა და არა იმისათვის, რომ რომ ჰსჭამ და სვამ, იცხოვრო ე. ი. ეცადო, რომ ვითა მამა ზეცის იყო შენ სრული.“ აღნიშნულ კონტექსტში ბიბლიური ფრაზა სარკასტულად გამოიყენება, რომ ღუარსაბს არასწორად აქვს გაგებული ბიბლიური სიბრძნე.

სათქმელის ექსპრესიულად გადმოცემად, კერძოდ, კი თვითნებობის და უტიფრობის გასაკრიტიკებლად ზოგჯერ ილია მიმართავს ბიბლეიზმის გრამატიკულ ტრანსფორმაციას- კუთვნილებითი ნაცვალსახელის მეორე პირის მრავლობითი რიცხვის ფორმას ცვლის პირველი პირის მხოლოდობითი რიცხვისათი: „მეორე დღესაო, იმავე თავმჯდომარემ გამოუცხადა ყრილობას, - ბრძანებს ბ-ნი ყოფიანი: **იყავ ნება თქვენო**, თითონ ჩვენ დაგიბიშნავთ კამისიასო;რამ გამოიწვია? ნუთუ იმან, რომ **„იყავნ ნება**

ჩემო! (შინაური მიმოხილვა XXIII, 1, 266). [შდრ. მოვედინ სუფე-
ვამ შენი, იყავნ ნება შენი, ვითარცა ცათა შინა, ეგრეცა ქუეყა-
ნასა ზედა (მ. 6, 10)].

ილია ბიბლეთიშემს ყოველთვის არ იყენებს, როგორც
მზა ფრაზებს, მათ მოხდენილად აქსოვს წინადადებაში და აკის-
რებს მთავარი წევრის ფუნქციას: „დღესაო, ილიამ თუ მე არ
ვიქნებოი, ქვა ქვაზე ნუ იქნებაო” (შინაური მიმოხილვა XXI, 1,
243); ალა-მაჰმად-ხანებმა პირქვე დაგვამხეს, ქვა-ქვაზედ არ დაგ-
ვიყენეს, მოგვსრნეს, მოგვჟლიტეს და მაინც ფეხზე წამოვდევით”
(„რა გითხრათ, რით ვაგზაროთ?”, 1, 11). [არა დაშთეს ქვად ქვასა
ზედა, რომელი არა დაირღუეს (მ, ახ, 2)]. ან კიდევ: „ბ-ნ ყოფი-
ანს ბეწვი დაუნახავს და ძელი კი არა (შინაური მიმოხილვა
XXIII, 1, 378). [შდრ. ანუ ვითარ ხელ-გეწიფების თქუამდ ძმისა
შენისა: „ძმაო, მიტევე და აღმოგიდო წუელი თუალისაგან შენი-
სა, და ღირესა თუალისა შენისასა არა ჰხედავ? ორგულო, აღმო-
იდე პირველად ღირე თუალისაგან შენისა და მერმე იხილო
აღმოღებად წუელი თუალისაგან ძმისა შენისა (ლ. 6, 42)].

„ქეყანას კი აინუნშიაც არ მოსდის ამ საწყლის ჩაგრულ-
ყოფა. მიდის-მოდის ხალხი დაამ გაათასირებულს გლახაკს არა-
ვისგან საკმაო ნუგეში არ ეძლევა და სწივის: მე პურს ვსთხოვო,
ის ქვას მიდებს ხელშიო. თუმცა ჰხედავს თავის გარშემო ამისთა-
ნა გულქვაობას, რომ გლახა პურს ითხოვს და ქვას აწვდიან
ხელში, მაგრამ ჩვენი პოეტი მაინც საწყლის გულში ბოროტს არ
ატრიალებს („წერილები ქართულ ლიტერატურაზე”, 3, 547). [შდრ.
ანუ ვინ არს თქუენგანი კაცი, რომელი სთხოვდეს ძე მისი პურსა,
ნუ ქვად მისცეს მას?” მ. 7, 7)]. ან: „მაინც კიდევ სიკვდილია იმის-
თვის, რომ ვისთვისაც ჭირშია, ვისთვისაც იბრძვის, ვისთვისაც
იტანჯება, ის პირველი ესერის ქვას სხვათა შორის (604)”

აღნიშნული ფუნქციით გამოიყენება ძველი აღთქმის ფრა-
ზებიც. ზეთისხილის რტო სუბსტანტიური ბიბლეთიშია, მაგრამ
ილიამ მისგან შექმნა ზმნური ფრაზეოლოგიზმი: მაგ.: მაშინ გა-
მოვიდნენ ასპარეზზედ შეიღები, რომელთაც უარყვეს და დაჰ-
გემეს მამათა საქმენი და ზეთისხილის ყლორტით მოფრინდნენ
(„წერილები გადამითვან”, 3, 303).

გამოთქმა „ხმა მღაღადებლისა უდაბნოსა შინა” გვხვდება
როგორც ესაია წინასწარმეტყველთან (40,3), ასევე ძველ აღ-
თქმაში, მათეს (7,16) და მარკოზის (1,3) და ლუკას სახარებებში
(ლ,3,4): [შდრ. „ვითარცა წერილ არს წიგნსა სიტყუათა ესაია წი-
ნასწარმეტყველისათა: კმად მღაღადებლისად უდაბნოსა ზე-
და”(ლ. 3,4).

ილიასთან ეს ფრაზეოლოგიზმი უცვლელადაც გვხვდება და ტრანსფორმირებულიც: „განა მარტო აქაურის ბანკების ხმა დარჩა **ხმად მღაღადებლად უდაბნოში?**” (შინაური მიმოხილვა XXIII, 1, 265). „ის კრიტიკა ... **ღაღადებაა უდაბნოში**, ეს საჭიროება თავგამეტებისა, ეს **ამაოება ღაღადებისა** განა არ უნდა უშლიდე სკრიტიკის მოვლენას!” („კრიტიკა სანათურია ლიტერატურისა”, 3, 578-579).

„ღაღადება უდაბნოში”,- აქ ამოვარდნილია ერთი კომპონენტი (ხმა); მეტი ექსპრესიულობის მისაღწევად წინადადებაში გვხვდება მისი იდეოგრაფიული სინონიმიც- **„ამაოება ღაღადებისა”**, რომელიც გამჭვირვალე სამანტიკისაა.

სპეციალურ ლიტერატურაში მითითებულია, რომ საეკლესიო-წიგნური ფრაზეოლოგიის, არქაული გამოთქმების გამოყენება ამჟამად ილიას პუბლიცისტური წერილების პოლემიკურ კილოს. „არქაული გამოთქმები ორგანულად არის ჩაქსოვილი ძირითად ტექსტთან და ძველი ქართული ორნამენტებით ამშვენებს მას” (შალამბერიძე, 1966, 274). ბუნებრივია, ამ გამოთქმებს ილია არქაიზაციისთვის იყენებს, თუმცა ისინი პირველ რიგში გამოიყენება (როცა უცვლელი სახითაა დამოწმებული), როგორც ყველაზე მტკიცე, სარწმუნო არგუმენტები, შემდეგ კი უნდა ვიმსჯელოთ მათ სტილისტიკურ ნიუანსებზე.

ილია შემოქმედებითად უდგება ბიბლეიზმებს. ზოგჯერ იგი ამოკლებს მას და ცვლის რომელიმე კომპონენტის ბრუნვის ფორმას (სემანტიკა უცვლელია) მაგ., „სიცილი და გლოვა ვითომ და-ძმანი არ არიან? ვითომ ხელიხელგაყრილნი არ დაიარებიან იმ მუშტი-კრივში, რომელიც **არსებითის პურისთვის [შდრ. პური ჩუენი არსობისა]** დღენიადაგ გამართულია?” („*კარგი რამ მჭირდეს, ვიკვირდეს, ავი რა საკვირველია?*”, 3, 174);

ზოგჯერ ბიბლეიზმი ერთდროულად შეკვეცილიცაა და გაგრძობილიც: „**აქ იქნება ღრჭენა კბილთა და ხორცის გლეჯა**” („*პასუხი*”, 3, 51); [შდრ. „**მუნ იყოს ტირილი და ღრჭენა კბილთა** (ლ, 13, 28)].

გამოთქმა ხე ნაყოფით იცნობა (ანუ აღამიანი თავისი საქმეებით იცნობა) გვხვდება ახალ აღთქმაში [შდრ. **რამეთუ თითოეული ხე თვისსაგან ნაყოფისა საცნაურ არს; რამეთუ არა ეკალთაგან შეკრიბიან ლეღვ, არცა მაყუალთაგან მოისთულნიან ყურძენი (ლ, 6, 44); (მ. 7, 16)**]. ილიასთან: „**ნაყოფისაგან იცნობების ხე იგიო, ნათქვამია (VIII, 81); „სიტყვამან შენმან გამოგაჩინოს შენ”**, - **ამაზეა ნათქვამი, თუ სხვა რაზედმე? (59)**; დასასრულ, არ დაგივიწყებთ შენ იმიტომ, რომ შენი საქმენი ჩვენზედ უკეთესად

ჰლადადებენ შენს დაუვიწყრობას, შენს საუკუნოდ ხსენებას („დ. ბაქრაძის გარდაცვალების გამო“, 481); რად გინდა კაცმა სთქვას მე ასეთი ვარო... „სიტყვამან შენმან გამოგაჩინოს შენ“ (იქვე, 105); „ხე ხილისაგან, ხილი ხისგან ნათქვამია, –იცნობებო“ („ქვეათა ღაღადი“ 2, 21); უკანასკნელ მაგალითში ბიბლიეზში გახალხურებულია, მომღვწეოში კი გათანამედროვეებული: **აღამიანი და მეტწილად ერი, არა მარტო პურითა ერთითა ცოცხალ არს**” (შინაური მიმოხილვა XXIX, 1, 342...). [შდრ. „არა პურითა ხოლო ცხონდების კაცი“ (მ. 4, 4)]

ბიბლიეზმების გამოყენების მეტ დინამიზმზე მიგვითითებს ბიბლიური სიტყვებისა და სიუჟეტების ქცევა ტექსტის ორგანულ ნაწილად. მათ გაგებაში ბიბლიური სიუჟეტების ცოდნა გვეხმარება: „აქ სულ ერთია, თქმაა ეს ღვაწლი თუ ქმნა, დიახ, **მქმნელია იგი და მთქმელიცა...**“ („დ. ბაქრაძის გარდაცვალების გამო“, 3, 353- 354)

„ლაფი ჩამოვირეცხოთ, ჭუჭყი მოვიშორეთ, რომ მხოლოდ მარგალიტები დაგვრჩეს ჩვენის ცხოვრების სასახელოდ“ („საქართველოს მოამბეზედ“). [შდრ. **ნუ მისცემთ სიწმიდესა ძაღლთა, ნუცა დაუფენთ მარგალიტსა თქვენსა წინაშე ღორთა, ნუუკუე დასთრგუნონ იგი ფერხითა მათითა მოიქცენ და განგხეთქნენ თქვენ** (მ. 7, 6)].

„მაგ სალაროში შედიან ხოლმე აღმორჩეულნი პირნი, რომელნიც ყველგან ცოტანი არიან, მხოლოდ მაგათა აქეთ იმათი კარის გასაღები, მხოლოდ იგინი სარგებლობენ, დაისაკუთრებენ იმათ საუნჯესა მაშინ, როდესაც იმათი განმანათლებელი სხივები ყველასთვის საჭირონი არიან, როგორც არსებითი პური“ („საქართველოს მოამბეზედ“, 3, 126). [შდრ. **მრავალნი არიან ჩინებულ და მცირედნი- რჩეულ** (ლ. 14, 24)].

არა სჯობს, რომ თვითონ ამხანაგს მისცე ღარიგება და **მართალს სამართალი მისცე?** ამასთანავე არ შეიძლება კაცმა ერთ მხარეს არ მიჰკერძოს („სპირიდონის და თადეოზის ბაასი“ 3, 60-61); ყოველის კაცის მართალი ის არის, რაც გულით მიაჩნია მართლად და არა თვალდებით (იქვე) **[ნუ სჯით თუაღ-ღებით, არამედ მართალი სამართალი საჯეთ**“ ი, 7, 24).

მოძმეთა სიყვარულს, ურთიერთგატანას ილია უფლის უმთავრესი მცნების ძალას ანიჭებდა: „გიყვარდეს მოძმე შენო, ვითარ თავი შენი, თავგანწირვით გიყვარდეს სამშობლო“ 3, 203) [შდრ. **შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თჳსი**“ (მ. 23, 39)].

ილია ბიბლიეზმებს იყენებს სათაურადაც: „ვის ნათესა ემკით?, „რას ვეძიებდით და რა ვპოვეთ?“ აგვარი კითხვითი სათა-

ურებით იგი ადრესატს ან უზნეობაში სდებს ბრალს, ან კიდევ რაღაც შეუსაბამობაზე მიუთითებს.

ამრიგად, ბიბლიზმები ილიას პუბლიცისტიკაში გამოიყენება სათაურის ასაგებად, მწერლის იდეური მრწამსის დასასაბუთებლად, სტილური ელფერის შესაქმნელად და ახალი ფრაზეოლოგიური ერთეულების საწარმოებლადაც.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

1. ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა კრებული ათ ტომად, ტ.V. პინგოროვეას რედაქტორობით, თბ, 1955.

2. ილია ჭავჭავაძე, რჩეული ნაწარმოებები 5 ტომად, ტ.V. პუბლიცისტური წერილები, თბ, 1987;

3. ილია ჭავჭავაძე, პუბლიცისტური წერილები, V. თბ, 1991;

4. შალამბერიძე 1966 - გ. შალამბერიძე, ილია ჭავჭავაძის ენა, თბ.

5. შადრიანი, 1991- Шадрин Н. Л. „Перевод фразеологических единиц и сопоставительная стилистика“, М. 1991.

6. ჩხვიმიანი, 2004- ს. ჩხვიმიანი, ფრაზეოლოგიზმების ტრანსპოზიციის პრობლემა მხატვრულ თარგანში, საენათმეცნიერო ძიებანი, XVI, თბ.

Nana Tsetskhladze

Biblical Expressions in Ilya Chavchavadze's Social and Political Essays

Resume

Biblical Expressions in Ilya Chavchavadze's Social and Political Essays are examples of individual transformations performed by the author. Phraseological units with modified structure (“amaoeba gagadebisa”, “ikavn neba chemi”, “arsebiti puri”, zetishilis klortit moprena”, “grchena kbiltada hortsis gleja”) serve to express special purposes of the author and they have stylistic colouring (satire, sarcasm). They are often used as titles. Some of them have become part of folklore; some have become modern expressions. The original biblical expressions serve as arguments in text.

აფხაზეთის წმინდა სალოცავი-კამანის ეკლესია

ჩვენი ქვეყნის ტერიტორიული მთლიანობის დარღვევის შედეგად, აფხაზეთი და იქ არსებული წმინდა ქართული სალოცავები დარჩა საქართველოსაგან მოწყვეტილი, რომელთა პატრონობა და მოვლა სამწუხაროდ დღეს შეუძლებელია. აფხაზეთის წმინდა სალოცავების ისტორიაზე და მათ მნიშვნელობაზე ყურადღების გამახვილება მეტად აქტუალურია, ვინაიდან ის ხელს შეუწყობს ისტორიული ფაქტების სინამდვილის სათანადო დადასტურებას ქართულ ცნობიერებაში.

საკუთრივ აფხაზეთში ე.წ. ეგრისწყლისა და კილასურის იქით მდებარე ტერიტორიაზე, ქართულ წერილობით კულტურას ხანგრძლივი ისტორია ჰქონია ჯერ კიდევ ქართული მიწების გაერთიანებისათვის მოძრაობის დაწყების ადრეულ ეტაპზე. დასავლეთ საქართველო ანუ აფხაზეთი არა მარტო პოლიტიკურად, არამედ ეთნიკურადაც ქართული ქვეყანა იყო. (მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე. 1998, გვ.114)

აფხაზეთში დარჩა ჩვენი სულიერი საგანძურები: ბიჭვინთის საეპისკოპოსო ტაძარი(Xს), ანაკოფიის წმინდა სიმონ კანანელის ეკლესია (IX-X სს), ახალი ათონის წმინდა პანტელეიმონის ტაძარი (IX ს), ბედიის ტაძარი (X-XI სს), ღიხნის ეკლესია (X-XI სს), მოქვის ტაძარი(X ს), დრანდის ტაძარი(VIII ს), ილორის წმ. გიორგის ეკლესია (XI ს), ბზიფის ციხის ეკლესია(X ს), ძველი გაგრის ეკლესია(IV ს), კამანის წმ. იოანე ოქროპირის მონასტერი (XI-XII სს)

ჩვენ შეგწერდებით კამანის წმინდა სალოცავზე, რომელიც მდებარეობს სოხუმის რაიონის სოფ. შრომის ტერიტორიაზე. მისი აშენების თარიღად XI- XII სს. ითვლება. შემდეგ ტაძარი დაუნგრევიით და აღუდგენიათ, რის შესახებაც გვექნება საუბარი ქვემოთ.

როგორც ცნობილია, პირველ საუკუნეში პონტოდან ნიკოფსიამდე ქრისტიანობა გაავრცელეს ანდრია მოციქულმა და სიმონ კანანელმა. ისიც ცნობილია, რომ ანდრია პირველწოდებულს სიმონ კანანელი საქართველოს შავიზღვისპირეთში დაუტოვებია. შესაძლებელია სოფლის და ტაძრის სახელი კამანი (კომანი)- თავად სიმონ კანანელის (კანანი-ქანანი- კანანელი- ქანანელი) სახელთან იყოს დაკავშირებული. (თ. ცაგარეიშვილი. 2008, 26-29).

აფხაზეთის საექსკურსიო ობიექტების პროგრამის-„აფხაზეთის წმინდა ადგილები“, ნუსხაში შეტანილია სოფელი კამანი, სადაც მითითებულია იოანე ოქროპირის მონასტერი და მოწამე ვასილისკას საფლავი. გაჩერება სოფელი იაშთუხა (ანუ სოფელი მიხაილოვსკი) (http://www.akva-abaza.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=33).

აღნიშნული მისამართი არ შეეფერება სიმართლეს. იგი არასწორად არის მითითებული. სინამდვილეში სოფელი იაშთუხა მდებარეობს სულ სხვა მხარეს, კერძოდ ბარათაშიილის ქუჩის ზემოთ მარცხნივ აღმართულ გორაკზე. ხოლო სოფელი მიხაილოვსკი, (როგორც ეხლა აქვთ მითითებული) არის სოფელი თავისუფლება. ეს სოფელი მდებარეობს სწორედ კამანისაკენ მიმავალ გზაზე. ასე, რომ სოფელი იაშთუხა სულ სხვა მიმართულებით მდებარეობს და არაფერი საერთო აქვს კამანისაკენ მიმავალ გზასთან.

დღეს კამანში ფუნქციონირებს ორი ტაძარი: წმინდა იოანე ოქროპირის და მოწამე ბასილისკას. აფხაზებთან ომის დროს 1992-1993 წლებში ფრონტის წინა ხაზი კამანზე გადიოდა. აქ უამრავი ჭურვი აფეთქდა, მაგრამ არცერთი არ მოხვედრია ტაძარს. ეს ალბათ უფლის ნება იყო. ტაძართან მიმავალი გზა დღესაც არ არის განაღმული, ამიტომ იქ მისვლა მხოლოდ საცაღფეხო ბილიკით შეიძლება. ტაძრის წინამძღვარია მამა დოროთე, ხოლო მონასტერში ბინადრობს მხოლოდ ხუთი კაცი.

კამანში მოწამეებრივად აღესრულა: რომაელი ქრისტიანი მემომარი ბასილისკა,(308წ), ასი წლის შემდეგ იოანე ოქროპირი(407წ), 1993 წლის 5 ივლისს გმირულად დაიღუპა კამანის იოანე ოქროპირის ეკლესიის წინამძღვარი მამა ანდრია (27 წლის) და ასევე აქ აფხაზებმა წამებით მოკლეს ეკლესიის აღმღვანელი ოჩამჩირელი, ეროვნებით აფხაზი, მაგრამ ქართველი ხალხის ძმა და მეგობარი გიორგი (იური) ანუა. ცნობილია ისიც, რომ გიორგი აფხაზებს საშინლად უწამებიათ ბასილისკას წყაროსთან.

ბავშვობაში ჩემი თვალით მაქვს ნანახი წყაროს წინ გამდინარე წყალში ქვები, რომელზედაც წითელი ლაქები იყო გამოსახული. იქ მყოფმა ერთ-ერთმა მონაზონმა ამიხსნა, რომ ეს წითელი ლაქა იყო წამებულის სისხლი. მაშინ ვერც კი გავაცნობიერე რას ნიშნავდა ეს და ვინ იყო ის წამებული. ეხლა ჩემთვის ნათელია,

რომ საუბარი შეეხებოდა მოწამე ბასილისკას, რომელიც აღესრულა აქ კამანში.

ბასილისკა წარმოშობით რომაელი, ყოფილა ნათესავი წმინდა თედორე ტირონის (17 თებერვალი მისი ხსენების დღე). აგრიპას მმართველობის დროს ქალაქ ამასიაში დაწყებულია ქრისტიანთა დევნა. ბასილისკას სიზმარში გამოცხადებია ღმერთი, რომელიც ჰპირდებოდა დახმარებას და უწინასწარმეტყველებდა წამებით სიცოცხლის დასრულებას კამანში. ბასილისკას უთხოვია დაცვისთვის, რომ გაეშვათ ის სახლში, რათა ოჯახს გამომშვიდობებოდა. აგრიპას როცა ეს შეუტყვია, განრისხებულს დარაჯები საპყრობილეში ჩაუსვამს, ხოლო ბასილისკას მოსაყვანად ჯარისკაცები გაუგზავნია. მისთვის ბორკილები დაუდვიათ, ფეხზე სპილენძის ჩექმები ჩაუცვამთ, რომლის ძირებზე ლურსმნები ყოფილა ჩატკეპული და გაუგზავნიათ კამანში.

მიუღწევიათ რა სოფლისათვის, ჯარისკაცები შუადღისას შეჩერებულან მოსასვენებლად, ხოლო ბასილისკა მიუბამთ გამხმარ მუხის ხეზე, დაუტოვებიათ მცხუნვარე მზის ქვეშ, რომელიც სიცხითა და წყურვილით იტანჯებოდა. წამებული ღმერთს შეველას ეკედრებოდა. მოულოდნელად ზემოდან შემოესმა ხმა: “ნუ გეშინია, მე შენთან ვარ“. ამის შემდეგ მიწა შეირყა, ხე შეიმოსა მწვანედ და კლდიდან ამოხეთქა წყალმა. მიწისძვრითა და ნანახით შესინებულმა ჯარისკაცებმა ბასილისკა გაანთავისუფლეს. მისი ლოცვით ავადმყოფები განიკურნა. როდესაც წამებული წარსდგა აგრიპას წინაშე, მაც მოსთხოვეს მსხვერპლის გაღება წარმართი ღმერთების მიმართ. ბასილისკას უთქვამს: “მე ყოველთვის მადლობას და დიდებას ვწირავდი ღმერთს“. აგრიპას ბრძანებით ის გაუგზავნიათ კამანში, თავი მოუკვეთავთ, ხოლო სხეული ჩაუგდიათ მდინარეში. ქრისტიანებს მალე გამოუსყიდიათ წამებულის წმინდა ნაწილი და ღამით დაუკრძალავთ ბორცვზე. რამდენიმე ხნის შემდეგ აქ აშენებულია ეკლესია წმინდა ბასილისკას სახელზე. (მისი ხსენების დღე 5 აგვისტო). (http://abkhazia-turoperator.ru/excursions/Sukhumi/Kamanski_monastery.php).

კამანის ტაძრის მეორე წამებული გახლდათ იოანე ოქროპირი. ის დაიბადა 344 ან 347 წელს ანტიოქიაში. ქრისტიანული ღვთისმოსაობის პირველი გაკვეთილები დედისაგან მიიღო და მთელი ცხოვრების განმავლობაში გაჰყვა. მან გულდასმით დაიწყო

წმინდა წერილების შესწავლა. ის ანტიოქიის მახლობლად ერთ სავანეში ბერად აღიკვეცა. მონასტერში ყოფნისას იოანეს ჰქონდა ჩვენება: მას წმინდა მოციქულები იოანე და პეტრე გამოეცხადნენ და უთხრეს: „ნუ დამალავ ნიჭსა, რომელიც ღმერთმა კაცთა განსანათლებლად გიბოძა, გაბედულად ილაღადე სიტყვა ღმრთისა... სიმართლისათვის ბევრ მწუხარებასა და ღვეწას დაითმენ, მაგრამ ყოველივე მხნედ გადაიტანე“.

386 წელს ის ანტიოქიის საეპისკოპოსო კათედრაზე მღვდლად ეკურთხა, სადაც 12 წელი დაჰყო. 397 წელს, როდესაც კონსტანტინეპოლის მთავარეპისკოპოსი ნექტარიოსი გარდაიცვალა მის მემკვიდრედ იოანე მიიწვიეს. მისი სახელი მთელ აღმოსავლეთში იყო ცნობილი. მაგრამ მას აღმოუჩნდა მტრები, დედოფალი ევდოქიას სახით, რომლის გავლენით სუსტი ნებისყოფის მქონე იმპერატორმა არკადიუსმა დაადასტურა 407 წლის კრების უკანონო გადაწყვეტილება მისი ქალაქიდან გაძევების შესახებ.

მეორე დღეს საღამოს წმინდა სოფიის ტაძარში იოანე ოქროპირმა წარმოთქვა სიტყვა, რომელიც ისტორიამ შემოგვინახა. ვფიქრობთ ის მეტად საინტერესოა და ამიტომ მოვიტანთ ნაწყვეტს ამ სიტყვიდან: “ ჩვენ არაფერი მოგვიტანია ამ ქვეყნიდან და ცხადია მისგანაც ვერაფერს წავიღებთ. მე არად ვაგდებ შიშს ამა სოფლისა და მისი სიკეთენი სასაცილოდაც არ მყოფნის, არ მეშინია სიკვდილისა და არ მსურს სიცოცხლე, უკეთუ მხედველობაში ჩვენს წარმატებას არ მივიღებთ...დაე, იყოს ნებაი შენი, უფალო, არა ისე, როგორც ამას და იმას სურს, არამედ ისე, როგორც შენ გნებავს. აი, ჩემი სიმტკიცე, აი, ჩემი უძრავი კლდე, აი, ჩემი ღერწამი ურყევი! დაე იყოს ის, რაც ღმერთს ესათნობა. თუ მას აქ ჩემი დარჩენა ესათნობა, მადლობას ვუძღვნი, ხოლო თუ აქედან წაყვანა სურს, კვლავ მისი მადლობელი ვრჩები“ (ქრისტიანული ეკლესიის ისტორია., 2009 .238-239).

იოანეს მტრებს ის მეორედ გაუსახლებიათ ქალაქიდან. იოანე, როგორც პირველად, ეხლაც ფარულად გასულა და ნავსადგურისაკენ წასულა. ამ დროს ამოვარდნილა საშინელი ქარიშხალი, ხოლო შუადამისას წმინდა სოფიის ტაძარში ხანძარი გაჩენილა, რომელსაც არა მხოლოდ ტაძარი, არამედ სენატის შენობა, მდიდართა სახლები გადაუწვავს და მეფის სასახლესაც შექმნია სა-

შიშროება. დილისათვის ტაძრიდან მხოლოდ პატარა ნაგებობადა გადარჩენილა, რომელშიც საგანძური ინახებოდა.

წმინდა მღვდელმთავარი ნიკეაში დიდხანს არ გაუჩერებიათ. ერთი თვის შემდეგ იგი ბევრად შორეულ და მკაცრ ადგილას, პატარა ქალაქ კუკუსოში გადაუსახლებიათ, რომელიც არმენიის მთებში მდებარეობდა. 70-დღიანი მგზავრობის მანძილზე იოანეს მრავალი ტანჯვა და საფრთხე გადაუტანია.

ერთი წლის შემდეგ ის უფრო შორს, ჩრდილოეთ არმენიაში გადაუსახლებიათ. სამწუხაროდ, არკადიუსს სინანულის სურვილი არ გასჩენია და ძველებურად ყურს იმათ რჩევებს უგდებდა, რომელნიც წმინდა მამის დაუძინებელი მტრები იყვნენ. იმპერატორი დაარწმუნეს, რომ იგი კიდევ უფრო შორს, საქართველოში, შავი ზღვის სანაპიროზე, ბიჭვინთაში გადაესახლებინა.

სამი თვის მოგზაურობის შემდეგ მათ კამანში ჩააღწიეს. წმინდა მამას ძალა სრულიად გამოცლილი ჰქონდა. ღამით მას წმინდა მოწამე ბასილისკა გამოეცხადა, რომელიც კამანში იყო დაკრძალული და უთხრა: “ნუ იდარდებ ძმაო იოანე! ზვალ ერთად ექნებით” (ქრისტიანული ეკლესიის... თბ., 2009. 244).

მეორე დღეს ამაოდ თხოვდა იოანე თავის მცველებს ცოტა ხნით კამანში დარჩენილიყვნენ, რათა ძალა მოეკრიბა. მათ გზა მაინც გააგრძელეს, მაგრამ იძულებულნი გახდნენ მაღვევ უკან მობრუნებულიყვნენ, რადგან დარწმუნდნენ, რომ წმინდა მამას გზის გაგრძელების ძალა აღარ ჰქონდა. იგრძნო რა აღსასრულის მოახლოება, იოანე ოქროპირი ეზიარა. მისი უკანასკნელი სიტყვები სამადლობლო ღოცვა იყო ღმრთის სახელზე აღვწელილი: “დიდებაი შენდა უფალო, ყოველთა ზედა ყოვლისათვის”. (ქრისტიანული ეკლესიის... თბ., 2009, 245).

იგი ჯვართამაღლებას 407 წლის 14 სექტემბერს გარდაიცვალა და კამანში წმინდა ბასილისკას გვერდით დამარხეს.

1884 წელს კამანში იმყოფებოდა ბერძენი არქეოლოგი გ. გრიზისი. მისი მტკიცებით ერთ-ერთ ევროპულ ბიბლიოთეკაში, უძველეს პერგამენტის ხელნაწერში ამოიკითხა კამანი, სადაც პიტუენტის (ბიჭვინთის) გზაზე გარდაიცვალა იოანე ოქროპირი. (<http://www.abkhazian-chuches.ru/Kamany.htm>)

მისი მტკიცებით ძველი აფხაზური სახელწოდება გუმმა დაკავშირებულია კამანთან, სადაც დაასაფლავეს წმინდა ანდრია ოქ-

როპირი. ამის შემდეგ სოფ. კამანი გამხდარა მღოცველთა მნიშვნელოვანი ადგილი (http://abkhazia-turoperator/excursions/sukhumi/kamanski_monastery.php.)

სამრეკლოს მშენებლობის დროს იპოვეს სარკოფაგი, რომელშიც გადმოცემის მიხედვით უნდა ყოფილიყო იოანე ოქროპირის წმინდა ნაწილები, რომელიც ინახებოდა კამანის მონასტერში. გარდაცვალების შემდეგ მისი ნეშტი იმყოფებოდა კამანში 30 წელი. 438 წლის 27 იანვარს მოხდა მისი ნეშტის გადასვენება კონსტანტინეპოლში (დღევანდელი სტამბული). 1204 წელს ჯვაროსნებმა გადაასვენეს რომში. ხოლო 2004 წელს წმინდა იოანე ოქროპირის წმინდა ნაწილები საზეიმოდ დაუბრუნა პაპმა იოანე პავლე მეორემ კონსტანტინეპოლის პატრიარქს ბართოლომეო პირველს. დღეს წმინდა ნაწილები განისვენებს წმინდა გიორგის ეკლესიაში სტამბულში.

წმინდა იოანეს სარკოფაგთან დაკავშირებით საინტერესოა უწმინდესის და უნეტარესის ცნობა. უწმინდესი წერდა:“იმ დროს, როდესაც მე აფხაზეთის მღვდელმთავარი ვიყავი, კამანის მონასტერი მაშინ, რა თქმა უნდა, მოქმედი არ იყო. ჩვენ გვეშინოდა, არ დანგრეულიყო ეს სარკოფაგი და ამიტომ იგი სოხუმის საკათედრო ტაძარში გადმოვაბრძანეთ და იქ ვლოცულობდით ამ სარკოფაგის წინაშე“([\patriarqil.gadagebebi\26-11-2006.htm](http://patriarqil.gadagebebi/26-11-2006.htm).)

ეს სარკოფაგი, ჩვენი ვარაუდით, ეხლა უნდა იყოს კამანის ეკლესიაში, ვინაიდან აფხაზეთთან ომის წინ იქ ეკლესია მოქმედებდა, რომლის წინამძღვარი ყოფილა მამა ანდრია. საინტერესოა მისი მოწამებრივი ცხოვრება.

მამა ანდრია(პაატა ყურაშვილი) დაბადებულია 1966 წლის 3 აპრილს ქ.ბაღდადში. ის ყოფილა ფიზიკურად გამორჩეული, ჩემპიონი კარატესა და ბერძნულ-რომაული სტილით ჭიდაობაში. ჯარიდან დაბრუნების შემდეგ მას გაუჩნდა ქრისტიანული სარწმუნოებისადმი დიდი ინტერესი. 1991 წელს ის მოინათლა. იმავე წელს დიდ მარხვაში პაატა პირველად ეწვია წმინდა ანდრია მოციქულის მონატერს სხალთაში(აჭარა).1992 წლის 3 აპრილს, დაბადების დღეზე პაატა ბერად აღკვეცეს და ანდრია პირველწოდებულის პატივსაცემად ანდრია უწოდეს. იმავე წლის აგვისტოში მღვდელ-მონაზვნად აკურთხეს და მონასტრის წინამძღვრად დანიშნეს. ამის შემდეგ მამა ანდრია ასკეტურად ცხოვრობდა, ფსალმუნებს ყოველდღე კითხულობდა, 219დღეში 200 მეტანიას ასრულებდა, ყოვ-

ლაწმინდა ღვთისმშობელს დაუჯდომელს უკითხავდა და ჯანმრთელობის პარაკლისს წმინდა ანდრია პირველწოდებულის ხატთან იხდიდა, თითქმის არაფერს ჭამდა, საწოლის ნაცვლად ფიცარზე ეძინა. არც ფიზიკურ შრომას ერიდებოდა, მიწას ამუშავებდა, პურსა და სეფისკვერს თვითონ აცხობდა. დიდთოვლობას არ შეშინებია და სხალთაში ჩარჩენილმა 5 თვე მონასტერში მარტომ გაატარა. მალე მეუფე დანიელმა მამა ანდრია სამოღვაწეოდ აფხაზეთში გადაიყვანა და მისი უწმინდესობის, საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის ილია მეორის ღოცვა კურთხევით სოხუმიდან 15 კილომეტრით დაშორებულ კამანში წმინდა იოანე ოქროპირის ეკლესიის წინამძღვრად დანიშნა. მის დანიშვნამდე ეკლესიაში მღვდელმსახურება არ ტარდებოდა.

აფხაზეთის ომის დროს მრევლს ხშირად სასოწარკვეთილება და შიში იპყრობდა, მაგრამ მოძღვარის მოკრძალებული დიმილი, უწყინარი საუბარი და სიმშვიდე ნუგეშით ავსებდა და ათბობდა ომისგან გატანჯულ ხალხს.

1993 წლის 5 ივლისს კამანი ჩაიკეტა. აფხაზებმა სოფელი ალყაში მოაქციეს. კამანის ინვალიდთა სახლის მოხუცები დახმარებას ითხოვდნენ. მამა ანდრია არ შეშინდა და ტყვიების წვიმაში მოხუცებისაკენ გაეშურა. ღამის 5-ის ნახევარზე ისინი ალყაში მოაქციეს. მამა ანდრიას კურთხევით ეკლესიის აღმდგენელმა გიორგი ანუამ, რომლის გმირობაზე ქვემოთ გვექნება საუბარი, მტერს კარი გაუღო. მამა ანდრიაც გაიყვანეს ტაძრიდან. ის მუხლებზე დადგა და ღოცვა დაიწყო. კისერში ესროლეს. მისი სხეული უხრწნელი დარჩა. გვამს ჭრილობიდან სისხლი ისევ სდიოდა და მკვლელობის ადგილას დაღვრილიც არ დედებოდა. ამ სასწაულს აფხაზებიც შეესწრნენ. 7 ივლისს მამა ანდრიას სხეული წმინდა იოანე ნათლისმცემლის შობის დღესასწაულზე, კამანში ეკლესიასთან ახლოს დაკრძალეს. საფლავზე ხის ჯვარი აღმართეს. ასე გმირულად შეეგება სიკვდილს სრულიად ახალგაზრდა, 27 წლის მოძღვარი მამა ანდრია.

შემდეგში ცნობილი გახდა, რომ მამა ანდრიას მკვლეელი ნაღმზე აფეთქებულია.

ტრაგიკულია ასევე წმინდა იოანე ოქროპირის ტაძრის აღმდგენელის, დიდი ქველმოქმედის, ეროვნებით აფხაზი მოქალაქის

გიორგი ანუას სიცოცხლე, რომელიც სასტიკად აწამეს აფხაზებმა სწორედ კამანის წმინდა ბასილისკოს წყაროსთან.

ტაძარი, სადაც წმინდა იოანე ოქროპირის სარკოფაგი იყო დასვენებული, მთლიანად დანგრეული იყო . აქ რევოლუციამდე დედათა მონასტერი მოქმედებდა, სადაც 1500 მონაზონი მოღვაწეობდა. რევოლუციის შემდეგ ეს მონასტერი დაიხურა. ხოლო მონასტრის სხვა შენობაში განათავსეს მოხუცებულები და ეწოდა მოხუცებულთა სახლი. გიორგი ანუამ ტაძარი აღადგინა. ფაქტიურად ხელახლა ააშენა, რისთვისაც მისმა უწმინდესობამ იგი წმინდა გიორგის პირველი ხარისხის ორდენით დააჯილდოვა.

იმ მიზნით, რომ მორწმუნეებს ვერ შეძლებოდათ წმინდა ბასილისკოს წყაროსთან მისვლა, კომუნისტებმა მასთან ახლოს ააშენეს თევზსაჭერი, მაგრამ ვერ ამოქმედეს. ეს ამოთხრილი უზარმაზარი აუზი დაჭაობდა და ქვეწარმავლები გაჩნდა. მიუხედავად იმისა, რომ საშიში იყო წყაროსთან მისვლა, მორწმუნეები მაინც დადიოდნენ. სწორედ გიორგი ანუამ ამოავსო აუზი მიწით და ეს ადგილი კეთილმოაწყო. ხოლო ის ადგილი, სადაც წმინდა ბასილისკო იყო დასაფლავებული, ეკუთვნოდა ერთ-ერთ იქ მცხოვრებს, რომელიც მორწმუნეებს ამ წმინდა ადგილას არ უშვებდა. ამიტომ გიორგი ანუას მთლიანად შეუსყიდია მისი სახლი და ბაღი, რათა შესაძლებელი ყოფილიყო ამ სიწმინდეების თავყვანისცემა. მას ასევე განზრახული ჰქონია წმინდა ბასილისკოს წყაროზე ტაძრის აშენება, მაგრამ აღარ დასცალდა. აფხაზების მიერ კამანის აღების დროს ის ტყვედ ჩაუვარდა მათ. ის ჯერ ფეხებში დაჭრეს შემდეგ წმინდა ბასილისკოს წყაროსთან აწამეს. გადმოცემით ის დაკრძალული უნდა იყოს მამა ანდრიას გვერდით. (გაზეთი „საპატრიარქოს უწყებანი“ №28(236)2003).

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მისი ოჯახის წევრები: მორჩილი მარიამი (მანანა) და მონაზონი ზოია ანუები აფხაზი მღვდელის ბესარიონ ფილიას დახმარებით გადაიყვანეს თბილისში, სადაც მათ დახვდა უწმინდესი და უნეტარესი. 1999 წლიდან მანანა ანუა მისი უწმინდესობის ლოცვა-კურთხევით საპატრიარქოს ექიმად მუშაობს დღემდე.

ამრიგად, კამანში მოწამებრივად აღსრულებულითა წმინდა იოანე ოქროპირის, წმინდა მოწამე ბასილისკას, კამანის ეკლესიის წინამძღვარის მამა ანდრიას და ეკლესიის აღმდგენელის გი-

ორგი ანუას ცხოვრების გაცნობა და მისი სამშეოზე გამოტანა უდავოდ საინტერესოა. მათი მოწამებრივი სიცოცხლე კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ სოფელი კამანი და იქ არსებული წმინდა ადგილები მართლაც მნიშვნელოვანი უნდა იყოს ყოველი მორწმუნისათვის, ყოველი ქართველისათვის .

ჩვენი მიზანი კი ერთია, რომ მსოფლიო საზოგადოებას ვუთხრათ, აფხაზეთი-საქართველოა, საქართველოს ძირძველი კუთხეა- ქართველების სამკვიდროა, მამა-პაპისაგან მემკვიდრეობით გადმოცემული მამული. **აფხაზეთში დარჩენილი წმინდა სალოცავები ჩვენ გველოდება.**

გამოყენებული ლიტერატურა

1. მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე. საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია. ტ. II. გამომცემლობა მერანი. 1998.
2. გაზეთი „საპატრიარქოს უწყებანი“ №28(236)2003).
3. თ. ცაგარეიშვილი. ქვათა ღალადი აფხაზეთში. ჟურნალი კარიბჭე, 2008, №14.
4. ქრისტიანული ეკლესიის ისტორია. თბ., 2009.
5. [http://www.abkhazian-chuches.ru/Kamany.htm\](http://www.abkhazian-chuches.ru/Kamany.htm)
6. [patriarqigadagebebi\26-11-2006.htm.\)](http://patriarqigadagebebi\26-11-2006.htm)
7. [http://abkhazia-turoperator\excursions\sukhumi\kamanski-monastery.php.\)](http://abkhazia-turoperator\excursions\sukhumi\kamanski-monastery.php)
8. (http://www.akva-abaza.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=33).

For us Sacred place – Kaman Church of Abkhazia

Resume

One of the sacred places of Abkhazia -Kaman Church is located in the village Shroma, in Sokhumi region. The date of building this church is considered to be XI-XII centuries. A Roman Christian warrior Basilica died in martyrdom in Kaman (308 year) and a hundred years later Ioane Okropiri (407 year). On 3rd of March, 1993 during the war against Abkhazians 27 year old confessor of Kaman- Father Andria died heroically. Abkhazians tortured the restorer of the church Giorgi (Iura) Anua, who was from Ochamchire with Abkhaz origin but was a brother and a friend of Georgians. It is known that he was brutally tortured near Basilica spring.

Lives of martyrs at Kamani church once again prove that the village Kamani and the sacred places of it must be of significant importance for every believer and for all Georgian people.

Abkhazian sacred places are waiting.

ემიგრანტი რუსთველოლოგები რუსთაველის თეოსოფიის შესახებ

ქართველი ემიგრანტი რუსთველოლოგებისთვის „ვეფხისტყაოსანი“ არ იყო მხოლოდ წმინდა მეცნიერული ინტერესების საგანი. ის მათთვის იყო უსაშველო ნოსტალგიის – ქართული სიტყვის, ქართული მიწის, ქართული მზის მონატრების დაძლევის საშუალებაც. მათ „შეეყარათ“ რუსთაველის „მიჯნურობა“ და უცხოეთის ცის ქვეშ არა ერთი და ორი ღამე გაათენეს შოთას იგავმიწვდენელი მშვენების სტრიქონების „განჩხრეკაში“. მათთვის ერთნაირად საინტერესო იყო პოემის პრობლემატიკა და მისი მხატვრული ხორცშესხმისა თუ პოეტის მსოფლმხედველობის საკითხები. განსაკუთრებული სიჭრელით გამოირჩევა მათი შეხედულებები, როცა საქმე რუსთაველის თეოსოფიას ეხება. ეს არცაა გასაკვირი, რადგან საძიებელ პრობლემაზე მკვლევართა შორის არსებობდა აზრთა საოცარი სხვადასხვაობა. სწორედ ამის გამოა დიდი ქართველი რუსთველოლოგის, ვიქტორ ნოზაძის, ტონი ასეთი ირონიული, როცა ის აჯამებს პრობლემის ირგვლივ არსებულ მოსაზრებებს. „ვეფხისტყაოსნის“ ღმრთისმეტყველებაში“ ის წერს: „... ამ მიმოხილვით გავიგეთ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ რელიგია ყოფილა თურმე ქრისტიანული; ბიბლიურ–ქრისტიანული; ასტრალური; სოლარული; მზიური და პოეტური ერთად; წარმართული კულტი მზისა: ღმერთიც და მზეც ქართული; წარმართულ–პაგანური; ჰელინისტურ–ელინური; ნეოპლატონური; წარმართულ–ფილოსოფიური; წარმართულ–სეფასიანური; დუალისტური – კეთილისა და ბოროტის ღმერთი; აბსოლუტური კეთილის რწმენა; მანიქეური; ერეტიკოსულ–მისტიკოსური; მაჰმადიანურ–მუსულმანური; სუფისტური; არაბულ–არისტოტელეზბრივი; დეისტური; თეისტური; ათეისტური, მატერიალისტური; სტოიკური, პანთეისტური და ა.შ.“ ბოლოს მკვლევარი კითხულობს: „განა შესაძლებელია შოთა რუსთაველი და მისი „ვეფხისტყაოსანი“ ამდენი სხვადასხვა მსოფლმხედველობის მატარებლად დაისახოს?“ მეცნიერის აზრით, ამ საპირისპირო მოსაზრებათა არსებობის მიზეზი არის პოემის არა გამოწველილვითი ანალიზი, არამედ მისი ზერეულ განხილვა (ნოზაძე 1963:33).

თავად ენციკლოპედიური განათლების მქონე ვიქტორ ნოზაძე, რომელიც თავისუფლად ფლობდა რამდენიმე ევროპულ ენას, (შესაბამისად, მისთვის ხელმისაწვდომი იყო ორიგინალებში ამ ენებზე არსებული სპეციალური ლიტერატურა), საქმის ცოდნით განიხილავს რუსთაველის რელიგიური მსოფლმხედველობის კონცეფციებს. მისი აზრით, პოემის ტექსტიდან ამოგლეჯილი ცალკეული სტროფებით ამ პრობლემაზე მსჯელობა არ შეიძლება. საჭიროა ყველა შაირის გამოკვლევა და მხოლოდ ამის შემდეგ გამოტანა დასკვნებისა. თავად სწორედ ასე იქცევა და თითოეული ფრაზის, ცნების დონეზე აანალიზებს პოეტის თეოსოფიურ შეხედულებებს.

თავის ექვსივე მონოგრაფიულ ნაშრომში და აგრეთვე ცალკეულ ნარკვევებში ვიქტორ ნოზაძე იმ აზრს ავითარებს, რომ შოთა რუსთაველის აღმსარებლობა ქრისტიანობაა.

დავიწყოთ იქედან, რომ ვიქტორ ნოზაძის ყველა რუსთაველოლოგიურ ნაშრომს თავიდან ბოლომდე მსჭვალავს მაღალი და წმინდა ეროვნული, ქართული სულისკვეთება. „მიჯნურთმეტყველებაში“ ერთგან განზოგადებულად აცხადებს: „ვეფხისტყაოსნის“ ქვეყნები, თუმცა გარეგნულად ისლამური არიან, მათი ზნეჩვეულება და ცხოვრების წესი არ არის ისლამური. აქ არსად ისლამური ცივილიზაციის ნიშნები არ ჩანს. იგი ქართულ-ქრისტიანულია“ (ნოზაძე 1975:370–371).

ვიქტორ ნოზაძის მოსაზრებათა თანახმად, „ვეფხისტყაოსნის“ რელიგიურ-ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა სავსებით ემყარება დიონისე არეოპაგელის „ბრძენი დივნოსის“ ქრისტოლოგიურ თეოლოგიას. ამაზე მიგვანიშნებს შაირი: „ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს.“ შალვა ნუცუბიძისგან განსხვავებით, ვიქტორ ნოზაძე თვლის, რომ არეოპაგელს არ გადაუხვევია ქრისტიანული მოძღვრებიდან და იგი ერეტიკოსად ვერ ჩაითვლება. არც ქართულ ეკლესიას განუკვეთია იგი, პირიქით, წმინდანად შერაცხა.

ვიქტორ ნოზაძემ დაძებნა პარალელები ძველი და ახალი აღთქმისა და „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტებს შორის, საინტერესო ინტერპრეტაცია მისცა ისეთ გამოთქმებს, როგორებიცაა „ერთარსებისა ერთისა“, „მზიანი ღამე“ და ა.შ. ის სამართლიანად შენიშნავს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ კვლევისას ხშირად ხდება: მკვლევარი თავისი წარმოდგენით გატაცებულია და ამ თავის აზრს ეძებს იქ, სა-

დაც მას არ შეუძლია იგი მიაგნოს და ამიტომ იძულებულია თვით პოემის გასარჩევ ადგილს თავისი საკუთარი აზრი მოახვიოს, ან სულ მარტივად: თავის ფანტაზიას ფართო ასპარეზი დაუთმოს. ამის შედეგებია ლექსის წვალება და წამება. მეცნიერი, ასევე, აღნიშნავს: „სრულებითაც არ არის გასაკიცხი და ქოქოლადსაყრელი ორიოდ სხსულიერო პირი და ისიც ბერ-მონაზონი, თუ რუსთაველს უარყოფდა და ჰგმობდა“ (ნოზაძე 1963:14). ამის შემდეგ მკვლევარი ამბობს: „შოთა რუსთაველმა და მისმა ქმნილებამ, ვეფხისტყაოსანმა, ამ განუზომელმა და უღრმესმა ქართულმა სიბრძნემ – მე-12 საუკუნის ქრისტიანული სამშობლოს წინაშე უპირფასესი და უმდიდრესი ქრისტიანული ხარკი გადაიხადა“ (ნოზაძე 1963:436).

საინტერესოა ვიქტორ ნოზაძის მოსაზრება იმის შესახებ, რომ ქართული „იავნანაც“ სიყვარულის დიაცღმერთია. „ვეფხისტყაოსანში“ კი სიყვარულის ღმერთი ქრისტიანული ღმერთია. ავთანდილი უფალს ევედრება:

„ღმერთო, ღმერთო, გეაჯები, რომელი ჰფლობ ქვენათ ზესა,
შენ დაჰბადე მიჯნურობა, შენ აწესებ მისსა წესსა,
მე სოფელმან მომაშორვა უკეთესსა ჩემსა მზესა,
ნუ აღმოფხვრი სიყვარულსა მისგან ჩემთვის დანათესა.“

მკვლევრის აზრით, აქ რუსთაველმა დაძლია ღმერთსა და ქვეყანას შორის დაპირისპირება. აქაა პარმონია მათ შორის. ესაა „ვეფხისტყაოსნის“ ფილოსოფია. ავთანდილის ლოცვა შვიდთა მნათობთაღმი კი არის სიყვარულის სიმფონია–საგალობელი.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ვიქტორ ნოზაძის რწმენით, რუსთაველის მსოფლმხედველობის საფუძველთა საფუძველია ქრისტიანული აღმსარებლობა და მაღალზნეობრივი, ქართულ, ეროვნულ ნიადაგზე აღმოცენებული ყოვლისმომცველი თავისუფალი სიყვარული. ის თვლის, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ არის „მიჯნურობა–სიყვარულის პოემა–რომანი“ (ნოზაძე 1975:412).

ვფიქრობთ, ვიქტორ ნოზაძის ზოგიერთი მტკიცება წინააღმდეგობრივია, ასე მაგალითად: თუ „ვეფხისტყაოსნის“ ღმრთისმეტყველებაში“ ის ამტკიცებდა – „რუსთაველი აღიარებს სამონასტრო პოეზიას, რომელიც საამებელია აგრეთვე გამგები საერო საზოგადოებისათვის“ (ნოზაძე 1963:432), „მიჯნურთმეტყველებაში“ ეს თვალსაზრისი არსებითად შეცვლილია, აქ ნათქვამია: „ვეფხისტ-

ტყაოსნის საზოგადოება არის ქრისტიანული თავისი ზნე-ჩვეულებით, მაგრამ არა ბერმონაზვნური, ასკეტური ცხოვრებით, არამედ თავისუფალი, ჩვეულებრივი, ზოგადქრისტიანული ზნით წარმოდგენილი“ (ნოზაძე 1975:371).

საეურადღებოა ვიქტორ ნოზაძის ნაშრომი „ვეფხისტყაოსნის“ მზისმეტყველება“, რომელშიც ის აღნიშნავს, რომ ქრისტიან ფილოსოფოსთა სწავლაში ღმერთი წარმოდგენილია ვითარცა ნათელი უხილავი და მიუწვდომელი, ხოლო მზე კი არის ამ ნათელის მარტოოდენ ხატი. ის, რაც ღმერთი არის საიქიო, გონების მხარეში, სააქაო ქვეყანაში არის მისი ხატი – მზე: „თვით ღმერთიც იწოდება: მზე, გარნა ეს მზე არის არა ხილული მზე, არა მნათობი ვარსკვლავი, არამედ უხილავი ნათელი – მზე-ღმერთი მიუწვდომელი, საიქიოში. ღმერთი არის ერთი, განუყოფელი სამება; ნათელი უქმნელი; სახიერება (ერთი) არის ღმერთი და ამ ერთის ხატი არის მზე. მზის ნათელი არის ღვთის მხოლოდ სიმბოლო“ (ნოზაძე 1957:65).

მიმოიხილავს რა მზეს მწერლობაში, ვიქტორ ნოზაძე ასკენის, რომ ქრისტიანულ მწერლობაში უდავოა, მზე არ არის ღმერთი. მზე და ცანი სამკაულებითურთ ყოვლად შემოქმედმა ერთმა ღმერთმა შექმნა. ყველაფერი არის მხოლოდ ღვთის შემოქმედების ნაყოფი და მზე, ვარსკვლავნი არიან დიდებულნი, შესანიშნავნი, ვით მთელი ბუნება.

ქრისტიანულ მწერლობაში მზე გამოყენებულია, ვითარცა პოეტური შესამკობელი და მზით დასურათებულია ბრწყინვალეობა, შვენება, სიმართლე, ჭეშმარიტი ბედნიერება, შეუცვალეზებლობა, კეთილობა, თანასწორობა და ღმერთს პირდაპირაც ეწოდება მზე (და ფარი): „მზეს შეედარება ქრისტე, წმინდა სამება. თვითონ ქრისტე არის მზე, თვით სამება არის მზე. ამ პოეტურ და თეოლოგიურ შედარებათა გარდა ამქვეყნიური მზე ქრისტიანულ მწერლობაში იგივეა, რაც არის ღმერთი გონების მხარეში, მზე-ღმერთი-გონება; ღმერთი – გონებრივი მზე; ხატი ღმრთისა – მზე მიუწვდომელი ნათელი; მზე – ხატი ღვთიურობისა; მზე – სიმბოლო ღმერთისა“ (ნოზაძე 1957: 82).

დროთა განმავლობაში მზეს უკვე დაეკარგა თავისი წარმართული რელიგიური მნიშვნელობა, ქრისტიანობამ მნათობთა თავყვანისცემას საძირკველი გამოუთხარა და მზე თვითონ შეითვისა, რასაკვირველია, არა როგორც სათაყვანებელი არსება, არამედ ვი-

თარცა შედარება და განსამარტებელი ცნება მწერლობაში, ხოლო თეოლოგიურ ფილოსოფიაში, როგორც სიმბოლო. ღმერთი არის მიუწვდომელი ნათელი, მზე-გონება, მზე არის ხატი ღვთისა. ქრისტე გამოცხადდა მსოფლიო მზედ და მზე გაქრისტიანდა, ამიტომ სასულიერო მწერლობაში ყველგან და მათ შორის, საქართველოშიც მზეს ხშირად ვხვდებით. სასულიერო მწერლობაში, კერძოდ, მარტვილობაში მზე არის ნათელი და გამოყენებულია როგორც თეოლოგიური, ისე ესთეტიკური დანიშნულებით.

„ვეფხისტყაოსნის“ მზისმეტყველებაში“ ვიქტორ ნოზაძე განიხილავს პავლე ინგოროყვას შეხედულებას რუსთაველის მანიქეისტურ-პანთეისტური მსოფლმხედველობის შესახებ, მისი სოლარიზმის თეორიას და ავითარებს შემდეგ მოსაზრებებს: „ვეფხისტყაოსანში“ ღმერთი მზე არ არის და პირიქით: მზე ღმერთი არ არის. მზე ღვთის შექმნილია. ის არის მხოლოდ ხატი ღვთისა ანუ ერთარსებისა ერთისა – ეს კი არის ქრისტიანული თეოლოგიის ფილოსოფიური დებულება.

ვიქტორ ნოზაძის აზრით, „მზიანი ღამე“ არის სახელი მიუწვეველი, ჩვენთვის წყველიაში მყოფი ნათელი ღმერთისა და ჩვენი მზე კი არის ამ ნათელი ღმერთის ანუ „მზიანისა ღამისა“ ხატი.

უნდა აღინიშნოს, რომ ვიქტორ ნოზაძე ერთგვარად აზვიადებს „ვეფხისტყაოსნის“ თეოლოგიურ მხარეებს. უმრავლეს შემთხვევაში, მისი ნაზრების მიხედვით, რუსთაველი გამოიყურება მართლმადიდებლური ქრისტოლოგიის ორთოდოქს-დოგმატიკოსად, რაც, ვფიქრობთ, რეალობას არ შეესაბამება. ამ საკითხთან დაკავშირებით ჩვენთვის უფრო მისაღებია კიდევ ერთი ემიგრანტი რუსთველოლოგის, ზურაბ ავალიშვილის, მოსაზრება. ნაშრომში „ვეფხისტყაოსნის“ საკითხები“, (რომელიც ოთხი ნარკვევისაგან შედგება: შვიდ მნათობთა ლექსი; შოთა მანიქეველი; გველი და მთვარე; მიჯნურობისათვის), ის წერს: „შოთა რუსთაველი ცნობს არა ერთ ღმერთს რომელიმე ერისა და სარწმუნოებისას, არამედ მთელი მსოფლიოს შემოქმედს... რომელიმე სარწმუნოებრივი ტენდენციის ძიება „ვეფხისტყაოსანში“ თავიდანვე შემცდარი საქმეა“ (ავალიშვილი 1931: 147).

როგორც ამ მოკლე მიმოხილვიდან ჩანს, ქართველი ემიგრანტი რუსთველოლოგები შესაშური გატაცებით, ცოდნითა და სიღრმით აშუქებენ რუსთაველის თეოსოფიის საკითხებს.

გამოყენებული ლიტერატურა

ავალიშვილი 1931: ავალიშვილი ზურაბ, „ვეფხისტყაოსნის“ საკითხები“, პარიზი;

ნოზაძე 1957: ნოზაძე ვიქტორ, „ვეფხისტყაოსნის“ მზისმეტყველება“, სანტიაგო დე ჩილე;

ნოზაძე 1963: ნოზაძე ვიქტორ, „ვეფხისტყაოსნის“ ღმრთისმეტყველება“, პარიზი;

ნოზაძე 1975: ნოზაძე ვიქტორ, „ვეფხისტყაოსნის“ მიჯნურთმეტყველება“, პარიზი.

Shorena Makhachadze

Emigrant Rustvelologists about Rustaveli's Theosophy

S u m m a r y

“The Knight in the Panther's Skin” was not only the subject of pure scientific interests for Georgian Rustvelologists. It was also for them the way to overcome the irresistible nostalgia. Viktor Nozadze, Zurab Avalishvili cleared questions of Rustaveli's theosophy with great knowledge, fascination and depth.

In Viktor Nozadze's opinion Christianity is the basis of Rustaveli's standpoint, but Zurab Avalishvili considers that it is incorrect to search any religious tendencies in “The Knight In the Panther's Skin”.

ბათუმის ევანგელურ-ლუთერანული ეკლესიის
ისტორიიდან

საქართველო მრავალკონფესიური ქვეყანაა და ბათუმი ამის ნათელი მაგალითია. ტრადიციული რელიგიების ისტორია აქ მეტ-ნაკლებად შესწავლილია, თუმცა არსებობს ნაკლებად ცნობილი მიმდინარეობებიც. სწორედ ასეთად გვესახება ლუთერანული ეკლესიის ისტორია ბათუმში, რომლის გაშუქებასაც ემსახურება წინამდებარე სტატია.

საქართველოში ევანგელურ-ლუთერანული ეკლესიის აღმოცენება XIX საუკუნის დამდეგს კავკასიაში გერმანელების ჩამოსახლებას უკავშირდება. 1817-1818 წლებში ვიურტემბერგიდან, შვაბიიდან აღმოსავლეთისაკენ წამოსული 500-მდე ოჯახი საქართველოში დასახლდა (რელიგიები საქართველოში, 2008:245). 1818 წელს ამიერკავკასიაში დაარსდა გერმანელთა 10-მდე კოლონია. საუკუნის ბოლოსათვის ეს რიცხვი კიდევ უფრო გაიზარდა (სოხუმის მახლობლად - ნოიდორფი, გნადებერგი, ლინდაუ და სხვა).

1885 წლისათვის კავკასიაში მოითვლიდნენ ლუთერანული აღმსარებლობის 16 ათას ადამიანს (აქედან 1100 სამხედრო პირი იყო): ამიერკავკასიის 7 კოლონიაში 4168 სულს, თბილისში 2086 და ჩრდილოეთ კავკასიაში 9 ათასამდე (Кавказский Календарь за 1885 г., 1885:83). ლუთერანები და რეფორმატები ცხოვრობდნენ სოხუმში, ქუთაისში, ფოთში, ზუგდიდში, ოზურგეთში, ოჩამჩირეში, ქობულეთში, ზეგელდაში, სამტრედიაში, სუფსაში, გუმის, აკაფას, ლინდაუს, ესტონსკოეს, გნადებერგის და ნოიდორფის (სოხუმის მახლობლად) კოლონიებში. სულ 1895 წლის აღრიცხვით 1,159 ადამიანი (Bericht des Batumer Evangelisch-Lutherischen Kirchenraths für das Jahr 1896, 1896:20). 1895 წლის მონაცემებით ბათუმში იყო 111 ლუთერანობის აღმსარებელი (82 მამაკაცი (უმეტესობა ჯარისკაცი) და 29 ქალი) (Кавказский Календарь за 1895 г. 1896:41). ბათუმში ლუთერანული საკრებულოს 1896 წლის ანგარიშის მიხედვით კი მონაცემები ოდნავ განსხვავდება - 1895 წლისათვის ბათუმში ცხოვრობს

108 ლუთერანი (65 მამაკაცი და 43 ქალი) და 50 რეფორმატი²⁹ (35 მამაკაცი და 15 ქალი), სულ 168 ადამიანი. ამათგან 46 სამხედრო, 10 სკოლის ასაკის ბავშვი. აქვე მითითებულია, რომ რაოდენობის ზუსტი დადგენა შეუძლებელია (Bericht des Batumer Evangelisch-Lutherischen Kirchenraths fur das Jahr 1896, 1896:19).

1878 წლამდე ბათუმი მოწყვეტილი იყო საქართველოში მიმდინარე პროცესებს. რუსეთ-თურქეთის 1877-1878 წლების ომის შემდეგ ბათუმი და მთლიანად ეს ოლქი იწყებს ინტეგრირებას დანარჩენ საქართველოსა და რუსეთის იმპერიაში მიმდინარე პროცესებში.

მართალია, აქ გერმანული კოლონია არ დაარსებულა, თუმცა არსებობდა ევანგელურ-ლუთერანული საკრებულო. პირველი ცნობა ბათუმში გერმანული საკრებულოს არსებობის შესახებ მოკლე ჩანაწერის სახით ჩნდება 1896 წელს გარდაცვლილი აფთიაქარის - ვილჰელმ კაიზერის მოკლე ნეკროლოგში. იგი, როგორც ირკვევა, იყო საკრებულოს სათათბიროს თავმჯდომარე 1889-1895 წლებში (Кавказский Календарь за 1893, 1894:302).

იქვე ირკვევა, რომ ქალაქში უკვე არსებობდა საკრებულო, თავისი კარგად ჩამოყალიბებული სტრუქტურითა და მმართველობის სისტემით. საკრებულოს ჰყავდა სათათბირო 8 კაცის შემადგენლობით (ჰააგერი, ჰაასი, დიცმანი, პანზერი, რაუ, რეიჰი, შნაიდერი და სათათბიროს თავმჯდომარე ალექსანდერი) (Bericht des Batumer Evangelisch-Lutherischen Kirchenraths fur das Jahr 1896, 1896:14).

ეკლესიას მეთაურობდა პასტორი. “კავკასიის კალენდრის” მიხედვით, 1893 წლიდან პასტორად მოხსენიებულია ვილჰელმ ჰეინე, რომელიც სადივიზიო პასტორ აღიუნქტად გვევლინება

1. **რეფორმატები** (ლათ. *reformo* — გარდაქმნა, გამოსწორება) — XVI საუკუნეში რეფორმაციის შედეგად წარმოშობილი კალვინისტური ეკლესიები, კონტინენტურ ევროპაში (უმეტეს წილად საფრანგეთსა და ნიდერლანდებში). საფრანგეთში რეფორმატებს ჰუგენოტებს ეძახდნენ, ინგლისში რეფორმატებთან ყველაზე მეტ სიახლოვეს პრესბიტერიანელები იჩენდნენ.

ქუთაისსა და ბათუმში. სადივიზიო პასტორის (ან მქადაგებლის) თანამდებობის შემოღება საჭირო გახდა XIX საუკუნის 30-იანი წლებიდან, მას შემდეგ რაც გერმანელი კოლონისტების გარდა კავკასიაში მომრავლდა ლუთერანული აღმსარებლობის ჯარში მომსახურე, ბიზნესით ან დიპლომატიური სამსახურით დაკავებული ადამიანები. სადივიზიო პასტორს ევალებოდა მოგზაურობა და თავისი მრევლის მონახულება, სასულიერო საჭიროებების (ზიარება, კონფირმაცია³⁰, ნათლობა, ჯვრისწერა და ა.შ.) აღსრულება. პასტორ-ადიუნქტი ითვლებოდა საქართველოს კოლონიების ობერ-პასტორის თანაშემწედ და ინიშნებოდა მოსკოვის ევანგელურ-ლუთერანული კონსისტორიის³¹ მიერ.

1897 წლიდან 1911 წლამდე ვილჰელმ ჰეინე ჩაანაცვლა პასტორ-ადიუნქტმა არტურ ბერნგოფმა (Кавказский Календарь за 1897, 1898:383). ბერნგოფი პასუხისმგებელი იყო დასავლეთ საქართველოს ყველა ლუთერანულ საკრებულოზე. დასავლეთ საქართველოს პასტორ-ადიუნქტისთვის ადმინისტრაციულ ცენტრს წარმოადგენდა ბათუმი.

საინტერესოა, აგრეთვე თვალის გადევნება ეკლესიის ყოველდღიური ცხოვრებისათვის. 1896 წლის ანგარიშის მიხედვით ჩანს, რომ ღვთისმსახურება ტარდებოდა ყოველ კვირა დღეს და აგრეთვე სახელმწიფო და საეკლესიო დღესასწაულებზე. მსახურებას მუდმივად ესწრებოდა 25-მდე წევრი. თუ პასტორი ქალაქში არ იყო მსახურება არ ტარდებოდა, რადგან არ იყო საკითხავის მსახურების შემსრულებელი პირი. ეკლესიას გააჩნდა საკუთარი მუსიკალური ინსტრუმენტი - ფისგარმონია, რომელზეც მსახურების დროს უკრავდნენ პასტორ ბერნგოფის მეუღლე და ვინმე ფროილინ მ. ბიურგერი. არსებობდა აგრეთვე, საბავშვო მსახურებაც: კვირაში ორჯერ ტარდებოდა ღვთის სჯულის გაკვეთილები. ტარდებოდა მეცადინეობები მათთვის, ვინც კონფირმაციისთვის ემზადებოდა გერმანულ, ესტონურ და რუსულ ენებზე.

³⁰ კონფირმაცია – (confirmatio - დამტკიცება) პროტესტანტებში ეკლესიის მრევლის წევრებად ახალგაზრდა ქალებისა და ვაჟების მიღების წესი

³¹ კონსისტორია – (ამ შემთხვევაში) ევანგელურ-ლუთერანული აღმსარებლობის ქრისტიანების მაკოორდინირებული ორგანო რუსეთის იმპერიის ფარგლებში.

საეკლესიო საიდუმლოებებიდან სრულდებოდა ნათლობა, ზიარება, კონფირმაცია და ჯვრისწერა. საინტერესოა რომ, ჯვრისწერა ბათუმის ეკლესიაში ხდებოდა არა მარტო ღუთერანული აღმსარებლობის პირებს შორის. უხვად არის მაგალითები, როცა უღლდებოდნენ ერთის მხრივ ღუთერანი (ქალი ან მამაკაცი) და მეორეს მხრივ - მართლმადიდებელი, რომის-კათოლიკე, ბერძენ კათოლიკე, სომეხ-გრიგორიანელი, რეფორმატი, აუგსბურგის აღსარების ევანგელისტი, მენონიტი, მეთოდისტი, რასკოლნიკები, იუდეველი და მუსლიმანიც კი. როგორც ჩანს მთავარი პირობა იყო, რომ ერთ-ერთი მაინც ყოფილიყო ევანგელურ-ღუთერანული აღმსარებლობის. თუმცა გვხვდება გამონაკლისიც, როცა არტურ ბერნგოფმა 1903 წელს შეაუღლა რეფორმატი იოჰან ჰაინრიხ ადოლფ ფონ შმიდტი და კათოლიკე ტერეზა რონბახი. ჯვრისწერის ცერემონიალი ჩატარდა ვინმე ექიმ გილდერტის ბინაში (სსცა, ფ. 1732, ს. 23, გვ.24).

გერმანული სიზუსტით არის აღრიცხული ეკლესიის ბუღალტერიაც. ანგარიში იწყებოდა იმ ადამიანთა ჩამოთვლით, რომლებმაც ფულადი ძღვენი მიართვეს ეკლესიას. შემოწირულობები მერყეობდა 1-დან - 500 მანეთამდე. ყველაზე ხელგაშლილად სწირავდნენ ეკლესიას საქართველოში მოღვაწე გერმანელი კონსულები. შემოსული თანხა ნაწილდებოდა ეკლესიის სხვა და სხვა საჭიროებებზე. მაგალითად: ეკლესიის პასტორი არტურ ბერნგოფი - საეკლესიო კმაყოფაზე იყო. მისი ხელფასი შეადგენდა 600 რუბლს წელიწადში. დიდი ყურადღება ეთმობოდა ქველმოქმედებას: ეკლესია ურიცხავდა თანხას “წითელ ჯვარს”, “ობოლთა სადაროს”, “მისიას წარმართებისთვის” და სხვა ორგანიზაციებს.

შენობის საკითხი:

მოპოვებული საარქივო მასალა საშუალებას გვაძლევს დავადგინოთ ევანგელურ-ღუთერანული ეკლესიის მრევლის შეკრების ადგილი: თავიდან მსახურებები ტარდებოდა კერძო ნაქირავებ ბინაში ვინმე არხიპოვის სახლში ვლადიკავკაზის ქუჩაზე (ახ. მედიქიშვილი) (Bericht, 1896:18). ქირა წელიწადში შეადგენდა 850 რუბლს (600 რუბლი – დარბაზისთვის და 250 პასტორის ბინისთვის) (Bericht 1896:7). დროთა განმავლობაში დადგა საკუთარი საეკლესიო შენობის აშენების საკითხი. ამ საკითხის წამოწევის ფაქტი მეტყველებს იმაზე, რომ ბათუმში 1896 წლისათვის უკვე არსებობდა მუდმივი მრევლი, მოქმედებდა შემოწირულობების ინსტიტუტი და არსებობდა საეკლესიო

საბჭო, რომელსაც შეეძლო ემართა ეკლესია და მიეღო გადაწყვეტილებები.

ეკლესიის მშენებლობა დიდ ხარჯებთან იყო დაკავშირებული. ბუნებრივია ასეთი პატარა საკრებულოსთვის შეუძლებელი იქნებოდა მხოლოდ საკუთარი შემოწირულობებით დაეწყოთ ფიქრი შენობაზე. იმედი გაჩნდა მაშინ, როდესაც მოსკოვის ევანგელურ-ლუთერანული ეკლესიის კონსისტორია, რომელსაც უშუალოდ ექვემდებარებოდა პასტორ-ადიუნქტი ბერნგოფი, 1897 წელს დაპირდა ბათუმის სამრევლოს 4000 რუბლის გამოყოფას. მომდევნო წლის ანგარიშიდან ჩანს, რომ კონსისტორიამ აგრეთვე დააგულა ეკლესიას მალევე მოეძებნათ მიწის ნაკვეთი, გამოესყიდათ და მოეგვარებინათ ყველა ბიუროკრატიული საკითხი მის გაფორმებასთან დაკავშირებით. ბათუმში შეუდგებულთა და დანიშნულთა სიის ჩანაწერებიდან (1897-1908): ჯერისწერის რიტუალის ჩატარება არხიპოვის სახლში ბოლოჯერ მოხსენიებულია 1897 წლის 30 დეკემბერს. 1898 წლის 14 ნოემბერს უკვე ჩნდება ჩანაწერი რომ ჯერისწერა ჩატარდა ლუთერანული მრევლის ბათუმის სამლოცველო სახლში.³² თუმცა მომდევნო წლების საარქივო მასალებიდან, კერძოდ კი ბათუმის სათათბიროს ოქმებიდან ჩანს, რომ “სამლოცველო სახლის” ხსენება არ ნიშნავდა იმას, რომ ლუთერანულ მრევლს უკვე ცალკე ეკლესიის შენობა ჰქონდა;

ხანგრძლივი ძიების შემდეგ მოიძებნა პირველი შესაფერისი ადგილი. ნაკვეთი ეკუთვნოდა ვინმე *ჰერ შაუბეს* და მდებარეობდა *ოდესისა* და *შერემეტიევის* (ახ. ლ. ასათიანი) ქუჩების გადაკვეთაზე და საკმარისად დიდი იყო საეკლესიო დარბაზისათვის, სკოლის და პასტორის ბინის ასაშენებლად. (Bericht 1896:13). საეკლესიო საბჭომ მოიწვია არქიტექტორიც, რომელმაც შექმნა 150 კაცზე გათვლილი ეკლესიის პროექტი და დაითვალა დანახარჯები. ყველა სამუშაოების შესრულებისთვის

³² Венчаны 14 Ноября месяца 1898 года в Молитвенном доме Лютеранского прихода в Батуме Пастором А. Бернгофом. Сочетались поселенец-собственник Вильгельм Рейнгард Вагнер сын умершего колониста Иогана Фридриха Августа, с поселянкой Фредерикой Зейбольде, дочь поселенца собственника Иогана Зейбольде. (სსცა, ფ.1732, ს. 23 Список обрuch. Оглаш. и Браком сочетавшихся, Батум 1897-1908).

საჭირო იყო ორჯერ მეტი თანხა, ვიდრე კონსისტორიუმი გაი-
ღებდა. მაგრამ მიუხედავად თანხის უკმარისობისა, ეკლესიის
მშენებლობა მაინც გადაწყდა, ღმერთისა და ერთგული შემომ-
წირველების იმედით, რომელთა შორის ქალბატონები გამოირ-
ჩეოდნენ განსაკუთრებული აქტიურობით (Bericht 1896:14).

შემდეგ ჩნდება ცნობა, რომ ლუთერანულ მრევლს გამო-
უყვეს ეკლესიის აშენებისთვის **ალექსანდრეს ბაღის (დღ. ბულ-
ვარი) დასაფლეთი ნაწილი 400 კვ.საუენის ფართობი**. დადგენი-
ლება შეცვალა საქალაქო საქმეების საგუბერნიო წარმომადგენ-
ლობამ. 1899 წლის 19 მაისის სათათბიროს სხდომაზე ბათუმის
ლუთერანულ-ევანგელისტურ საეკლესიო საბჭოს მიეცა თან-
ხმობა **ვოზნესენსკის ქ. (ახ. მელიქიშვილის ქ.) და გურიის შე-
სახვევის (ჯინჭარაძის ქ.)** კვეთაში ეკლესიის აგებისა და შესა-
ბამისად მიწის ნაკვეთის გადაცემის თაობაზე. სათათბირო
ხაზს უსვამს, რომ აღნიშნული ადგილი ძალზედ ფასეულია ქა-
ლაქისათვის. აღნიშნავს რომ მრევლი ითხოვდა მხოლოდ 70 სა-
უენს, ამიტომ 100 საუენის გამოყოფაც საკმარისზე მეტი იქნება.
თუმცა გრძელი დისკუსიის შედეგად მრევლის თხოვნა უარ-
ყვეს, მიზეზად დასახელდა ქ. ბათუმში თავისუფალი მიწის ნაკ-
ვეთების სიმწირე (აცხა, ფ. ი-7, ს.320, ფ.15-16).

1899 წლის 15 ნოემბერს ჩატარებულ კრებაზე ისევ იდგა
დღის წესრიგში ლუთერანულ-ევანგელისტური საეკლესიო საბ-
ჭოს განცხადება მრევლისათვის ბათუმში **პეტერბურგისა (ახ. ი.
ჭავჭავაძის ქ.) და თბილისის (ახ. წერეთლის ქ.)** ქუჩებს შორის
ეკლესიის ასაშენებლად მიწის ნაკვეთის გამოყოფაზე. ამ ქუჩე-
ბის შეერთებაზე წარმოიქმნა 251.3 კვ.საუენის მოედანი(**დღევან-
დელი თბილისის მოედანი**). აქ შენობების ასაგებად სათათბი-
როს ერთდროულად მიმართა ლუთერანულმა მრევლმა და სა-
ჯარო ბიბლიოთეკის აგების ინიციატორებმა. სათათბირომ მიიჩ-
ნია, რომ ამ ტერიტორიაზე შენობების აგება ესთეტიურად და-
არღვევს ქალაქის იერსახეს. თვითმმართველობამ მიიჩნია, რომ
აღნიშნული შენობებისათვის მიწის ნაკვეთი გამოიყოს იქ, სა-
დაც ადრე **სამჭედლოები** იყო განთავსებული და ახლა **ელექ-
ტროგანათების სადგური** შენდება. ეს გეგმა მოიწონეს (ფ. ი-7,
ს. 330, ფ.7-8). თუმცა, 1902 წლის 8 აპრილის სხდომაზე – ისევ
ისმინება ქალქის თავის მოხსენება ლუთერანული მრევლისათ-
ვის ეკლესიის ასაშენებლად მიწის ნაკვეთის გამოყოფის თაო-
ბაზე. დაადგინეს, ლუთერანულ საზოგადოებას გამოეყოს ქა-
ლაქში მიწის ნაკვეთი 320 კვ. საუენის ოდენობით მდინარე ან-
გისის მიდამოების შემდეგ **საზღვრებში: სამხრეთით – ბარია-**

ტინსკის (ახლ. გორგასალი), ჩრდილოეთით – ბებუთოვის (ფარნავაზ მეფის), დასავლეთით – პუშკინის ქუჩები (ექვთიმე თაყაიშვილის ქ.). მიწის ნაკვეთი გადავიდოდა საეკლესიო სარგებლობაში. ფუნქციონირების შეწყვეტის შემთხვევაში კი უსასყიდლოდ დაუბრუნდებოდა ქალაქს იმ პერიოდისთვის არსებული შენობა-ნაგებობით.

ამრიგად, ზემოთ მოყვანილი ცნობებიდან პირდაპირი მითითება მშენებლობის დასრულების და შენობის ადგილმდებარეობის შესახებ არ გაგვაჩნია. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ნარკვევებში მითითებულია რომ ბათუმში ზოგიერთ ეთნიკურ უმცირესობას ჰქონდა საკუთარი სამლოცველო. სხვა და სხვა ეკლესიებს შორის მოხსენიებულია ესტონელთა და გერმანელთა ღუთერანული ეკლესია (ნ. მგელაძე, თ. ფუტყარაძე, 2008:88). კიდევ ერთი დეტალი, რომელიც ვარაუდს ბადებს ეკლესიის შენობის არსებობაზე გახლავთ პოლიცმეისტერის პატაკი ბათუმის ოლქის სამხედრო გუბერნატორის მიმართ რომლიდანაც ირკვევა რომ, 1911 წლის 1 აპრილიდან აქამდე არსებული ღუთერანული ეკლესია /კირხა/ დაკეტილია. რის მიზეზადაც ასახელებს პასტორის არტურ ბერნგოფის გადაყვანას ქ. ტამბოვში. ქალაქში დარჩენილი ღუთერანული აღმსარებლობის მოსახლეობისთვის კი ქ. ნოვოროსიისკიდან ჩამოდის პასტორი 3-4 დღით და სასულიერო საჭიროებების აღსრულებისთანავე მიემგზავრება (აცსა, ფ. 1, ან. 1, ს. 516).

1915 წელს რუსეთის იმპერიამ გამოაცხადა რუსეთის იმპერიაში გერმანული მიწათმფლობელობის გაუქმების შესახებ (ტ. კოპალეიშვილი, 2012:36). გერმანულ კოლონისტებს მთელი იმპერიის მასშტაბით ჩამოერვათ უფლება მიწის მფლობელობაზე. რეპრესიების მეორე ტალღამ გერმანელებს გადაუარა უკვე მეორე მსოფლიო ომის წინა წლებში, როდესაც მოხდა გერმანული მოსახლეობის მასობრივი გადასახლება. საქართველოში არსებული ყველა ევანგელურ-ღუთერანული ეკლესია დაიკეტა ან დაინგრა.

ლიტერატურა:

1. სცსა, ფ. 1732, ს. 23, Список обруч. Оглашенных и Браком сочетавшихся, Батум 1897-1908;
2. აცსა, ფ. 1, ან. 1, ს. 516; ფ. ი-7, ს. 320,
3. რელიგიები საქართველოში, თბ. 2008;
4. Bericht des Batumer Evangelisch-Lutherischen Kirchenraths fur das Jahr 1896, თბ. 1896;
5. Кавказский Календарь за 1885 г., Тиф., 1885;
6. Кавказский Календарь за 1895 г., Тиф., 1896;
7. Кавказский Календарь за 1897 г., Тиф., 1898;
8. ნ. გეგლაძე, თ. ფუტყარაძე, მოსახლეობის დინამიკა, ეთნოკონფესიური და სოციალური სტრუქტურა, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, III, ბათ. 2008.
9. ტ. კოპალეიშვილი, პირველი მსოფლიო ომი და გერმანელთა საკითხი საქართველოში, არხეიონი, ბათ. 2011.
10. Г. Аугст, Немцы, <http://www.pmmg.org.ge/home.php?option=communities&lang=ru>;
11. <http://www.batumionline.net/index.php?act=streets>;

Tatiana Kopaleishvili

For the Lutheran Church history in Batumi

Based on the archive documents the author in the article describes some of the lesser-known facts about the Lutheran Church in Batumi during the turn of the XIX-XX centuries. The author tries to reconstruct the facts about everyday life and structure of the Church. Her article tells how congregation was searching for a place to build the church building. Although there was plan for the building and number of addresses had been suggested by city hall, the direct note about the Church building construction is absent.

„ჩვენებურის“ თვალთ დანახულ-ბანცდილი „ბაღმა მამლუქეთი“

ისტორიულმა ბედუკუღმართობამ საქართველოს ჩამოაშორა სამხრეთ საქართველო. მიუხედავად ამისა, იქ არ ჩამკვდარა ქართული სული, არ მიძინებულა ქართული სისხლის ყივილი, არ დავიწყებიათ ქართული ენა. „ბაღმა მემლექეთში“ დარჩენილებს უსაზღვრო გულისტკივილი, სამშობლოს მონატრების გრძნობა სიტყვისთვის გაუნდვიათ. ერთ-ერთი ასეთი არის ისმაილ ყარა-შავიშვილი.

ისმაილ ყარა-შავიშვილი 1945 წელს ისტორიული იმერხევის სოფელ შოლტისხევში დაბადებულია. მისი წინაპრები შავიშვილები იყვნენ. ჯერ შავშეთში სწავლობდა, დაწყებითი განათლება წყალსიმერში მიიღო, შემდეგ დაბა შავშეთში დაამთავრა რვაწლიანი სკოლა, ბოლოს-დუზჯეს ლიცეუმში. შემდეგ შედის ანკარის ეკონომიკურ ორწლიან კურსებზე. დამთავრების შემდეგ ქალაქ რიზეს, ხოლო მერე ყარადერეს რაიონის ეკონომისტად მუშაობდა. 1984 წლიდან ქალაქ ინეგოლში გადავიდა საცხოვრებლად და სამუშაოდაც. მან ეს ქალაქი მუდმივ საცხოვრებლად აირჩია, რადგან იქ შედარებით მეტი იყვნენ მისი თანამემამულე ქართველები: „ბედნიერი ვარ, -წერს ისმაილ ყარა, რომ ენა ქართულად ავიდგი“ (საბჭ. აჭარა, 1989, 9 აგვისტო).

ისმაილ ყარა-შავიშვილი იმთავითვე მოწოდებული იყო სამწერლო მოღვაწეობისათვის. ლიტერატურული მოღვაწეობა მან 1965 წლიდან დაიწყო. პირველი წერილი გამოაქვეყნა ბურსაში გამომავალ გაზეთ „მარმარაში“. ეს იყო მასალა ართვინულ ფოლკლორზე, ხოლო პირველი წიგნი 1985 წელს გამოიცა ბურსის გამომცემლობაში. ეს არის რომანი იმერხეველი გლეხკაცის ცხოვრებაზე და „მაჭახლის უღელტეხილი“ პქვია. არის ლექსების, მოთხრობების, რომანების ავტორი, რომელიც ჯერ ისევ მთარგმნელს ელოდება.

ის სისტემატურად აგროვებდა შავშეთის, იმერხევისა და ლივანის ხეობის ხალხურ შემოქმედებას, ზღაპრებს, ლეგენდებს, სიმღერებს, შელოცვებს, ძველ ქართულ ლექსიკას, ტოპონიმებს. ვიდუფირებზე აღბეჭდა და შემოგვინახა იქაური ხალხური ცეკვები და სიმღერები. გადაიღო ვიდუფილში იმერ-

ხევისა და ბორჩხის სოფლებზე და საჩუქრად ჩამოიტანა საქართველოში.

„ჩვენი საყვარელი სამშობლო–საქართველო ღამაზია, ჩვენი სიხარულის საფუძველია, მაგრამ უკეთესობისაკენ სწრაფვა ღმერთმა ნუ მოგვიშალს“–წერდა ისმაილ ყარა. სწორედ აღნიშნული სიყვარულისა და სიხარულის უდიდესი გრძნობა ჩანს მშობლიურ საქართველოში ავტორის მოგზაურობის შთაბეჭდილებებში. მოგზაურობის შთაბეჭდილებანი დართული აქვს მის სათავეგადასავლო რომანს „მაჭახლის უღელტეხილს“. ეს შთაბეჭდილებანი ცრემლის მომგვრელია. მისი გაცნობისას მკითხველს თვალწინ წარმოუდგება თვალცრემლიანი, ხმაოთოვლებული, მშობლიურ მემღეკეთზე უსახდვროდ შეყვარებული მწერლის სახე. სახე მწერლისა, რომლის სისხლის ყოველი წვეთი სამშობლოს მონატრების გრძნობითაა გაჟღენთილი. შესაბამისად კი, შთაბეჭდილებანი ემოციური და გადამდებია.

წლების მანძილზე ნალოღიაგები მოწვევა მიუვიდა ისმაილს, ებახდა მშობლიური მემღეკეთი და მიუხედავად იმისა, რომ მისი გულით ავადმყოფობის გამო ხანგრძლივი მოგზაურობა შეუძლებელი იყო, მრავალი წლის უნახავი თანამოძმეების ნახვის სურვილმა თავისი გაიტანა. ხოლო ის ემოცია, ის გულში დაგროვილი შთაბეჭდილებანი მთელი ცხოვრების სამყოფი საგზალი აღმოჩნდა მწერლისათვის.

მშობლიური, მადლიანი მიწა–წყალი სამოთხეა, ხოლო „დიდ მემღეკეთისაკენ“ მომავალი ნანატრი გზა აღთქმულ მიწაზე დაბრუნების ტოლფასია მისთვის: „ბავშვობის დროიდან მიზიდავდა და მიხმობდა დიდი მემღეკეთის აღთქმული მიწა–წყალი, მაინტერესებდა მისი ნახვა, მწყუროდა თუნდაც ერთხელ თვალი შემეველო და აი, პირველად ამიხდა ნატვრა“. სწორედ ამ ბავშვობისდროინდელმა ინტერესმა, ახლობლების მონახულების წყურვილმა მოიყვანა აქ 1989 წლის აგვისტოში ისმაილ–ყარა შავიშვილი.

ისმაილ ყარა–შავიშვილის მოგზაურობის შთაბეჭდილებებიდან ჩანს, რომ მისთვის დიდ მემღეკეთში სტუმრობისას ყველაზე საპატიო, განსაკუთრებული და საინტერესო იყო შეხვედრა ქართველ მწერლებთან ბათუმში, მწერალთა სახლში. „განგებამ მარაუნა–წერს ისმაილ ყარა–ახლოს ენახა რუსთაველის, ბარათაშვილის, აკაკის, ილიას ენაზე გაზრდილი იმათი შორეული და შორეულზე–შორეული მემკვიდრეები“ (1:143). სწორედ აქ შეხვედრისას თქვა მისი გულისტკივილი მწერალმა: „არ ვიცი, როგორ გამომივიდა, მაგრამ მჯერა, მართალი ვიყავი,

როცა ვუთხარი: თურქეთში გამობრძანებული სტუმრები უმაღლეს დიდი ქალაქებისა და უფრო ქვეყნის დიდი ცენტრებისკენ იღებთ—მეთქი. პროვინციებს უფრო ცოტას, ან სულაც არ სტუმრობთ—მეთქი. მე ამაში უპირატესად ჩემს ისტორიულ ტაო-კლარჯეთის კუთხეებს იმერხევს, ართვინს, შავშეთს და მის ქართულ სოფლებს ვგულისხმობდი. რა უნდა იყოს იმაზე ძვირფასი და სანუკვარი თურქეთში მცხოვრები ქართველებისათვის, თუ დიდი მემლექეთის გურჯი მწერალი მურდულში, ბაგაში, ხახულში, ჭილაურში, მარადიდში, მაჭახელში, წყალსიმერში, წეთილეთში, სვირევანში, უბეში, ტბეთში, აგარაში, მაჩხანეთში, მანატბაში, ხოლევში, შოლტისხევში, ბზათაში, დიობანში, ივეთში, იფხრევლში, ქოქლიეთში, ხევწვრილში, გიოსში, ჩიხტაში, დაბაწვრილში, ჯინალში, ჩიხორში, გადადმითში, სხლობანში, ზაქარეთში, მიქელეთში მივა და იქ ქართულ სალამს, ქართულ სიტყვას, ქართულ ენას და ცეცხლს მიიტანს. ეს მარტონახვა ან მონახულება კი არ იქნება, არამედ ზოგან უკვე გაპარულ—დანელებულ, ზოგან კიდევ სამწუხაროდ, ჩამქრალი ქართული სუნთქვის, ქართული სულის გაღვივება და ხელმეორედ აღორძინება“ (1:144).

მწერლის გულისტკივილი თუ საყვედური ობიექტურია. მათ ცნობიერებაში ჩამარხულ—ჩაკირული ქართული სულის, ქართული ენის განედლება ხომ უდაოდ საშური, მოსასწრები საქმეა. ცნობილია, რის ფასად, როგორი ტანჯვითა და წამებით მოიტანეს და გადაარჩინეს ქართული სისხლის ყივილი, როგორი კრძალვით ელოდიავებოდნენ, ეფერებოდნენ „დიდი ნენეს“ უბით გადამალულ ქართულ სიტყვას, ქართულ ენას. შეუძლებელია ემოციისა და ცრემლის გარეშე წაიკითხო მწერლის შთაბეჭდილებებიდან შემდეგი მონაკვეთი: „ელოდა აქაური კაცი დიდ მემლექეთიდან გზის გახსნას, იქიდან მოსულ საიმედო სიტყვასა თუ ამბავს, ელოდა და მერე როგორ ელოდა! ძველებისგან შემონახულ ენას და ქართულ სულს უბერავდა, ათობდა, უბეში ინახავდა, დროის ქარტყილებს უმაღლავდა და სამდღისოდ ამზადებდა, რომ მემლექეთიდან მოსული კაცისათვის დაეხვედრებინა, მისთვის ჩვენებური გულით და ენამზეობით ეთქვა: მობრძანდით, სტუმარი ღვთისაა, ოჯახი ძმისა და როცა ასეთი დრო დადგა, თითო-ორმოცა სიტყვის თქმის მაღლით კაცი სარფის ჭიშკარს რომ გამოსცდებდა, გავს მაშინვე ქვეყნის სიღრმისაკენ იღებს... ისტორიულ შავშეთ-იმერხევის სოფლებში მოხუცებიდა დარჩენილან. ვინძლო თქვენმა მოსვლამ ახალგაზრდებს თვალი აუხილოს და შეაგებინოს, რომ

ამ კუთხეს პატრონი სჭირდება, რომ ყველაფერი თავისრჩენითა და საშოვართ არ აიწონება, რომ მამაპაპური საფლავები უპატრონოდ, ბედის ანაბარა არ დაიგდება და ბოლოს, რომ ჩვენი ხვალისდელი მომავალი ამ მხარის ასე მიტოვების პასუხსაც მოგვკითხავს“ (1:144-146).

ისმაილ ყარა-შაიშიშვილმა ბევრი იღვაწა უცხოეთში მყოფი ჩვენებურების ზეპირსიტყვიერი მასალის შესაკრებად. დაგვიტოვა ბევრი საინტერესო ძველი ამბავი. აი, თუნდაც ერთი: „თურქეთში ჩვენებურები იტყვიან: „ჭოროხი ჩქარი მდინარეა“, „ჭოროხი ჩქარა მიდისო“. მე ეს ვკითხე მოხუცებს, რატომ იტყვიან ამას მეტეხი. მითხრეს: „ჭოროხი იმიტომ მიდის ჩქარა, რომ მასში ჩვენი სულია, ჩვენს სულს კიდევ გურჯისტანში უნდა ჩასვლა და იქაური ძმების მონახულებათ, ამიტომაც მიდის ჩქარა ჭოროხი, რომ ჩვენი სულები გურჯისტანში წაიყოლიოსო“ (1:148).

მოგზაურობის შთაბეჭდილებათა ერთი პატარა მონაკვეთისათვის მწერალს „მკვდრეთით აღმდგარი ნათესაობა“ დაურქმევია. მას მოსვენებას არ აძლევდა წინაპრების მიერ გადმოცემული ამბავი, რომ წარსულში მათი სანათესაოს ფესვები აქეთ დარჩენილა. ბავშვობიდან მოყოლებული გულით დაატარებდა საწუხარს, რომ დიდ მემღეჭეთში ნათესავეები ჰყოლია. თვალი და გული სულ აქეთ მოუბროდა. სისხლის ყივილი ეძახდა მწერალს და ეს დაუდგრომელი სისხლი არ ასვენებდა, მოსვენებას აკარგვინებდა. არ იფიქრებდა წინაპრების ნაამბობს, რომ აჭარაში, შუახევში, ოლადაურში, უჩამბასა და მარეთის ხეობაში ნათესავეები ჰყოლია. ხელიდან შემთხვევას არ უშვებდა, რომ გაერკვია, მიეგნო ახლობლებისათვის. უამრავ წერილს აგზავნიდა. მხოლოდ 1989 წელს მოახერხა ბავშვობისდროინდელი ნატვრის ასრულება და დაიწყო ჟამთა უკუღმართობის გამო აბნეული სანათესაო გორგალის გახსნა. ბავშვობაში სიზმრადცხადად გაგონილ სოფელ ოლადაურს ესტუმრა: „კალამი ვერ აღწერს იმას, რაც იქ მოხდა—მოგვითხრობს მწერალი—დიდი ხნის უნახავი ნათესავეები, შთამომავლობით გადმოცემული ნათესაობა რამდენიმე წამში ჩვენს თვალწინ ხელმოკრედ დაიბადა, გაჩნდა, გაცოცხლდა, გაიზარდა, გაძლიერდა. ერთ დიდი მუხის ხედ იქცა, უამრავი მძლავრი ფესვები გამოისხა, უთვალავი ძლიერი ტოტები ამოიყარა და მიწიდან უცაბედად ამოზრდილ სიცოცხლესავით აგუგუნდა. ამ ხის ფესვები მიწაში იწვნენ და მშვიდად ეძინათ, ზოგს ისევ აქა, აჭარაში, ზოგს კიდევ იქა, ართვინში. ტოტები და კვირტები კი ჩვენ, ცოცხლები, მათი

ახლანდელი შთამომავლები ვიყავით. აგერ ისინიც, ჩვენი დიდ-მემლეკეთელი სისხლნი და ხორცნი, ისინი, ვისი ნახვისა და მოსიყვარულების წყურვილთა წყურვილით და ნატვრით დახუჭეს თვალები ჩემმა წინაპრებმა, ისინი ვისთანაც აუწყავ-აუწონელი საღამი და მოფერება დამაბარეს ჩვენიანებმა... მიხაროდა, რომ მერგო წილად გაგვეთხო გაცივებული ურთიერთობა, ხელმეორედ გაგვეხარებინა და კვირტნედლად მოგვევლო ფესვმაგარ და ტოტებძლიერი ჩვენი დიდი სანათესაოს ხისთვის, რომელიც ღვთის წყალობით ამიერიდან ახალ, უფრო მძლავრ სიცოცხლეს იწყებდა“ (I:152).

ისმაილ-ყარა შავიშვილმა ერთი თვე დაჰყო დიდ მემლეკეთში. ყოველი დღე კი ფიქრებით, იმედებით, ოცნებებით იყო სავსე. ეს ყოველდღიურობა მის ცნობიერებაში ლაგდებოდა, რომელიც შემდეგ მოგზაურობის შთაბეჭდილებათა სახით მოიტანა მკითხველამდე: „შთაბეჭდილება, რომელიც გულში დაგროვდა, არათუ მოკლე დღიურების თემად, არამედ მთელი ცხოვრების სამყოფ საგზლად გამყვება ამიერიდან. მე ამ საგზალს ვერ დავხარჯავ ერთპირად და ერთბაშად. იგი ნელ-ნელა უნდა ვხარჯო, ნელ-ნელა უნდა გავინათო მისით ჩემი ცხოვრების დარჩენილი დღეები, უნდა გამოვიზოგო, ისე როგორც კვარს გამოიზოგავენ ხოლმე დიდ ზამთარში, რათა მარაგი არ გათავდეს და სულ უცეცხლოდ არ დარჩნენ, ან როგორც სანთელს გამოზოგავდნენ ხოლმე გრძელ, ბნელ ღამეებში, რომ ერთბაშად არ ჩაიწვას და უკუნში არ ჩაინთქას ღამის წილად მოსული სიცოცხლე“ (I:161).

საქართველოში გატარებული ერთ თვე და ის შთაბეჭდილებანი ცხოვრების ძვირფასი საგზლის, სულის საგზლის ტოლფასი აღმოჩნდა მწერლისათვის. ეს არ არის უბრალო შეფასება, არ არის შემთხვევით ამოსროლილი სიტყვა. ეს მწერლისათვის განძია, გულის მალამოა, სისხლის ყივილის განედლებაა, მის გულში დანთებული დიდი ჩირაღდანია, ის ნათებაა, რომელსაც მოაქვს მშობლიური ფესვების, მშობლიური მიწის, მშობლიური ენის ძალა და მადლი: „საქართველოში გატარებული ერთი თვით, იქ დაგროვილი ცოდნით და შთაბეჭდილებებით მე უნდა ვიცოცხლო მთელი ჩემი დარჩენილი სიცოცხლე, უნდა ვიცხოვრო მთელი ჩემი დარჩენილი ცხოვრება, ვინ იცის ჩავალ თუ არა კიდევ ოდესმე იქ, ვნახავ თუ არა ოდესმე კიდევ მას... კეთილმა თვალმა არ შეიძლება არ შენიშნოს ერთგული გურჯის გულისტკივილი საფიცრამდე, სალოცავამდე ამაღლებული მიწა მამულისადმი, რომელსაც ჩვენ იქ ორადორი სიტ-

ყვით „დიდი მემლეკეთით“ გამოვხატავთ. კეთილმა გულმა არ შეიძლება იქ იმ გულის ფეთქვაც არ შენიშნოს, რომლის დაუცხრომლობამაც ყველაფერი დამაყრევინა, ყველა საქმე არასაქმედ ჩამაგდებინა და აქ მომიყვანა. სხვა არის მცირე მემლეკეთიდან დიდ მემლეკეთში მოსული გურჯის საფიქრალი, უფრო სხვა არის ეს ფიქრი, როცა უკან მიმავალი ისევ სარფის კარს უახლოვდება“ (1:161).

ჩვენდა საბედნიეროდ, ისმაილ ყარა-შავიშვილი ერთი არ არის „გაღმა საქართველოში“ დარჩენილთა შორის, ვინც ანალოგიურად ფიქრობს, ვისი გულიც ფეთქავს მშობლიური მიწა-წყლის სიყვარულის გრძნობით. სწორედ ამისთანა შეპართებაბა და მამულიშვილობამ სიმტკიცე შეჰმატა ჩვენს სულიერებას. სწორედ ამისთანა ადამიანებმა ჩადეს ღიბო ჩვენი სულიერებისა და ამ სულიერების ძლიერებისა.

გამოქვეყნებული ლიტერატურა:

1. ისმაილ ყარა-შავიშვილი, „მაჭახლის უღელტეხილი“, თბ., 1990.
2. „საბჭოთა აჭარა“, 9.09. 1989 წელი.

Elza Putkaradze

„Chveneburi's" vision „of the other side of memleket"

summary

Due to unfortunate fate the south part of Georgia was separated from the homeland. However, the Georgian spirit has not been killed or destroyed and the native language has not been forgotten either. The feeling of longing for Motherland has been whispered out in words. Ismail Kara-Shavishvili is one of the representatives expressing the pain of separation with great sense of nostalgia.

Ismail Kara-Shavishvili was born to write poems, short stories, novels, which have been waiting for being translated since their creation.

“Our beloved homeland – Georgia is very beautiful. This is the source of our happiness and fun, but we should do our best to advance to the better conditions by the bless of God” – he wrote. The greatest sense of love and joy can be noticed in his impressions got after traveling in Georgia. These affectionate feelings are added to the novel “Machakhela Pass”. The work considers these very sensitive impressions got during travelling round the Machakhela Gorge. The face of the writer – infinitely enamoured of the Motherland with a trembling voice – can be clearly imagined while getting to know these affects. The emotion and tender feelings caused by visiting fellow countrymen followed him all his lifetime.

**არამუსლიმურ ქვეყნებში მუსლიმთა ინტეგრაციის
დაცვის ბზების შესახებ**

საქართველო თავისი გეოპოლიტიკური მდებარეობით მუსლიმური ქვეყნების გარემოცვაშია მოქცეული. ამას ემატება თვით საქართველოში მცხოვრები ნახევარ მილიონამდე ქართველი და არაქართველი მუსლიმი, რომლებსაც თავიანთი რელიგიური აღმსარებლობის გარდა, სხვა ინტერესებიც შეიძლება გააჩნდეთ. აღნიშნული გარემოება აუცილებელს ხდის ვიცოდეთ ცალკეული მუსლიმური ქვეყნების, პოლიტიკური ჯგუფებისა თუ სასულიერო ლიდერების მისწრაფებები, როგორ დაიცვან არამუსლიმურ ქვეყნებში მუსლიმთა ინტერესები. წინამდებარე სატატიაში სწორედ ამ კუთხითაა განხილული ისლამური პარტიები არამუსლიმურ ქვეყნებში.

მე-7 საუკუნის მეორე ნახევრიდან, ახალი რელიგიის - ისლამის ირგვლივ გაერთიანებული მომთაბარე არაბული ტომები გამოვიდნენ მსოფლიო ისტორიულ არენაზე. მათ შეძლეს შეექმნათ უზარმაზარი სახელმწიფო - ხალიფატის სახით და გაავრცელეს ისლამი არამარტო დაპყრობილ ტერიტორიებზე, არამედ თავიანთი სახელმწიფოს საზღვრებს გარეთაც. მას შემდეგ ისლამი გახდა პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და სოციალურ- კულტურულ პროცესების განმსაზღვრელი სისტემის სახის მიმცემი მთავარი ფაქტორი, არამარტო ახლო აღმოსავლეთში, არამედ სხვა რეგიონებშიც, მათ შორის დასავლეთ ევროპაში. დღეისთვის, ისლამი სამიდან ერთ-ერთი მსოფლიო რელიგიაა, რომელიც მეორეა მიმდევართა რაოდენობით.

მიგრაციულმა, დემოგრაფიულმა, დაავრეთვე ინტეგრაციულმა პროცესებმა ბოლო ათწლეულებში მსოფლიოში ისლამის პოლიტიკური როლის მკვეთრი ზრდა განაპირობა. ამან კი თავის მხრივ გაზარდა მეცნიერთა, პოლიტიკოსთა, ჟურნალისტთა და რიგითი მოქალაქეების მხრიდან ინტერესი ისლამისა და ისლამური კულტურის მიმართ. თანამედროვე ეტაპზე დასავლეთ ევროპის თითქმის ყველა ქვეყანაში არის მუსლიმური დიასპორები, რომლებიც ცდილობენ დაიცვან თავიანთი ინტერესები და გავლენა მოახდინონ იმ ქვეყნების პოლიტიკის ფორმირებასა და განხორციელე-

ბაზე, რომლებშიც მათ უხდებოდა ცხოვრობა (დაწერილებით იხ: 6). სამწუხაროდ, ადგილობრივი ევროპელებისა და მუსლიმების ინტერესთა შეჯახებას, ზოგჯერ სერიოზული კონფლიქტებიც მოსდევს, რის გამოც ადგილობრივ მცხოვრებთა მხრიდან ისლამის მიმართ ნეგატიური დამოკიდებულება ჩამოყალიბდა. ეს კი, თავის მხრივ, მოსახლეობის ფართო ფენებში ისლამის შესახებ ობიექტური ინფორმაციის გაერცვლებას უშლის ხელს. ამიტომაცაა, რომ მხოლოდ სპეციალისტებმა თუ იციან დასავლეთ ევროპულ და მუსლიმურ კულტურათა დიდი ხნის ისტორია და ამ ურთიერთობათა ნაყოფიერი შედეგი.

„ბი-ბი-სის“ 2008 წლის მონაცემებით, ყველაზე მრავალრიცხოვანი მუსლიმური დიასპორები ცხოვრობენ საფრანგეთში - 7%, ნიდერლანდებში - 6%, შვეიცარიაში - 4,3%, ავსტრიაში - 4,2, შვეიცარიაში - 3,9%, გერმანიაში - 3,6%, ბელგიაში - 3,4%, დიდ ბრიტანეთში - 2,7%, ნორვეგიაში - 2,5%. მუსლიმები ასევე ცხოვრობენ იტალიაში, ესპანეთში, პორტუგალიაში, ირლანდიაში, ფილანდიაში, და ლუქსემბურგში. თუმცა ეს ციფრები ძალიან მიახლოებითია, რამდენადაც ევროპაში ემიგრანტ-მუსლიმთა ზუსტი რიცხვი უცნობია (6, გვ., 5). ერთი რამ ფაქტია, რომ სხვადასხვა ფაქტორების გამო (მუსლიმთა შორის შობადობის მაღალი დონე, მუსლიმური ქვეყნებიდან საბუშაოს ძიებისათვის ევროპულ ქვეყნებში მუსლიმთა მიგრაცია...) მუსლიმთა რიცხვი არამუსლიმურ ქვეყნებში სწრაფი ტემპებით იზრდება.

მუსლიმთა რაოდენობის ზრდა არამუსლიმურ ქვეყნებში, როგორც ზემოთ აღინიშნა ზრდის მათ ინტერესებსაც მოახდინონ გავლენა იმ ქვეყნების პოლიტიკაზე, რომელ ქვეყნებშიც ისინი ცხოვრობენ. თავიანთი მიზნების განხორციელებას კი ისინი ცდილობენ სხვადასხვა სახის ორგანიზაციების მეშვეობით, არის ისლამური პოლიტიკური პარტიების ჩამოყალიბების მცდელობაც, თუმცა ზოგიერთ ქვეყანაში ამგვარი პოლიტიკური პარტიის შექმნა ცალკეული პოლიტიკური ძალების მხრიდან ექსტრემიზმის გამოვლინებადაც ითვლება (მაგ., რუსეთის ფედერაცია). მუსლიმ სწავლულთა (უღემები) მხრიდან კი ამგვარი პოლიტიკური პარტიების შექმნა ითვლება არა მხოლოდ ნებადართულად, არამედ მუსლიმთათვის სავალდებულოდ, რადგანაც მათივე აზრით, მუსლიმებს სხვა საშუალება არ აქვთ დაიცვან თავიანთი ინტერესები არამუსლიმურ ქვეყანაში.

ულემთა მხრიდან ასეთი „ნებადართულობა“ ეფუძნება იმ გარემოებას, რომ დასავლეთის ქვეყნების პოლიტიკური მოწყობა, რომლებშიც ცხოვრობენ მუსლიმები, დამყარებულია მრავალპარტიულ სისტემაზე და პარტიათა უმრავლესობა იცავს საზოგადოების სხვადასხვა ფენების უფლებებსა და ინტერესებს. ისლამში ადამიანის უფლებები და თავისუფლებები ერთ-ერთი ფუძემდებლური და აუცილებელი კატეგორიაა, რომელზეც აშენებულია საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ურთიერთობების მუსლიმური სისტემები. ისლამში ხომ ეს უფლებები და თავისუფლებები ხელშეუხებლობის (ჰარამი) დონეზეა. ამგვარად, შარიათის პრინციპის თანახმად, „რის გარეშეც შეუძლებელია აუცილებელის რეალიზება, თვითონ გადაიქცევა აუცილებლად“, ყველაფერი რაც დაკავშირებულია მუსლიმთათვის ამ აუცილებელი უფლებებისა და თავისუფლებების რეალიზაციისთვის, ასევე იქცევა აუცილებლად. აქედან დასკვნა, რომ მუსლიმთათვის, რომლებიც ცხოვრობენ უმცირესობებად, არამარტო ნებადართულია, არამედ ზოგჯერ ვალდებულიც არიან თავისთვის შექმნან პოლიტიკური პარტია თავიანთი უფლებების დასაცავად (7). აქ უნდა აღინიშნოს მნიშვნელოვანი მომენტი, რომ მსგავს მოწოდებებსა თუ სტატიებში მითითებული არ არის, რომელი ქვეყნის უმაღლესი სასულიერო პირები ღებულობენ ამგვარ გადაწყვეტილებებს, არ სახელდება არც მათი გვარები და სადაურობა.

თანამედროვე უზბეკი რელიგიური მოღვაწე, შეიხ მუჰამედ სადიკის აზრით, მთელ მსოფლიოზე თავსდატეხილ უბედურებებზე დამნაშავეები არიან ისინიც,, ვისაც გადაჭარბებული ამბიცია აქვთ მუსლიმობაზე (5, გვ., 271). მუსლიმების მხრიდან ისლამური მოძღვრების არცოდნამ, უდიდესი ზიანი მიაყენა არამარტო მათ, არამედ მთელ კაცობრიობას, ამიტომაც მუსლიმთათვის უპირველესი ამოცანაა ამ მწარე ჭეშმარიტების გაცნობიერება (იქვე, გვ., 272).

არამუსლიმურ ქვეყნებში მუსლიმური პარტიების შექმნის მომხრენი იმოწმებენ აიას ყურანიდან, სადაც ნათქვამია: ”და იყოს თქვენგან თემი, რომელიც სიკეთისაკენ მოუწოდებს, და ბრძანებს სასურველს და კრძალავს საძულველს. და ნეტარნი ესენი არიან” (1, 3:104) და აქვე განმარტავენ, რომ მუსლიმებზე დაკისრებული მოვალეობა შეუძლებელია გაერთიანებების გარეშე. კოლექტიურ,

ორგანიზებულ ზეწოლას შეიძლება და აუცილებელია ვუპასუხოთ მხოლოდ ამგვარადვე კოლექტიური და ორგანიზებული დაცვით (7) და ასეთი ქმედების გასამართლებისთვის იმოწმებენ ყურანის აიას: "და განამზადეთ მათ წინააღმდეგ, რაც შეგეძლებათ, ძალა და ღაგამამოდებული ცხენები - შიშს მოჰგვრით ამით აღლაჰის მტერს და თქვენს მტერს და, ამათ გარდა, სხვებსაც, რომელნიც არ იცით თქვენ და იცის რომელნიც აღლაჰმა" (2, 8:60). თვით ამ აიას შინაარსიდანაც კარგად ჩანს, რომ აქ რაიმე პოლიტიკური ერთობის შექმნაზე საუბარი არაა და ის წინასწარმეტყველ მუჰამადს კონკრეტული ბრძოლის წინ ეუწყა აღლაჰისგან.

არამუსლიმურ ქვეყნებში პოლიტიკური პარტიების შექმნის მსურველები ხშირად იმოწმებენ ყურანისა და სუნას იმ ტექსტებს, სადაც არაერთგზის ნახსენებია სიტყვა "განახლება". ასევე ხშირად იმოწმებენ წინასწარმეტყველ მუჰამადის სიტყვებს: "ყოველი ასწლეულის დასაწყისში აღლაჰი უგზავნის მუსლიმებს ადამიანს, რომელიც განახლებს მის რელიგიას". არც თუ იშვიათია შემთხვევები, როდესაც ამგვარ მისიაზე პრეტენზია აქვთ სწორედ პოლიტიკური პარტიის ლიდერებს. ამ მხრივ საინტერესოა ეგვიპტის უმაღლესი მუფტის, ალი გომას აზრი, რომლის თანახმადაც, ისლამური შარიათის მიხედვით განახლება ითვლება აღაჰის მოწყალებად. უფრო მეტიც, განახლება აუცილებელია. ის ითვლება ღვთის წყალობად ისლამური ნაციის მიმართ... თუმცა სიტყვა "განახლება", არის ყურანსა და წინასწარმეტყველის (მშვიდობა მას) სუნაში, და ნიშნავს "გზავნილს", "აღორძინებას", "აღდგომას" და არა "შექმნას" ან "ქმნილებას" (8).

დასასრულს უნდა აღინიშნოს, რომ პოლიტიკური პარტიების შექმნა რელიგიური ნიშნით ყველა ქვეყნისთვის პრობლემურია, როგორც მუსლიმური(დაწვრილებით ის: 3, გვ. 171-226), ასევე არამუსლიმური ქვეყნებისთვის და ამას ადასტურებს თანამედროვე მსოფლიოში მიმდინარე პროცესები, მით უფრო, თუ ამგვარი პარტიები მონაწილეობენ სახელმწიფოთაშორისო ურთიერთობების ჩამოყალიბებაში. ისლამისთვის, და საერთოდ მუსლიმური ქვეყნებისთვის გაცილებით მომგებიანი იქნებოდა, თუ ამ ქვეყნების ლიდერები და სასულიერო პირები საერთაშორისო ურთიერთობებისა არ მოახდენენ აპელირებას ისლამზე და ეს ქვეყნები საერთაშორისო სარბიელზე წარდგებოდნენ, როგორც სეკულარული სახელმწიფოები. როდესაც ესა თუ ის მუსლიმური ქვეყანა თავის პოლი-

ტიკას (ხშირად დასავლეთის ქვეყნებისთვის მიუღებელს...) წარმართავს როგორც მუსლიმური ქვეყანა და ხდება მუსლიმური ღირებულებებით სპეკულირება, ბუნებრივია დასავლეთის ქვეყნების მხრიდან ზეწოლაც ისლამზე მოდის. ამით იმის თქმა გვსურს, რომ ისლამი მსოფლიოს ნომერ პირველ მტრად აქცია თვით ისლამმა და მუსლიმურმა სახელმწიფოებმა. მუსლიმური სახელმწიფოების მხრიდან გონივრული პოლიტიკის გატარებით, დასავლეთის მხრიდან ისლამზე, როგორც რელიგიაზე ზეწოლა მოიხსნება. თუმცა ამის მიღწევა არც თუ ისე იოლი იქნება და ამას ათწლეულები დასჭირდება. მთავარი კი ის არის, რომ თვით მუსლიმ სასულიერო პირებს საფუძველი გამოეცლებათ ამტკიცონ დასავლეთის ბრალეულობა ისლამის, როგორც რელიგიის მტრად გამოცხადების საქმეში (დაწვ. იხ.: 9).

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ყურანი. თარგმანი არაბულიდან და კომენტარები აპოლონ სილაგაძისა. თბ., 2009.
2. ყურანი. თარგმანი არაბულიდან და კომენტარები აპოლონ სილაგაძისა. თბ., 2010.
3. Ближний Восток: война и политика. М., 2010
4. Коран. Перевод и комментарий И. Ю. Крачковского. М., 1986.
5. Садик Мухаммад Йусуф Мухаммад. Права Человека в Исламе. М., 2008.
6. Садыхова А. А. Проблемы этноконфессиональных отношений в западноевропейской арабской публицистике. Санкт-П. 2009.
7. <http://ansar.ru/person/2011/12/15/25115>
8. <http://golosislama.ru/news.php?id=4604>
9. <http://golosislama.ru/news.php?id=4427>

ბათუმის ქრისტიანული ეკლესიები

XX საუკუნის დასაწყისში გურია-სამეგრელოს ეპარქიას ეკუთვნოდა ბათუმში არსებული ქრისტიანული ეკლესიები, რომლებსაც განაგებდა გურია-სამეგრელოს ეპისკოპოსი ალექსანდრე. მისი რეზიდენცია იყო ქალაქ ფოთში. მას ექვემდებარებოდნენ ბათუმის ოლქის მღვდელმთავრები არსენ თოხაძე და კონსტანტინე ცანდუკოვი. ამ პერიოდში ბათუმში არსებობდა მართლმადიდებლური აღმსარებლობის შემდეგი ეკლესიები: ალექსანდრე ნეველის სახელობის რუსული მართლმადიდებლური ეკლესია, რომელსაც საფუძველი ჩაეყარა 1888 წლის 25 სექტემბერს.¹ აღნიშნული ტაძარი ექვემდებარებოდა სამხედრო უწყებას. ტაძრის მშენებლობას ხელმძღვანელობდნენ ქუთაისის სამხედრო გუბერნატორი, გენერალ-მაიორი სმიაგინი და მისი მოადგილე პოლკოვნიკი დრიაგინი. აღნიშნული ტაძრის დეკანოზი იყო ა.პ. რაღცევიჩი. სააღმშენებლო საქმიანობას ხელმძღვანელობდა სამოქალაქო ინჟინერი პ.ვ. აპიშკოვი. ტაძარი განთავსებული იყო დღევანდელი სასტუმრო „ინტურისტის“ ადგილას.

წმინდა მიხეილის სახელობის ტაძარი მდებარეობდა ყოფილი მარინის, დღევანდელი მემედ აბაშიძის ქუჩისა და თავისუფლების მოედნის კუთხეში. ეკვდერი აგებული იყო წმინდანების დავითისა და კონსტანტინეს სახელზე. ტაძრის წინამძღვარი იყო ა. რაღცევიჩი, ხოლო მღვდლები ს.თოთიბაძე, ა.ივანიცკი, მთავარი დიაკონი ი.ნადირაძე, მამასახლისი ი.ზ. გედევანოვი.

სასაფლაოს წმინდა სამების ეკლესიის წინამძღვარი იყო მ.ჩხიკვაძე.

ღვთისმშობლის ეკლესია განთავსებული იყო ყოფილი სმეკალოვის და შეპღღევის ქუჩების კუთხეში, დღევანდელი წმინდა ბარბარეს ეკლესიასთან. მისი წინამძღვარი იყო გრ.ხა-ხუტოვი.

წმინდა ალექსანდრე ნეველის ეკლესია განთავსებული იყო გოროდოკში, რომელიც სამხედრო უწყებას ექვემდებარებოდა, რაზედაც მიუთითებს მისი დამატებითი სახელწოდება „ბატალიონი“. ეკლესიის წინამძღვარი იყო მღვდელი ა.ღუბომუდ-როვი.

XX საუკუნის დასაწყისში ბათუმის ვაჟთა გიმნაზიაში მოღვაწეობდა ცნობილი ბულგარელი მეცნიერი და საზოგადო მოღვაწე ნ.ს. დერუჟინი, რომელმაც შეისწავლა ბათუმში არსებული ქრისტიანული ეკლესიები.

წმინდა ბარბარეს კერძო ეკლესია არსებობდა სასაფლაოს ტერიტორიაზე. მთავარდიაკონი ისიდორე ნადირაძე.

ოჯახის მფარველი ეკლესია, განთავსებული ბათუმის სახელოსნო სასწავლებელში.

წმინდა ნიკოლოზის ბერძნული ეკლესია, ყოფილი მიხაილოვის და ბერძნის ქუჩების კუთხეში, დღევანდელი ფარნავაზის ქუჩა, წინამძღვარი კონსტანტინე ცანდუკოვი, მღვდელი ნიკოლოზ კონსტანტინიდი, მეფსალმუნე მღვდელი მათე მანოსი, მამასახლისი ა.დიმიტრიადი.²

სომეხ გრიგორიანების ეკლესია დაარსდა 1885 წელს. აჭარის ცაკის 1923 წლის 18 აპრილის დადგენილების საფუძველზე სომეხ გრიგორიანებს ჩამოართვეს ეკლესია და გადასცეს მეტყავეთა კავშირს. 1959 წლიდან ეკლესიის შენობაში განთავსეს პლანეტარიუმი. 1992 წელს სომეხ გრიგორიანებს დაუბრუნეს ეკლესიის შენობა. დღეს ამ ეკლესიას მფარველობს საქველმოქმედო საზოგადოება „ვერაცუნდ“. ეკლესია მდებარეობს ყოფილი დონდუკო კორსაკოვის და ლორის მედიკოვის, დღევანდელი ნოე ჟორდანიას ქუჩაზე.³

სომხურ-კათოლიკური ეკლესია, დონდუკო კორსაკოვის და კათოლიკური ქუჩების კუთხე, დღევანდელი ვახტანგ გორგასლის ქუჩა, წინამძღვარი ტერ გრიგორ პუჩინიანი.

1898 წლის 14 მარტს რომაულ-კათოლიკური აღმსარებლობის მორწმუნენი ბათუმის თვითმმართველობისაგან ითხოვდნენ მიწის ნაკვეთს ეკლესიის ასაშენებლად, კერძოდ კი ბათუმელი ვაჭარის ნიკოლოზ ანტონის-ძე საბავეის (მისი კუთვნილებას წარმოადგენს კ.გამსახურდიას ქუჩაზე არსებული ყოფილი პროკურატურის შენობა) მიერ არენდით გაცემულ მიწას, რომელიც მდებარეობდა ყოფილი თბილისის, გეორგიევსკის, კომაროვის ქუჩების კუთხეში, რაზედაც თვითმმართველობამ მისცა ნებართვა 1903 წელს ეკლესიის წინამძღვარი იყო პატრიანსელმ მღებრიშვილი და მღვდელმსახური აამირხანოვი.⁴

ევანგელიკურ-ლუთერანული სამლოცველო სახლი არსებობდა ყოფილი კომაროვის და ფეფელოვის ქუჩების კუთხეში, რომლის პატრი იყო ბერნგოფი.⁵

ბათუმის ეკლესიებთან არსებობდა სკოლები, კერძოდ, ბათუმის საეკლესიო სკოლა ყოფილი აზიზიეს, დღევანდელი

თავისუფლების მოედანზე. საეკლესიო სკოლას განაგებდა დეკანოზი არალცვეინი. აღნიშნულ სკოლას ემსახურებოდნენ ცნობილი მასწავლებლები ნიკოლოზ ზაღსკი და ეკატერინე ნაუმოვა.

ბათუმის ქალთა ბერძნული საეკლესიო სკოლის გამგე იყო მღვდელი კონსტანტინე ცანდუკოვი, მასწავლებლები ნინა პეტრეს ასული ნაიტაკი და ელენე დერეკა.

სომხურ-კათოლიკური საეკლესიო სკოლა, არსებული კათოლიკის, დღევანდელი სტეფანე ზუბალაშვილის ქუჩაზე. სკოლის გამგე იყო ტერ გრიგორ პუჩინიანი, მასწავლებლები ევგენია სოგოროვა და ს.კლადბიში.⁶

დამოწმებული ლიტერატურა

1. „რელიგიური დაწესებულებები აჭარაში“ (დოკუმენტების კრებული) ბათ.2010;
2. ნ.ს. დერეჟავინი „ბათუმის ოლქის ისტორიული ნარკვევი“ ბათუმი 1902;
3. აცსა ფონდი რ-4 აღწ.1. საქმე 31;
4. აცსა ფონდი ი-6 აღწ.1 საქმე 177;
5. ნ.ს. დერეჟავინი „ბათუმის ოლქის ისტორიული ნარკვევი“ ბათუმი 1902;
6. ნ.ს. დერეჟავინი „ბათუმის ოლქის ისტორიული ნარკვევი“ ბათუმი 1902;

წყლის სიმბოლური გააზრება ქრისტიანობასა და ეთნოგრაფიულ ყოფაში

ქრისტიანობასა და ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში მრავლადაა დადასტურებული წყლის ღვთაებრივი ძალის რწმენაზე დაფუძნებული მრავალფეროვანი მასალა. წყლის სიმბოლიკა, ძირითადად, ბიბლიურ სიუჟეტებს უკავშირდება. ქრისტიანული სწავლებით წყალი არის ქვეყნიერების დასაბამი, ღვთაებრივი ენერგიის მატარებელი, “ცხოველსმყოფელი” სტიქია. ქრისტიანული კოსმოგონიით სხვა სტიქიების შექმნამდე შეიქმნა წყალი: “მიწა იყო უსახო და უდაბური, ბნელი იდო უფსკრულზე და სული ღვთისა იძვროდა წყლებს ზემოთ” (ბიბლია, 1989, დაბ.1:2). სწორედ სული ღვთისას ნებით მიეცა წყალს სასიცოცხლო ძალა და “აივსო წყალი ცოცხალი არსებებით” (ბიბლია, დაბ.1:20) სიცოცხლის წყლიდან წარმოშობის რწმენა ხალხურმა აზროვნებამაც შემოგვინახა. აჭარაში გავრცელებულია შეხედულება, რომ “ადამიანი თევზიდან გაშენებულა”, “ორაგულის დაჭერა ცოდვაა, იქიდან ადამიანი გაშენდა და ამიტომ იგი არ იჭმება” (თანდილავა, 1965:100).

ეთნოგრაფიულ ყოფაში წყალს მრავალგვარი ფუნქცია აკისრია. იგი არის ნაყოფიერებისა და სიუხვის მომნიჭებელი, ადამიანის ბედ-იღბლის წარმმართველი, ჯანმრთელობისა და სიმრავლის გამნსაზღვრელი, ცოდვებისაგან განმწმენდი და სხვ. ამიტომაც, ფართოდ იყო გავრცელებული წყლისათვის იღბლის შეთხოვის, საქონლის წყალზე გაყვანის, ახალი წლის დილას უბრად წყლის მოტანისა და სხვა ჩვეულებები. გავრცელებული იყო წყლით მკურნალობის ტრადიციაც. წმინდა წყლებით განკურნების პრაქტიკა ქრისტიანობისთვისაც არ იყო უცხო. ქრისტიანული რწმენით წმინდა წყაროებსა თუ წყლებს სულიერ და ხორციელ სენთაგან განკურნების უნარი გააჩნიათ. ამგვარი წყაროები საქართველოში დაცულია წმინდისა და ღვთის გარეჯის მონასტრებში. ქართულ ტრადიციაში წყლისათვის მსხვერპლის შეწირვის ჩვეულებაც არსებობდა.

წყლის ერთ-ერთ უმთავრესი ფუნქცია “გამწმენდი” ფუნქციაა. წყლით “გაწმენდის” წესი მსოფლიოს მრავალი ხალხის ყოფაში ოდითგან წყალში “ჩაფვლის”, ჩაყვინთვის, გზით ხდებოდა. ნათლობის წყალი ადამიანს უფლის ნებით წმენდს და ასუფთავებს სულიერი ჭეჭყისაგან. ნათლობით ადამიანი ხე-

ლახლა იბადება სულიერად და ეს ხორციელდება წყალში “დაფვლით”, მაგრამ ქრისტიანული სწავლებით განწმენდა არ შეეძლო უბრალო წყალს. „ნათლისღებისას წყლებს თავისთავად არ შეეძლოთ ვინმეს განწმენდა (რამეთუ ჩვეულებრივი წყალი იყო), თუ ამ წყლებს არ შეეხებოდა სხეული ქრისტე იესუსი და არ განწმენდდა მათ. გარდამოვიდა მაცხოვარი წყლებზედ იორდანისა და ამგვარად აკურთხა წყლები, წყაროს თვალი და უფსკრული (ანუ საერთოდ წყლის სტიქია)“ („ქადაგებანი და თარგმანებანი“, 1997) წყლით განათვლა არის ადამიანისათვის განწმენდის წესი. წმინდა იოანე ნათელისას აკი ეუბნებოდა ხალხს, რომ: „მე უკვე ნათელგცემ თქვენ წყლითა“. მაგრამ, როგორც იოანეს სახარებაშია ნათქვამი, იესუ ქრისტე ნათელს სცემს არა მარტო წყლით, არამედ წყლითა და სულითა წმიდითა (იოანე, 3.22). ამგვარად, წყალს ცოდვათა მიტევების უნარი მიენიჭა იმ მადლით, რომელიც მასში დანერგა მტრედის სახით ზეციდან გარდამოსულმა სულიწმინდამ. ჩვეულებრივი წყალი ძნელად ინახება რამდენიმე დღითაც კი, ნაკურთხი წყალი კი შეიძლება შევინახოთ წლობით და ისეთივე წმინდა იქნება, როგორც იყო კურთხევის წინ. ამიტომაც არის დამოწმებული მთელ მსოფლიოში ჩვეულება, რომ ნათლისღებას, შუალამისას, გადიოდნენ მორწმუნეები და წყაროებიდან თუ მდინარეებიდან ამოღებდნენ წყალს შესანახად და ზოგი შევიდოდა კიდევ წყალში, რადგან სჯეროდათ, რომ ნათლისღებას ქრისტეს მიერ ისევე ეკურთხება წყალი მორწმუნეთათვის, კვლავ ხდება დიდი სასწაული, უბრალო წყალი გახდება განსაკუთრებული წყალი, რომელსაც ვერას დააკლებს დრო და ჟამი.

რწმენა იმისა, რომ ნათლისღებას ყველა მდინარის, წყაროსა თუ ტბის წყალს ისეთივე მადლი ეძლეოდა, იორდანეს რომ მიეცა მაცხოვრის ნათლისღებისას, მთელ საქართველოში იყო გავრცელებული. ამიტომაც საქართველოში ტრადიციადია ქცეული წყალში მასიური ბანაობა ნათლისღების დამეს. ბუნებრივია, მსგავსი ჩვეულება აჭარაშიც სრულდებოდა ნათლისღებას, მაგრამ ისლამის ზეგავლენით, დროთა განმავლობაში, ეს ჩვეულება დაეიწყებას მიეცა, თუმცა წყალში მასიური “განათვლის” ანარეკლი, ფრაგმენტების სახით, სხვადასხვა დღესასწაულმა შემოგვინახა.

წყალში განათვლის კვალი იკვეთება აჭარაში შუამთობის დღესასწაულის ერთ-ერთ ისეთ ელემენტში, როგორიცაა მაღალ მთებში წყალსატევებზე, მდინარეებსა და ტბებზე მასიური გასვლა სასურველი ამინდის გამოთხოვის მიზნით. ამჯერად

ჩვენ არ შეგვხვებით რიტუალის სხვა მხარეებს. ყურადღებას შევაჩერებთ ისეთ ელემენტზე, როგორიცაა რიტუალის დროს წყალში განბანვა. ეს ჩვეულება შემონახულია არა მხოლოდ აჭარის მთიანეთში, არამედ დღევანდელი თურქეთის ტერიტორიაზე მცხოვრები “ჩვენებურების” ყოფაშიც. ამ დღეს მასიურად მიდიან მთის წყალსატევებთან, ფეხშიშველი დგებიან მუხლებამდე წყალში, თავსა და სახეზე ისხამენ წყალს, ისველებენ ხელებს, ტანსაცმელს. ნიშანდობლივია, რომ ამ წყალს ეძახიან “თეთრ წყალს”. “თეთრი” აჭარულ დიალექტში “წმინდას” სინონიმადაც გამოიყენება. ალბათ, სწორედ ასე წმინდად აღიქმებოდა სარიტუალო წყალი და, მიუხედავად იმისა, რომ აქაურებს აღარ ახსოვთ ამ ჩვეულების თავდაპირველი დანიშნულება, რიტუალი აშკარად შეიცავს წყლით განწმენდის, განათვლის ელემენტებს.

ზღვაში მასობრივი ბანაობის ტრადიცია ფართოდ იყო გავრცელებული სარფსა და აღმოსავლეთ ლაზეთის მრავალ ზღვისპირა სოფელში გასული საუკუნის 20-იან წლებამდე. ამ რიტუალს “მზოლას ონჩიეუში დღა” (ზღვაში ბანაობის დღე) ეწოდებოდა და “მარაშინაშ შქვითში” (მარიამობის შვიდში) ანუ 20 აგვისტოს იმართებოდა. ეს ფერისცვალების დღესასწაულის (6(19) აგვისტო) მეორე დღეა და თუმცა ამჟამად მივიწვებულია ჩვეულების კავშირი ამ ქრისტიანულ დღესასწაულთან, მის რიტუალურ მხარეში ნათლად იკვეთება ქრისტიანული სიმბოლიკა. ზღვაზე საბანაოდ მასიურად მიმავალ ქალებს თან მიჰქონდათ სხვადასხვაგვარი ხილი, ახალშემოსული ყურმენი, მოხარშული კეახი და ზღვის ნაპირთან მიერთმევდნენ. როგორც ცნობილია, ქრისტიანულ სამყაროში არსებული ტრადიციით, ფერისცვალების დღესასწაულზე ტაძარში საკურთხებლად მიჰქვოდა ხილი. ამ ჩვეულებაშიც იკვეთება წყალში განბანის რიტუალის კავშირი ქრისტიანულ რწმენასთან.

ნმარის მონაცემებით, რომელიც თავად შესწრებია ამ დღესასწაულს, იგი ზოგან 24 ივნისს, იოანე ნათლისმცემლის ხსენების დღეს იმართებოდა და ლიტროპ//მიტროპ-ის სახელით იყო ცნობილი. ეს არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რადგან მსოფლიოს მრავალი ხალხის ყოფაშია მსგავსი რიტუალები დამოწმებული და იგი ყველგან უკავშირდება იოანე ნათლისმცემლის სახელს. მსგავსი რიტუალები ყველგან იმართება 24 ივნისს (7 ივლისს) – იოანე ნათლისმცემლის ხსენების დღეს. ამ დღეს წყალს განსაკუთრებული სამკურნალო თვისებები მიეწერება. ამიტომ არაა გასაკვირი, რომ ლაზებიც ამ თარიღს უკავშირე-

ბენ წყალში მასიური ბანაობის ჩვეულებას, რაც წყლით ნათლისღების ხალხური პალალელი უნდა იყოს. რაც შეეხება სახელწოდება ლიტროპ//მიტროპ-ს, მკვლევარი ზ.თანდილავა მას ბერძნული ენობრივი სამყაროს კუთვნილებად მიიჩნევს. ეს დანაშაულის გამოსყიდვის, მონანიების, ცოდვისაგან განწმენდის აღმნიშვნელი ტერმინია და უნდა უკავშირდებოდეს წყალში მასიურ განბანვას, როგორც წყლით განწმენდის, განათვლის სიმბოლურ გამოხატულებას.

აჭარის ეთნოგრაფიულ ყოფაში შემორჩენილი “წყალში განათვლის” რიტუალის კიდევ არაერთი ხალხური პარალელი ადასტურებს, რომ ოსმალთა სამასწლოვანი ბატონობის მიუხედავად, აჭარის მოსახლეობის ისტორიულმა მეხსიერებამ შემოინახა ქრისტიანული რიტუალების მრავალი ელემენტი, რომლებმაც ისლამის გავლენით ძლიერი ტრანსფორმაცია განიცადეს, მაგრამ ამ გადმონაშთებშიც ნათლად იკითხება აჭარის ეთნოგრაფიულ ყოფაში არსებული ქრისტიანული პლასტი. ამავდემი მიზეზით ეს პლასტი მიჩქმალულია და ბევრი რიტუალი განიხილება არა როგორც ქრისტიანული კულტმსახურების ელემენტი, არამედ არქაული გადმონაშთი. ანუ ხშირად ხდება წესჩვეულებათა ხელოვნური არქაიზაცია და ბევრი, ისლამის გავლენით სახეშეცვლილი რიტუალი, მიეწერება არქაულს, ქრისტიანობამდელს. მაშინ, როცა მათში აშკარად იკითხება სახეშეცვლილი და გახალხურებული ქრისტიანული სიმბოლიკა.

ლიტერატურა:

1. ბიბლია, საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა, თბ., 1989
2. ზ.თანდილავა, მეთევზეობა-ნაოსნობის ასახვა ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში (ლაზური და აჭარული მასალის მიხედვით), აჭარის მოსახლეობის ყოფისა და კულტურის საკითხები, თბ., 1965
3. საპატრიარქოს უწყებანი, თბ., 2009, №1 (487), 15-21 იანვარი
4. „ქადაგებანი და თარგმანებანი“, თბილისი, 1997

Символика воды в христианстве и в этнографическом быту

В христианстве и в этнографическом быту Грузии символическое осмысление воды связано с Библейскими сюжетами. По христианской космогонии вода имеет множество функций. Главным из них является «очистительная» функция воды. Эта функция выявляется при крещении. Во всей Грузии существовала традиция «массового (коллективного) купания» в ночь Крещения. В этнографическом быту Аджарии этот обычай сохранился в виде ритуального купания во время праздников «Шуамтоба», «Мариамоба», «Мзогаш ончвиуши дга», но и сохранившийся материал даёт возможность выделить в них христианский пласт и народные параллели Крещения.

სარფის მიკროტოპონიმია

სარფის რეგიონი მდიდარია მიკროტოპონიმებით, მათი რიცხვი ცხრა ათეულს აჭარბებს (ეს ციფრი მხოლოდ რეგიონის ნაწილზე მოდის – ეგრეთწოდებულ მოლენი სარფზე (გამოდმა სარფი), მეორე ნაწილი – მელენი სარფი (გაღმა სარფი) თურქეთის ტერიტორიაზეა მოქცეული).

რეგიონი შეიძლება დაიყოს უბნებად: კვარიათის უბანი, კალენდერეს უბანი, რომლებიც რამდენიმე კილომეტრით არიან დაშორებული სოფლის უბანთან.

ზ. ლიოზენის მტკიცებით სარფი თურქული წარმოშობის სიტყვაა და ნიშნავს ტალახიან ადგილს, (ლიოზენი, გვ. 50). მისივე ცნობით სარფი არ არის ამ სოფლის ძველი სახელი, წინათ მას რქმევია აჭყვა (იქვე). ასე უთქვამთ ლიოზენისთვის ადგილობრივ მცხოვრებლებს. რამდენად მართალია ლიოზენის განცხადება, ძნელი სასთქმელია, რადგანაც წყაროებში ამაზე არაფერია თქმული და, მეორეც, არც ხალხმა იცის დღეს მასზე რაიმე.

პ. ინგოროყვა, რომელმაც პირველმა სცადა სახელწოდება სარფის მეცნიერული ახსნა, მას აფსაროს სახენაცვალ ფორმად მიიჩნევს, იგი წერს „თანამედროვე სახელწოდება სარფი (<ფსარეფი) მრავლობითი რიცხვის ლაზური დაბოლოებით არის სახენაცვალი ფორმა ძველი სახელწოდებისა აფსარი (მრავლობითი რიცხვის ლაზური დაბოლოებით აფსარეფი-აფსარები) (პ. ინგოროყვა, გვ. 204).

სარფის აფსაროსიდან მომდინარეობის ინგოროყვასეული ინტერპრეტაცია, რომელსაც სათანადო საბუთიანობა არ ახლავს, სარწმუნოდ არ გამოიყურება. სახელწოდებაში ფ თანხმოვანს ავტორი მრ. რიცხვის ფორმანტად მიიჩნევს და –ეფ–ად აღადგენს, ასევე აჩენს დაკარგულ ფუძისეულ ფ-ს და ღებულობს ფსარეფს, ამის შემდეგ „დაკარგულ“ თავსართ ა-საც თავის ადგილს მიუჩენს და სარფის თავდაპირველ ფორმად აყალიბებს აფსარეფს დატოვების ნიშნით აფსარებთან.

ავტორის მიერ ნებისმიერი კონსტრუქციებით ამა თუ იმ სახელის ეტიმოლოგიზება და უძველესი არქეტიპების აღდგენა ამ შემთხვევაში არ ექვემდებარება ქართველურ ენათა ფონეტიკურ კანონებს და ამიტომ, რომ სარ-ფ-ის ფ თანხმოვნის მრ. რიცხვის ზანურ (მეგრულ-ლაზურ) მაწარმოებლად მიჩნევა მარ-

თებული არ უნდა იყოს, რადგან, როგორც ცნობილია ლაზურში – ევ სუფიქსი კარგავს ე-ს და ფ-ს სახეს იღებს მხოლოდ მაშინ, როდესაც იგი ხმოვანზე გათავებულ ფუძეს აწარმოებს, ხოლო ბოლოთანხმოვან ფუძეზე დართვის დროს იგი ყოველთვის სრულიად გვაქვს დაცული (არნ. ჩიქობავა, გვ. 42). ეს გარემოება ლაზურის მყარ გრამატიკულ თავისებურებას წარმოადგენს და გამოწვევას ადგილი არ შეიძლება ჰქონდეს. ასევე, არამართებული ჩანს თავსართი ა-ს და ფუძესეული ფ-ს ადღენის საკითხი. ალბათ, პ. ინგოროყვას ასეთი მოსაზრება დამყარებული უნდა ყოფილიყო ახლანდელი სარფის მიდამოებში აფსარის ლოკალიზების ვარაუდზე.

ადგილობრივ მაცხოვრებელთა ცნობით სარფი არაბული სიტყვაა და ჩაკეტილს, დახურულს ნიშნავს.

კვარიათი//კვაათი – სოფლის ნაწილი გონიოს განმგებლობაში შემოდის ნაწილი სარფისაში. მდებარეობს გონიოს სამხრეთით, ზღვის სანაპიროზე. ლიოზენთან ხვარიათის სახითაა წარმოდგენილი (ლიოზენი 160). როგორც სხვა ზანურ გეოგრაფიულ სახლებში, აქაც გამოიყოფა ქართულ ეთ სუფიქსის შესატყვისი მეგრულ-ლაზური – ათ ფორმატი. ი. სიხარულიძე კვარ ფუძეს ქართულ ყვავს უკავშირებს (ი. სიხარულიძე, გვ. 33).

ხალხური ვარიანტით კვარიათი თურქული წარმომავლობის სიტყვაა და დიდთოვლიანობასთანაა დაკავშირებული.

კვარიათიშ ღალი – კვარიათის ღელე. მოედინება სოფლის ტყიანი სერიდან და ერთვის ზღვას „ჭიტა ლიმანთან“.

ჭიტა ლიმანი – პატარა ლიმანი. მცირე ნავმისადგომი, კლდეში შეჭრილი ზღვა. ჭიტა ლაზური სიტყვაა და პატარას, მცირეს აღნიშნავს, ხოლო მეორე – ბერძნული ლიმენის სახეცვლილი ფორმაა.

დემიოლი – რკინიგზა, ადგილი ჭიტა ლიმანის დასავლეთით. დემიოლი თურქული წარმოშობის სიტყვაა და რკინის გზას აღნიშნავს. ამ ტერიტორიაზე რევოლუციამდე რკინიგზისთვის მზადდებოდა ნიადაგი.

თუნელი – გვირაბი. მდებარეობს კვარიათიშ ღალის სამხრეთით. გვირაბი გაჭრილი იყო რკინიგზისათვის.

ჭიტა ჩაი – პატარა ნაპირი. ზღვის პატარა ნაპირი ჭიტა ლიმანის სამხრეთით.

პალამანტაში – კლდე. შემოდის ჭიტა ჩაის მიმდებარე ტერიტორიაზე. გაურკვეველი სიტყვის მნიშვნელობა. რთული სიტყვა ჩანს. კომპოზიტის მეორე წევრი (ტაშ) თურქული სიტყვა

უნდა იყოს ქვის აღმნიშვნელი. პირველი წევრის მნიშვნელობა უცნობია.

ქვა კამარა//კამაა – პალამანტაშის აღმოსავლეთით მდებარე კამარიან ქვაზე მიუთითებს.

ცხემურეფუნა//ცხემუეფუნა – კვარიათისა და კალენდერეს სასაზღვრო სერი, ლაზური სახელწოდებისაა და ცხემლარს, რცხილნარს ნიშნავს. ცხემურელულის ფორმითაც იხმარება – ლულ (<- lik) თურქული სუფიქსით გაფორმებული.

ტყვარჩელი – ჩაის პლანტაცია, კვარიათის სერის მიმდებარე ტერიტორია, ცხემულულის ჩრდილო – დასავლეთით, ამ გეოგრაფიული სახელწოდების ისტორია ასეთია. იგი უკავშირდება აფხაზეთის ქალაქ ტყვარჩელს. ორმოციან წლებში ეგრეთწოდებულ დეზერტირ ახალგაზრდებს აგზავნიდნენ ტყვარჩელის მაღაროებში. სიტყვამ სიშორის მნიშვნელობა შეიძინა. სწორედ, იმ ჩაის პლანტაციას, რომელიც ჩაის პუნქტიდან ყველაზე მოშორებული იყო ტყვარჩელი დაერქვა.

მანდრათი – მდებარეობს ცხემურეფუნას სერის ბოლოში დასავლეთით ზღვის სანაპიროზე. მანდრა ბერძნული სიტყვაა და რამდენიმე მნიშვნელობით იხმარება: პირუტყვის სადგომი, შემოღობილი (ო. დგორეცკი გვ. 1051). ამ სიტყვის (საჯინიბოს, ბოსელის და სხვათა აღსანიშნავად) ბერძნულიდან ნასესხობაზე მიუთითებს ნ. მარიც (მარი, გვ. 165).

ლომუ-ყინი – ლოდი მანდრათის მიმდებარე ტერიტორიაზე აგებულია – მსგავსების მიხედვით ცივ ღომს მოგვაგონებს და სახელიც ცივი ღომი დაერქვა.

ბალუქ-მაზი – ქვა ლოდი. ზღვის სანაპიროზე მანდრათის დასავლეთით. ორსიტყვიანი თურქული წარმოშობის სიტყვაა – ბალუქ „თევზი“, მაზი – დაწერილი, დახატული. მიაწინებს ქვაზე გამოსახულ თევზზე.

ქვა – მწკილი – მანდრათის თავზე წაწვეტილებული ქვის სახელწოდებაა. სიტყვასიტყვით ქვა წვეტი, წვეტიანი ქვა.

ქვა ჭკვადერი – ლოდი ზღვაში. მდებარეობს მანდრათის მიმდებარე ტერიტორიაზე. ნიშნავს: ქვა დახეთქილი, ქვა დაბზარული.

დემირკაფი // დემიკაფი – კლდე მანდრათის სამხრეთით. სიტყვა თურქულია და ნიშნავს რკინის კარს.

სქინდონა – მდებარეობს დემიკაფის სამხრეთით. ხალხური ახსნით იგი სქირ და ნანასთანაა დაკავშირებული, რაც შეილსა და დედას ნიშნავს. ი. სიხარულიძე სახელს ორ ნაწილად შლის სკინ და ონად სქინდ ფუძეს სკიდის სახენაცვალ

ფორმად მიიჩნევს რომელიც გამოიყოფა აღმოსავლეთ პონტოს ქედის ერთ-ერთ მთის სახელშიც – სკიდისი (სიხარულიძე ჭან. I. გვ. 36).

ჩვენი ვარაუდით სქინდ ფუძე ქართული შვინდ//შინდ ფუძის შესატყვისია, ხოლო ონა სუფიქსი ქართული ან მორფემის ადექვატია. (ო. მემიშიში გვ. 68). ეგევე (სქინდონა) სახელი დასტურდება ლაზეთის მიკროტოპონიმიაში კერძოდ, ათინისა და ხოვის რეგიონებში.

ბარდიშ ღალი – ღელე; მოედინება ხემშილუდიდან და ერთვის კალენდერეს ღალის მარჯვნიდან, სქონდონას სამხრეთ აღმოსავლეთით. ს. ჯიქიას აზრით არაა გამორიცხული, რომ ბარდიშღალი ბარდნალისაგან წარმოდგებოდეს (სიხ. დას. ნაშ. გვ. 36)

ქვა-ონჩამურე – ბარდიშ ღალის ჩრდილოეთით – ქვა საცხეველი. ასეთივე ქვა ოჯადის უბანშიც გვხვდება, რაც რეგიონში ადრინდელ განსახლებაზე მიუთითებს.

ჭამი-შუა (შ) ბურუნი მანდრათის ჩრდილოეთით მოსახვევი. პირველი წვერი ლაზური რითული სუტყვაა და აღნიშნავს: წამლის სუნი, მეორე წვერი თურქულია მოსახვევის აღმნიშვნელი.

დერემენდესი – კალენდერეს უბანშია, ხევი. ჰიდრონიმი თურქულ ენოვანია და წისქვილის ღელეს ნიშნავს.

კალენდერე/კალენდე/კალენდეი – მდებარეობას სქინდონას სამხრეთით სახელწოდება ლიოზენს კანლი დარას ფორმით მოაქვს (ლიოზენი, გვ. 60). ს. ჯიქიას აზრით კალენდერე შესაძლოა, თურქული კანლი-დერეს (სისხლიანი ღელე) ხალხური ტარსფორმაცია იყოს (სიხ. I გვ. 35).

კალენდერეშ ღალი – კალენდერეს ღელე, ოკანდალის ღელის ქვემო წელი.

ჰემშილუდი – კალენდერეს აღმოსავლეთით – ჰემშინების ნამოსახლარი. ეთნონიმ ჰემშილისა და ღულ (<– lik) თურქული სუფიქსით გაფორმებული სახელწოდებაა და საჰემშინეს ნიშნავს.

ჰემშილუდის ღალი – ჰემშილუდის ღელე, კალენდერის ღელის ერთ-ერთი შენაკადი.

ქილისე – სახელწოდება ბერძნული ეკლესიის თურქული გზით შემოსული ნაირსახეობაა ხემშილუდის თავზე მდებარეობს. ეკლესია შემონახულია და გეოგრაფიული სახელი მისგან წარმოდგა. იგი საშუალო ზომის ნაგებობაა (სიგრძე -5, სიგანე -4, სიმაღლე-3). კამარისებული გადახურვით.

მწკოფუნა – სერი, ცხემურეფუნას სამხრეთ-დასავლეთით, აღნიშნავს წყაენარს.

ღამატაში – ტყე, დიდი ღოდი. ფერმის თავზე მნიშვნელობა გაურკვეველია.

მაკაროღლიშ ფაცხა/მაკაონიშ ფაცხა – მაკაროღლის ფაცხა. ვინმე მაკაროღლის ნამოსახლარი ჰემშიღუღის უბანში.

ზია-დერესი – ვინმე ფირალი ზიას ხევი, დღე დერემენ-დერესის მარჯვენა შენაკადი.

ოკანდაღე – ჰემშიღუღის სამხრეთ აღმოსავლეთით. ტყის მასივი. სახელწოდებაში კანდელ ფუძე გამოიყოფა სანათის, ღამპარის მნიშვნელობით, რომელიც ქართულშიც, ღაზურშიც და თურქულშიც გამოიყენება.

ოკანდაღეშ ღალი – ოკანდაღეს დღე. კალენდერეს დღის ზედა წელი, რომელიც ოკანდაღეს ორად ყოფს.

მაისა – ოკანდაღეს სამხრეთით, ტყე, ადრე სიმინდის ყანები ყოფილა. სიტყვა შეიძლება ნასესხები იყოს რუსული ენიდანა რომელიც აღნიშნავს სიმინდს. ბოლო-კიდური ხმოვანი ტოპოფორმანტი ჩანს.

კამპარონა – მაისას სამხრეთით, ტყე. კამპარა – დიდგულა, ონა მეგრულ-ღაზური სუფიქსია, რომელიც მცენარეთა სიმრავლეზე მიუთითებს.

ცარა/ცაა – საძოვარი, ჩაის პლანტაციები, კამპარონას სამხრეთით, ცარა ნიადაგის აღმნიშვნელი ტერმინია, მოსავლიან ნიადაგზე მიუთითებს. აჭარულში ადვილად დასამუშავებელ, ფხვიერ მიწას უწოდებენ (შ. ნიჟარაძე გვ. 406).

აბანოშ წაკარი – აბანოს წყალი. ცარას უბანში, სამკურნალო წყალი.

ჟინი გზა – ზედა გზა. ცარას აღმოსავლეთით ტყიან სერზე გამავალი გზა. ხოფშოშსაც უწოდებენ; რევოლუციამდე ეს გზა ხოფამდე გადიოდა.

ქილისე – ეკლესია. ცარას სამხრეთ აღმოსავლეთით. ქილისეს თეფზე (ქილისეს მთაზე) ნაეკლესიარზე მიუთითებს.

ღურბელა/ღურბელა – ქილისეს დასავლეთით სიტყვის მნიშვნელობა უცნობია.

პასკალოღლიშ ყონა – პასკალოღლის ყანა, ქილისეს და ღურბელას სამხრეთით; ვინმე პასკალოღლის ნაყანეზე მიუთითებს.

ფუჯი-ონჯირე-ძროხის, საქონლის საწოლი საძოვარი პასკალოღლის ყონას დასავლეთით და ღურბელას სამხრეთით მდებარეობს.

მთხერეფუნა/მთხეფუნა – თხილნარი, საძოვარი, ტყე ფუჯიონჯირეს სამხრეთით.

კაკალიშ ყონა – კაკლის ყანა. მთხერეფუნას დასავლეთით.

ქვაონჩამურე – ქვა საცხეველი – კაკალიშ ყონას დასავლეთით.

დიდი ოჯადი – დიდი ოჯახი. ნასოფლარი, ღურბელას დასავლეთით. მე-19 საუკუნის 20-იან წლებიდან მოსახლეობა დასავლეთით ზღვის სანაპიროსკენ ჩამოსახლებულა ამას მოწმობს გადმოცემები, ნაპოვნი ქვევრები სახლის საძირკვლები, საცხეველები, კერამიკული ნივთები.

შერეფაიშ/შერეჭაიშ დუზი – მცირე ვაკობი, ვინმე შერიფას საყანე ადგილი. კომპოზიტიც მეორე წვერი (დუზი), რომელიც ვაკეს, მინდორს აღნიშნავს, თურქული სიტყვაა და ლაზურში ფართოდაა გავრცელებული. მან თითქმის გამოდევნა ადგილობრივი ზენი (მეგრული რზენი), რომელიც ძველ გეოგრაფიულ ნომენკლატურას თუ შემორჩა მხოლოდ.

ოთხეე – სათხილე, შერეფაიშ დუზის ჩრდილო-დასავლეთით.

ქურთოჯადი – ქურთების ნასახლარი ოჯადის რეგიონში.

სინო(რ)იშ დალი – საზღვრის ღელე. ყოფს მოლენი „გამოდმა“ და მეღენე „გაღმა“ სარფს. მოედინება მთხერეფუნას სამხრეთით ყონაყურეს მიდაოებიდან და ერთვის ზღვას.

ტიბაში – ტბისი. სინორიშ დალის ქვედა წელი, ტბორდება და ამიტომაც ეწოდა ეს სახელი. არსებობს, სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაცია.

მსქიბუ (შ) დალი – სინორიშ დალის შუა წელი. კომპოზიტი აღნიშნავს წისქვილის ღელეს.

ბინა (შ) მსქიბუ – ბინას წისქვილი. მსქიბუშ დალზე წისქვილი, რომელიც ვინმე ბინას ეკუთვნოდა.

დეფნეფუნა/დეფნელუდი – დაფნარი. ოკანდალუშ დალის ჩრდილო-აღმოსავლეთით. ტყე.

ბურჭული მეჭარელი – ქილისეს სერთის აღმოსავლეთით, მიუთითებს ხეზე გამოსახულ წაღზე („წაღი დაწერილი“).

არგუნი მეჭარელი – ცული გამოსახული („დაწერილი“) ბურჭული მეჭარელის ზემოთ.

ნეფერლუდი – სასირე. ტყე ბურჭული მეჭარელის აღმოსავლეთით.

კერკეტაში – კერკეტისა; ადგილი კალენდერესა და მონტრაცას შორის.

ქვა ჭაჭი – ცარას დასავლეთით. პლანტაციები. ი. სიხარულიძის აზრით, კომპოზიტის პირველი ნაწილი (ქვა) განმარტებას არ მოითხოვს, მეორე კი (ჭაჭი) ზანური სიტყვა უნდა იყოს (სიხ. 38). გ. ბედოშვილს არ აკმაყოფილებს ი. სიხარულიძის განმარტება და ცდილობს სრულყოფას. მკვლევარის აზრით ქვა ჭაჭი, უჭკველია, ისეთი სახელწოდებაა, რომელიც ობიექტის თვისებაზე და აღნაგობაზე მიუთითებს (გ. ბედოშვილი, 13).

ავტორი ყურადღებას აქცევს მოხეურ სიტყვას „ჭაჭი“ (ქვის თხელი და მოგრძო ფიქალი) და ფიქრობს, რომ იგი „შესაძლოა ფიქლოვან კდლოვან ადგილს ნიშნავდეს“, (იქვე) ჭაჭი არც გურიის ტოპონიმაშია უცხო. ამ სიტყვიდანაა ნაწარმოები სოფლის სახელი აღმოსავლეთ გურიაში – ჭაჭიეთი (ი. სიხარულიძე, II, 66). ამავე სახელით იწოდება მთა არქაბში.

ფილარდალი – ადგილი სოფლის ცენტრის მიმდებარე ტერიტორიაზე. ი. სიხარულიძეს ხალხური ეტიმოლოგია – ფირალების ტყე – სარწმუნოდ არ მიაჩნია (ი. სიხარულიძე, გვ. 40). მკვლევარი კომპოზიტის პირველ წევრს ჭანეთის რამდენიმე სოფლის სახელშიც გამოიყოფს – ფილარგეთი (არქაბის უბანი), ფილარგიათი (ართაშენის რეგიონი) (იქვე). გ. ბედოშვილი მხარს უჭერს ხალხურ ეტიმოლოგიას და ეჭვი არ ეპარება, რომ ფილარდალი ნამდვილად ფირაღდალისაგან გვაქვს მიღებული და რ სონორთა მოსალოდნელი ადგილმონაცვლეობის გზით და ფირალების ტყეს აღნიშნავს (გ. ბედოშვილი, 13) დავძენთ, რომ ამ შემთხვევაში ხალხური ეტიმოლოგია უეჭველი უნდა იყოს.

ჩებელეში – ადგილი სინორიშ ღალის სამხრეთით. სიტყვის მნიშვნელობა უცნობია. სიტყვაში –ში ელემენტი ნათესაობითი ბრუნვის ფორმატი ჩანს.

წკარმაფხა/წამაფხა – წყაროს წყალი მეზარეულის დასავლეთით. კომპოზიტის პირველი ნაწილი წყალ ფუძის ადექვატია, მეორე ნაწილი – მაფხა ძველი ქართული, ნეფხუ ძირის შესატყვისი უნდა იყოს, რომელიც აღნიშნავს ცივს, ყინულოვანს. მაშასადამე, წკარმაფხა უდრის: წყალი ცივი, ცივი წყარო.

ნოღა – სოფლის ცენტრი, ზღვის სანაპიროზე. ლაზურში ნოღა ქალაქის მნიშვნელობითაც რეალიზდება. ნ. მარი როზენზე დაყრდნობით ნოღას ნაპირის მნიშვნელობით ხმარობს (მარი, გვ. 10) მ. ალავიძეს სარწმუნოდ მიაჩნია ნ. მარის თვალსაზრისი (მ. ალავიძე, №59). ნოღა სხვა გეოგრაფიულ სახელებშიც მონაწილეობს (ნოღა-დიხა, ნოღა-დუხი). იგი სხვადასხვა

მნიშვნელობით ქართული ენის დასავლურ კილოებშიც იხმარება.

ნოღა დუზი – ნოღას ვაკობი. სოფლის ცენტრის სამხრეთით დღევანდელი საბაჟოს ტერიტორია.

საკუჩხე – ადგილი ოჯადის ტერიტორიაზე, შერევაიმ დუზის სამხრეთ-დასავლეთით. სიტყვის მნიშვნელობა უცნობია.

რაკანი/დაკანი – სერი. მეწკანკის ჩრდილოეთით. ლაზურში სხვადასხვა მნიშვნელობით იხმარება. ათინურში აღმართს აღნიშნავს, ვიწურში – პატარა გორას, ხუფურში – დიდ გორას (მარი, გვ. 180).

მაჯგინი – რაკანის ზემოთ. ინფორმანტთა ცნობით, მაჯგინი ადვილად დასამუშავებელ მიწას ეწოდება.

ოჭადანე – საკიბორჩხლე. ქვა ჭაჭის სამხრეთ-დასავლეთით. სიტყვა ბერძნულია თურქულის გზით ლაზურში შემოსული.

ობუბე/ოუბე – ოჭადანეს სამხრეთ-დასავლეთით, საღამურეს ნიშნავს.

ობუბეშ დალი – ობუბეს დელე, ოჭადანეს ყოფს უბუბესთან.

ნოქილისენი – ნაეკლესიევი დუზის უბანში.

მონტრაცა – ნაშეავი, ქვაჭაჭის დასავლეთით.

მთხალეფეშ გზა – თხების გზა. ობუბეს სამხრეთით.

მეწკანკი – დიდი ოჯადის ჩრდილო-დასავლეთით. მეწყერიანი ადგილი.

მენოქთებენი – კაკალიშ ყონას სამხრეთ დასავლეთით.

კაახსონიშ დალი – კახიძეების დელე. მთხალეფეშ გზის სამხრეთით.

კაალიში ოფუტე – კარალოდლების უბანი. სამზოოდლიშ დალის სამხრეთით.

ზეთინდული – ობუბეს უბანში რამდენიმე ზეითინის ხეზე მიუთითებს.

დუზი – ვაკობი. სოფლის ერთ-ერთი უბანი.

იშონი ონტულე – ჩებელეშის ჩრდილოეთით.

სამზოოდლიშ დალი – სამზოოდლის დელე. მოედინება დიდი ოჯადიდან. მდებარეობს მეწკანკის სამხრეთით.

წუკლემენე – ობუბეშ დალის ქვემო წელის ჩრდილოეთით. სიტყვის მნიშვნელობა უცნობია.

ქვა დიდი – ქვა დიდი. ობუბეს ჩრდილოეთით.

ქვა ომხაზი/ქაომხაზი/ქვაამხაზი – დიდილოდი ზღვაში. ქვა დასერილი.

ქაომხაზიშ მაღარა – ქაომხაზის გამოქვაბული, ქაომხაზის სამხრეთით.

ქვა ჩენმე – ქვა საპირფარეშო. ღოღი ქაომხაზის სამხრეთით.

ქვა ცხენი – ქვა ცხენი. ქაომხაზის სამხრეთით.

ქვა ჭაღანა – ქვა კიბორჩხალი ქაომხაზის სამხრეთით.

ქვა მორგვალი – ქვა მრგვალი, ქვა ჩენმეს სამხრეთით.

ქვა ოწუდე – თაროიანი ქვა, ქვა მორგვალის სამხრეთით.

ქვა ღოძგო – ქვა ღორჯო, ქვა ოწუდეს სამხრეთით.

ქვა ოსპაო – ქვა სასპაოე, სპაო ერთგვარი თევზია.

სადოღლიშ ქვა – სადოღლის ქვა, ქაომხაზეს ჩრდილოეთით.

გრამატიკული სტრუქტურის თვალსაზრისით გეოგრაფიული სახელები ძირითადად მისდევს დღემდე ცნობილ ქართულ, ქართველურ ტოპონიმურ სახელთა წარმოებას, რაც, თავის მხრივ, საზოგადო სახელთა წარმოებისაგან არ განსხვავდება.

მოხმობილ მასალაში გამოიყოფა წარმოების შემდეგი ტიპები: ა) უაფიქსო მარტივი სახელები. ბ. აფიქსებით ნაწარმოები სახელები. გ. სიტყვაშეერთებით მიღებული კომპოზიტები და შესიტყვებები.

მარტივი სახელები ოდენფუძიანია, ან წარმოდგენილია სახელობითი ბრუნვის ფორმით: „ქილისე, ოჯალი, რაკანი“.

აფიქსებით ნაწარმოებ გეოგრაფიულ სახელებში გამოიყოფა – ათ ტოპოფორმანტი, რომელიც ქართულში ცნობილ – ეთ სუფიქსის შესატყვისია: „კვარიათი, მანდრათი“.

ბრუნვის ნიშნით ნაწარმოებ სახელებს განეკუთვნება: კეკტაში, ტიბაში, ჩებელეში ამ ტიპის ნაგენეტივარი სახელები სპეციალურ ლიტერატურაში საზღვრულ დაკარგულ მსაზღვრელებად არიან მიჩნეული.

ზანურში – ონ გავრცელებული სუფიქსია (უდრის ქართ. –იან, –ან, –ოვან-ს), რომელიც მასუბსტანტივებელ – მატოპონიმებელი – ა ელემენტთან ერთად აღნიშნავს ადგილს. სადაც რაიმე მცენარე ხარობს, მიუთითებს ერთგვარ მცენარეთა სიმრავლეზე: კამპარონა, მწკოეფუნა, მთხეეფუნა. ბაგისმიერთა მეზობლობაში –ონა -> -უნა.

ო- — -ე - თი (ქართ. სა- — -ე) ნაწარმოები ტოპონიმები გამოხატავენ დანიშნულებას, განეკუთვნება: ოზუბე, ოკანდალე, ოთხეე . . .

ნო - — -ენ (ქართ. ნა - — -ალ/-ევ) წინავითარების სახელებზე მიუთითებს: ნოქილისენი, მენოქთებენი. . . .

მიკროტოპონიმიაში დიდია რიცხვი სიტყვაშეერთებით ნაწარმოები გეოგრაფიული სახელებისა. ჩვეულებრივ კომპოზიტი მსაზღვრელ-საზღვრულია; დასტურდება ორივე წყობა. პრეპოზიციური: დიდი ოჯახი, უინი გზა პოსტპოზიციური: ქვა დიდი, ქვა მორგვალი. . . .

სუბსტანტიური მსაზღვრელებით წარმოდგენილი გეოგრაფიული სახელები: კაკალიშ ყონა, აბანოშ წყარი. . . .

სუფიქსმოკვეცილი: ნოღა დუზი, ფუჯი ონჯირე. . . .

აღწერილ გეოგრაფიულ სახელებში ხდება ფონეტიკური ცვლილებებიც. იკარგება რ და ვ სონანტები: ოთხეე < ოთხირე, ქაომხაზი < ქვა ომხაზი. კომპოზიტში ვერ ძლებს ორი ჰარმონიული კომპლექსი და ერთერთი კომპლექსი მარტივდება წამაფხა < წყარმაფხა. . . .

ლიტერატურა

1. ზ. ლიოზენი: З. Лиозен, Берег русского Лазистана Икоирго т. XVII, КН. 3. Тифлис, 1905-1907.

2. პ. ინგოროყვა: გიორგი მერჩულე, თბ. 1954.

3. არნ. ჩიქობავა: არნ. ჩიქობავა, ჭანურის გრამატიკული ანალიზი, თბ. 1936.

4. ი. სიხარულიძე: ი. სიხარულიძე, ჭანეთი, I, ბათუმი, 1977.

5. დვორცკი: С. Дворецкий, Древнегреческо – русский словарь, Москва, 1959.

6. ბ. მარი: Н. Марр, Грамматика чанского (лазского), языка, С-П, 1910.

7. ო. მეშიშიში: ო. მეშიშიში, შვინდ/შინდ ფუძის ზანური შესატყვისი,

ეტიმოლოგია, II, თბ. 1983.

8. შ. ნიჟარაძე: შ. ნიჟარაძე, ქართული ენის აჭარული დიალექტი, ბათუმი, 1971.

9. გ. ბედოშვილი: გ. ბედოშვილი, საყურადღებო გამოკვლევა, გაზეთი,

„წიგნის სამყარო“, №13, 1979.

10. ი. სიხარულიძე: ი. სიხარულიძე, ჭანეთი, II, ბათუმი, 1979.

11. მ. ალავეძე: მ. ალავეძე, რას ნიშნავს „ნოღა“, გაზეთი სოფლის ცხოვრება, №59, 1979.

**რელიგიური, საზღვარ და საქალაქო ტურიზმის
თავისებურებანი ქალაქ ბათუმში**

მსოფლიოს ბევრ ქვეყანას ტურიზმის მრავალი სახეობის განვითარების შესაძლებლობები გააჩნია. თანამედროვე ტურიზმის სახეობისა და მიმართულებების კლასიფიკაციისათვის საჭიროა გავითვალისწინოთ ტურისტთა გადაადგილების მიმართულება, მოგზაურობის მიზანი, გადაადგილებისა და განთავსების საშუალებები, მოგზაურთა რაოდენობა, ორგანიზაციულ-სამართლებრივი ფორმები და სხვა არსებითი ნიშნები. ტურიზმის ძირითადი სახეებია: შიდა (ადგილობრივი) ტურიზმი - ადამიანთა მოგზაურობა საკუთარ ქვეყანაში; გასვლითი ტურიზმი - ითვისალისწინებს ადამიანთა ჯგუფის გამგზავრებას ქვეყნის გარეთ მოგზაურობის მიზნით; შემოსვლითი ტურიზმი - ითვისალისწინებს რომელიმე ქვეყანაში ადამიანთა შესვლას მოგზაურობის მიზნით. ტურისტთა მოგზაურობის მიზნებიდან გამომდინარე ტურიზმი იყოფა შემდეგ მიმართულებად: სოციალური, ეკოლოგიური, სასოფლო სამეურნეო ანუ აგრარული, კულტურული, რელიგიური, გამაჯანსაღებელი, შემეცნებითი, პროფესიულ-საქმიანი, სამეცნიერო, სპორტული, “შოპ-ტური”, სათავგადასავლო, კვებითი, ეროვნულ – ტრადიციული და სხვა.

ამჟამად ნაშრომში ყურადღებას მხოლოდ რამოდენიმე მიმართულებაზე გავამახვილებთ:

1. **რელიგიური ტურიზმი.** ასეთი სახის ტურისტული მოგზაურობა საინტერესოა – ვატიკანში, ისრაელში, საფრანგეთსა და პორტუგალიაში, დასავლეთ ევროპის სხვა ქვეყნებსა და ქალაქებში, ხოლო მუსულმანებისათვის მექასა და მედინაში, სხვა რელიგიების აღმსარებლებისათვის ინდოეთსა და აზიის სხვა ქვეყნებში. რელიგიური ტურიზმი თანამედროვე ტურისტული ინდუსტრიის შემადგენელი ნაწილია. ეკლესიები, მეჩეთები, სასულიერო ცენტრები და საკულტო მუზეუმები წარმოადგენენ რელიგიური ტურიზმის ისეთ ტურისტულ ობიექტებს, რომლებიც მზარდი მოთხოვნით სარგებლობენ.

2. **საზღვაო ტურიზმი.** საზღვაო მოგზაურობა დიდი ოკეანის ლაინერთ, რომელიც დიდი საპორტო ქალაქების დათვალიერებას ითვალისწინებს. ასევე, ტურისტ-ინდივიდუალებს შეუძლიათ განახორციელონ საზღვაო მოგზაურობა ჩვეულებრივი, არასამგზავრო ხომალდით. პრაქტიკის თანახმად, ნებისმიერი სავაჭრო გემი, სამგზავრო რეგისტრის გარეშეც, უფლებამოსილია წაიყვანოს 12 მგზავრამდე.

3. **საქალაქო ტურიზმი.** მას სამ ბლოკად ყოფენ. ქალაქები, როგორც მიმზიდველობები, სადაც ხდება სამოგზაუროდ მიმზიდველი ფაქტორების თავმოყრა, ანუ განსაკუთრებული შარმისა და იმიჯის მქონე ქალაქი; ეკონომიკურად ძლიერი ქალაქი სავსეა სამომხმარებლო საქონლით და აქ არსებობს ვაჭრობისთვის შესანიშნავი პირობები, ანუ ქალაქი, როგორც სავაჭრო ცენტრი; დიდ ქალაქებს გააჩნიათ გართობისა და ინტელექტუალური დასვენების მრავალფეროვანი შესაძლებლობები: მუზეუმები, თეატრები, უნივერსიტეტები, ბიბლიოთეკები, დისკოთეკები, კაზინოები, რესტორნები, ბარები, თემატური ფესტივალები და ა.შ., ანუ ქალაქი, როგორც კულტურული ცენტრი (დაწვრ. იხ. კვარაცხელია, 2009; ოქროცვარიძე ..., 2011;).

ტურიზმის ამ სამივე მიმართულებას სრულად აკმაყოფილებს საზღვაო საკურორტო ქალაქი ბათუმი. კერძოდ:

- XIX საუკუნის 80-იანი წლებიდან ბათუმში საქალაქო ცხოვრების განვითარება წინ სწრაფი ტემპით წავიდა. ბათუმი გახდა ამიერკავკასიის, შუა აზიისა და ჩრდილოეთ სპარსეთის ევროპის ქვეყნებთან ვაჭრობის ძირითადი სატრანზიტო ნავსადგური. ამან გამოიწვია მოსახლეობის რიცხოვნობის ზრდა, სხვადასხვა ეთნიკური და კონფესიური თემის ჩამოყალიბება. ამჟამად ქალაქში ქართველების გვერდით ცხოვრობენ - ბერძნები, სომხები, რუსები, აფხაზები, ებრაელები და სხვა ეროვნების წარმომადგენლები. აქ მცხოვრები ეთნიკური ჯგუფებისათვის ტრადიციული რელიგიური მიმდინარეობებია ქრისტიანობა (მართლმადიდებლობა, კათოლიციზმი, გრიგორიანობა), ისლამი და იუდაიზმი. ქალაქის ცენტრალურ ნაწილში ფუნქციონირებს მართმადიდებელი ეკლესიები, კათოლიკური და გრიგორიანული ეკლესია, მეჩეთი და სინაგოგა. ეს ყოველივე რათქმაუნდა განსაკუთრებით საინტერესოა რელიგიური ტურიზმით დაინტერესებული დამსვენებლებისათვის.

- 2006 წელს ბათუმის პორტი შავი ზღვის სხვა პორტების (ოდესა, იალტა, სოჭი) მსგავსად გაწვერიანდა საერთაშორისო საკ-

რუიზო ასოციაციაში “MEDCRUISE”-ში, ასე რომ 2006 წლიდან დაიგეგმა საკრუიზო ხომალდების მრავალჯერადი შემოსვლა ბათუმის პორტში. ბოლო დროს მსოფლიოს მოგზაურთათვის განსაკუთრებით მიმზიდველია მარშრუტი “ოდესა-სოჭი-ბათუმი-სტამბოლი”, რის შედეგადაც გაიზარდა ბათუმის ნავსადგურში შემოსული საკრუიზო ხომალდების რაოდენობა. ხომალდზე მყოფი ტურისტები ათვალიერებენ ქალაქის ღირსშესანიშნაობებს, სტუმრობენ ოჯახებს და ეცნობიან ქართულ ფოლკლორს (საზღვაო ტურიზმი.-www.tourismadjara.ge).

- 2005 წლიდან ბათუმი შავი ზღვის ნამდვილ ტურისტულ ცენტრად იქცა. ამ ქალაქით დაინტერესდა მსოფლიოში ცნობილი სასტუმროების ბრენდები “შერატონი”, “ჰაიატი”, “რედისონი” და “ჰილტონი”. ასევე, ვითარდება სხვა ტურისტული თუ გასართობი ინფრასტრუქტურა. გაიზარდა ბათუმის ცნობილი ზღვისპირა პარკი, რომლის სიგრძეც ამჟამად უკვე 7 კმ-ია. სწრაფი ტემპით მიმდინარეობს ძველი ბათუმის რეაბილიტაცია. ქალაქში არის სამუზეუმო გაერთიანება, თეატრი, უნივერსიტეტები, დისკოთეკები, კაზინოები, რესტორნები, ბარები, ტარდება თემატური ფესტივალები. თუმცა კონფერენციის „ჩვენი სულიერების ბაღავარის“ სპეციფიკურობიდან გამომდინარე ცალკე გამოვეყოფთ აჭარის ხარიტონ ახვლედიანის სახელობის მუზეუმს, რომელიც ერთ-ერთი უძველესი სამეცნიერო-საგანმანათლებლო დაწესებულებაა. აქ დაცულია 180-ათასამდე ექსპონატი: უნიკალური ნივთები, კოლექციები, ფოტოები, ხელოვნების ნიმუშები, მუზეუმის ოქროს საგანძურებში თავმოყრილია ასზე მეტი დასახელების ნივთი. ხელნაწერთა ფონდში დაცულია 2000-ზე მეტი იშვიათი ხელნაწერი ქართულ, რუსულ, სომხურ, არაბულ, თურქულ, სპარსულ და სხვა ენებზე, მუზეუმის ბიბლიოთეკაში ინახება 63000 წიგნი სხვადასხვა ენებზე. მათ შორის ბევრი ბიბლიოგრაფიული იშვიათობაა. მუზეუმს აქვს ფილიალები, მათ შორის რელიგიის მუზეუმი. რომელიც 2004 წლის 17 სექტემბერს ბათუმში, ტაძრის დასახლებაში გაიხსნა რელიგიის მუზეუმი, ის ქართველი მწერლისა და პუბლიცისტის, თეიმურაზ კომახიძის შვილის, დათო კომახიძის სახელობისაა. მუზეუმში ყველა ასაკის და რელიგიური აღმსარებლობის დამთვალიერებელისთვის თავისებურად საინტერესოა. მუზეუმში სულ 382 ექსპონატია (ყველა ნივთი ექსპონირებულია), აქ შეგიძლიათ ნახოთ:

ხატები, ქანდაკებები, მაკეტები, ფოტო-დოკუმენტები და ბიბლიო-თეკა ყველა იმ რელიგიის შესახებ, რომელი აღმსარებლობის მიმდევრებიც ცხოვრობენ ჩვენს რეგიონში. განსაკუთრებით საყურადღებოა ნიჟარაზე შესრულებული აღდგომის სცენა, დათვის ტყავზე შესრულებული წმინდა ნინო, იესოს ჯვარცმა, ქანდაკებები - შობის სცენა და სხვ. (დაწვრ. იხ. ხარიტონ ახვლედიანის სახელობის აჭარის მუზეუმი .- www.adjaramuseums.ge...; რელიგიის მუზეუმის მოძრავი ძეგლის პასპორტი, № 1-20.).

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით შესაძლებელია ბათუმში რელიგიური, საზღვაო და საქალაქო ტურიზმით დაინტერესებული პირებისათვის, მათთვის სასურველი დროის გათვალისწინებით შემუშავებული იქნეს მოკლე თემატური ტურები: ძველი და ახალი ბათუმის არქიტექტურა, დიასპორები და კონფესიები, ზღვისპირა პარკი, მუზეუმები, გონიო-აფსაროსი, ბოტანიკური ბაღი, ადგილობრივი კერძები და სხვ.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. კვარაცხელია ნ. კულტურული ტურიზმი, თბილისი, 2009
2. ოქროცვარიძე ა., ვადაჭკორია მ. ოქროცვარიძე ლ. ტურიზმისა და მასფინძლობის მენეჯმენტი, თბილისი, 2011
3. საზღვაო ტურიზმი.- www.tourismadjara.ge/new/index.php?a=main&pid=71&lang=geo
4. ხარიტონ ახვლედიანის სახელობის აჭარის მუზეუმი .- www.adjaramuseums.ge/ge/?page=showmus&mid=3
5. ხარიტონ ახვლედიანის სახელობის აჭარის მუზეუმის ფილიალის რელიგიის მუზეუმის მოძრავი ძეგლის პასპორტი, № 1-20.

ინფორმაცია

სიახლეები

- გამოიცა სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, მცხეთა-თბილისის, ბიჭვინთისა და ცხუმ-აფხაზეთის მიტროპოლიტის ილია II „ეპისტოლენი“, I, II, თბილისი, 2011.
- გამოცასემად მზადდება სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II ეპისტოლენი I, II ტომების მიხედვით „შეგონებები“. შემდგენელები პროფესორები ნანი გუგუნავა, გიორგი (იური) ბიბილეიშვილი
- 2011 წლის 9 ნოემბერს შედგა ქრისტიანული კულტურის კვლევის ცენტრის მიერ გამოცემული კრებულის „ჩვენი სულიერების ბაღავარი I, II, III ტომების განხილვა“.

ბიორბი (იური) ბიბილეიშვილი

საინტერესო წამოწყება

საინტერესო ინიციატივა წამოიწყო კრებულის „ჩვენი სულიერების ბალავარის“ მთავარმა რედაქტორმა პროფ. ბიჭიკო დიასამიძემ-გადახედოთ „ჩვენი სულიერების ბალავარში“ გამოქვეყნებულ მასალებს და შევაფასოთ მათი მეცნიერული ღირებულება—რამ გაუძლო დროს, ან რა აღმოჩნდა არასიცოცხლისუნარიანი. პედაგოგიკის ისტორია იცნობს ანალოგიურ ინიციატივას, დაკავშირებულს იან ამოს კომენსკის სახელთან. იან ამოს კომენსკიმ გამოაქვეყნა ნაშრომი „სიბრძნის სანიავებელი“ და მასში გადმოგვცა კრიტიკული შეხედულებები საკუთარ ნაშრომებზე. სიბრძნის სანიავებელში გაატარა მისი უკვდავი ნაშრომები და აღმოჩნდა, რომ მისი ბევრი იდეა კვლავ განაგრძობდა სიცოცხლეს, ხოლო ზოგიერთი იმსახურებდა გადმოცემის ახალ რედაქციას.

განხილვაზე მოვისმინეთ სხვადასხვა მიმართულების მიხედვით (რელიგიის ისტორია, ქრისტიანული არქეოლოგია და ეთნოლოგია, ტოპონიმია, ქრისტიანობა აჭარაში...) დაბეჭდილი მოხსენებების შეფასებები. ჩვენ წარმოვადგენთ აღზრდის პრობლემებზე კრებულის სამ ტომში გამოქვეყნებულ ლელა თავდგირიძის, ასმათ დიასამიძის, ხათუნა ხალვაშის, ნოდარ ბასილაძის, ნოდარ ბარამიძის, თინა ჭეიშვილის პუბლიკაციებს.

ჩვენი სულიერების ბალავარის I კრებულში (2009) გამოქვეყნებულია პროფ. **ლელა თავდგირიძის** ნაშრომი „რწმენისა და ცოდნის ერთიანობის საკითხი საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქის უწმინდესისა და უნეტარესის ილია მეორის ეპისტოლეებსა და ქადაგებებში“.

ავტორი თანამედროვე სინამდვილის გათვალისწინებით აყალიბებს საგულისხმო დასკვნებს სრული განათლების კონცეფციის პოზიციებიდან მეცნიერული ცოდნისა და რწმენის ერთიანობის საკითხზე. ამასთან დაკავშირებით ავტორი იძლევა საკითხის ბიბლიოგრაფიულ მიმოხილვასაც. ეს კარგი და საჭიროა საკითხით დაინტერესებული მკითხველისათვის. მაგრამ საჭირო იყო უფრო სრულყოფილი ბიბლიოგრაფიის მიწოდება, მაგალითად, ილია ჭავჭავაძესთან ერთად დასახელებული იაკობ გოგებაშვილი და მისი ორი ნაშრომი იმერეთის ეპისკოპოს გაბრიელის შესახებ. რაც შეეხება ილია მეორის შესახებ გამოქვეყნებულ ნაშრომებს, შეიძლება დასახელებულიყო ი.ბიბილეიშვილის „ქართული კომენოლოგია“ (1993 წ.) და პროფ. რევაზ ბალანჩივაძის „პედაგოგიკის ფილოსოფიური საფუძვლები“ (1997 წ.).

პირველ კრებულში დაიბეჭდა **მადონა მიქელაძის** ნაშრომი „ეროვნული ღირებულებების ჩამოყალიბების პრობლემები თანამედროვე სკოლაში“. ავტორი აღძრავს საინტერესო საკითხს ეროვნული იდეოლოგიის დამუშავების შესახებ. ის წერს: „პოლიტიკური სისტემის მკვეთრად ცვლა

არსებული საბჭოთა იდეოლოგიის მსხვერპლა გამოიწვია. საჭირო იყო ძველი იდეოლოგიის ახალი ჩანაცვლება. ამას კი დრო დასჭირდა“. იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს ახალი ეროვნული იდეოლოგია შეიქმნა გვიან. სინამდვილეში ეს ახალი ეროვნული იდეოლოგია დღესაც არ არის ჩამოყალიბებული. ეროვნულ იდეოლოგიის მისია არ აკისრია საქართველოს კანონებს „ზოგადი განათლების შესახებ“ და არც „ზოგადი განათლების ეროვნული მიზნები“-ს შესახებ.

საყურადღებოდ მიგვაჩნია ქართული სკოლის ინტეგრირება ევროპულ სივრცეში. ვეთანხმებით ავტორს, რომ ევროინტეგრაცია არ ნიშნავს საკუთარ ღირებულებებზე უარის თქმას. სამწუხაროდ, დასძენს ავტორი, რომ, ჩვენი სკოლა, გატარებული რეფორმების მიუხედავად, ჯერჯერობით, ვერ აკმაყოფილებს ვერც ევროპულ სტანდარტებს და ვერც ეროვნულ ღირებულებებს ვერ უყალიბებს მოზარდებს.

აქტუალობას ინარჩუნებს ქალბატონ **მადონა მიქელაძის** იდეა პუმანიტარული განათლების ხარისხის ამაღლების მიზნით სკოლებში რელიგია ისწავლებოდეს ცალკე საგნად და არა ისტორია-გეოგრაფიასთან ინტეგრირებულად, როგორც ამჟამად არის.

თანამედროვე სკოლაში მოსწავლეთა სულიერი ფორმირების პრობლემებს აშუქებს **ასმათ დიასამიძე** თავის წერილში, რომელიც №1 კრებულში ქვეყნდება. ავტორი სამართლიანად შენიშნავს, რომ პოსტსაბჭოურ ქართულ სკოლაში სწავლების უცხოური ფორმებისა და მეთოდების გადმოღებით გავერთეთ და ნაკლები ყურადღება დავუთმეთ ეროვნული განათლების ტრადიციებს და გამოცდილების გაანალიზებასა და თანადროულობასთან შეჯერებას. ამის შედეგად ავტორს მიაჩნია იმ ნეგატიური მოვლენების მომძლავრება.

სულიერების აღზრდის საიმედო საფუძველს სწორად მიაგნო ავტორმა, როცა აღზრდის ამოსავალ პრინციპზე გაამახვილა ყურადღება: „ნუ აქცევთ ბავშვებს კერპად, თორემ გაიზრდება და თაყვანისცემას მოითხოვს“. ბავშვი ოჯახშიც და სკოლაშიც უნდა გრძნობდეს სიყვარულს და პატივისცემას, მაგრამ ამის პარალელურად პასუხისმგებლობას და მოვალეობას მათ წინაშეც. სწორად ანვითარებს ავტორი აზრს სულიერების აღზრდის წარმატებისათვის, როცა წერს: „ცხოვრებაში ყველაფერი სასიამოვნო და საინტერესო როდია, მაგრამ ადამიანი უნდა მოქმედებდეს მოვალეობის გრძნობით.

ფრიალ საყურადღებო მეთოდურ გამოცდილებას შეიცავს **ხათუნა ხალვაშის** წერილი „ზნეობრიობის პრობლემებზე წერა საშუალო სკოლაში“. ავტორი გვთავაზობს რამდენიმე გაკვეთილის აღწერას, რომელზეც შეიძლება წარმატებით განუვითარდეს მოსწავლეს კრიტიკული აზროვნების უნარი. მასწავლებელი სწორად წარმართავს მოსწავლეთა დაინტერესებას მხატვრული ნაწარმოების იდეის ამოკითხვით. ეს ნაშრომი სასარგებლო სამსახურს გაუწევს მაძიებელი გონებით დაჯილდოებულ მასწავლებლებს.

„ჩვენი სულიერების ბალავარის“ მეორე კრებულებში (2010) გამოქვეყნებულია ნოდარ ბასილაძის, ნოდარ ბარამიძისა და თინა ჭეიშვილის ნარკვევები.

ნოდარ ბასილაძე გვთავაზობს ნარკვევს „გაბრიელ ეპისკოპოსი (ქიქოძე) ბავშვთა ზნეობრივი აღზრდის შესახებ“.

ნაშრომი ყურადღებას იმსახურებს დასმული პრობლემით, მაგრამ მასში აღწერა ჭარბობს ანალიზს. სასურველია ასეთ თემებზე წერის დროს ყურადღება გაძლიერდეს თემის ძირითადი საკითხების კლასიფიკაციაზე. კერძოდ, ზნეობრივი აღზრდა ძალიან ფართო თემაა და საჭირო იყო ერთი კონკრეტული საკითხის დასმა და ბოლომდე სრულყოფილად გააზრება.

უაღრესად საჭირო და აქტუალურია თემა, რომელიც პროფ. **ნოდარ ბარამიძეს** აუჩრევია გამოკვლევისათვის: „ნიჭიერების ბიოლოგიური საფუძვლების კვლევის ისტორიიდან“ და ავტორი იმ დასკვნამდე მიდის ლენინის ტვინის შესწავლის საფუძველზე, „ნიჭიერების მოლეკულების“ საკითხი კვლავაც ღიად რჩება. ძიება გრძელდება.

თინა ჭეიშვილის ნარკვევში საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი უწმინდესი და უნეტარესი ილია II დახასიათებულია, როგორც მრავალმხრივი შემოქმედი.

ილია II დიდი ავტორიტეტი იწვევს დიდ ინტერესს მისი შესაძლებლობების მიმართ. ავტორი გვთავაზობს საეკლესიო მხატვრობაში ილია II ხატწერის ნიმუშების გაანალიზებას.

ასევე საინტერესო დეტალებზე მითითებით არის დახასიათებული ილია II-ის, როგორც საეკლესიო გალობათა ავტორის შემოქმედება. ავტორი თავად არის პროფესიონალი მუსიკოსი და ამდენად სარწმუნოა მისი დასკვნები, რომ ილია II თავის სულიერ გრძნობებს, ფიქრებს წარსულსა და მომავალზე მელოდიურად გადმოსცემს.

კრებულის მესამე ტომში (2011 წ.) დაბეჭდილია **იმერი ბასილაძის** ნაშრომი „ქართული მართლმადიდებლური ქრისტიანული პედაგოგიკის ეკლესიური საფუძვლები IV-VIII საუკუნეებში. ნაშრომი კვლევითი ხასიათისაა და აფართოებს მკითხველის წარმოდგენას ქრისტიანული პედაგოგიკის მეცნიერულ ღირებულებაზე.

ქრისტიანული პედაგოგიკის საკითხებზე ამახვილებენ ყურადღებას **ლელა თავდგირიძე** და **გიორგი გობრონიძე** ნარკვევში „რელიგიური აღზრდა-სულიერი ფორმირების გზა“. ნარკვევი აღწერითი ხასიათისაა, მაგრამ სასარგებლო სამსახურს უწევს მკითხველს.

რელიგიური აღზრდის თემა უდევს საფუძვლად **ასმათ ღიასამიძის** ნაშრომს „მიდგომა მხოლოდ აკადემიური“... ჩვენ ვიზიარებთ ავტორის რეკომენდაციებს, რომლებიც ასე არის ჩამოყალიბებული.

- საჯარო სკოლის მიდგომა რელიგიისადმი უნდა იყოს აკადემიური

- საჯარო სკოლის მიზანია რელიგიის შესახებ მოსწავლეების ცოდნის ამაღლება და არა 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 რელიგიურ აღმსარებლობას.

ასევე ვიზიარებთ ავტორის მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ სკოლები ვალდებულია ისტორიის კურსის ფარგლებში მოსწავლეებს ასწავლონ სხვადასხვა რელიგიების შესახებ. მოსწავლეთა მხრივ ინტერესის ან სურვილის გამოვლენის შემთხვევაში, სამეურვეო საბჭოსთან შეთანხმებით ფაკულტატიური კურსის სახით, შეიძლება რელიგიების ისტორია ცალკე საგნად ისწავლებოდეს.

„ჩვენი სულიერების ბალავარის“ სამ კრებულში გამოქვეყნებული მასალები თეორიული და პრაქტიკული თვალსაზრისით ინარჩუნებს აქტუალობას. მათი გაცნობა სასარგებლო სამსახურს გაუწევს დაინტერესებულ მკითხველს.

ბოლოს, რა არის ჩვენი სულიერების ბალავარი? თუ იაკობ გოგებაშვილის „ბურჯი ეროვნებისა“ ანალოგიით ვიხელმძღვანელებთ ჩვენი სულიერების ბალავარი არის ქრისტიანული კულტურა. სამართლიანად შენიშნავდა ილია მართალი, რომ ქრისტიანობა არ არის ქართველისათვის მხოლოდ სარწმუნოება, იგი ის ძალაა, რომელიც უზრუნველყოფს ქართველთა ერთიანობას სამშობლოს დამოუკიდებლობისა და თავისუფლებისათვის ბრძოლაში.

ბოლოს ერთხელ კიდევ უნდა მივუბრუნდეთ „ჩვენი სულიერების ბალავარი“-ს მთავარი რედაქტორის წამოწეებას და უნდა ვთქვათ, რომ მომავალშიც სისტემატურად უნდა იბეჭდებოდეს ახალ კრებულში წინამორბედი კრებულის მასალების შეფასება. ამით მნიშვნელოვნად ამაღლდება ავტორთა პასუხისმგებლობა, ამაღლდება თითოეული პუბლიკაციის აკადემიური დონე და თვით „ჩვენი სულიერების ბალავარი“ იქცევა ერთ-ერთ პრესტიჟულ გამოცემად.

ეთნო-რელიგიური საკითხები „ჩვენი სულიერების ბალავარი“*

შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქრისტიანული კვლევის ცენტრმა სამი კონფერენცია ჩაატარა და კონფერენციაზე წაკითხული მოხსენებები სამ წიგნად გამოსცა სახელწოდებით „ჩვენი სულიერების ბალავარი“. წიგნებში დაბეჭდილი სტატიების განხილვით ფაქტიურად ვაჯამებთ სულიერების საკითხებზე ჩატარებული სამწლიანი მუშაობის შედეგებს. გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ ამ სახის მუშაობას ამოდ არ ჩაუვლია და მან თავისი დადებითი შედეგები გამოიღო. წიგნებში დაბეჭდილი სტატიები ეთნო-რელიგიის საკითხებსაც შეეხება, რომლებსაც სადღეისო კვლევაში განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა.

საერთოდ უნდა ითქვას, რომ ქართველ ეთნოგრაფთა (ეთნოლოგთა) მიერ ეთნო-რელიგიის საკითხების კვლევას თავიდანვე განსაკუთრებული ყურადღება მიექცა, მაგრამ მსგავსი კვლევა-ძიება განსაკუთრებით გაძლიერდა უკანასკნელი ორი ათეული წლის მანძილზე, რაც ქართველი საზოგადოებრიობის ქრისტიანობისკენ შემობრუნების შეუქცევად პროცესს უკავშირდება. ამასთან ერთად, შეიცვალა მიდგომები, შეფასებები ეთნო-რელიგიის საკითხების კვლევაში. ამის ნათელ მაგალითს დასახელებულ წიგნებში დაბეჭდილი სტატიებიც იძლევა.

ქრისტიანული და ეროვნული იდენტობის საკითხებია განხილული ისტ. აკად. დოქტორის ნაილა ჩელებაძის სტატიაში „ქრისტიანული და ეროვნული იდენტობის წარმოდგენათა ურთიერთმიმართებისათვის (სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)“, რომელიც პირველ წიგნშია დაბეჭდილი. ამავე რიგისაა მისი მეორე სტატია „ქრისტიანული მოტივები ხინოს მოსახლეობის ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ მასალებში“ (მეორე წიგნი).

საკუთრივ ავტორის მიერ მოძიებული მასალების და არსებული ლიტერატურის მონაცემების შეჯერების საფუძველზე სტატიებში გატარებულია აზრი, რომ ქრისტიანული და ქართული ეროვნული იდენტობის შენარჩუნებას გამყესლიმებულ მოსახლეობაში ხელი შეუწყო ქრისტიანული მატერიალური კულტურის ძეგლების (ეკლესია-მონასტრები), ქრისტიანული დღესასწაულების ელემენტთა, ქრისტიანული წარმომადგენლობის ადგილთა (ტოპონიმთა) დღემდე შემონახულობამ. ეს

* ქრისტიანული კვლევის ცენტრის მიერ გამოცემული წიგნების („ჩვენი სულიერების ბალავარი“, I-III ტომები) განხილვაზე (2011 წელი, 9 ნოემბერი) წაკითხული მოხსენების შინაარსი.

იდენტობა კარგად ჰქონდათ გააზრებული XIX საუკუნეში მცხოვრებ მუსლიმან სასულიერო პირებსაც. მაგალითისათვის ავტორს მოაქვს ზაქარია ჭიჭინაძის ცნობა ქობულეთელი ხოჯის – ისკანდერ ცივაძის მაგალითზე. იგი გამუსლიმებულ ქობულეთლებს მაშინაც შეახსენებდა, რომ ისინი ქართველები არიან და მათ იძულებით მიაღებინეს მუსლიმანობა, რომელიც გურჯობას, ანუ ქართველობას და ქრისტიანობას დაუპირისპირდა.

ანალოგიური საკითხებია განხილული ასოცირებული პროფესორის ინეზა ზოიძის სტატიაში „ქრისტიანობა აჭარის მოსახლეობის ტრადიციულ ყოფაში“ (მეორე წიგნი). სტატიაში მოცემული ეთნოგრაფიული მასალები მიუთითებენ ოსმალთა ბატონობის დროინდელი აჭარის მოსახლეობის ყოფა-ცხოვრებაში ქრისტიანული დღესასწაულების (ბზობა, ფერიცვალება, აღდგომა) ელემენტების შემონახულობასა და აღსრულებაზე.

მეორე მხრივ, დასახელებულ ავტორთა სტატიებში მოტანილია მონაცემები, თუ რა უარყოფითი დადი დაასვა ოსმალთა სამსაუკუნოვანმა ბატონობამ აჭარის მოსახლეობის სულიერ ცხოვრებას.

ეთნორელიგიურ ჭრილშია განხილული საკითხები ისტ. აკად. დოქტორის ჯემალ ვარშალომიძის სტატიაში „ქრისტიანული მოტივები აჭარის ხალხურ დეკორატიულ ხელოვნებაში“ (მეორე წიგნი). ამ საკითხებს ავტორი სხვა შრომებშიც ეხება, მაგრამ ამჯერად მას ზოგიერთი ახალი მასალაც შეჰმოაქვს, რითაც უფრო გამდიდრდა მონაცემები ჯვრის სიმბოლურ ფუნქციითა მრავალფეროვნებაზე, ჯვრის შენიღბულ გამოსახულებათა არსებობაზე ხეზე კვეთილობაში, აჭარელი ქალის ჩაცმულობის ელემენტებზე, საგვარეულო საკუთრების ნიშნებზე (ჯვრის გამოსახულება როგორც საკუთრების უფლების მატარებელი) და ა.შ. მაგრამ განსაკუთრებულ შეფასებას იმსახურებს ჯვრის შენიღბული გამოსახულებანი მუსლიმანურ საკულტო ნაგებობებზე ხის მეჩეთების სახით, რომელსაც ანალოგები ეძებნება ჭოროხის მხარის ქვის ეკლესია-მონასტრების შემკულობაში. ეთნოგრაფიულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ეს ფაქტი შეფასებულია როგორც პასიური ბრძოლის გამოხატულება ისლამის წინააღმდეგ.

ეთნოგრაფიული და სხვა სახის მონაცემების მიხედვით ჯვრის შენიღბულ გამოსახულებაზეა მოთხრობილი ეთნოლოგ მარინა შალიკავას სტატიაში „ჯვრის შეფარული გამოსახულება ხალხურ ორნამენტში“ (მესამე წიგნი).

ეთნორელიგიური თვალსაზრისით საინტერესოა ასოცირებული პროფესორის თამაზ ფუტკარაძის სტატია „ახირეთი//ქვესკნელი ისტორიული საქართველოს მოსახლეობაში“ (მეორე წიგნი), რომელშიც ჭოროხის ხეობაში, კერძოდ, ბორჩხასა და მურღულში ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დროს ჩაწერილი მასალების მიხედვით პარალელებია გავლებული იმქვეყნიური ცხოვრების მუსლიმანური ახირეთის ანუ ქვესკნელის ჯენგეთად და ჯეჰნემად და ქრისტიანულ სამოთხე-ჯოჯოხეთად დაყოფაზე. ეს ფაქტი იმით არის ახსნილი, რომ ისლამის დოგმებზე აგებულმა მუსლიმანურმა სარწმუნოებამ ბევრი რამ ისესხა

ქრისტიანობიდან და ისინი ახალ სამოსელში გახვია. სტატიაში ყურადღებას იქცევს ერთი მურღულეულის მონათხრობი: სიზმარში ამ კაცს, როგორც მიცვალებულს, სასიკვდილოდ დევნიდა ცეცხლი. ამ საფრთხისაგან იგი ცოცხმა იხსნა, რომელმაც ცეცხლი ჩააქრო და იგი სიკვდილს გადაარჩინა. ავტორის სამართლიანი შენიშვნით, ცოცხი აქ მაგიური ძალის მქონეა, რომელიც ეთნოგრაფიული მონაცემებით სხვა შემთხვევებშიც გამოიყენება (ავი სულების დაცვის მიზნით ცოცხის შემოდგმა მელოგინე ქალისა და ჩვილი ბავშვის ლოგინის ქვეშ).

საარქივო მონაცემებზე აგებული თამაზ ფუტკარაძის მეორე სტატია (მესამე წიგნი), რომელშიც ასახულია რელიგიური კულტების საქმიანობა ბათუმში 1940–1950 წლებში. გამოკვლეულია, რომ ამ სახის საქმიანობის უფლება მინიჭებული ჰქონიათ მხოლოდ ბათუმისა და სოუქ-სუს მართლმადიდებლურ ეკლესიებს. სტატიის დასკვნით ნაწილში ვკითხულობთ, რომ რელიგიური კულტების საბჭოს რწმუნებულის ფონდში დაცული დოკუმენტები წარმოადგენს პირველხარისხოვან წყაროს საბჭოთა ხელისუფლების რელიგიური პოლიტიკის შესწავლისა და ობიექტური გააზრებისათვის. მართალია, ხელისუფლების მიერ ნებადართული იყო ასეთი კულტების (მუსლიმანთა საზოგადოება ანუ მეჯლისი, ქართველ ებრაელთა რელიგიური საზოგადოება, მართლმადიდებელი რუსული ეკლესია), მაგრამ ისინი მოქცეული იყვნენ საბჭოთა ხელისუფლების სრული კონტროლის ქვეშ.

საკითხთან დაკავშირებით საინტერესო ინფორმაციას შეიცავს პროფესორ ოთარ თურმანიძის სტატია „ქრისტიანობა მარეთის ხეობაში“ (მესამე წიგნი). მასში ყურადღება გამახვილებულია უჩაბის ცენტრში არსებულ წმინდა ელიას სახელობის ეკლესიაზე, ჯაბნიძეების ქრისტიანულ საყდარზე, რომელსაც მოსახლეობა წმინდა გიორგის საყდრის სახელწოდებით მოიხსენებს, ღომანაურის ნაეკლესიარზე და ამავე სოფლის ერთ-ერთ ტოპონიმზე, რომელიც ხუციერის სახელს ატარებს. სტატიაში საუბარია სხვა წმინდა ადგილებზეც. სტატიაში მოტანილია მასალები ხეობაში მასობრივ ნათლობასთან დაკავშირებით, რაც მოსახლეობის ქრისტიანობისაკენ შემობრუნების პროცესის მატარებელია, ასევე მოსახლეობის ნაწილის პოზიციაზე მეჩეთების მშენებლობის საკითხთან დაკავშირებით.

უხერხულად მიმანია ვისაუბრო ჩემს სამ სტატიებზე, რომლებიც სამივე წიგნშია დაბეჭდილი. ისინი წმინდა ეთნო-რელიგიური ხასიათისაა, რაც მათი სახელწოდებიდანაც ჩანს. ესენია: „ფარულ ქრისტიანთა საკითხისათვის ჭოროხის ხეობასა და აჭარაში“ (წიგნი პირველი), „აჭარის ქრისტიანი მოსახლეობის მიგრაცია ოსმალთა შემოსევებისა და ბატონობის პერიოდში“ (წიგნი მეორე), „მაჭახლის ხეობის დედაეკლესია“ (წიგნი მესამე).

პირველი სტატია ძირითადად აგებულია ლიტერატურის მასალებზე, რომელთა შორის უპირველესია გიორგი ყაზბეგის, ზაქარია ჭიჭინაძის, ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ შეკრებილი ეთნოგრაფიული მონაცემები, რომლებიც ჩაწერილია ჭოროხის ხეობის რაიონებში, აჭარაში და სხვ. ეს მასალები კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს, თუ როგორ

შეუპოვრად იცავდა აქაური გამუსლიმანებული ქართველი მოსახლეობა მამა-პაპურ და ეროვნულ ფენომენად ქცეულ მართლმადიდებლურ ქრისტიანულ წეს-ჩვეულებებს.

მეთხველის განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს მაჭახლის ხეობის დედაეკლესიაზე არსებული მონაცემები. ახსნილია, რომ მაჭახლის ხეობის დედაეკლესიად მიიჩნეოდა სოფელ ეფრატის ეკლესია ამავე დასახელების სოფელში, რომელიც დღეს თურქეთის რესპუბლიკის საზღვრებშია მოქცეული (ართვინის ვილაიეთი, ბორჩხის ილჩე). ეფრატის ეკლესიის მაჭახლის ხეობის დედაეკლესიად გადაქცევა გადმოცემით უკავშირდება თამარ მეფის აქ სტუმრობას. ეფრატის დედაეკლესიად გადაქცევას კი განაპირობებდა სოფლის მდებარეობა. მაჭახლის ამ სოფელში გადიოდა უმოკლესი სახმელეთო გზა, რომელიც შავშეთს შავისღვისპირეთთან აკავშირებდა. ეფრატის ეკლესია წმინდა დეიანისმშობლის სახელს ატარებდა. ოსმალთა ბატონობის დროს ეფრატის ეკლესიამაც სხვა ეკლესიების ბედი გაიზიარა – იგი განადგურდა. მის საძირკველზე კი დღეს მეჩეთია აღმართული.

ეთნო-რელიგიური თვალსაზრისით შეგვიძლია შევაფასოთ ასოცირებული პროფესორის იზოლდა ბელთაძის სტატია „საქართველო სულზე ტკბილი დედობილი“ (მეორე წიგნი). სტატიაში მოტანილი ფაქტები კიდევ ერთხელ შეგვახსენებს, რომ ქრისტიანულმა რელიგიამ, ქრისტეს რჯულმა და სარწმუნოებამ დაახლოვა ერთმანეთთან ორი უძველესი ხალხი – ქართველები და ებრაელები. მათი სიახლოვე, ურთიერთობა დღესაც ახალი ფორმით ვლინდება. იმ დროს, როცა ებრაელობა ბევრ ქვეყანაში დევნა-შევიწროებას განიცდიდა, საქართველოში პირიქით, ებრაელების მიმართ ყოველთვის ლოიალური დამოკიდებულება და კეთილგანწყობა იგრძნობოდა.

„ჩვენი სულიერების ბალაგარის“ სამივე წიგნშია დაბეჭდილი ასოცირებული პროფესორის, ეთნოლოგ მანუჩარ ლორიას სტატიები, რომელთა საერთო სახელწოდებაა „დოკუმენტურ ფილმში „მრავალეთნიკური საქართველო“ ასახული ეთნოკულტურული და რელიგიური ასპექტები“. ეს ის დოკუმენტური ფილმებია, რომლებიც მომზადდა საქართველოს საზოგადოებრივი მაუწყებლობის მიერ საქართველოს ეროვნული ინტეგრაციის ფარგლებში და დააფინანსა აშშ-ს საერთაშორისო განვითარების სააგენტომ, ხოლო საქართველოში იგი განახორციელა გაეროს ასოციაციამ.

ფილმებში გაცოცხლებულია საქართველოში მცხოვრებ ეთნიკურ უმცირესობათა – ბერძნების, სომხების, ოსების, ქურთების, უკრაინელების და სხვათა ყოფისა და კულტურის ასპექტები, რელიგია და რელიგიური წეს-ჩვეულებები, ქართულ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ სიმდიდრეებში მათი ადაპტაცია, მათ მიერ ქართული სამეურნეო და კულტურული ტრადიციების შეთვისება თვითყოფადი ტრადიციების შენარჩუნებით. ამ მხრივ გამონაკლისს შეადგენდნენ ურუმბად წოდებული წალკელი ბერძნები, რომელთა ნაწილმა დაივიწყა ბერძნული და თურქულად და რუსულად ლაპარაკობდნენ. ფილმებში განსაკუთრებით საინტერესო ფაქტად მოჩანს საქართველოში მცხოვრებ ბერძენთა და

უკრაინელთა მიერ ქართული ენის დაუფლება, ბაკურიანში მცხოვრებ უკრაინელთა მიერ აქაური სამების ეკლესიის განახლება და იქ წირვა-ლოცვის აღსრულება ადგილობრივ მოსახლეობასთან ერთად.

ქართველ ავტორთა გარდა „ჩვენი სულიერების ბალავარის“ მესამე წიგნში დაბეჭდილია რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის მიკლუხო-მაკლასის სახელობის ეთნოლოგიისა და ანთროპოლოგიის ინსტიტუტის უფროსი მეცნიერი თანამშრომლის, ისტ. მეცნ. კანდიდატის ლუბა სოლოვიოვას და სომხეთის მეცნიერებათა აკადემიის შირაკის არმენოლოგიური ცენტრის მეცნიერი თანამშრომლების კარენ ბაზენიანსა და ასმიკ არუთუნიანის სტატიები. პირველ სტატიაში («Обеты в народной традиции грузинского народа») სხვადასხვა წყაროების მოშველიებით შესწავლილია ინდივიდუალურ და კოლექტიურ მლოცველთა აღთქმა წმინდა ადგილებში მსხვერპლშეწირვის დროს. მეორეთა სტატიაში დახასიათებულია საეკლესიო ქარგულობის ორნამენტაცია და შუა საუკუნეების ანისის მუსიკალური საეკლესიო კულტურის საკითხები.

რუს და სომეხ ავტორთა მონაწილეობა კრებულში მათი ქართველ მეცნიერებთან ერთობლივი სამეცნიერო თანამშრომლობის კარგი მაგალითია.

ჩვენ მხოლოდ „ჩვენი სულიერების ბალავარში“ დაბეჭდილი სტატიების პოზიტიური ნაწილი წარმოვადგინეთ. სტატიების ნაწილი უსათუოდ იმსახურებს შენიშვნებს, რამდენადაც ისინი ძირითადად აღწერილობითი ხასიათისაა და მოკლებულია სათანადო ანალიზს, განზოგადოებას, დასკვნებს და, პირველ რიგში, საილუსტრაციო მასალებს.

სარედაქციო საბჭომ მომდევნო კონფერენციების ჩატარებისა და კრებულების დაკომპლექტებისას ეს მხარე აუცილებლად უნდა გაითვალისწინოს.

ბანმარტება ერთი დასანანი შეცდომის გამო

ჟურნალ „არხეიონის“ 2011 წლის პირველ ნომერში დაიბეჭდა სტატია „ერთიან ეთნოკულტურულ სივრცეში არაქართული კომუნიკაციური ველის ჩამოყალიბების ძირითადი ფაქტორები“, რომელშიც ვერსიების დონეზე გამოვთქვამთ მოსაზრებებს იმის შესახებ, რომ ქართულ ეთნოკულტურულ სივრცეში, ზემო აჭარის ზოგიერთ სოფელში, რომელიც მთლიანად ეთნიკური ქართველებითაა დასახლებული და სადაც საკომუნიკაციო სივრცის ყველა სფერო (განათლება, კულტურა, საქმისწარმოება, მედია და ა.შ.) ქართულია, საოჯახო კომუნიკაციის ენის ფუნქციას ბოლო ათწლეულებამდე ქართულთან ერთად თურქულიც ასრულებდა. დაბეჭდვის დროს, სამწუხაროდ, გაიპარა დასანანი შეცდომა, კერძოდ, რატომღაც ამოვარდნილია სიტყვები: „ქართულთან ერთად“ და ციტატა დაბეჭდილია შემდეგი სახით: „...ამ სოფლებში საოჯახო ენის ფუნქციას დღემდე თურქული ასრულებს“, რის გამოც სავსებით სამართლიანად დაეიმსახურეთ საყვედური.

საჯაროდ ვუხდით ბოდიშს ყველას, ვისაც აღნიშნულის გამო უნებლიედ ვატყინეთ გული.

ამასთან, კიდევ ერთხელ სრულიად გულწრფელად გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ეს უნებლიე შეცდომა და არა შეგნებული ფორმულირება. თანაც ჩვენი ინტერესის სფეროა ზოგადად პრობლემის არსი და არა რომელიმე კონკრეტული სოფელი. ამის დასტურად შეგვეძილია მოვიშველიოთ ციტატა ამავე თემაზე გამოქვეყნებული კიდევ ერთი სტატიიდან: „ჩაკეტილი თემის ფენომენი და ენობრივი კომუნიკაციის ზოგიერთი თავისებურებანი“, (თ. ავალიანი, თ. ფუტყარაძე, თ. ცეცხლაძე) რომელიც დაბეჭდილია გაცილებით ადრე, 2010 წელს თბილისის დავით აღმაშენებლის სახელობის უნივერსიტეტის მე-17 სამეცნიერო კონფერენციის მასალებში. „...აქ საოჯახო ენის ფუნქციას ქართულთან ერთად თურქულიც ასრულებს“ – ვწერთ აღნიშნულ ნაშრომში (გვ. 46).

ასე, რომ დასმული პრობლემისადმი კონკრეტული სოფლების მაგალითზე ხელმეორედ მიბრუნებით აღნიშნული მოვლენის ასხნისადმი მეცნიერული ინტერესი გვამოძრავებდა და არა ვინმეს განაწყენების, მითუმეტეს ვინმესთვის გულის ტკენის სურვილი. გამოვთქვით ვერსიები, რომლებსაც უტყუარობის არანაირი პრეტენზია არ აქვს და რომელთა გაბათილებაც ნებისმიერს შეუძლია, ოღონდ არა ფაქტების უარყოფით, არამედ არგუმენტებით ან ვერსიების დონეზე მაინც.

აზტორები

1. **მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე** - მანგლის-წაღკას ეპარქიის მიტროპოლიტი, საქ. ტექ. უნივერსიტეტის თეოლოგიის კათედრის .
2. **მარიკა მშვილდაძე** - ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი
3. **ირმა ბაგრატიონი** - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტ- პროფესორი.
4. **მალხაზ ჩოხარაძე** - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.
5. **ბიჭიკო დიასამიძე** – პროფესორ–ემერიტუსი, შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქრისტიანული კულტურის კვლევის ცენტრის ხელმძღვანელი.
6. **ოთარ გოგოლიშვილი** - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.
7. **უჩა ოქროპირიძე** - ისტორიის აკადემიური დოქტორი
8. **შოთა მამულაძე** - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.
9. **თამაზ ფუტყარაძე** – შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.
10. **ოლეგ ჯიბაშვილი** - ისტორიის აკადემიური დოქტორი.
11. **შუშანა ფუტყარაძე** - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორ–ემერიტუსი.
12. **ავთანდილ ნიკოლეიშვილი**- ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი, ქართული ლიტერატურის დეპარტამენტის ხელმძღვანელი.
13. **რამაზ სურმანიძე** – მედიცინის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი.
14. **თინა შიოშვილი** - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.
15. **ნოდარ კახიძე** – ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი.

16. **ნოდარ ბარამიძე** - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.
17. **ნანი გუგუნიავა** - პროფესორი.
18. **გული შერვაშიძე** - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.
19. **ასმათ დიასამიძე** - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოქტორანტი.
20. **ჯემალ კარალიძე** - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი.
21. **მიხეილ ხალვაში** - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტ პროფესორი.
22. **ნინო კიდურაძე** - ისტორიის დოქტორი.
23. **გურამ ლორთქიფანიძე** - საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი, თსუ პროფესორ-ემერიტუსი.
24. **ქეთევან დიღმელაშვილი** - ისტორიის დოქტორი.
25. **თამარ ფხალაძე** . ისტორიის აკადემიური დოქტორი. თბილისის სასულიერო აკადემია-სემინარიის პროფესორი.
26. **დავით მაღაზონია** . ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი. ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.
27. **იმერი ბასილაძე** - აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პედაგოგიკის დეპარტამენტის სრული პროფესორი, სასწავლო პროცესის მართვის სამსახურის უფროსი;
28. **სულხან კუპრაშვილი** - აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორია-არქეოლოგიის დეპარტამენტის ხელმძღვანელი, ასოცირებული პროფესორი;
29. **მამია ფაღავა** - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.
30. **ნანა ცაცხლაძე** - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.
31. **იზოლდა ბელთაძე** - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.

- 32. შორენა მახაჭაძე - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.
- 33. ტატიანა კოპალეიშვილი - დოქტორანტი
- 34. ელზა ფუტყარაძე – ფილოლოგიის აკადემიური დოქტორი
- 35. აბესალომ ასლანიძე- ფილოსოფიის დოქტორი.
- 36. მერაბ მეგრელიშვილი- ისტორიის დოქტორი.
- 37. თამილა ლომთათიძე- ისტორიის დოქტორი.
- 38. ოთარ მემიშიში – ფილოლოგიის დოქტორი.
- 39. ემზარ მაკარაძე - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.
- 40. იური ბიბილეიშვილი - შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.
- 41. მანუჩარ ღორია – ასოცირებული პროფესორი, შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის საინფორმაციო ტექნოლოგიებისა და კომუნიკაციების სამსახურის უფროსი.



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0179, ი. ჯავახიშვილის გამზ. 1, ☎: 22 36 09, 8(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge