

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ქრისტიანული კულტურის კვლევის ცენტრი

**ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის
ისტორიისა და არქეოლოგიის განყოფილება**

ჩვენი სულიერების ბალავარი

საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები

V



**გამომცემლობა „უნივერსალი“
თბილისი 2013**

კრებულში წარმოდგენილია უნივერსიტეტის „ქრისტიანული კულტურის კვლევის ცენტრის და ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის 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 დიאלოგის, 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: მიტროპოლიტი ანანია (ჯაფარიძე), გურამ ლორთქიფანიძე (თბილისი); ავთანდილ ნიკოლეიშვილი, სულხან კუპრაშვილი (ქუთაისი) შუშანა ფუტყარაძე, როინ მაღაყმაძე, ნოდარ კახიძე, ოლეგ ჯიბაშვილი, ხათუნა დიასამიძე (ბათუმი).

© კრებული, 2013

გამომცემლობა „**უნივერსალი**“, 2013

თბილისი, 0179, 0. შავშავაძის ბაზზ. 19, ☎: 22 36 09, 8(99) 17 22 30

E-mail: universal@internet.ge

ISSN 1987-5916



„ჩვენი ყველა კულტურული თუ სხვა სულიერი საყუდრე, 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, უძლეველი
ხმალია და შეუღონელი ფარი მტრისა წინაშე”.

ნშიდა ილია მართალი

შინაარსი

სამეცნიერო კონფერენციის პროგრამა.....	8
მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე	
უწყიდესი ილია II და წმ. სინედი	
ისტორიოგრაფიული თეორიების შესახებ.....	13
შუშანა ფუტკარაძე	
ტაო-კლარჯეთის ქართველთა სულიერების გალავარი	
ექვთიმე თაყაიშვილის შრომების მიხედვით.....	23
მარიკა მშვილდაძე	
პოლიტიკა და რელიგიური ორიენტაციის საკითხი ქართლში	
(III –IV საუკუნეების მიწა)	39
ნანული ნოღაიდელი	
ქართული ოთხთავი და აჭარული დიალექტის ლექსიკა	46
გული შერვაშიძე	
„ეპისტოლეში“ საბანამათელელო სივრცეში განათლების	
ფილოსოფიისა და ფილოსოფიური განათლების აღზიდისა	
და როლის შესახებ	52
ნანა ბელაშვილი	
ქრისტიანობა ქართლის სამეფოში XVIII საუკუნის	
30-50-იან წლებში.....	60
ბიჭიკო დიასამიძე	
ახალი ოსმალური დოკუმენტები გათუმის წმიდა ნიკოლოზის	
ტაძრის გუმბათობის შესახებ.....	74
ცირი ქათამაძე	
იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის მეთოქი სამხრეთ-დასავლეთ	
საქართველოში.....	81
შოთა მამულაძე, კახაბერ ქამადაძე	
ქრისტიანული საკულტო ნაგებობანი ერგებს „ქვეყანაში“	
(უახლესი არქეოლოგიური აღმოჩენების შუქზე).....	92
იმიტი ბასილაძე, სულხან კუპრაშვილი	
ქართული მართლმადიდებლური ქრისტიანული	
კედლებების ეკლესიური საფუძვლები IX-XII საუკუნეებში.....	100
ავთანდილ ნიკოლეიშვილი	
ბალატიონ ტაბიძის სარწმუნოებრივი თვალთახედვა	
საბჭოთა ხელისუფლების ანტირელიგიური	
პოლიტიკის კონტექსტში.....	107
რამაზ სურმანიძე	
ეკლესიები ხულოში (1817-1928 წწ)	117
შორენა მახაჭაძე	
ღათა თუთაშხია – ქრისტეს მორალის კაცი.....	125
გურამ ყიფიანი, შოთა მამულაძე, მაღონა მშვილდაძე	
აღმოსავლეთ ჰანეთის სამკლესიო ნაგებობანი (არღაშენი,	
პირონითი)არღაშენის ეკლესია.....	132

უზა ოძროპირიძე

ეპისკოპოსი ლეონიდე და ბრძოლა ქართული ეკლესიის
ავტოკეფალიის აღსადგენად.....144

МАККА АЛБОГАЧИЕВА

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ХРИСТИАНСКИХ МИССИЙ СРЕДИ ИНГУШЕЙ.....151

ТАТЬЯНА НЕВСКАЯ, АЛЛА КОНДРАШЕВА

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ В ФОРМИРОВАНИИ
ИДЕНТИЧНОСТИ ГОРСКИХ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО

КАВКАЗА.....160

ОЛЬГА ЧЕРНЫШОВА

ИЗМЕНЕНИЯ В РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКЕ СОВЕТСКОГО

ГОСУДАРСТВА В ПЕРИОД СТАЛИНИЗМА.....167

ЛЮБОВЬ СОЛОВЬЕВА

ТАИНСТВО КРЕЩЕНИЯ В ГРУЗИНСКОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ:

ИНСТИТУТ ВОСПРИЕМНИЧЕСТВА.....173

ГРИГОР АГАНЯН

ОБ ОДНОЙ ЛЖЕТОНДРАКИЙСКОЙ СЕКТЕ XVIII-XIX ВВ. 185

ეთერ ბერიძე

თურქული ლექსიკურ-გრაზმოლოგიური ელემენტები აჭარულ
ლიტერატურაში.....198

ბოდიბო ვაჭარიძე, სულხან კუპრაშვილი

კეტრე ბნოლესაროვი იმერეთის შიტროკოლიტ
ღავითის შესახებ.....206

ასმათ დიასამიძე

სკოლის წარმატებულობის გარანტი.....217

იზოლდა გელთაძე

კამანის წამებულნი.....225

კახაბერ სურგულაძე

ლათინური ქრისტიანული ისტორიოგრაფია.....231

აბესალომ ასლანიძე

რელიგიური ლიტერატურის თარგმანის გამო.....237

თამილა ლომთათიძე

საღმრთოს გაღების ჩვეულება აჭარაში.....247

ოთარ გობოლიშვილი

რელიგიის დევნა საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების პირველ
წლებში.....25

ელზა ფუტყარაძე

„ვარ ჩემი ძვენის გულდამწვარი ჰირისუფალი“.....260

მაღნაზ ჩოხარაძე, მანანა თავდბირიძე

ბათუმში მოღვაწე პოეტები სოციალისტური რეალიზმის
ეკოქაში და ტაო-კლარჯეთის სავანეთა გმლისწერა.....268

ნათელა კალანდაძე

გურიის უდაბნო.....277

მერაბ მებრელიშვილი

საქართველოსა და რუსეთის მართმადიდებლური ეკლესიების
ურთიერთდაგვირგნველების საკითხი.....287

მადონა ფალავანდიშვილი

ქრისტიანული კულტურის აზროვნების შემცვნებითი
საბანგანათლებლო ასპექტები.....295

ვარდო ბერიძე

„ცოდნა და ზნეობა“ – ანტიკურობასა და თანამედროვეობაში.....302

მიხეილ ხალვაში

„ორი ლექტა“ და სიკეთის ღირებულება 310

მერაბ ფუტყარაძე

ვახუშტი ბაბრათიონი სამცხე-ჯავახეთის სამეფოს
გეოგრაფიის შესახებ.....316

ჯემალ კარალიძე, თორნიკე დიასამიძე

საქართველოსა და ჩეხეთ-ინგუშეთის ურთიერთობების
ისტორიიდან (კულტურულ-რელიგიური ასპექტები).....326

ომარ მემიშივი

ზმინიშელა ლაზურში.....335

ნუზარ მგელაძე, თემურ ტუნაძე

ზოტის ნაეკლესიარი – „საყდრის ბორა“.....339

ოლეგ ჯიბაშვილი

ილიასელი იდეების გამოცხილი ჟურნალ „საქართველოს
სახელმწიფო მახარებელში“.....346

მანუჩარ ლორია

სულიერი კულტურის ელემენტების ვიდეომონიტორინგი და
ქართული ეთნოგრაფიული ფილმები.....351

ავტორები.....361

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ქრისტიანული კულტურის კვლევის ცენტრი

**ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის
ისტორიისა და არქეოლოგიის განყოფილება**

ჩვენი სულიერების ბალავარი

საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის პროგრამა

26-27 აპრილი

**ბათუმი
2013**

26 აპრილი, 13⁰⁰ სთ.
შოთა რუსთაველის დარბაზი (№55)

13⁰⁰სთ. – კონფერენციის ბაზსნა
მისალმებები:

მოხსენებები

რეპლამენტი

მომხსენებელს 10-15 წუთი
კამათში მონაწილეს 3-5 წუთი

სხდომის ხელმძღვანელები:

მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე,

პროფესორ-ემერიტუსი შუშანა ფუტყარაძე

1. მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე (თბილისი) - უნმიდესი ილია II და წმ. სინოდი ისტორიოგრაფიული თეორიების შესახებ
2. გული შერვაშიძე (ბათუმი) – „ეპისტოლენი“ საგანმანათლებლო სივრცეში განათლების ფილოსოფიისა და ფილოსოფიური განათლების ადგილისა და როლის შესახებ
3. მარიკა მშვილდაძე (თბილისი) – პოლიტიკა და რელიგიური ორიენტაციის საკითხი ქართლში (III –IV საუკუნეების მიჯნა)
4. ნანული ნოლაიძელი (ბათუმი) – ქართული ოთხთავი და აჭარული დიალექტის ლექსიკა
5. ავთანდილ ნიკოლეიშვილი (ქუთაისი) – გალაკტიონ ტაბიძის სარწმუნოებრივი თვალთახედვა საბჭოთა ხელისუფლების ანტირელიგიური პოლიტიკის კონტექსტში
6. ბიჭიკო დიასამიძე (ბათუმი) – ახალი ოსმალური დოკუმენტები ბათუმის წმიდა ნიკოლოზის ტაძრის მშენებლობის შესახებ
7. უჩა ოქროპირიძე (ბათუმი) – ეპისკოპოსი ლეონიდე და ბრძოლა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის აღსადგენად
8. Невская Татьяна, Кондрашева Алла – Конфессиональная составляющая в формировании идентичности горских народов Северного Кавказа
9. ნათელა კალანდაძე (ჩოხატაური) – გურიის უდაბნო

10. **ნუგზარ მგელაძე, თემურ ტუნაძე (ბათუმი)** – ზოტის ნაეკლესიარი – „საყდრის გორა“
11. **ჯემალ კარალიძე, თორნიკე დიასამიძე (ბათუმი)** – საქართველოსა და ჩეჩნეთ-ინგუშეთის ურთიერთობების ისტორიიდან (კულტურულ-რელიგიური ასპექტები)
12. **მიხეილ ხალვაში (ბათუმი)** – „ორი ლეპტა“ და სიკეთის ღირებულება
13. **ოლეგ ჯიბაშვილი (ბათუმი)** – ილიასეული იდეების გამოცახილი ჟურნალში „საქართველოს სასულიერო მახარებელი“

სხდომის შეჯამება

**26 აპრილი, 16სთ.
სხდომის ხელმძღვანელები:**

პროფ. გული შერვაშიძე, პროფ. ავთანდილ ნიკოლეიშვილი

1. **შუშანა ფუტკარაძე (ბათუმი)** – ტაო-კლარჯეთის ქართველთა სულიერების ბალავარი ექვთიმე თაყაიშვილის შრომების მიხედვით
2. **ნანა გელაშვილი (თბილისი)** – ქრისტიანობა ქართლის სამეფოში XVIII საუკუნის 30-50-იან წლებში
3. **რამაზ სურმანიძე (ბათუმი)** – ეკლესიები ხულოში (1817-1928)
4. **გურამ ყიფიანი (თბილისი), შოთა მამულაძე (ბათუმი), მადონა მშვილდაძე (თბილისი)** – აღმოსავლეთ ჭანეთის საეკლესიო ნაგებობანი (არდაშენი, პირონითი) არდაშენის ეკლესია
5. **შორენა მახაჭაძე (ბათუმი)** – დათა თუთაშხია – ქრისტეს მორალის კაცი
6. **Соловьева Любовь** – Таинство крещения в грузинской народной культуре: институт восприимничества
7. **თამილა ლომთათიძე (ბათუმი)** – საღმრთოს გაღების ჩვეულება აჭარაში
8. **Чернышова Ольга** – Изменения в религиозной политике советского государства в период сталинизма
9. **ვარდო ბერიძე (ბათუმი)** – „ცოდნა და ზნეობა“ – ანტიკურობასა და თანამედროვეობაში

10. **შოთა მამულაძე, კახაბერ ქამადაძე (ბათუმი)** – ქრისტიანული საკულტო ნაგებობანი ერგეს „ქვეყანაში“ (უახლესი არქეო-ლოგიური აღმოჩენების შუქზე)
11. **ოთარ გოგოლიშვილი (ბათუმი)** – რელიგიის დევნა საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების პირველ წლებში
12. **კახაბერ სურგულაძე (ბათუმი)** – ლათინური ქრისტიანული ისტორიოგრაფია
13. **მერაბ მეგრელიშვილი (ბათუმი)** – საქართველოსა და რუსეთის მართლმადიდებლური ეკლესიების ურთიერთდამოკიდებულების საკითხი
14. **ომარ მემიშიში (ბათუმი)** – ზმნიზედა ლაზურში

სხდომის შეჯამება

27 აპრილი, 11⁰⁰ სთ.

სხდომის ხელმძღვანელები:

პროფ. მარიკა მშვილდაძე, პროფ. შოთა მამულაძე

1. **გოდერძი ვაჭრიძე, სულხან კუპრაშვილი (ქუთაისი)** – პეტრე გნილოსაროვი იმერეთის მიტროპოლიტ დავითის შესახებ
2. Албогачиева Макка – Деятельность христианских миссий среди ингушей
3. **იმერი ბასილაძე, სულხან კუპრაშვილი (ქუთაისი)** – ქართული მართლმადიდებლური ქრისტიანული პედაგოგიკის ეკლესიური საფუძვლები IX-XII საუკუნეებში
4. **ეთერ ბერიძე (ბათუმი)** – თურქული ლექსიკურ-ფრაზეოლოგიური ელემენტები აჭარულ დიალექტში
5. **ციური ქათამაძე (ბათუმი)** – იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის მეტოქი სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში
6. **ასმათ ღიასამიძე (ბათუმი)** – სკოლის წარმატებულობის გარანტი
7. **იზოლდა ბელთაძე (ბათუმი)** – კამანის ნამებულნი
8. **აბესალომ ასლანიძე (ბათუმი)** – რელიგიური ლიტერატურის თარგმანის გამო
9. **ელზა ფუტყარაძე (ბათუმი)** – „ვარ ჩემი ქვეყნის გულდამწვარი ქირისუფალი“

10. **მალხაზ ჩოხარაძე, მანანა თავდგირიძე (ბათუმი)** – ბათუმში მოღვაწე პოეტები სოციალისტური რეალიზმის ეპოქაში და ტაო-კლარჯეთის სავანეთა ბედისწერა
11. **მადონა ფალავანდიშვილი (ბათუმი)** – ქრისტიანული პედაგოგიკური აზროვნების შემეცნებითი საგანმანათლებლო ასპექტები
12. **მერაბ ფუტყარაძე (ბათუმი)** – ვახუშტი ბაგრატიონი სამცხე-ჯავახეთის საეკლესიო გეოგრაფიის შესახებ
13. **მანუჩარ ლორია (ბათუმი)** – სულიერი კულტურის ელემენტების ვიდეომონიტორინგი და ქართული ეთნოგრაფიული ფილმები

კონფერენციის შეჯამება

კონფერენციის საორბანიზაციო კომიტეტი: ბიჭიკო დიასამიძე, მანუჩარ ლორია, ოლეგ ჯიბაშვილი, ოთარ თურმანიძე, უჩა ოქროპირიძე, სიმონ გოგიტიძე, ნაილა ჩელებაძე, ელზა ფუტყარაძე, ხათუნა დიასამიძე.

მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე

უწმიდესი ილია II და წმ. სინოდის ისტორიოგრაფიული თეორიების შესახებ

უწმიდესმა და უნეტარესმა სრულიად საქართველოს პატრიარქმა ილია II-მ თავის რამდენიმე ეპისტოლესა და ქადაგებაში დასვა და განიხილა ქართული ისტორიოგრაფიის პრობლემატიკური საკითხები, რომლებიც მის უწმიდესობას მიაჩნია პრიორიტეტულად საზოგადოების სულიერი შემობრუნების გზაზე.

2011 წლის საშობაო ეპისტოლეში უწმიდესი პატრიარქი აღნიშნავს: “ჩვენი უძველესი ისტორიის ზოგიერთი საკვანძო საკითხი, რაც ქართველთა წარმომავლობასა და ერის ერთიანობას უკავშირდება, რეალური სახით თანამედროვე საზოგადოებამ ნაკლებად იცის. ამის მიზეზი არის ის, რომ ცარიზმი და საბჭოთა იმპერია ყოველთვის ცდილობდნენ იგი არაობიექტურად წარმოეჩინათ. მათ არ სურდათ, ჩვენს ხალხში ეროვნულ-პატრიოტული სულისკვეთების გაღვივება, რადგან იგი სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის მოთხოვნის საშიშროებას შეიცავდა. არაობიექტურად მიწოდებული ისტორიის საფუძველზე, სრულიად უკანონოდ და უსამართლოდ შეიქმნა, მაგალითად, ავტონომიები XX საუკუნის დასაწყისში რუსეთის მიერ დაპყრობილ საქართველოში. ადრეც მითქვამს, რომ სწორედ ამიტომ, განსაკუთრებულ ცენზურას განიცდიდა ქართული ისტორიოგრაფია, ენათმეცნიერება და სხვა ისეთი მიმართულებები, რომელნიც მსოფლმხედველობის განმსაზღვრელ დარგებად მიიჩნეოდა. ჩვენს ცნობილ მეცლევარებს დიდი ძალისხმევა და თავდადება დასჭირდათ, რათა ნაწილობრივ მაინც გადაერჩინათ და დღემდე მოეტანათ ჩვენი ერის ისტორიული სიმართლე. ახლა კი, როდესაც აღსდგა საქართველოს თავისუფლება, აუცილებელია, შეგნებულად დაფარული წარსულის წარმოჩენა და საქართველოს ობიექტური მატიანის დაწერა უხსოვარი დროიდან დღემდე (აღნიშნულ საკითხზე ბოლო სხდომაზე იმსჯელა წმ. სინოდმა და მიიღო სათანადო გადაწყვეტილება). ამას ჯერ კიდევ XIX ს-ში და XX ს-ის დასაწყისში ცდილობდნენ ჩვენი სასიქადულო მამულიშვილნი, მაგრამ მათი ნააზრვეი მაშინდელი სახელმწიფოებრივი იდეოლოგიის საპირწონედ, ბუნებრივია, ვერ იქცა”.

ქართული თანამედროვე ისტორიოგრაფიის პრობლემატიკური საკითხების რეკვეას მისმა უწმიდესობამ განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია 2006 წლიდან. ამ წლის საშობაო ეპისტოლეში მან აღნიშნა, რომ თანამედროვე ქართული ისტორიოგრაფია სამწუხაროდ ვერ აცდა ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში რუსეთის იმპერიის მიერ საისტორიო მეცნიერებაში დანერგილ თეორიას, რომლის მიხედვითაც ქართველი ერის მთლიანობა და მისი უფლებები საქართველოს მიწა-წყალზე საეჭვოდ ჩანდა. ამასთან დაკავშირებით იღია II წერს: “წმინდა იღია მართალი თავის პუბლიცისტურ წერილებში ებრძოდა პეტერბურგის უნივერსიტეტში შექმნილ ანტიქართულ ისტორიოგრაფიულ თეორიას, რომლის მიხედვითაც ერთიანი ქართველი ერი წარმოდგენილი იყო განსხვავებული ტომების ხელოვნურ გაერთიანებად. აღნიშნული კამპანიის გაგრძელება იყო ის, რომ იმპერიულმა ძალებმა დაიწყეს მეგრულად და სვანურად საღვთისმსახურო წიგნების თარგმნა და სცადეს წირვა-ლოცვის ჩატარებაც, მაგრამ ამ კუთხის შეილება და მთელმა ქართულმა საზოგადოებამ მათ საკადრისი პასუხი გასცა. ეს იყო ნელი მოქმედების იდეოლოგიური ნაღმი; ამ ნაღმმა ჩვენ დღევანდელ მდგომარეობამდე მიგვიყვანა და ძმობა და ერთობა დაგვარღვევინა“- წერს უწმიდესი პატრიარქი 2006 წლის საშობაო ეპისტოლეში.

საქმე ისაა, რომ ქართულ ისტორიოგრაფიაში ამჟამად მკვიდრად დანერგილი თეორიით დასავლეთ საქართველო 600 წლის მანძილზე იმყოფებოდა არა ქართული ეკლესიის იურისდიქციაში, არამედ უცხო (კონსტანტინეპოლის) საპატრიარქოში. ამ თეორიის თანახმად, რომელიც ასახულია ყველა ცნობარსა, სასკოლო სახელმძღვანელოსა და საენციკლოპედიო სტატიაში თითქოს ქართლის (მცხეთის) საკათალიკოსო IX-X ს.-ში “შეიჭრა“ დასავლეთ საქართველოს (კონსტანტინეპოლის) საპატრიარქოს იურისდიქციაში და ბერძნული ეპარქიების გაუქმების შემდგომ დასავლეთ საქართველოში თვითონ გაბატონდა - „IX საუკუნიდან მთელ დასავლეთ საქართველოში ქართული ეკლესია გაბატონდა“(ქსე, ტ. 10, გვ. 460). საბჭოთა ეპოქაში გავრცელდა ასეთი უმართებულო თვალსაზრისი – „დასავლეთ საქართველოში ბერძნული კათედრების მოშლა და მათ საპირისპიროდ ქართული საეპისკოპოსო ცენტრების დაარსება საბოლოოდ X საუკუნეში სრულდება” (ნარკვევები, ტ. II, 1973, გვ. 427). თუ როგორი „რეაქციული იყო ქართული ეკლესიის პროზელიტიზმი – კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს იურისდიქციაში შეჭრა“ –

ამის შესახებ ჩვენი ოფიციალური ისტორიოგრაფია წერს: ქართველები დასავლეთ საქართველოდან სდევნიან ბერძნულ ენას, ბერძნულ ვიწრო ეროვნულ კულტურას, შემოაქვთ და ავრცელებენ საკუთარ, ქართულ ენას, ქართულ ღვთისმსახურებას და ქართულ საეკლესიო-სამონასტრო წესებს. ქართულ კულტურას თან მოჰქონდა ქართული პოლიტიკური შეგნება და იდეალი, ასე რომ „მცხეთა ჯერ ენობრივად (ეთნიკურ ელემენტზე დაყრდნობით) შეიჭრა ლიხთ-იმერეთში, ხოლო შემდეგ, როგორც ჩანს, ფორმულა წამოაყენა თავისი ორგანიზაციული გაბატონების დასასაფუძვლებლად - ცხადია, მცხეთის საკათალიკოსოს მხრივ, ეს არის კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს წინააღმდეგ მიმართული ბრძოლა ლიხთ-იმერეთის ეკლესიაზე ორგანიზაციულად გაბატონების მიზნით” (იქვე, ნარკვ. II.1973, გვ. 586).

ქართველ ავტორებზე დაყრდნობით საეკლესიო სეპარატისტი დ. ღბარი ეჭვმიუტანელ ფაქტად მიიჩნევს თვალსაზრისს, რომ დასავლეთ საქართველო კონსტანტინოპოლის იურისდიქციაში იმყოფებოდა და იქ ღვთისმსახურებისათვის ეკლესიებში არამხოლოდ ბერძნული, არამედ აფხაზური ენაც გამოიყენებოდა, ხოლო შემდეგ თითქოსდა დასავლეთ საქართველოს ეკლესია და აფხაზური სახელმწიფო ქართველმა აგრესორებმა ქართული ეკლესიის წინამძღოლობით დაიპყრეს და აფხაზური ეკლესია ჩაკლეს (იხ. წიგნში Иермонах Дорофей “Дбар” (Краткий очерк истории Абхаской Православной Церкви) Новый Афон, 2005).

ამ თეორიით არა მხოლოდ დასავლეთ საქართველო, თითქოს კახეთის დიდი ნაწილიც კი უცხო ეკლესიის იურისდიქციაში იყო. თანამედროვე ისტორიოგრაფიის მიერ მიჩნეულია, რომ ბოლბე, დავით გარეჯას მიმდებარე ტერიტორიები თითქოს შედიოდა ალბანეთის საკათალიკოსოს იურისდიქციაში და მხოლოდ შემდგომ გაბატონდა იქ ქართული ეკლესია (Православная энциклопедия, т.1, სტატია „ალბანეთის საკათალიკოსო“).

„პრაგოსლაგნაია ენციკლოპედიის” ტომეულებში, დასავლეთ საქართველოს მსგავსად, სამხრეთ საქართველოც არაქართულ ქვეყნადაა გამოცხადებული, სადაც, თითქოსდა, ქართული ეკლესიის გაბატონების შემდეგ მოხდა მკვიდრი „სომხების” გაქართველება. „სომხების” გაქართველების „თვალსაზრისი” იმდენადაა გავრცელებული, რომ მან უკვე ქართულ საეკლესიო გამოცემებშიც შეაღწია. მაგალითად, კირიონ I კათალიკოსმა თითქოსდა ქვემო ქართლში „არაქართული მოსახლეობის გასაქართველებლად მარჯვედ გამოიყენა პოლიტიკური ვითარება”

მიიჩნევა, რომ ტაო-კლარჯეთი, ბასიანი და მიმდებარე რეგიონები თავდაპირველად იყო სომხური ეთნიკური რეგიონი. შესაბამისად ბანას, ხახულის, ოშკის და სხვა ეკლესიები მიიჩნევა სომხური არქიტექტურის ძეგლებად და ისინი მხოლოდ იმიტომ აღმოჩნდნენ ქართული ეკლესიის წიაღში, რომ მკვიდრი სომხური მოსახლეობა გაქართველდა „ქართიზაციის“ შედეგად (Православная энциклопедия, т.1, სტატია „სომხური ეკლესია“).

ასევე სადავოდაა ქცეული ქართველთა უფლება საქართველოს სხვა ისტორიულ რეგიონებზე.

თანამედროვე ისტორიოგრაფიაში დანერგილი ამ თვალსაზრისის გამო ქართველ ავტორებს ძალზე ხშირად უთითებენ სეპარატისტები თავიანთ შრომებში. ამ ნაშრომებით მათ საერთაშორისო საეკლესიო წრეებიც კი დააინტერესეს. ამის გამო საგანგებოდ იმსჯელა წმ. სინოდმა 2012 წ. 5 ივლისს და მიიღო განჩინება: „ვინაიდან XIX საუკუნის მეორე ნახევარში და, განსაკუთრებით, XX ს-ში, - კომუნისტების მმართველობის ხანაში, მიზანმიმართულად შეიცვალა და გაყალბდა შეხედულება საქართველოს ეკლესიის საზღვრების შესახებ, მკვიდრდებოდა რა აზრი, თითქოს დასავლეთ საქართველო IV-X საუკუნეებში, ანუ 600 წლის მანძილზე, არ იყო ქართული ეკლესიის იურისდიქციაში, ამასთან, თითქოს, ჩრდილო, აღმოსავლეთ და სამხრეთ საქართველოში ასევე არ შედიოდა ჩვენი ზოგიერთი ისტორიული რეგიონი, დაევალოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის ქართულ უნივერსიტეტს, გადადგას რეალური, დროული და ქმედითი ნაბიჯები ათეისტურ პერიოდში შემუშავებული იდეოლოგიის ნაცვლად საქართველოს ეკლესიის ნამდვილი ისტორიის წარმოჩენისა და პოპულარიზაციისათვის. ხელი შეეწყოს მეუფე ანანias (ჯაფარიძე) მიერ წარმოდგენილი მასალების დაბეჭდვას და ისტორიულ წყაროებზე დაყრდნობილი იმ ჭეშმარიტი აზრის განმტკიცებას, რომ „წმინდა მოციქულმა ანდრიამ იქადაგა ყოველსა ქვეყანასა საქართველოსასა,“ ხოლო წმინდა ნინომ “განანათლა ყოველი სავსება ყოველთა ქართველთა ნათესავისა.” (დიდი სჯულის კანონი, 1974, გვ. 545-546) და რომ ამას მოწმობენ უცხოური წყაროებიც. აღსანიშნავია ისიც რომ ამ აზრს სრულად იზიარებს ბატონი ივანე ჯავახიშვილი. იგი წერს: „ანდრია მოციქულიც და წმიდა ნინოც საერთო ქართული ეკლესიის დამაარსებლად და მთელი ერის განმანათლებლად იყვნენ ცნობილნი, საქართველოს სხვადასხვა ნაწილების ცალკე მქადაგებლების გამოძებნის სურვილიც არ ჰქონიათ, რადგან ისინი მთლიანი და განუყოფელი საქართველოს განმტკიცებისა და

აღორძინებისათვის იღვწოდნენ“. (ქართველი ერის ისტორია, ტ. III, გვ. 47) - აღნიშნავს წმ. სინოდის.

საზოგადოდ, როგორც მეფის რუსეთის იმპერიაში ისე საბჭოთა კავშირში ისტორია იყო ის სამეცნიერო დარგი, რომელიც რუსეთის იმპერიის მიერ გამოიყენებოდა როგორც იდეოლოგია დაპყრობილი ერების დაშლა-დანაწევრების მიზნით. ამიტომაც, როგორც წესი ყოველთვის ძალზე ყალბდებოდა ის.

ამ ფაქტს მიუთითებს კიდევაც უწმიდესი პატრიარქი ილია

II.

ყოველ შემთხვევაში, როგორც ითქვა საქართველოს ეკლესიის ინტერესებს შემაშფოთებლად აზარალებს ჯერ კიდევ საბჭოთა ეპოქაში შექმნილი და ამჟამად გაბატონებული საისტორიო თეორიები.

ამ საკითხს ეძღვნება მრავალი გამოკვლევა, წმიდა სინოდის დადგენილებები და პატრიარქის ეპისტოლეები.

წმ. სინოდმა სხვადასხვა წლებში ორჯერ მიიღო დადგენილება ისტორიის პრობლემატიკასთან დაკავშირებით.

კერძოდ, **2011 წლის 20 დეკემბერს** წმ. სინოდმა თავის სხდომაზე მიიღო შემდეგი დადგენილება „**საბჭოთა პერიოდში ხდებოდა საქართველოსა და მსოფლიო ისტორიის გაყალბება. შეცდომების გამოსასწორებლად შეიქმნას ისტორიკოსთა ჯგუფი მანგლისისა და წალკის მიტროპოლიტ ანანიას (ჯაფარიძე) ხელმძღვანელობით**“.

ხოლო წმ. სინოდის მეორე სხდომა, რომელმაც მიიღო საგანგებო დადგენილება საქართველოს ეკლესიის ისტორიის პრობლემატიკასთან დაკავშირებით შედგა 2012 წლის 5 ივლისს.

წმ. სინოდის 2012 წლის 5 ივლისის დადგენილებაში ნათქვამია – „**XIX ს-ის მეორე ნახევარში და განსაკუთრებით XX ს. კომუნისტების მმართველობის ხანაში მიზანმიმართულად შეიცვალა და გაყალბდა შეხედულება საქართველოს ეკლესიის საზღვრების შესახებ**“...

წმიდა სინოდმა საგანგებოდ დაავალა ანდრია პირველწოდებულის საპატრიარქოს ქართულ უნივერსიტეტს გადაღვას რეალური, დროული და ქმედითი ნაბიჯები ათეისტურ პერიოდში შემუშავებული იდეოლოგიის ნაცვლად საქართველოს ეკლესიის ნამდვილი ისტორიის პოპულარიზაციისა და წარმოჩენისათვის. წმ. სინოდმა მიუთითა კიდევ გზები ამ პრობლემის გადასაწყვეტად. ცხადია წმინდა სინოდის დადგენილება ეხება საპატრიარქოს ყველა სასწავლო დაწესებულებას.

საერთოდ კი აღნიშნული პრობლემატიკური საკითხები ამჟამინდელი ქართული ისტორიოგრაფიისა იმდენად მნიშვნელოვანი არის საქართველოს სახელმწიფოებრივი განმტკიცებისა და ქართველი ერის მთლიანობისათვის, რომ უწმიდესმა პატრიარქმა 2009 წლის 10 ივლისს თავის 76-ე ბრძანებით შექმნა საპატრიარქოსთან არსებული კომისია, რომელსაც ევალება საქართველოს რეალური ისტორიის დადგენა.

უწმიდესი პატრიარქის 2009 წლის ბრძანებაში ნათქვამია – „**საქართველოს საპატრიარქოსთან შეიქმნას საქართველოს რეალური ისტორიის დამდგენი მუდმივმოქმედი კომისია მისი მაღალყოვლადუსამღვდელოესობის, მანგლისისა და წალკის მიტროპოლიტ ანანიას (ჯაფარიძე) ხელმძღვანელობით**“

ზემოთ აღნიშნულიდან გამომდინარე საქართველოს საპატრიარქოს სასწავლო დაწესებულებებმა, კერძოდ კი საპატრიარქოს ანდრია პირველწოდებულის უნივერსიტეტმა უნდა გაითვალისწინონ საქართველოს ეკლესიის მეთაურის, უწმიდესი პატრიარქის მითითებები და ასევე წმ. სინოდის დადგენილებები საქართველოს ამჟამინდელი ისტორიოგრაფიასთან დაკავშირებით და გადადგას რეალური, დროული და ქმედითი ნაბიჯები ათეისტურ ეპოქაში შემუშავებული იდეოლოგიის ნაცვლად საქართველოს ეკლესიის ნამდვილი ისტორიის წარმოჩენისა და პოპულარიზაციისათვის.

საქართველოს საპატრიარქოს რეალური ისტორიის დამდგენი კომისიის თავმჯდომარე, წმიდა სინოდის წევრი, მანგლელ-წალკელი მიტროპოლიტი ანანია.

**უწმინდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს
კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ს 2012 წლის საშობაო
ეპისტოლე (ამონარიდი)**

„უნდა შევქმნათ კონკურენტუნარიანი საინფორმაციო გარემო, რომელიც ფასეულობებს დაეფუძნება და მათ თანამედროვეობასთან შეაზავებს. ეს დაეხმარება ახალგაზრდებს დამოუკიდებლად გასცენ პასუხი დროის გამოწვევებს. ამაშია საქართველოს გადარჩენა.“

თქვენს ყურადღებას საქართველოს ისტორიაზე შევაჩერებ.

სამწუხაროდ, ჩვენი უძველესი ისტორიის ზოგიერთი საკვანძო საკითხი, რაც ქართველთა წარმომავლობასა და ერის ერთიანობას უკავშირდება, რეალური სახით თანამედროვე საზოგადოებამ ნაკლებად იცის. ამის მიზეზი არის ის, რომ ცარიზმი და საბჭოთა

თქვენთვის მფიცველი

1-2-11

„მეტად მნიშვნელოვანია ქვეყნის მთლიანობის აღდგენის საკითხი. საქართველოსთვის გარეშე ძალების მიერ თავსმოხვეული შიდა კონფლიქტები, რომელსაც არასწორად ეთნოკონფლიქტებაც წოდებენ, ირანის წლის მანძილზე მტრულად ძალების მიერ წარმოებული ინფორმაციული ომის შედეგია.“

მაგანნი დღესაც ცდილობენ შეუქმნან საერთაშორისო საზოგადოებას არასწორი წარმოდგენა იმის შესახებ, თითქოს

აფხაზეთი და ცხინვალის რეგიონი ისტორიულად არაქართული ტერიტორიებია.

ისტორიოგრაფია, ენათმეცნიერება, არქეოლოგია... ნაწილობრივ პოლიტიზირებული მეცნიერებებია და, ბუნებრივია, ყოველი ქვეყანა, თავის ინტერესებიდან გამომდინარე, იყენებს მათ. ეს განსაკუთრებით დამახასიათებელია იმპერიებისათვის, რომელნიც ამ მეთოდით ცდილობენ გაიმყარონ თავისი პოზიციები (გათიშე და იბატონეს პრინციპი).

ჯერ კიდევ წმინდა ილია მართალი თავის პუბლიცისტურ წერილებში ებრძოდა პეტერბურგის უნივერსიტეტში შექმნილ ანტიქართულ ისტორიოგრაფიულ თეორიას, რომლის მიხედვითაც ერთიანი ქართველი ერი წარმოდგენილი იყო განსხვავებული ტომების ხელოვნურ გაერთიანებად. აღნიშნული კამპანიის გაგრძელება იყო ის, რომ იმპერიულმა ძალებმა დაიწყეს მეგრულად და სვანურად საღვთისმსახურო წიგნების თარგმნა და სცადეს წირვა-ლოცვის ჩატარებაც, მაგრამ ამ კუთხის შვილებმა და მთელმა ქართულმა საზოგადოებამ მათ საკადრისი პასუხი გასცა.

ეს იყო ნელი მოქმედების იდეოლოგიური ნაღმი; ამ ნაღმმა ჩვენ დღევანდელ მდგომარეობამდე მიგვიყვანა და ამობა და ერთობა დაგვარღვევინა“.



**ამონაწერი სინოდის სხდომისა საქართველოს
მართლმადიდებელი ეკლესიის
წმინდა სინოდის სხდომის ოქმი 20 დეკემბერი 2011 წელი**

2011 წლის 20 დეკემბერს შედგა საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წმინდა სინოდის სხდომა. წმინდა სინოდმა განიხილა სხვადასხვა საკითხები და მიიღო შესაბამისი დადგენილებები:

სინოდმა განაჩინა:

„დ) საბჭოთა პერიოდში ხდებოდა საქართველოსა და მსოფლიო ისტორიის გაყალბება. შეცდომების გამოსასწორებლად

შეიქმნას ისტორიკოსთა ჯგუფი მანგლისისა და წალკის მიტროპოლიტ ანანიას (ჯაფარიძე) ხელმძღვანელობით“.

2012 წლის 5 ივლისის წმინდა სინოდის სხდომის ოქმი

(მოკლე ვარიანტი)

2012 წლის 5 ივლისს საქართველოს საპატრიარქოში შედგა წმინდა სინოდის მორიგი სხდომა. სხდომას თავჯდომარეობდა სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი, მცხეთა-თბილისის მთავარეპისკოპოსი და ბიჭვინთისა და ცხუმ-აფხაზეთის მიტროპოლიტი ილია II.

6. წმიდა სინოდმა მოისმინა მანგლისისა და წალკის მიტროპოლიტ ანანიას (ჯაფარიძე) მოხსენება საქართველოს ეკლესიის ისტორიის პრობლემატიკასთან დაკავშირებით და განაჩინა: ვინაიდან XIX საუკუნის მეორე ნახევარში და, განსაკუთრებით, XX ს-ში, - კომუნისტების მმართველობის ხანაში, მიზანმიმართულად შეიცვალა და გაყალბდა შეხედულება საქართველოს ეკლესიის საზღვრების შესახებ, მკვიდრდებოდა რა აზრი, თითქოს დასავლეთ საქართველო IV-X საუკუნეებში, ანუ 600 წლის მანძილზე, არ იყო ქართული ეკლესიის იურისდიქციაში, ამასთან, თითქოს, ჩრდილო, აღმოსავლეთ და სამხრეთ საქართველოში ასევე არ შედიოდა ჩვენი ზოგიერთი ისტორიული რეგიონი, დაევალოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის ქართულ უნივერსიტეტს, გადადგას რეალური, დროული და ქმედითი ნაბიჯები ათეისტურ პერიოდში შემუშავებული იდეოლოგიის ნაცვლად საქართველოს ეკლესიის ნამდვილი ისტორიის წარმოჩენისა და პოპულარიზაციისათვის.

ხელი შეეწყოს მეუფე ანანიას (ჯაფარიძე) მიერ წარმოდგენილი მასალების დაბეჭდვას და ისტორიულ წყაროებზე დაყრდნობილი იმ ჭეშმარიტი აზრის განმტკიცებას, რომ “წმინდა მოციქულმა ანდრიამ იქადაგა ყოველსა ქვეყანასა საქართველოსასა,” ხოლო წმინდა ნინომ “განანათლა ყოველი სავსება ყოველთა ქართველთა ნათესავისა.” (დიდი სჯულის კანონი, 1974, გვ. 545-546) და რომ ამას მოწმობენ უცხოური წყაროებიც.

აღსანიშნავია ისიც რომ ამ აზრს სრულად იზიარებს ბატონი ივანე ჯავახიშვილი. იგი წერს: “ანდრია მოციქულიც და წმიდა ნინოც საერთო ქართული ეკლესიის დამაარსებლად და მთელი

ერის განმანათლებლად იყვნენ ცნობილი, საქართველოს სხვადასხვა ნაწილების ცალკე მქადაგებლების გამოძებნის სურვილიც არ ჰქონიათ, რადგან ისინი მთლიანი და განუყოფელი საქართველოს განმტკიცებისა და აღორძინებისათვის იღვწოდნენ.” (ქართველი ერის ისტორია, ტ. III, გვ.47.).

საპატრიარქოს უწყებანი №27, 12-20 ივლისი, 2012 წ.

დასკვნა

ზეგარდამო მადლით, საქართველოს უწმიდესი პატრიარქი უკვე 35 წელია სულიერად ზრდის ათეიზმის ეპოქით დაზარალებული ქართველი ხალხის ყველა ფენასა და წოდებას. ფასდაუდებელია ის ახალი გზები და მიმართულებები, რომელიც მან დაუსახა ახალ თაობას, მეცნიერებს, ხელოვანთ, ქართველოლოგებს, ჩვენი ქვეყნის წარსულის მკვლევარებს, ასევე, საქართველოს ეკლესიის ისტორიის მკვლევარებსაც.

ათეიზმის ეპოქაში ჰიპერკრიტიკულად განწყობილი ისტორიოგრაფია უნდობლობით ეპყრობოდა ძველ ქართულ საეკლესიო წყაროებს, დაიწყო წყაროების ცალმხრივი შესწავლა და შეუსაბამო გამოყენება, რის გამოც დაიწერა სამეცნიერო საბურველით შემოსილი საქართველოს ეკლესიის არასწორი ისტორია, სადაც დაკნინებულია ეკლესიის მნიშვნელობა. დაკნინებულია საქართველოს ეკლესიის იურისდიქციის საზღვრები, რაც ამჟამად საერთაშორისო ასპარეზზე ქმნის მრავალ დაბრკოლებას.

უწმიდესი პატრიარქი თავის ეპისტოლეებში უთითებს საისტორიო კვლევის მიმართულებას, რაც მნიშვნელოვანი არის ჭეშმარიტების ძიებისა და საქართველოს მომავლისათვის.

**ტაო-კლარჯეთის ქართველთა სულიერების
ბალავარი ეპოქიშე თაყაიშვილის შრომების მიხედვით**

სამშობლოს უერთგულისი შვილის დიდი ქართველი მეცნიერისა და საზოგადო მოღვაწის, წმიდა ღვთის კაცად შერაცხული ექვთიმე თაყაიშვილის სამეცნიერო-კვლევითი საქმიანობის სარბიელი ვრცელი იყო. მრავალმხრივი და მრავალფეროვანია მისი შემოქმედება. სამშობლოზე უსაზღვროდ შეყვარებულს არ ასვენებდა ქართველი ერის ცხოვრებაში წამოჭრილი საჭირობოროტო საკითხები; მისი ფიქრი და ოცნება მამულზე ზრუნვაში იხატებოდა. გულისყური გამახვილებული ჰქონდა დედის კალთაში ახლად დაბრუნებული მხარეების-ტაო-კლარჯეთის მიმართ. თითქოს გრძნობდა, რომ მოსასწრები იყო იქ ბევრი რამის გაკეთება. ამიტომაც შეძლო თხუთმეტი წლის მანძილზე სამი ექსპედიციის მოწყობა არტაანში, კოლაში, ოლთისში, ტაოში; შთამომავლობას საშვილიშვილო ნამოღვაწარი დაუტოვა საპატრონებლად, დღენიდავ სავალდებულო საზრუნავად, სამომავლო იმედად.

წმ. ექვთიმეს მიერ მოწყობილი ექსპედიციები, მართალია, ძირითადად არქეოლოგიური ხასიათისა იყო, მაგრამ მკითხველი ამ დიდი მამულიშვილის ნაშრომებიდან როდი ეცნობა მხოლოდ საკვლევი რეგიონის არქეოლოგიურ მონაცემებს. დიდი მეცნიერის ნაფიქრ-ნააზრეში კარგად ჩანს სამნახევარი საუკუნის მანძილზე დედის კალთას ჩამოცილებული მხარის ქართული მოსახლეობის სულის მოძრაობა, მათი წინაპრების სულთა გამოძახილი, რომელიც აქაურთა რწმენა-წარმოდგენებშია ჩაწულ-ჩაგვირისტებული და სამომავლო იმედადაა ქცეული.

წმ. ექვთიმე გზადაგზა, ადგილ-ადგილ ამოწმებდა ტაოელ ქართველებში შემონახულ ქართული ენის გამძლეობისა და სიმტკიცის ხარისხსაც, აქაურთა სულში დაბუდებულ სახარებისეულ მადლსაც. ასეთი საინტერესო ცნობებით იგი დღევანდელ მკვლევარებს ერთგვარად აგულიანებს კიდევ და მის მიერ გაკვალული გზით სიარულისაკენ მოუწოდებს.

ისტორიული ტაო-კლარჯეთი, არტაანი, კოლა, ოლთისი, თორთოში 1555 წლისთვის უკვე ოსმალეთის იმპერიის საზღვრებში

იყო მოქცეული. აქაური ქრისტიანი მოსახლეობის დიდი ნაწილი შიდა ქართლში გაიხიზნა. აქ დარჩენილი ქართველობა მუსულმანურ გარემოცვაში მოექცა; დაიწყო ქრისტიანი მოსახლეობის შევიწროება, მუსულმანური სარწმუნოების გაგრძელება. ქრისტიანი ქართველების გამუსულმანებას საუკუნეები დასჭირდა. ეს ხანგრძლივი პროცესი იყო. ოსმალები ძალდატანებას ყოველთვის ვერ ბედავდნენ, რადგან პასუხად ხალხის მღელვარება, აჯანყებები იწყებოდა. აქაური ქართველების გაუტეხელი სული ადვილად დასამორჩილებელი არ იყო. ქართველთა ეროვნული სულიერების სიძლიერე ტაო-კლარჯეთშიც ნასაზრდოები იყო მაცხოვრის სახარების საკაცობრიო იდეებით, ჰუმანისტური იდეალებით, რაც საოცრად ეთვისებოდა ქართველთა მოდგმის ბუნებას.

ქართველთა ეროვნული სახე საუკუნეთა განმავლობაში ჩამოაქანდაკა, გამოკვეთა სწორედ ქრისტიანულმა სარწმუნოებამ. ჩვენს ერს დაანათლა სტუმართმოყვარეობა, კაცთმოყვარეობა, მაცხოვრის სახარების იდეების შესაბამისი კეთილშობილური თვისებები, რომლებიც საუკუნეთა სანახებში განმტკიცდა ქართველთა შეგნებაში და თაობიდან თაობას გადმოეცა ჯანსაღი ტრადიციების სახით. ქრისტიანობა ქართველთათვის იქცა ეროვნულ სარწმუნოებად. სწორედ ამიტომ ძნელი იყო ქართული სულის გატეხვა, გადასხვაფერება, გადაგვარება.

ქართველებისა და ოსმალების კულტურის ბალავარი საუკუნეთა მანძილზე სხვადასხვა ზნეობრივ-სარწმუნოებრივი პრინციპებით შენდებოდა. ქართველი ერი, ქრისტიანობის წყალობით, დასავლეთის კულტურის სფეროს შეეკედლა, ოსმალეთი კი მაჰმადიანური აღმოსავლეთისას. ადგილობრივ ქართველობასა და ოსმალეთის ხელისუფლების წარმომადგენლებს შორის უფსკრული იყო გათხრილი. მისი ამოვსება ქართველს მხოლოდ რწმენის უარყოფით შეეძლო. ეს კი ეროვნულ გადაგვარებას ნიშნავდა. ამიტომაც ბრძოლა ქრისტიანობისათვის იყო ბრძოლა ეროვნული არსებობისათვის. დიდხანს გრძელდებოდა ბრძოლა ამ ორ ძალას შორის ისტორიულ ტაო-კლარჯეთში. სპარსელები და ოსმალები ერთმანეთს ეცილებოდნენ ძირძველი ქართული მიწის დატაცებაში.

დაუვიწყარია ჩილდირის ტბასთან, თეთრ ციხესთან გამართული ბრძოლის შემზარავი სურათები. ქართველთა მტერი ჩვენი ერის ფიზიკურ შესაძლებლობებს ხშირად ასჯერ და ათასჯერ აღემატებოდა ხოლმე. „რა ერთსა გცემდნენ ათასნი, ეგრეცა

მოგერევიანო“-ამბობს რუსთაველი. ამიტომაც მარცხდებოდა ზოგჯერ ჩვენი ხალხი. გზადაგზა ასე დავეკარგეთ ჩვენი ისტორიული სამშობლოს უღამახესი მხარეები, ჩვენი ტაო-კლარჯეთი.

ურიცხვ მტერთა გარემოცვაში მოქცეული ტაო-კლარჯეთის დამოუკიდებლობისა და თავისუფლების შენარჩუნება ქართველთაგან მსხვერპლს მოითხოვდა. ვინ მოსთვლის ერისა და სჯულის დასაცავად განწირულ ჩვენს დიდებულ წინაპრებს, წმინდა ზვარაკად შეწირულ წამებულთა სახელებს. აღნიშნულ საკითხებზე საინტერესოდ მსჯელობენ ჩვენი ემიგრანტი მწერლები-ალექსანდრე მანველიშვილი, გიორგი კერესელიძე და მინდია ღაშაური. მკითხველს მივაწოდებთ რამდენიმე ამონარიდს მათი ნაშრომებიდან: „ქართველი ერის ისტორიაში ათასობით წამებულნი, ქრისტიანობის საბაბით, იყვნენ მსხვერპლნი მამულის თავისუფლებისათვის ბრძოლისა“ (1, 31). „ზექვენიური იდეალი ქრისტესი ფარი იყო თავისუფლებისათვის მებრძოლი საქართველოსა“ (2, 11).

„ქრისტიანობა კოსმოპოლიტური მოძღვრებიდან ეროვნულ სარწმუნოებად გადაიქცა საქართველოში. ქრისტიანობისა და ეროვნების გაიგივება არსად არ მომხდარა, გარდა საქართველოსა. ამ ეროვნული შეგნების ანარეკლი იყო თამარის ეპოქის კლასიკური საქართველო, შექმნილი ბაგრატიონთა ჯადოსნური ხელით“ (3, 29–30).

„საქართველოში ქრისტიანობა იქცა ეროვნულ სარწმუნოებად და დაედვა ქვაკუთხედად მთელი ერის ისტორიას. ის გახდა მთავარი საყრდენი საქართველოს კულტურული განვითარებისა, სულიერი და ზნეობრივი ამაღლებისა, სოციალური გაჯანსაღებისა და ეროვნული იდეის განმტკიცებისა. შეიძლება ითქვას, რომ არც ერთი ერის ისტორიაში სარწმუნოებას და კერძოდ, ქრისტიანობას, ისეთი დადებითი როლი არ უთამაშია, როგორც მოხდა ეს საქართველოში.

საქართველოს 15 საუკუნის ისტორიიდან რომ ქრისტიანობა გამოვრიცხოთ, დარჩება ისეთი სიცარიელე, რომლის ამოვსებას ჩვენ ვერ მოვახერხებთ ვერც ერთი სხვა მდგომარეობის წარმოდგენით. ქრისტიანობა იქცა ერის ცხოვრების ქსოვილად, რომელზედაც ამოიქარგა მისი კულტურულ-შემოქმედებითი ყოფა“ (1, 27).

მართლაც, საუკუნეთა სრბოლაში ნაგროვები ქართული ერის სულიერი და მატერიალური კულტურის შედეგები შექმნილია სიტყვის, ფუნჯისა თუ საჭრელის იმ შესანიშნავი ოსტატების მიერ,

რომლებიც უფლის ჭეშმარიტად მოსიყვარულენი იყვნენ. ოპიზარები, მტბევარები, ოშკელები, ხახულარები, ანჩელები, ხანძთელები... უპირველესად მაცხოვრის სულიერი შვილები იყვნენ.

უფლის მადლი, ღვთისმშობლის ნათელი უნათებდა მეცნიერებისაკენ მიმავალ გზას, ვარსკვლავებისაკენ მიმართულ მზერას, დიდ მწერალსა და ასტროლოგს ხიხანელ ტბელ აბუსერისძეს. ამ დიდი წინაპრების შთაგონების წყარო უპირველესად იყო ღვთის სიყვარული, განცხადებული მამულის, ენის, მშობლის, სატრფოს, მოყვასის ტრფიალში. ათასეული წლები გამოუვლია უძველეს ქართულ ანდაზას: „რაც მტრობას დაუნგრევია, სიყვარულს უშენებია“.

ექვთიმე თაყაიშვილი ისტორიული ტაოს მხარეებში მოგზაურობის დროს აკვირდებოდა აქაური ქართული მოსახლეობის დამოკიდებულებას ექსპედიციის წევრებისადმი–ქრისტიანი ქართველებისადმი. გრძნობდა მათ გულისხმიერებას, გულთბილობას, შინაურული ძმური ურთიერთობის დამკვიდრებას. მეცნიერი რაც უფრო ახლოს ეცნობოდა მუსულმანი ქართველების ოჯახებს, უფრო რწმუნდებოდა მათ ქრისტიანულ სულისკეთებაში. ესმოდა მათი სისხლის ყივილი; მათ ყოველდღიურ ქცევაში, მათი თვალების გამოხედვაში იგრძნობოდა წინაპართა სულის ძახილი, სახარების მადლი. ცხადი იყო, რომ საუკუნეთა მანძილზე აქ დამკვიდრებულმა სახარებისეულმა იდეოლოგიამ, ქრისტეს მოძღვრებამ, მის დასაცავად განხორციელებულმა თავგანწირულმა ბრძოლამ შეადუღაბა ქართველი ერი, გამოაწრთო ქართული სული ყველგან, ყველა ქართველში, მათ შორის ტაოშიც. ეს სულიერება ისე ჩაინერგა ქართველთა გენეტიკაში, ჯიშში, ქართველთა თესლში, რომ ჟამთა ცვლის შედეგად ქართველთა ისტორიული სამშობლოს ზოგიერთ მხარეში გაჩენილმა სჯულის სხვადასხვაობამ ქართველთა ეროვნული შეგნება, ქართული ცნობიერება დიდად ვეღარ დააზარალა. დიდი ექვთიმე ამას გრძნობდა სწორედ ისტორიულ ტაოში.

1555 წლიდან (ოსმალეთის საზღვრებში მოქცევიდან) 1907 წლამდე (ექვთიმეს ექსპედიციამდე) 352 წელი იყო გასული. მაგრამ ისტორიულ ტაოში ქართველებს ჯერ კიდევ მტკიცედ ჰქონდათ შენარჩუნებული ქართველობის შეგნება, ქართული ცნობიერება. ისინი სიხარულით ხვდებოდნენ საქართველოდან მობრძანებულ სტუმრებს და შეძლებისდაგვარად ეხმარებოდნენ კიდევ; ექსპედიციის

ხელმძღვანელს მოუთხოვრებდნენ თავიანთი მხარის წარსულის შესახებ ჯერ კიდევ შემონახულ ლეგენდებს, ისტორიულ ამბებს. ამ მხრივ საინტერესო ცნობებს ვპოულობთ ექვთიმეს ნაშრომში „არქეოლოგიური ექსპედიცია კოლა-ოლთისში და სოფელ ჩანგლში 1907 წელს“. არქეოლოგიური ხასიათის ნაშრომში გვხვდება ე.წ. „ლირიკული გადახვევები“. მკითხველი გრძნობს, რომ ექვთიმე არქეოლოგიურ გათხრებს აწარმოებდა არა მხოლოდ ტაოს ძირძველ მიწაზე, არამედ აქაურ ქართველთა-ფანასკერტელთა, ბანელთა, კაეკასიძეთა, ჭიმჭიმელთა-შთამომავლების სულშიც ეძებდა დიდებული წარსულის ანარეკლს; იგი თითქოს აქაურთა სულსაც თხრის და სულის სიღრმიდან მკითხველის დასარწმუნებლად ამოაქვს ბაჯადლო ოქროზე უძვირფასესი ქართული ცნობიერება, რომელიც დაფუძნებულია წმინდა მარიამ ღვთისმშობლისა და დიდი თამარ მეფის სახელებზე, ქრისტეს მოძღვრებაზე. ტაოელი რომ ქართველობს, ეს სულის გამძლეობის, შეუდრეკლობის, სიმტკიცის ნიშანია, ნაწრთობია ქრისტეს მოძღვრებით, ნანანავები ღვთისმშობლის კალთით, ნასაზრდოებია ქართული ენით.

ტაოელებს სამასორმოცდაათი წლის მანძილზე გადაგვარებისკენ მიაქანებდნენ, მაგრამ ამაოდ. 1907 წელს ექვთიმემ ნახა მათი მიწისა და სულის სიძლიერე, აღწერა მატერიალური კულტურის ძეგლები, რომლებიც ამკობდა აქაურ ძირძველ მიწას. თავისი ნაშრომის ე.წ. „ლირიკული გადახვევები“ კი წარმოგვიდგინა საინტერესო ლეგენდებისა და თქმულებების სახით, ე.ი. გაგვაცნო გამუსლიმანებული ქართველების სულიერი კულტურა, მიგვანიშნა მათი სულიერების ბალავარზე; გვიჩვენა, რომ ეს ბალავარი იყო სახარების მოძღვრება, წმინდა მარიამისა და თამარ მეფის ხსოვნა, პატივისცემა და მოკრძალება ქრისტიანული ტაძრებისადმი, სიყვარული მშობლიური ენისადმი.

ექვთიმე თავაიშვილი დასახელებულ ნაშრომში აღნიშნავს, რომ „ქობულეთში, აჭარაში და იმერხეში მაჰმადიანობამ ფეხი ვერ მოიდგა მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისამდე. არც ოსმალთა პოლიტიკური უფლება ყოფილა აქ განმტკიცებული. ზოგ სხვა ადგილებშიც დიდხანს დარჩნენ ქრისტიანები ხან ფარულად, ხან აშკარად. მაგალითად, გიორგი ყაზბეგმა 1874 წელს პარხლის მიდამოებში იპოვა ხუთი კომლი აშკარად ამღიარებული ქრისტიანობისა და მათი მღვდელი, გვარად ღებრაძე, ხოლო სოფელ ხევეკისა და არმენხევის მცხოვრებნი სულ 80 კომლი ფარული ქრისტიანები იყვნენ.

უკანასკნელი მსოფლიო ომის დროს, როდესაც რუსის ჯარმა დაიკავა ჭოროხის ბასეინი, მთელმა ამ სოფლის მოსახლეობამ აშკარად აღიარა თავისი ქრისტიანული რწმენა და დიდ სიხარულს განიცდიდნენ. ჩვენმა 1917 წლის არქეოლოგიური ექსპედიციის წევრებმა დ. შევარდნაძემ და ი. ზდანევიჩმა ინახულეს იგინი და ჰქონდათ საუბარი მრევლის მოწყობის შესახებ; ჩვენს საკათალიკოსო საბჭოს უნდა გაეგზავნა მათთვის მღვდელი, რომ ფრონტი არ მოშლილიყო და რუსის ჯარს არ მიეტოვებინა ეს მხარე“ (4, 217).

1917 წელს ვარძიის მონასტრის წინამძღვარი მღვდელ-მონაზონი იპოლიტე ლეონიძე კათალიკოსის დავალებით, მართლაც, გაიგზავნა თორთუმში, მაგრამ იგი იძულებული გახდა გზიდან დაბრუნებულიყო, ვინაიდან ამ დროს რუსის ჯარმა მიატოვა ფრონტი და თურქებმა ხელახლა დაიჭირეს მათ მიერ დაცლილი ადგილები (5,3). ექვთიმე თაყაიშვილის ცნობით, ტაოს მოსახლეობას ჯერ კიდევ ჰქონდა სახლებში შენახული ძველი საეკლესიო წიგნები და ზოგიერთი ქრისტიანული ადამიან-წესების შესრულებას კიდევ ახერხებდნენ. იგი წერდა: „ყურბან-ბაირამობის დროს (მუსულმანთა აღდგომას) ამზადებენ შედებილ კვერცხებს და მიაქვთ ეკლესიის ნანგრევებში. ამას აღნიშნავს ე.ვეიდენბაუმიც ბანის ტაძრის შესახებ, რომელიც მან ინახულა 1879 წელს“ (4, 217).

ისტორიული ტაოს ქართული მოსახლეობის ხსოვნას შემონახული ჰქონდა დიდი სიყვარული წმინდა მარიამ ღვთისმშობლისადმი. ხახულის ტაძარი წმ. მარიამ ღვთისმშობლის სახელობისაა. ამიტომაც დიდი ყოფილა მოკრძალება და პატივისცემა ამ ტაძრისადმი 1907 წელს და ასევეა დღესაც. ექვთიმე წერდა: „ხახულში, მონასტრის კარის ბჭეში, აღმოსავლეთის კედელში, ღვთისმშობლის სურათია გამოქანდაკებული, რომელსაც მკვიდრნი „მარიამს“ უწოდებენ. მუსულმანი ქალები ამ ქანდაკებასთან მოდიან თამამად, აღაპყრობენ ხელებს და სთხოვენ შვილიერებას: ვისაც რძე აკლია, რძის მომატებას; ვისაც ავადმყოფი ჰყავს, მის მორჩენას და სხვას, ვისაც რა აწუხებს. მარიამი დიდად სწამთ არათუ ღვთააღმსახურებს, არამედ მამაკაცებსაც. მათი რწმენით, მარიამი არავის შეარჩენს ტაძრის შეურაცხყოფას და ხელის ხლებას“ (4, 218).

ექვთიმე იმოწმებს ნ.მ. შუგუროვის მიერ რუსულად დაწერილ ბროშურას–„ხახულის მონასტერი“, რომელიც ბათუმშია დაბეჭდილი 1918 წელს. პირველი მსოფლიო ომის დროს, როცა რუსეთის ჯარმა ეს

მხარე დაიკავა, პორუჩიკი ნ. შუგუროვი დანიშნეს ხახულის კომენდანტად. ექვთიმე ასე ახასიათებს მას: „პორუჩიკი შუგუროვი მეტად პატიოსანი, სათნო და ღვთისნიერი ადამიანია. როდესაც მან პირველად ხახულის ეკლესია ნახა, გოცეხელი დარჩა მისი ღამაში სტილით, მშვენიერი დაცვით და მკვიდრთა ამ ძეგლისადმი კარგის განწყობილებით“ (იქვე). შუგუროვს 1917 წლის ივლისში თბილისის თავადაზნაურთა საკრებულოში მოხსენება წაუკითხავს ხახულის მონასტრის შესახებ. მას შეუკრებია ღვეგნდები წმინდა მარიამის სიძლიერის შესახებ. „საერთოდ იქაური მაჰმადიანები ძალიან პატივსა სცემენ ხახულის ტაძარს და მათ ბევრი თქმულებაც აქვთ მის შესახებ. მაგალითად, შუგუროვი შემდეგს მოგვითხრობს: ერთხელ ერთი მარჯვე და ღონიერი ყმაწვილი, რომელსაც გაეგონა, რომ ხახულის გუმბათში ჯვართან თითქოს დამალული იყოს დიდძალი საუნჯე, ამძვრალა გუმბათზე... ასვლით კი ასულა, მაგრამ ხელცარიელი ჩამობრუნებულა, შინ მისვლისთანავე ჩამჯდარა იატაკზე და სული განუტევებია. „მარიამა დასაჯა თავხედობისთვისაო“, დასძინა თურმე ამ ამბის მომთხრობმა მაჰმადიანმა“ (5, 63).

წმინდა მარიამ ღვთისმშობლის შესახებ ხახულებს ექვთიმესათვისაც უამბნიათ ბევრი რამ. იგი წერს: „ჩვენ გვიამბეს, რომ ყურბანბაირამის დღეს თურმე ქალებს შედებილი კვერცხები მოაქვთ „მარიამთან“ და სანთელსაც უნთებენ მას“ (იქვე).

ნ. შუგუროვი ძალიან უკმაყოფილო ყოფილა ზოგიერთი რუსი ჯარისკაცის თავხედური ქცევის გამო. ხახულის ღვთისმშობლის მუხლზევითი ბარელიეფის სახე დაუზიანებიათ რუს ჯარისკაცებს, ხიშტის წვერებით. ექვთიმე წერს: „ხახულის ყოფილი კომენდანტი შუგუროვი გვიმოწმებს რუსის სალდათებისა და პრაპორშნიკების ბარბაროსობას, რომელთაც მიაწერს ხახულის ღვთისმშობლის ქანდაკების სახის გაფუჩებას და დასძენს: „განა ესენი არ იყვნენ, იშხნის ტაძარში მიზანში სროლა რომ ასტეხესო?“ (იქვე). როგორც ჩანს, გაუნათლებელ, ურწმუნო ჯარისკაცებს ეგონათ, რომ ოსმალეთის ყოფილ ტერიტორიაზე არსებული ქართული და სომხური ტაძრები „თათრული ეკლესიები“ იყო და ამ სალოცავების შეურაცხყოფა დასაშვებად მიაჩნდათ.

წმინდა მარიამ ღვთისმშობლის სასწაულთმოქმედების შესახებ ექვთიმეს თქმულებები სხვაგანაც ჩაუწერია. იგი წერს: „ზოგ სხვა ადგილებშიაც დიდი მოკრძალება აქვთ ეკლესიისადმი. მაგალითად, ოთხთა ეკლესიის გვერდით თუმცა მშვენიერი ბაღნარია, მაგრამ

ხალხი იქ არ ცხოვრობს. იქ არ შეიძლება ცხოვრებაო; ამბობენ: ვინც არ დასახლდა, ყველანი ამოწყდაო. ერთხელ ერთმა მწყემსმა ეკლესიაში ფარა შერეკაო, მაგრამ ეს ფარა შემდეგ მოვარდნილმა წყალმა იმსხვერპლაო“ (4, 219).

სოფელ კალკოსში ძველი ეკლესია ნაცრისფერი და წითელი ქვითაა ნაშენი, კედლებზე შემორჩენილია ასომთავრული წარწერები. ეკლესიაში ინახება ძველი ქართული სახარება, რომელსაც თავყანს სცემენ. ამ სოფლის მცხოვრებნი სოფელ ორთულიდან არიან მოსული და ამბობენ, ჩვენ წინათ ქართველები ვიყავით, ხოლო გრიგორიანობა მივიღეთ შემდეგ და სომხებად ვთვლით თავსო. ექვთიმესათვის უთქვამთ: სახარების ძალა მუსულმანებსაც სწამთ და ზოგჯერ ავადმოყოფები მოჰყავთ განსაკურნებლადო.

ფანასკერტსა და კარნავაზს შუა, ოლთისის წყლის მარჯვენა ნაპირზე ამჟამად დიდი ველია. ძველად დასახლება ყოფილა. ადგილის სახელია აქშეკერი-თეთრი ქალაქი. აქ ერთ ადგილას ექვთიმეს უნახავს ეკლესიის ნანგრევი. აქაურების თქმით, ამ ეკლესიას რქმევია სუთფინარ-რძის წყარო. იგი წერს: „აქ მართლაც პატარა წყარო გამოდის, სადაც რქნაკლული ქალები მოდიან, სვამენ და მათი თქმით, ყოველთვის ემატებათ რძე“ (4, 374).

ქართული ეკლესიების მიმართ პატივისცემისა და მოკრძალებული დამოკიდებულების გრძნობა ექვთიმეს შენიშნული აქვს იმ ძველ ქართულ სოფლებშიც, საიდანაც შიდა თურქეთში გადასახლებული ქართველების ნამოსახლარზე ჩაასახლეს სომხები, ქურთები და ყარაფაფახები. ერთ ასეთ სოფელში-ბობისგერში-მას მოუსმენია ასეთი თქმულება: ბობისგერის ეკლესია შემკული ყოფილა წმინდანთა ფიგურებით. ერთ ქვაზე გამოქანდაკებული ყოფილა იოანე ნათლისმცემელი თუ წმიდა ნიკოლოზი. ამ ქვას თურმე დიდად პატივს სცემდნენ სომხები და ბერძნები. მას უნთებდნენ სანთლებს და ღოცულობდნენ მის წინაშე. ერთხელ ერთ ქურთს ეს ქვა ეკლესიიდან გაუტანია. მაგრამ სიზმარი უნახავს: თუ ქვას არ დააბრუნებ თავის ადგილზე, ამ დღეებში მოკვდებიო. შეშინებულ ქურთს ეს ქვა ეკლესიაში დაუბრუნებია მაშინვე.

1907 წელს ზაფხულში, როცა არქეოლოგიური ექსპედიციის წევრები იკვლევდნენ ისტორიული ტაოს მნიშვნელოვან მხარეს-ოლთისის მიდამოებს, ბევრ ადგილას ჯერ კიდევ კარგად იყო შემონახული ეკლესია-მონასტრები. მათ შორის აღსანიშნავია:

სოლომონისის ორი ეკლესია (სულ მოხატული ყოფილა ფრესკებით), კალკისის, ორთულის, პატარა ვანქის (ამ ეკლესიაში ქრისტიანები წელიწადში ორჯერ მოდიან-ღვთისმშობლის მიძინების დღეს და აღდგომის შემდეგ), ბარდუხის ხეობის, კოპის (ჩუქურთმებით შემკობილი), პერტუხის, ლექსორის, ოლთისის ციხის, ფარნაკის, ტაოსკარის, ხოშევანქის, კინეპოსის, ანზავის (ეკლესიის კედლები მოხატული ყოფილა), ჩანგლის (ჩუქურთმისანი, მოხატული)...

წმიდა ღვთის კაცი დიდი ექვთიმე თავაიშვილი საყურადღებო, განსაკუთრებულ დამოკიდებულებას ამჟღავნებს მუსულმანი ქართველების მიმართ. იგი მათ გარეგნობაში, წეს-ჩვეულებებში, ყოფაცხოვრებაში ხედავს სახარების მადლს, ქრისტიანულ რწმენაზე დაფუძნებულ მორალს, ეროვნულ სულისკვეთებას. იგი წერს: „მუსულმანი ქართველები ყველგან თვალსაჩინოდ განირჩევიან სამუსლიმანო საქართველოს სხვა მცხოვრებთაგან, თურქებისაგან, ქურთებისაგან, თარაქამებისაგან და სხვებისაგან. განირჩევიან სახით, ჩაცმა-დახურვით, ზნე-ჩვეულებით, დარბაისლობით (პირველ თქმულია ძველთაგან სიღარბაისლე მესხისა), სიდიწხით და პატიოსნებით. ტანისამოსი მამაკაცისა ისეთია, როგორც გურულებისა, აჭარლებისა და ლაზებისა, ესე იგი, ჩაქურა... მათ შორის სისხლის აღება არ არსებობს, მრავალცოლიანობა იშვიათია, ხალხი მშვიდია, პატიოსანი. ქურდობა მათ შორის შეუძლებელია. ხახულის მუხთარს ვკითხე, ქურდობა თუ არსებობს თქვენს შორის-მეთქი? დიდად გაიკვირა. ქურდობა ჩვენში არავის გაუგონიაო; ქურდი ქურთია, ჩვენში შეუძლებელიაო. რუსის მოხელენიც, რომლებმაც ისტორია ამ მხარისა არ იცოდნენ, ანუ ნაკლებად იცოდნენ, ისინიც ამჩნევდნენ ამ ტიპიურ განსხვავებას და გამოსთქვამდნენ აზრს, რომ ისინი გამაჰმადიანებული ქართველებიაო. მაგალითად, ი.პროსკურიაკოვი, ვ. ლისოვსკი, პ. ხელმნიცკი და ნ. შუგუროვი“ (4, 224).

მუსულმანი ქართველების განსხვავებულობა ოსმალეთის იმპერიაში მოსახლე სხვა წარმოშობის ხალხებისაგან შეუმჩნევია ხახულის კომენდანტს პორუჩიკ ნ. შუგუროვსაც. თავის ბროშურაში „ხახულის მონასტერი“ იგი ამაზე დამაჯერებლად მსჯელობს. ექვთიმე თავაიშვილი თავის ნაშრომში იმოწმებს ნ. შუგუროვის სიტყვებს: „სამი წლის განმავლობაში ჩემი ფრონტზე ყოფნისა მე კარგად დავუკვირდი ნამდვილ თურქებს; მაგრამ ხახულის თურქების

სახეებში, ნამეტნავად ახალგაზრდებისა, აშკარად შევნიშნე ნამდვილი ქართული სახეები. მეტად თავისებურია დიდრონი შავი თვალები და ანაგება ტუჩისა... განსაკუთრებით ხახულის „თურქთა“ (ესე იგი გამაჰმადიანებული ქართველების) შესახებ უნდა ვთქვა, ეს ხალხი რაინდულად პატიოსანია, სიმართლით გამსჭვალულია და ფრიად სტუმართმოყვარე. მიუხედავად იმისა, რომ ადგილობრივი მცხოვრებნი ომით გაუბედურებული იყვნენ, მრავალჯერ შეურაცხყოფილი სალდათთა მიერ, მათ მაინც კეთილი განწყობილება დაიცვეს ჩვენდა მომართ, ნამეტნავად ოფიცერთა მომართ. მე არ ვიცი შემთხვევა, რომ მათ ბოროტისათვის ბოროტით მოეზღოთ. პირიქით, სულ მცირე კეთილისათვის გვიზღვნიდნენ ნათელი გულის მადლობით... აი, ხალხი, რომელთაც განახორციელეს თავიანთ შორის ქრისტიანული იდეალები!“ (4, 225).

ტაოელ ქართველებში ქართველობის შეგნებას, ქართულ ცნობიერებას აძლიერებდა დიდი თამარ მეფის ხსოვნა. აქაურებს არც ერთი სხვა ქართველი მეფის სახელი აღარ ახსოვდათ; მხოლოდ „თამარ დედოფალი“ იყო კეთილად მოსაგონარი, სათაყვანებელი, აქაურთა წინაპრების მზრუნველი „დედა-ქართლისა-თამარი“. თამარ მეფის ხსოვნა დაკავშირებული იყო ხალხის საკეთილდღეოდ მის მიერ გაკეთებულ საქმეებთან: ხიდების, ციხე-ქალაქების, სარწყავი არხების, სალოცავების აშენებასთან. ხალხი მადლიერი იყო მისი მეფობით. ეს მადლიერება თაობიდან თაობას გადმოეცა; ტაოელებმა 1907 წელსაც იცოდნენ თამარ-მეფის ვინაობა და დღესაც ეთაყვანებიან მის სახელს.

ექვთიმე თაყაიშვილს ტაოში ყონისას ბევრგან დახვდა თამარ მეფის ხსოვნა ლამაზი ლეგენდებისა და თქმულებების სახით. იგი წერდა: „იშხანში, ხახულში, ოთხთა ეკლესიაში, პარხალში მცხოვრებნი მათი ეკლესიების აშენებას ძლევაშისილს, მდიდარს და შესანიშნავ დედოფალს მიაწერენ. მაგრამ სახელი მისი იციან კობაკში და ბინათში, სხვაგან დავიწყებული აქვთ. ოთხთა ეკლესიის მცხოვრებნი ამბობენ: იმ მეფის ასულს, რომელმაც ოთხთა ეკლესია აღაშენა, ფული არ ეყო და თავისი თმის სამკაული გაჰყიდაო. ხოლო კობაკის მცხოვრებლებმა იციან სახელი დედოფლისა, რომელმაც აღაშენა იშხანი, ოშკი, ხახული, ოთხთა ეკლესია და პარხალი. ეს იყო თამარი... მას ჰყავდა თეთრი რაში ისეთი, რომ ერთს დღეს შეეძლო მოეველო ოშკი, იშხანი, ოთხთა ეკლესია და პარხალი. კობაკის

მახლობლად უწევნებენ კლდეს ხელისგულის გამოსახულებით და ამბობენ, ეს თამარ მეფის ხელის ნაშთიაო. როცა მან გაიარა ამ კლდესთან თავისი ჯარით, ცხენიდან ჩამოვარდა და ხელი კლდეს მიაბჯინა, რომელზედაც დარჩა ნასახი მისი ხელისაო“.

ექვთიმე თაყაიშვილი განაგრძობს მოყოლას თამარის შესახებ: „პარხლის ზემო სოფლებში დღემდის დარჩენილია ძველი გრძელი არხი, რომელიც იწყება სოფელ უტავიდან, კობაკის მახლობლად, გაჭრილია კლდეში რამოდენიმე ვერსის სიგრძეზე და მიდის სოფელ ზაგრიეთში; ამას მიაწერენ თამარ მეფეს და ამბობენ, ყველაზე დიდი დეაწლი, რომელიც მან დასდო ამ მხარეს, ეს არისო. კიდევ უფრო კარგად იციან თამარის სახელი სოფელ ბინათის მცხოვრებლებმა. ბინათი მდებარეობს მელოს მახლობლად, სოფელ ორჯოხის ზემოდ, ჭოროხის პირზე. ამ სოფელში 219 სული ცხოვრობს, ყველა ქართულად ლაპარაკობს. მათი თქმულებით ამ სოფლის სახელი ასე წარმოიშვა: ერთხელ მეფე თამარმა აქ გამოიარა; ცუდი ტაროსის გამო გზა ვეღარ განაგრძო და ინება ღამის გათევა ამ სოფელში; მას მიუჩინეს საუკეთესო ბინა და მას შემდეგ სოფელს დაერქვა სახელი ბინათი, რომ ამით აღენიშნათ თამარის ღამის გათევა ამ სოფლის ბინაში“ (4, 221).

ექვთიმესათვის აღნიშნული ლეგენდების ჩანაწერები გადაუცია „სოფელ მელოს უჩასტკის ნაჩალნიკს“—ალექსანდრე სტეფანეს ძე მატიასევიჩს. მას პირველი მსოფლიო ომის დროს მოუვლია ტაოს სოფლები და შეუკრებია სტატისტიკური ცნობებიცა და ლეგენდებიც, აღუწერია ქართულ ენაზე მოლაპარაკე სოფლებიც. ექვთიმე სიხარულით იხსენებს ქართულად მოლაპარაკე სოფლებს, როგორიცაა: კობაკი, არმენხევი, ხევეკი, გუდახევი, ხუმხალი, ბალხი, ხოდ—სოფლია, უტავი, ვანისხევი, კირვანსი, ოთხთა ეკლესია, ბინათი... ეს სოფლები ამიერტაოშია, დღევანდელ იუსუფელის რაიონში. ექვთიმე თაყაიშვილი ამიერტაოში კიდევ ასახელებს ქართულად მოლაპარაკე სოფელ ჭიმჭიმს, რომელიც მაშინ შედიოდა იშხნის სამუხტროში (სამამასახლისოში). იგი ამ სოფლის შესახებ გვაწვდის საინტერესო ცნობას: „ამ მხარეში არის კიდევ ერთი დიდი სოფელი მაღალ ზეკარზე, იშხნის მახლობლად. სოფელში 208 სული მცხოვრებია და ყველა ქართულად ლაპარაკობს. ამ სოფლის სახელი რუკაზე არის „ჩილჩიმი“. მაგრამ ნამდვილად მისი სახელია „ჭიმჭიმი“ და მცხოვრებნიც ასე გამოთქვამენ მის სახელს. ამ სოფლის სახელი

გვამცნევს, თუ საიდან წარმოსდგა სახელწოდება ცნობილის ქართველი მეცნიერის და ფილოსოფოსის იოანე ჭიმჭიმელისა, რომელიც ამდენ დავას და უჯერო განმარტებას იწვევდა მკვლევართა შორის. ეხლა ცხადია, იოანე ყოფილა სოფელ ჭიმჭიმიდან და აქედან წარმოსდგა ჭიმჭიმელი, როგორც რუსთავიდან რუსთველი, ხონიდან ხონელი და სხვა... ჭიმჭიმში ძველად ერისთავიც მჯდარა“ (4, 233). ე.ი. ავტორი აზუსტებს იოანე ჭიმჭიმელის ვინაობას, რომელიც ლიტერატურის მკვლევართა შორის საკამათოდ იყო ქცეული.

ექვთიმე თაყაიშვილის ცნობით, იმიერ ტაოში, კოლასა და არტაანში 1907 წლისათვის ქართული ენის ცოდნა ძალიან შესუსტებული იყო, რადგან ამ მხარეებიდან ოსმალებმა მოსახლეობა შიდა თურქეთში გადაასახლეს, ხოლო იქიდან კი სომხები, ბერძნები, თარაქამები, ყარაფაფახები გადმოასახლეს და მოსახლეობა ძალიან აჭრელდა. ამან გამოიწვია ქართული ენის თანდათან დავიწყება და საურთიერეთო ენის–თურქული ენის გაგრცელება. მაგრამ მიუხედავად ამისა, ბევრ სოფელში ექვთიმეს დროს ჯერ კიდევ ახსოვდათ ქართული ენა. ასეთი სოფლებიც დასახლებული აქვს მას. ესენია ფანასკერტი, ანზავი, ნიაკომი, ველი...

ექვთიმე თაყაიშვილს ნაშრომში „არქეოლოგიური ექსპედიცია კოლა–ოლთისში და სოფელ ჩანგლში 1907 წელს“ მოცემული აქვს არტაანის ოლქის, კოლას უბნის მატერიალური და სულიერი კულტურის ამსახველი მასალებიც. კოლაში სათავეს იღებს მდინარე მტკვარი. კოლას მთებიდან მომდინარე წყაროები ერთ ადგილას ერთიანდებიან და ქმნიან მდინარე მტკვარს. მტკვრის სათავედ კოლაელებს მიაჩნიათ ერთი დიდი წყარო, რომელიც ნაკადულად გადმოჰქუხს მთიდან. ქრისტიანი ქართველები მას „აიაზმას“ ანუ „ნაკურთ წყალს“ უწოდებენ, წმინდა წყალს. ექვთიმე წერდა: „ეს სახელი ძველთაგან უნდა მომდინარეობდეს, ქართველებს ამ სახელით მოუწიათ თავისი საყვარელი მდინარე. ამ წყაროზე აშენებული ყოფილა ძველი ქვის ეკლესია, რომლის ნანგრევები დღესაც ჩანს; ალბათ, ეს ის ადგილია, სადაც ჯერ მოინათლნენ წყალში ღამე, ფარულად თავიანთი წარმართი მშობლებისაგან და შემდეგ ამისათვის ეწამნენ მათგან ამავე ადგილას „ცხრა ყრმა, სულიერი ძმანი, კოლაელნი“, რომელთა ცხოვრება გამოსცა ნ.მარმა“ (4, 304).

კოლას მოსახლეობა 1907 წლისათვის უკვე საკმაოდ აჭრელებული ყოფილა. გამუსულმანებული ქართველების–მესხების

გარდა აქ ცხოვრობდნენ ქურთები, ბერძნები და სომხები, ოსმალეთიდან გადმოსახლებულნი და დასახლებულნი იმ ადგილებში, რომლებიც გამუსულმანებულმა ქართველობამ დატოვა და მუჰაჯირი გახდა, თურქეთის შიდა რაიონებში ჩასახლდა. ექვთიმეს ცნობით, კოლა-ოღთისიდან და არტანიდან 1877-1878 წლების რუსეთ-ოსმალეთის ომის შემდეგ მუჰაჯირი (იძულებით გადასახლებული) გამხდარა 1858 კომლი-36, 775 ქართველი.

ექვთიმე თაყაიშვილის ცნობით, კოლაში ქრისტიანობის კვალი ჯერ კიდევ არ იყო წაშლილი. თითქმის ყველა სოფელში ყოფილა ნანგრევები ან ნაშთები ეკლესიებისა, რომელთა მიმართ მოსახლეობა მოკრძალებას გამოხატავდა. სოფელ დადაშენში ექვთიმე განსაკუთრებულ ინტერესს ამჟღავნებს აქ შემორჩენილი ეკლესიის ნაშთების მიმართ. როგორც ცნობილია, დადაშენში იყო საეპისკოპოსო კათედრა. ქართლის მეფის კურთხევის დროს დადაშენელ ეპისკოპოსს ოცდამეთხუთმეტე ადგილი ეჭირა. დადაშენის ღამაში გუმბათიანი ეკლესია გაშენებული ყოფილა მაღალ გორაკზე. ეკლესია მოწითალო თლილის ქვით ყოფილა შექერვნილი შიგნით და გარეთ. ამ ეკლესიის ქვები დადაშნელებს მოუხმარიათ სოფლის ჯამის ასაშენებლად. ეკლესიის გაძარცვული კედლების ნაშთები უკეთ ყოფილა შენახული. ეკლესია დანგრეული დახვედრია გერმანელ ბოტანიკოს კარლ კოხსაც 1843 წელს.

დადაშენის ეკლესიის შესახებ კარლ კოხს დადაშნელებისაგან თქმულება ჩაუწერია, რომელსაც იმოწმებს ექვთიმე. დადაშნელების თქმით, ეს ეკლესია ხალხს მიუტოვებია უპატრონოდ იმიტომ, რომ ცოდვა დატრიალებულა ამ ეკლესიაში. „ამ თქმულების მიხედვით, საქართველოს მეფე არტანუჯში ცხოვრობდა. მან უბრძანა ერისთავს მისთვის დადაშენში აეშენებინა საზაფხულო სასახლე და ეკლესია. ერისთავმა თავდაპირველად ეკლესია ააშენა. მობრძანდა მეფე და უსაყვედურა ერისთავს, რომ მას უმაღლ სასახლე არ აუშენებია. ერისთავმა უპასუხა: ზეციური მეფე უფრო მაღლა დგას, ვიდრე მიწიერიო. განრისხებულმა მეფემ ბრძანა ამ კადნიერებისათვის ერისთავის ეკლესიის სვეტზე ჩამოკიდება. ბრძანება აასრულეს და მით ეს ეკლესია წაბილწეს. მორწმუნე ხალხმა მიატოვა მას შემდეგ ეს ეკლესია, მაგრამ კედლები კიდევ დგანან, რომ ხსოვნა უცნაურის სისხლის ღვრისა არ ამოიფხვრას ხალხის მესხიერებიდან“-ო, წერს ექვთიმე თაყაიშვილი.

კოლაში ექვთიმეს უნახავს კარგად შენახული და დაცული ეკლესიებიც. მათ შორის აღსანიშნავია სოფლების – ჯიჯორის, თურქაშენის, დემურკაფის, ხევას... ეკლესიები. კარგადაა დაცული და ფრიად ლამაზია კალაჯუხის ციხე და ციხის ეკლესია. „ეს უსათუოდ ერთი საუკეთესო ძეგლია კოლას რაიონისა,“ – აღნიშნავდა დიდი ექვთიმე.

ამრიგად, ექვთიმე თაყაიშვილის ნაშრომებში ჩაწერილი და ჩაგვირისტებული ტაოელ ქართველთა სულიერების ამსახველი მასალები მიგვანიშნებს ქართველი ერის სიმტკიცესა და უკვდავებაზე. 350 წელზე მეტი ხნის მანძილზე ტაოს ქართველობას შენარჩუნებული ჰქონდა ეროვნული ცნობიერება. მათი სულიერება ნასაზრდოები იყო სახარებისეული მადლით, აღმოცენებული იყო იმ ნიადგზე, რომელსაც ამკობდა წმიდა მარიამ ღვთისმშობლისა და დიდი თამარ მეფის ხსოვნა. სწორედ ეს ახარებდა დიდ მეცნიერსა და ჭეშმარიტ ერისკაცს, წმიდა ღვთის კაცად შერაცხულ ექვთიმე თაყაიშვილს და ზღაპრულ ძალას ჰმატებდა, რომ ფეხდაფეხ მოეწეო ძირძველი ქართული მიწა და მოფერებოდა დედასაქართველოს სახელით.

ას წელზე მეტი გავიდა ექვთიმე თაყაიშვილის მოგზაურობიდან. ტაოელ ქართველთა ეროვნული ცნობიერება უცვლელია. მათ დღესაც ახსოვთ წმიდა მარიამ ღვთისმშობლისა და თამარ მეფის სახელები, ეთაყვანებიან მათში შემონახულ თამარ მეფის დროინდელ ქართულ ენას და წინაპართა ნაანდერძვე წეს-ჩვეულებებს, ამაყობენ თავიანთი ქართველობით, ოცნებობენ მდიდარ, ერთიან, ძლიერ საქართველოზე (6, 168; 170–181). ტაოელი და კოლაელი ქართველები ამართლებენ ნიკოლოზ ბარათაშვილის ბრძნულ სიტყვებს: „რაც ერთხელ ცხოვლად სულს დააჩნდების, საშვილიშვილოდ გარდაეცემის“.

ლიტერატურე

1. აღ. მანველიშვილი, ქრისტიანობა საქართველოში, პარიზი, 1955;
2. გ. კერესელიძე, იესო ქრისტე და ქართველი ერი, იხ. ჟურნალი „ბედი ქართლისა“, №5, გვ. 11–12, პარიზი, 1949;
3. მ.ლაშაური, წმ. ნინო-ქართველთა განმანათლებელი და ქრისტიანობის როლი საქართველოში, მიუნხენი, 1958;
4. ექვთიმე თაყაიშვილი, არქეოლოგიური ექსპედიცია კოლაოლთისში და სოფელ ჩანგლში 1907 წელს, იხ. „დაბრუნება“, ექვთიმე თაყაიშვილი, ემიგრანტული ნაშრომები, გურამ შარაძის საერთო რედაქციით, თბილისი, 1991;
5. ექვთიმე თაყაიშვილი, 1917 წლის არქეოლოგიური ექსპედიცია სამხრეთ საქართველოში, თბილისი, 1960;
6. შ. ფუტყარაძე, ჩვენებურების ქართული, ტ. I, ბათუმი, 1993.

ШУШАНА ПУТКАРАДЗЕ

Духовная основа таокларджетских грузин (по материалам научных трудов ЭквтимеТакаишвили)

Резюме

В научной деятельности великого грузинского учёного и общественного деятеля ЭквтимеТакаишвилибольшое место занимает тема Тао-Кларджети – исторической родины грузин. Под его руководством были организованы археологические экспедиции в 1902, 1907 и 1917 годах. Хотя эти экспедиции в основном носили археологический характер, однако опубликованные по их итогам труды основываются не только на археологических данных исследуемого

региона. В его научных исследованиях нашли отражение устремления и интересы местного грузинского населения. Христианское прошлое оживает в поверьях, представлениях и легендах таокларджетских грузин.

В научных работах учёного зафиксированы сохранившиеся в памяти местного населения легенды о святой Марии Богородице и о царице Тамар. Часть легенд была передана Такаишвили начальником участка села Мело Александром Степановичем Матиасевичем и комендантом села Хахули Н.М.Шугуровым, опубликовавшим в 1918 году в Батуми брошюру «Хахульский монастырь».

Вышеупомянутые лица работали в Тао-Кларджети во время первой мировой войны, когда этот край был занят русскими войсками. Они так же, как и Эквтиме Такаишвили были убеждены в том, что поведение, быт, духовная жизнь грузин-мусульман были обусловлены христианским прошлым этого региона. В те времена в Тао-Кларджети пока ещё существовали христианские храмы, где местное население могло исполнять христианские ритуалы.

Таким образом, духовная основа таокларджетских грузин-мусульман в 1902 -1917 годах зиждилась на христианском вероучении и христианской добродетели.

პოლიტიკა და რელიგიური ორიენტაციის საკითხი ქართლში (III –IV საუკუნეების მიჯნა)

თუ თვალს გადავაგლებთ ისტორიას, დავინახავთ, რომ ქვეყნის მმართველები ყოველთვის უდიდეს როლს ანიჭებდნენ რელიგიურ საკითხებს და სახელმწიფო ინტერესებიდან გამომდინარე მოქმედებდნენ კიდევ. ჩვენთვის განსაკუთრებულ დატვირთვას იძენს იმ ფაქტის გარკვევა, თუ რა როლი ენიჭებოდა ქართლის გაქრისტიანების საკითხში ქვეყნის პოლიტიკურ ორიენტაციას. საკვლევი პერიოდისათვის იბერიის – ქართლის ორ უდიდეს მეზობელს რომის იმპერია და სასანიანთა ირანი წარმოადგენდა. ახ. წ. III ს. მნიშვნელოვან პერიოდს წარმოადგენს როგორც ერთი, ისე მეორე სახელმწიფოსთვის, რომელსაც რელიგიური რეფორმების ხანა შეგვიძლია ვუწოდოთ, ვინაიდან სწორედ რელიგიურმა რეფორმებმა განსაზღვრეს შემდგომში ამ ორი იმპერიის ისტორია. რელიგიის შესწავლა, თავის მხრივ, ბევრი პოლიტიკური მოვლენის ასხნის გასაღები ხდება, რადგან იგი უშუალო კავშირშია ქვეყანაში მიმდინარე სასიცოცხლო პროცესებთან.

როგორც რომის იმპერიის, ისე სასანიანთა ირანის მმართველებს კარგად ესმოდათ სახელმწიფო ძლიერების საკითხში ქვეყნის იდეოლოგიური საყრდენის როლი. ადგილობრივი სპეციფიკიდან გამომდინარე, როგორც ერთი, ისე მეორე ქვეყნისათვის საჭირო იყო რელიგიური რეფორმების გატარება. იმპერიებს ერთიანი რელიგია ესაჭიროებოდათ, რადგან იმ უდიდეს ტერიტორიებზე, რომლებზეც ეს ქვეყნები იყო გადაჭიმული (ისინი ხალხთა კონგლომერატს წარმოადგენდნენ), სრულიად განსხვავებული რელიგიური სწავლებები იყო გავრცელებული.

დამქანცველი ომები, რომლებსაც რომის იმპერია ჯერ კიდევ პართიასთან აწარმოებდა მძიმე ტვირთად აწვა ორივე ქვეყანას. ომი არც რომსა და ახლა სასანიანთა ირანს შორის შეწყვეტილა, რომელიც 226 წ. პართიის სახელმწიფოს საფუძველზე ჩამოყალიბდა. მეფედ კურთხევიდან სამი წლის შემდეგ არდაშირ I-მა (226-241 წწ.) სპარსეთის კავალერია სირიასა და მესოპოტამიაში წაიყვანა. საბრძოლო მოქმედებები მიმდინარეობდა 242 წ. აპრილი – 243 წ., 252-256 წწ., 258-260 წწ. მდგომარეობა არც მოგვიანებით შეცვლილა. შედეგად რომმა ირწმუნა, რომ მას

ადმოსავლეთით სასანიანთა ირანის სახით ძლიერი მეტოქე ესაზღვრებოდა.

სასანიანმა მმართველებმა კარგად იცოდნენ რომ ქვეყანას ერთიანი რელიგია ესაჭიროებოდა, რადგან ის უდიდესი ტერიტორია, რომელზეც ახალი იმპერია შეიქმნა სხვადასხვა ტრადიციის მატარებელი ხალხით იყო დასახლებული და სრულიად განსხვავებული რელიგიური სწავლებები იყო გავრცელებული: ქრისტიანობა, იუდაიზმი, ბუდიზმი, ბრაჰმანიზმი, განსხვავებული ფილოსოფიური მოძღვრებები, ნეოპლატონიზმი, უძველესი კოსმოგონიური და კოსმოლოგიური იდეები, ზოროასტრიზმის სხვადასხვა ახსნები...

ერთიანი სახელმწიფო რელიგია, მეფეთა-მეფეთ საყრდენი ქურუმთა კლასი, რომელთა გავლენა ქვეყნის როგორც იდეოლოგიურ, ისე ეკონომიკურ მხარეებზე საკმაოდ დიდი იყო, ძალიან განასხვავებდა სასანიანთა ირანს პართიისაგან. მართლაც, ეს პერიოდი სასანიანთა ირანის ისტორიაში ხასიათდება მზარდი ცენტრალური ხელისუფლების გავლენით. თუ თავდაპირველად ქვეყანა ცალკეული სამეფოების კონფედერაციას წარმოადგენდა, მოგვიანებით, პოლიტიკური ინტეგრაციის პროცესის შედეგად, სასანიანთა პერიოდის ბოლოს, როდესაც საბოლოოდ დასრულდა რეფორმა, სახეზე გვაქვს შაპების სისტემიდან ოთხ დიდ ნაწილად ქვეყნის დაყოფა მეფისნაცვლებით სათავეში, რომლებიც ადგილებზე როგორც სამოქალაქო, ისე სამხედრო ძალაუფლებას ახორციელებდნენ.

რომის იმპერია III საუკუნეში მძიმე კრიზისს განიცდიდა. მძიმე ეკონომიკური დაცემის ფონზე რომს ჯარის გამუდმებული გამოსვლები და აჯანყებები არყევდა, რასაც იმპერიის საზღვრებზე ბარბაროსული ტომების თავდასხმები ერთვოდა. საუკუნის ბოლოს ქვეყნის კრიზისიდან გამოყვანა იმპერატორმა დიოკლეტიანემ (284-305 წწ.) სცადა, რომელმაც მოახერხა იმპერიის საზღვრების გამაგრება. გაატარა ადმინისტრაციული, სამხედრო, საგადასახადო, ფინანსური რეფორმები. სპარსეთის წინააღმდეგ წარმატებული ომის შედეგად, იმპერიამ ხელთ ჩაიგდო მესოპოტამიის დიდი ნაწილი (297 წ.). III ს-ის ბოლოსათვის თითქმის მთელი იმპერიის ტერიტორიაზე ლიკვიდირებული იყო სეპარატისტური მოძრაობები. გამაგრებულ იქნა ქვეყნის საზღვრები, რომელიც კიდევ უფრო გაიზარდა. სახელმწიფო ორ ნაწილად გაიყო (ტეტრარქია).

III საუკუნის რომში იდეოლოგიის ერთ-ერთ მთავარ ძალას მითრას კულტთან ერთად ქრისტიანობა წარმოადგენდა, რომელიც

სულ უფრო და უფრო იკრეფდა მომხრეებს და IV ს-ის დასაწყისისათვის 325 წ. ნიკეის პირველ მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე კიდევ უფრო გაიშვარა პოზიცია. ორ იმპერიას შორის არსებული პოლიტიკის ერთ-ერთ განმსაზღვრელ ფაქტორად სწორედ რელიგიური ფაქტორი იქცა.¹

გვიანანტიკურ ხანაში იბერია ძლიერ სახელმწიფოს წარმოადგენდა. მასზე გადიოდა მნიშვნელოვანი სავაჭრო გზები. ქვეყანა ფლობდა და აკონტროლებდა ჩრდილო კავკასიის გასასვლელებს და იქედან გადმოსასვლელებს. ისეთ მნიშვნელოვან გზებს როგორცაა დარიალი, დარუბანდი, რომელთა მეშვეობითაც შესაძლებელი იყო ჩრდილოკავკასიური ტომებით ლავირება. აღნიშნული გეოპოლიტიკური მიზეზების გამო იბერია დიდი იმპერიების ინტერესის სფეროს წარმოადგენდა, სადაც გაბატონებისათვის ერთმანეთს უპირისპირდებოდნენ პართია (მოგვიანებით სასანიანთა ირანი) და რომის იმპერია. შესაბამისად, ქართლი ორი იდეოლოგიის – ერთი მხრივ, დასავლურის (რომის იმპერია), როლო მეორე მხრივ, აღმოსავლურის (პართია, სასანიანთა ირანი) შეჯახების ადგილად იქცა. შესაბამისად, რელიგია ქართლის პოლიტიკური ორიენტაციის საკითხში გადამწყვეტ როლს თამაშობდა.

¹ აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ III ს. ქრისტიანობის აღზევების პერიოდს წარმოადგენს არა მხოლოდ რომის იმპერიაში, არამედ სასანიანთა ირანში, სადაც ძლიერი ქრისტიანული თემი არსებობდა, რის საფუძველადაც ანტიოქიიდან დევნილი (დეპორტირებული) კლირები იქცნენ, რომელთაც მიაწერენ კიდევ პირველი საეპისკოპოსოების დაარსებას იმპერიაში (**Histoire du Christianisme..., 1995: 96**). ირანის მახლობელ ოლქებსა და თვით ირანშიც (მესინა, სუზა, რეე-არდაშირი, ბაჰრეინი) 225 წლამდე უკვე იყო დაარსებული ქრისტიანული საეპისკოპოსოები (**Луконин, 1969: 71-72**). არ არის გამორიცხული, რომ მათი რიცხვი გაზრდილიყო შაბურ I-ის წარმატებული ლაშქრობების შედეგად ქვეყანაში შეყვანილი ტყვე რომაელი ლეგიონერების ხარჯზე, რომლებიც მხედველობაში ჰყავთ მოგვიანო ხანის ქრისტიან ავტორებს. ყოველ შემთხვევაში, პირველი ქრისტიანული თემები იქმნებოდა ირანის შემდეგ ქალაქებში: შად-შაბური, ბეჰ-შაბური, ანტიოქ-შაბური (**Chaumont, 1964: 165-202**), რასაც მნიშვნელოვანწილად სასანიანთა ირანის შაჰინ-შაჰები საკუთარი პოლიტიკური მიზნებისთვის იყენებდნენ რომის წინააღმდეგ.

მოელი გვიან ანტიკური ხანის განმავლობაში იბერიის (ქართლის) მეფეები საკუთარი ქვეყნის ინტერესებიდან გამომდინარე ცდილობენ ამ ორი იმპერიისაგან დამოუკიდებელი პოლიტიკის წარმოებას. ხდებიან იმ სახელმწიფოს მოკავშირეები, რომლის ინტერესებიც მათი ქვეყნის ინტერესების თანმხვედრი იქნება.

გვიან ანტიკური ხანის ბოლოსათვის ნიზიბინის ზავის (298 წ.) თანახმად, არმენია და მესოპოტამიის ჩრდილო ნაწილი ხუთი პროვინცია რომს ერგო. ქართლი და სომხეთი რომის გავლენის სფეროში მოექცნენ. ქართლის მეფეს სამეფო ნიშნები რომაელებისაგან უნდა მიეღო (Petros Patrikius, Hist., 14). ზავი არ დარღვეულა ორმოცი წლის მანძილზე. რომი კმაყოფილდებოდა ქართლის ფორმალური მორჩილებით და არ ერეოდა მის შინაურ საქმეებში. ქართლი და სომხეთი ფაქტობრივად დამოუკიდებელ სახელმწიფოებად რჩებოდნენ. ჩვენ მცირე ცნობები გაგვაჩნია საქართველოს საგარეო ურთიერთობების შესახებ მომდევნო ხანაში. ფაქტი ერთია, რომ მომდევნო ხანის ისტორიული პროცესების გაანალიზების შედეგად შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ქართლის ორიენტაცია მაინც დასავლეთისკენ იყო მიმართული. რაც შეეხება რომსა და სასანიანთა ირანს, ამ დროის განმავლობაში ორივე იმპერია საკუთარი საქმეებით იყო დაკავებული.

ჩვენი საკვლევი პერიოდისათვის, IV ს-ის I ნახევარში ქართლის მეფედ მირიანი გვევლინება. იმთავითვე გვინდა აღვნიშნოთ ის ფაქტი, რომ ამ ეპოქის იბერიის შესახებ, ქართული წყაროების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, საკმაოდ მწირი ცნობები მოგვეპოვება და ისიც გადამოწმებასა და კრიტიკულ ანალიზს საჭიროებს. „მეფეთა ცხოვრების“ ავტორი ამაზასპისა და მისი მომდევნო მეფეების ზეობის წლებს მირიანის ჩათვლით, აძველებს რამდენიმე ათეული წლით და გადააქვს III ს-ის პირველ ნახევარში. მიუხედავად ამ ანაქრონიზმისა, „მეფეთა ცხოვრების“ ცნობები III ს-ის მეფეების მოღვაწეობაზე (ამაზასპიდან მირიანამდე) დასტურდება უცხოური წყაროებით, რაც მკვლევართა თვალსაზრისით, ნდობას იმსახურებს. ოღონდ ეს ცნობები ასახავს არა III ს-ის პირველი ნახევრის, არამედ მეორე ნახევრის ვითარებას (**შოშიაშვილი, 1998: 67**).

ჩვენ სავსებით მისაღებად მიგვაჩნია, აგრეთვე ის ფაქტი, რომ „ცხოვრება მირიანისაში“ აღწერილი ამბები უკავშირდებოდეს

არა 296-297 წწ. ირან – რომის ომს, არამედ კონსტანტინესა და ლიცინიუსს შორის არსებულ ბრძოლას,² რომელსაც ადგილი ჰქონდა 324 წელს და არ გამოვრიცხავთ მირიანი არსებული პოლიტიკური სიტუაციიდან გამომდინარე, მართლაც ყოფილიყო ლიცინიუსის – აღმოსავლეთ რომის იმპერატორის მოკავშირე კონსტანტინეს – დასავლეთ რომის იმპერატორის წინააღმდეგ ომში. ხოლო მანამდე, 321 წელს იგი გამგზავრებულიყო კიდევ ლიცინიუსთან კონსტანტინეს წინააღმდეგ საბრძოლველად. 324 წელს კონსტანტინეს მიერ აღრიანოპოლთან ლიცინიუსის დამარცხების შემდგომ, მთელ რომის იმპერიაში სიტუაცია ქრისტიანობის სასიკეთოდ იცვლება. შესაბამისად, ლიცინიუსის დამარცხების შემდგომ, ერთიანი რომის იმპერატორმა კონსტანტინემ გადაწყვიტა აშკარად გამოსულიყო არენაზე, რათა ბოლო მოეღო იმპერიაში არსებული დაქსაქსულობისათვის და გადაეჭრა ქვეყნის ერთიანობის საკითხი. საჭირო იყო სახელმწიფოს მართვის სადავეების ხელში აღება და სიტუაციის გაკონტროლება, რასაც შესანიშნავად ახერხებს კიდევ. 325 წელს მისი ინიციატივით ნიკეიში ტარდება I მსოფლიო საეკლესიო კრება, რომელზეც ქრისტიანობა იმპერიაში არსებულ სხვა რელიგიებთან იქნა გათანაბრებული.

შედგებად, 325 წლიდან ქართლს ესაზღვრება ორი დიდი სახელმწიფო ორი მძლავრი იდეოლოგიით – ერთი მხრივ რომის იმპერია, სადაც ქრისტიანობა წარმმართველ მოძღვრებად

² ქართულ ისტორიოგრაფიაში მიღებული თვალსაზრისის მიხედვით, იბერიის მეფე მირიანი, რომელიც ნიზიბინის (298 წ.) ზავამდე გამეფებულა, 296-297 წწ. ირან – რომის ომში რომაელების წინააღმდეგ იღებდა მონაწილეობას, რადგან სწორედ ამ ბრძოლაში სომხეთი უკვე რომაელთა ბანაკში იყო, ქართლი კი ჯერ კიდევ ირანელთა მოკავშირედ გამოდიოდა. მაგრამ ამ უკანასკნელ წლებში აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით ფრიად საყურადღებო თვალსაზრისი გამოითქვა. ჩვენ მიერ ქართლის ისტორიიდან ზემოთმოყვანილი ამბავი ლ. პატარიძეს დაკავშირებული აქვს არა ირან – რომის 296-297 წწ-ის ომთან, არამედ კონსტანტინე I-სა და ლიცინიუსს შორის ბრძოლასთან, რომელშიც ქართლის მეფე მირიანი პოლიტიკური სიტუაციიდან გამომდინარე, აღმოსავლეთ რომის იმპერატორის ლიცინიუსის მხარეზე იბრძოდა (პატარიძე, 2000: 8-16).

ყალიბდება, ხოლო მეორე მხრივ სასანიანთა ირანი, რომელშიც ზოროასტრიზმი სახელმწიფო რელიგიას წარმოადგენდა. ქართლის მეფე მირიანს კარგად ესმოდა, რომ რელიგიური ორიენტაცია გადამწყვეტ ფაქტორს წარმოადგენდა პოლიტიკური ორიენტაციის საკითხში. არსებული პოლიტიკური სიტუაციიდან გამომდინარე, ქართლში დაბრუნებული მირიანი იღებს მნიშვნელოვან გადაწყვეტილებას – პოლიტიკურ ორიენტაციას დასაველეთისკენ (რომი). სულ მალე იგი ქრისტიანად ინათლება. ახალ რჯულზე მოექცა მისი დომენიც, რომელიც მცხეთის დასაველეთით თხოთის ქედს აღწევდა. ამავე პერიოდში წმინდა ნინომ მონათლა ქართლის მთიელები და კახეთი.

საკითხის შესწავლის თვალსაზრისთ, გასათვალისწინებელია ქართლში არსებული რელიგიური სიტუაცია, სადაც ქრისტიანობა არქეოლოგიური მასალის მიხედვით, საკმაოდ ფეხმოკიდებულია. არტეფაქტების შესწავლის შედეგად დგინდება, რომ ქართლში ახალი მონოთეისტური რელიგია ჯერ კიდევ ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებამდე, გავრცელებული იყო ქვეყანაში არსებულ ყველა სოციალურ ფენაში (**მშეილდაძე, 2013: 103-112**). ეს ფაქტი კი უშუალო კავშირშია ქართლის რომის იმპერიასთან, განსაკუთრებით კი მის აღმოსავლეთ პროვინციებთან არსებულ კულტურულ-ეკონომიკური ურთიერთობებთან.

ლიტერატურა

1. პატარიძე ღ., ქართველთა გაქრისტიანება „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, ქრისტიანობა საქართველოში, ისტორიულ-ეთნოლოგიური გამოკვლევები, თბ., 2000, გვ. 8-16.
2. მშვილდაძე მ., აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე ახ. წ. I-IV სს. ადრექრისტიანული თემების არსებობის შესწავლის საკითხისათვის. კულტურის ისტორიისა და თეორიის საკითხები, XXVII, გვ. 103-112.
3. შოშიაშვილი ნ., ქართლისა და ეგრისის საგარეო პოლიტიკა და დიპლომატია ახ. წ. III-IV საუკუნეებში, ქართული დიპლომატიის ისტორიის ნარკვევები, I, თბ., 1998, გვ. 63-84.
4. Луконин В. Г., Культура сасанидского Ирана (Иран в III-V вв. Очерки по истории культуры), М., 1969.
5. Chaumont M.-L., Les Sassanides et la christianisation de l'Empire iranien au III siecle de notre ere, „Revue de l'histoire des Religions“, CLVI, №2, 1964.
6. Histoire du Christianisme des origins à nos jour, la dir. de J. M. Mayeur, C. et L. Pietri, A. Vaches. 2. Naissance d'une chrétienté: 250-430, sous la responsabilité de Charles at Luce Pietri, avec la collabor. de J.Varne, L. Brottier, A. Chauvot, Y. Puval, Paris, 1995.

Marika Mshvildadze

Politic and question of religious orientation in Kartli (Border of 3rd – 4th cc)

Summary

Rulers of the countries always award a great role to religious questions and were acting consequent from interests of states. For us a special meaning is to clear up fact, what role was playing religion in political orientation questions of Kartli.

From 325 Kartli was neighboring with two big states with two powerful ideologies – from one side Roman Empire, where Christianity forms as a leading doctrine, and from the other side Sassanian Iran, where Zoroastrianism represented the state religion.

By results of research ascertains that king of Kartli, Miriani, takes political orientation to the west (Rome) and very soon he Christens. At the same time should be foreseen the existed religious situation in Kartli, where for the beginning of the 4th c. according to archaeological material Christianity is quite spread.

ძართული ოთხთავი და აჭარული დიალექტის
ლექსიკა

აჭარული დიალექტის ლექსიკაზე მუშაობისას ჩვენს ყურადღებას ყოველთვის იპყრობდა დიალექტში გამოვლენილი ლექსიკური ერთეულები, რომელთაც სათავეები ძველსა თუ საშუაალ ქართულში აქვთ. დიალექტის ლექსიკის ამ ასპექტით კვლევის შედეგად ნათელი ხდება, თუ რა ვითარებაა დიალექტში ძველი ქართული ენის ლექსიკასთან მიმართებით, როგორაა დაცული ესა თუ ის სიტყვა, როგორი ფორმითა და სემნატიკითაა იგი ჩვენამდე მოღწეული. ამგვარი კვლევის თვალსაზრისით საინტერესოა ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები, განსაკუთრებით, რელიგიური ხასიათის ტექსტები. მათგან, ამჯერად, გამოყოფთ ქართულ ოთხთავს.

როგორც ცნობილია, 1945 წელს ა.შანიძის რედაქციით გამოიცა ქართული ოთხთავის ორი ძველი რედაქცია სამი შატბერდისეული ხელნაწერის მიხედვით (897, 936, 973 წწ.), ხოლო 1947 წელს ი.იმნაიშვილმა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომებში (ტ.28), თავისი რედაქციით, წარმოადგინა ადიშის ოთხთავი. მანვე 1948 წელს გამოაქვეყნა ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი. ქართული ოთხთავის ტექსტები, მრავალ სხვა საკითხთან ერთად, საინტერესოა იმ თვალსაზრისითაც, რომ ამ IX-X სს-ის ძეგლების ლექსიკის შესწავლამ საშუალება მოგვცა, გვეწარმოებინა შედარებითი კვლევა აჭარული დიალექტის ლექსიკასთან მიმართებაში. კვლევამ დაგვანახა, რომ აჭარულ დიალექტს თავის წიაღში დღემდე შემოუნახავს ამ ძეგლებში დაფიქსირებული მრავალი არქაული ლექსიკური ერთეული. ნიმუშისათვის წარმოვიდგენთ რამდენიმეს:

მათეს სახარებში ვკითხულობთ: „ნუ მოიგებთ ოქროსა, ნუცა ვერცხლსა, ნუცა სპილენძსა... ნუცა ორი კუარტი, ნუცა ჯამლნი, ნუცა არგანი“. არგანი აქ ჯოხს, კვერთხს აღნიშნავს. აჭარულში ეს სიტყვა იხმარება ფორმით *გარგანი* და კეტს, კომბალს, ხელჯოხს აღნიშნავს („გვეხედე, რომ ერთი გარგნიანი კაცი გამოვდა ტყიდან“). გვაქვს ხატოვანი გამოთქმაც: სიბერის გარგანი – მოხუცებულის იმედი,

დასაყრდენი. „გილოცავ, შვილიშვილი შეგკენია. მაჲ იქნება შენი სიბერის გარგანი“. აჭარაში, ასევე, აქამდეა შემორჩენილი **გარგნობის** ჩვეულება. გარგნობა აღინიშნება აპრილის პირველ ოთხშაბათს. ამ დღეს აკრძალულია ტყეში შეშის მოჭრა, ჯოხის, გარგნის, სახლში მოტანა. სჯერათ, რომ ვინც ამ დღეს ოჯახში, თავის ეზოში ჯოხის მაგვარს შეიტანს, იქ გველი დაიბუდებს. ამ წეს-ჩვეულებას სწორედ იმიტომ უნდა ერქვას **გარგნობა**, რომ იგი ჯოხს, ხის ფიხს, შეშას უკავშირდება.

ახალ ქართულში **გზნება** აღმაფრენას, აღტინებას აღნიშნავს. აჭარულში კი ძველი ქართულის მნიშვნელობით დასტურდება ოთხთავში დაფიქსირებული ტერმინი **გზნება** – ცეცხლის ანთება, გაღვივება: „ცეცხლი ისე ღუგზნო, საჭმელმა გადმეღარა“ (შდრ. ოთხთ.: „დღეს მუნ მსახურნი იგი და მონანი, და ეგზნა, რომელ ყინელ იყო“ (ი). „აღაგზნეს ცეცხლი შორის ეზოსა“ (ლ).

სიტყვა **დასულება**, ოთხთავის მიხედვით, გაშეშება, შეშფოთება, დაბნედა: „იწყო დასულებად და ურვად“ (მრ). ზემოაჭარულში ეს სიტყვა ახლაც აქტიურად იხმარება, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ აქ სიტყვას დაწყნარების, გაჩუმების, გაყუჩების მნიშვნელობა შეუძენია: „დასუდლით, დასუდლით, სტუმრებთან სირცხვილი არ მაჭამოთ“. გვაქვს **სულ** ფუძის გაორკეცებით მიღებული ფორმაც **დასუსულება**: „კარქათ აჭამე, დასუსულება და დეიძინებს“. ზოგჯერ, მიმართვის შემთხვევაში, შემოკლებითაც ამბობენ: სულე! ან სოლე! – დაწყნარდი! გაჩუმდი!

დაწუხება თვალის დახუჭვაა: „თვალნი მათნი დაწუხნეს“ (მ). **დაწუხება**, თვალის დახუჭვასთან ერთად, თვალის მოჭუტვასაც აღნიშნავს: „რას დაგიწუხია მაჲ თვალები, აბა, კარგათ შეგვხედე!“. **წუხ** ძირით აჭარულში სემანტიკით მსგავსი სხვა სიტყვებიც იწარმოება. მაგ.: **მიწუხება და მიმწუხარება**, რაც ნივთების ერთმანეთთან მჭიდროდ მიწყობას, მიჯრას ან მიკვრას აღნიშნავს: „კავები (სახურავის ლატანი) ერთად მიეყრება, მიწუხდება“; „ბიჭმა მიაიმწუხარა ერთად სამსე ჯვანოები“.

ზაკვა, ზაკუვა ოთხთავში ცბიერებას, მოხერხებას აღნიშნავს: „ზაკუვა არა არს მის თანა“ (ი); „იესუ ზაკუვით შეიპყრან“ (მ); „ვითარმცა ზაკვით შეიპყრეს იგი და მოკლეს“

(მრ). აჭარულში **ზაკვა** ავი თვალისაგან ვნების, „თვალისცემის“ აღმნიშვნელია: „თუ გაზაკულია, ზვერი არ ეშველება, უნდა გამშულოცო“. ეს სიტყვა ხშირად გვხვდება აჭარაში ჩაწერილ ნათვალევის შელოცვებში **მზაკვავის** ან **ზაკველის** ფორმით: „ისე მზაკვავსა, ვად და ვუდ, თავში რქუდ...“ და ა.შ.

აჭარულში გვაქვს სიტყვა **კელობს**, რაც კოჭლობას აღნიშნავს: „კელობითა რასა მწუნობ, განა კურდღელს მადვენებო?“. ქართულ ოთხთავშიც **კელობა** კოჭლობას აღნიშნავს - „უმჯობეს არს შენდა მკელობელისა შესვლად ცხორებასა“ (მრ); „ბრმანი აღიხილვენ, მკელობელნი ვლენან“ (მ). ქართველურ ენათაგან ქართული **მკელობელის** (კოჭლი) შესატყვისი გვქონდა სვანურშიც (**მეკლი** – კოჭლი; **იკლო** – კოჭლობს. გამოთქმულია ვარაუდი, რომ **მკლე/მოკლე** ფორმები უკავშირდება **კელ/კლ** ზმნურ ძირს (ფენრიხი, სარჯვ., 90/173).

აღსანიშნავია, რომ ეს ფუძე გავქვს ბერძნულშიც (გორდეზ. 85, 64) და სემანტიკით ნაკლულობას აღნიშნავს. არსებობს მოსაზრება, რომ ბერძნულში ბევრი ქართველური პლასტი დასტურდება და, პირიქით, მრავალი ბერძნული სიტყვა პარალელურს პოულობს ქართველურში (გამყრ., ივანოვი, 84, 904). ერთ-ერთი ასეთი სიტყვაა **კელი**, რომელიც აჭარულში სუბსტანტივის სახითაა შემონახული და საფუძველს უმაგრებს ქართული და სვანური ენების მონაცემებს. მით უფრო, რომ იგი ფუძის სახით (**კელ**) ქართული ენის სხვა დიალექტებში და ძველ ქართულში, მათ შორის ოთხთავშიც კი არ გვხვდება. შესაძლოა ტერმინი **კელი** საერთოქართველური ძირიც იყოს. ტერმინი **კელი** აჭარული დიალექტის მშენებლობის ლექსიკაში აღნიშნავს მოკლე ფიცარს, რომელიც იხმარება ფიცრის დასაგრეფებლად ან კედლის ასაშენებლად ფანჯრებს ან კარსა და ფანჯრებს შორის. „ლოჯის აყვანისას თუ ფიცარი სიგრძეში არ ეოფნით, სიგრძის ფიცარს, კელს ჩაამატებენ. ფანჯარასა და კარს შუა კედელიც კელით აყავთ“ (ნოღაიდელი, 86, 73).

პილწი ოთხთავში ბილწს, ბინძურს, ცუდს აღნიშნავს: „რომელი წინაშე კაცთა მადლივ არს, პილწ არს წინაშე ღმრთისა“ (ღ). აჭარულში ეს სიტყვა ხშირად გამოიყენება შელოცვებში და ხალხურ სამედიცინო ტერმინოლოგიაში. მაგ.: „ლოცვა სავაჟო მატაურისა, პილწი ქარისა...“; „შემოეყარა

მიქელგაბრიელი; კითხა: - „შენ სა მიხვალ, პილწო სავაუო მატავრო?...”. ან გამოწყარი თუ გამიზეზდა, როგორც აჭარელი ინფორმატორები აღნიშნავენ, თუ „გაბოროტდა” – ზედაპირი აწყლიანდა - ამბობენ: „გაბოროტებულია ჭრილობა, მოპილწულია, ზირზღები (ჩირქნარევი სითხე) მოდივა”.

საგულისხმოა, რომ აჭარულში ოთხთავისეული ფორმებითაა დაცული სიტყვები: **კლიტე, მანგალი, მკალი, ფერჯი** და სხვ.

კლიტე - „საჩეჩელი ჭერსა, კლიტე სასთუმალსა” (შდრ. ოთხთავი - „მიცნე შენ კლიტენი სასუფეველისა ცათაჲ” (მ)).

მანგალი - „ჩემი მანგალი არ ჭრის, შენი მანგალი პჭკინავს” (შდრ. „მეცხეულად მოავლინა მანგალი, რაჲ მოიწია მკაჲ” (მრ)).

მკალი - კალია: „აჲ მკალი ახტა და ბიჭს მიახტა გულზე: (შდრ. ოთხთავი - „ჭამდა მკალსა და თაფლსა ველურსა” (მრ)).

ფერჯი - ფეხი. „უკუეთუ ჯელი შენი ან ფერჯი შენი გაცთუნებდეს შენ” (მ). ეს ძირი აჭარულში დაცულია სიტყვებში: **ფერჯიელი** - საქალამნე ტყავი და **საფერჯული** - საქსოვი დაზვის ნაწილი, რომელიც მქსოველის ფეხის საშუალებით ამოძრავებს ღვიმებს. „ფერჯიელიდან სქელი ქალაბანი არ გამუა”; „დეზგას უკეთდება საფერხული; ფეხით ააღებიებს პირს ძაფის საქსოვსა”. ასევე, საინტერესოა აჭარულში არქაული ფორმით შემონახული და ქართულ ოთხთავში დადასტურებული ზმნური ძირები: **რცხვა, სოვლა, ძაბა** და სხვ.

რცხვა - რეცხვა. „დაღს მოავგროვებ, ჩადეფ წყალში და დიდხანს უნდა რცხა, სანამ წნე წყალი არ გუუვა” (**წნე** - სუფთა, დაწმენდილი; შდრ. ოთხთავი - „მესათხევლენი იგი განჰრცხიდეს ბადეთა” (ღ); „სხუადცა მრავალი არს, რომელი მოეღო პყრობად: განრცხად სასუმეღებისაჲ” (მრ)).

სოვა - რთვა. „ხერტალზე ვსთავ. სამ ხერტალზე რომ დაგვსთავ, მერე ამუასამწვერებ” (შდრ. ოთხთ. - „არცა შურების, არცა სთავს” (მ., ღ)).

ძება, გამოძება, განძება ოთხთავში გამოგდებას, გამოძევებას აღნიშნავს: „შეჰრისხა და მეცხეულად გამოაძო იგი” (მრ). „რომელი მოვიდეს ჩემდა, არა განვადო გარე” (ი).

აჭარულმა ეს სიტყვა შემოგვინახა სემანტიკის ნაწილობრივი ცვლით. აქ *ძება*, *გაძება* საქონლის საძოვარზე გაყვანას აღნიშნავს. „დილას, რომ მეგმსავრებთ (წველის დამთავრება), საქონელს მერე გავაძებთ“.

აჭარული დიალექტური ლექსიკის ქართული ოთხთავის ლექსიკასთან მიმართებაში კვლევის საფუძველზე გამოვლენილი სიტყვიერი მასალის სიჭარბე იმის მაჩვენებელია, რომ აჭარული ქართული ენის, მართლაც, ერთ-ერთი უძველეს დიალექტთაგანია. მან ადრიდანვე შეასრულა მნიშვნელოვანი როლი თანამედროვე სალიტერატურო ქართულის ფორმირებაში და, მიუხედავად ისტორიული ქართველულებისა, თავის წილში შემოინახა ის არქაული ლექსიკა, რომელთაგან მრავალი სალიტერატურო ენაში უკვე აღარ გვაქვს. ამ ლექსიკურ ნიმუშთა ნაწილი რელიგიური ტექსტების კუთვნილებაა და მიუხედავად იმისა, რომ ყოფის ისტორიული ტრანსფორმაციის გამო აჭარაში მოსახლეობამ ვერ შეინარჩუნა მამა-პაპათა სარწმუნოება, მეტყველებაში შემოინახა ამ ტექსტების ლექსიკური ერთეულები. ფიქრობთ, ამგვარ სიტყვათა ახლაც არსებობას დიალექტში, ისტორიულ ვითარებებთან ერთად, მტკიცე, თითქმის ჩვეულებად ქცეული, სარწმუნოებრივი საფუძველიც აქვს.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. გორდეზიანი რ., წინარებერძნული და ქართველური, თბ., 1986
2. იმნაიშვილი ი., ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი, თბ., 1985
3. ნოღაიდელი ნ., მშენებლობის ლექსიკა აჭარულში, აჭარული დიალექტის დარგობრივი ლექსიკა, V, 1986
4. ფენრიხი ჰ., სარჯველაძე ზ., „ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 1990
5. Гамкрелидзе Т., Иванов В., Индоевропейский язык и индоевропейцы, I-II, Тб., 1984

შემოკლებანი:

ო – იონეს სახარება

ლ – უკას სახარება

მ – მათეს სახარება

მრ – მარკოზის სახარება

Nanuli Nogaideli

Georgian “otxtavi” dialect and vocabulary of Adjara

Summary

In Adjara dialect preserved set of lexical items, which are found in the Georgian “otxtavi” (IX-X centuries.). The maintenance of this language says that despite the historical processes, the population of Adjara has not forgotten the faith of their ancestors and in the speech retained the vocabulary of Christian religious texts.

**„ეპისტოლენი“ საბანმანათლებლო სივრცეში
ბანათლების ფილოსოფიისა და ფილოსოფიური
ბანათლების აღბილისა და როლის შესახებ**

უწმინდესისა და უნეტარესის ილია მეორის საშობაო და საადღგომო ეპისტოლეთა ორტომეული სიბრძნის წიგნებია, რაც გულდასმით შესწავლას, გააზრებას და ცხოვრების წესად ქცევას ექვემდებარება, მით უმეტეს, რომ ქართული ეროვნული ცნობიერების საფუძვლების ძიებას ქრისტიანობისა და ფილოსოფიის სათავეებთან მივყავართ. წმინდა მამების თეოლოგია ხომ რელიგიებთან და ფილოსოფიურ სისტემებთან უშუალო თუ ირიბი დიალოგის ნაყოფია. მართლმადიდებლობის პოზიცია, მიუხედავად სხვა რელიგიების მიმართ შესაძლებელი კრიტიკული დამოკიდებულებისა ყოველთვის არის ქრისტეს მაგალითის მიხედვით მხოლოდ პატივისცემა და სიყვარული, რადგანაც სიყვარული არის ერთიანობის, მთლიანობის დაუოკებელი სურვილი და მისდამი სწრაფვა (პლატონი), ვინაიდან ადამიანი ღვთის ხატად რჩება და მისგან განუყრელია თავისუფალი ნება, სულიერი გონი, სიყვარულის სურვილი და შესაძლებლობა.

უწმინდესის მოსაზრებით, საღვთისმეტყველო, განათლებისა და სულიერი წინსვლის მისაღწევად დიდმნიშვნელოვანია წმინდა მამათა: იოანე ოქროპირის, ბასილი დიდის, გრიგოლ ღვთისმეტყველის, გრიგოლ ნოსელის, ფერემ ასურის, იოანე დამასკელის, გიორგი და ექვთიმე მთაწმინდელის, გრიგოლ ხანძთელის.....და ყოველთა სხვათა დიდთა მოძღვართა ცხოვრებისა და შრომების შესწავლა.....წმიდა მამათა სწავლანი მიზნად ისახავს ადამიანის ღმერთთან დაახლოებას, ნეტარებასა და წარუვალ სიხარულს.

საქართველოს მომავალზე ფიქრს უწმინდესი უპირველესად განათლების და ცოდნის პრობლემებით იწყებს და სამართლიანად მიიჩნევს როგორც საშუალო, ისე უმაღლესი სასწავლებლებისათვის ღრმა აზროვნების კურსის შედგენას. იუნესკოს გადაწყვეტილებით უკვე რამდენიმე წელია ფილოსოფია

საშუალო სკოლაში აუცილებელ სასწავლო საგნად გამოცხადდა, წარმატებით დაინერგა და ამ მიმართულებით მუშაობა კვლავაც გრძელდება.

ფიქრობთ ეს პრობლემა ჩვენი საგანმანათლებლო სივრცისათვისაც მნიშვნელოვანია და მისი განხორციელება ხელს შეუწყობს მოსწავლეებში კრიტიკული, სისტემური და საღი აზროვნების განვითარებას.

უწმინდესის მიერ ზემოთ გაცხადებული ღრმა აზრის კურსი სწორედ რომ საღი აზრის იდენტურია და ნიშნავს:

- სულის აქტიურ მდგომარეობას;
- მოქმედებისათვის მუდმივ მზადყოფნას;
- ინერციას ინტელექტუალური საქმიანობისათვის;
- მსხვერპლთშეწირვას მყარი შეხედულებებისა და მზა გადაწყვეტილებების დასაძლევად;
- სწორი არჩევანისა და სასრებლო გადაწყვეტილების საფუძველს;
- თვისობრივ გრძნობას ადამიანური ურთიერთობებისათვის;
- შიშის დაძლევა;
- პრაქტიკულ ცხოვრებაში საღი აზრის გაგივებას იმასთან, რაც არის გენია მეცნიერებასა და ხელოვნებაში .

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ საკითხი რომელიც უადრესად აქტუალურია თანამედროვე ევროპულ საგანმანათლებლო სივრცეში, საქართველოში წარმატებით იყო გადაწყვეტილი ჯერ კიდევ გასული საუკუნის 50-იან წლებში. კოტე ბაქრაძის მიერ გამოცემული ლოგიკის სახელმძღვანელო საშუალო სკოლის მეთერთმეტე კლასისათვის 1953 წელს ამის ნათელი დასტურია. ეს იმას ნიშნავს, რომ წარსულის ხელადებით უარყოფას არასოდეს მოაქვს სასიკეთო შედეგი, განსაკუთრებით მაშინ , როცა საქმე განათლებას ეხება. იქნებ პატრიარქის მოწოდებას მაინც დაეუბდოთ ყური?

ეპისტოლეტა ანალიზი ცხადად აჩვენებს უწმინდესის ბრძნულ დამოკიდებულებას განათლების ფილოსოფიური პრობლემებისადმი. იგი პასუხია განათლების ოთხი ღერძის- აღქმა, შემეცნება, სწავლა კეთებით , ურთიერთობების სწავლა -

აუცილებლობაზე და იმ ზნეობრივ გარდაქმნებზე, რომელიც უნდა განხორციელდეს თანამედროვე საგანმანათლებლო სივრცეში.

ილია მეორე ეპისტოლეებში ხშირად მიმართავს ფილოსოფოსთა ნააზრევს და განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს. მაგ. ჩინელი ფილოსოფოსის ლე-ცზის ნაშრომის იმ ამონარიდს გვთავაზობს, რომელიც ზუსტად ეხმიანება განათლების წინაშე მდგომ თანამედროვე პრობლემებს.

“მასწავლებელი თავის მოწაფეს მშვილდის სროლაში ავარჯიშებდა. მოწაფემ მიზანს მოახვედრა და მასწავლებელს სთხოვა, ახლა სხვა დავალება მიეცა მისთვის. მან ჰკითხა: - იცი კი შენ რატომ მოახვედრე მიზანში? ყმაწვილმა უპასუხა: არა. მაშინ მასწავლებელმა მიუგო: ესე იგი, ეს ხელობა შენ ჯერ კიდევ არ იცი.

მოსწავლე სახლში დაბრუნდა და სამი წელი თავდაუზოგავად მეცადინეობდა. შემდეგ კვლავ მივიდა პედაგოგთან და უჩვენა თავისი შესაძლებლობები. ხოლო როდესაც მან იგივე კითხვა გაუმეორა, უყოყმანოდ უპასუხა: “ვიცი”.

მასწავლებელმა დიდად გაიხარა და უთხრა: აი, ახლა კი ნამდვილი ოსტატი ხარ. გაუფრთხილდი შენს შესაძლებლობებს და არ დაკარგო იგი. ცხოვრების ასეთი წესი დაგეხმარება არა მარტო მშვილდის სროლაში, არამედ სახელმწიფოს მართვაშიც და შენს თავზე მუშაობის დროსაც, რადგან ბრძენი არა სიცოცხლეს ან სიკვდილს იძიებს, არამედ მათ მიზეზებს”. (ილია მეორე, 2009: 200) ასე ეხმიანება პატრიარქი განათლების წინაშე მდგომ ამოცანებს და მისი გადაწყვეტის ოპტიმალურ ვარიანტსაც გვთავაზობს.

მნიშვნელოვანია უწმინდესის დამოკიდებულება ზნეობრივი აღზრდისადმი:

-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(ილია მეორე, 2009: 301) -წერს პატრიარქი.

უწმიდესის აზრით, განათლების სრულყოფისათვის აუცილებელია სკოლაში ფილოსოფიის, ფსიქოლოგიის და ლოგიკის შესწავლა. განსაკუთრებით მომხიბლავი პოზიციიდან გვაცნობს შოტლანდიელი ფილოსოფოსის ბიატას დამოკიდებულებას აღზრდისადმი. პატრიარქი მოგვითხრობს, რომ როდესაც ბავშვმა კითხვა ისწავლა, მამამ ბოსტნის ერთ კუთხეში შვილის სახელი დაწერა, კვლებში ყვავილების თესლი ჩაყარა, მიწა მიაფარა და გაასწორა. როცა ბავშვმა თავისი სახელი ნახა ყვავილებით დაწერილი, მამამ ეს ფაქტი შემთხვევითობას მიაწერა, მაგრამ ვაჟმა მტკიცედ მიუგო, რომ ეს თავისთავად არ მოხდებოდა. მაშინ მამამ აღიარა, თუ როგორ დათესა კვლებში ყვავილების თესლი და დაუმატა, რომ მსგავსად ამისა, არც სამყარო და მასში დაცული გასაოცარი წესრიგია თავისით შექმნილი, რომ იგი გამოვლენაა ღვთაებრივი გონისა და სიყვარულისა,.....ჩვენი შვილებიც უნდა შევჩვენოთ განსჯას, გონიერ აზროვნებას და მოქმედებას. ამიტომაც ყოველწლიურად უნდა შევეცადოთ, კონცენტრირება გავუკეთოთ მთელ ჩვენს სულიერ და ინტელექტუალურ შესაძლებლობებს და შევქმნათ საშუალო სკოლის ყველა კლასისათვის ფილოსოფიური ღრმა აზროვნების კურსი- დაასკვნის პატრიარქი.

წინამდებარე სტატიაში ჩვენ უკვე ვახსენეთ სიტყვა „კულტურა“, აქვე ისიც უნდა ვთქვათ, რომ ილია მეორისათვის სიტყვა არ მარტო ბგერათა ერთიანობაა, არამედ მასში განსაკუთრებული მისტიკური ძა ღაა ჩადებული. აქედან გამომდინარე ცხადია, რატომ არის მიუღებელი „სიძულვილის ენა“, რომელ ენაზეც სამწუხაროდ ღამის ნახევარი საქართველო საუბრობს.

საზოგადოების, სახელმწიფოსა და ცალკეული პიროვნების კულტურა განსაზღვრეს კაცობრიობის მომავალს.

„სიტყვა კულტურა საზოგადოებრივ მეცნიერებათა, და განსაკუთრებით ისტორიაში, ორი აზრით იხმარება. პირველის მიხედვით კულტურაში უმთავრესად იგულისხმება განათლება ...კულტურის მეორე, გაცილებით ფართო გაგებას სძენს ყოფის მნიშვნელობას საერთოდ, ანუ შინაგანი მდგომარეობა კულტურას ასე გამოყოფენ: მატერიალური...და სულიერი, მასში შედის:

რელიგია, ენა, ჩვეულებანი, ზნეობა, ცოდნა, ლიტერატურა, ხელოვნება.... და საზოგადოებრივი ფორმები და კანონები”. (ილია მეორე, 2009, 184) ასეთი განმარტების შემდეგ უწმინდესი სვამს კითხვას:

-განა კულტურული შეიძლება ეწოდოს პიროვნებას, რომელსაც შეუძლია სხვას ზიანი მოუტანოს? რომელმაც ცოდნა იმისათვის შეიძინა, რომ კარგად დაწეროს ცილისწამებლური, ანონიმური წერილები, რომ უფრო მოხერხებულად დაუგოს მახე მოყვასს, დასცინოს და შეურაცხყოს იგი?

ასეთი კაცი თავის ვიწრო ეგოიზმშია ჩაკეტილი, უსაზღვროა სიმდიდრისადმი მისი ღტოლვა..... არასწორი გზით მოიპოვა მაღალი სამსახურებრივი მდგომარეობა,.... ატყუებს ხალხს..... ასეთი ადამიანი შორსაა არა მარტო ღვთისა და რწმენისაგან, არამედ ყოველგვარი კულტურისაგან-წერს პატრიარქი. ეს განაცხადი აუცილებლად ჩააფიქრებს იმ ადამიანებს, რომლებმაც ასეთი ცხოვრების გზა აირჩიეს, მონანიება კი არასოდეს არ არის გვიანი. რამდენი სამართლიანი კაცის სიცოცხლე შეიწირა უსამართლო ბრალდებებმა, ცილისწამებლურმა განცხადებებმა? დროა შევჩერდეთ, ვისწავლოთ ურთერთობის კულტურა, გავითვალისწინოთ რომ ეს განათლების ერთერთი მთავარი ღერძია.

რაც შეეხება აღქმას, პატრიარქი პირდაპირ მიუთითებს, რომ “წლების მანძილზე განათლებულობით ვამაყობდით, არადა გვაქვს მხოლოდ ზერელე ცოდნა და, აქედან გამომდინარე, ზერელე აღმა საგნებისა და გარემო სამყაროსი” (ილია მეორე, 2009:327) ცხადია, ამ სიტყვებით გაცხადდა საგანმანათლებლო სივრცეში მიმდინარე რეფორმის ის მიმართულება, რამაც ხელი უნდა შეუწყოს მოზარდის შესაძლებლობების და შინაგანი განვითარების პოტენციალის გამოვლენას, რომ არ შევზღუდოთ, ღვთის მიერ კაცისთვის მონიჭებული თავისუფალი ნება, რომლის გარეშე როგორც მატერიალურ-ტექნიკური, ისე სულიერი წინსვლა ვერ განხორციელდება.

ფილოსოფიის ახალი დარგის განათლების ფილოსოფიის ერთერთი მნიშვნელოვანი პრობლემაა ცოდნასა და განათლებას

შორის მიმართების დადგენა. ეს თემა განსაზღვრავს არსებით სხვაობას ტრადიციულ და თანამედროვე განათლებას შორის, ასაბუთებს საგანმანათლებლო სივრცეში ინოვაციების აუცილებლობას, გვარწმუნებს რომ ბავშვი არ არის ის ქვევრი, რომელიც ცოდნით უნდა ავახსოთ, არამედ გამოვავლინოთ თითოეულ მოსწავლეში ჩადებული რაღაც განსაკუთრებული ნიჭი და უნარი. უწმინდესი წერს “

.....”. ვერ ვხედავთ ზღვარს ცოდნასა და განათლებას შორის, ვერ ვგრძნობთ, რომ განათლება უფრო მეტის მომცემია ვიდრე ცოდნა, ამიტომაც ვერცერთი მცოდნე ადამიანი განათლებულად ვერ ჩაითვლება. განათლება, ინტელექტი, უპირველეს ყოვლისა, გულისხმობს მაღალ ზნეობას, რწმენას, სიყვარულს, სულიერებას. სენი, რომელიც თანამედროვე საზოგადოებას თითქმის ყველა ფენას ახასიათებს არის დაბალი სულიერება“ ((ილია მეორე, 2009:344) ვფიქრობთ, ეს სენი ყველაზე მომაკვდინებელია ერისათვის და სულიერების ამადლება უპირველესად წიგნიერებით უნდა დავიწყოთ. პატრიარქს ამ კითხვაზეც აქვს პასუხი და აცხადებს, რომ წიგნები უნდა შედგებოდეს კანონებისა და ღრმა აბსტრაქტული აზროვნების შემცველი მაგალითებისაგან, რათქმუნდა გამოყენებული უნდა იყოს დეთვის მეტყველება, ლოგიკა, ფსიქოლოგია, ფილოსოფია, ანთროპოლოგია, ლიტერატურა, ისტორია და სხვა დისციპლინები.

პატრიარქი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ადამიანისა და ხელოვნების ურთიერთობის და მშვენიერების პრობლემისადმი დამოკიდებულებებს. თვლის, რომ ადამიანში მშვენიერების აღმისა და შექმნის უნარების განვითარება დიდად შეუწყობს ხელს ადამიანის გაკეთილშობილებას.

„სკოლებში აუცილებელია ესთეტიკური კურსის შეტანა, ხალხში თანდათან იკარგება სილამაზის გრძნობაც. ადამიანი იმდენად გაუხეშდა, რომ აღარც ბუნების აღქმის უნარი აქვს, არც მუსიკის განცდისა, კულტურა სულიერებისაგან დაიშრიტა, უღვთო და უსულო გახდა, ხელოვნება, რომელმაც უნდა აღზარდოს ადამიანები და სულიერი ამადლებისა და ზნეობრივი სრულყოფის კიბეზე აიყვანოს ისინი, უშინაარსო გასართობად იქცა“ ((ილია მეორე, 2009:317)

პატრიაქის ამ ციტატაში არა მხოლოდ ადამიანის, არამედ ხელოვნების კრიზისიც ჩანს.ეს ცალკე თემაა და წინამდებარე სტატიაში მის ახსნას აღარ შეუდგებით,მაგრამ გვერდს ვერ ავუვლით თემას:

-საიდან და როგორ დავიწყეთ აღზრდა?

პატრიარქი ამ კითხვას ასე პასუხობს: ცნობილი მეცნიერები, ფილოსოფოსები, ღვთისმეტყველები, ფსიქოლოგები მიიჩნევენ, რომ ამ საქმეს ბავშვის დაბადების პირველი დღიდანვე უნდა შეეუდგეთ.ამასთან, მუდამ უნდა გვახსოვდეს,რომ აუცილებელია ცოდნის მიცემასთან ერთად გრძნობათა აღზრდაზეც ვიზრუნოთ . ამ ციტატით პატრიარქი ერთხელ კიდევ შეგვახსენებს მოსწავლეთა ესთეტიკური აღზრდის აუცილებლობას,რაც დღის წესრიგში სვამს ხელოვნების პედაგოგების საგანმანათლებლო პროგრამის მომზადება-განხორციელებას, რაც საშურ საქმედ მიგვაჩნია და აუცილებლად უნდა შეიქმნას პედაგოგიურ მეცნიერებათა დეპარტამენტში პედაგოგთა და ხელოვანთა ჯგუფი,რომელიც თავს გაართმევს ამ საშვილიშვილო საქმეს. იქნებ პატრიარქის სიტყვამ მოგვცეს ის ძალა და ენერგია ,რაც ამ პრობლემების მოგვარებისათვის არის საჭირო.

ეპისტოლეთა ერთერთი მნიშვნელოვანი და ახალი სამეცნიერო თეორიასა და ლიტერატურაში „გულის კულტურის“ ცნების დამკვიდრებაა.პატრიარქის განმარტებით გული არის ადამიანის სულიერი და ხორციელი სიცოცხლის შეერთების ადგილი,აქედან მომდინარეობს კეთილი და ბოროტი ზრახვანი და ქმედებანი. აქ ხდება ყოველივე ამის სამართლიანი ან უსამართლო განსჯა,რაც შემდეგ ჩვენს მოქმედებაში ვლინდება. გული არის ცენტრი მრავალგვარი სულიერი გრძნობისა, სხვადასხვა განცდისა,ცხოველური ვნებისა.ასე რომ გულში ყალიბდება და მწიფდება პიროვნების ზნეობრივი საფუძველები,რომელნიც შემდეგ ადამიანის ცხოვრებაში იჩენს თავს ასეთი საინტერესო განმარტების შემდეგ.პატრიარქი სვამს კითხვას:

-როგორ მოვიპოვოთ გულის გასაღები?

პასუხი: მშობლებმა თუ მასაწვლებელმა, უპირველეს ყოვლისა, მსმენელთა სიყვარული უნდა დაიმსახუროს და გასაღებიც მის ხელში იქნება“-წერს პატრიარქი და აგრძელებს

აზრს, რომ "პარმონიული შერწყმა გონებისა და გულის შესაძლებლობებისა ეხმარება ადამიანს სულიერ, ინტელექტუალურსა და კულტურულ სრულყოფაში, თავის შეცნობაში. ასევე უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ბიბლიის შესწავლას. ბიბლია ერთადერთი წიგნია კაცობრიობისა..... ხსნის ჩვენი სულის უფაქიზეს შრეებს, თვალნათლივ გვიჩვენებს შედეგს ცოდვისა და ბოროტებისა, შედეგს სიყვარულისა და სიკეთისა, გვიჩვენებს მარადიულ და წარმავალ ღირებულებებს". (ილია მეორე, 2009: 310) ეპისტოლენი საგანმანათლებლო სივრცეში ფილოსოფიური განათლების აუცილებელი დანერგვისა და ღრმა განვითარებისაკენ არის მიმართული. საგანმანათლებლო რეფორმა გაცილებით წარმატებული იქნება, თუ გავითვალისწინებთ პატრიარქის მოსაზრებებს და ეროვნული სახელმწიფოს მშენებლობას საძირკვლად ქრისტიანულ ეთიკას და საღი აზრის პოლიტიკას ვაქცევთ.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. სრულიად საქართველოს კათოლიკოს -პატრიარქი და მცხეთა- თბილისის მთავარეპისკოპოსი ილია მეორე, ეპისტოლენი, წიგნი პირველი-მეორე, თბილისი, 2009.
2. სერგო ვარდოსანიძე, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს- პატრიარქი, უწმიდესი და უნეტარესი ილია მეორე, თბილისი, 2013.

Guli Shervashidze

"Epistles" in Educational Space Educational Philosophy and Philosophical Education Place and Role

Summary

"Epistles" are books of wisdom, which are subject of a thorough study, understanding and life behavior. His Holiness and Beatitude Ilia II provides relevant arguments about necessity of teaching philosophy , psychology and logic in schools and for this purpose he considers creating the course with deep philosophical thinking, which is sufficient basis to avoid superficial knowledge, border literacy and education and make educational space critical, systemic and the basis for formation and development of common sense.

**ქრისტიანობა ქართლის სამეფოში XVII საუკუნის
30-50-იან წლებში**

ნებისმიერი ისტორიული პერიოდის პოლიტიკურ-ეკონომიკური თუ კულტურული ვითარების სიღრმისეულად გასაანალიზებლად და ობიექტურად წარმოსაჩენად ფრიად მნიშვნელოვანია რელიგიური ასპექტების შესწავლა, რამდენადაც ის მუდამ უშუალო კავშირში იყო და არის ქვეყანაში მიმდინარე სასოციალურ პროცესებთან. ამ ჭრილში საგანგებო ყურადღებას იმსახურებს ქართლის სამეფო XVII საუკუნის 30-50-იან წლებში, როდესაც იქ შაჰ სეფი I-ის (1629-1642) მიერ ხელდასმული როსტომი, იგივე ხოსრო-მირზა ბაგრატიონი მეფობდა (1633-1658) ვაღის (არაბულად – მოადგილე, მოხელე) ტიტულით. როსტომი გამორჩეულად საინტერესო ფიგურაა საქართველოსა და საქართველო-ირანის ურთიერთობების ისტორიაში. შესაბამისად, მისი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის სხვადასხვა ასპექტები სათანადოაა შესწავლილი ისტორიოგრაფიაში, თუმცა შეფასების კუთხით – არაერთგვაროვნად: მკვლევართა ერთი ნაწილი მის ზეობას დადებითად აფასებს, გარკვეული ნაწილი კი – უარყოფითად. ამიტომაცაა, რომ ქართლის სამეფოში როსტომის მმართველობის პერიოდში მიმდინარე პროცესები კვლავაც განსჯისა და კამათის ობიექტად რჩება, განსაკუთრებით რელიგიის საკითხებთან მიმართებაში, რომელიც სპეციფიკური მახასიათებლებით გამოირჩევა და ხშირ შემთხვევაში ურთიერთსაწინააღმდეგო ხასიათს ატარებს. ამჯერად ყურადღება ფოკუსირებულია სწორედ რელიგიის, კონკრეტულად ქრისტიანობის სტატუსსა და როლზე ქართლის სამეფოში XVII საუკუნის 30-50-იან წლებში.

სანამ უშუალოდ განსახილველ თემას შევხებოდეთ, უპრიანია მოკლე ისტორიული წიადსვლის გაკეთება. ირანში დაბადებულმა და მუსლიმურ ტრადიციებზე აღზრდილმა ხოსრო-მირზამ ძლიერების ზენიტს შაჰ აბას I-ის (1587-1629) გარდაცვალების შემდეგ მიაღწია, როდესაც მისი დიდი ძალისხმევის წყალობით (იმ დროს ის ქალაქ ისფაჰანის ტარულა იყო) სეფიანთა სამეფო ტახტი შაჰ აბასის შვილიშვილმა სამ - მირზამ დაიკავა შაჰ სეფი I-ის სახელით. ამის შესახებ გადმოგვცემენ როგორც ქართული, ისე ევროპული წერილობითი წყაროები. განსაკუთრებულად დეტალურ და საინტერესო ინფორმაციას

გვაწვდის იმ დროს განვითარებული დრამატული მოვლენების შესახებ XVII საუკუნის ირანელი ისტორიკოსი მირ თემურ მარაში, რომლის ცნობები საქართველოს შესახებ ჩვენს მიერ იქნა თარგმნილი სპარსულიდან ქართულად (გელაშვილი, 2001: 152-153). მადლიერებით აღსავსე ახალგაზრდა შაჰი (ის მაშინ 17 წლის იყო) ხოსრო მირზას დიდი პატივისცემით ეპყრობოდა - მამასაც კი უწოდებდა მას, სახელმწიფო საქმეების გადაწყვეტაშიც რჩევებს მისგან იღებდა (ვახუშტი ბატონიშვილი, 1973: 441; ფარსადან გორგიჯანიძის „ისტორია“, 1925: 232; A Chronicle of the Carmelites, 1939: 279). ხოსრო-მირზას მიმართ განსაკუთრებული კეთილგანწყობის გამოხატულება იყო მისი ქართლის ვალიდ დანიშვნა. ამას გარკვეულწილად ხელი შეუწყო იშპამად გაერთიანებული ქართლ-კახეთის მეფის თეიმურაზ I-ის (1606-1663) და დაუდ-ხან უნდილბაძის მიერ 1632 წლის შემოდგომაზე ირანის ხელისუფლების წინააღმდეგ ორგანიზებულმა აჯანყებამ, რომელიც მათთვის საბედისწერო აღმოჩნდა. საქმე ის იყო, რომ ქართლში გამეფებამდე როსტომი და ირანში მყოფი ქართველი დიდებულები (რომლებიც თეიმურაზს უპირისპირდებოდნენ), მუდამ ცდილობდნენ, რომ საქართველოში არსებული ვითარება ისე წარმოეჩინათ ირანის ხელისუფლების წინაშე, როგორც მათთვის უფრო ხელსაყრელი იყო. თეიმურაზ-დაუდ-ხანის აჯანყება კი სწორედ კარგი შემთხვევა იყო საიმისოდ, რომ როსტომს ქართლში კუთვნილი სამეფო ტახტი დაეკავებინა. ამას სხვა გარემოებამაც შეუწყო ხელი. კერძოდ, ქართლში უკმაყოფილონი იყვნენ თეიმურაზის ბატონობით და მის თავიდან მოცილებას ცდილობდნენ. ფარსადან გორგიჯანიძის გადმოცემით, ქართლის დიდებულებმა ირანის შაჰს საიდუმლოდ „სახვეწარი არზა“ გაგზავნეს, რომელშიც ქართლში კახთ ბატონის ნაცვლად, ქართლის სამეფო გვარის ერთ-ერთი ბატონიშვილის მეფედ დასმას თხოულობდნენ (ფარსადან გორგიჯანიძის „ისტორია“, 1925: 239; ჯავახიშვილი, 1967: 365). შაჰ სეფიმ სწორედ ასეთ ვითარებაში გადაწყვიტა როსტომის ქართლში გაგზავნა, როგორც ყველაზე სანდო და ერთგული პიროვნებისა. XVII საუკუნის ირანელი მემკვიდრეების - ისქანდერ მუნშის, მოჰამად იუსუფისა და მოჰამად მა'სუმის გადმოცემით, შაჰმა ხოსრო-მირზას როსტომ ხანი უწოდა და საქართველოში გაისტუმრა ყიზილბაშთა ჯარის თანხლებით, რომელსაც სპასალარი როსტომ-ხან სააკაძე სარდლობდა (ისქანდერ მუნში, 1981: 57; მოჰამად იუსუფი, 1977: 289; მოჰამად მა'სუმი, მიკროფილმი №27: 80ა). ამ უკანასკნელს უშუალოდ ევალებოდა დაუდ-ხანის და თეიმურაზის აჯანყების ჩახშობა.

ხსენებული ამბოხების პერიპეტეები და შედეგები კარგადაა ცნობილი ისტორიოგრაფიაში: შაჰ სეფი მთელი სისასტიკით გაუსწორდა უნდილაძეთა საგვარეულოს წარმომადგენლებს – ისინი თითქმის მთლიანად გაულიტა, თუმცა დაუდ-ხანმა ოსმალეთში გაქცევით უშველა თავს. თეიმურაზმა სამეფო ტახტი დაკარგა და იმერეთში გადაიხვეწა, მაგრამ ის ვერაფრით ეგუებოდა ქართლში როსტომის გამეფებას და წლების მანძილზე თავგამოდებით ებრძოდა მას. ქართლის სამეფო ტახტი როსტომმა 1633 წლის დასაწყისში დაიკავა და იმ დროიდან მოყოლებული მას ხანგრძლივი ბრძოლების გადატანა მოუხდა თეიმურაზთან და მის მომხრეებთან (**გელაშვილი, 1993: 90-91**). საბოლოო ჯამში კი მან წარმატებით გაართვა თავი ყველა დაბრკოლებას. ამის მთავარი განმსაზღვრელი ფაქტორი ის იყო, რომ იგი მოქნილი პოლიტიკური ალღოთი მოქმედებდა და დიდ ტაქტით ახორციელებდა მასზე დაკისრებულ რთულ მისიას - კომპრომისული პოლიტიკის კურსს ირან-საქართველოს ურთიერთობებში. ამ მიმართულებით მთავარი ის იყო, რომ ქართლში მიმდინარე პროცესები ირანის სახელმწიფოებრივ ინტერესთა ჩარჩოს არ უნდა გადასცდენოდა, რასაც როსტომი შესანიშნავად ახერხებდა. სწორედ ამის შედეგი იყო, რომ ქართლში მშვიდობიანობამ დაისადგურა, შეწყდა ყიზილბაშთა თარეში, გამოცოცხლდა საქალაქო ცხოვრება, აღორძინების დაიწყო ეკონომიკამ და კულტურამ (**გელაშვილი, 2008: 52; The Cambridge History of Iran, 1986: 286**).

განსაკუთრებულ დელიკატურობას როსტომი რელიგიასთან მიმართებაში იჩენდა. მისი სარწმუნოებრივი შემწყნარებლობა საქართველოში შემოსვლისთანავე გამოვლინდა, როდესაც ქართლის ღიდებულეებთან ერთად (რომლებიც თეიმურაზ მეფესთან დაპირისპირებულნი იყვნენ), მას იქ მოღვაწე კათოლიკე მისიონერებიც შეეგებნენ. ეს უკანასკნელნი ინფორმირებულნი იყვნენ, რომ როსტომი მფარველობას უწევდა ისფაჰანში მყოფ მისიონერებს და როგორც ჩანს, აქედან გამომდინარე, დიდ იმედებს ამყარებდნენ მასზე. თეათინელი მისიონერი ჯუსტო პრატო 1633 წლის 16 ოქტომბერს რომში გაგზავნილ წერილში აღნიშნავს, რომ როსტომმა დიდი პატივით მიიღო ისინი, უხვად დაასაჩუქრა და მფარველობაც აღუთქვა. ისევე, როგორც თეიმურაზ მეფის დროს, მისიონერები ამჯერადაც გათავისუფლდნენ გადასახადებისაგან და სხვა პრივილეგიებიც მიიღეს. ჯუსტო პრატოს სიტყვით მეფის ბრძანებით, “გარდა წყლისა და მზის სხივებისა, არავის უნდა გაეხედა ჩვენს

სამფლობელოში შესვლა. გაიცა განკარგულება წყლით, მარილით და სხვ. ჩვენი მომარაგების შესახებ. ყველაფერი ეს მან დამტკიცა არა მარტო სიტყვით, არამედ საქმით.“ **(ტაბაღუა, 1987: 189-190, 245)** ყიზილბაშთა ჯარის ქართლში შემოსვლისას სამეფოში არეულობა და ქაოსი სუფევდა. არსებული მძიმე ვითარების გამო ოთხი თვე ქართული და სომხური ეკლესიები დაკეტილი ყოფილა, ზარები კი - მიწაში ჩაფლული. ჯუსტო პრატოს გადმოცემით, ამ ხნის მანძილზე მხოლოდ მათი და ავგუსტინელ მამათა ეკლესიები იყო მუდამ ღია, სადაც ღვთისმსახურება და ზარების რეკვა არ შეწყვეტილა **(Жордания, 1994: 547)**. ამის მიუხედავად, მოგვიანებით მისიონერებმა ქართლიდან დასავლეთ საქართველოში გადაინაცვლეს. ამის ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი ის იყო, რომ XVII საუკუნის 30-იანი წლების დასაწყისში აღმოსავლეთ საქართველოში არამდგრადი პოლიტიკურ-ეკონომიკური ვითარება იყო. გარდა ამისა, მისიონერების მოსარჩელე თეიმურაზ მეფე ქართლში აღარ იმყოფებოდა, რომლის ადგილას ახლა მაჰმადიანი როსტომი იყო. მართალია, ეს უკანასკნელი მათ არ ავიწროვებდა, შეძლებისდაგვარად ესმარებოდა კიდევ, მაგრამ შემდგომი წარმატების პერსპექტივას ამ რეგიონში კათოლიკე მისიონერები ვეღარ ხედავდნენ. გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ ხსენებულ პერიოდში ისინი სულ უფრო ნაკლებ დახმარებას იღებდნენ ვატიკანისგან, რომელიც თავად განიცდიდა ფინანსურ გაჭირვებას და ვეღარ ახერხებდა აღმოსავლეთის ბევრ ქვეყანაში გაბნეულ წარგზავნილთა დაფინანსებას **(პავლიაშვილი, 1994: 75-76)**.

მიხეილ თამარაშვილის აზრით, როსტომის კეთილგანწყობა კათოლიკე მისიონერთა მიმართ განპირობებული იყო იმით, რათა ისინი დასავლეთ ევროპის ქვეყნებთან მჭიდრო სავაჭრო ურთიერთობების განვითარებისათვის გამოეყენებინა. როგორც კი როსტომმა გარკვეულწილად მიზანს მიაღწია ამ მიმართულებით, მისიონერებმა თავიანთი ძირითადი ფუნქცია ერთგვარად დაკარგეს მის თვალში **(თამარაშვილი, 1902: 159)**. ასეა თუ ისე, ფაქტია, რომ მისიონერების საქმიანობისათვის უფრო ნოყიერი ნიადაგი დასავლეთ საქართველოში გამოიკვეთა – სამეგრელო – გურია მათ ფართოდ უღებდნენ კარს. ამის შედეგი იყო ის, რომ 1638 წლისათვის გორში თითქმის არც ერთი თეათინელი მისიონერი აღარ იყო.

რაც შეეხება ისლამის პოზიციებს, წერილობით წყაროთა მონაცემებიდან ცალსახად ჩანს, რომ XVII საუკუნის 30-50-იან წლებში აღმოსავლეთ საქართველოში მას ფრიად შეზღუდული

სამოქმედო არეალი ჰქონდა. ძირითადად ის თბილისისა და გორის ციხეებში ჩაყენებული ყიზილბაშთა გარნიზონით შემოიფარგლებოდა. სამეფო ტახტის დაკავებისთანავე როსტომი ციხესიმაგრეთა გამაგრებას შეუდგა, უპირველესად მან გორის ციხე აღადგინა, სადაც ყიზილბაშური გარნიზონი განთავსდა. დონ პიეტრო ავიტაბილეს გადმოცემით, ქართლის მეფის დაკვეთით მხატვარ მისიონერ დონ ქრისტეფორო დე კასტელის ქ. გორის ხედი დაუხატავს, ირანელთა მიერ შეკეთებული ციხესიმაგრითურთ. როსტომს ისე მოსწონებია ნახატი, რომ შაჰ სეფისათვის საჩუქრად გაუგზავნია ირანში (დონ პიეტრო ავიტაბლე, 1977: 56). მისივე ცნობით, გორის ციხე მალე მეჩეთად გადაკეთდა, სომხების ეკლესია კი ცხენების თავლად იყო გამოყენებული (დონ პიეტრო ავიტაბლე, 1977: 57). რაც შეეხება თბილისს, ბერი იგნატაშვილისა და ვახუშტი ბატონიშვილის თანახმად, როსტომმა აქ სამი მეჩეთი ააგო: „ციხეს გარეთ ერთი, სასახლესა შინა თვისსა ერთი და განჯის-კართან ერთი.“ (ბერი იგნატაშვილი, 1959: 418; ვახუშტი ბატონიშვილი, 1973: 336). თუმცა, აკად. ვ. ბერიძის გამოკვლევის თანახმად, დოკუმენტური მასალით ეს არ დასტურდება (ბერიძე, 1960: 14; ჟორჟოლიანი, 1987: 60). საგულისხმოა, რომ როსტომის თანამედროვე ისტორიკოსი ფარსადან გორგიჯანიძე არაფერს ამბობს მეჩეთების შესახებ, რომლის ყურადღების მიღმა არ უნდა დარჩენილიყო ეს ფაქტი. ფრანგი მოგზაური ჟან შარდენი (რომელიც საქართველოში 1672 წელს ჩამოვიდა), აღნიშნავს, რომ თბილისში არც ერთი მეჩეთი არ არის, გარდა თბილისის ციხეში ყიზილბაშთა მიერ აგებული მეჩეთისა, რომელიც არ ფუნქციონირებს. ამის მიზეზი ის ყოფილა, რომ როდესაც მოლა მლოცველთა მოსახმობად მინარეთზე ასულა, ხალხს მისთვის ქვები დაუშენია და მას შემდეგ ზემოთ აღარ ასულა (ჟან შარდენის მოგზაურობა..., 1975: 321). დიდი მცდელობის მიუხედავად, ირანელებმა ქალაქში მეჩეთი ვერ ააშენეს, რადგანაც დიწვებოდა თუ არა მშენებლობა, მოსახლეობა მაშინვე აღსდგებოდა იარაღით ხელში და ანგრევდა. შერდენი დასძენს, რომ საქართველოს მთავრები გულის სიდრმეში კმაყოფილნი იყვნენ ხალხის ამგვარი ამბოხებით, თუმცა გარეგნულად საწინააღმდეგოს გამოხატავდნენ. ეს ყველაფერი ხელს უშლიდა ირანელებს უკიდურესი ზომებისთვის მიემართათ და ნებას აძლევდნენ ქართველებს თავიანთი სარწმუნოების ყველა გარეგნული ნიშანი შეენარჩუნებინათ. კერძოდ, „ყველა ეკლესიის სამრევლოს აქვს ჯვრები და მრავალრიცხოვანი ზარები, რომლებსაც რეკავენ. სხვა ხორციელთან ერთად, საჯაროდ და

დაუფარავად იყიდება ღორის ხორციც, ხოლო ღვინოს ყოველ გზაჯვარედინზე შეხედებით“ (**ჟან შარდენის მოგზაურობა...**, 1975: 322).

ამრიგად, ქართლის მოსახლეობა თავგამოდებით იცავდა მართლმადიდებლურ სარწმუნოებას და უშიშრად ილაშქრებდა უცხო სჯულის სალოცავეების მშენებლობის წინააღმდეგ. აღსანიშნავია, რომ ამ კუთხით ანალოგიური ვითარება იყო როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოს რეგიონებში. მეჩეთის აგება შესაძლებელი იყო მხოლოდ ქალაქის (ამ შემთხვევაში თბილისის) ციხის ან მუსლიმი მმართველის სასახლის ტერიტორიაზე, რომელიც დაცული იყო ქრისტიანული მოსახლეობის მხრიდან თავდასხმებისაგან (**კუცია, 2001: 365**). შესაბამისად, როსტომ მეფემაც, რომელიც ადეკვატურად აფასებდა ქვეყანაში არსებულ რელიგიურ განწყობას მეჩეთები განათავსა მხოლოდ ქალაქის ციხე-სიმაგრეში და თავისი სასახლის ტერიტორიაზე.

ხაზგასასმელია ის გარემოება, რომ ირანის ხელისუფლება აღმოსავლეთ საქართველოში ქრისტიანობას ოფიციალურად ბრძოლად არ უცხადებდა, მაგრამ მუსლიმური ზეგავლენა სულ უფრო ხელშესახები ხდებოდა, განსაკუთრებით სახელმწიფო მართვის აპარატის სისტემაში (**გაბაშვილი, 1960: 270**), ყოვაცხოვრებაში, კულტურაში და სხვ., რაც ცხადია, უარყოფითად აისახებოდა ქართლ მეტალობაზე მთლიანად. ეს პროცესი ჯერ კიდევ XVI საუკუნეში დაიწყო და მთელი XVII საუკუნის მანძილზე გაგრძელდა, განსაკუთრებით კი ქართულ ხელოვნებას, არქიტექტურასა და ლიტერატურას შეეხო (**ამირანაშვილი, 1961: 391-394**). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ადგილი ჰქონდა პირუკუ პროცესებსაც. კერძოდ, სეფიანთა ირანში მოხვედრილ ქართველთა გარკვეულმა ნაწილმა დიდ წარმატებას მიაღწია როგორც პოლიტიკურ და სამხედრო, ისე კულტურის ასპარეზზე და თავიანთი შემოქმედებითი მოღვაწეობით ღირსეული წვლილი შეიტანეს ირანულ კულტურაში (**გელაშვილი, 2002: 50-52**).

ვახუშტი ბატონიშვილი ხაზს უსვამს, რომ ქართლში ყოილბაშური ადათ-წესების გავრცელების მიუხედავად, როსტომ მეფეს ქართული ტრადიციები არ მოუშლია, „დაადგინა ორივე და მიანიჭებდა ქართველთა ბოძსა მცირესა და იერთოვლებდა მათ, რამეთუ მას ჟამსა იყვნენ ქართველნი მხნენი, სჯულმტკიცენი, წრფელნი, ვერცხლის უყვარულნი“ (**დონ ჯუზეპე...**, 1964: 439). ჟ. შარდენი აღნიშნავს, რომ ქართველ დიდებულთა უმეტესობა მხოლოდ გარეგნულად აღიარებდა მაჰმადიანობას და ამას

შემდეგნაირ კომენტარს უკეთებს: ზოგი ამ სარწმუნოებაზე იმისათვის გადადის, რომ თანამდებობა მიიღოს, ზოგი კი იმ მიზნით, რომ თავიანთი ქალიშვილები ხელმწიფეს მიათხოვონ ან სამეფო კარის სეფე-ქალები მაინც გახდნენ. ასეთ ადამიანებს ავტორი” ლაჩარ წარჩინებულებს უწოდებს“ **(ჟან შარდენის მოგზაურობა..., 1975: 314)**. წერილობით წყაროებში დაცული მასალა ცხადყოფს, რომ ქართველთა გამაჰმადიანება ძირითადად საზოგადოების ზედა ფენას შეეხო და გამონაკლისი შემთხვევების გარდა, ამ პროცესს ძალისმიერი სახე არ მიუღია. მთლიანობაში კი ქართველი ერი სხვადასვა საშუალებით ბრძოლას უცხადებდა უცხო სარწმუნოების დანერგვას მშობლიურ მიწაზე. აქედან გამომდინარე, ქართულ გენში ღრმად გამჯდარ ისეთ მახასიათებლებს, როგორიცაა ეროვნულობა, პატრიოტიზმი და სჯულისადმი ერთგულება, საფრთხე არ შექმნია.

საქართველოსა და მეზობელ მუსლიმურ სახელმწიფოებს (ოსმალეთი და ირანი) შორის არსებული იმჟამინდელი ურთიერთობის ფორმებიდან გამომდინარე, არცაა გასაკვირი მუსლიმური წეს-ჩვეულებების გავრცელება საქართველოში. ცნობილია, რომ ქართველ დიდებულთა დიდი ნაწილი ნებსით თუ უნებლიეთ, სიცოცხლის გარკვეულ პერიოდს ირანში ან ოსმალეთში ატარებდა მუსლიმურ გარემოცვაში და შექმნილი კონკრეტული რეალობა აიძულებდა ზოგიერთ მათგანს ისლამი მიეღო. საფიქრებელია, რომ ეს მათთვის ერთადერთი გამოსავალი იყო, რომელიც მათ საშუალებას მისცემდა სამშობლოში განმტკიცებული პოზიციებით დაბრუნებულიყვნენ ანუ ეს მხოლოდ პოლიტიკური აქტი იყო და არა ქრისტიანობის ღალატი. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ განსაკუთრებულად პატრიოტულად განწყობილ მეფეებს ვერავითარი სიძნელეები ვერ აიძულებდა დაეთმოთ მამა-პაპათა სარწმუნოება. ასეთ მეფეთა შორის იყვნენ თეიმურაზ I, ლუარსაბ I, ლუარსაბ II და სხვ. **(კუცია, 2001: 368)**.

როგორ ზემოთ აღინიშნა, შაჰ სეფი I ფორმალურად ქართლის საშინაო პოლიტიკაში არ ერეოდა და არც ქრისტიანობას დევნიდა. უპირველეს ყოვლისა, ეს განპირობებული იყო მისი განსაკუთრებული კეთილგანწყობით და ნდობით როსტომის მიმართ. ასე რომ, ქრისტიანობის მიმართ ქართლის მეფის ტოლერანტულ დამოკიდებულებას გარკვეული დოზით ზურგს უმაგრებდა ირანის შაჰის პოზიციაც, რომელიც შეგნებულად თუ უნებლიეთ, ზოგ რამეზე თვალს ხუჭავდა. გასათვალისწინებელია ასევე, რომ ამგვარი დამოკიდებულება აღმოსავლეთ საქართველოს მიმართ შემუშავებული

კომპრომისული პოლიტიკის ერთ-ერთ მთავარ კომპონენტს წარმოადგენდა. ამ ჭრილში ყურადღებას იმსახურებს 1642 წლით დათარიღებული შაჰ სეფის მიერ გაცემული ფირმანი, რომელიც გვაუწყებს, რომ ქართლის ვალის მოხსენების თანახმად, მცხეთის კათალიკოსის განკარგულებაში უნდა გადასულიყო საქართველოს ნებისმიერ მხარეში მდებარე მცხეთის ეკლესიისადმი შეწირული მამულები, რათა მიღებული წესების შესაბამისად დახარჯულიყო შემოსავალი (**სპარსული ისტორიული...**, 1961: 43-44). ანალოგიურია იმავე შაჰის მიერ გაცემული მეორე ფირმანიც, რომლის თანახმად, თეიმურაზ მეფეს მცხეთის კათალიკოსისათვის უნდა დაებრუნებინა ის მამულები, რომლებიც კახეთის ტერიტორიაზე იყო (**სპარსული ისტორიული...**, 1961: 46-47). აღნიშნული ფირმანებიდან ნათლად ჩანს ერთი მხრივ როსტომ მეფის დამოკიდებულება ქართული ეკლესიის მიმართ, მეორე მხრივ კი შაჰ სეფის პოზიცია ამ საკითხის მიმართ. როგორც ჩანს, ეს უკანასკნელი ცდილობდა დასაყრდენი გაეჩინა ქართულ ეკლესიაში, რათა მის მესვეურთა მხრიდან მხარდაჭერა და თანადგომა ჰქონოდა (**კაციტაძე, 1962: 204**). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ შაჰ სეფი I საერთოდ ლოიალურად იყო განწყობილი ქრისტიანობის მიმართ. ამის დასტურია მისი ურთიერთობები ირანში მოღვაწე კათოლიკე მისიონერებთან. მართალია, მისი ზეობის პერიოდში, კონკრეტულად 1637 წელს ირანში ადგილი ჰქონდა ევროპელ ქრისტიანთა სიკვდილით დასჯის ფაქტს, მაგრამ ამ გამონაკლისი შემთხვევის გამო, კათოლიკე მისიონერთა კეთილგანწყობა შაჰ სეფის მიმართ არ შეცვლილა და თავიანთ რელაციებში მას პატივისცემითა და გულთბილად მოიხსენიებდნენ (**A Chronicle of the Carmelites, 1939: 351; Moren, 1981: 126**).

მართლმადიდებლობის წინა პლანზე წამოწევა ქართლის სამეფოში განსაკუთრებით ხელშესახები გახდა როსტომის დაქორწინების დროიდან. გამეფებიდან მოკლე ხანში მან ცოლად შეირთო გორჯასპი აბაშიშვილის ასული - ქეთევანი. ვახუშტი ბატონიშვილი საგანგებოდ ამახვილებს ყურადღებას იმ ფაქტზე, რომ მაჰმადიანმა როსტომმა ქრისტიანულ-მაჰმადიანური წესებით იქორწინა (**ვახუშტი ბატონიშვილი, 1973: 439**). ამით ის, უთუოდ, იმის დემონსტრირებას ახდენა ქრისტიანული გარემოცვის წინაშე, რომ ის მხოლოდ ირანის შაჰის მოხელე კი არ იყო, არამედ ადგილობრივი ადამ-წესებისა და სარწმუნოების პატივისცემელი ქართველი მეფე. როსტომის პირველი მეუღლე მალე გარდაიცვალა, რის შემდეგაც მან სამეგრელოს მთავრის ლევან II დადიანის (1611-1657) დაზე - მარიამზე იქორწინა 1634 წელს.

მარიამი ისტორიიდან ცნობილია, როგორც უაღრესად ღვთისმოსავი, ქართული კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმის დიდი ამაგდარი და ქველმოქმედი. ბუნებრივია, ეს ყველაფერი ზეგავლენას ახდენდა და სათანადოდ აისახებოდა მისი მეუღლის იდეოლოგიურ პოლიტიკაზე. თავდაპირველად მარიამი როსტომთან შეუღლების სასტიკი წინააღმდეგი იყო, ამ უკანასკნელის მაჰმადიანობის გამო. მაგრამ რამდენადაც ამ ქორწინებას პოლიტიკურ დატვირთვა აქონდა, ის მაინც შედგა. კერძოდ, ამ აქტით ლევან დადიანი როსტომის მოკავშირე ხდებოდა, რაც მათ ბრძოლას გაუადვილებდა საერთო მტრების - თეიმურაზისა და იმერეთის მეგის წინააღმდეგ (**დონ ჯუზეპე...**, 1964: 34; **მოჰამად იუსუფი**, 1977, 158). ამასთან ერთად, ეს ქორწინება ირანის შაჰთანაც იყო შეთანხმებული, რომელიც კმაყოფილებით შეხვდა როსტომის არჩევანს და ძვირფასი საქორწინო საჩუქრები გამოუგზავნა ნეფე - დედოფალს (**მოჰამად იუსუფი**, 1977: 158; **ფარსადან გორგიჯანიძის „ისტორია“**, 1925: 24). მარიამის მოთხოვნით, ქორწინება ქრისტიანული წესით ჩატარდა, თუმცა როსტომს სარწმუნოება არ შეუცვლია. ამის შესახებ გვაცნობებს დონ პიეტრო ავიტაბლე, რომელიც ქორწინების რიტუალს ესწრებოდა (**დონ პიეტრო ავიტაბლე**, 1977: 14-15). ვფიქრობთ, თუნდაც ის ფაქტი, რომ როსტომის ორივე ქორწინება ქრისტიანული წესების დაცვით მოხდა, უკვე მრავლისმეტყველია.

თავის ნაშრომში ავიტაბლე არაერთგზის აღნიშნავს, რომ მაჰმადიანობის მიუხედავად, მეუღლის თანდასწრებით როსტომი პირჯვარს იწერდა, უყვარდა წირვისა და ეკლესიის ზარების მოსმენა, თუმცა ეკლესიაში არ შედიოდა. საყურადღებოა ასევე, რომ როსტომის სამეფო ბეჭედს ქრისტიანული ჯვრის გამოსახულება ამშვენებდა (**ჟორჟოლიანი**, 1987: 45). ჩვენთვის საინტერესო საკითხებთან დაკავშირებით ნიშანდობლივია ის ფაქტი, რომ 1648 წელს თეიმურაზის წინააღმდეგ უკანასკნელი გადამწყვეტი ბრძოლის წინ (რომელიც როსტომ მეფის გამარჯვებით დასრულდა), როსტომ მეფე მცხეთაში სვეტიცხოველთან შეჩერებულია და ტაძრისთვის თხოვნით მიუმართავს: „შემოგიარეთ სუეტო ცხოველ ღვთივ ამართულო, მოვედით კარსა თქვენსა და ღაღადებით შენგან შეწევნა ვითხოეთ“ (**ჟორდანიას**, 1897: 465). კიდევ ერთი მაგალითი მართლმადიდებლური სარწმუნოების მიმართ ქართლის მეფის დამოკიდებულების საიდუმლოდ: ფარსადან გორგიჯანიძის ცნობით, მეფე სიამოვნებით ისმენდა მის მიერ წაკითხულ ლექსებს, რომლებიც ქართული ეკლესია-მონასტრების და

სასახლეებისადმი იყო მიძღვნილი (**ფარსადან გორგიჯანიძის „ისტორია“, 1925: 261**). რეალობას წარმოადგენს ის გარემოებაც, რომ როსტომი თავისი მეუღლის მხარდამხარ თანაბარ მზრუნველობას ამჟღავნებდა მართლმადიდებლობის, კათოლიციზმისა და გრიგორიანელობის მიმართ. თუმცა, წერილობითი წყაროებიდან ნათლად ჩანს, რომ განსაკუთრებული ყურადღება მართლმადიდებლურ ეკლესია-მონასტრებზე იყო ფოკუსირებული, რაც უთუოდ, მარიამ დედოფლის დამსახურება იყო. როსტომი არა მხოლოდ ეკლესია-მონასტრების აღდგენასა და აღმშენებლობაზე ზრუნავდა, არამედ მატერიალურად ესმარებოდა, საგადასახადო შეღავათებს უწესებდა, სოფლებსა და ყმა-გლეხებს სწირავდა მათ. ასეთთა შორის დავასახელებთ რამდენიმეს, რადგანაც მათი ჩამონათვალის ნუსხა საკმაოდ ვრცელია, მაგალითად: თბილისის სიონის ტაძარი, ბოლნისის სიონი, კვირაცხოვლის, წმინდა ევსტატეს, რუისის ტაძრები და სხვ. (**ბერი იგნატაშვილი, 1959: 425; ვახუშტი ბატონიშვილი, 1973: 311; ჟორდანიას, 1897: 451; ჟორჟოლიანი, 1987: 55-56**). პარალელურად მეფე და დედოფალი ქმედით დახმარებას უწევდნენ საქართველოს ფარგლებს მიღმა არსებულ ქართლ მონასტრებს. სამისო მაგალითები მრავლად მოიპოვება განსახილველი პერიოდის ქართულ სინამდვილეში.

ყოველივე ზემოთქმულიდან, პირდაპირი თუ ირიბი ფორმით, გვლინდება როსტომის შინაგანი და შესაძლოა, ჭეშმარიტი დამოკიდებულება მართლმადიდებლური ქრისტიანობის მიმართ. მართალია, ზოგადად სარწმუნოებასთან მიმართებაში რიგ შემთხვევებში ის ურთიერთსაპირისპირო ქმედებებს ავლენდა, რაც გარეშე თვალისათვის საკმაოდ დამაბნეველია, მაგრამ ქართლის სამეფოს იმუამინდელი პოლიტიკურ რეალობისა და საქართველო-ირანს შორის არსებული ურთიერთობის ფორმის გათვალისწინებით, ეს რაიმე გაუგებრობას არ უნდა იწვევდეს. როსტომი კარგად აცნობიერებდა ქართველ ერში ღრმად გამჯდარ რელიგიურ ტრადიციებს, მართლმადიდებლობის გამორჩეულ როლს ცხოვრების ყველა სფეროში. ბუნებრივია, როგორც გამოწრთობილი პოლიტიკოსი, თავის ჭეშმარიტ დამოკიდებულებას ქრისტიანობის მიმართ ის ღიად არ აფიქსირებდა, რათა ეს უცხო თვალისათვის რაიმე ეჭვის საფუძველი არ გამხდარიყო. მითუმეტეს, რომ იმ ხანად ქართლში მრავლად იყვნენ ირანიდან წარგზავნილი მეთვალყურე მოხელეები (ვეზირი, მუსტოფა, მუნში და სხვ.) (**გაბაშვილი, 1960: 398-399**). არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ თბილისში და გორში ყოილბაშური გარნიზონი იყო ჩაყენებული,

ფული კი ირანის შაჰის სახელით იჭრებოდა (Кутелия, 1979:25-27). ამიტომაც ყველაფერი, რაც სარწმუნოებასთან და ეროვნულთან ანუ ქართულთან იყო დაკავშირებული, მოზომილად და ტაქტით კეთდებოდა (გაბაშვილი, 1960: 317). ამ კონტექსტში საყურადღებოა იერუსალიმის პატრიარქის დოსითეოსის მიერ როსტომის მიმართ წარმოთქმული სიტყვები: „გარემოებამ გაიძულა გამოგეცვალა მამა-პაპური წმინდა სჯული... შენი მიზანი იყო გარეგნულად გვანებოდი უცხო სჯულის ადამიანს, გულში კი ქრისტიანი ყოფილიყავი. რაც შეეხება ურჯულოებს, მოატყუე ისინი, გაუცინე მათ, იცრუე თუ საჭირო იქნება, დაუფიცე კიდევ, ოღონდ ქრისტიანებს სიკეთე მოუტანე“ (ტივაძე, 1925: 248).

დღევანდელი გადასახედიდან კიდევ უფრო მეტი აღბათობით იკვეთება ის გარემოება, რომ როსტომ მეფის პიროვნებაში ქართული სული და ცნობიერება წაშლილი არ იყო. ამის ნათელი დასტურია XVII საუკუნის 30-50-იან წლებში ქართლის სამეფოში განვითარებული აღმასვლითი სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული პროცესები. თავის მხრივ, ამის შედეგს წარმოადგენდა ის, რომ მთელი საქრისტიანოს პროგრესული საზოგადოების დიდი ნაწილი სათანადოდ აფასებდა როსტომის პოლიტიკურ მოღვაწეობას. ყოველივე ზემოთქმულის ჭრილში ფრიად მნიშვნელოვანია ქართლი ეკლესიის და სასულიერო ფენის პოზიტიური როლის დაფიქსირება, რომელნიც აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობასთან ერთად, ფხიზლად იდგნენ მართლმადიდებლობის სადარაჯოზე. განსახილველ პერიოდში ქართული ეკლესიის ღირსეული საჭეთმპყრობლები იყვნენ ევდემოზ დიასამიძე, ქრისტეფორე ამილახვარი, ელისე საგინაშვილი, რომლებიც პატრიოტული ძალების ავანგარდში იყვნენ ეროვნული სარწმუნოების დასაცავად. ასე რომ, აღმოსავლეთ საქართველოში მუსლიმი მეფის ზეობა სრულიად არ ცვლიდა რეგიონის რელიგიურ სურათს, რამდენადაც მართლმადიდებლობა ყველაზე გავრცელებულ სარწმუნოებას წარმოადგენდა და მას მრავალრიცხოვანი სამწყსო ჰყავდა.

ლიტერატურა

1. ამირანაშვილი შ., ქართული ხელოვნების ისტორია, თბილისი, 1961.
2. ბერი იგნატაშვილი, ქართლის ცხოვრება, ქართლის ცხოვრება II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი, 1959.
3. ბერიძე ვ., თბილისის ხუროთმოძღვრება, I, თბილისი, 1960.
4. გაბაშვილი ვ., ქართული ფეოდალური წყობილება XVI – XVII სს., თბილისი, 1960.
5. გელაშვილი ნ., ერთხელ კიდევ როსტომ-ხანის ქართლში გამეფების საკითხისათვის, მაცნე (ისტორიის, ეთნოგრაფიის და ხელოვნების ისტორიის სერია), №2, თბილისი, 1993.
6. გელაშვილი ნ., მირ თემურ მარაშის ცნობები ქართველების შესახებ, თსუ შრომები (ისტორია, არქეოლოგია, ხელოვნებათმცოდნეობა, ეთნოგრაფია), №338, თბილისი, 2001.
7. გელაშვილი ნ., ირან-საქართველოს კულტურული ურთიერთობის ისტორიიდან (XVII ს.), კულტურის ისტორიის და თეორიის საკითხები, XIII, თბილისი, 2002.
8. გელაშვილი ნ., ქართველი მეფე-მთავრები და შაჰ სეფი I (1629-1642), ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო, თბილისი, 2008.
9. დონ პიეტრო ავიტაბლე, ცნობები საქართველოზე, XVII ს., შესავალი, თარგმანი და კომენტარები ბ. გიორგაძის, თბილისი, 1977.
10. დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი, წერილები საქართველოზე, XVII ს., თარგმანი და გამოკვლევა ბ. გიორგაძის, თბილისი, 1964.
11. ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით, ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი, 1973.
12. თამარაშვილი მ., ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, თბილისი, 1902.
13. ისქანდერ მუნში, აბასის ქვეყნის დამამშვენებელი ისტორიის გაგრძელება, სპარსულ ტექსტს გამოკვლევა,

- ქართული თარგმანი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ნანა გელაშვილმა, თბილისი, 1981.
14. კაციტაძე დ., საქართველოს ისტორიის სპარსული დოკუმენტური წყაროები, კავკასიურ - ახლო აღმოსავლური კრებული, II, თბილისი, 1962.
 15. კუცია კ., სეფიანთა ირანისა და აღმოსავლეთ საქართველოს ურთიერთობის რელიგიური ასპექტი, Dedicatio ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, თბილისი, 2001.
 16. მოჰამად იუსუფი, ხუდ-ე ბარინ, ბე თასჰიჰ-ე სოჰილი ხანსარი, თეირანი, 1977 (სპარსულ ენაზე).
 17. მოჰამად მა'სუმი, ხულასათ ას-სიიარ, პეტერბურგის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ხელნაწერთა განყოფილება, მიკროფილმი №27, (სპარსულ ენაზე).
 18. პავლიაშვილი ქ., კათოლიკური ეკლესია და საქართვეო (XVII ს.-ის I ნახევარი), თბილისი, 1994.
 19. ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვევა და კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა, თბილისი, 1975.
 20. ჟორდანიი თ., ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა, II, თბილისი, 1897.
 21. ჟორჟოლიანი გ., საქართველო XVII საუკუნის 30-50-იან წლებში, თბილისი, 1987.
 22. სპარსული ისტორიული საბუთები საქართველოს წიგნთსაცავებში, თარგმნა ვლ. ფუთურაძემ, წ. I, ნაკვ. I, თბილისი, 1961.
 23. ტაბაღუა ი., საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნთსაცავებში, III, თბილისი, 1987.
 24. ტივაძე თ., იერუსალიმის პატრიარქის დოსითეოსის წერილი საქართველოზე, ქართული წყაროთმცოდნეობა, II, თბილისი, 1971.
 25. ფარსადან გორგიჯანიძის „ისტორია“, ს. კაკაბაძის გამოცემა, საისტორიო მოამბე, II, თბილისი, 1925.
 26. ჯავახიშვილი ივ., ქართველი ერის ისტორია, IV, თბილისი, 1967.
 27. Жордания Г., Гамезардашвили З., Римско-католическая миссия и Грузия, ч. I, Тбилиси, 1994.
 28. Кутелия Т., Грузия и Сефевидский Иран (по данным Нумизматики), Тбилиси, 1979.

29. A Chronicle of the Carmelites in Persian and the Papal Mission of the XVIIth and XVIIIth centuries, vol. I. London, 1939.
30. Moreen V., The Status of religious Minorities in Safavid Iran 1617-1661, Journal of Near Eastern Studies, vol. 40, №2, Chicago-Illinois, 1981.
31. The Cambridge History of Iran, The Timurid and Safavid Periods, edited by P. Jackson and L. Lockhart, vol. 6, Cambridge University Press, 1986.

Nana Gelashvili

Christianity in the Kingdom of Kartli XVII Century 30-50-ies

Summary

In the present article the attention is focused on the status and role of Christianity in East Georgia – Kingdom of Kartli in 30-50-ies of the XVII century. During this period Kartli was ruled by Rostom appointed by Shah Safi I, also known as Khosrow Mirza Bagrationi (1633 – 1658). It should be emphasized that first of all he promoted the interests of the authorities of Iran, at the same time he understood well the spiritual traditions and orthodox predominant role in Georgian nation in all spheres of living. Consequently in general in terms of the religion and especially towards Christianity King of Kartli showed tolerance. The clear evidence of this is the reality that Rostom along with his wife Mariam was restoring and building churches, monasteries, also provided significant material support to them. However, it is worth mentioning that everything connected with religious tolerance and national traits was exercised moderately and reasonably to avoid any doubt on behalf of the Iranian authorities towards the political course of King Rostom. The issues covered in the article are studied on the basis of compiling and critical analysis of Georgian, Persian and European written sources.

**ახალი ოსმალური ღოკუმენტები ბათუმის
წმიდა ნიკოლოზის ტაძრის მშენებლობის შესახებ**

აჭარაში ქრისტიანული ეკლესიის ისტორიის შესწავლისას, განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ოსმალთა ბატონობის ხანასა და მომდევნო პერიოდში ქრისტიანული სალოცავების დაცვა-შენარჩუნებისა და ფუნქციონირების საკითხი, რადგან XIX საუკუნის ბოლო მეოთხედისა და XX საუკუნის პირველი ოცწლეულის პოლიტიკურმა კატაკლიზმებმა, შემდეგ საბჭოთა ხელისუფლების სამოცდაათწლიანმა დევნამ, ზოგადად რელიგიებს და მათ შორის ქრისტიანულ ეკლესიასაც, დიდი დარტყმა მიაყენა და ეკლესიათა დიდი ნაწილი დაინგრა და განადგურდა. საბედნიეროდ, გადარჩა და შეიძლება ითქვას, პირვანდელი სახით ჩვენამდე მოაღწია ახლანდელ ფარნავაზის ქუჩაზე მდებარე **წმიდა ნიკოლოზის ეკლესიამ**, რომელიც პირველი და უძველესია თანამედროვე ბათუმის ტერიტორიაზე. მიუხედავად იმისა, რომ ამ ეკლესიის აშენების გარემოებათა და დროის შესახებ არაერთი ვერსიაა ცნობილი, დღემდე მაინც არაა დაზუსტებული ეკლესიის აშენების ზუსტი დრო და პირობები, რამაც განსაზღვრა ოსმალთა ბატონობის პირობებში ამ ეკლესიის აშენება.

ადრე გავრცელებული ვერსიის მიხედვით, „მე-19 საუკუნის 60-იანი წლების დასაწყისში ოსმალთა იმპერიის სულთანს იუბილეზე, ბათუმში მცხოვრებმა ბერძნებმა ისეთი საჩუქარი მიართვეს, რომ აღტაცებულმა სულთანმა დელეგაციის ხელმძღვანელს იორდან მეტაქსას ჰკითხა – რით შეეძლო პატივისცემის გადახდა. ბერძნების თხოვნა იყო ბათუმში ეკლესიის აშენების ნებართვა. სულთანი დათანხმდა, მხოლოდ ერთი პირობით–ეკლესიის ზარები არასოდეს დაირეკებოდა. ბერძნები დათანხმდნენ და ეკლესიის აშენების ნებართვის ფირმანიც თან წამოიღეს.

ბერძნებმა ბათუმში, ურუმ სოხაის ქუჩაზე (რაც ბერძნის ქუჩას ნიშნავს), აშუამად ფარნავაზ მეფის ქუჩაზე, ყვრემიძის მიწის ნაკვეთზე დაიწყეს ეკლესიის მშენებლობა. შემდეგ იქვე მცხოვრებმა ბერძნებმაც გაიღეს თავისი მიწის ნაკვეთების ნაწილიც. მშენებლობას ხელმძღვანელობდა იორდან მეტაქსა,

რომელსაც ტრაპიზონიდან ფელუგებით გადმოჰქონდა სამშენებლო ქვები. კედლები აშენებული იყო, როცა ეკლესიის მშენებლობა შეაჩერეს, რადგან მაშინდელ ადგილობრივ ხელისუფლებას მოსწონებია, რომ ციხე-სიმაგრე შენდებოდა. ბერძნებმა საქმეში რუსეთის ვიცე-კონსული ჯიუდიჩი ჩარიეს, რომელმაც შეძლო დაემშვიდებინა ხელისუფლების (ოსმალური) წარმომადგენლები.

1871 წელს წმიდა ნიკოლოზის სახელობის ეკლესიაში ჩატარდა პირველი წირვა, ყოველგვარი ზარების რეკვის გარეშე“ (ლეკვეიშვილი, 2010, 46).

ასეთი ვრცელი ამონარიდი იმიტომ მოვიტანეთ, რომ ეს ვერსია ყველაზე მეტად იყო გავრცელებული ბოლო დრომდე, მაგრამ ამ დღეებში გაზეთ „ბათუმელებში“ (18–24 თებერვალი, 2013 წ.) გამოქვეყნებული შ. გუჯაბიძის წერილით „ტაძარი ერთი პირობით“, ეს ვერსია ახალი ამბებით და ფაქტებით შეივსო. წერილში გკითხულობთ: „1865 წელს ბათუმს ართვინის ვილაეთის გუბერნატორი ეწვია. მაშინ ოსმალეთის იმპერია ვიყავით და ართვინის გუბერნატორს ვექვემდებარებოდით პირდაპირ და ირიბად.

ჩამოვიდა და დაიბნა კაცი, ეს სად მოგხვდით. გაბრუნდა და თავიდან ჩამოვიდა. სულ კედელ-კედელ დაიარა ახალი ქუჩები. ბარემ ამ ცხელ გულზე მთხოვე რაც გინდაო, მიუბრუნდა ილია ეფრემიდს, მეც მინდა ბათუმის მომავალში წილი მედოსო.

ილიას თხოვნა ყველაზე თავხედური განცხადება იყო, რაც კი იქამომდე სმენოდა გუბერნატორს.

იქნებ როგორმე მართლმადიდებლური ტაძრის აშენების ნება დაგვრთო ეფენდიო, თხოვა ილიამ.

ეფენდის ხმა არ ამოუღია. მიტრიალდა და ართვინში გაბრუნდა.

პარალელურად მეორე ფრონტი გაჭრა ბათუმის იმდროინდელმა ინტელიგენციამ.

ბათუმელი ბერძენი იორდანე მეტაქსა სულთან აბდულაზიზს ესტუმრა დიდი ძღვენით და დიდი ამალით.

ამაღლაში ბათუმელი ღიდვაჭარი გრიგორიდიც ერია, რომელიც სულთანს არ დასჯერდა და მთელი სულთნის კარი მოქრთამა. კარგად ფლობდა გრიგორიდი კარის შიგნიდან

მტვრევის ხელოვნებას და ოქროს ფასი მასზე უკეთ არავინ უწყობდა.

ან გუბერნატორის პირობამ გაჭრა, ან გრიგორიძის მეცადინეობამ, უფრო ორივემ ერთად. შედეგი კი ის იყო, რომ მალე გუბერნატორმა ართვინიდან ტაძრის აგების ნებართვა გამოგზავნა“.

როგორც მოტანილი ამონარიდებიდან ჩანს, იორდანე მეტაქსას ვიზიტი ოსმალეთის სულთნის იუბილეზე და თხოვნა ეკლესიის მშენებლობის თაობაზე, ორივე ავტორის მიერ გაზიარებულია, მაგრამ ართვინის ვილაეთის გუბერნატორის მონაწილეობა ამ საქმეში ახალია. ვილაეთის ცენტრი ამ დროს ტრაპიზონი იყო და შესაბამისად ვილაეთის ვალი (გუბერნატორი) ტრაპიზონის ვალის (გუბერნატორის) სახელს ატარებდა (პალგრევი, 2012:27). ამიტომ, ართვინის გუბერნატორის ჩარევა ეკლესიის მშენებლობის ნებართვის მიღების საქმეში, ეჭვს იწვევს.

წმიდა ნიკოლოზის ეკლესიის აშენების წარმოდგენილ ვერსიებს არ ეთანხმება 2012 წელს მუშინ ილდიზთაშის მიერ გამოცემულ წიგნში „საქართველო და ქართველები ოსმალურ საარქივო დოკუმენტებში“ შეტანილი წყარო, რომლის სათაურია „ბათუმში ახლადდაარსებულ დაბა აზიზიეში ეკლესიის აშენებისათვის ნებართვის გაცემის შესახებ“. ეს არის ბათუმში მცხოვრები მართლმადიდებელი ქრისტიანების წერილი, რომელშიც კითხულობთ:

„ლაზისტანის სანჯაყის მფლობელს

თქვენო უძლიერესობა და უმაღლესობა ბატონო ჩემო

ბათუმში მთელი უბნის ბერძნული (მართლმადიდებელი ქრისტიანული) მოსახლეობა შეიკრიბა და ყველამ ერთად წაიკითხეს დიდვეზირის ადმინისტრაციის მიერ გამოცემული ბრძანება ოსმალეთის სახელმწიფოში მცხოვრები არამუსლიმი ქვეშევრდომებისთვის სასწავლებლებისა და ეკლესიების მშენებლობის შესახებ. ამის შემდეგ დაუყოვნებლივ დაიწყო ეკლესიის მშენებლობისთვის მზადება, რისი საჭიროებაც აქ დიდი ხანია იყო. ასეთი სამლოცველოს აშენების შესახებ რომ გავიგეთ, ჩვენი მხარის შეძლებულებისაგან იმავე დღეს 30 ათასი ყურუში შეგროვდა. დარჩენილი ნაწილის გაღების პირობა კი ჩვენ, ბათუმელმა ქრისტიანმა წარჩინებულებმა მივეცით. მოგვიანებით მშენებლობის ქარგალმა საკუთარი

შესაძლებლობებით გამოთვალა, რომ ეკლესიის აშენებას 65 ათასი ყურუში ეყოფოდა. ასაშენებელი ეკლესიის პროექტიც ისევ მშენებლობის ქარგალმა დახატა, რომელიც წარმოდგენილია დანართში. ამ პროექტის მიხედვით, ეკლესიის სიგრძე 21 წერტა იქნება, სიგანე კი – 16, ასე რომ მთლიანი ფართობი 336 წერტა გამოვა. სიმაღლე კი 10 წერტა იქნება. ეზოს ფართობი 80 წერტით განისაზღვრება. კარების მარჯვენა მხარეს გუმბათიანი სამრეკლო და ეკლესიის შუა ადგილას ხის, კრამიტით გადახურული გუმბათი დაპროექტდა. ეკლესიის ასაშენებლად უმაღლესი ნებართვის წყალობას სასახლისგან ვითხოვთ. ბრძანება და ფირმანი მისი უდიდებულესობისაა”.

წერილი თარიღდება 1866 წლის 25 დეკემბრით და მას ხელს აწერენ: **მიზანჯიოღლუ კონსტანტინე, აფრამ ოღლუ (ეფრემიძე) ნიკოლა, მიზანჯი ოღლუ ლეფტერი, მისოღლუ ილია და აფრამ ოღლუ (ეფრემიძე) კარაკაში.** წარმოდგენილ დოკუმენტს თან ახლავს 1867 წლის 8 და 9 მარტით დათარიღებული პასუხები, რომელთა ტექსტი შემდეგი შინაარსისაა:

თქვენო უდიდებულესობავ, მოწყალეო ბატონო, ბათუმში ახლად აშენებულ ქალაქ აზიზიეს ქრისტიანული უბნის შუა გულში ახალი ეკლესიის აშენების თხოვნის დაკმაყოფილებასთან დაკავშირებით, ცოტა ხნის წინ უმაღლესი ბრძანება გაიგზავნა. წინასწარი გამოთვლით გაირკვა, რომ ეკლესიასთან ერთად ასაშენებელი სასწავლებლის აგებას მთლიანობაში 65 ათასი ყურუში დაჭირდება. ადგილიდან მოსული საბუთებიდან ირკვევა, რომ ამ თანხიდან 30 ათასი უკვე შეგროვებულია და დარჩენილ ნაწილის მიღებისთვის თადარიგს დაიჭერენ. ეკლესიის მშენებლობის დაწყებისთვის ახალი უმაღლესი ბრძანების გაცემა საჭირო არ არის, მაგრამ შეგროვებული ფულის დახარჯვისთვის ნებართვის მიღებაა აუცილებელი. ამ საკითხთან დაკავშირებით როგორი ამადლებული ნებაც არ უნდა გამოხატოს მისმა უდიდებულესობა ფადიშაჰმა, იმის მიხედვით იმოქმედებენ, ბატონო ჩემო.

1283 3 ზიკადე/1867 წლის 8 მარტი

თქვენი უპოვარი ყმის თხოვნაა, რომ

დიდვეზირის წინამდებარე საბუთით ჩვენი ბატონი ფადიშაჰი მოთხოვნის ასრულებისთვის ნებას იძლევა. ახალი

უმაღლესი ბრძანება დაიწერება და გამოიგზავნება. ბრძანება და ფირმანი მისი უმაღლესობა ფადიშაჰისაა. ბრძანება და ფირმანი მისი უდიდებულესობისაა.

1283 წლის 1 ზილკადე/1867 წლის 9 მარტი

წარმოდგენილი დოკუმენტებით ჩანს, რომ ბათუმელი მოქალაქეების წერილის შედგენის წინა ხანებში (1866 წლის შემდგომ) ოსმალეთის ხელისუფლებას გამოუცია ბრძანება არამუსლიმანი მოსახლეობისათვის სასწავლებლებისა და ეკლესიების მშენებლობის ნებართვის შესახებ. ამით შეგუდიანებულ მოსახლეობას დაუწვია მზადება ეკლესიის მშენებლობისათვის საჭირო თანხების შეგროვებისა და მთავრობისაგან ოფიციალური ნებართვის მიღების მიზნით. ადგილობრივ ქარგალს (ინჟინერს) პროექტიც შეუდგენია. მომდენო დოკუმენტებში, რომლებიც სამი თვის შემდეგ შედგენილი ჩანს, ვკითხულობთ, რომ „ეკლესიის აშენების თხოვნის დაკმაყოფილებასთან დაკავშირებით ცოტა ხნის წინ უმაღლესი ბრძანება გაიგზავნა“.

ამ წერილობითი წყაროების მიხედვით დასტურდება, რომ წმ. ნიკოლოზის ეკლესიის მშენებლობა შეიძლება დაწყებულიყო მხოლოდ 1867 წლის მარტიდან, ხელისუფლებისაგან ნებართვის მიღების შემდეგ. როგორც ჩანს, ამ გადაწყვეტილების მიღებაში მცირე როლი როდი ითამაშა იმან, რომ ოსმალეთის ხელისუფლება, რომელიც თურქეთს ევროპულ სახელმწიფოთა ოჯახის წევრად თვლიდა, იძულებული იყო ანგარიში გაეწია საერთაშორისო მოთხოვნებისათვის, რომელიც რწმენის, სინდისისა და გადაადგილების თავისუფლებას ეხებოდა. სწორედ ამას შეახსენებდა ბათუმში ჩამოსული დ. ბაქრაძე ლაზისტანის ფაშას 1874 წელს, როცა უარი მიიღო საფაშოს ტერიტორიაზე მოგზაურობის თაობაზე: „თუ დავალების შეუსრულებლად მომიხდა აქედან წასვლა, ამის მიზეზი უნდა ვაძნობო მეცნიერებათა აკადემიას სანკტ-პეტერბურგში და იქ რას იფიქრებენ: თურქეთი ევროპულ სახელმწიფოთა ოჯახს ეკუთვნის, ევროპაში კი მეცნიერები თავისუფლად მოგზაურობენ...“ (ბაქრაძე, 1987:22).

ასეა თუ ისე, წარმოდგენილი ოსმალური დოკუმენტების მიხედვით, წმ. ნიკოლოზის ეკლესიის მშენებლობა 1867 წლამდე ვერ უნდა დაწყებულიყო, რადგან ამ დოკუმენტების მიხედვით, ბათუმელი მართლმადიდებლები მხოლოდ 1867 წლის

მარტის შემდეგ მიიღებდნენ მშენებლობის ნებართვას. ამასთან, ნებართვის გაცემა მოყვა არა იორდან მეტაქსას ვიზიტს, არამედ ბათუმელი ქრისტიანული მრევლის წერილობით მოთხოვნას. რაც შეეხება იორდან მეტაქსას ვიზიტს, იგი შეიძლებოდა შემდგარიყო 1861 წელს, როცა ოსმალეთის სულთანის ტახტი აბდულ აზიზმა დაიკავა. იმ ზეიმზე შეიძლებოდა ეთხოვათ უმაღლესი ხელისუფლებისათვის ეკლესიის აშენების ნებართვა ბათუმიდან ჩასულებს, მაგრამ როგორც მოტანილი დოკუმენტი აჩვენებს, 1866 წელსაც კი იგი არ აქვთ მიღებული ბათუმში, რის გამოც საჭირო გახდა ხსენებული თხოვნის გაგზავნა ხელისუფლებისადმი.

ამგვარად, წმ. ნიკოლოზის ეკლესიის მშენებლობა შეიძლებოდა დაწყებულიყო მხოლოდ 1867 წლის მარტის შემდეგ და დასრულებულა 1871 წელს, რასაც მოჰყვა აქ საზეიმო წირვა-ლოცვა ზარების რეკვის გარეშე. ამას ადასტურებს ინგლისის კონსული ტრაპიზონში ვილიამ ჯიფორდ პალგრევი, როცა თავის 1872 წლის ანგარიშში ბათუმის საზოგადოებრივ შენობებს შორის ასახელებს წმ. ნიკოლოზის მართლმადიდებლურ ტაძარს (პალგრევი, 2012:80) და დ. ბაქრაძე, როცა 1874 წლისათვის წერს, რომ ბათუმში არის „წმიდა ნიკოლოზის მართლმადიდებლური ეკლესია, რომელიც ახლახან აიგო რუსეთის ვიცე-კონსულის ოფიციალური ჩარევის წყალობით“-ო (ბაქრაძე, 1987:24).

გამოყენებული ლიტერატურა

1. დ.ბაქრაძე, არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში, ბათუმი, 1987.
2. შ. გუჯაბიძე, ტაძარი ერთი პირობით, გაზ. “ბათუმელები”, №5(475), 18-24 თებერვალი, 2013.
3. მ. ილდიზთაში, საქართველო და ქართველები ოსმალურ საარქივო დოკუმენტებში, სტამბოლი, 2012.
4. ს. ლეკვეიშვილი, მოქმედი მართლმადიდებლური ტაძრები აჭარაში, ბათუმი, 2011.
5. პ. ვ. პალგრევი, ტრაპიზონის პროვინციალ, ლაზისტანის სანჯაყი (1867-69 და 1872 წლის ანგარიშები). თარგმნა, გამოსაცემად მოამზადა, ავტორის ბიოგრაფია, კომენტარები და საძიებელი დაურთო რამაზ სურმანიძემ, ბათუმი, 2012.

Bichiko Diasamidze

New Ottoman Documents on the Construction of Batumi

St. Nicholas Church

Summary

Unlike the versions existed on the construction of Batumi St. Nicholas Church, the ottoman documents of 1866-1867 give the different information. According to them the citizens of Batumi appealed to the government of Turkey to let them construct Orthodox Church. The letter of the 09th March of 1867 says that “the demand is satisfied. The permission is sent”.

So, the construction of Batumi St. Nicholas Church could not have begun before the March of 1867.

იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის მეტოქი სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში

XVI ს-დან როგორც საქართველოში^ა ისე პალესტინაში შექმნილი პოლიტიკურ-ეკონომიკური სიტუაციის შედეგად იერუსალიმის ქართული კოლონია რთულ მდგომარეობაში აღმოჩნდა^ბ ერთიანი საქართველოს დაშლამ მას შემოსავალი შეუმცირა^ა იკლო ქართველი ბერების რიცხვმაც (ჯავახიშვილი, 1967:276). გარდა ამისა ოსმალებისათვის ცნობილი იყო^ა რომ ქართული სამეფო-სამთავროები მაჰმადიანური გარემოცვისაგან თავდასაღწევად მართლმადიდებელ რუსეთთან კავშირს ეძიებდნენ და ამით გაღიზიანებულებმა თავისი რისხვა პალესტინის ქართველ ბერებს დაატყვეს თავს (ფერაძე, 1995:21,89). ცნობილია^ა რომ საზღვარგარეთ არსებული ქართული მონასტრების შემოსავლის ერთ-ერთი წყარო იყო ის შეწირულობები^ა რომელთაც ღებულობდნენ მონასტრები მეფეების^ა მსხვილი ფეოდალების^ა შეძლებული მოხელეებისაგან (მეტრეველი, 1962:9). რაკი ახალ პირობებში მარტო კერძო შეწირულობანი აღარ იყო საკმარისი ქართული მონასტრების ვალის დასაფარავად* ხოლო დავაღიანებული ქართული საგანეების ხელში ჩასაგდებად გააფთრებული ბრძოლა მიმდინარეობს ბერძნებს^ა სომხებს^ა ლათინებსა და სხვათა შორის (ქანენი, 1992:13), ამან აიძულა პალესტინის ქართული კოლონიის მესვეურები რეგულარული შემოსავლის მისაღებად სამშობლოში გაეჩინათ უძრავი ქონება (მეტოქი ეკლესიები^ა ყმა-მამული)^ა რითაც მეტ-ნაკლებად შეძლებდნენ ქართული ეკლესია-მონასტრების შენარჩუნებას^ა

აღსანიშნავია ისიც^ა რომ იერუსალიმის მართმადიდებლურ საპატრიარქოში XVI ს-დან გაძლიერდა ბერძნული ელემენტი (ქანენი, 1992:10). მათ ფართოდ გაშალეს ყმა-მამულის მოპოვებისაკენ მიმართული საქმიანობა^ა გარდა^ა ამისა^ა ბერძენი პატრიარქებისა და მათი რწმუნებულების მოგზაურობა მართლმადიდებლურ ქვეყნებში გაადვილდა^ა რადგან ხშირად ეს ნიშნავდა ოტომანთა იმპერიის საზღვრებში გადაადგილებას (Каптерев, 1885:6). რაკი ამ დროისათვის პალესტინის ქართულ

მონასტრებს ჭერი ღამის თავზე ემხოზათ (ჯავახიშვილი, 1967:184), ეს ხელს უწყობს იერუსალიმელ პატრიარქებს ქართული მონასტრების გადარჩენის საბაბით მოიპოვონ ყმა-მამული საქართველოში ინტერესთა ასეთი თანხვედნილობის საფუძველზე საქართველოს წილად ხვდა პატივი XVII სს განმავლობაში მიეღო იერუსალიმისა და სრულიად პალესტინის სამი პატრიარქი (Селезнев, 1847). ამასთანავე^ა ქართველი მეფე-მთავრები^ბ ტრადიციისამებრ^ა მხურვალე დაინტერესებას იჩენენ იერუსალიმის ქართული სიწმინდეების დასაცავად და სწირავენ ყმა-მამულს^ბ ყოველივე ზემოაღნიშნულმა განაპირობა საქართველოში იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის მიწისმფლობელობის ჩამოყალიბება XVI ს-ის მეორე ნახევრიდან

საისტორიო წყაროები ადასტურებენ^ა რომ უკვე XVI სს შუა წლებიდან მოყოლებული იერუსალიმის ქართული კოლონია საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში თანდათანობით იჩენს ყმა-მამულს^ბ მეტოქე ეკლესიებს. ასეთები იყო^ბ თბილისი^ა ღირბი^ა ნიქოზი, აღდგომა (ქართლ-კახეთი)^ა ჩაიხედენა^ა ბაილეთი (გურიის სამთავრო)^ა კორცხელი (ოდისის სამთავრო)^ბ

საინტერესოა აღინიშნოს^ა რომ ქართლის სამეფოს კვალდაკვალ^ა იერუსალიმის მონასტრებისათვის უძრავი ქონების ანუ @საჯვარისმამო საქონეების# შექმნის ინიციატორად გამოდის გურიის სამთავრო

აქ არსებულ ყმა-მამულზე საინტერესო მასალას ვპოულობთ XVII-XVIII სს-ის საისტორიო დოკუმენტებში^ბ სიგელ-გუჯრებში^ა ხელნაწერი წიგნების ანდერძ-მინაწერებსა თუ ეპიგრაფიკულ ძეგლებში^ბ ხოლო ქართულ ისტორიოგრაფიაში მათ მხოლოდ რამდენიმე ავტორი ეხება (შ. ბურჯანაძე, ი. სიხარულიძე, ქვ. ჩხატარაიშვილი, ფრ. სიხარულიძე, აღ. ღლონტი, ნ. ხუციშვილი, ც. ქათამაძე.)

სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში იერუსალიმის ქართული კოლონიის კუთვნილი ყმა-მამულის წარმოშობა პირველად დამოწმებულია მამია II გურიელის (1600-1625) მიერ გაცემულ სიგელში (ისტორიული დოკუმენტები..., 1958:137-140) ქართულ ისტორიოგრაფიაში ეს სიგელი არაერთხელ იქცა მსჯელობის საგნად, მაგრამ რიგი საკითხებისა მაინც მოითხოვს დაზუსტებას^ა ამიტომ დაწერილებით შევხერდებით მასზე

სიგელის თანახმად^ა თეოფანე პატრიარქი წმიდისა ქალაქისა იერუსალიმისა და ყოვლისა პალესტინისა^ა ყოვლისა ქრისტიანისა და ცოდვილთა მეოხი მობძანდა მას ჟამსა^ა ოდეს^ა პირმშო ძე ჩემი ბატონი მანუჩარ მიიცვალა ჩეხედენას^ა თეოფანე პატრიარქის კურთხევით გურიელმა ძის-მანუჩარის და ადრე მიცვალებული მეუღლის მათაბაგის ქალის^ა დედოფალ თინათინის მსულის საოხად^ა ააგო საყდარი^ა რომელიც თეოფანემ მიერუსალიმის მეტოქად ქმნა^ა მმიზდი^ა ვექილად დაადგინა ალანიის მიტროპოლიტი გაბრიელი^ა რომელსაც ევალეობდა მსაელუსარემო^ა სასულიერო და ამა მამულის ბეგარას მოუკრებდეს და იელუსარემსა პატრიარქს გაუგზავნიდეს^ა

მამია გურიელმა საყდარს შესწირა მხატო^ა ჯვარო^ა წიგნები და ოქროს ომფორი მურასა^ა პატოსანი ბისონი^ა ერთი ხელი იარაღი და სხვა სიწმინდის სამსახურითა და საცეცხლურითა^ა ე^ა ეკლესია ყოველმხრივ შეამკო და გარდა ამისა მჩეიხედენისა სასახლე ათისა კვამლისა კაციოთა^ა ბაილეთს მოქიური სასახლე ოცის კვამლის კაციოთა^ა

იერუსალიმის მეტოქის დაარსება ჩაიხედენაში მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო მწმიდა მიწასთან^ა ურთიერთობის თვალსაზრისით სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში წყაროებით მხოლოდ ეს ერთი მეტოქია (მონასტრის კუთვნილი დაქვემდებარებული ეკლესია მამულით. ფილიალი) ცნობილი იგი ითავსებდა ერთდროულად საღოცავისა და სამეურნეო ფუნქციებს ჩაიხედენას მეტოქის შესახებ ცნობები საისტორიო წყაროებში ჩანს მთელი XVII-XVIII სს განმავლობაში

საინტერესოა მამია II-ის სიგელში მოხსენებული ისტორიული რეალიები^ა რომლებსაც გადამწვევტი მნიშვნელობა აქვს მეტოქის აგებისა და დოკუმენტის დათარიღებისათვის

სიგელში მოხსენიებული მიერუსალემის პატრიარქი თეოფანე^ა არის თეოფანე IV (1608-1644)^ა რომელიც მოღვაწეობდა ალანეთიდან გამგზავრებულა « К Грузинам, оттуда в Иерусалим » (Симский, 1904:58). იგი გურიაში მობრძანებულა^ა ოდეს გურიელის პირმშო ძე მანუჩარი მიიცვალა ჩეხედენას^ა ეს კი XVII-XVIII სს. ერთი ჟამ-გულანის ცნობით^ა მოხდა 1612 წელს (მცირე ქრონიკები, 1968:67). ბუნებრივია^ა საყდარი აიგო მანუჩარის მიცვალების შემდეგ ქმნახატარაიშვილი ამ ტაძრის

აგებას სდებს 1610 წლის ახლო ხანებში (ჩხატარაიშვილი, 1963), მას შემდეგ^ა რაც მამია II-მ ბაილეთში მეუღლის-თინათინის სულის მსაოხად^ბ 1609 წელს ააგო მთავარანგელოზის ეკლესია და საწინამძღვრო გააჩინა^გ ვახუშტი თინათინის გარდაცვალებას მამია II გურიელის აჭარაზე ლაშქრობის მეორე ექი^დ 1610 წელს იხსენებს (ვახუშტი, 1973:824). მამია გურიელის სიგელშიც დედოფალი თინათინი უკვე მიცვალებულად ჩანს^ე წყაროებით ცნობილია^ვ რომ თეოფანე პატრიარქი გურიის გარდა სწვევია იმერეთის სამეფოს^ზ სადაც შეხვდა ქუთაისის ეპისკოპოსს (Селезнев, 1847:11); 1613 წ^ი ყოფილა ქართლში და ღუარსაბ II-გან დის- ხორეშანის მსაკანონოდ^ი მიუღია სოფლები არადეთი და სალოლაშენი (სცსია, ფ.1450, დავთ.51 საბ.209)* მდიდარი შეწირულობა გაუცია კახეთის მეფე თეიმურაზ I-საც (Послания..., 1861:4)^კ თუ დავუშვებთ^ლ რომ თეოფანე 2 წლით მაინც დარჩებოდა საქართველოში^მ მანუჩარ ბატონიშვილის გარდაცვალების თარიღიც^ნ შეიძლება ერთი წლით მაინც მცდე-ბოდეს^ო მაშინ ჩაიხედენას ტაძრის აგების და შეწირულობის დადების პერიოდი 1611-1613 წლებს არ გასცილდება.

საინტერესოა აღინიშნოს რომ მამია II-ის ძის სახელი-მანუჩარი-გურიის სამთავრო სახელში არ გვხვდება და დედის ხაზიდან უნდა მოდიოდეს^პ მანუჩარ ბატონიშვილის დედა-ათაბაგის ასული თინათინი-მამია გურიელთან ერთად მოხსენიებულია შემოქმედსა და ჯუმათში დაცულ ხატის წარწერებში (ბაქრაძე, 1987:112,122)^რ ისტორიული წყაროებით^ს ამ დროს ცნობილია მხოლოდ ერთი თინათინი-სამცხის ათაბაგის მანუჩარ II-ის და ელენეს ასული^ტ რომელიც 1597 წ^უ მიათხოვეს არა იმერეთის მეფე როსტომს (1590-1605) (ვახუშტი, 1973:823)^თ არამედ გიორგი II გურიელის ძეს-ბატონიშვილ მამიას^ც თინათინს თავისი მამის სახელი-მანუჩარი უწოდებია პირმშო ძისათვის^ძ მამიას და თინათინს ჰყოლიათ კიდევ ერთი ვაჟი-სიმონი (დიდის ბაბუის-სიმონ I-ის სეხნია)^ჩ რომელიც დაიბადა 1606 წელს (მცირე ქრონიკები, 1968:67)^ც

დ^ძ ბაქრაძეს თავის ცნობილი მოგზაურობისას გურიაში ციხის ეკლესიაში (გურიანთა-ნაკაშიძეთა სათავადოს ცენტრი) უნახავს ხატი წარწერით^ძ მ^ძ მოგვება ხატი

მთავარანგელოზისა და წმინდა მარინესი ბატონიშვილმან მამია და მეუღლემან მისმან თინათინ. იხსენით წარწემედისგან# (ბაქრაძე,1987:229,113) პატივცემული მეცნიერის ვარაუდით^ა აქ მამია გურიელი და თინათინი არ უნდა იგულისხმებოდნენო მისთვის მამია II გურიელის სიგელიც არ არის ცნობილი ჩვენი აზრით^ა მამიას თავის ბატონიშვილობაში თინათინთან ერთად 1597-1600 წლებში მოუჭედავს ეს ხატი^ა რომელიც შემდეგ ჩაიხედენას მეტოქისათვის შეუწირავს მის სიგელში იხსენიება @ხატი^ა ჯვარი^ა წიგნები# (ისტორიული დოკუმენტები...,1958:137-140)ა

მამია II-ის სიგელი გვაცნობს კიდევ ერთ ისტორიულ პიროვნებას-ალანიის მიტროპოლიტს (ინგოროყვა,1954:262) გაბრიელს^ა რომელიც თეოფანე პატრიარქს @მიზდი# ვეჭილად დაუდგენია ჩაიხედენას საყდარზე^ა რათა საიერუსალიმო ბეგრას @მოუკრებდეს# ევროპელი მისიონერის ღუი გრანჟეს ცნობით^ა 1614 წ. დეკემბრის ბოლოს @საქართველოს ჭ სატკაპელაში# იგი შეხვედრია ლაზიის არქიეპისკოპოსს^ა რომელსაც გურიელი დიდი პატივისცემით ექცევა (ტაბაღუა,1986:46-49)ა ცხადია^ა რომ მამია გურიელის სიგელის ალანიის მიტროპოლიტი გაბრიელი და ღუი გრანჟეს @ლაზიის არქიეპისკოპოსი# ერთი და იგივე პიროვნებაა^ა იგი XVI ს-ის მიწურულს ოსმალთა მოძალების შედეგად გადმოხვეწილა გურიაში^ა ბინა დაუდგია გურიელის რეზიდენციის^ა ბაილეთის ახლოს @ქალაქ სატკაპელაში# (პინგოროყვას მიხედვით, ალანეთის ანუ ოსეთის მიტროპოლია გაერთიანებული იყო ლაზეთისა და სოტიროპოლის მიტროპოლიასთან. ამ საეკლესიო ერთეულის მეთაური იწოდებოდა ოფისა და ალანეთის მიტროპოლიტად. XVI საუკუნეში ლაზიის კათედრა გადმოუტანიათ გურიაში და იმ პუნქტისათვის, სადაც მოეწყო დროებითი რეზიდენცია უწოდებიათ ლაზეთიდან მოტანილი სახელი „სატრაპელა“-სოტიროპოლი.(ინგოროყვა, 1954:262)), საკმაო გავლენით სარგებლობს გურიელის კარზე და თეოფანესაც ის დაუდგენია თავის @ვეჭილად# -რწმუნებულად ჩაიხედენას და ბაილეთის მამულებზეა

თანამედროვე ქართულ ისტორიოგრაფიაში საკამათოა ჩაიხედენას ადგილმდებარეობის საკითხიცაა იქ სიხარულიძის ცნობით @ჩეხერდნა სოფელ ცხრაფონას მარჯვნივ მდებარეობს

(სიხარულიძე, 1959:121-122; ახვლედიანი, 1944:15) ცხრაფონა (ამჟამად ქობულეთში ღელვას საკრებულოს სოფელი) ამავე სახელწოდების მდინარეზე ძველს ამ მხრით ცხრაფონას ამაჟამად ეკერის სოფელი სკურა სკურა შედარებით ახალი სოფელია (ან შეიძლება ის ადრე ჩაიხედენას ერთ-ერთი უცნობი უბანი იყო), როგორც ჩანს სწორედ ეს არის ჩაიხედენა ამას ადასტურებს ტოპონიმი @ხომერიკისეული# და ძველი საყდრის ნაშთი (სიხარულიძე, 1959:123).

აღლ ღლონტს ეს არგუმენტი მყარად არ მიაჩნია^ა რადგანაც ხომერიკის გვარი სხვა სოფლებშიც გვხვდება^ა ხოლო რაც შეეხება სკურაში ახმედ სტამბოლიშვილის ეზოში დაცულ მცირე საყდრის ნანგრევს @ძნელი დასაჯერებელია^ა რომ ეს იყოს იერუსალიმის ტაძრის მეტოქად აღიარებული საყდრის ნაშთი# ჩაიხედენა მას ეგულება სოფლების აჭისა და ქაქუთის მიდამოებში^ა სწორედ ეს არის ცხრაფონას აღმოსავლეთი მხარე^ა აქვეა დაცული ძველი ნაგებობის ნანგრევებიც (ღლონტი, 1995:7-8)!

ცნობილია^ა რომ ჩაიხედენა გურიის მთავართა ერთ-ერთი სარეზიდენციო პუნქტია სასახლით^ა სამლოცველოებით და საძვალეთს სოფელში იყო ორი საყდარი! წმ გიორგის და წმ სამების“ (ჩხატარაიშვილი, 1985:7)^ა ამ უკანასკნელშია დაკრძალული ბატონიშვილი მანუჩარი!

ამჟამად ღელვას საკრებულოში (აჭარის ავტ რს ქობულეთის რაიონი) შედის სოფლები ღელვა^ა ცხრაფონა^ა სკურა^ა ჯიხანჯური^ა სოფელი ამფითეატრის შთაბეჭდილებას ტოვებს! გაშენებულია ვაკე^ა დაბლობ და მთაგორიან ადგილებში^ა ეს კარგად ადასტურებს ტოპონიმ @ჩაიხედენას“ წარმოშობის საფუძველსაც (ჩაიხედეს^ა ჩეიხედეს)! ცხრაფონა და სკურა იმდენად მაღლა მდებარეობს^ა რომ იქედან თავისუფლად შეიძლება @ჩაიხედვა# დაბლა!

არსებობს ტიპონიმ @ჩაიხედენას# სხვაგვარი ასხნაც^ა ჩვენი აზრით^ა გვიან გაჩენილი^ა თუმცა იგი არ გამოირიცხავს პირველს! ადგილობრივ მცხოვრებთა ვარაუდით^ა @ჩაიხედენა# მოდის @ჩეხე დანით#-საგანს ჯერ ერთი^ა რომ სოფელი ტყით ყოფილა შემოსაზღვრული^ა ან ტყეს ეჭირა^ა რომელიც გაუჩეხიათ და მეორეც^ა სოფლის ბოლოს არის @ნაჯიხურალი#^ა სადაც ძველად თურქეთში გასაყიდი ტყეები მოჰყავდათ^ა ტყვე^ა

რომელიც არ გაიყიდებოდა^ა უნდა მოეკლათ მჩეხე დანით^ბ რაკი სოფელი აჭარა-გურიის საზღვარზე მდებარეობდა^ა გური-
აში მოტაცებული ტყვეები შეიძლება აჭი-ქაქუთის გავლით
მოეყვანათ ჩაიხედენაში^ა აქედან ალამბარში^ა საიდანაც მღ
აჭყვას დაყოლებით შესაძლებელი იყო ქობულეთში მოხვედრა^ა
რომელიც იყო მმცირე ქალაქი და ნავსადგური ფრიად
კეთილი^ბ (ვახუშტი, 1973:972). არქანჯელო ლამბერტის
მითითებით^ა კი მქობულეთში მუდამ ტყვეებით ვაჭრობენ^ა ამას
ხელს უწყობს ის გარემოება^ა რომ ახლო ქალაქებიდან-რიზე^ა
გონია და ტრაპიზონიდან მოდის მრავალი თურქი ვაჭარი^ა მათ
ბლომად მოაქვთ ფული და ტანისამოსი^ა რაც ფრიად ეჭირვება
აქაურ ხალხს^ბ სამაგიეროდ მხოლოდ ტყვეებს თხოულობენ^ბ
(ლამბერტი, 1938:71).

ყველა ნიშნის მიხედვით ცხადია, რომ ჩაიხედენა
მდებარეობდა ჩოლოქის შენაკადის მღ^ა ცხრაფონას
აღმოსავლეთით^ა მარჯვენა სანაპიროზე^ბ სადაც დღეს არის
სოფლები^ბ ცხრაფონა (ნაწილი)^ა სკურა^ა ქაქუთი და აჭი^ა ამ ორი
უკანასკნელის შესახებ მიუთითებს ღ^ა ბაქრაძე^ა მაგრამ მან
არაფერი იცის იმის შესახებ^ა რომ რომელიმე მათგანს ძველად
ჩაიხედენა რქმეოდა^ა ეს რომ ასე ყოფილიყო^ა მის დაკვირვებულ
თვალს არ გამოეპარებოდა (როცა ღ^ა ბაქრაძე^ა ხინოს
გამაჰმადიანებაზე მსჯელობს^ა აქვე უთითებს^ა რომ ეს მომხდარა
დაახლოებით 1780 წელზე ადრე^ა ეჭი^ა დაახლოებით მაშინ^ა
როცა ჩაიხედენა დაიცალა მოსახლეობისაგან^ა ღ^ა ბაქრაძეს
ქაქუთი^ა აჭი და ნაცხავეტევი მთლიანად გამაჰმადიანებული
დახვედრია (ბაქრაძე, 1987:92-93), ქაქუთში ახალი ხის ეკლესია^ა
რომლის მაცხოვრის ხატი მოუხატავს პატა ბოლქვაძეს^ა
მეცნიერი მიუთითებს^ა რომ ბოლქვაძეები ახლა აზნაურები
არიან გურიანთაში (აქ გადასახლდნენ ჩაიხედენადან
ბოლქვაძეები) და გლეხები-ლიხაურში^ა ეთნოგრაფიული
მონაცემებით დასტურდება^ა რომ ცხრაფონა-ბოლქვაძეების
გვარით ყოფილა დასახლებული^ა სკურა_ხომერიკებით^ა სწორედ
აქედან მოდის ტოპონიმი მხომერიკისოული^ა აქვეა იმ მცირე
საყდრის ნაშთი^ა რომელიც ა^ა სტამბოლიშვილს დაუნგრევია^ა
ხალხი მას^ა მხომერიკების საყდარს^ბ ეძახდა^ა აქ არის დაკრ-
ძალული მგურიელის ძე მანუჩარი^ბ (ახვლედიანი, 1944;
ჩხატარაიშვილი, 1963:), ეჭი^ა ირკვევა^ა რომ სკურა და ცხრაფონა
ძველად იმ ორი გვარით ყოფილა დასახლებული^ა რომლებიც

მამია II-ის სიგელში იხსენიებიან ის ფაქტი^ა რომ ბოლქვაძეები ქაქუთსა და ლიხაურშიც სახლობდნენ არაფერს ცვლის^ა რადგან ასე ახლოს განლაგებულ სოფლებში სრულიად შესაძლებელია ერთი გვარის მოსახლეობა ყოფილიყო ხოლო რაც შეეხება აჭის ეკლესიას, აქ დღე ბაქრაძეს უნახავს საკმაოდ ძველი ქვის ეკლესია^ა ეკლესიის შუაგულში კი ვინმე იოსების ეპიტაფიანი საფლავის ქვა^ა ეს იოსები არის აჭის ეკლესიის წინამძღვარი იოსებ მეიერუსალიმე^ა რომელიც ცხოვრობდა ქაიხოსრო I და გიორგი III გურიელების დროს (ბაქრაძე, 1987:93,96-97). შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ იოსებ მეიერუსალიმე სახლდება იმ ადგილებთან ახლოს^ა სადაც იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის მეტოქია^ა

გასულ საუკუნეში სკურასა და ცხრაფონაში ორი საყდრის ნანგრევები იყო შემორჩენილი: ერთი სამების და მეორე წმინდა გიორგი სახელობის^ა (ცხრაფონას წმინდა გიორგის საყდარი უკვე აღდგენილია და მოქმედებს)^ა ორივე აშენებულია დაახლოებით XVII ს პირველ ნახევარში^ა რომელია მათგან ცნობილი ჩაიხედენას მეტოქი? ერთი ცნობით^ა მანუჩარ ბატონიშვილი დაკრძალულია წმინდა სამების ტაძარში^ა ბუნებრივია ვიფიქროთ რომ ესაა ჩაიხედენას ცნობილი მეტოქი^ა მაშინ სწორედ ^ა სტამბოლიშვილის მიერ დიდი გაჭირვებით დანგრეული ტაძარი უნდა ჩავთვალოთ ჩაიხედენას მეტოქად^ა თუმცა აღ^ა დღონტის განცხადებით^ა მძნელად დასაჯერებელია^ა რომ ეს იყოს იერუსალიმის ტაძრის მეტოქის ნაშთიო^ა (დღონტი, 1995:7). მაგრამ აქვე გასათვალისწინებელია, რომ საქართველოში, სოფლად განსაკუთრებით^ა მცირე ზომის ბაზილიკები შენდებოდა, თვით ხინოს ცნობილი კათედრალიც კი^ა რომელიც ვახუშტის მითითებით იყო შეკლესია^ა გუმბათიანი^ა კეთილ-დიდშენი^ა (ვახუშტი, 1973:791), დღე ბაქრაძის შენიშვნით^ა ყოფილა უგუმბათო არც თუ ისე დიდი მოცულობის დარბაზული ტაძრის ეკლესია-ქვის გალავნით შემოზღუდული (ბაქრაძე, 1987:83). რაც შეეხება წმ^ა გიორგის საყდარს^ა იგი აშენებულია ცხრაფონაში ბოლქვაძეებით დასახლებულ უბანში^ა ყოფილა ერთნაგავიანი ბაზილიკა^ა შემკული სხვადასხვა ორნამენტებით^ა აქ დაცულია წმინდა მხედრის რელიეფური ფილა^ა რომელშიც ხელოვნებამცოდნე მ^ა ჭიჭილეიშვილი წმინდა თევდორეს გამოსახულებას ხედავს^ა შეწყვილებული

იქნებოდა ასევე რელიეფურ ფილაზე გამოსახულ წმ
გიორგისთან და მას XVI-XVII სსმ ხელოვნების ნიმუშებს
მიაკუთვნებს (ჭიჭილეიშვილი, 1996:51-62).

ყველა ზემოთმოტანილი ფაქტის თუ მოსაზრების
საფუძველზე^ა ჩვენ ვფიქრობთ^ა რომ ჩაიხედენა მდებარეობდა
დღევანდელი სოფლების ცხრაფონას და სკურას
ტერიტორიებზე^ა მხოლოდ მდინარე ცხრაფონას მარჯვენა
ნაპირზე^ა აღმოსავლეთით^ა არ გამოვრიცხავთ^ა რომ იგი
შეიძლება გარკვეულწილად მოიცავდა ქაქუთისა და აჭის
მცირე ნაწილს^ა ჩვენ ხომ არ ვიცით ზუსტად სად გადიოდა
XVII ს-ში ამ სოფლებს შორის საზღვარი და ჩაიხედენას რაღაც
ნაწილი შეიძლება შემდეგ მოექცა ქაქუთის ან აჭის
შემადგენლობაში^ა ამრიგად^ა საისტორიო წყაროების
მონაცემებით ირკვევა^ა რომ მე-17 ს. ათიან წლებში სამთავრო
დომენში^ა ჩაიხედენაში დაარსდა იერუსალიმის მეტოქი ,
რომელიც ერთდროულად ასრულებდა იდეურ-სამეურნეო
ფუნქციებს და რომელმაც თავისი წვლილი შეიტანა ქართული
კულტურის იერუსალიმური საგანძურის დაცვის უაღრესად
ეროვნულ საქმეში.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ახვლედიანი ხ., ნარკვევი აჭარის ისტორიიდან, ბათუმი 1944.
2. ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, 1973
3. ბაქრაძე დ., არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში, ბათუმი, 1987
4. ინგოროყვა პ., გიორგი მერჩულე, თბ., 1954
5. ისტორიული დოკუმენტები იმერეთის სამეფოსა და გურია-ოდიშის სამთავროებისა (1446-1770 წ.წ.), გამოსცა შ.ბურჯანაძემ, თბ., 1958
6. Каптерев Н., Сношение Иерусалимских патриархов с Русским правительством, ППС, т. XV, Вып. I. СПб., 1895
7. ლამბერტი არქ., სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1938
8. მეტრეველი ელ., მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის, თბ., 1962
9. მცირე ქრონიკები, გამოსცა ჯ.ოდიშელმა, თბ., 1968
10. Послания Иерусалимского Патриарха Досифея в Грузию, Тф., 1861\
11. სიხარულიძე ი., სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ტოპონიმთა, ტ. II, ბათუმი., 1959
12. Селезнев М., Руководство к познанию Кавказа, кн. I СПб., 1847
13. Симский М., Материалы для истории Иерусалимской патриархии, (XVI-XIX вв), ППС, XIX, вып. I, СПб, 1904
14. ტაბაღუა ი., საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნთსაცავებში, ტ. II, თბ., 1986
15. ფერაძე გ., უცხოელ პილიგრიმთა ცნობები პალესტინის ქართველი ბერებისა და ქართული მონასტრების შესახებ, ქართული ეკლესიის ისტორია, ტ. IV, თბ., 1995
16. ჟანენი რ., ქართველები იერუსალიმში, ჟურნალი „რელიგია“ №10, თბ., 1992
17. ჩხატარაიშვილი ქ., გურიის სამთავრო (საკანდიდატო დისაერტაცია), თბ., 1963

18. ჭიჭილეშვილი მ., რელიეფური ფილა ცხრაფონას წმიდა გიორგის ეკლესიიდან, ბათუმი, 1996
19. ჯავახიშვილი ივ., ქართველი ერის ისტორია, თბზ., ტ. IV, თბ., 1967

Tsiuri Katamadze

Jerusalem's Cross Monastery's Branch in Southwest Georgia

Summary

On basis of the critical analyses of historical recourses and scientific literature the thesis discusses the history of the establishment of Jerusalem's Cross Monastery's Branch in Southwest Georgia in 10-s of the 17th century. The location of Chaikhedena branch ("Kobuleti's Kvekana) and its importance and role in the survival of Jerusalem treasure of the Georgian culture are clarified.

**ქრისტიანული საკულტო ნაგებობანი ერბუს „ქვეყანაში“
(უახლესი არქეოლოგიური აღმოჩენების შუაშე)**

აჭარა მდიდარია ქრისტიანული წარსულის ამსახველი მრავალფეროვანი მასალა ით. თითქმის ყველა ძირძველ სოფელში არსებობს ქრისტიანული ეპოქის ამსახველი ზეპირ-სიტყვიერი, ტოპონიმიკური, ონომასტიკური, ეთნოგრაფიული თუ ნივთიერი მასალა. შემორჩენილია საეკლესიო ნაგებობათა ნაშთები, რომელთა მშენებლობა ძირითადად განვითარებულ შუა საუკუნეებზე მოდის (XI-XIII), ეს საგნებით ბუნებრივიცაა, რადგან საქართველოს ერთიანი სახელმწიფოს ჩამოყალიბება, მისი ეკონომიკური, კულტურული თუ პოლიტიკური დაწინაურება სწორედ ამ ეპოქაში ხდება. (მაგულაძე, 1993:72), ამ პერიოდში გადაიქცა საქართველო ახლო აღმოსავლეთის უძლიერეს სახელმწიფოდ, რომელიც საერთაშორისო არენაზე მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა.

XVI ს-ის 60-იანი წლებიდან ჩვენი მხარე ოსმალ დამპყრობთა უღელქვეშ მოექცა. ოსმალებმა თავიანთი ბატონობის განმტკიცების მიზნით დაიწყეს ოსმალური წესების ძალდატანებითი დანერგვა. ადგილობრივი მოსახლეობა თავგამოდებით იცავდა თავის კულტურას, მშობლიურ ენასა და ქრისტიანობას. მიუხედავად ამისა, ოსმალ დამპყრობლები ცეცხლითა და მახვილით ავრცელებდნენ და ნერგავდნენ ისლამს. **(ყაზბეგი, 1960:56)** თავიანთი ძალაუფლების დამყარებისა და ისლამის გავრცელების მიზნით დამპყრობლებმა დაიწყეს ეკლესია-მონასტრების ნგრევა და მათ ნაცვლად ამ ქრისტიანული სალოცავების ნანგრევებზე მეჩეთების აგება. **(ზოიძე, 2008:144)**

შეიძლება ითქვას, მთავარი მიზეზი ეკლესია მონასტრების ნგრევისა იყო ის, რომ ოსმალთა ბატონობის დამყარებისა და ისლამის გავრცელების მიუხედავად, მოსახლეობის მნიშვნელოვანი ნაწილი მაინც გამოხატავდა პატივისცემას ქრისტიანული სარწმუნოებისადმი. მაღულად დადიოდა სალოცავებში, ანთებდა სანთელსა და ასრულებდა ქრისტიანულ წესებს. ამიტომ დამპყრობლები ანადგურებდნენ

ქრისტიანულ სალოცავებს და ნაეკლესიარებზე აშენებდნენ მეჩეთებს მათი დავიწყების მიზნით. **(ღიასამიძე, 2012:50-51).**

ისტორიის ავტენტურობის შედეგად, ამ პერიოდში (XVI-XIX სს) განადგურდა აჭარაში მოქმედი ქრისტიანული სალოცავები.

ბოლო წლებში ჩატარებული არქეოლოგიური გათხრები და XIX ს-ის II ნახევარში აჭარაში მყოფ მოგზაურ-მკვლევართა ჩანაწერები (დ.ბაქრაძე, გ. ყაზბეგი, ზ.ჭიჭინაძე, თ. სახოკია და სხვები) ადასტურებენ, რომ აჭარისწყლის ხეობის თითქმის ყველა სოფელში მოქმედებდა ქრისტიანული სალოცავები. მარტო ზ. ჭიჭინაძის მონაცემებით, აჭარის სოფლებში 100-მდე ეკლესიაა აღრიცხული. თუმცა ჩვენს დრომდე სრული სახით მხოლოდ სხალთის ეკლესიამ მოაღწია **(ღიასამიძე, 2009:78).**

ქრისტიანულ სალოცავთა სიმრავლით აჭარაში გამორჩეული ადგილი ეკავა ერგეს „ქვეყანას“. სოფ. ერგე (მასში შემავალი სოფლებია ზემო ჯოჭო, ქვემო ჯოჭო, ნიკიტაური, კაპანდიბი) ხელვეჩაურის რაიონული ცენტრიდან 4 კმ-ის დაშორებით მდებარეობს მდ. ჭოროხის მარჯვენა მხარეს. შუა საუკუნეებში იგი წარმოადგენდა დიდ ტერიტორიულ ერთეულს, მოიცავდა ჭოროხის აუზის მონაკვეთს, აჭარისწყალი-ჭოროხის ხერთვისიდან შესართავამდე. ზემო (ჯოჭოსწყალი) და ქვემო (წყალგველა) ჯოჭოს ხეობებით. **(უზუნაძე, 2011:3)** ამ სოფელში ბევრ ადგილზე ფიქსირდება ნაეკლესიარები, ამჯერად ყურადღებას გავამახვილებთ 2 ნაეკლესიარზე, რომლის შესწავლაც 2012 წელს აჭარის კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის სააგენტოს დაფინანსებით მოხერხდა.

შესწავლილი ორი საეკლესიო ნაგებობიდან პირველი მათგანი მდებარეობს ჯოჭოს წყალ – წყალგველას შესართავთან, მარცხენა მხარეს აღმართულ მცირე ბორცვზე. ადგილობრივი მოსახლეობა ამ ადგილს დღემდე „მერიემ ქილისეს“ ეძახის, რაც იმის დასტური უნდა იყოს, რომ ეკლესია მარიამ ღვთისმშობლის სახელობისა უნდა ყოფილიყო. იგი თავის დროზე უნდა ყოფილიყო დიდი დარბაზული ტიპის ნაგებობა. (დაახ. 100-120კვ.მ) იყო მთავარი, ცენტრალური ეკლესია ერგეს „ქვეყანაში“. ეკლესიას სამხრეთ-დასავლეთ მხრიდან ჰქონდა თაღოვანი, ფართო შესასვლელი. ოსმალთა ბატონობის პერიოდში იგი ჯამედ გადაუკეთებიათ. ამის შესახებ საინტერესო ცნობებს გვაწვდის, აჭარის დიდი

მოამაგე, ზაქარია ჭიჭინაძე. იგი გვამცნობს რომ: „ძველად ერგეს კარგი ეკლესია ჰქონია. ოსმალებს პირველად ერგეს ხალხისათვის დაუტანებიათ ძალა რჯულის გამოცვლისათვის. ერგეში ბევრი გამწყდარა რჯულისათვის. ოსმალებს ეკლესიაზე ჯამე დაუდგამთ” (ჭიჭინაძე, 1913: 128) მცირე მასშტაბის არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აღმოჩნდა კიდევ ოსმალური პერიოდის წითელკეციანი ჩიბუხის ფრაგმენტი. ჩიბუხი მთლიანად არის დაცული, აკლია მხოლოდ სატარე მილი. (ტაბ.I, სურ.1) ამ ეკლესიასთან დაკავშირებულია ერთი მეტად საინტერესო ლეგენდა. თითქოს 1116 წლის თებერვალში, ჭოროხის ხეობით, კლარჯეთში მიმავალ დავით აღმაშენებელს, სადაც ელოდა თურქ მომხვედურთა წინააღმდეგ საომრად შეყრილი ქართველთა ჯარი, გაუვლია ხე(ე)ყრუ-ერგეს გზაზე. სახელოვან მეფეს გზად შეუვლია სოფლის ეკლესიაში, წირვა მოუსმენია და სანთელი დაუნთია (უზნაძე, 2008:119).

ეკლესიის ტერიტორია მე-20 საუკუნის 30-იანი წლებიდან რუსეთის სასაზღვრო ჯარებისათვის განკუთვნილი კაპიტალური ნაგებობისათვის გამოუყენებიათ. მოგვიანებით კი აქაურობა ტრაქტორით მოუსწორებიათ და საბავშვო ბაღის ორსართულიანი შენობა აღუმართავთ. ასე, რომ ტერიტორია, სადაც ეკლესია იყო აშენებული მთლიანად გაუნადგურებიათ. არქეოლოგიური გათხრების შედეგად გამოვლინდა მხოლოდ დარბაზული ტიპის ეკლესიის აღმოსავლეთი მონაკვეთი, სადაც კედლების საძირკვლების მცირე ნაწილი და ნახევარწრიული აფსიდის ნაშთებია შემონახული. აქ აღმოჩენილი მცირე რაოდენობის კერამიკის ფრაგმენტების მიხედვით, ეს საეკლესიო ნაგებობა შეიძლება დათარიღდეს XI-XIII სს-ით. (ტაბ.I, სურ.2-3).

მეორე ნაეკლესიარი მდებარეობს ჯოჭოს ხეობაში. ზემო ჯოჭოში ოთხ ადგილას ფიქსირდება ეკლესია-საყდრის არსებობა. შესწავლილი ნაგებობა მდებარეობს სოფლის ერთ-ერთ ცენტრალურ უბანში, რომელსაც სახტარი (საყდარი) ჰქვია.(უზნაძე, 2012:13). გათხრების შედეგად აღმოჩნდა მცირე ზომის დარბაზული ტიპის ეკლესიის ნანგრევები (7,5X5,6მ), რომელიც საძირკვლების დონემდეა მორღვეული. შედარებით კარგადაა დაცული დასავლეთი, ჩრდილოეთი და აღმოსავლეთი კედლის საძირკვლის ნაშთები. რაც შეეხება სამხრეთის მხარეს, ჩანს, რომ აქ საძირკველად და ნაწილობრივ კედლადაც

კი, მოგრძო ზომის საკმაოდ მაღალი ბუნებრივი ქვის ლოდია გამოყენებული. **(ტაბ. III, სურ. 1)** ეკლესიის აფსიდა კედელშია ჩასმული. ეკლესიას სამხრეთითა და დასავლეთით ჰქონია შესასვლელები. ეკლესიას დასავლეთით მთელს სიგრძეზე მიშენებული ჰქონდა (5,6X4,1 მ) საძვალე. **(ტაბ. II, სურ. 2)**. იგი ეკლესიის ძირითად ნაწილთან შედარებით კარგად იყო დაცული. ჩანს, რომ მისი კედლები საძირკვლებითურთ უშუალოდ მიშენებულია ეკლესიის დასავლეთ კედელზე. იგი ჩვეულებრივი გვერდებჩამოსწორებული კირქვის ქვებითაა ნაგები. დაცულია სამი რიგი. კედლის წყობის ასევე სამი რიგია შემორჩენილი დასავლეთითა და სამხრეთით. საძვალეს ქონია ჩრდილო-დასავლეთ კუთხეში ერთადერთი შესასვლელი (სიგანე 70 სმ). კედლის სისქე 40-50 სმ-ია. საძვალის სიღმე იატაკის დონიდან 1,10 სმ-ზეა ჩატრილი. მინაშენის გათხრებმა გვიჩვენა, რომ შიგ სხვადასხვა დროს 21 მიცვალებული ყოფილა ჩასვენებული. დასაკრძალავი კამერის გამოთავისუფლების მიზნით, ჩანს ძლოვანი მასალის სხვადასხვა კუთხეებში მიხვეტვის ფაქტები. თუმცა დაფიქსირდა სამიოდე შემთხვევა, როცა მიცვალებულთა ძლოვანი მასალა ხელუხლებელი იყო. ისინი დაკრძალულნი არიან ქრისტიანული წესით. წვანან გულადმა, თავით დასავლეთით არიან დამხრობილნი, ხოლო სახით აღმოსავლეთისაკენ იცქირებიან. ხელები კი გულმკერდის არეში აქვთ დაკრეფილი.

საძვლეში აღმოჩნდა მცირე რაოდენობის სხვადასხვა სახის, როგორც სადა ისე ყვითლად და მწვანედ მოჭიქული ჭურჭლის ნატეხები. **(ტაბ. II, სურ. 4-6)**, რომელიც, მიწიშვილის მიხედვით ფართოდ გამოიყენებოდა XI-XII სს-ში. **(მიწიშვილი, 1969:23)**. ჩანს, რომ საძვალე ფუნქციონირებდა XI ს-დან და იგი დაახლოებით გამოიყენებოდა XVI-XVII საუკუნეებამდე. კერძოდ, ამ რეგიონში ოსმალთა ბატონობის დამყარებამდე. საძვალე, ვფიქრობთ, რომ უშუალოდ საეკლესიო მსახურთა დასაკრძალავად იყო გამოყენებული.

ორივე შესწავლილი ნაგებობა დარბაზული ტიპისაა. აღსანიშნავია, რომ აჭარისწყლის ხეობაში დღემდე შესწავლილი საეკლესიო ნაგებობათა უმრავლესობა დარბაზულ ტიპს განეკუთვნება, დარბაზული ეკლესიები აჭარის გარდა, ფართოდ ჩანს გავრცელებული, გურიაში, იმერეთში,

აფხაზეთში, ქართლში, და ა.შ.(კახიძე, მამულაძე, ებრაღიძე, 2010:20). დარბაზული ტიპის ეკლესიები წამყვანი ჩანს ადრეული შუასაუკუნეებიდან (V-VI სს) თითქმის XIX საუკუნის ბოლომდე გაჩენის დღიდან გუმბათიანი ტაძრების თანამგზავრებად მიჩნეული. (ბერიძე, 1974:26).

არქეოლოგიური გათხრებითა და დაზვერვებით დასტურდება, რომ ამ ტიპის ეკლესიები აჭარისწყლის ხეობის თითქმის ყველა სოფელში არსებობდა მათთვის, დამახასიათებელია წაგრძელებული სწორკუთხედი, რომელიც შიგნით აღმოსავლეთის მხარეს ნახევარწრიული აფსიდით მთავრდება. აფსიდა (სხალთის გარდა) სწორკუთხედის ფარგლებში რჩება. მათი სახურავი ორფერდა უნდა ყოფილიყო. შესასვლელები ჩვეულებრივ სამხრეთით ან დასავლეთით აქვთ, თუ მოზრდილია ორივე მხრიდან. (მამულაძე, 1993:101)

ამგვარად, 2012 წელს მცირე მასშტაბით წარმოებულმა არქეოლოგიურმა სამუშაოებმა კიდევ ერთხელ დაადასტურა ის ფაქტი, რომ ჩვენი რეგიონი მოფენილია ქრისტიანული ეპოქის საეკლესიო ნაგებობათა ნაშთებით და ქრისტიანობას ჩვენს მხარეში მრავალსაუკუნოვანი ისტორია აქვს.

shota mamuladze, kakkhaber Qamadadze

Christian cult buildings of „kvekhana” Erge village (The latest archaeological finds)

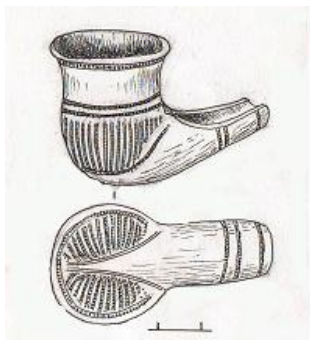
Summary

Adjara is famous for its Christian relics. in almost every village of the region can be found remains of church buildings of the middle ages (XII-XIIIcc)

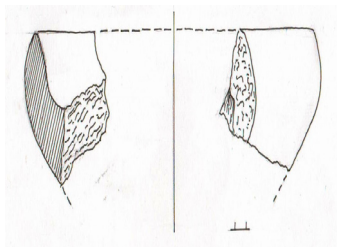
Among them „kvekhana” of Erge village is distinguished by its abundant places of Christian worship.

In 2012 the small-scaled archaeological field research ones more confirmed the fact that the region is rich with numerous fragments of the church buildings of Christian era and traditions of christianity go back into centuries in the history of the region.

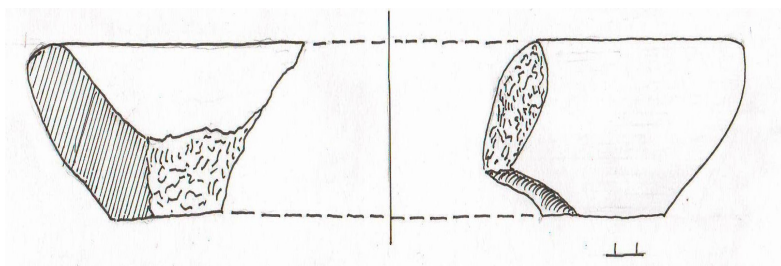
ტაბ. I



სურ.1



სურ.2



სურ.3

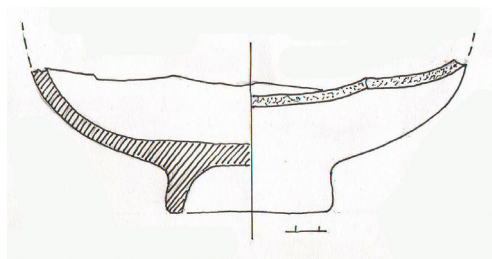
ტაბ. II



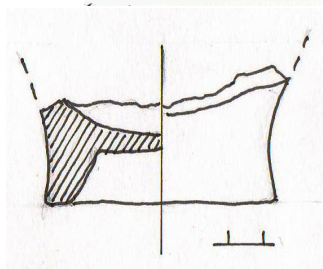
სურ.1



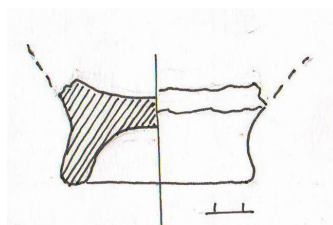
სურ.2



სურ.4



სურ.5



სურ.6

ლიტერატურა:

1. ბერიძე ვ., ძველი ქრთული ხუროთმოძღვრება, თბ., 1974
2. დიასამიძე ბ., ქრისტიანობა აჭარაში//სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, აჭარა, II, ბათ., 2009
3. დიასამიძე ბ., მეწეთები ნაეკლესიარებზე//რელიგიური ვითარება XIX ს-ის აჭარაში, ჩვენი სულიერების ბაღავარი(სამეცნიერო კონფერენციის მასალები), IV, ბათ., 2012
4. ზოიძე ი., აჭარის მატერიალური კულტურა ოსმალთა ბატონობის პერიოდში// სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ეთნოლოგიის პრობლემები, II, ბათ., 2008
5. კახიძე ა, მამულაძე შ, ებრაელიძე ტ., არქეოლოგიური გათხრები შუახევის რაიონის სოფ.წაბლანაში//ჩვენი სულიერების ბაღავარი, II, ბათ., 2010
6. მამულაძე შ., აჭარისწყლის ხეობის შუა საუკუნეების არქეოლოგიური ძეგლები. ბათ., 1993
7. მიწიშვილი მ., მოჭიქული ჭურჭელი ძველ საქართველოში (XI-XIII სს), თბ., 1969
8. უზუნაძე რ., სოფელ ერგეს წარსულიდან, I, თბ., 2011
9. უზუნაძე რ., უზუნაძე მ., ქრისტიანობის ისტორიიდან აჭარაში//სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიის საკითხები. III, ბათ., 2008
10. უზუნაძე რ., ქრისტიანობა ერგეს „ქვეყანაში“ თბ., 2012
11. ყაზბეგი გიორგი, აჭარის შესახებ, ბათ., 1960
12. ჭიჭინაძე ზ., მუსლიმანი ქართველები და მათი სოფლები საქართველოში, ტფ., 1913

იმერი ბასილაძე, სულხან კუარაშვილი

ქართული მართლმადიდებლური ქრისტიანული პადაგოგიის ეპოქური საფუძვლები IX-XII საუკუნეებში

ათონის მონასტერი წარმოადგენდა ქართული ქრისტიანული მართლმადიდებლური პედაგოგიის საეკლესიო ქიმს, რომელიც თავდაპირველად იკვებებოდა ტაო-კლარჯეთიდან მომდინარე ტრადიციებით. ათონის ივერიის აკადემია თავიდანვე გადაიქცა ქართველი ახალგაზრდობის მიმზიდველ ცენტრად. XI-XII საუკუნეებში ჩვენი ახალი თაობა იქ ღებულობდა იმ დროისათვის შესაფერის უმაღლეს განათლებას და იძენდა მეცნიერული კვლევის უნარს. როგორც პროფ. გ. თავაზიშვილი აღნიშნავს: “მეტად მნიშვნელოვანი, დიდად სასარგებლო და ნაყოფიერი როლი შეასრულა ათონის აკადემიამ თავისი ორსაუკუნოვანი არსებობის მანძილზე. ათონმა უეჭველად ახალი პერიოდი შექმნა ქართული კულტურის განვითარებაში თავისი განმაახლებელი მუშაობით: 1. ფილოსოფიაში, 2. ენაში, 3. ლიტერატურაში, 4. სამკურნალო მეცნიერებაში, 5. პოლემისტობაში (ანუ ლიტერატურული პაექრობის დარგში); 6. ისტორიაში; 7. პედაგოგიაში; 8. კალიგრაფიაში და სხვ”. [4, გვ. 23].

აღნიშნული პერიოდისათვის მასწავლებელს უნდა ეზრუნა მოწაფის რელიგიურ და ზნეობრივ აღზრდაზე. საყურადღებოა, რომ მოწაფის ნებისყოფის გამოწოთობისა და განმტკიცებისათვის წინა პლანზე იყო წამოწეული წინააღმდეგობათა გადალახვის უნარისა და ჩვევების შემუშავება. აღიარებული იყო, რომ ნებისყოფა და ხასიათი წინააღმდეგობათა გადალახვის პროცესში ყალიბდებოდა. “ვითარცა ცეცხლი ბრძმედსა შინა გამოცდის ოქროსა და ვერცხლსა, აგრეთვე განსაცდელითა შინა გამოიცდებიან სულნი კაცთანი” [5, გვ. 198].

ექვთიმე ათონელის კალამს ეკუთვნის უამრავი რელიგიურ-ქრისტიანული წიგნის თარგმანები ბერძნულიდან ქართულ ენაზე ბიბლიოლოგიის, აპოკრიფების, ეგზეტიკის, დოგმატიკის, პოლემიკის, ასკეტიკის, მისტიკის, ჰომილეტიკის, ჰაგიოგრაფიის, ლიტურგიკის და საეკლესიო სამართლის დარგებში. აქვე, როგორც ჩანს,

იგი სასწავლო-მართლმადიდებლურ-პედაგოგიურ მუშაობასაც ეწეოდა.

ექვთიმე ათონელის სალიტერატურო-მთარგმნელობითი და ქრისტიანულ-მართლმადიდებლურ-პედაგოგიკური სასწავლო-მეცნიერული ტრადიციები განაგრძო და უფრო მაღალ დონეზე აიყვანა XI საუკუნის გამოჩენილმა ქართველმა მოღვაწემ გიორგი ათონელმა (მთაწმინდელმა). მისი ბიოგრაფი გიორგი მცირე (ხუცესმონაზონი) აღნიშნავს: “და ესრეთ აღზარდნა ყოველნივე და ღვთივ სულიერითა სწავლითა სრულ ჰყვნა”. იქვე იგი აღნიშნავს, რომ გიორგი ათონელი “თვით ასწავებენ და მოძღურინ მწყობრთა და მწყობრთა ასეულთა” [7, გვ. 471], ე.ი., ასწავლიდა არა ცალკეულ, არამედ ასეულობით ახალგაზრდას. როგორც ჩანს, ათონის ქართულ აკადემიაში უმაღლეს განათლება მიღებული ახალგაზრდები უბრუნდებოდნენ დედა-სამშობლოს და მოღვაწეობას აგრძელებდნენ აქაურ ეკლესია-ტაძრებსა და სკოლებში. მისი ბიოგრაფიიდან ჩანს, რომ გიორგი ათონელი დიდ ყურადღებას აქცევდა ქრისტიანულ-მართლმადიდებლურ აღზრდას, “ვითარცა ახალი ნერგი შუენიერი ისწავლიდა წერილთა საღმრთოთა”. გიორგი ათონელის ბიოგრაფიიდან ისიც ირკვევა, რომ იმდროინდელ საქართველოში, ქრისტიანულ-მართლმადიდებლური პედაგოგიკის მიხედვით ბავშვის ასაკი და მისი სწავლა-აღზრდა სამ საფეხურად იყოფოდა: “ყრმობად, როდესაც მთავარი ყურადღება “კეთილად აღზრდას” ექცევა; ჭაბუკობად, როდესაც სწავლაა მთავარი ამოცანა და სრულ ასაკად, როდესაც სრულად “განათლდება” [8, გვ. 66].

გიორგი მთაწმინდელი იყო პირველი მოღვაწე არა მარტო საქართველოში, არამედ მთელ საქრისტიანო მსოფლიოში, რომელიც საეკლესიო-სამონასტრო ცხოვრებაში ფეოდალიზმს შეებრძოლა. მან თავისი მოღვაწეობითა და გაბედული ქადაგებებით შეძლო უწოდებრიობისა და დემოკრატიული პრინციპების შემოტანა ქართულ ქრისტიანულ-მართლმადიდებლურ პედაგოგიურ აზროვნებაში.

ძველი აღთქმისეული პედაგოგიური პრაქტიკისათვის ნიშანდობლივი იყო სიმკაცრე, მისი მომთხოვნელობა დიდხანს დომინირებდა და დღემდე არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა. მაგალითად, ერთ-ერთი წესი მოითხოვდა: “არ ითამაშო ბავშვთან, თუ არ გსურს, რომ მოზრდილმა არ გაგამწაროს შენ” [3, გვ. 12] გიორგი მთაწმინდელის ეპოქაში ქართული ქრისტიანულ-მართლმადი-

დებლური პედაგოგიკის აღზრდის იდეალად სიბრძნე და გონიერებაა მიჩნეული. მოწაფე კი “გულს-მოდვინე, მოსწრაფე და გონება მახვილი” უნდა იყოს. მოწაფე მოვალეა აღასრულოს მოძღვრის ნება. მოძღვარი ვალდებულია მოსწავლეს “არა სიტყვით ასწავლოს, არამედ საქმით უჩვენოს”. ვფიქრობთ, რომ გიორგი მთაწმინდელის პედაგოგიური შეხედულებანი განსაკუთრებულ საფეხურს წარმოადგენს სქოლასტიკურ-დოგმატიკურ სასწავლო-პედაგოგიურ პრაქტიკაში.

ქართული ქრისტიანული-მართლმადიდებლური პედაგოგიკის განვითარებასა და მისი საეკლესიო საფუძვლების ჩამოყალიბებაში ათონის აკადემიასთან ერთად დიდი წვლილი შეიტანა პეტრიწონის სემინარიამ. მან ჩვენში შემოიტანა ელინოფილური მიმართულება და განსაკუთრებული ყურადღება დაუთმო დოგმატიკური და ფილოსოფიური ხასიათის თხზულებათა დამუშავებას. სემინარიაში, ღვთისმცოდნეების გარდა, ისწავლებოდა ფილოსოფია, გრამატიკა, ასტრონომია, არითმეტიკა, გეომეტრია, მუსიკა, ე.ი. ის საგნები, რომელთა სწავლება საერთოდ მიღებული იყო მაშინდელ განათლებულ ქვეყნებში. მონასტრის წესდებით, სკოლა (სემინარია) ახალგაზრდებს იღებდა აღსაზრდელად და განსასწავლად. სკოლის ხელმძღვანელად დანიშნული იყო მოხუცი ბერი, აღსავსე სიკეთითა და ცოდნით. ის ასწავლიდა საღვთო წიგნს და მღვდელმსახურებას. მასწავლებელს ეძლეოდა ჯამაგირი, საკვები და სხვა. ბერს მუდმივად მიბარებული უნდა ჰყოლოდა არანაკლებ ექვსი მოსწავლე. სწავლება სემინარიაში ჯგუფური იყო. იქ მოსწავლეები სრული კურსის დასრულებამდე რჩებოდნენ. წარჩინებით კურსდამთავრებულნი მონასტრის მღვდლებად ინიშნებოდნენ. მეცადინეობა სემინარიაში ქართულად მიდიოდა. წესდებით, ბერძნების შემოსვლა მონასტერში სასტიკად იკრძალებოდა.

განსაკუთრებული ძალით გაიშალა მუშაობა გელათის აკადემიაში. დღიდან დაარსებისა, (1106წ.), გელათი შუა საუკუნეების საქართველოს კულტურის უმნიშვნელოვანესი ცენტრი, ქრისტიანულ-მართლმადიდებლურ-პედაგოგიური და კულტურულ-საგანმანათლებლო კერა იყო. როგორც ცნობილია, 1114 წელს გელათის აკადემიაში, მეფე დავით აღმაშენებლის მიწვევით, პეტრიწონის სემინარიიდან ჩამოვიდნენ ქართველი სწავლულნი, მოღვაწენ - იოანე პეტრიწი და არსენ ვაჩეხიძე, შემდგომში იყალთოელად წოდებული. მემკვიდრის ცნობით, დავით IV “მუნვე შემოკრიბნა კაცნი

პატიოსანნი ცხოვრებითა და შემკულნი ყოვლითა სათნოებითა, არა თვისთა ოდენ სამეფოთა შინა პოვნილნი, არამედ ქვეყნისა კიდეთათ, სადაცა ესმა ვისთმე სიწმინდე, სიკეთე და სისრულე, სულიერითა და ხორციელითა სათნოებითა აღსავსეობა, იძინა და კეთილად გამოიძინა, მოიყვანა და დაამკვიდრა მას შინა” [9, გვ. 330]. გელათში საფუძველი ჩაეყარა არა მარტო საკულტო დაწესებულებას, არამედ რელიგიურ-საგანმანათლებლო და სასწავლო-სამეცნიერო შემოქმედების დიდ ცენტრს. მართლაც გელათი სულ მალე იქცა “მეორედ იერუსალიმად, სასწავლოდ ყოვლისა კეთილისად, მოძღვრად სწავლებისად; სხუად ათინად, ფრიად უადრეს მისსა საღმრთოთა შინა წესთა, ღიაკონად ყოვლისა საეკლესიოსა შუენიერებისად” [9, გვ. 300]. მემბტიანის ეს ცნობა გვაძლევს იმის საფუძველს, რომ გელათი მივიჩნიოთ, როგორც საერო-ფილოსოფიური მეცნიერების (ათენი), ისე სასულიერო-საეკლესიო (იერუსალიმი) მართლმადიდებლური განათლების თვალსაჩინო ცენტრად. ინტერეს-მოკლებული არ არის ის ფაქტიც, რომ დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი გელათს ათენზე მაღლაც აყენებს.

ადრექრისტიანული აზროვნების ისტორიაში ქრისტიანული დოგმატიკების ჩამოყალიბების პერიოდი ლათინურ თეოლოგიურ ლიტერატურაში აღბეჭდილი იყო ტერტულიანეს სიმბოლური სიტყვებით - “რა არის საერთო ათენსა და იერუსალიმს შორის?”, რაც ცოდნასა და რწმენას უპირისპირებდა ერთმანეთს. იგი მოითხოვდა, რომ ლოგიკურ აზროვნებას ადგილი დაეთმო რწმენისათვის, რადგანაც სწორედ დიალექტიკური მსჯელობების გზაზე იბადებოდა მწვალებლური აზრები და ერეტიკული მიმდინარეობანი. ხოლო ის ეპოქა, რომელშიც ჩამოყალიბდა და მუშაობა დაიწყო გელათის საღვთისმეტყველო-მართლმადიდებლურ პედაგოგიურ-ლიტერატურულმა სკოლამ, ხასიათდება სრულიად საპირისპირო ტენდენციებით, რაც სიმბოლურად სწორედ ათენისა და იერუსალიმის (ანუ ცოდნისა და რწმენის) ერთიანობაში გამოიხატებოდა. ამ მხრივ, გელათის მართლმადიდებლურ-პედაგოგიური სკოლა ქრისტიანული აზრის ისტორიაში აგრძელებს აღმოსავლური თეოლოგიის აღექსანდრიული სკოლისა და კაბადოკიური პატრისტიკის ხაზს: კლიმენტი აღექსანდრიელისა, რომელმაც ქრისტიანული აზრის ისტორიაში პირველმა ჩამოაყალიბა ცნობილი პრინციპი რწმენისა და ცოდნის პარმონიისა;

გელათის ქრისტიანულ-მართლმადიდებლურ-პედაგოგიური სკოლის შესანიშნავი და მთავარი წარმომადგენელია იოანე პეტრიწი. ამის ნათელ მაგალითს წარმოადგენს იოანე პეტრიწის კომენტარები, ანუ “განმარტება”, რომელიც მან დაურთო ათენის პლატონური აკადემიის დიადოხოსის, პროკლეს ტრაქტატის - “ღვთისმეტყველებითი ელემენტები” - თარგმანს. ცნობილია, რომ ამ განმარტებებში იგი ანტიკური და ბიზანტიური ხანის ფილოსოფოსთა ნააზრვეის გადამუშავებასა და ინტერპრეტაციებს იძლევა გვიანდელი ნეოპლატონიზმისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობიდან ამოსვლით. პროკლე მას აინტერესებდა, როგორც ტრიადული დიალექტიკის დიდოსტატი, მისი ონტოლოგიური სტრუქტურის ძირითადი პრინციპი - არსის სამი ძირითადი საფეხურის: ერთი - **გონება** - **სული**, როგორც ქრისტიანული სამების ანალოგის და პროკლეს განთქმული სწავლება **გება-წარმოება-უკუქცევაზე** მას ესაჭიროებოდა, როგორც დასტური იმისა, რომ პროკლეს ფილოსოფია არის ღვთისმეტყველების (თეოლოგიის) საფუძვლები და რომ თეოლოგია არის უმაღლესი ფილოსოფია, რომლის მეშვეობითაც შესაძლებელია ღვთაებრივი ჭეშმარიტების, არსის საიდუმლოს მიწვდომა. მოსე გოგიბერიძის თქმით, “იოანე პეტრიწმა ბეწვის ხიდზე გაიტანა ეს სახიფათო პრობლემა და დაასაბუთა, რომ ყველაფერი რაც არსებობს, არსებობს სამებისა და ერთარსების სახით: ე.ი. არსება ერთია, ხოლო არსობა მისი არის სამება” [2, გვ. 191]. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ იოანე პეტრიწი წინ აღუდგა უაზრო ზეპირობასა და გონების დამაჩლუნგებელ ზუთხვას და მან მართლმადიდებლურ პედაგოგიკაში შემოიტანა თანმიმდევრულობის პრინციპის სიკეთე. იგი ახალგაზრდობის გონებრივ განათლებასთან ერთად მნიშვნელოვან ადგილს უთმობდა მათ ფიზიკურ გაჯანსაღებას, ზნეობრივ და ესთეტიკურ აღზრდას. საეკლესიო ოფიციალურ პედაგოგიურ მოძღვრებას იცავდა ქრისტიანული დოგმატიზმის ისეთი ბუმბერაზი ავტორიტეტის სიტყვებით, როგორიც იყო გრიგოლ ღვთისმეტყველი ნაზიანზელი. იოანე პეტრიწი თავის შრომებში იძლეოდა სწავლას გარკვეულ ზნეობრივ ღირებულებათა შესახებ. მას მიაჩნდა, რომ ადამიანი ბუნებით არც კეთილია და არც ბოროტი. იგი წერდა: “ხედავ, თუ ვითარ არა არს ბუნებით ბოროტი, ვითარ იგი კეთთილობაი? რამეთუ რომელი სხვისა მიმართ იყო ცოდვა, სხვისად იქნება სათნოება” [6, გვ. 214]. კომენტარის ბოლოსიტყვას პეტრიწი იწყებს

ლოცვის სიკეთზე საუბრით და ქრისტესთან პარალელურად საუბრობს ორფეოსზე და მის სულიერ სიკეთეზე: “ვინაი აწ ამის სულითისა ორდანიოსთა თქუას სიტყუამან, ვითარმედ შეწყობა ორფეოსისა წიგნისა, სიკეთენი რაულ რავდენ ვინ გარდასცნეს მოსახვასა, ვითარაი ზესთა მძლისანი” [1, გვ. 191]; შემდგომ ამისა პეტრიწი გადადის ღვთისა და სულის მიერ იესე ძის დავითის არჩევაზე, მის მიერ დავითნის შექმნაზე: “და ამას შორის კაცსა და მეფესა შეძრა სამოსთა თვისთა ძალები მისთავად წიგნსა ამას შორის გზასა სულთასა სულთა მამისა მიმართ”, აქვე ნახსენებია “ზენაი სიბრძნე აბრაამისა, ქალდეველთა და ბოლოს “ეკლესიისა ჩუენისა მემოდურე” პავლე მოციქულზე, რომელიც ქადაგებდა “სიბრძნესა ღვთისასა საიუდმლოდ დაფარულსა მას, რომელი იგი პირველადვე განაჩინა ღმერთმან უწინარეს საუკუნეთა სადიდებლად ჩუენდა, რომელი იგი არავინ მთავართავან ამის სოფლისათა იცნა”. [1, გვ. 191]. ამრიგად, იოანე პეტრიწმა განავითარა იმ ეპოქის სქოლასტიკურ-დოგმატიკური სწავლების ტრადიციული სისტემა და ქრისტიანულ-მართლმადიდებლური პედაგოგიკის ღირსეულ წარმომადგენლად იქცა. აქედან გამომდინარე, ვფიქრობთ, რომ მისი ეთიკურ-მართლმადიდებლური მოძღვრება დაფუძნებულია იმის რწმენაზე, რომ, ვისაც არა აქვს ცხოველი სარწმუნოება, იმას არც წმინდა ზნეობა ექნება.

ლიტერატურა :

1. გამსახურდია ზ., ვეფხისტყაოსნის სახის მეტყველება, თბ. 1991 წ.
2. გოგიბერიძე მ., პეტრიწი და მისი მსოფლმხედველობა, წიგნში: რუსთაველი, პეტრიჭი, პრელუდიები, თბ., 1961 წ.
3. ზენკოვსკი ვ. პედაგოგიკა, საქართველოს საპატრიარქო, ბათუმისა და სხალთის ეპარქია, მთაბგმნელი ც. მეგრულად, ბათუმი, 1998 წ.
4. თავზიშვილი გ., რჩეული ნაწერები, ტ. 1, თბილისი, 1974 წ.
5. ციციშვილი დ., მართლმადიდებლური ფსიქოლოგია, ნაწ. I-II, თბ. 2004 წ.
6. პეტრიწი ი., შრომები, ტ., 2, თბილისი, 1937 წ.
7. საბინინი ვ., საქართველოს სამოთხე, პეტერბურგი, 1912 წ.
8. ქართული პედაგოგიკის ისტორია, რედაქტორი გ. სიხარულიძე, თბილისი, 1974 წ.
9. ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით სიმ. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. 1. თბილისი, 1955 წ.

Imeri Basiladze, Sul Khan Kuprashvili

Summary

Georgian Orthodox culture, education and pedagogical thinking, greatly supported by Christianity, was highly developed in IX-XII centuries.

Georgian pedagogical thinking was influenced by Christianity. Thus it came to know the achievements of western and oriental culture as well as it also helped to enlarge the Georgian language and provoked national aspiration.

Ioane Petritsi developed the traditional system of scholastic and dogmatic teaching and became a remarkable representative of orthodox pedagogy.

**გალაკტიონ ტაბიძის სარწმუნოებრივი თვალთახედვა
საბჭოთა ხელისუფლების ანტირელიგიური პოლიტიკის
კონტაქტში**

საბჭოთა ეპოქაში მოღვაწე მწერალთა უდიდესი ნაწილის მსგავსად, იმჟამინდელი ხელისუფლების მიერ მიზანმიმართულად გატარებულმა ანტირელიგიურმა პოლიტიკამ გალაკტიონ ტაბიძის სარწმუნოებრივ თვალთახედვაზეც მოახდინა გარკვეული ზეგავლენა. პირველ ყოვლისა სწორედ ამ გარემოებით განპირობებულ მოვლენად უნდა მივიჩნიოთ რელიგიისადმი წინააღმდეგობრივი ის დამოკიდებულება, რაც გალაკტიონის საბჭოთა პერიოდში დაწერილი ტექსტებისათვის არის დამახასიათებელი ცალკეულ შემთხვევებში. კერძოდ, ქართველი ერის ისტორიაში ქრისტიანული რელიგიის როლის ობიექტურად წარმომჩენი ნაწარმოებების გვერდით, პოეტის ამდროინდელ შემოქმედებაში ზოგჯერ ხელისუფლების მიერ გატარებული ანტირელიგიური პოლიტიკის ზეგავლენით შექმნილი კონიუნქტურული ტექსტებიც გვხვდება.

თუმცა გ. ტაბიძე ზემოთ აღნიშნული თვალსაზრისით გამოწვევისი არ ყოფილა და იმხანად მოღვაწე მწერალთა უმეტესობაც საკუთარ გულისთქმას ძირითადად სწორედ მაშინდელ იდეოლოგიასთან მისადაგებული ფორმით გამოხატავდა.

იმისდა მიუხედავად, გალაკტიონს სასულიერო განათლება რომ ჰქონდა მიღებული, იგი ორთოდოქსი მორწმუნე არასოდეს ყოფილა და ქრისტიანული რელიგიისადმი მისი დამოკიდებულება შინაგანად აშკარად გაორებულია. პირველ ყოვლისა სწორედ ამის ნათელ დადასტურებად უნდა მივიჩნიოთ ის ფაქტი, რომ ქრისტიანული რწმენის განმადიდებელი და ჩვენი ქვეყნის ისტორიაში ამ რელიგიის უმნიშვნელოვანესი დამსახურების წარმომჩენი ტექსტების გვერდით მის პოეზიაში ავტორის ათეისტური თვალთახედვის გამომხატველი ნაწარმოებებიც გვხვდება.

აღნიშნული თვალსაზრისით უაღრესად საინტერესოა გ. ტაბიძის არქივში დაცული და მის სიცოცხლეში გამოუქვეყნებელი ლექსი „საეკლესიო შაირები“, რომელშიც სწორედ ზემოთ ხაზგასმული წინააღმდეგობრივი ფორმით ვლინდება რელიგიისადმი ავტორის დამოკიდებულება. მხედველობაში მაქვს, ერთის მხრივ, ის კრიტიკულ-ირონიული შეფასებანი, რომელთაც

თავად პოეტი აძლევს როგორც საბჭოთა პერიოდის ღვთისმსახურთა რელიგიურ აღმსარებლობას, ისე საზოგადოების დიდი ნაწილის ანტირელიგიურ თვალთახედვას და, მეორეს მხრივ, სატირაში გადაზრდილი კრიტიკა იმჟამინდელი ხელისუფლების მიერ გატარებული ათეისტური პოლიტიკისა და მისი შედეგებისა.

ნათქვამისათვის მეტი დამაჯერებლობის მისაცემად გავიხსენოთ შესაბამისი ფრაგმენტები ხსენებული ტექსტიდან. პირველი, აი, როგორ აფასებს თავად ავტორი იმ დამოკიდებულებას, რომელსაც საბჭოთა პერიოდის საზოგადოება ავლენდა რელიგიისა და ღვთისმსახურებისადმი:

ეკლესიას, როგორც ჩანს, მრევლი შეთხელება,

ორად ორი კაცი ჰყავს – ბაბუა და ბებია.

მღვდელს უთხარით, ხუცესო, გული ნუ გაგვიწყალე.

ხალხს არ უნდა მაგ შენი, უფალო, შეგვიწყალე.

მღვდლებო, თქვენი ცხოვრება აწ ვაი და უია,

გამოვიდა თქვენი წირვაც, მორჩა აღილუია (ტაბიძე, 1972,

169).

რაც შეეხება ლექსის მეორე ნაწილს, მასში, როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, სატირული ფორმითაა მხილებული ის შედეგები, ხელისუფლების მიერ გატარებულ ანტირელიგიურ პოლიტიკას რომ მოჰყვა ყოველდღიურ ყოფა-ცხოვრებაში. აღნიშნული მოვლენისადმი ავტორის კრიტიკული და სატირული ირონიული დამოკიდებულება განსაკუთრებულ სიმძაფრეს იმის ხაზგასმითაც იძენს, რომ საბჭოთა ბელადები ხალხს, ნაცვლად ღვთაებრივი რწმენისა, სოციალისტურ იდეოლოგიას უსახავდნენ ღმერთად და ხატად.

გაამასხრეს ხუცესი, დაამსგავსეს ავადმყოფს,

არც მიწაზე მყოფსა სწამს, აღარც ცათა შინა მყოფს...

ხალხი ქრისტეს განუდგა, აღარც ღოცვა, არც მარხვა;

მოდაში შემოვიდა უდიაკნოდ დამარხვა.

სოფლად რომ გაჩირადნდა, სხვანაირი სხივია,

ჩვენი ხატი და ღმერთი ეხლა კოლექტივია (ტაბიძე, 1972,

169).

როგორც ითქვა, მიუხედავად იმ არათანმიმდევრული პოზიციისა, რითაც გ. ტაბიძის რელიგიური თვალთახედვა ხასიათდება, მის პოეზიაში საბჭოთა ხელისუფლების მიერ გატარებული ათეისტური პოლიტიკისადმი პოეტის კრიტიკულ-ოპოზიციური დამოკიდებულებაც ვლინდება საკმაოდ მწვავედ. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესო პირველ ყოვლისა მის არქივში დაცული და პოეტის გარდაცვალების შემდეგ

გამოქვეყნებული ტექსტები და ცალკეულ ნაწარმოებთა ვარიანტებია.

აღბათ, არ შეეცდები, თუ ვიტყვი, რომ ხსენებული ტექსტების შესაქმნელად იმპულსი გალაკტიონს პირველ ყოვლისა საბჭოთა ხელისუფლების მიერ გატარებულმა ანტირელიგიურმა პოლიტიკამ მისცა. როგორც ცნობილია, ლენინის მიერ „ხალხის ოპიუმად“ სახელდებული რელიგიის წინააღმდეგ აქტიური ბრძოლა საბჭოთა ხელისუფლების მმართველობითი პოლიტიკის ერთ-ერთ უმთავრეს მიმართულებას წარმოადგენდა. კომუნისტური იდეოლოგიის მესვეურთა აზრით, საზოგადოება რაც უფრო მაღე განთავისუფლდებოდა ამ „მაგნე სენისაგან,“ ქვეყანა დასახულ მიზანს მით უფრო მაღე მიაღწევდა. აქედან გამომდინარე, რელიგიის წინააღმდეგ აქტიური ბრძოლა კომუნისტებმა ხელისუფლების სათავეში მოსვლისთანავე დაიწყეს. ჩვენი ქვეყნის ისტორიაში ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით მძიმე პერიოდს 20-30-იანი წლები წარმოადგენდა. მაგალითად, მარტო 1923 წელს „სენაის მაზრაში დაიხურა ყველა ეკლესია, თბილისის მაზრაში დაიკეტა 48, ქუთაისის მაზრაში 160, შორაპნის მაზრაში 148, ოზურგეთის მაზრაში 130, რაჭა-ლეჩხუმში 255, გორის მაზრაში 78, ზუგდიდის მაზრაში 75, სიღნაღის მაზრაში 65, ცხინვალის ზონაში 60 ეკლესია-მონასტერი“ (ვარდოსანიძე, 2001, 87).

სამწუხაროდ, ხელისუფლების მესვეურები ეკლესია-მონასტრების მხოლოდ დახურვით არ კმაყოფილდებოდნენ და ამ მოვლენის პარალელურად მათი ნგრევისა და ფიზიკურად განადგურების პროცესიც მიმდინარეობდა აქტიურად. რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლისთვის ტოტალური ხასიათის მისაცემად და ამ ბრძოლაში საზოგადოების რაც შეიძლება დიდი ნაწილის ჩასართავად, ხელისუფლებამ 1928 წელს „მებრძოლ უღმერთოთა კავშირიც“ შექმნა. ამ კავშირის „პირველ ყრილობაზე კავშირის 106 უჯრედში 10000-მდე უღმერთო ირიცხებოდა“ (ვარდოსანიძე, 2001, 111). მასობრივი ხასიათი ჰქონდა შეძენილი ანტირელიგიური ხასიათის მქონე ჟურნალ-გაზეთებისა („მებრძოლი უღმერთო,“ „უღმერთო,“ „მებრძოლი ათეისტი“) და წიგნების გამოცემასა და სააგიტაციო მუშაობის აქტიურად მიმდინარეობას. მაგალითად, 1930 წელს შეიქმნა მუშათა ანტირელიგიური უნივერსიტეტი, თბილისში დაარსდა ანტირელიგიური მუზეუმი...

ეს ყველაფერი აქ კიდევ ერთხელ იმიტომაც გავიხსენე, რომ ხელისუფლების მიერ გატარებულმა ამგვარმა პოლიტიკამ იმდროინდელი ქართულ მწერლობაზეც მოახდინა ზეგავლენა, რის შედეგადაც საკმაოდ დიდი რაოდენობით შეიქმნა აღნიშნული

მოვლენის განმადიდებელი და აშკარად მხარდამჭერი ტექსტები. სამწუხაროდ, ამ არასასურველ რეალობას, მსგავსად იმხანად მოღვაწე სხვა მწერლებისა, თავი ვერც გ. ტაბიძემ დააღწია და რელიგიურ საკითხთა აშკარად იდეოლოგიზებული და კონიუნქტურულმა გააზრებამ საბჭოთა პერიოდში შექმნილ მის ნაწარმოებებშიც პოვა გარკვეული გამოვლინება.

გ. ტაბიძის რელიგიური მრწამსის შესასწავლად განსაკუთრებით საინტერესო მასალას პირველ ყოვლისა მის პოემებში ვხვდებით. საბჭოთა პერიოდში დაწერილი პირველი ნაწარმოები, რომელიც ამ თვალსაზრისითაც იქცევა ყურადღებას, „ჯონ რიდია“ (1924 წ.). მასში პოეტმა რეპორტაჟის ფორმით მოგვითხრო რევოლუციის პერიოდში პეტერბურგსა და მოსკოვში ყოფნის შედეგად მიღებული შთაბეჭდილებანი. ქვეყნის ტოტალურად ნგრევისა და გაპარტახების წარმოსახველ ამ პოემაში რელიგიურ სიწმინდეთა ხელყოფისა და ჭეშმარიტი ღვთისმსახურების მოშლის შედეგად დატრიალებულ უბედურებათა ქაოსური სურათებიცაა ასახული საკმაოდ შთამბეჭდავი ფორმით. მრავლისმთქმელია ის ფაქტი, რომ სატანურ ძალთა აღზევების ამ ტრაგიკულ პროცესს, სხვა მნიშვნელოვან ფაქტორებთან ერთად, გალაკტიონი უპირველეს ყოვლისა რევოლუციას, როგორც ქვეყნად „ჯოჯოხეთური სამოთხის“ (ავტორის სიტყვებით) დამამკვიდრებელ ძალას, უკავშირებს, რითაც აშკარად გამოხატავს თავის ნეგატიურ დამოკიდებულებას ამ მოვლენისადმი.

საბჭოთა ხელისუფლების მიერ გატარებული ანტირელიგიური პოლიტიკისადმი გ. ტაბიძის კრიტიკულმა დამოკიდებულებამ კიდევ უფრო დიდი მასშტაბები შეიძინა პოემაში „კლასობრივი ბრძოლა“ (1930-1935 წწ.). ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა ნაწარმოების ის ეპიზოდები, სადაც ეკლესიების ბარბაროსულად ნგრევისა და რელიგიურ სიწმინდეთა განდალურად ხელყოფის ამბებია მოთხრობილი. მაგალითად, ღმერთზე გამწყრალი ბრბოს ამდაგვარი ქმედება ნაწარმოებში ასეა წარმოსახული:

**სოფელს ღმერთი დაავიწყდა, ეკლესიას არ აქვს სხივი,
უთანხმობას ხალხი მიაქვს, ვით მდინარეს მიაქვს ტივი.
ღმერთსაც ხალხი დაავიწყდა, ამას ვნანობ, ამას გჩივი;
რანაირად გაიხარებს ამნაირი კოლექტივი? (ტაბიძე, 1970, 154).**

საბჭოთა ხელისუფლების ათეისტური პოლიტიკისადმი გალაკტიონის კრიტიკული დამოკიდებულება კიდევ უფრო მეტი

სიმწვავეთაა გამოხატული პოემის ძირითად ტექსტში მოუხვედრელ ფრაგმენტებში მაგალითად:

ამის მსმენი იქვე ახლო იდგა მღვდელი, ყოვლად ფლიდი,
მან კრძალულად და ნაწყენად დაიგმინა: „ჰაო გიდი!
ჩემის თვალთ დავინახე, სიონის რომ მოსწყდა ზარი,
მიწა ისე ჩაიზნიქა, როგორც დევის ნამუხლარი.
ხმა გამოსცა გაბზარული, საბოლოო, ცივი, მკვდარი,
ეჰ, ბევრი რამ მასთან ერთად, იყო მხოლოდ, აღარ არი“

(ტაბიძე, 1970, 287).

ყოველივე ზემოთქმულთან ერთად, მკითხველის ყურადღება აქვე ერთ მნიშვნელოვან გარემოებასაც მიიღწევა: როგორც პოეტის საარქივო ჩანაწერებიდან ნათლად ჩანს, „კლასობრივი ბრძოლიდან“ ზემოთ დამოწმებულ ფრაგმენტებში რელიგიასთან დაკავშირებით გამოთქმულ კრიტიკულ მოსაზრებებს იგი შემდგომშიც არაერთხელ მიუბრუნდა. მაგალითად, პოემის დაწერიდან საკმაოდ დროის გასვლის შემდეგ, 1947 წელს, გაკეთებულ ერთ-ერთ ჩანაწერში კლასობრივ მტრად მიჩნეული მისი იდეოლოგიური მოწინააღმდეგის ღვთისმოსაობას ნიკა შემდეგნაირ შეფასებას აძლევს: „თქვენ რა გესმოდათ ღარიბის კვნესისა და ბრძოლისა? თქვენი აზრით, ხალხს თუ იხსნის, მხოლოდ წირვა ლოცვა.“

თუ მორწმუნე ეზიარა და ემთხვია კარიბჭესა,
ის აღსდგება, როგორც ქრისტე აღსდგა მესამესა დღესა.

ამნაირი ქადაგებით ხომ გამოდის პაპი რომის?

ყველამ იცის განზრახვები იმ სულბადლის და ქვემძრომის.

ვითომ ქრისტეს მოციქული, ნაშთი ჯვაროსანთა ტომის,

ეს ზეზეურ წაწყმედილი, მონატრული ახალ ომის“ (ტაბიძე, წიგნი მე-17, 2008, 146).

ხსენებული ჩანაწერის მიხედვით, თავისი ათეისტური თვალთახედვის გამოხატვის დროს ნიკა მსგავს აგრესიას მღვდელთან პაექრობაშიც ავლენს. კერძოდ, ხელისუფლების მიერ ეკლესია-მონსატრების მასობრივი ნგრევისა და სიონის ტაძრის სამრეკლოდან ზარის ჩამოგდების გამო აღშფოთებულ მღვდელს იგი ამ სიტყვებით მიმართავს:

მღვდლო, ბევრი შენისთანა, მე არ ვიცი, როგორ ბედავს,

ახალ დროის გამარჯვებას ხედავს, მაგრამ ვეღარ ხედავს,

ღამით ადებს ეკლესიას, რასაც დღისით გადაკეტავს...

ნეიტრალურ ზონაზეა, კიდევ ხედავს და ვერც ხედავს.

გ. ტაბიძის რელიგიური მრწამსის შეფასების დროს რამდენიმე სიტყვა „მშვიდობის წიგნზე“ (1945-1956 წწ.) უსათუოდ

უნდა ითქვას. ხსენებული პოემისადმი ინტერესს ამ შემთხვევაში არსებითად განსაზღვრავს ის ფაქტი, რომ პოეტმა მასში ქართველი ღვთისმსახურის იდეალიზებული ტიპის შექმნაც ცადა ათონელი ბერის სახით. გალაკტიონის მიერ ხორცშესხმული ბერის პიროვნული სახე ჩვენს წარმოსახვაში რამდენადმე განზოგადებული ფორმით წარმოაჩენს გარდასულ საუკუნეებში ქართულ ეკლესია-მონასტრებში მრავლად მოღვაწე იმ ღვთისმსახურთა საუკეთესო პიროვნულ თვისებებს, რომელთა ცხოვრების უმთავრეს მიზანს არა მარტო ღვთაებრივ მცნებათა მსახურება წარმოადგენდა, არამედ სამშობლოს საკეთილდღეო საქმეთა უანგაროდ საკეთებლად და ეროვნული სულიერი მემკვიდრეობის შესაქმნელად თავდადებული მოღვაწეობაც.

მიუხედავად იმისა, რომ ათონელი ბერის პიროვნულ ღირსებათა წარმომენი ეს თვისებები პოემის ძირითად ტექსტშიც საკმაოდ შთამბეჭდავადაა გამოვლენილი, აღნიშნული თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესო მაინც ნაწარმოების ის ეპიზოდებია, რომლებიც ავტორს თხზულების საბოლოო ვარიანტში არ შეუტანია. ამიტომაც, წინამდებარე ნაშრომის მიზანდასახულობიდან გამომდინარე, შესაბამის ციტატებს ნაცვლად პოემის ძირითადი ტექსტისა, მისი ვარიანტიდან დავიმოწმებ.

მრავლისმთქმელია ის ფაქტი, რომ ათონელი ბერის ცხოვრების ავტორისეულ მონათხრობში უმთავრესი ყურადღება მის ბერულ-სარწმუნოებრივ მოღვაწეობაზე უფრო მეტად საქვეყნო საქმეთა სამსახურში აქტიურ დგომაზეა გამახვილებული. პოემაში იმ გარემოებასაც არაერთგზის ესმება ხაზი, რომ ათონელი ბერის ცხოვრება ამ თვალსაზრისით გამონაკლისი შემთხვევა არ ყოფილა და საქართველოსა თუ უცხოეთის ეკლესია-მონასტრებში მრავლად მოღვაწე ქართველ წმინდა მამათა ღვთისმსახურების მიზანსაც მათი ყოველდღიური საქმიანობის ნაწილად ქცეული სამშობლოს მსახურება წარმოადგენდა.

გალაკტიონის შეფასებით, თავიანთი თავგანწირული მოღვაწეობის შედეგად მიწიერი ცხოვრების ყოველდღიურ ორომტრიალს განრიდებულმა სწორედ ამ ადამიანებმა შექმნეს ჩვენი ერის მარადიულ სულიერ საგანძურად ქცეული წერილობითი მემკვიდრეობა: „მათ დათმეს სოფლის ამაოება, ღოცვას მხურვალედ სდევდა დროება და სამარადო სანთლად დნებოდა და ამ წიგნებით იფინებოდა მზე ივერია, ღვთისმშობლის ხვედრი“ (ტაბიძე, XI, 1973, 481).

გ. ტაბიძის რელიგიური მრწამსის გააზრების დროს მხედველობიდან არც ის ფაქტი უნდა გამოგვრჩეს, რომ პოეტის მსოფლმხედველობაზე გარკვეული ზეგავლენა საბჭოთა პერიოდის იდეოლოგიურმა პროპაგანდამაც მოახდინა. პირველ ყოვლისა სწორედ ამ მოვლენით უნდა აიხსნას აშკარად პოლიტიზებული ის დამოკიდებულება, რასაც გალაკტიონი ეპოქალური მოვლენებისადმი, მათ შორის რელიგიისადმიც, იჩენდა ხოლმე ცალკეულ შემთხვევებში. ნათქვამის დასტურად, ვფიქრობ, დიალოგის ფორმით ჩაწერილი ამ ეპიზოდის გახსენებაც იქნება საკმარისი: „– მამაო! თქვენთან რომ ვინმე მოვიდეს, წაგავლოთ წვერებში ხელი და მტრულად დაგიწყოსთ ღრეჭა: მამაო ივანე, მამაო ივანე, მამაო ივანე, მამაო ივანე, რას ჩაიდენდით მაშინ, მამაო?

– ერიპაა, – დაიძახა ივანემ. – ეს ჯოხი ტყვილად არ დამაქვს. ამ ჯოხით გაეუპოვბდი თავს.

– აჰა! თქვენ აგრე ჩაიდენდით! ეხლა დამიგდეთ ყური, მამაო: დამდგარხართ ეკლესიაში, ჩაგიცვამთ საპამპულო ოღარი და წამდაუწუმ იძახით: უფალო შემიწყაღე! უფალო შემიწყაღე! უფალო შემიწყაღე! ახი არ იქნება, იმ უფალმა იესო ქრისტემ და სამასსამოცდასამმა წმინდა გიორგიმ გარდმოგივლინოსთ მომსპობი ჭირი და აღგავოსთ პირისაგან მიწისა შენცა და დიაკვანიც?“ (ტაბიძე, წიგნი 21-ე, 2008, 10).

როგორც ზემოთ დამოწმებული ერთ-ერთი ჩანაწერიდანაც ნათლად ჩანს, ასეთ აგრესიულ დამოკიდებულებას გალაკტიონი არა მარტო თავისი ქვეყნის ღვთისმსახურთა მიმართ იჩენდა, არამედ თვით რომის პაპისადმიც კი. კათოლიკური ეკლესიის საჭეთმპყრობლის წინააღმდეგ მიმართული ამგვარი აგრესია, რომელიც პიროვნულ შეურაცხყოფაშიცაა გადაზრდილი, შემთხვევით მოვლენას რომ არ წარმოადგენდა, ამას ეს პოეტური ექსპრომტიც ადასტურებს:

**ათასნაირ წყევლა-კრულვით რომ ქადაგებს პაპი რომის,
ყველამ იცის იდეები ამ სულმყრალის და ქვემძრომის.
ვითომ ქრისტეს მოციქული, ნაშთი ჯვაროსანთა ტომის,
ეს ზეზეურ წაწყმედილი, მნატვრელია ახალ ომის (ტაბიძე,
წიგნი მე-14, 2008, 14).**

გ. ტაბიძის რელიგიური მრწამსის გააზრების დროს რამდენიმე სიტყვა მის ერთ დაუმთავრებელ პოემაზეც უნდა ითქვას. მხედველობაში მაქვს უსათაურო პოემა, რომელიც ამ სტრიქონით იწყება: „ისარივით ბასრ იდეას საქართველოს ახალ ხანის.“ ავტორის რელიგიურმა თვალთახედვამ ხსენებულ

ნაწარმოებში ორი უმთავრესი ასპექტით ჰპოვა გამოვლინება: პირველი, იმით, რომ იმჟამინდელი იდეოლოგიური პოლიტიკის ზეგავლენით, პოეტმა მასში სოციალიზმი ყოველგვარი მიკიბ-მოკიბვისა და ორაზროვნების გარეშე გამოაცხადა ჩვენს ახალ რელიგიად: „ყველა ერთად გაოცდება, უნებლიეთ დასწავთ შური, რა ყოფილა რელიგია ჩვენი, სოციალისტური.“

და მეორე, ფაქტობრივად საქართველოს ისტორიის უმნიშვნელოვანეს მოვლენათა სქემატურ კონსპექტად ქცეულ ამ პოემაში, რომელიც მხოლოდ სამიოდე გვერდს მოიცავს, პოეტმა ქრისტიანული რელიგიის, როგორც ქართველი ხალხის ეროვნულ-სახელმწიფოებრივად შემაკავშირებელი უმტკიცესი სულიერი ძალის, გამორჩეულად ფასეულ როლსაც არაერთგზის გაუსვა ხაზი. კერძოდ, ჩვენი ქვეყნის ისტორიის საამაყო და ღირსსახსოვარ ეპიზოდთან პოემაში ქრისტიანულ რელიგიასთან სისხლხორცეულად დაკავშირებულ ისეთ მოვლენებსაც აქვს განსაკუთრებული ყურადღება მიქცეული, როგორებიცაა: საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებელ საღვთისმსახურებლო სამწყსოდ ჩამოყალიბება, ხუცური ანბანის შექმნა, ჩვენს ქვეყანაში თორმეტი სირიელი მამის მოსვლა, მცხეთაში ჯვრის, ხოლო საბერძნეთში, ათონის მთაზე, ივერიის მონასტრების აგება, ექვთიმე ათონელის მიერ ბიბლიის ქართულად გადმოთარგმნა, ქუთაისში ბაგრატ მესამის მიერ ტაძრის აშენება და ა. შ.

მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოს ისტორიიდან ფართო საზოგადოებისთვისაც კარგად ცნობილ ამ მოვლენათა განდიდების დროს პოეტი ქრისტიანული რელიგიის უმნიშვნელოვანეს როლსაც არაერთგზის აღნიშნავს პირდაპირაც და არაპირდაპირაც, საბჭოთა პერიოდის იდეოლოგიური კონიუნქტურის გათვალისწინებით, ქრისტიანულ რწმენას იგი სოციალისტურ იდეოლოგიასთან შედარებით მაინც დამცრობილად წარმოგვიდგენს და იმჟამინდელი ხელისუფლების მესვეურთა მიერ ფაქტობრივად ახალ რელიგიად ქცეული ამ იდეოლოგიის უპირატესი როლის წარმოაჩენასაც ცდილობს მასთან მიმართებით. კერძოდ, პოეტი სიამაყით აღნიშნავს იმ ფაქტს, რომ მართალია, ქართველი ხალხი თავდაპირველად წმინდა ნინომ ჯერ კიდევ მირიანის მეფობის დროს, მეოთხე საუკუნეში, მონათლა ქრისტიანობის მისაღებად, მაგრამ სინამდვილეში ჩვენი ერი ჭეშმარიტი რწმენის გზას მხოლოდ მაშინ დაადგა, როცა იგი „სოციალისტურ რელიგიას“ ეზიარა:

მირიანის მეფობის დროს იყო ნინო მშვენიერი,

ქრისტეს რწმენით მან მონათლა, მტკვარში ჩაჰყავს ჩვენი
ერი.

ეს ამბავი ძველად იყო, მართლაც იყო, მაგრამ მართლა
ჩვენი ერი მხოლოდ ეხლა, მხოლოდ ეხლა მონათლა
(ტაბიძე, ტ. X, 1973, 310).

დამოწმებული ფრაგმენტში გამოთქმული ეს აშკარად
იდეოლოგიზებული და კონიუნქტურული თვალსაზრისი
გალაკტიონმა 1957 წელს დაწერილ ერთ-ერთ პოეტურ ჩანაწერშიც
გაიმეორა და ჩვენი ერის „ხელმეორედ მონათვლის“ თარიღად
ამჯერად უკვე 1917 წლის ოქტომბრის რევოლუცია გამოაცხადა:

მოკლედ, ასეთია უმთავრესი შტრიხები გ. ტაბიძის
რელიგიური მრწამსისა მის მიერ საბჭოთა ეპოქაში შექმნილი
ტექსტების მიხედვით. როგორც წინამდებარე ნაშრომში
დამოწმებული მაგალითებითაც ნათლად ჩანს, პოეტის რელიგიური
თვალთახედვა ბოლომდე თანმიმდევრული არ არის, ზოგჯერ
გაორებულიცაა და დროდადრო აშკარად გამოხატული შინაგანი
წინააღმდეგობებითაც ხასიათდება. თუმცა ამ თვალსაზრისით
გალაკტიონი გამონაკლისი არ ყოფილა და რელიგიასთან
მიმართებით მსგავსი ეკლექტიკა საბჭოთა პერიოდში მოღვაწე
ბევრი მწერლის ნააზრევისთვისაცაა მკაფიოდ დამახასიათებელი.
მიუხედავად იმისა, რომ ეს სამწუხარო მოვლენა სხვა
ფაქტორებითაც იყო განპირობებული, ალბათ, სულაც არ
გადავაჭარბებთ, თუ ვიტყვით, რომ მის განმსაზღვრელ უმთავრეს
გარემოებად პირველ ყოვლისა მაინც ის იდეოლოგიური პოლიტიკა
იქცა, რასაც იმჟამინდელი ხელისუფლება ატარებდა მთელი
იმპერიის მასშტაბით მიზანმიმართულად და აქტიურად.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- ვარდოსანიძე ს. საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესია 1917-1952 წლებში, თბ. 2001 წ.
- ტაბიძე გ. თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. II, 1966 წ.
- ტაბიძე გ. თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. VII, 1972 წ.
- ტაბიძე გ. თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. VIII, 1970 წ.
- ტაბიძე გ. თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. X, 1973 წ.
- ტაბიძე გ. თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. XI, 1973 წ.
- ტაბიძე გ. საარქივო გამოცემა ოცდახუთ წიგნად, წიგნი მე-14, 2008 წ.
- ტაბიძე გ. საარქივო გამოცემა ოცდახუთ წიგნად, წიგნი მე-17, 2008 წ.
- ტაბიძე გ. საარქივო გამოცემა ოცდახუთ წიგნად, წიგნი მე-18, 2008 წ.
- ტაბიძე გ. საარქივო გამოცემა ოცდახუთ წიგნად, წიგნი მე-19, 2008 წ.
- ტაბიძე გ. საარქივო გამოცემა ოცდახუთ წიგნად, წიგნი 21, 2008 წ.

Avtandil Nikoleishvili

Galaktion Tabidze's Religious Outlook In the Context of Antireligious Policy of Soviet Government

Summary

During the soviet epoch the antireligious policy intentionally carried out by the Soviet government had a certain impact on religious outlook of Galaktion Tabidze like of many other contemporary writers. First of all, conflicting attitude that are characteristic to some texts written by Galaktion during the Soviet period was conditioned by the abovementioned events. In particular, along with the works objectively manifesting the role of the Christian religion in the history of Georgian nation the conjunctive texts created under the impact of antireligious policy carried out by the contemporary government can also be observed. In this respect along with the verses and poems created by the author the versions that did not go to the main texts as well as the archival records are of much interest. G. Tabidze is not an only exception. The eclecticism in relation to religion and conceptualizing faith through political outlook is strongly characteristic to many works of the writers of the Soviet period.

ეკლესიები ხულოში (1817-1928 წწ)

მე-18 საუკუნეში ხულოში ეკლესიების არსებობაზე ცნობას მხოლოდ საარქივო დოკუმენტებში და ნარატიულ წყაროებში შეგვხვდით. ყველა მოგზაური, მეცნიერი და მკვლევარი, ვინც ხულო მოინახულა, საუბრობს მხოლოდ ეკლესიის ნაშთებზე და შემორჩენილ წარწერიან ქვებზე, რომლებიც სხვა დანიშნულებით არის გამოყენებული.

1873 წელს ხულოში მყოფი ისტორიკოსი **დიმიტრი ბაქრაძე** აღწერს მეჩეთს, რომელიც აგებულია გათლილი ქვის ცოკოლზე. „ეს ქვები ძველი ეკლესიის ნაშთი უნდა იყოს“ – ამბობს მოგზაური. მეჩეთის შესასვლელზე დ. ბაქრაძეს უნახავს ოსმალური წარწერა, სადაც ნათქვამია: „წმინდა მეჩეთის წელი 1233“, ანუ 1817 წელი. ხულოშივე ისტორიკოსი შეხვდა ორ მოხუცს, რომელთაც ახსოვდათ ხულოს ეკლესია. „იგი ახლანდელი მეჩეთის ადგილას იდგა და სხალთის ეკლესიაზე დიდი იყო. იგი ამ 40 წლის წინათ დაარღვია ახმედ ფაშამო“ – უამბეს დ. ბაქრაძეს.¹

ამ ორი ციტატის ანალიზით ირკვევა, რომ: ხულოს ეკლესია დაინგრა ჯერ კიდევ 1817 წლამდე და მის ადგილას აშენდა მეჩეთი, რაც წარწერითაც დასტურება: „წმინდა მეჩეთის წელი 1817“.

ცნობილია, რომ 1815 წლის 3 ივნისს **სელიმ ხიმშიაშვილის** სიკვდილით დასჯის შემდეგ, ფაშის ტახტზე ავიდა ოსმალთა მოხელე **მამედ-რაშიდ-ბეგი**, რომლის წინააღმდეგ 1816 წლის მაისში აჭარლებმა ძლიერი აჯანყება მოაწვეეს, მემედ ბეგი დაატყვევეს. ოსმალეთის ხელისუფლება იძულებული გახდა ოსმალთა ქართველი მოხელეთა შეეცვალა. სულთანმა ფაშად **ლუფტი ალი-ფაშა ჯაყელი** დანიშნა. სწორედ ამ პიროვნებას ეკავა ახალციხის ფაშის ტახტი 1817-1818 წლებში, როცა ხულოს ეკლესია დაანგრიეს და მეჩეთი ააშენეს, მაგრამ არა ეკლესიის ადგილზე.² როგორც ჩანს, ეკლესიის შენობის ნაწილი ერთხანს არსებობდა და იგი საბოლოოდ გაქრა 1828-1829 წლების ახლოს **ახმედ ხიმშიაშვილის** ფაშობის დროს.

დიმიტრი ბაქრაძის შემდეგ ხულო მოინახულა პოდპოლკოვნიკმა **გიორგი ყაზბეგმა**, რომელიც წერს, რომ ახმედ-ბეგი, უკვე შუახნის კაცი, 1828 წლის ომის შემდეგ, „დასახლდა ხულოში, სადაც ქრისტიანული ეკლესიის ნანგრევზე ააშენა სახლი.“² ამგვარად, დადასტურებულად შეიძლება ჩაითვალოს რომ ახმედ-ფაშა ხიმშიაშვილი ხულოში დასახლდა 1828 წელს (მანამდე ნიგაზეულში ცხოვრობდა), ააშენა სახლი. თუმცა გ. ყაზბეგი არ მიუთითებს, რომ ეკლესია სწორედ მისი ხელით დაინგრა. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ახმედ ხიმშიაშვილს ეკლესია დანგრეული დახვდა და მის საძირკველზე ააშენა სახლი (თუმცა ეს მოქმედებაც მკრეხელური და საძრახისია).

ზაქარია ჭიჭინაძე ბევრ სხვა ცოდვისაც მიაწერს ახმედ ხიმშიაშვილს, თუმცა მთავარი ცოდვისაგან ათავისუფლებს. ხულოში „ძველათ მშვენიერი ეკლესია იყო. დღეს ამ ეკლესიის საძირკველზე, სწორედ ეკლესიის ზომაზე, ღამაში ჯამე დაუდგამთ... ჯამეს ქვეშ ორის არშინის ტოლა ეკლესიის კედლებია დატოვებული.... ხულოშივე არის ძველის-ძველი ციხე მეფეების დროს გააკეთებული. შემდეგ ეს ციხე ახმედ ფაშამ დააქცევინა და სასახლედ გააკეთებინა.“³

ზ. ჭიჭინაძისათვის ეს ამბები ხულოს მოსამართლეს (ყადის) ნური ეფენდი ბერიძეს მოუყვლია. მას ისიც უთქვამს, რომ ამ ციხესა და სასახლეში დაბანაკდა ახმედ-ფაშის ძმა **ქორ-ხუსეინ-ბეგი**, რომელიც „აქედან შეება ოსმალთ, საქმე გაუჭირდათ, მაგრამ ბოლოს სძლიეს და ქორ-ხუსეინ-ბეგიც დაიჭირეს, სტამბოლს წაიყვანეს, სადაც მოსჭრეს თავი. ეს ციხეც და სასახლეც მის შემდეგ დაანგრიეს.“⁴

სხვა მოხრობელთა ნაამბობში შესაძლოა ეჭვი შეიტანოთ, მაგრამ დიდი სწავლულის, მთელი ზემო აჭარის მოსამართლის და ბრძენი პიროვნების, ნური ეფენდ ბერიძის ნაამბობი პირადად მე უეჭველად მიმაჩნია, ნათელი ხდება, რომ ახმედ-ფაშა ხიმშიაშვილმა საკუთარი სასახლე ააშენა არა ეკლესიის ნანგრევზე, არამედ ციხის ნანგრევზე. რომელიც შემდეგ, დაახლოებით 1844 წელს დაანგრიეს და იარვაჰყვეს ოსმალებმა.

1897 წელს **თედო სახოკიას** ასეთი სურათი დახვდა: შუაგულ სოფელში (ხულოში, რ.ს.) აშენებულია ხის ჯამე. საძირკველად დატანებული აქვს ის ქვის მასალა, რომელიც დარჩენილია ოსმალთა მიერ ეკლესიის დანგრევის შემდეგ. ეს

ეკლესია ამ სამოცი წლის წინ (ე.ი. 1837 წ. რ.ს.) მდგარა და მაჰმადიანთ პირველად პირდაპირ ჯამედ უქცევიათ.... მერე სულაც დაუქცევიათ ქვითკირის ეკლესია და იმის ალაგას აუგიათ ხის ჯამე, რომელიც დღესაც დგას.... ჩრდილოეთით ნასახლარია შერიფ-ბეგ ხიმშიაშვილისა“.⁵

ახმედ-ფაშა ხიმშიაშვილი 1836 წელს გარდაიცვალა. სიცოცხლეში, როგორც ზემოთ ითქვა, 1837 წლამდე ეკლესიისთვის ხელი არავის უხლია. ეკლესიის შენობა ჯერ მეჩეთად გამოუყენებიათ, შემდეგ კი დაუშლიათ და მის ადგილას აუშენებიათ ჯამე; ახმედ-ფაშის შემდეგ მისი შვილის **შერიფ-ბეგის** ნასახლარი ჯამედან ცალკე ჩარდილოეთით მდებარეობდა.

ამის შემდეგ, აჭარის გათავისუფლებამდე, ხულოში ქრისტიანული სალოცავის აშენებაზე აღარავის უფიქრია. მოსახლეობაც საბოლოოდ მაჰმადიანური სარწმუნოების გავლენის ქვეშ მოექცა, მაგრამ საბედნიეროდ ეს პროცესი მხოლოდ 34 წელი გაგრძელდა, 1878 წელს აჭარა გათავისუფლდა უცხოელთა ბატონობისგან და კვლავ გაცხოველდა მინაველებული ეროვნული სული.

ამის ნათელი დადასტურებაა 1878 წელს **ხასან-ბეგ ბეჟანიძის** საუბარი **სერგეი მესხთან**, ხასან-ბეგი, მესხის სიტყვებით, მტკიცე მაჰმადიანია, მაგრამ ისიც დარწმუნებულია, რომ მოსახლეობა თანდათანობით გაქრისტიანდება: „რასაკვირველია, რუსხელმწიფე ჩვენი სარწმუნოების შეცვლას და ჩვენს გარუსებას არ მოინდომებს, მაგრამ ეს თავისთავად მოხდება. ჩვენ მუდამ თქვენში დავიწყებთ ტრიალს, მუდამ თქვენს ცხოვრებას დაგუწყებთ ყურებას, ძალაუვნებურად გადავიღებთ თქვენგან ჯერ გარეგან შემკულობას და მერე ზნეს, ხასიათს და სარწმუნოებასაც.“⁶

აჭარის გათავისუფლების პირველივე დღეებიდან ამოქმედდა „კავკასიაში მართლმადიდებლობის აღმდგენელი საზოგადოება“ (შეიქმნა 1869 წელს), რომელმაც თავის პირველ ამოცანად დაისახა ახლადშემოერთებული ტერიტორიების მოსახლეობაში ქრისტიანობის ქადაგება. თუმცა აჭარაში მისიონერები საკმაოდ გვიან გამოჩნდნენ. ამის მიზეზი იყო რუსეთის ხელისუფლება, რომელსაც სულაც არ აინტერესებდა ქართველ მუსულმანთა ეროვნული გათვითცნობიერება, მისთვის მთავარი იყო კიდევ უფრო გაღრმავებულიყო მუსლიმანური

ფანატიზმი, გაუცხოება აჭარლებსა და დანარჩენ საქართველოს მოსახლეობას შორის. პირიქით ცარიზმი აჭარლებს ქართველებად არ თვლიდა და მოსახლეობის ნაწილში ამ საშიშ მოსაზრებას კიდევ უფრო აღვივებდა. ყოველივე ეს ქართველი ერის ერთიანობას უშლიდა ხელს, რუსეთის ხელისუფლებას კი უადვილდებოდა მთელი საქართველოს ასიმილიაცია და რუსიფიკაცია. ბუნებრივია, ასეთ პირობებში ახალი ქრისტიანული სამლოცველოების აშენების ან ძველის აღდგენის მცდელობა უშედეგო იყო.

ასეთ დროს აუცილებელი იყო ქართველ მღვდელმსახურთა აქტიურობა. 1888 წელს ბათუმ-ართვინის მოსახლეობაში ქრისტიანული აღმსარებლობის მდგომარეობის გასარკვევად ამ მხარეებში იმოგზაურა არქიმანდრიტმა **ამბროსი ხელაიამ** (1921-1927 წწ საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი) ადგილზე ნანახმა იგი დაარწმუნა, რომ მოსახლეობაში კვლავ იყო შემორჩენილი ქრისტიანული წეს-ჩვეულებანი, ხალხის ნაწილი ჩუმად ღოცულობდა, ხოლო მამა-პაპურ ადათ-წესებს ყველა ასრულებდა. დაბრუნების შემდეგ ამბროსი ხელაიამ ეგზარხოს **პალადის** აუხსნა არსებული ვითარება, რომ ადგილობრივი მაჰმადიანი ქართველების ქრისტიანული აღმსარებლობისაკენ მობრუნება დიდ სიძნელეს არ წარმოადგენს, თუ იქნება მისი და ხელისუფლების ნება.⁷ რუსეთის იმპერიული პოლიტიკა შეუვალი იყო. იგი შეგნებულად და მიზანმიმართულად აბრკოლებდა ახალშემოერთებული მხარის მოსახლეობის თვითგამორკვევას, ცდილობდა ის კვლავ ფანატიზმის გავლენის ქვეშ დაეტოვებინა.

ხალხის სულის გატეხვა ადვილი არ იყო. უძველეს მართლმადიდებლურ ტრადიციებს ღრმა ფესვები გააჩნდა და ადამიანთა სულს ნიადაგ აბორგებდა. აკი ქართულ გაზეთებშიც გაჩნდა საგანგაშო წერილები „უეკლესიოებით“ გამოწვეულ „უკიდურესობაზე“.⁸

ამას ისიც დაემატა, რომ რუსეთმა თავისი იმპერიული ზრახვების ბოლომდე განსახორციელებლად თავისი შიდა გუბერნიებიდან მოსახლეობა ჩამოიყვანა და დაპყრობილ ტერიტორიებზე დაასახლა. 1902 წელს რამდენიმე რუსი ეროვნების ოჯახი ზემო აჭარაში, ხულოს ცენტრშიც ჩამოასახლა, რითაც მთავრობამ დიღემა თავის თავს შეუქმნა;

თუ ადრე ადგილობრივი მოსახლეობისათვის არ ემეტებოდა ქრისტიანული სალოცავის აშენება, ახლა თავისმა ჯიშმა და ჯილაგმა მოითხოვა იგი. ხულოში რამდენიმე კომლი მართლმადიდებელი ბერძენიც ცხოვრობდა და გაზეთებში გამოჩნდა ახალი ცნობები ხულოში ახალმოსახლე რუსთათვის ეკლესიის აშენების და მღვდლის განწესების თაობაზე.⁹

ამ სამადლო საქმეში ჩაერთო ქრისტიანობის გამავრცელებელი საზოგადოებაც და მოსალოდნელზე ადრე ხულოში დაიწყო ეკლესიის მშენებლობა. ჩვენი გამოთვლით იგი 1904 წელს უკვე აშენებული იყო და თავისი მოძღვარიც (ანტონ ფირცხალავა) ჰყავდა.

ანტონ ფირცხალავას შესახებ ცნობას ვხვდებით ბათუმის ოლქის უფროსის წერილში, რომელიც 1904 წლის მარტში გაგზავნილია ბათუმის გენერალ-გუბერნატორის სახელზე. წერილის ავტორი აღნიშნავს, რომ მან თავის დროზე იშუამდგომლა ხულოში ეკლესიის აშენებაზე იმ პირობით, რომ გამოცდილ მღვდელს გამოაგზავნიდნენ. აქვე მღვდელ ანტონ ფირცხალავას კი საყვედურობს იმის გამო, რომ მან კატეგორიულად მოსთხოვა შერიფ-ბეგ ხიმშიაშვილის ვაჟს **თემურის**, რათა მისი ნახევარდა გერმანელი ქალისაგან, რომელიც მართლმადიდებელია, აეყვანათ ხულოში (ალბათ სხალთიდან), რათა „იაროს ეკლესიაში და შეასრულოს ყველა ქრისტიანული წესი“. ეს ამბავი გარეცვლდა აჭარის მოსახლეობაში და მღვდლვარება გამოიწვიაო, ამის გარდა ოლქის უფროსი ხულოში მღვდელს მოსახლეობასთან არასასურველ საუბრებშიც ადანაშაულებს, ამიტომ ითხოვს გამოიწვიონ მღვდელი ანტონ ფირცხალავა და მის მაგივრად ხულოში „გაგზავნონ ტაქტიანი, უმწიკვლო კორექტული მისიონერი-მღვდელი, რომელიც თანდათანობით შეძლებს დაამყაროს კავშირი ქრისტიანთა და აჭარელებს შორის, დასაწყისში ყოველდღიური ურთიერთობით, ხოლო შემდეგ ღვთის სიტყვების ქადაგებით.“¹⁰

ჩვენს მიზანს არ შეადგენს რამდენად სწორია ოლქის უფროსის პრეტენზიები მღვდელ ანტონ ფირცხალავასადმი. ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა, რომ ხულოში ეკლესია აშენდა მაშინდელი ბათუმის ოლქის უფროსის შემდგომლობით, რაც მთავარია, 1904 წელს ეკლესია მოქმედებს და მისი მოძღვარია ანტონ ფირცხალავა.

როგორც ირკვევა, ეკლესია აშენდა, მღვდელიც დაინიშნა, მაგრამ მისი კეთილმოწყობა დიდხანს, თითქმის 6 წელი გაგრძელდა. ამაზე მეტყველებს **ა. პლატონოვის** წიგნი. რომელშიც ავტორი ამბობს, რომ „1910 წელს ს. ხულოში საბოლოოდ კეთილმოეწყო ეკლესია ბათუმის ოლქის აჭარლებისათვის.“¹¹

ხულოს ეკლესიის შემდგომ ბედზე წერს **რაფიელ ჩხაიძე (აცანელი)**, რომელიც პირველ მსოფლიო ომამდე აქ მასწავლებლად მუშაობდა. ომის დაწყების შემდეგ სკოლებმა მუშაობა შეწყვიტეს და რაფიელი ხულოდან წავიდა. ომის დამთავრების შემდეგ იგი კვლავ ავიდა ხულოში და საშინელი სურათის მოწმე გახდა: „ხულოსაც დაეუახლოვდით. დავინახეთ ნაცნობი ქართველი მუსლიმანები.... ნაცნობი ბერძნები და სომხები, რომლებიც ჩვენთან გამოიქცნენ თათრის ჯარის მოახლოების დროს. გადარჩენა მოგვილოცეს.... ავედით მაღლობზე. ქვის ეკლესიიდან მხოლოდ ოთხი კედელი დარჩენილა.“¹²

ნათელია, რომ ხულოს ახალი ეკლესია დაანგრეს ოსმალო ოკუპანტებმა პირველი მსოფლიო ომის დროს, 1914 წელს.

ორი წლის შემდეგ ხულოს მოსახლეობის წინაშე კვლავ დადგა ეკლესიის მშენებლობის საკითხი. ამისათვის აქტიურობდნენ აქაური ბერძნები, მაგრამ საჭირო იყო ადგილობრივი ბეგების კეთილი ნება. იმ დროს **ჯემალ-ბეგ ხიმშიაშვილი** ხულოს ერთმმართველად ითვლებოდა და მაშინვე მიუცია თანხმობა. 1916 წელს ბერძენთა წარმომადგენელმა **ევგენი ნიკოლოზის ძე იონიკმა** ხულოს მკვიდრი მცხოვრებლებისგან **შუქრი** (ცნობილი მოღვაწის **ალექსანდრე ქონიაძის** ბაბუა) და **აბას ალი-ჰაიდარის ძე ქონიაძეებისგან** შეისყიდა 479 კვ საჟენი მიწა, რომელზეც ააგეს ეკლესია.¹³

ხულოს ეკლესიის სიცოცხლე და სასწავლებლის ქმედუნარიანობა დიდად იყო დამოკიდებული **ბესარიონ დოლიძეზე**, რომელიც 1916-1918 წლებში ხულოს ეკლესიაში ღვთისმსახურებას ეწეოდა, იგი ცნობილი ქართველი კინორეჟისორის **სიკო დოლიძის** მამა და ასევე ცნობილი ხელოვანის **ქეთი დოლიძის** ბაბუაა.¹⁴ **სიკო დოლიძე** ხულოში მამის საქმიანობაზე წერს, რომ 1917 წელს მისი მამა ხულოში მასწავლებლად მუშაობდა.¹⁵ როგორც ქალბატონმა ქეთიმ

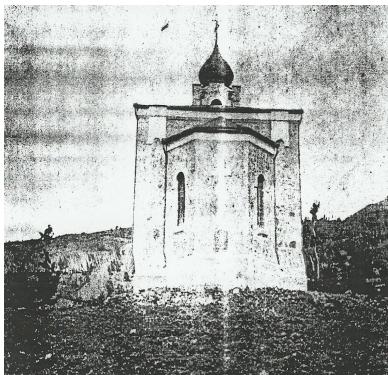
გვითხრა, ეკლესიის მოძღვრისა და სკოლის მასწავლებლის (გამგის) საქმიანობას ბ. დოლიძე ერთდროულად ასრულებდა.

საბჭოთა ხელისუფლების პირველივე წელს ეკლესიამ მოქმედება შეწყვიტა. 1928 წელს **ღავრენტი ბერიას** ბრძანებით შენობა დაუნგრევიათ და მის ადგილას ჯარის ნაწილებისათვის საცხოვრებელი სახლი აუშენებიათ, მასალად ეკლესიის ქვები გამოუენებიათ. 1959 წელს ამ შენობაში სკოლა-ინტერნატი მოათავსეს. იქვე აშენდა სასწავლო კორპუსიც.¹⁶

ასე წაიშალა ხულოში მართლმადიდებლური სალოცავის კვალი, რომლის აღდგენა მოხერხდა მხოლოდ საქართველოს დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგ.



ხულოს ეკლესიის დასავლეთი ფასადი. 1910



ხულოს ეკლესიის აღმოსავლეთი ფასადი. 1910 წ.

Summary

Based on published works, press materials, archival documents and narrative sources the author confirmed the existence of operating churches in Khulo, events of their demolition and rebuilding, found that people identify those processes involved, looked a rare photograph of church of Khulo in 1910, which the reader up to date was unknown. The Work list of references is attached.

ლიტერატურა

1. დიმიტრი ბაქრაძე. არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში. ბათუმი. 1987. გვ. 62.
2. გიორგი ყაზბეგი. სამი თვე თურქეთის საქართველოში. ბათუმი. 1995. გვ. 66. თარგმნეს და გამოსცეს **რამაზ სურმანიძემ** და **მამია ხარაზმა**.
3. ზაქარია ჭიჭინაძე. მუსლიმან ქართველობა და მათი სოფლები საქართველოში. ტფილისი. 1913. გვ. 184.
4. იქვე, გვ. 185.
5. თედო სახოკია. მოგზაურობანი. თბილისი. 1950. გვ. 143.
6. სერგეი მესხი. წერილები აჭარაზე. ბათუმი. 2000. გვ. 130. შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა **რამაზ სურმანიძემ**.
7. იოსებ ბეჭირიშვილი. ქრისტიანობა აჭარაში. თბილისი. 1991. გვ. 62, 63.
8. გაზ. „ცნობის ფურცელი“. № 337. 11 ოქტომბერი, 1987 წ. გვ. 3, 4.
9. გაზ. „ივერია“, № 246, 10 ნოემბერი, 1902 წ. გვ. 2.
10. რუსულ ენაზე შედგენილი საბუთის ასლი მივიღე ქუთაისის სახ. არქივის დირექტორის **მერაბ კეზევაძისაგან**, რისთვისაც მას დიდ მადლობას ვუხდით. საბუთი ინახება ჩემთან.
11. **А. Платонов**. Деятельность общества восстановления православного христианства на Кавказе. Тифлис. 1910. стр. 200. წიგნი მომავლად **ნიაზ ზოსიძემ**, რისთვისაც მადლობას ვუხდით.
12. **აპოლონ წულაძე**. ძმური სიტყვა. ბათუმი. 1991, გვ. 95, 96.
13. ქუთაისის ცენტრ. სახ. არქივი. ფ. 12, საქ. 206, ფურ. 80.
14. **საშა ლეკვეიშვილი**. მოქმედი მართლმადიდებლური ტაძრები აჭარაში. ბათუმი, 2001, გვ. 72.
15. **სიკო დოლიძე**. მოგონებები, თბილისი, 1984, გვ. 58.
16. **საშა ლეკვეიშვილი**. იქვე.

დათა თუთაშხია – ძრისტუს მორალის პაცი

მეოცე საუკუნის მეორე ნახევარში ქართულ რომანისტიკას შეემატა გენიალური „დათა თუთაშხია“, შეიძლება ითქვას, მან ერთგვარად შეაჯამა ქართული რომანის განვითარების საუკუნოვანი გზა და, მართლაც, ბრწყინვალე მეფურ გვირგვინად დაედგა მას.

„დათა თუთაშხია“ პოლიფონიური ხასიათის რომანი-პარაბოლაა, შესაბამისად, მასში დახატული პროტაგონისტები მრავალპლანიანი მხატვრული სახეები.

„დათა თუთაშხია“ ზოგადდამიანური პრობლემებისადმი მიძღვნილი რომანია, მაგრამ იმავდროულად იგი უაღრესად ეროვნული, ქართული სულითაცაა სავსე, რაც, უწინარეს ყოვლისა, ქართული მითოლოგიის ორიგინალური, შემოქმედებითი გამოყენებითაა მიღწეული. დათა მითოლოგიურ პლანში მთვარის ნათელი ღვთაებაა, აქედან იწყებს მწერალი ქართველი კაცის სულიერი, ზნეობრივი განვითარების, მისი ეთიკურ-ფილოსოფიური ძიებების მაგისტრალური ხაზის რეკონსტრუქციას. უმთავრესი, რასაც დათა ეძებს, ბოროტების დაძლევისა და სიკეთის ქმნის გზებია. ამ გზაზე ის სულიერი ევოლუციის ეტაპებს გადის: თავდაპირველად დათა საკუთარი მაგალითით ასწავლის ადამიანებს სიკეთის ქმნას, შემდეგ განდგება „ქვეყნითა საქმეთაგან“, ბოლოს განიზრახავს ბოროტების ძალით დათრგუნვას. ვერც ერთი გზა ვერ მიიყვანს მიზნამდე: „გარნა ფენიქსებრ აღსდგა ურჩხული და მოიბა ერთისა მოკვეთილისა თავისა წილ თავი შეიდი...“ (ამირეჯიბი 1979:406).

რომანის მეოთხე კარის ეპიგრაფში გვეხმის სიკეთის რაინდის სულისშემძვრელი ღაღადისი „ცათა შინა“: ზეციურმა ხმამ გოლგოთის გზაზე მიუთითა თუთაშხიას და ისიც საკუთარი ნებით მიეცა წამებას. მან ჯოჯოხეთის ცხრავე კარი უნდა გაიაროს, თვალი უნდა გაუსწოროს ფარისეველთ, კაცისმკვლელთ, მოღალატეთ, ეშმაკის მსახურთ, უნდა წვეთ-წვეთად გასცეს საკუთარი გულის სისხლი და თუ ამ მტანჯველი გამოცდის შემდეგაც შეინარჩუნებს სიკეთის უძლეველობის რწმენას, მიეცემა ბოროტების სიკეთედ გარდაქმნის ნიჭი.

თუთაშხამ საკუთარი სხეულის ნაწილებით დააპურა ურჩხული. მას მიბაძეს „ცოტა კაცთაც“, საბედნიეროდ, კიდევ რომ სცემდნენ თავვანს სიკეთისა და სიყვარულის ღმერთს. ურჩხული განაცვიფრა და შეძრა თუთაშხას თვითშეწირვის აქტმა, მისი რწმენის ძლევამოსილებამ, სულის სიწმინდემ, სიმაღლემ და მიატოვა ადამიანთა შთანთქმის ჩვევა. იგი განკაცდა: „აღედგინა ურჩხული ორთა ფეხთა ზედა, ვითა კაცი, კნინ ექმნა ბრჭყალნი და ღინგი მისი გარდაიქცა სახედ კაცისა.

მაშინ განიპო მკერდი თუთაშხამან, აღმოიგლიჯა გული თვისი, უბოძა ურჩხულსა, ხოლო არა დანთქა მან, არამედ ჰრქუა მეტყველებითა კაცებრივითა: – არღა ვარ მწყურვალი სისხლითა. არღა მიძს სურვილი ჭამად კაცთა” (ამირეჯიბი 1979:657).

ასე რომ, თუთაშხამ, წილხვდომილმა გმირმა, მტანჯველი ინიციაციის გზით მიაგნო ჭეშმარიტებას: უმაღლესი ზნეობრივი მიზნის მიღწევა მხოლოდ უდიდესი მსხვერპლის გაღების, თვითშეწირვის ფასად შეიძლება. სხვა საშუალება ბოროტების სიკეთედ გარდაქმნისათვის არ არსებობს. სწორედ ამიტომ მკვლევრები თუთაშხას თვითშეწირვის აქტში სრულიად სამართლიანად ქრისტეს ჯვარცმის ანალოგიას ხედავენ: „ერის მახსოვრობაში შემორჩენილი სამი არქეტიპი – თუთა (მთვარე) – თეთრი გიორგი – იესო ქრისტე განსხვავდება ერთ პიროვნებაში – თუთაშხაში” (იმედაშვილი 1980:160).

სიკეთემ, სინათლემ, სიყვარულმა დაამარცხა ბოროტება, სიბნელე, სიძულვილი. მითოსში ამის განზოგადება კოსმოსისა და ქაოსის ბრძოლის სახით გვაქვს. ამირეჯიბმა ტრადიციული მითი ახლებურად გაიაზრა, მასში ახალი შინაარსი ჩადო: მოყვანისათვის საყოველთაო თავგანწირვა ბოროტებას სიკეთედ გადააქცევს. ამ მხრივ იგი უპირისპირდება კიდევ ახალ აღთქმას, სადაც საზარელი ურჩხული, ყველა ცდუნებისა და ბოროტების აღგებრიული კრებითი სახე, მარცხდება მხოლოდ ათასი წლით (იხ. გამოცხადება იოვანესი – 20,2).

გიორგი გაჩეჩილაძეს დათა თუთაშხიას ერთ-ერთ იპოსტასად ბიბლიური მოსეც მიაჩნია. დათას-ტყეში, ხოლო მოსეს უდაბნოში გაჭრის ფორმალური მიზეზები, მართლაც, ერთგვარია: ორივეს დამპყრობელი ერის წარმომადგენელი ოფიცერი შემოაკვდა. ეს ფაქტი მათთვის მისტერიულური ცხოვრების დასაწყისად იქცა (გაჩეჩილაძე 1986:226).

მაგრამ თუთაშხიას იპოსტასთა სია ამით არ მთავრდება: თამამად შეიძლება ითქვას, რომ სიმბოლური სახე წმინდა გიორგისა, რომლის მითოლოგიურ ხატთან „იკონოგრაფიულ მსგავსებას“ ავლენს დათა თუთაშხია, საოცარი შუქით ანათებს მთელ რომანს: „ადილო შუბი თუთაშხიამან, აღმხედრდა ჰუნესა თეთრსა ზედა და განიზრახა დათრგუნვა ბოროტისა ძალითა თვისითა“ (ამირეჯიბი 1979:183). ეგაა ოღონდ, რომანში მითოსური ურჩხულისა და წმინდა გიორგის ბრძოლის ასპარეზი ზნეობის სფეროშია გადატანილი.

დათა თუთაშხია „ქრისტეს მორალის კაცია“, ალბათ, ამიტომაც ასე მკვეთრად ჩანს რომანში ბიბლიური იგავების, წარმოდგენების, შეგონებების კვალი. დავიწყოთ იმით, რომ დათა თუთაშხია აბრაგია და, მიუხედავად ამისა, ის ბოლომდე მტკიცედ ასრულებს სახარებისეულ მცნებას: „არა კაც ჰკლა“; მას „კაცის ცოდო არ აწევს“; თავად ამბობს: „უსამართლოდ არავინ არ შემოწუხებია, უწესო საქმე არ ჩამიდენია არასოდეს და კაცის ცოდვა— საერთოდ არ მადევს მე, ერთის მეტი“ (ამირეჯიბი 1979:399); იმ „ერთში“ კი პორუჩიკი ანდრიევსკი იგულისხმება, დათასავე დახასიათებით, მშვენიერი ვაჟკაცი, შემთხვევით რომ იმსხვერპლა თუთაშხიას ტყვიამ. ამ „უსისხლო სახელით“ დათა არსენა მარადეფს მოგვაგონებს, მაგრამ, შეიძლება ითქვას, რომ ამ ორი გმირის მსგავსება ამით იწყება და ამითვე მთავრდება. არსენა სოციალური სამართლიანობისათვის მებრძოლი პერსონაჟია, კერძო სამართლის მაძიებელი, ხოლო დათა ზოგადადამიანური სიკეთისა და სამართლიანობის მაძიებელი რაინდია. არსენა მონოლითური, გაუბზარავი პიროვნებაა. იგი არ დგას ალტერნატივის წინაშე: იარაღის ძალით დაამყაროს თანასწორობა ქვეყნად, თუ სხვა რამ ხერხი და საშუალება გამოძებნოს. მისთვის იმთავითვე ერთადერთი გზა არსებობს – იარაღით ხელში ბრძოლის გზა. დათა კი მრავალგზის ცვლის ბრძოლის მეთოდებს, ერთგვარ „ექსპერიმენტებს“ ატარებს, აკვირდება, ანალიზებს ცხოვრებისეულ სიტუაციებს და მხოლოდ ღრმა ანალიტიკური განსჯის შემდეგ იღებს გადაწყვეტილებას. არსენას ერთი წუთითაც არ ეეჭვება, რომ გლეხების გამარჯვების შემთხვევაში ქვეყნად ბოროტება მოისპობა, მისთვის ხომ ბოროტება ერთსახოვანია და მას გლეხების მწაგვრელი ბატონები განასახიერებენ. ის დათასავით არ ფიქრობს, რომ „თავისუფლება თვითონ უნდა

მისცეს ადამიანმა თავის თავს” (ამირეჯიბი 1979:626), ან იმაზე, ვთქვათ, ზაალ ბარათაშვილის თუ ქაიხოსრო წულუკიძის სახელ-კარის გადაწვა „გააუკეთესებს თუ არა ადამიანს?“.

თუთაშხია სიკეთის ღმერთია, ხოლო სიკეთე რომანში გააზრებულია, როგორც სიყვარული: „და იქმნა კაცთათვის ...სოფელი – სივრცედ მიგებისათვის სიყვარულისა, რომელი იყო ღმერთი...“ (ამირეჯიბი 1979:3). „ხედვიდა ერი მას თუთაშხას, მსახლობელს თვისსა ტაძარსა დიდებულსა შინა უფლად სიყვარულისა” (ამირეჯიბი 1979:4); ქრისტიანული ღვთაებაც ხომ სიყვარულის ღვთაებაა, ან სხვაგვარად, ღმერთი სიყვარულია.

სახარების მიხედვით, უნდა „გიყვარდეთ მტერნი თქვენნი და აკურთხევდით მწყევართა თქვენთა და ულოცევდით მათ, რომელნი გმძლავრობდნენ თქვენ და გდევნიდნენ თქვენ” (მათე, 5,44). სწორედ ასე იქცევა დათა თუთაშხია. მისი აზრით, „როგორიც უნდა იყოს საქმე: სიყვარულით თუ არ მიუდგეი, ვერ მოერევი, კაცი თუ მტრად ჩათვალე, შეგძულდება და მისი მოტანილი ზიანის კარგ საქმედ გადაკეთებაში სიძულვილი ვერ გამოგადგება ამხანაგად” (ამირეჯიბი 1979:821), ამიტომ დათა თავად ასწავლის „ცუდ კაცებს”, რაც მისი ტერმინოლოგიით „უზნეო კაცებს” უდრის, თავის სავალ გზებს, ისინიც დასდევენ, დათა კი მათ „ცუდ საქმეებს” ასწორებს, დაუღალავად „მარგლავს ბოსტანს”, ცდილობს, საკუთარი მაგალითით დაარწმუნოს უზნეონი, რომ „ავი საქმე კარგ საქმეს ვერ აჯობებს საბოლოოდ” (ამირეჯიბი 1979:822).

დათა თვლის, რომ შეურაცხყოფლის პატიება სჯობს სამაგიეროს მიზღვას. გავიხსენოთ ის ეპიზოდი, ვიდაც გარეწარმა ტყუილუბრალოდ სილა რომ გააწნა: „ძობას კაცი გაჩერდა, მობრუნდა:

– რა გნებავთ, ბატონო!

ახვარმა სილა გააწნა და დააყოლა:

– ეს არის, სხვა არაფერი!

ის ახვარი კაი ვირი იყო და მაგარიცა სთხლიშა.

– კარგია, მეტი თუ არაფერი! – თქვა ძობას კაცმა, მობრუნდა და წავიდა” (ამირეჯიბი 1979:806). აშკარაა, დათა ამ სიტუაციაში ისე იქცევა, თითქოს სახარების ცნობილი შეგონების ილუსტრაციას ახდენს: „ხოლო მე გეტყვი თქვენ: არა-წინააღდგომად ბოროტსა, არამედ რომელმან გცეს შენ

ყურიმალსა შენს მარჯვენას, მიუპყარ ერთკერძოიცა” (მათე, 5,39).

ანდა გავისხენოთ, როგორ არიგებს დათა „დამწყებ” ფირალს, ყმაწვილ ტონი მიქაშავრიას: „ტონი, ბიძიკო, უდანაშაულო თუ ხარ და შემოგკრა ვინმემ, საპასუხოდ თუ არ შემოკარი შენც, წავა ის კაცი თავის გზაზე და უეჭველად ინანებს ამ საქციელს. არ გყავს მტრად ის კაცი, იცოდე შენ” (ამირეჯიბი 1979:418).

თუთაშხიას მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაზე გარკვეულ ზეგავლენას ახდენს საუბრები ეფემია წინამძღვართან, რომლის სიტყვებსაც სიკვდილისწინა წუთებში იგონებს და შეჰღიმის დათა. ეფემია წინამძღვარი მისთვის ჩვეული პირდაპირობით გადაუშლის თუთაშხიას მისი ნამოქმედარის რეალურ შედეგებს, უხსნის, რომ ბოროტების ბოროტებითვე, ძაღადობის ძაღადობითვე დათრგუნვა კეთილს არაფერს მოიტანს, პირიქით, იმავე ადგილას სხვა უამრავი ბოროტება აღმოცენდება. მისი აზრით, მსგავსი მართლმსაჯულების უფლება მხოლოდ მესიებს აქვთ, ისიც „თუ საამისოდ ვითარება არის მომწიფებული და არა ყოველთვის” (ამირეჯიბი 1979:570).

ამ მნიშვნელოვან საუბარში სახარების მიხედვით მოწმდება დათას საქციელის დადებითი თუ უარყოფითი შედეგები. მისი მოქმედების განსასჯელად ეფემია წინამძღვრის ბრძანებით, ახალგაზრდა მონაზონს მოაქვს სახარებიდან ციტატები: თავად გოგონა დათას თანაუგრძნობს და დედა-ეფემიას აზრის დამადასტურებელი ნაწყვეტის შემდეგ მისი მსჯელობის უარმყოფელი ციტატაც მოაქვს.

თუთაშხია მოცემულ ეტაპზე თვლის, რომ ბოროტების წინააღმდეგ საბრძოლველად მარტო სიკეთე არ კმარა. ამ აზრს ადასტურებს სახარებიდან მოტანილი სიტყვებიც: „რამეთუ უმჯობეს არს ჩუენდა, რათა ერთი კაცი მოკუდეს ერისათვის და არა ყოველი ნათესავი წარწყმდეს” (იოანე, 11,50).

ეფემია წინამძღვარი მიუთითებს დათას მოწამებორივი ცხოვრების გზაზე, რითაც იგი ცოდვებისაგან განიწმინდება. ის მონასტერში ბერად აღკვეცას ურჩევს დათას. სამწუხაროდ, ვერც ეს ბრძენი, კეთილშობილი ქალბატონი მიხვდა, რომ დათა უკვე იყო მარტვილიცა და ბერიც, რომ ეს „გალოკილი თითივით მარტოკაცი” ცალუდლად ეზიდებოდა ქვეყნად უმძიმეს სატიკვარსა და საფიქრალს, მართლა განდევნილივით

ცხოვრობდა და საკუთარი სულის, პიროვნების განხილვასა და სრულყოფის გზების ძიებაში ატარებდა წუთისოფელს. სწორედ ამის შესახებ ამბობს მონაზონი გოგონა სახარების სიტყვებით: „მელთა ხურელი უჩნს და მფრინველთა ცისათა საყოფელი, ხოლო ძესა კაცისასა არა აქვს, სადა თავი მიიდრიკოს“ (ლუკა, 9,51).

დათას სახარებაში განსაკუთრებით ის მოსწონს, „ასეთი და ასეთი უნდა იყოს ადამიანი“ (ამირეჯიბი 1979:258). მისი ზნეობრივი სახის ჩამოყალიბებაზე ქრისტიანული მორალი დიდ ზეგავლენას ახდენს. ისიც საყურადღებოა, რომ ბავშვობიდან მაგალი ზარანდიას – დიაკვნის – ოჯახში იზრდებოდა, მაგრამ „ყველა ცხოვრებისეული შემთხვევა ათი მცნებით რომ ამოიწურებოდეს, მაშინ აღარ იქნებოდა საჭირო არც კანონთა კრებულები, არც ოლქის პროკურორი, არც მსჯავრმდებელი და დამცველი“ (Буслаев 1990:468).

„დათა თუთაშხია სწორედ იმ „სხვა ცხოვრებისეულ შემთხვევათა“ კვლევისა და ანალიზში ატარებს წუთისოფელს და ეძიებს საზოგადოების, პიროვნების ზნეობრივი გაჯანსაღების, განწმენდის გზებსა და საშუალებებს“ (მახაჭაძე 1996:92).

დათა მოთმინებით ისმენს დიმიტრი მღვდლის შეგონებას, რომ „ბოროტების აღმოფხვრა და აღმოშანთვა ბოროტებითვე არ არის გონიერი და მართებული, რადგან ავს საქმეს, თუნდაც სიკეთის სახელით ჩადენილს, სხვა უამრავი ჭირი მოაქვს, რომელნიც უსასრულო და დამღუპველ არიან“ (ამირეჯიბი 1979:491). იმასვე ეუბნება ეფემია წინამძღვარიც და სახარებას იშველიებს დათას დასარწმუნებლად. თუთაშხიაც ხედავს, რომ მის მიერ არჩეული სამოქმედო პრინციპი არაა უნაკლო, მაგრამ „არ არის სხვა გზა და საშველი, ნასინჯია ყველაფერი უკვეო“ (ამირეჯიბი 1979:576).

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, თუთაშხიამ როგორც მითოლოგიურ, ისე რეალისტურ პლანში მიაგნო ბოროტების სიკეთედ გარდაქმნის ერთადერთ და სწორ გზას: თვითშეწირვას, ეს ქრისტეს გზა – სულიერი განწმენდისა და ამაღლების გზაა. სიკეთის ნათელი რაინდიც ქრისტეს მორალის კაცია, ამიტომაც დაიმსახურა „დათა თუთაშხიას“ შემოქმედმა ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის უმაღლესი ჯილდო – წმინდა გიორგის ორდენი.

ამიტომაც ბრძანა პატრიარქმა: „დამახსოვრეთ ეს დღე. ჩვენ ვხვდებით სრულიად გენიალურ პიროვნებას მზეჭაბუკ ამირეჯიბს. ის არის დიდი ქართველი მწერალი და საზოგადო მოღვაწე, ღირსეული მამულიშვილი. ქართულ მწერლობაში შეტანილი წვლილისთვის და სამშობლოს წინაშე დიდი დამსახურებისთვის ნამდვილად იმსახურებს ამ ჯილდოს.“

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ამირეჯიბი 1979: ამირეჯიბი ჭაბუა, „დათა თუთაშხია“, მეორე გამოცემა. თბ.
2. Буслаев 1990: Буслаев Ф. О литературе. Исследования. Статьи. М.
3. გაჩეჩილაძე 1986: გაჩეჩილაძე გიორგი, ონტოლოგიური შიშის რაინდი, იხ. წიგნში: „სულიერი გამოცდილების სამყაროში“. თბ.
4. იმედაშვილი 1980: იმედაშვილი კობა, მითი და თანამედროვე ქართული პროზა, ჟ. „მნათობი“. №2, თბ.
5. მახაჭაძე 1996: მახაჭაძე შორენა, „მითი და რეალობა „დათა თუთაშხიაში“, გამ. „მერანი“, თბ.

Shorena Makhachadze

Data Tutashkhia – The Man of Christ's Moral

Summary

Data Tutashkhia is “The man of Christ's moral”, that's why in the novel there are sharply seen the signs of biblical allegories, ideas, exhortations. Data is God of kindness and in the novel kindness is considered as love.. But Christian divinity is also the divinity of love, or, in other words, God is Love. Data Tutashkhia's archetypes – st. George, Christ – indicate that he is the man who follows the way of Christ. He keeps the commandment “You shall not commit murder”.

Furthermore, while talking to the abbess Ephemia, positive and negative results of Data's behaviour are checked according to the gospel. In “Data Tutashkhia” there are given quotes of gospel, there are also emphasized the value of the exhortations as ethic norms, and the importance of moral basis of the behaviour of the main protagonist of the novel.

ბურამ ყიფიანი, შოთა მამულაძე, მაღონა მშვილდაძე

აღმოსავლეთ ჯანეთის საეკლესიო ნაგებობანი (არღაშენი, პირონითი) არღაშენის ეკლესია

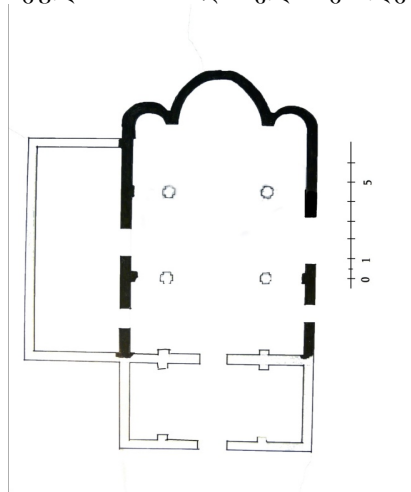
არღაშენის ეკლესია ცნობილია "ჯიბისთასი" - ს სახელით. მისი შიდა სივრცის სიგრძე ცენტრალური აბსიდის შიდა კედლამდე 14,70მ-ია, ხოლო სიგანე - 8,00მ. ეკლესიის კედლები დუღაბით შეკავშირებული რიყის ქვითაა ნაგები და მოპირკეთებული ყოფილა ქვიშაქვის მოყვითალო ფილებით. კედლების სიგანე საშუალოდ 50 სმ-ა. ნაგებობა აღმართულია სამსაფეხურიან სტერეობატზე, მისი ნაშთები შემორჩენილია სამხრეთ-აღმოსავლეთის აბსიდის ქვედა სტრუქტურაში. იგი ამოყვანილია საგანგებოდ დამუშავებული ქვიშაქვის კვადრებით. აბსიდათა არეში მათ გვეგმაში აბსიდების მრუდის შესაბამისად ლეკადური მოყვანილობა აქვთ. ტაძრის დასავლეთ-აღმოსავლეთ ღერძი თითქმის აბსოლუტურია. ეკლესია აღმოსავლეთის მხრიდან სამი შევრილი აბსიდით ხასიათდება. ცენტრალური აბსიდა საგრძნობლად წინ აზიდულია და თითქოსდა, მრავალწახნაგა უნდა ყოფილიყო.

ეკლესიის ჩრდილოდით ორსართულიანი "ეკუდერი" დასტურდება. მისი სიგრძე 11,70მ-ია. ზედა სართულის იატაკის დონე თვით ეკლესიის დონეს უსწორდებოდა. მისი ქვედა სართული კი შესაძლოა კრიპტა ყოფილიყო. მისი სიმაღლე 1,55მ-ია, სიგანე - 2,50მ, სიგრძე კი - 4მ. მისი კედლის სიგრძე 80სმ-ია და თაღოვან გადახურვას შეიცავს. შიდა სივრცე მთლიანად გადათხრილია მძარცველების მიერ. მას კარი ჩრდილოეთის მხრიდან აქვს, ცენტრალურ არეში მისი წირთხლები წინგამოხიდიულ პილონებსაც შეიცავს, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ მათში ქვის ფილა იყო ჩამჯდარი და კარის დიობი იგმანებოდა. დიობს არქიტრავული გადახურვა აქვს. თვით "კრიპტას" კედლები განსხვავებული სამშენებლო ტექნიკითაა ნაგები, მოზრდილი შუაზე გატეხილი რიყის ქვების რეგულარული წყობით. მათ როგორც ჰორიზონტალურ, ასევე ვერტიკალურ ნაკერებში კირხსნარია გამოყენებული.

სავარაუდოა, რომ "კრიპტაში", აღწერილი კარის ღიობის გარდა, შესვლა (ჩასვლა) მეორე სართულის დონიდანაც უნდა ყოფილიყო შესაძლებელი. ამის დადგენა ახლა შეუძლებელია, რადგან მისთვის რაღაც რესტავრაციის (რემონტის) მაგვარი ჩაუტარებით და მისი ზედა სტრუქტურა ცემენტის ხსნარით შეუვსიათ.

ნაგებობა თითქმის მთლიანადაა დაფარული ხეებით და სხვა ხვიარა მცენარეებით, ამდენად ძეგლის დეტალებზე მსჯელობა ჭირს. ამას გარდა მას დასავლეთის მხრიდან თანამედროვე სახლი ედგმის და თანაც ისე, რომ ტაძრის შიდა სივრცე ამ სახლის ეზოს წააგავს. ამიტომაც გაურკვეველი რჩება ეკლესია დასავლეთის მხრიდან შეიცავდა თუ არა ნართექსს. სავარაუდო კი ნამდვილადაა.

ტაძრის შიდა სივრცის აღქმას ართულებს ის, რომ იქ თითქმის ტყეა, ათეულობით ხის დათვლა შეუძლებელია.



არდაშენის ეკლესიის სქემატური გეგმა. შემსრულებელი გ. ყიფიანი

კარის ღიობებს ეკლესია შეიცავდა, როგორც დასავლეთის, ასევე სამხრეთის მხრიდან. ჩრდილოეთის კარს "ეკვდერს" ვუკავშირებთ.

ორ-ორი სარკმელი დასტურდება, როგორც ჩრდილოეთის, ასევე, სამხრეთის მხრიდან. სარკმლის ქვედა ღონეები ერთ ხაზზეა გასწორებული და ამასთანავე ისინი (ორ-ორი სარკმელი) ერთმანეთს უპირისპირდება.

ჩრდილოეთის მხარის სარკმლები მიგვანიშნებს ნაწილობრივ მაინც იმას, რომ "ეკედერი" გვიანდელი დანამატია ეკლესიისა და არა თავდაპირველი. ამაზე ეკლესიის სამშენებლო წყობაც მიანიშნებს.

არ ვიცით შევრილი აბსიდები სარკმელთა რა რაოდენობას შეიცავდა.

სამხრეთის კარი ახლა თაღოვანად გამოიყურება, მაგრამ ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, რომ კარის ღიობი თავიდან თაღოვან ცრუ ღუნეტს შეიცავდა და თუ ის თაღოვან ღიობს წარმოადგენდა, როგორც ახლა გამოიყურება, მაშინ ტაძარი მინაშენს (კარიბჭე) სამხრეთის მხრიდანაც შეიცავდა. მისი კვალი (თუ იგი არსებობდა) ახლა არც გამოჩნდება, რადგან ტარის სამხრეთის მხარე უშუალოდ კედლიდანვე ჩაის პლანტაციას უკავია.

თავისი გეგმარებითი სქემით, რისი დადასტურებაც შეეძლებოდა, ნაგებობა ჯვარგუმბათოვანია. იატაკის დონის დასადგენად აქ არქეოლოგიური სამუშაოების ჩატარება იქნება საჭირო, მაგრამ დაუდასტურებლადაც შეიძლება ვთქვათ, რომ მისი შიდა სივრცე უცილობლოდ შეიცავდა ოთხ თავისუფლად მდგომ ბურჯს, ანუ იქმნებოდა გუმბათქვეშა კვადრტი. ამაზე ჩრდილოეთისა და სამხრეთის კედლებიდან გამოზიდული ნახევარბურჯთა ნაშთებიც მიგვანიშნებს. ცენტრალური ბურჯები, სავარაუდოდ, გეგმაში ჯვრის ფორმისანი უნდა ყოფილიყვნენ, რათა საბრჯენი თაღების დატვირთვის თანაბარზომიერი გადანაწილება შესძლებოდათ.

ნაგებობის შექმნის დროდ შეიძლება ზოგადად განვითარებული შუასაუკუნეები ვიგულისხმოთ, რომელიც ემიჯნება ე.წ. გვიანბიზანტიურ ხანას. უფრო დაზუსტებით რაიმეს თქმა თარიღზე ახლა შეუძლებელია.

ამ ტაძრის არქიტექტურული კანონი კარგადაა შესწავლილი და იგი განეკუთვნება შუა და გვიანბიზანტიური პერიოდების აღმოსავლურ სკოლას.

გეგმარებითი სქემის მიხედვით მსგავსი ნაგებობები მრავლად გვხვდება მთელს ჩრდილოეთ შავი ზღვისპირეთში და მის მომიჯნავედ.³

პირონითის ეკლესია

ეკლესია მდებარეობს არხავის სოფელ პირონითში. იგი სოფლის თავში ზღვისკენ წინწამოხიდიული ქედის ბოლო შემადგენელ ბორცვზეა აშენებული. აქედან შესანიშნავად მოსჩანს მთელი შემოგარენი ოთხივე მხრივ, განსაკუთრებით ზღვისპირეთი მთელ სიგრძე-სიგანეზე. ნაგებობა დარბაზული შეერილავსიდიანი ეკლესიაა. მისი სიგანე 5,80მ-ია, ხოლო სიგრძე - 10მ. იგი სამსაფეხურიან ცოკოლზეა აღმართული. გამოირჩევა იშვიათი, დახვეწილი პროპორციებითა და "კლასიკური" სამშენებლო საჭმით. კამარა ჩაქცეულია, ამას გარდა, არ იკითხება, ჩრდილოეთის კარის გარდა, შეიცავდა თუ არა იგი ღიობს სამხრეთიდანაც, დასავლეთის მხრიდან კარი არ შეინიშნება, კედელი ყრუა.

ჩრდილოეთის კარი 3მ სიმაღლის ღიობია. მის წირთხლებზე შეინიშნება, რომ კარი ღუნეტს შეიცავდა, მისი სიგანე 1,35მ-ია და ფუძიდან მისი ზღურბლი 50სმ-ის სიმაღლეზეა გამართული. კარის (თუ ღუნეტის) თაღოვანი ნაწილი პლინტუსებითაა (30X30სმ) შედგენილი.

კედლების წყობის ხასიათი ყველაზე უკეთ ჩრდილოეთის ფასადზე იკითხება. დუღაბით ამოყვანილი კედლები მოპირკეთებულია მცირე ზომის კვადრებით (და არა ფილებით,

³ . იხ. Alla I. Romancuk, Studien zur Geschichte und Archäologie des Buzantinischen Cherson. Colloquia Pontica Brill, Leiden-Boston, 2005 გვ. 67 და შმდ. სურ. 28; 33; 4. აგრეთვე Ю.С. Асеев. Архитектура Северного Причерноморья, გვ. 502 და შმდ. სურ. 7. აგრეთვე А.Л. Якобсон. Закономерности развития средневековой архитектуры. Ленинград, 1985 გვ. 60 და შმდ.

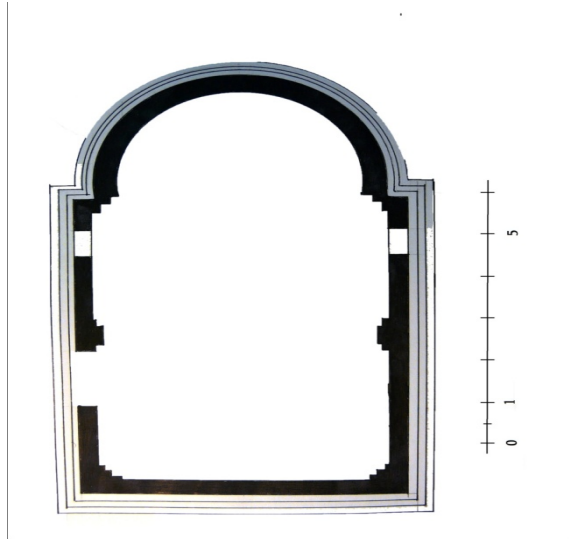
როგორც ეს თითქოს მოსალოდნელი უნდა ყოფილიყო). აქ არ გეხვედება არცერთი ისეთი დეტალი, რომელიც მის მეორად გამოყენებაზე მიგვანიშნებდა. კვადრების სიმაღლე საშუალოდ 20სმ-ია და იგი ძალიან მოგვაგონებს ისოდომური წყობის ბოლო, უკანასკნელ სახეს (ისოდომური წყობა იმით ხასიათდება, რომ კვადრებით გაწყობილი რიგების სიმაღლე მეტ-ნაკლებად ერთი და იგივე განზომილებისაა). ამას გარდა, წყობაში, შესაძლოა გამომსახველობის, თუ დეკორატიულობის მიზნით ვიწრო ჩანართებიც გეხვედება, როგორც ე.წ. "ენპლექტონის" გვიანდელი ანასახი. კედლები მასიურია, მისი სიგრძე 70სმ-ს უტოლდება.

ეკლსია ამჟამად მთლიანადაა შებურვილი ეკალებარდებითა და ხვიარა მცენარეებით (სურო და ა.შ.) და მისი პროპორციების შეფასება ძირითადად სტატისტიკური მონაცემების შეჯერების შედეგად ხდება. მაგ. სიგანე 5,80მ შეფარდებული სიგრძესთან (10მ) ძალიან უახლოვდება ოქროს კვეთის პროპორციას.

ამას გარდა, კარის სიგანე (1,35მ) შეფარდებული მანძილს კედლის ჩრდილო-დასავლეთი კუთხიდან კარის წირთხლამდე (2,30მ) დიდი სიზუსტით შეესაბამება ასევე, ოქროს კვეთის პროპორციას ($1,35 : 2,30 = 0,6136...$) და ა.შ.

ჰარმონიულია ტაძრის შიდა სივრცეც. მიუხედავად იმისა, რომ შიდა სივრცე გაუვალი და მაღალი ჯაგნართაა დაფარული მაინც შეიგრძნობა.

ეკლესიის დარბაზი კედლის სიბრტყიდან 28სმ-ით გამოზიდული, გეგმაში ორსაფეხურიანი და 75სმ-ის სიგანის პილასტრებით ორ არათანაბარ ნაწილად იყოფა. გრძელ - დასავლეთის ნაწილად და მოკლე - აღმოსავლეთის ნაწილად. ეს ნაწილი ქმნის კიდევაც საკურთხევლის აბსიდის წინ "ბემას". სწორედ ბემა ნათდება ურთიერთმოპირდაპირე სარკმლებით.



პირონითის ეკლესიის სქემატური გეგმა. შემსრულებელი გ. ყიფიანი

ჩრდილოეთის კედელი ორ ერთმანეთის თავზე გამართულ სარკმელს შეიცავდა. სარკმლები თაღოვანია და მისი ზედა სტრუქტურა პლინტუსებითაა გაწყობილი. ქვედა სარკმელი "იატაკიდან" (ამჟამინდელი დონე იგულისხმება) 1,10მ-ის სიმაღლეზეა გამართული, მისი სიმაღლე 90სმ-ია, ხოლო სიგანე - 70სმ. ზედა სარკმელი კი ამჟამინდელი დონიდან 3,40მ-ის სიმაღლეზეა გამართული, მისი სიმაღლე 1,4მ-ია, ხოლო სიგანე - 50სმ.

ეკლესია ტიპური "კაპელა", რომელიმე საეპისკოპოს (რიზინის?) კუთვნილი და ცხადია ტრაპიზონის, ანუ ახალი, ლაზიკის მეტროპოლიაში შემავალის.

ამ კაპელის ერთ-ერთი ძირითადი მახასიათებელი მკვეთრად წინგაზიდული აბსიდაა. საერთო მასიდან იგი 2მ-ის სიგრძეზეა გაზიდული, ხოლო სატრიუმფო თაღიდან მისი სიღრმე 2,30მ-ს უტოლდება.

განსაკუთრებით აღსანიშნავი კაპელაში შემდეგი კატეგორიებია:

1. უზადოდ და დიდი ხელოვნებით ნაგები სამსაფეხურიანი სტერეობატი (მისი ყოველი საფეხურის სიგანე 15სმ-ია, ხოლო სიმაღლე საშუალოდ - 16სმ), კარგად დამუშავებული ქვიშაქვის ფილა-კვადრებისგან ნაგები საფეხურები, რომელიც თავის მხრივ, ასევე, ქვიშაქვის ბლოკალებისგან შედგენილ სუბსტრუქციას ეყრდნობა.

2. კედლის არქაული წყობა, ისოდომური წყობის ანასახი⁴.

3. სარკმლები. ერთ-ერთი მეტყველი დეტალი ეკლესიის აგების ზოგადი თარიღისთვის. სარკმლები აქ პარალელურკედლებიანია, რაც მის არქაულობაზე მეტყველებს (ანუ არა უგვიანეს VII საუკუნისა)⁵.

4. საყურედღებოა აგრეთვე ის ფაქტიც, რომ კაპელა დასავლეთიდან კარს არ შეიცავდა. მისი კართა ღიობები გრძივ კედლებშია შექმნილი და ერთგვარი ქართული ადრექრისტიანულ არქიტექტურული სინამდვილის გამოძახილია⁶.

ეს კაპელა თავისი არქიტექტურული კატეგორიებით მეკეთრად გამოირჩევა აღმოსავლეთ, ჩრდილო-აღმოსავლეთ და ჩრდილოეთ შავიზღვისპირეთის ანალოგიური (ცალნავიანი და შევრილაბსიდიანი) კაპელებისგან⁷. მისი თარიღი ზოგადად VI-VII საუკუნეებით უნდა განისაზღვროს.

⁴ . ისოდომური წყობის შესახებ იხ. W.Wroole, Attirele Mauern, Athen, 1933.გვ.50 და შმდ.

⁵ . Н.Г. Чубинашвили. Дваниб Храмы Грузии типа “Croix Libre” и Вписанного впрямоугольник креста в VI и VIIвв. წიგნებში Средневековое искусство (Русс. Грузия) М.1978. გვ.15

⁶ . გ. ყიფიანი. კოლხეთისა და იბერიის წარმართული ტაძრები და ქართული ქრისტიანული ხუროთმოძღვრების წარმოშობის საკითხები. თბ.2000, გვ.86 და შმდ.

⁷ . შდრ Alla I. Romancuk, Studien zur... გვ.67 და შმდ

Church buildings in Eastern Chaneti

Summary

Ardashen Church

The church of Ardasheni is known by the name of “Jibistasi”. The length of its inner space up to the inner wall of the central apse is 14, 70m and the width is – 8, 00m. The walls of the church are built with cobblestones and had apparently been faced with yellowish rocky slabs. The width of the wall is 50 cm average. The building is erected on a three-step stereo-bate the remains of which are preserved in the lower structure of the south-eastern apse. It is erected with specially elaborated stony quadras. In the apse area in the plan they have radiating shape correspondingly to the apse curve. The western-eastern axis of the temple is almost absolute. The church is characterized by three protruded apses from the east. The central apsis is quite advanced and might have been of polygonal configuration.

From the northern side a two-storied “exedra” is confirmed. Its length is 11, 70 m. The level of the upper floor equaled the level of the church itself. Its lower floor might have been a crypt. Its height is 1,55 m, width – 2,50 m, length – 4 m. The length of its wall is 80 cm and contains arched roofing. The inside space is completely dug up. It has a door from the northern side, and in the central part the jambs contain forwarded pylons as well. It shows that there was a stone slab set into them and the door opening was hidden. The opening has architrave roofing. The walls of the crypt are built with different constructing technique – with a regular sequence of bigger cobble-stones divided into two. Lime mortar is used in the horizontal as well as vertical stitches.

Probably, apart from the described door opening, the entrance into the crypt might have been possible through the second floor level. It is impossible to confirm it today as there had been a kind of restoration

works conducted here and the upper structure had been filled in with cement mortar.

The building is almost completely covered with trees and other climbing plants and the study and judgment of the details of the building is complicated. Besides, from the western side it neighbors with a modern dwelling house so that the inner space of the church resembles the yard of the house. Hence, it remains uncertain whether the church contained a narthex from the western side or not. However, the supposition is great.

The perception of the interior space of the church is complicated in addition by the fact that there is almost a forest there with tens of trees to be counted.

The church contained door openings from the western as well as the southern sides. We connect the northern door to the “exedra”.

Two windows are confirmed from the northern as well as southern sides. The lower levels of the windows are leveled along a line and at the same time these pairs of windows are confronting each other.

The northern side windows partially point to the fact that the exedra is a later addition to the church and not the original one. To this point the construction arrangement of the church too.

We do not know how many windows had been in forwarded apses.

The southern door looks vaulted now but it leaves the impression as if the door opening contained a false lunette from the very start; and if it had represented a vaulted opening – as it seems now – then the church should have contained an annex (gate) from the southern side as well. Even if it had existed, still the traces cannot be seen today as the southern part of the church is occupied by tea plantations directly from the wall.

According to its planning we were able to determine only that the building is dome-shaped. To determine the level of the floor the archaeological excavations should be conducted. However, it can be stated without the confirmation that the interior space definitely contained four separately erected pillars thus creating the under-dome

square. To this point the remains of half-pillars protruded from the northern and southern walls. Supposedly, the central pillars should have been cross-shaped in the plan so that be able to equally distribute the loading of the supporting arches.

The date of the church building can be generally acknowledged as the developed Middle Ages that are adjacent to the so called late-Byzantine period. It is impossible to say anything in more details at present.

The architectural canon of the church is very well studied and it belongs to the eastern school of the mid and late Byzantine periods.

According to the planning scheme, similar buildings are numerous found along the whole northern Black Sea littoral and in vicinities⁸.

Pironity Church

The church is located in the village of Pironity in Archavi. It is built on the last raised hill of the range protruded towards the sea at the beginning of the village. From here the vicinities can fully be seen on all the four sides, especially the Black Sea littoral in full length. The building is a hall-type church with a projection-apse. The width is 5, 80 m, the length – 10 m. It is erected on a three-step pedestal base. It is distinguished by rare, exquisite proportions and “classical” construction. The vault is destroyed; besides, there is only a northern door and no

⁸ . See Alla I. Romancuk, Studien zur Geschichte und Archäologie des Buzantinischen Cherson. Colloquia Pontica Brill, Leiden-Boston, 2005p.67 and after, pic.28; 33; 4. Also Ю.С. Асеев. Архитектура Северного Причерноморья, p.502 and after, pic. 7. Also А.Л. Якобсон. Закономерности вразвитии средневековой архитектуры. Ленинград, 1985 p.60 and after.

trace of an opening from the southern part; there is no door from the western side either, there is a dead wall.

The northern door is an opening of 3 m height. Its jambs show that it contained a lunette. Its width is 1,35 m and the threshold is raised in 50 cm from the base. The vaulted part of the door (or a lunette) is arranged in plinths (30X30 cm).

The nature of the wall arrangement is best read on the north façade. The grouted walls are faced with small size quadras (and not with slabs as it were expected). We do not see here any of the details pointing to their secondary utilization. The average height of quadras is 20 cm and they remind the last type of isodomic arrangement (the isodomic arrangement is characterized by more or less one and the same dimension of the height of the quadras in rows). Besides, there are some narrow insertions into the row apparently for representation or decoration purposes, as the later reflection of the so called “enplecton”. The walls are massive, their length reaches 70 cm.

At present the church is completely covered with thorn hedge and climbing plants (plush, etc.) and the estimation of its proportions is conducted mainly with compilation of statistic data, e. g. the width 5,80 m compared to the length (10 m) is very much like a golden ratio.

Besides, the width of the door (1,35 m) related to the distance from the north-western corner to the door jamb (2,30 m) is also similar to the golden ration with great precision ($1,35 : 2,30 = 0,6136...$), etc.

The interior space of the church is also harmonious. Despite the tall and impassable bushes, the interior space is still well felt.

The hall of the church is divided into two non-equal parts by the 75 cm-wide two-step pilasters erected in 28 cm from the wall flatness. There are two parts – the longer western part and the shorter eastern part. This is the part that creates “bema” in front of the altar apse. This bema is lighted by the opposite windows.

The northern wall consisted of two windows above each other. The windows are vaulted and the upper structures are decorated with plinths. The lower window is arranged on the height of 1,10 m from the “floor” (the present level is meant), its height is 90 cm, width – 70 cm.

The upper window is 3, 40 m high above the present level; the height is 1, 4 m, and the width – 50 cm.

The church is a typical “chapel” belonging to certain eparchy and obviously, included into the Trabzon or new, Lazika metropolis.

A sharply forwarded apse is one of the characteristic features of this chapel. It is protruded in 2 m from the whole mass while from the triumphal arch its depth reaches 2, 30 m.

The following categories are especially remarkable in the chapel:

1. A three-step artfully built stereo-bate (the width of each step is 15 cm and the average height – 16 cm); the steps well elaborated and built with slab-quadrads which on their part are based on the substructure of stone blockades.
2. The archaic arrangement of the walls, reflection of isonomic arrangement¹.
3. Windows – one of the expressive details for the general dating of the church. The windows are with parallel walls here that points to their archaic age (i.e. no later than VII century).
4. It is also noteworthy that the chapel contained no doors from the western side. The door openings are created in the lengthy walls and are reflections of Georgian early Christian architecture.

This chapel is obviously distinguished by its architectural categories from the similar chapels (single-nave and protruded-apse ones) in the eastern, north-eastern and northern Black Sea littoral. It can be dated by VI-VII centuries.

**ეპისკოპოსი ლეონიდე და ბრძოლა ქართული
ეკლესიის ავტოკეფალიის აღსადგენად**

საქართველოს კათალიკოზ-პატრიარქის, უწმინდესის და უნეტარესი ლეონიდეს მოღვაწეობის გვირგვინს წარმოადგენდა მისი თავდაუზოგავი ბრძოლა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღსადგენად.

ერთ-ერთ წერილში წმინდა ამბროსი ხელაია ბრძანებს: „ჩვენ ყველა შემდეგში სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოსულნი, აღექსანდრე ეპისკოპოსმა დაგვაფრთიანაო“,[1; 26-29] და მართლაც, უდიდესი იყო წმინდა მღვდელმთავარ აღექსანდრეს როლი ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის გამოცხადებისათვის ნიადაგის შემზადებაში. ალბათ ამიტომაც იყო, რომ ამ ერისთავის თავდადებულ მწყემსმთავარს (75-ე წლისთავის საიუბილეო დღესასწაულზე) ქართველმა საზოგადოებამ მიართვა კვერთხი წარწერით: „აღიდე კვერთხი ესე და წაიყვანე ერი ჩვენი გზასა სიმართლისასა. 15 მაისი 1898 წელი.[2; 47] მეტად სიმბოლურია 1898 წ. 5 აპრილის გაზეთ „ცნობის ფურცლის“ ცნობა აღექსანდრე ოქროპირიძის გურია-სამეგრელოს ეპისკოპოსად და მისი ძმისშვილის-არქიმანდრიტ ლეონიდე ოქროპირიძის გორის ეპისკოპოსად აღყვანა-კურთხევის შესახებ; თითქოს სახელოვანი ბიძისაგან უნდა მიეღო ესტაფეტა ილიას მიერ უკვე ქართულ სამოღვაწეო ასპარეზზე იმედად მიჩნეულ ეპისკოპოს ლეონიდეს. და მან ეს იდეები გაამართლა—1917 წლის 12 (25) მარტს მძიმე და მრავალწლიანი ბრძოლის შემდეგ ყ/სამღვდლო ლეონიდემ საზეიმოდ გამოაცხადა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენა, ეგზარხოსყოფილ პლატონს მოსთხოვა დაეტოვებინა საეგზარქოსო სასახლე და წაბრძანებულებო რუსეთში. ხოლო ჩვენი ქვეყნისთვის უმძიმეს 1918–1921 წლებში მეთაურობდა ქართულ სამოციქულო ეკლესიას და დიდი ღვაწლი გასწია მისი დამოუკიდებელი თვითარსებობის განმტკიცებისათვის.

წმინდა მღვდელმთავარ აღექსანდრეს მიერ დაფრთიანებულმა ქართულმა სამღვდლოებამ ჯერ კიდევ XX
144

საუკუნის დასაწყისში ისე მძაფრად დააყენა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის საკითხი, რომ რუსეთის იმპერატორი ნი-კოლოზ მეორე იძულებული გახდა 1906 წელს პეტერბურგში დაენიშნა სპეციალური სხდომა, სადაც განიხილავდნენ აღნიშნულ პრობლემას. კომისიის სხდომაზე საქართველოდან მოწვეულნი იყვნენ და ქართულ ეკლესიის ავტოკეფალიის საქმეს მტკიცედ იცავდნენ ეპისკოპოსები ლეონიდე და კირიონი. ამავე საქმეზე მოხსენებებით გამოვიდნენ პროფესორები ალ. ცაგარელი, ალ. ხახანაშვილი, ნიკო მარი და აგრეთვე რუსეთის „ინტერესთა დამცველებიც. საკითხის ყოველმხრივ განსჯის შემდეგ თვით რუსეთის ეკლესიის წარმომადგენლებმაც აღიარეს ქართული ავტოკეფალური ეკლესიის წინაშე ჩადენილი უსამართლობა და მისი ჩაგვრა. 1906 წლის 17 იანვარს პეტერბურგში გამართულ სინოდის სხდომაზე საქართველოს საეპარქიო-ხოსში გამეფებულ უკანონობისა და ქართული ეკლესიის დაცემა-გათახსირების უეჭველი მაგალითების მოყვანის შემდეგ (ამ საკითხზე მოხსენება ძირითადად ეპისკოპოსმა ლეონიდემ გააკეთა): „...ნაღაპრაკევმა გააოცა ყველანი და მათ ერთხმად აღიარეს, რომ საქართველოს ეკლესიის გაძგეობაში დიდი უსამართლობა ყოფილაო“; ხოლო ქართველი მღვდელმთავრების უუფლებობით გაკვირვებულმა ვორონეჟის ეპისკოპოსმა თქვა: „ეპისკოპოსი ყველგან თავისი უფლებით უნდა იყოს აღჭურვილი და არ მესმის რად უნებებია სინოდს ქართველი მღვდელმთავრების დაჩაგვრაო“. ცხარე კამათისა და დებატების შემდეგ კავკასიაში რუსეთის სინოდალური კანტორის უსარგებლობა, უსაფუძვლოება და არაკანონიერება აღიარა ყველამ“... აგრეთვეს აღიარეს, რომ „ისტორიულს თვალსაზრისით საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალურ უფლებათა შესახებ ჩვენ არავითარი ეჭვი არა გვაქვს. ეს ეკლესია როგორც დამტკიცდა, ნამდვილად ავტოკეფალური ეკლესია იყო, მაგრამ ეს ღირსება დაჰკარგა მას შემდეგ, რაც საქართველო პოლიტიკურად რუსეთს შეუერთდა“ [3; 58, 59-60]—ისე ურცხვად აცხადებდნენ რუსი მღვდელმთავრები, თითქოს მათ მიერ ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმების რაიმე კანონიერი საბუთი ხელთ ჰქონდათ, გარდა რუსეთის

იმპერატორ ალექსანდრე პირველის 1811 წლის 21 ივნისის ერთპიროვნული თვითნებური რეზოლუციისა «Да будит так» [4; 61–77 (65)]. ამასთან საქარ-თველოს რუსმა ეგზარქოსმა მიმართა ჩვეულ ხერხს და განაცხადა: „...პეტერბურგში ბევრი პატივცემული თავადი ამტკიცებს, რომ ავტოკეფალია უბედურება იქნება ჩვენი ეკლესიისათვის; ეგ კითხვა წამოაყენა ამ არეულობის დროს სულ ახალგაზრდა და ცხოვრებაში გამოუცდელმა სამღვდელოების უმცირესმა ნაწილმა, არც ხალხი და არც უმრავლესი ნაწილი სამღვდელოებისა არ არის მომხრე ავტოკეფალიისა; გარდა ამისა, ნამდვილად გავიგე, რომ ავტოკეფალიის ქვეშ იფარება ეროვნული ავტონო-მიაო“, რაზედაც ეპისკოპოსმა ლეონიდემ მტკიცედ უპასუხა: „ვერნებ თავადებიც იყვნენ და დიდად პატივსაცემი პირებიც, რომ ნამესტნიკს წარუდგენენ და მტკიცედ სთხოვენ სამშობლო ეკლესიის აღდგენა“ [იქვე; 61]. (აღნიშნული პრობლემის გადა-წყვეტისათვის ილია ჭავჭავაძის თაოსნობით კავკასიის მეფისნაცვალთან დეპუტა-ციის მისვლას გულისხმობდა). მაგრამ რუსი სახელმწიფო მოხელეებს ისტორიული სამართლიანობისადმი დამოკიდებულება არ ახალია და მათაც, როგორც მოსალოდ-ნელი იყო, უარყვეს ქართველი მღვდელ-მთავრების სამართლიანი მოთხოვნა სა-ქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის შესახებ, რომელიც ოფიციალური სახით გაფორმდა როგორც „ბრძანება მისის იმპერატორობითი უდიდებულესობის, სრულიად რუსეთის თვითმპყრობელისა უწმინდეს და უმართებულეს სინოდიდან“, რომლის მიხედვით „საკითხი საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალობისა გარდაეცა განსახილველად სრულიად რუსეთის მომავალ კრებას... აგვისტოს 22 დღესა 1906 წელსა“ [5; 5, 21]; რასაც მოყვა რუსეთის იმპერატორის 1906 წლის 23 აგვისტოს ბრძანება, რომელშიც ჩამოთვლილი იყო საქართველოს ეკლესიაში მღვდმარეობის გამოსასწორებლად სასწრაფოდ გასა-ტარებელი ღონისძიებები, რასაც, რა თქმა უნდა, არავითარი კავშირი არ ჰქონდა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღ-დგენასთან [6] და წარმოადგენდა რუსი იმპერატორების მიერ საქართველოს მიმართ სამართლიანობის სახელით ჩადენილ კიდევ ერთ უსამართლობას (სწორედ, ღვთის სახელით

უსამართლო, ამგვარ საქმეთა კეთებას ემსხვერპლა, ამის გამო ღვთისაგან ხელაღებული რომანოვების დინასტია-უ.ო.].

სულ მალე დაიწყო ავტოკეფალიზმების დევნა-რეპრესიები, კირიონი საქართველოდან რუსეთში გადაასახლეს. ძალიან შეავიწროვეს ლეონიდუც, მაგრამ იგი სულიერად მაინც ვერ გატეხეს. სოფრომ მგალობლიშვილი აღნიშნავს, რომ ყოველად სამღვდლო ლეონიდემ ეკლიანი გზით იარა. მისი პირდაპირობა, სიმართლისმოყვარეობა, ტრფიალი სამშობლო ეკლესიისა არავის ეპრიანებოდა და ამიტომ მას სავალ გზას ეკლით უფენდნენ, მაგრამ იგი უდრეკად მისდევს თავის ვარსკვლავს“ [7. ვარდოსანიძე, 2000, 10] და მიუხედავად ზემოთ აღნიშნულისა, მას ერთი დღითაც არ შეუწყვეტია ბრძოლა საქართველოს ეკლესიის თავის უფლებაში აღსადგენად. საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის გამოცხადების შემდეგ კი დიდი მუშაობა გასწია მისი რეალური დამოუკიდებლობის განმტკიცებისათვის; პირველ რიგში, პეტერ-ბურგში დროებით მთავრობას გაუგზავნა მიმართვა და საქართველოს დამოუკიდებელი ეკლესიის მართვა-გამგეობის დებულების დამტკიცება მოსთხოვა. რუსეთის დროებითმა მთავრობამ, ბოლოსდაბოლოს, გამოიტანა დადგენილება საქართველოს ეკლესიის ეროვნულ-ტერიტორიულ ავტოკეფალიის მხარდაჭერის შესახებ და 1917 წლის 1 ივლისის გადაწყვეტილებით დაამტკიცა საქართველოს ეკლესიის უფლებრივი მდგომარეობის დროებითი წესები.

პროფ. ბენეშევიჩი-კარტაშევი (რუსეთის სარწმუნოების მინისტრი) ამბობდა, რომ რუსეთში ვერ წარმოუდგენიათ საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებლობა [8; 19] პროფ. ვერხოვსკიმ საქართველოს ავტოკეფალიის აღდგენა რევოლუციურ აქტად შეაფასა და ქართველებს „სქიზმაში“ (განხეთქილებაში) დასდო ბრალი [იქვე, 20] საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის საპირისპიროდ რუსეთის ხელისუფლებამ მოინდომა თბილისში თბილელი მიტროპოლიტის დასმა, რომელსაც მათი აზრით უნდა დამორჩილებოდნენ არაქართველი მართლმორწმუნეები, მაგრამ მათ საწინააღმდეგოდ 13 აგვისტოს საქართველოს საეკლესიო დროებითმა საბჭომ მიიღო გადაწყვეტილება თბილისის ეპარქიის აღდგენის

შესახებ და თბილელ მატროპოლიტად ერთხმად აირჩიეს ეპისკოპოსი ლეონიდე, რაც 15 აგვისტოს სიონის საკათედრო ტაძარში საეკლესიო წესით გამოაცხადეს [იქვე, 21–22].

ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენას ეველა პოლიტიკური ძალა მიე-საღმა, გარდა ბოლშევიკებისა. 1917 წლის 23 აგვისტოს საქართველოში რუსეთის უკანასკნელმა ეგზარქოსმა პლატონმა თბილისი დატოვა და იმპერატორებისა და რუსი ეგზარქოსების პორტრეტებისაგან განთავისუფლებულ საეგზარქოსო სასახლეში ეპისკოპოსი ლეონიდე შებრძანდა, პირჯვარი გადაიწერა და თქვა: „აღსრულ-და... უფალო შეგვიწყალებ და დაგვიფარე“ [იქვე, 14].

მაგრამ, სამწუხაროდ, რუსეთის საეკლესიო წრეების მიერ საქართველოს ეკლესიაზე თავიანთი ძალადობაზე დამყარებულ უკანონო მმართველობის აღდგენის მცდელობა ამით არ დამთავრებულა და 1917 წლის 29 დეკემბრის მოსკოვისა და სრულიად რუსეთის პატრიარქ ტიხონის წერილში საქართველოს ახლად აღდგენილი ეკლესიისა და მისი საჭეთმპყრობელის მიმართ, ის კვლავ ავლენს ქედმაღლობასა და სრულებით უკანონო პრეტენზიებს თუ უსამართლო მოთხოვნებს [9; 36–56].

გარკვეული მოსაზრებების გამო მაშინდელმა საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქმა კირიონ II-მ, ამ წერილზე პასუხის გაცემა არ ისურვა, მაგრამ მისი გარდაცვალების შემდეგ აღნიშნულ ეპისტოლეზე პასუხის გაცემა სავალდებულოდ ჩათვალია საქართველოს ეკლესიის საჭეთმპყრობლად აღსაყდრებულმა პატრიარქმა ლეონიდემ.

საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქმა ლეონიდემ 1919 წლის 5 აგვისტოს ეპისტოლეში, მისთვის ჩვეული ტაქტით, უტყუარი ისტორიული საბუთების მოშველიებითა და მათი შესაშური ანალიზის წყალობით, გააბათილა და პირდაპირი მნიშვნელობით, ქვა-ქვაზე არ დატოვა პატრიარქ ტიხონის უსამართლო და თავხედური ბრალდებებიდან. თავის პასუხში იგი დაწვრილებით განიხილავდა რუსი ეგზარქო-სების ხანაში ქართველ სამღვდელოების, მორწმუნე მრევლის საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის ეტაპებს, შემდეგ კი უწმინდესი და უნეტარესი ლეონიდე დასძენდა: „ჩვენთა

საქმეთა შინა ცდომებს არა აქვს ადგილი, ხოლო თუ ასეთები შეგვენიშნა, მათი აღკვეთისათვის ყოველ ეკლესიას მოუძებნება საშუალება“...[10; 64-77, (74)].

ბოლოს უწმინდესი ღეონიდე შეახსენებს სრულიად რუსეთის პატრიარქს, რომ როდესაც მთავარეპისკოპოსი პლატონი გაეცნო საქართველოს ეკლესიის მდგომარეობას (რუსი ეგზარქოსების ხელში-უ.ო.), პირდაპირ ჩასთვალა იგი ტრაგიზმით აღსავსეთ და განადგურებისაკენ მიმავლად“- [იქვე; 69] 11; 502]- „არქიეპისკოპოს პლატონის სინოდალური ეგზარქოსების საქართველოში მოღვაწეობის თაობაზე ასეთი მსჯავრის შემდეგ, ვიმედოვნებ უწმინდესობა შენი აღარ მიიხნევს (თავის-უ.ო.) სიმაღლესთან შეფარდებულად მტკიცებას, თითქოს სინოდის მმართველობა საქართველოში კეთილგონიერი ყოფილიყო!“- შენიშნავს უწმინდესი ღეონიდე და რო-გორც ზემოთ აღვნიშნეთ თანმიმდევრულად, საკითხის ღრმა ცოდნით ანადგურებს რუსი მღვდელმთავრის ცილისმწამებლურ ბრალდებათ, ბოლოს კი ამბობს: „რაიცა შეეხება იმ გაუგებრობას, რომლის თაობაზე ამბობს უწმინდესი სინოდის თავმჯდომარე ყ/სამღვდელ სერგი და რასაც მართლა ჰქონდა ადგილი ჩვენშიც, ასეთები გამო-წვეული იყვნენ საერო უფროსთა ჩარევით საეკლესიო საქმეში ასი წლის წინათ და კიდევ იმით, რომ საერო მთავრობის მიერ დადგენილი უმართებულები სინოდი მოწა-დინებულ იყო მორჩილებაში ჰყოლოდა ქართული ეკლესია. გარნა შენ უკეთ არ უწყო, უნეტარესო, რომ ყოველივე ეს მოხდა არა ეკლესიური წესით, არამედ ადამიანთა სხვაგვარი ზრახვებით, და ამიტომ, რაკი აღვადგინეთ კანონიკური წყობილება ქარ-თულსა და რუსულ ეკლესიაშიც, მტკიცედ უნდა ვუთვალყუროთ, რათა შემდგომში არავითარი ესე არ იქმნეს (I მსოფლიო კრება, კანონი 2)...სახელმწიფოებრივი განა-ხლებისას ჩვენცა გვმართებს განვახდეთ ჩვენს გრძნობებში, ურთიერთისად, რათა ამ ჩვენმა ორმა ერთმორწმუნე ხალხმა, თვის ეკლესიურ აღთქმათა ერთგულად დამ-ცველებმა, შეძლოს მშვიდობიანი ცხოვრება და თვითეულმა ადასრულოს მოწოდებანი თვისი ჩვენთა ყოველთა

საცხოენებლად და სადიდებლად ღვთისა [ეპისტოლე... 1919, 74]–
დაასკენის სრულიად საქართველოს კათოლიკოს–პატრიარქი.

ვფიქრობთ, რომ სრულიად საქართველოს კათალიკოს–
პატრიარქის აღნიშნული ეპისტოლე იმავე მნიშვნელობის
ისტორიულ აქტად შეიძლება ჩაითვალოს, როგორც თავის დროზე
გიორგი მთაწმინდელის მიერ ქართული ეკლესიის ავტოკეფალუ-
რობის კანონიკური დაცვა ანტიოქიის პატრიარქის წინაშე.
განსხვავება აქ მხოლოდ იმაშია, რომ მაშინ ყურად იქნაღებული
გონიერების ხმა, ამ შემთხვევაში კი სრულიად რუსეთის
პატრიარქი არ აღმოჩნდა მზად მის მოსასმენად.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ჩემი სოფელი–ღიახვის ხეობა, ჟურნ. „კარიბჭე“, № 10 (123), 2009, 14–
27 მაისი, გვ. 26–29
2. „ცნობის ფურცელი“, 1898 წლის 19 მაისი, ცნობა მოტანილია
ჯ.გამახარიას ნაშრომიდან–წმ. მღვდელმთავარი ალექსანდრე
და აფხაზეთი, თბ., 2006, გვ. 47.
3. კ.კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, კირიონ II
(საბაგლიშვილი) ფონდი, წერილი 256–ე, გვ. 58, 59–60;
4. სრ. საქართველოს კათალიკოს პატრიარქის, უწმინდესი ღვთისმეტყველის
ეპისტოლე მოსკოვისა და სრ. რუსეთის პატრიარქს, უწმინდესი
ტიხონის მიმართ, ჟურნ. „ჯვარი ვახისა“, № 3, 1990, გვ. 61–77 (გვ. 65);
5. ქცა, ფ.21, საქმე 22560, ფურც. 5, 21;
6. ბრძანება მისი იმპერატორობითი უდიდებულესობის, სრ. რუსეთის
თვითმპყრობელსა, უწმინდეს და უმართებულეს სინოდიდან, სინოდის
წევრს, საქართველოს ეგზარქოსი, ყოვლად–უსამღვდელო ნიკონს,
არქიეპისკოპოსს ქართლისას და კახეთისას. 23 აგვისტო 1906 წლის,
№ 9147–თა, საქართველოს ეროვნული არქივი ქ.ქუთაისის
ცენტრალური არქივი, ფ.21, ანაწ. 1, საქმე 22560;
7. ვარდოსანიძე, საქართველოს კათალიკოს–პატრიარქი ღვთისმეტყველი,
თბ., 2000, 10;
8. ვარდოსანიძე ს., საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო
ეკლესია 1917–1952 წლებში, გამომც. „მეცნიერება“, თბ., 2001, გვ.
19;
9. ჟურნ. „სამშობლო“, პარიზი, 1932, № 11, გვ. 36–56;
10. სრულიად საქართველოს კათალიკოს–პატრიარქის უწმინდესი
ღვთისმეტყველის ეპისტოლე სრულიად რუსეთის პატრიარქის უწმინდესი
ტიხონის მიმართ, ჟურნ. „ჯვარი ვახისა“, №3, გვ. 64–77 (გვ. 74)
11. Прибавление церковным ведомостям, 1906, № 21, Л.502.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ХРИСТИАНСКИХ МИССИЙ СРЕДИ ИНГУШЕЙ

Современные ингуши принадлежат двум суфийским орденам или *тарикатам* (араб. «дорога, путь» – метод мистического познания Истины) – накшбандий и кадырий, в свою очередь подразделяющихся на братства *вирд'* ы (его члены дают обет придерживаться пути предложенного *шейхом*), которые различаются особенностями совершения обряда *зикр* (радение) и некоторыми ритуалами, разработанными их *устазами* (основателями религиозного направления).

Однако еще в конце XIX – начале XX в. жители Ингушетии практиковали некоторые языческие, христианские обряды. За свою историю ингушский народ прошел три религиозных этапа: языческий, христианский и мусульманский. Причем, как отмечено выше, языческие представления и практики сохраняли жизнеспособность до относительно недавнего времени.

Точные сведения о первичном знакомстве предков современных ингушей с христианством отсутствуют. Можно предположить, что это произошло в XI-XII вв. (Долгат, 2004: 44). и было связано с политической активностью в Кавказском регионе Византии. В XIII и XIV вв. на смену византийцам пришли генуэзцы, занимавшиеся торговой деятельностью в Крыму и на Северном Кавказе. Об их возможном влиянии на процесс христианизации ингушей Б.К. Долгат писал: «весьма вероятно, что генуэзцы и венецианцы часто посещавшие Кавказ в XIV и XV столетиях с торговыми целями, также распространяли христианство и среди чеченцев (ингушей. – М.А.)» (Долгат, 2004: 44). Такой же точки зрения придерживался К.О. Ган, который усматривал в архитектуре храма Тхаба-Ерада влияние итальянских зодчих (Ган, 1901: 11).

В тот же исторический период (особенно в конце XII в. во время правления царицы Тамары) активную миссионерскую деятельность среди ингушей проводила Грузия, которая подчинила своему владычеству ряд горских племен (Тусиков, 1926: 18-19). По приказанию царицы строились храмы, к горцам различных территорий Кавказа посылались священники. Некоторые ученые (Г.А. Вертепов Е.И. Крупнов, и др.) с этой деятельностью связывают появление в Ингушетии храмов Тхаба-Ерды и Алби-Ерды, они же

отмечают в культуре ингушей «овеществленные пережитки христианства в виде изображений крестов на очагах, очажных цепях, утвари и хлебах; крестовую орнаментику на боевых башнях и склепах, использование восковых свечей при молебствиях, наконец, массовые моления под открытым небом, номенклатуру некоторых культовых явлений и соответствующий словарный материал» (Крупнов, 1971: 128-129). На храме Тхаба-Ерды сохранились надписи сделанные на древнегрузинском языке и псалтырь написанный от руки на пергаменте (Вертепов, 1903: 22). В значении грузинского влияния не приходится сомневаться, однако нельзя не согласиться и с мнением М.А. Яндиева, который отмечает, что «Тхьа Ёа – это место, где с древнейших времен располагался политический центр Ингушетии. Именно здесь проводились традиционные заседания ингушского Мехк Кхел (Народное Собрание) – парламента, игравшего огромную роль в исторической судьбе страны», название храма носит имя бога Тхьа «творца и повелителя» (Яндиев, 2005: 19,113). Не исключено, что ингуши, издревле славившиеся как хорошие строители, сами возвели этот храм в честь одного из своих языческих патронов, в дальнейшем же, под влиянием политически сильных соседей, в нем были сделаны определенные изменения и дополнения к внешнему облику. В последующие века влияние Грузии то ослабевало, то усиливалось, но никогда не прекращалась. Значительных результатов достигли грузинские миссионеры в 1751 году, склонив к крещению до 2-х тысяч кистинцев (ингушей. – М.А.) (АИИ РАН Ф.36. Оп.1. Д.442. Л.8 об.). В этом контексте примечательно сообщение У. Лаудаева об обнаруженной им арабской рукописной книге, в которой описывались события на Кавказе, и об ингушах в частности говорилось, что «104 года (они. – М.А.) находились в крестопоклонстве до принятия ими мусульманской веры» (Лаудаев, 1872: 27).

Вторая половина XVIII в. была отмечена активным вмешательством в эти процессы России. В 1764 г. Екатерина Великая предложила ингушам и осетинам принять крещение и переселиться к возводимой русской армией Моздокской линии. Предложение было принято. В том же году для новообращенных в Моздоке была учреждена Духовная осетинская школа, где обучались и ингушские дети. Для успешного обращения горцев в христианство необходимы были священники из местной среды (Хуцинов, 1946: 3). Миссионерская деятельность в Ингушетии не ограничивалась православными священниками.

В 1765 г. проповеднической деятельностью среди ингушей по повелению Папы Римского занимались католические священники (АИИ РАН Ф.36. Оп.1. Д.442. Л.12.). «Явились на Осетинское подворье к игумену Григорию с кистинским старшиною два католических патера и один переводчик, что они имеют от папы позволение проповедовать Слово Божие. Полковник Гак, начальник в Моздоке, приказал не допускать их к проповеди и водворению в Осетии; а между тем донес и о сем обстоятельстве Коллегии иностранных дел. Указом ее от 29 августа того же года, Кизлярским комендантом генерал-майором Потаповым поступок Гака оправдан, предписано и впредь иноверных проповедников стараться удалять и разведать, откуда приехали, и не те ли они, которые в 1756 году были в Астрахани, два капуцина Франциск-Мария и Сотер, на коих были от армянского архиерея многие жалобы в том, что обращают армян в католический закон. Оба тогда же высланы из России, но капуцин Сотер в 1758 году через Гданьск морем опять сюда прокрался и вторично выслан. Точно ли были те самые патеры, не получено известия. Разведано только, что они приезжали из Ахалциха, под видом купцов для обозрения кистинского народа и православной церкви у них построенной при реке Балсу, и когда увидели в предприятии своем препятствие, то уехали обратно» (Бутков, 1869: 440).

В 1780 г. для проповеднической деятельности в Ингушетии были привлечены члены Осетинской духовной комиссии, которые достаточно хорошо знали своих соседей и могли с большим успехом выполнять эту миссию. Однако число лиц, принявших христианскую веру от Осетинской комиссии в «Киштинском уезде», составило всего 820 человек (Русско осетинские ..., 1976: 391-392).

Россия была заинтересована в укреплении южных рубежей и прилагала для этого все силы. Для распространения христианской религии были привлечены не только русские, грузинские и осетинские проповедники, но и шотландские миссионеры.

Так, с разрешения Александра I в начале 19 века между Железноводском и Пятигорском, у подножия г. Бештау, между реками Кума и Подкумок была основана шотландская колония Каррас (ныне — посёлок Иноземцево), миссия Эдинбургского миссионерского общества. Им был выделен участок наиболее пригодной для этой цели земли, площадью в 6000 десятин, освободив их от всех личных и земельных налогов и платежей на тридцать лет, по истечении которых миссионеры должны будут ежегодно платить пятнадцать копеек, за каждую десятину пригодной для возделывания

земли. Земельный налог был единственным налогом миссионеров. Они навеки освобождались от военной и гражданской службы, а помещения миссии никогда не будут использоваться для постоя солдат. Колонисты так же освобождались от военной и гражданской службы. Любому свободному горцу было разрешено принимать христианское вероисповедание и стать членом колонии. Кроме того, миссия добилась согласия правительства выкупать у горцев невольников, и по истечении нескольких лет, сделав их христианами, даровать им вольную. Что примечательно, Россия никогда ранее не даровала такие привилегии и льготы иностранным колонистам. Их деятельность распространялась на осетин, кабардинцев, татар, кубачинцев, черкесов, башкир, ингушей (Мусукаев, 2000: 8-9).

Для достижения поставленной цели, миссионеры шотландской миссии мистер Брайтон и Питерсон стали изучать татарский, персидский, еврейский и некоторые другие языки, намеревались составить алфавит и письменность сложного для изучения кабардинского языка. Делали переводы священных книг на местные языки, выкупали людей из рабства и неволи, оказывали материальную помощь нуждающимся. Выполняя первостепенные задачи, поставленные миссией, они с искренним интересом изучали историю, культуру, традиции и обычаи народов населяющих Кавказ. Своей деятельностью они стремились принести на эту землю мир, благополучие, добро и способствовать распространению той веры, которую они считали, единственной.

Внимание миссионеров Эдинбургского миссионерского общества. Г. Блая и Г. Галлова привлекли ингуши, проживающие в крепости рядом с Назранью. Знания по медицине полученные в Шотландии позволили миссионеру Блаю войти в доверие к ингушам, они смотрели на него «как на друга и отца, так, что ему возможно стало между ними ходить с полной безопасностью, даже и без охранительной стражи, чего дотоле ни с кем из Европейцев не бывало» (РГИА Ф.797, Оп.2. Д.8809. Л.8.). Изучив язык, Г. Блай перевел на ингушский язык Молитву Господню и напечатал ее в Астрахани. Он намеревался переложить Священное писание на ингушский язык, чтобы облегчить его восприятие для «новокрещенных», не понимавших язык миссионеров. Устный перевод непонятных им слов не достигал цели, и они могли лишь научить горцев некоторым христианским обрядам. Для этой цели он разработал первую ингушскую азбуку на основе латиницы (Краснокутская, 2000: 114).

Г. Блаи намеревался построить училище с пансионом для приходящих из соседних селений детей, которых будет содержать от заведения. Но неожиданно он был отозван из Назрани управляющим военной и гражданской частью на Кавказе генералом А.П. Ермоловым, который с осторожностью и недоверием, относился к шотландским миссионерам, считая их поборниками политических интересов британской короны. Несмотря на неоднократные просьбы Шотландского миссионерского общества, Г. Блаю не дозволили возобновить проповедническую деятельность в Ингушетии. Результаты достигнутые Г. Блаем в деле просвещения ингушей в лоне христианской религии были незначительны, по своим масштабам, но могли бы быть поучительны для всех последующих миссионеров которые, средствами материальными, насильственными, репрессивными, стремились достичь желаемой цели.

Из рапорта Владикавказского коменданта полковника Широкого 1838 г. следует, что распространение христианской веры, как в горной, так и в плоскостной части Ингушетии, «находится на низшей ступени и в самом почти младенчестве» (РГВИА Ф. 13454. Оп.6. Д. 218. Л. 19–20.). Автор подчеркивал, что слабая подготовка грузинских миссионеров и незнание ингушами грузинского языка, на котором велась проповедническая деятельность, приводили к самым незначительным результатам. Но это была не единственная причина неэффективности работы миссионеров. Как отмечал статс-секретарь М.П. Позен, обращение в христианство происходило больше на бумаге, чем на деле, так как «обращаемые, как и обращающие, руководствуются в своих действиях не душевным убеждением и ожиданием благ нетленных, а помыслами мирскими и видами скорейшего достижения благ земных» (РГИА Ф. 1268 Оп. 1. Д. 292. Л. 3.). С годами ситуация не менялась, военный министр А. И. Чернышев отмечал, «что миссионеры поведением своим не умели внушить того уважения, какого должно требовать от звания проповедника слова Божия, так что если между ингушами, а в последствии времени и между осетинами, некоторая часть обратилась в христианство, то успех этого предприятия нельзя почти приписать убеждению проповедников, но более обстоятельствам. Подарки, деньги и пособие хлебом, выдававшиеся новообращенным, увлекли многих принять Святое Крещение, но большей частью людей самого бедного и низкого сословия, побуждаемых к тому видами корысти. Некоторые из них, дабы воспользоваться означенными пособиями, простирали

святотатство до того, что крестились по несколько раз» (РГВИА Ф. 1. Оп. 1. Д. 13628. Л. 1-5 об.). Вновь обращенным давалась ткань на рубаху, а также крест, образ и новое христианское имя (Русско-осетинские..., 1976: 208). Как отмечает Х. Мугуев, знатым людям выдавали 20 рублей серебром и серебряный нательный крест, а бедным – только 50 коп. Многие крестились по десять–пятнадцать раз и снова возвращались к своим языческим богам и кумирам (Мугуев, 1931: 10).

В начале XIX в. на территории Ингушетии можно было встретить, как язычника, так христианина и мусульманина, религиозный синкритизм был на лицо.

Вероятно, это явление можно объяснить тем, что едва только несколько поколений людей могло ознакомиться с новой религией, начать проникаться ее духовными основами, как новые войны загоняли те или иные группы людей в глухие ущелья, где их потомки, отрезанные от внешнего мира, теряли воспринятое их отцами или дедами верование, сохраняя лишь некоторые внешние его черты. Это приводило народ к возврату к его древним верованиям, но уже с включением новых элементов (Грабовский, 1870: 27-28).

Прежние верования ингушей нашли тесное переплетение и видоизменение с принятием христианской религии. Из нового верования оказалось заимствовано то, что было близко традиционным верованиям. Так Богиня плодородия Тушоли стала именоваться «богородицей» или «девой Марией» (Великая..., 1983: 86). В народе считалось, что Тушоли имеет образ женщины и большей частью ей поклонялись представительницы слабого пола, молодые люди и дети. Про нее говорили, что она мать людей (Танкиев, 1997: 70). К ней обращались с мольбой: «....сделай так, чтобы неродившие родили детей, а родившихся оставь в живых. Пошли нам урожай, пошли дождь масляный и солнце лекарственное» (Далгат, 1972: 55). Праздник Тушоли справлялся в одно из ближайших к пасхе воскресений («вербное» или «фомино»). Обязательным приношением считалось треугольное обрядовое печенье с изображением креста (Великая..., 1983: 40). Широко отмечался ингушами и день святого пророка Ильи. На Руси его празднование, приходилось на 20 июля по старому или 2 августа по новому стилю, в эти же сроки праздновали и ингуши. Пророк Ильи - один из самых почитаемых и уважаемых святых. На Руси образ Ильи-пророка наложился на грозный, но могущественный облик языческого славянского бога Перуна-громовержца. Перун был не только повелителем грома и молнии, но и

поил землю благодатным дождем. Как отмечает Л.С. Клейн, в ингушской мифологии встречаются заимствования из славянского язычества. Так, Пирун в ингушских сказаниях именуется Пиръа, по рассказам, он создал медные своды небес. «Он заставлял женщин подниматься на самодельные своды небес и оттуда лить воду. Пиръон утверждал, что на небе и земле только он один – бог, и заставлял всех работать на себя» (Клейн, 1985: 117). Возможно такого рода трансформация произошла в связи с тем, что миссионеры в своей проповедческой деятельности стремились найти схожие персонажи для оживления общих мифологических богов и образов. Бог-громовержец оказывался в представлениях ингушей их господином и помощником, так как от него зависело плодородие нив и садов. Ильин день был своеобразным рубежом в полевых работах: до этого дня косили сено, после - начинали жать жито. Схожую функцию выполнял Села – бог грома и молнии (Далгат, 2004: 109). К нему ингуши обращались с мольбой: «Небо часто заставь греметь. Тучным опустись на землю. Заставь солнце целительно смотреть, пролей дождь маслом, возрасти посеянное, размножь летом питаемое. Не дай нам грубой пищи. Осенью не дай быть быстрому ветру. Моли Бога за нас» (Шиллинг, 1931: 35).

Из вышеизложенного следует, что Перун-громовержец и бог Села выполняли схожую функцию, они олицетворяли Пророка Илью.

Под влиянием христианства у ингушей возникло представление об аде и рае. Ведь в прежних верованиях они считали, что жизнь человека после смерти такая же как и на земле, с той лишь разницей, что когда на земле день, там ночь и наоборот. Так, бог подземного царства Эштр стал творить справедливый суд над умершими; праведных он отправлял в рай, а грешников – в ад.

В культовую практику ингушей вошли и новые имена: Хава (Ева), Харон (Адам), Нохъя (Ной) и др., а также появились термины заимствованные из грузинского языка под влиянием христианства, такие как: «мозгIар» (священник), «марха» (пост) «жарг» (крест) и др. (Великая, 1983: 86). Можно сказать, что христианство существовало у ингушей не как догматическое учение, а только как новый обряд; оно действовало, как видно, только на воображение народа, внешностью богослужения, не касаясь нравственной стороны его жизни. Поэтому-то христианская вера не могла укорениться в местной среде, да и те обряды, которые они приняли от христиан, стали забываться (Казиев, 2003: 329).

Ингуши на протяжении ряда веков подвергались христианскому и мусульманскому влиянию. Однако окончательный перелом произошел под влиянием чеченских суфийских шейхов, которые зная язык, смогли донести до народа духовные основы мусульманской религии.

Список источников и литературы

1. **АИИ РАН** - Архив Института Истории РАН Ф.36. Оп.1. Д.442. Л.12.
2. **Бутков П.Г. 1869:** - Бутков П.Г. Материалы для новой истории Кавказа. Т. I. СПб., 1869.
3. **Вертепов Г.А. 1903:** - Вертепов Г.А. В горах Кавказа. Владикавказ, 1903.
4. **Ганн К.О. 1901:** - Ганн К.О. Картины главных кавказских рек // Кавказский вестник. Тифлис, 1901. №5.
5. **Грабовский Н.Ф. 1870:** - Грабовский Н.Ф. Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушского округа // ССКГ. 1870. Вып. 3.
6. **Далгат У.Б. 1972:** - Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей: Исследование и тексты. М., 1972.
7. **Долгат Б. К. 2004:** - Долгат Б. К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. Москва, 2004.
8. **Казиев Ш. М., Карпеев И. В.:** - Казиев Ш. М., Карпеев И. В. Жизнь горцев Северного Кавказа в XIX веке. М., 2003.
9. **Клейн Л.С. 1985:** - Клейн Л.С. Перун на Кавказе // Советская этнография. 1985. №6.
10. **Краснокутская Л.И. 2000:** - Краснокутская Л.И. Из истории шотландской колонии Каррас // История Северного Кавказа с древнейших времен по настоящее время. Пятигорск, 2000.
11. **Крупнов Е.И. 1971:** - Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М., 1971.
12. **Лаудаев, 1872:** - Лаудаев У. Чеченское племя // Сборник сведений о Кавказских горцах. Тифлис, 1872. Вып. VI.
13. **Мугуев Х. 1931:** - Мугуев Х. Ингушетия: Очерки. М., 1931.
14. **Мусукаев А.И. Маттис Й. 2000:** - Мусукаев А.И. Маттис Й. Загадочный мир народов Кавказ. Нальчик, 2000.
15. **РГВИА** - Российский государственный военно-исторический архив Ф. 1. Оп. 1. Д. 13628. Л. 1-5 об.
16. **РГВИА** - Российский государственный военно-исторический архив Ф. 13454. Оп.6. Д. 218. Л. 19-20.
17. **РГИА** - Российский государственный исторический архив Ф. 1268 Оп. 1. Д. 292. Л. 3.

18. **РГИА** - Российский государственный исторический архив Ф.797, Оп.2. Д.8809. Л.8.
19. **Русско-осетинские ...**, **1976:-** Русско-осетинские отношения. Орджоникидзе, 1976. Т. 1.
20. **Танкиев А.Х. 1997:** - Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997.
21. **Тусиков М.Л. 1926:** - Тусиков М.Л. Ингушетия: экономический очерк. Владикавказ, 1926.
22. **Хицунов П. 1846:** - Хицунов П. «О духовной осетинской школе в Моздоке» // Газ. «Кавказ». 1846. №13.
23. **Шиллинг Е. 1931:** - Шиллинг Е. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. М.-Л., 1931. Т.III. .
24. **Яндиев М.А. 2005:** - Яндиев М.А. Ингуши в контексте истории и языка. М., 2005.

Albogachieva Makka

Activities of the Christian Missionary among the Ingushi

Summary

This article describes the process of Christianization Ingush. Consecrated work of European, Georgian, Russian and Ossetian missionaries. Shows some features of ceremonial and domestic practices of the Christian religion in the Ingush society.

НЕВСКАЯ ТАТЬЯНА, КОНДРАШЕВА АЛЛА

**КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ В
ФОРМИРОВАНИИ ИДЕНТИЧНОСТИ ГОРСКИХ НАРОДОВ
СЕВЕРНОГО КАВКАЗА**

Формирование самосознания народов Северного Кавказа прошло долгий исторический путь. Племена сливались в крупные этнические сообщества, меняя свои названия, религии сменяли одна другую в зависимости от геополитической ситуации в регионе. На смену языческим верованиям на Западном Кавказе в I тысячелетии н.э. пришло христианство, на Восточном Кавказе – ислам. В послемонгольский период на Северном Кавказе в отсутствии связей с христианским миром идет процесс постепенного угасания христианства и распространения ислама. Преобладания конфессиональной идентичности над этнической исследователями до середины XIX в. не зафиксировано. Моделировать самосознание народов региона в прошлом достаточно трудно из-за отсутствия у них письменности. Можно делать предположения, опираясь на сведения, содержащиеся в трудах западноевропейских путешественников. Авторы XV в. И. Шильтбергер, П. Карпини, И. Барбаро и др. называют население черноморского побережья черкесами, причем Барбаро впервые упоминает о соседях алан – кабардинцах (кевертейцах), выделяя их из других черкесских племен (Европейские дневники., 2010: 16,18,21). Д. Интериано, посетивший Западный Кавказ во второй половине XV в., отождествляет зихов с черкесами, замечая, что сами себя они называют адыгами (Интериано, 1974: 46). Упоминают эти путешественники и тюркские народы- карачаевцев, ногайцев, кумыков.

В конце XVIII – начале XIX вв., когда начался процесс вхождения народов региона в Российскую империю, большинство этносов кавказской языковой семьи осознавало себя как членов определенного племени: шапсугов, натухайцев, бжедугов и др. – на Западном Кавказе, ичкерийцев, аухоцев, салатовцев, мичиковцев и т.п. на Восточном Кавказе.

Исследователи первой половины XIX в. в своих описаниях Кавказа также называют народы региона по их племенной принадлежности. С.Броневский называет такие «колена» черкесов как натухайцы, шапсуги, жанины, абадзехи, бжедуги, темиргоевцы, мухошевцы, бесленеевцы и др. И.Бларамберг называет 15 черкесских

племен (Бларамберг, 2005: 121-122). Описывает он также абазов, называя их самым восточным черкесским племенем, упоминая, что сами себя она называют «тапанта». Ногайские племена этот автор называет следующие – едисанцы, кара-ногайцы, мансуровцы, наврузовцы. На Восточном Кавказе Бларамберг описывает мычкизов, отмечая, что их обычно называют чеченцами, однако, по его сведениям, «это название лишь некоторых племен мычкизов, следовательно, не должно широко использоваться». Автор называет 14 племен мычкизов, трое из которых (галгаевцы, галашевцы и назрановцы) образуют племя ингушей (Бларамберг, 2005: 328).. Аналогичное племенное деление фиксируют и другие авторы.

Адыг по происхождению Хан-Гирей в «Записках о Черкесии» 1836 г. также описывает деление черкесов на упомянутые выше племена (Хан-Гирей, 1978: 149). Таким образом, четкого представления о своей этнической принадлежности в современном понимании у многих народов региона в середине XIX в. не существовало. Это подтверждают и адаты горских народов, которые отличались между собой у отдельных племен одной этнической группы. Так, в сборнике адатов жителей Нагорного округа 1864 г. констатируется, что «адаты салатавские резко отличаются от ауховских и ичкерийских» (Адаты., 2010: 245).

Становление исламской идентичности началось на Северном Кавказе с появлением имамата Шамиля и насаждением им среди горцев шариата взамен адатов. Однако с ликвидацией имамата национальное самосознание вновь стало преобладать.

Во второй половине XIX в. у горских народов активно шел процесс формирования более высокого, чем племенной, уровня этнического самосознания. Этому процессу способствовало русское делопроизводство, в официальных документах чаще употреблялись обобщенные термины «чеченцы», «черкесы», «ингуши» и т.п., чем родоплеменные названия. Становлению национальной идентичности способствовало также административное деление региона, военное управление, так округа Терской области носили название Кабардинский, Осетинский, Ингушский, Чеченский.

В начале XX в., особенно в период первой русской революции, на Северном Кавказе стали распространяться идеи панисламизма и пантюркизма. Исламский фактор в самосознании народов региона возрастает в связи с выборами в Государственную Думу. Так, известный осетинский журналист социал-демократ Ахмет Цаликов рассматривал выборы с позиций мусульманина, считая, что «не следует

обострять взаимоотношения между помещиками и крестьянами, так как в Осетии эта борьба превратиться еще в религиозную войну, ввиду того, что все помещики здесь исповедуют магометанство, в то время как большинство осетин – христиане». (Дарчиева, 2006: 33.)

Народы Северного Кавказа стремились выбрать депутатов из мусульманских деятелей, так от Дагестанской области и Закатальского округа в I Государственную Думу были избраны Асламбек Али-Ага-Оглы Кардашов – отставной чиновник, преподаватель в мусульманской школе – и врач Бахбаллах Султанов. Они придерживались прогрессистских взглядов и вошли в Думе в мусульманскую фракцию. В III Думу от этих регионов был избран социал-демократ И.И.Гайдаров (инженер), который в 1910 г. тоже перешел в мусульманскую группу. Всего мусульманскую группу в Думе представляли 8 человек (из 10 мусульман, избранных в III Думу).

Все депутаты от Северного Кавказа, как горцы, так и славяне, считали основным свои полем деятельности обсуждение земельного вопроса и национальных проблем. В своих выступлениях депутаты Т.Э. Эльдарханов. Ф. Оникко, А.П. Маслов, Г.А. Горбунов связывали решение национальных проблем с аграрными преобразованиями. Кавказские депутаты И.П. Покровский и И.И. Гайдаров поднимали и вопросы развития национальной культуры, в частности образования. Надо отметить, что северокавказские депутаты пользовались большим уважением в своих областях, и их деятельность способствовала развитию национального самосознания. Большое место в деятельности депутатов занимали и вопросы положения мусульманского населения и его прав. Таким образом, в связи с образованием мусульманской фракции в Государственной Думе интеллигенция Северного Кавказа начинает позиционировать свои интересы как интересы российской мусульманской уммы.

Новый этап развития этнической идентичности связан с советским национально-государственным строительством. Поскольку принцип самоопределения наций требовал предоставления этносам той или иной степени автономии, перед властями стала нелегкая задача четко определить титульные народы. Так, западные адыги получили наименование адыгейцы, а за «беглыми кабардинцами», жившими в верховьях Кубани, закрепилось официальное название «черкесы», хотя черкесами себя считали все адыги. Дальнейшее развитие этнического самосознания народов шло уже в рамках автономий, где были организованы научно-исследовательские институты, изучавшие историю, культуру народов, и тем самым способствовавшие конструированию новой

этнической идентичности. Запись национальности в паспорте также закрепляла в сознании людей принадлежность к определенной этнической общности.

После распада Советского Союза начался рост национального самосознания, который не просто шел стремительно, но и приобрел протестный характер. Чеченский конфликт показал, что активно идут процессы архаизации сознания, возрождаются традиционные формы культуры, казалось бы, давно ушедшие в прошлое. Любые, даже дикие обычаи (например, расстрел осужденных родственниками убитого) преподносились как часть этнической культуры. Однако параллельно шел процесс глобализации, ускоренного приобщения бывших советских, в том числе и северокавказских народов, к мировой повседневной культуре, типам поведения, материальной культуре, которая проникала вместе с импортными товарами, музыкой и кинофильмами. В этих условиях происходило быстрое размывание этнической культуры, основанной на традиционных ценностях. На смену этим культурным стереотипам стали приходиться исламские ценности, заполняя идеологический вакуум.

С началом религиозного возрождения в 90-е гг. XX в. начался процесс формирования мусульманской идентичности у народов Северного Кавказа. Способствовала этому процессу политизация ислама в регионе. Однако национальное самосознание, тем не менее, доминировало над религиозным. Так, в 90-е годы в Дагестане стали возникать муфтияты по национальному признаку: в апреле 1992 г. возникло кумыкское отделение ДУМ в Махачкале, в Избербаше даргинцы организовали Национальный Казият, в 1996 г. были попытки создать ДУМ Южного Дагестана. Однако власти запретили создание Духовных управлений по этническому признаку и прекратили деятельность национальных муфтиятов, приняв в 1997 г. республиканский закон «О свободе вероисповедания и религиозных организаций».

В настоящее время на Северном Кавказе наблюдаются попытки части религиозных деятелей сформировать новую идентичность населения, основанную на мусульманском мировоззрении. Народам региона внушается, что защитить их интересы может лишь всемирная мусульманская умма. Во многих печатных и электронных СМИ проводится мысль, что горцы являются в первую очередь мусульманами, а потом уже представителями своего этноса. Так, на некоторых сайтах, содержащих сведения по истории и культуре народов Кавказа, не упоминаются этнические названия, а

используются термины «мусульмане Дагестана», «мусульмане Терской области».

Председатель Исламского комитета России Гейдер Джемаль заявляет, что «народные обычаи и ислам не могут сосуществовать друг с другом» (сайт «Мусульмане Северного Кавказа»). Причем, нередко движения, выступающие под знаменем ислама, на деле реализуют интересы определенных политических или этнических групп. Особенно рьяно ратуют за мусульманскую идентичность в противовес национальной лидеры исламского подполья, виртуального «Имарата Кавказ», которые ведут за нее борьбу не на жизнь, а на смерть (например, убийство ученого А.Ципинова «за пропаганду среди молодежи языческих ценностей и националистических идей»). До 2007 года борьба моджахедов шла под лозунгами этнического сепаратизма, в настоящее время они полностью отказались от этих лозунгов и ратуют за создание наднационального исламского государства Имарат Кавказ. Идеи исламистских деятелей не разделяет большинство населения республик, но пропагандируемая ими идеология, несомненно, оказывает влияние на мировоззрение кавказских народов.

Политолог Андрей Щербак считает, что в последнее время светское националистическое движение в прошлом теперь приобрело отчетливо исламистский характер. Он видит ситуацию в кавказских республиках аналогичной ситуации в Алжире, Египте или Йемене, где военизированные исламские группировки ведут вооруженную борьбу со своими авторитарными, жесткими, коррумпированными правительствами.

Мусульманская идентичность кавказских народов в настоящее время активно формируется в связи с уходом части населения от традиционного ислама. Идентичность современного человека, как известно, связана с сознательной ориентацией на определенный образ жизни, систему ценностей. Ислам на Северном Кавказе исторически опирался на этнические традиции, народную культуру. Новый ислам, салафия, на первое место ставит ценности «не испорченного нововведениями» ислама, в частности – социальную справедливость, что также привлекает молодежь.

В восточной части Северного Кавказа - Дагестане, Ингушетии, Чечне происходит исламизация, принимающая большие размеры. Политолог Малашенко отмечает, что 6-7 лет назад шариат требовали ваххабиты. Теперь шариат требует половина общества. Исламские джамааты создают социальное пространство, где российские

социальные и правовые нормы не действуют. «Исламская альтернатива пошла по второму кругу». В 90-е гг. это была реакция на развал Союза, сейчас – на политику властей.

Многие кавказские политологи обеспокоены процессами глобализации, которые чреваты «утратой национальной идентичности». (Исрапилов, 2008) Интересным представляется мнение политолога Курбанова Р.В. о феномене двойственной самоидентификации северокавказских народов. «Двойственность самоидентификации народов Кавказа – это фактор, вызревавший десятилетиями и подразумевающий одновременное понимание кавказцами общности судеб Кавказа и России, признание российской власти и законов, ощущение себя гражданином страны неисламского мира, и одновременное осознание себя потомками, воспринявшими великое наследие Шамиля и свободолюбивый дух предков, ощущение своей причастности к всемирному исламскому сообществу «умме», что ставит сегодня мусульман Кавказа в крайне щекотливое и затруднительное положение «двойного гражданства» (Курбанов, 2011)

В отсутствие четкой национальной политики перед властными структурами региона встает сложная проблема взаимоотношений с национальными и исламскими организациями. Ислам и национализм являются противоположными по сути идеологиями. Очень важно найти оптимальное равновесие между этнической, гражданской и религиозной составляющей идентичности северокавказских народов.

Список источников и литературы

1. Шильтбергер И. Путешествие Иоганна Шильтбергера по Европе, Азии и Африке с 1394 по 1427 год. // Кавказ: европейские дневники XIII-XVIII веков. Выпуск III. Нальчик: Изд. М. и В. Котляровых, 2010.
2. Карпини П. История монголов // Кавказ: европейские дневники XIII-XVIII веков. Нальчик: Выпуск III. Изд. М. и В. Котляровых, 2010.
3. Барбаро И. Путешествие в Тану // Кавказ: европейские дневники XIII-XVIII веков. Выпуск III. Нальчик: Изд. М. и В. Котляровых, 2010.
4. Интериано Д. Быт и страна зихов, именуемых черкесами. Достопримечательное повествование. // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII –XIX вв. Нальчик, 1974.
5. Бларамберг И. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа М., 2005.
6. Хан-Гирей. «Записки о Черкесии», Нальчик, 1978.

7. Ада́ты горских народов. Выпуск IV. Нальчик: Изд. М. и В. Котляровых, 2010.

8. Дарчиева С.В. Северокавказские депутаты Государственной Думы России (1906-1917 гг.) Владикавказ, 2006. С.33.

9. Ибрапилов С. Никто из ниоткуда // =<http://left.ru/2008/9/>

10. Курбанов Р.. Мусульмане Северного Кавказа в поисках утраченной идентичности: между джихадизмом и умеренностью// - <http://libbabr.com>.

Nevskaia Tatiana, Kondrasheva Alla

Confessional Component in the Formation of Identity of Mountain People of the North Caucasus

Summary

This article describes the evolution of self-consciousness of the peoples of the North Caucasus from the XV century to present time. Given the relationship between the development of ethnic identity with the Soviet nation-building. Shows the importance of religion in the identity of the Highlanders. Authors overview modern attempts to form a new identity of the population, based on the Islamic world outlook.

**ИЗМЕНЕНИЯ В РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКЕ
СОВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА В ПЕРИОД СТАЛИНИЗМА**

Религия и сталинская идеология всегда были несовместимыми понятиями. В связи с этим интересно проследить изменения в политике сталинского государства в отношении церкви. Определяющим моментом было желание высшего руководства страны создать в Советском Союзе «безрелигиозное общество». А это в свою очередь вылилось в преследования представителей всевозможных религиозных общин, и, в первую очередь, наиболее многочисленной из всех существовавших тогда конфессий – Русской православной церкви.

После декрета СНК от 20 января 1918 г. «О свободе совести, церковных и религиозных обществах», в 1929 г. последовало постановление «О религиозных объединениях», которое регулировало и всячески ограничивало деятельность религиозных объединений. С конца 20-х годов наступил длительный период систематических гонений не только на РПЦ, но и на все остальные конфессии, заметно активизировалась роль общественных атеистических организаций. При этом ни о каком открытом сопротивлении государственной политике в отношении церкви не могло быть и речи, так как закрытие храмов и репрессии против священнослужителей были показательными, весьма убедительными и внушали страх не только за свою жизнь, но и за жизни близких.

20 – 30-е годы стали наиболее трагическими за всю историю православия в России. К началу 40-х гг. можно констатировать не только практически полное уничтожение церковных организаций, но и колоссальные потери в среде духовенства, численный состав которого неуклонно снижался. В 1937 – 1938 гг., когда массовые репрессии затронули все слои населения, арестам подверглись десятки тысяч священнослужителей, и большая их часть была расстреляна. При этом властям удалось «обойти» Конституцию 1936 года с ее 124 статьей, декларирующей «свободу отправления религиозных культов и свободу антирелигиозной пропаганды». В конце 30-х гг. в судебных процессах с участием руководителей религиозных объединений часто фигурировали обвинения: «сотрудничество со спецслужбами иностранных государств» и «вредительско-шпионская деятельность». С трудом можно представить весь объем материальных и нравственных потерь тех лет. Невосполнимыми оказались не только потери в церковной архитектуре и искусстве, но и в нравственном уровне населения.

В период Великой Отечественной войны наблюдаются существенные изменения в отношении государства к религии, зачастую носившие противоречивый характер. С одной стороны, была прекращена антирелигиозная пропаганда, свернута деятельность «Общества воинствующих безбожников», а с другой, продолжалась борьба с «религиозными предрассудками», которая была составной частью идеологии марксизма-ленинизма. К началу войны единственной организацией, занимавшейся делами церкви было НКВД, и, тем не менее, уже в это время отмечаются случаи восстановления закрытых храмов и освобождения из лагерей представителей церкви. Осенью 1941 года некоторые центральные религиозные организации были эвакуированы из Москвы в Ульяновск. В начале 1942 года возобновилась издательская деятельность Московской патриархии. А в сентябре 1943 г. наметились признаки нормализации государственно-церковных взаимоотношений. В это время состоялась встреча Сталина с церковными иерархами, причем время было выбрано не случайно. Для того, чтобы спустя некоторое время, во время Тегеранской конференции, Сталин мог продемонстрировать главам западных держав изменения в религиозной политике Советского Союза.

Для регулирования церковно-государственных взаимоотношений в это время создается Совет по делам РПЦ при СНК СССР, во главе которого находился полковник НКГБ Г. Г. Карпов. Совет по делам Русской православной церкви какое-то время занимался делами всех религиозных объединений СССР. Добивался освобождения из лагерей мусульманского духовенства и восстановления мечетей, способствовал открытию культовых зданий других конфессий, поддерживал распространение за рубежом патриотических обращений религиозных лидеров СССР. В мае 1944 года был образован Совет по делам религиозных культов при СНК СССР, который являлся посредником между правительством СССР и руководителями не православных религиозных объединений. Основная работа Совета сводилась к принятию решений по вопросам регистрации религиозных организаций, а также открытию и закрытию молитвенных зданий. Все служители культа, осуществляемые свою деятельность на территории СССР, должны были иметь регистрацию Совета. На местах Совет имел своих уполномоченных, работа которых не отличалась особым рвением. Лояльное отношение Советов к своим подопечным определялась патриотическим настроением руководителей религиозных организаций. Духовные лидеры систематически призывали верующих встать на защиту Родины и всячески помогать фронту. В общественной жизни Ставрополя периода Великой

Отечественной войны РПЦ принимала активное участие, в том числе организовывая сбор материальной помощи для фронта.

Смягчение политики советской власти в отношении церкви в период войны объясняется не только желанием поднять моральный дух народа, но и проводимой немецкими захватчиками религиозной пропагандой. На оккупированных немцами территориях нацистские средства массовой информации обещали религиозную свободу, напоминая верующим о гонениях и репрессиях в отношении церкви со стороны большевиков. Выходившие в это время (с августа 1942 по январь 1943 гг.) на Ставрополье оккупационные периодические издания кишели сообщениями о религиозном терроре большевиков. Оккупационные власти, поддерживая всевозможные религиозные направления, стремились расколоть РПЦ. Открывались не только православные церкви, но и костелы, кирхи, молитвенные дома. Результатом стало стихийное возрождение религиозной жизни в местах немецкой оккупации.

Но больше всего советские власти были обеспокоены гитлеровской политикой в отношении жителей Кавказа. Беспокойство было в большей степени необоснованным, во-первых, в силу недолгого пребывания фашистских войск на этих территориях, а во-вторых, из-за противоречивости проводимой немцами политики. Заигрывание немцев с мусульманами было частью плана Гитлера по втягиванию в войну Турции и проникновению через Кавказ на Средний Восток. Карачаевцам, балкарцам, чеченцам и ингушам оккупанты обещали ликвидировать колхозы и возродить ценности ислама. Практически в каждом населенном пункте открывались мечети, восстанавливались должности мулл. Гитлер собирался сформировать кавказские батальоны исключительно из мусульманского населения Кавказа, т.к. грузин и армян он считал ненадежными элементами. Очень незначительная часть мусульманского населения переметнулась в коллаборационисты, и гитлеровский план завоевания Среднего Востока с помощью горцев Кавказа провалился.

Церковная политика советского государства в военное время была вынужденной мерой и не являлась отступлением от атеизма. И как только очевидной стала победа, появилось постановление ЦК ВКП(б) «Об организации научно-просветительской пропаганды». (сентябрь 1944 г.). В нем говорилось о вреде суеверий, предрассудков, при этом все формулировки были весьма сдержанные. Но уже к весне 1945 года предпринимается ряд мер по ограничению влияния духовенства на широкие народные массы. В 1947 г. было учреждено «Общество распространения политических и научных знаний» с целью распространения антирелигиозной пропаганды среди широких слоев

населения. А уже с 1948 г. была развернута новая волна репрессий против церкви.

Послевоенная антирелигиозная программа характеризовалась следующими чертами: религиозные организации и различные конфессиональные объединения находились под полным контролем государства или же просто запрещались; религиозные объединения были лишены прав юридического лица и экономической основы (собственности); религиозные обряды и религиозная литература находились под запретом; священнослужители и верующие подвергались репрессиям, а декларируемая свобода совести сводилась к свободе пропаганды атеизма.

Так на смену некоторых послаблений в духовной сфере периода Великой Отечественной войны приходит жесткая политика в отношении церкви – политика почти воинствующего атеизма. По мнению теоретиков научного атеизма, религиозное идеалистическое миропонимание являлось искаженным отражением действительности, мешало верующим трудящимся видеть свои действительные классовые интересы.

В послевоенное время на судебных процессах с участием представителей религиозных объединений зачастую фигурировало обвинение в «контрреволюционной деятельности». Согласно УК РСФСР «контрреволюционное преступление» - это изменническая деятельность в пользу врага в период Великой Отечественной войны; побег из исправительно-трудового лагеря (ИТЛ) или исправительно-трудовой колонии (ИТК) МВД СССР; контрреволюционная пропаганда и агитация; причастность к деятельности различных религиозных сект. Определенный интерес представляет последнее, так как появление в перечне «контрреволюционных преступлений» пункта о религиозных сектах не случайно и объясняется рядом причин. Во-первых, во время войны произошли изменения в политике партии в отношении церкви. Советскому народу необходима была вера, чтобы пережить все тяготы войны, и возросшая духовность населения требовала от руководства принятия адекватных решений. В годы войны началась специфическая идеологическая «оттепель» в духе сталинизма. Прекратилась антирелигиозная агитация, распустили общество воинствующих безбожников. Усилились контакты с церковью для поднятия национального духа. И вынужденный официально разрешить деятельность РПЦ Сталин и высшее партийное руководство теперь должны были бороться с её противниками, коими являлись различные религиозные секты. Во-вторых, религиозные секты, функционировавшие на территории Советского Союза, так или иначе, но контактировали со своими братьями и сестрами за рубежом, а нередко и финансировались из-

за границы. А в послевоенное время, в разгар идеологических кампаний, когда сажали и репрессировали по малейшему поводу, контакты с границей попадали и под определение «антисоветская деятельность», и под определение «контрреволюционное преступление». Кроме того, антирелигиозная политика была частью политики советского государства, и борьба с сектантством в эти годы была её неотъемлемой составляющей.

В первые послевоенные годы на Ставрополье начинает складываться модель не только церковно-государственных взаимоотношений, но и административно-партийного контроля за религиозными организациями и верующими. Отношения местной власти и РПЦ определялись исключительно идеологическим фактором. Религия воспринималась как пережиток прошлого, которому суждено исчезнуть в ходе строительства коммунистической формации. При этом особая роль отводилась антирелигиозной пропаганде имевшей цель дискредитировать Церковь. На Ставрополье после завершения Великой Отечественной войны православные насчитывали в среднем около 15 – 20 % от всего населения края. Многочисленные факты свидетельствуют о сохранении бытовой религиозности и религиозных убеждений сельского населения Ставрополья. Местные власти, учитывая это, стремились всячески сократить культурное пространство, способное к сохранению православных традиций. Задачам антирелигиозной политики советского государства отвечала и лекционная пропаганда. В 1949 г. повсеместно на Ставрополье читались лекции со следующей тематикой: «Ватикан на службе американской реакции», «О научно-атеистической пропаганде».

Партийно-государственные органы осуществляли в большей степени негласный контроль за деятельностью Церкви на Ставрополье. Контролирующими структурами являлись органы государственной безопасности и уполномоченный Совета по делам Русской православной церкви. Уполномоченному в своей работе приходилось руководствоваться не только прямыми указаниями своего непосредственного руководства, но и постановлениями вышестоящих государственных органов, а также инструкциями краевого отдела агитации и пропаганды ЦК. (Макарова, 2008; С. 12). Однако на этом его функции не ограничивались. В случае необходимости уполномоченным совместно с Советом по делам РПЦ оказывалось консолидированное воздействие на исполнительные органы. При эффективном исходе это снимало напряженность в отношениях государства и Церкви.

Несмотря на ужесточение политики государства в отношении религии после окончания Великой Отечественной войны, 40 – 50 годы были благоприятным временем для государственно-церковного диалога. И все же идеологическая пропаганда делала свое дело, и атеистические

настроения медленно проникали и в деревенскую среду вместе с элементами городской культуры. Факторы, сохранявшие влияние православия в первые послевоенные годы, под влиянием процессов модернизации и антирелигиозной пропаганды, не смогли помешать разрушению традиционной религиозности населения.

Список источников и литературы

1. Макарова Е.А. Взаимоотношение государственных органов власти и Русской православной церкви в 1940-е – 1960-е гг. XX века: на материалах Ставропольского края. // Автореферат диссертации на соискание ученой степени канд. истор. наук. Ставрополь, 2008.
2. Одинцов М.И. Великая Отечественная война (1941 – 1945 гг.) и религиозные организации в СССР // Православная энциклопедия. Т. VII. С. 407 – 415.
3. Шкаровский М.В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве. М., 1999.

Chernishova Olga

Changes in the Religion Policy of the Soviet State in the Stalin Era

Summary

The author of the article analyzes the Soviet policy towards religion and the tendency how this policy had been changing since the 30's to the beginning of 50's of the twentieth century. There is some clear dissonance in the religious policy; conflict between the declaration of freedom of conscience and persecution of believers at the same time. The author deals with the process of interaction between governmental and communist organizations on the one hand and religious organizations on the other. Another subject of the author's research is the attitude of the population of the USSR to the religious policy in those days

**ТАИНСТВО КРЕЩЕНИЯ В ГРУЗИНСКОЙ НАРОДНОЙ
КУЛЬТУРЕ: ИНСТИТУТ ВОСПРИЕМНИЧЕСТВА**

Крещение – таинство, которое одним из первых вошло в культуру и быт грузинского народа после принятия им христианской религии. Важнейшим действующим лицом этого таинства является восприемник, крестный отец или крестная мать – натлиа. Каноны христианской церкви определяют, кто может быть допущен к выполнению этой роли, сколько восприемников может быть у ребенка, их обязанности и т.д. Но наряду с этим особенности народной культуры каждого христианского народа обуславливают и определенное своеобразие функций восприемника, правил выбора восприемника и т.д. К сожалению, этнографы довольно редко обращались к этой теме. Например, вопрос о роли крестного отца, о возможных путях возникновения института восприемничества был исследован М.О. Косвен⁹, но кавказский материал почти не был им затронут⁹. Поэтому представляется весьма интересным рассмотреть институт восприемничества на богатом грузинском материале, обращаясь к опубликованным источникам и плевым материалам.

По данным XIX в., в Грузии придерживались обычая приглашать одного восприемника. Г.И. Басхаров отмечал, что у грузин “с крестным отцом крестной матери или кумы не бывает, а приглашается только один из них - или кума, или кум”¹⁰. В начале XX в. во многих районах это обыкновение соблюдалось (Картли, Самцхе, Мтиулети, Гудамакари), приглашали в большинстве случаев мужчину, но для девочки нередко - женщину. Иногда (например, в Кахети) приглашали до пяти крестных: к мальчику - двух мужчин и одну женщину, к девочке - двух женщин и одного мужчину.

По материалам конца XVIII в., в больших семьях иногда всех детей крестил один и тот же человек, что могло даже специально оговариваться. Так, в акте складства за 1798 г. (объединялись семьи двух братьев) говорится: “У всех в доме должен быть один духовник и

⁹ Косвен М.О. Кто такой крестный отец. // Советская этнография. 1963. № 3.

¹⁰ Басхаров Г.И. Письма из Тифлиса. СПб., 1881. С. 65.

один крестный отец. Если последний беден, то расходы на крестины принимает наш дом”¹¹. Таким образом, это воспринималось как одно из проявлений единства создаваемой семьи.

Возможно, традиция иметь одного восприемника-мужчину была связана с тем, что в XIX в. крестным отцом (иногда для всех детей супружеской пары) обычно становился шафер, свадебный дружка жениха. Не случайно шафер и восприемник во многих районах Грузии назывались одинаково - **натлиа** (Картли), **мордиа** (Мегрелия) и т.д. По данным начала XX в. шафер крестил только первого ребенка (или нескольких детей). Если же натлиа был удачливым, счастливым человеком (как говорили, имел “добрый след” - **каи коли, кай квали**), то его нередко просили крестить всех детей в семье¹².

Выбор восприемника производили очень осмотрительно, так как крещение выполняло задачу установления искусственного родства. Этим порой определялось и число восприемников. Если в семье было много детей - к каждому приглашали одного натлиа, к единственному же ребенку могли пригласить и несколько, чтобы расширить круг родства. По возможности стремились породниться с более многочисленной, уважаемой фамилией, с богатым, знатным человеком. Так, известно предание, что когда царь Ираклий посетил Хевсурети, он в один день окрестил здесь 60 младенцев, которые впоследствии именовались **Ираклис монатвилеби** - “окрещенные Ираклием”¹³. Вот как писал о выборе крестного М. Гургенидзе в статье “Одна из причин нашей бедности”: “...выбирают в крестные более прославленного, богатого и приятного человека. Конечно, для подобного крестного надо пригласить уважаемых лиц и крестины надо справить порядочные, чтобы никто не осудил. В этом случае каждый справляющий крестины старается если не превзойти, то и не быть хуже своих друзей, знакомых, родственников, и особенно тех семей, с которыми у них плохие отношения...”¹⁴

¹¹ Пурцеладзе Д.П. Грузинские крестьянские грамоты. Тифлис, 1882. С. 68.

¹² Басхаров Г.И. Письма из Тифлиса. С. 26; Мачабели Н.К. Брачный институт в Картли. Тбилиси, 1978. С. 10 (на груз.яз.).

¹³ Гурко-Кряжин В.А. Хевсуры. М., 1928. С. 36.

¹⁴ Гургенидзе М. Одна из причин нашей бедности // Имеди. 1881. С. 66-67 (на груз.яз.).

В некоторых районах не только близким родственникам, но нередко и однофамильцам не разрешалось быть восприемниками¹⁵. Так, в Мтиулету на роль натлиа по обычаю приглашали ближайшего соседа, с которым хотели установить родственные отношения, если он был другой фамилии. По такому же принципу избирали и дружку - **меджваре** перед свадьбой. В дальнейшем эти связи (**меджвареоба-натлиоба**) между фамилиями переходили из поколения в поколение, причем перемена ролей между фамилиями не допускалась (т.е. представители одной фамилии всегда крестила детей из другой фамилии, но не наоборот), чтобы не произошло “смешение **нателмирони**” (**нателмиронис гадарева**). Поэтому в селах, где жили только две фамилии, крестинные связи выходили за пределы села и заключались с жителями ближайших (а иногда и дальних) селений. Представители какой-то одной фамилии могли являться “крестными” для двух и более фамилий. В этом случае и между последними брак не допускался, однако они могли заключать между собой узы искусственного родства посредством **меджвареоба-натлиоба**, т.е. выполняя роль дружки-**меджваре** в свадебной обрядности и **натлиа**-восприемника в обряде крещения. В Мтиулету не полагалось брать восприемников и из числа побратимов. Такие же правила соблюдались при выборе натлиа в соседних районах - Гудамакари, Чартали, Хандо. По обычаю, отказаться от просьбы окрестить ребенка считалось грехом. В Мтиулету говорили: “миро держит” (миронс учерсо), т.е. вынуждает согласиться¹⁶.

В Картли, Кахети, Самцхе не было особо строгого запрета брать в восприемники родственников, но все же это не было частым явлением. Здесь иногда приглашали в восприемники дальних родственников с целью “обновить”, “укрепить” родство. По обычаю,

¹⁵ Так было не во всех районах Грузии: у сванов, например, роль крестного мог исполнять и самый близкий родственник. “Родство дополняет родство”, - говорили в этом случае. - Давитиани А. Сванские этнографические материалы, л. 104 (на груз.яз.). // Архив Ин-та истории, археологии и этнографии АН Грузии. Д. М 1/48.

¹⁶ Чкониа И. Институт брака в Мтиулету. Тбилиси, 1955. С. 33-34 (на груз.яз.); Мачавариани Е.Д. Воспитание ребенка в Мтиулету // Вестник музея Грузии. Т. 19А-21Б. Тбилиси, 1957. С. 253.

ближайшие родственники - бабки, деды, братья, сестры, родители не могли, в соответствии с правилами христианской церкви, быть восприемниками. В этих районах тоже было известно наследственное восприемничество, переходившее из поколения в поколение. Так, в Самцхе шафер обычно крестил нескольких первых детей в семье, а остальных - другие члены его семьи - жена, сын и т.д. Даже если ссорились с семьей натлиа, то и в дальнейшем восприемника старались взять все же из числа его родственников, пусть даже и более дальних.

В Картли существовало представление, что восприемников не следует приглашать не только из числа родственников, но и соседей. В Грузии, особенно в районах с этнически смешанным населением, обычаем допускалось, чтобы восприемником был не христианин (**урджуло** - неверный). Так, в Самцхе местные мусульмане и христиане нередко становились кумовьями: мусульмане были восприемниками в семьях у христиан, христиане - исполняли роль **кирва** в обряде обрезания у мусульман. В трудную минуту, которых было немало в этом пограничном районе, кумовья помогали друг другу. Иногда причиной выбора на эту роль **урджуло** было сновидение. Так, одна из жительниц с. Ратевани Болнисского района однажды увидела во сне, что к ее новорожденной дочке подбирается змея. Соседка истолковала этот сон следующим образом: змея - это натлиа-азербайджанец, который окрестит девочку. Узнав об этом вещем сне, ее деверь привел одного из соседей-азербайджанцев и тот окрестил девочку. Считалось также, что если восприемником у ребенка будет урджуло,¹⁷ то дитя обязательно выживет; поэтому так советовали поступать тем семьям, где дети не выживали. Приглашали

¹⁷ Интересно, что информанты-грузины в Мтиулету, Гудамакари в качестве **урджуло** называли не только мусульман (ингуш, татарин), но и христиан иной национальности (осетин, армянин), а иногда даже грузин соседних этнографических групп (хевсур). Видимо, последние воспринимались как урджуло, поскольку, хотя и были христианами, поклонялись своим особым святилищам, т.е. имели свою "веру" (**рджули**).

в этом случае также человека, “менявшего веру” (*რდჟულ გამოცვლილი*)¹⁸.

Крестный нес ребенка в церковь. Родители при крещении не присутствовали - это запрещалось обычаем. Если крещение происходило в доме - мать также не входила в помещение, где совершался обряд. Вернувшись в дом, крестный передавал ребенка матери со словами: “Ребенок твой, крестник мой” или “Вот твой ребенок - дай мне моего крестника”. Он повторял это трижды, при этом ребенка трижды передавали из рук в руки. По данным Е.Д. Мачавариани, женщина во время этой церемонии должна была сидеть на тахте, держа в руках зажженные свечи, перед ней на подушке лежали три хлеба (тонис пури). Произнося указанную фразу, крестный трижды клал ребенка на колени матери.¹⁹

В горных районах - Мтиулет, Гудамакари, Чартали - крещение в большинстве случаев устраивали в доме. Натлиа сам мазал крестника миром. Натлиа трижды подавал ребенка матери и говорил: “Ребенок твой - крестник мой, пусть бог его взрастит” или “Крестник мой - ребенок твой”.

В большинстве районов Грузии особыми обрядами сопровождалось первое после крещения купание, поскольку считалось, что эта вода (*миронис цкали*) содержит миро и равноценна святой воде (*накуртхи цкали*). В Картли, Самцхе это купание устраивали на 3-й или 7-й день, в Кахети - на 7-9-й день. Воду после купания выливали на “чистое” место, где никто не ходил - в торне (говорили: “тоне чисто, миро велико, чужие ноги не должны наступать на миро”), в марани или на дворе около дерева. Не полагалось выливать воду после купания за пределами двора.

Во многих районах (Картли, Кахети, Самцхе) для первого купания приглашали обычно соседку, которая впоследствии тоже считалась крестной-натлиа, так как соприкасалась с миро - как говорили, она “удалила рукой миро” (*мирони გააძალა ხელით*). У грузин Самцхе она приравнивалась к натлиа только после того, как

¹⁸ Давиташвили И. Некоторые суеверия нашего народа // Дрозба. 1880. № 179 (на груз. яз.).

¹⁹ Исакова. Об уходе за новорожденным у разных народов Кавказа. // Научные беседы врачей Закавказского повивального института. IV. Тифлис, 1889. С. 183; Мачавариани Е.Д. Воспитание... С. 252.

искупала в этой семье троих (по другим сведениям - семерых) детей. Таким образом, у ребенка имелся не только “окрестивший восприемник” - **“натлиа момнатлави”**, который считался главным, но и “искупавший восприемник” - **“натлиа гамбанави”, “натлиа гамбанеби”**.

Натлиа гамбанави одаривала ребенка - при купании бросала в воду мелкие монеты, приносила полотенце или кусок ткани, сладости. Ей тоже дарили что-нибудь из одежды - вязанные носки, платок и т.п.

Выбор особого человека для этого купания был обусловлен представлением, что натлиа, крестивший ребенка, не должен был купать его, иначе он “смоет миро” и уже не будет восприемником. Сама мать тоже не могла купать в этом случае ребенка²⁰. В Мтиулет, Гудамакари, Чартали отношение к первому купанию (**миронис мобана** - обмывание миро) было несколько иным. Здесь это обычно делала на 3-4-й день сама мать, или же восприемник, что якобы способствовало “укреплению родства”. Воду обязательно выливали на “чистое место”. Обычай приглашения **натлиа гамбанави** появился здесь лишь в 1970-1980-е годы, под влиянием традиций равнинных районов, и воспринимался информантами как нововведение.

В день крещения восприемник по обычаю должен был одаривать крестника. Прежде всего он обязательно покупал несколько метров белой миткали (**бавшивис гасахевеи**), в которую заворачивал ребенка, приняв его от священника. У грузин Самцхе это называлось **кункула**: считалось, что если натлиа не подарит это, все, что ни сошьешь впоследствии ребенку - не подойдет ему, будет мало²¹. Кроме того, восприемник нередко дарил крестнику одежду, деньги, для матери крестника - отрез на платье, покрывало. Богатый человек мог подарить лошадь. В Мтиулет, Чартали если объявляли, что дарят овцу, нередко несколько лет держали ее у себя, а потом пригоняли в дом крестника со всем приплодом. В Картли, Кахети был

²⁰ Мачавариани Е.Д. Воспитание... С. 254.

²¹ **Кункула** - (греч.) - клобук, камилавка, простонародн. *ризки* - принесенная восприемником ткань для заворачивания младенца во время крещения. См.: Чубинашвили Д. Грузино-русский словарь. Тбилиси, 1984. С. 634.

обычай дарить крестнику золотой или серебряный крест, если воспитанник был состоятельным человеком.

В Мтиулети, Гудамакари, Чартали, как свидетельствуют полевые материалы, крест не был обязательным подарком. Натлиа покупал его лишь в том случае, если крещение происходило в церкви, что в этих горных районах было редким явлением. Ношение на груди креста также не было повсеместно распространенным обычаем.

Крестный (**натлиа**) называл родителей крестника **натлидеда** (мать крестника) и **натлимама** (отец крестника). Так же все члены семьи крестного обращались ко всем старшим членам семьи крестника, а всех младших членов этой семьи они звали **натлули** - крестник. В свою очередь, эти последние всех членов семьи крестного называли **натлиа**²².

Символическим оформлением устанавливаемого между семьями родства был взаимный обмен подарками. В Картли, по данным XIX в., крестный делал подарок матери крестника, в свою очередь родители ребенка в первый праздник после крестин - на Новый год, на Пасху - посылали крестному "дары" (**дзгвени**): на Новый год - сладости, сахар, сладкие напитки, что-нибудь из золота и серебра (в дворянских семьях); на Пасху - барашка, сахар, а также какую-нибудь дорогую вещь.²³ Крестьяне посылали в подарок продукты, отрезки, что-нибудь из одежды. Так, по данным Е.Д. Мачавариани, мать ребенка преподносила воспитаннику подарок через две недели после крещения (козленка, сладости, вино, башлык), крестный же на Пасху дарил натлидеда материю на платье или платок-**багдади**. Как показывают полевые материалы, семья крестника должна была купить подарки не только крестному, но и всем членам его семьи. В свою очередь натлиа через 1-3 недели после крещения приглашал семью крестника в гости и тоже одаривал их. По сообщению Важа-Пшавела, у грузин-пшавов мать крестника должна была приготовить все подарки для натлиа и его семьи своими руками: соткать ткань для чохи, для платья, связать носки с узором и т.д., причем средства для этого она должна была брать из своего приданого.²⁴

²² Мачабели Н.К. Брачный институт в Картли. Тбилиси, 1972. С. 10.

²³ Басхаров Г.И. Письма... С. 65.

²⁴ Важа-Пшавела. Пшавы. // Полн.собр.соч. Т. IX. Тбилиси, 1964. С. 351 (на груз. яз).

В Мтиулети, Гудамакари, Хандо, Чартали подарки восприемнику от семьи крестника назывались **мклавис дзгвени** (от **мклави** - рука, **дзгвени** - дары). (По народному объяснению, это название связано с тем, что натлиа при крещении берет ребенка на руки). Полагалось принести угощение (арака, вино, када, хлеб), подарки всем членам семьи крестного (отрезы, вязанные носки, одежда), привести барана. Количество подарков и срок их преподношения (обычно в течение года после крещения) зависели от материального достатка семьи. Затем натлиа одаривал семью крестника аналогичными дарами; иногда подарок дарили и брату натлидеда - матери крестника.

У грузин Самцхе подарки для натлиа после крещения состояли из двух частей: **супра** - угощение (куры, када, печенье, водка) и **кинчули** - вязанные носки, ткань, одежда для всех членов семьи. "Из уважения" дарили в два раза больше подарков, чем приносил он сам.

У грузин Хевсурети на Новый год принято было посылать восприемнику бутылку араки, **бедис квери** - "лепешку судьбы". Когда крестник подрастал, он должен был сам относить все это своему крестному. Это делалось ежегодно.²⁵

У православных грузин Самцхе было принято посылать дары восприемнику (**супра** - угощение на деревянном подносе) на Пасху и на Новый год. У грузин-католиков семья крестника приглашала восприемника в гости на Сретенье (**Терендаричоба** - Праздник свечей, 2 февраля). В этот день натлиа приносил матери крестника большую свечу, которую делали к этому празднику в церкви. Свечу кропили святой водой; иногда ее дарили, завернув в носовой платок.

Между семьями восприемника и крестника устанавливались родственные связи, называвшиеся **нател-мирони, нател-мироноба** (от **натвла** - крестить, **мирони** - миро). Натлиа и его семья считались наиболее близкими родственниками. Чтобы родство не было утрачено, восприемник и родители крестника (а впоследствии - их дети) никогда не должны были поливать друг друга на руки. Говорили: "Миро смоется" (**мирони гадаэрецеба**). В Мтиулети натлиа встречали в семье как самого дорогого гостя (**умаглеси стумари** - "высочайший гость"), к его приходу готовили самые

²⁵ Очаури А. Обычаи гостеприимства в Хевсурети. Тбилиси, 1980. С. 72.

лучшие блюда (например, хинкали), резали скотину. В Западной Грузии говорили: “Когда в дом входит натлиа, стены смеются”.

Считалось необходимым относиться к натлиа с особым уважением и почтением. Об этом говорит мохевская пословица: “Не проходи по кровле дома крестного, если земля осыплется - грех”. Такие же высказывания были известны в Мтиулети (“Не ступай на кровлю натлиа; пыль осыплется - грех”), в Самцхе (“Нельзя проходить по кровле натлиа - грех”). У грузин Самцхе даже пожилым женщинам полагалось вставать, если в дом входил натлиа, пусть даже он крестил их внуков и был молодым человеком.

В Картли и других районах считалось, что родство по крещению “более свято”, чем кровное и сохраняется до 7-го или даже 12-го колена. Иногда по отношению к духовным родственникам даже более строго соблюдались правила экзогамии. Так, по представлению грузин Хеви и Тушети, среди потомков семей крестного и крестника (в пределах *нател-мирвноба*) браки допускались только в 12-м поколении, тогда как в фамилии - уже в седьмом. По убеждению хевсур, родство по крещению было “самым сильным, самым святым”: “Все можно взвесить, нател-мирони - нельзя. Гирия все взвешивает, но нател-мирони тяжелее любой гири. Фамилии можно изменить, нател-мирони - нельзя”.²⁶

Церковные власти относились к нарушению норм духовного родства не менее строго, чем обычное право. Так, в постановлении Самтаврского епископа Григория (середина XVI в.) указывается, что за преступную связь с лицами, которые находятся в духовном родстве, виновные должны быть побиты камнями, а в случае раскаяния - оштрафованы четырьмя коровами в пользу церкви.²⁷ По народным адатам, нарушение норм *нател-мироноба* также сурово преследовалось. По представлениям грузин Тушети, “вступившие в противонравственные связи с кумой” в аду подвергались особому

²⁶ Итонишвили В.Д. Из истории семейных отношений грузин-горцев. Тбилиси, 1960. С. 58; Хаханов А.С. Тушины // Этнографическое обозрение. 1889. Кн. II. С. 55-57.

²⁷ Пурцеладзе Д.П. Грузинские церковные гуджари. Тифлис, 1881. С.

изощренному наказанию: “у них вырезывается на шашлык мясо с лядвей, а кончик языка просверливается острием ножа”.²⁸ У грузин Мтиулети считалось, что прегрешения перед **нател-мироноба** наказываются самым тяжким образом (например, в семье не выживают дети): “Нател-мироноба такова, как сказал господь,- я господь бог и то на крышу нателмирони не смею ступить: земля осыплется в доме, а это бога оскорбляет”.

Подобные народные представления были связаны с верой в святость и божественное происхождение миро, посредством которого устанавливалось это родство. Интересные сведения по этому поводу записал у грузин Тушети А.С. Хаханов. Согласно местному преданию, некогда Христос и Иоанн Креститель окрестили ребенка в одной очень бедной семье, вследствие чего семья обрела богатство и достаток. Когда же через семь лет те пришли к кумовьям и встретили полную неблагодарность, они проклинали их: “Расступись, земля, и скрой их в своей глубине, этих неблагодарных людей! Да обратится, кум, твоя борода в траву, пусть вечно косит тебя косарь и пусть трава не истощается! А твоя кровь, кума, обратится в корень марены, пусть грек тебя копает беспрестанно и пускай ты будешь неистощима!”. Снисхождение проявляется лишь к крестнику: “А крестного сына возьмем с собою, ибо миро священо”.²⁹

Восприемник играл заметную роль в жизни крестника. Наравне с ближайшими родственниками он помогал ему в случае необходимости, участвовал в решении вопроса о его браке. Если натлиа был состоятельным человеком, он мог сам устроить свадьбу крестника или крестницы, сосватать за хорошего человека. В Мтиулети, Гудамакари обязательно спрашивали согласия крестного на брак. Его право решать судьбу крестника объяснялось тем, что, по народным представлениям, “половина /крестника принадлежит/ крестному” (**нахевари гверди натлиуса; цали гверди натлиуса**). Если юношу без согласия крестного еще могли женить, то крестницу против воли крестного замуж не выдавали. По свидетельству С.И. Макалатия, в Мтиулети сват должен был добиться согласия на брак девушки сначала у ее материнского дяди, затем вместе с ним он шел к родителям невесты, а потом должен был уговорить брата невесты и

²⁸ Хаханов А.С. Тушины. С. 51.

²⁹ Хаханов А.С. Тушины. С. 55-57.

ее крестного отца. Восприемник играл активную роль и в свадебной обрядности.³⁰

Представленные материалы свидетельствуют о богатстве народных традиций грузин, связанных с христианским таинством крещения, в частности с главным его действующим лицом – восприемником, крестным отцом и крестной матерью. Это объясняется, с одной стороны, тем, что таинство крещения было не только приобщением новорожденного к христианской вере, но и служило установлению и укреплению родственных отношений, обеспечивало расширение социальных связей семьи, что было очень важным в традиционном обществе. С другой стороны, разнообразие народных традиций, связанных с институтом восприемничества, обусловлено существованием локальных особенностей народных традиций у населения отдельных историко-этнографических регионов Грузии.

Список источников и литературы

1. Басхаров Г.И. Письма из Тифлиса. СПб., 1881.
2. Важа-Пшавела. Пшавы. // Полн.собр.соч. Т. IX. Тбилиси, 1964 (на груз. яз).
3. Гургенидзе М. Одна из причин нашей бедности // Имени. 1881 (на груз.яз.).
4. Гурко-Кряжин В.А. Хевсуры. М., 1928.
5. Давиташвили И. Некоторые суеверия нашего народа / /Дрозба. 1880. № 179 (на груз. яз.).
6. Давитиани А. Сванские этнографические материалы, л. 104 (на груз.яз.). // Архив Ин-та истории, археологии и этнографии АН Грузии. Д. М 1/48.
7. Исакова. Об уходе за новорожденным у разных народов Кавказа. // Научные беседы врачей Закавказского повивального института. IV. Тифлис, 1889.

³⁰ Макалатия С.И. Этнография картвельских племен. Дис...докт. ист. наук. Ч. III. Мтиулы. Л. 115 // Архив Института этнологии и антропологии РАН.

8. Итонишвили В.Д. Из истории семейных отношений грузин-горцев. Тбилиси, 1960.
9. Косвен М.О. Кто такой крестный отец. // Советская этнография. 1963. № 3.
10. Макалатия С.И. Этнография картвельских племен. Дис...докт. ист. наук. Ч. III. Мтиулы. Л. 115 // Архив Института этнологии и антропологии РАН.
11. Мачабели Н.К. Брачный институт в Картли. Тбилиси, 1972.
12. Мачабели Н.К. Брачный институт в Картли. Тбилиси, 1978 (на груз.яз.).
13. Мачавариани Е.Д. Воспитание ребенка в Мтиулету // Вестник музея Грузии. Т. 19А-21Б. Тбилиси, 1957.
14. Очиаури А. Обычаи гостеприимства в Хевсурети. Тбилиси, 1980.
15. Пурцеладзе Д.П. Грузинские церковные гуджари. Тифлис, 1881.
16. Пурцеладзе Д.П. Грузинские крестьянские грамоты. Тифлис, 1882.
17. Хаханов А.С. Тушины // Этнографическое обозрение. 1889. Кн. II.
18. Чкониа И. Институт брака в Мтиулету. Тбилиси, 1955. С. 33-34 (на груз.яз.).
19. Чубинашвили Д. Грузино-русский словарь. Тбилиси, 1984.

ОБ ОДНОЙ ЛЖЕТОНДРАКИЙСКОЙ СЕКТЕ XVIII-XIX ВВ.

**Секты никогда не угомонятся,
а обычно они всячески видоизменяются
в самое короткое время.**

Александр Ерицянц

Многочисленные доморожденные и внедренные извне секты и новоявленные «спасители» проникали в разные слои армянского общества уже с момента принятия христианства в качестве государственной религии. Борьба с ними, а также стремление сохранить духовную паству в чистоте и непорочности требовали колоссальных усилий от отцов Армянской апостольской церкви, которые в период отсутствия государственности выполняли функцию политического руководства народом. Не меньше усилий приходилось им прилагать, с тем чтобы противостоять давлению со стороны греческой православной и римской католической церквей, что выходило за рамки чисто конфессиональных споров и представляло собой прикрытый религиозным флером подлинный инструмент политической экспансии. Поменявшие веру армяне и еретики, теряя со временем религиозное и этническое самосознание, становились сущим злом для породившего их народа. То, что в средние века конфессиональная принадлежность преобладала над этнической, то есть представители одной этнической общности могли отличаться друг от друга или противостоять друг другу исходя из религиозной принадлежности, является азбучной истиной. Армянин, принявший греческую веру (православие), воспринимался своими соплеменниками как грек (ромей). Армян, принявших католичество, большей частью называли «франками», что связано с французскими католическими миссионерами. Как правило, большая часть армян, принявших греческую или римскую веру, отошедших от своей церкви, а также последователей всевозможных протестантских сект, утрачивала в первую очередь родной язык, а затем и национальную идентичность.

Вторая половина XVIII в. стала для армянского народа временем испытаний исторических катаклизмов. В условиях наличия всевозможных политических взглядов, зарождения в армянских колониях различных освободительных программ и откровенной экспансии западных церквей важно было сохранить единство армян в Восточной и Западной Армении и в армянских колониях. Миссионеры западных церквей и их покровители

использовали любые средства для выполнения своей сверхзадачи – охоты за душами. Разные секты протестантского происхождения, размножившись подобно гидре и воодушевившись «удачным» опытом католических миссионеров, потянулись своими щупальцами вглубь Западной Армении и нашли благодатную почву в тех провинциях, где католические «охотники за душами» уже отличились своей разрушительной деятельностью. Вполне естественно, что протестантские миссионеры, проникшие в Константинополь еще в начале XVIII века, должны были воспользоваться «опытом» католических охотников за душами и прибегать к более «совершенным» методам, отрицая учение как Армянской апостольской, так и католической церковей и прячась под маской старых сект. Дабы обосновать свое присутствие, протестантские течения прибегали к всевозможным ретроспекциям, вспоминая то павликианство, появившихся в Армении в VII веке, то тондракийцев XI столетия.

Сложная ситуация, царившая в армянонаселенных вилайетах Османской империи, беззаконие и набеги местных кочевых племен, неспособность центральных властей пресекать эти беспорядки создали крайне трудные условия для жизни армян (ИАН,1972:285). Это безвластие создало благодатную почву для тех, кто желал половить рыбку в мутной воде, и небольшая часть народа, поддавшись навязчивым уговорам и призывам западных миссионеров, в надежде на спасение отдалилась от своей церкви, попав в сети охотников за душами(Мелконян, 1997:70). Главной мишенью миссионеров разных мастей стали в первую очередь люди неуравновешенные, верящие и надеющиеся на «спасение» и «пророчество», люди с болезненным воображением, ставшие орудием в руках «спасителей душ». Среди таких людей особо отличались отлученные от церкви, или постриженные священнослужители низкого сана, которые пытались самоутвердиться путем отступничества.

В 1837г. в селе Арахвли (ныне – Покр Манташ, Ширакской области РА) Александропольского уезда была обнаружена группа сектантов, называвших себя «тондракийцами». В доме лидера этой секты была найдена рукопись под названием «Ключ истины», многие отрывки памятных записей которой были поспешно стерты или переименованы, прежде чем открылось «дело секты». Новосозданный Синод св.Эчмиадзина при ходатайстве католикаса всех армян обратился к управляющему делами Кавказа барону Розену с просьбой принять меры против сектантов. В ходе расследования выяснилось, что эти сектанты проникли в Восточную Армению из села Чевюрме (или Чевирме) провинции Хнус, где в свое время активной проповеднической деятельностью занимался известный авантюрист и отступник иерей

Ованес, которого некоторые исследователи считают автором «катехизиса» «Ключ истины» и основателем секты «новых тондракийцев». В 1838-39гг. состоялось несколько судебных процессов, а в 1841г. многих сектантов сослали в Сибирь. А многие ради спасения своей шкуры покаяться и обещали «не ступать более на путь заблуждения». У многих тогда создалось ошибочное мнение, что секта окончательно разгромлена и местные жители «вновь обратились к истинной вере», однако эта зараженная сектантством община не только продолжала существовать под воздействием умело маскировавшихся лидеров секты, но и раскинула свои сети в соседних селах и даже в Александрополе, особенно среди ашугов(**Айрапетян, 2002:168**). «Ключ истины» вызвал большой интерес не только в армянских (известный исследователь истории армянского католикосата Александр Ерицянец выступил со специальным докладом на научной конференции Кавказского археологического общества (**Ерицов, 1887**) и опубликовал несколько отрывков из «Ключа истины» в журнале «Пордз») (**Ерицянец, 1890**), но и в зарубежных кругах: профессор Оксфордского университета Фредерик Конибер издал его на армянском и английском языках(**Conybeare, 1898:**).

Мнение армянских и зарубежных авторов об этой секте и ее основателе противоречиво и взаимоисключающе. В хронологическом плане оно охватывает период со времен Григория Просветителя (IVв., Ф.Конибер) до XVIII столетия (А.Ерицянец). Следует отметить, что представителей разных протестантских направлений крайне воодушевила фигура иерея Ованеса. Они всячески хотели украсить ореолом голову известного авантюриста и отступника и в то же время пытались представить корни секты более «древними», связывая ее с павликианами и тондракийцами. Советская атеистическая историография рассматривала секты как проявление «социальных движений» и в какой-то степени даже восхваляла идеи равенства, которые проповедовали лидеры и члены этих сект(**Гюлаирян,1936: так же Габриелян,1976:**). Многие арменоведы приписывали действовавшим в XVIII веке сектантам вооруженные нападения на соседние мусульманские села и создание отрядов мстителей, на что туманно намекает член Ордена мхитаристов отец Погос Мегерян (в своей автобиографии он рассказывает об одном интересном случае, свидетелем которого стал в 1773г. по пути из Басры в Карин. В курдском селе, где остановился отец-мхитарист, жили армяне-вероотступники, сектанты, похожие на тондракийцев, то ли кескесы (*кескесы* – дословно-половинчатые; это наполовину омусульманенные армяне, которые в отличие от полностью исламизированных армян сохраняли некоторые элементы национальных обычаев и веры и добавляли к своим именам турецкую форму *оглы (сын)*, например, *Петросоглы, Ованесоглы* и т.д.),

то ли солнцепоклонники. Эти сектанты отдельными группами нападали на неармянские села и грабили их, но самое интересное – у них сохранился обычай «кровной мести»: за каждую каплю крови «своих» они проливали чужую»(**Саркисянц, 1893:102**). Дело в том, что факт участия сектантов в вышеупомянутых нападениях до сих пор полностью не доказан. Однако какая разница между ними и разбойничьими шайками, если в них могли оказаться и вероотступники, и кескесы, и склонные к сектантству армяне? Словом, в поисках бойцов национально-освободительной борьбы эти авторы явно грешат против исторической истины. А она куда более проста. Секта и ее лидер не имели никакого отношения к тондракийцам, искорененным Григором Магистром Пахлавуни еще в XI веке, они лишь использовали их имя, чтобы представить новоявленную секту «древней», окутать ее дымкой исторического прошлого.

Так кем же был псевдоиерей Ованес - кумир протестантских и советских арменоведов? «Борцом за справедливость», протестантским проповедником или религиозным авантюристом с затуманенным рассудком? Порицания или восхищения заслуживает новоявленный «мученик», проповедник «правды», «подвергавшийся пыткам в подвалах католиковсата»? Бурная жизнь и смерть Ованеса Чевирмеци, он же – иерей Ованес, он же – Абдулла, он же – несостоявшийся священник, он же – лжеепископ Борчимасура, он же – Ованес Ваагнуни (ни дать ни взять досье классического крестокрада и авантюриста), порождает массу вопросов. Сведения о нем не только скупы, но и противоречивы, ибо арестованные в 1838-39гг. сектанты-арахвелцы давали противоречивые показания русским судебным органам (**Григорян, 1960:342**). По свидетельству допрошенных в 1838г. русскими властями арахвелских сектантов, «55 лет назад армянский священник по имени Оганес из хнуцкого села Чевирме основал эту секту и написал о ней книгу, в дальнейшем он вместе с семьей под давлением османцев принял веру Мохаммеда» (**Ерицянци, 1890:108**). Выходит, что свою проповедническую деятельность Ованес начал в Хнусе в 1783г., к тому времени он уже успел сменить веру, жениться и завести детей. В 1783г. Ованес должен был быть зрелым мужчиной старше сорока лет. Однако другое свидетельство, принадлежащее отцу-мхитаристу Погосу Мегеряну, о котором мы упоминали выше, дает основания полагать, что следы деятельности Ованеса в Западной Армении и Константинополе можно видеть гораздо раньше. Лидером вооруженных групп сектантов, по-видимому, был упомянутый отцом Погосом Мегеряном Ованес, который, выдавая себя за епископа, рукоположил в Борчимасурском храме, что неподалеку от Карина (Эрзрума). Однако духовный предводитель Карина, узнав о деятельности лжесвященника, принял соответствующие меры, вследствие

чего авантюрист бежал в Маназкерт и стал проповедовать в близлежащих армянских селах. В 1774-81гг. в Константинополе появился некий Ованес Ерец, утверждавший, что он из мушских краев, или из Хнуса. Османский суд приговорил этого Ованеса к восьми годам каторжных работ. После ходатайства константинопольского патриарха Ованес был освобожден от каторжных работ и, как утверждает англичанин Ф.Конибер, бежал в Хнус. А по свидетельству отца Мегеряна, после освобождения Ованес отправился в Венецию, на остров Святого Лазаря, где проявил всю свою дьявольскую сущность, и очень скоро отцы-мхитаристы выдворили его с острова как «заблудшего почитателя сатаны»(**Саркисянц,1893:103**). Вернувшись в Константинополь, он женился и, сразу же поменяв веру, принял мусульманское имя Абдулла. Вся авантюрная сущность Ованеса отчетливо проявилась в его последующих шагах. После рождения ребенка сей авантюрист оставляет жену и отправляется в Карин, где о его «славе» прекрасно знали местные жители, особенно духовный предводитель Карина. Чтобы не попадаться последнему на глаза, Ованес быстро перебирается в Муш, а затем еще дальше – в Хнус. Здесь с ним происходит очередная метаморфоза. Он внезапно решает покаяться и вернуться в лоно армянской церкви. По неизвестным нам причинам местные духовные предводители уважили его просьбу о рукоположении в священники апостольской церкви. Хотя отец Мегерян прямо говорит о том, что местного духовного предводителя вынудили пойти на этот шаг. По всей вероятности, тут был замешан курдский бек Хнуса, который всячески защищал и поддерживал лжесвященника. Из свидетельства становится ясно, что рукоположение в священнослужители было совершено незаконно и вынужденно. Начинается самый активный период деятельности лжеиерея, который приходится на 1782-91гг. Пользуясь покровительством местных правителей, он заманивает в свои сети жителей некоторых хнусских сел. Впервые узнав о еретичестве Ованеса, католикос Гукас поспешил отправить письмо старшине армянской общины Эрзрума Айрапету, от которого, по всей вероятности, уже получил сигнал тревоги(**АК ИДРМ, п.97,док.133:5**). Другое, выражающее беспокойство Гукаса письмо, адресованное патриарху Константинополя, датируется 11 мая 1792г. В этом письме мы видим прямое свидетельство поддержки, оказываемой лжесвященнику хнусским беком(**Гукас Карнеци,2003:708**).

Вышеприведенные скудные сведения дают нам возможность сделать вывод, что лжеиерей Ованес должен был родиться в конце 1730-х или в начале 1740-х гг. в Муше или Хнусе. Свою проповедническую деятельность он начал в 1760-70гг., а самый бурный ее этап приходится на 1780-90гг. Некоторые современные авторы отождествляют этого Ованеса

с другим сектантом, его тезкой, которого по требованию католикоса Симеона Ереванци в 1769г. примерно три года держали в темнице Эчмиадзина(**Симеон Ереванци, 2003: 56-57**). Оба ради спасения собственной шкуры свиду отказались от сектантской деятельности. Если это действительно один и тот же человек, тогда понятно, почему Ованес так боялся попасть в руки Гукаса Карнеци, поскольку знал, что его ждет в эчмиадзинской темнице. Судя по тому, как вел себя лжесвященник в 1791г., прошедший через все эти наказания, его побег из тюрьмы был отнюдь не случайным. По возвращении в ту же тюрьму спустя два десятилетия он уже знал ее порядки и условия, а также методы надзора над узниками, поэтому не случайно, что после стольких пыток ему удалось бежать из Эчмиадзина. Наконец, в обоих случаях лжесвященнику покровительствовали высокопоставленные турецкие должностные лица, ходатайствовавшие перед католикосами Симеоном и Гукасом об освобождении. Выходит, этот Абдулла-Ованес на протяжении почти двадцати лет достаточно свободно действовал в Армении и даже за ее пределами.

Что же заставило Ованеса после возвращения из Венеции встать на путь вероотступничества и сектантства? Даже в Венеции почувствовали, что имеют дело с человеком, имеющим большое воображение и сатанинское начало, у которого не было ничего общего с образом христианина. Неуравновешенная натура Абдуллы-Ованеса полностью отвечала критериям охотников за душами, и, по всей вероятности, он, как и многие другие сектанты, прошел путь «франкизации» и был завербован одной из протестантских сект Константинополя. На это обстоятельство косвенно намекает и отец Мегерян(**Саркисянц, 1893: 233**). Как же иначе объяснить то, что получивший жалкое образование лжесвященник в своем «Ключе истины» дает определенное представление о некоторых положениях лютеранства и кальвинизма? Армянское издание учения основателей протестантства появилось только в следующем, XIX веке. Значит, в Константинополе у лжесвященника были «армяноязычные учителя», с помощью которых он познакомился с учениями М.Лютера и Ж.Кальвина. Куда более интересно дальнейшее развитие событий, когда должен был появиться на свет «первенец» лжеиерея. По мнению некоторых арменоведов, каким-то образом в руки Ованеса попала старая рукопись, в которой было изложено учение тондракийцев, и он внес в нее некоторые дополнения. Речь здесь идет скорее об использовании имени тондракийцев, нежели о самом учении сектантского движения XI века, не говоря уже о действовавшей ранее секте павликианов. По интересной закономерности каждая новоявленная секта упоминается под именем предшествующей либо отождествляется с ней. Если забыть о деталях, то в

учениях многих старых и новых протестантских сект можно будет найти большое количество черт, характерных как для ариосийцев и манникейцев, так и для сект богомилов и альбигойцев. Здесь мы считаем уместным отметить, что многие видные европейские и российские ученые искали основы многочисленных сект, возникших в Европе в средние века, и самой протестантской реформации в идеологии павликианства. К примеру, российский ученый Н.Кондаков находит следы павликианства в болгарской секте богомилов(**Кондаков, 1927:124**). Так что нельзя считать случайным то, что лидер секты армянин мог скрываться под маской тондракийца. Перерождение и самовоспроизводство протестантских сект под разными именами были и по сей день остаются обычным явлением. Любопытно, что первое отступничество Ованеса было связано с принятием католичества, поскольку он отбыл в Италию по приглашению венецианских мхитаристов и на средства франкских миссионеров. Даже немало на своем веку повидавших мхитаристов привело в ужас поведение этого фанатика и, очень скоро придя в себя, они выдворили новоявленного «проповедника» из Венеции. Не думаю, что этот едва знакомый с грамотой человек мог воспользоваться богатейшей библиотекой венецианских аббатов и прочесть какую-либо написанную в средние века рукопись. Во-первых, венецианский период его биографии весьма краток, а во-вторых, о наличии подобной рукописи арменоведению, по крайней мере, ничего не известно. По всей видимости, в Константинополе лжеиерей отрекся второй раз под воздействием протестантов, чьи идеи и взгляды были более близки этому человеку с больной психикой, терзаемому страстью самоутверждения и мессианства. Константинопольский период его жизни наиболее темн и мало изучен, поскольку до нас все исследователи, ссылаясь на скудость источников, упоминали о нем кратко. Дело в том, что протестанты, свившие себе гнездо в столице османцев, в отличие от франкских миссионеров, в вопросе распространения своих идей среди восточных христиан руководствовались совсем другой тактикой. Если франки, пользовавшиеся поддержкой французского государства и османского правительства, просто приезжали в Западную Армению и проповедовали, то представители протестантских сект осуществляли свою разрушительную деятельность не напрямую. В Константинополе или в армянских колониях они заманивали в свои сети людей заблудших, с болезненной психикой, «излечивали» и «закаляли» их больные души и только потом отправляли в Западную Армению. Именно поэтому непосредственное присутствие чужеземных проповедников в Западной Армении в XVIII и начале XIXвв. не зафиксировано. Только во второй половине названного столетия они, воспользовавшись внутренними противоречиями в армянской

общественной и церковной жизни, развернули активную деятельность в Западной Армении, скрываясь под маской заботливых гуманистов. Они открывали больницы, сиротские приюты, даже школы, где претворяли в жизнь свою программу промывания мозгов, уже посредством армяноговорящих европейских и американских проповедников.

По приезде в Западную Армению Ованес во что бы то ни стало должен был создать группы или общины единомышленников. Тут он остался верен той линии, которой придерживались сектантские лидеры несколько веков назад. Он должен был всячески злословить и поносить армянскую церковь, предлагать местным жителям свою программу «спасения», софистикой и обыкновенным обманом привлекать на свою сторону заблудшие души. Не случайно в своем «катехизисе» он, обращаясь к читателям, использует слова «нежный мой сыночек» или «вот видите, нежные и любимые мои» и прочие лживые фразы и выражения.

Почему же св.Эчмиадзин так поздно принял меры против этой секты? Смутные политические времена и тяжелые условия, создавшиеся в Персии, в частности в Ереванском ханстве, никоим образом не позволяли оставлять вакантным (после смерти католикоса Симеона Ереванци) престол католикоса даже на самое короткое время. В противном случае Первопрестольный Эчмиадзин ждали многочисленные испытания и необратимые потери. Посему осмотрительный и дальновидный Симеон Ереванци заблаговременно принял соответствующие меры. За два дня до смерти он созвал всех находящихся в Эчмиадзине епископов и заявил им, что пригласил из Смирны Гукаса Карнеци, чтобы он стал новым католикосом и в создавшейся опасной ситуации возглавлял святой престол(**Гукас Карнеци, 2003: LXXXI**). Вынужденно нарушив установившийся порядок избрания католикоса, представители эчмиадзинского духовенства спустя неделю после погребения католикоса Симеона (2 августа 1780г.) избрали главой армянской церкви Гукаса Первого Карнеци. Все прекрасно понимали, что этот факт вызовет недовольство в армянских колониях. Особое недовольство должен был выразить константинопольский патриарх Захария, считавшийся наиболее вероятным кандидатом на эчмиадзинский престол. Его ответ не заставил себя долго ждать: патриарх Захария велел признать недействительными выборы католикоса, не упоминать имени Гукаса Карнеци в церквях и стал преградой на пути обнародования султанского фирмана о признании выборов. Фактически на какое-то время была прервана связь между Первопрестольным Эчмиадином и армянскими епархиями на территории Османской империи. Правда, после ссылки патриарха Захарии в Бурсу и особенно после обнародования «Свода канонов» ситуация стабилизировалась, однако время работало на сектантов, поскольку этот

документ был подписан 18 епископами, 38 архимандритами и иноками только через семь лет после смерти католикоса Симеона. Воспользовавшись удобным случаем, секта стала тянуться своими шупальцами за пределы Эрзрумского вилайета. Вполне естественно, что мусульманские правители отнюдь не желали сдерживать пришлых миссионеров и их местных единомышленников, и, получая большие деньги от западных проповедников, они обрушивали на голову народа новую беду. Охотникам за душами нужны были «местные кадры», склонные к самоутверждению любой ценой, пусть даже ценой отречения, наконец, по тем или иным причинам «обиженные» армянской церковью.

После того как противоречия между католикосатом и константинопольским армянским патриаршеством были сглажены, султанским фирманом была восстановлена юрисдикция Эчмиадзина над находящимися на территории Османской империи епархиями. В Эчмиадзин отправлялись письма из Муша, Баязета и Карина, в которых местные духовные предводители и старейшины выражали свое беспокойство активизацией и раскольнической деятельностью сект. Вполне естественно, что католикос Гукас должен был принять соответствующие меры, и когда старейшины Баязета сообщили ему, что лжесвященник появился в их краях и стал проповедовать среди «простого народа», он в 1790г. обратился к баязетскому правителю Исаху-паше с просьбой изолировать Ованеса и переправить его в Эчмиадзин. Исах-паша не отказал католикосу в этой просьбе, и в январе 1791г. закованного в цепи лжесвященника доставили в Первопрестольный Эчмиадзин(**Гукас Карнеци, 2003: LXXXIII**). Поначалу Гукас Карнеци пытался наставить заблудшего Ованеса на путь истинный, считая, что его душу еще можно спасти. Многие арменоведы считают, что за шесть месяцев пребывания в изоляции в Эчмиадзине Абдулла-Ованес подвергался пыткам, много страдал. В действительности же все было иначе. По свидетельству католикоса Гукаса, никакого насилия по отношению к Ованесу не применялось, его пытались наставить на путь истинный покаянием, а он по неразумению бежал(**Гукас Карнеци, 711**). Более того, католикос проявил особую заботу о членах семьи и родственниках Абдуллы-Ованеса, велел оказывать им материальную и финансовую помощь из средств католикосата, когда отступник находился в неволе(**АК ИДРМ, п. 4, док.1: 418**).

Покаяние не раз отрекавшегося лжесвященника было мнимым и формальным, ибо он искал удобного момента, чтобы получить хоть какую-то свободу и бежать из Эчмиадзина, где не мог проповедовать свои сумасбродные идеи. Как и любому проповеднику-сектанту, ему нужна

была аудитория, темная масса, каковой в Эчмиадзине не было. За все время пребывания лжеиерея в эчмиадзинской изоляции католикоса не покидало сомнение, он не был до конца уверен в том, что Ованес встал на путь истинный и хочет отправиться в Хнус для содержания семьи.

По всей вероятности, лжеиерей бежал из Эчмиадзина летом, воспользовавшись своим полусвободным положением и усыпив бдительность приставленных к нему стражей. Обстоятельства побега лжесвященника – вполне в духе его авантюрного нрава. Интересно, что Ованес бежал дважды. Сперва он изготовил веревку из власяницы, спустился со стены и бежал в горы, где его поймали пастухи и отправили обратно в Эчмиадзин, однако по дороге он снова бежал, скрываясь в камышах и зарослях, затем снова оказался в родных краях – Хнусе (Григорян, 1960:340). Он прекрасно понимал, что местные старейшины, однажды уже задержавшие его и отдавшие на суд католикоса, могут сделать это снова. И на этот раз его не спасли бы ни покровитель, курдский бек, ни попавшие в его сети светские и духовные лица. Посему Абдулла-Ованес прибег к не раз испытанному и оправдавшему себя приему: сделал вид, что кается и сожалеет о содеянном. Дело в том, что в расставленные лжеиереем сети попали многие достопочтенные мужи и даже духовные предводители, которые непонятно почему поверили в искренность раскаяния Ованеса. Почему они направили «максагир» (просьбу) католикосу Гукасу, что побудило их выступить в качестве защитников отступника? Тут снова не обошлось без курдского бека Хнуса, мощь и всеилие которого, по крайней мере в Муше (курды составляли подавляющее большинство среди местного мусульманского населения), были очевидны. Хнусский бек чувствовал себя настолько вольготно, что вступал в открытую конфронтацию с турецким пашой Баязета Исахом,. После того как хнусского бека казнили, авторы петиции больше не обращались к католикосу и не настаивали на выполнении своего прошения.

Уже осенью 1791г. католикос Гукас направил несколько циркуляров в те районы Западной Армении, где мог объявиться беглый лжеиерей. В то же время он получил вышеназванные петиции, на которые весьма подробно ответил, выразив сомнение в искренности покаяния Ованеса. Гукас Карнеци вполне справедливо требовал от просителей конкретных доказательств и четко ставил вопрос о предъявлении гарантий. Католикос готов был простить лжеиерея и отпустить ему грехи, при этом он не переставал рассуждать трезво и здраво, не веря в искренность покаяния не раз отрекавшегося человека.

Никто из исследователей не может однозначно утверждать, как и при каких обстоятельствах скончался Абдулла-Ованес. Умер он

собственной смертью или был умерщвлен турецкими властями? Виновниками путаницы и противоречивых мнений в этом вопросе являются сектанты из села Арахвли, которые в своих показаниях намеренно сообщили противоречивые сведения о лидере секты. По мнению В.Григоряна, их позиция объясняется тем, что «...вся вина сваливается на людей умерших, наказать которых невозможно» (**Григорян, 1960: 342**). Вообще-то не стоит верить показаниям сектантов, чей разум затуманен, поскольку многие из них действительно были крайне напуганы, кроме того, ложные клятвы и мнимое покаяние были для них обычным делом. Отношения внутри сектантской общины Арахвли побуждали рядовых сектантов всячески уклоняться от прямых ответов. Они предпочитали запутывать следственные органы туманными и противоречивыми ответами. Скажем, их утверждения, что в 1811г. лжеиерей был еще жив и что он крестил их, далеки от логики и здравого смысла. Прикидываясь простыми и наивными людьми, они сознательно украшали голову своего лидера, неуловимого и безнаказанного фарисея, мученическим «ореолом». Мы думаем, что главной причиной здесь была не неграмотность, как полагает В.Григорян, считающий, что сектанты путают даты или неверно считают годы, а их позиция: намеренно и вполне продуманно давать ложные свидетельства. Такая позиция не была им противна, ради спасения собственной жизни они готовы были на любой не угодный Богу поступок. Яркий тому пример – авантюрная биография главы их секты.

Ценные сведения об обстоятельствах смерти Ованеса лжеиерея можно было бы почерпнуть из рукописных памятных записей «Ключа истины», однако до ареста арахвлицы вырвали и уничтожили начальные и особенно последние страницы этой части рукописи. По всей вероятности, как в основном тексте, так и в памятных записях были уничтожены те страницы, на полях которых имелись упоминания об Ованесе.

Чтобы разрубить этот узел, надо вновь вернуться к переписке католикоса Гукаса. Его корреспонденты сообщали ему о передвижениях и местонахождении лжеиерея. Из тех же источников Гукасу стало известно о том, что покровитель Ованеса, курдский бек Хнуса, был удушен по приказу турецких властей. Об этом факте католикос сообщает армянскому патриарху Константинополя (**АКИДРМ,рук.4051:401a**). Фактически конфликт между хнусским беком и баязетским пашой закончился победой последнего, и в этом некоторые арменоведы, непонятно почему, видят участие Гукаса Карнеци. Выходит, османское правительство «прислушивалось» к католикосу и при его посредничестве наказывало своих непокорных подданных-мусульман. Эта версия не подтверждается

никакими конкретными документами и даже косвенными сведениями. Османские правители мирились с существованием разбойничьих банд из сектантов и отступников, пока их действия находились у них под контролем, но стоило им проявить дерзость и самостоятельность, центральные власти принимали строгие меры. После бесславной гибели курдского бека Хнуса очередь должна была дойти и до его протеже - Абдуллы-Ованеса. Подводя итоги, мы можем сказать, что бурная жизнь лжеиерея была прервана в 1793г. турецкими властями.

Жизнь и приключения этого сектанта-авантюриста – классический пример крестокрадства и отступничества. Увы, такой тип людей, страдающих болезненной жадой «мессианства», всегда встречался в армянской общественной и духовной жизни. Люди с подобной психикой и навязчивыми идеями опасны не меньше, чем любой явный враг армян.

Использованные источники и литература

1. **АК ИДРМ**- Архив католикосата, Институт древних рукописей «Матенадаран» имени М.Маштоца, п. 4, док. 1, стр. 418; п. 2, док. 11, стр. 147, рукопись 4051, стр. 401а, п. 97, док. 133, стр. 5 (на арм.яз.).
2. **Симеон Ереванци, 2003**: -Католикос Симеон Ереванци, Джембр, Ереван, 2003, стр. 56-57 (на арм.яз.).
3. **Ерицов, 1887**:-Ал. Ерицов О секте тондракских армян, Труды V-го археологического съезда в. Тифлисе, под ред. Уварова, М., 1887.
4. **Ерицяцц, 1890**: -Ал.Ерицяцц, Тондракийские армяне в наши дни, «Пордз», Тифлис, 1890, № 10 (на арм. яз.).
- 5.**Conybeare, 1898**: -The key of Truth, a manual of the Paulician church of Armenia, Fred. C.Connybeare, Oxsford, 1898.
- 6.**Саркисянц, 1893**: -Б.Саркисянц, Исследование манкейско-павликянской секты тондракийцев и Григор Нарекаци, Венеция, 1893 (на арм.яз.).
- 7.**Кондаков, 1927**:-Н.П. Кондаков, Seminarium kondakowanum, М., 1927.
- 8.**Гюлаирян, 1936**: Г.Е.Гюлаирян, Тондракцы (Очерк из истории религиозных движений феодальной Армении), Л. 1936
- 9.**Григорян, 1960**:-В.Р.Григорян, Новые сведения об авторе «Ключа истины» иерее Ованесе, Вестник Матенадарана, Ереван, 1960, N5 (на арм.яз.).
10. **ИАН, 1972**:-История армянского народа, издание АН, т. IV, Ереван, 1972 (на арм.яз.).
- 11.**Габриелян, 1976**:- Г.Габриелян, История армянской философии, Ереван, 1976(на арм.яз)..

12. **Мелконян, 1997:-**А.Мелконян, Эрзрум, историко-демографическое исследование, Ереван, 1997 (на арм.яз).

13. **Айрапетян, 2002:-**А.Айрапетян, Расселение западноармянских беженцев в провинции Шорагял (Восточный Ширак) в 1829-1831гг., научные труды Ширакского центра арменоведческих исследований НАН РА, т. V, Гюмри, 2002 (на арм.яз)..

14. **Гукас Карнеци, 2003:-**Книга армянской истории, новый цикл, книга первая, Гукас Карнеци, т. 2 1786-1792гг., под редакцией В.Р.Григоряна, Ереван, 2003 (на арм.яз)..

Grigor Aghanyan

About the pseudotondrakian sect in the XVIII-XIX centuries

Summary

In the article we consider the problem of the sectarian movement arisen in Khnus province of Western Armenia in the XVIII century and the problem of its leader.

There isn't a united opinion about the sect and its leader in the literature about Armenian studies. We tried to ascertain this problem and clarify that this new sect doesn't pertain to the tondrakian sect existed in Armenia in the XI century.

**თურქული ლექსიკურ-ფრაზეოლოგიური
ელემენტები აჭარულ დიალექტში**

აჭარული დიალექტი უახლოვდება კლარჯულს (იმერხელს), რომელიც ამჟამად თურქეთის საქართველოს ტერიტორიაზე გავრცელებული და თურქულის ძლიერ ზეგავლენას განიცდის. იმერხელი კი ნაშთია იმ უძველესი ქართული მეტყველებისა, რომელიც ისტორიულ კლარჯეთში ისმოდა და სამცხე-ჯავახეთის, გურიისა და აჭარის მეტყველებასთან ერთად ერთ დიალექტურ წრეს ქმნიდა.

აჭარის ზოგიერთ რაიონში თავს იჩენს ჭანური ზეგავლენის კვალი (განსაკუთრებით კირნათ-მარადიდის მეტყველებაში), ქვემოაჭარულს კი ეტყობა გურულთან კონტაქტის შედეგი. ყველაზე მკვეთრად აჭარულის თავისებურებანი ვლინდება ფონეტიკაში.

როგორც ზემო, ისე ქვემო აჭარულში საკმაოდაა თურქული ლექსიკა (ჯორბენაძე 1995:25).

თურქეთის სამსაუკუნოვან ასიმილაციურ პოლიტიკას, ბუნებრივია, თურქული ენის ძლიერი ზეგავლენა მოყვა. საუკუნეზე მეტია, აჭარის კუთხე თავისუფალია ამ ზეგავლენისგან, მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარსა და მე-20 საუკუნეში გაძლიერდა სალიტერატურო ენის ზემოქმედება დიალექტებზე, რამაც მივიწყებას მისცა თურქული და არაბული ლექსიკა, ეს უკანასკნელი თურქულის გზით იყო შემოსული, მაგრამ მათი ძალიან მცირე ნაწილი კვლავ განაგრძობს არსებობას. იგი ძირითადად შეერწყა ქართული სიტყვის მაწარმოებლებს და დამკვიდრდა აჭარულ დიალექტში.

ქართველი ხალხის თურქულენოვან სამყაროსთან მრავალსაუკუნოვანი ურთიერთობის შედეგად ქართული ლექსიკა შევიდა თურქულ ენასა და დიალექტებში (კიკვაძე: 1913).

აჭარაში დამკვიდრებული თურქული დიალექტური ლექსიკა 1971 წელს წარმოდგენილი აქვს პროფესორ შუქრი ნიჟარაძეს სამეცნიერო ნაშრომში “ქართული ენის აჭარული დიალექტი. ლექსიკა”. დღეს ჩვენ წარმოვადგენთ ლექსიკურ

მასალას, რომელიც ახლაც განაგრძობს არსებობას ზემოაჭარაში, მაგრამ ეს ლექსიკა არ არის ასახული ზემოთ დასახელებულ სამეცნიერო ნაშრომში. მათი ნაწილი გამოყენებულია გადატანითი მნიშვნელობით, შეცვლილი ან ახალი მნიშვნელობით, ზოგჯერ ამ სიტყვებს მნიშვნელობა დაეწრობული აქვთ, ან - გაფართოებული.

აჭარულში არსებულ ამ საინტერესო ლექსიკურ მასალას არ შეიძლება ანგარიში არ გაეწიოს სტრუქტურულად განსხვავებულ ენათა - ქართულისა და თურქულის ურთიერთობათა შესწავლისას, სიტყვათსესხების გზებისა და ნასესხობათა “გამშობლიურების” პროცესის მოკვლევა-დადგენისას (ნიჟარაძე 1971:10).

ა

ადუმი ნაბიჯი (თ. adim ფართო ნაბიჯი);

არაბა მანქანა (თ. Araba მანქანა);

არალლი 1.ფოივ; 2. იატაკი. შეიძინა ფართო

მნიშვნელობა – ეზო, თავისუფალი, გაშლილი ადგილი. (aralik იატაკი). *არალული* 1. სექსსა და სექსს შორის ადგილი ძველი სახლის ოთახში. 2. ცხენის ტვირთს შორის თავისუფალი ადგილი, სადაც შეიძლება შესვან ბავშვი; 3. ცარიელი ადგილი ფიცრებს შორის კედელში (**ნიჟარაძე: 1971, 90**);

არალულზე დადება ჭიდაობით ან გალახვით იატაკზე ან მიწაზე დაგდება;

აღართი რძის პროდუქტი, დო (თ. ađartı სითეთრე, რძის ნაწარმი);

აღირი თავდაჭერილი (თ. Ađır მძიმე, დარბაისლური, დინჯი). აღირი კაცია – თავდაჭერილი კაცია;

აჩული თამამი (თ. ačık(gı) ღია, საჯარო) აჩული ქალი, იტყვიან თამამი ქცევის, თამამად ჩაცმულ, თავდაუხურავ, მოურიდებელ ქალზე, რომელიც საჯაროდ ხმამაღლა საუბრობს, ხუმრობს. *აჩულზე* – სააშკარაოზე, გამომჟღავნებულად (**ნიჟარაძე: 197195**);

ბ

ბათაჯადი მოსასპობი (მსუბუქი წყველა) (თ. batac (-ğı) გადატ. მნიშვნ. უხეირო, მოსპობილი, ხელიდან წასული);

ბაჯია და (თ. Bacı 1. უფროსი და; 2. (მიმართვა) დეიდა, ბიცოლა);

ბედელი ბადალი (არაბ. .bedel 1 .ღირებულება, ფასი; 2. ბადალი);

ბელა (არაბ. bela) უბედურება, გასაჭირი

ბ

გელანგეჩანი განურჩევლად ყველა (თ. Gelen-მომავალი, geçen-გამგედი). იტყვიან უსიამოვნების გამოსახატავად, როცა დაუპატიჟებელი ხალხით აივსება საქორწილო თუ სხვა სუფრა, გელანგეჩანი მოვდა, გელანგეჩანი დაპატიჟა ანუ გამგელ-გამომგელი დაპატიჟა, ყველა დაპატიჟა;

გენგეში, გენგეშად თავისუფლად, ფართოდ (თ. geniş – ფართო, განიერი) დიდი ბინა აქვს, გენგეშად ცხოვრობს:

დ

დელუგი ნახვრეტი, ჭრილი (თ. delik(-ği) ნახვრეტი. ჭუჭრუტანა);

ე

ებედი არასდროს (თ .ebedi სამარადისო, საუკუნო, უკედავი, უსასრულო). *ებედი* მუდამ, ხანგრძლივი, უსაზღვროდ (ნიჟარაძე:186);

ეიქი (ey) – კარგი, ki – რა, რომ, ნუთუ). გამოიყენება გაკვირვებითი შეკითხვის დროს. ეიქი მოხვედ? (როგორ იქნა, რომ მოხვედი)

ემეგი ამაგი თ.emek ამაგი, შრომა, ჯაფის გაწევა);

ემექლი ამაგიანი (თ. emekli)

ემექთარი ამაგდარი (თ .emektar 1.თავისი საქმის კარგი მცოდნე. 2. ამაგდარი);

ენწული უმთავრესად, უმეტესად, ხშირად (en –გაძლიერებითი ნაწილაკი, ზედუ –უმრავლესობა;

ენჯამი/ ემჯამი როგორც იქნა, ბოლოსდაბოლოს (თ .encam ფინალი, დასასრული);

ვ

ვერასია/ვერესია ნისია (თ. Veresiye კრედიტი, ნისიად, სესხად);

ზ

ზოვლი ძალიან. ზოვლი გათოვდა, ზოვლი მომშივდა. (zoulul ძალიან). *ზოვლი (სპარს.)* ყოჩაღი, მამაცი, მარჯვე (ნიჟარაძე: 201);

თ

თათიკი სასროლო იარაღის ფეხი, ჩახმახი (თ. Tetik(-ği)ჩახმახი);

ი

იაზოღ ცოდვა. იაზოღოღლსუნ (იაზულულსუნ) იტყვიან, როცა რაიმე შეებრალებათ, დაენანებათ, შეეცოდებათ;

იაღანჩი იტყვიან კერძზე, რომელსაც მთავარი კომპონენტი აკლია (თ. Yalan-ტყუილი, yalancı –მატყუარა) მაგ; უხორცო ტოღმა, იაღანჩი ტოღმა, ე.ი. მატყუარა ტოღმა;

ია-ყისმეთ ან იქნება, ან – არა (თ.ya-ან, kısmet- სვე-ბედი, წერა იღბალი);

იგითი ვაჟკაცი, უშიშარი (თ.eğilmez უდრეკელი, ქედუხრელი, შეურყეველი);

იედღი ჯანუმა მოთმინება აღარ მყოფნის (თ.yeti უნარი,შესაძლებლობა რაღაცისა);

იენი იედღი ამომივიდა ყელში (თ. Yeniden რამდენჯერმე ხელახლა დაწევა რაღაცისა);

იოხა/იუხა ცომის თხელი ფენა;

იჩიყარა ეგოისტი, შურიანი. იტყვიან გუღღრძო ადამიანზე (თ..için-შიგნით, kara-შავი);

კ

კაღხოთური/კაღქოთური ადექ-დაჯექი (თ.kalk-ადექი, otur-დაჯექი), პატარ-პატარა ნაჭრებისგან აგებული პატარა ზომის ქვეშავი, ხის ტახტზე დასაგები, ფარდაგი;

მ

მეზელუღი/მეზელოღი საფლავი (თ.mezar);

მეზერჯი მესაფლავე (თ. mezarci);

მუთვაღი სასადილო, სამზარეულო ოთახი (თ. Mutfak(-gi) სამზარეულო). *მუთვაღი* სამზადისი (ნიჟარაძე:276);

ო

ოგოი გერი (თ. üvey+oğul ნაშვილები, შვილის მაგიერი, üvey-ნაცვალი, oğul-შვილი);

რ

რა(ა)მეთლი/რემეთლი ცხონებული (არაბ. Rahat (-tı) oldu დამშვიდდა, მოისვენა doşęđi სასიკვდილო სარეცელი);

ს

საია (არაბ. **Sai** მონდომებული, გულმოდგინე, ბეჯითი შრომისმოყვარე, გამრჯე) ადამიანი, რომელიც ბევრ რამეს ყურადღებას არ ან ვერ აქცევს;

საფა/სეფა საფაშია/სეფაშია. სხვა რა უნდა, სეფაშია (არაბ. Safa სიხარული, სიამოვნება, უზრუნველობა, უდარდებლობა, სიტკბოება, მხიარულება);

სილგი 1.თხელი თეთრი თავსაფარი 2 .რამის საწმენდი ტილო (თ. Silgi მტერის ტილო);

სიხინთი 1.ბრაზიანი, სიხინთი ვინმეა. 2.სიხინთი ჭირს, რაღაც გაჭირვება აქვს (თ.sikinti დარდი ,ვარამი, უკმარისობა, შეწუხება). იტყვიან ჰაერის უკმარისობის დროსაც, სიხინთები აქ;

სუშგი/სუზგი საწური (თუშფალანგი) (თ. süzgeç –გასაწური ჭურჭელი);

ფ

ფარჩაკი/ფარჩაგი გაფარჩაკება/გაფარჩაგება 1. ადამიანის როგორც სულიერი, ისე მატერიალური მდგომარეობის გამოვლენა–გამოაშკარავება და ამით მისი შერცხვენა–დამცირება; 2. ქონების განიავება;

ფეშინ ფარა (თ. Peşin-თავიდან, წინასწარ, para- ფული) ნაღდი ფულის გადახდა რაიმეს ყიდვისთანავე;

ყ

ყარალოლი 1. ბინდი. 2 ბნელი ადგილი (თ.kara შავი, karalamak გად.მნიშვნ. გაშავება).ყარალოლმა გიდიმიარა – თვალთ დამიბნელდა, ვეღარაფერს ვხედავდიშიმშილისგან, სიბრაზისაგან, ადვლეებისაგან;

ყოსხოჯა/კოსკოჯა იტყვიან ადამიანზე, მოზარდზე.

კოსხოჯა ბიჭი გამხდარა ანუ გაზრდილა, ნანახმა მოლოდინს გადააჭარბა (თ. Koskoca ვეებერთელა, უზარმაზარი);

ჩ

ჩუნქი იმიტომ (თ .çünkü);

ხ

ხეიროლა ღმერთმა სიკეთე მოგცეს (არაბ. hayrola)
კეთილი საქმე, სიკეთე, წარმოითქმის გაცემების, გაკვირვების
გამოსახატავადაც ხეიროლა, აქ საიდან გაჩნდი?!

ხურმეთლი (არაბ. hürmet) დაფასებული ადამიანი;

ხოში ხასიათი, სურვილი, განწყობა (თ. hoş სასიამოვნო,
სიამოვნების მომგვრელი, მიმზიდველი). ხოში მაქ და ვაკეთებ
ანუ განწყობა, სურვილი მაქვს და ვაკეთებ, ასე მსურს და
იმიტომ ვაკეთებ. ხშირად იტყვიან ვისმეს გაღიზიანების
მიზნით, ნიშნის მოგებით;

ჰ

ჰელაქში (თ. Helak(ki) 1. განადგურება. 2. ქანცის გაწვევბა,
დაღლა, დაქანცვა) გადაღლილი (თ. Helak(ki) ჰელაქში გამხადა
– გადამღალა;

ჰულიე ოცნება, სურვილი (თ. Hülya ოცნება, სურვილი,
ილუზიები);

ჰაიჰუი ფაციფუცი (თ. hayhuy ხმაური, აურზაური,
ფუსფუსი). დაცხა დიდ ჰაიჰუიში არიან, ფაციფუცში არიან;

**ვხედებით თურქული ლექსიკით მიღებულ
ფრაზეოლოგიური შესიტყვებებს:**

თავს რახათი/რაჰათი მიეცი თავს მოსვენება მიეცი (არ.
rahat მოსვენება, დაწყნარება, კომფორტი);

ეზიეთშია შესული – ბევრი საქმე აქვს, გადატვირთულია
საქმით (არაბ. eziyet – გაჭირვება, წუხილი, მწუხარების
მოთმენა);

სიხლეთშია შესული – ბევრი საქმე აქვს (siklet –
მოუსვენრობა, სიმძიმე, ნაღველი).

თუ ენაში საგანგებო, შემზღუდავი პირობები არ
არსებობს, ნახესხები ლექსიკა მკვიდრდება ახალ ენაში.
ზოგჯერ ისე ერწყმის სხვა ენას, აღარც კი ფიქრობ, რომ ის
მშობლიური არ არის, მაგალითად ელჩი, გემი და სხვა.

ხშირ შემთხვევაში სიტყვა საგნობრივი მიმართების
მიხედვითაც მოსწყდება ხოლმე პირველ წყაროს და ახალ
გარემოში მისი მნიშვნელობა დამოუკიდებლად იცვლება.
შემოსული სიტყვები არა მხოლოდ სემანტიკურ
თავისთავადობას იძენენ, არამედ მოხმარების მიხედვითაც
თავისი გზით მიდიან და შესაძლებელია, აღარც შეინარჩუნონ

წყარო ენისთვის დამახასიათებელი ელფერი, რის გამოც მათი წარმომავლობა საძიებელი და ძნელად დასადგენი ან გაურკვეველი ხდება. აღნიშნულიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, მიზანშეწონილი უნდა იყოს იმ ლექსიკის დაფიქსირება, რომლებიც დღემდეა შემორჩენილი აჭარულ დიალექტში, რომელთაგან რამდენიმე მათგანი დროთა განმავლობაში ლიტერატურულ ლექსიკაშიც კი შეიძლება მოხდეს.

ლიტერატურა

1. **კიკვაძე, ჯიჯავაძე 2009:** კიკვაძე მაია, ჯიჯავაძე ჯემალ. თურქულ-ქართული ლექსიკონი, შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი;
2. **თქელ 2001:** თურქულ-ქართული ლექსიკონი, ღია ჩლაიძის რედაქციით, საქართველო-თურქეთის სამეცნიერო-კულტურული ურთიერთობის საზოგადოება, სტამბოლი.
3. **ნიუარაძე 1971:** ნიუარაძე შუქრი, ქართული ენის აჭარული დიალექტი, ლექსიკა გამომცემლობა “საბჭოთა აჭარა”, ბათუმი.
4. **სულხან-საბა 1949:** სულხან საბა ორბელიანი. “სიტყვის კონა”. სახელგამი, თბილისი;
5. **ფუტყარაძე 1987:** აჭარული დიალექტის დარგობრივი ლექსიკა 6. “მეცნიერება” თბილისი.
6. **ფუტყარაძე 1993:** ფუტყარაძე შუშანა “ჩვენებურების ქართული”, შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. აჭარის ჟურნალ-გაზეთების გამომცემლობა, ბათუმი.
7. **ქელ 1990:** ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი. ერთტომეული, ნაკვეთი 2, თბილისი.
8. **ქლ 1989:** ქართული დიალექტოლოგია, წიგნი 1, თბილისი;
9. **ჯორბენაძე 1995:** ჯორბენაძე ბესიკ, ქართველურ ენათა დიალექტები, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი.
10. **უსლ 1989:** უცხო სიტყვათა ლექსიკონი, შეადგინა მიხეილ ჭაბაშვილმა, გამომცემლობა “განათლება”, თბილისი.

Summary

If there are no restrictive conditions in the language then borrowed vocabulary is established in the new language. Sometimes combined with other language, they do not even think that it is not native, for example, Ambassador, ship, clock, etc. In most cases, the word is terminated by a first source of Iconographic Collection, and its meaning changing independently in the new environment. Words not only get the benefit of a semantic originality, but also in their way they are chosen how to be used, and they may no longer maintain the source language. As a result, their origins and contents are unknown or difficult to find. Therefore, we think that notifying vocabulary that is still in Adjarian dialect is important because some of them can end up in literature dialect from time to time.

ბოლშევიკი ვაჭარი, სულხან კუპრაშვილი

პეტრე ბნილოსაროვი იმერეთის მიტროპოლიტ ლავითის შესახებ

საქართველოში რუსული მმართველობის დამყარების შემდეგ იმპერიის საზოგადოების გარკვეული ნაწილი სერიოზულად დაინტერესდა საქართველოს ისტორიისა და კულტურის საკითხებით. ამ ფონზე კავკასიაში მრავალი საცნობარო ხასიათის გამოცემა შეიქმნა. მათ შორის განსაკუთრებული ადგილი უკავია „კავკასკი კალენდარს“, რომელიც 1946-დან 1916 წლამდე იბეჭდებოდა. „კავკასკი კალენდარი“ ცარიზმის ერთ-ერთ უმთავრეს ოფიციალურ ბეჭდვით ორგანოს კავკასიაში წარმოადგენდა.

გამოცემის ყოველი ნომრის შესავალ ნაწილში მინიშნებული არის, რომ კალენდრის შექმნის იდეა მოდიოდა საიმპერატორო კარიდან და მის გამოცემას პირადად კურირებდა კავკასიის მეფის-ნაცვალი, რომლის საკანცელარიო მმართველობის სტამბაში ხდებოდა ცალკეული ნომრების გამოცემა. „კავკასკი კალენდრის“ ყოველი ნომერი შედგენილია ჩვეულებრივი კალენდრის პრინციპით, მაგრამ ეს იმდენად მაღალ დონეზე არის გაკეთებული, რომ შეიძლება ჩაითვალოს ერთ-ერთ საუკეთესოდ მსოფლიოში შექმნილ ანალოგიურ გამოცემებს შორის.

როგორც აღვნიშნეთ კავკასკი კალენდრის თითოეული ნომერი საკმაოდ სქელტანიან გამოცემას წარმოადგენს. იგი რამდენიმე განყოფილებისაგან შედგება. ჩვეულებრივ ამ განყოფილებების რაოდენობა მე-19 საუკუნეში გამოშვებულ ნომრებში ძირითადად ხუთი არის ხოლმე: 1- საეკლესიო განყოფილება, 2- საზოგადოებრივი და საცნობარო განყოფილება, 3- კავკასიის მხარის ისტორიული, გეოგრაფიული და სტატისტიკურ აღწერილობათა მასალების ერთობლიობა, 4- ლიტერატურული დამატებანი, 5- „კავკასკი ადრეს-კალენდარი“.

აღსანიშნავია, რომ მეოთხე განყოფილებაში, რომელსაც ზოგადად ლიტერატურული დამატებანი ეწოდებოდა ძირითადად ისტორიული, ეთნოგრაფიული და არქეოლოგიური ხასიათის სტატიები იბეჭდებოდა.

უნდა ითქვას, რომ კლასიკურად კალენდრის ფუნქციას გამოცემის მხოლოდ პირველი განყოფილება ასრულებდა. აღნიშნული განყოფილების პირველი თავი საეკლესიო კალენდარს წარმოადგენდა და მასში გათვალისწინებული იყო კავკასიაში მცხოვრები ყველა ქრისტიანული მიმდინარეობის წარმომადგენელთა ინტერესები. ეს კალენდარი საკუთრივ სამი ნაწილისაგან შედგებოდა: მართლმადიდებლური, სომხურ-გრიგორიანული და სომხურ-კათოლიკური. თითოეულ ნაწილში ზედმიწევნითი სიზუსტით იყო მოცემული აღნიშნული რელიგიური მიმდინარეობების წმინდანთა ხსენების, მძიმე მარხვისა და ხსნილის დღეები. პირველი განყოფილების მეორე ნაწილი ეკავა რომაულ-კათოლიკურ კალენდარს, რომელშიც ანალოგიურად მართლმადიდებლურისა და გრიგორიანულისა მოცემული იყო ყველა კათოლიკური რელიგიური დღესასწაული თვეებისა და დღეების მიხედვით. 1860-იანი წლების ნომრებიდან “კავკასკი კალენდრის” პირველ განყოფილებაში ჩნდება მუსულმანური კალენდარი (გამოცემაში მას “Магомеданский Календарь-и” ეწოდებოდა), რომლის შემოტანითაც, თუმცა მოგვიანებით გათვალისწინებული იქნა კავკასიის მუსულმანური მოსახლეობის ინტერესები.

როგორც ზემოთ აღნიშნეთ “კავკასკი კალენდარს” უშუალოდ საიმპერატორო ხელისუფლება კურირებდა და თავისთავად მასში წარმოდგენილი იყო რუსული საიმპერატორო სახლის წევრების დაბადების დღეები განყოფილების იმ თავში, რომელსაც ეწოდებოდა “საზეიმო და სადღესასწაულო დღეთა ჩამონათვალი”. ამ ნაწილში აღნიშნული იყო ის რელიგიური დღესასწაულებიც, რომელთა აღნიშვნისას დასვენება ცხადდებოდა. ამგვარი დღეების რანგში იყო აყვანილი მომქმედი იმპერატორების ტახტზე ასვლის და დაბადების თარიღები. აქვე ჩამოთვლილი იყო იმპერატორის ოჯახის წევრთა და დიდი მთავრების დაბადების დღეები. ცალკე თავი აქვს დაკავებული კავკასიაში მოსამსახურე ცალკეული სამხედრო ნაწილების მფარველი წმინდანების ხსენების დღეების აღნიშვნას.

მრავალმხრივ საყურადღებოა “კავკასკი კალენდრის” მეორე ანუ საზოგადოებრივი და საცნობარო განყოფილებასაზოგადოებრივი და საცნობარო განყოფილების პირველ თავში გვხვდება “კავკასიის მხარის მნიშვნელოვან მოვლენათა ქრონოლოგიური ჩა-

მონათვალი” ეს ე.წ. ჩამონათვალი ძირითადად საყოფაცხოვრებო ხასიათისაა და დაყოფილია თვეების მიხედვით.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა კომერციული საქმიანობით დაკავებული პირებისათვის “კავკასკი კალენდრის” იმ ნაწილს, რომელსაც ეწოდებოდა - “კავკასიის მხარის ზომა-წონის ერთეულთა ტაბულა”. 1869 წლის “კავკასკი კალენდრის” “ქრონოლოგიურ ჩვენებებში” აღნიშნულია, რომ 1832 წლის ივლისს თბილისის გუბერნიასა და შემდეგ მთელ კავკასიაში შემოტანილი იქნა ზომა-წონის ერთეულთა ის მანქანებლები, რომლითაც სარგებლობდნენ რუსეთის იმპერიაში.² მიუხედავად ამისა, პარალელურად ჩვეულებრივ ხმარებაში იყო ადგილობრივი საზომი ერთეულები. “კავკასკი კალენდარში” მოცემული არის თუ რა შესაბამისობაში იყვნენ ერთმანეთთან ადგილობრივი (ამიერკავკასიის ყველა კუთხის) საზომი ერთეულები მის რუსულ ანალოგებთან. აგრეთვე როგორი იყო ამგვარი მანქანებლების შეფარდება თბილისის, ქუთაისის, ერევნის, შემახიისა და დერბენდის გუბერნიებს შორის.

საზოგადოებრივ და საცნობარო განყოფილების ბოლო ნაწილში გაკეთებული არის კავკასიაში მოქმედი საზოგადოებებისა და სასწავლო დაწესებულებების, რუსეთის გეოგრაფიული საზოგადოების კავკასიის განყოფილების, კავკასიის სოფლის მეურნეობისა და სხვათა ჩამონათვალი. ეს არ არის დაწესებულებების უბრალო ჩამონათვალი. აქ მოცემული ქვაქვს მათი დაარსების თარიღი, სამეცნიერო თუ სამეურნეო მუშაობის პრიორიტეტები, მისამართი, კონკრეტულ წელს ხელმძღვანელის მონაცემები და აგრეთვე კაბინეტების რაოდენობა, ხოლო თანამშრომელთა რაოდენობა იქამდე არის დაკონკრეტებული, რომ მითითებულია მამაკაცთა და ქალთა სქესის მუშაკთა რიცხვი ცალკე-ცალკე. მათ შორის ბათუმის და მისი ოლქის შესახებაც, მას შემდეგ რაც აჭარის რეგიონი რუსეთის შემადგენლობაში მოექცა.

“კავკასკი კალენდრის” მე-19 საუკუნის გამოცემების ყოველი ნომრის მესამე განყოფილება იწყება ისტორიული ხასიათის გამოკვლევით, რომლის სრული სახელწოდება არის: ღირსშესანიშნავი მოვლენები კავკასიასა და ამიერკავკასიაში და რუსეთის იმპერიის მთავრობის უმნიშვნელოვანესი დადგენილებანი ამ მხარეში.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ “კავკასკი კალენდრის” მე-2 განყოფილებაში გვაქვს “ქრონოლოგიური ჩამონათვალი” და იგი საყოფაცხოვრებო ხასიათისაა. ჩვენს მიერ დასახელებულ ნაშრომსაც სხვაგვარად მისი შემდგენლები “ქრონოლოგიურ ჩვენებებს” უბრალოდ “ქრონოლოგიას” უწოდებდნენ და როდესაც საუბარია “კავკასკი კალენდრის” ქრონოლოგიაზე, იგულისხმება “ქრონოლოგიური ჩვენებები” და არა გამოცემის მე-2 განყოფილებაში დაბეჭდილი “ქრონოლოგიური ჩამონათვალი”. “ქრონოლოგია” მრავალ საინტერესო ცნობას გვაწვდის საქართველოსა და საერთოდ კავკასიის ისტორიის შესახებ. ის ერთგვარ გზამკვლევს, შეიძლება ითქვას სახელმძღვანელოს შეკვეცილ ვარიანტს წარმოადგენდა აღნიშნული რეგიონის ისტორიით დაინერესებული მკითხველისათვის. “ქრონოლოგიას” თავისი აქტუალურობა თანამედროვე პერიოდშიც არ დაუკარგავს და წარმოადგენს თარიღების ერთობლიობას შესაბამისი კომენტარებით. “ქრონოლოგიის” უმთავრესი ღირებულება იმაში მდგომარეობს, რომ მის შემდგენლებს არ გამორჩენიათ საქართველოსა და სომხეთის ისტორიის თითქმის არცერთი მნიშვნელოვანი მოვლენა, რომ არ დაეთარიდებინათ და შესაბამისი კომენტარი არ გაეკეთებინათ მისთვის. ამავე დროს უნდა აღინიშნოს, რომ ქრონოლოგია უფრო მეტად საქართველოს ისტორიის წარსულის ამსახველ მოვლენებს უკეთებს კომენტარს.

“კავკასკი კალენდრის” მე-4 განყოფილებას ლიტერატურული ეწოდებოდა, მაგრამ მასში ძირითადად ისტორიული ხასიათის ნაშრომები იბეჭდებოდა. სხვა განყოფილებებისაგან განსხვავებით, გამოცემის ეს ნაწილი მუდმივმოქმედი არ იყო და ამ შემთხვევას ჩვენი აზრით ერთი ძალიან მარტივი ახსნა აქვს. “კავკასკი კალენდარი” მაღალაკადემიური ხარისხის ბეჭდვითი ორგანო იყო, რომელსაც როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ იშვიათად შეიძლება მოეძებნოს ანალოგი და როგორც სჩანს სარედაქციო კოლეგია, რომელსაც დიდი ხნის განმავლობაში ცნობილი აკადემიკოსი ბერუე მეთაურობდა არ დაუშვებდა ავტორიტეტული გამოცემის ფურცლებზე დაბალი ხარისხის გამოკვლევები დაბეჭდილიყო. სწორედ მე-4 განყოფილებაში დაიბეჭდა პეტრე დემიანის ძე გნილოსაროვის ორი ნაშრომი: “О царе Соломон и бившем при нем управлении” (მეფე სოლომონის შესახებ და მისი დროის გამგებლობასა ზედა)

და Очерки из жизни митрополита Давида (ნარკვევები მიტროპოლიტ დავითის ცხოვრებიდან).

აღსანიშნავია, რომ პეტრე გნილოსაროვი მე-19 საუკუნის 40-50-იან წლებში იყო ქუთაისის ვიცე-გუბერნატორი და ამავე დროს ასრულებდა სამხედრო გუბერნატორის მოვალეობასაც. გვინდა ვთქვათ, რომ ხშირ შემთხვევაში საქართველოს ისტორიით ინტერესდებოდნენ და საინტერესო ხასიათის ნარკვევებს ქმნიდნენ არაპროფესიონალი ისტორიკოსები. გნილოსაროვი სამხედრო პირი იყო, მაგრამ მისი ნარკვევიდან აშკარად სჩანს მე-19 საუკუნის დასაწყისის საქართველოს პოლიტიკური ისტორიის დეტალური ცოდნა.

პეტრე გნილოსაროვის პირველი ნაშრომი ფრიად საყურადღებო ცნობებს შეიცავს იმერეთის სამეფოს შესახებ. ნაშრომში საკმაოდ კარგად არის გაშუქებული მასში მოტანილი თითქმის ყველა საკითხი, რაც უნდა იყოს მიზეზი იმისა, რომ იგი მ. ყიფიანმა თარგმნა და დაბეჭდა ჟურნალ “ცისკარში” 1860 წ. პირველ ნომერს. ხოლო 1900 წლის ჟურნალ “კვალის” 24-ე ნომერში იგი მთლიანად იქნა განმეორებით დაბეჭდილი (გონიკიშვილი; 1979, 36)

პეტრე გნილოსაროვის ნაშრომი შედგება ორი ნაწილისაგან. პირველი - მეფე სოლომონის შესახებ და მეორე - სამსახურეობრივი განაწესი იმერეთში. ნაშრომის ორივე თავში საკმაოდ კარგად არის მოცემული იმერეთის, ქუთაისის ყოფა, ქალაქის ტერიტორიული მდებარეობა და ისტორიული თუ საყოფაცხოვრებო ნაგებობები. მეფე სოლომონ II-ის გარეგნობა, ხასიათი და ყოველდღიური ცხოვრება, სამეფო კარის სამსახურეობრივი განაწესი, რითაც დიდ დახმარებას უწევს იმდროინდელი იმერეთის ისტორიით დაინტერესებულ მკვლევარებს.

პ. გნილოსაროვის დამოკიდებულება XIX საუკუნის პირველ მეოთხედში იმერეთში მიმდინარე მოვლენებისადმი ყველაზე მკაფიოდაა გამოხატული მის შრომაში “ნარკვევები მიტროპოლიტ დავითის ცხოვრებიდან” (Очерки из жизни митрополита Давида) (Кавказский календарь на 1854 г., 493-515). ნაშრომი ოთხი ნარკვევისაგან შედგება: 1. მიტროპოლიტ დავითის წარმოშობა და ბერული ცხოვრების დასაწყისი; 2. ჯრუჭის მონასტერი და მიტროპოლიტ დავითის იქ მოღვაწეობა; 3. 1810 და 1820 წლების მოვლენები და მათში მიტროპოლიტ დავითის მონაწილეობა და 4.

მიტროპოლიტ დავითის მიერ იმერეთის ეპარქიის მართვა და მისი სიკვდილი.

მიტროპოლიტი დავითი იმერეთის ეპარქიას მართავდა 1845-1853 წლებში. იგი იმერეთის სამეფოს უკანასკნელი სახლთუხუცესის ზურაბ წერეთლის შვილი იყო. კარგადაა ცნობილი როგორი მოღალატური როლი შეასრულა ზურაბ წერეთელმა რუსეთის მიერ იმერეთის სამეფოს დაპყრობის და ანექსიის საქმეში. მას ახლო ურთიერთობა ჰქონდა ცარიზმის ადგილობრივი ხელისუფლების წარმომადგენლებთან და ხელს უწყობდა რუსული მმართველობის განმტკიცებას დასავლეთ საქართველოში.

პ. გნილოსაროვი თავის ნაშრომს ასე იწყებს – “1853 წლის 14 თებერვალს იმერეთმა დიდი დანაკლისი განიცადა. გარდაიცვალა მისი ღირსეული მღვდელთმთავარი, მიტროპოლიტი დავითი. ეს დანაკლისი იმდენად მნიშვნელოვანი და მრავალმხრივია, რომ ახლოს ვიცნობდი რა განსვენებულს, ჩემს მოვალეობად ვთვლი შევინახო და საყოველთაო ცნობისათვის პრესაში გამოვაქვეყნო ზოგი რამ მისი ცხოვრებიდან” (Кавказский календарь на 1854 г., 493).

პ. გნილოსაროვი მიტროპოლიტ დავითს გაეცნო 1850 წელს. “დილის ღოცვის შემდეგ მან მიმიპატიჟა საეპარქიო სახლში, რომელიც დგას ქუთაისში მაღალ მთაზე, ბაგრატის ტაძრის ნანგრევების ახლოს” (Кавказский календарь на 1854 г., 508).

პირველი ნარკვევი ეძღვნება მიტროპოლიტ დავითის წარმომავლობას და ბერული ცხოვრების დასაწყისს. ავტორი გადმოგვცემს წერეთელთა გვარის იმერეთში დასახლების შესახებ და განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს მიტროპოლიტ დავითის მამაზე ზურაბ წერეთელზე, რადგან მას, როგორც ავლნიშნეთ, დიდი დამსახურება ჰქონდა რუსეთის მთავრობის წინაშე. პ. გნილოსაროვი მოგვითხრობს მიტროპოლიტ დავითის სასულიერო კარიერის ძირითად ეტაპებზე. იგი გაგზავნეს გელათის მონასტერში მიტროპოლიტ ეფთვიმესთან, რომელიც წარმოშობით გურიის ერისთავთა საგვარეულოს ეკუთვნოდა. აქ დავითი 18 წლის ასაკში იეროდიაკონად აკურთხეს, 19 წლის – იერომონაზონად, 21 წლის – იღუმენად და არქიმანდრიტად, ხოლო 1804 წელს 24 წლის, სოლომონ მეორის სურვილით, მიტროპოლიტად. მაშინ ყველა ეპარქია დაკავებული იყო. ამიტომ მიტროპოლიტად ხელდასმა უნდა

მომხდარიყო ეპარქიის მმართველის თანამდებობის დაკავების გარეშე. მაგრამ ეს გამოიწვევდა შიშს ეპარქიების მმართველებში, რომ ვიღაცას მათ შორის უნდა გაეთავისუფლებია ადგილი მეფის ფავორიტის ვაჟისათვის. ამით ახალგაზრდა დავითი უხერხულ მდგომარეობაში აღმოჩნდებოდა. პ. გნილოსაროვი წერს, რომ თითქოს თვით ზურაბ წერეთელი წინააღმდეგი ყოფილა მეფის სურვილის და დავითისათვის მიტროპოლიტის წოდების მინიჭება ნაადრევად მიაჩნდა, რაც ძნელი დასაჯერებელია. მეფის სურვილით ახალგაზრდა მიტროპოლიტისათვის მოიძებნა ეპარქია “თურქეთის გურიაში – ქობულეთში” (პ. გნილოსაროვის ტერმინი), სადაც ერთ დროს აღმართული იყო ხინოწმინდის მონასტერი. 1740 წელს თურქებმა იგი დაანგრეს, ეპარქია გააუქმეს და მოსახლეობის დიდი ნაწილი გაამაჰმადიანეს. ამ დანიშვნას ორგვარი მნიშვნელობა ექნებოდა: დაამშვიდებდა ეპარქიის მმართველებს და იგი გააღვიძებდა იმის იმედს, რომ ქობულეთი და ბათუმი კვლავ დაუბრუნდებოდა მართლმადიდებლურ ეკლესიას. ყველაფერი ეს ისე საიდუმლოდ მოხდა, რომ ქუთაისში ჩამოსულმა არქიეპისკოპოსებმა მხოლოდ აქ გაიგეს, რომ დავითი ხინოწმინდის მიტროპოლიტის წოდებაში იყო აყვანილი. რადგან ხინოწმინდის მონასტერი დანგრეული იყო, მიტროპოლიტი დავითი ჯრუჭის მონასტერში დამკვიდრდა და არქიმანდრიტ სიმონის გარდაცვალების შემდეგ სათავეში ჩაუდგა მას. აქ გაატარა მან თავისი ცხოვრების დიდი ნაწილი (Кавказский календарь на 1854 г., 493-497).

ნაშრომის მეორე ნარკვევი ეხება ჯრუჭის მონასტერს და იქ მიტროპოლიტ დავითის მოღვაწეობას. ავტორი დაწვრილებით აღწერს ჯრუჭის ხეობის სიღამაზეს. აშკარად იგრძნობა, რომ მას უმოგზაურია ზემო იმერეთში და პირად შთაბეჭდილებას გადმოგვცემს. მონასტრის ისტორიის და მისი სიძველეების შესახებ თხრობისას გამოყენებულია აკადემიკოს მარი ბროსეს მონაცემები. მ. ბროსემ, როგორც ცნობილია, 1848 წელს საქართველოში მოგზაურობის დროს ინახულა ჯრუჭის მონასტერი და გაეცნო იქ დაცულ ისტორიულ მასალებს. მან აქ ნახა სახარება, რომელიც დათარიღებულია 950 წლით. ჯრუჭის წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია აგებულია ფალავანდიშვილების მიერ. იქ დაცული ძველი ნიუთები ჩამოტანილი ყოფილა ახალციხის მაზრიდან XV საუკუნეში

თურქთა აგრესიის შედეგად იქედან გამოქცეული ბერების მიერ. სოლომონ პირველის წინააღმდეგ როსტომ რაჭის ერისთავის აჯანყების დროს მონასტერი საგრძნობლად დაზიანებულია. მეფემ იგი წერეთლებს გადასცა და შემდეგ მათი საგვარეულო საძვალე გახდა. 1789 წელს მათვე გადაეცათ მღვიმევის მონასტერიც. ზურაბ წერეთელმა ჯრუჭის მონასტერს შეწირა სახარება, რომელზედაც გაკეთებულ წარწერაში ნათქვამია: “ზურაბ წერეთელი ელჩად იყო რუსეთში. დაჰყო ორი წელი. შეხვდა ეკატერინე მეორეს”. შემდეგ დაწერილებითაა აღწერილი მიტროპოლიტ დავითის ცხოვრების წესი. რასაკვირველია, წინა პლანზე წამოწეულია წინამძღვრის დამსახურება მონასტრის წინსვლასა და კეთილდღეობის განმტკიცების საქმეში (Кавказский календарь на 1854 г., 497-501).

მესამე ნარკვევი 1810 და 1819-1820 წლებში იმერეთში განვითარებულ პოლიტიკურ მოვლენებს და მასში მიტროპოლიტ დავითის მონაწილეობას ეხება. ნარკვევში ასევე გადმოცემულია იმერეთის სამეფოს და რუსეთის ურთიერთობა XVIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან XIX საუკუნის 10-იანი წლების ჩათვლით. ავტორი კარგად იცნობს ფაქტებს და საკითხის გარშემო არსებულ პირველწყაროებს. სხვა მასალებთან ერთად, როგორც ჩანს, გნილოსაროვისათვის ხელმისაწვდომი იყო ზურაბ წერეთლის საოჯახო არქივში დაცული დოკუმენტები. 1810 წელს რუსეთის ჯარების მიერ იმერეთის სამეფოს დაპყრობისა და 1819-1820 წლების სახალხო აჯანყების ისტორიის გაშუქებისას, იგი ითვალისწინებდა აგრეთვე მიტროპოლიტ დავითთან საუბრების შედეგად მიღებულ ინფორმაციებს. ეს ნარკვევი საინტერესოა იმიტომაც, რომ მასში კარგად ჩანს პ. გნილოსაროვის მსოფლმხედველობა და აშკარაა, რომ ვიცე-გუბერნატორი ობიექტურად ვერ გადმოსცემს და არც შეეძლო გადმოეცა რუსეთის მიერ იმერეთის დაპყრობასთან დაკავშირებული ამბები. მას სამეფოს დაპყრობა და რუსული მმართველობის დამყარება დიდ სიკეთედ მიაჩნია იმერეთის მოსახლეობისათვის.

პ. გნილოსაროვი დაწერილებით გადმოგვცემს 1810 წლის ამბებში ზურაბ წერეთლისა და მისი ოჯახის წევრების მონაწილეობას. რუსებისადმი გულწრფელი დამოკიდებულების დამადასტურებლად მიაჩნია უმცროსი ვაჟების – დავითის და გრიგოლის, ავტორის მიხედვით, ახალგაზრდა და ჭკვიანი

პიროვნებების მოქმედებები. ისინი უყოყმანოდ ასრულებდნენ თავიანთი შორსმჭვრეტელი მამის რჩევას და არ იყვნენ რა პირადი ურთიერთობით დაკავშირებული მეფესთან, მტკიცედ მიდიოდნენ მის მიერ ნაჩვენები მიზნისაკენ. როდესაც 1810 წელს დაღაღის გამო მეფეს იმერეთი ჩამოართვეს, დავითი საწერეთლოში იმყოფებოდა. მან პირველმა მიიღო ფიცი რუსეთის იმპერატორის ერთგულებაზე და ხალხსაც მოუწოდებდა იგივე გაეკეთებია. თავადი გრიგოლიც პირდაპირ, ღიად და გულწრფელად მოიქცა და ჩვენ ჯარებს ეხმარებოდა ბუნტის ჩახშობაში, ამარაგებდა მათ სურსათით. მისი დახმარებით იქნა აღებული მოდინახეს ციხე. დაღაღისთვის ძმებმა შესაფერისი ჯილდოც დაიმსახურეს. 1811 წლის მაისში მიტროპოლიტმა დავითმა მიიღო იმპერატორის რესკრიპტი და ძვირფასი თვლებით შემკული პანაღია, ხოლო გრიგოლმა მაიორის წოდება, ოქროს ხმალი და წმინდა ანას მეორე ხარისხის ორდენი. ზურაბ წერეთელს გენერალ-მაიორის წოდება მისცეს, პენსია წოდებასთან დაკავშირებულ ხელფასთან ერთად და წმინდა ანას პირველი ხარისხის ორდენი.

პ. გნილოსაროვი მოგვითხრობს 1810 წლის აჯანყების შედეგების შესახებ. 1811 წელს აჯანყება მთლიანად იქნა ლიკვიდირებული, მაგრამ უბედურება ამით არ დამთავრებულა. 1810 წლიდან დაიწყო შიმშილი, რასაც ჭირის ეპიდემია და წყალდიდობა დაერთო. ორი წლის განმავლობაში იმერეთის მოსახლეობა განახევრდა. საბედნიეროდ, წერს ავტორი, იმერეთი რუსეთის მმართველობის ქვეშ იმყოფებოდა. ამან მნიშვნელოვნად შეამსუბუქა სახალხო უბედურება. იმპერატორმა აპატიო მოსახლეობას ყველა გადასახადი, გაიცა ბრძანება პურის შემოსატანად, რაც მთავრობას 160 ათასი მანეთი დაუჯდა. განსაკუთრებით უმწყო მდგომარეობაში მყოფ პირებისათვის დასარიგებლად გამოიყო 100 ათასი მანეთი. პურის და ფულის დარიგება დაევაღათ იმათ, ვინც რუსული მმართველობის სამსახურში იმყოფებოდა, მათ შორის მიტროპოლიტ დავითს.

1812 წელს შავი ჭირის ეპიდემია შენეულა. მოსავალი კარგი მოვიდა და იმერეთმაც დაიწყო თავისი უბედურების დავიწყება, მაგრამ მშვიდობიანი ცხოვრება ხანგრძლივი არ ყოფილა. 1819 წელს იმერეთში აჯანყება დაიწყო. პ. გნილოსაროვი ამ შემთხვევაში

214

სამართლიანად ხსნის აჯანყების გამომწვევ მიზეზებს. მისი აზრით, მოსახლეობა ვერ შეეგუა ახალ მმართველობას, ხოლო საბაბი გახდა საეკლესიო გადასახადების შემოღების განზრახვა. იმერეთის მმართველს პოლკოვნიკ პუზირევსკის დაევადა შეეპყრო აჯანყების მეთაურები. კავკასიის მთავარმმართველმა გენ. ა. ერმოლოვმა 1820 წლის 16 თებერვალს გამოსცა პროკლამაცია და ხალხს მოუწოდა სიმშვიდისაკენ, რამაც გარკვეული გავლენა მოახდინა მოსახლეობაზე. აჯანყების მონაწილეთა ერთი ნაწილი სახლებში დაბრუნდა, მაგრამ რაჭასა და ბაღდადში აჯანყება გრძელდებოდა. როდესაც პოლკ. პუზირევსკი მოკლული იქნა გურიაში, იმერეთის მმართველად დაინიშნა თავადი გორჩაკოვი. მან თავისი ჯარებით შეძლო რაჭასა და ბაღდადში ჩაეკრო აჯანყება. ხელმძღვანელებიდან ზოგი გადაასახლეს, ზოგი კი თურქეთში გაიქცა, მათი მამულები ხაზინას გადაეცა. "იმ პირთა რიცხვში იყო განსვენებული მიტროპოლიტი დავითი, ვინც მთავრობის ერთგულება გამოიჩინა. გენ. ველიამინოვს მიმოწერა ჰქონდა მასთან და ამავე დროს პუზირევსკის ავალებდა ხშირად მიემართა მისთვის რწმუნისათვის, რადგან იგი წარმოადგენდა მნიშვნელოვან ფიგურას იმერეთში და მის ერთგულებაში რუსეთის მთავრობას არაერთარი ეჭვი არ ეპარებოდა" (Кавказский календарь на 1854 г., 501-508).

აჯანყების ჩახშობის შემდეგ, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოში, შეიკვეცა ეპარქიების რაოდენობა. იმერეთში შეიქმნა ერთი ეპარქია, რომელსაც 1821 წელს სათავეში ჩაუდგა სოფრონიოსი. 1821 წლის 4 ნოემბერს რუსეთის სინოდმა იმპერატორს წარუდგინა მოხსენებითი ბარათი დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მოწყობის შესახებ, რომლის მიხედვით, სოფრონიოსისა და ჯრუჭის მონასტრის წინამძღვრის, მიტროპოლიტ დავითის ხელმძღვანელობით, ჩატარდა საეკლესიო ქონების აღწერა. იმერეთში დარჩა ორი არქიეპისკოპოსი – ანტონი (ხონის) და დავითი ჯრუჭის. შტატის მონასტრებად დარჩა გელათი და ჯრუჭი, თითოეულის ბიუჯეტი წლიურად 1.700 მანეთით განისაზღვრა (ვაჭრაძე, 1999, 249-250).

მეოთხე ნარკვევი ეხება მიტროპოლიტ დავითის საქმიანობას იმერეთის ეპარქიის მმართველის თანამდებობაზე. ერთგული სამსახურის სანაცვლოდ, მთავრობამ მას დაუნიშნა პენსია 1000 მანეთის ოდენობით და დააჯილდოვა წმინდა ანას პირველი ხარისხის, ხოლო

შემდეგ წმინდა ვლადიმირის მეორე ხარისხის ორდენებით. დავითის გარდაცვალებამ დიდად დაამწუხრა ქუთაისის საგუბერნიო მმართველობა. სამხედრო გუბერნატორმა, პ. გნილოსაროვის ცნობით, მიტროპოლიტ დავითის უკვდავსაყოფად ფერმის ბაღში ააგო აუზი და შადრევანი (Кавказский календарь на 1854 г., 508-515).

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. გონიკიშვილი მ. იმერეთი მე-18 - მე-19 საუკუნეების მიჯნაზე, თბ.1979
2. ვაჭრიძე გ., იმერეთის დროებითი მმართველობა (1810-1840), ქუთაისი, 1999.
3. Кавказский календарь на 1854 г., изданный От Канцелярий Наместника Кавказского,

Goderdzi Vachridze, Sulkhan Kuprashvili Petre Gnilosarov on David, the Metropolitan of Imereti

Summary

In the second half of the 19th century and at the beginning of the 20th century the main periodical publication of the Russian Empire in Georgia and the Caucasus was "Kavkazsky Calendar." Many interesting scientific works printed there are an essential source for the study of the history of Georgia. A Russian author who particularly stands out is Peter Gnilosarov, the Military Governor of Kutaisi in 40-50s of the 19th century. His works on King Solomon II and the life of the Metropolitan of Imereti, David, are considered to be historical works of high quality.

P. Gnilosarov's attitude toward the current affairs in the quarter of the 19th century is clearly shown in his work "Essays about the life of the Metropolitan David." The work consists of four essays: 1. The background of Metropolitan David and the beginning of the monk's life; 2. The monastery of Jruchi and Metropolitan David's activities there; 3. The events of 1810 and 1820 and Metropolitan David's involvement in them; 4. Metropolitan David governing the eparchy of Imereti and his death.

Metropolitan David governed the eparchy of Imereti in 1845-1853. He was the son of the last Sakhltukhutsesi (chief administrator) of Imereti Kingdom, Zurab Tsereteli. He had a close relationship with the local representatives of tsarism and he supported the strengthening of the Russian rule in the west of Georgia.

სკოლის წარმატებულობის ბარანტი

განათლება, ინტელექტი, პირველ ყოვლისა, გულისხმობს
მაღალ ზნეობას, რწმენას, სიყვარულს, სულიერებას“
ილია II – საქართველოს კათოლიკოს – პატრიარქი

თანამედროვე სკოლას ცხოვრება ავადღებულებს ახალგაზრდებს არამარტო განათლება მისცეს, არამედ აზიაროს ისინი ზოგადსაკაცობრიო და ეროვნულ ღირებულებებს, მაღალ ზნეობასა და სულიერებას. ამასთან, ჩამოაყალიბოს მათში მოაზროვნე და შემოქმედებითი უნარების მქონე პიროვნებისა და ხელმძღვანელის თვისებები. სკოლა ამ ამოცანას შეასრულებს, თუ ამ მოთხოვნებისა და ღირებულების შესაბამისი მასწავლებელი და უპირველესად, დირექტორი-ხელმძღვანელი ეყოლება. ამიტომ მიმდინარე სკოლის რეფორმის ამოცანათაგან ერთ-ერთი და გამორჩეულია სკოლის ხელმძღვანელის-დირექტორის მომზადება.

რეფორმამდე სკოლის ხელმძღვანელობისათვის პიროვნებას სპეციალურად არ ამზადებდნენ და შესაბამისად არ იყო მათი აღზრდისა და სწავლების სისტემა, მაგრამ შემუშავებული იყო მათი შერჩევის პრინციპი – ე.წ. მასწავლებელთა დაწინაურების პრინციპი – „სკოლის დირექტორი არის მასწავლებელთა მასწავლებელი“ და ბევრ შემთხვევაში ეს ამართლებდა კიდევ, რადგან სკოლის დირექტორად დანიშვნის შემდეგ ხდებოდა მათი მომზადება პედაგოგთა კვალიფიკაციის ამაღლებისა და გადამზადების რესპუბლიკურ თუ **რეგიონალურ** ინსტიტუტებში არსებულ “განათლების ხელმძღვანელ მუშაკთა მეთოდურ კაბინეტებში”, მოწინავე ხელმძღვანელ მუშაკთა გამოცდილების გასაცნობად ეწეობოდა „პედაგოგიური კითხვები“, „ღია კარის დღეები“ და სხვა. ასე რომ სკოლის რეფორმის შესაბამისად საგანმანათლებლო დაწესებულების მართვისა და ხელმძღვანელობის კვალიფიკაციის შემოღებას ქვეყანაში (2007წ.), სკოლის ხელმძღვანელობის საკმაოდ მდიდარი გამოცდილება და მეცნიერული გამოკვლევები დახვდა. ახლა

საქართველოს უმაღლეს სასწავლებლებში და მათ შორის ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტშიც 2008 წლიდან განათლებისა და მეცნიერების ფაკულტეტზე მოქმედებდა სამაგისტრო პროგრამა “საგანმანათლებლო დაწესებულებათა მართვა და ხელმძღვანელობა”, რომლის მიზანი, მისი პრეამბულის მიხედვით, იყო “თანამედროვე მოთხოვნების შესაბამისი კომპეტენციის მქონე განათლების დარგის ხელმძღვანელის (მენეჯერის) მომზადება, რომელსაც შეეძლება საგანმანათლებლო დაწესებულებათა მართვა, რეფორმირება და განათლების პოლიტიკის ეფექტურობის უზრუნველყოფა”.

ბოლო ხანებში, ამ პრობლემასთან დაკავშირებით გამოცემულ სამეცნიერო, მეთოდურ და საცნობარო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ სკოლის დირექტორი უნდა გახდეს “მასწავლებელი-ხელმძღვანელი” და დასავლეთის ქვეყნების საგანმანათლებლო სისტემის გამოცდილების გაანალიზების შედეგად ჩამოყალიბებულია ცოდნის ის სფეროები, რომელშიც კარგად უნდა ერკვეოდეს თანამედროვე სკოლის ხელმძღვანელი: ფინანსური დაგეგმვისა და ბიუჯეტის მართვის სტრატეგიები; სტრატეგიული დაგეგმვის პროცესები, კომუნიკაციის ეფექტური სტრატეგიები; საინფორმაციო-საკომუნიკაციო ტექნოლოგიები; დისციპლინის მართვის სტრატეგიები; კონფლიქტური სიტუაციების მართვის მეთოდები; სწავლებისა და სწავლის მონიტორინგი და შეფასების პრინციპები; ცვლილებების განხორციელების სტრატეგიები; ინოვაციის მართვის მეთოდები; ხარისხის უზრუნველყოფის სისტემები (*ლაკაბიძე 2007: 56*). ვფიქრობთ, თანამედროვე სკოლის ხელმძღვანელისათვის საჭირო ცოდნის ამ ათ სფეროს აუცილებლად უნდა დაემატოს **სწავლებისა და აღზრდის ერთიანობის უზრუნველყოფის სტრატეგიაც**, რადგან ქვეყანას, პირველ რიგში, იდეურად და ზნეობრივად სრულყოფილი ადამიანები სჭირდება. ბუნებრივია, საგანმანათლებლო დაწესებულების ხელმძღვანელთა მომზადება ამ მოთხოვნების გათვალისწინებით, მოითხოვს, ერთი მხრივ, უმაღლესი სასწავლებლების მზადყოფნას ამისათვის და, მეორე მხრივ, ამ საქმისათვის მოტივირებული სტუდენტების მოზიდვას. რაც შეეხება უმაღლესი

სასწავლებლების მზადყოფნას, აქ იგულისხმება საჭირო სასწავლო გეგმებისა და პროგრამების შექმნა და შემდეგ ამ სასწავლო პროგრამების შესაბამისი სილაბუსების შედგენა, რომელსაც შესაბამისი მომზადების ადამიანური რესურსები პროფესორ-მასწავლებლები სჭირდება; სწორედ მათ მოუწევთ ახალი, რეფორმირებული სკოლის ხელმძღვანელთა მომზადება, მათთან თეორიული და პრაქტიკული მეცადინეობების ჩატარება, ახალი დროის მოაზროვნე და შემოქმედებითი უნარებით აღჭურვილი ხელმძღვანელების მიწოდება ქვეყნისათვის. ამიტომ უპირველესი საზრუნავი სწორედ უმაღლეს სკოლებში საამისო პირობების შექმნაა—პროფესორ-მასწავლებელთა მომზადება ამ საპასუხისმგებლო ამოცანის შესასრულებლად. ბოლო წლებში განათლებისა და მეცნიერების სამინისტროს მიერ განათლების ადმინისტრირების საკითხებზე ჩატარებული სემინარები, ტრენინგები და მეცადინეობები თუ სკოლები სწორედ ამას ისახავს მიზნად. შედარებით ვრცლად შეგნერდებით 2011 წლის აგვისტო-სექტემბერში ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ჩატარებული განათლების ადმინისტრირების ბათუმის საზაფხულო სკოლის ერთკვირიან მუშაობაზე. ეს იყო ილიას უნივერსიტეტისა და ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ერთობლივი ღონისძიება, რომელიც განათლების მართვის პროექტის (USAID) მხარდაჭერით მიმდინარეობდა და „ისახავდა მიზნად განათლების ადმინისტრირების მაღალკვალიფიციური სპეციალისტების მომზადებას, ორ უნივერსიტეტს შორის თანამშრომლობას, განათლების ადმინისტრირების ერთობლივი სამაგისტრო საგანმანათლებლო პროგრამის განხორციელებასა და ერთობლივი დიპლომების გაცემას” (გაზ. “ბათუმის უნივერსიტეტი”, 2011).

სწავლების მეთოდოლოგიებსა და აკადემიური კურსების სტრუქტურებში ბათუმის შოთა რუსთაველის უნივერსიტეტის პროფესორებს სპეციალური სემინარი ჩაუტარა ა.შ.შ. კალიფორნიის ლოს-ანჯელესის უნივერსიტეტის განათლებისა და ინფორმაციული ტექნოლოგიური სკოლის პროფესორმა ბარბარა ნაითიმ. კურსები ჩატარდა როგორც უმაღლესი საგანმანათლებლო დაწესებულების, ასევე ზოგადსაგანმანათლებლო დაწესებულებების წარმომად-

გენლებისათვის. სულ 114 მსმენელი იყო, რომლებმაც რვა სასწავლო კურსი გაიარეს, კერძოდ: კურიკულუმის შემუშავების მეთოდოლოგია; სწავლების მეთოდები; ადამიანური რესურსების მართვა განათლებაში; ორგანიზაციული ლიდერობა; განათლება მრავალფეროვან საზოგადოებაში; პრაქტიკული კვლევა განათლებაში; განათლების პოლიტიკა; სასწავლო პროცესის მონიტორინგი (შეფასება) (გაზ. “ბათუმის უნივერსიტეტი”, 2011). თითოეულ კურსს ინსტრუქტორობდნენ ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორები ილიას უნივერსიტეტის წარმომადგენლებთან ერთად. ასეთი შეხვედრამეცადინეობები და კურსები სისტემატურად ეწეობა ცალკეულ უმაღლეს სასწავლებელში, მათ შორის ბათუმის შოთა რუსთაველის უნივერსიტეტშიც, რაც ამაღლებს პროფესორ-მასწავლებელთა თეორიული და პრაქტიკული მომზადების დონეს და საფუძველს ამზადებს ამ პროექტის წარმატებით განხორციელებისათვის.

შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტში სამაგისტრო საგანმანათლებლო პროგრამა “საგანმანათლებლო დაწესებულებათა მართვა და ხელმძღვანელობა” მოქმედებდა 2009 წლიდან, სწავლების ორწლიანი კურსით (120 კრედიტი), თუმცა 2011 წლიდან ილიას უნივერსიტეტთან თანამშრომლობით შეიქმნა ახალი პროგრამა სახელწოდებით: „განათლების ადმინისტრირების საგანმანათლებლო პროგრამა“. იგი ითვალისწინებს შემდეგი სასწავლო კურსების ჩატარებას: საქართველოს განათლების სისტემის სტრუქტურა; განათლების პოლიტიკა; განათლების სოციალური საფუძველები; განათლება მრავალფეროვან საზოგადოებაში; განათლების ფილოსოფია; განათლების ფსიქოლოგია; ორგანიზაციული ლიდერობა; სწავლებისა და სწავლის პროცესის მართვა; სწავლის უნარები; ცოდნის მართვა; კურიკულუმისა და სწავლების თეორიები; განათლების ფინანსური და იურიდიული საფუძველები და სხვა. როგორც ვხედავთ, საგანმანათლებლო დაწესებულებათა მომავალი ხელმძღვანელების კვალიფიციურად მომზადებისათვის სერიოზული ნაბიჯები იდგმება და უნდა ვიფიქროთ, რომ შედეგიც სასიკეთო იქნება. მართალია კანონი “ზოგადი განათლების შესახებ” სკოლის დირექტორად არჩევის

უფლებას აძლევს ყველა უმაღლესდამთავრებულს, რომელსაც არ მიუღწევია 65 წლის ასაკისათვის და აქვს სამი წლის მუშაობის სტაჟი (*მუხლი 41. მე-2 პუნქტი*), მაგრამ ახლა როცა უმაღლეს სასწავლებლებში შექმნილია სამაგისტრო საგანმანათლებლო პროგრამები “განათლების ადმინისტრირება”, “საგანმანათლებლო დაწესებულებათა მართვა”, ბაკალავრიატის კურსის გავლის შემდეგ მოქმედებს მასწავლებლის მომზადების 60 კრედიტიანი საგანმანათლებლო “მაინორის” პროგრამა, რომლითაც მზადდებიან ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლის მასწავლებლები ყველა დისციპლინის თუ დისციპლინათა ციკლისათვის და შესწავლილი აქვთ პედაგოგიკა და ფსიქოლოგია, საგანთა მეთოდები, აგრეთვე გავლილი აქვთ პედაგოგიური პრაქტიკაც, აღარაა იმის აუცილებლობა, რომ ყველა უმაღლესდამთავრებულმა “სცადოს” დირექტორობა სკოლაში. ვფიქრობთ, დადგა დრო ცვლილება შევიდეს კანონის “ზოგადი განათლების შესახებ” 41-ე მუხლის მეორე პუნქტში და იგი ჩამოყალიბდეს შემდეგი რედაქციით: **“დირექტორი შეიძლება იყოს ამ კანონის შესაბამისად არჩეული საქართველოს მოქალაქე, რომელსაც აქვს უმაღლესი განათლება, პედაგოგის კვალიფიკაცია და სკოლაში მუშაობის სამი წლის სტაჟი”** და შემდეგ როგორც კანონშია. კანონის ამგვარი გამართვა დირექტორობის სურვილს მხოლოდ ამ პროფესიაზე და სკოლაზე შეყვარებულთ გაუჩენს, რომელთაც თავიანთი ბედი თავიდანვე მასწავლებლობას, სკოლას დაუკავშირეს და ნაკლებდამაჯერებელია, რომ საქართველოს 80 ათასიანი მასწავლებელთა არმიიდან არ იყოს შესაძლებელი პედაგოგიური და მენეჯერული უნარებით დაჯილდოებული 2200 დირექტორის კანდიდატურის შერჩევა. მაშინ აღარ იქნება ისეთი შემთხვევები, როცა დირექტორის სერტიფიკატის მფლობელები კონკრეტულ ვაკანსიებზე გამოცხადებულ კონკურსებში ვერ იღებენ მონაწილეობას და დირექტორებად სულ სხვა არასერტიფიცირებულები ხდებიან (*ზაკაშვილი 2012*). ამ საკითხზე განსაკუთრებულად იმიტომაც შევაჩერეთ ყურადღება, რომ სამართლებრივად თუ არ მოგვარდა ეს პრობლემა, არ ექნებათ მოტივაცია ახალგაზრდებს, მაგისტრატურაში ისწავლონ განათლების ადმინისტრირების

საგანმანათლებლო პროგრამითა და ასევე კარიერული ზრდის ნაკლები შანსი ექნებათ მასწავლებლებს, რაც აბიტურიენტების მხრივ ამ პროფესიისადმი ინტერესს და მისწრაფებამოტივაციას შეასუსტებს. არადა, თანამედროვე სკოლას რაც შეიძლება ბევრი კვალიფიციური მასწავლებელი და პედაგოგიური და მენეჯერული უნარ-ჩვევებით აღჭურვილი ხელმძღვანელი სჭირდება.

სკოლის ხელმძღვანელთა მომზადების დასახელებული პროგრამების შეჯერება-შედარება აჩვენებს, რომ ილიას უნივერსიტეტთან თანამშრომლობით შექმნილი სამაგისტრო-საგანმანათლებლო პროგრამა „განათლების ადმინისტრირება“, რომელიც ხორციელდება 2012-2014 წლებში, მართვასთან დაკავშირებულ უფრო მრავალფეროვან სასწავლო კურსებს სთავაზობს სტუდენტებს, პრაქტიკებსაც მეტი დრო აქვს დათმობილი, ამიტომ ვთვლით, რომ ამ პროგრამით სწავლება უკეთეს შედეგს მოიტანს, თუმცა გაცილებით მეტი ყურადღების დათმობა დასჭირდება ამ პროგრამის სათანადო დონეზე განხორციელებას, რაც უზრუნველყოფს ამ პროგრამის სტუდენტების მიერ ათვისებას ამასთან, იგი ორიენტირებულია არა მხოლოდ განათლების დარგის მენეჯერების მომზადებაზე, არამედ გადამზადებაზეც, რადგან იგი ითვალისწინებს თითოეული კურსის ფარგლებში სასერტიფიკაციო კურსს ნებისმიერი დაინტერესებული ბაკალავრის ხარისხის მქონე პირისათვის (5 კრედიტით).

ვფიქრობთ ამ პროგრამის ათვისებით

კურსდამთავრებულები საფუძვლიანად გაიაზრებენ რომ:

1) მართვა და კერძოდ, სკოლის მართვა თავისი ბუნებით ინდივიდუალურია და დამოკიდებულია, ერთი მხრივ, ხელმძღვანელის, მმართველის პიროვნულ, პროფესიულ და მმართველობით უნარ-ჩვევებზე და მეორე მხრივ, იმ გარემოზე, სადაც მიმდინარეობს ეს პროცესი.

2) ხელმძღვანელის პიროვნული, პროფესიული და მმართველობითი უნარ-ჩვევების ფორმირება-სრულყოფა ცხოვრება-საქმიანობაში (ოჯახი, სკოლა, საზოგადოება) მიმდინარეობს და მათი სრულყოფა ბევრადაა დამოკიდებული პიროვნების მონდომებასა და მიზანდასახულობაზე. ამიტომ უნდა იყვნენ მიზანსწრაფულები.

3) ხელმძღვანელი თვითონ ქმნის გარემოს. ხელმძღვანელის უშუალოება, გახსნილობა, ახალი კოლექტივის წინაშე თავის

წარდგენა პროფესიული მიზნებითა და ამოცანებით და იმის ჩვენება, რომ ყველაფერ ამას გააკეთებს მათთან ერთად, მათი ხელშეწყობით და მათთვის, ურწმუნოებსაც კი კეთილად განაწყობს ხელმძღვანელის მიმართ.

4) ხელმძღვანელი თავდაჯერებული და დარწმუნებული უნდა იყოს დასახული მიზნის მიღწევაში, რომ სხვებიც გაიყლიოს. ამიტომ, მისი მუდმივი საზრუნავი უნდა იყოს მისი და კოლექტივის წევრთა პროფესიული განვითარება შესაბამისი აქტივობების განხორციელებით, თანამშრომლებისადმი მხარდაჭერითა და წახალისებით.

5) სკოლის ხელმძღვანელი მუდმივად უნდა გრძნობდეს სკოლის ცხოვრების პულსს, იცოდეს მისი სუსტი და ძლიერი მხარეები და ამის მიხედვით განსაზღვროს კოლექტივთან ერთად სამოქმედო გეგმა, რომლის შესრულებისა და მონიტორინგისათვის უნდა შექმნას მოქნილი სისტემა ადმინისტრაციის, მასწავლებლების, მოსწავლეებისა და მშობლების მონაწილეობით სათანადო ფუნქციების განსაზღვრით.

6) სკოლის დირექტორი პასუხისმგებელია და ვალდებული სკოლის თემზე დაყრდნობით ქვეყანას აღუზარდოს თანამედროვე ცოდნითა და უნარ-ჩვევებით მომზადებული, ქვეყნის ერთგული და საერთაშორისოდ აღიარებული ღირებულებების ერთგული ახალგაზრდები, ამიტომ მან უნდა უზრუნველყოს შესაბამისი სწავლება-სწავლისა და აღზრდის გარემოს შექმნა და სათანადო სტრატეგიების პრაქტიკული განხორციელების პირობები.

გამოყენებული ლიტერატურა

- 1) კანონი „ზოგადი განათლების შესახებ“ თბილისი 2005
- 2) ილია II, „შეგონებები, 1979–2012 წლებში გამოქვეყნებული ეპისტოლეების მიხედვით, ბათუმი 2012
- 3) ლაცაბიძე გიორგი, „დირექტორი, როგორც მასწავლებელი–ხელმძღვანელი“ ჟ „სკოლის მართვა“, თბილისი.
- 4) გაზეთი „ბათუმის უნივერსიტეტი“ ბათუმი 2011.
- 5) ზაკაშვილი ლიკა „ვინ ირჩევს სკოლის დირექტორს“ გაზეთი „ლიბერალი“ №4

Асमत Диасамидзе

Гарант успеха школы

Резюме

В работе анализируется задачи подготовки директора современной школы, решение которых, по мнению автора, приведёт к выполнению первой функции школы – подготовить образованное и высоконравственное поколение.

კამანის წამებულნი

სოხუმის რაიონის სოფელ კამანში მოწამებრივად აღესრულა კაბადოკიელი მღვდელმთავრის წმინდა თედორე ტირონის ძმისწული, რომელი ქრისტიანი მეომარი ვასილისკო (308 წ.) და იოანე ოქროპირი (407 წ.). ამ წმინდანების სახელთან არის დაკავშირებული კამანის გამოცხადება წმინდა ადგილად. ნიშანდობლივია ისიც, რომ სწორედ აქ 1993 წლის 5 ივლისს გმირულად დაიღუპა იოანე ოქროპირის სახელობის ეკლესიის წინამძღვარი მამა ანდრია (27 წლის), ეკლესიის აღმდგენელი და ქველმოქმედი, იპოლიაკონი ეროვნებით აფხაზი იური ანუა (ჩვენი სულიერების ბალავარი, 2012, 215) და კამანისათვის თავდადებული ქართველი მეომრები, რომელთა შორის უმეტესობა სვანები იყვნენ.

ამჯერად ყურადღებას გავამახვილებთ იპოლიაკონის იური (გიორგი) ანუას პიროვნების შესახებ, რომელმაც დიდი ღვაწლი გასწია კამანში არსებული წმინდა ადგილების მოვლასა და პატრონობაში.

სოხუმიდან 15 კმ-ის მოშორებით მდებარეობს სოფელი კამანი. გზად რამოდენიმე სოფელს (თავისუფლება, ცუგუროვკა, პირველი კამანი, შრომა) მოვიტოვებთ. სოფელი შრომა დიდი სოფელი იყო, რომელიც 800 კომლს ითვლიდა, კამანიც შრომის საბჭოში შედიოდა, სადაც 40-მდე კომლი ცხოვრობდა. შრომიდან დაღმართის გავლის შემდეგ მიხვეულ – მოხვეული გზით ჩახვიდოდი კამანში. ჯერ დიდი ხიდი უნდა გაგველო, შემდეგ გზა სამად იყოფოდა. აღმოსავლეთით ქვის კარიერი იყო, მარჯვნივ (დასავლეთით) კამანის გზა, მის პარალელურად მარჯვნივ და ზევით კი სოფელი ახალშენის გზა (სადაც მე დავიბადე). იქედან სოხუმგესზე და შუბარაზე გადახვიდოდი. ამ გზაჯვარედინიდან კამანამდე ჯერ „მარმარილოს“ ქვის დამამუშავებელი კარიერი იყო შემდეგ კი იწყებოდა დასახლება. კამანი ორ მდინარეს შორის იყო მოქცეული და სოფლის შუაში ეს ორი მდინარე ერთმანეთს უერთდებოდა.

კამანის შუაგულში, პატარა გორაკზე, წმინდა იოანეს სახელობის მონასტერი მდებარეობდა. ეს მონასტერი იქ

ადრეული პერიოდიდან არსებობდა (IV თუ XI ს–ში). როდესაც ანუებმა კამანში აგარაკი შეიძინეს მათ შეიტყვეს, რომ ეს წმინდა ადგილი იყო და მაშინ ოჯახის უფროსმა იური ანუამ მიიღო გადაწყვეტილება, რომ მთელი მისი ცხოვრება მიეძღვნა ამ სიწმინდეების აღდგენისა და დაცვისათვის.

იური ანუა დაიბადა 1934 წლის 6 აგვისტოს ქალაქ ოჩამჩირეში მორწმუნე ოჯახში. ის მოინათლა ილორის წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესიაში. მშობლებმა მას ბავშვობიდანვე ჩაუნერგეს ღვთისადმი სიყვარული. საშუალო სკოლა წარჩინებით დაამთავრა. შემდეგ სწავლა განაგრძო მოსკოვის სამშენებლო–საინჟინრო ინსტიტუტში. 1963 წლის 18 სექტემბერს, თბილისში ყოვლადწმინდა სამების ეკლესიაში იური ანუამ და ზოია ადამიამ ჯვარი დაიწერეს. იური ანუა წლების მანძილზე სხვადასხვა თანამდებობებზე მუშაობდა. ის იყო ავტორი 3 საერთაშორისო მნიშვნელობის პროექტის. მისი მეუღლე განათლებით იურისტი პატრიარქის ლოცვა–კურთხევით მონაზვნად აღიკვეცა, ხოლო ასული მანანა კი მორჩილის კაბით შემოსეს და 1999 წლიდან საპატრიარქოში ექიმად მუშაობს.

იური ანუას ქალიშვილის გადმოცემით კომუნისტურ პერიოდში იდევნებოდა ეკლესია და ქრისტიანები მალულად მიდიოდნენ წმინდა ვასილისკოს წამების ადგილას წყაროსთან. (იქ გამდინარე წყალში დღესაც არის წითლად შეღებილი ქვები–ი.პ). ტაძარი, სადაც წმინდა იოანე ოქროპირის სარკოფაგი იყო დასვენებული მთლიანად დანგრეული იყო. აქ რევოლუციამდე დედათა მონასტერი მოქმედებდა, სადაც 1500 მონაზონი მოღვაწეობდა, რომელიც თავისი მაღალი სულიერებით, და ტიპიკონით განთქმული ყოფილა მთელ მართლმადიდებლურ სამყაროში. რევოლუციის შემდეგ ეს მონასტერი დაიხურა, ტაძარი კი დაინგრა. (გაზეთი „საპატრიარქოს უწყებანი, 2003)

1975 წელს უწმინდესის და უნეტარესის ილია მეორის ლოცვა –კურთხევით დაიწყო ეკლესიის რესტავრაცია. ეკლესიას შეუცვალეს საძირკველი და აღმოსავლეთ მხარეს კედელი ამოიყვანეს. ეკლესიის გარეთ და შიგნით მოსკოვიდან ჩამოტანილი ფილები დააგეს. ტაძრის კურთხევისას ქადაგებაში მისმა უწმინდესობამ ბრძანა, „რომ ეს ტაძარი აღდგა არა

პირვანდელი სახით, არამედ ბევრად უფრო გამშვენებული და გაბრწყინებული.“ ეს კი იური ანუას დიდი დამსახურება იყო, განსაკუთრებით იმ პერიოდში, როცა ეკლესია იდევნებოდა. ამ დღაწლისათვის უწმინდესმა ის წმინდა გიორგის პირველი ხარისხის ორდენით დააჯილდოვა. (ჩვენი სულიერების ბალავარი, 2012,221). ტაძრის აღდგენისას უწმინდესს იური ანუასათვის უჩუქებია უზარმაზარი კელაპტარი და უთქვამს: „ბატონო იური, შენების დროს ეს კელაპტარი ყოველდღიურად აანთო“. მისი ქალიშვილის მანანას გადმოცემით ის სათუთად ასრულებდა ამ კურთხევას ყოველდღე.

საინტერესოა წმინდა იოანეს სარკოფაგის ადგილის სამყოფელი. უწმინდესი და უნეტარესი წერდა: „იმ დროს, როდესაც მე აფხაზეთის მღვდელმთავარი ვიყავი, კამანის მონასტერი რა თქმა უნდა მოქმედი არ იყო. ჩვენ გვეწინოდა, არ დანგრეულიყო ეს სარკოფაგი და ამიტომ იგი სოხუმის საკათედრო ტაძარში გადმოვაბრძანეთ და იქ ვლოცულობდით ამ სარკოფაგის წინაშე“ (ჩვენი სულიერების ბალავარი, 2012,219). ეს სარკოფაგი ჩვენი აზრით, ესლა იმყოფება კამანის ეკლესიაში, ვინაიდან ის მოქმედი იყო ომის წინ. ხოლო ეკლესიის წინამძღვარი იყო მამა ანდრია, რომელიც მოწამებრივად აღესრულა ამ ეკლესიის ეზოში. ეს ეკლესია რომ მნიშვნელოვანი იყო თავისი სიწმინდეებით ამას ადასტურებს იური ანუას მეუღლის მონაზონი ზოიას მონათხრობი: კამანის ალების შემდეგ დილით მოსკოვიდან ბრძანების დეკრეტით მოვიდა, სადაც ეწერა, რომ „წმინდა იოანე ოქროპირის ტაძარი მსოფლიო მნიშვნელობისაა. არც ტაძარი და არც მისი საკუთრება არ უნდა დაზიანდეს. გააძლიერეთ დაცვა. ტაძრის მსახურთ ხელი არ ახლოთ“ ეკლესიისთვის დაცვა დაუყენებიათ. (გაზეთი საპატრიარქოს უწყებანი, 2003) ეს სარკოფაგი რომ იმყოფება კამანის ეკლესიაში, ამას ადასტურებს ეკლესიაში გადაღებული ამჟამინდელი სურათები, რომელიც გამოქვეყნებულია აფხაზეთის სხვადასხვა გამოცემებში.

იური ანუამ ასევე წმინდა იოანე ნათლისმცემელის თავის პოვნის ადგილას, რომელიც მაღლობზე მდებარეობდა და მორწმუნეთათვის ძნელად ასასვლელი იყო, იქ მრავალსაფეხურებიანი (1500 საფეხური) კიბე გააკეთა. მას

ასევე სურდა წმინდა ვასილისკოს წყაროზე და იოანე ნათლისმცემელის თავის პოვნის ადგილზე ტაძარი აეშენებინა, მაგრამ არ დასცაღდა. (ჩვენი სულიერების ბალაგარი, 2012, 219)

ის ასევე აქტიურად მონაწილეობდა საქართველოს სხვა ტაძრების მშენებლობაში. კერძოდ, რაჭაში წმინდა გიორგის სახელობის ტაძრის მშენებლობაზე იურა ანუას დახმარებას ადასტურებს ჩვენს მიერ მიკვლეული მასალა (ბარბარეს ეკლესიის წინამძღვარის მამა ელგუჯას გადმოცემა). ის ასევე უანგაროდ ეხმარებოდა გაჭირვებულებს, ავადმყოფებს.

აფხაზეთის ომის დროს მოწინააღმდეგე ქალაქს უტევდა ჩრდილოეთი მხრიდან, ამიტომ ფრონტის ხაზი სწორედ კამანზე გადიოდა. აქ 35 ქართველი დაეცა გმირულად – ბატალიონის მეთაური მაიორი ზაზა პაკელიანი, მისი ჯარისკაცები: ჯენთერ გულედანი, ანზორ სუბელიანი, ეგნატე კვიციანი (9 საათის განმავლობაში მარტო იგერიებდა მტერს, ყუმბარსატყორცნით ააფეთქეს), თამაზ ჩხეტიანი, ადამ გვიჩიანი (ტყვედ ჩაიგდეს და წამებით მოკლეს), ვალოდია (ჯერ აწამეს შემდეგ თავი მოკვეთეს) და თამაზ კახიანები, გოგი და ზურა გვიჩიანები, მერი პაკელიანი, ალექსანდრე გამსახურდია (მერი პაკელიანის მეუღლე სოფელ ახალშენის ადების ერთი კვირის თავზე დახვრიტეს), ელგუჯა გვიჩიანი (აფხაზთა დაჯგუფებების გაულეტის გამო დახვრიტეს და შემდეგ დაწვეს), ს. მუშეუდია, რ. კვანჭიანი, შ. კვანჭიანი, გ. გულედანი, ა. ტაბატაძე, და სხვები. ქართველთა გვამები ადგილობრივ მოხუცებს დაამარხვინეს და შემდეგ ისინიც ჩახოცეს. აი, ასეთი უბედურება მოყვება ომს. მსხვერპლი ორივე მხარეს იყო. თვითმხილველთა გადმოცემით, ქართველთა მიმართ განსაკუთრებული სისასტიკით გამოირჩეოდნენ დაქირავებული ბოლშევიკები ჩრდილოეთ კავკასიიდან.

როდესაც გარეთ დენთის სუნი ტრიალებდა ტაძარში ღოცულობდნენ. საკურთხეველთან ხატის წინ აფხაზი იურა ანუა და ქართველი მამა ანდრია გვერდი-გვერდ ჩაჩოქილნი იყვნენ. იური ანუა სთხოვს მამაოს, რომ ის ეკურთხებინა. მამაო ეკითხება: „არც ამ ქვეყნიურია, არც მარადიულის სატანჯველისა არ გეშინია?“ „არ მეშინია“ – იყო პასუხი. მამა ანდრიამ სტიქსი ჩააცვა და იპოდიაკნად აკურთხა.

ტადრის ეზოში შემოჭრილმა მტერმა არც სასულიერო პირები დაინდო. წმინდა იოანე ოქროპირის სახელობის წინამძღვარი მამა ანდრია (ყურაშვილი) მოწამებრივად აღესრულა. მამა ანდრიას სიკვდილთან დაკავშირებით არის ორი ვერსია: ერთი ქართველთა, რომ მას ესროლეს და მეორე აფხაზების მხრიდან, რომ ეკლესიის გარშემო ტერიტორია დანადმული იყო, აფეთქდა ყუმბარა და მისი ნამსხვრევები მოხვდა მამა ანდრიას. ომს შეეწირა მამა სერგი, დედა მარია და სხვა არაერთი ღვთისმსახური. თვითმხილველთა გადმოცემით „იური ანუა“ წმინდა ვასილისკოს წყაროსთან უწამებიათ. ჯერ სასტიკად უცემიათ, ბევრჯერ უსროლიათ შემდეგ კი ხეზე ჩამოუკიდებიათ და მოუკლავთ. ასეთი წამების შემდეგ აღსრულებულა მართლმადიდებლობის ჭეშმარიტი აღმსარებელი, დიდებული ერისკაცი და ქველმოქმედი იური ანუა. ჩვენი აზრით, ასეთ სისასტიკეს ეროვნებით აფხაზი არ ჩაიდენდა.

ური ანუას ცოლ-შვილმა 52 დღე ტყვეობაში გაატარა. მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ აფხაზებმა დაიცვა ისინი უბედურებისაგან და აფხაზი მღვდელის ბესარიონ ფილიას დახმარებით გამოვიდნენ სამშვიდობოზე. ეს კი მიგვანიშნებს, რომ აფხაზებში იყო დარჩენილი ღვთისადმი პატივისცემა და ნაპერწკალი ქართველი ხალხის სიყვარულისა, რომელიც მომავალში უნდა გაღვივდეს და გადაიზარდოს ურთიერთ მიტევებაში. ქართველ და აფხაზ ხალხს ერთმანეთთან ხომ ოდითგანვე სიყვარული და მეგობრობა აერთიანებდა. გამოვთქვამ დიდ იმედს, რომ სწორედ ღვთისადმი სიყვარული შეარიგებს მათ და ყოველგვარი მესამე ძალის გარეშე მოაგვარებენ ურთიერთობას. მიწა ხომ ღვთისაგან ბოძებულია ყველასათვის.

ლიტერატურა

1. გაზეთი „საპატრიარქოს უწყებანი №28,(236) 2003
2. ჩვენი სულიერების ბაღაყარი, IV, თბილისი,2012.
3. აგაბიანი, კ.ჯაყელი. ცხოვრება და სიკვდილი იური ანუას. თბ.,2006.
4. ქრისტიანული ეკლესიის ისტორია. თბ.,2009.
5. თ. ცაგარეიშვილი. ქვათა ღაღადი აფხაზეთში. ჟურნალი კარიბჭე, 2008 ,№14
6. Тайна грузинско-абхазского противостояния .ТБ.,2006

Izolda Beltadze

Martyrs of Kaman

Summary

A Roman Christian warrior Basilica died in martyrdom in Kaman (308 year) and a hundred years later Ioane Okropiri (407 year). On 3 of March, 1993 during the war against Abkhazians 27 year old confessor of Kaman-Fathe 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.

ლათინური ქრისტიანული ისტორიოგრაფია

ლათინური ქრისტიანული ისტორიოგრაფიის საკითხი უცნობია ქართული საისტორიო მეცნიერებისათვის. გვიან რომაული ისტორიოგრაფიის შესახებ საუბრისას აქცენტი კეთდებოდა მხოლოდ „ქრისტიან ჰეროდოტედ“ წოდებულ ევსევი კესარიელის და ნეტარე ავგუსტინეს ისტორიულ-ფილოსოფიურ ნააზრევზე. ცხადია, ყოველივეს თავისი ახსნაც ჰქონდა. ჩანს, კათოლიკურ და მართლმადიდებლურ სარწმუნოებას შორის არსებულმა საუკუნოებრივმა შუღლმა და პოსტსაბჭოთა სივრცეში მიმდინარე ანტირელიგიურმა აქამპანიამ, მთლიანობაში დაღი დააჩინა აღნიშნული საკითხის შესწავლას. პოსტსაბჭოთა სივრცეში ლათინური ქრისტიანული ისტორიოგრაფიით დაინტერესება იწყება XX ს-ის 90 წლებიდან.

თვით დასავლურ საისტორიო მეცნიერებაში ლათინური ქრისტიანული ისტორიოგრაფიის მიმართ ნამდვილი სამეცნიერო ინტერესი გაჩნდა XIX ს-ში. სწორედ მაშინ გამოვიდა ლათინი ქრისტიან ისტორიკოსთა შესახებ პირველი სამეცნიერო ნაშრომები. პირველივე კვლევებში გაშუქებული იყო განსახილველი პრობლემის ლოკალური საკითხები, მოცემული იყო გვიან ანტიკური და ადრე ქრისტიანული ისტორიოგრაფიის განზოგადების ცდები. ლათინურ ქრისტიანული საისტორიო თხზულებების ჩართვამ გვიან რომაული ისტორიოგრაფიის კონტექსტში, მკვლევართაგან მოითხოვა ყურადღების მიქცევა ჟანრის მემკვიდრეობაზე, ლიტერატურულ მეთოდებზე, წარმართულ და ქრისტიანულ საისტორიო თხზულებებში კონცეპტუალური კავშირების განსაზღვრაზე და ა.შ. [Тюленев, 2004: 6].

ანტიკურ წარმართობას და ქრისტიანულ შუა საუკუნეებს შორის ტრადიციულმა წინააღმდეგობამ მეცნიერები აიძულა გაეკეთებინათ ყურადღების კონცენტრირება იმ უმთავრეს სიახლეებზე რაც ჩნდენა საისტორიო შემეცნებაში ქრისტიანობის დადგომით. მკვლევარები, როგორც წესი, იმთავითვე ხაზს უსვამდნენ ისტორიის მიმართ განსხვავებულ შეხედულებებს, რადგანაც ანტიკურ ხანაში ისტორია ყოველთვის გა-

ნიხილებოდა პოლიტიკურ მოვლენათა ჯაჭვში, რომელიც წყდებოდა ადამიანთა ურთიერთობების დონეზე. ასევე კამათს იწვევდა საისტორიო პროცესების განვითარების მიმართულება და ქრისტიანული ისტორიოგრაფიის მიერ შემოთავაზებული ისტორიის განსხვავებული პერიოდიზაცია. ამასთან, დაიწყეს ქრისტიან ავტორთა ნააზრევის საფუძვლების პოვნა ბერძნულ-რომაულ ისტორიოგრაფიაში [Тюленев, 2004:10]. დღეისათვის დასავლურ ისტორიოგრაფიაში ყველაზე სადისკუსიო საკითხად მიიჩნევა განსხვავების პოვნა ნეტარე ავგუსტინეს და ევსევი კესარიელის საისტორიო კონცეფციებს შორის და უკანასკნელის როლის განსაზღვრა დას. ევროპის საისტორიო აზრის განვითარებაზე.

ლათინურ ქრისტიანულ საისტორიო პროზის პირველი ნიმუშები შეიქმნა მხოლოდ IV ს-ის დასაწყისში, რაც დროის მოთხოვნით იყო განაპირობებული. უნდა ითქვას, რომ პირველი სამი საუკუნეების ქრისტიანული ლიტერატურა მთლიანობაში არ იძლეოდა იმ სურათს რაც გაიარა ეკლესიამ მისი დაარსებიდან. თვით ლუკას სახარებამ ვერ პოვა გაგრძელება აპოლოგეტური ლიტერატურის სახით. ადრეულ ქრისტიანთა მხრიდან წარსულისადმი წარმართული კულტურის დამცველებთან მიმდინარე პოლემიკამ, ლიგიკურად მოითხოვა აპოლოგიური ხასიათის თხზულებების შექმნა, რომლებშიც დასაბუთებული იქნებოდა ქრისტიანული რელიგიის ძირძველი ფესვები. მსგავსი აპოლოგიური ამოცანების გადაწყვეტამ დღის წესრიგში დააყენა ქრისტიანულ აღმოსავლეთში ქრონისტიკის ჩასახვა-აღმოცენება. თანდათან, საეკლესიო გამოცდილების დაგროვებამ და რომში მიმდინარე პოლიტიკურმა მომენტებმა, რაც გამოიხატა ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებასა და ა.შ., გამოიწვია ლათინურ ქრისტიანული საისტორიო პროზის აღმოცენება. ნიშანდობლივია, რომ იგი ჩამოყალიბდა არა აღმოსავლურ-ქრისტიანული საისტორიო ლიტერატურის გაგრძელებად, არამედ დამოუკიდებელ მიმდინარეობად.

ამასთან, IV ს-ის პირველი ათწლეულის მოვლენებმა ქრისტიანთა შემეცნებაში ეკლესიის ისტორიაში დასვა, როგორც ერთი ეტაპის დამთავრების ლოგიკური წერტილი. კონსტანტინეს მმართველობისას ქრისტიანების მიერ მოპოვებული წარმატებებმა მოითხოვა წარსულის შეფასება და

იმ რკალის შეკვრა, რაც გამოიხატებოდა ქრისტეს განსახიერებასა და კონსტანტინეს დროს ეკლესიის გამარჯვებაში [Лактанций, 1998:22].

ლათინურ ქრისტიანულ ისტორიოგრაფი მძინეულია ევროპული საისტორიო აზროვნების გამოვლინებად უკვე სრულიად ახალ ფაზაში, რომლებმაც ანტიკური სამყაროს მიწურულს არსებითად განსაზღვრეს იმპერიის არსებობა. ლათინურ ქრისტიანულ საისტორიო პროზას დასაბამი დაედო ლუციუს ცეცილიუს ფირმანიუს ლაქტანციუსის (?250-330 წწ.) თხზულებით - „მღევართა დაღუპვის შესახებ“ (De mortibus persecutorum). ფორმალურად თუ ვიმსჯელებთ იგი უფრო ანტიკური ისტორიოგრაფიის ნაწარმოებია ვიდრე ქრისტიანული.

ლაქტანციუსის შესახებ ბიოგრაფიული ცნობები მწირია. სავარაუდოდ იგი დაიბადა ჩრდ.აფრიკაში ერთ-ერთ წარმართულ ოჯახში. რიტორიკული განათლება ლაქტანციუსმა მიიღო ქსიკაში არნობიუს უფროსის (IV ს.) სკოლაში. სიკა მდებარეობდა კართაგენის სამხრეთით 100 კმ-ზე. იგი იყო მსხვილი სავაჭრო და სასოფლო-სამეურნეო ცენტრი, რომელს ქრისტიანული თემი მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა კართაგენის ეპარქიაში. დაახლ. 290 წლისათვის, იმპ. დიოკლეტიანეს მმართველობისას, სავარაუდოდ, არნობიუსის რეკომენდაციით, ლაქტანციუსი ნიკომედიაში მიიწვიეს ლათინური რიტორიკის მასწავლებლად [Лактанций, 1998:8].

ჯერ კიდევ 303 წლამდე, დიოკლეტიანეს მხრიდან ქრისტიანთა დევნამდე, ნიკომედიაში, ლაქტანციუსი გაეცნო ქრისტიანულ მოძღვრებას. ჩანს, წარმართულ ფილოსოფიაში არსებულმა წინააღმდეგობრიობამ, ნიკომედიის დიდი ტაძრის დანგრევამ და წამებულთა მხრიდან გამოჩენილმა სარწმუნოებრივმა სიმტკიცემ, გავლენა გავლენა მოახდინა ლაქტანციუსის ცნობიერებაზე.

დიოკლეტიანეს მხრიდან ქრისტიანთა დიდი დევნის შემდეგ ლაქტანციუსი ტოვებს ნიკომედიას და თავს გალიაში, იმპ.კონსტანციუს ხლორუსთან (305-306 წწ.) აფარებს. იმპ.კონსტანტინე I (306-337 წწ.) მმართველობისას მას უკანასკნელის რეზიდენციაში კვლავ რიტორის რანგში ვხედავთ, სადაც მისი მოსწავლე იყო მემკვიდრე კონსტანტინე კრისპუსი (?305-326 წწ.). 311-313 წლისათვის ლაქტანციუსი

ბიოთენიაშია. დანარჩენი კვალი მისი ცხოვრებიდან უკვე იკარგება. ფაქტია, რომ იგი გარდაიცვალა, როგორც უბრალო ადამიანი [Лактанции, 1998:9-10].

ლაკტანციუსი თხზულებებია: „ღვთიური ქმნილების შესახებ“ (303/304 წწ.), „ღვთიური დადგენილების შესახებ“, „მღევართა დაღუპვის შესახებ“ და „ღვთაებრივი რისხვის შესახებ“.

თხზულება - „მღევართა დაღუპვის შესახებ“, აღმოაჩინეს 1678 წელს აქვიტანიის ერთ-ერთ მონასტრის წიგნსაცავში [Creed J., 1984:XLVI]. მანუსკრიპტის ორიგინალი სავარაუდოდ შესრულდა 314-315 წლებში და იგი გადაიწერა XI ს-ში. ნაპოვნი ხელნაწერი ჯერ აღმოჩნდა ლუი XIV ფინანსთა მინისტრ კოლბერის (1619-1668) ხელში, ხოლო შემდეგ კი სამეფო ბიბლიოთეკაში. 1679 წელს ლაკტანციუსის თხზულება წიგნად დაიბეჭდა და თავისი ნათელი სტილის წყალობით უმაღლესი მიიპყრო მკვლევართა ყურადღება [Лактанции, 1998:6], რის გამოც მის ავტორს „ქრისტიანული ციცერონი“ შეარქვეს.

ლაკტანციუსის ტრაქტატის კითხვისას უმაღლესი შეინიშნება, რომ იგი არის არა ბერძნულ-რომაული საისტორიო პროზის კლასიკური ნიმუში. ჩვენს წინაშე დგება უკვე საისტორიო პროცესებზე ახლებურად შემხედვარე ქრისტიანული შეხედულებების მწერალი. მისი მიზანი იყო, გადმოეცა ქრისტიანობის ისტორია მისი აღმოცენებიდან, ანუ ქრისტეს და მოციქულების მხრიდან ეკლესიის ორგანიზებიდან, დიოკლეტიანეს მიერ ქრისტიანთა დიდი დევნამდე. ისტორიაში ლაკტანციუსი ხელავდა სამი საწყისის – რომაულის, ქრისტიანულის და ბარბაროსულის შეჯახებას. შესაბამისად, მასთან მოვლენები ჩართულია ამ სამმაგ კონფლიქტში.

ისტორიის ქრისტიანული პერიოდი ლაკტანციუსისთვის იყო ე.წ. გაბატონებული პრინციპების მიგება, რომელიც დაკავშირებული იყო ანტიქრისტიანულ დევნასთან. ეკლესიის ისტორიის თხრობისას მას არ აინტერესებს ქრისტიანული სამყაროს კონფლიქტის მიზეზები მმართველ ელიტასთან.

თხრობისას ისტორიკოსის მთლიანი ყურადღება ფორმულირდება ორი ობიექტის – ეკლესიის და იმპერატორების გარშემო (Lact., DMP., I.7). ლაკტანციუსის აზრით, ისტორია იყოფა ქრისტიანების მდევნელ (დიოკლეტიანე, გალერიუსი,...) და არა მზავრელ, მაგრამ ტირან

იმპერატორებად (სევერუს ფლავიუსი, მაქსენციუსი,...). აქედან გამომდინარე ღვთიური დასჯის პრინციპი ვრცელდება არა მარტო ეკლესიის, არამედ იმპერიის მტრებზეც (Lact., DMP., VI.3). ნიშანდობლივია, რომ ისტორიის თხრობისას შურისძიების პრინციპის გამოყენება „ცუდი“ იმპერატორების მიმართ, ამ პრინციპს ქმნის უნივერსალურად ლაქტანციუსის მთელი ისტორიული კონცეფციისათვის [Trompf, 1983, 134].

ლაქტანციუსი გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებდა ერთის მხრის 312-313 წლებში მუღეინის ხილთან მაქსენციუს-კონსტანტინეს (Lact., DMP., XLIV) და ლიცინიუს-მაქსიმიანს შორის თრაკიაში სერენის მინდვრებზე (Lact., DMP., XLVI-XLVII) მიმდინარე ბრძოლებს. შესაბამისად, ამ ბრძოლებში მონაწილე იმპერატორები (კონსტანტინე და ლიცინიუსი) ისტორიკოსისათვის არიან ღირსეულები და მომთმენები. მაშასადამე, ლაქტანციუსის აზრით, ქრისტიანების მხარეზე მდგომი მომთმენი იმპერატორები მოიპოვებენ გამარჯვებას და ძალაუფლებას. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ პირველ რიგში იმპერიის აყვავების დაკავშირება იმპერატორების პირად კეთილგანწყობასთან, ამით ლაქტანციუსმა, არსებითად პირველი ნაბიჯი გადადგა ე.წ. „ქრისტიანულ პრაგმატიზმისკენ“. ეკლესიის ისტორია ლაქტანციუსთან წარმოდგენილი იყო, როგორც პედაგოგიური პროცესი, რომელსაც მისი აზრით ხსნისკენ მიყავდა ქრისტიანები. მისი საფუძველი იყო ეკლესიის დევნისათვის მოსალოდნელი ღვთიური რისხვა.

ლაქტანციუსის თხზულებების კომენტარები ხაზს უსვამენ, რომ მასთან შეინიშნება ქრისტიანული სწავლების და წარმართული ნააზრვეის ნარევი. მაშასადამე, ეს არის მიზეზი, რის გამოც იგი არ შედის საეკლესიო „მამების“ რიცხვში და რჩება მხოლოდ საეკლესიო მწერლად.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Лактанции, О смертях преследователей (De mortibus persecutorum), Пер. с латинского языка, вступительная статья, комментарии, указатель и библиографический список В. М. Тюленева, С-Пб., 1998;
2. Тюленев В., Возникновение и развитие латинской христианской историографии в IV – начала V века (Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук), С-Пб., 2004;
3. Creed J., Lactantius de mortibus persecutorum, Oxf., 1984;
4. Trompf G., The Logic of Retribution in Eusebius of Caesarea, History and Historians in Late Antiquity, Eds. B. Croke, A. Emmett. Sydney, 1983.

Kakhaber Surguladze Latin Christian Historiography

Summary

1. Less is known about Latin Christian historiography to Georgian historian scientists. While discussing later Roman historiography, stress was mainly set on Evsev Caesarean's called "Christian Herodotus", and Blessed Augustine's historic and philosophic reflections.
2. The first Latin Christian historic prose appeared in the beginning of the IV century that was caused by the existent circumstances. Polemics between early Christians and supporters of pagan culture caused the necessity of creation of apologetic works, which would prove the ancient roots of Christian religion. The settlement of the issue resulted in emergence of Latin Christian historic prose.
3. Lactantius' (?250-330) work "De mortibus persecutorum" became the bases for the emergence of Latin Christian historic prose.

რელიგიური ლიტერატურის თარგმანის ბამო

საქართველოში ბოლო წლების განმავლობაში, საკმაოდ ხშირია მუსლიმური ლიტერატურის მიმართ კრიტიკული დამოკიდებულება. ამ დროს კი, თუ ბევრ ევროპულ ქვეყანაში ყურადღებით ისწავლება კონკრეტული თემატიკის მუსლიმური წიგნები, საქართველოში ამ მხრივ საქმე ჯერჯერობით არ მიდის. არავინ არ არის დაკავებული ქვეყანაში გავრცელებული მუსლიმური ლიტერატურის შინაარსობრივი შესწავლით, რა გავლენას მოახდენს ეს ქართველ თუ საქართველოში მცხოვრებ მუსლიმებზე.

უპირველესად ხაზი უნდა გაესვას ცალკეული პოლიტიკოსების მხრიდან რელიგიის, კონკრეტულად ისლამის პოლიტიზირების მცდელობას, თუმცა არავინ ფიქრობს თუ რა შედეგებს მოიტანს რელიგიისადმი ასეთი დამოკიდებულება. ხშირია შემთხვევები, როდესაც ისლამის თემით სპეკულირებენ ისეთი პოლიტიკოსები, რომლებსაც შეიძლება ისიც კი არ იცოდნენ, სად და როდის აღმოცენდა ისლამი. ისლამის პოლიტიზირებას კი პოლიტიკის ისლამიზაციისკენ მიყვავართ და მუსლიმური ქვეყნების გარემოცვაში მყოფ მართლმადიდებლური ქვეყნისთვის რამდენად სახიფათოა ეს, ვფიქრობ ძნელი მისახვედრი არ უნდა იყოს.

სტატიაში განხილული მუსლიმური ლიტერატურის მიმართ კრიტიკული დამოკიდებულება ჩვენი მხრიდან, უპირველესად გამოწვეულია იმ ადამიანთა დილეტანტიზმით, ვინც ამგვარ წიგნებს გამოსცემს. როგორც ჩანს, ჩვენ მუსლიმთა შორის ძალიან გავრცელებულია სურვილი თარგმნონ არა მარტო რელიგიური ხასიათის ცალკეული წიგნები, არამედ თვით ყურანიც. ამ დროს ისინი არ ითვალისწინებენ იმას, რომ ისლამის ოქროს ხანაში ყურანის თარგმანით კავდებოდნენ სიცოცხლის ბოლოს, როდესაც ასეთი ადამიანები მთელი სიცოცხლის მანძილზე შესწავლილი ცოდნის შეჯამებას ახდენდნენ. ყურანის თარგმანი მათთვის იყო

მეცნიერული მოღვაწეობის მწვერვალი. მოგვიანებით კი, როდესაც ყურანის თარგმანი დაიწყო ევროპულ ენებზე, ანალოგიური დამოკიდებულება ჰქონდათ იმ მეცნიერებს, ვინც ამ საქმეს კიდებდა ხელს. მარტო აკადემიკოს იური კრაჩკოვსკის მაგალითი რად ღირს, რომელიც 30 წელზე მეტ ხანს მუშაობდა ყურანის თარგმანზე და თვლიდა, რომ მასზე მუშაობა ჯერ კიდევ არ ჰქონდა დამთავრებული. იგი ისე გარდაიცვალა, რომ ყურანი არ გამოუცია.

ესლა კი შეიძლება არც ქართული და არც არაბული ნორმალურად არ იცოდეს ადამიანმა და უპრობლემოდ ნახულობს ფულს მეზობელ ქვეყნებში ქართულის არ მცოდნე მუსლიმებში და თარგმნის ნებისმიერ წიგნს, რაც ხელში მოეცემა. ამასთან, სათარგმნი ლიტერატურის შერჩევისას, არჩევენ ხმაურიან და უფრო ავტორიტეტულ სახელებს, მათზე ხომ ადვილია ფულის შოვნა.

ეს ყველაფერი იმით მთავრდება, რომ სინამდვილეში ქართულ ენაზე ვერ ვღებულობთ იმას, რისი თქმაც სურდა ავტორს არაბულ ან თურქულ ენაზე, არამედ სულ სხვა რამეს, რომელთანაც, როგორც მინიმუმი, ავტორს შეიძლება შეხებაც კი არ ჰქონდა არასდროს. სწორედ ასეთი ტექსტები აღიქმება ჩვენს სინამდვილეში რადიკალურად, ან უბრალოდ მიუღებლად.

განსაკუთრებით ხაზგასასმელია ის გარემოება, რომ თარგმნილ ლიტერატურას არ გააჩნია ელემენტარული მეცნიერული განმარტებები, რომლებიც ახასიათებს აკადემიურ გამოცემებს. საქმე ის არის, რომ თარგმანებიც რომ იყოს იდეალური, გამოცემას სჭირდება სამეცნიერო აპარატი. არ შეიძლება ითარგმნოს შუა საუკუნეების ტექსტები სამეცნიერო აპარატის გარეშე, რომლის ფუნქციაა სათარგმნელ ტექსტში თავისი დროისთვის აქტუალური, თანამედროვე კონტექსტის შეტანა.

მუსლიმური ღვთისმეტყველებისა და სამართლის მთელი ისტორია - ესაა პოლემიკის ისტორია. ყოველი ავტორი აქცენტს აკეთებდა რაღაცაზე, პრობლემის ამა თუ იმ მხარეზე იმ სიტუაციის ფონზე, რომელიც აქტუალური იყო იმ დროისთვის. ამიტომაც, როდესაც გამოიცემა ტექსტი კომენტარის გარეშე, მკითხველისთვის იმ სიტუაციის სპეციფიკის განმარტების გარეშე,

ის შეგვეყავს შეცდომაში. მკითხველი ხშირად ვერ ხვდება თუ რატომ ხდება ამა თუ იმ პრობლემის წინა პლანზე წამოწევა, მას ჰგონია, რომ ესაა ის მთავარი, რისი თქმაც უნდოდა ამით ავტორს. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა შუა საუკუნეების პოლემიკური ხასიათის ტექსტების თანამედროვეობაში კომენტარების გარეშე გადმოტანა, რითაც პირველ რიგში ირღვევა ისლამური რელიგიური ტრადიციის აღქმის შესაძლებლობა. საქმე ის არის, რომ აქ საუბარია ფართო აუდიტორიაზე. ამ აუდიტორიაში თუნდაც იდეალურად თარგმნილი ტექსტი აღქმული იქნება არაადეკვატურად. ანალოგიური სიტუაციაა იმ ლიტერატურის თარგმანთან დაკავშირებით, რომლებიც იწერება სხვა ქვეყნებში, ადგილობრივი მოსახლეობისთვის და ყურადღებაც გადატანილია ამ ხალხისა თუ რეგიონის პრობლემებზე. სწორედ ამგვარი ლიტერატურა შემოდის ჩვენთან, სადაც მუსლიმი მოსახლეობა ცხოვრობს სხვა პრობლემებით და ამის გამოც დამახინჯებულად ხდება მთლიანობაში ისლამის აღქმა.

როდესაც საუბარია ჩვენში გამოცემულ რელიგიურ ლიტერატურაზე, უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ქართველი მუსლიმების მიერ თარგმნილი ავტორები, ხშირად არ არიან მუსლიმურ სამყაროში ცნობილი ღვთისმეტყველები. არც მათი წიგნები ტოვებს იმ შთაბეჭდილებას, რომ ეს ლიტერატურა აუცილებელია მუსლიმებისთვის. სულ სხვა სიტუაციაა ჩვენს მეზობელ ქვეყანაში, რუსეთში, სადაც რუსულ ენაზე გამოცემული ლიტერატურა ხშირად ვრცელდება ჩვენთანაც. აქ შეხვდებით როგორც შუა საუკუნეების პოლემიკური ხასიათის ლიტერატურას, ასევე თანამედროვეობის გამოჩენილ ღვთისმეტყველებს...

ქართულ ენაზე თარგმნილი ლიტერატურისთვის დამახასიათებელია პლაგიატორობა და კიდევ სხვა ხარვეზებიც. მაგალითად, არაა მითითებული რომელი გამომცემის მიხედვით ხდება ამა თუ იმ წიგნის თარგმნა, იშვითადაა ავტორთა შესახებ ინფორმაცია (ავტორთა შესახებ ბიოგრაფიული მონაცემების ნაცვლად, მათი ავტორიტეტის ასამაღლებლად ვაწყდებით წიგნის ყდაზე გამოტანილ ასეთ წარწერებს: დოცენტი დოქტორი, პროფ.

დქ. და სხვ. - იხ: გამოყ. ლიტ-რა), არაა მითითებული გამოცემის წელი და ადგილი და ა. შ. მუსლიმური ლიტერატურის ტექსტში უმეტესწილად დამოწმებულია აიები ყურანიდან, რომლებიც თარგმნილია არაბულიდან, დანარჩენი ტექსტი ძირითადად თურქულიდან, იშვიათად რუსულიდან. ასეთი წიგნების გაცნობის შემდეგ უპირველესი შთაბეჭდილება რჩება მკითხველს, რომ როგორც არაბულიდან, ისე თურქულიდან თარგმნა ერთი და იგივე პიროვნებამ, არადა ყურანიდან დამოწმებული აიათები, ხშირად ერთნაირია, ანუ ვიდაცის თარგმნილ ყურანს ისე იყენებენ, არსად არ უთითებენ ყურანის რომელი თარგმანით ისარგებლეს. სანიმუშოდ გადავხედოთ რამდენიმე მათგანს.

წიგნის - „წმინდა მუჰამედ შუამავალი“ შესავალ ნაწილში მოყვანილია მეველანა ჯალალედინ რუმის სიტყვები: „ვინც ჩემს სიტყვებს ამის გარდა სხვა სიტყვებით გადასცემს, იმ ადამიანსაც ვგმობ და იმ სიტყვებსაც...“[6]. ხოლო წიგნის - „ერთი კოკა წყალი“ ასევე შესავალში ვკითხულობთ იგივე მეველანას სიტყვებს: „თუკი ვინმე ჩემ სიტყვებს არასწორად განმარტავს და აზრშეცვლილს გაავრცელებს, როგორც მის მიმართ, ასევე მისი სიტყვების მიმართ სიძულვილი გამიჩნდება...“[7]. თუ შინაარსობრივად შევხედავთ, თითქოს აზრი ორივეგან ერთ და იგივეა, თმცა არ უნდა იყოს ძნელად გასაგები, რომ ესენი თარგმნილია სხვადასხვა ტექსტებიდან, ან ერთი და იგივე ტექსტიდან სხვადასხვა ავტორის მიერ. ამ დროს კი ჩვენს მიერ დასახელებული წიგნები ერთი და იგივე ავტორს - ოსმან ნური თოფბაშს ეკუთვნის. რჩება მხოლოდ კითხვა, რომელი თარგმანია ორიგინალთნ შესბამისობაში.

განსაკუთრებით ყურადღებას იპყრობს ყურანის აიების თარგმანები. როგორც წესი, ავტორები არასდროს არ იმოწმებენ, თუ რომელი თარგმანით იხელმძღვანელებს. წიგნში „წმინდა მუჰამედ შუამავალი“ დამოწმებულია ყურანის აია [33:6], სადაც ვკითხულობთ: „შუამავალი მორწმუნეთათვის საკუთარ სიცოცხლეზე წინ დგას...“[6, გვ. 13]. იგივე აიას რეზო მიქელაძე [2] ასე თარგმნის: „შუამავალი მორწმუნეებისთვის უფრო ახლობელია, ვიდრე თავიანთი სულნი...“. გ. ლობჯანიძის თარგმანში [1] კი ეს აია ასეა თარგმნილი: „მოციქული უფრო

ახლობელია მორწმუნეთათვის, ვიდრე თვითონ არიან თავისა...“. აშკარაა, რომ თარგმანები შესრულებულია სხვადასხვა ავტორის მიერ და რომელი შეესაბამება ყურანის ტექსტს, ამის გარკვევა უკვე ძნელია. ყურანის ტექსტისადმი ასეთი ზერედე დამოკიდებულება კი ყოვლად დაუშვებელია. მსგავსი უზუსტობები კი მრავლადაა თარგმნილ ლიტერატურაში და მათ მისაგნებად კვლევა-ძიება სულაც არაა საჭირო, ნებისმიერ წიგნში ნებისმიერი გვერდზე მსგავს სურათს ვაწყდებით. აი კიდევ ერთი მაგალითი: წიგნში „საუკეთესო მაგალითი“ [8] თარგმნილია ყურანის აია [2:3]: „... ზეჰათს გასცემენ იმისგან, რაც ჩვენ მათ წილად ვარგუნეთ“. იგივე აია რ. მიქელაძის თარგმანით: „...რაც ვუწყალობეთ, გაიდებენ იქიდან (ღვთის გზაზე)“. გ. ლობჯანიძე ასე თარგმნის: „...ხარჯავენ იმას, რასაც ჩვენ სარჩოდ ვუწყალობებთ“. აპ. სილაგაძის თარგმანით [3] კი: „...რაც ვუბოძეთ, გასცემენ მას“. განსხვავება სახეზეა. ან კიდევ, წიგნში „ერთი კოკა წყალი“ [7, გვ., 81] ვკითხულობთ: „ყოველი სიკეთე, რაც თქვენ თავზე გადმოდის, აღლაჰისგანაა. თქვენ მხოლოდ მასზე ღოცულობთ, როდესაც უბედურება გატყდებათ თავს“ [16:53]. რეზო მიქელაძის თარგმანის მიხედვით: „და თქვენ რაც სიკეთე გაბადიათ, ყველაფერი აღლაჰისგანაა. მერე თუ რამე უბედურება გეწევთ, მაშინ მას შეევედრეთ!“. იგივე აია გ. ლობჯანიძის თარგმანში: „და თქვენ არანაირი ნეტარება არ გაგაჩნიათ, ყველაფერი აღლაჰისგანაა. მერე კი თუ ზარალი დაგატყდებათ, მაასვე ევედრებით“.

ცოტათი განსხვავებულ სურათს ვხედავთ წიგნში - ისლამის ცოდნის წყარო [9], რომელშიც ყურანის ყველა აია გადატანილია რეზო მიქელაძის აღნიშნული თარგმანიდან, ხოლო მითითება ამაზე საერთოდ გაკეთებული არაა და ის რომ სხვა წიგნებზეც მითითებული არაა არც რედაქტორი, არც კორექტორი, არც ის, თუ რომელი ენიდანაა თარგმნილი და ა. შ., მთარგმნელების დაბალ პროფესიონალიზმზე და პლაგიატიზმზე მიუთითებს.

მკითხველისთვის გასაგებია რუსული ენა და საკითხის სიცხადისთვის კიდევ რამდენიმე აიას დავიმოწმებ წიგნიდან „უკანასკნელი ამოსუნთქვა“ [5] და შედარებისთვის იმავე აიებს მიუთითებ ი. კრაჩკოვსკის რუსულად თარგმნილი ყურანიდან [10],

რომლის გავლენაც აშკარაა აღნიშნულ წიგნზე, ასევე ყურანის რეზო მიქელაძისა და აპოლონ სილაგაძის თარგმანებიდან.

წიგნში „უკანასკნელი ამოსუნთქვა“ კკითხულობთ: „ყოველი სული სიკვდილს იგემებს. ჩვენ გამოცდით სიკეთისა და ბოროტების გამოცდით და სწორედ ჩვენ დაგვიბრუნდებით“ [5, გვ., 58]. „Всякая душа вкушает смерть; Мы испытываем вас злом и добром для искушения, и к Нам вы будете возвращены“ [10, 21:36]. „ყველა სული იგემებს სიკვდილს. და ჩვენ გცდით თქვენ სიავითა და სიკეთით, თუ როგორ მოიქცევით. და ჩვენთან იქნებით მობრუნებულნი!“ [2, 21:35]; „ახლა (ირწმუნე)? მაგრამ ადრე ურწმუნოთაგან ერთ-ერთი იყავი“ [5, გვ., 58]. „Да, теперь! А раньше ты ослушался и был распространителем несчастья“ [10, 10:91]. „ნუთუ ახლა! აკი წინათ ურწოვდი და იყავი ბუნტისთავი?“ [2, 10:91]; „განა ახლა? ადრე კი გაურჩდი და უკეთური იყავი შენ“ [3, 10:91]; „რომელმაც გააჩინა სიკვდილი და სიცოცხლე, რათა გამოეცადეთ, რომელი თგვენგანია ქმედებით საუკეთესო“ [5, გვ., 58]. „который создал смерть и жизнь, чтобы испытать вас, кто из вас лучше по деяниям, - Он велик, прощающ!...“ [10, 67:2]. „რომელმან გააჩინა სიკვდილი და სიცოცხლე, რათა გამოეცადეთ თქვენში რომელი უფრო უკეთესია საქმით. შეჭველად, იგი ძლევამოსილია, შემნდობია!“ [2, 67:2].

კიდევ ერთი მაგალითი წიგნიდან „უკანასკნელი ამოსუნთქვა“: „(იმის მიუხედავად) სურთ თუ არა, ცათა და დედამიწაზე არსებულნი და ასევე მათი ჩრდილებიც დილას და საღამოს *სეჯდეს უძღვნიან ალლაჰს*“ [5, გვ., 80]. „Аллаху поклоняются те, кто на небесах и на земле, вольно и невольно, и тени их утром и по вечерам“ [10, 13:16]. „და *სეჯდეს აღასრულებენ ალლაჰისთვის*, რაცაა ცათა შინა და დედამიწასა ზედა, ნებით თუ უნებლიეთ, და ჩრდილნი თვისნი დილით და საღამოს“ [2, 13:15]. „და ალლაჰის წინაშე ნებისთნით თუ უნებლებით განერთხმის ყოველი, რაცაა ცათა შინა და ქვეყანასა ზედა, და მათი ჩრდილებიცა დილით თუ საღამოთი“ [3, 113:15]. გონების დიდი დაძაბვა არაა საჭირო იმისთვის, რომ ამ აიებში შინაარსობრივი განსხვავებები დაეინახოთ. ხაზგასმა აქაც ჩვენია და მინდა ყურანის

მთარგმნელებს ეუთხრა: „Аллаху поклоняются“, ან „აღლაჰის წინაშე ... განერთხმის ყოველი“ სულაც არ ნიშნავს „სეჯდეს აღასრულებენ აღლაჰისთვის“, ან რატომ არაა სიტყვა „სეჯდე“ თარგმნილი ქართულად?

აღნიშნულ საკითხებზე საუბრისას, გვერდს ვერ აუვლით წიგნს - „ქალი ისლამში“ [4], სადაც დამოწმებულია ყურანის აია (4:19): „მოექცეით მათ (თქვენ ცოლებს) კეთილად. ხოლო თუკი მოიძულვით, ვაი თუ თქვენ მიერ შეძულებულში აღლაჰმა უდიდეს სიკეთე ჩააქსოვა“ [4, გვ., 38]. რეზო მიქელაძის თარგმანით, „მოეყარით მათ ღირსეულად. თუ თქვენ ისინი გძულთ, იქნებ გძულდეთ რამე, **აღლაჰს კი დიდი სიკეთე ჩაედოს მასში**“. იგივე აია სილაგაძის თარგმანით: „კეთილად მოეყარით მათ, ხოლო თუ შეიძულეთ - იქნება თქვენ შეიძულეთ რამე, **აღლაჰს კი დიდი სიკეთე ჩაედოს მასში**“ (ხაზგასმა ჩემია, ა.ა.). მსგავსი „დამთხვევები“ რეზო მიქელაძისა და აპოლონ სილაგაძის თარგმანებს შორის უამრავია. და კიდევ ერთი აია [4:1] იმავე წიგნიდან: „ო, ადამიანებო! გეშინოდეთ, თქვენი ღმერთის, რომელმაც გაგაჩინათ თქვენ ერთი ცოცხალი არსებისაგან, მისგანვე გააჩინა მისი წყვილი, ხოლო ორთავესგან (წარმოქმნა და) **განასახლა** (მთელ დედამიწაზე) უამრავი ქალი და კაცი“ [4, გვ., 39]. ხაზგასმა აქ ჩემია და ამ სიტყვას საერთოდ ვერ ვხდებით რ. მიქელაძის თარგმანში. „ჰეი, ადამიანო! გეშინოდეთ თქვენი ღმერთის, რომელმაც გაგაჩინათ თქვენ ერთი სულისგან, და გააჩინა მისგან მეწყვიდე (მეუღლე) მისი, ხოლო მათ ორისგან გაამრავლა უამრავი კაცი და ქალი“. აპოლონ სილაგაძის თარგმანით კი, „ჰოი ხალხნო! გეშინოდეთ თქვენი უფლისა, რომელმაც შეგქმნათ თქვენ ერთი არსისგან. და შექმნა მისგან წყვილისცალი მისი, და გაამრავლა მათგან კაცნი და ქალი“.

უნდა აღვნიშნო, რომ აქ მხოლოდ ყურანის აიების შედარება გავაკეთე ჩემთვის ავტორიტეტულ თარგმანებთან. სხვაობა ნათელია. ფაქტი ერთია, რისი დასკვნაც თამამად შეგვიძლია გავაკეთოთ: აღნიშნული წიგნების მთარგმნელებმა სათანადოდ არ იციან არც არაბული (სავარაუდოდ არც თურქული) და არც ქართული ენა იმ დონეზე, რომ მსგავსი ლიტერატურა თარგმნონ.

აბსოლუტურად გაუგებარია, თუ რა მიზნით აწერენ ცალკეულ წიგნებს - თეოლოგიური რედაქტორი, რედაქტორი, ან ამ „რედაქტორებს“ როგორ ესმით თავიანთი მოვალეობები წიგნის გამოცემისას?

ამ მხრივ განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს გ. ლობჯანიძისა და განსაკუთრებით რეზო მიქელაძის ყურანის ქართულ ენაზე თარგმანები, რომლებზეც ცალკე ვისაუბრებთ, მაგრამ აქ მოვიყვან ერთ მაგალითს მხოლოდ რეზო მიქელაძის თარგმანიდან, ვფიქრობ, ესეც შეუქმნის მკითხველს ნათელ წარმოდგენას მთარგმნელზე, თუ რამდენად იცის მან ისლამი თუ არაბული ენა. „და რომელთაც ირწმუნეს და ჰქმნეს სიკეთენი, სულ მალე მოვათავსებთ **სამოთხენში**, იქ დარჩებიან სამუდამოდ....“ [4:122], ან, „...ჩვენ მივუტევებდით მათ ცოდვებს და შევიყვანდით ნეტარ **სამოთხეებში**“ [5:65]. საქმე ის არის, რომ ისლამში არ არსებობს **სამოთხეები**, არამედ არსებობს **სამოთხე** და **სამოთხის ბაღები** და როცა ყურანში ასეთ „მარგალიტებს“ აწყდები, ყურანის თარგმანის ხარისხზეც წარმოდგენა ნათელია (ხაზგასმა ყველგან ჩემია ა. ა.), აღარ ვსაუბრობ აქ ბატონი რეზოს მხრიდან ყურანის თარგმანისას პლაგიატორობის საკითხებზე და ზემოთ რომ არაერთგზის დავიმოწმე მისი თარგმანი, ეს მხოლოდ შედარებისთვის სხვა თარგმანებთან.

სწორედ აღნიშნულიდან გამომდინარე, წინამდებარე სტატიის აქტუალობაცა და მიზნებიც განსაზღვრა საქართველოში გავრცელებულმა იმ რელიგიურმა ლიტერატურამ, რომლის ნაწილსაც შევეხეთ აქ. საქართველოში ცხოვრობენ მუსლიმები და ბუნებრივია მათ ჭირდებათ რელიგიური ლიტერატურაც, მაგრამ იბადება კითხვა: ვინ უნდა აკონტროლოს საქართველოში შემომავალი თუ ადგილზე თარგმნილი რელიგიური ლიტერატურა? ვის სჭირება ყურანის ტექსტების ასეთი განსხვავებული (ხშირად დამახინჯებული) თარგმანები? ნუთუ თვით დამფინანსებლისთვის სულერთია, თუ რა ხარისხის წიგნებს სცემენ მათივე ფინანსებით? უფიქრია ვინმეს, თუ რა გავლენას მოახდენს ყოველივე ეს აქ მცხოვრებ მუსლიმებზე, ან როგორი ისლამის აღორძინებისკენ უბიძგებს მორწმუნეებს?

კითხვები ბევრია, მაგრამ უნდა დაისვას მთავარი კითხვა: რას აკეთება ამ დროს სამუფტო? ნუთუ მას არ ევალება თვალი გადაავლოს იმას, თუ რა შინაარსისა და ხარისხის რელიგიური ლიტერატურა ვრცელდება მოსახლეობაში? შედარებისთვის მოვიყვან ასეთ მაგალითს: ქრისტიანობაში ხატის დაწერა შეუძლია ყველას, ვისაც ამის ნიჭი გააჩნია, მაგრამ მან ამისთვის კურთხევა უნდა აიღოს ეკლესიისგან და აუცილებლად შემდეგ აკურთხოს იგი, ყველას არ შეუძლია იმუშაოს ბიბლიის ტექსტზე, თუ შესაბამისი განათლება არ გააჩნია, რათა დაცული იქნას ბიბლიის ტექსტისა და მასზე კომენტარების უცვლელობა და ა. შ.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ყურანი. არაბულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და განმარტებები დაურთო გიორგი ლობჯანიძემ. თბ., 2006.
2. წმინდა წიგნი ყურანი და მისი შინაარსობრივი თარგმანი. მთარგმნელი: რეზო მიქელაძე. სტამბოლი 1433/2012.
3. ყურანი. თარგმანი არაბულიდან და კომენტარები აპოლონ სილაგაძისა. 1-4 წიგნი. თბ., 2009-20012.
4. ერსან ოსმან. ქალი ისლამში, მისი უფლებები და ღირსებები. ბთ., 2011.
5. თოფბაში ოსმან ნური. უკანასკნელი ამოსუნთქვა. ბთ., 2010.
6. თოფბაში ოსმან ნური. წმინდა მუჰამედ შუამავალი. 1-2 ტ. მე-2 ტომი, ბთ., 2011.
7. თოფბაში ოსმან ნური. ერთი კოკა წყალი. 2010 (გამოცემის ადგილი მითითებული არ აქვს)
8. ჩელექი ომერ, დოცენტ დოქტორი. ოზთურქი მუსტაფა, დოქტორი. ყაია მურათ. დვთისმსახურების, ზნეობისა და მორალის საუკეთესო მაგალითი. ბთ., 2010.

9. დონდურენდი ჰამდი, პროფ. დქ. ისლამის ცოდნის წყარო. წიგნს არ აქვს არც გამოცემის წელი და ადგილი, არც გამომცემლობის შტრის-კოდი.

10. Коран. Перевод И. Ю. Крачковского. М., 1990.

Abesalom Aslanidze

Summary

This religious literature is discussed in this article, which applies not only the neighboring countries of Georgia, as well as it is translated from Arabic and Turkish languages. Based on this materials high scientific level of translation is poor , it is characterized with its plagiarism, and the development of resembling literature in Georgia promotes popularization of wrong knowledge of Islam.

სადმართოს გაღების ჩვეულება აჭარაში

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში დღემდეა შემორჩენილი მიცვალებულის სულის მოსახსენებლად თუ ჯანმრთელობისა და კეთილდღეობის გამოსათხოვად შესაწირავის - “სადმართოს” გაღების ჩვეულება. ჩვეულებრივ, სადმართოს სისხლიანი მსხვერპლის სახე აქვს და ხშირად ეკლესიაში ამა თუ იმ დღესასწაულზე საკლავის შეწირვით გამოიხატება, მაგრამ ამ რიტუალის ფორმა და შინაარსი, მიუთითებს, რომ სადმართოს გაღებას არანაირი კავშირი ქრისტიანულ სარწმუნოებასთან არა აქვს და ეს უფრო არქაული რიტუალის გადმონაშთი უნდა იყოს.

ბიბლიის თანახმად, პირველი მსხვერპლი ადამის შვილის აბელის მიერ დაკლული საკლავი იყო. ძველი აღთქმის ეკლესიაში ღმრთისმსახურებისას მიმართავდნენ რიტუალურ მსხვერპლშეწირვას, რომლის მიზანიც ცოდვათა მიტევების გამოთხოვა იყო. ქრისტიანული სწავლებით, უკანასკნელი სისხლიანი მსხვერპლი - ზვარაკი, რომელიც ადამიანთა ცოდვების მისატყვევლად შეიწირა, იყო თვით ძე ღვთისა - მაცხოვარი, რომელმაც თავისი სისხლით გამოისყიდა ადამიანთა ცოდვები. ამ „სოფლის ცოდვათა აღმხმელი ტარიგის“ (იოან. 1.29) სისხლით ეკლესიაში ყოველგვარი სისხლიანი მსხვერპლშეწირვა შეწყდა და დღეს აღესრულება „უსისხლი მსხვერპლშეწირვა“ – ევქარისტია. უფალი ამბობს: „არა შევიწირავ მე სახლისა შენისაგან ზუარაკთა, არცა არავისა შენისაგან ვაცთა; რამეთუ ჩემი არს ყოველი მკვცი ველისაჲ, ნადირი მთათაჲ და ყოველი პირუტყვ. ვიცნი მე ყოველნი მფრინველნი ცისანი, და შეუენიერებაჲ ველთაჲ ჩემ თან არს. შე-თუ-მემშოის, არავე შენ გეტყოდი, რამეთუ ჩემი არს სოფელი და საესება მისი. ნუ ვჭამოა კორცი ზუარაკთაჲ ანუ სისხლი ვაცთაჲ ვსუაჲ? შეწირე ღმრთისა მსხვერპლი ქებისაჲ...“ (ფს.49), ამიტომაც, ქრისტიანული ეკლესია ღმრთის უსისხლო მსხვერპლს სწირავს - პურსა და ღვინოს, რომელიც სადმართო ლიტურგიის დროს, ანუ წირვის დროს გადაიქცევა იესო ქრისტეს სისხლად და ხორცად, რომელსაც ეზიარებიან მორწმუნენი. ამგვარად, სადმართოს დაკვლა, ანუ სისხლიანი მსხვერპლშეწირვა ქრისტიანობას არ უკავშირდება და იგი

უნდა იყოს არქაული რიტუალი, მსხვერპლშეწირვის ტრანსფორმირებული ფორმა.

საღმრთოს გაღების ჩვეულება გავრცელებული იყო აჭარაში, ქობულეთის რ-ში. ეს რიტუალი ტარდებოდა ოჯახში ხშირი ავადმყოფობისა და სიკვდილიანობის შემთხვევაში. ასეთ დროს აჭარაში თვლიდნენ, რომ ოჯახი რაღაც ცოდვის გამო იყო დაწყევლილი, „გადაცემული“ და ისჯებოდა. ოჯახი სიკვდილიანობისაგან რომ დაეცვათ, იყიდდნენ ცხვარს ან თხას, მოიყვანდნენ ხოჯას (გურიის მოსაზღვრე სოფლებში მღვდელსაც), ცხვარს დაკლავდნენ, ხორცს მოწვეულ სტუმრებსა და ხოჯას (ან მღვდელს), აგრეთვე, ოჯახის რძალს აჭმევდნენ, ხოლო ძვლებსა და მორჩენილ ნაწილებს შეახვევდნენ მიტკალში და მიწაში ჩაფლავდნენ (ჯ.ნოღაიძელი, 1971:51). ეს არის მსხვერპლშეწირვის სახესხვაობა რაც ზებუნებრივი ძალებისათვის მოსავლის, საქონელ-ფრინველის ნამატის და სხვ. მეტაფორული გაზიარების გზით ზებუნებრივი ძალების გულისმოდებას და მათი კეთილგანწყობის გამოწვევას ისახავდა მიზნად. ეს არის მსხვერპლშეწირვის განსაკუთრებული ფორმა – ნაცვალგება. ამ შემთხვევაში მსხვერპლშეწირვა ტარდება იმ ადამიანის სიკვდილის ან ავადმყოფობის წილ, რომელიც სწირავს მსხვერპლს ან რომლის სახელზეც ხორციელდება მსხვერპლშეწირვა. ე.ი. მსხვერპლის გაღება ხდება ვიღაცის სიცოცხლის სანაცვლოდ, მისი შემწირველის დასაცავად. მსხვერპლშეწირვის ასეთი ტრანსფორმირებული სახე უნდა იყოს აჭარაში გავრცელებული „საღმთოს“ გაღების ჩვეულება. „საღმთოს“ ნარჩენების მიწაში ჩაფვლაც ადამიანის მაგივრად მსხვერპლის ჩანაცვლება-გაღება უნდა იყოს.

მსხვერპლშეწირვის ასეთი სახე ცნობილია როგორც საქართველოს სხვადასხვა კუთხის, ასევე, მსოფლიოს სხვა ხალხების რწმენა-წარმოდგენებში. მარცვლეულის, სხვადასხვა ხილის ნამცხერების შინაური ფრინველებისა და ცხოველების ნარჩენების მიწაში ჩაფვლა - მიწისათვის მიბარება - არ უნდა იყოს შემთხვევითი და მიწის კულტთან დაკავშირებულ ქართველთა უძველეს რწმენა-წარმოდგენებს უნდა ასახავდეს.

მიწა უძველეს ქართველებს ღვთაების სახით ჰყავდათ წარმოდგენილი. მაგალითად, ფშავ-ხევსურებს სწამდათ, რომ

თითოეულ ადგილს, — მთას, გორას, ხევს... ჰყავს დედა, რომელსაც " ადგილის დედა"-ს ეძახიან, მეგრელებსაც სწამთ ფუძის მფარველი ღვთაება, "ფუძის ბატონი". მეგრულად მას " ნერჩი პატენი" ჰქვია. "ნერჩი" ნიშნავს ფუძეს, იმ ნიადაგს და მიწას, რომელზედაც სახლი დგას. მის სახელზე მუხლმოყრილნი ტაბლებით ხელში ღოცულობენ მიწაში გათხრილ ორმოსთან. ღოცვის შემდგომ "ტაბლებს" იმ ორმოში ჩააწყობენ და ზედ დიდ ღოდს გადახურავენ, ამას "ტაბლების დაკრძალვა" ჰქვია. ძველად სიტყვა "დედამიწა" აღნიშნავდა არა მიწას (მის აღსანიშნავად ხმარობდნენ ტერმინს „ქვეყანა“), არამედ "მიწის დედა"-ს, მიწის ღვთაებას. ამგვარად, ქართველები თავიანთსა სცემდნენ "დედამიწას", როგორც ღვთაებას. თავდაპირველად ტერმინი "ღმერთი"-ც რომელიდაც მდებრობითი სქესის ღვთაების სახელი უნდა ყოფილიყო და მხოლოდ შემდეგ დროთა განმავლობაში გამხდარა საზოგადო სახელი (ივ.ჯავახიშვილი, 1979). ამიტომ სავსებით ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ ამ ტერმინით აღნიშნავდნენ დედამიწას და საღმრთოც მიწის ღვთაების გულისმოსაგებად გაღებული მსხვერპლი უნდა იყოს.

აგრარულ წეს-ჩვეულებათა უმრავლესობა მიწის თავიანთცემის ნიშნითა და ნაყოფიერების იდეითაა გამსჭვალული. მიწის გასულიერებასა და ღვთაების რანგში აყვანაზე მიუთითებს აჭარაში გავრცელებული მიწასთან დაკავშირებული დაფიცებისა და დაწვევლის ფორმულები, ხატოვანი გამონათქვამები: უტყუარობის დამადასტურებლად მიწაზე დაიფიცებდნენ, რადგან "მიწა ნაფიცარია" და ტყუილის მთქმელი დაისჯება; "მიწა არ მიიღებსო," — იტყოდნენ ბოროტ, სიავის მქნელ კაცზე; "მიწა დაავადყოფდაო," — ამბობდნენ მაშინ, როცა ბევრი ახალგაზრდა დაიკრძალებოდა. მიცვალებულის დასაფლავებას ქობულეთში "მიწაში შენახვას" ეძახიან. ასევე ამბობენ თესვის პროცესზე — "თესლი მიწას მივაბარეო". მიწას, როგორც ნაყოფიერების მომცემს, აიგივებდნენ ქალთან და მისი ნაყოფიერების მიზნით მიმართავდნენ ფალიურ-ეროტიკული ხასიათის რიტუალებს. დედა-მიწის დასაცავად გარკვეული აკრძალვების სისტემაც მოქმედებდა. ერიდებოდნენ გარკვეულ დღეებში მიწის სამუშაოებს და მიწაზე შეხებასაც კი. ამ მიზნით წლის ზოგიერთი დღე (ე.წ. "ნაკრძალი დღეები": ბახურა,

კვირკობა//ჩურჩუბი, ელიობა, ქაშატობა) მიწისათვის შეწირულ უქმედ ცხადდებოდა.

მიწის კულტის არსებობაზე მიუთითებს მიწისათვის მსხვერპლის გაღების ჩვეულებაც, რაც სხვადასხვა პროდუქტის, მარცვლეულისა თუ რიტუალური ტრაპეზის ნარჩენების მიწისათვის სიმბოლურ “მიბარებაში” გამოიხატებოდა. ეს რიტუალი ტარდებოდა დედა-მიწის გულისმოსაგებად, რათა ადამიანებზე განრისხებულმა მიწის ღვთაებამ იკმაროს გაღებული მსხვერპლი და აღარ წაიღოს ამ ოჯახის წევრების სიცოცხლე. ალბათ ამიტომაც ეკრძალება ამ საღმრთოდ გაღებული მსხვერპლის ჭამა ოჯახის წევრებს. ხოლო, რაც შეეხება სამსხვერპლო პირუტყვად ცხვრისა და თხის გამოყენებას, ეს სავსებით ბუნებრივია, რადგან ქართულ ეთნოგრაფიასა და ფოლკლორში ცხვარი, როგორც სამსხვერპლო ცხოველი, უმთავრეს შესაწირავად, უპირველეს საკლავადაა მიჩნეული როგორც მიცვალებულისათვის, ისე აგრარული ღვთაებებისათვისაც. ეთნოგრაფიულ ყოფაში კი თავის მხრივ მოწმდება მჭიდრო კავშირი მიცვალებულისა და აგრარულ – მზისა და მიწის – კულტებს შორისაც. ისინი მიჩნეული არიან მიწის კულტის თანახმად ზოომორფულ არსებებად და ხშირად მონაწილეობენ მიწის კულტმსახურების რიტუალებში.

საღმთოს გაღების ჩვეულება საქართველოს სხვა კუთხეებშიცაა გავრცელებული. მაგალითად, ალბულაღის რ-ში იხდიდნენ სამღრთოს. გ.ჩიტაია თვლის, რომ ეს რიტუალი უნდა ყოფილიყო მიძღვნილი მიწისა და ნაყოფიერების ღვთაებისადმი (გ.ჩიტაია, 1927:229-231). სამეგრელოში ნაფრას ან ნაფურახას სახელით ცნობილ, ავადმყოფობისაგან დაცვისათვის განკუთვნილ ჩვეულების დროსაც ოჯახის ქალი აცხობდა სარიტუალო ხაჭაპურს, რომელსაც ტყეში ან სიმინდის ყანაში დანოჰილი სწირავდა დედამიწის ღვთაებას, რადგან მიაჩნდათ, რომ ავადმყოფი სწორედ მიწის ქალღვთაებისაგან იყო შერისხული (ნ.ბრეგაძე, 1969:244). რიტუალური პურების, შეწირული გოჭის ძვლების, ყველის, თხილის, ღვინის მიწაში საკულტო დანიშნულებით ჩაფვლა სცოდნიათ „მიწის გაჯერიების” წესისას გურიაში (გ.ჩიტაია, 2001:267), „გოთოხვამა ფუძის/ფუძეში ოხვამეშის”, „დიხაშ ხვამას” დროს სამეგრელოში, „ფუძის გამოლოცვის” ცერემონიაზე იმერეთში

(ს.მაკალათია, 1941:174-275; ნაბაკელია, 1982:153). ეს მასალა გვაფიქრებინებს, რომ აჭარაშიც თავდაპირველი დანიშნულება „საღმთოს გაღებისა“ უნდა ყოფილიყო მიწის ღვთაებისათვის ძღვენის მირთმევა მისი კეთლგანწყობისა და მხარდაჭერის მოპოვების მიზნით.

მიწისათვის მსხვერპლის გაღების გარკვეული წესი, გარდა ზემოთ უკვე აღწერილი რიტუალებისა, თავს იჩენს აჭარაში ახალი სახლის მშენებლობის დროს სახლის მარჯვენა საძირკველში პურის კაკლის, საქონლის ბეწვის, შაქრისა და ხურდა ფულის ჩატანების ჩვეულებაში. სჯეროდათ, რომ საძირკველის ქვა მხოლოდ ამის შემდეგ „იცნობდა თავის ადგილს“ და შესაძლებელი იყო სახლის მშენებლობის დაწყება (ნოღაიდელი ნ. 1986:71). ზოგან, განსაკუთრებით ქვემო აჭარაში, სცოდნიათ ცოცხალი შესაწირავის (შინაური ფრინველი, წვრილფეხა თუ მსხვილფეხა საქონელი) გაღება და ბაღავარში მისი სისხლის ჩასხმა (მიქელაძე ჯ. 1982:42). ამგვარად, აჭარის ეთნოგრაფიულ ყოფაში დასტურდება როგორც მიწის ღვთაების რანგში აყვანის ზოგადქართული მოდელის ნიშნები, ასევე, მიწის კულტთან დაკავშირებული არქაული რწმენა-წარმოდგენებისა და რიტუალების კვალი, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ მიწის კულტმა ქართულ ღვთაებათა იერარქიაში თავისი მნიშვნელობა შეინარჩუნა, როგორც ერთ-ერთმა უმაღლესმა და მთავარმა ღვთაებამ მიწათმოქმედების ჩასახვიდან ვიდრე ქრისტიანობის გაჩენამდე, ხოლო შემდგომ, მიუხედავად იმისა, რომ განიცადა დიდი სახეცვლილება, უკვალოდ არ გამქრალა და შეინარჩუნა თავისი ფუნქციონალური დანიშნულება ქართველი მეურნის რწმენა-წარმოდგენებსა და აგარარულ წეს-ჩვეულებებში.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ახალი აღთქმა და ფსალმუნები, სტოკჰოლმი 1991.
2. ფსალმუნები და ლოცვანი, თბილისი, 2003.
3. აბაკელია ნ., ქტონური რწმენა-წარმოდგენები სამეგრელოში, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, თბ., 1982.
4. ბრეგაძე ნ., მთის მიწათმოქმედება დასავლეთ საქართველოში, მემინდვრობა რაჭა-ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, თბ., 1969.
5. მაკალათია ს., სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.
6. მიქელაძე ჯ., საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობანი აჭარაში, ბათუმი, 1982.
7. ნოღაიდელი ნ., სამშენებლო ლექსიკა, აჭარული დიალექტის დარგობრივი ლექსიკა, V, თბ., 1986.
8. ნოღაიდელი ჯ., ნარკვევები და ჩანაწერები, I, ბათუმი, 1971.
9. ჩიტაია გ., ეთნოგრაფიული მოგზაურობიდან აღბუღალის რაიონში, საქართველოს მუზეუმის მოამბე, IV., თბ., 1927.
10. ჩიტაია გ., თოხის კულტურა დასავლეთ საქართველოში, შრომები, II, თბ., 2001.
11. ჯავახიშვილი ივ., თხზ., 12 ტომად, ტ. I, თბ., 1979.

Tamila Lomtadze

Polish manners offering "sagmrto" in Adjara

Summary

In Adjara, and in other regions of Georgia, is still preserved the custom of sacrificing "sagmrto" in the form of domestic animals and birds. It is a sacrifice for the souls of the dead and for the health and welfare of living. Sacrificial ritual is often performed in churches, but its essence and form of proof that the custom of offering "sagmrto" Christianity not connected, and the cult of the earth.

**რელიგიის ღვწნა საბჭოთა ხელისუფლების
დამყარების პირველ წლებში**

წითელი არმიის მიერ საქართველოს ოკუპაციისთანავე, კომუნისტები ეკლესიისა და ქართველი ხალხის რელიგიური რწმენის ნგრევას შეუდგნენ. თავდაპირველად მათ საეკლესიო ქონების ჩამორთმევა განიზრახეს. ეკლესიების დიდი უმრავლესობა ან მთლიანად დაანგრიეს, ან სამთავრობო შენობად, კომუნისტური პარტიის ოფისად, კლუბად, საწყობად ან გომურად გადააკეთეს. არაერთი უძველესი სალოცავი, საკათედრო ტაძარი, ეკლესია, მონასტერი, რომელსაც ყველა ქართველი ეთაყვანებოდა, განადგურდა და შეიბღალა. მათ შორისაა მე-5 საუკუნის ჯვრის მონასტერი; ვარძიის ცნობილი კლდეში ნაკვეთი მონასტერი, თამარ მეფის საფლავად მიჩნეული ადგილი; თბილისის საკათედრო ტაძრები - ნიკორწმინდა, ბედია, მოქვი, გუმბათი (მის თავზე აღმართული ჯვრის ნაცლად ღვწნის ბიუსტი დაიდგა) და მრავალი სხვა. ყველა ჯვარი, ზარი, ჩუქურთმა, ხატი და სხვა საეკლესიო ნივთები ეკლესიებიდან გატანილ იქნა. ზოგიერთი მათგანი მუზეუმში შეინახეს, მაგრამ მათი უმრავლესობა საბჭოთა რუსეთში გაგზავნეს. იქ ამ ხატებიდან ძვირფასი ქვები ამოიღეს, ოქრო-ვერცხლი კი გადაადნეს.

ოკუპაციისთანავე დაფუძნდა „მებრძოლ ათეისტთა საბჭო“, რომლისთვისაც დიდი ოდენობის თანხები, შენობები, ბეჭდვითი პრესა და ა.შ. გამოიყო. მას დაევეალა ანტირელიგიური პროპაგანდა ღვწნის მიერ ჯერ კიდევ 1905 წელს წარმოთქმულ სიტყვებზე დაყრდნობით: რელიგია ხალხის ოპიუმია. რელიგია სულის არაყივითაა, რომელშიც კაპიტალის მონები თავიანთ ადამიანურ სახეს და ღირსების გრძნობას კარგავენ. საქართველოში კომუნისტური წყობის დამყარებამდე ათასობით ეკლესია იყო, ერთი წლის შემდეგ კი, 1922 წელს, ქართული ეკლესიის მამათავარმა, კათოლიკოსმა ამბროსიმ დაიწვილა, რომ საქართველოში 1 500 ეკლესიადა დარჩა. 1951 წელს,

კათოლიკოსმა კალისტრატემ, თბილისში გაზეთ „ნიუ იორკ ტაიმსის“ წარმომადგენელთან, ჰარისონ სოლზბერისთან საუბარში განაცხადა, რომ საქართველოში მხოლოდ 100 ეკლესია შემორჩა. სხვა ფაქტები რომ არც არსებობდნენ, ესეც საკმარისი იქნებოდა იმის სადემონსტრაციოდ, რაც კომუნისტებმა ქართულ ეკლესიას დამართეს. [ჭუმბურიძე, 2012:284]

იკრძალებოდა რელიგიური რიტუალები. დაუშვებელი იყო, მაგალითად, ბავშვების მონათვლა ან ეკლესიაში ჯვრისწერა (ეს აკრძალვა შემსუბუქდა მეორე მსოფლიო ომის დროს). ქართველი მღვდლის შვილის, ვალერიან სანგულიას 1954 წლის 13 ოქტომბრის ჩვენებიდან ირკვევა, თუ როგორი რეაქცია ჰქონდეთ ქართველებს ამ დადგენილებაზე: მინდა აღვნიშნო, რომ სამღვდელოების დევნასთან ერთად, კომუნისტები პრაქტიკულად ანადგურებდნენ ქართულ ეკლესია-მონასტრებს. ალბათ იცით, რომ ქართული ეკლესიის ისტორია IV საუკუნის დასაწყისიდან იღებს სათავეს. საუკუნეების განმავლობაში, ქართველები იცავდნენ საკუთარ რწმენას და საქართველოს ყველა კუთხეში უამრავი მონასტერი, საკათედრო ტაძარი და ეკლესია იყო.

საქართველოს დაპყრობისთანავე კომუნისტები ეკლესია-მონასტრების განადგურებას შეუდგნენ. შენობებს ან ანგრევდნენ – როგორც დაანგრიეს მაგალითად საკათედრო ტაძარი თბილისში, ან კლუბებად და გომურებად იყენებდნენ – ყოველნაირად ბღალავდნენ მათ. შემოიღია კონკრეტული მაგალითიც მოვიყვანო – მათ ერთ უძველეს, ძალიან ცნობილ ტაძარს გუმბათიდან ჯვარი ჩამოხსნეს და მის მაგივრად იქ ლენინის ბიუსტი აღმართეს.

საქართველოში არსებული ათასობით ეკლესიიდან, 1922 წელს მხოლოდ 1500 დარჩა. ეს ჩაიწერა კათოლიკოს ამბროსის მიერ საზღვარგარეთ გაგზავნილ მემორანდუმში. საინტერესოა, რომ მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, 1949 ან 1950 წელს, ცნობილ ჟურნალისტ სოლზბერის, რომელიც თბილისში იმყოფებოდა კათოლიკოსმა შეხვედრისას უთხრა, რომ იმ დროისთვის ეკლესიების რაოდენობა საქართველოში 100-ს არ აღემატებოდა. [ჯანელიძე, 2009:218]

ეკლესიების ნგრევისა და შებღალვის გარდა, კომუნისტები, რა თქმა უნდა, ეკლესიებს ძარცვავდნენ და ართმევდნენ ქონებას, რომლებიც მათ საუკუნეების განმავლობაში დაუგროვდათ. ქართველი ხალხი ძალიან რელიგიურია, საკათედრო ტაძრები და ეკლესიები ქართველი მეფეებისგან, არისტოკრატებისა და ხალხისგან ძვირფას შესაწირს დებულობდა. ეს საგანძური საუკუნეების განმავლობაში ინახებოდა, მაგრამ კომუნისტებმა გაძარცვეს ეკლესიები და რაც საინტერესოა, ნაძარცვი რუსეთში გაგზავნეს.

გაიძარცვა დასავლეთ საქართველოს ერთ-ერთი ცნობილი მონასტერიც. მასში ინახებოდა ცნობილი ქართველი მეფის მიერ შეწირული განძი. ამის გამო, კომუნისტურ მთავრობას საპროტესტო წერილით მიმართეს და ამ განძის დაბრუნება ითხოვეს.

მათ ძალიან ცინიკურად მიუგეს, რომ განძი მოსკოვში გაიგზავნა სარესტავრაციოდ. რა თქმა უნდა, მას შემდეგ ამ განძის შესახებ არავის სმენია. ტერორისა და დევნის მიუხედავად, მიუხედავად ყველაფრისა, რაც კომუნისტებმა ქართველებში რელიგიური გრძნობის ჩაკვლის მიზნით ჩაიდინეს, მათ წარმატებას ვერ მიაღწიეს. მახსენდება არაერთი შემთხვევა, როდესაც არა მარტო ჩემი სოფლის, არამედ მიმდებარე სოფლების მაცხოვრებლებიც მოდიოდნენ ჩუმად მამაჩემთან და ბავშვის მონათვლას ან სხვა რელიგიური რიტუალის ჩატარებას სთხოვდნენ მას. ასეთ დროს, ჩვენ კარ-ფანჯარას საკეტი ვკეტავდით, მათზე ზეწრებს ვაფარებდით და გარეთ ყარაულს ვაყენებდით (ოჯახის წევრს), რათა მას კომუნისტის ან ინფორმატორის მოახლოება შეეცოხებინა ჩვენთვის. საქმე კიდევ უფრო რთულად იყო, როდესაც მამას სხვაგან მისვლას სთხოვდნენ სასიკვდილოდ განწირული ადამიანებისთვის რიტუალის ჩასატარებლად. ამის გაკეთება დღისით თითქმის შეუძლებელი იყო და ამიტომ იგი ღამით სიარულს ამჯობინებდა. მახსოვს ერთხელ ადგილობრივი კომუნისტი ხელმძღვანელის, კაპიტან თორიას მეუღლემ როგორ მოიყვანა საკუთარი შვილი მოსანათლად. მან ეს საიდუმლოდ გააკეთა, ისე, რომ ქმარსაც კი

არ უთხრა. თუმცა, მალე ინფორმაციამ გაჟონა და ორივე, ისიც და მისი მეუღლეც, დააპატიმრეს. იგი თანამდებობიდან გადააყენეს და კომუნისტური პარტიიდან გარიცხეს. შემდეგ კი ის საერთოდ დაიკარგა.

ქართული სამღვდელოების დევნა ოკუპაციის პირველივე დღიდან დაიწყო. ათასობით ქართველი მღვდელი, ბერი და მონაზონი დაიჭირეს, გადაასახლეს, აწამეს, სიკვდილით დასაჯეს ან უბრალოდ მოკლეს. ეალერიან სანგულიამ ჩვენება მოგვცა იმის შესახებ, თუ როგორ ექცეოდნენ კომუნისტები ქართულ სამღვდელოებას. მან თქვა: „კომუნისტები ჩავიდოდნენ რომელიმე სოფელში და მოსახლეობას სოფლის მოედანზე ან სხვა ადგილას შეკრებას უბრძანებდნენ (ვაი მას, ვინც არ დაესწრებოდა); პროპაგანდისტები მიმართავდნენ სოფლის მოსახლეობას და აღფრთოვანებით საუბრობდნენ რელიგიის წინააღმდეგ. მათი პროპაგანდა მუდმივად ერთსა და იმავეს იმეორებდა-„რელიგია ოპიუმი, ხალხის საწამლავი; იგი მხოლოდ ექსპლუატატორთა და მდიდართა მოგონილია ხალხის დასამონებლად, ღარიბებსა და უკმაყოფილოებს ისინი სიცოცხლის შემდეგ სამოთხეს პირდებიან და ამით ამშვიდებენ. ისინი ხალხს ეუბნებიან, რომ რაც მეტად დაიტანჯებიან აქ, მით მეტად დაფასდებიან იმქვეყნად; ეკლესია იმპერიალისტებისა და მდიდრების მსახურია, ყველა მღვდელი კი ხალხის მტერია. სწორედ ამიტომ ვიბრძვით ჩვენ, კომუნისტები, ხალხის ინტერესების ნამდვილი დამცველნი, რელიგიისა და ეკლესიის წინააღმდეგ. იბიეთ შური გამყიდველებსა და თქვენს ყველაზე საშიშ მტრებს“ და ა.შ.[მნათმეცადე, ა. დაუშვილი, 2004:144-145]

ასე მიმართავდნენ კომუნისტები ხალხს. შემდეგ მათი აგენტები იწყებდნენ ყვირილს: „მღვდელი, მღვდელი, მოიყვანეთ აქ მოღალატე“. დაახლოებით 10-15 აგენტი მივიდოდა მღვდელთან და შეხვედრაზე ძალით მოიყვანდა ხელებშეკრულს და კისერზე თოკშემოხვეულს. კომუნისტები სცემდნენ და უმოწყალოდ ურტყამდნენ მას, ახევდნენ ტანსაცმელს, აგლეჯდნენ წმინდა ჯვარს კისრიდან, ასხამდნენ ტალახს, ბოლოს კი მიწაზე დასცემდნენ და წვერ-ულვაშს კპარსავდნენ.

ამ სანახაობის დასასწრებად ძალით მოყვანილი ხალხი გარინდული იდგა ხოლმე. თავიდან, ბევრი პროტესტს გამოთქვამდა და მსხვერპლის გათავისუფლებას ცდილობდა, მაგრამ მათ აღვილზევე ხერხდნენ. ამიტომ, ცოტა ხნის შემდეგ ხმის ამოღებას ვეღარავინ ბედავდა. ერთი ქალი თუ იტირებდა თანაგრძნობითა და სიბრალულით.

მამანემსაც ისევე მოექცნენ, როგორც ბევრ სხვა მღვდელს. როდესაც სახლიდან ძალით გაიყვანეს, საწყალი დედანები გაეკიდა და მეც თან გამიყოლა. მაშინ პატარა ვიყავი, მაგრამ ყველაფერი მახსოვს, რაც მოხდა. კიდევ სხვა საშინელი ამბავიც მახსოვს. მამანემს ყავდა მეგობარი, ასევე მღვდელი მ. ხარეშავა. იგი ჯერ თითქმის სიკვდილამდე სცემეს, ხოლო შემდეგ წვერი ცეცხლის ალით მოაწვეს. როგორც მე ვიცი, ეს არ იყო ამგვარი წვალეების ერთადერთი შემთხვევა და ყოველთვის, როცა კომუნისტები მღვდლებს სცემდნენ და აწამებდნენ, ეკითხებოდნენ: „სად არის ახლა თქვენი ღმერთი? რატომ არ გეხმარებათ?“. კომუნისტებმა ბევრი იღონეს იმისთვის, რომ ხალხში რელიგიური გრძნობა ჩაეკლათ და მიეგნოთ მათთვის, ვინც ჯერ კიდევ ინარჩუნებდა რწმენას. ვალერიან სანგულიამ შემდეგი ჩვენება მისცა:

„მახსოვს, შობის, აღდგომისა და სხვა რელიგიური დღესასწაულების შემდეგ სკოლაში როგორ მოდიოდნენ კომუნისტები და ყველა ბავშვს სათითაოდ კითხავდნენ. ვაი იმ ოჯახს, ვისი ბავშვიც იტყოდა, რომ დღესასწაულის აღსანიშნად რაიმე განსაკუთრებული ჰქონდათ სახლში. აღდგომის კვირის შემდეგ კომუნისტები ყოველთვის ამოწმებდნენ ბავშვების თითებს. და ვაი იმ ოჯახს, ვისი ბავშვების თითებზეც წითელ, ლურჯ ან სხვა ფერის ლაქებს შეამჩნევდნენ. ეს იმის მანიშნებელი იყო, რომ მათ აღდგომისათვის კვერცხები შეედებათ. (საქართველოში, როგორც ბევრ სხვა ქვეყანაში, აღდგომისთვის ტრადიციულად კვერცხს ღებავენ სხვადასხვა ფერად). ამ ბავშვების მშობლებს აუცილებლად სჯიდნენ, როგორც წესი, დეპორტაციით“. [თოიძე, 1999:123]

წითელი არმიის მიერ საქართველოს დაპყრობის შემდეგ, როდესაც ყველა, ვინც შეძლო, საზღვარგარეთ გაიქცა, ერთ ქართველ მღვდელს არ დაუტოვებია სამშობლო. ყველა მათგანმა თავის მრევლთან დარჩენა და მისი ბედის გაზიარება არჩია. მათ შორის იყო ქართული ეკლესიის მამათავარი, კათოლიკოსი ლეონიდე. იგი იმავე წელს გულის შეტევით გარდაიცვალა, რის შემდეგაც საქართველოს საეკლესიო საბჭომ კათოლიკოსად ამბროსი აირჩია. 1922 წლის თებერვალში კათოლიკოსმა ამბროსიმ მემორანდუმითა და თხოვნით მიმართა გენუას კონფერენციას. მან აღწერა ის საშინელი პირობები, რომელშიც წითელი არმიის მიერ დაპყრობის შემდეგ ქართველ ხალხს უხდებოდა ცხოვრება. კათოლიკოსი ამ ფორმით დახმარებას სთხოვდა ცივილიზებულ სამყაროს. ამ მიმართვის გამოქვეყნებისთანავე კომუნისტებმა იგი დააპატიმრეს და ერთი წლით ციხეში ჩასვეს. როდესაც კომუნისტებმა ჩათვალეს, რომ კათოლიკოსი ამბროსი გატყვევს, მაშინ მას საჯარო სასამართლო მოუწვევეს. შეუძლოდ მყოფმა და ღონემიხდილმა, ქართული ეკლესიის ასაკოვანმა და პატივსაცემმა პატრიარქმა ისეთი სულიერი სიმტკიცე და გამბედაობა გამოავლინა, რომ მისი სასამართლო ეკლესიისა და ქართველი ხალხის ზნეობრივი გამარჯვებით დასრულდა.

”ჩემი სული მაღალ ღმერთს ეკუთვნის - განაცხადა მან - ჩემი გული სამშობლოს, მძორი კი თქვენთვის დამითმია, მტარვალნო!” კომუნისტებმა ამბროსის სიკვდილით დასჯა ვერ გაბედეს, მაგრამ ეს დიდებული და ღირსეული ადამიანი ციხეში ჩასვეს, სადაც იგი მალევე გარდაიცვალა”.

ამბროსი არ ყოფილა ერთადერთი პატრიარქი, რომელიც კომუნისტებმა სიკვდილით დასაჯეს. მისი ერთ-ერთი მემკვიდრე, კათოლიკოსი კალისტრატე, რომელიც „ნიუ იორკ ტაიმსის“ ჟურნალისტ სოლზბერის ესაუბრა, სადაც ხაზგასმით აღნიშნა, რომ ქართველ ხალხს ამერიკელ ხალხთან მეგობრული ურთიერთობის დამყარების სურვილი ჰქონდა, დააპატიმრეს. წამების შემდეგ 1952 წლის თებერვალში კათოლიკოსი

კალისტრატე ციხეში გარდაიცვალა. ყოველგვარი სასამართლოს გარეშე, შეუზღუდავად მოკლეს აგრეთვე ქართული ეკლესიის მაღალი რანგის სასულიერო პირი, ქუთაისის მთავარეპისკოპოსი ნაზარი.[ჯანელიძე, 2009:219]

გამოყენებული ლიტერატურა

1. დოდო ჭუმბურიძე, ისტორიული პორტრეტები, წერილები, თბ., 2012
2. ოთარ ჯანელიძე, საქართველოს ახალი და თანამედროვე ისტორია, თბ., 2009
3. მაყვალა ნათმელაძე, ალექსანდრე დაუშვილი, საქართველოს უახლესი ისტორია, თბ., 2004
4. ლევან თოიძე, საქართველოს პოლიტიკური ისტორია (1921-1923 წლები), თბ., 1999

Otar Gogolishvili

Pursuit of religion in the first years of soviet system establishment

Summary

Immediately after the red army occupied Georgia, they starts to destroy churches and religion belief of Georgian people. First of all, they intended to confiscate property of churches. They either destroyed the majority of churches or rebuild into governmental building, into the office of Communist Party, club, storehouse or cattle-shed.

„პარ ჩემი ძმების გულდამწვარი ზირისუფალი“

ქართული ემიგრანტული ცხოვრების ტკივილიანი გამოძახილია სიმონიკა ბერეჟიანის პოეზია, პოეზია, რომელიც სამშობლოს ზღვარდაუდებელი სიყვარულითაა ნასაზრდოები. სამშობლო ქვეყნის სატკივარი მოსვენებას აკარგვინებდა, მისი სიცოცხლის ყოველი წამი სამშობლოს მძიმე ბედის ტკივილითაა დამძიმებული. გულისყურით სამშობლოს მაჯისცემას ისმენდა, მაგრამ ვერაფერს შეელოდა. შორს, უცხოეთიდან ესიყვარულებოდა, ეფერებოდა, ელოლიავებოდა სამშობლოს. წინაპრების სისხლით მორწყულ-გაქვინებული ქართული მიწის ძახილს, სამშობლოს თავდავიწყებული მიჯნური, გულით ატარებდა. ეს ძახილია რომ აწელულებდა, ასევდიანებდა პოეტის სულს. მისი პოეზია სამშობლოს მოშორებული კაცის სევდა-ნაღველის, სამშობლოს მონატრების გაუსაძლისი ტკივილის მწარე, ცრემლიანი აღსარება და ამ მძაფრ ტკივილთან, სულის ტკივილთან ზიარებაა. ესაა მისი პოეზიის ძარღვი და საძირკველი.

ქართული ემიგრანტული პოეზიის ლაიტმოტივად შეიძლება ჩაითვალოს ს. ბერეჟიანის ლექსი „ნასახლარი“. შეუძლებელია ემოციის გარეშე წაიკითხო ლექსი. თითოეული სიტყვის მიღმა თითქოს ცრემლების ზღვა ჩაედინება. თავად შეიგრძნობ, რომ სამშობლოს მონატრების გრძნობა გაუსაძლისია, ძნელია. პოეტს ეძახის ნაცნობი გარემო, ის დალოცვილი მიწა-წყალი, სადაც დაიბადა; უხმობს მშობლიური ზეცის სილაჟვარდე, ხელს უქნევენ მშობლიური მთები, მაგრამ ამოდ, ენატრება, თუმცა ვერ ნახულობს; თუნდაც წამიერად თვალის შევლებაც კი არ შეუძლია. მშობლიური ზეცა ხომ სხვაა, არსად არ არის ისეთი, როგორიც შენი სამშობლოსია, მას ვერაფერი შეცვლის:

„ისევ ის მთები, ისევ ის ზეცა!

შენს სილამაზეს ვერ შესცვლის დრონი,

ორ ნაწნავებად გადმოიკეცა

ფარჩის კაბაზე მტკვარი-რიონი“.

სამშობლოს მონატრებით გამოწვეული წარმოსახვა შეუდარებელი და მოულოდნელია. სამშობლოს ველ-მინდვრები

ფარჩის კაბაა, ხოლო მტკვარი და რიონი ამ ფარჩის კაბაზე გადმოკეცილი ორი ნაწნავია პოეტისათვის. მას ისღა დარჩენია ფიქრით, ოცნებით მიმოიაროს ნაცნობი ადგილები. ისე უბრალოდ, სადად, მაგრამ უდიდესი მონატრება–სიყვარულით წერს, რომ მკითხველიც თითქოს ხედავს როგორ შეადგებს ჭიშკარს, როგორ ეამბორება მშობლიურ სოფელს პოეტი:

„გავეყვი მივევლად დღეს კუდიან ქარს...
როცა სოფელი იწვა ბინდებში,
ვაკოცე ღობეს, ვაკოცე ჭიშკარს
და დავიმალე სქელ სიმინდებში“.

ამ ტკივილის ფონზე პოეტს ადამიანად ყოფნას სხვა ყოფიერება ურჩევნია. ურჩევნია, რადგან აქ, სამშობლოში, მშობლიურ სოფელში, მოქანავე ოდის სითბოში, მშობლიურ სურნელებაში დარჩენა ხომ მაინც შეუძლებოდა. აი, რატომ სურს იყოს თუნდაც ალვის ხედ გაჩენილი: „გატყვილ ხულას დასჩხავის ყვავი,

დამპალ სვეტებზე ქანაობს ოდა...
მე რომ ალვის ხედ გაჩენილიყავ,
შენთან დარჩენა შემეძლებოდა“.

შეუძლებელია ადამიანის ცნობიერებას ძალაუვნებურად არ აეკვიატოს პოეტის უმწარესი ამონაკვესი–„შენთან დარჩენა“. ექოსავით გაისმის მის პოეზიაში ეს ამონაკვესი, მძაფრი ამონახეთქი გულისა.

სამშობლოსთან განშორების განცდებს ერთგან ასე გადმოგვცემს პოეტი: „და... როცა სამშობლოს ვტოვებდი, ჩვენი უნივერსიტეტის ეზოში შევედი, ჩემ ჭადართან მივედი. ხუთი ჩემოდენა იყო. აშრიადლა: –სად მიდიხარ? აქ დარჩიო!

ჩემო ჭადარო, შორსა ვარ შენგან! დიდ ქალაქში ვცხოვრობ, ქვაფენილზე დავდივარ. მიწის ქვეშ დავსრიალობ. ქარხნების, ავტომობილების და პაეროპლანების ხმაურით ყურები გამოტყედილი მაქვს და ხშირად ვამბობ ოხვრით: –ადარ მინდა ასეთი სიცოცხლე! შენთან ყოფნა მირჩევნია“ [გ. შარაძე, 1993:199].

გვზარავს პოეტის შინაგანი მდგომარეობის ამოძახილი: „შენთან დარჩენა“, „შენთან ყოფნა მირჩევნია“. ასე სამზეროდ

გამოიტანა პოეტმა მთრთოლვარე, სევდიანი გულის საიდუმლოება. ეს ხომ სამანს გადასული, გაუსაძლისი ტკივილის ამონაკენესია. ამ ტკივილის გამოძახილი გვესმის მის დაუმთავრებელ რომანში „ნიკოლას“, რომელიც გაგრძელებებით იბეჭდებოდა ჯერ „თეთრი გიორგი“ ფურცლებზე 1936 წელს, ხოლო შემდეგ ჟურნალ „ქართლოსში“ 1937 წელს. რომანში ვეცნობით საფრანგეთში გახიზნულ ორ ქართველს, აფრასიონს, რომელიც ქარხანაში მუშაობს და გლეხ პავლეს, წერა-კითხვის უცოდინარს. ის სოფელში ცხოვრობს და საქონელს ისე უვლის, როგორც ოდესღაც სამშობლოში. ეს მას მშობლიურ ქვეყანასთან აახლოვებს, ტანჯვას უადვილებს. სწორედ პავლეს ათქმევინებს მწერალი შემდეგ სიტყვებს, როცა უცხო მდინარეს ჩვენს ბუნებას ადარებს: „ჩვენი ქვეყნის მდინარე უფრო მხიარულია, ეგრე როდი დამუნჯდება... სთქვა პავლემ და ზეცას შეხედა: –ჰია, რა შორს არის ზეცა! მთვარეც რა ჭირვეულათ ანათებს... ვარსკვლავები სადღა გაჰქრა?! მაიცა!... ოჰ, მეხი კი დაგაყარეთ! დახე, დახე როგორ ბუუტავენ?! ჩვენი მიწა-წყალი სულ სხვაა, შვილო. აი, ტა, ტა, ტა, სად ვიღუპებით! ჩვენი მიწა ზეცასთან ახლო სცხოვრობს. ყველაფერს ზევიდან დასცქერი: მთიდან–მთასა, ველიდან–ველსა, ბილიკიდან–ბილიკსა. მთვარეც პატარძალივით თავზე დაგქათქათებს. ვარსკვლავები ახალციხის მწიფე ვაშლებივით სხედან ცაზე. ეგრე გგონია ხელით მისწვდები, დაჰკრეფ და უბეში ჩაილაგებ“ [ბერეჟიანი, 1937, №4–5:14].³¹

სამშობლოს მონატრების გრძნობა მძაფრადაა გადმოცემული ს. ბერეჟიანის ლექსში „სამშობლო უცხოეთში“ [ბერეჟიანი, 1923 №1:7]. პოეტი დაბრუნების იმედით ტოვებდა სამშობლოს, მაგრამ ეს აღარ ეღირსა მას. სამშობლოს სითბოთი სურს რომ გული გაითბოს, ამ სითბოს ხომ სხვა ვერ უწილადებს.

³¹ სტატიაში გამოყენებული მასალები დაცულია სტამბოლის ქართული საგანის წიგნთსაცავში. მასალის ასლები ინახება პროფ. შ. ფუტკარაძის პირად არქივში. დიდ მადლობას ვუხდით ქალბატონ შ. ფუტკარაძეს მასალებით სარგებლობისათვის.

ნელ –ნელა რწმუნდება, რომ ვედარასოდეს იხილავს მშობლიურ ქვეყანას. დაობლებული დადის უცხო მიწაზე და ობლობის მწარე წყლულს, ტკივილებს მალამოს ვერ უძებნის. ნატვრაში თანდათან მისი ობოლი გული ჭკნება. ერთადერთი ნუგეში ისევ და ისევ წარმოსახვით გაცოცხლებული მშობლიური კუთხის, სოფლის სახეებია. ბერლინის პაერში ის მშობლიური სოფლის, მშობლიური ყანის, მშობლიური მიწის სურნელს დაეძებს: „პაერში ოხვრა დაჰქროდა სოფლის, დახეულ ჩოხით და ყაბალახით“.

პოეტისათვის უცხოეთი ავი მენავეა, მამინაცვალი, ცივი დიასახლისია. სურს თავი დააღწიოს მის რეალობას. ისევ ეძახის მისი სოფელი, ისევ ჭადრის შრიალის გაგონება თუ დაამწვინებს. ვერც შავ მურიას ივიწყებს. ნატვრად ქცევია დახავსებული წისქვილის ქვებთან ჩამოჯდომა და სოფლის ბიჭების ერთად თევზაობა:

„მე ხშირად ვფიქრობ: გაირბენს წლები
და მეც დავტოვებ ცივ დიასახლისს,
უცხოეთიდგან გადვიმალეები
და დავაწვეები სოფელში სახნისს.
ნეტა ვიცოდე: გრილი ჭადარი
თუ ამიწეწავს სიყვარულით თმებს?

შავი მურია სად არი?
იქნებ აშინებს მეზობლის ქათმებს.
გაირბენს წლები ძველებურ წესით
და დახავსებულ წისქვილის ქვებთან,
გათეთრებული, ვერცხლის ანკესით
ხომ ვითევზავებ სოფლის ბიჭებთან“

ასე კვებავს მშობლიური კუთხის წარმოსახვით ნატკივარ გულს პოეტი. უცხოეთის ქარში მოხეტიალე პოეტის არსებაში ფიქრთა ჯაჭვი იკვრება. ფიქრები ცრემლიანია და თან ტკბილი, რადგან სამშობლოს უკავშირდება:

„და ქალი ამბობს: ხედავ ამ ცრემლებს?
შენი სამშობლოს მომავალია.
წარსული თვალზე იფარებს ხელებს
მეთამაშება კუკუ-მალის“.

პოეტს კარგად ესმის, რომ ობლობის მწარე წყლულებს სამშობლოს ნახვა მოუშუშებს. ერთადერთი დარჩენია, წარმოსახვით იცოცხლოს სამშობლოს სიყვარულით და ამ წარმოსახვით გაცოცხლებული სამშობლოს ხატებას ეფერება მისი სული.

საქართველოს უბედობამ ასე დაუთუთქა მას გული და აწამა. ყოველი პწკარი მისი ღექსისა აკვნესებულია მშობელი ერის სევდით და მწუხარებით: „და ერის სევდა, ერის ცრემლი, ვით ცხელი ტყვია, მე დამაქვს გულით და ჭრილობა მძიმე მატყვია“. ასე ძლიერი და მწარე, სევდიანი და ემოციური იყო მასში სამშობლოს ტანჯვის გამოძახილი.

პოეტი მხოლოდ კალმით არ უგალობდა სამშობლოს. იგი პირველი შემთხვევისთანავე, იარაღით ხელში გაეშურა საქართველოს საკურთხეველზე თავისი ნორჩი სიყმაწვილის მსხვერპლად მისატანად. „გამოთხოვებისას, მას ჩაუწერია ვახტანგ დამბაშიძის ალბომში შემდეგი სიტყვები: „მივიღვარ და სრულ დარწმუნებული, რომ ვიხილავ ჩემს მიწას. თუ ბედმა მიმტყუნა და სადმე, სხვის მიწაზე დავიძინე საუკუნოდ, ამითაც ბედნიერი ვიქნები, რათა უკანასკნელი ჩემი გაურჯოლება „საქართველო“ იქნება. თქვენ კი გთხოვთ და გთხოვთ ყველას, ჩემი „პაემანი მთა წმინდაზე“ ჩემს საყვარელ თბილისს მთაწმინდიდან წაუკითხოთ“ [ნ.საღია, 1954, № 16:2930].

უკანასკნელი კი არა, პოეტის ყოველ წამიერი გაურჯოლება საქართველო იყო. ცნობილია, რომ ბედმა უმტყუნა და მართლაც სხვის მიწაზე დაიძინა. ვერც მისმა თბილისმა მოისმინა მთაწმინდიდან მისი „პაემანი“. პოეტმა დაგვიტოვა ერთი ღექსი „უკვდავება“ [ბერეჟიანი, 1938, №13–15:221], სადაც იშვიათი წინათგრძნობით განსჭვრეტს თავის ხვედრს:

„ბნელსა ორმოში დამტოვე მარტოდ,

ნუ მიაკითხავ ჩემს სამარესა...

ცელქი ნიავი ობოლს გამართობს:

ზღაპრებს მიაბობს ღეშს მწუხარესა“.

სამშობლოში დაბრუნება კი არადა, მისი საფლავიც უცნობია. თითქოს გრძნობდა სიკვდილის მოახლოებას. წუხდა, რომ ვერ მივაღერებოდა ჭაღარა მთებს, ლურჯ ველებს. ამ

განცდის ნაყოფია ლექსი „მშვიდობით“ [ბერეჟიანი, 1939, №16-18:271]. გმინვასავით, მოთქმა-გოდებასავით ამოხდება პოეტის სიტყვები: „მშვიდობით! ვეღარ დაგიბრუნდები, რომ დაგიკოცნო, მიწავ, ხელები“. ასე დამწვარია მისი გული ტრფობა-სიყვარულით და მიზეზი ამ ტრფიალებისა მისი „ობოლი მხარეა“, მხარე, რომლისკენაც ისწრაფვის, რომელიც უძვირფასესი, სანუკვარი და თბილია:

„განშორებისას ვიტყვი შენს სახელს,
ქართული ჟრუოლა დამივლის ტანში...
ვიცი: ოდესმე თვალებს გავახეღ
ჩემს წინაპართა მუხის აკვანში“.

ს. ბერეჟიანის პოეზიისათვის სხვა თემა არ არსებობს. ყოველ წუთს, ყოველგან მშობლიური კუთხის მონატრებასა და ამ მონატრებით გამოწვეულ ტკივილზე გვესაუბრება. ამავე თემის გაგრძელებაა ლექსში „გურიას“ [ბერეჟიანი, 1937, №1:10]. გურიის მთების, ჭალების გახსენება ტკბილ ოცნებებად ცოცხლდება მის წარმოსახვაში და ბახმაროს ნისლივით ეხვევა ტკბილი ოცნებები. საბოლოოდ რწმუნდება, რომ არ უწერია სამშობლოს მონახულება-„დახშულია ოდის კარები“. ერთადერთი, რაც დარჩენია სიტყვასთან ჭიდილია, ემიგრაციის ტკივილების მაღამოდ ესღა შერჩენია:

„თუ სიცოცხლეში არ მეღირსა უცხო მხარედან,
რომ მეთქვა შენთვის სიტყვა მკვირცხლი, სიტყვა მახვილი,
ნულა დამიშლით, გურულებო, მუნჯ სამარიდან
მეც გაგაგონოთ ჩუმი ბანი, ან მოძახილი“.

ასე მტკივნეულად სდევს ს. ბერეჟიანის პოეზიას განცდა სამშობლოს მონატრებისა. ეს განცდა დაუძლეველი აღმოჩნდა პოეტისათვის. შეეწვია იმ ყოფასაც, რომ „და ავიყვანე ავი მენავე უცხო ქვეყნებში მაშინაცვალად“ [ბერეჟიანი, 1925, №4:4].

პოეტის გული სამშობლოს მონატრების გაუსაძლისი ტკივილის საბუდარია. სხვა თვალსაწიერი მისთვის არ არსებობს. მისთვის ერთადერთი, შეუცვლელი ისევ და ისევ საქართველოა:

„ვარ ჩემი ქვეყნის გულდამწვარი ჭირისუფალი,
ერის ბრწყინვალე მომავალით მსურს გავიხარო,

თუ საქართველო არ იქნება თავისუფალი,
დე მტვრად ქცეული დამენახოს მთელი სამყარო!”–წერს
პოეტი ლექსში „მგოსანი“ [ბერეჟიანი, 1938, №9–10:140]. აი, ასე
ჭირისუფლობს მშობლიურ ქვეყანას. სამშობლოს თავისუფლება,
უკეთესი მერმისი–ეს გაუხარებს დამწვარ გულს, წინააღმდეგ
შემთხვევაში, მთელი სამყარო არარაობა, მტვერია მისთვის.

ასე წუხდა მშობლიურ მიწას უზიარებელი პოეტი
სამშობლოზე. ტკიოდა ქვეყნის სატკივარი, მოსვენებას
აკარგვინებდა პირადი წუხილიც, ენატრებოდა სამშობლო და
მამულის მონატრების გაუსაძლისი გრძნობების ერთგვარი
ტკივილიანი ეპოპეაა მისი პოეზია.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ს.ბერეჟიანი, სამშობლო უცხოეთში“, „საქართველოს
მოამბე“, ბერლინი, 1923, №1.
2. ს. ბერეჟიანი, „პირველი თოვლი“ („სამშობლო
უცხოეთში–დან“), „სამშობლოსათვის“, პარიზი, 1925,
№4.
3. ს. ბერეჟიანი, „მშვიდობით“, ქართლოსი“, პარიზი, 1939,
№16–18.
4. ს. ბერეჟიანი, „მგოსანი“, „ქართლოსი“, პარიზი, 1938,
№9–10.
5. ს. ბერეჟიანი, „Nicolas“, „ქართლოსი, პარიზი, 1937, №4–
5.
6. ს. ბერეჟიანი, „უკვდავება“, „ქართლოსი“, პარიზი, 1938,
№13–15.
7. ს. ბერეჟიანი, „გურიას“, „ქართლოსი“, პარიზი, 1937,
№1.
8. ნ. სალია, ობლად მიტოვებულნი, „ბედი ქართლისა“,
1954, №№16.
9. გ. შარაძე, უცხოეთის ცის ქვეშ, თბ., 1993.

Elza Putkaradze

I Am a Devoted Fan of Georgia

Summary

Simonika Berezghiani's poetry, fed with the unlimited ache, is the painful echo of the life of Georgian emigrants. The ailment for the motherland did not let him relax. Every minute of his life was full of the anxiety and sorrow about the heavy fate of Georgia. He listened to the pulse of motherland very carefully, but was unable to save... The self-forgetful beloved for his homeland conveyed in his heart the whoop of the Georgian land-watered and soaked with the blood of ancestors. This is the whoop, which ulcerated and saddened the soul of the poet. His poetry can be compared with the tearful confession caused by the unbearable bitterness of the sorrow and melancholy of a man, parted with the motherland and enormously missing it, and which is the sacrament with the pain. This is the vein and foundation of his poetry. This very question is raised in the represented work.

**ბათუმში მოღვაწე პოეტები სოციალისტური
რეალიზმის ეპოქაში და ტაო- კლარჯეთის სავანეთა
ბეღისწერა**

1921 წლის 25 თებერვლის შემდგომ ახალი, ბოლშევიკური იმპერიის ხელისუფალთა ნებითა და ძალით სამხრეთ საქართველოს ტერიტორიების უმეტესი ნაწილი თურქეთის შემადგენლობაში მოექცა. ქართველმა საზოგადოებამ, უფრო ზუსტად, ეროვნული ინტელიგენციის და პოლიტიკური სპექტრის ბოლშევიკურ საქართველოში შემორჩენილმა ნაწილმა, გაბრძოლებლა შეძლო.

რაც შეეხება მწერლობას, აქაც მეტად სპეციფიკური ვითარება სუფევდა. ცნობილია ფაქტია, რომ ბოლშევიკები მიზანმიმართულად ცდილობდნენ მთელი მწერლობის მოქცევას უპირობო გავლენის ქვეშ. სამხრეთ საქართველოს შესახებ წერა არავის აუკრძალავს, მაგრამ ეროვნული ტკივილის გამოხატვა პრინციპულად მიუღებელი იყო. “მშური კავშირის” კოსმოპოლიტური პროპაგანდით გამსჭვალული იდეოლოგია უგულვებელყოფდა ეროვნულ ინტერესებს და მისწრაფებებს. ამიტომაც იყო, რომ პროლეტარული მწერლობა რადიკალურად გაემიჯნა პატრიოტულ თემატიკას.

მაგრამ სურვილი ერთია და შესაძლებლობა – მეორე. პროლეტარულ მწერლობას არც ნიჭი ეყო, არც ძალა, რომ წინ აღდგომოდა ქართული მწერლობის მრავალსაუკუნოვან ტრადიციას. ეროვნული მოტივი, მართალია, შეავიწროვა, მოადუნა, მაგრამ ვერ აღმოფხვრა. შესაბამისად, ცოცხლობდა სამხრეთ საქართველოს თემაც და ბარემ იმასაც შევნიშნავ, რომ ხსენებულ თემაზე შექმნილი ნაწარმოებები პირობითად შეიძლება ორ – იდეოლოგიურ და იდეოლოგიისგან თავისუფალ (ასეთიც არსებობდა) – ჯგუფად დავყოთ. ცხადია, პირველი სჭარბობს და არც ესაა გასკვირი, მაგრამ მეორეც არსებობს. პირველის შემთხვევაშიც კი ზოგჯერ საცნაურია, რომ იდეოლოგია საშუალებაა, საფარია პატრიოტული გულისნადების გამოსაგლენად.

მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით განსაკუთრებული ვითარება შეიქმნა.

ამის შესახებ ქვემოთ ვისაუბრებთ, მანამდე კი უნდა აღინიშნოს, რომ სამხრეთ საქართველოს თემა ყველაზე დამახასიათებელი, მეტადრე, 30-იანი წლებდან, აჭარაში მოღვაწე მწერალთა შემოქმედებისათვის იყო. ეს ნიშანდობლივი ფაქტია. აჭარა, ხომ თავად იყო მონაწილე ცხოველი ისტორიული პროცესებისა; სწორედ ამ რეგიონს შეეხო ყველაზე მწვავედ გაყოფა-განაწილების, გასხვისების ტრაგიკული მოვლენები. დიდი ხანი არ იყო გასული მას შემდეგ, მოსკოვში, სტამბოლ-ანკარასა თუ ევროპაში მიღებული გადაწყვეტილებების გამო რომ გადადიოდა იგი ხელიდან ხელში. მრავალი მონაწილე ამ პროცესებისა ჯერაც ცოცხალი იყო და არც ეხოსა თუ ყანის ბოლოში გავლებული საზღვრების გამო ერთმანეთს მოწყვეტილი ნათესავების ტკივილს უჩანდა დაამების პირი. ამასთან ეს იყო რეგიონი, რომელმაც საუკუნეებს გამოატარა ქართული ენა, ცნობიერება, ზნეობა, ტრადიცია... მეორე მხრივ კი გაცოცხლებული მხატვრული სიტყვა ახლავს იკრებდა ძალას, ახლავს ჩნდებოდა საუკუნეებით დაგუბებული სათქმელის გამოხატვის საშუალება და იმდენად ღრმა იყო ჭრილობა, იმდენად მაღალი ღირებულებისა იყო ეს თემა, რომ თვით სოციალისტური რეალიზმის პირობებში ფეხადგმულმა ადგილობრივმა მწერლობამაც კი არაერთხელ გადააბიჯა დამკვიდრებულ ზღვარს.

იდეოლოგიური მხარე ამჯერად ნაკლებად გვაინტერესებს. ისედაც ცხადია, რომ მეთოლოგიური საყრდენი მოცემული თემისა, უმეტესად, თავსდება იმხნად დამკვიდრებულ შაბლონში, რომლის თანახმადაც კაპიტალისტურ ქვეყანაში (ჩვენს შემთხვევაში თურქეთში) მცხოვრები მშრომელები იჩაგრებიან, საბჭოეთში კი ბედნიერად ცხოვრობდენ:

“აქაური ქართველნი
სულ ბნელში ვართ დახშულნი,
გვენატრება შუქი მზის,
შუქი დიდი სტალინის!” –

ასე ათქმევინებს ხოფელ აშულს ერთი პოეტი. მაგრამ ყველაზე ნიშანდობლივი იდეოლოგიური ნაწარმოებებისათვისაც კი ის არის, რომ სწორედ “იქაურ ქართველებზეა” საუბარი მათში და არა “მთელი თურქეთის მშრომელ მოსახლეობაზე”. ამ

უკანასკნელის ბადალი უკიდურესობანი ხომ ესოდენ დამახასიათებელი იყო პროლეტარული კულტურისათვის, განსაკუთრებით მისი ადრეული ეტაპისათვის.

მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, ეს არსებითი, ოღონდ მაინც სხვა მხარეა პრობლემისა და ამჯერად მას არ ვეხებით. ჩვენ უფრო ის ტკივილი, დაუძლეველი სევდა გვაღელვებს, ასე მკაფიოდ რომ გამოვლინდა მხატვრულ ლიტერატურაში და ამასთან ყურადღებას მივაპყრობთ ჯერაც შერჩენილ იმედსა და ბრძოლის უინზე:

“მთებო, ნისლებო, გასწიეთ,
მსურს კლარჯეთს, შავშეთს გავხედო,
ჩვენი, განა გავსწირეთ,
ვინ არის, მანდ რომ თავხედობს?!”

ჯერ კიდევ 1936 წელს წერდა ამას მამია ვარშანიძე. (ვარშანიძე, 1950: 23)

უნდა ვაღიაროთ, რომ ომამდელ მხატვრულ ლიტერატურაში (შევნიშნავთ იმასაც, რომ მოცემული თემა უფრო ლირიკამ ასახა) სჭარბობს გულისტკივილი, ცრემლი და ვაება არსებული ვითარების გამო. იმედი ძმათა შეერთებისა ბეუტავს მხოლოდ. ამ ტკივილიან განწყობას გამოხატავს სწორედ ლექსი “ვიცი” (1937 წ.):

“საიდან მესმის მე ძახილი გულის მომკვლელი,
რას მომძახიან ჩანჩქერები ასე იდუმალს?!”

ვინ დაკლა ჩემი მეაკვანე დაუწოქველი

და მოგუგუნე ზარი ჩემი ვინ დამიდუმა?!” (ვარშანიძე 1950: 29)

ვითარება რადიკალურად შეიცვალა მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, როცა ომში გამარჯვებული საბჭოთა კავშირის თურქეთთან ურთიერთობის ახალი ეტაპი დადგა. მართალია, ომის მიწურულს თურქეთი ანტიფაშისტურ კოალიციას შეუერთდა, საბჭოთა კავშირი მას გერმანიის თანამზრახველად მიიჩნევდა. შესაბამისად, ომის შემდგომ მიზანშეწონილად ჩათვალა ანგარიშის გასწორება და საბაბს ეძებდა ამისათვის. ამიტომ საქართველოში გაჩნდა იმედი სამშობლოსკენ მოგლჯილი მიწების დაბრუნებისა, ისტორიულ საზღვრებში ტერიტორიული მთლიანობის აღდგენისა. მითუმეტეს, რომ საბჭოთა კავშირი პირდაპირ მოითხოვდა არტაანის, ართვინისა

(საქართველოსთვის) და ყარსის (სომხეთისათვის) ოლქების დათმობას. (სამუშაო 2003:6).

1945 წლის 14 დეკემბერს გაზეთ “კომუნისტში” გამოქვეყნდა გამოჩენილი ქართველი ისტორიკოსების სიმონ ჯანაშიას და ნიკო ბერძენიშვილის წერილი “თურქეთისადმი ჩვენი კანონიერი პრეტენზიების შესახებ”. წერილის ავტორები ასაბუთებდნენ საქართველოს უფლებას თურქეთის საზღვრებში მოქცეულ სამხრეთ საქართველოს ისტორიულ ტერიტორიაზე და დაასკვნიდნენ, რომ ქართველ ხალხს უნდა დაუბრუნდეს თავისი მიწა-წყალი. (ჯანაშია, ბერძენიშვილი, 1945)

გასაგებია, რომ წერილი ხელისუფლების ნებით და მითითებით მომზადდებოდა და გამოქვეყნდებოდა, მაგრამ არც ისაა საეჭვო, რომ ამ შემთხვევაში მიმითებელთა ნება და ერის სულისკვეთება ერთმანეთს დაემთხვა. პარადოქსული ტრაგიზმი სიტუაციისა და ეპოქისა კი ის გახლდათ, რომ ეროვნული სატივირისა და მისწრაფების გულწრფელი გამოხატვისთვის მაინცადამაინც კომუნისტური პარტიისა და მთავრობის დირექტივა გახდა აუცილებელი.

ს. ჯანაშიას და ნ. ბერძენიშვილის წერილს იმავე ან მომდევნო წლებში მოჰყვა არაერთი ცნობილი მეცნიერის, სასულიერო თუ საზოგადო მოღვაწის წერილები იმავე თემაზე. აშკარა იყო, რომ მზადდებოდა საფუძველი უმნიშვნელოვანესი პოლიტიკური გადაწყვეტილების აღსრულებისათვის. ბუნებრივია, რომ ქვეყნისათვის საჭირობოროტო ამ პროცესში აქტიურად ჩაება ჩვენი მწერლობა. ომისშემდგომი ქართული ლიტერატურის ერთი ძლიერი ნაკადი სწორედ ამ თემამ შექმნა. ძველი თუ ახალი თაობის, პროლეტარული თუ აკადემიური წარსულის, დედაქალაქელის თუ პროვინციელის, ლამის ყველა მწერლის შემოქმედებაში გაიჟღერა სამხრეთ საქართველოს მოტივმა. ზოგან უფრო მეზნებარედ, ომახიანად, ზოგანაც მოკრძალებით, ფრთხილად, ბოლშევიკური იდეოლოგიის მომეტებული დოზით, მაგრამ მთავარ საკითხში გულწრფელი ერთსულოვნება სუფევდა – ყველა უსამართლობად მიიჩნევდა, რომ ეს მიწები საქართველოს აღარ ეკუთვნოდა. მწერლები თითქოს გააერთიანა საერთო მისწრაფებამ. ამ ნაკადის ნაწილი იყო ბათუმში მოღვაწე მწერლების შემოქმედებაც. მართალია, აჭარის მწერალთა ორგანიზაცია ხანიერი ტრადიციით ვერ დაიკვეხნოდა, მაგრამ წართმეული მიწა-მამულის სატივიარი,

როგორც აღვნიშნეთ, აქ უფრო მძაფრად აღიქმებოდა და ნაყოფიერად აისახა კიდევ ეს სატიკვარი მამია ვარშანიძის, გიორგი სალუქვაძის, ნესტორ მაღაზონიას, პარმენ რურუას, ნანა გვარიშვილის, ფრიდონ ხალვაშის, კაპიტონ რუსიძის და სხვათა შემოქმედებაში.

უპირველეს და უმთავრეს მახასიათებლად ამ ლიტერატურული ნაკადისა უნდა ჩაითვალოს ქართველი ხალხის გულისტკივილის გამოხატვა – დაკარგულ-გაჩანაგებული ისტორიული ტერიტორიების გამო.

სწორედ, ამ ნიშნით იქცა განზოგადებულ მხატვრულ სახედ ქართულ პოეზიაში ჭოროხი – მდინარე, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში იყო უტყვეო მოწმე მრავალი თაობის ქართველთა ტრაგედიისა:

“მოდის და ამბობს ჭოროხი
როგორ გაჩნდა და იწვალა,
მოაქვს შლამი და გოროხი
ესეც ხომ ჩვენი მიწაა”.

წერდა 1947 წელს ფრიდონ ხალვაში, იმხნად ჯერაც ახალგაზრდა პოეტი (ხალვაში 1947)

ხსენებული მოტივის ნაწილად შეიძლება ჩაითვალოს წარსულის გააზრება. ტრაგიკული ისტორიული რეალობის ობიექტურად წარმოჩენის მცდელობანი. მებრძოლი ათეიზმის ქვეყანაში დამთრგუნველი ათწლეულების შემდეგ, ქართველ მწერალს შესაძლებლობა მიეცა, ასე თუ ისე მიბრუნებოდა ისტორიის საჭირობოროტო საკითხებს, ეწერა და ესაუბრა ქართული ქრისტიანული კულტურის და ცივილიზაციის აკვანზზე, გაბედულად ეხსენებინა მეფეები და ათაბაგები, მტბევრები და ოპიზრები, “ოშკის ზარები” და “მესხეთის მთების დიდ ტაძრები”, “რუსთაველის და მერჩულეს მამული” და “ხატები ფასის უთქმელი”.

ამხელა რეგიონის გაჩანაგება საუკუნეთა განმავლობაში გრძელდებოდა. განა რომელი დამპყრობელი ყოფილა სიკეთის მომტანი, მაგრამ მწერლების აზრით, ის ცოდვის კალო, რომელიც ოსმალეებმა სამხრეთ საქართველოში დაატრიალეს, ენით აუწერელია:

“ულეტდნენ ბარელს და მთიელსაც
მხეცთა ველური ურდონი,
ჭოროხს სხვა ფერი მიეცა –

შიგ სისხლი იყო იმდენი.” (მაღაზონია 1947)

გარდა იმისა, რომ მოსახლეობა გაიფლიტა, მტერმა დაანგრია სავანეები, მატერიალური კულტურის ძეგლები, საქართველოს წარსული სიდიადის და ერის ღირსების თვალსაჩინო მოწმეები და რა გასაკვირია, რომ ნანგრევები ტკივილს და ნაღველს აღძრავს პოეტის სულში:

ნანგრევად გადაგვიქცევს

ყველა ციხე და ტაძარი,

მამებს თავს სჭრიდნენ, მით შვილებს

რომ დასცემოდათ თავზარი... (რურუა 1954: 26)

ქართველი მწერლების მიერ დახატული სურათის მიხედვით, იქაურ ქართველთა თანადროული თაობაც დიდ გასაჭირშია. აქ, როგორც აღვნიშნეთ, მხოლოდ სოციალიზმ-კაპიტალიზმის დაპირისპირება როდია არსებითი. ქართველი უბედურია უპირველესად იმიტომ, რომ მშობლის უბესაა მოწყვეტილი. შესაბამისად, გასაკვირი აღარაა, რომ პოეტების რწმენით, თურქეთელი ქართველიც მზადაა, დაუყოვნებლივ შეუერთდეს ბრძოლას ერთიანობისთვის:

“ძმა ძმისთვის, შავი დღისთვისა,

აბა ეს ხმალი რისთვისა,

ლაზური ხმალი კაშკაშა

ხელში აიღო ვაჟკაცმა” (ვარშანიძე, 1950: 27)

ცხადია, მთელი მასალის განხილვა შეუძლებელია, მაგრამ ფაქტია, რომ სურვილი თურქეთის ქართველობის სამშობლოსაკენ მისწრაფების დახატვისა – აშკარაა. შესაძლოა ამ მისწრაფების მხატვრული ასახვის ზოგიერთი დეტალი გადაჭარბებულად, კონკრეტული რეალობიდან ან ისტორიული განვითარების ლოგიკიდან დაშორებულად მოგვეჩვენოს. მაგალითად, ის, რომ გურჯები, უმეტესწილად მზად არიან, სამშობლოს ერთიანობისთვის იბრძოლონ, ან ის, რომ ისინი იოლად კითხულობენ უძველეს წარწერებს ნანგრევების ქვებზე, ან ის, რომ გურჯმა გლეხმა შესაძლოა ოჯალემის ღვინო დაახვედროს სტუმარს და ა. შ. მაგრამ ამგვარი “გადაცდომები”, როგორც ჩანს, საჭირო იყო პრობლემაზე საზოგადოების ყურადღების მიპყრობისათვის, კომუნისტური იდეოლოგიით დათრგუნული საზოგადოების პატრიოტული (ცხადია, აქ საბჭოთა პატრიოტიზმს არ ვგულისხმობთ) და პეროიკული აღმაფრენისათვის. გარდა ამისა, ეს “გადაცდომები”

არც მხატვრული ლიტერატურისათვის დასაშვებ
შემოქმედებითი ფანტაზიის დიაპაზონს არღვევდა
მაინცადამაინც.

ამდენად, რაც არანაკლებ არსებითია, ომისშემდგომი
პერიოდის ლიტერატურულ პროდუქციაში თვალსაჩინოა ოცნება
ისტორიულ საზღვრებში აღდგენილ-გაერთიანებულ
საქართველოზე. ხალხის მისწრაფება, მწერალთა აზრით,
შეუცვლელია: რუსთაველი და საქართველო, რუსთაველი და
მესხეთი განუყოფელია და ამ მიწაზე “რუსთაველის სანთლის
დანთების” სურვილიც ბუნებრივია:

“იქ მტერს ვებრძოდით, მახსოვს, ხმაღლახმაღ,

იქ დუშმანს ვჩეხდით გუღდაგულ ერთ დროს,

ო, როგორ მინდა –

ამ მთის გადადმაც

კვლავ რუსთაველის სახელი ენთოს!” (მაღაზონია 1947)

აღსანიშნავია, რომ განსახილველ თემაზე შექმნილი
ნაწარმოებებისათვის ეროვნული საკითხი ძირითადია.
ბუნებრივია ისიც, რომ ამ ნაწარმოებების ერთ-ერთი მიზანი
საბჭოთა სისტემის აპოლოგია და სსრკ-თი სიამაყის გრძნობის
გაღვივება იყო. ამიტომ გასაკვირი არაა, ერთი მხრივ საბჭოთა
სისტემის უპირატესობაზე ხაზგასმით მითითება და
ბელადომანია. თანამედროვე მკითხველისათვის ზოგჯერ
შესაძლოა, უჩვეულო იყოს შიშველი კომუნისტური
იდეოლოგიისა და სოციალისტური რეალიზმის ის თვალსაჩინო
ძარღვები, რომელიც თანმდევია ამ თუ სხვა ანალოგიური
სულისკვეთების ნაწარმოებებისა. მაგრამ ვინც ასე თუ ისე
იცნობს საბჭოთა ეპოქის ხასიათსა და მხატვრული
ლიტერატურის იმჟამინდელ თავისებურებებს, ადვილად
შეამჩნევს, რომ ამ კონკრეტულ შემთხვევაშიც და
საზოგადოდაც, მწერლობამ მოხერხებულად ისარგებლა
ნებადართული პატრიოტიზმით, სადინარი მისცა წლობით თუ
საუკუნეობით სულში ნაგროვებ ტკივილს და ერთბაშად
გაამჟღავნა გულისნაღები. არაერთგზის მივუთითეთ, რომ ჟამთა
ვითარების გამო მწერალთა შესაძლებლობები და
თავისუფლების დიაპაზონი მეტად შეზღუდული იყო. ვერც იმას
ვიტყვი, რომ თითქოს მხატვრულმა ლიტერატურამ
რამდენადმე მაინც ამოწურა ეს თემა, მაგრამ ისიც ფაქტია,

რომ მოცემულ საკითხებს ამ მასშტაბით ქართული მწერლობა მანამდე არასდროს შეხებია.

გასაგებია, რომ საბჭოთა მთავრობა ამ უკიდვანო ქვეყნის ინტერესებიდან ამოდიოდა მხოლოდ და სამხრეთ საქართველოს საკითხები იმდენად აინტერესებდა, რამდენადაც სასარგებლო იქნებოდა სსრკ-ს ინტერესებისთვის. შესაბამისად, საბჭოთა პოლიტიკა არ ყოფილა თანმიმდევრული სამხრეთ საქართველოს მიმართ. კომუნისტურ პარტიას ქართველი ხალხის პატრიოტული მგზნებარება ჩირადაც არ უღირდა.

1953 წლის მაისში საბჭოთა კავშირის მთავრობამ გააკეთა განცხადება იმის თაობაზე, რომ სომხეთის და საქართველოს მთავრობებმა უარი განაცხადეს თავიანთ ტერიტორიულ პრეტენზიებზე თურქეთის მიმართ. (საქართველოს ისტორია 2012: 435)

ამით ქართული მწერლობისთვის ერთობ მტკივნეული თემის ოპტიმისტური ხაზი დასრულდა!..

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ვარშანიძე 1994: ვარშანიძე მ. “ასეთი იყო”, ბათუმი.
2. ვარშანიძე 1955: ვარშანიძე მ. “მთის ყვავილები”, ბათუმი.
3. ვარშანიძე 1950: ვარშანიძე მ.. „ჩემო სამშობლოვ“, ბათუმი.
4. მაღაზონია 1947: მაღაზონია ნ., “ქორწილი” (ბაღადა) გაზ. “საბჭოთა აჭარა”, 21 მარტი.
5. რურუა 1954: 26 რურუა პ. ერთტომეული, ბათუმი
6. სამუშია 2003: “ერთი იდეოლოგიური კამპანიის ისტორიიდან (მასალები გამოსაცემად მოამზადა და შესავალ წერილი დაურთო ჯაბა სამუშიამ. თბილისი).”.
7. “საქართველოს ისტორია” 2012: საქართველოს ისტორია ოთხ ტომად. ტომი IV, ავტორები: ალ. ბენდიანაშვილი, ალ. დაუშვილი, მ. ნათელაძე, სარედაქციო კოლეგია: აკად. მ. ლორთქიფანიძე, აკად. ო. ჯაფარიძე, აკად. მუსხელიშვილი, აკად. რ. მეტრეველი.

8. ჯანაშია, ბერძენიშვილი 1945: ჯანაშია ს., ბერძენიშვილი ნ., “თურქეთისადმი ჩვენი კანონიერი პრეტენზიების შესახებ”, გაზ. “კომუნისტი”, 14 დეკემბერი, 1945 წ.

9. ხალვაში 1947: ხალვაში ფ., “ჭოროხის ხვაშიადი”, ჟურ. “ლიტერატურული აჭარა”, №11.

**Malkhaz Chokharadze
Manana Tavdgiridze**

Poets Working in Batumi in the Epoch of Social Realism and Fate of Cloisters of Tao-Klarjeti

Summary

In 1921 according to the agreement between Bolshevik Russia and Turkey most of the territories of historic Southern Georgia was annexed by Turkey. After the World War II, when the new phase was begun in the relations between the winner - Soviet Union and Turkey, the stated issue was a concern of special circumstances. Soviet Union tried to make revisions of borders with Turkey and began the ideological campaign, which involved the Georgian writers as well.

The paper deals with was the theme if Southern Georgia depicted in Georgian literature, in particular, in the works of writers of Ajara .The specific point of patriotism exposed in the epoch of social realism is analyzed.

In the literary works of that period dedicated to the theme of Southern Georgia reveals faith and hope of returning the historic boundaries of Georgia. This process sustained until 50-ies. Writers working in Ajara created number of remarkable literary works, which are discussed consecutively in the given paper.

გურიის უდაბნო

გურიის უდაბნოს წმინდა იოანე ნათლისმცემლის მამათა მონასტერი, მდებარეობს ჩოხატაურის მუნიციპალიტეტის სოფელ შუამაღლების ზემო ნაწილში. სოფელი დასახლებულია გურიის სერის სამხრეთ კალთის ძირას, ზღვის დონიდან 140მ. სიმაღლეზე მდინარე სუფსის ხეობაში, მუნიციპალიტეტის ცენტრიდან 4კმ-ზე.

უდაბნო ტერმინით ეკლესიოლოგიურ და თეოლოგიურ ლიტერატურაში, როგორც ცნობილია, განმარტოებით მდგარი მონასტერი, სამონასტრო კომპლექსი აღინიშნება (ძეგლ, 1986: 425) იმდენად, რამდენადაც უშენ, „უ-დაბანო ადგილებში ასკეტ-მონაზონთა მიერ დაარსებული სახანებები სიმბოლურად განასახიერებდა უდაბნოს, როგორც „ებრაელთაგზას“, ღვთისშემეცნებისა და ღვთის თაყვანისცემის წმიდა ადგილს (პაპუაშვილი, 1996: 132). აქვე ისიც უნდა ვთქვათ, რომ ასკეტური მოძრაობის დასაწყისში უდაბნო-მონასტრების წარმოშობა უკავშირდება „ქვაბოვან ქრისტიანულ კულტმსახურების ძეგლს, რომლის ფესვებზეც ამოზრდილია სამონასტრო ცხოვრება“ (გაფრინდაშვილი, 1988: 6). დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ ეს განმარტება შეესაბამება გურიის უდაბნოს, სადაც სამონასტრო კომპლექსი კლდეში ნაკაფ ორ ეკლესიასა და ბერთა ქვაბოვან სენაკებს მოიცავდა, მეცნიერ-სპეციალისტთა მიერ VI საუკუნით დათარიღებულს.

უდაბნოსა და მისი მიდამოების სიღამაზეს აღტაცებაში მოჰყავს მნახველი. ამ ადგილებში ბევრგან გამოდის წყაროს წყალი, თვით სოფლის მნიშვნელოვანი სასმელი წყლის „არტერია“ აქედან იღებს სათავეს. გურიის უდაბნოს ამადლების მონასტრის სახელითაც მოიხსენიებენ.

უდაბნოს სხვადასხვა დროს არაერთი მკვლევარი-მეცნიერი ეწვია, მაგრამ მონასტრის დაფუძნებისა და მისი განვითარების საკითხებს იშვიათად თუ რომელიმე შეხებაია. პირველი მეცნიერული ხნული დიმიტრი ბაქრაძემ გააგლო, რომელიც

ადგილობრივ მცხოვრებთა მონათხრობს გადმოგვცემს, სპეციალური ძიება კი, სამწუხაროდ, არ ჩატარებია.

დიმიტრი ბაქრაძე ასე აღწერს გურიის უდაბნოს: „უდაბნო მდებარეობს ამაღლების მთის ერთ-ერთ ციცაბო კალთაზე, სოფელ ამაღლების ზემოთ და ორპირიდან ოზურგეთს მიმავალი საფოსტო გზის მახლობლად. უდაბნოს აღმართი დამრეცი და ძნელია. იქიდან მშვენიერი სანახაობა იშლება. უდაბნოში უხვადაა ტყე და გამერიელი წყალი; ჰავაც მშვენიერია. მე აქ ვნახე 7 ბერი და ათამდე ბიჭი, რომლებიც ქართულ წერა-კითხვას სწავლობდნენ.

უდაბნოში ორი ეკლესიაა: ძველი მცირე, კლდეში ნახევრად გამოკვეთილი და ახალი ღამაზი საკმაოდ ვრცელი თლილი ქვისა, უგუმბათო, როგორც წარწერა გვიჩვენებს, 1858 წელს არის აგებული იოანე ნათლისმცემლის სახელზე (ბაქრაძე, 1987: 201).

1908 წელს გურიის უდაბნო ინახულა ჯერ კიდევ გიმნაზისტმა აკაკი შანიძემ, მან იცოდა, რომ აქ სწავლობდნენ თავისი მამა და ბიძები. როგორც ცნობილია, უდაბნოში მონაზვნები საგანმანათლებლო მოღვაწეობას ეწეოდნენ, რადგან ახლო-მახლო სოფლებში სასწავლებლები არ იყო და მსურველები აქ იძენდნენ წერა-კითხვის ცოდნას და იღებდნენ პირველდაწყებით განათლებას.

უდაბნოს მამებივე იყვნენ იქ არსებული სკოლის პედაგოგები, მათივე მოსაკითხი იყო სასულიერო მართლწესრიგი, არა მარტო მონასტერში, არამედ მთელს აღმოსავლეთ გურიაში. არსებობს „აფხაზეთის კათალიკოსის მაქსიმეს 1777წ. ინსტრუქცია „უდაბნოს მამა იოსებისა“ და ერკეთის წინამძღვარ ბესარიონისადმი. ამ ინსტრუქციით მათ ეკისრებათ მოიხილონ გურიის ეკლესიები და თვალყური ადევნონ მათ კეთილსახიერებას, ასწავლონ მღვდლებს მათი მოვალეობა და სხვ. (ბაქრაძე, 1987: 202).

აკაკი შანიძე მონასტერს 1920 წელსაც ეწვია. იგი წერს: „ამ უდაბნოს მოეპოვებოდა წიგნთსაცავი, სადაც ძველი ქართული ხელნაწერები ინახებოდა, ერთი მათგანი იყო მრავალთავი, რომელსაც ბევრი აკლდა, იგი 1920 წელს დამითმეს ბერებმა, წამოვიღე თბილისში და მუზეუმს გადავეცი, როცა მე 1923 წელს პეტერბურგში ვიყავი, როგორც წვერი კომისიისა, რომელსაც

ვეალებოდა იქაური ქართული ხელნაწერების გადარჩევა და მომზადება ზოგიერთი მათგანის გადმოსაცემად საქართველოსათვის, პეტერბურგის საჯარო ბიბლიოთეკის გრენის კოლექციაში (№6) აღმოჩნდა რვა ფურცელი ძველი მრგლოვანი ხელნაწერისა, რომელიც მაშინვე ვიცანი უდაბნოს მრავალთავის ნაწილად და მოვითხოვე მათი გადმოცემა. ეს რვა ფურცელი მართლაც გადმოეცა საქართველოს, ამას უნდა დავსძინო, რომ ერთი ფურცელი ამავე მრავალთავისა თედო ჟორდანიას მოეპოვებინა ოზურგეთში და გადაეცა საეკლესიო მუზეუმისათვის (№713). ეს ნაწილები ამჟამად ყველა ერთად არის თავმოყრილი (ა1109). ხელნაწერს მაინც ბევრი აკლია, ჩვენამდე მოაღწია 179-მა ფურცელმა.

ჩანს, უდაბნოს მრავალთავი სამხრეთ საქართველოდან გამოუტანია მე-16 საუკუნეში „ოდესმე ჯუმათისა მამასახლის ყოფილს“ ნიკოლაოსს სხვა ხელნაწერებთან ერთად, რომელთა შორის ერთია ადიშის ოთხთავი.

უდაბნოს მრავალთავში შემორჩენილი თხზულებანი ან მათი ნაწევრები კარგად ასახავს მე-9, მე-10 საუკუნეთა სალიტერატურო ქართულს და მათი მეცნიერული გადმოცემით მნიშვნელოვანი ნაბიჯი გადაიდგმება წინ ქართული ენის ძეგლების გამოქვეყნების საქმეში” (შანიძე, 1985: 1).

უდაბნოს მრავალთავის შედგენის ადგილსა და დროზე სამეცნიერო ლიტერატურაში აზრთა სხვადასხაობაა, ზოგიერთი მკვლევარი მას შატბერდში შექმნილ ძეგლად მიიჩნევს (ე. თაყაიშვილი, ა. შანიძე). აკადემიკოსი იური სიხარულიძე არ გამოორიცხავს მის ამაღლების უდაბნოში შედგენას, რადგან აქ, გურიის უდაბნოში, 12, 16 და 32 კვ წიგნების გადაწერაც უწარმოებიათ. სამწუხაროდ უდაბნოს ბიბლიოთეკის დიდი ნაწილი, უნიკალური ხელნაწერები უმოწყალოდ განადგურდა ათეისტური ბუმის ეამს.

უდაბნოს მრავალთავი მეცნიერთაგან პირველად დიმიტრი ბაქრაძემ ინახულა და მოკლედაც აღწერა კიდევ: „უდაბნოში არის ძველი ხელნაწერების პატარა ბიბლიოთეკა. ხელნაწერთა შორის აღმოჩნდა: სახარების თარგმანები იოანე ოქროპირისა და მეტაფრასი ანუ წმინდანთა ცხოვრება, ორივე სქელ ეტრატზე

ნაწერი. ასომთავრულის დამწერლობა ცხადყოფს, რომ ხელნაწერები ძალზე ძველია, მაგრამ სამწუხაროდ, მათ არც თავი აქვთ და არც ბოლო, ასე რომ, არ შემიძლია განესაზღვრო მათი გადაწერის დრო; მაგრამ ყველაზე საინტერესო ხელნაწერია დავთარი ანუ უდაბნოს 29 გუჯარის კრებული. მასში ჩამოთვლილია გურიელების, ერისთავებისა და სხვა სამღვდელთა თუ ერისკაცთა შემოწირულობანი უდაბნოსადმი სწორედ ამ კრებულის ცნობების მიხედვით შევადგინე ერისთავ შერვაშიძეთა ტაბულა. ეს კრებულივე სხვა სიგელებთან ერთად იქნება ჩემი მასალა ამ ნაშრომის V და უკანასკნელი თავისათვის” (ბაქრაძე, 1987: 202).

უდაბნოს წიგნთსაცავში, ხელნაწერების გარდა, ნაბეჭდი წიგნებიც მრავლად ყოფილა; რომელნიც მონასტრისათვის შეუწირავთ: დავითნი (მეფე სოლომონისაგან), მარხვანი (ქუთათელისაგან); პარაკლიტონი (მარიამ დედოფლისაგან) და სხვა. აქვე ინახებოდა ბაქარისეული ბიბლიაც (1743წ).

რაც შეეხება თვითონ კომპლექსს, მიჩნეულია, რომ ამდღეების უდაბნოს კომპლექსი უძველესი ქრისტიანული კერაა გურიისა და ასკეტური მოძრაობის სათავეებს უკავშირდება. ამას ადასტურებს აქ, როგორც ვთქვით, ძეგლის ქვაბოვანი ხასიათი. პირველი ქვაში ნაკვეთი ეკლესია მომცრო, სადა ნაგებობაა მორთულობას მოკლებული, შესასვლელით დასავლეთის მხრიდან, ნაწილი ამ ეკლესიისა მიწის ქვემოთაა ამოჭრილი. ეკლესია იოანე ნათლისმცემლის სახელობაზეა აგებული და, როგორც ვთქვით, VI საუკუნით თარიღდება. შიდა სივრცე საკმაოდ მოცულობითია, დაახლოებით 40 კვ. მეტრი, ორიარუსიანი. ამ უზარმაზარი გამოქვაბულის მთლიანობისათვის „მცირე ფურცვლოვანი ქვის გასაოცარი სახურავი“ გაუკეთებიათ. ეკლესიის იატაკი, კედლების გასწვრის დასაჯდომი მერხები, კანკელი ეკლესიასთან ერთად ქვისაგანაა ნათალი.

უდაბნოს კომპლექსის მეორე ეკლესია XIX საუკუნეში აუგიათ, 1858 წელს, არქიმანდრიტ ტუსკიას წინამზრვრობისას, ამდენად მის შესახებ ძველ საისტორიო წყაროებში ცნობებს ვერ ვპოვებთ. ნაგებია თლილი ქვისაგან და წარმოადგენს დარბაზულ

შენობას. მნიშვნელოვნად დაზიანებულია გასული საუკუნის 20-იან და 50-იან წლებში. 2006 წელს აქ ახალი ეკლესია ააშენეს.

გაზეთ „ბრზოლის დროშა“ -ს 1958 წლის ერთ ნომერში კითხულობთ: „საყურადღებოა ქვის მღვიმე ეკლესიის კლდოვანი ქვის წვერზე გამოთლილი ჯვარი, რომლის სიმაღლე 120 სმ-ია, განი 1-მეტრი, სისქე 25 სმ. ჯვრის მარჯვენა მხარეს ოსტატურადაა შესრულებული წარწერა. დამწერლობის ასეთ სისტემას აკადემიკოსი ი. ჯავახიშვილი „კიდურწერტილოვან დამწერლობას“ უწოდებს. დასავლეთის მხარეს ჯვარზე წარწერა ასომთავრულია და 9 სტრიქონს შეიცავს. ჯვრის აღმოსავლეთ მხარეს წარწერა ასომთავრულია და იგი 1901 წლითაა დათარიღებული, რომელიც ძლიერ დაზიანებულია. წარწერიდან ცხადია, რომ „მოსულა მთასა მღვდელთმთავარი და წინამძღვრის ბრძანებით აღუმართავს იგი ჯვარი“ ეს მხედრული წარწერა მიგვითითებს ამ ჯვრის უძველესობაზე, ვინემ ტაძრის აგების დათარიღებაა“ (ჯიბუტი: 1958. 3).

1963 წელს ლენინგრადის საისტორიო არქივში ფ. სიხარულიძემ მიაკვლია „გურიის უდაბნოს აღწერის“ აქტს, რომელიც XIX საუკუნის შუახანების დოკუმენტია: მკაფიო რუსული კალიგრაფიით შედგენილი ეს დოკუმენტი დაცული ყოფილა სინოდის ფონდში- „იგი დაწერილია საშუალო ზომის ორ თეთრ ფურცელზე და წესისამებრ შედგება სამი ნაწილისაგან – საყდრის, საღვდელმსახურო ინვენტარისა და წიგნთსაცავის აღწერისაგან.“

საგულისხმოა, რომ დოკუმენტში დასავლეთისა და ჩრდილოეთის მხრიდან კლდეში გამოკვეთილი, ხოლო ორი მხრიდან თლილი ქვებით ნაშენი (2 საყენი; 2 საყენისა და 2 არშენის ფართობის) „გურიის უდაბნოს“ საყდარი უძველეს ძეგლადაა მიჩნეული, თუმცა მისი შექმნის თარიღი კონკრეტულად მითითებული არაა: „ხსენებულ ტაძარს საკმაოდ დიდი საკურთხეველი (1,5 საყენი; 2 საყენზე) ჰქონდა, ტრაპეზითა და სამსხვერპლოთი. უდაბნოს უმთავრესი ხატი იოანე ნათლისმცემლის იყო. მისი ჩარჩო, როგორც საბუთშია აღნიშნული, ვერცხლით მოუჭედავთ და ზედ ვერცხლისვე არშინის სიგრძის ძეწკვით შეუმკიათ ის ესვენა საყდრის მარცხენა

ნაწილში, ხოლო მარჯვენა მხარეს-- „მთავარმოწამე წმინდა გიორგი“. ჩანს ეს რელიქვია უფრო დაფასებული ყოფილა, ვიდრე პირველი, რადგან ის ვერცხლითა და ოქროთი იყო მოჭედილი.

სამღვდლო სადიაკვნო მოსასხამსა და სასაყდრო ინვენტართან (სატრაპეზო ჯვარი, წითელი ფარჩის გადასაფარებელი, ვერცხლის ჭურჭლები და სხვა) ამ კერის სიმდიდრე იყო, ხელნაწერები, წიგნები, ნაბეჭდი სახარებები, დავითნი, მარხვანი, სადღესასწაულო, სამოციქულო, ჟამნი, მეფე დავითის ნაჭირნახულები „დაბადება“ (გამოიცა მოსკოვს. 1743 წელს) და სხვა ხელნაწერებთან ერთად აღსადანიშნავია პერგამენტზე გადაწერილი „თვენი“, ქალაქზე შესრულებული „მეტაფრასი“, ოცდაჩვიდმეტი სიგელ-გუჯარი -- „უდაბნოსათვის“ ყმა-მამულის შეწირულობის ნასყიდობის, სულთა მოსახსენიებელი წიგნები და ა. შ.“ (სიხარულიძე, 1995: 3)

„გურიის ნათლისმცემლის უდაბნოს საყდრის აღწერილობა“ როგორც ფ.სიხარულიძე აღნიშნავს, მნიშვნელოვანი დოკუმენტია, ის „შეიცავს ძვირფას ცნობებს ქართულ ნაბეჭდ და ხელნაწერ წიგნებზე, რუსეთში გამოცემული ქართული ძეგლების გავრცელების გეოგრაფიაზე, საერთოდ ხელთა გვაქვს საინტერესო წყარო ქართული კულტურის და კერძოდ ამ კერის ისტორიისათვის“. (ფ. სიხარულიძე, 3)

თუ გავეთვალისწინებთ იმასაც, რომ გარკვეული მოსაზრებით ყველაფერი არ აღუწერიათ ეს საფანე საკმაოდ მდიდარი ყოფილა.

მართალია მონასტერი საკულტო დაწესებულება იყო, მაგრამ, მოგეხენებათ, რომ იგი მნიშვნელოვან სამამულო სინიორიასაც წარმოადგენდა მიწათმფლობელობითა და მეურნეობის სხვადასხვა დარგებით, განვითარებული იყო მესასქონლეობა, მეფუტკრეობა, დიდი ყოფილა სააღაპე და სულის მოსახსენიებელ შეწირულობათა ოდენობა.

საქართველოს ცენტრალურ საისტორიო არქივში დაცული საბუთებს შორის, ყურადღებას იპყრობს მამია მე-4 გურიელის შემოწირულობის ერთი წიგნი, რომელიც შედგენილია „ქორონიკონის“ ქრისტეს აქეთ, ათას შვიდას სამოცდა ათს, ნოემბერსა 2-სა“ საბუთს ახლავს, ხელრთვა „მამია გურიელი“ და

უზის სამთავრო ბეჭედი, რომელიც გვამცნობს „მონა ვარდ(ვ)თისა, ყმა ხონთქრისა, ხანი გურიის მაძია“.

„მოწამეთა“ შორის უპირველესად დასახელებულია „თავად დაუსაბამო ღმერთი და ყოველნი მისნი წმინდანნი ზეცისანი და ქვეყნისანი, უხორცონი და ხორციელნი“.

შემდეგ იხსენებიან „კაცთავანი“ წყალობის წიგნი დაუწერია და მოწამეცაა „მდივანი“ იესე. ყველა ამათი თანადგომით გურიის მთავარი „... უდაბნოსა შინა დამკვიდრებულ „მეუფეს“, „დიდ წინასწარმეტყველსა“ და „წინამორბედ ნათლისმცემელ იოვანეს“ უწყალობებს „კინი. .. შესაწირავს საკათალიკოზოში“. „საკათალიკოზოდ“ გუბაზეულის გაღმა მხარე იწოდებოდა, კერძოდ სოფელ მეწიეთს გურიელს ჰქონდა „დიდი მარანი“, რომელსაც ამიერიდან უდაბნოს უმკვიდრებდა „ორი მოსახლე“ მემარნითურთ. ესენი იყვნენ „ცივმანიძენი – ზაქარია და მისი ცოლშვილი და მისი ძმა იესე და მისი ძმის(წ)ულები სახლითურთ, და მეორე გაყოფილი მათი ცოლ-შვილით, სახლ-კარით, ჭურ-მარნით, ტყით, წყლით, ეკლესიის კარით, მთის ბეგრით, უძებრ-საძებრით“.

გარდა ამისა, გურიელმა უდაბნოს სამთავრო „ტყე და წყალი მეწიოს გამოსავალი, სათებზო და სანადირო უკლებლივ“ .

..

ასეთი გულუხვი შეწირულობა მთავარს მისდა „სახლევრძელოდ და საცხოვნებლად“ გაუღია.

ამგვარი წყალობითა და სხვა გზებით უდაბნოს საკმაოდ დიდი სამფლობელო შეუქმნია. გარდა „საკათალიკოზოსი“, მას მამულები ჰქონია საერისთაოზოში (სამებას, ზემო ამაღლებას, გოგოლეთს, ზემო ფარცხმას, იანეულს, ერკეთს, ვანს, სურებს, ბჟოლიეთს და ა.შ), საჯავახოს (ტოლებს), ვაკე-იმერეთს (მესხეთს ბაკის-უბანს), ოდიშს (საჭილოს) და სხვა. (სიხარულიძე, 1995: 3)

მონასტრის მოღვაწენი აქტიურად საქმიანობდნენ კულტურისა და განათლების ფრონტზე. წინამძღვარ ი. ტუსკიას მონაწილეობა მიუღია შემოქმედის „გულანის“ გადაწერაში. (მე-18ს) „უდაბნოს კაცი“ გიორგი კომახიძე იურიდიულ დოკუმენტებს აღგენდა (მე-18-ე, მე-19 სს მიჯნა) (ხ. სიხარულიძე. გაზ. „კომუნიზმის განთიადი“, 9.10. 1984, გვ.4). უდაბნოს მონასტრის ყმას

„უდაბნოს კაცი“ ერქვა. ასე იწოდებოდა ზოგჯერ სამონასტრო „ძმობის“ წევრიც.

გურიის უდაბნოს წინამძღვართაგან განსაკუთრებით ცნობილია იოსები გვარად ტუსკია. „საბუთებით იოსებ ტუსია (ტუსკია ამ გვარს ხან ასე წერდნენ). მის მემკვიდრეებად ითვლებიან: არსენ გამყრელიძე, გაბრიელ ტუსია, ახლა გურიის ეპისკოპოსი და ბოლოს, ახლანდელი წინამძღვარი პორფირე ქონაკიძე. ადგილობრივ მცხოვრებთა მოწმობით, იოსებ ტუსია უდაბნოს დამაარსებელი და პირველი წინამძღვარი იყო; მაგრამ მას არც ერთი წარწერა არ ახსენებს. ერთად ერთი წარწერა, რომელიც იოანე ნათლისმცემლის საეკლესიო ხატზეა, გაბრიელ ტუსიას ეკუთვნის. იგი ამბობს: ჩემ (1848) წელსა ივნისისა თვეს მე ჯუმათის მონასტრის გამგებელმან და იოვანე ნათლისმცემლის უდაბნოს იღუმენმა ტუსიამ გაბრიელ, მოვაჭედინე ხატი ესე ორმოცის მანეთის შემწეობითა თამარ დავით ნეფის ასულისათა და ორასი დრემის ვერცხლის შეწირვითა მთავრის დადიანის ასულის მარიამის გამდლის ასტანდარისათა, და შეიწირე, ნათლისმცემელო, საცხონებლად სულთა მათთა.

მიუხედავად იმისა რომ უდაბნოში სრულიად არ მოიპოვება მითითება იოსებ ტუსიას შესახებ, ჩვენ ვიცით, რომ იგი გურიელების მამია IV, გიორგი V და ვახტანგის დროს ცხოვრობდა და რომ თავისი ცხოვრებითა და ღვაწლით ყველაზე ცნობილ პიროვნებად ითვლებოდა. იმერეთსა და გურიაში“ (ბაქრაძე, 1987: 202).

წარწერაში მოხსენიებული ბატონიშვილის „გამდელი“ მეტწილად ზუგდიდში ცხოვრობდა. მთავრის ასულის გურიაში გამოთხოვების შემდეგ, ხანდახან, გაზრდილსაც მოინახულებდა ხოლმე. ჩოხატაურში ერთ-ერთი ასეთი სტუმრობის დროს უნდა შეეწირა მას უდაბნოსათვის ის „ორასი დრემი ვერცხლი“, რომელიც წარწერაშია აღნიშნული. თავის დროზე ეს არც თუ ისე მცირე თანხა იყო, მაგრამ ამჟამად უფრო საინტერესო არის არა ეკონომიური ასპექტი, არამედ აფხაზი ბატონიშვილის დამოკიდებულება გურიის განთქმული სავანისადმი. რა თქმა უნდა, ის აქ იშვიათი გამოჩენისი როდია, ასეთივე მოკრძალებას უდაბნოსადმი იმ დროს ბევრი ავლენდა. დასავლეთ

საქართველოში, მათ შორის სამეფო სახლის წევრებიც“ (ი. სიხარულიძე, 1981: 6, 01.).

XX საუკუნის ბოლოს გურიის უდაბნოს ქვაში ნაკვეთ ტაძარში აღსდგა ღვთისმსახურება, ტაძარში დაიდგა კანკელი, ტაძარს დაუბრუნდა იოანე ნათლისმცემლის ხატი. 2001 წელს შემოქმედელი მიტროპოლიტის იოსების ღოცვა-კურთხევით გურიის უდაბნოში აღდგა სამონასტრო ცხოვრება.

ყოველივეს გათვალისწინებით თამამად შეიძლება ითქვას, გურიის უდაბნოს მონასტერი საკმაოდ ცნობილი ყოფილა, როგორც ქართული კულტურის შესანიშნავი კერა და თვალსაჩინო ღვაწლიც დასდო ჩვენი ქვეყნის სულიერი კულტურის განვითარებას.

გამოყენებული ლიტერატურა

პაპუაშვილი, 1996 - ნ. პაპუაშვილი, რელიგიის ისტორია, კარიბჭე, თბ. 1996

გაფრინდაშვილი, 1988 - გ. გაფრინდაშვილი, სამონაზვნო მოძრაობა საქართველოში, “ძეგლის მეგობარი”, თბ., 1988, №2

ბაქრაძე, 1987- „არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში”

შანიძე, 1985 -ა.შანიძე, უდაბნოს მრავალთავი, ჟურნალი „უდაბნო”, №3, 4 VII, 1985;

ა.ჯიბუტი, -ამაღლების მონასტერი, გაზ. „ბრძოლის დროშა”, 12 XII, 1958;

ფ. სიხარულიძე. ჟურნალი. „უდაბნო” №1, 1995 წ.

ი. სიხარულიძე. ჟურნალი „უდაბნო” №3, 4 VII, 1985;

ზ. სიხარულიძე. გაზეთი. „კომუნიზმის განთიადი”, 9. X. 1984;

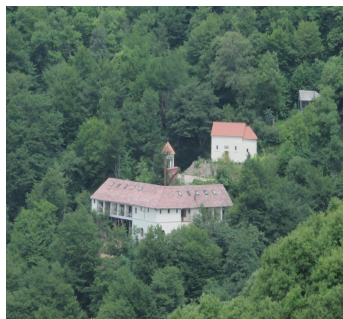
ი. სიხარულიძე. გაზეთი „კომუნიზმის განთიადი”, 6. I. 1981.

Natela Kalandadze

Friary monastery of Guria desert after Ioane Natlismcemeli

Friary monastery of Guria desert after Ioane Natlismcemeli is situated in Chokhatauri Municipality, village Amagleba. The desert is one of the oldest places in Georgia representing feudal culture and its soul. The old

existing handwriting of “Mravaltavi” together with other signs is the true proof of this. According to the Architectural findings, it is already explored that caved church in the monastery cliffs is among the monuments of the second half of the VI century of Georgian historical development of architecture



**საქართველოსა და რუსეთის მართმადიდებლური ეკლესიების
ურთიერთდამოკიდებულების საკითხი**

ივანე ჯავახიშვილი ნაშრომში „დამოკიდებულება რუსეთსა და საქართველოს შორის XVIII საუკუნეში“ იძლევა რუსი და ქართველი ხალხის ისტორიული ურთიერთდამოკიდებულების ობიექტურ ანალიზს.

არც თუ ისე შორეულ წარსულში საზოგადოების მხრიდან ეკლესიების მიმართ ცვალებადი და არაერთგვაროვანი დამოკიდებულება აღინიშნებოდა. მრავალი მიზეზთა შორის უმთავრესი იყო საზოგადოების დაყოფა სხვადასხვა ნიშნის მიხედვით, რაც განაპირობებდა დაპირისპირებას საზოგადოებასა და ეკლესიას შორის. ივანე ჯავახიშვილი აღნიშნავდა, რომ იმიერ-ამიერ საქართველოს პოლიტიკურ გაერთიანებას წინ უსწრებდა და ნიადაგს ადრე მომხდარი საეკლესიო ერთობა უმზადებდა. (ივანე ჯავახიშვილი თხზ. ტ. I თბ. 1979 გვ. 337) ¹.

XX საუკუნის განმავლობაში, ორჯერ (1918-1991) მიღწეული საქართველოს დამოუკიდებლობის პერიოდში არ შეცვლილა სახელმწიფოს დამოკიდებულება ეკლესიის მიმართ.

XXI საუკუნეში კვლავ გრძელდება ჯერ კიდევ საბჭოთა პერიოდში დამკვიდრებული დამოკიდებულება სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის. საქართველოს სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის არსებობის პირობებში დღევანდელი კონსტიტუციით ქართულ მართლმადიდებლურ ეკლესიას არ აქვს მინიჭებული სახალხო ეკლესიის სტატუსი, როგორც ეს მიღებულია ევროპულ ქვეყნებში (მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე „საქართველოს საეკლესიო კრებები“. წიგნი III თბ. 2003 გვ. 197) ².

1917 წლის 12 მარტს ქართულმა ეკლესიამ განაცხადა, რომ ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთისგან განშორება თავისთავად არ წარმოადგენს საშიშროებას იქ, სადაც ამისთვის მომზადებულია საზოგადოებრივი აზროვნება, სადაც სახელმწიფოს და ეკლესიას შეუძლიათ ურთიერთობის დაუხმარებლად მოაწიონ სასურველად ორივესთვის საერთო საზრუნავი საგანი - ერის კეთილი ცხოვრება. თუმცა ერის

სამსახურში მდგარი ქართული ეკლესია თავისი ხალხოსნური ბუნებიდან გამომდინარე, სახელმწიფოს მხრიდან ჩარევისა და წინააღმდეგობის მიუხედავად, დღესაც ახერხებს ზრუნვას ერის კეთილდღეობისთვის და იბრძვის სახელმწიფოს ძლიერების განმტკიცებისათვის. ამის უტყუარ მაგალითს იძლევა უკანასკნელი ათწლეულების პერიოდში საქართველოში განვითარებული სოციალურ-პოლიტიკური მნიშვნელობის ფაქტები და მოვლენები. საქართველოს ეკლესია ყოველთვის ქართველი ხალხის სამსახურში იდგა.

მართლმადიდებლურ ავტოკეფალურ ეკლესიებთან ურთიერთდამოკიდებულების დროს ქართული ეკლესია ძირითადად ხელმძღვანელობდა საქართველოს უწმინდესი მართმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალიის ცნობისა და მტკიცების სიგელით, რომელსაც ხელს აწერს მთავარეპისკოპოსი კონსტანტინოპოლისა, ახლისა რომისა და მსოფლიოს პატრიარქი დიმიტრიოსი. მასში აღნიშნულია, რომ ზოგადი ხასიათის საეკლესიო პრობლემების თუ დაბრკოლებათა დროს, რომელნიც ავტოკეფალური ეკლესიების საგანმგებლო საზღვრებში იხეწენ თავს და საყოველთაო განსჯასა და კენჭისყრას ექვემდებარებიან, მაშინ მთავარეპისკოპოსი მცხეთა თბილისისა და კათალიკოსი სრულიად საქართველოსა მიმართავს მსოფლიო საპატრიარქო ტახტს, რომლის მიერაც დაუკავშირდება ყოველ მართმადიდებელ საეპისკოპოსოს, ჭეშმარიტი სიტყვის მართლმკვეთელთა და თავისსავე თხოვნის შესაბამისად მიიღებს მისგან სარწმუნო აზრსა და შეხედულებას მისი და ძმური ეკლესიებისგან. (მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე „საქართველოს საეკლესიო კრებები“ წიგნი III თბ. 2003 გვ. 185.)³

ისტორიული წარსული ხშირად გვკარნახობს, რომ უმეტეს შემთხვევაში დიპლომატიური მისიების წარუმატებლობა განპირობებული იყო საქვეყნო საქმისადმი არაკეთილსინდისიერი დამოკიდებულებით, რაც განპირობებული იყო პირად ინტერესებზე დაფუძნებული შინა შუღლითა და ბრძოლებით.

დავსვათ კითხვა: 1. როგორია ურთიერთკავშირი პოლიტიკასა და რელიგიას შორის? 2. რამდენად მოქმედებს რელიგიური ერთმორწმუნეობის ფაქტორი პოლიტიკური ორიენტაციის არჩევის დროს? ისტორიული წარსულიდან

288

გამომდინარე შეიძლება ითქვას, რომ ერთმორწმუნეობის ფაქტორი გადამწყვეტ როლს ასრულებდა პოლიტიკური ორიენტაციის არჩევის დროს. გავიხსენოთ დიდი ომიანობა ეგრისში, ერეკლე მეორის არჩევანი და ა.შ.

რუსული ისტორიოგრაფია არასოდეს არ მაღავდა, რომ რუსეთი იყო საქართველოს დამპყრობელი. ქართველ ისტორიკოსთა ერთი ნაწილი უარყოფითად აფასებს ერეკლე მეორეს პრორუსულ ორიენტაციას და აღნიშნავენ, რომ მან პრაქტიკულად უარი თქვა პროირანულ და პრორუსულ ორიენტაციებს შორის ლავირებაზე და ქართლ-კახეთის ხსნა მხოლოდ პრორუსულ ორიენტაციას დაუკავშირდა (ვახტანგ გურული „საქართველო-რუსეთის ურთიერთობა (1483-1921)“ თბ. 2011 გვ. 70) ⁴ მაგრამ ისიც უნდა ითქვას, რომ მეფე ერეკლე დიდი ხნის განმავლობაში მიმართავდა მანევრირების პოლიტიკას და ეწეოდა ორმაგ დიპლომატიურ თამაშს. მან ამ მიზეზის გამო იმერეთის შემოერთებაზეც კი უარი განაცხადა, მაგრამ როცა ქვეყანა ფიზიკური განადგურების საფრთხის წინაშე დადგა, მაშინ იგი იძულებული გახდა გადაედგა პრაქტიკული ნაბიჯი რუსეთისკენ. 1795 წლის შემდეგ საქართველოში დიდი ომიანობა შეჩერდა. რასაკვირველია, მაშინ უკვე მოხუცებულმა ერეკლე მეორემ წინასწარ ვერ გაითვალისწინა, რომ სიკვდილის შემდეგ მისი შვილების არასწორ ქმედებებს მოჰყვებოდა მეფობის გაუქმება საქართველოში. მართალია, მან ვერ შეძლო მტერი მტრის ხელით გაენადგურებინა, მაგრამ სამი საშიში მტრიდან ერთი აირჩია და ამით საქართველო გადაარჩინა ქვეყნის დაშლა დაქუცმაცებას. ივანე ჯავახიშვილი აღნიშნავდა, რომ მაშინდელი (XVIII საუკუნის) ქართველობა გულწრფელად დარწმუნებული იყო, რომ რუსთა ხელმწიფეს და მთავრობას საქართველოზე გული მართლაც შესტკიოდა და მისი მწუხარება თავის მწუხარებად მიაჩნდა. რუსებისადმი ასეთი ნდობა რელიგიური ფაქტორით იყო განპირობებული. გეორგიევსკის ტრაქტატი იწყება სიტყვებით: „სახელითა ყოვლად ძლიერისა ერთისა უფლისა ყოვლადწმინდა სამებაში განდიდებულისა“ (ეურნალი „კარიბჭე“ 2008 წლის 16-29 ოქტომბერი გვ. 23) ⁵.

დიპლომატიურ ასპარეზზე რუსეთის მიერ ერთმორწმუნე საქართველოს მფარველად გამოსვლამ შეაფერხა ირანსა და რუსეთს შორის სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობა და მათი ერთობლივი გამოსვლა საერთო მტრის ოსმალეთის სახელმწიფოს წინააღმდეგ (ელდარ მამისთვალაშვილი „ქრისტეს კვართი რუსეთ ირანისა და საქართველო რუსეთის დიპლომატიურ ურთიერთობაში“ ჟურნალი „კარიბჭე“ 2008 წლის 2-15 ოქტომბერი გვ. 18) ⁶.

ამ პერიოდში აღმოსავლეთის ქვეყნებმა პასიურობა გამოიჩინეს საქართველოს მიმართ, რამაც გზა გაუხსნა რუსეთს საქართველოსკენ. ამას ისიც დაემატა, რომ ზოგჯერ ქართველების პოლიტიკური გულუბრყვილობა იდიოტიზმამდე მიდიოდა. (ამას გერმანელი ნაციონალისტები აცხადებდნენ). ერეკლე მეორე ნებით მიდის თავისი ფისკალური უფლებების შეზღუდვაზე, რუსეთის მონარქიის უზენაესობის ისეთ აღიარებაზე, რომელიც ქართლ-კახეთს უტოვებს მხოლოდ ერთგვარ შინაპოლიტიკურ ავტონომიას, უკარგავს მას სუვერენული სახელმწიფოს თვისებებს და გადაჰყავს იგი პრივილეგირებული პროვინციის ხარისხში. აქედან ერთი დასკვნის გაკეთება შეიძლება, რომ დამოუკიდებლობის გზაზე მდგარ ერს არ უნდა ახასიათებდეს „სერვილიზმი“ (ფრანგ. - მსახურება) სხვა ერების მიმართ ლაქიური დამოკიდებულება, როცა თვალებში შეჰყურებ და ადიდებ უცხოს და ეროვნული არასრულფასოვნების კომპლექსი გაგაჩნია.

მე-XX საუკუნეში რუსეთში განვითარებულმა მოვლენებმა დიდი ღარტყმა მიაყენეს რუსეთის სახელმწიფოებრიობას და ეკლესიას. (რუსეთის მეფის ოჯახის ამოწყვეტა, რეპრესიები რუსი სამღვდელოების მიმართ).

ხშირად სახელმწიფოს მესვეურები ერთმორწმუნე ქვეყნებს შორის კავშირურთიერთობის აღდგენა-მოგვარებას სამღვდელოებას ავალებდნენ. საქართველო-რუსეთის დიპლომატიურ ურთიერთობაში დიდი როლი შეასრულეს ქართველმა მღვდელმთავრებმა: ანტონ ბაგრატიონმა, ალექსანდრე ოქროპირიძემ, ათანასე ამილახვარმა და ა.შ. (მ. ბუღეიშვილი „ქართველი ეკლესიის მსახურები რუსეთ-საქართველოს

დიპლომატიურ ურთიერთობაში” თბ. 1991 გვ. 4) ⁷. დიდი დამსახურებისა და პატივისცემის ნიშნად ქართულმა საეკლესიო საზოგადოებამ ეპისკოპოს ალექსანდრე ოქროპირიძეს 1898 წლის 17 მაისს, სიონის საკათედრო ტაძარში საჩუქრად მიართვეს მოსკოვიდან გამოწერილი კვერთხი წარწერით: „ადიდე კვერთხი ეს და წაიყვანე ერი ჩვენი გზასა სიმართლისასა”. (ჯ. გამახარია „წმინდა მღვდელმთავარი ალექსანდრე ოქროპირიძე და აფხაზეთი“ თბ. 2006 გვ. 47) ⁸.

დღეს ერთადერთი, რაშიც საქართველო და რუსეთი დარჩა ერთიანი, ეს არის ერთი დიდი საეკლესიო სივრცე. საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის ილია II-ის ამასწინდელი გამგზავრება რუსეთში ნაკარნახევი იყო ორ მართლმადიდებელ ხალხს შორის კეთილი ურთიერთობის აღდგენის სურვილით. პატრიარქის ბრძნულ სიტყვას დღეს დიდი მნიშვნელობა აქვს ორი მართლმადიდებელი ქვეყნის მშვიდობიანი თანაარსებობის საქმეში. რუსეთის ხელისუფლებისადმი მის მიმართვაში აღნიშნულია, რომ რუსები და ქართველები ერთმორწმუნე ერებია, რაც გვაახლოებს, მაგრამ ვერც საქართველო და ვერც ჩვენი ეკლესია ვერასდროს შეეგუება ჩვენი სამშობლოს წიაღიდან აფხაზეთისა და ცხინვალის რეგიონის მოწყვეტას. ყველა სირთულის მიუხედავად, რუსეთსა და საქართველოს შორის, სავსებით შესაძლებელია კეთილი ურთიერთობების აღდგენა, რაც მხოლოდ იმ შემთხვევაში მოხდება, თუ კი იხეიმებს ისტორიული სამართლიანობა. დარწმუნებულნი ვართ - დასძინა პატრიარქმა, რომ ადრე თუ გვიან საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობა დამყარდება, მაგრამ კარგი იქნება, რომ ეს თქვენი მმართველობის პერიოდში მოხდეს” (ქურნალი „პატრიარქის უწყებანი” 2012 წლის 14-21 მარტი) ⁹.

ამ ურთიერთობას დიდი მნიშვნელობა აქვს ორ მეზობელ ქვეყანას შორის სამეცნიერო-კვლევითი მუშაობის განვითარების მიზნითაც. საქართველოს პატრიარქის მოსკოვში ვიზიტის დროს მოხერხდა რუსეთის სახელმწიფო არქივში დაცული მე-17 საუკუნის საისტორიო წყაროს მოძიება, კერძოდ ეს არის ლაზეთის (ქალაქ ოფის და არა ხოფის) მიტროპოლიტის გერმანეს რუსეთის მეფის კარზე ვიზიტის ამსახველი დოკუმენტაცია. საარქივო

მასალიდან მტკიცდება, რომ ლაზეთის ეპარქია საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონიკურ იურისდიქციაში იყო და ამის გამო ოსმალეთის იმპერიის ძლიერ ზეწოლასა და დევნას განიცდიდა.

მე-17 საუკუნის ბოლომდე ისტორიულ ლაზეთში არსებობდა მნიშვნელოვანი ქრისტიანული თემი.

პროფესორი რევაზ სირაძე აღნიშნავდა, რომ დუმილი არ არის სათქმელის უქონლობა, ესაა დიდი სათქმელის არ თქმა. საქართველოს ეკლესია და მისი მეთაური უახლესი ისტორიის ყველაზე კრიტიკულ მომენტშიც კი არ ზოგავდა საკუთარ თავს და თავის მართალ სიტყვას ყოველთვის ამბობდა, რასაც ვერ ვიტყვით რუსეთის მართლმადიდებლურ ეკლესიაზე, რომელმაც 2008 წლის აგვისტოს რუსეთ-საქართველოს ომის დროს, ორი მართლმადიდებელი ქვეყნის ისტორიაში მძიმე ეპოს ბოლომდე მართალი სიტყვის თქმას დუმილი ამჯობინა. თუმცა რუს მართლმადიდებლებს ქართველი მართლმადიდებლების ცხოვრება დღესაც აინტერესებს. ეს კარგად ჩანს არქიმანდრიტ რაფაელის (კარელინი) და არქიმანდრიტ სოფრონის (სახაროვი) საუბრებიდან (არქიმანდრიტი რაფაელი (კარელინი), „სულიერი ღვაწლის შესახებ“ თბ. 2005 და არქიმანდრიტი სოფრონი (სახაროვი) „მართლმადიდებლური მოღვაწეობის შესახებ თბ. 2005) ¹⁰

სახელმწიფო ეკლესიის მესვეურთა დაუკითხავად არ უნდა ერეოდეს მის შინა საქმეებში. ამასწინათ ბათუმის წმინდა ნიკოლოზის ეკლესიის რესტავრაციის დროს ბათუმში არსებულ პირველ მართლმადიდებლურ ტაძარს დაუმახინჯეს მხატვრული სახე. ეკლესიის არსებული ფასადები მიუსადაგეს მიმდინარე სარეაბილიტაციო სამუშაოების შედეგად აღმოცენებულ, ქუჩის საპირისპირო მხარეს მდებარე „პიაცის“ სახელით ცნობილ მოედანს. (ირინე ელიზბარაშვილი, მანანა სურამელაშვილი, ციცინო ჩახუნაშვილი, ხათუნა ჭურდულია „არქიტექტურის რესტავრაცია საქართველოში“ თბ. 2012გვ.73) ¹¹ . უფრო მეტიც, მკრეხელობა ჩაიდინეს, მოშალეს ეკლესიის კარიბჭის მარცხენა კედელზე არსებული წმინდა ნიკოლოზის გამოსახულება, სადაც ეკლესიის აშენების თარიღი იყო აღნიშნული და მას მიაყოლეს

ეკლესიის კედელთან განსვენებულნი, ბათუმის ამაგდარი ადამიანების საფლავთა ეპიტაფიები.

ივანე ჯავახიშვილი აღნიშნავდა, რომ სახელმწიფოთაშორი ურთიერთობის ისტორია გამაფრთხილებელი უნდა იყოს პოლიტიკოსებისთვისო. მართლმადიდებელ საქართველოს პოლიტიკური აღიანსი ჰქონდა განსხვავებული სარწმუნოების ქვეყნებთანაც. პოლიტიკური კავშირისთვის არ არის აუცილებელი, რომ ესა თუ ის სახელმწიფო აუცილებლად ერთმორწმუნე იყოს. თუ კი ინტერესები საერთოა, გონივრული მიდგომის შემთხვევაში, რწმენა ხელისშემშლელ ფაქტორს არ წარმოადგენს.

ჯერ კიდევ 1790 წელს, ივერიელთა ერთობის ტრაქტატი აცხადებდა, რომ ჩვენ ქართველები ვართ ერთი სარწმუნოების ხალხი, სულიერნი შვილნი ერთი სამოციქულო ავტოკეფალური ეკლესიის. ერთხელ მაინც ვისმინოთ და დავუჯეროთ ჩვენს პატრიარქს, რომელიც ნამდვილად მიგვიყვანს ტაძართან.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ივანე ჯავახიშვილი თხზ. ტ. I თბილისი 1979.
2. მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე „საქართველოს საეკლესიო კრებები“ წიგნი III თბილისი 2003.
3. მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე „საქართველოს საეკლესიო კრებები“ წიგნი III თბილისი 2003.
4. ვახტანგ გურული „საქართველო-რუსეთის ურთიერთობა (1483-1921) თბილისი 2011.
5. ჟურნალი „კარიბჭე“ 2008 წლის 16-29 ოქტომბერი.
6. ჟურნალი „კარიბჭე“ 2008 წლის 2-15 ოქტომბერი.
7. მ. ბულეიშვილი „ქართველი ეკლესიის მსახურები რუსეთ-საქართველოს დიპლომატიურ ურთიერთობაში“ თბილისი 1991.
8. ჯ. გამახარია „წმინდა მღვდელმთავარი ალექსანდრე ოქროპირიძე და აფხაზეთი“ თბილისი 2006.
9. ჟურნალი „პატრიარქის უწყებანი“ 2012 წლის 14-21 მარტი.

10. არქიმანდრიტი რაფაელი (კარელინი) „სულიერი ღვაწლის შესახებ“ არქიმანდრიტი სოფრონი (სახაროვი) „მართლმადიდებლური მოღვაწეობის შესახებ თბილისი 2005.
11. ირინე ელიზბარაშვილი, მანანა სურამელაშვილი, ციციხო ჩახუნაშვილი, ხათუნა ჭურდულია „არქიტექტურის რესტავრაცია საქართველოში“. თბილისი 2012.

Merab Megrelishvili

About the relationship between Georgian and Russian Orthodox churches

Summary

The article deals with a very interesting issue – the relationship between Georgian and Russian Orthodox churches. It is mentioned that the relationship between the churches has a long history and Georgian priests were the ones who played a great historical role in developing Russian – Georgian diplomatic relations.

**ქრისტიანული პედაგოგიკური აზროვნების შემეცნებითი
საბანამანათლებლო ასპექტები**

ქრისტიანული პედაგოგიკა იმაზე ადრე დამკვიდრდა, ვიდრე თავად ქრისტიანული მოძღვრება ერთ მონოლითურ ძალად იქცეოდა. ქრისტესთვის წამებულთა შეილებმა, ბუნებრივია, მანამდე მიიღეს ქრისტიანობის პირველი გაკვეთილები, ვიდრე ამ რელიგიის აპოლოგეტები-ღვთისმეტყველები შეიმუშავებდნენ ძირითად დოგმებს და მთავარი საეკლესიო კრებები დაადგენდნენ ქრისტიანული რელიგიის ძირითად მიმდინარეობებს. ქრისტიანული რელიგია დიდ ყურადღებას უთმობდა ბავშვების აღზრდას.

როდესაც ქრისტიანობის, როგორც რელიგიური რწმენის შესახებ ვლაპარაკობთ, უნდა გვახსოვდეს, რომ იგი მარადიულობის ტოლფასი ზებუნებრივი მოვლენაა. იმისათვის რომ ღრმად ჩავწვდეთ ქრისტიანული პედაგოგიკის არსს, აუცილებელია გვქონდეს წარმოდგენა ბავშვის აღზრდის იმ შეხედულებებზე, რომელიც გავრცელებული იყო ქრისტიანობამდე ეპოქაში. ამასთან, მართებულია ყურადღება მივაქციოთ, აგრეთვე, იმდროინდელი პედაგოგიკის სუსტ და ძლიერ მხარეებს, რათა ვიცოდეთ უძველესი პედაგოგიური აზროვნებიდან და პრაქტიკიდან რა იქნა შენარჩუნებული ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში, ან კიდევ რას უთხრა უარი ქრისტიანობამ ძველი მოაზროვნების პედაგოგიური სისტემიდან.

ამ მიზნით, მიზანშეწონილად მიგვაჩნია ქრისტიანობამდე პერიოდის პედაგოგიურ შეხედულებათა მიმოხილვა.

ამ თვალსაზრისით, პირველ რიგში, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ბავშვთა სწორი და მეთოდური აღზრდის მნიშვნელობის შესახებ. კარგად ესმოდათ ჯერ კიდევ ძველ საბერძნეთში. ასე მაგალითად, ძველი ბერძენი ფილოსოფოსი დემოკრიტე, რომელიც ჩვენს წ. აღ-მდე (460-370 წ. წ.) ცხოვრობდა თვლიდა, რომ აღზრდას უდიდესი მნიშვნელობა გააჩნია ბავშვის ცხოვრებაში, რომ აღზრდისა და საადამიროვნო ვარჯიშების შედეგად შეიძლება ჩამოყალიბდეს

კარგი ადამიანი . აღზრდა ხელს უწყობს მოზარდის გარდაქმნას. სწორედ აღზრდის მეშვეობით ადამიანს შეიძლება დააძლევინო საკუთარი სისუსტეები და ჩამოაყალიბო ახალი შინაგანი ბუნება. ყველასათვის კარგად ცნობილი პლატონი (427-347), რომელიც ითვლება კლასიკური პედაგოგიკის მამად, თავის „დიალოგებში“, ასევე, ხაზს უსვამდა ადამიანისთვის ბავშვობის წლების განსაკუთრებულ მნიშვნელობას. იგი მიიჩნევდა, რომ რა მიმართულებითაცაა ადამიანი აღზრდილი, ისეთივე იქნება ცხოვრებაში, მისივე შეხედულებით, აღზრდის მიზანს არა მარტო მიწიერი არსი გააჩნია. თუმცა საჭიროა ონტოლოგიური სრულყოფა, რათა მიუახლოვდეს უმაღლეს სამყაროს, ჭეშმარიტ ყოფიერებას, რაც შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ აღზრდისა და ინტელექტუალური განვითარების გზით. აღზრდის მეშვეობით, ფიქრობდა იგი, შეიძლება ადამიანი საკუთარი გრძნობადი იდეებიდან მიუახლოვოთ აბსოლუტური იდეების სამყაროს, რომელიც მთელი არსებობის საფუძველია. ანტიკური ფილოსოფიის სხვა წარმომადგენლებიც, მაგ. სოკრატე (469-399), დემოკრიტე, ეპიკურე, (341-271) ასევე აუცილებლად თვლიდნენ სამყაროს შემეცნებით აღქმას, მაგრამ ამ საკითხს მათთვის მხოლოდ მიწიერი დანიშნულება ჰქონდა, ვინაიდან იგი მიმართული იყო პირადი სრულყოფისა და საზოგადოებრივი კეთილდღეობისაკენ.

ზოგადად ქრისტიანობამდელი პედაგოგიკის თეორიაში ყოველთვის დომინირებდა აზრი ბავშვის ფსიქიკის სიკეთისკენ წარმართვისა.

კაცობრიობის განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე გაბატონებული იყო აზრი იმის შესახებ, თუ რა იყო პედაგოგიკის მიზანი. ზოგადად იგი წარმოადგენს ადამიანისა და მისი ცხოვრების მიზნის შესახებ კითხვის ნაწილს, ამიტომ პედაგოგის პრობლემატიკა მიმართულია არა მარტო ბავშვთა აღზრდისკენ, არამედ მოიცავს „მოზარდების“ ფსიქოლოგიურ პრობლემებსაც, იგი ეყრდნობა ცნობიერებას გარესამყაროში ადამიანის ადგილისა და როლის შესახებ.

საერთოდ თუ განვიხილავთ პედაგოგიური მსოფლმხედველობის განვითარებას კაცობრიობის მთელი

ისტორიის მანძილზე, იგი მიმდინარეობდა რელიგიური მოტივაციის საფუძველზე, მიუხედავად ამისა, არ შეიძლება შეუფასებელი დავტოვოთ ანტიკური პერიოდის ფილოსოფიური და პედაგოგიური კვლევა-ძიების ისტორიული მნიშვნელობა და ამ მხრივ მიღწეული აღმოჩენების განსაკუთრებულობა. პიროვნების ცნება და მისი განსაზღვრება ელინისტური პერიოდის პედაგოგიკის ცენტრალური თემაა. სწორედ ელინისტური პედაგოგიკა იყო ჭეშმარიტად პირველი გზის გამკვლევი აღზრდის სისტემისადმი პიროვნული მიდგომის საკითხში. უნდა აღინიშნოს, რომ ძველ საბერძნეთში აღმზრდელი ისეთ იდეალს ითვალისწინებდა, რომლის მიხედვითაც ბავშვებში უნდა აღმოეჩინათ ინდივიდუალური მისწრაფებანი, მათი უნარი და ნიჭი, რათა შემდგომში განეხილათ ისინი საჭირო მიმართულებით. ამასთან, ბავშვის მისწრაფება უნდა დაეზღვიათ ყოველგვარი უარყოფითი, მიუღებელი ელემენტებისგან, ასეთ მიზანმიმართულებას ანტიკური პედაგოგიკა ხელოვნების დონემდე აყავდა.

პედაგოგიკა ძველ საბერძნეთში ძალიან რთულ პროფესიად ითვლებოდა. ამიტომ ბევრი არ ესწრაფოდა პედაგოგიკის ხელოვნების დაუფლებას, ის კი არა, ძველ საბერძნეთში ასეთი გამოთქმაც არსებობდა. „ის ვინც ღმერთებმა შეიძულეს, ყველა პედაგოგი გახდა,“

ბავშვებისადმი თავგამოდებული სიყვარული, ასევე როგორც სიყვარული საერთოდ მოყვასისადმი, ქრისტიანული მოძღვრების ერთ-ერთი აუცილებელი ნიშანი იყო.

ყველაზე მთავარ მიღწევად ანტიკური პედაგოგიკისა, შეიძლება ჩაითვალოს პედაგოგიური საქმიანობის წარმართველი, ძლიერი სოციალური ორგანიზაციის შექმნა, რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა აღზრდიის ელინისტურ ტრადიციებს, სწორედ ისინი გახდნენ წინამორბედნი საეკლესიო ქრისტიანული აღზრდის სისტემისა.

ძველმა ბერძნულმა პედაგოგიკამ დიდი წვლილი შეიტანა სწავლის ორგანიზაციულ-მეთოდურ დამუშავებაშიც, რაც იმაში გამოიხატება, რომ შემუშავდა სკოლის მოწყობის პრინციპები, შეიქმნა სასკოლო პროგრამები, მოხდა სწავლების

მეთოდური მხარის სრულყოფა. არ შეიძლება არ აღინიშნოს ისიც, რომ ანტიკურმა პედაგოგიკამ დიდი ზეგავლენა მოახდინა ახალი აღთქმის პერიოდის პედაგოგიურ აზროვნებაზეც. ამიტომ შემთხვევითი არ იყო, რომ მომდევნო საუკუნეებში ამ პერიოდში შექმნილ პედაგოგიკის სისტემას „კლასიკურ“ პედაგოგიკას უწოდებდნენ.

ანტიკური პერიოდის პედაგოგიური აზროვნების შედეგად შემუშავებული ბევრი სისტემა იმდენად მისაღებად ითვლებოდა, რომ ქრისტიანობის ეპოქის დადგომის შემდგომაც, მრავალი ასეული წლის განმავლობაში, სკოლებში ორგანიზაციული და მეთოდოლოგიური მუშაობა სწორედ ამ დროის სასწავლო დაწესებულებების ფუნქციონირების გამოცდილების საფუძველზე ხორციელდებოდა. როცა ქრისტიანული პედაგოგიკის საკითხებზე ვსაუბრობთ, არ შეიძლება გვერდი ავუაროთ, აგრეთვე განათლების იმ სისტემას, რომელიც დანერგილი იყო ძველი აღთქმის ისრაელში. ბავშვის აღზრდა ძველი ებრაელებისთვის ძალზედ მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო. ოღონდ ძველი ბერძნებისა და რომაელებისაგან განსხვავებით ისინი ამ მხრივ პრიორიტეტს ანიჭებდნენ რელიგიურ აღზრდას. მათი აღმზრდელობითი საქმიანობა მიმართული იყო იქითკენ, რომ ბავშვებისათვის შთაენერგათ უსიტყვო მორჩილება რელიგიური დოგმებისადმი. მოზარდებს ასევე უსიტყვოდ უნდა შეესრულებინათ ყველა ის სამოქალაქო და საყოფაცხოვრებო ადათ-წესი, რომელიც მათი რელიგიური რწმენიდან მომდინარეობდა. სხვათა შორის, ეს ადათ-წესები განაპირობებდა იმას, რომ იუდეველები ყოველთვის იზოლირებული იყვნენ სხვა ხალხებისაგან.

თუ ძველ ბერძენსა და რომაელს ფსიქოლოგიური ასპექტით შეილის სახით ყოველთვის წარმოდგენილი ჰქონდა თავისი გზის გამგრძელებელი, რომ სწორედ მას უნდა განეხორციელებინა ის, რაც თავის დროზე მშობელმა ვერ მოახერხა, ძველი ებრაელები პირიქით ფიქრობდნენ. ისინი ისწრაფოდნენ შვილები აღეზარდათ ისეთები, როგორებიც მათი წინაპრები იყვნენ. ასე, რომ შვილებს უნდა შეესრულებინათ ცხოვრების ისეთივე წესი, რომელსაც მათი მშობლები ასრულებდნენ. „შვილების დიდება- მათი მშობლებია“- ასე ლაკონურად არის ინტერპრეტირებული მეფე სოლომონის

სიბრძნეში, შვილებისა და მშობლების დამოკიდებულების საკითხი.

საერთოდ, ებრაელთა ოჯახური შინაგანაწესი მკვეთრად განსხვავდებოდა მეზობელი წარმართული სარწმუნოების მქონე ხალხების ოჯახური ურთიერთობისაგან. წარმართებაში, ისევე როგორც მრავალ სხვა ხალხში, ოჯახის სათავეში ჩვეულებრივ იდგა მამაკაცი. მამა ოჯახში შეუვალი ავტორიტეტით სარგებლობდა. ამავე დროს, ოჯახის მეთაურის მოქმედება თვითნებობას არ ემყარებოდა.

სახარებაში ვკითხულობთ, რომ ძველი ებრაელები იესო ქრისტეს დურგალს ან დურგლის შვილს უწოდებდნენ, ვინაიდან მარიამის ქმარი-იოსები დურგალი იყო. ებრაელთა მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის მაგალითი გვარწმუნებს, რომ ისინი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ შრომით აღზრდას, ცდილობდნენ ბავშვებისთვის ჩაენერგათ მისდამი სიყვარული, ყველაფერს აკეთებდნენ იმისათვის, რათა ბავშვი ასაკის შესაბამისად შეჩვეულიყო სასარგებლო ხელობას და სრულყოფილად შეესწავლა იგი. ებრაელებს შორის გავრცელებული იყო ანდაზა, „ვინც ბავშვს არ ასწავლის სასარგებლო ხელობას, იგი ასწავლის მას ქურდობას“.

რაც შეეხება საკუთრივ სასწავლო დაწესებულებებს, ძველ ისრაელში ისინი ფაქტიურად არ ფუნქციონირებდნენ. მოზარდების ცოდნის აღჭურვა ძირითადად ხორციელდებოდა სახლში მოწვეული მასწავლებლების მეშვეობით, ან კიდევ განათლების მიღების ერთ-ერთ საშუალებას წარმოადგენდა განსაკუთრებული რელიგიური სკოლები. აღზრდის ძველი ებრაული სისტემა წარმოადგენდა წმინდა ოჯახურ მოვლენას, მაგრამ მასში მამა შეცვლილი იყო აღმზრდელით, რომელსაც აღსაზრდელები უსიტყვოდ უნდა დამორჩილებოდნენ, პატივი უნდა ეცათ მისთვის, როგორც მშობლისთვის. უფრო გვიანდელ პერიოდში ბავშვებისთვის წერა-კითხვის სწავლება ხორციელდებოდა სინაგოგებში, რასაც ხელმძღვანელობდა რაბინი. წერასა და კითხვას ბავშვები ძირითადად სწავლობდნენ ბიბლიის ტექსტზე დაყრდნობით, რაც კიდევ უფრო აღრმავებდა მათში ძველი აღთქმის ცოდნას.

ებრაელები ცდილობდნენ ბავშვებს სიღრმისეულად აეთვისებინათ რელიგიური წესები. ისინი დიდ ყურადღებას აქცევდნენ ზნეობრივ აღზრდას.

ებრაელებთან სასტიკად იკრძალებოდა ფილოსოფიის ცალკე შესწავლა და ფიზიკური ვარჯიშების შესრულება, ვინაიდან, მათი აზრით, ყველაფერი ეს დაკავშირებული იყო წარმართულ სიბრძნესთან.

საერთოდ, როგორც ებრაული, ისე წარმართული სამყარო ქრისტეს დედამიწაზე მოვლინებამდე გულისმომკველელ სანახაობას წარმოადგენდა, რადგანაც არ ცხოვრობდა იმ შინაარსით, რომელიც მას იესო ქრისტემ მიანიჭა.

ქრისტიანული ერის დასაწყისშივე ნათლად გამოიკვეთა ის სუსტი მხარეები და ნაკლოვანებები, რომელიც წარმართულ, ებრაულ პედაგოგიკასა და მსოფლმხედველობას გააჩნდა.

ქრისტიანობის წარმოშობასთან ერთად ჩამოყალიბდა ახალი ზნეობრიობა, რომელიც განსხვავდებოდა ძველი აღთქმის ზნეობის დებულებებისაგან. ახალი აღთქმის ზნეობრიობის საფუძველი გახდა გულწრფელი და მოკრძალებული სიყვარული ღმერთისადმი, ასევე მოყვასისადმი. თანდათანობით გაჩნდა ადამიანებში იმედისა და სასოების ახალი სახე. ეს იყო უსაზღვრო სიყვარული ქრისტესადმი და რწმენა მისი ძალისა და ძლიერებისა, რომელიც მოწოდებულია დაამხოს ქვეყნად სატანის მეუფება და ბოროტება.

ქრისტიანობამ თავის საწყისსავე ეტაპზე გამოიწვია ხალხის ახალი სულიერი აღმავლობა. დაგმობილი იქნა ადამიანთა ცხოვრების მანკიერი წესები. ასე, რომ ამ რელიგიამ თანდათანობით მოიცვა ცხოვრების თითქმის ყველა სფერო, მათ შორის პედაგოგიკაც.

პედაგოგიკას ქრისტიანობამ სრულიად ახალი დატვირთვა მისცა. მართალია, წმინდა მამებს არ დაუწერიათ სპეციალური ტრაქტატები პედაგოგიკაში, მაგრამ ბავშვთა აღზრდის საქმეს ერთი წუთითაც არ მოჰკლებია ყურადღება. აღმზრდელობით საქმიანობას, სათავეში ედგა ეკლესია, რომელიც შთაუწერავდა ბავშვებს მხურვალე, მტკიცე სიყვარულს სარწმუნოებისადმი, რის საფუძველზეც ყალიბდებოდა ქრისტიანული ზნეობა,

დაფუძნებული ურთიერთპატივისცემისა და საყოველთაო სიყვარულის გრძნობაზე.

გამოყენებული ლიტერატურა

- 1.წმინდა იოვანე ოქროპირი, როგორ გავზარდოთ შვილები უფლისა სწავლითა და მოძღვრებით. წიგნში: სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, ტ. III, ხელოვნება, თბ, 1991
2. ზენკოვსკი ვ. პედაგოგიკა, საქართველოს საპატრიარქო, ბათუმისა და სხალთის ეპარქია, მთარგმნელი ციალა მეგრელაძე, ბათუმი, 1998.
3. ჯავახიშვილი ი. ქართველი ერის ისტორია, ტ. I. თსუ, 1960.
4. ნ. პაპუაშვილი, რელიგიის ისტორია, თბილისი, 1996.
5. Мень А. П., История религии, Т. I, Москва, 1989.

Madona Palavandishvili

**Cognitive Educational Aspects
of Christian Pedagogical Thinking**

Summary

We consider that the historical review of Christian pedagogy is very important to see and feel the essence of divine pedagogism, which was formed after the birth of Jesus Christ and the spread of the Gospel. In order to understand deeply the essence of Christian pedagogics it is necessary to have ideas about child's upbringing which were common in Christian epoch.

„ცოდნა და ზნეობა“ – ანტიკურობასა და
თანამედროვეობაში

„ცოდნას მაშინ აქვს ღირებულება, თუ ის ეხმარება ადამიანს
გახდეს ადამიანური“ - ი. კანტი.

ადამიანში თეორიული ცოდნის პარალელურად დიდი მნიშვნელობა აქვს პრაქტიკულ მოღვაწეობას, მის ღირებულებით სფეროს. გარე სამყაროს არა მხოლოდ აღვიქვამთ, არამედ ვაფასებთ კიდევ. რაღაც მოგვწონს ან არ მოგვწონს, გვიყვარს ან გვძულს, ვთვლით ბოროტად ან სიკეთედ, მშვენივრად ან მახინჯად, სამართლიანად ან უსამართლოდ და ა. შ. ადამიანის, როგორც პიროვნების ჩამოყალიბებისა და არსებობისთვის ღირებულებით ცნობიერებას (შეფასებას, საგნისადმი ემოციურ დამოკიდებულებას) განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. „სწორედ მასში ჩანს ადამიანის სულიერი ცხოვრება, მისი მეობა, მისი დამოკიდებულება გარე სამყაროსთან“ (ავალიანი, 2006: 117). იქვე: „ღირებულებითი ცნობიერება არის ის, რაც ადამიანს, როგორც პიროვნებას აყალიბებს“.

სტატის მიზანი, უპირველეს ყოვლისა, არის ანტიკური ეპოქის მოაზროვნეთა თვალსაწიერიდან, ცოდნისა და ზნეობის იმ ღირებულებით ასპექტებზე ყურადღების გამახვილებას, რომელიც, როგორ ბანალურად არ უნდა ჟღერდეს, ყველა დროის სატიკივარი და მსჯელობის საგანია. ბუნებრივია, რომ ცოდნის დაუფლება და მისთვის შესაბამისი პრაქტიკული ღირებულების მინიჭება ადამიანის სურვილია. მაგრამ ის კრიტერიუმი და ნორმა, რომელიც ადამიანს უპირატესობას ანიჭებს ცხოველთან შედარებით და ხელს უწყობს პიროვნებად ჩამოყალიბებაში და, რომელიც, დროის გარეშე უნდა იყოს აღქმული არის – **ზნეობა და ზნეობრივი ღირებულებები**. ზნეობა ადამიანისათვის ისეთი ღირებულებაა, რომელსაც ალტერნატივა არ გააჩნია. ანტიკური ეპოქიდან დღემდე ეთიკის, როგორც ფილოსოფიური მეცნიერების

ისტორიული გადააზრებისას მრავალგზისაა შეფასებული ანტიკური ეთიკის მამამთავრის სოკრატეს, სოკრატული სკოლების, პლატონის, არისტოტელეს მორალის ფილოსოფია. ის ისტორიული მისია, რომელიც უდიდესი მოაზროვნეების მიერ იქნა მიზნად დასახული და განხორციელებული, განსაკუთრებით აღნიშნულ პრობლემასთან დაკავშირებით, ყველაზე მეტად წინა პლანზე წამოწეული სოკრატეს შეხედულებებშია, ამ გარემოებამ განაპირობა თავის ეპოქაში იმ ტრადიციული ღირებულებების გადაფასება და ახალი ზნეობრივი პრინციპის ჩამოყალიბება, რაც დაყენებული იქნა კაცობრიობის წინაშე. „ეს იყო უზნეობის სფეროდან ჭეშმარიტი ზნეობის სფეროში გადასვლა“ (დანელია, 1978; 90).

ისტორიულად ზნეობის საფუძვლად ან ზნეობრივი შეგნება იყო აღიარებული, ან ზნეობრივი გრძნობა ან ორივე ერთად. სოკრატემ ზნეობის საფუძვლად სიბრძნე, შეგნება გამოაცხადა. მან აზროვნების ამ ფუნქციის - შეგნების მომენტის- ასეთი განსაკუთრებული ხაზგასმით, ზნეობის ახალი პრინციპი დააფუძნა. სოკრატე ეწინააღმდეგებოდა წარმართობას ზნეობაში. „საბერძნეთის აზროვნების ისტორიაში სოკრატემ პირველად გაიგო, თუ რაში მდგომარეობს წარმართული ზნეობის არსება და წამოაყენა ზნეობის ახალი ცნება, ზნეობის ახალი პრინციპი“ (დანელია, 1978: 99).

სოკრატემდე ადამიანთა მორალური სრულყოფისა და აღზრდის უმთავრეს საშუალებად მხოლოდ წახალისება და დასჯა იყო მიჩნეული. სოკრატე ძველ საბერძნეთში გაბატონებულ ამ მოსაზრებას რაციონალიზმის პოზიციებიდან დაუპირისპირდა და დაასაბუთა, რომ მხოლოდ ცოდნაზე დამყარებული ზნეობა წარმოადგენს სახელმწიფოს, სამართლის, ხელოვნების, რელიგიური წარმოდგენების საფუძველს და, რომ ადამიანთა ზნეობრივი აღზრდა, უპირველეს ყოვლისა, მათ მიერ ცოდნის შეძენაში მდგომარეობს. იგი ცოდნისა და განათლების შეძენას ადამიანთა ვალდებულებად მიიჩნევდა. ზნეობის შინაარსის განსაზღვრა ცოდნით ანტიკური ფილოსოფიის მეტად მნიშვნელოვანი მხარეა, რითაც სოკრატე არსებითად გაემიჯნა და დაუპირისპირდა სათნოების წარმართულ გაგებას (დანელია, 1978:

63). „სოკრატემ სათავე დაუდო ბერძნული სულის სრულიად ახალ მოძრაობას. მის პიროვნებაში შემეცნება იქცა ინსტიქტად, რაც გამოიხატა ახალი მცნებით: „სიქველე ცოდნა!“ (ხასაია, 2011: 293).

სოკრატემ ზნეობრივი თვისებები: სათნოება, ცოდნა ანუ სიბრძნე, შეგნება, სიმამაცე, სამართლიანობა, თავდაჭერილობა, კეთილგონიერება დაიყვანა ერთ ზნეობრივ თვისებამდე – შეგნებამდე, თავად შეგნება კი ცოდნამდე. იგი ახალგაზრდებს მაღალ ზნეობას უნერგავდა და მოუწოდებდა: „თუ თავის თავს კარგად დაუკვირდებოდნენ, სრულყოფილი კაცნი შეიქნებოდნენ“ (ქსენოფონტი, 1973: წიგნი I, თავი II, 1, გვ.25); „კეთილგონიერების გარეშე ნიჭიერი კაცი შეიძლება ყველაზე უსამართლო და ყველაზე დიდი ბოროტმოქმედი იყოს“ (იქვე; წიგნი IV, თავი III, 1. გვ. 127); „კეთილგონიერს ვუწოდებთ კაცს, თუ ვისმე ზნეობრივი სრულყოფილების მოტრფიალედ შეიცნობს და დაიმეგობრებს“. „თავდაჭერილობა ადამიანის კეთილი და სასარგებლო თვისებაა. თავშეუკავებელი – მავნეა სხვებისთვის“ (იქვე; წიგნი I, თავი V, 1. გვ.44). კითხვაზე, სიმამაცე სწავლით შესაძენი თვისებაა, თუ ბუნებით თანდაყოლილი, სოკრატე პასუხობს: „ვითარცა ერთი სხეული იბადება მეორეზე ძლიერი და ჯაფის ამტანი, ისე ერთი სულია მეორეზე მტკიცე მძიმე განსაცდელის წინაშე“ (იქვე; წიგნი III, თავი IX, გვ. 102). იქვე: „ერთსა და იმავე კანონებსა და ადათ-წესებზე აღზრდილი ადამიანები მეტისმეტად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან სიმამაცით“, მაგრამ „ყოველი კაცი, ნიჭიერი იქნება ბუნებით თუ უნიჭო, უნდა სწავლობდეს და ბეჯითად იწვრთნებოდეს იმ საქმეში, რაშიც თავის გამოჩენა განუზრახავს“. სოკრატე ერთმანეთისაგან არ მიჯნავდა სიბრძნეს და წინდახედულობას. იგი ბრძენ და წინდახედულ კაცად მიიჩნევდა, ვინც კარგსა და კეთილს შეიცნობდა, გაკვეთილად იყენებდა და დაკვირვების შედეგად თავს არიდებდა იმას, რაც ავია და სამარცხვინო. უგუნურად და თავშეუკავებლად მიიჩნევდა ისეთს, ვინც იცის რა უნდა აკეთოს, მაგრამ სრულიად საწინააღმდეგოს ჩადიოდა. „ყოველი კაცი მრავალ შესაძლებელ საქმეთაგან ირჩევს და აკეთებს იმას, რაც თავისთვის ყველაზე ხელსაყრელად

მიანია. ამიტომ მგონია, რომ არც ბრძენია და არც წინდახედული, ვინც მართებულად არ მოქმედებს“ (იქვე; გვ.102). სამართლიანობასთან დაკავშირებით წერს: “რაკი სამართლიანი საქციელი, ყველა სხვა სიკეთე და ყველაფერი კარგი ქველობის შედეგია, ცხადია, სამართლიანობა და ყოველი სხვა სიკეთეც სიბრძნეა“ (იქვე). ადამიანის საუკეთესო მოღვაწეობად კეთილმოქმედებას აღიარებს და არა კეთილ ბედს. „თუ კაცი არ ეძიებს და ისე მიარწევს იმას, რაც სჭირდება, ეს– ბედია, მაგრამ თუ სწავლისა და ზრუნვის შედეგად წარმატებით აკეთებს რამეს, ამას მე კეთილქმედებად ვთვლი. ამიტომ სწორედ ისინი მიმაჩნია კეთილმოქმედ ადამიანებად, ასე რომ მოღვაწეობენ“ (იქვე; გვ. 103).

სოკრატეს მოძღვრების მიზანია შეიცნოს და შეაფასოს საერთოდ ცხოვრება და კერძოდ – ადამიანი. თუ გავითვალისწინებთ მის მიერ მკაცრად ჩამოყალიბებულ ზნეობრივ პრინციპებს ყოფით ცხოვრებასთან მიმართებაში, ვერ უარყოფთ, რომ იგი მოითხოვდა ადამიანს ეცხოვრა მხოლოდ და მხოლოდ ზნეობრივი პრინციპებიდან გამომდინარე და მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში იქნებოდა სახელმწიფოში სამართლიანობა. სოკრატეს ფილოსოფია მთლიანობაში გაიგება, როგორც ზნეობრივი ფილოსოფია. მისი შეხედულებებიდან იკვეთება, რომ კეთილი ქცევის საფუძველია მხოლოდ და მხოლოდ ცოდნა. სიბრძნე, ცოდნა ამოწურავს ყველაფერს. სოკრატეს მორალური კანონის არსი საკუთარი თავის შეცნობაში მდგომარეობს. მისი აზრით, საკუთარი თავი იცის მან, „ვინც გამოიძია თავისი თავი ადამიანისადმი წაყენებულ მოთხოვნილებათა თვალსაზრისით“ (იქვე; წიგნი IV, თავი II, 26 გვ. 104). იქვე: „ვინც არ იცის თავისი ძალა, მან არ იცის საკუთარი თავი. საკუთარი თავის ცოდნას კაცისათვის მრავალი სიკეთე მოაქვს, ხოლო თავის თავზე ყალბ წარმოდგენას – უამრავი ბოროტება“. „კაცი ბრძენია იმ საქმეში, რაც იცის“.

სოკრატეს ეთიკური რაციონალიზმი შემდეგში გაკრიტიკებული და ცოდნის მთლიანად ზნეობაზე დაყვანა უარყოფილი იქნა. „ცოდნა არ უზრუნველყოფს კეთილ ქცევას. შეიძლება მცოდნე ბოროტიც იყოს, ასეთი უფრო საშიშია, ვიდრე

შეუგნებელი ბოროტი. ზნეობის დაყვანა ცოდნაზე მომდევნო ხანის ფილოსოფიამ შეცდომად ჩათვალა“ (წერეთელი, 1973: 239).

აქვე შევნიშნავთ, რომ სოკრატესა და სოკრატული სკოლების იდეურ მიმართულებას საბერძნეთის ქალაქთა ცხოვრება განაპირობებდა (უმუშევრობა, შიმშილი, სიღატაკე). სოკრატეს ზნეობრივი ფილოსოფია, ადამიანთა თავისუფლებად და არათავისუფლებად დაყოფა, უპ. ყოვლისა, მიზნად ისახავს მონათმფლობელური საზოგადოების დაცვასა და განმტკიცებას, ქვეშევდრობებში მოთმინებისა და არსებული პოლიტეკური წყობილებისადმი დამორჩილების შეგნების განმტკიცებას. სოკრატეს ზემოთ აღნიშნული მოსაზრებანი პრინციპულად განსხვავდება ანტიკურ სამყაროში გაბატონებული შეხედულებებისაგან, რომელთა მიხედვითაც არსებული მონათმფლობელური სახელმწიფოს ინტერესების შესაბამისად ქვეშევდრობთა საქმიანობის წარმართვა მხოლოდ წახალისებისა და დასჯის ფორმების მიხედვით შეიძლება განხორციელდეს. სოკრატემ იმავე მიზნის მიღწევას სრულიად ახალი და თავისი დროისათვის უფრო გონივრული დასაბუთება მოუძებნა. მან მონათმფლობელური სახელმწიფოს განმტკიცების ინტერესთა შესაბამისად ქვეშევდრობთა საქმიანობის ერთადერთ კრიტერიუმად გამოაცხადა მხოლოდ ცოდნა, რომლის ლოგიკურ შედეგადაც აღიარა ქვეშევდრობთა თავისუფლებად და არათავისუფლებად დაყოფა. ძველი წარმოდგენებისადმი აშკარა დაპირისპირება ყველაზე ნათლად მოჩანს სოკრატეს მოძღვრებაში სახელმწიფოსა და სამართლის შესახებ, რომელიც მისი მორალური ფილოსოფიის უმთავრესი შემადგენელი ნაწილია. ძველი წარმოდგენისგან განსხვავებით სოკრატემ სახელმწიფოსა და სამართლის საჭირობორტო საკითხების გადაწყვეტა შეძლო რაციონალური საწყისების მიხედვით. აღნიშნული საკითხების კვლევისას სოკრატესათვის გადაწყვეტი მნიშვნელობა აქვს დებულებას - ზნეობა არის ცოდნა, მაგრამ ზნეობა ამავე დროს არის საფუძველი, რომელიც განსაზღვრავს როგორც ადამიანთა საქმიანობას, ასევე მათი ურთიერთდამოკიდებულების შედეგად წარმოშობილ სოციალურ მოვლენების, სახელმწიფოს, სამართლის, რელიგიას, პოლიტიკას და ა., შ.

ცოდნისა და ზნეობის ურთიერთდამოკიდებულების საკითხს, ადამიანის ცხოვრების ამ ორ უმნიშვნელოვანეს ფენომენს არც ერთ დროში არ დაუკარგავს ის ღირებულება, რასაც თავისთავად ეს ცნებები გულისხმობენ თავიანთ შინაარსში. „ცოდნა, ძალაა“ – წერდა ფრ. ბეკონი.

ადამიანის გონებრივი სამყარო, ანტიკურთან შედარებით, ბუნებრივია გაფართოვდა და XXI საუკუნის ადამიანი ვერ დაკმაყოფილდება ძველი დროის მეცნიერთა აღმოჩენებითა და შეხედულებებით. პირიქით, დღეს, როგორც არასდროს ცოდნისა და ზნეობის მიმართებაში „კულმინაციას“ მიაღწია, იმ გაგებით, რომ მათ შორის უკუპროპორციული დამოკიდებულება უფრო შეინიშნება, ვიდრე ტოლფასობა, როგორც სოკრატეს ესმოდა. „უწინ ზნეობას ემხრობოდნენ და სიცოცხლე უშლიდათ ხელს. ახლა, პირიქით, სიცოცხლეს უჭერენ მხარს, ზნეობა კი ფეხებში ებლანდებოდა“ (ხასაია, 2011:295). ბუნებრივია ლოგიკურია კითხვა: თუ კი ანტიკურ სამყაროში, როგორც ცოდნის ცნების, ისე ჭეშმარიტი ცოდნის ძიებაში მყოფი მოაზროვნეებისათვის, სოკრატეს მიერ „ზნეობა“ გაგებული იყო, როგორც სიჭედეუ“, პლატონისა და არისტოტელეს მიერ როგორც „უმაღლესი სიკეთე“, დღეს როცა უკვე გვაქვს როგორც ზოგადად ცნების, ისე, ჭეშმარიტი ცოდნის ცნების ნიშნები, განსაზღვრული და დადგენილია ზნეობრივი ღირებულების მოტივი, რა განაპირობებს მათ შორის ასეთი უფსკრულის არსებობას? თუ ვაღიარებთ, რომ ზნეობა ადამიანური ყოფიერების ერთ-ერთი არსობრივი წესი და ადამიანის მიერ საკუთარი ღირსების განცდის აუცილებელი საფუძველია, ან კიდევ, ცოდნა არის ადამიანური მოქმედების განმსაზღვრელი, ადამიანური ზნეობის, თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის საფუძველი, მაშინ როგორ ეწეობა ერთმანეთს ცივილიზებული სამყაროს ცოდნა და ზნეობა? რა ბედი ეწია „ზნეობრიობას“ მეცნიერულ – ტექნიკური ეპოქაში? უნდა ითქვას, რომ არაერთ ფილოსოფოსს გაუმახვილებია ყურადღება და აუხსნია ის გამომწვევი მიზეზები, რასაც შედეგად მოჰყვა ტექნიკური პროგრესით გამოწვეული „ზნეობრივი დაქვეითება“. დღეს ვსაუბრობთ არა ცოდნის საწყისებზე, არამედ ჭეშმარიტი ცოდნის სახეზე, კერძოდ, ინსტრუმენტალურ ცოდნაზე. „ცოდნა

იქცა ინსტრუმენტად ადამიანის ხელში. მისი ჭეშმარიტება განისაზღვრება იმით, თუ რამდენად ეხმარება ადამიანს პრაქტიკული მიზნების განხორციელებაში, ეფექტურობასა და ეკონომიკურ მოგებაში. ეს არის პრაქტიკული ცოდნა, რომელიც გვეუბნება რა არის ოპტიმალური და ეფექტური აქ და ეხლა ჩემთვის“ (ბრაჭული: 2010; 51). ცოდნა თანამედროვე ცივილიზაციის ატრიბუტია, მის გარეშე პროგრესი წარმოუდგენელია, რადგან მისი საფუძველია. მაგრამ ამავე დროს, ის ქმნის პრობლემებსაც მისი გამოყენების არეალის თვალსაზრისით. ცოდნა ადამიანის ხელში ერთნაირ გამოყენებას ვერ პოუვებს, სხვანაირად ვერც იქნება. მაგრამ არსებითია ის, რომ ცოდნა შეიძლება გამოიყენოს ადამიანმა როგორც სასიკეთო იდეების განხორციელებისთვის, ისე შეიძლება ბოროტების სამსახურში ჩააყენოს. ამიტომ, ყოველი ახალი ცოდნა ადამიანის შინაგანი ბუნების გამოცდის საშუალებაა. მას შეუძლია აირჩიოს და ამის მიხედვით, გამოიყენოს თავისი ცოდნა. ამდენად, ადამიანი თავად ხდება საკუთარი ცოდნის წარმმართველი და ამ მხრივ, ცოდნის ზრდასთან ერთად მას მეტი თავისუფლება ენიჭება.

ამრიგად, ანტიკურ სამყაროში ცოდნა გამოცხადდა, როგორც ზნეობის საფუძველი, თანამედროვე დროში იგი ითვლება ცივილიზაციის საფუძველად. თუ კი სოკრატე-პლატონი ადამიანის შინაგანი, სულიერი ბუნებისაკენ წვდომას და უპირველესად, საკუთარი თავის შეცნობისაკენ მოგვიწოდებდნენ, ტექნიკურმა ცივილიზაციამ ხედვა მთლიანად მიმართა გარე საგნებისაკენ. ტექნიკურმა ცივილიზაციამ თავისი დაღი დაასვა ადამიანის ფსიქიკას. „თანამედროვე ევროატლანტური ცივილიზაცია ხელს უწყობს ადამიანის ფსიქიკის ცალმხრივ განვითარებას. ის ქმნის ცხოვრების ისეთ რიტმს და რეჟიმს, რაც ადამიანისაგან ითხოვს გონების სწრაფ ორიენტაციას, ცხოვრებისეულ უნარ-ჩვევებში ზედმიწევნით გაწაფვას. სამაგიეროდ ჩრდილში რჩება და აღარ ვითარდება, პირიქით, კნინდება, ერთი მხრივ, გონება ანუ მთლიანი პერსპექტივის, საგნის საზრისის შემცენების უნარი და, მეორე მხრივ, თანაგრძნობა ანუ მონაწილეობა სხვის არსებობაში“ (ხასია, 2011: 341).

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ავალიანი სერგი, ფსევდოაფსოლუტურის ფილოსოფია, თბ., 2006;
2. ბრაჭული ირაკლი, ზაქარიაძე ანასტასია, რამიშვილი ვალერი, ჯაღაღონია დემურ. ფილოსოფიის შესავალი, მეორე გამოცემა, თბ., 2010.
3. დანელია სერგი, ანტიკური და ახალი დროის ფილოსოფია, თბ., 1978;
4. ხასიაი ზურაბ, თავისუფლების დრამა, თბ., 2011;
5. ქსენოფონტი, მოგონებები სოკრატეზე, სოკრატეს აპოლოგია, თბ., 1973;
6. წერეთელი სავლე, ანტიკური ფილოსოფია, ნაწ. I; თბ., 1973;

Vardo Beridze

Summary

An article “The Issue of Knowledge and Morals in Antiquity and Modern Times” considers primarily the point of view of philosophers of ancient time on highlighting the valuable aspects of knowledge and morals, which, despite how banal it might sound, has always been the subject of discussion.

„ორი ლექტა“ და სიკეთის ღირებულება

სიკეთეს და მის ერთ-ერთ ძირითად ფორმას – ზნეობას განსაკუთრებული მნიშვნელობა გააჩნია ადამიანისთვის. სწორედ ამიტომ ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში შეიქმნა ფილოსოფიის პრიორიტეტული ნაწილი ეთიკა – მოძღვრება ზნეობის შესახებ. მის შემქმნელად კი თვლიან არისტოტელეს, რადგან მან სისტემაში მოიყვანა სიკეთესთან დაკავშირებით არსებული სხვადასხვა თვალსაზრისი. შესაბამისად, ის და მრავალი სხვა მოაზროვნე ცდილობდა სიკეთის რაობის გარკვევას – მისი არსის და კანონზომიერების გააზრებას, რის შედეგადაც აღმოცენდა მრავლისმეტყველი ეთიკური თეორიები. ასეთი რეალობის მიუხედავად, ჩვეულებრივ, ითვლება, რომ ზნეობრივი პრინციპები მეტაფიზიკური: ღვთაებრივი, კოსმიური, მისტიკური შინაარსისაა და მათი არსის მეცნიერული შემეცნება შეუძლებელია. თუმცა პრობლემას თუ ისევ მეცნიერული მეთოდოლოგიის საფუძველზე გადავხედავთ, აღმოჩნდება, რომ ფაქტები ამ აგნოსტიკური თვალსაზრისის საპირისპირო რეალობაზე მეტყველებს.

ზნეობრივი პრინციპების მისტერიულ შინაარსზე ანტიკურ ეპოქაშიც ამახვილებდნენ ყურადღებას, მაგრამ მათი შეუმეცნებადობის შესახებ თვალსაზრისი ყველაზე მყარად შუა საუკუნეებში დამკვიდრდა. ამის შემდეგ კი მას რაიმე არსებითი ცვლილება არ განუცდია. მაგ. იმანუილ კანტმა აბსოლუტური სიკეთე – ღმერთის იდეა დაუშვა წმინდა გონების პოსტულატებთან – თავისუფლებასა და სულთან ერთად ჯერარსთა („არამატერიალურ“) სამყაროში. ამ შეუმეცნებად პრინციპებს კი რეგულატორული იდეები უწოდა, რადგან მათ უნდა წარემართათ ადამიანის ქცევა სიკეთის იდეისკენ (5,454-457).

XIX-XX სს მიჯნაზე, კანტისგან განსხვავებული ახალი ეთიკური კონცეფციის ავტორი მაქს შელერიც მსგავს თვალსაზრისს გამოთქვამს. ის თვლის, რომ ზნეობრივი პრინციპების მეცნიერული შემეცნება შეუძლებელია. მათი „ჭკერეტა“ მხოლოდ ფენომენოლოგიური ინტუიციითაა შესაძლებელი. მხოლოდ ამ უკანასკნელის საშუალებით

შეიძლება გარკვეულწილად ვწვდეთ ჩვეულებრივი გონებისთვის მიუწვდომელ სამყაროში ღირებულების, ანუ „მესამე გვარის ფაქტების” სახით მოცემულ ზნეობის არსს (2,410). მსგავს თვალსაზრისს გამოთქვამს „სათნოების რაინდად” აღიარებული ალბერტ შვეიცერიც. ის თვლის, რომ ზნეობა უნდა იბადებოდეს მისტიკიდან, რომელსაც ის განმარტავს როგორც მიწიერის მისწრაფებას არამიწიერისკენ, დროებითის – მარადიულისკენ. სწორედ ეს არამიწიერი და მარადიული, მისი აზრით, შეუძლებელია, გამოითქვას სიტყვით (4,217).

ასეთ აგნოსტიკურ თვალსაზრისს მრავალი სხვა მოაზროვნეც იზიარებდა, მაგრამ მათი ციტირება შორს წაგვიყვანს. შესაბამისად, აღნიშნული მაგალითების საფუძველზე, ვასკენით, რომ სიკეთის რაობის გარკვევა შეუძლებლად ითვლება. ისმის კითხვა: მეცნიერული მსოფლმხედველობიდან გამომდინარე, შეიძლება თუ არა დავეუშვათ, რომ სიკეთის კანონზომიერება მართლაც შემეცნებადია და ადამიანი ბრმად უნდა ემორჩილებოდეს მას? აუცილებელია, დავეთანხმოთ ამ საყოველთაოდ მიღებულ თვალსაზრისს, რომ ზნეობრივი პრინციპები რელიგიური წარმოშობისაა და კოსმიური შინაარსის მატარებელია. წმინდა წყაროები ხომ გვაუწყებენ, რომ მოსე, ქრისტე და სხვა – გამოცხადებით ეზიარნენ ზნეობრივი ქცევის წესებს და შემდეგ გააცნეს ისინი ხალხს. თუმცა, შეუძლებელია ამ თვალსაზრისს დავეთანხმოთ იმაში, რომ ეს სიკეთის რაობის შემეცნებადობაზე მიუთითებს, რადგან საპირისპიროზე მეტყველებს თავად რელიგიური მოძღვრება და ფაქტები.

თუ რელიგიური დებულებებიდან გამომდინარე ვიმსჯელებთ, შეიძლება, ითქვას: ღმერთის მიერაა შექმნილი არა მხოლოდ ზნეობრივი პრინციპები, არამედ მთელი სამყარო, მაგრამ სამყაროს ადამიანი იმეცნებს მეცნიერების წყალობით! ეს ნიშნავს, რომ ზნეობის შემეცნებაც შეიძლება, რადგან ისიც სამყაროს ნაწილია. ამასთანავე, თავად ბიბლია გვეუბნება, რომ ადამიანი არის სახე და ხატი ღმერთისა; ის უნდა იყოს ისეთი სრულყოფილი, როგორც მამა მათი ზეციერი (1,10). ადამიანი ასეთი როგორ გახდება თუ ის ზნეობის კანონზომიერებას, ანუ სულიერი ამაღლების ძირითად პრინციპს ვერ შეიმეცნებს; შეიძლება ის მას გამოცხადებით ეზიაროს, მაგრამ ესეც ხომ ისევ შემეცნება იქნება?!

ზემოთ აღნიშნულ ფაქტებში იგულისხმება შემდეგი ვითარება: წმინდა წყაროებში, ეთიკის სფეროში მიღებული თვალსაზრისის შესაბამისად, გამოთქმულია სიკეთის არა მხოლოდ ყველაზე არსებითი ატრიბუტი, არამედ მისი მეტ-ნაკლები ღირებულების კრიტერიუმიც. კერძოდ, ითვლება, რომ სიკეთე არის ჩვენს მფლობელობაში საკუთრების სახით მოცემული სიცოცხლის, უფრო ზუსტად, სასიცოცხლო ენერგეტული სუბსტანციის სხვისი კეთილდღეობისთვის გაცემა (6,35), და სხვისი სიცოცხლის უზრუნველყოფა (3,194-205). არა აქვს არსებითი მნიშვნელობა თუ რა ფორმით გავცემთ ამ ენერგეტულ სუბსტანციას: ფულის, მატერიალური ნივთის თუ საერთოდ ქონების, სიტყვიერი ან ფიზიკური დახმარების, სიყვარულის, უშუალოდ სიცოცხლის ან სხვა სახით. სწორედ ამიტომ ქრისტე მასთან მისულ მდიდარ „ყოველმხრივ წარმატებულ“ ახალგაზრდას გამოსაცდელად ეუბნება, რომ თუ მას არა დროებითი, მხოლოდ ამქვეყნიური, არამედ მარადიული წარმატების მიღწევაც სურდა, მთელი ქონება ღარიბებისთვის უნდა დაერიგებინა (1,42). ამ ერთი პირობით მაშინვე გაირკვა, რომ მატერიალურად მდიდარი, მაგრამ სულიერად ღარიბი ახალგაზრდა ქონებას ვერ დაარიგებდა და ქრისტეს მოწაფედაც ვერ გამოდგებოდა. კერძოდ, – იმიტომ, რომ სასიცოცხლო ენერგეტული სუბსტანციის სხვისთვის გაცემა სათნოების არსებითი ატრიბუტია, ამის გარეშე ის ვერ იქნება სათნოება და ეს არ შეეძლო ახალგაზრდას! შესაბამისად, ქრისტე აღნიშნავს: „ძნელია მდიდრისთვის ცათა სასუფეველში შესვლა. უმაღლესი აქლემი გაძვრება ნემსის ყურში, ვიდრე მდიდარი შევა ღვთის სასუფეველში“(1,42).

რატომ მოიხოვა ქრისტემ მთელი ქონების და არა მისი მხოლოდ ნაწილის გაცემა? იმიტომ რომ ახალგაზრდას არა დროებითი, არამედ მარადიული წარმატების მიღწევა სურდა და ასეთი რამ მხოლოდ განსაკუთრებულ – ყველაზე მაღალი ღირებულების ზნეობრივ ქვეას შეიძლება მოყვეს შედეგად. შესაბამისად, ისმის კითხვა: როგორ არის „ახალ აღთქმაში“ „განსაზღვრული“ ეს საკითხი – სიკეთის მეტ-ნაკლები ღირებულება? ის განიხილება შემდეგი ფორმით: ტაძრის საგანძურში მდიდრები ყრიდნენ შესაწირავს. ქვრივმა კი მხოლოდ ორი ლეპტა ჩააგდო. ქრისტე განმარტავს: „ღარიბმა ქვრივმა ყველაზე მეტი ჩააგდო, ვინაიდან ყველამ თავისი

მოჭარბებულობისგან ჩაყარა, მან კი თავისი სიდუხჭირისგან ჩააგდო მთელი სარჩო, რაც ებადა”(1,163).

როგორც ვხედავთ, „ახალი აღთქმა” გვაუწყებს, რომ სიკეთის მეტ-ნაკლები ღირებულება განისაზღვრება იმის მიხედვით, თუ რა რაოდენობის სასიცოცხლო ენერგეტულ სუბსტანციას გავიღებთ ჩვენს მფლობელობაში საერთოდ არსებულთან შეფარდებით. მაგ. თუ გვაქვს მილიონი, მხოლოდ ერთი თეთრის გაცემა, ყველაზე მცირე სათნოებაა, ათის ან ასის – მასზე უფრო მეტი და ა.შ. საერთოდ მთელი საკუთრების – მილიონის სხვის საკეთილდღეოდ გაცემა კი ყველაზე დიდი სათნოება გამოდის ქონების გაცემასთან დაკავშირებულ ზნეობრივ ქცევებს შორის. სწორედ ეს პირობა დაუსახელა იესომ მარადიულ უპირატესობასა და ნეტარებაზე პრეტენზიის მქონე მდიდარ ახალგაზრდას. ის ამისთვის არ აღმოჩნდა მზად მიუხედავად იმისა, რომ თავის თავს თვლიდა ფრიად „წარმატებულ” პიროვნებად, ეცვა მდიდრული ტანსაცმელი, ცხოვრობდა მდიდრულ სასახლეში, მიირთმევდა ღიდებულ კერძებს, მგზავრობდა ყველაზე ძვირადღირებული ცხენით თუ სხვა სატარსპორტო საშუალებით და ა.შ. ამის გამო მას სურდა მარადიული სასუფეველიც, რადგან თვლიდა, რომ ის ამქვეყნად ყველაზე წარმატებულია და იმქვეყნადაც იმავეს – ცათა სასუფეველს იმსახურებს. მასზე გაცილებით სათნო და ამაღლებული სულის აღმოჩნდა ყველაზე ღარიბი, დაჩაგრული, დაფლეთილტანსაცმლიანი, არაფრისმქონე ქვრივი. ის სწორედ იმით იყო ამაღლებული, რომ შესძლო მთელი საკუთრების სათნოებისთვის გაცემა. მას მილიონი რომ ჰქონოდა, მასაც გაიღებდა სიკეთისთვის. შესაბამისად, ქრისტე შენიშნავს: „ბევრი პირველნი უკანასკნელნი იქნებიან, ხოლო უკანასკნელნი პირველნი”(1,42).

აუცილებელია, ყურადღება გამახვილდეს იმაზეც, რომ ქრისტემ მდიდარს მხოლოდ ქონების და არა სიცოცხლის გაცემა უხსენა. ეს მაშინ, როცა ყველაზე ღირებული ზნეობრივი ქცევა ქონების კი არა, უშუალოდ სიცოცხლის გაცემას მოყვება შედეგად. სახელდობრ, ქონების მსგავსად, თუ სხვისი კეთილდღეობისთვის მთლიანად გავცემთ ჩვენს საკუთრებაში არსებულ სასიცოცხლო ენერგეტულ სუბსტანციას, ანუ მთელ სიცოცხლეს, მაშინ ზნეობრივი ქცევის ღირებულება მაქსიმალურად მაღლდება. მაცხოვარის ჯვარცმა

– მთელი სიცოცხლის ადამიანთათვის უანგაროდ გაცემაც სწორედ ამ კანონზომიერების შედეგად ითვლება ყველაზე ამაღლებულ სიკეთედ. ეს კანონზომიერება კი, როგორც ვხედავთ, მოცემულია სახარებაში. აქედან გამომდინარე, სხვა მიზეზებიც რომ არ ვახსენოთ, შეიძლება, ითქვას, რომ წმინდა წყაროები ღვთაებრივი წარმოშობის და მისტიკური შინაარსის განმასახიერებელი ზნეობრივი პრინციპების შეუმეცნებადობაზე კი არ მეტყველებს, არამედ მათ კანონზომიერებას გვაუწყებს და მისი შემეცნებისკენ წარმართავს ადამიანურ გონს. მართალია, ამ ფაქტს ადეკვატურად არ ითვალისწინებდნენ ფილოსოფიაში, მაგრამ აღნიშნული კანონზომიერების ქვეცნობიერებაზე ზემოქმედების შედეგად ვინც კი შეხებიდა სიკეთეს, ყოველთვის ცდილობდა მისი რაობის გარკვევას იმ შემთხვევაშიც კი, თუ უარყოფდა მის შემეცნებას. მაგ. აღინიშნა, რომ შვეიცერი შეუძლებლად თვლიდა ზნეობის არსის და კანონზომიერების შემეცნებას. თუმცა არ გვითქვას, რომ ამ დებულების საპირისპიროდ, ის ევროპული ცივილიზაციის კრიზისის ერთ-ერთ ძირითად მიზეზად ზნეობრივ პრინციპთა რეალობის დაუსაბუთებლობას თვლიდა; ამ მდგომარეობიდან მის გამოყვანას კი შვეიცერი ცდილობდა მტკიცედ დაფუძნებული ზნეობრივი თეორიით და მასზე დამყარებული მსოფლმხედველობით (8;4,213).)

გამოდის, რომ შვეიცერი, ერთის მხრივ, უარყოფს ზნეობის არსის შემეცნებას, მაგრამ, მეორეს მხრივ, ცდილობს მის გააზრებას. მსგავსად ამისა, კანტი ზნეობას არსებითად შეუმეცნებად მოვლენად თვლიდა, მაგრამ, მეორეს მხრივ, ცდილობდა მისი რაობის გარკვევას და მნიშვნელოვან წარმატებასაც მიაღწია ამ მხრივ: დაადგინა, რომ ჭეშმარიტია იმპერატიული (უანგარო) და არა ჰეტერონომიული (ანგარებით განხორციელებული) ზნეობრივი ქცევა (5,283). შელერიც თვლიდა, რომ სიკეთის რაობა შეუმეცნებადია, მაგრამ მისი ეთიკური მოძღვრება – ღირებულების საფუძველზე სიკეთის და სხვა ძირითად ეთიკურ მოვლენათა განსაზღვრა – სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არა მათი არის და კანონზომიერების გააზრების მცდელობას (7,300;2,412). სხვაგვარად უაზრობა იქნებოდა ეთიკა, როგორც მეცნიერება და საერთოდ ფილოსოფია. ეს, რა თქმა უნდა, ეხება მრავალ სხვა მოაზროვნესაც, რადგან ლოგიკური წინააღმდეგობა –

ზნეობრივი პრინციპების შემეცნების შეუძლებლობის დაშვება და თან მათი გააზრების მცდელობა მათთვისაც დამახასიათებელია.

თუ ზნეობრივი პრინციპების ღვთაებრივი წარმოშობა და მისი მისტერიული ბუნება არ ნიშნავს ამ მოვლენის არსის შეუმეცნებადობას, ხოლო სახარებაში გარკვეულწილად განსაზღვრულია სიკეთის არსებითი ატრიბუტი და მისი მეტნაკლები ღირებულების კრიტერიუმიც კი, რატომ უნდა დავეუშვათ, რომ სიკეთის რაობა გაურკვეველია. მითუმეტეს, – ისეთ პირობებში, როცა ზნეობრივი ქცევა ემპირიულად ვლინდება და ასეთი მოვლენების შემეცნებას, ჩვეულებრივ, არავინ უარყოფს. შემეცნებადად მხოლოდ ცდაში არმოცემადი ფენომენები ითვლება?! პირიქით, ადეკვატური ვიქნებით, თუ დავეუშვებთ, რომ მათი შემეცნება შესაძლებელია და შეეცდებით მათ კვლევას.

ლ ი ტ ე რ ა ტ უ რ ა

1. ახალი აღთქმა და ფსალმუნები, სტოკჰოლმი – 1991.
2. XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია გ.თევზაძის, ე.სვანიძის რეაქციით, განათლება, თბ., 1970.
3. ფილოსოფიური ძიებანი, კრებული XVII, „უნივერსალი,” თბ., 2013.
4. Гусейнов А.А., Р.Г.Апресян, Этика, Гардарики, Мос. 2005
5. Кант И., Сочинения в шести томах, т.4, часть 1, „Мысль,” М., 1965
6. Фром Э., Психоанализ и этика, АСТ-ЛТД, М., 1994.
7. Шелер М., Избранные произведения, Гнозис, М., 1994.
8. [htt // www. Швейсер А., Культура и этика.](http://www.Швейсер А., Культура и этика.)

Mikheil khalvashi

The „two copper coins” and the value of goodness

Summary

It is considered, that the cognition of essence of moral principles is imposible for their metaphysical – religious content. The present article makes it obvious, that BIBLE and empirical facts proves contradictory reality against this agnostic viewpoint: According to philosophical statement In „NEW TESTMENT” it is mentioned not only the essential attribute of morality, but the criterion of its more or less value.

ვახუშტი ბაგრატიონი სამცხე-ჯავახეთის
სამეკლესიო ბეოგრაფიის შესახებ

საქართველოში სამეცნიერო-კვლევების ერთ-ერთ მიმართულებას რელიგიის ისტორიის შესწავლა წარმოადგენს. ამ კუთხით მეტ-ნაკლებად დაინტერესებულია საზოგადოებრივი გეოგრაფია, რომელიც სწავლობს მოსახლეობის რელიგიურ სტრუქტურასა და საეკლესიო გეოგრაფიას [ხარაძე, 1999:289-298].

ქართლის სამეფოში 326 წელს ქრისტიანობა გამოცხადდა სახელმწიფო რელიგიად. აქედან მოყოლებული საქართველო ქრისტიანულ-მართლმადიდებელი სახელმწიფოა. მართლმადიდებელმა რელიგიამ უდიდესი როლი ითამაშა ჩვენი ქვეყნის ეროვნულ კონსოლიდაციაში, მის სულიერ, კულტურულ, დემოგრაფიულ, პოლიტიკურ და ეკონომიკურ განვითარებაში. ქვეყნის რელიგიურ და საეკლესიო ცხოვრებაზე ძალზე უარყოფითი გავლენა იქონია გარეშე მტრების შემოსევებმა, რის შედეგადაც ქვეყნის ტერიტორიის დიდი ნაწილი მოწყვეტილი იქნა დედა სამშობლოდან. შესაბამისად, “საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის”, შემდგომში “საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის” გეოგრაფია შეიზღუდა. სწორედ ამ საკითხების შესწავლას თანამედროვეობისათვის უდიდესი პრაქტიკული და შემეცნებითი მნიშვნელობა გააჩნია.

ჩვენი კვლევის მიზანს წარმოადგენს ისტორიულ სამცხე-ჯავახეთში საეკლესიო გეოგრაფიის შესწავლა, ცნობილი ქართველი გეოგრაფის ვახუშტი ბაგრატიონის ფუნდამენტურ გეოგრაფიული ნაშრომის “აღწერა სამეფოსა საქართველოსა” და “საქართველოს ატლასი (XVIII ს.)” მიხედვით. კვლევის ინტერესს ისიც ზრდის, რომ ვახუშტი ბაგრატიონის მიერ ამ რეგიონის აღწერა ემთხვევა იმ პერიოდს, როცა ეს ტერიტორიები დაპყრობილი იყო ოსმალეთის იმპერიის მიერ. თურქეთის პოლიტიკას წარმოადგენდა ქრისტიანული რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლა, ეკლესია-მონასტრების ინტენსიური განადგურება და ქართველი ხალხის გამაჰმადიანება. ამ პროცესებს ასევე ემატებოდა ქვეყნის შიდა

აშლილობა. მანამდე ძალზე უგუნურად ჩანდა სამცხის მთავრის, მხეჭაბუკის (1500-1515 წწ.) პოლიტიკა, რომელიც ენერგიულად ცდილობდა მესხეთის ეკლესია ჩამოეშორებინა მცხეთის საპატრიარქოსაგან და ამით გაეწევიტა ის უკანასკნელი ძარღვი, რაც საქართველოს ამ სისხლხორცეულ კუთხეს ჯერ კიდევ აკავშირებდა ქვეყნის ერთიანობის იდეის მატარებელ საეკლესიო-სულიერ ცენტრთან[საქართველოს ისტორია ტ.III,2012:159].

ჩვენი შესწავლის ობიექტს წარმოადგენს თანამედროვე მესხეთ-ჯავახეთის ტერიტორია. კვლევას თანმიმდევრული მიმართულება რომ ჰქონდეს, საკვლევ რეგიონში ვახუშტი ბაგრატიონის პერიოდისათვის ეკლესია-მონასტრების განლაგების გეოგრაფიას განვიხილავთ თანამედროვე სამცხე-ჯავახეთში შემავალი მუნიციპალიტეტების (ახალციხე, ადიგენი, ასპინძა,ახალქალაქი, ნინოწმინდა) მიხედვით (იხ. რუკა).

ვახუშტი ბაგრატიონი გამოყოფს სამცხის გეოგრაფიულ საზღვრებს “ აწ ოძრახოს წილს, გურიის მთამდე და არსიანის მთამდე, უწოდებენ სამცხეს”[ვახუშტი ბაგრატიონი, 1997: 3]. ვახუშტი ბაგრატიონი სამცხის შესწავლისას ცენტრალურ ადგილს უთმობს დღევანდელი ახალციხის მუნიციპალიტეტის ტერიტორიას, განსაკუთრებით ქალაქ ახალციხეს. “ მას შინა მოსახლენი არიან წარჩინებულნი და ჩენილნი მაჰმადიანნი, და ვაჭარნიცა. გარნა სახლობენ სომეხნი, ურიანი და მცირეოდენ მესხიცა... აწ მჯდომარებს ფაშა მუნ, რომელსაც უწოდებენ საქართველოსანი კვლავად ათაბაგადვე, ხოლო ოსმალონი ახალ-ციხის ფაშად, და უპყრავს ამას სულიად სამცხე-საათაბაგო” [ვახუშტი ბაგრატიონი,1997:11]. მკვლევარი ახალციხეში არ აღწერს ეკლესია-მონასტრებს. მიგვაჩნია რომ ამ დროისათვის ახალციხეში უკვე აღარ არსებობდა ეკლესიები, რადგან ისინი თურქების მიერ იყო განადგურებული.

ვახუშტი აღწერს აწყურს, რომელიც მდებარეობს ახალციხის მუნიციპალიტეტში ..“თიხრევის-ჴევის ზეით, მტკვრის კიდეზედ, სამხრეთით, არს აწყური, ქალაქი და ციხე ღიდ შენი. მოსახლენი არიან მესხნი, სომეხნი და ურიანი ვაჭარნი, არამედ წარჩინებულნი მაჰმადიანნი, აქ არს ეკლესია ღიდ-შენი, მშვენიერად ქმნილი, გუმბათიანი, ყოვლად-წმინდის

ღუთის-მშობლისა. იჯდა მეტროპოლიტი მწვემის ყვირბის კორტანეთს ზეითისა და მტკვრის ჩრდილოეთისა, ბოცო-წყლის ჩრდილოეთის კერძოსი, ვიდრე გურიის მთისამდე. გარნა აწ უქმს-არს. არამედ ციხესა შინა ღგანან იენგიჩარნი” [ვახუშტი ბაგრატიონი, 1997:9].

აწყური საქართველოს ერთ-ერთი უძველესი ქალაქი იყო. ადრინდელი სახელწოდება იყო სოსანგეთი. ადრინდელ ფეოდალურ ხანაში აწყური სამცხის პოლიტიკური ცენტრი და სამდივართა ფეოდალური საგვარეულოს ადგილსამყოფელი იყო. იგი სამცხე-საათაბაგოს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ქალაქი-ცენტრი იყო. აწყურში იყო საეპისკოპოსო ცენტრი. აწყურის საეპისკოპოსო საქართველოს ეპარქიათა შორის ერთ-ერთი უძველესია. აწყურის ეპისკოპოსი იწოდებოდა მაწყვარელად. “გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების” თანახმად, უკვე გრიგოლის დროს, VIII-IX საუკუნეებში არსებობდა აწყურის საეპისკოპოსო ტაძარი, რომელიც XII-XVI საუკუნეებში სამცხის საეკლესიო ცენტრი გამხდარა [მერჩულე გიორგი, 1949:97] XVI საუკუნის II ნახევარში აწყური ოსმალებმა დაიკავეს. 1829 წელს ანდრეანოპოლის ზავით გათავისუფლდა და შევიდა ახლადშექმნილ ახალციხის მაზრაში. 1830 წელს აწყურში დასახლდა არზრუმელი სომხების 166 ოჯახი. მათ დახვდათ 461 კომლი ქართველი მაჰმადიანი და 31 კომლი ებრაელი [ლომსაძე, 1975: 487-488].

ვახუშტი ბაგრატიონის აღწერის პერიოდში აწყურში საეკლესიო ცხოვრება უკვე ფაქტობრივად შეწყვეტილი იყო. იგი წარსულ დროზე მიუთითებდა, რომ აქ იჯდა ეპისკოპოსი.

მელეჟარის მიხედვით აწყურის “ზეით ერთვის მტკვარს წნისის-ხევი, გამომდინარე ფერსათის მთისა... ამ ხევს ზედ არს, წნის-ზეით, მონასტერი, მაღალს კლდესა, ზედა, კეთილ-შენი, გუნბათიანი, და აწ უქმი. ამ ჰევის სათავეს, მთასა შინა არს, ჭყვინთის დასავლეთად, ჯვარის-ციხე, მაგარი და დიდ შენი, ჭყვინტას არს მონასტერი კეთილი, მშვენიერ-შენი და აწ უქმი” [ვახუშტი ბაგრატიონი, 1997:9-10].

“ახალციხის-წყლისა, მტკვრის შესართავს ზეით, მტკვარს მოერთვის ცუნქის-ჰევი. გამოსდის ერუშეთის მთას, და მოდის აღმოსავლეთ-ჩრდილოს შორის. ამ ჰევს ერთვის ღრელის-ჰევი, მისსივე მთის კალთის გამომდინარე. ამ ჰევ-ზედ არს საფარას მონასტერი, მშვენიერად დიდ-შენი, გუნბათიანი, ყოვლად

წმინდისა. ეს იყო შემკული ყოვლითა საეკლესიოდასა და წმინდათა ნაწილებითა, და დაეფლნენ ათაბაგნი, და აწ არს ხუცის ამარა” [ვახუშტი ბაგრატიონი, 1997: 13-14].

ვახუშტი ბაგრატიონი თანამედროვე ადიგენის მუნიციპალიტეტის ტერიტორიაზე აღწერს ქალაქ ოძრახეს. “ახალციხის ზეით, ახალ-ციხის წყალს მოერთვის ოცხის წყალი. ამ ოცხის წყალს ერთვის, ვაშლობს, პონტნოვანის-ხევი, გამოშდინარე ფერსათისა, და მოდის ჩრდილოდამ სამხრეთით. ამ ხევის ზეით, მთის ძირ-ში, არს ოძრახე, რომელი აღაშენა ოძრახოს, ქალაქი და ციხე, და უწოდა სახელი თვსი.... ხოლო აწ არს ოჯერ” [ვახუშტი ბაგრატიონი, 1997: 11]. უნდა ითქვას, რომ ოძრახე საქართველოს ერთ-ერთი უძველესი ქალაქი ყოფილა. მეფე ფარნავაზის დროს III საუკუნის I ნახევარი) სამცხისა და აჭარის ერისთავის რეზიდენცია იყო. მეფე ვახტანგ გორგასლის (V საუკუნე) სიკვდილის შემდეგ – სამეფო ოჯახის საზამთრო რეზიდენცია. იგი თამარ მეფის წინააღმდეგ ამჯანყებულმა ფეოდალებმა გადაწვეს, მაგრამ მალევე აღიდგინა თავისი დიდება, მაგრამ XVI საუკუნეში თურქებმა მიიტაცეს [ჭილაშვილი, 1968]. ოძრახეში არ შეიძლება არ ყოფილიყო ეკლესია მაგრამ, ვახუშტი არაფერს ამბობს ეკლესიის შესახებ, რადგან იმ დროისათვის ეკლესია ოსმალების მიერ განადგურებული იქნებოდა.

ვახუშტი აღწერს ბოცოს წყალს, რომელიც გამოედინება აჭარა-გურის მთას. “და ამ ბოცოს-წყალს, ხვანას ზევით, ერთვის სხვა ჯევი, რომელი გამოსდის გურიისვე მთას. ესეც მოდის დასავლეთიდან აღმოსავლეთად. ამას ზეით, ბოცოსწყალ-ზედ არს, ნაოჯარს, სასახლე თამარ მეფისა, დიდ-შენი, მშვენიერს ადგილას, და აწ ოჯერ. ბოცოს წყალსა და ქვაბლოვანის-წყალს შორის, ხვანასა და უდეს შორის, არს მთა წარსრული გურიის მთიდან აღმოსავლეთით. ამ მთას შინა არს ჯანას მონასტერი, მშვენიერი, კეთილ-ნაგები, და მუნვე ქვაბნი, გამოკვეთილნი, დიდ-დიდნი, კლდესა შინა, და აწ უქმნი” [ვახუშტი ბაგრატიონი, 1997: 12].

მკვლევარი აღწერს, რომ მდინარე ქვაბლიანსა და ბოცოს წყლის შეერთების ქვემოთ ერთვის ჯაყის-წყალი, რომელიც გამოედინება არსიანის ქედიდან და მოედინება აღმოსავლეთით. “და ამ წყალს, ჭვანტის ქვევით, მოერთვის

ტეის-სოფლის-ჭევი(დღევანდელი სოფელი ტეისუბანი)გამოსდის ერუშეთის მთას და მოდის სამხრეთით. ამ ჯეკს ზევით , ჯაყოს-წყალსავე, წურწყუმას, მოერთვის ფოცხვის-ჭევი. გამოსდის ერუშეთსა და მის შორის მთასა, მოდის დასავლეთად და მერმე ჩრდილოდ. ხოლო წურწყუმას არს ეკლესია გუმბათიანი, კეთილ-მშვენიერად ნაგები და დიდი. იჯდა ეპისკოპოზი, მწყემსი ბოცოს-წყალს და ახალ-ციხის-წყლის სამხრეთისა, ვიდრე მტკვრამდე და ერუშეთსა და არსიანის მთამდე. წურწყუმას ზეით, ჯაყოს-წყალზედ, არს ეკლესია-ციხე, მრავალჯერ შემუსვრილი და აწ ოხერი. ყველას ზეით, მთა-ში, არს ზარზმას მონასტერი გუნბათიანი, კეთილ-შენი, მშვენიერს ადგილას, და აწ უქმი” [ვახუშტი ბაგრატიონი,1997:12-13].

მკლევარი თანამედროვე ასპინძის მუნიციპალიტეტის ტერიტორიაზე ეკლესია-მონასტრების განლაგების შესახებ ამბობს “... მტკვარს მოერთვის, კოხტის-ჭევის შესართავს ზეით, დედემის-ჭევი, გამოდინარე ერუშეთის მთისა. დედემს არს მონასტერი გუნბათიანი, კეთილ-მშვენიერს ადგილს შენი, აწ ცალიერი” [ვახუშტი ბაგრატიონი,1997:15].

“კვლავ მტკვარს მოერთვის ცუნქის ხევის შესართავის პირის-პირ, აღმოსავლეთიდან, ინწყაროს-ჭევი, გამოდინარე კოდიანის მთისა და მომდინარე აღმოსავლეთიდან დასავლეთად. ამ ჯეკს მოერთვის, გიორგი-წმინდას, სხვა ხევი სამჭრიდომ, მცირე ხოლო ცუნქის-ჯეკს ზეით, მტკვრისა და წითელის-კლდის დასავლეთით, არს მონასტერი გუნბათიანი, დიდ მშვენიერი, მშვენიერს ადგილას, და აწ ცალიერი”(გვ.14). ვახუშტი ნაშრომში არ აკონკრეტებს მონასტერის სახელწოდებას და იგი არც ატლასში არ არის დატანილია. ამის შემდეგ ამავე რეგიონში მკლევარი ამბობს: “მტკვარს მოერთვს, წითელი კლდის ზეით, ღობეთის პირის-პირ, ოშარას-ჭევი. ეს გამოსდის კოდიანის მთას, და მოდის დასავლეთად. ამ ჯეკ-ზედ, , ზემო-ოშორას ზეით, არს მონასტერი გუმბათიანი, დიდ-კეთილად ნაგები, და აწ ცალიერი” [ვახუშტი ბაგრატიონი,1997: 14]. აქაც ნაშრომის მიხედვით არ არის დაკონკრეტებული მონასტრის სახელწოდება, მაგრამ ატლასის მიხედვით იგი ოშორას მონასტერია [საქართველოს ატლასი,1997: 47].

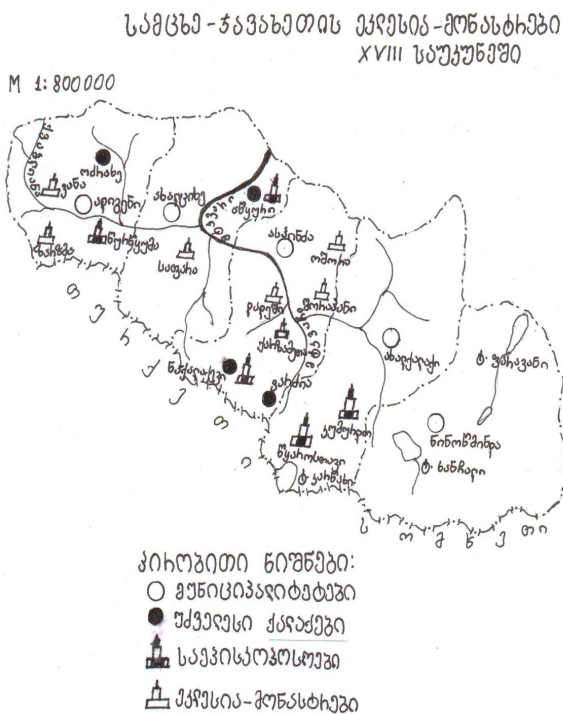
“ ამას ზეით ერთვის მტკვარს ასპინძის-ჭევი..... ასპინძის-ჭევის სათავე-ზედ, მთის ძირ-ში, არს შორაპანს მონასტერი

უგუმბათო, მშვენიერს-ადგილას, დიდ-შენი, სულიად სოფიის კენჭით, და აწ ცალიერი” [ვახუშტი ბაგრატიონი, 1997: 14-15]. ამის შემდეგ აღწერს დღევანდელი ხერთვისის (ასპინძის მუნიციპალიტეტი) რომლის მახლობლად არის ჭაჭარაქის-ხევი, რომელიც გამოსდის ერუშეთის მთას. აქ ”ქაზარმეთს არის მონასტერი გუმბათიანი, მდიდრად შენი, კეთილს ადგილას და აწ ცალიერი. ამას ზეით არის ვარძიის მონასტერს, კლდესა შინა გამოკვეთილი, სენაკ-პალატებითურთ, და მას შინა ეკლესია აღშენებული 61 მეფის გიორგისაგან და შესრულებული თამარ მეფისაგან. ესე შემკული საეკლესიო სიმდიდრითა და ყოვლის წესიერებითა. დაფლული არიან 61 მეფე გიორგი, 75 მეფე კონსტანტინე და სხვანიცა. არამედ აწ ცალიერი” [ვახუშტი ბაგრატიონი, 1997: 16].

“ ვარძიის ზეით, ხრამის თავს, სამღერეთს მტკვარს მოერთვის ერუშეთის მდინარე. ეს გამოსდის ერუშეთსა და ფორჩხის-ხევს შორის მთას. მოდის ჩრდილო დასავლეთს შუადან აღმოსავლეთს-სამხრეთს შუა, ამ წყალ-ზედ არს, სიმღერეთის დასავლეთით, ნაქალაქევი, სადაც იყო ქალაქი, და აწ არის დაბა. აქ აღაშენა ეკლესია გუმბათიანი, მშვენიერი, წარმოგ ზაენილმან დიდის კონსტანტინესა-მან, წარსაგებელთა კეისრისათა, რომელი მოვიდოდნენ მირიან მეფისა-თან და დაასვენეს მას შინა სამჭვალე ქრისტეს უფლისა. იჯდა ეპისკოპოზი, მწყემსი ერუშეთისა და არტანისა, მტკვრის დასავლეთისა. აწცა არს ეკლესია დაურღვეველი, არამედ ცალიერი” [ვახუშტი ბაგრატიონი, 1997: 23-24]. ნახსენები ქალაქი არ არის დღევანდელი ნაქალაქევი, რადგან იგი მდებარეობდა ვარძიის დასავლეთით, რაც დასტურდება მკვლევარის მიერ შედგენილი ატლასით [საქართველოს ატლასი, 1997: 47].

ვახუშტი ბაგრატიონი თავის ნაშრომში შედარებით მცირე ადგილი უჭირავს ჯავახეთის შესწავლას. იგი ტრადიციისამებრ აღწერს აქაურ ბუნებას, მოსახლეობასა და ქალაქებს. ქალაქებიდან აქცენტი გაკეთებული აქვს ახალქალაქზე. “ეს იყო ქალაქი მოზღუდვილი და ციხე ძლიერი, არამედ შეიმუსრა მრავალ-გზის, განა აწ აღაშენა შავშეთის ბეგ-მან, ქართლიდამ” [ვახუშტი ბაგრატიონი, 1997: 20]. ავტორი არაფერს აღნიშნავს აქაური ეკლესია-მონასტრების შესახებ. თუმცა აღნიშნავდა, რომ “ სარწმუნოებით გლეხნი ჯერეთ ქრისტიანენი სულად, არამედ არღარა უვისთ მწყემსი ეპისკოპოზი, განა ჰყავთ

მღვდელნი ქართველნი. ენა აქუსთ ქართული, და უწყიან მოთავეთა თათრულიცა, დამჭირნეობისათვის ოსმალთა” [ვახუშტი ბაგრატიონი, 1997: 23]. აქაც მკლევარი არაფერს საუბრობს ეკლესიების შესახებ, რომელიც მის მიერ შედგენილ ატლასშიც არ არის დაფიქსირებული.



ჯავახეთში ეკლესია-მონასტრების იმ დროისათვის ფაქტობრივად არ არსებობა, რაც განპირობებული იყო იმით, რომ აქაური რელიეფი სივრცობრივად უფრო გაშლილია და ძირითადად ზეგანს წარმოადგენს, ამასთან ნაკლებად არის ხეობები და ტყე. ყოველივე ეს ამნელებდა ეკლესია-მონასტრების შენარჩუნებას, რომლის ნგრევითაც მომხდურები იყვნენ დაინტერესებული. ჯავახეთში, კერძოდ ახალქალაქის მუნიციპალიტეტის ტერიტორიაზე მკლევარი აღწერს ტბა კარწახს. “ ამ ტბას მოერთვის წყალი ივოსისი, რომელი გამოსდის ყარსის მთას, და მოდის ჩრდილოეთ-კერძოთ. ამ წყალს-ზედ არს, ტბის მჭვრიტი, წყაროს-თავის, ეკლესია, ფრიად დიდ-მშვენიერი, გუმბათიანი, რომელი აღაშენა მირდატ გორგასალის ძე-მან. იჯდა ეპისკოპოზი, მწყემსი მტკვრის აღმოსავლეთისა არტაანითურთ, ვიდრე ყარსის მთამდე და ხევთამდე” [ვახუშტი ბაგრატიონი, 1997:19]. აღნიშნული ეკლესია ატლასში განადგურებულ ეკლესიად არის წარმოდგენილი (იხ. რუკა).

მკლევარი ჯავახეთში აღწერს მდინარე ჯავახეთის მტკვარს (დღევანდელ მდინარე ფარავანს). “ ჯავახეთის მტკვარსა ზედა, სამხრეთისა-კენ, კიდე-ზედ, არს წუნა, რომელი აღაშენა – ციხე-ქალაქი მტკიცედ მოზღუდული – ჯავახოს, მცხეთოსის ძე-მან. ამას უწოდა ჭური, შემდგომად უწოდეს ამასვე სომეხთა ქაჯთა-ტუნი, და მერმე ეწოდა ქაჯთა-ციხე. იყო ქალაქი და ციხე, და საერთო ერთ-მეფობამდე. არამედ აწ არღა-რა არს ქალაქი, განა ციხე-არს. ამ წუნას ზევით ხრამის თავს, მინდორ-ზედ, სამხრით კერძოდ, არს კუმურდოს ეკლესია, გუმბათიანი, ფრიად დიდ-შენი, მშვენიერად ნაშენი. რომელი აღაშენეს კონსტანტინეს მოგზავნილთა, ჟამს მირიანისას. იჯდა ეპისკოპოზი, წყემსი სრულიად ჯავახეთისა, ხერთვის ზევითა” [ვახუშტი ბაგრატიონი, 1997: 20]. ვახუშტი ბაგრატიონი აქაც განადგურებულ ეკლესიაზე საუბრობს, რაც ნათლად ჩანს ატლასში და ჩვენს მიერ შედგენილ რუკაზე.

ვახუშტი ბაგრატიონის ნაშრომის აღწერა სამეფოსა საქართველოსა და საქართველოს ატლასის (XVIII ს.) მიხედვით დღევანდელი სამცხე-ჯავახეთის ტერიტორიაზე იმ

დროისათვის არსებული ეკლესია-მონასტრების გეოგრაფიის ანალიზის საფუძველზე შეიძლება გაკეთდეს შემდეგი დასკვნა:

1. XVIII საუკუნის პირველ ნახევარში დღევანდელი სამცხე-ჯავახეთის ტერიტორიაზე ეკლესია-მონასტრების დიდი ნაწილი ოსმალეთის იმპერიის მიერ იყო განადგურებული;

2. ეკლესია-მონასტრები ფაქტობრივად არ ფიქსირდება დიდ ქალაქებში და მნიშვნელოვანი საგზაო კომუნიკაციების გადაკვეთის ადგილებში;

3. არსებული ეკლესია-ნაგებობების უპირატესად დიდი ნაწილი შემორჩენილი იყო ხეობებში, მთების ძირას და ძნელად მისადგომ ადგილებში;

4. ეკლესია-მონასტრები ფაქტობრივად მიტოვებული იყო და არ მიმდინარეობდა წირვა-ლოცვა.

ამრიგად, ვახუშტი ბაგრატიონის ნაშრომებს “აღწერა სამეფოსა საქართველოსა” და “ საქართველოს ატლასს” საქართველოს უძველესი კუთხის სამცხე-ჯავახეთის საეკლესიო გეოგრაფიის შესწავლისათვის უდიდესი როლი ენიჭება, რის საფუძველზეც დგინდება ამ მხარეში ქრისტიანული რელიგიის წმინდა ადგილების გეოგრაფია, რომელსაც თანამედროვე საზოგადოებისათვის უდიდესი პრაქტიკული და შემეცნებითი მნიშვნელობა გააჩნია.

ლიტერატურა

1. ვახუშტი ბაგრატიონი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. I წიგნი, სამცხე. თბილისი, 1991.
2. ლომსაძე შ. სამცხე-ჯავახეთი. თბილისი, 1975.
3. მერჩულე გიორგი. ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა. თბილისი, 1949.
4. საქართველოს ატლასი (XVIII ს.). თბილისი, 1997.
5. საქართველოს ისტორია. ტ. III. თბილისი, 2012.
6. ხარაძე კ. საეკლესიო გეოგრაფია. საქართველოს გეოგრაფია. თბილისი, 1999.
7. ჭილაშვილი ლ. ქალაქები ფეოდალურ საქართველოში. ტ. I. თბილისი, 1968.

**Vakhushti Bagrationi on Church Geography
of Samtskhe-Javakheti**

Summary

According to well-grounded work by Vakhushti Bagrationi “Description of Kingdom of Georgia” and “Georgian Atlas” created by him is ascertained by studying churches and monasteries on the territory of present Samtskhe-Javakheti in the first half of XVIII Century. The majority of stated churches and monasteries were located at remote places, the most part of which were abandoned and the liturgies did not take place there.

According to sources of Vakhushti Bagrationi in the first part of XVIII century the majority of churches and monasteries in Samtskhe-Javakheti were located in the municipalities of Akhaltsikhe, Aspindza and Adigeni. For the period stated above in Javakheti region only two churches were functioning.

საქართველოსა და ჩეჩნეთ-ინგუშეთის
ურთიერთობების ისტორიიდან
(კულტურულ-რელიგიური ასპექტები)

საქართველოს უხსოვარი დროიდან მჭიდრო პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული ურთიერთობები ჰქონდა ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხებთან. სამწუხაროდ, წყაროების სიმცირის ჩვენ ვერ ვახერხებთ აღვადგინოთ ამ დამოკიდებულების სრული სურათი. ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხთაგან ქართველები ინტენსიურად თანამშრომლობდნენ ცენტრალურ კავკასიაში მცხოვრებ ვეინახურ ტომებთან. საქართველო ხევესურეთისა და თუშეთის მონაკვეთით უშუალოდ ემეზობლებოდა ჩეჩნებსა და ინგუშებს, რაც ამ თანამშრომლობის მტკიცე საფუძველს ქმნიდა. „ქართული წყაროები ჩეჩნებსა და ინგუშებს ძირითადად ღურბუკების სახელით მოიხსენიებდნენ, თუმცა ხშირად ღლიღვიც იხმარება. სახელწოდება ქისტი, რომელიც საკმაოდ ძველი ეთნონიმია ქართულ წყაროებში, მხოლოდ გვიანფოდალურ ხანაში ჩნდება“ (ანნაბაძე, ბოცვაძე, თოგოშვილი, ცინცაძე, 1969: 58). ქართულ-ვეინახური ურთიერთობები კიდევ უფრო მასშტაბურ ხასიათს იძენს X-XI სს-დან, როცა ჩამოყალიბდა ამიერკავკასიაში ყველაზე ძლიერი საქართველოს სახელმწიფო, რომელმაც შეიმუშავა ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხებთან დამოკიდებულების შორსგამიზნული კურსი, რომელიც ეფუძნებოდა კულტურულ-რელიგიურ თანამშრომლობას.

„ქართული ეროვნული კულტურა მნიშვნელოვან გავლენას ახდენდა ჩრდილოეთ კავკასიის მეზობელი ხალხების კულტურის განვითარებაზე“ (История народов ...

1988: 261). საქართველო ეწეოდა ქრისტიანული რელიგიისა და კულტურის ფართოდ გავრცელებასა და დამკვიდრებას, რაც შესაბამისად აისახა ამ მხარის მატერიალურ კულტურაშიც. ჩეჩნეთსა და ინგუშეთში აღმოჩენილი ქართული ეკლესია-მონასტრები ცხადყოფს, რომ XII საუკუნეში ქრისტიანულმა რელიგიამ აშკარად ჩამოყალიბებული ხასიათი მიიღო.

საქართველოსა და ჩეხნეთ-ინგუშეთის რელიგიურ-კულტურული ურთიერთობების ყველაზე თვალსაჩინო ძეგლი არის ტყობა-ერდის (თობა-ერდი, თხაბა-ერდი) ტაძარი. იგი მდებარეობს მთიან ინგუშეთში, მდინარე ასას უღამაზე ხეობაში, სოფ. ხაირახის მახლობლად. პირველი ცნობები ამ უნიკალური ძეგლის შესახებ ეკუთვნის რუსეთის არმიის კვარტირმეისტერს შტედერს, რომელმაც 1781 წელს აზომა და აღწერა იგი. 1811 წელს ძეგლს გაეცნო და შტედერის მასალებთან ერთად ცნობები გამოაქვეყნა გერმანელმა გეოლოგმა მ. ენგელგარდტმა. შემდგომში ძეგლით დაინტერესებულა ბევრი მკვლევარი: მილერი, სემიონოვი, ბაქრაძე და სხვა. 1941 წელს ძეგლი შეისწავლა საქართველოს მეცნიერთა აკადემიის ექსპედიციამ აკად. გ. ჩუბინაშვილის ხელმძღვანელობით. მან მოგვცა ტაძრის ზუსტი მეცნიერული ანალიზი (Чубинашвили, 1970: 45). 1968-1969წწ. ძეგლზე სამეცნიერო-სარესტავრაციო სამუშაოები ჩაატარა საქართველოს კულტურის სამინისტროს ექსპედიციამ ლ.ხიმშიაშვილის ხელმძღვანელობით (ხიმშიაშვილი, ანთაძე, 1971: 65-66).

ტყობა-ერდის ტაძრის მშენებლობას ადგილობრივი ტრადიცია თამარ მეფეს მიაწერს. მეტად საინტერესოა ხალხური ლეგენდა, რომელშიც მოთხრობილია ტაძრის აგების ერთ-ერთი ვერსია. ლეგენდის მიხედვით მუჰამედმა მოისურვა ჩეხნეთ-ინგუშეთში ისლამი გაეცრეკლებინა, აქ მცხოვრებმა ქრისტიანებმა გადაწყვიტეს წინააღმდეგობა გაეწიათ. ამის გამო მუჰამედმა დატოვა ეს ადგილი და წავიდა, მაგრამ წასვლისას აქ მიწაში ყურანი ჩაფლა, ადგილობრივმა მოსახლეობამ კი ამ მიდამოებში ეკლესია ააგო. ეს იყო ტყობა-ერდის ეკლესია, ის ააგეს ქრისტიანმა ქართველებმა მათ ქვებიც კი საქართველოდან ჩამოიტანეს (Дидебулидзе, 1973: 72). ისევე როგორც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, აქაც მოსახლეობამ იცოდა ძველი გადმოცემები იქ არსებული ტაძრების შესახებ. ტუფით, ქვიშაქვითა და ფიქლით კირის ხსნარზე ნაგები ტყობა-ერდის ეკლესია იყო ქართული ქრისტიანული ხუროთმოძღვრებისათვის დამახასიათებელი სამეკლესიოანი ბაზილიკა. ცენტრალური და ჩრდილოეთის ეკლესიების

საკურთხეველები „დარბაზიდან“ საფეხურებით იყო ამღლებული, ეკლესიაში სამი მხრიდან იყო შესასვლელი.

ადრე შუა საუკუნეებში საქართველოში შემუშავდა ბაზილიკის თავისებური ვარიანტი, რომელსაც ქართველმა მეცნიერებმა „სამეკლესიოანი ბაზილიკა“ უწოდეს. გარედან თავისი „პროფილით“ იგი არ განსხვავდება ჩვეულებრივი სამნავიანი ბაზილიკისაგან, მაგრამ შიგნით ნავეები ბოძებით კი არ არის გამოყოფილი, არამედ კედლებითაა გათიშული, ე. ი. არსებითად , აქ ერთ შენობაში გაერთიანებულია სამი დამოუკიდებელი სამლოცველო (ბერიძე, 1974: 19). ვახტანგ ბერიძე სამეკლესიოანი ბაზილიკას უკავშირებს იმას, რომ ერთი დღის განმავლობაში ერთ ტაძარში სამი სხვადასხვა წირვა არ ჩატარებულყო.

სამეკლესიოანი ბაზილიკასთან დაკავშირებით გამოთქმულია მოსაზრება, თითქოს იგი იმისათვის იყო შექმნილი, რომ ერთ ტაძარში სამი სხვადასხვა სარწმუნოების ლოცვა აღვლენილიყო – მართლმადიდებლური, გრიგორიანული და მაზდეანური (სილაგაძე, 2004: 145-150). თუმცა ეს მოსაზრება სიმართლეს არ შეესაბამება და არ არის გაზიარებული, რადგან მართლმადიდებლური სარწმუნოების მიხედვით დაუშვებელია, მართლმადიდებლურ ტაძარში სხვა სარწმუნოების ლოცვა. ისევე როგორც მართლმადიდებელ ქრისტიან ეკრძალება სხვა სარწმუნოების დაწესებულებაში ლოცვა, საქართველოს ეკლესია დაარსების დღიდან მტკიცედ იცავდა კანონიკურ მოთხოვნებს. მას არასოდეს გადაუხვევია მართლმადიდებლური მრწამსისაგან, როცორც ამას გიორგი მთაწმინდელი აღნიშნავს XI საუკუნეში.

ტაძარი შეიცავს მშენებლობის აშკარად სხვადასხვა პერიოდის ნიშნებს, რაც იმის მაუწყებელია, რომ ტყობა-ერდის ტაძარს თავისი ხანგრძლივი არსებობის მანძილზე არაერთგზის განუცდია ნგრევა, აღდგენა და გადაკეთება.

ტაძარის მშენებლობაში გამოყოფენ ოთხ ძირითად ეტაპს (ხიმშიაშვილი, ანთაძე, 1971: 74). მშენებლობის პირველ ეტაპს მიეკუთვნება არსებული საკურთხეველის იატაკის ღონეზე აღმონიშნულ ადრინდელი ტაძრის საკურთხეველის საძირკველი, რომელიც VIII-IX საუკუნეებით თარიღდება, IX საუკუნისათვის ტაძარი ძლიერ დაზიანებულია. ძეგლების მშენებლობის მეორე პერიოდი IX საუკუნით თარიღდება, რასაც ძეგლზე

შემონახული წარწერაც ადასტურებს. (იგი შესწავლილია დ. ბაქრაძის მიერ და ინახება გროზნოს მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში).

ძეგლის მშენებლობის მესამე პერიოდი თარიღდება X-XII საუკუნეებით, რასაც ძეგლზე შემონახული წარწერაც ადასტურებს, ასევე ამ ეპოქისათვის დამახასიათებელი ქართული ხუროთმოძღვრების სხვადასხვა ელემენტი-კედლების წყობის შესრულების მანერა, ორნამენტები და სხვა.

მეოთხე პერიოდს განეკუთნება XV-XVI საუკუნეები, ამ დროისათვის ძეგლს ჩამონგრეული ჰქონია ჩრდილოეთის და სამხრეთის ნაწილები. რეკონსტრუქციის დროს მშენებლებს ნაგებობაში შეუტანიათ ინგუშეთის ნაციონალური ხუროთმოძღვრების ელემენტები.

ტყობა-ერდის ტაძრის სახელწოდებასთან დაკავშირებით, საინტერესო მოსაზრება აქვს გამოთქმული გივი ღამბაშიძეს, ის ტყობა-ერდის სახელს ასე განმარტავს: „ერდი ითარგმნება, როგორც დმერთი, სული, წმინდა, ხოლო ტყობა (თობა) დაკავშირებულია წმინდა თომა მოციქულის სახელთან ანუ თომაწმინდა, რომელმაც შემდეგ პერიოდში სახეცვლილება განიცადა, საქართველოში მრავლად არის წმინდანთან დაკავშირებული ტოპონიმები გიორგიწმინდა, ელიაწმინდა, ნინოწმინდა, სტეფანწმინდა და სხვა. გივი ღამბაშიძის განმარტებით ტყობა-ერდი უნდა ყოფილიყო ძველი თომა-ერდი, ანუ იგივე წმინდა თომას ეკლესია (Гамбашидзе, 1974: 120-129). როგორც უკვე აღვნიშნეთ რუსული წყაროების მიხედვით თომა მოციქულს საქართველოში უქადაგია, შესაძლებელია ტყობა-ერდი მართლაც იყოს დაკავშირებული თომა მოციქულის სახელთან.

ტყობა-ერდის შესწავლისას აღმოჩნდა ეპიგრაფიკული ძეგლები. ასომთავრულით ნაწერი ქვები ადრე ეკლესიაში ყოფილა ჩაშენებული. ორი წარწერა XX დამდეგს გროზნოს მუზეუმში გადაუტანიათ. ერთი წარწერა ასეთია: „ქრისტე აღიდე აღმოსავლეთისა პატრიარქი მელქისედეკ, ამინ“. მეორე წარწერა ასე იკითხება: „მოიხსენე სული გიორგი ეპისკოპოსისა“. ჩანს რომ წარწერაში მოხსენიებული პატრიარქი XI საუკუნის I მესამედის საქართველოს კათალიკოს პატრიარქი მელქისედეკ I უნდა იყოს. საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის მოხსენება ტყობა-ერდის

ტაძარზე აშკარად მიუთითებს მის ქართული ეკლესიისადმი დაქვემდებარებაზე.

გარდა აღმოჩენილი წარწერებისა არის კიდევ ერთი წარწერა, რომელიც მილერის მიერ არის აღმოჩენილი: „ქრისტე შეუნდვენ არსენს, მ“. წარწერა პალეოგრაფიულად X საუკუნის II ნახევრით თარიღდება. რასაც მხარს უჭერს გიორგი ჩუბინაშვილის მიერ ტყობა-ერდის მშენებლობის ისტორიის ერთ-ერთ საფეხურად X-XI საუკუნის გარდამავალი ხანის გამოყოფა (ღამბაშიძე, 1971: 4).

საქართველოში ტაძართა მშენებლები – მეფენი, დიდი საერო და საეკლესიო ფეოდალები თუ ცალკეული თემები იყვნენ. ჩენეთ-ინგუშეთში ქართული ეკლესიის მშენებლობა საქართველოს სახელმწიფოებრივი პოლიტიკის ერთ-ერთ გამოხატულებად უნდა ჩაითვალოს და ამ ეკლესიის აგებაც სახელმწიფო თუ საეკლესიო ხელმძღვანელებს უნდა მიეწეროთ – „არსენ მ“ შესაძლოა იყოს X საუკუნის II ნახევრის ცნობილი მოღვაწე ქართლის კათოლიკოსი არსენ II, ხოლო ასო „მ“ როგორც მამამთავარი ან მთავარეპისკოპოსი – მითუმეტეს, რომ როგორც ქართულ ხელნაწერ თუ ეპიგრაფიკულ ძეგლებში არსებული მხოლოასოიანი დაქარაგმების მაგალითების მიმოხილვამ გვიჩვენა, დაქარაგმების ეს წესი უმთავრესად ბიბლიური სახელების, საეკლესიო თუ საერო თანამდებობის და წოდების აღსანიშნავად იხმარებოდა (ღამბაშიძე, 1971: 5).

ჩრდილოეთი კავკასიაში მართლაც მრავლად არის შემორჩენილი ქართული წარწერები, ქართული წარწერები არის შესრულებული ტყობა-ერდის ტაძრის რამდენიმე ბარელიეფზე (Гамбашидзе, 2004: 47-48). ვეინახული ენები თავისი გრამატიკული წყობით ქართულის მონათესავეა. ქართული ენის გავლენაზე მეტყველებს მატერიალური კულტურის კომპლექსები, რომლებიც ჩენეთ-ინგუშეთში დღემდეა შემორჩენილი (შავხელიშვილი, 1980: 76). გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ჩენეთ-ინგუშეთში ქართულ დამწერლობას იყენებდნენ, ამას ადასტურებს ჩენურსა და ინგუშურში შემორჩენილი სიტყვები, რომლებიც აშკარად ქართული წარმოშობისაა. კვირა ჩენურში ქირა, ინგუშურში კირა; ორშაბათი-ორშუთ, ორშოთ; პარასკევი-პერისკა, პარასკ და სხვ. მაგრამ ფართო გავრცელება ქართულმა ვერ ჰპოვა და

იგი ძირითადად სასულიერო საქმიანობისთვის გამოიყენებოდა (შახველიშვილი, 1980: 77). XV საუკუნის შემდეგ ჩენეთ-ინგუშეთში ქართული ენის კვალი თანდათან ქრება.

ჩენეთ-ინგუშეთის ქრისტიანული ძეგლებიდან ყველაზე ნაკლებადაა შესწავლილი „ალბი-ერდი“-ს ეკლესია, მისი აღწერილობა მოგვცა მილერმა. მილერის მიხედვით ტაძრის ცენტრალური ნაწილი წარმოადგენს წაგრძელებულ, დარბაზული ტიპის ნაგებობას. ტაძარი დღეს დაზიანებული კედლების სახითაა მოღწეული. ნაგებობის სიგრძე 13 ნაბიჯია, სიგანე 8. ტაძარი მდებარეობს ცენტრალურ ინგუშეთში, მდინარე ასას მარცხენა სანაპიროზე, მის მარჯვენა მხარეს სოფ. თარგიში არის ქრისტიანული ეკლესიის ნანგრევი „თარგიმის ეკლესიის“ სახელწოდებით (Дидебулидзе, 1973:74), რომელიც დიდ სიახლოვეს ავლენს ქართულ ტაძრებთან.

ალბი-ერდის კედლებზე შემორჩენილია შელესილობა მხატვრობის მკრთალი კვალით. განსაკუთრებით დასავლეთის, ჩრდილოეთის კედლებზე და აფსიდში ჯერ კიდევ შეიძლება რამდენიმე შარავანდედის მოხაზულობის კადრის გამყოფი ზოლებისა და ფიგურების დეტალების გარჩევა. (ქალდანი, 1988:43) ალბი-ერდის არქიტექტურული მასები, შემორჩენილი კონსტრუქციების, არქიტექტურული პროფილების სიმკვეთრე, ძეგლის განლაგება ხეობათა და, შესაბამისად, მთის გზების გადაკვეთაზე, თვით შენობის მშენიერად მოძებნილი განლაგება ტაფობში მდებარე ბორცვზე. ქართული აგურის გამოყენება მშენებლობაში და მისი განზომილება უთუოდ მიუთითებს მის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე ამ ძნელადმისასვლელ მთიან მხარეში (ხუციშვილი, ხუციშვილი, ქალდანი, 1983: 108-111).

ინგუშეთში სოფ. ხელისაკენ მიმავალ სამანქანო გზიდან დაახლოებით 1,5 კმ-ს მანძილზე არის კიდევ ერთი ეკლესია გალ-ერდის სახელწოდებით, (ხუციშვილი, 1983: 63). ძეგლის შესახებ პირველი ცნობა ინგუშებსა და რუსებს შორის 1810 წელს დადებულ ხელშეკრულებაშია მოცემული. ინგუშებმა ხელშეკრულება გალ-ერდის ტაძარზე ფიცით განამტკიცეს. გადმოცემის მიხედვით ადგილობრივნი გალ-ერდთან წელიწადში ორჯერ-ზაფხულობით და ზამთრობით იკრიბებოდნენ და მსხვერპლს სწირავდნენ სამებასა და ახალ წელს.

საქართველოს გავლენით შექმნილ ქრისტიანულ ეკლესიებად მიიჩნევენ ასევე მიატარ-დელასა და მაგ-ერდის ეკლესიებს. ასევე, სოფელ ყართში მდებარე დელიტე/დოლიტეს საკულტო ნაგებობას, რომლის შიდა სივრცეში ორი შეკიდული თაღია და სამსვეტიანი საკურთხეველი. სიღრმეში, ისევე როგორც გარე ფასადების წყობაში გამოყვანილია დიდი ზომის გოლგოთიანი ჯვრები. ტაძრის დათარიღებასთან დაკავშირებით სამეცნიერო ლიტერატურაში აზრთა სხვადასხვაობაა (ვინოგრადოვი, 1982: 50-53; ქაღდანი, ხუციშვილი, 1980: 31-35).

ამ ძეგლების შემორჩენილი კონსტრუქციები, არქიტექტურული პროფილის სიმკვეთრე, ხეობათა და მთის გზების გადაკვეთაზე მშვენივრად მოძებნილი განლაგება, ქართული მასალების გამოყენება მშენებლობაში და განზომილება უთუოდ მიუთითებს მათ განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე. ვეინახთა ნაწილმა გვიანობამდე შეინარჩუნა ქრისტიანული ეკლესიისადმი თავისი კუთვნილების შეგნება. ჩეჩენი ტოპონიმისტი აჰმად სულეიმანოვი წერს: „ხილდესაში 1944 წლამდე იყო სოფელი ქერისტიე, სადაც ყველაზე გვიან მიიღეს მუსლიმანობა. ამ სოფლის შესახებ ამბობდნენ, ქრისტიანობის ცენტრი იყო. ინგუშთა ოჯახებში აღმოჩენილია, პერგამენტზე ქართული ენით დაწერილი სასულიერო ტექსტები, რომელსაც თაობიდან თაობას გადასცემდნენ და ინახავდნენ წმინდა განძით, X საუკუნის გიორგი მთაწმინდელისეული ქართულ ფსალმუნის ფურცლებს მიაკვლიეს ნაზრანში, 80 წლის აბდულვაჰაპ ელჯარკიევთან, ვისაც XX საუკუნის დასაწყისში მაგ-ერდის საგვარეულო სამლოცველოში აღმოუჩენია ეს განძი და, მაჰმადიან კაცს, უბით უტარებია 13 წლის განმავლობაში შუა აზიის ტრამალებში გადასახლების დროს. ეს ემოციური ფაქტი ნათლად აჩვენებს ჩეჩენთ-ინგუშებისა და ქართველების ურთიერთდამოკიდებულებას” (ბეჟიტაშვილი, 2012: 53-58).

ჩვენს მიერ მოხმობილი ფაქტები ნათლად მეტყველებს განვითარებულ ფეოდალურ ეპოქაში საქართველოსა და ჩეჩენთ-ინგუშეთის ინტენსიურ ურთიერთობაზე. სამართლიანად მიუთითებს ივ. ჯავახიშვილი: „წინათ ქართველთა მონათესავე ჩრდილო-კავკასიური ტომები სახელწიფოებრივად ქართველობასთან იყვნენ დაკავშირებული და კულტურულად

და სარწმუნოებრივადაც მათი ქვეყანა უცდილობდა ქართული გავლენის სფეროსვე ეკუთნოდა“ (ჯავახიშვილი, 1982: 227).

სამწუხაროდ, გვიანფოდალურ ხანაში საქართველოში და საერთოდ კავკასიაში განვითარებულმა მოვლენებმა ამ ურთიერთობებს მძიმე დარტყმა მიაყენა.

Jemal Karalidze, Tornike Diasamidze
From the history of Georgian and Chechen-Ingush relationship
(Cultural and religious aspects)

Summary

Since the ancient times Georgia has had close connections with Veinakhian tribes in Northern Caucasus. This relationship became more intensive from the X-XI centuries, when strong and centralized Georgian state formed. Georgia had political, economical and cultural influence on Chechens and Ingush people. Cultural and religious relationships are of special interest, which is proved by architectural monuments: Tkoba-erdi, Albi-erdi, Gal-erdi etc. discovered in Chechen and Ingush lands. The present work is dedicated to this sphere of the relationship of Georgia and Chechen-Ingushetia.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ანჩაბაძე ზ., ბოცვაძე თ., თოგოშვილი გ., ცინცაძე მ., ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხთა ისტორიის ნარკვევები, ნარკვევი I, თბილისი, 1969.
2. ბერიძე ვ., ძველი ქართული ხუროთმოძღვრება, თბილისი, 1974.
3. ბეჟიტაშვილი მ., ქრისტიანული ძეგლები ინგუშეთში, ისტორიანი, № 5, 2012.
4. ვინოგრადოვი ვ., XVII საუკუნის საქართველო-ინგუშეთის ურთიერთობის ძეგლი, ძეგლის მეგობარი, № 60, თბილისი, 1982.
5. სილაგაძე ნ., სამეკლესიანი ბაზილიკის გვერდითი ეკლესიების ფუნქციური დატვირთვისათვის, თსუ-ს შრომები, № 2, თბილისი, 2004.

6. ქალდანი ა., ქართული წარმომავლობის ქრისტიანული ძეგლები ინგუშეთში, ძეგლის მეგობარი, № 79, თბილისი, 1988.
7. ქალდანი ა., ხუციშვილი ღ., ქრისტიანობის დროინდელი ერთი ძეგლი ინგუშეთში, ძეგლის მეგობარი № 54, თბილისი, 1980.
8. ღამბაშიძე გ., ქართული კულტურის ძეგლი ინგუშეთში, ლიტერატურული საქართველო, 4 ივნისი, თბილისი, 1971.
9. შავხელიშვილი ა., საქართველო ჩეჩნეთ-ინგუშეთის ურთიერთობა XV-XVIII საუკუნეებში, თბილისი, 1980.
10. ხიმშიაშვილი ღ., ანთაძე მ., ტყობა-ერდის სარესტავრაციო სამუშაოების შედეგები , ძეგლის მეგობარი №26, თბილისი, 1971.
11. ხუციშვილი ღ., გაღ-ერდი ქრისტიანობის დროინდელი ძეგლი ინგუშეთში, ძეგლის მეგობარი № 64, თბილისი, 1983.
12. ხუციშვილი ღ., ხუციშვილი გ., ქალდანი ა., აღბი-ერდი ქრისტიანული ეკლესია ინგუშეთში, საბჭოთა ხელოვნება, №7, თბილისი, 1983.
13. ჯაფახიშვილი ივ., თხზულებანი , ტ. III , თბილისი, 1982.
14. Гамбашидзе Г., К объяснению названия храма ткоба-ерда, მაცნე, №2 , თბილისი, 1974.
15. Гамбашидзе Г., Три лапидарные надписи епископа Георгия из христианского храма ткоба-ерда, კავკასიის არქეოლოგიური, ეთნოგრაფიული, ფოლკლორული კრებულები, თბილისი, 2004.
16. Дидебулидзе З., О культурных взаимосвязях Грузии и центрального предкавказья в X-XII век, მაცნე, №1, 1973.
17. Чубинишвили Г., Вопросы истории искусство, თბილისი, 1970.
18. История народов северного кавказа , москва, 1988.

ზმნიზედალაზურში

ფორმისა და შინაარსის მიხედვით ლაზურში გამოიყოფა ზმნიზედათა ორი მორფოლოგიური ჯგუფი: პირველადი და წარმოქმნილი; პირველი შედარებით მცირე რაოდენობითაა, მეორე უფრო მრავალრიცხოვანია და იწარმოება სუფიქსებით, ბრუნვის ნიშნებითა და კომპოზიციით.

ნ. მარიც ლაზურში გამოყოფდა მარტივ და რთულ ზმნიზედებს ადგილისა და დროის მიხედვით.(მარი 1910:38)

ძირეული, პირველადი ზმნიზედები წარმოდგენილია ორი ძირითადი ჯგუფით: 1. ზმნიზედებს ძირეული მასალა საზიარო აქვთ თანდებულებთან და ზმნისწინებთან (მარტიროსოვი 1946:155): ჟიღჟე, ჟინ “ზევით”; ჟი ქართული-ზე ელემენტის (ზმნიზედებში ზედა,ზევით, ზე თანდებული) შესატყვისია. დოლოხჟე “შიგნით” გამოიყოფა დოლო ელემენტი, რომელიც გვაქვს მიმართულების გამომხატველ ზმნისწინებში. გალჟე “გარეთ”, გალჟენდონ “გარედან” ზმნიზედებში გამოყოფენ გ მორფემას ქართული გ-ს (გარეთ) ძირეული მორფემის შესატყვისს (გაბუნია 1993:77). 2. ბ. ფონსუა ზმნიზედებს აღნაგობის მიხედვით ორ ჯგუფად ყოფს: ერთია ნასახელარი ზმნიზედები, რომლებიც სახელთა გაქვევებულ ფორმებს წარმოადგენენ, მეორე-ოდინდელი ზმნიზედები. ოდინდელთაგან იგი განარჩევდა ლოკატიურ და ხმოვანთავსართულ ზმნიზედებს (ფონსუა 1958:80-84)

ხმოვანთავსართული ზმნიზედებია, რომლებიც ძირეული მასალა ფორმდება დამაკონკრეტებელი ა, ე თავსართით: აქ “აქ” ჟქ “იქ”, ჟქოლჟე “იქეთ”, აქოლჟე “აქეთ”. აშო “ასე, აქეთ” ჟშო “ისე, იქეთ.” აქ “იქ” აქოლჟე “აქეთ”, ჟქოლჟე “იქეთ” ზმნიზედებში გამოყოფენ ძირეულ ქ მორფემას (ჩიქობავა 1939:194; თოფურია 1941:194).და ა პრეფიქსს, რომელიც პირველ პირთან საგნის სიახლოვეს გამომხატველია. ე გამოხატავს მესამე პირთან სიახლოვის (კიზირია 1982:233)

ნაცვალსახელური წარმოშობის ხმოვანთავსართული ზმნიზედებში (ეშო, აშო) გამოყოფენ შ ძირეულ ელემენტს, რომელიც მიჩნეულია ქართ. ს-ს შესატყვისად: ძვ. ქართ. ესრეთ, ახ. ქართ. ასე, ისე, ღიალექტ. ისრე (გაბუნია 1993:48).

წარმოქმნილი ფორმები ზმნიხედებისა შეიცავენ ძირეულ მორფემებს და მნიშვნელობის მცვლელ სიტყვამაწარმოებელ აფიქსებს. აფიქსთაგან ყველაზე პროდუქტიულია-ლე სუფიქსი, რომელიც დაერთვის სხვადასხვა ზმნიხედურ ძირს: აქლღე “აქეთ”, ეკლღე “იქეთ”, ჟიღე “ზევით” წაღე “ქვევით”, თუღღღე “ქვევით”, მეღღე “გაღმა”. მღღე “გამოღმა”.

ზმნიხედის ერთ-ერთი მაწარმოებელია ღღ, ღე: ჟინღღღე “ზემოდან”, წაღღღღღ “ქვემოდან”, თუღღღღე “ქვემოდან”.

ხ თანხმოვნია ზმნიხედების ნიმუშები: წოხღე “წინ” წოხღეშენ “წინასწარ”, ღოღღღე “შიგნით”, ღოღღღეხენ “შიგნიდან”.

ზმნიხედური ფუძეები წარმოდგენილია ბრუნვის ფორმებით. ყველაზე ხშირად გამოყენებულია მიმართულებითი ბრუნვა: ჟინშა “ზევით”, ჟიღეშა “ზემოთკენ”, თუღეშა “ქვემოთკენ” ორღღშა “აღრევე”, ხოშა “სად”.

ზმნიხედებში ვლინდება დაშორებითი ბრუნვაც: თუღეშენ “ქვემოდან, ჟინღღღღენ” “ზემოდან”, წოხღეშენ “წინასწარ” ორღღშენ “აღრიდან”.

მიცემით ბრუნვაში რამდენიმე ზმნიხედაა წარმოდგენილი: ხოღღღ “ახლოს”, გოწოღ “შარშან”.

აფიქსური და ბრუნვის ნიშნით წარმოქმნილი ზმნიხედების გარდა ლაზურში გვხვდება კომპოზიციის გზით მიღებული ზმნიხედები. ფუძის გაორკვევებით ძირითადად იწარმოება ადგილისა და დროის ზმნიხედები.

ადგილის: თუღღ-თუღღ “ქვევით-ქვევით, ჟინ-ჟინ” “ზევით-ზევით”, ჟიღღ-ჟიღღ “ზევით-ზევით, წაღღ-წაღღ” “ქვემოთ-ქვემოთ”.

დასტურდება ნაირფუძიანი შეერთებით მიღებული ზმნიხედები: ეშო-აშო “ისე-ასე”, ჟინ-თუღღ “ზევით-ქვევით” ჟიღღ-წაღღ “ზემოთ-ქვემოთ”, წოხღღ-გიღღ “წინ-უკან”.

კომპოზიცია გამოიყენება დროის ზმნიხედათა საწარმოებლად; გავრცელებულია ნაირფუძეთა შეერთებით მიღებული ზმნიხედები, რომლის რამდენიმე ტიპი გამოიყოფა: ა) ანღღა-ჭუმენ “აღდეს-ხვალ”, ჭუმენ-გენღღღიანე “ხვალ-ზეგ”, ჭუმენ-ღიმღღი “ხვალ საღამოს”.

ბ) პირველ კომპონენტად გამოყენებულია ამ, ემ “ამ, იმ” ნაცვალსახელთა ფუზეები: ამსერი “ამაღამ”, ემსერი “იმღამეს” ანღღა ამღღა “ამ დღეს”, ამჭუმანი “ამდილას”.

ფუძეუცვლელი დროის ზმნიზედათა გაორკეცების ნიმუში: ორდო-ორდო “ადრე-ადრე”, ჭუმანი-ჭუმანი “დილ- დილით” ლიმაჯი-ლიმაჯი “სადამო-სადამო”.

გაორკეცებული ზმნიზედების პირველი კომპონენტის თავკიდური თანხმოვანი მეორე კომპონენტში სხვა თანხმოვანითაა შეცვლილი და მნიშვნელობის არამქონე სიტყვაა: ჟილე-მილე “ზევით”, მევით თუღე-მუღე “ქვევით- მევით” და მისთ.

წინადადებაში ზმნიზედების მნიშვნელობით მეტყველებაში გამოიყენება სახელის გაორკეცებით მიღებული სიტყვები: დადი-დადი “ტყე-ტყე”, ლალი-ლალი “ღელე-ღელე” მხოლა- მხოლა “ზღვა-ზღვა”.

შინაარსიის მიხედვით ლაზურში გამოიყოფა ადგილის ზმნიზედები. კითხვები: სო? “სად”, სოლე?, სოლეშენ? “საიდან?” სოშა? “სადამდე?”. აქ-აქ ექ-იქ აქოლენდო “აქეთკენ” ექოლენდო “იქეთკენ”, აქოლეშა “აქამდე” გალე “გარეთ” დოლოხე “შიგნით”, თუღე “ქვევით”, ჟინ “ზევით”, ექოლე “იქეთ” აქოლე “აქეთ” ემკელე “იმკენ” ეკა-მეკა “იქეთ-აქეთ”. მელე “გალმა” მოლე “გამოღმა” წოხლე “წინ” ხოლოს “ახლოს”, ოკვანხენდო “უკნიდან”. დროის ზმნიზედები. კითხვები: მუნდეს “როდის”, მუნდეშენ “რა დროიდან”, მუნდეშა “რა დრომდე” : ორდო “ადრე”, ანდლა “დღეს” ჭუმანი “დილას”, ჭუმენ “ხვალ”, ლომაჯი “გუშინ სადამოს”

ვითარების ზმნიზედები. კითხვები: მუჭო? “როგორ” მუჭოში “როგორ, რანაირად”: აშო “ასე”, ეშო “ისე”, აშო-ეშო “ასე- ისე”.

ზომა-ოდენობითი ზმნიზედები. კითხვა: მუკო? “რამდენი?”, მუკოში “რამდენის” მუკოშა “რამდენადმე” გვერდი “გვერდი” ჭიტა-ჭიტა “ცოტა-ცოტა” დიდო-დიდო “ბევრ-ბევრი”.

მიზეზის ზმნიზედები. კითხვები : მუშენი? “რატომ”, მიშ გურდშენი? რის გულისთვის: ამუშენი “ამისთვის” , ემუშენი “იმისთვის”

ჯერობის ზმნიზედები. კითხვა: მუკოფარა “რამდენჯერ” ჟერფა “ორჯერ”, სუმფარა “სამჯერ”

მიზნის ზმნიზედები. კითხვები: სო? “სად” მუკო? “რამდენი” მუჭო “როგორ”, მუნდეს “როდის”.

ლიტერატურა

1. მარი 1910: Н. Марр, Грамматика чанского (лазского) языка, с.-Петербург.
2. მარტიროსოვი 1946: ა. მარტიროსოვი. ზმნისწინების შემადგენლობა და მათი ფუნქციები, იკე, ტ-I.
3. გაბუნია 1993: კ. გაბუნია, ზმნისართის წარმოება და ფუნქციები ქართველურ ენებში.
4. ფოჩხუა 1958: ხმოვანსართული ზმნისართები, ქართველურ ენათა სტრუქტურის საკითხები, ტI
5. ჩიქობავა 1939 : არნ. ჩიქობავა, მოთხრობითი ბრუნვის გენეზისისათვის ქართველურ ენებში, თსუ შრომებში, 10.
6. თოფურია 1941: ვ. თოფურია, ნ და ს ფენებისათვის ქართველურ ენებში, მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. II, 1-2.
7. კიზირია 1982 : მარტივი წინადადებების შედგენილობა ქართველურ ენებში.

ზოტის ნაპეღუსიარი – „საჟღრის ბორა“

აჭარა-ახალციხის ქედი აჭარის, გურიისა და სამცხის საზღვარს წარმოადგენს, რომელიც უძველესი დროიდან ამ სამი მხარის მოსახლეობის ურთიერთობათა სფეროში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა. საუღელტეხილო გადასასვლელების მეშვეობით სავაჭრო-ეკონომიკური და კულტურული კონტაქტები გაცილებით ეფექტური იყო. იგი საერთოეროვნული კულტურული ფასეულობების ფორმირებასაც ხელს უწყობდა. აჭარა-ახალციხის ქედის მრავალი განშტოებებიდან გურიის, სამცხისა და აჭარის დამაკავშირებელი ერთ-ერთი გზა ზვინას მთაზე გადიოდა. ამ გზით ადგილობრივი მოსახლეობა ძველი დროიდან სარგებლობდა. მისი მნიშვნელობა თედო სახოკიას აჭარაში მოგზაურობის დროსაც დიდი იყო (სახოკია, 1950:126-138). საუღელტეხილო გადასასვლელებს ადიგენის რაიონის, ღორჯომისა და გუბაზეულის ხეობების მცხოვრებლები ინტენსიურად იყენებდნენ. აჭარელთა მიგრაცია აღმოსავლეთ გურიის მიმართულებით სწორედ ზვინას მთის გადასასვლელით განხორციელდა. ეს გზები ზემო აჭარისა და აღმოსავლეთ გურიის მოსახლეობის მიერ ბოლო დრომდე აქტიურად გამოიყენებოდა.

ზემო აჭარა და აღმოსავლეთ გურია, კერძოდ, სოფელი ზოტი, ძირითადად, მსგავსი სამეურნეო-ეკონომიკური პირობებით ხასიათდება. ორივე მხარისათვის მიწათმოქმედებასთან შერწყმული მომთაბარე მესაქონლეობა იყო დამახასიათებელი. ასეთი მსგავსება, ალბათ, უმთავრესი ფაქტორი იყო მცირემიწიანობის ნიადაგზე ზემო აჭარიდან, კერძოდ, ღორჯომიდან სოფელ ზოტში ინტენსიური მიგრაციისათვის.

სოფელი ზოტი აღმოსავლეთ გურიაში, მესხეთის ქედის ჩრდილოეთით, გუბაზეულის ხეობის ზემო ნაწილში მდებარეობს. ზოტში შემავალი დასახლებული უბნებიდან ზღვის დონიდან ყველაზე დაბალი 830 მეტრზე არსებული **ღობორღი**ა, ხოლო ყველაზე მაღალი - 1010 მეტრზე **ელიანაყანევი**. ზოტის მოსახლეობა XIX საუკუნის 80-90-იან

წლებში ზემო აჭარიდან, ძირითადად ღორჯომის ხეობის სოფლებიდან (ხულოს რაიონი) ჩასახლებულთა ხარჯზე გაშენდა. ახალ საცხოვრისში მიგრანტებმა თავდაპირველად მათი ყოფიერებისათვის დამახასიათებელი ტრადიციული კულტურის სხვადასხვა ელემენტი თან გადაიტანეს. აღმოსავლეთ გურიაში ზემო აჭარის რეგიონებისათვის დამახასიათებელი, ისტორიულად ჩამოყალიბებული და დროში აპრობირებული სამეურნეო ყოფის რიგი ემპირიული ელემენტის დამკვიდრება და გავრცელება სწორედ სოფელ ზოტის აჭარელ მიგრანტთა საშუალებით მოხდა. არ შეიძლება უაპროპორციის გამორიცხვა, რამდენადაც ახალ გარემოში საუკუნეზე მეტი ხნის წინ ჩასახლებულებმა ეკოლოგიური, სამეურნეო, სოციალური და ფსიქოლოგიური ადაპტაცია გაიარეს. შეგუება ხანგრძლივი იყო და რამდენიმე ეტაპს მოიცავდა. ახალ საცხოვრისში მიგრანტთა სამეურნეო და სოციოკულტურული შეგუების პროცესს არაერთი ხელშემწყობი ფაქტორი გააჩნდა.

ზემო აჭარიდან გურიის აღმოსავლეთში მიგრაციის გეოგრაფიული სურათი მხოლოდ ზოტით არ შემოფარგლულა. დროთა განმავლობაში მცირემიწიანობის პრობლემამ ზოტშიც იჩინა თავი, რის ნიადაგზეც ადგილმონაცვლეობითი პროცესები ზოტიდან გუბაზეულის ხეობის ქვემო დინების მიმართულებითაც განვითარდა. ზოტიდან მოსახლეობის განსახლების საფუძველზე გურიაში კომპაქტური აჭარული დასახლებები გაჩნდა ჩხაკაურაში, ქვაბლაში... მიგრაციული პროცესები დინამიური იყო. იგი დღესაც გრძელდება, რითაც მოსახლეობა შედარებით უკეთესი საცხოვრებელი პირობების მოწყობას ცდილობს, შესაბამისად, ახალსამოსახლოში სამეურნეო, გეოგრაფიულ, ეკოლოგიურ, სოციალურ და ზოგ შემთხვევაში რელიგიურ ადაპტაციასაც გადის.

ზოტის ისტორიული წარსულის შესახებ წერლიობითი ცნობები მწირია. სოფლის ტერიტორია არქეოლოგიურადაც შეუსწავლელია, რისი აუცილებლობაც შემთხვევითი არქეოლოგიური მონაპოვრებითაც საბუთდება. ამ მხრივ შეიძლება აღინიშნოს ზოტში მიკვლეული რკინის კოლხური ცული (იხ. **მგელაძე, ტუნაძე, 2007:52–58**). რიგი მონაცემი ადასტურებს, რომ ზოტი კოლხური კულტურის გავრცელების არეალში იყო მოქცეული. უძველესი პერიოდიდან გუბაზეულის ხეობის ზემო დინება ადამიანებისათვის ცნობილი იყო და

სამოსახლოდაც გამოიყენებოდა. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ მდინარის სახელწოდება **გუბაზეული** კოლხთა (ლაზთა) მეფე გუბაზის საკუთარ სახელს უკავშირდება და თავდაპირველად მას **გუბაზისეული** უნდა რქმეოდა.

ზოტში ზემოაჭარელი ეკომიგრანტები დაახლოებით 1877-1878 წლების შემდეგ ჩნდებიან. მათი ჩასახლების პარალელურად ზოტში მცხოვრები გურული მოსახლეობის საცხოვრებლად უფრო ქვევით – გუბაზეულის ხეობის ბარის სოფლებში გადაადგილება მიმდინარეობდა. მიგრაციის ამ პროცესებმა ზოტის რელიგიური მოზაიკის ცვლილებაც განაპირობა. ზოტი დღეს მონორელიგიური – მაჰმადიანური სოფელია, თუმცა ტოპონიმებში ქრისტიანული დროის ნაკვალევი მკაფიოდ შემოინახა, რის დამადასტურებელ ფაქტსაც სოფლის შესასვლელში არსებული ეკლესიის ნანგრევები წარმოადგენს. მოსახლეობაში დღემდე გვხვდება ტოპონიმები: **ნასაყდრალი, საყდრი გორი, საყდრი ყელი**. მოსახლეობის გადმოცემითვე ირკვევა, რომ *ნასაყდრალს* მიგრანტები თავიდანვე დიდი პატივით და ყურადღებით ექცეოდნენ. ნაეკლესიარი, როგორც აღინიშნა, სოფელ ზოტის შესასვლელთან ადგილ *საყდრის გორზე* მდებარეობს. აქვეა ადგილი **საყდრის ყელი** ანუ სოფელ ზოტში შესასვლელი ადგილი, ერთგვარი, მცირე უღელტეხილის მსგავსი გადასასვლელი, სადაც თანამედროვეობაში სამანქანე გზა გადის. აღნიშნული ადგილები ერთმანეთთან ახლოსაა, ერთმანეთს ებმის. მათი წარმომავლობა იქვე არსებულ საყდარს - ეკლესიას უკავშირდება, რომელიც გადმოცემით აქ ადრე მდგარა. დღეს ეკლესია საფუძვლამდეა დანგრეული ისე, რომ ზედაპირული დაკვირვებით საძირკვლის კონტურებიც არ იკვეთება. დაახლოებით 70 წელს გადაცილებული ხანდაზმულები საყდრის გორზე მდგარ რაიმე შენობას ვერ იხსენებენ (**ტუნაძე, 2003**). დღეისათვის არქეოლოგიური ჩარევის გარეშე ძნელია ეკლესიის არსებობის, მისი ფორმის თუ სხვა საკითხის შესახებ უფრო კონკრეტული მსჯელობა, თუმცა მოსახლეობამ, როგორც კუთხის კულტურული მემკვიდრეობის დასტური, ეკლესიასთან დაკავშირებული ტოპონიმები მაინც შემოინახა.

ციცაბო ფერდობების გამო საყდრის გორს ქვის კედლები შემოუყვება, რომელიც ნანგრევების სახითაა შემონახული. ეს კედლები ზოგან დაახლოებით 3,5 მეტრს აღწევს. კედლების საფართო 60-90 სმ-ის ფარგლებში მერყეობს. აქა-იქ შემორჩენილია კედლის პილასტრები, რომლებიც, როგორც წესი, კედლის სიმაგრისთვის იყო განკუთვნილი. ზედაპირული დაკვირვების დროს დამუშავებულ ქვებსაც მივაკვლიეთ, რომლებიც, სავარაუდოდ, კედლის მოსაპირკეთებელი – საპერანგე ქვები უნდა იყოს (სურ. 3). შემორჩენილი კედლები მშრალი წყობითაა ნაგები, რომელთა შორის მშენებლობის პროცესში წვრილი ქვაა ჩაყრილი და კირხსნარია ჩასხმული. აშკარაა, რომ აქ ოდესღაც დიდი ზომის საფორტიფიკაციო ნაგებობა მდგარა, რომელსაც მთლიანი ბორცვი ეკავა. სავარაუდოდ ციხის ეზოში უნდა მდგარიყო ეკლესიაც, რასაც ტოპონიმი *ნახაყდრალიც* ადასტურებს. ციხის (?) კედლები გეოგრაფიული თვალსაზრისით ისეა შერწყმული რელიეფს, რომ მისი განუყოფელი ნაწილის შთაბეჭდილებას ტოვებს. სოფელში შესასვლელი გზა, როგორც საცალფეხო-საცხენოსნო და საურმე, ასევე სამანქანე, ყოველთვის საყდრის ყელზე გადიოდა. ბუნებრივია, რომ ციხეც სწორედ საყდრის გორზე უნდა ყოფილიყო აღმართული. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ საყდრის გორის ნანგრევები, შესაძლებელია XII-XV საუკუნეებით დათარიღდეს. იგი ბუკისციხის ისტორიული ძეგლის მსგავსი ყოფილა (*ებრაღიმე, 1970:9*).

საყდრის გორი მთის მიმართულებით აღპურ ზონაში მდებარე *ღომიციხე*-ს უსწორდება. იგი ზღვის დონიდან 2500 მეტრზე მდებარეობს. აქ მიწის სიღრმეში მღვიმეების კომპლექსია მოწყობილი, რომლის კედლებიც ქვითაა ამოშენებული. ამ ადგილს მოსახლება *ნაოდვარს* უწოდებს. ზოტიდან ბარის მიმართულებით საყდრის გორი ბუკისციხეს გადაჰყურებს. აღნიშნული საფორტიფიკაციო ნაგებობების სამხედრო-თავდაცვითი მნიშვნელობა დიდი იყო, განსაკუთრებით, ომიანობის პერიოდში. ღომიციხისა და საყდრის გორის მეშვეობით მთიდან მტრის შემოსევა ბარს გადაეცემოდა. საფორტიფიკაციო განლაგებებით ხეობის დაცვის წესი საქართველოში ფართოდ იყო გავრცელებული. გუბაზეულის ხეობაში დასახელებულ საფორტიფიკაციო ნაგებობებს შორის კავშირურთიერთობა გვიანი

შუასაუკუნეების ჩათვლით მოქმედი უნდა ყოფილიყო. ამ გადმოცემების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ საყდრის გორზე ციხე უფრო უნდა მდგარიყო, თუმცა ტოპონიმის შინაარსი გვეუბნება, რომ აქ საყდარი ანუ ეკლესია იდგა. ლოგიკურია მივიჩნიოთ, რომ საყდრის გორზე ორივე ნაგებობა – ციხეც და ეკლესიაც იდგა. მათგან ციხეს უფრო ადრე უნდა დაეკარგა ფუნქცია, ხოლო ეკლესიას, რამდენადაც აქ ქრისტიანი ქართველები ცხოვრობდნენ, თავი გვიანობამდე უნდა შემოენახა. შესაბამისად ტოპონიმიც ქრისტიანული და ფუნქციური დარჩა.

ციხის არსებობას საყდრის გორზე, როგორც აღინიშნა, გეოგრაფიულან ერთად სტრატეგიული ფაქტორიც უწყობდა ხელს. ეს გორა სოფლის შესასვლელთან არსებული შემადღებული ადგილია. იგი გუბაზეულის ხეობას გადაჰყურებს, მდინარის მხრიდან ძნელად მისადგომი ციცაბო აქვს და სტრატეგიული თვალსაზრისით ყველა პირობაა არსებობდა იმისათვის რომ ჩვენს წინაპრებს ამ ადგილზე ციხე აეგოთ, მით უფრო, როცა აქედან ღიმისციხე და ბუკისციხეც მოჩანს. იქვე ეკლესიის არსებობას უდაოს ხდის ტოპონიმები, რომლებსაც დღესაც იყენებენ ადგილობრივები.

ამდენად, ზოტის ნაეკლესიარი აღმოსავლეთ გურიის ისტორიული წარსულის ერთ-ერთი დიდებული ნაშთია, რომელიც ამ კუთხის ისტორიის არაერთ საინტერესო ფურცელს ჯერ კიდევ საიდუმლოდ ინახავს.

გამოყენებული ლიტერატურა

ებრაღიძე, 1970 – გ. ებრაღიძე. ჩოხატაურის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმი, თბილისი, 1970.

მგელაძე, ტუნაძე, 2007 – ნ. მგელაძე, თ. ტუნაძე. საინტერესო აღმოჩენა გუბაზეულის ხეობაში (ზოტის კოლხური ცული).- ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის „შრომები“, V, ბათუმი, 2007.

სახოკია, 1950 – თ. სახოკია, მოგზაურობანი, თბ., 1950

ტუნაძე, 2003 – საველე-ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები – ზოტი, 2003, რგ.2



სურ. 1. საყდრის ყელი. სოფელი ზოტი.



სურ. 2. საყდრის გორა. სოფელი ზოტი.



სურ. 3. დამუშავებული ქვები - საყდრის გორა.



საყდრის გორის ნანგრევები

Mgeladze Nugzar, Temur Tunadze
Zoti Church Ruins – ‘Sakdris Gora’

Summary

Zoti is the village of the Eastern Guria. Particularly, it is located on the upper stream of the River Gubazeuli valley, where resettled migrants from Ajara highlands have been living since 70-ies of XIX Century. The history of the village is interesting in terms of inter migration processes from the West Georgia and the study of religious affairs. The work is about the Christian village Zoti toponymy, through which the interesting episodes of the Christian past of the village comes to life.

ილიასეული იდეების გამომავალი ჟურნალში
„საქართველოს სასულიერო მახარებელი“

1861 წელს, ჟურნალ „ცისკრის“ მე-4 ნომერში გამოქვეყნდა ილია ჭავჭავაძის ცნობილი კრიტიკული წერილი „ორიოდე სიტყვა თ. რევაზ შალვას ძის ერისთავის კოზლოვიდგან „შეშლილის“ თარგმანზედა“, რითაც სათავე დაედო ე.წ. „მამათა და შვილთა ლიტერატურულ-იდეურ ბრძოლას“. თავდაპირველად პაექრობა, ძირითადად, ქართული ენის ნორმებისა და ლიტერატურის საზოგადოებრივი დანიშნულების ირგვლივ გაიშალა. „ახალი თაობა მოითხოვდა მწერლობის ხალხთან დაახლოებას, ძველი ენობრივი ნორმების, კერძოდ, ორთოგრაფიული და გრამატიკული არქაიზმის უკუგდებას, ისინი ილაშქრებდნენ კათოლიკოს ანტონ I-ის ავტორიტეტის წინააღმდეგ, უარყოფდნენ მაღალ სტილს და ა. შ. ყოველივე ეს „მამების“ უკმაყოფილებას და გულისწყრომას იწვევდა“ [<http://ka.wikipedia.org>].

აღნიშნული წერილი ილიამ 1860 წლის 5 ნომბერს დაასრულა. მასში პირველად გაიჟღერა ახალგაზრდა მოღვაწის გულიდან ამოხეთქილმა ფრაზებმა – „სამი ღვთაებრივი საუნჯე დაგვრჩა ჩვენ მამა-პაპათაგან: მამული, ენა და სარწმუნოება. თუ ამათაც არ ვუპატრონეთ, რა კაცები ვიქნებით, რა პასუხს გავსცემთ შთამომავლობას?“ [ჭავჭავაძე, 1991: 30], რომლებიც მაშინდელი ქართველებისადმი მიმართული კითხვაც იყო და მოწოდებაც ერთდროულად.

„მამული, ენა და სარწმუნოება“ – ღვთაებრივი სიტყვების ამ ტრიადამ მალე განსაკუთრებული აზრი შეიძინა ქართველი კაცისათვის და, ზურაბ კიკნაძის მიგნებული გამოთქმა რომ მოვიშველიოთ, მას „საუკუნო დევიზის მნიშვნელობა მიენიჭა“ [<http://lib.ge/book.php?author=53&book=9182>].

როგორც ჩვენს ხელთ არსებული მასალიდან ირკვევა, ილიას სიტყვებს, მალევე დაუპყრია რა თანამედროვეთა გონება, არა მარტო საერო, სასულიერო წრეებშიც შეუღწევია.

ამის უდავო დადასტურებაა ჟურნალ „საქართველოს სასულიერო მახარებელის“ ერთ-ერთი ნომერი.

„საქართველოს სასულიერო მახარებელი“ არის პირველი ქართული სპეციალური საღვთისმეტყველო და საეკლესიო ყოველთვიური ჟურნალი, რომელიც თბილისში გამოდიოდა 1864-1868 წლებში. რედაქტორ-გამომცემელი იყო მღვდელი გიორგი ხელიძე, რომელიც მანამდე, 1856-1863 წლებში, ქუთაისის სასულიერო სასწავლებელს ზედამხედველობდა [გაბუნია, გაბუნია, 2011: 8]. ჟურნალში იბეჭდებოდა როგორც საეკლესიო მასალა, ისე ორიგინალური და თარგმნილი ლიტერატურა, აგრეთვე ისტორიული ნაწარმოებები. ყოველ ნომერს ერთვის დამატება რუსულ ენაზე საკუთარი პაგინაციით.

ჩვენთვის საინტერესო მასალა გამოქვეყნდა 1864 წლის ივლისის ნომერში. ეს არის ნომრის წინასიტყვაობა, რომელიც თავად რედაქტორ-გამომცემელ მღვდელ გიორგი ხელიძეს ეკუთვნის და აშუქებს ჟურნალის დანიშნულებასა და მის პოზიციებს. რედაქტორის ნააზრევს აშკარად ეტყობა ილიასეული იდეების ზეგავლენა. თვალსაჩინოებისათვის მოვიტანთ ამონარიდს აღნიშნული წინასიტყვაობიდან:

„... საქართველოში, რომელიც იმყოფება დღეს რუსეთის მამობრივს მფარველობასა ქვეშე, აქამომდე არა ყოფილა არავითარი სასულიერო ჟურნალი ანუ გაზეთი განსამრავლებლად და დასამტკიცებლად ხალხში ქრისტეს სარწმუნოების უმაღლესისა სწავლისა და მეცნიერებისა. საჭიროება ამისა ცხადად სჩანს. – საქართველოს ხალხსა აქუს თავის საკუთარი ხასიათი, თავის ჩუეულება და თავის საჭიროება, განსაზღვრული ადგილობით, მდგომარეობით, დროებით, ენით, სწავლით და სხუა-და-სხუა შინაგანი და გარეგანი მოთხოვნილებით: ესენი ითხოვენ თავიანთს საკუთარს მშრომელებს, თავიანთს ადგილობითს სასულიერო საგნების მწერლებს, – მისთვის უფრო, რომ ბევრმა ქართველმა, ანუ უმეტესმა ნაწილმა სრულიად არ იცის რუსული ენა და წიგნი; და ქართულს ენაზედ ამ დროებაში თითქმის სრულიად არ იპოვება ქრისტეს სარწმუნოების და კეთილ-ზნეობის მასწავლებელი წიგნი გინა თხზულება, შესაფერი დროებისა და გასაგონი ხალხისა. – მართალია, განათლებულთა პირთა ძველისა საქართველოსათა დაგვიტევს ჩუენ მრავალნი

ესრეთნი წერილნი, მაგრამ ივინი თითქმის არა-ოდენ არ იყვნენ დაბეჭდილნი განსამრავლებელად და ადვილ სახმარად საზოგადოებაში; ამისთვის მრავალნი მათგანნი სრულიად დაიკარგნენ საქართველოს შფოთიანობის და აოხრების დროს, და რომელნიც გადარჩნენ, არიან დაწერილნი ძველს ენაზედ, და ხელით-მწერალთაგან განრყენილნი, – და ამის მიზეზით ძალიან ცოტა ესმის ახლანდელ ხალხს, თუ არ ისწავლა კარგად ძველი ქართული ენა და მისი კანონიერი კილო თავისს ძველს მდგომარეობაში... ხოლო შესახებელად ჟურნალის ენისა წინაპირველადვე ვახსენებთ, რომ ჩუენ გულის-მოდგინებით გაგვისინჯავს ძველის და ახლის ქართული მწერლობის ენა თავის კილოთ და მართლ-წერის კანონებით, – და ჩუენი დროების-თვის და ჩუენი საგნის შესაფერად ეს ენა აგვირჩევია და გვიმჯობინებია. ვინც გულის-ხმას ჰყოფს და მართლად გაიგებს ამის კილოს და მნიშვნელობას, ღიად ადვილი-ა გასაგონად, და თანახმა ქართულის ენის თვისებისა და დრამატიკისა. ჩუენ დაგვიდვია ის კანონი, რომ არ ვიხმაროთ ამ შემთხვევაში არცა ერთი სიტყუა და არცა ერთი მარცვალი დაუფიქრებლად და განუსჯელად. – ამასაც ვიტყვით, რომ თუ საჭირო ყოფილ-იყო და ქვეყნის სასარგებლოდ დაგვენახა, ჩუენც ადვილად შეგვეძლო წერა, მაგალითებრ, ესრეთ: სიტყუა-მეცნიერნო ივერნო, ამერ-იმერნო! ნუ უდებ ვიქნებით სწავლასა შინა უფლისასა; არამედ დავამხუნეთ უჯერო იგი სილადე, და ძალი მცონარებისა; ... ვინ არ იტყვის, რომ ამ ნაირად ანუ ამის მსგავსად წერა სასულიერო წიგნებისა ამ დროებაში იქმნება არა-თუ ურგები ხალხისა-თვის, არამედ სასაცილო და განსაკიცხავი სარწმუნოებისა, და სამღუდელო წოდებისა? ... ჩუენ გვსურს მოქმედება ნიჭისა-ებრ და შეძლებისა ჩუენისა, როგორც გვიბრძანებს წმიდა მოციქული: „კაცად კაცადმან ვითარცა მიიღო ნიჭი, ეგრეთვე ურთიერთ-არს ამსახურებდით მას, (ა. პეტრ. თავ. 4, მუხ. 10), – და ვისაც უმეტესი ნიჭი და შეძლება აქუს, ახმაროს და ამსახუროს თავის მამულს, ენას და სარწმუნოებას!“ [„საქართველოს სულიერი მახარებელი“, 1864: II-VII].

როგორც მოტანილი ვრცელი ნაწყევტიდან ჩანს, მამა გიორგი აშკარად იღია ჭავჭავაძისა და მასი თანამოაზრეების შეხედულებებს იზიარებს სამწერლობო ენასთან დაკავშირებით და თავისი, როგორც რედაქტორ-გამომცემლის პოზიციით,

სასულიერო ხასიათის პირველ ბეჭდურ ორგანოში „ახალი ქართული სალიტერატურო ენის“ დამკვიდრებას უწყობს ხელს. ხოლო ის, რომ მამა გიორგი ამ ღონისძიებას ნამდვილად იღია ჭაგჭავაძისა და მისი დასის იდეური ზემოქმედებით ახორციელებს, აშკარად ჩანს წინასიტყვაობის დასასრულიდან – იგი სწორედ ილიას ცნობილი სიტყვებით აგვირგვინებს თავის ნააზრევს და ამ სიმბოლური ნაბიჯით ხაზს უსვამს „საქართველოს სულიერი მახარებელის“ ნამდვილ მისიასა და დანიშნულებას. აშკარაა, რომ ილიას ფრთიან ფრაზას უკვე შეძენილი აქვს, ასე ვთქვათ, „კოდური სიტყვების“ მნიშვნელობა და მისი გამოყენებით შესაძლებელია როგორც საკუთარი პოზიციების დაფიქსირება, ისე საზოგადოების ცნობიერებაზე სათანადო ზემოქმედების მოხდენა.

შეუძლებელია, რომ მამა გიორგის მხოლოდ საკუთარი შეხედულებებით ეხელმძღვანელა ამ უმნიშვნელოვანესი გადაწყვეტილების მიღებაში, ეს რომ არ ყოფილიყო თუმცა ავტოკეფალობა-წართმეული, მაგრამ მაინც საკუთარ საწყმსოზე მოფიქრალი საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის აზრის გამომხატველი. ილიას მიმართ ასეთი დამოკიდებულება კანონზომიერიცაა, თუ გავითვალისწინებთ მის დამსახურებას ქართველი ერის წინაშე. ნიშანდობლივია მიხეილ მჭედლიშვილის სიტყვები: „დღეს უკვე აღიარებულია, რომ 1089 წელს საქართველოს რომ არ მოვლენოდა დავით აღმაშენებელი, მისი შთანთქმა თურქ-სელჩუკთაგან გარდუვალი იყო. იგივე ითქმის რუსთა ბატონობის ქვეშ მყოფ საქართველოზე – მე-19 საუკუნის 60-იან წლებში, საქართველოს რომ არ მოვლენოდა იღია ჭაგჭავაძე მთელი თავისი თერგდალეულთა დასით, საქართველოს შთანთქმა რუსთაგან გარდუვალი იქნებოდა“ **[მჭედლიშვილი, 2004: 72-73]**.

ამდენად, ფაქტია, რომ დღეისათვის წმინდანად შერაცხული იღია მართლის იდეები იმთავითვე ჰპოვებდა გავრცელების ნოყიერ ნიადაგს საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წიაღში და ჭეშმარიტი მამების მხარდაჭერას.

გამოყენებული ლიტერატურა:

გაბუნია, გაბუნია, 2011 – გაბუნია ლ., გაბუნია გ., სასულიერო სასწავლებელი, გაზ. “ახალი განათლება”, 2011, №15.

მჭედლიშვილი, 2004 – მჭედლიშვილი მ., საქართველო ბოროტების იმპერიის 500-წლოვან მარწუხებში, თბილისი, 2004.

„საქართველოს სულიერი მახარებელი“, 1864 – ჟურნ. „საქართველოს სულიერი მახარებელი“, ტფილისი, 1864 წლის ივლისი.

ჭავჭავაძე, 1991 – ილია ჭავჭავაძე, ორიოდ სიტყვა თავად რევაზ შალვას ძე ერისთავის კახლოვიდან „შეშლილის“ თარგმანზედა, თხზულებანი, ტ.V, თბილისი, 1991.

<http://ka.wikipedia.org> – მამთა და შვილთა ლიტერატურული დეურბი ბრძოლა,

http://ka.wikipedia.org/wiki/%E1%83%9B%E1%83%90%E1%83%9B%E1%83%94%E1%83%91%E1%83%98%E1%83%A1%E1%83%90_%E1%83%93%E1%83%90_%E1%83%A8%E1%83%95%E1%83%98%E1%83%9A%E1%83%94%E1%83%91%E1%83%98%E1%83%A1_%E1%83%91%E1%83%A0%E1%83%AB%E1%83%9D%E1%83%9A%E1%83%90

<http://lib.ge/book.php?author=53&book=9182> – კიკნაძე ზ., მამული, ენა, სარწმუნოება (დაბეჭდილია კრებულში: „ათასწლეულთა გასაყარზე“, გამომც. „არეტე“, თბილისი, 2006), <http://lib.ge/book.php?author=53&book=9182>

Oleg Jibashvili

Ilia's Ideas Review in the Journal “Sakartvelos Sasuliero Makharebeli”

Summary

In 1861 Journal “Tsikari” (the number 4) published a critical article “A Few Words on the Translation of Kozlov’s “Mad” done by Revaz Eristavi”. The Author of the article was Ilia Chavchavadze. Thus so called “literary-ideological struggle between fathers and sons” began.

In that article for the first time young Ilia declared his well-known words – “three divine treasures have been left from our ancestors: our motherland, language and faith.

“Sakartvelos Sasuliero Makharebeli” is the first Georgian theological and ecclesiastical monthly journal that was issued in Tbilisi from 1864 to 1868. The editor and publisher of the journal was the priest Giorgi Khelidze.

The 1864 July issue of the journal was prefaced by the editor and publisher. He shared Ilia and his group’s points of views regarding the new Georgian literary language. He finished his preface with Ilia’s words “Motherland, Language and Faith” that showed Ilia Chavchavadze’s ideological influence on “Sakartvelos Sasuliero Makharebeli”.

**სულიერი კულტურის ელემენტების
ვიდეომონიტორინგი და ქართული ეთნობრაზიული
ვიდეოები**

ვიდეომონიტორინგი საშუალებას იძლევა თანამედროვე ტექნიკური საშუალებებით მოხდეს ტრადიციული კულტურის ისეთი ელემენტების ფიქსაცია, როგორიცაა ტრადიციული ყოფა (მიწათმოქმედება, მევენახეობა-მეღვინეობა, მესაქონლეობა, მეფუტკრეობა, ხალხური ხელოსნობა) და მატერიალური კულტურა (საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობანი, ტანსაცმელი, ინვენტარი, დეკორატიული ხელოვნების ნიმუშები), საზოგადოებრივი და საოჯახო ცხოვრება, სულიერი კულტურა (სახალხო დღესასწაულები, წეს-ჩვეულებები, რწმენა-წარმოდგენები, ფოლკლორი, ხალხური მედიცინა).

ბოლო პერიოდში დიდია ტრადიციული ყოფით მასმედიის დაინტერესება, მაგრამ ხშირად მასობრივი ინფორმაციის საშუალებებით, განსაკუთრებით ტელევიზიით, ხდება ეთნოკულტურის ელემენტების პრაქტიკულად დამახინჯება და სულიერი კულტურის ბევრი ნიუანსის მცდარი ინტერპრეტაცია, რაც ზოგჯერ არასწორ დამოკიდებულებას აყალიბებს ტრადიციული კულტურული ღირებულებების მიმართ. ვიდეომონიტორინგი არის ამა თუ იმ მოვლენის, ფაქტის, წეს-ჩვეულების თუ რიტუალის არა უბრალოდ დაფიქსირება, არამედ ყოველმხრივ გააზრებულად, გეგმავით, მეთოდურად გამართულად და კორექტულად წარმოებული საველე გადაღებები, რაც შექმნის სიღრმისეულ ინფორმაციას ეთნოკულტურის ამა თუ იმ ელემენტის შესახებ, ეთნოკულტურულ ღირებულებათა რეალურ სურათს.

ვიდეომონიტორინგის დროს მკვლევარი ველზე არის დამკვირვებელი, რომელიც ეძებს ხალხის წიაღში შემონახულ ტრადიციულ ელემენტებს და ვიდეოკამერის მეშვეობით აფიქსირებს. ობიექტურობა და მოვლენის რეალურად ასახვა არის ვიდეომონიტორინგის ერთერთი აუცილებელი პირობა. ამგვარი მიდგომა იცავს ეთნოკულტურის ელემენტს დამახინჯებისაგან და მომავალ თაობებს უნახავს არა სუბიექტურ

ინტერპრეტაციას, არამედ ობიექტურ რეალობას (ლორია, 2011:445-447).

ვიდეომონიტორინგს მრავალფეროვანი ფუნქციები აქვს: სამეცნიერო-კვლევითი, სამუზეუმო, საგანმანათლებლო, კულტურული მემკვიდრეობის ფიქსაცია-შენახვის, ფართო მასებისათვის კულტურული მემკვიდრეობის ხელმისაწვდომობის უზრუნველყოფის, მომავალი თაობებისათვის მათი ტრანსლაციისა და სხვა.

მეტად მნიშვნელოვანია განხორციელდეს სულიერი კულტურის ელემენტების ვიდეომონიტორინგი, რადგან სულიერ კულტურას ყველაზე მეტად შეეხო ღირებულებათა ტრანსფორმაციის პროცესი. სულიერი კულტურის კომპონენტები: მეურნეობის სხვადასხვა დარგთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და წეს-ჩვეულებები, ხალხური რელიგიური აზროვნების უძველესი პლასტები და შემდგომი დანაშრევები, დღეობები და სხვადასხვა ხასიათის დღესასწაულები ფაქტიურად, ყოველდღიურად განიცდიან ცვლილებებს და დღეს, ტრადიციული კულტურული ღირებულებების მეტამორფოზის პირობებში ამ ელემენტების ვიდეოფიქსაცია მათი შენახვის ალბათ ერთადერთი გარანტიაა (ლორია, 2011:445-447). ამ კუთხითაც ჩვენ დავიწყეთ საქმიანობა და მოვამზადეთ ფილმი³² 2007 წლის აგვისტოს პირველ ნახევარში, ბათუმის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ეთნოლოგიისა და კულტურული ანთროპოლოგიის განყოფილების მიერ ორგანიზებული ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დროს³³, ბეშუმსა და გოდერძის უღელტეხილის ზონაში³⁴. საველე მუშაობის პერიოდში ექსპედიციის დროს მოხდა ბეშუმის თითქმის ყველა სეზონური დასახლების შემოვლა და მათზე სათანადო მასალების შეგროვება, ცალკე-

³² ალპური დასახლება აჭარაში (გოდერძის უღელტეხილი - ბეშუმი), 2007

³³ ექსპედიციის შემადგენლობაში შედიოდნენ ისტორიის დოქტორები: ნაილა ჩელებაძე (ექსპედიციის ხელმძღვანელი), ჯემალ ვარშალომიძე (ხელმძღვანელის მოადგილე), თამილა ლომთათიძე, მანუჩარ ლორია, თენგიზ ვადაჭკორია (ოპერატორი) და ნოდარ ქამადაძე (მძღოლი).

³⁴ სცენარის ავტორი და რედაქტორი ნოდარ კახიძე, რეჟისორი მანუჩარ ლორია, ოპერატორ-მემონტაჟე თენგიზ ვადაჭკორია.

ული ასაკობრივი და გენდერული ჯგუფის წარმომადგენლები-საგან. დეტალურად იქნა შესასწავლილი თანამედროვე რელიგიური ცხოვრება, ტრადიციული წეს-ჩვეულებანი და ტოლერანტობის დონე აჭარის ალპური დასახლების ზონაში. გადაღებული იქნა დიდძალი ფოტო (500 სურათი) და ვიდეომა-სალა (4 საათი.- კახიძე, 2007:159-160; ჩელებაძე, 2007:168-171).

ვიდეო მონიტორინგის შედეგად ნათლად ჩანს, რომ აჭა-რაში ალპური დასახლების ზონაში გამოიყოფა ერთდროულად სამი რელიგიის - წარმართობის, ქრისტიანობისა და ისლამი-სათვის დამახასიათებელი ელემენტები. შედეგად მივიღეთ რელიგიური სინერგეტიზმი, რომელიც ბეშუმში სხვადასხვა ფორმით დღესაც იჩენს თავს. მაგალითად წარმართული რელი-გიის კვალი ფართოდ შეინიშნება ხალხურ დღესასწაულებში, რომელთაგან ბევრი დღესაც დიდი პოპულარობით სარგებ-ლობს. მათ რიცხვს მიეკუთვნება „შუამთობა“, რომელიც ძირი-თადად გავრცელებულია ზემო აჭარაში, სადაც მესაქონლეობა წამყვან როლს თამაშობს. ამ დრესასწაულმა წარმოშობიდან დღემდე თავისებური ტრანსფორმაცია განიცადა. იგი ქრისტიანული და მუსლიმანური რელიგიის გადმონაშთებსაც შეიცავს. შუამთობა ძირითადად მესაქონლეობასთან დაკავშირე-ბული დღესასწაულია, რომელიც მთაში ყოფნის შუა პერიოდში (ძვ. სტილით აგვისტოს პირველი კვირა) ტარდება და ამიტომაც შუამთობა ეწოდება. თანამედროვე ეტაპზე ამ დღესასწაულის შემადგენელი ნაწილია სარძლოს გამორჩევა, ადრე შერჩეული სარძლოს მთაში მიპატიჟება, მათი ნათესავთა იაილებში გადაპატიჟება და გაცნობა. გართობა-სანახაობანი, სპორტული შეჯიბრებები: ჭიდაობა, დოღი, ხელის გადაწევა და ა.შ. (კახიძე, 1978: 9; Кахиძе, 2008; ეთნოგრაფიული ფილმი „ალპური დასახ-ლება აჭარაში, ბათუმი, 2007).

აჭარაში, ხშირ შემთხვევაში მეჩეთებს დასახლებულ პუნქტებში ყველაზე კარგი შენობები აქვს. რისი ერთ-ერთი ნათელი დადასტურებაა ჩვენს მიერ გადაღებული ბეშუმის, კერძოდ კატრიძის მეჩეთი.

რელიგიური თვალსაზრისით საინტერესოა უშუალოდ კურორტ ბეშუმის დახასიათება. აქ გვხვდება როგორც ერთფეროვანი, ასევე რელიგიური თვალსაზრისით შერეული დასახლებები.

ბეშუმში მდებარეობს ზღვის დონიდან თითქმის 2000 მეტრ სიმაღლეზე, გოდერძის უღელტეხილის მიმდებარე ტერიტორიაზე და საკმაოდ ფართო არეალს მოიცავს. არსიანის ქედის გაყოფებით ნაწილობრივ თურქეთის ქართულ პროვინციებსაც ესაზღვრება. აქვეა აჭარის სხვადასხვა რაიონების მოსახლეობის კერძო დასახვეწებელი სახლები. ბეშუმში პირობითად იყოფა საკურორტო ანუ „ღობის შიგნითა“ და „ღობის გარეთა“ ტერიტორიებად, თუმცა, დასახვეწებელი ზოლი საკურორტო ზონის გარეთაც მდებარეობს. „ღობის გარეთ“ ზონაშია განლაგებული მემთვერეთა სახლები ანუ იაილები (ჩელებად, 2007:168-160, ეთნოგრაფიული ფილმი „აღპური დასახლება აჭარაში, ბათუმი, 2007).

ღობის გარეთა ნაწილში დასახლებებში გვხვდება ძირითადად ერთი რელიგიის ისლამის წარმომადგენელთა კომპაქტური დასახლებები. ხოლო, ღობის შიგნით კი არის რელიგიური სიჭრელე და აქ ფუნქციონირებს მართმადიდებელი ეკლესიაც. სხვადასხვა რელიგიის წარმომადგენლები ბეშუმში ორივე ზონაში ერთმანეთის მიმართ არიან განწყობილნი ტოლერანტულად.

მონიტორინგის შედეგებმა გვიჩვენა, რომ წარმართული რელიგიის გადმონაშთები სხვადასხვა სახითაა შემორჩენილი აჭარაში. ეს ვლინდება არა მარტო რელიგიურ დღესასწაულებში, არამედ ხალხის ყოველდღიურ ცხოვრებაში. რამდენადაც აჭარაში მუსლიმანური რელიგია ეროვნულ ტრადიციებთან წინააღმდეგობაში არ იმყოფება, საქართველოს ცენტრალური ხელისუფლება და შესაბამისად ადგილობრივი ხელმძღვანელობაც ტოლერანტულ დამოკიდებულებას იჩენს ისლამისა და მისი დღესასწაულებისადმი. მეჩეთებში მუსლიმანურ დღესასწაულებზე დასწრება დღევანდელი ხელისუფლების რელიგიური პოლიტიკის შემადგენელი ნაწილია. ქრისტიან და მუსულმან ქართველებს შორის ღირებულებით პრიორიტეტებს შორის სხვაობა ძალზე მცირეა.

ვიდეომონიტორინგის მეშვეობით გროვდება დიდი რაოდენობით ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მონაცემების შემცველი აუდიოვიზუალური მასალა. შესაბამისად ამ მასალების საფუძველზე შესაზღებელია მომზადდეს სამეცნიერო ხასიათის ეთნოგრაფიული ფილმები. საილუსტრაციოდ მოკლედ დავახასიათებთ მირიან ხუციშვილის რამოდენიმე ფილმს.

მთიულეთ-გუდამაყარი. ფილმში ნაჩვენებია მთიულეთ-გუდამაყრის პეიზაჟები, მღვთის წმინდა გიორგის ეკლესია სოფ. ოგონაურსა და სოფ. ჩოხში, აგრეთვე ადგილობრივი ხატობა – დღეობანი. ფილმი იწყება საქართველოს სამხედრო გზის პეიზაჟებით, რასაც ცვლის ადგილობრივთა ტიპაჟების, სამეურნეო საქმიანობის, ზღვის დონიდან 1500 მეტრზე მდებარე გოგონაურთა სალოცავი ხატის, მსხვერპლთშეწირვის რიტუალის, სოფ. მღვთის წმინდა გიორგის ეკლესიისა და ხალხმრავალი დღესასწაულის ამსახავი კადრები. შემდეგ გადაღებულია ღომისის ჯვრის სალოცავი (მის შორიასლოს ადრექრისტიანული ბაზილიკაა აგებული) და ღომისობა მისთვის დამახასიათებელი ყველა რიტუალით. ფილმი სოფ. ჩოხის ეკლესიისა და ამ სოფლის მცხოვრებთა სამეურნეო საქმიანობის ამსახავი კადრებით გრძელდება. გუდამაყარში კი გადაღებულია პირიმზე პირის ანგელოზის ხატისადმი მიძღვნილი დღეობა (ხატი ხევესურეთიდანაა „წამობრძანებული“. ხატობაში საგანგებოდ ხევესურეთიდან გადმოსული მლოცველნიც მონაწილეობენ) და მსხვერპლთშეწირვის რიტუალი, რომელსაც ხევისბერი ხელმძღვანელობს. დასასრულ ნაჩვენებია დუშეთის რაიონის სოფ. ჩივწყაროში გამართული „მწყემსის დღისადმი“ მიძღვნილი თანამედროვე დღესასწაული – ჭიდაობა და ფოლკლორულ ანსამბლთა კონცერტი.³⁵

ყველიერი საქართველოში. ფილმში გადაღებულია უძველესი ქართული დღესასწაული უდეში, ვალეში, პატარა ჩაილურსა (საგარეჯოს რ-ნი) და მატანში (ახმეტის რ-ნი). ყველიერის დღესასწაული, როგორც წესი, იმართებოდა ადრე გაზაფხულზე, გრძელდებოდა ერთი კვირა და უსწრებდა ქრისტიანულ საგაზაფხულო დიდ მარხვას. ყველიერი არაქრისტიანული წარმოშობისაა, მაგრამ ეკლესიის მიერ არ იდევნებოდა და ყველა ოფიციალური მოძრავი ქრისტიანული დღესასწაულის მსგავსად აღდგომის მიხედვით გამოითვლებოდა. ყველიერის კვირაში ტარდებოდა ბერიკაობა-ყვენობა, რომელიც სხვადასხვა სახით მთელ საქართველოში

³⁵ ხუციშვილი მ.მთიულეთ-გუდამაყარი, შავ-თეთრი, 35 მმ. დაახლოებით 30 წთ., 1978.

იყო გავრცელებული. ვირის ყოველ დღეს იმართებოდა რიტუალი, რომლის მიზანი იყო ზამთრის გაცილება და ახალი სამეურნეო წლის შეგება. მაშინ, როდესაც მრავალი სახალხო დღესასწაული საქართველოში სამუდამოდ მიივიწყეს, ბერიკაობა-ყვენობა მისთვის ნიშანდობლივი მასობრივი თეატრალიზებული ხასიათის გამო დიდხანს შემორჩა როგორც ქართველთა ტრადიციული ყოფის ერთ-ერთი კოლორიტული ელემენტი. ფილმში ნახვენებია, თუ როგორ ორგანულად ერწყმის თანამედროვე ყოფას ტრადიციული, როგორ ცდილობენ დღესასწაულის მონაწილენი არქაული ატრიბუტიკა და ანტურაჟი თანამედროვეობას მიუსადაგონ და გამოიყენონ მათ წინაშე მდგარი რეალური პრობლემების გადასაწყვეტად.³⁶

ხევსურეთი. ფილმში ძირითადად XX ს-ის 20-იანი წლების საარქივო მასალაა გამოყენებული და ნახვენებია: ხევსურთა ყოფაცხოვრება (გაკრეჭვა, პირის პარსვა), ხევსური მამაკაცებისა და ქალების პორტრეტები, მათი სამეურნეო საქმიანობა – ფარდაგის ქსოვა, კერვა, თიბვა, ხანჯლის გაჭედვა, ყველის ამოყვანა, ასევე ხევსურთა ტრადიციული კოსტიუმი, მიცვალებულის გარდაცვალების ორმოცის დღის აღნიშვნის რიტუალი – სალოცავში მისვლა, მიცვალებულის ცხენის მორთვა, კუდის დაწვნა, ალაპის აღსრულება, სოფ. გუდანის ჯვრის ხატის ნაგებობანი, ხატის „განძი“ (ხატისთვის შეწირული ნივთები), ხატისთვის ბავშვის „მიბარების“, „სისხლით განათვლის“ რიტუალი, რის შემდეგ იგი მთელი ცხოვრების მანძილზე „ხატის ყმად“ ითვლებოდა და მას უნდა დამორჩილებოდა. გადაღებულია აგრეთვე შინაური ცხოველების ხატისთვის შეწირვა, სარიტუალო დოდი, რომელშიც რამდენიმე ათეული მხედარი მონაწილეობს, „დროშის გაწყობა“ ხვეისბრის მიერ (სახატე დროშის აუცილებელი ატრიბუტი მასზე დაკიდებული მცირე ზომის ზანზალაკებია. ხარი ქართველ მთიელთა რელიგიურ რიტუალში მიიჩნეოდა როგორც ღვთის მოვლინების, ასევე მავნე სულების განდევნის საშუალებად. ამიტომ დროშის ზანზალაკებს

³⁶ ხუციშვილი მ. ყველიერი საქართველოში, შავ-თეთრი, 35 მმ. 30 წთ., 1986–1988.

აქდრიალებდნენ, როცა კი დროშა მონაწილეობდა საჯვარხატო რიტუალში). ფილმის შემდეგ კადრებში აისახა ხევსურთა საყოფაცხოვრებო და სამეურნეო ცხოვრება – მდინარეზე ცხენებით გადასვლა, ნაღების დაჭედვა, ხევსურთა შეხვედრა, ფარიკაობა, ხვნა-თესვა, აგრეთვე სხვადასხვა სოფლის (არხოტი, მუცო, შატილი) პეიზაჟები, საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობანი. საიჭიოს შესახებ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გავრცელებულ რწმენა-წარმოდგენებთანაა დაკავშირებული ფილმში შესული მიცვალებულისთვის ცხენის „შეწირვის“ ანუ „დაკურთხების“ წესი. ასეთ ცხენს, როგორც აღინიშნა, „სულის ცხენი“ ეწოდებოდა. მას მიცვალებულის დატირების რიტუალის დროს საგანგებოდ დაბანდნენ, გაწმენდნენ, ფაფარს დაუწნავდნენ, ფარხის „საფაფრეს“ გაუკეთებდნენ, მრავალ მძივ-ღიღს დააკერებდნენ, ძუას დაუწნავდნენ და ბოლოში ფერად ნაჭრებსაც შეაბამდნენ. შემდეგ ცხენს შეკაზმავდნენ, უნაგირის ტახტზე ანთებულ სანთელს დააკრავდნენ, მათრახს ჩამოჰკიდებდნენ და უნაგირზე ხურჯინს გადაჰკიდებდნენ, რომელშიც „მკედრის საგზალი“ – პური და არაყი იყო ჩაწყობილი. მიცვალებულის ტანსაცმელსაც თოფ-იარაღთან ერთად „სულის ცხენს“ გადაჰკიდებდნენ და ამგვარად მორთულ-მოკაზმულს დასაფლავების დღეს გარდაცვლილის თავთან დააყენებდნენ. „დაკურთხებული“ ცხენი დიდ როლს თამაშობდა მიცვალებულის წლისთავზე გამართულ სარიტუალო დოღშიც, რომლის ამსახავი კადრებიც ასევეა შესული ფილმში. ამ დროს მას კვლავ ზემოთ აღწერილი წესით მორთავდნენ და დოღში მონაწილე ცხენოსნებს წინ დაუყენებდნენ (უშუალოდ დოღში იგი არ მონაწილეობდა). დოღი მიცვალებულის სულის მოსახსენებელი რიტუალის ერთ-ერთი აუცილებელი კომპონენტი იყო და გარდაცვლილის დიდ პატივისცემად ითვლებოდა. ღოგორც წესი, იგი წლისთავზე იმართებოდა (იყო გამოწვევისიც, როდესაც დოღს დასაფლავების დღეს მორთავდნენ). მასში ხუთი მხედარი მაინც მონაწილეობდა, თუმცა, რაც უფრო მეტ ცხენს გამოიყვანდნენ, ეს მით უფრო მეტი პატივის გამოხატვა იყო მიცვალებულისა და მისი ოჯახის მიმართ. დოღს უმართავდნენ როგორც გარდაცვლილ მამაკაცს, ისე ქალს. დოღში მონაწილე ცხენებს განსაკუთრებული გულმოდგინებით ამზადებდნენ: ძუა-ფაფარს

უწნავდნენ და ფერადი მძივებით რთავდნენ. დოღის ცხენებს უნაგირს არ ადგამდნენ (უნაგირით შეკაზმული მხოლოდ „სუღის ცხენი“ იყო), მუცელზე ჰქონდათ სარტყელი ამოკრული, რათა თავდაღმართში მხედრებს ხელი ჩაეჭიდათ. დოღში გამარჯვებულებს ჭირისუფალი სხვადასხვა ჯილდოს გადასცემდა: ძროხას, მოზვერს, ცხვარს, ფარდაგს, ხალიხას, ზოგჯერ, ფულსაც. დოღს მთელი სოფელი ესწრებოდა. ისი დასრულების შემდეგ მხედრებს შეეგებებოდნენ, ცხენებს ჩამოართმევდნენ და მათთვის სპეციალურად გამოყოფილ ალაგს წაიყვანდნენ, სადაც მიცვალებულს დაალოცვინებდნენ. ფილმში ნაჩვენებია მაღალმთიანი ხევსურეთის მკვიდრთა არქაული ელემენტებით უხვად გაჯერებული ტრადიციული ყოფა და საქმიანობა, ორიგინალური ჩაცმულობა, წეს-ჩვეულებები, საცხოვრე ბელი და სამეურნეო ნაგებობანი. განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა სოფ. შატილის შუა საუკუნეების საცხოვრებელ-თავდაცვით კომპლექსს, რომელიც ხალხური ხუროთმოძღვრების უნიკალური ნიმუშია (დაწვრ. იხ.: გოცირიძე, 2006).

ამრიგად, დასკვნის სახით ავთნიშნავთ, რომ ვიდეომონიტორინგი საველე მუშაობის შედეგებით ახალი მეთოდიკაა, რომელიც საშუალებას იძლევა თანამედროვე ტექნიკური საშუალებებით მოხდეს ტრადიციული კულტურის ელემენტების ფიქსაცია. ვიდეომონიტორინგის საფუძველზე შესაძლებელია შეიქმნას ეთნოგრაფიული ფილმები. ყოველივე ერთობლივად შეინახავს უზარმაზარ აუდიოვიზუალურ ინფორმაციას ქართველი ხალხის სულიერი და ზოგადად ეთნოკულტურული მემკვიდრეობის შესახებ. ეს იქნება ფაქტიურად კულტურული მემკვიდრეობის შესახებ აუდიოვიზუალური ინფორმაციის ბანკი, რომელსაც ექნება არა მხოლოდ მეცნიერულ-საცნობარო და მხარეთმცოდნეობითი, არამედ კომერციული და პრაქტიკულ-გამოყენებითი მნიშვნელობაც.

დამოწმებული ლიტერატურა და წყაროები:

1. ეთნოგრაფიული ფილმი „აღპური დასახლება აჭარაში, ბათუმი, 2007.
2. გოცირიძე ვ., მახარაძე ი. საქართველოს ეროვნული მუზეუმის კინოფონდი, თბილისი, 2006.
3. კახიძე ნ. ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ეთნოლოგიისა და კულტურული ანთროპოლოგიის განყოფილების 2007 წლის სამეცნიერო კვლევითი მუშაობის ანგარიში.- ნბი, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ეთნოლოგიის პრობლემები ,I, ბათუმი, 2007;
4. კახიძე ნ. ეთნოგრაფია და ფოლკლორი ძველი და ახალი ტრადიციების შესწავლის სამსახურში.- სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა, VI, თბ., 1978: 9;
5. ლორია მ., ლომთათიძე თ. ტრადიციული კულტურის ვიდეომონიტორინგი და ეთნოგრაფიული ტურიზმი:ნიგაზეული.- ტურიზმი:ეკონომიკა და ბიზნესი, ბათუმი, 2011.
6. ხუციშვილი მ. ყველიერი საქართველოში, შავ-თეთრი, 35 მმ. 30 წთ., 1986–1988.
7. ხუციშვილი მ.მთიულეთ-გუდამაყარი, შავ-თეთრი, 35 მმ. დაახლოებით 30 წთ., 1978.
8. ჩელებაძე ნ., ვარშალომიძე ჯ. ეთნოგრაფიული ექსპედიცია ბეშუმში.- ნბი, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ეთნოლოგიის პრობლემები ,I, ბათუმი, 2007.
9. Кахидзе Н., Лория М. Видео мониторинг альпийского поселения в Аджарии.- Тезисы докладов участников I Всероссийской конференции «Многонациональная Россия: этнология и киноантропология, Екатеринбург, 2008-http://ethnobs.ru/other/262/aview_b18620.

The videomonitoring of spiritual-cultural elements and the
Georgian ethnographical films

Video-monitoring is relatively new method of field work, which gives opportunities with technical equipment to fixed traditional cultural elements. On basis of video-monitoring it will be possible to create ethnographic films. All together will vast audiovisual information of spiritual and ethnocultural heritage of Georgian people. This will be actually the bank of audio-visual information of cultural heritage, which will not be only scientific-reference and local lore but also commercial and practical-applied significance.

ავტორები

1. **ასლანიძე აბესალომ** – ფილოსოფიის დოქტორი.
2. **ბასილაძე იმერი** – ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პედაგოგიკის დეპარტამენტის სრული პროფესორი, სასწავლო პროცესის მართვის სამსახურის უფროსი.
3. **ბელთაძე იზოლდა** – ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.
4. **ბერიძე ეთერ** – ფილოლოგიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი.
5. **ბერიძე ვარდო** – ფილოსოფიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.
6. **გელაშვილი ნანა** – ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი.
7. **გოგოლიშვილი ოთარ** – ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.
8. **დიასამიძე ასმათ** – განათლების დოქტორი, აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის უმაღლესი საბჭოს დეპუტატი.
9. **დიასამიძე ბიჭიკო** – ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ისტორიისა და არქეოლოგიის განყოფილების უფროსი, ქრისტიანული კულტურის კვლევის ცენტრის ხელმძღვანელი, პროფესორ-ემერიტუსი.
10. **დიასამიძე თორნიკე** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოქტორანტი
11. **ვაჭარიძე გოდერძი** – ისტორიის დოქტორი, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.
12. **თავდგირიძე მანანა** – ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოქტორანტი.

13. **კალანდაძე ნათელა** – ჩოხატაურის მუნიციპალიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის სახელობის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის დირექტორი
14. **კარაღიძე ჯემალ** – ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი.
15. **კუპრაშვილი სულხან** – ისტორიის დოქტორი, აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიკო-არქეოლოგიის დეპარტამენტის ხელმძღვანელი, ასოცირებული პროფესორი.
16. **ლომთათიძე თამილა** – ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ეთნოლოგიისა და სოციოლოგიური კვლევის განყოფილების უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი.
17. **ლორია მანუჩარ** – ბსუ ასოცირებული პროფესორი, ბსსა რექტორის მოადგილე.
18. **მამულაძე შოთა** – ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის, არქეოლოგიის და ეთნოლოგიის დეპარტამენტის ხელმძღვანელი, სრული პროფესორი.
19. **მახაჭაძე შორენა** – ფილოლოგიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.
20. **მგელაძე ნუგზარ** – ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.
21. **მეგრელიშვილი მერაბ** – ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი სამეცნიერო ბიბლიოთეკის დირექტორის მოადგილე.
22. **მემიშიში ოთარ** – ფილოლოგიის დოქტორი.
23. **მშვილდაძე მადონა** – ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოქტორანტი.
24. **მშვილდაძე მარიკა** – ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი.
25. **ნიკოლეიშვილი ავთანდილ** – ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო

უნივერსიტეტის ქართული ფილოლოგიის დეპარტამენტის ხელმძღვანელი, სრული პროფესორი.

26. **ნოღაიდელი ნანული** – ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორისა და დიალექტოლოგიის განყოფილების მეცნიერი თანამშრომელი.
27. **ოქროპირიძე უჩა** – ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ისტორიისა და არქეოლოგიის განყოფილების მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი.
28. **სურგულაძე კახაბერ** – ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.
29. **სურმანიძე რამაზ** – მედიცინის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, ბათუმის სამედიცინო-ეკოლოგიური ინსტიტუტის რექტორი.
30. **ტუნაძე თემურ** – ისტორიის დოქტორი, ძმები ნობელების სახელობის ტექნოლოგიური მუზეუმის კოორდინატორი.
31. **ფალავანდიშვილი მადონა** – განათლების დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი.
32. **ფუტყარაძე ელზა** – ფილოლოგიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორისა და დიალექტოლოგიის განყოფილების მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი.
33. **ფუტყარაძე მერაბ** – გეოგრაფიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.
34. **ფუტყარაძე შუშანა** – ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორისა და დიალექტოლოგიის განყოფილების უფროსი, პროფესორ-ემერიტუსი.
35. **ქათამაძე ციური** – ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი.
36. **ქამადაძე კახაბერ** – ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოქტორანტი, გონიო-აფსაროსის

არქეოლოგიურ-არქიტექტურული მუზეუმ-ნაკრძალის მეცნიერი თანამშრომელი.

37. **ყიფიანი გურამ** – ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.
38. **შერვაშიძე გული** – ფილოსოფიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.
39. **ჩოხარაძე მაღნაზ** – ფილოლოგიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.
40. **ხაღვაში მიხეილ** – ფილოსოფიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი.
41. **ჯაფარიძე ანანია** – მანგლის-წაღკას ეპარქიის მიტროპოლიტი, საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის თეოლოგიის კათედრის ხელმძღვანელი.
42. **ჯიბაშვილი ოლეგ** – ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ისტორიისა და არქეოლოგიის განყოფილების მეცნიერი თანამშრომელი.
43. **Аганян Григор** – научный сотрудник Института археологии и этнографии *Национальной Академии наук Республики Армении*.
44. **Албогачиева Макка Султан-Гиреевна** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнографии Кавказа *Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской Академии наук*.
45. **Кондрашева Алла Станиславовна** – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России Северо-Кавказского федерального университета.
46. **Невская Татьяна Александровна** – доктор исторических наук, профессор кафедры истории России Северо-Кавказского федерального университета.
47. **Соловьева Любовь Тимофеевна** – кандидат исторических наук, Старший научный сотрудник *Отдела Кавказа Института этнологии и антропологии Российской Академии наук*
48. **Чернышова Ольга Олеговна** – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России Северо-Кавказского федерального университета.



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0179, ი. ჯავახიშვილის გამზ. 1, ☎: 22 36 09, 8(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge