ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
BATUMI SHOTA RUSTAVELI STATE UNIVERSITY

ქრისტიანული კულტურის კვლევის ცენტრი
CENTER OF THE STUDY OFof CHRISTIAN CULTURE

ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის
ისტორიისა და არქეოლოგიის განყოფილება

DEPARTAMENT OF HISTORY AND ARCHAEOLOGY
NIKO BERDZENISHVILI INSTITUTE

ჩვენი სულიერების ბალავარი

საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები
ბათუმი, 2-3 მაისი, 2014

VI

THE FUNDAMENTALS OF OUR SPIRITUALITY

Proceedings of the International Scientific conference
Batumi, 2-3 May, 2014

გამომცემლობა „უნივერსალი“
თბილისი 2014

სარედაქციო კოლეგია: **ბიჭიკო დიასამიძე** ***(მთავარი რედაქტორი)***, სიმონ გოგიტიძე, ხათუნა დიასამიძე, ირინა ვარშალომიძე, გიორგი თავამაიშვილი, ოთარ თურმანიძე, ნინო ინაიშვილი, ნოდარ კახიძე, სულხან კუპრაშვილი (ქუთაისი), **მანუჩარ ლორია** ***(მთავარი რედაქტორის მოადგილე)***, გურამ ლორთქიფანიძე (თბილისი), როინ მალაყმაძე, მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, ავთანდილ ნიკოლეიშვილი (ქუთაისი), უჩა ოქროპირიძე, შუშანა ფუტკარაძე, მაია ჭიჭილეიშვილი, **ოლეგ ჯიბაშვილი** ***(პასუხისმგებელი რედაქტორი)***.

EDITORIAL BOARD: **Bichiko Diasamidze** ***(Editor-In-Chief)***, Simon Gogitidze, Khatuna Diasamidze, Irina Varshalomidze, Giorgi Tavamaishvili, Otar Turmanidze, Nino Inaishvili, Nodar Kakhidze, Sulkhan Kuprashvili (Kutaisi), **Manuchar Loria** ***(Assistant Editor)***, Roin Malakmadze, Metropolitan Anania Japaridze, Avtandil Nikoleishvili (Kutaisi), Ucha Okropiridze, Shushana Putkaradze, Maia Chichileishvili, ***Oleg Jibashvili (Responsible Editor)***.

© კრებული, 2014

გამომცემლობა **„უნივერსალი“, 2014**

თბილისი, 0179, ი. ჭავჭავაძის გამზ. 19, : 22 36 09, 8(99) 17 22 30
-მაილ: universal@internet.ge

ISSN 1987–5916

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

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს–პატრიარქი,
უწმინდესი და უნეტარესი ილია II

„ქრისტიანობა, ქრისტეს მოძღვრების გარდა, ჩვენში ჰნიშნავდა ქართველობას... მამული და ეროვნება, რჯულთან ერთად შეერთებული, რჯულთან შეხორცებისებული, უძლეველი ხმალია და შეუღწეველი ფარი მტრისა წინაშე".

ნმიდა ილია მართალი

შინაარსი

საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის პროგრამა.....13
Program of the International Scientific Conference 13

მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე (მანგლისისა და წალკის ეპარქია, საქართველო)
„ჰაიასა“ – „აიას ქვეყანა“ (შემდგომი კოლხიდა).....24
Metropolitan Anania Japaridze (Eparchy of Manglisi and Tsalka, Georgia)
The Country of "Haia" and "Aia" (Later Kolkhida).....24

ამირან კახიძე, ნარგიზ სურმანიძე, თამარ შალიკაძე, ნინო ძნელაძე (ბათუმი, საქართველო)
ახალი არქეოლოგიური აღმოჩენები სოფელ მარადიდში.....32
Amiran Kakhidze, Nargiz Surmanidze, Tamar Shalikadze, Nino Dzneladze (Batumi, Georgia)
New archaeological finds in Maradidi village.....32

ოთარ გოგოლიშვილი (ბათუმი, საქართველო)
ბათუმის ეპარქიის ისტორიისათვის (1917 წლის 14 სექტემბრის საეკლესიო კრების შესახებ).....39
Otar Gogolishvili (Batumi, Georgia)
From the History of Georgian Church (October 14, 1917 Church Council).....39

ნუგზარ მგელაძე, თემურ ტუნაძე (ბათუმი, საქართველო)
სიახლეები ქართული ეკლესიის ისტორიაში (გოდერძის უღელტეხილის – ბეშუმის ნაეკლესიარი).....42
Nugzar Mgeladze, Temur Tunadze (Batumi, Georgia)
Novelty in the History of Georgian Churches (Goderdzi Pass - Beshumi former church).....42

ბიჭიკო დიასამიძე (ბათუმი, საქართველო)
ადრეფეოდალური ხანის ცნობილი საეკლესიო ცენტრების ადგილმდებარეობის შესახებ (ფაზისის სამიტროპოლიტო, სებასტოპოლისის საარქიეპისკოპოსო).....51
Bichiko Diasamidze (Batumi, Georgia)
Regarding the Locating of Churches of the Early Stage of Feudalism (Metropolitan Cathedral of Phasis, Archiepiscopacy of Sebastopolis).....51

ლელა სარალიძე (თბილისი, საქართველო)
პარიზში ქართული მართლმადიდებლური მრევლის ისტორიიდან.....58
Lela Saralidze (Tbilisi, Georgia)
From the history of orthodox parish in Paris.....58

ირინა არაბიძე (თბილისი, საქართველო)
ქართული პოლიტიკური პარტიების მონაწილეობა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის პროცესში (დროებითი მმართველობის სხდომის ოქმების მიხედვით. 1917 წელი).....66
Irina Arabidze (Tbilisi, Georgia)
Georgia Political Parties in the Autocephaly Restoration Process of the Church of Georgia (According to the minute of the Provisional Governing Body.1917).....66

იგორ კეკელია (ქუთაისი, საქართველო)
ოდიშის საეკლესიო გეოგრაფიის ერთი საკითხი ვახუშტი ბაგრატიონის ნააზრევში (ცაიშის ეპარქიის საზღვრები).....74
Igor Kekelia (Kutaisi, Georgia)
The issue of church Geography in Odishi by Vakhushti Bagrationi (Tsaishi's eparchy).....74

იმერი ბასილაძე, სულხან კუპრაშვილი (ქუთაისი, საქართველო)
პოლიტიკური გარემო საქართველოში და ქართული მართლმადიდებლური ქრისტიანული პედაგოგიკის ეკლესიური საფუძვლები XII-XIII საუკუნეებში.....80
Imeri Basiladze, Sulxan Kuprashvili (Kutaisi, Georgia)
Political environment in Georgia and Pedagogical Principles of Georgian Orthodox Church in XII-XIII centuries.....80

კახაბერ ქებულაძე (ქუთაისი, საქართველო)
ათეისტური პოლიტიკის ისტორიიდან ქუთაისის მაზრაში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების პირველ წლებში.....87
Kaxaber Kebuladze (Kutaisi, Georgia)
From the history of atheistic policy, The first years of the establishment of Soviet power in Kutaisi province.....87

ნათია კალანდაძე (ჩოხატაური, საქართველო)
ერკეთის მთავარანგელოზის სახელობის ეკლესია.....96
Natia Kalandadze (Chokhatauri, Georgia)
Archangel charch of (st. Michael and Gabriel) Erketi.....96

Сулаев И.Х., Газимагомедов Р.И. (Махачкала, Россия)
К вопросу о христианизации Россией мусульман Кавказа (вторая половина XIX – начало XX в.).....106
Sulaev I.H., Gazimagomedov R.I. (Makhachkala, Russia)
On the Christianization of the caucasian muslims by Russia (second half of the 19th - beginning of the 20th centuries).....106

Чернышова Ольга Олеговна (Ставрополь, Россия)
Болгарская православная церковь в борьбе за независимость.....113
Olga O. Chernyshova (Stavropol, Russia)
Bulgarian Orthodox Church in the struggle for independence.....113

Невская Татиана Александровна (Ставрополь, Россия)
Возникновение православной епархии на Северном Кавказе.....118
Tatiana A. Nevskaya (Stavropol, Russia)
The Origin of the Orthodox Eparchies in Northern Caucasus.....118

Ахунов Азат (Казань, Россия)
К вопросу распространения христианства в Поволжье.....123
Akhunov Azat (Kazan, Russia)
On the question of the spread of Christianity in the Volga region.....123

დეკანოზი შიო პაიჭაძე (ბათუმისა და ლაზეთის, ჩრდილოეთ ამერიკის ეპარქია, საქართველო)
წმინდა გრიგოლ ფერაძის ცხოვრება და მოღვაწეობა.....139
Priest Shio Paichadze (Batumi and Lazeti Eparchy, North America Eparchy, Georgia)
The Life of Saint Grigol Peradze.....139

შუშანა ფუტკარაძე (ბათუმი, საქართველო)
ოლთისის (ისტორიული ტაოს) სახელოვანი სასულიერო მოღვაწენი და მწიგნობარნი.....147
Шушана Путкарадзе (Батуми, Грузия)
Известные духовные деятели и книжники Олтиси (исторического Тао) 147

რამაზ სურმანიძე (ბათუმი, საქართველო)
დამფუძნებელი კრების წევრი სოფელ დანისპარაულიდან.....161
Ramaz Surmanidze (Batumi, Georgia)
The Member of Constituent Assembly from the Village of Danisparauli.....161

შოთა ზოიძე (ბათუმი, საქართველო)
წმინდა გრიგოლ ფერაძის „რომელნი ქერუბიმითა“ 172
Шота Зоидзе (Батуми, Грузия)
Григория Перадзе «Кто из Керубимов» 172

ციალა ნარაკიძე (ბათუმი, საქართველო)
ქრისტეს სარწმუნოებისათვის ოსმალთაგან წამებული
მართლმადიდებელი ლაზები (XVII-XVIII) 179
Tsiala Narakidze (Batumi, Georgia)
Orthodox Laz Martyrs for Christ Faith by Ottomans (XVII-XVIII) 179

ბიჭიკო დიასამიძე (ბათუმი, საქართველო)
რუსეთის საეკლესიო პოლიტიკა სამხრეთ-დასავლეთ
საქართველოში XIX საუკუნის მეორე ნახევარში
(აჭარის მაგალითზე) 184
Bichiko Diasamidze (Batumi, Georgia)
Church Policy of Russia in the South-West of Georgia in II half of
XIX century (on the basis of Ajara) 184

გია გელაშვილი (თბილისი, საქართველო)
ზოგი უცხოური წყარო რელიგიური ვითარების შესახებ
საქართველოში XIX ს-ის I ნახევარში.....194
Gia Gelashvili (Tbilisi, Georgia)
Some foreign sources about religious situation in Georgia
(first half of 19-th century) 194

მერაბ მეგრელიშვილი (ბათუმი, საქართველო)
რუსეთის კოლონიური პოლიტიკა აფხაზეთში XIX საუკუნის
მეორე ნახევარში.....201
Merab Megrelishvili (Batumi, Georgia)
Russia's Colonial policy in Abkhazeti, in the late 19th century.....201

მალხაზ ჩოხარაძე (ბათუმი, საქართველო)
„დახატულა" და რამდენიმე კითხვა ანჩისა და ტბეთის
ეპარქიათა საზღვრებისა გამო.....209
Malkhaz Chokharadze (Batumi, Georgia)
"Dakhatula" and Some Questions Regarding the Borderland of the Eparchies
of Anchi and Tbeti.....209

დავით მერკვილაძე (თბილისი, საქართველო)
წმ. აბიბოს ნეკრესელის მოწამეობრივი აღსასრულის ადგილის
ლოკალიზაციისათვის.....214
David Merkviladze (Tbilisi, Georgia)
The Localization of martyrdom of St. Abibos Nekreseli.....214

დოდო ჭუმბურიძე, მირანდა ტყეშელაშვილი (თბილისი, საქართველო)
საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია იაკობ გოგებაშვილის ეროვნულ კონცეფციაში.....230
Dodo chumburidze, Miranda TKeshelashvili (Tbilisi, Georgia)
The Conception of Jacob Gogebashvili about Georgian Orthodox Church.....230

ეთერ ქავთარაძე (თბილისი, საქართველო)
„მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრების“ ქართული რედაქციის გამოცემასთან დაკავშირებული ზოგიერთი საარქივო მასალა.....239
Eter Kavtaradze (Tbilisi, Georgia)
Regarding the Some Archival Materials of the Georgian Edition of the "Life of Maximus the Confessor" 239

ეკა ჭყოიძე (თბილისი, საქართველო)
„უმჯობეს არს ჩემთვის სიკუდილი“ (არჩილ მეფის ასულის ტრაგედია „მატიანე ქართლისა“-ს და ვასილ ბარნოვის „ხაზართა სასძლოს“ მიხედვით) 243
Eka Tchkoidze (Tbilisi, Georgia)
"I Prefer to Die" (King Archil's daughter's tragedy according to "Matiane Kartlisa" (11th c. Georgian chronicle) and Basil Barnovi's "Khazars' bride" (1919) 243

სალომე ბახია-ოქრუაშვილი (თბილისი, საქართველო)
ეთნოლოგიური დაკვირვება ტრადიციულ სულიერ კულტურაზე (სამეგრელოს მასალების მიხედვით) 249
Salome Bakhia-Okruashvili (Tbilisi, Georgia)
Ethnological Observation on Spiritual Culture (according to the Materials of Samegrelo) 249

ნაილა ჩელებაძე, როინ მალაყმაძე (ბათუმი, საქართველო)
მართლმადიდებელი ეკლესია XX საუკუნის 20-იანი წლების აჭარაში.....259
Naila Chelebadze, Roin Malakhmadze (Batumi, Georgia)
Orthodox Church in the twenties of the XX century Ajara.....259

ნაილე მიქელაძე (ბათუმი, საქართველო)
ქრისტიანობისთვის წამებულთა სახეები ქართულ ფოლკლორში (აჭარული ლეგენდა-გადმოცემების მიხედვით) 270
Naile Mikeladze (Batumi,Georgia)
Characters Tortured for Christianity in Georgian Folklore (According Ajarian legends and stories) 270

თამარ გოგოლაძე, ქეთევან ბარბაქაძე (გორი, საქართველო)
სასულიერო, საერო პირის მელიტონ კელენჯერიძის ღვაწლი ქართული ზეპირსიტყვიერებისა და ლიტერატურის შესწავლის საქმეში.....281
Tamar Gogoladze, Ketevan Barbaksdze (Gori, Georgia)
The Merit of an Elesiastic and Secular Person-Meliton Kelenjeridze in Studying of Georgian Folklore and Literature.....281

ავთანდილ ნიკოლეიშვილი (ქუთაისი, საქართველო)
გიორგი ლეონიძე და „სამუსლიმანო საქართველო“.....289
Avtandil Nikoleishvili (Kutaisi, Georgia)
Giogi Leonidze and “Muslim Georgia” 289

მარიამ კობერიძე (გორი, საქართველო)
ადგილის სახელების აღმნიშვნელი ლექსიკა „ჭილ-ეტრატის იადგარში".....297
Mariam Koberidze (Gori, Georgia)
Vocabulary denoting nouns of places in CHil-Pachment hymns.....297

ელზა ფუტკარაძე (ბათუმი, საქართველო)
საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II ქართული ენის შესახებ.....305
Ельза Путкарадзе (Батуми, Грузия)
Патриарх Илия II о грузинском языке.....305

თინათინ მშვიდობაძე (გორი, საქართველო)
კომპიტერული ტექნოლოგიები ისტორიულ-კულტურული ძეგლების მდგომარეობის შეფასებისათვის.....315
Tinatin Mshvidobadze (Gori, Georgia)
Computer Technologies for the Evaluation of the State of Historical-Cultural Monuments.....315

შორენა ფუტკარაძე (ბათუმი, საქართველო)
სოფელ კორიდეთის ტოპონიმია ისტორიული წყაროებისა და ხალხური გადმოცემების მიხედვით.....322
Шорена Путкарадзе (Батуми, Грузия)
Топонимия села Коридети по историческим источникам и народным преданиям.....322

Самвел Мкртчян (Ереван, Армения)
Праздничная система армян в последнее столетие.....330
Samvel Mkrtchian (Yerevan, Armenia)
The system of Armenian holidays in the last centenary.....330

Камен Дончев (София, Болгария)
Болгарская традиционная культура в современности.....335
Kamen Dontchev (Sofia, Bulgaria)
Bulgarian Traditional Culture in Modern Times.....335

Григор Аганян (Ереван, Армения)
Архиепископ Магакия Орманян и католикос Матевос Второй Измирлян
(попытка сравнительной характеристики) 340
Grigor Aghanyan (Yerevan, Armenia)
Archbishop Maghaqia Ormanian and Katolikos Matthew II Izmirlian
(experience of comparative performance) 340

უჩა ოქროპირიძე (ბათუმი, საქართველო)
კავკასია მითებსა და საკრალურ აზროვნებაში.....356
Ucha Okropiridze (Batumi, Georgia)
Caucasus In The Myths And Sacramental Thinking.....356

ნოდარ კახიძე (ბათუმი, საქართველო)
შრომა-საქმიანობასთან დაკავშირებული გვარ-სახელები „ტბეთის
სულთა მატიანეში“.....360
Nodar Kakhidze (Batumi, Georgia)
Names Related to Work and Activities in “Tbethi Soul Chronicle” 360

ოლეგ ჯიბაშვილი (ბათუმი, საქართველო)
ახალციხის საფაშოს ქრისტიანული მოსახლეობა XVIII
საუკუნის 60-70-იან წლებში.....366
Oleg Jibashvili (Batumi, Georgia)
The Christian Population of Akhaltsikhe Pashalic in the 60-70-s
of the XVIII Century.....366

ირმა ბაგრატიონი (ბათუმი, საქართველო)
ბიზანტიური ქრისტიანული ხელოვნების რელიგიურ-
მსოფლმხედველობრივი გააზრებისთვის.....374
Irma Bagrationi (Batumi, Georgia)
For the Religious and Worldview Understanding of Byzantine Christian Art.....374

ნოდარ ბარამიძე (ბათუმი, საქართველო)
სტალინი და საქართველოს დამოუკიდებლობა.....387
Nodar Baramidze (Batumi, Georgia)
Stalin and the Independence of Georgia.....387

მიხეილ ხალვაში (ბათუმი, საქართველო)
რელიგიური ცდის და ბედნიერების შესახებ.....392
Micheil Chalvashi (Batumi, Georgia)
About Religious Experience and Happiness.....392

რომან აბაშიძე (შუახევი, საქართველო)
ქრისტიანული პედაგოგიკის აქტუალური საკითხები
თანამედროვეობისჭრილში.....399
Roman Abashidze (Shuakhevi, Georgia)
The Current Issues of Christian Education in the Context of Modernity.....399

ასმათ დიასამიძე (ბათუმი, საქართველო)
სკოლის მართვა ხელოვნებაა.....408
Asmat Diasamidze (Batumi, Georgia)
The Management of School Is Art.....408

დალი ფუტკარაძე (ბათუმი, საქართველო)
სულიერი ღირებულებების ფორმირება სკოლამდელი
განათლების საფეხურზე.....416
Dali Phutkatadze (Batumi, Georgia)
Development of Spiritual Values in Pre-School Eucational Level.....416

ნანა ფუტკარაძე (ბათუმი, საქართველო)
ილია ჭავჭავაძე – ქართული ენის ლექსიკის მოამაგე.....425
Nana Futkaradze (Batumi, Georgia)
Ilia Chavchavadze – Caretaker of Georgian Language Vocabulary.....425

მანუჩარ ლორია (ბათუმი, საქართველო)
დოკუმენტურ ფილმში „მრავალეთნიკური საქართველო" ასახული
ისტორიული და ეთნოკულტურული ასპექტები (სომხები).....433
Manuchar Loria (Batumi, Georgia)
Historical and ethnocultural aspects in the documentary
Multinational Georgia (Armenian) 433

ავტორები.....439
Authors.....439

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
BATUMI SHOTA RUSTAVELI STATE UNIVERSITY

ქრისტიანული კულტურის კვლევის ცენტრი
CENTER OF THE STUDY OF CHRISTIAN CULTURE

ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის
ისტორიისა და არქეოლოგიის განყოფილება
DEPARTAMENT OF HISTORY AND ARCHAEOLOGY
NIKO BERDZENISHVILI INSTITUTE

ჩვენი სულიერების ბალავარი

საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის პროგრამა

VI

THE FUNDAMENTALS OF OUR SPIRITUALITY

Program of the International Scientific Conference

აპრილი 2-3 May

კონფერენციის საორგანიზაციო კომიტეტი: ბიჭიკო დიასამიძე, მანუჩარ ლორია, ხათუნა დიასამიძე, ოლეგ ჯიბაშვილი, ოთარ თურმანიძე, უჩა ოქროპირიძე, სიმონ გოგიტიძე, ნაილა ჩელებაძე, ელზა ფუტკარაძე, ნაილე მიქელაძე

Organizational Committee of the Conference: Bichiko Diasamidze, Manuchar Loria, Khatuna Diasamidze, Oleg Jibashvili, Otar Turmanidze, Ucha Okropiridze, Simon Gogitidze, Naila Chelebadze, Elza Putkaradze, Naile Mikeladze

ბათუმი
2014

2014 წლის 2 მაისი 11[00] May 2st 2014
პლენარული სხდომა Plenary Session

კონფერენციის გახსნა – უნივერსიტეტის რექტორი, პროფ. **ალიოშა ბაკურიძე**

Opening of the Conference – Rector of University, Prof. **Aliosha Bakuridze**

მისალმებები Welcome Speeches

მოხსენებები
Speeches

რეგლამენტი:	***Time-limit:***
მომხსენებელს – 10-15 წუთი	*Speaker – 10-15 minutes*
კამათში მონაწილეს – 3-5 წუთი	*Discussant – 3-5 minutes*

სხდომის ხელმძღვანელები Session heads

მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, პროფესორ-ემერიტუსი **შუშანა ფუტკარაძე**
Metropolitan Anania Japaridze, Professor - Emeritus **Shushana Putkaradze**

1. **მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე** (მანგლისისა და წალკის ეპარქია, საქართველო)
„ჰაიასა“ – „აიას ქვეყანა“ (შემდგომი კოლხიდა)
Metropolitan Anania Japaridze (Eparchy of Manglisi and Tsalka, Georgia)
The Country of "Haia" and "Aia" (Later Kolkhida)

2. **შუშანა ფუტკარაძე** (ბათუმი, საქართველო)
ოლთისის (ისტორიული ტაოს) სახელოვანი სასულიერო მოღვაწენი და მწიგნობარნი
Шушана Путкарадзе (Батуми, Грузия)
Известные духовные деятели и книжники Олтиси (исторического Тао)

3. **გია გელაშვილი** (თბილისი, საქართველო)

ზოგი უცხოური წყარო რელიგიური ვითარების შესახებ საქართველოში XIX ს-ის I ნახევარში
Gia Gelashvili (Tbilisi, Georgia)
Some foreign sources about religious situation in Georgia (first half of 19-th century)

4. **ნუგზარ მგელაძე, თემურ ტუნაძე** (ბათუმი, საქართველო)
სიახლეები ქართული ეკლესიის ისტორიაში (გოდერძის უღელტეხილის – ბეშუმის ნაეკლესიარი)
Nugzar Mgeladze, Temur Tunadze (Batumi, Georgia)
Novelty in the History of Georgian Churches (Goderdzi Pass - Beshumi former church)

5. **ბიჭიკო დიასამიძე** (ბათუმი, საქართველო)
ადრეფეოდალური ხანის ცნობილი საეკლესიო ცენტრების ადგილმდებარეობის შესახებ (ფაზისის სამიტროპოლიტო, სებასტოპოლისის საარქიეპისკოპოსო)
Bichiko Diasamidze (Batumi, Georgia)
Regarding the Locating of Churches of the Early Stage of Feudalism (Metropolitan Cathedral of Phasis, Archiepiscopacy of Sebastopolis)

6. **ლელა სარალიძე** (თბილისი, საქართველო)
პარიზში ქართული მართლმადიდებლური მრევლის ისტორიიდან
Lela Saralidze (Tbilisi, Georgia)
From the history of orthodox parish in Paris

7. **შოთა ზოიძე** (ბათუმი, საქართველო)
წმინდა გრიგოლ ფერაძის „რომელნი ქერუბიმითა“
Шота Зоидзе (Батуми, Грузия)
Григория Перадзе «Кто из Керубимов»
8. **იგორ კეკელია** (ქუთაისი, საქართველო)
ოდიშის საეკლესიო გეოგრაფიის ერთი საკითხი ვახუშტი ბაგრატიონის ნააზრევში (ცაიშის ეპარქიის საზღვრები)
Igor Kekelia (Kutaisi, Georgia)
The issue of church Geography in Odishi by Vakhushti Bagrationi (Tsaishi’s eparchy)

9. **მალხაზ ჩოხარაძე** (ბათუმი, საქართველო)
„დახატულა" და რამდენიმე კითხვა ანჩისა და ტბეთის ეპარქიათა საზღვრებისა გამო
Malkhaz Chokharadze (Batumi, Georgia)
"Dakhatula" and Some Questions Regarding the Borderland of the Eparchies of Anchi and Tbeti

10. **ნაილა ჩელებაძე, როინ მალაყმაძე** (ბათუმი, საქართველო)
მართლმადიდებელი ეკლესია XX საუკუნის 20-იანი წლების აჭარაში
Naila Chelebadze, Roin Malakhmadze (Batumi, Georgia)
Orthodox Church in the twenties of the XX century Ajara

11. **მიხეილ ხალვაში** (ბათუმი, საქართველო)
რელიგიური ცდის და ბედნიერების შესახებ
Micheil Chalvashi (Batumi, Georgia)
About Religious Experience and Happiness

სხდომის შეჯამება
Summary of session

2014 წლის 2 მაისი 15^{00} May 2st 2014

სხდომის ხელმძღვანელები Session heads

პროფ. **სალომე ბახია-ოქრუაშვილი,** პროფ. **ავთანდილ ნიკოლეიშვილი**

Prof. **Salome Bakhia-Okruashvili,** Prof. **Avtandil Nikoleishvili**

1. **ავთანდილ ნიკოლეიშვილი** (ქუთაისი, საქართველო)
გიორგი ლეონიძე და „სამუსლიმანო საქართველო"
Avtandil Nikoleishvili (Kutaisi, Georgia)
Giogi Leonidze and "Muslim Georgia"

2. **ირინა არაბიძე** (თბილისი, საქართველო)
ქართული პოლიტიკური პარტიების მონაწილეობა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის პროცესში (დროებითი მმართველობის სხდომის ოქმების მიხედვით. 1917 წელი)
Irina Arabidze (Tbilisi, Georgia)

Georgian Political Parties in the Autocephaly Restoration Process of the Church of Georgia (According to the minute of the Provisional Governing Body.1917)

3. **ნოდარ ბარამიძე** (ბათუმი, საქართველო)
სტალინი და საქართველოს დამოუკიდებლობა
Nodar Baramidze (Batumi, Georgia)
Stalin and the Independence of Georgia

4. **იმერი ბასილაძე, სულხან კუპრაშვილი** (ქუთაისი, საქართველო)
პოლიტიკური გარემო საქართველოში და ქართული მართლმადიდებლური ქრისტიანული პედაგოგიკის ეკლესიური საფუძვლები XII-XIII საუკუნეებში
Imeri Basiladze, Sulxan Kuprashvili (Kutaisi, Georgia)
Political environment in Georgia and Pedagogical Principles of Georgian Orthodox Church in XII-XIII centuries

5. **სალომე ბახია-ოქრუაშვილი** (თბილისი, საქართველო)
ეთნოლოგიური დაკვირვება ტრადიციულ სულიერ კულტურაზე (სამეგრელოს მასალების მიხედვით)
Salome Bakhia-Okruashvili (Tbilisi, Georgia)
Ethnological Observation on Spiritual Culture (according to the Materials of Samegrelo)

6. **ციალა ნარაკიძე** (ბათუმი, საქართველო)
ქრისტეს სარწმუნოებისათვის ოსმალთაგან წამებული მართლმადიდებელი ლაზები (XVII-XVIII)
Tsiala Narakidze (Batumi, Georgia)
Orthodox Laz Martyrs for Christ Faith by Ottomans (XVII-XVIII)

7. **Чернышова Ольга Олеговна** (Ставрополь, Россия)
Болгарская православная церковь в борьбе за независимость
Olga O. Chernyshova (Stavropol, Russia)
Bulgarian Orthodox Church in the struggle for independence

8. **ეკა ჭყოიძე** (თბილისი, საქართველო)

„უმჯობეს არს ჩემთვის სიკუდილი“ (არჩილ მეფის ასულის ტრაგედია „მატიანე ქართლისა“-ს და ვასილ ბარნოვის „ხაზართა სასძლოს“ მიხედვით)
Eka Tchkoidze (Tbilisi, Georgia)
“I Prefer to Die” (King Archil’s daughter’s tragedy according to “Matiane Kartlisa” (11th c. Georgian chronicle) and Basil Barnovi’s “Khazars’ bride” (1919)

9. **შორენა ფუტკარაძე** (ბათუმი, საქართველო)
სოფელ კორიდეთის ტოპონიმია ისტორიული წყაროებისა და ხალხური გადმოცემების მიხედვით
Шорена Путкарадзе (Батуми, Грузия)
Топонимия села Коридети по историческим источникам и народным преданиям

10. **ნაილე მიქელაძე** (ბათუმი, საქართველო)
ქრისტიანობისთვის წამებულთა სახეები ქართულ ფოლკლორში (აჭარული ლეგენდა-გადმოცემების მიხედვით)
Naile Mikeladze (Batumi,Georgia)
Characters Tortured for Christianity in Georgian Folklore (According Ajarian legends and stories)

11. **რომან აბაშიძე** (შუახევი, საქართველო)
ქრისტიანული პედაგოგიკის აქტუალური საკითხები თანამედროვეობის ჭრილში
Roman Abashidze (Shuakhevi, Georgia)
The Current Issues of Christian Education in the Context of Modernity

12. **ნანა ფუტკარაძე** (ბათუმი, საქართველო)
ილია ჭავჭავაძე – ქართული ენის ლექსიკის მოამაგე
Nana Futkaradze (Batumi, Georgia)
Ilia Chavchavadze – Caretaker of Georgian Language Vocabulary

სხდომის შეჯამება
Summary of session

2014 წლის 3 მაისი 11^{00} May 3st 2014

სხდომის ხელმძღვანელები Session heads

პროფ. **დოდო ჭუმბურიძე,** პროფ. **რამაზ სურმანიძე**
Prof. **Dodo Chumburidze,** Prof. **Ramaz Surmanidze**

1. **დოდო ჭუმბურიძე, მირანდა ტყეშელაშვილი** (თბილისი, საქართველო)
საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია იაკობ გოგებაშვილის ეროვნულ კონცეფციაში
Dodo chumburidze, Miranda TKeshelashvili (Tbilisi, Georgia)
The Conception of Jacob Gogebashvili about Georgian Orthodox Church

2. **თამარ გოგოლაძე, ქეთევან ბარბაქაძე** (გორი, საქართველო)
სასულიერო, საერო პირის მელიტონ კელენჯერიძის ღვაწლი ქართული ზეპირსიტყვიერებისა და ლიტერატურის შესწავლის საქმეში
Tamar Gogoladze, Ketevan Barbaksdze (Gori, Georgia)
The Merit of an Elesiastic and Secular Person-Meliton Kelenjeridze in Studying of Georgian Folklore and Literature

3. **რამაზ სურმანიძე** (ბათუმი, საქართველო)
დამფუძნებელი კრების წევრი სოფელ დანისპარაულიდან
Ramaz Surmanidze (Batumi, Georgia)
The Member of Constituent Assembly from the Village of Danisparauli

4. **ნოდარ კახიძე** (ბათუმი, საქართველო)
შრომა-საქმიანობასთან დაკავშირებული გვარ-სახელები „ტბეთის სულთა მატიანეში“
Nodar Kakhidze (Batumi, Georgia)
Names Related to Work and Activities in “Tbethi Soul Chronicle”

5. **ელზა ფუტკარაძე** (ბათუმი, საქართველო)
საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II ქართული ენის შესახებ
Ельза Путкарадзе (Батуми, Грузия)
Патриарх Илия II о грузинском языке

6. **კახაბერ ქებულაძე** (ქუთაისი, საქართველო)

ათეისტური პოლიტიკის ისტორიიდან ქუთაისის მაზრაში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების პირველ წლებში
Kaxaber Kebuladze (Kutaisi, Georgia)
From the history of atheistic policy, the first years of the establishment of Soviet power in Kutaisi province

7. **უჩა ოქროპირიძე** (ბათუმი, საქართველო)
კავკასია მითებსა და საკრალურ აზროვნებაში
Ucha Okropiridze (Batumi, Georgia)
Caucasus In The Myths And Sacramental Thinking

8. **ოთარ გოგოლიშვილი** (ბათუმი, საქართველო)
ბათუმის ეპარქიის ისტორიისათვის (1917 წლის 14 სექტემბრის საეკლესიო კრების შესახებ)
Otar Gogolishvili (Batumi, Georgia)
From the History of Georgian Church (October 14, 1917 Church Council)

9. **ირმა ბაგრატიონი** (ბათუმი, საქართველო)
ბიზანტიური ქრისტიანული ხელოვნების რელიგიურ-მსოფლმხედველობრივი გააზრებისთვის
Irma Bagrationi (Batumi, Georgia)
For the Religious and Worldview Understanding of Byzantine Christian Art

10. **Сулаев И.Х., Газимагомедов Р.И.** (Махачкала, Россия)
К вопросу о христианизации Россией мусульман Кавказа (вторая половина XIX – начало XX в.)
Sulaev I.H., Gazimagomedov R.I. (Makhachkala, Russia)
On the Christianization of the caucasian muslims by Russia (second half of the 19th - beginning of the 20th centuries)

11. **ასმათ დიასამიძე** (ბათუმი, საქართველო)
სკოლის მართვა ხელოვნებაა
Asmat Diasamidze (Batumi, Georgia)
The Management of School Is Art

12. **Невская Татиана Александровна** (Ставрополь, Россия)
Возникновение православной епархии на Северном Кавказе

Tatiana A. Nevskaya (Stavropol, Russia)
The Origin of the Orthodox Eparchies in Northern Caucasus

13. **დალი ფუტკარაძე** (ბათუმი, საქართველო)
სულიერი ღირებულებების ფორმირება სკოლამდელი განათლების საფეხურზე
Dali Phutkatadze (Batumi, Georgia)
Development of Spiritual Values in Pre-School Eucational Level

14. **Григор Аганян** (Ереван, Армения)
Архиепископ Магакия Орманян и католикос Матевос Второй Измирлян (попытка сравнительной характеристики)
Grigor Aghanyan (Yerevan, Armenia)
Archbishop Maghaqia Ormanian and Katolikos Matthew II Izmirlian (experience of comparative performance)

სხდომის შეჯამება
Summary of session

2014 წლის 3 მაისი 14^{00} May 3st 2014

სხდომის ხელმძღვანელები Session heads

პროფ. **ეთერ ქავთარაძე,** პროფ. **ამირან კახიძე**
Prof. **Eter Kavtaradze,** Prof. **Amiran Kakhidze**

1. **ეთერ ქავთარაძე** (თბილისი, საქართველო)
„მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრების“ ქართული რედაქციის გამოცემასთან დაკავშირებული ზოგიერთი საარქივო მასალა
Eter Kavtaradze (Tbilisi, Georgia)
Regarding the Some Archival Materials of the Georgian Edition of the "Life of Maximus the Confessor"

2. **დეკანოზი შიო პაიჭაძე** (ბათუმისა და ლაზეთის, ჩრდილოეთ ამერიკის ეპარქია, საქართველო)
წმინდა გრიგოლ ფერაძის ცხოვრება და მოღვაწეობა
Priest Shio Paichadze (Batumi and Lazeti Eparchy, North America Eparchy, Georgia)
The Life of Saint Grigol Peradze

3. **ამირან კახიძე, ნარგიზ სურმანიძე, თამარ შალიკაძე, ნინო ძნელაძე** (ბათუმი, საქართველო)
ახალი არქეოლოგიური აღმოჩენები სოფელ მარადიდში
Amiran Kakhidze, Nargiz Surmanidze, Tamar Shalikadze, Nino Dzneladze (Batumi, Georgia)
New archaeological finds in Maradidi village

4. **ნათია კალანდაძე** (ჩოხატაური, საქართველო)
ერკეთის მთავარანგელოზის სახელობის ეკლესია
Natia Kalandadze (Chokhatauri, Georgia)
Archangel charch of (st. Michael and Gabriel) Erketi

5. **ბიჭიკო დიასამიძე** (ბათუმი, საქართველო)
რუსეთის საეკლესიო პოლიტიკა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში XIX საუკუნის მეორე ნახევარში (აჭარის მაგალითზე)
Bichiko Diasamidze (Batumi, Georgia)
Church Policy of Russia in the South-West of Georgia in II half of XIX century (on the basis of Ajara)

6. **Самвел Мкртчян** (Ереван, Армения)
Праздничная система армян в последнее столетие
Samvel Mkrtchian (Yerevan, Armenia)
The system of Armenian holidays in the last centenary

7. **Камен Дончев** (София, Болгария)
Болгарская традиционная культура в современности
Kamen Dontchev (Sofia, Bulgaria)
Bulgarian Traditional Culture in Modern Times

8. **Ахунов Азат** (Казань, Россия)
К вопросу распространения христианства в Поволжье
Akhunov Azat (Kazan, Russia)
On the question of the spread of Christianity in the Volga region

9. **ოლეგ ჯიბაშვილი** (ბათუმი, საქართველო)
ახალციხის საფაშოს ქრისტიანული მოსახლეობა XVIII საუკუნის 60-70-იან წლებში
Oleg Jibashvili (Batumi, Georgia)

The Christian Population of Akhaltsikhe Pashalic in the 60-70-s of the XVIII Century

10. **მერაბ მეგრელიშვილი** (ბათუმი, საქართველო)
რუსეთის კოლონიური პოლიტიკა აფხაზეთში XIX საუკუნის მეორე ნახევარში
Merab Megrelishvili (Batumi, Georgia)
Russia's Colonial policy in Abkhazeti, in the late 19th century

11. **თინათინ მშვიდობაძე** (გორი, საქართველო)
კომპიტერული ტექნოლოგიები ისტორიულ-კულტურული ძეგლების მდგომარეობის შეფასებისათვის
Tinatin Mshvidobadze (Gori, Georgia)
Computer Technologies for the Evaluation of the State of Historical-Cultural Monuments

12. **მარიამ კობერიძე** (გორი, საქართველო)
ადგილის სახელების აღმნიშვნელი ლექსიკა „ჭილ-ეტრატის იადგარში"
Mariam Koberidze (Gori, Georgia)
Vocabulary denoting nouns of places in CHil-Pachment hymns

13. **დავით მერკვილაძე** (თბილისი, საქართველო)
წმ. აბიბოს ნეკრესელის მოწამეობრივი აღსასრულის ადგილის ლოკალიზაციისათვის
David Merkviladze (Tbilisi, Georgia)
The Localization of martyrdom of St. Abibos Nekreseli

14. **მანუჩარ ლორია** (ბათუმი, საქართველო)
დოკუმენტურ ფილმში „მრავალეთნიკური საქართველო" ასახული ისტორიული და ეთნოკულტურული ასპექტები (სომხები)
Manuchar Loria (Batumi, Georgia)
Historical and ethnocultural aspects in the documentary Multinational Georgia (Armenian).

კონფერენციის შეჯამება
Conference Conclusion

ᲖᲛᲘᲢᲠᲝᲞᲝᲚᲘᲢᲘ ᲐᲜᲐᲜᲘᲐ ᲯᲐᲨᲐᲠᲘᲫᲔ

„ჰაიასა“ - „აიას ქვეყანა“ (შემდგომი კოლხიდა)

„ჰაიასა“, „ჰაიასა-აცცი“ (აზზი) – იყო სახელმწიფო, რომელიც მოიხსენიება ხეთურ ლურსმნულ ტექსტებში ძ.ვ.წ XVI–XIII საუკუნეებში.

ხეთოლოგთა უმეტესობა ჰაიასას ათავსებს შავიზღვისპირზე ჭოროხისა და ევფრატის სათავეებთან.

ჰაიასის ქვეყნის არსებობა მსოფლიო სამეცნიერო საზოგადოებისათვის ცნობილი გახდა XX ს. დასაწყისისათვის, მას შემდეგ რაც გაიშიფრა ხეთური წარწერები, ამ სიახლეს დიდი რეზონანსი ჰქონდა და შეცვალა იქამდე არსებული წარმოდგენები მსოფლიოს ძველი ისტორიისა.

სიტყვა ჰაიასას და სომეხთა თვითსახელწოდების „ჰაი“-ს მსგავსებამ სომეხ მეცნიერებს ჩამოუყალიბა ამჟამად სომხეთში დამკვიდრებული თვალსაზრისი, რომ ჰაიასის ქვეყანა იყო სომხური სახელმწიფო და ჰაიასელები პროტოსომხები იყვნენ.

ეს თვალსაზრისი მსოფლიო სამეცნიერო წრეებში საეჭვოდ მიიჩნევა. თუმცა გავრცელებული არის სომხეთში (და ჩანს საქართველოშიც, როგორც ამას უჩვენებს ქართული საინტერნეტო სტატიები სომხეთისა და სომხების ეთნოგენეზის შესახებ).

სომხებს ჰაიასასთან აკავშირებენ ძალზე ცნობილი სომეხი მეცნიერები. ჩვენი აზრი განსხვავებულია – აღნიშნულ ტერიტორიაზე (ჭოროხის სათავეებიდან ვიდრე შავ ზღვამდე, სადაც XIV ს.-ში მდებარეობდა ჰაიასა), ბერძნული წყაროების თანახმად (ქრისტეშობამდე XIII-XII საუკუნეებისათვის) მდებარეობდა სახელმწიფო სახელწოდებით „აია“ და სწორედ მისი სახელია ასახული ხეთურ წყაროებში.

შესაბამისად ჰაიასა უნდა იყოს აიას სახელმწიფო, რომელსაც შემდგომში კოლხეთი ეწოდა.

როგორც ცნობილია კოლხეთის ძველი სახელი არის „აია“, სადაც, მეფე აიეტის დროს, შავი ზღვის სანაპიროს მოადგნენ არგონავტები და მითის მიხედვით მოიტაცეს ოქროს საწმისი.

მართალია „აია“ და არგონავტები მითების სფეროს განეკუთვნებიან, მაგრამ, ხეთური წყაროების „ჰაიასა“ სწორედ აღნიშნულ ადგილას მდებარე სახელმწიფო აღმოჩნდა, თითქმის იმავე სახელწოდებით, ეს ჩვენ შეიძლება მივიჩნიოთ ერთ-ერთ

დადასტურებად იმისა რომ მითში აღწერილი ამბები აირეკლავდა ისტორიულ რეალობას.

ჩვენს ერამდე XII საუკუნისათვის, როგორც ჩანს, ჰაიასა დაიშალა და მისი ტერიტორია დაიპყრეს.

ამ პერიოდში ჰაიასას ტერიტორია შეიძლება დაიაენის ნაწილად ჩაითვალოს.

ცნობილია რომ ჩვენს ერამდე XIV საუკუნეში ჰაიასელები შეიჭრნენ ხეთების ტერიტორიაზე და გადაწვეს მისი დედაქალაქი, რომლის შემდეგაც თავის საზღვრად აქციეს ქალაქი სამუხა. ჰაიასა დროდადრო დებდა სამშვიდობო ზავს ხეთების სამეფოსთან და ხეთებს უხდიდა ხარკს.

ლურსმნული ფირფიტებიდან ცნობილია რამდენიმე ჰაიასელი მეფის სახელი. როდესაც ხეთების სამეფო ტახტზე ავიდა მეფე დუდხალია III ჰაიასელების წინააღმდეგ გაიგზავნა მხედართმთავარი, მემკვიდრე მეფისა.

იმჟამად ჰაიასელები თავის ქვეყანაში იფარავდნენ ლტოლვილებს ხეთების ტერიტორიიდან, მხედართმთავარს დაევალა მათი და ქალაქ სამუხას უკან დაბრუნება.

ჰაიასას მეფემ ხეთების მხედართმთავართან დადო სამშვიდობო ხელშეკრულება და დაუზავდა.

ხეთების მეფემ ჰაიასას მეფეს ცოლად მისცა თავისი დაი, იმ პირობით, რომ ჰაიასას მეფეს აეკრძალებოდა ხეთების სამეფო სახლის სხვა ქალებთან რაიმე სახის ურთიერთობა.

სამშვიდობო შეთანხმება შემდგომ დაირღვა და ჰაიასას ბელადი თავს დაესხა ხეთების ერთ-ერთ ოლქს, თავის მხრივ ხეთებმაც ალყა შემოარტყეს ჰაიასა-აცცის ციხე-სიმაგრე ურას. ბრძოლები გაგრძელდა. ხეთების ერთ-ერთმა მეფემ გადალახა პონტოს მთები, გავიდა შავი ზღვის სანაპიროზე და აიღო იქ მდებარე ჰაიასელების ქალაქი არიპსე, იქედან გაემართა აცცის ცენტრისაკენ, ჰაიასის ქვეყანა დამორჩილებულ იქნა.

როგორც ითქვა, ჰაიასის ქვეყნის არსებობის შესახებ მეცნიერებმა შეიტყვეს მხოლოდ ხეთურ-ლურსმნული დამწერლობის გაშიფვრის შემდეგ, XX საუკუნის დასაწყისსში. იქამდე ურარტუს სახელმწიფოს, ეთნოსსა და კულტურას პროტოქართველებთან, ქართველთა თვითსახელწოდების ფუძე „ქალდთან“ აკავშირებდნენ, არმენიელებს კი ამ არეალზე მხოლოდ ძვ.წ. VI საუკუნეში გამოჩენილებად მიიჩნევდნენ, რომელთაც ურარტუს პროტოქართველთა მემკვიდრეობა გაითავისეს.

ამ თეორიას ავითარებდნენ წმ. ილია მართლის ეპოქის გამოჩენილი ევროპელი მეცნიერები. ილიამ ეს ფაქტი ასახა თავის

„ქვათა ღაღადში“, სადაც მკაცრად გააკრიტიკა ცნობილი სომეხი ისტორიკოსი ქ. პატკანოვი და, როგორც წერდა- „მისი შეგირდი ნიკო მარი“, ტენდენციური კვლევებისათვის.

ი.ჭავჭავაძის შეფასებამ გააღიზიანა ნ. მარი, მან მიზნად დაისახა საკადრისი პასუხით თავისი სამეცნიერო ღირსება დაემტკიცებინა. ამ მიზნის მიღწევას მან მრავალი ათეული წელი და მრავალი ნაშრომი მიუძღვნა. საბოლოოდ მის კვლევა ძიებებს ფართო ასპარეზი მიეცა საბჭოთა კავშირში მის შიცოცხლეში, XX ს. 20-30-იან წლებში. ის და მისი მიმდევრები გაახარა ხეთურ წარწერებში არა ქალდის(ქართველთა ეპონნომის), არამედ ჰაიასას (სომეხთა ეპონომის) სახელის ამოკითხვამ. ახლა, ხეთური წარწერები მათ საშუალებას აძლევდა ფაქტებზე დაყრდნობით საზოგადოებისათვის დაემტკიცებინათ თავიანთი მიუკერძოებლობა

ამ აღმოჩენამ აღაფრთოვანა ნ. მარის გავლენის სფეროში მომუშავე მეცნიერები, რადგანაც ხეთურმა წარწერებმა მათ საშუალება მისცა „მეცნიერული პასუხი“ გაეცათ ქართველი „მოხალისე ისტორიკოსებისათვის“, რომ არმენიელები არა ძვ.წ. მე-6 საუკუნეში გამოჩნდნენ ურარტუსთან, არამედ ძვ.წ. 14 საუკუნიდან, და მათ არა მხოლოდ ჭოროხ-ევფრატის სათავეებთან, არამედ მცირე აზიის სხვა რეგიონებშიც საკუთარი სახელმწიფოები ჰქონდად, და უფრო მეტიც ურარტუ თვითვე იყო პროტოსომხური სახელმწიფო. თავდაპირველად კი ნ. მარის მიმდევარმა მეცნიერებმა გამოაქვეყნეს დიდტანიანი წიგნები და გამოკვლევები რომ ურარტუს არ ერქვა ქალდეა, რომ ურარტუს ხალხს არ ერქვა ქალდეველები, რომ ასეთი თვალსაზრისიც კი დიდი შეცდომაა და მიუღებელი სამეცნიერო თვალსაზრისით, პირიქით, ხეთურ წარწერებში ჰაიასა ერქვა შავიზღვისპირეთის სახელმწიფოს ძვ.წ. XIV საუკუნეში.

სიტყვა ჰაიასას და სომეხთა თვითსახელწოდების „ჰაი“-ს მსგავსებამ სომეხ მეცნიერებს ჩამოუყალიბა ამჟამად სომხეთში დამკვიდრებული თვალსაზრისი, რომ ჰაიასის ქვეყანა იყო სომხური სახელმწიფო და ჰაიასელები პროტოსომხები იყვნენ. ეს თვალსაზრისი მსოფლიო სამეცნიერო წრეებში საეჭვოდ მიიჩნევა, თუმცა, სომხებს ჰაიასასთან აკავშირებენ ძალზე ცნობილი სომეხი მეცნიერები.

ეს თვალსაზრისი გავრცელებული არის მხოლოდ სომხეთში და ჩანს, საქართველოშიც (როგორც ამას უჩვენებს ქართული საინტერნეტო სტატიები სომხეთისა და სომხების ეთნოგენეზის შესახებ).

ჩვენი აზრი განსხვავებულია – სწორედ აღნიშნულ ტერიტორიაზე (ჭოროხის სათავეებიდან ვიდრე შავ ზღვამდე, სადაც XIV

ს.-ში მდებარეობდა ჰაიასა), ბერძნული წყაროების თანახმად (ქრისტეშობამდე XIII-XII საუკუნეებისათვის) მდებარეობდა სახელმწიფო სახელწოდებით „აია“ და სწორედ მისი სახელია ასახული ხეთურ წყაროებში.

ჰაიასა უნდა იყოს აიას სახელმწიფო, რომელსაც შემდგომში კოლხეთი ეწოდა.

როგორც ცნობილია კოლხეთის ძველი სახელი არის „აია“, სადაც, მეფე აიეტის დროს, შავი ზღვის სანაპიროს მოადგნენ არგონავტები და მითის მიხედვით მოიტაცეს ოქროს საწმისი.

მართალია „აია“ და არგონავტები მითების სფეროს განეკუთვნებიან, მაგრამ, ხეთური წყაროების „ჰაიასა“ სწორედ აღნიშნულ ადგილას მდებარე სახელმწიფო აღმოჩნდა, თითქმის იმავე სახელწოდებით, ეს ჩვენ შეიძლება მივიჩნიოთ ერთ-ერთ დადასტურებად იმისა რომ მითში აღწერილი ამბები აირეკლავდა ისტორიულ რეალობას.

ჯერ კიდევ ჰაიასას ქვეყნის რაობის გააზრებამდე სხვადასხვა წყაროების ურთიერთ შეჯერებით გ.გოზალიშვილმა გამოთქვა აზრი, რომ ქვეყანას ჭოროხის სათავეებიდან ვიდრე შემდგომ დროინდელ ტრაპეზუნტამდე ერქვა სახელი „გაია“, „აია“, „მიწა – ქვეყანა“ (გ.გოზალიშვილი, მითრიდატე პონტოელი 1965 გვ. 8,9).

ძალზე მნიშვნელოვანია გოზალიშვილის აზრი, რომ იქამდე, სანამ აღნიშნულ მიწა-წყალს ეწოდებოდა კოლხიდა, მას ერქვა სახელი „გაია“, გოზალიშვილის ეს აზრი შემდეგში პრაქტიურად დაადასტურა ხეთური წარწერების ანალიზმა, მათში მართლაც აღმოჩნდა ქვეყანა სახელწოდებით ჰაიასა.

ხეთოლოგთა მიერ აღიარებულია რომ ამ ტერმინში „ჰაიასა“, ფუძეა „ჰაია“ ხოლო „სა“ არის ხეთური სუფიქსი, გამოყენებული ქვეყნის სახელის საწარმოებლად, იგივეა რაც ვთქვათ ინგლისურში „ლენდ“, „ლანდ“, ანუ ჰაიასა ნიშნავს, ჰაიას ქვეყანას, უნდა აღინიშნოს, რომ ამავე სუფიქსით „სა“, „სი“, ქართულშიც აღინიშნება გეოგრაფიული სახელები, მაგალითად: თბილისი, ქუთაისი, ბოლნისი, კვაისა, ჯვარისა, უბისა, გორისა, დღნორისა, პერევისა, სხვა სოფლებისა და ქალაქების სახელები.

მაშასადამე, ჩვენი აზრით, ჰაიასა იგივეა, რაც ბერძნულ მითოლოგიის აია, აიას ქვეყანა, რომელსაც შემდგომ კოლხიდა უწოდეს.

აღნიშნავენ, რომ ლურსმნულ წარწერებშივე მოიხსენიება ჰაიასას მახლობლად მდებარე ქვეყანა სახელწოდებით „გიურიანი“, „იურია“ ან „გურია“, ამ ქვეყნის სახელი ზუსტად არ იკითხება,

(მაგრამ მას როგორც აღინიშნა ერქვა გიურიანი, იურია ან გურია). (Дъяконов, И.М. Предисторя Армянского народа, глава II, История Армянского нагоря в эпоху бронзи и раннего железа, ст. 43/46).

ქვემოთ, სხვადასხვა სტატიაში მივუთითებთ, რომ აია–კოლხიდა იგივეა რაც ჰაიასა–ქალდი, არიან-ქართლი, რომ ეტიმოლოგიურად ერთმანეთის იდენტურები არიან ტერმინები ჰაიასა, აია და არიანი (აია, ჩანს აქედან სიტყვა – არიანი, აია-არიანი), ასევე ქალდი და კოლხიდა (ქალ-კოლ, „დ“ და „ხ“ მრავლობითობის გამომხატველი იდენტური ნიშნებია).

დიაკონოვი თავის ამ ნაშრომში რამდენჯერმე აღნიშნავს, რომ ქალდები, ქართულ(ქართველურ)ენოვანი ტომი იყო, ის ასევე აღნიშნავს რომ ნ. მარმა სტრაბონის მიერ მოხსენიებული ჰალიძონ-ქალდები ქართულ სამყაროს დაუკავშირა, ხოლო თავის მხრივ ქალდების ტომი იყო ჰაიასას შემდგომ წარმოქმნილი ურარტუს მრავალეთნიკური სახელმწიფოს ერთ-ერთი შემადგენელი ტომი.

ჩვენ ასევე ერთმანეთს ვუკავშირებთ ძველ ქართულ ტერმინ არიან-ქართლსა და ზემოთ აღნიშნულ ჰაიასა-ქალდს. ტერმინი ქართველი იგივეა რაც ქალდუელი, თავის მხრივ ქალდუ იყო ურარტუს ხალხთა უზენაესი ღვთაება.

ჩვენ ვფიქრობთ რომ ჰაიასას უნდა დაუკავშირდეს ტერმინი „აია“ და ასევე ტროას ქვეყნის მეორე სახელი „ილიონი“, „ილია“ (აქედან ჰომეროსის ილიადას, პოემისა და გმირების სახელები).

ამასთანავე, ილიონს ეტიმოლოგიურად უნდა დაუკავშირდეს სტრაბონისა და სხვა ძველი ავტორების მიერ აღნიშნული ტერმინიც - „ჰალიძონი“ (ალი(ძ)ონ - ალიონ – ილიონი).

ვფიქრობთ რომ სიტყვა ჰალიძონში „ჰ“ და „ძ“ მერყევი და ცვალებადი თანხმოვნები იყვნენ და ზოგჯერ არც კი გამოითქმოდნენ, ამიტომაც ასეთ შემთხვევაში, სიტყვა ალიძონიდან სიტყვა ალიანის ან და ილიონის მიღება შესაძლებელია, ალიანიდან შემდგომში შესაძლებელია მივიღოთ სიტყვა- ალია (არია), აია.

„დაიაენი“, „დიაოხი“, „ბიაინალი“ და სხვა აღნიშნულ ტერმინებში მუდამ გამოყენებული ხმოვნები „აია“ უცვლელად გადადიოდა ამავე რეგიონში წარმოქმნილი სახელმწიფოების სახელებში - „აია“, „ილია“, „გაია“, „გიურია“, „ჰაიასი“, „დაიაენი“, „დიაოხი“, „ტაოხი“, „ბიაინალი“, მათში, როგორც ითქვა, მუდამ მეორდება ერთი და იგივე ფუძე-ხმოვნები, ეს არის „აია“ (აღსანიშნავია, რომ მეგრულში, შესაბამისად პროტოქართულში, ქვეყანას, მიწა-წყალს, ტერიტორიას ეწოდება „ქიანა“).

აია
გაია
ჰაიასი
დაიაენი
დიაოხი
ტაოხი
ბიაინალი
ილია -ილიონი,
ალია -ალიძონი
გიურია და სხვა.

ზოგჯერ ამ ხმოვანთა (იგულისხმება აია) შორის ჩნდებიან სონანტები (სონორები) - „ლ“, „ნ“ და „რ“, და ვიღებთ ამავე რეგიონში ცნობილ სახელებს, მაგალითად: ნაირი, არიანი, და სხვა. ამასთანავე აღნიშნული „ლ“ და „ნ“ უნდა იყვნენ ე.წ. „რბილი ლ“ და „რბილი რ“, რაც დამახასიათებელია ქართულისათვის.

რბილი „რ“ და „ლ“ ხშირად მოისმოდა, როგორც „ი მოკლე“, ანდა არც ისმოდა, შესაბამისად მაგალითად ტერმინი ილიონი, მოისმოდა, როგორც იიანი, ან იია, ალიონი (აქედან ალიძონები), როგორც არიანი, აიანი, აია. მაშასადამე, თუ ასეა, მაშინ ალიანი, არიანი და აია ერთიდა იგივე ტერმინებია, სახელი იმ ქვეყნისა, რომელსაც შემდგომ კოლხიდა ეწოდა.

როგორც ტერმინ „ნაირში”, ასევე ტერმინ „არიანში” ჩვენ შეგვიძლია გამოვყოთ ხმოვნები „აია”, ასევე თანხმოვნები „რ“ და „ნ“, ისინი, როგორც ითქვა, შეიძლება იყვნენ რბილი „ლ“, რბილი „რ“. ტერმინი „ჰაიასა-აცცი“ -ში „აცცი“ ზოგჯერ იწერება როგორც „აზზი“, საფიქრებელია, რომ ამ ორ „ზზ“-ს შორის იდგა „რბილი ლ“, მაშინ მივიღებთ ცნობილ ტერმინს „ალზი“ (აქედამ აქაური ტომის სახელი ალიზონი ანუ ალიძონი). ეს სახელი („ალზი“) შემდგომ საუკუნეებში ერქვა ქვეყანას ვანის ტბის სიახლოვეს. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ყოფილი ჰაიასა-აზზის ქვეყანაში ე.წ. ზღვის ხალხების დასახლების შემდეგ აზზი ანუ ალზი (იგივე ალიძონი) ხალხის ერთი ნაწილი უფრო აღმოსავლეთით გადასახლდა და შექმნა ალზის ოლქი. (აღსანიშნავია, რომ ტერმინი ჰალიძონი შესაძლოა საფუძვლად დაედო მწერალ არიანეს მიერ ნახსენებ ქვეყნის სახელს „ხორასმიონს“. ის წერს, რომ ალექსანდრე დიდთან მივიდა ხორასმიონის მეფე ფარასმანი, რომელსაც კონფლიქტი ჰქონდა კოლხებთან. სახელი ხორასმიონი, – ჰორასმიონი (ხორაზმ) – ჰორასმ-=ჰორასმ=ჰარასმ=ჰალასმ=ჰალაზმ=ჰალაძმ=

ჰალაძნ=ჰალაძონ=ხალიზონ. ან ხორაზმ=ხალიზონ. თუ ასეა ხორასმიონის სამეფო ალაძონების ტომისა ყოფილა. კოლხებისა და ხორასმიელთა ომი შიდა კონფლიქტად უნდა ჩაითვალოს).

აღნიშნული სახელები და ტერმინები არ არის ხელოვნურად მოფიქრებული, არამედ დასტურდებიან ამ ტერიტორიაზე (შავი ზღვისპირეთიდან თითქმის ვანის ტბამდე) სხვადასხვა ეპოქაში წარმოქმნილი სახელმწიფოებისა და ქვეყნების სახელებში, რომელნიც საისტორიო წყაროებითაა დადასტურებული,

ჩვენი აზრით როგორც ითქვა, ტრაპეზუნტიდან ვიდრე ვანის ტბამდე გადაშლილ მთიანეთს უნდა ეწოდოს „არიან ქართლის“ მთიანეთი, სხვადასხვა საუკუნეებში აქ ჩამოყალიბდა სხვადასხვა სახელმწიფო, რომელთა ტერმინოლოგიაში მუდამ მეორდება ერთი და იგივე ხმოვნები – „აია”.

უნდა ითქვას რომ ამავე მთიანეთში ძალზე ხშირად გამოიყენება ტერმინები კოლხი, ხალიტუ და ქალდი, თავის მხრივ ეს ტერმინებიც ერთმანეთთან უნდა იყვნენ დაკავშირებული.

როგორც ვიცით თანხმოვნები გ,კ,ქ პროტოქართულში გამოითქმოდა ერთი თანხმოვნით, ასევე ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ რომ ერთი საშუალო თანხმოვნით გამოითქმოდა დ,ტ,თ და ხმოვნები ა,ო. თუ ჩვენ აღნიშნულ ტერმინებში, კოლხსა და ქალდში აღნიშნულ თანხმოვნებს შევცვლით თანაიდენტური თანხმოვნებით, ანუ „კ”-ს თუ შევცვლით „ქ”-თი, „ო”-ს შევცვლით „ა”-თი, მაშინ სიტყვა კოლხიდან შეიძლება მივიღოთ სიტყვა „ქალხი”.

როგორც ცნობილია „ხი” გამოხატავს მრავლობითობას, ისევე როგორც ებ (ბ), თ, დ თანხმოვნები, ამიტომაც სიტყვა კოლხში სუფიქს „ხი”-ს შეცვლა შესაძლებელია სუფიქსით დ თანხმოვნით, მაშინ სიტყვა კოლხი „ქალხიდან” შესაძლოა მივიღოთ სიტყვა „ქალდი” და „ქალიტუ“ (ხალიტუ). მართლაც ქალდელები ერქვა კოლხეთში მცხოვრებ ალიძონებს, ასევე, ჩანს, ურარტუს მრავალეთნიკურ ქვეყანაში მცხოვრებთაც, მათ მთავარ „ღმერთს“ ამიტომაც ურარტუს – ქალდის ქვეყანაც ერქვა, აქედანვეა ხალიტუ.

საბოლოოდ უნდა ვთქვათ რომ ჰაიასას ქვეყანა იყო პროტოქართველების სახელმწიფო, აია–კოლხიდა რომლის ხალხმაც შემდგომ ჭოროხის სათავეებიდან არაქსამდე და ვანის ტბამდე ხალიტუსა და „ნაირის” ქვეყანები წარმოქმნა, ხოლო შემდგომ ურარტუს – ქალდუს ქვეყანას დაუდო საფუძველი, ძველი კოლხების ანუ იმუამინდელი ქალდების უზენაესი ღვთაების

(ქალდის) მეთაურობით, ვფიქრობთ მთელი ეს მიწა წყალი იყო არიან-ქართლი, უძველესი აია-ქალდუ.

როგორც აღვნიშნეთ, ცნობილი ხეთოლოგების მიერ გამოკვლეულია, რომ ტერმინ „ჰაიასაში“ ფუძე ძირია „ჰაია“, ხოლო „სა“ წარმოადგენს ხეთურ სუფიქსს, ამ სუფიქსით (ასა, ისი), ხეთურში აღინიშნებოდა ქვეყანა. ასე რომ „ჰაიასა“ ნიშნავს „ჰაიას ქვეყანას“, უამრავი მცდელობაა, რომ სუფიქსი „სა“ როგორმე დაუკავშირონ იმავე მნიშვნელობის სომხურ სუფიქსს „კ”-ს, ან და ირანულ „სტან”-ს, მაგრამ უშედეგოდ, თუმცა ამის დასამტკიცებლად გამოქვეყნებულია მრავალი ნაშრომი, თუმცა, ამ ნაშრომებში არსად მიუთითებენ რომ „სა”, „ისა”, „ასა” ქართულ ენაში იმავე მნიშვნელობით გამოიყენებოდა, როგორც ხეთურში „სა”, როგორც ინგლისურში „ლანდ” და ირანულში „სტან”, რომ ქართულში „ისა” და „ასა” აღნიშნავს ქვეყნის, სოფლის თუ ქალაქის სახელს.

ასე, რომ ტერმინი ჰაიასა იყო „ქვეყანა ჰაია“, ეს სიტყვა ქართული სუფიქსით „სა“ – ასე გამოითქმოდა – „ჰაიასა“ (ანუ ქვეყანა ჰაია), იგივეა რაც ბერძნული მითების ცნობილი ქვეყანა „აია“, რომელსაც შემდეგ კოლხიდა ეწოდა.

2014 წლის მარტი

ამირან კახიძე, ნარგიზ სურმანიძე,
თამარ შალიკაძე, ნინო ძნელაძე
(ბათუმი, საქართველო)

ახალი არქეოლოგიური აღმოჩენები სოფელ მარადიდში

ჭოროხის აუზი მსოფლიო ცივილიზაციის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი კერათაგანია, რომლის სათავეებიდან უძველესი ეპოქებიდან ხორციელდებოდა მჭიდრო კონტაქტები ანატოლიურ, ხოლო ზღვისპირეთიდან კი – ეგეოსურ სამყაროსთან. კარპატების, ურალის, ტიანშანის მსგავსად ჭოროხის აუზი განეკუთვნება უძველეს მეტალოგენურ კერათა რიცხვს. ჯერ კიდევ ჩვენს ერამდე II-I ათასწლეულებისათვის სწორედ ამ რეგიონში წარმოიშვა ადრეკლასობრივი სახელმწიფოებრივი გაერთიანებები დიაოხასა და კოლხას სახით (შემოგვენახა საკმაოდ მდიდარი ასურული და ურარტული წერილობითი და ეპიგრაფიკული ძეგლები). გარდა ამისა, ჭოროხის აუზმა უმნიშვნელოვანესი როლი ითამაშა დასავლურ – ქართული ტომობრივი კულტურის ფორმირებასა და რკინის მეტალურგიის ჩასახვა-განვითარების საქმეში. სწორედ ამ რეგიონთან უნდა იყოს დაკავშირებული პოპულარული, უძველესი მითი არგონავტების შესახებ. ყოველივე ეს დასტურდება როგორც მიწის ზედა, ასევე მიწის წიაღში მოპოვებული ნივთიერი კულტურის ძეგლების მიხედვით.

საინტერესო მასალას წარმოადგენს ხელვაჩაურის მუნიციპალიტეტის სოფ. კირნათში აღმოჩენილი ძვ.წ XIV-XIII სს დათარიღებული, ბრინჯაოს ცულების განძი (ტაბ. II), რომელიც მნიშვნელოვანი მონაპოვარია კოლხური კულტურის ისტორიული ფესვების ძიებისათვის. კოლხეთის სინამდვილეში მას უშუალო ანალოგები არ ეძებნება და ქმნის გარკვეულ ეტაპს სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზღვისპირეთის ბრინჯაოს იარაღთა ამ სახეობის ევოლუციაში. ზოგიერთი ნიშნით ისინი ეხმაურებიან შუა ბრინჯაოს ხანის კოლხური ცულების პროტოტიპებს, გარდამავალ ფორმებსა და თვით გვიანბრინჯაოს ხანის ადრეული ეტაპის ცულებს. ამ სახეობის ცულები წარმოადგენენ ადრე და შუა ბრინჯაოს ხანის ცულების ხანგრძლივი განვითარების ბოლო ეტაპს, რომელსაც

მოყვა ჯერ პროტოტიპების, შემდგომ გარდამავალი ფორმების და ბოლოს, საყოველთაოდ ცნობილი კოლხური ცულების შექმნა (კახიძე, მამულაძე, 2000: 53-62; კახიძე, 2007: 146).

მდ. ჭოროხის ქვემო წელის მარცხენა სანაპიროდან, სოფელ მარადიდის მიკროუბან ძაბლავეთში მოპოვებულია ძვ.წ. XI-X სს. ბრინჯაოს გრავირებული ცული; ორნამენტაციის მიხედვით შესაძლოა იგი წინ უსწრებდეს გრაფიკული დეკორით შემკულ ნიმუშებს (კახიძე, 2007:4-10). სადაზვერვო სამუშაოებისას ნაკლული კოლხური ცული კირნათის მიკროუბან შუშანეთშიცაა აღმოჩენილი (კახიძე, 1997:7).

2014 წლის თებერვლის თვეში კირნათ-ჰესის მშენებლობასთან დაკავშირებით დატბორვის ტერიტორიაზე არქეოლოგიური სამუშაოების განხორციელების მიზნით ბათუმის არქეოლოგიურმა მუზეუმმა აწარმოა საველე არქეოლოგიური კვლევა-ძიებანი.

პირველი თხრილი გავლებული იქნა ადრე აღმოჩენილი რკინის ღუზის ახლომდებარე ტერიტორიაზე (ტაბ. IV). ზომები: 14X6 მ. თხრილი საკმაოდ საინტერესო აღმოჩნდა. დადასტურდა, რომ ამ ადგილებში განვითარებულ და გვიან შუასაუკუნეებში მასობრივი სამაროვანი ყოფილა გამართული. სამარხთა ერთი ნაწილი დაზიანებული აღმოჩნდა, გარკვეული ნაწილი ჭოროხის დინებასაც მოერღვია. მაგრამ მაინც, ამ უბანზე მოხერხდა რამდენიმე კარგად დაცული სამარხის მეცნიერული შესწავლა. თითქმის ყველა სამარხი შემოფარგლული იყო ქვის წყობით, დამხროილია დასავლეთიდან აღმოსავლეთისკენ, მიცვალებული ზოგჯერ მარჯვენა გვერდზეა დასვენებული. როგორც ჩანს, აღმოსავლეთ მონაკვეთზე ფეხების არეში საფლავის ქვაც იდებოდა. როგორც წესი, სამარხები უინვენტაროა. ერთი სამარხის მიერ მეორეს ჩაჭრა-დაზიანების შემთხვევები არ დადასტურებულა.

მეორე თხრილი გავლებული იქნა პირველის სამხრეთ-აღმოსავლეთით 75 მ. ოშორებით, ა.დიდმანიძის საკარმიდამო ნაკვეთზე სასოფლო გზასთან, ქვის ყორესთან ახლოს. ზომები: 8X2 მ. ჩავედით 1,2 სმ. სიღრმეზე. ამ ადგილას ელექტროსადენების გაყვანის მიზნით ბოძის ჩასობისას აღმოჩნდა თავის ქალა. სწორედ ამიტომაც შეირჩა ეს ადგილი არქეოლოგიური შესწავლისათვის. 80 სმ. სიღრმიდან ჩნდება სამარხებისათვის განკუთვნილი ქვის წყობა. აქვე გამოჩნდა ზემოთ

ნახსენები ბოძის ძირიც, რომელთანაც დაფიქსირდა თავის ქალა. მეორე სამარხიც იქვე იყო გამართული. თავით დასავლეთისკენ დამხრობილი.

მესამე საკონტროლო თხრილი გავლებული იქნა თ. დიდმანიძის საკარმიდამო ნაკვეთზე მდ. ჭოროხის სანაპიროდან 50 მ. მოშორებით. აქ განსხვავებული სურათია. თხრილის ზომები აქაც იგივეა. 30 სმ. სიღრმიდან გამოჩნდა დიდი ზომის რიყის ქვები. მალე თხრილი მთლიანად შეივსო მდინარის სანაპირო ზოლისათვის დამახასიათებელი ჭალის ქვებით. ამ თხრილში სამარხის არსებობა არ შეინიშნება.

მეოთხე საკონტროლო თხრილი გავლებული იქნა მესამე თხრილის დასავლეთით, იგივე თ.დიდმანიძის ნაკვეთზე სასაფლაო გზისა და ქვის ყორის გასწვრივ. თხრილის ზომები იგივეა. სხვა თხრილებისაგან განსხვავებით აქ ქვის წყობა ან რიყის ქვების არსებობა არ შეინიშნებოდა. არც ძვლოვანი მასალა გამოჩენილა. ჩანს, რომ სამაროვანი აქამდე არ ვრცელდებოდა.

ფართო მასშტაბის სამუშაოები ჩატარდა მეხუთე თხრილის ტერიტორიაზე. ძომები: 6X12 მ. წინა თხრილებისაგან განსხვავებით აქაური რელიეფი ოდნავ შემაღლებულია. ეს ადგილები დღესაც გამოიყენება სასაფლაოდ. ამის შემდეგ იწყება სოფელ მარადიდის გორაკ-ბორცვოვანი და მთიანი ზოლი, რომელიც დატბორვის ზონაში აღარ ექცევა. ზედაპირულად კარგად შეინიშნებოდა ოთხკუთხა მოყვანილობის მოზრდილი ქვის წყობის კონტურები. მისი ზომებია: 4X2 მ. გათხრებით დადასტურდა, რომ ეს ადგილები გამოიყენებოდა საგვარეულო თუ კოლექტიურ სამარხებად, ერთგან ერთმანეთის პარალელურად დაფიქსირდა ურთიერთ მოშორებული დასავლეთისკენ დამხრობილი თავის ქალები. ეს სამარხებიც, როგორც წესი უინვენტაროა.

მნიშვნელოვანი სამუშაოები განხორციელდა დატბორვის ტერიტორიის უკიდურეს სამხრეთ მონაკვეთზე, მხედველობაშია მდინარე ღრემშიღელეს მარჯვენა სანაპირო. შესასწავლი ობიექტი მდებარეობდა მდ. ჭოროხთან ახლოს, როგორც მოსალოდნელი იყო აქ ამ მდინარეზე უნდა ყოფილიყო ქვის ხიდი, რომელიც ლივანას უმნიშვნელოვანეს მონაკვეთს მირვეთსა და ქვემო მარადიდს აკავშირებდა ზემო მარადიდთან (ზემო მარადიდი ამჟამად თურქეთის ტერიტორიაზე მდებარეობს).

ჩვენი მოსაზრება დადასტურდა, თანამედროვე ხიდის ქვემოთ გაწმენდითი სამუშაოების დროს მართლაც გამოიყო ადრინდელი შუასაუკუნეების ხანის ქვის ბურჯის წყობის ნაშთები. გადარჩენილია მცირე კვადრებით ნაგები ოთხი რიგი. ქვის ბურჯი დაცული ყოფილა ქვის მოზრდილი ლოდებით. XIX ს-ში ბურჯზე მიუშენებიათ ბაქოდან მომდინარე მილსადენის საყრდენი მორიგი ბურჯი. ჭოროხის მიმართულებით ამ ბურჯებიდან სულ რაღაც ათიოდე მეტრის მოშორებით ექსპედიციამ დააფიქსირა მშრალად ნაგები ქვის კიბის საფეხურების ორი რიგი. ადგილობრივ მცხოვრებთა გადმოცემით მოგვიანებით აქ სახელდახელო ხის ხიდიც ყოფილა გადებული ამ საფეხურებით კი ხდებოდა ასვლა მდინარის მარჯვენა სანაპიროს მაღალ სწორ ადგილებში. საფეხურების გაგრძელებაზე ათი მეტრის მოშორებით გაიწმინდა ჩვენი აზრით დამუშავებული ქვით ნაგები ჯებირის ნაშთები. ჯებირის მიზანი უნდა ყოფილიყო დაეცვა მდინარე ადიდების დროს კალაპოტის მონაცვლეობისაგან, შესაბამისად ჯებირსა და მდ. ჭოროხს შორის მდებარე სწორი ადგილების დატბორვისაგან.

საყურადღებოა, რომ ხიდთან ახლოს განვითარებული შუასაუკუნეების ბრინჯაოს ზანზალაკიც იქნა მოპოვებული.

მიჩნეულია, რომ ამ ტიპის ზარაკები ჯერ კიდევ ადრე შუა საუკუნეებიდან (VI-VIII სს) სამარხეული ინვენტარისათვის დამახასიათებელ ნივთებს წარმოადგენენ (აფხაზავა, 1979:78-79, ტაბ. XXXIX/30, 31; X /1,2; მინდორაშვილი, 2005:84, XII/66).

მსგავსი ზარაკი აღმოჩენილია სოფ. სხალთის საეკლესიო ნაგებობებისა და მასთან დაკავშირებული სამაროვნების შესწავლისას, რომელთა ერთი ნაწილი XI-XIII სს-ით, ხოლო მეორე მოგვიანო XIV-XVI სს-ით თარიღდება (მამულაძე, 1993:141, კატ. 40/14; მამულაძე, 1998:30, კატ. 9/14).

განვითარებული შუა საუკუნით შეიძლება დავათარიღოთ რკინის შუბისპირი. მას ანალოგები ეძებნება ვერნების, არაგვის ხეობასა და შენაქოს მასალებში (მამულაძე, 1993:141, ტაბ. 47/4; მამულაძე, 1998:28, ტაბ. 15/4).

ბუნებრივია ექსპედიციამ გარკვეული სამუშაოები განახორციელა მარადიდ-კირნათ-ჰესის მშენებლობის მიმდებარე ადგილებში არქეოლოგიური არტეფაქტების შეგროვების მიზნით. დავასახელებთ ზოგიერთ მათგანს. პირველი ეს გახლავთ ჰესის ტერიტორია საიდანაც მომდინარეობს ფერადი ლითონების

დასანაწევრებად გამოყენებული სახელურიანი ქვის სანაყი, ცილინდრული ფორმის. აქვს მოსწორებული პირი, კონუსური მოყვანილობის სანაყი სივრცე, ბრტყელი ძირი. ზომები: სიმაღლე 17 სმ., პირის დიამ. 18,5 სმ., ძირის – 13 სმ. სანაყი წინასწარეულად ძვ.წ. III-II ათასწლეულების ნაკეთობა უნდა იყოს. ჩვენს ექსპედიციებს ადრე ჰქონდა აჭარის წყლის ხეობაში მოპოვებული მსგავსი თიხის ჭურჭლები. შედარებით პატარა ზომის ქვის სანაყები მოვიპოვეთ თვით მარადიდისა და მისი მიკრორაიონის ძაბლავეთის ტერიტორიაზეც: 1. ნახევარსფეროსებრი ფორმის, პირი მომრგვალებული, მისი ერთი ნაწილი დაზიანებულია. სიმაღლე – 12,5 სმ., პირის დმ. 10 სმ., ძირის – 7 სმ.; 2. ცილინდრული ფორმის, პირი მომრგვალებული, ერთი გვერდის ნაწილი ჩამომტვრეულია. სიმაღლე – 15 სმ., პირის დმ. 13 სმ., ძირის – 12 სმ.; 3. ცილინდრული ფორმის, პირმომრგვალებული, მოპირდაპირე გვერდები საგანგებოდაა ჩამოსწორებული სიმაღლე – 15 სმ., პირის დმ. 17 სმ., ძირის – 12,5 სმ.; 4. ნახევარსფერული ფორმის, აქვს მომრგვალებული პირი, ძირი ბრტყელი, წყვილი მორჩისებრური ყური. სიმაღლე – 13 სმ., პირის დმ. 14 სმ., ძირის – 9,5 სმ. (ტაბ. I).

ამ მონაცემების მიხედვით შესანიშნავად დასტურდება, რომ ჭოროხის ხეობა, მართლაც, წარმოადგენდა ბრინჯაოს მეტალურგიის ერთ-ერთ მძლავრ წამყვან კერას საკაცობრიო ცივილიზაციაში.

ტაბულების აღწერილობა:

I – ლითონის დასანაწევრებელი ქვის სანაყები; II – კირნათის განძი; III – 1. ბრინჯაოს ზანზალაკი, 2. რკინის შუბისპირი ; IV – სამაროვნის გათხრების საერთო გეგმა

გამოყენებული ლიტერატურა:

აფხაზავა, 1979: – აფხაზავა ნ., ადრეული შუასაუკუნეების აღმოსავლეთ საქართველოს ნივთიერი კულტურა, თბილისი.

კახიძე, 1997: – კახიძე ა., გვარიქედი, მთავარანგელი, მარიაწმინდა, წალიკოტი.., გაზეთი აჭარა, 16.07.1997.

კახიძე, 2007: – კახიძე ა., ყუაკვერიანი ცულების გენეზისისათვის – ბათუმის არქეოლოგიური მუზეუმის შრომები, IV, ბათუმი.

კახიძე, 2007: – კახიძე ა., აჭარა შუა ბრინჯაოს ხანაში – სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, აჭარა. I, თბილისი.

კახიძე, მამულაძე, 2000: – კახიძე ა., მამულაძე შ., ჭოროხის აუზი კოლხური კულტურის უძველესი კერა, ბათუმი.

მამულაძე, 1993: – მამულაძე შ., აჭარისწყლის ხეობის შუასაუკუნეების არქეოლოგიური ძეგლები, ბათუმი.

მამულაძე, 1998: – მამულაძე შ., აჭარისწყლის ხეობის შუასაუკუნეების სამაროვნები, ბათუმი.

მინდორაშვილი, 2005: – მინდორაშვილი დ., არქეოლოგიური გათხრები ხევში, თბილისი.

Amiran Kakhidze, Nargiz Surmanidze, Tamar Shalikadze,

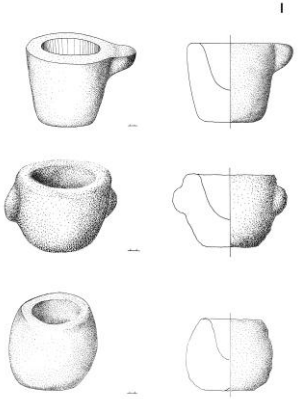
Nino Dzneladze

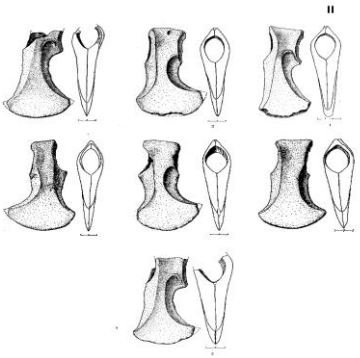
New archaeological finds in Maradidi village

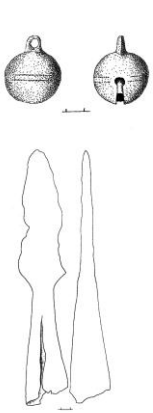
In February,2014 in connection with construction work of Kirnati water power station the Batumi archaeological museum carried out field archaeological research on the territory to be flooded.It was established that in the Late Middle Ages the site was used as ancestral and collective cemetery.Heads of the deceased were west-oriented.Burials had no grave goods.

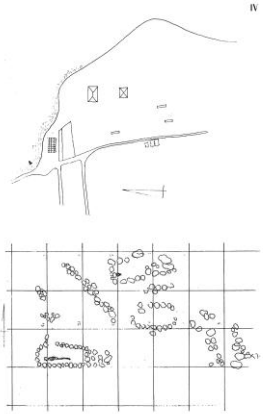
During preparation works on the right bank of the river Gremshigele fragments of the Middle Ages stone bridge footing and stair steps were discovered.It should be mentioned that near to the bridge also were found bronze bell and iron spearhead of the developed Middle Ages .

Certain exploration work was implemented by the expedition on the territory adjacent to construction site of the water power station.Some archaeological artefacts ,namely stone mortars,which had been used for grinding of non-ferrous metals , were found .Judging by above mentioned data we have one more evidence for Chorokhi river basin to be one of the world leading centres of bronze metallurgy in III-II millennia BC.


I


II


III


IV

ოთარ გოგოლიშვილი
(ბათუმი, საქართველო)

ბათუმის ეპარქიის ისტორიისათვის (1917 წლის 14 სექტემბრის საეკლესიო კრების შესახებ)

დამოუკიდებლობისათვის საუკუნოვან ბრძოლაში ქართულმა ეკლესიამ გაიმარჯვა. რის შემდგომაც აუცილებელი შეიქმნა შიდა საეკლესიო ცხოვრების მართვა-გამგეობის გადახალისება, ცენტრსა და პერიფერიებში ეპარქიათა გარდაქმნა.

მოჯარულ საქმეთა გადასაწყვეტად საქართველოს ცალკეული რეგიონებიდან დელეგატები პერიოდულად ჩადიოდნენ თბილისს და თავიანთ დასაბუთებულ წინადადებებს აცნობდნენ სასულიერო და საერო ხელისუფალთ.

საეკლესიო სფეროში მოექცა ხიზნების, დემოგრაფიული პროცესების, ამა თუ იმ ქართული კუთხეების, ქვეყნის ტერიტორიული გადამიჯვნის საქმეები. განსაკუთრებული ყურადღება მიეპყრო განაპირა ეპარქიებსა და საქართველოდან ახლად ჩამოშორებულ სამწყსოებს.

პრობლემის აქტუალურობის გამო გადაწყდა საქართველოს საეკლესიო კრების მოწვევა. ბათუმიდან კრების დელეგატობის პატივი წილად ხვდათ გრიგოლ ელიავასა და ლევან ქიქოძეს.

1917 წლის სექტემბერში თბილისში მუშაობა დაიწყო სასულიერო და საერო მოღვაწეთა გაერთიანებულმა ყრილობამ. ეს დიდი შეკრება ნოემბერში გამართული ფართო წარმომადგენლობითი შეხვედრის პროლოგად უნდა მივიჩნიოთ.

სასულიერო პირებთან ერთად სამშობლოს საკეთილდღეო სამომავლო საქმეებს გონივრულად სჭვრეტდნენ მეცნიერები, მწერლები, საზოგადოებათა და პარტიათა წარმომადგენლები. შეკრების სხდომათა მიმდინარეობის ოქმები ფართო საზოგადოებას დროულად ეცნობოდა და ცხარე სჯა-ბაასს იწვევდა.

საეკლესიო კრების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სხდომა 1917 წლის 14 სექტემბერს გაიმართა. მას თავმჯდომარეობდა გიორგი ჟურული, მდივნობდა კალისტრატე ცინცაძე. წინა სხდომის ოქმის წაკითხვის შემდეგ გურიის დელეგატებმა სამართლიანად მოითხოვეს საკუთარი საეპარქიო მმართველობის აღდგენა და გურიის ეპისკოპოსის არჩევა. ასევე, ამავე სხდომაზე გაიმართა დიდი მსჯელობა ბათუმის ეპარქიის

შექმნის შესახებაც. აღინიშნა ისიც, რომ თვით ბათუმში იმ დროს რთული პოლიტიკური სიტუაცია იყო გაბატონებული და შესაძლებელი იყო ამ საქმეს სირთულეები მოჰყოლოდა (სცსსა, ფ.1418, ან.12, ს.231, ფურც. 25).

თუ წარსულს გადავხედავთ, ჯერ კიდევ XX საუკუნის დასაწყისში ქართულმა ეროვნულმა ძალებმა და ქრისტიანულმა საზოგადოებებმა ბათუმი სამხრეთ-დასავლეთ კავკასიის იდეურ ცენტრადაც აღიარა, თუმცა ბათუმის ეპარქიისათვის ადრე დაწყებული ბრძოლა ამით არ დამთავრებულა. წინდახედული ქართველი მოღვაწეები გურია-ოდიშის ერთიანი ეპარქიის ხანაში დროულად მიუთითებდნენ ბათუმში ეპისკოპოსის გადმოყვანის აუცილებლობაზე. ამ მიზნით გვიან, 1903 წელს მოითხოვეს ეპარქიის კანცელარიის ფოთიდან ბათუმს გადმოტანა.. ეს ფაქტიურად საეპარქიო ცენტრის ცვლის დიდი ხნის მომწიფებული კანონიერი მოთხოვნა იყო. ამას ღრმა ცვლილებები მოჰყვა საზოგადოებრივი ურთიერთობის სხვადასხვა სფეროში. საეკლესიო ცხოვრებასაც გადახალისება დაეტყო. გაღრმავდა და გაფართოვდა სამისიონერო მოძრაობა, გახშირდა სასულიერო ლიტერატურის გამოცემა.

რუსეთის მეფის დამხობა სამღვდელოებამ და ფართო საზოგადოებამ აღიქვეს ეკლესიის დამოუკიდებლად მოწყობის ხელსაყრელი ჟამის დადგომად. გურიის დელეგატებმა მოასწრეს ეპარქიის ჩამოყალიბების გეგმების შეთანხმება მეფისნაცვალთანაც. შემდეგ დროებითი მთავრობის ადგილობრივ ხელისუფლებასთან განაგრძეს მოლაპარაკება.

იმ დღეს, სხდომაზე, საინტერესოდ წარიმართა ეპისკოპოსის რეზიდენციის საკითხის განხილვა. საამისოდ მოხსენებაში ასეთ ადგილად მითითებული იყო ბათუმი, რომელიც უპირველესად მხოლოდ ხინოწმინდელის, პეტრელისა და სხვა ძველი თუ ახალი საეპისკოპოსოების მემკვიდრეობას როდი ითავსებდა. მოხსენებებში გატარებულ აქტუალურ აზრს კიდევ უფრო ასაბუთებდა და აღრმავებდა დეკანოზი ნ. თალაკვაძე: „ წარსულში გურია ცალკე ეპარქია იყო და თავისი ეპისკოპოსი ჰყავდა. დღევანდელი გურიის სურვილია ისევ დაუბრუნდეს მას ძველი უფლება, მოძმე მაჰმადიანები არ წავლენ ჩვენი კეთილშობილური სურვილის წინააღმდეგ. მიტროპოლიტი ლეონიდეც დაამტკიცებს, რომ ბათუმის მაჰმადიანობა მის მეუფეობას პატივისცემითა და ნდობით ეპყრობა. ქართველმა მაჰმადიანებმა

იციან, რომ ბათუმი შავი ზღვის თვალია და იქ აუცილებლად მწყესმთავრის თვალიც უნდა დარაჯობდეს".

ბათუმის საეპისკოპოსოს თაობაზე თავისი აზრი მოკრძალებულად გამოთქვა დიდი გამოცდილების მქონე, მრავალმხრივმა მოღვაწემ, ომის პირველი დღეებიდანვე აწიოკებული აჭარის ერთგულ გუშაგად მდგარმა, მიხეილ მაჩაბელმა. მან აღნიშნა, რომ ქრისტიან და მაჰმადიან ქართველთა შორის ხიდი გადებულია, მაგრამ ყურადღება მაინც საჭიროა, რათა ვინმემ სადემაგოგო მასალა არ იშოვოს და ქართველთა ერთიანობის დაუძინებელმა მოწინააღმდეგეებმა, აჭარაში ბოროტად არ გამოიყენონ.

„ყოველისა საქართველოისა", ყოველი კუთხის კარგად მცოდნე, ყოვლად სამღვდელო ლეონიდემ (ოქროპირიძე) მხარი დაუჭირა ბათუმის საეპისკოპოსოს ჩამოყალიბებას და დაასაბუთა, რომ ამ საქმემ არაფერი ზიანი არ შეუძლია მიაყენოს ქართველ მაჰმადიანთა განწყობილებას.

სამართლიანი მოთხოვნის დადებითად გადაწყვეტას მხარი დაუჭირა ყოვლად სამღვდელო ანტონმაც (გიორგაძემ), მან ყურადღება გაამახვილა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს პოლიტიკურ მდგომარეობაზე. აღნიშნა, რომ ის უერთდება სხვა აქ გამოსულთ და მოითხოვა ბათუმში ქართველი ეპისკოპოსის უსათუოდ ყოფნა.

ბათუმის საეპისკოპოსო რეზიდენციაზე კამათი დიდხანს გაგრძელდა. მრავალი დასაბუთებული აზრი გამოითქვა ამ სამართლიანი წინადადების მხარდასაჭერად, მაგრამ საკითხი მაშინ მაინც გადუჭრელი დარჩა (სცსსა, ფ.1418, ან.12, ს.231, ფურც. 56-58).

გამოყენებული წყარო:

სცსსა, ფ.1418, ან.12, ს.231 – საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფონდი 1418, ანაწერი 12, საქმე 231.

Otar Gogolishvili
(Batumi, Georgia)

From the History of Georgian Church
(October 14, 1917 Church Council)

The article discusses the Church Council held on October 14, 1917 and about the decisions adopted by Council on establishment of the Episcopal.

ნუგზარ მგელაძე, თემურ ტუნაძე
(ბათუმი, საქართველო)

სიახლეები ქართული ეკლესიის ისტორიაში
(გოდერძის უღელტეხილის – ბეშუმის[1] ნაეკლესიარი)

ერთიანი საქართველოს დაშლის შემდეგ, სამხრეთ საქართველოს ქართულმა მონუმენტურმა არქიტექტურამ, განსაკუთრებით კი – ქრისტიანულმა საეკლესიო ხუროთმოძღვრებამ მნიშვნელოვანი ზიანი განიცადა. დამპყრობლებმა ქართულ ეკლესიებს ეკონომიკურთან ერთად ის სოციალური გარემო გამოაცალეს, რომელიც მშობლიურ სალოცავებს მზრუნველობდა. ფარული ქრისტიანობის პერიოდშიც სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობა ქრისტიანულ კულტურულ მემკვიდრეობას ინახავდა. აჭარის ხანდაზმულმა მოსახლეობამ არაერთი თქმულება შემოინახა, რომლებშიც ასახულია ის შიში და სასჯელი მათ მიმართ ვინც შეურაცხყოფდა – რაიმე ფორმით ზიანს მიაყენებდა ქრისტიანულ სიძველეებს, ქრისტიანულ ეკლესიებს. ცნობილია, რომ ამგვარმა გადმოცემებმა დიდი როლი შეასრულა, მაგალითად, სხალთის ეკლესიის გადარჩენაში.

სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს, მათ შორის, აჭარის ტერიტორიაზე ჟამთა თუ კაცთა სიავეს ქრისტიანული კულტურის არაერთი ძეგლი გადაურჩა, თუმცა დიდი ნაწილი ნაეკლესიარების სახით შემოგვენახა. მათ შორისაა, გოდერძის უღელტეხილის, კერძოდ ბეშუმის ნაეკლესიარი.

გოდერძის უღელტეხილი არსიანის ქედზე აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს დამაკავშირებელი გადასასვლელია. იგი საქართველოზე გამავალ საერთაშორისო სავაჭრო გზათა სისტემაში, როგორც საკომუნიკაციო უღელტეხილი, უძველესი დროიდანვე მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა.

---

[1] რამდენადაც სამეცნიერო ლიტერატურაში უკვე აპრობირებულია ტერმინი ბეშუმის ნამოსახლარები, ამდენად, მიზანშეწონილად მივიჩნიეთ ნაეკლესიარისთვისაც „ბეშუმის ნაეკლესიარი" გვეწოდებინა.

გოდერძის უღელტეხილი ქვაბლიანისა და აჭარისწყლის ხეობებს აკავშირებდა, რაც, თავის მხრივ, ზოგადად, ჭოროხის ხეობის სამიმოსვლო გზებსაც მოიცავდა. გოდერძის უღელტეხილის უძველეს ნამოსახლარებს სწორედ აღნიშნული საგზაო მაგისტრალი ასაზრდოებდა (ნარიმანაშვილი, მგელაძე, 2007:70-80), რომელიც თანამედროვე ბეშუმის (ზღვის დონიდან 1830 მეტრი) ახლოს – წიწვოვან ტყეში მდებარეობს.

ბეშუმის ნამოსახლარებმა მკვლევართა ყურადღება ჯერ კიდევ XIX საუკუნის 60-70-იანი წლებიდან მიიქცია. უძველესი არქეოლოგიური ფენებისა და მატერიალური კულტურის სხვა ძეგლების აღმოჩენის მიზნით, 1972 წელს, ბათუმის არქეოლოგიურმა ექსპედიციამ პირველი დაზვერვითი სამუშაოები განახორციელა. შესწავლილი იქნა ყვერულას, ვაშლოვანის, ლეკნარისა და ლოდიძირის ტერიტორია. გამოვლინდა წინაქრისტიანული და ფეოდალური პერიოდის ნაგებობები და კერამიკული მასალა, ხოლო თვით ბეშუმის სხვადასხვა უბანზე – შქერნალი, დიდი იაილები, შუა უბანი, ბეშუმის იაილები, ვერხვნარი, ნაჩადრალი – შეგროვდა კაჟისა და ობსიდიანის ინვენტარი. პირველადი მონაცემებისა და მიკვლეული, ზედაპირული მასალების საფუძველზე, ნამოსახლარების საფუძვლიანი შესწავლის აუცილებლობის საკითხი დაისვა. გამოითქვა ვარაუდი, რომ შესაძლოა აღნიშნულ ნამოსახლარებზე დადასტურდეს ახალი ქვის ხანის – ძველი წელთაღრიცხვის VII-VI ათასწლეულების ნეოლითელი ადამიანის ნაკვალევიც (Инаишвили, Кахидзе, 1972:97-99).

ნაეკლესიარი კურორტ ბეშუმიდან სამხრეთ-აღმოსავლეთით 2-3 კმ-ის დაშორებით – ადგილ ლეკნარი'ს სახელწოდებით ცნობილი ძველი ნამოსახლარების მახლობლად მდებარეობს. ნამოსახლარის ცენტრალურ ნაწილში შედის ძველი გზა, რომლის მარცხენა მხარეს ნაეკლესიარი დადასტურდა (ტაბ. I, სურ. 1). იგი გეგმაზე მართკუთხა ფორმისაა და დასავლეთიდან აღმოსავლეთისაკენაა მიმართული. აღმოსავლეთის კედელი ოვალურადაა მომრგვალებული. ზედაპირული დაკვირვებით შენობის შესასვლელის დაზუსტება არ მოხერხდა, მაგრამ სავარაუდოა, რომ იგი სამხრეთის კედელში უნდა ყოფილიყო გაჭრილი. შენობის დასავლეთ კედელთან, შიდა მხრიდან, ორთოსტატები დაფიქსირდა, რაც დასავლეთიდან შესასვლელის არსებობას

გამორიცხავს. შენობას იატაკის ზედაპირიდან დაახლოებით ერთი-ორი მეტრით დაბლა, აღმოსავლეთიდან, მცირე მოედანი ჰქონდა მოწყობილი, სადაც ქვაჯვრების ნამტვრევები და მათი ჩასამაგრებელი ფოსოიანი, საბაზისო ქვები იყო მიმოფანტული (ტაბ. I, სურ. 2. ჭრილი - 1).

შენობის ინტერიერში, დასავლეთი კედლის გაყოლებით, რამდენიმე ორთოსტატი, ხოლო ჩრდილო-დასავლეთ კუთხეში პატარა სათავსი დაფიქსირდა. შენობის ცენტრალურ ნაწილში, წაქცეულ მდგომარეობაში, მასიური ზომის ქვის ლოდი იდო. იგი ზედაპირული დაკვირვებით საბაზისო ქვად იქნა მიჩნეული. ინტერიერში დადასტურდა, ასევე, მიწის სიღრმეში სანახევროდ ჩაფლული ქუდის ფორმის ორი არქიტექტურული დეტალი, რომლებიც, როგორც ჩანს ეკლესიის კოპები იყო. ერთი შედარებით პატარა, ხოლო მეორე – უფრო მოზრდილი (ტაბ. II. სურ. 1). მათგან პატარა კოპი დროთა სიავის შედეგად საგრძნობლად იყო დაზიანებული და ერთი შეხედვით ზოომორფულ იერსაც ატარებდა. მეორე კოპი შედარებით კარგად იყო შენახული, რაშიც გარკვეული წვლილი თავად ქვის ჯიშსაც მიუძღვის. ძირის მხრიდან ორივე კოპს ოთხკუთხა ფოსოები ჰქონდა ჩაჭრილი, რითაც ისინი კედელზე, შესაძლოა, სვეტზე მაგრდებოდა. აღნიშნული გარემოებები, კერძოდ, შენობის მიმართულება აღმოსავლეთისაკენ, აღმოსავლეთის კედლის ოვალური ფორმა, ქვაჯვრები, არქიტექტურული ელემენტები კოპების სახით ნათლად მიუთითებს, რომ აღნიშნული შენობა ძველი ნაეკლესიარი უნდა იყოს.

ნაეკლესიარის სიახლოვეს – სამხრეთით სხვადასხვა ზომისა და დაგეგმარების შენობები დაფიქსირდა. გაირკვა, რომ თავად საკულტო ნაგებობა ბორცვის შემაღლებაზე იდგა. მის ირგვლივ იყო განლაგებული სხვადასხვა ხასიათის ნაგებობები. დასახლების ერთიან კომპლექსს მისასვლელი გზა დასავლეთიდან ჰქონდა.

ნაეკლესიარის ტერიტორიაზე არსებულ ქვაჯვრებთან დაკავშირებით საინტერესოა ერთი ქვაჯვარი, უფრო ზუსტად, ქვაჯვრის ნაწილი – ჰორიზონტალური მკვლავი, რომელიც ბეშუმის წიწვოვან ტყეში ე. წ. „დედა-შვილის სასაფლაოზე" დადასტურდა. ბეშუმის ტყიან ზონაში არსებული ძველი ნამოსახლარებიდან, ასლან ინაიშვილის მიხედვით, ე. წ. „ნაქალქარიდან" დაახლოებით 150-200 მეტრის მოშორებით,

თანამედროვე საურმე გზასთან ახლოს, იმ მიდამოებში, რომელსაც მოსახლეობა მეზელულებს უწოდებს, „დედა-შვილის სასაფლაო" მდებარეობს. ესაა მიწის ზედაპირზე რიყის ქვებით ოვალურად შემოზღუდული ორი – ერთი დიდი და მეორე შედარებით მცირე ზომის „სასაფლაოების" იმიტაცია. სასაფლაოებზე აღმართული იყო ქვის სტელა – მართკუთხა ფორმის, გვერდებდამუშავებული ქვის სვეტი, რომელსაც ფასადის მხრიდან მრგვალი ბურცობი გააჩნდა. ადგილობრივთა განმარტებით ეს ბურცობი ქალის მკერდის გამოსახულებას წარმოადგენდა, რითაც ისინი ხალხურ მოსაზრებას ადასტურებენ – ეს დედა-შვილის სასაფლაოა. დედის სასაფლაო უფრო დიდ ზომისაა, ხოლო შვილისა – შედარებით მცირე. აღნიშნული სასაფლაო, თანმხლები ქვის სტელით 1972 წლის ექსპედიციამ ასლან ინაიშვილის ხელმძღვანელობით დაადასტურა (ინაიშვილი, 1974:154-170). იდენტური სურათი 1995 წლის ექსპედიციის დროსაც დადგინდა[2]. 1995 წელს, პირველადმა, ზედაპირულმა დაკვირვებებმა ექსპედიციის წევრები დაგვარწმუნა ხალხური გადმოცემების სინამდვილეში, მივაკვლიეთ დედა-შვილის სასაფლაოს, აღვწერეთ საფლავის სტელა (მგელაძე, 1998:89-90), მაგრამ ცხადი გახდა, რომ უფრო დეტალური და ზუსტი სურათისათვის აუცილებელი იყო არქეოლოგიური დაკვირვებები. XX საუკუნის 90-იან წლებში ექსპედიციების მოწყობა, ზოგადად ქვეყანაში შექმნილი რთული ეკონომიკური პირობების გამო რთული და საშური საქმე იყო, თუმცა 1999 წელს, უმთავრესად ენთუზიაზმის საფუძველზე, გოდერძის უღელტეხილის ბეშუმის ნამოსახლარებზე მორიგი ეთნოარქეოლოგიური ექსპედიცია განხორციელდა[3]. „დედა-შვილის სასაფლაოს" არქეოლოგიურმა

---

[2] 1995 წლის 15 ივლისიდან 17 აგვისტომდე გოდერძის უღელტეხილის ალპურ ზონაში ბათუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორია-ფილოლოგიის ფაკულტეტის სტუდენტთა და პროფესორ-მასწავლებელთა, ბათუმის ნიკო ბერძენიშვილის სახელობის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის მეცნიერ-თამანშრომელთა გაერთიანებული ექსპედიცია მოეწყო (ხელმძღვანელი ნუგზარ მგელაძე)

[3] 1999 წლის გოდერძის უღელტეხილის ალპური ზონის შემსწავლელ ექსპედიციაში მონაწილეობდნენ ნუგზარ მგელაძე, ჯემალ მიქელაძე თემურ ტუნაძე, მიხეილ ჟორჟოლიანი, გიორგი მახარაშვილი;

დამუშავებამ (გურამ გრიგოლია, ტარიელ ებრალიძე...) ნათელი გახადა, რომ სამარხი ცარიელი იყო. აქ სასაფლაოს არსებობის რაიმე მიმანიშნებელი მასალაც კი არ გამოვლინდა, თუმცა იმავდროულად გაირკვა, რომ „დედა-შვილის სასაფლაოს" სტელა წარმოადგენდა ქვაჯვარის ჰორიზონტალურ მკვლავს – შუაზე მრგვალი ბურცობით, რაც ხალხური მოსაზრებით ქალის მკერდი იყო. ქვაჯვრის მკლავს ორივე მხარეს რელიეფური წრე ჰქონდა დატანებული. აღნიშნული საფლავის სტელა, რომ ქვაჯვარის ნაწილი იყო, ადასტურებს სვეტის ორივე მხარეს არსებული ანატკეცებიც – ჯვრის ვერტიკალური ნაწილების ჩამონატეხი ადგილები (მგელაძე, 1999:225-265). ამდენად ყველა ნიშნით აშკარა გახდა, რომ ეს იყო ქვაჯვრის ნაწილი, მისი ჰორიზონტალური მკვლავებით (ტაბ.II. სურ.2). არაა გამორიცხული იგი ამ ადგილზე ნაეკლესიარის ტერიტორიიდან ყოფილიყო მოტანილი. უფრო ზუსტად, რამდენადაც სამარხის არსებობა ფიქტიური დარჩა და თქმულება „დედა-შვილის" სასაფლაოს შესახებ გამოგონილი აღმოჩნდა, ბუნებრივია დაისვა კითხვა: თუ რა პირობებში და ვითარებაში იყო შესაძლებელი წარმოქმნილიყო „დედა-შვილის" სასაფლაო; რატომ დასჭირდათ მის შემქმნელებს საფლავის სტელის იმიტაციისათვის დამტვრეული ქვაჯვრის მკვლავი გამოეყენებინათ? მოცემულ შემთხვევაში ძირითადია ჯვრის მკვლავის დანიშნულება. აშკარაა, რომ იგი ძველი ნაეკლესიარის ეზოში არსებული ქვაჯვრების კომპლექსს ეკუთვნოდა და „დედა-შვილის" სასაფლაოზე იქედან უნდა ყოფილიყო გადატანილი. ამგვარ მოსაზრებას ერთგვარად ის გარემოებაც ამართლებს, რომ მასიური ზომის ქვაჯვარი თავდაპირველად ეკლესიის სიახლოვეს უნდა ყოფილიყო აღმართული, სადაც სხვა დამსხვრეული ქვაჯვრები და ქვაჯვრის ბაზისებიც დადასტურდა. ყოველ შემთხვევაში აშკარაა, რომ დაზიანებული ქვაჯვრის ჰორიზონტალური მკვლავი საფლავის სტელის იმიტაციისათვის გამოიყენეს. ჩვენი ვარაუდით, შესაძლებელია თავად „დედა-შვილის" საფლავის

არქეოლოგები: გოდერძი ნარიმანაშვილი, ნინო შანშაშვილი, გურამ გრიგოლია, ტარიელ ებრალიძე (ექსპედიციის შესახებ უფრო დეტალურად იხ: *მგელაძე, 1999:258*.

წარმოქმნა და მასზე ქვაჯვრის ნაწილის – რელიგიური თვალსაზრისით იგივე ჯვრის – ღმართვა აჭარაში ფარული ქრისტიანობის პერიოდს დავუკავშიროთ. მოსახლეობის ერთმა ნაწილმა, შესაძლოა, კონკრეტულმა გვარმა ან ოჯახმა იმ მიზნით, რომ მამაპაპური სალოცავი არ მიეტოვებინა და ტრადიციული წეს-ჩვეულებები აღესრულებინა, „დედა-შვილის" საფლავის იმიტაცია მოაწყო, დამსხვრეული ქვაჯვრის გადარჩენილი ნაწილი აღმართა და ამ ფორმით ერთგვარი სალოცავი შექმნა. ამ სახით შესაძლებელი გახდა ჯვრის გადარჩენა და, ალბათ, გარკვეული წესის აღსრულებაც. საერთოდ, საფლავებისადმი მოსახლეობას მოკრძალებული დამოკიდებულება გააჩნდა. ჩვენს შემთხვევაში „დედა-შვილის" სასაფლაო ჯვრის შენიღბვის უფრო ოპტიმალურ ვარიანტს წარმოადგენდა. თუ ეს სინამდვილეს შეესაბამება, მაშინ გამოდის, რომ ფარული ქრისტიანობის პირობებში, მოსახლეობა ამ ადგილებში გარეგნულად საფლავის მოსანახულებლად დადიოდა. სინამდვილეში კი მომლოცველები არსებული ჯვრის წინაშე ქედს იდრეკდნენ და თავის სულიერ მოთხოვნილებებს იკმაყოფილებდნენ. აღნიშნულის დამადასტურებლად მიგვაჩნია, ასევე, „დედა-შვილის" საფლავის სტელის – დაზიანებული ქვაჯვრის ზედა მარჯვენა კუთხეში შეუმჩნეველად და შენიღბულად ამოკვეთილი ჯვრის გამოსახულება. აღნიშნული ჯვარი რელიეფურია, ტოლმკლევაა და შუაზე ოვალური ბურცობი გააჩნია. ეს ფარული ტოლმკლავა ჯვარი გვიანდელი დანამატი ჩანს, სავარაუდოდ იმ დროის, როცა დამტვრეული ქვაჯვრის ჰორიზონტალური ნაწილი ე. წ. „დედა-შვილის საფლავის" სტელა გახდა. აღნიშნული გარემოება ერთ-ერთი მყარი არგუმენტია იმ მოსაზრებისა, რომ „დედა-შვილის" სასაფლაო ფარული ქრისტიანობის დროინდელი წარმონაქმნი უნდა იყოს. დღევანდელი გადასახედიდან სხვა ფაქტობრივი მასალა არ მოგვეპოვება და ძნელია ამგვარ ვარაუდებს მოეძებნოს სხვა უფრო მყარი არგუმენტი. თავად „დედა-შვილის სასაფლაო" და „ქვაჯვარი–სტელა", ამ ეტაპზე, სხვაგვარი ახსნის შესაძლებლობას არ იძლევა. ეს თავსატეხი სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს, კერძოდ, ზემო აჭარის მოსახლეობის ავბედითი წარსულის ნათელი ანარეკლია და, შესაძლოა, მომავალმა ეთნოარქეოლოგიურმა კვლევამ მთლიანად ბეშუმის „ნაქა-

ლაქარის" რეალური ისტორიის რეკონსტრუქციაში გარკვეული სიცხადე შეიტანოს.

ამდენად, 1999 წლის კომპლექსური ექსპედიციის მასალების საფუძველზე შევეცადეთ ბეშუმის ძველი ნამოსახლარების კომპლექსში არსებული ნაეკლესიარი და მასთან დაკავშირებული ქრისტიანული კულტურის ელემენტები ზედაპირული დაკვირვებით დაგვეხასიათებინა.

ბეშუმის ტყიანი ზოლი ისტორულ წარსულში, როგორც ჩანს, სამხრეთ საქართველოს კულტურულ სივრცეში, ადრეშუასაუკუნეებიდან კი – სამცხური კულტურის არეალში ექცეოდა. ისტორიის გარკვეულ ეტაპებზე ეს ტერიტორია სამცხესა და აჭარას შორის ბუფერულ ზონას წარმოადგენდა. გოდერძის უღელტეხილის სამიმოსვლო-საქარავნო გზებით აჭარისა და სამცხის მოსახლეობას შორის ინტენსიური სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობები მყარდებოდა, რაც შესაბამის მხარეთა შორის კულტურის ლოკალური, მათ შორის, სახეობრო ფასეულობათა დიფუზიასა და ურთიერთშერწყმას განაპირობებდა. ამდენად, ბეშუმის ნამოსახლარის წარსულის შესწავლის პროცესში გასათვალისწინებელია არა მარტო აჭარის მონაცემები, არამედ სამცხეში, განსაკუთრებით, ზემო აჭარის მეზობელ, ქვაბლიანის ხეობაში გავრცელებული, ქრონოლოგიურად თანმხვედრი კულტურის ელემენტთა ტიპოლოგიური მახასიათებლები.

გოდერძის უღელტეხილის ტყიანი ზოლის სამოსახლო კომპლექსის არქეოლოგიური დამუშავება, დათარიღება და, საერთოდ, აქ თავმოყრილ კულტურის ელემენტთა ურთიერთკავშირში შესწავლა საქართველოს ისტორიის მრავალ ბუნდოვან პრობლემას მოჰფენს შუქს. აქ სხვადასხვა კულტურული ფენების სახით საქმე უნდა გვქონდეს უძველესი ეპოქიდან მომდინარე ცხოვრების ხანგრძლივ ნაკვალევთან. ბეშუმის ნამოსახლარებზე წარმოდგენილია არა მარტო არქაული – ნეოლითი, ბრინჯაო... კულტურული ფენები, არამედ შედარებით გვიანდელი – ქრისტიანული თემებისათვის დამახასიათებელი სამოსახლოები თანმხლები ნაეკლესიარითა და სხვადასხვა სახის შენობა-ნაგებობებით.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ინაიშვლი, 1974: – ინაიშვლი ა., სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს არქეოლოგიური ექსპედიციის 1972 წლის მუშაობის შედეგები (მოკლე ანგარიში). – „სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ძეგლები", IV, თბილისი.

მგელაძე, 1998: – მგელაძე ნ., ჯვრის გამოსახულებიანი ქვის სტელა გოდერძის უღელტეხილიდან. – ჟურნალი „ჯვარი ვაზისა", თბილისი.

მგელაძე, 1999: – მგელაძე ნ., ქვა-ჯვარი გოდერძის უღელტეხილიდან. – ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის „შრომები", III, ბათუმი.

მგელაძე, ნარიმანაშვილი, 2002: – მგელაძე ნ., ნარიმანაშვილი გ., გოდერძის უღელტეხილის ნამოსახლარები. – „ჯავახეთი" (ისტორია და თანამედროვეობა), I, ახალციხე.

ნარიმანაშვილი, მგელაძე, 2007: – ნარიმანაშვილი გ., მგელაძე ნ., აჭარისწყლის ხეობაზე გამავალი სავაჭრო-სატრანზიტო გზების შესახებ. - „იბერია-კოლხეთი", III, თბილისი.

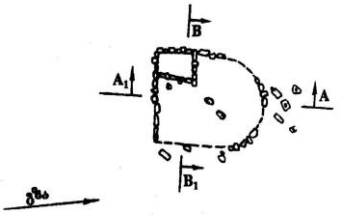
Инаишвили, Кахидзе…, 1972: – Инаишвили А., Кахидзе А., Григолия Г., Гогитидзе С., Вашакидзе Н., Итоги Археоогической экспедиции Юго-Западной Грузии-«ПАИ в 1972 году», Тбилиси.

Nugzar Mgeladze, Temur Tunadze
(Batumi, Georgia)

Novelty in the History of Georgian Churches
(Goderdzi Pass - Beshumi former church)

The work describes the former church located 1830 meters above the sea level, 2-3 kilometers to the south – east from Beshumi resort, near the former settlements. According to the plan it is rectangular in shape and directed from west to east. The eastern wall is oval, rounded. To the east of former church there was a small square where broken stone crosses and stones for their fixing were discovered. The church itself stood at the top of the hill.

ტაბულა 1

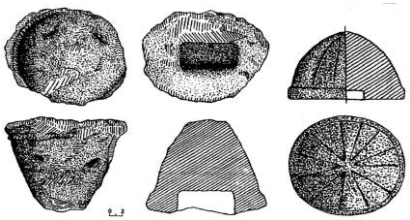


სურ. 1. ნაეკლესიარის გეგმა

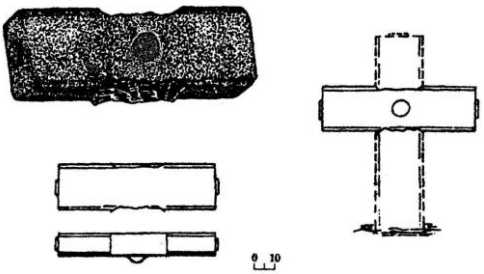
სურ. 2. ნაეკლესიარის ჭრილი A – A1

სურ. 3. ნაეკლესიარის ჭრილი B – B1

ტაბულა II



სურ. 1. ნაეკლესიარის არქიტექტურული დეტალები – კოპები.



სურ. 2. „დედა-შვილის” სასაფლაოს სტელა და რეკონსტრუირებული ქვაჯვარი

ბიჭიკო დიასამიძე
(ბათუმი, საქართველო)

ადრეფეოდალური ხანის ცნობილი საეკლესიო ცენტრების ადგილმდებარეობის შესახებ (შაზისის სამიტროპოლიტო, სებასტოპოლისის საარქიეპისკოპოსო)

ადრეფეოდალური ხანის დასავლეთ საქართველოს ქრისტიანული ეკლესიის ისტორიის კვლევა საბჭოთა პერიოდში ტაბუდადებულად ითვლებოდა და XX საუკუნის 90-იან წლებამდე ამ პერიოდის ეკლესიის ისტორიის შესახებ სერიოზული მონოგრაფიული გამოკვლევა არ შექმნილა, გარდა აკადემიკოს ს. ყაუხჩიშვილის მიერ ბერძნულიდან ქართულად თარგმნილი რვატომეულისა „გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ“. მასში გარდა თარგმნილი ბერძნული წყაროებისა, მოცემულია საინტერესო განმარტებები და კომენტარები, ცალკეული საკითხების, თუ ისტორიულ პირთა და გეოგრაფიულ ნომენკლატურათა შესახებ. „გეორგიკის“ IV ტომში მოცემულია იმ საეკლესიო ცენტრების ჩამონათვალიც, რომლებიც VII საუკუნიდან კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს ექვემდებარებოდნენ.

„გეორგიკის“ IV ტომში შეტანილ საეკლესიო ნუსხათა (ეკთესისები) და IV-IX საუკუნეების დასავლეთ საქართველოში განვითარებული სოციალურ-პოლიტიკური მოვლენების ანალიზის საფუძველზე, ქართულ საბჭოთა ისტორიოგრაფიაში ჩამოყალიბებული იყო დებულება რომ „სანამ დასავლეთი საქართველო ბიზანტიის ხელისუფლების ქვეშ იმყოფებოდა, ოფიციალური ეკლესიისა და სახელმწიფო კანცელარიის ენის როლს ბერძნული ასრულებდა (სინ, 1973: 428). ამ დებულების მიხედვით, მართალია ოფიციალურად არ ცხადდებოდა, მაგრამ თავისთავად იგულისხმებოდა, რომ დასავლეთი საქართველო, სადაც ხუთი-ექვსი საუკუნის განმავლობაში სახელმწიფო საქმეების წარმოება და ღვთისმსახურება ბერძნულ ენაზე მიმდინარეობდა, ერთიანი ქართული სივრცის გარეთ რჩებოდა და მისი ეკლესიაც ქვეყნისთვის იმ ფუნქციას ვერ ასრულებდა, როგორსაც აღმოსავლეთ საქართველოს ეკლესია. ამასთან,

იზღუდებოდა და მცირდებოდა საქართველოს ქრისტიანული ეკლესიის იურისდიქციის საზღვრები.

საქართველოს სახელმწიფოებრიობის დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგ, აუცილებელი გახდა ამ საკითხების, მასთან დაკავშირებული წერილობითი და ნივთიერი წყაროების ახლებურად გააზრება და ამის საფუძველზე იმ მოვლენათა ობიექტური სურათის აღდგენა. გამოქვეყნდა მიტროპოლიტ ანანია ჯაფარიძის, აკად. დ. მუსხელიშვილის, პროფ. გ. ლორთქიფანიძის, პროფ. ვ. გოილაძის, პროფ. ბ. დიასამიძის და სხვათა ნაშრომები, რომლებშიც ადრეფეოდალური დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის ისტორიის საკითხები ახლებურადაა გააზრებული.

მიტროპოლიტი ა. ჯაფარიძე სხვა საკითხებთან ერთად განიხილავდა რა „გეორგიკის“ მეოთხე ტომში მოცემულ კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოსადმი დაქვემდებარებულ საეპისკოპოსოთა ნუსხებს, რომლებშიც შედიოდა ფაზისის სამიტროპოლიტოში შემავალი ოთხი საეპისკოპოსო (როდოპოლისის, საესინის (ცაიშის), პეტრას, ძიგანევის) და ავტოკეფალური საარქიეპისკოპოსოები: აბაზგიაში-სებასტოპოლისის და ჯიქეთში – ქერსონის, ბოსფორის და ნიკოფსის, წერდა, რომ დასავლეთ საქართველოში საეკლესიო ცენტრების (ფაზისის სამიტროპოლიტოში შემავალი საეპისკოპოსოები და სებასტოპოლოსის ავტოკეფალური საეპისკოპოსო) წარმოშობა დაკავშირებულია ბიზანტიის იმპერატორ ჰერაკლეს ლაშქრობებთან ირანსა და საქართველოში. ისინი ადგილობრივი მოსახლეობისათვის კი არ შეიქმნა, არამედ „ბერძნულ-რომაული ჯარისკაცებისა და გარნიზონებისათვის, აგრეთვე ზღვისპირა პოლისების სავაჭრო არაქართული ქალაქებისათვის (მიტროპოლიტი.., 1998: 75). როგორც ვხედავთ, ავტორი ხსენებულ საეკლესიო ცენტრებს დასავლეთ საქართველოში, ეგრისში განიხილავდა, თუმცა ამ ქალაქების მოსახლეობის ძირითად შემადგენლობას უცხოელებად მიიჩნევდა. იგი თავის ნაშრომებში სამართლიანად ასაბუთებდა და ასაბუთებს, რომ საქართველოს მთელ ტერიტორიაზე (აღმოსავლეთი, დასავლეთი) ქართული ენა მოქმედებდა ადრეფოდალურ ხანაშიც (მიტროპოლიტი.., 2008).

აკად. დ. მუსხელიშვილი მიიჩნევდა, რომ ამ საუკუნეებში ეგრისის აღმოსავლეთში მცხეთის ეკლესიის იურისდიქცია

ვრცელდებოდა დასავლეთში კი კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოსი და აქ ღვთისმსახურება ბერძნულ ენაზე მიმდინარეობდა (მუსხელიშვილი, 1980: 152).

ამავე პრობლემაზე, 90-იანი წლების ბოლოს გამოქვეყნდა პროფ. ბ. დიასამიძის ნაშრომები, რომლებშიც წერილობითი და ნივთიერი წყაროების ანალიზის საფუძველზე, ავტორი თვლიდა, რომ ცნობილი საეკლესიო ცენტრები (ფაზისის სამიტროპოლიტო, სებასტოპოლისის საარქიეპისკოპოსო) დასავლეთ საქართველოში, ეგრისში, შავი ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროზე მდებარეობდა. ამასთან, იგი ასაბუთებდა, რომ მართალია, IV-IX საუკუნეებში დასავლეთ საქართველო ბიზანტიის პოლიტიკური გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა, მაგრამ სახელმწიფო საქმეების წარმოება და ღვთისმსახურებაც ქართულ ენაზე მიმდინარეობდა. მისი აზრით, რადგან ბიზანტიის გავლენა IV-V საუკუნეების ეგრისში ნომინალური იყო, შესაბამისად, ბერძნულის გამოყენება სახელმწიფო საკანცელარიო და ღვთისმსახურების ენად მოსალოდნელი არ არის. მით უმეტეს, რომ ბერძნული საკუთრივ ბიზანტიაში მხოლოდ VII საუკუნიდან აღიარეს სახელმწიფო ენად (ყაუხჩიშვილი, 1948: 97; Васильев, 2000: 158-159; ალასანია, 2000: 7). ალბათ, ამიტომაცაა რომ VI საუკუნის შუა ხანებში ეგრისელებმა ბერძნული ენა საერთოდ არ იციან (გეორგიკა, 1936: 140), ხოლო VII საუკუნეში მიუხედავად ჰერაკლე კეისრის ქართლში და ირანში წარმატებული ლაშქრობებისა, ბიზანტიას მის ირგვლივ შექმნილი პოლიტიკური სიტუაცია (არაბთა თავდასხმების გახშირება, სირიის, მესოპოტამიის, ეგვიპტის, სომხეთის დაკარგვა, არაბების შეჭრა მცირე აზიაში და ქალკედონამდე მიღწევა, ბიზანტიელთა მიერ ზღვაზე ბატონობის ხელიდან გაშვება, დასავლეთით ესპანეთის და ცოტა მოგვიანებით – აფრიკის სამფლობელოების დაკარგვა (Диль, 1947: 45), არ მისცემდა საშუალებას, მოკლე დროში (630-641 წწ.) მოეხერხებინა ეგრისში ბერძნული ენის გაბატონება საერო და საეკლესიო ცხოვრებაში (დიასამიძე, 2001: 84). ამის არაპირდაპირ დადასტურებად მიაჩნია მას ისიც, რომ საქართველოს ერთიანი ფეოდალური მონარქიის შექმნის ინიციატორი ეგრის-აფხაზეთი იყო.

ამდენად, ავტორი აკეთებდა დასკვნას, რომ მიუხედავად დასავლეთ საქართველოში ბიზანტიის პოლიტიკური

გავლენისა და აქაურ საეპისკოპოსთა კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოსადმი დამოკიდებულებისა VII-IX საუკუნეებში, ღვთისმსახურების ენად აქ ქართული იყო გამოყენებული ისე, როგორც სახელმწიფო-საკანცელარიო საქმიანობაში (დიასამიძე, 2001: 63-90).

იგი სვამდა საკითხს გადასინჯულიყო ქართულ ისტორიოგრაფიაში გაბატონებული თვალსაზრისი, ადრეფეოდალურ დასავლეთ საქართველოში სახელმწიფო-საკანცელარიო და ღვთისმსახურების ენად ბერძნულის გამოყენების შესახებ (დიასამიძე, 2001: 17).

ასეთი შინაარსის ნაშრომების გამოქვეყნების მიუხედავად, ქართული ისტორიოგრაფია კვლავ იმეორებს ზემოხსენებულ ძველ დებულებას (საქართველოს.., 2012: 199-201). ამიტომაა, რომ 2012 წლის 5 ივლისს საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის უწმინდესმა სინოდმა მიიღო გადაწყვეტილება (განჩინება), რომელშიც ვკითხულობთ:

„ვინაიდან XIX საუკუნის მეორე ნახევარში და განსაკუთრებით, XX საუკუნეში, – კომუნისტების მმართველობის ხანაში, მიზანმიმართულად შეიცვალა და გაყალბდა შეხედულება საქართველოს ეკლესიის საზღვრების შესახებ, მკვიდრდებოდა რა აზრი, თითქოს დასავლეთ საქართველო IV-IX 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... საქართველოს ეკლესიის ნამდვილი ისტორიის წარმოჩენისა და პოპულარიზაციისათვის“ (საპატრიარქოს.., 2012).

უწმინდესი სინოდის ამ განჩინების შესაბამისად, მიტროპოლიტმა ა.ჯაფარიძემ განაგრძო ამ პრობლემაზე ადრე დაწყებული კვლევა და გამოაქვეყნა არაერთი ნაშრომი, რომლებშიც აქამდე სამეცნიერო ლიტერატურის მიხედვით დასავლეთ საქართველოში ლოკალიზებული საეკლესიო ცენტრები (პიტიუნტი, სებასტოპოლისი, ფაზისი და სხვა) გადატანილია სამხრეთ-დასავლეთით – ლაზეთში მდ. აფსაროსიდან (ჭოროხი) ტრაპიზონამდე ტერიტორიაზე

(მიტროპოლიტი.., 2011ა; მიტროპოლიტი.., 2011ბ). ამით ავტორს სურს დაასაბუთოს, რომ ბიზანტიელთა ბატონობა დასავლეთ საქართველოში კი არ ყოფილა, არამედ ჭოროხიდან ტრაპიზონამდე ტერიტორიაზე, სამხრეთით. იგი თვლის, რომ ტრაპიზონიდან აღმოსავლეთით ზღვისპირის გაყოლებით სურმენესთან იყო დიოსკურია, ათინასთან – პიტუნტი, ხუფასთან (ხოფა) – პეტრა, გონიოსთან – ფაზისი, ციხისძირთან – არქეოპოლისი და სხვა.

ყველა ეს მოსაზრება ეფუძნება იმას, რომ ავტორის მტკიცებით, ეკლესიური ლაზიკა და პოლიტიკური ლაზიკა სხვადასხვა ტერიტორიებს მოიცავდა (მიტროპოლიტი.., 2011: 329).

ჩვენს მიერ წარმოდგენილი ნაშრომი მიზნად ისახავს ჯერ ერთი, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორიით დაინტერესებულებმა იცოდნენ მიტროპოლიტ ანანია ჯაფარიძის შეხედულებები და მტკიცებანი ამ პრობლემებზე და ამასთან, გამოვთქვათ მოსაზრება, რომ საჭიროა მიტროპოლიტ ანანია ჯაფარიძის შეხედულებათა გასამყარებლად უფრო დამაჯერებელი არგუმენტები. კერძოდ, აუცილებელია ითქვას რა იყო დასავლეთ საქართველოში იმ ცენტრების (პიტიუნტი, სებასტოპოლისი, ფაზისი...) ადგილზე, რადგან იქ ხომ არქეოლოგიური კვლევებია ჩატარებული და მოძიებულია შესაბამისი ნივთიერი მასალა. ამიტომ ამ ყველაფერს განმარტება უნდა მიეცეს.

ამასთან, სამხრეთ და აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთში ახ.წ. II საუკუნის 30-იან წლებში იმოგზაურა რომაელმა მოხელემ ფლავიუს არიანემ, რომელმაც ფეხით მოიარა ყველა ის დასახლებული პუნქტი, რომლებსაც აღწერს იგი თავის ჩანაწერებში „მოგზაურობა შავი ზღვის გარშემო“ („პერიპლუსი“). ამიტომ ეს თხზულება სანდო წყაროდ ითვლება იმდროის სამხრეთ და დასავლეთ შავიზღვისპირეთის შესასწავლად. არიანე ტრაპიზონიდან აღმოსავლეთით ზღვისპირა პუნქტებში შეჩერებულა. იგი ასახელებს ტრაპიზონის შემდეგ ჰისოსს (სურმენე), შემდეგ ათენს (ფაზარი), აფსაროსს (გონიო, სარფი), ფაზისს, დიოსკურია-სებასტოპოლისს (არიანე, 1961: 29-41) და წერს, რომ „ტრაპეზუნტიდან სებასტოპოლისამდე ორიათას ორას სამოცი სტადიონია“ (არიანე, 1961: 41-42). რამდენადაც მიღებულია, რომ

არიანეს სტადიონი დაახლოებით 180 მეტრია, ტრაპიზონიდან სებასტოპოლისამდე 400 კილომეტრი გამოდის, რაც ნიშნავს იმას, რომ არიანეს სებასტოპოლისი თანამედროვე სოხუმის მიდამოებია (VI საუკუნის სებასტოპოლისი). მიტროპოლიტ ანანიას მიერ ჭოროხ-ტრაპიზონს შორის ტერიტორიაზე ლოკალიზებული საეკლესიო ცენტრების (დასახლებების) სახელწოდებანი არიანეს ნაშრომში არ ჩანს მაშინ, როცა მცირეოდენი ცვლილებებით დღესაც არსებობენ არიანეს „პერიპლუსში“ მოხსენიებული ქალაქები თუ დაბები მაშინდელი სახელწოდებებით. ვფიქრობთ, ამასაც ახსნა სჭირდება.

საერთოდ მიმაჩნია, რომ მიტროპოლიტ ანანია ჯაფარიძის ნაშრომები უაღრესად საინტერესოა პრობლემების ახლებური გააზრებით და ეროვნული ინტერესების შესაბამისი მიდგომებით. ამიტომ მის ნაშრომებს რაც შეიძლება მეტი მკითხველი უნდა გაიცნოს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

არიანე, 1961: – არიანე ფლავიუს, მოგზაურობა შავი ზღვის გარშემო. თარგმანი, გამოკვლევები, კომენტარები და რუკა ნათელა კეჭედმაძისა, თბილისი.

ალასანია.., 2000: – ალასანია გ., გოილაძე ვ., საქართველოს ეკლესიის ისტორიის პირველი სრული გამოკვლევა, თბილისი.

გეორგიკა, 1936: – გეორგიკა, III, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა, თბილისი.

დიასამიძე, 2001: – დიასამიძე ბ., ქრისტიანობა დასავლეთ საქართველოში, ბათუმი.

მიტროპოლიტი.., 1998: – მიტროპოლიტი ჯაფარიძე ა., საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია, II, თბილისი.

მიტროპოლიტი.., 2008: – მიტროპოლიტი ჯაფარიძე ა. დედაღვთისმშობელი – შემწე ქართული ენისა, თბილისი.

მიტროპოლიტი.., 2011ა: – მიტროპოლიტი ჯაფარიძე ა., პროკოფი კესარიელი, აგათია სქოლასტიკოსი, მენანდრე, თეოფიდაქტე სიმოკატა, თეოფანე, ეპიფანე

კონსტანტინოპოლელი და იმპერატორი იუსტინიანე ლაზიკის შესახებ, თბილისი.

მიტროპოლიტი.., 2011ბ: – მიტროპოლიტი ჯაფარიძე ა., სტრაბონი კოლხეთის შესახებ, თბილისი.

მიტროპოლიტი.., 2011: – მიტროპოლიტი ჯაფარიძე ა., საეპისკოპოსოები ლაზიკაში, თბილისი.

მუსხელიშვილი, 1980: – მუსხელიშვილი დ., საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები, თბილისი.

სინ, 1973: – საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, II, თბილისი.

საქართველოს.., 2012: – საქართველოს ისტორია (ოთხტომეული), II, თბილისი.

საპატრიარქოს.., 2012: – საპატრიარქოს უწყებანი, №27, თბილისი.

ყაუხჩიშვილი, 1948: – ყაუხჩიშვილი ს., ლექციები ბიზანტიის ისტორიიდან, თბილისი.

Васильев, 2000: – Васильев А.А., История Византийской империи, СПб.

Диль, 1947: – Диль Ш., Проблемы Византийской империи, Москва.

Bichiko Diasamidze
(Batumi, Georgia)

Regarding the Locating of Churches of the Early Stage of Feudalism (Metropolitan Cathedral of Phasis, Archiepiscopacy of Sebastopolis)

The article discusses the existed points of views on the locating of well known churches (Metropolitan Cathedral of Phasis and its episcopacies: Rodopolisi, Saesini, Dziganevi, Petra and the Archiepiscopacy of Sebastopolis). The author pays special attention to the point of view by Anania Japaridze, according to which these centers were located in the territory between the river Chorokhi and Trabzon to the south west of Georgia.

He thinks that this point of view deserves more arguments. Besides, he emphasizes the fact that Phlavwius Ariane said nothing about the centers (Petra, Phazisi, Sebastopolis) in his work “Periplus Ponti Euxini”, while the settlements listed in Ariane’s work with slight changes still exist.

ლელა სარალიძე
(თბილისი, საქართველო)

პარიზში ქართული მართლმადიდებლური მრევლის ისტორიიდან

1921 წელს საქართველოში რუსული არმიის შემოჭრის შემდეგ, დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობა საფრანგეთში გაიხიზნა. დაიწყო ფიქრი ქართული ეკლესიის შექმნაზე. საფრანგეთში თავშეფარებულ ქართველებს, სურდათ მშობლიური ქვეყნის ფარგლებს გარეთ შეენარჩუნებინათ ქართული ქრისტიანული ღვთისმსახურება. პარიზში ქართველთა ძალისხმევით დაარსდა წმინდა ნინოს სახელობის ეკლესია და წმინდა თამარ მეფის სახელობის ტაძარი. საფრანგეთში ქართული ეკლესიის დაარსება ხანგრძლივი პროცესი იყო. ეკლესიის მოწყობის მიზნით, ჯერ კიდევ 1928 წელს, შეიკრიბა კომიტეტი, რომელშიც შევიდნენ ქართველი ემიგრანტები: ანასტასია წერეთელი, ზურაბ ავალიშვილი, ილამაზ დადეშქელიანი, იოსებ დადიანი, იოსებ კემულარია, იაკობ ხოჭოლავა, დავით სხირტლაძე, ექვთიმე თაყაიშვილი და ლევან ზურაბიშვილი. მათ შეიმუშავეს ეკლესიის დებულება და წესდება, რომელიც 25 მუხლისგან შედგება. პარიზში ქართული ეკლესიის დაარსებას საფუძვლად დაედო სამი მნიშვნელოვანი დოკუმენტი: 1. კონსტანტინოპოლის მსოფლიო პატრიარქის ბასილი III-ის 1929 წლის 29 აპრილის ეპისტოლე; 2. პარიზის ქართველ მართლმადიდებელთა სამრევლო საზოგადოების 1928 წლის 21 ივლისის წესდება; 3. 1929 წლის 17 სექტემბერს, მსოფლიო პატრიარქის მიერ ქართველთა სამრევლო საზოგადოების წესდების რატიფიკაცია ***(Dadechkéliani, 1933:3).*** პარიზის ქართული ეკლესია დღემდე იცავს 1928 წლის 21 ივლისს მიღებული წესდების ყველა მუხლს. ეკლესიის დებულება – წესდება სრულად დაიბეჭდა ჟურნალში „ჯვარი ვაზისა“ ***(„ჯვარი ვაზისა“, 1931:2).*** წესდების XII მუხლის თანახმად, სამრევლო საბჭომ მღვდლად აირჩია ბონის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის დოქტორი **გრიგოლ ფერაძე.** მან ჯერ კიდევ სამოქალაქო პირის რანგში, 1929 წელს, ქართველ ემიგრანტებთან ერთად დიდი როლი შეასრულა პარიზში ქართული ეკლესიის დაარსების საქმეში. ამ ფაქტთან დაკავშირებით მამა გრიგოლი იგონებს: „...1932 წლის 1 აპრილს სინანულით და გულისტკივილით დავტოვე ბონი და პარიზში გადავედი, რათა მხოლოდ სასულიერო ცხოვრებით მეცხოვრა მართლმადიდებელ ემიგრანტ ქართველთა შორის. ჩემი კავშირი პარიზელ ქართველებთან 1929 წლიდან იწყება. ამ წლის

დასაწყისში პარიზში დაარსდა კომიტეტი, რომლის ამოცანაც სამრევლოს შექმნა იყო... პარიზში პირველად ვიყავი. ჩემი მიზანი იყო ადგილზე შემესწავლა მდგომარეობა და პირადად გამეცნო, როგორც მრევლი, ისე კომიტეტის წევრებიც...“ ***(ფერაძე, 1933:37).*** ამ კეთილშობილურ საქმეში გრიგოლ ფერაძეს გვერდით ედგნენ ცნობილი ქართველი ემიგრანტები, პარიზში ქართული საელჩოს მდივანი ილამაზ დადეშქელიანი, ასევე იოსებ კემულარია, ლევან ზურაბიშვილი და სხვები. 1931 წლის აპრილში მსოფლიო საპატრიარქოს ოფიციალურ ჟურნალში – „ორთოდოქსი“, დაიბეჭდა პატრიარქ ფოტიოს II-ის განკარგულება გრიგოლ ფერაძის მღვდლად კურთხევის შესახებ. წმინდა ნინოს სახელობის ქართული ეკლესიის წესდების XI მუხლის მიხედვით: „თანახმად მართლმადიდებლური ეკლესიის კანონებისა, ქართველთა წმინდა ნინოს ეკლესია ემორჩილება მსოფლიო პატრიარქის სამართალს და იმყოფება მისი მფარველობის ქვეშ... ამავე დროს, ვინაიდან იგი არის ნაწილი საქართველოს (იბერიის) ეკლესიისა, მას მუდმივი სულიერი კავშირი აქვს საქართველოს ეკლესიასა და მის კათოლიკოს-პატრიარქთან. დებულების იმავე მუხლით განისაზღვრა: წმინდა ნინოს ქართული ეკლესია ყოველთვის იქნება მართლმადიდებელი და წირვა-ლოცვა შესრულდება მუდამ ქართულ ენაზე“ ***(„ჯვარი ვაზისა“, 1931:3).*** 1931 წლის აპრილში ლონდონის წმინდა სოფიოს ბერძნულ საკათედრო ტაძარში გრიგოლ ფერაძე ბერად აღიკვეცა, ხოლო 25 მაისს პარიზში მღვდლად ეკურთხა. პირველი ღვთისმსახურება პარიზის წმინდა ნინოს სახელობის სამლოცველოში 1931 წლის 31 მაისს აღევლინა ***(პაპროცკი, 1987).*** „როგორც იქნა ჯადოსნური წრე გაირღვა და ჩვენ გვეღირსა უცხოეთში ათი წლის შემდეგ აქ ყოფნისა – ჩვენი ქართული წირვის მოსმენა“ ***(„ჯვარი ვაზისა“, 1934:18)***, ეს არის ამონარიდი მამა გრიგოლის მიერ პარიზში პირველ ქართულ მართლმადიდებელ წირვაზე წარმოთქმული ქადაგებიდან. მოძღვარი მრევლს მართლმადიდებლობის არსზე ესაუბრა და განაცხადა: „ჩვენ ვართ მართლმადიდებელნი. მართლმადიდებელი რუსეთის ბატონობამ ჩვენში და ეკლესიის პოლიტიკურ იარაღად გამოყენებამ, თვით ჩვენმა გადაგვარებამ, და რელიგიურმა მოუვლელობამ, თითქმის ერთ საუკუნეზე მეტია, ჩვენში შეგნება და სიყვარული მართლმადიდებლობისადმი დაასუსტა. ჩემი პირველი მოვალეობა არის და იქნება გითხრათ: მართლმადიდებლობა იყო და არის უდიდესი განძი, რომელიც ჩვენ ერს ოდესმე ჰქონია, ამ განძისთვის მსხვერპლად ეწირებოდნენ ჩვენი წინაპრები, არჩევდნენ ყოველგვარ შეურაცხჰყოფას და თვით

სიკვდილს – ფუფუნებას და თუ გნებავთ პოლიტიკურ სარგებლობასაც. მართლმადიდებლობა არის თვით ღირებულება და მხოლოდ ამისთვის ღირს ცხოვრება და სიკვდილიც“ ***(„ჯვარი ვაზისა“, 1932:5).***

პარიზის ქართული ეკლესიის პირველ მოძღვარს გრიგოლ ფერაძეს ღვთისადმი დიდი სიყვარული ოჯახიდან მოსდევდა. თბილისის სასულიერო სემინარიის დამთავრების შემდეგ, გრიგოლმა თბილისის უნივერსიტეტის სიბრძნისმეტყველების განყოფილებაზე გააგრძელა სწავლა. იგი იმავდროულად სოფელ ხანდაკის სკოლაშიც ასწავლიდა. იმ პერიოდში გრიგოლი სამხედრო სამსახურში გაიწვიეს, რაც საქართველოსთვის უმძიმეს პერიოდს დაემთხვა. საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის წინააღმდეგ რუსეთის ბოლშევიკურმა წითელმა არმიამ გამოილაშქრა. ქვეყნის დამოუკიდებლობის დასაცავად გრიგოლი, თავის ორ ძმასთან ერთად რუსეთის XI არმიის წინააღმდეგ იბრძოდა ***(შარაძე, 2011:377).*** წითელი არმიის მიერ საქართველოს ოკუპაციის და ფაქტობრივი ანექსიის შემდეგ, საქართველოში დამყარებული კომუნისტური რეჟიმი გრიგოლ ფერაძის ემიგრაციაში წასვლის მთავარი მიზეზი გახდა. მისი უშუალო ინიციატივით, აღსრულდა ქართული კოლონიის დიდი ხნის ოცნება, პარიზში მყოფ მრევლს თავისი სამლოცველო ჰქონდა, სადაც თავს იყრიდნენ ქართველი ემიგრანტები ევროპის სხვადასხვა ქვეყნიდან. გრიგოლ ფერაძე დაუღალავად იბრძოდა პარიზის ქართული ეკლესიის მრევლის გაფართოებისთვის, რაც თავისი ცხოვრების უმნიშვნელოვანეს საქმედ მიაჩნდა. 1931 წელს დაარსებულ ჟურნალში „ჯვარი ვაზისა“, მამა გრიგოლი ხშირად ბეჭდავდა თავის ქადაგებებს. ჟურნალი 1934 წლამდე გამოიცემოდა და სულ ოთხი კრებული გამოვიდა. პარიზში ქართული ეკლესია მაშინ დაარსდა, როცა საქართველოში ბოლშევიკები ეკლესია-მონასტრებს ანგრევდნენ. ეკლესია ქართველ ემიგრანტებს სამშობლოსადმი ნოსტალგიას დაძლევაშიც ეხმარებოდა. პარიზის წმინდა ნინოს ქართულ სამლოცველოში წარმოთქმულ ერთ-ერთ ქადაგებაში მამა გრიგოლმა თქვა: „ჩვენი სამშობლო ქვეყანა, ჩვენი მამების და ჩვენი საკუთარი ქვეყანაა! რომელ ქართველს გული და სისხლი არ უნდა აუტოკდეს ამ სიტყვების გაგონებაზედ; სამშობლო, სადაც არიან საფლავნი ჩვენი წინაპრების, სადაც არიან ჩვენთვის ძვირფასნი არსებანი, რომელთათვის ჩვენ, ჩვენს სიცოცხლეს და ყველაფერს მივცემდით“ ***(„ჯვარი ვაზისა“, 1933:19).***

1933 წლის 16 აპრილს, პარიზში გრიგოლ ფერაძის თავმჯდომარეობით მართლმადიდებელ ეკლესიათა კრება ჩატარდა,

რომელსაც საფრანგეთში მყოფი ყველა ქვეყნის ემიგრაციის: საბერძნეთის, რუმინეთის, რუსეთის და სხვა ქვეყნების წარმომადგენელი დაესწრო. გრიგოლ ფერაძემ დამსწრეთ მსოფლიო მართლმადიდებლური ეკლესიის ისტორიაში ქართული ეკლესიის წვლილი და მდიდარი ქართული საეკლესიო მწერლობა გააცნო. საქართველოს ეკლესიის შესახებ, ასევე, მოხსენება გააკეთა ილამაზ დადეშქელიანმა. მან გააშუქა საქართველოს ავტოკეფალური ეკლესიის მდგომარეობა მისი დაარსებიდან მოყოლებული, ასევე, დაწვრილებით ისაუბრა 1811 წელს რუსების მიერ ქართული ეკლესიის გაუქმების უკანონობაზე და სამღვდელოების დევნაზე. 1933 წლამდე გრიგოლ ფერაძე პარიზის სორბონის უნივერსიტეტში, ასევე, დუბლინში ლექციებს კითხულობდა. სამეცნიერო მოღვაწეობის პარალელურად მამა გრიგოლი მუდამ ქართულ მრევლზე ზრუნავდა. 1933 წლამდე იგი ევროპაში ერთადერთი ქართული ეკლესიის ქართველი მღვდელმსახური იყო. 1934 წლის 5 იანვარს, კონსტანტინოპოლის მთავარეპისკოპოსმა, ახალი რომის და მსოფლიო პატრიარქმა გრიგოლ ფერაძეს არქიმანდრიტის წოდება მიანიჭა. მამა გრიგოლი პოლონეთში, კერძოდ, ვარშავაში მართლმადიდებლური სასულიერო სკოლის დირექტორად მიიწვიეს. საკუთარ მრევლთან შესახვედრად იგი საშობაო, სააღდგომო და საზაფხულო არდადეგებზე ყოველთვის პარიზში ჩადიოდა. გრიგოლ ფერაძის ბოლო ხელმოწერა პარიზის ქართული ეკლესიის წიგნში 1939 წლის იანვრით თარიღდება. ქართულმა მართლმადიდებელმა სამოციქულო ეკლესიამ დააფასა მამა გრიგოლის ღვაწლი. 1995 წლის 15 დეკემბერს, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წმინდა სინოდის შეკრებაზე, არქიმანდრიტი გრიგოლი შეიტანეს წმინდანების სიაში, როგორც წმინდა მღვდელმოწამე. არსებობს მისი 4 ხატი. ორი შექმნილია საფრანგეთში, ორი საქართველოში. კანონიზაციის საზეიმო ცერემონიალს სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II უძღვებოდა.

1943 წელს პარიზის წმინდა ნინოს სახელობის ქართული ეკლესიის მოძღვრის თანამდებობაზე, არქიმანდრიტი გრიგოლ ფერაძე **ნიკოლოზ ზამბახიძემ** შეცვალა. იგი სოფლის მღვდელი იყო, საქართველო 1924 წლის აჯანყების შემდეგ დატოვა და ქართულ ემიგრაციას შეუერთდა. 1949 წელს ნიკოლოზ ზამბახიძის არგენტინაში წასვლის შემდეგ, ქართული ეკლესიის მოძღვარი პროტოპრესვიტერი **ილია მელია** გახდა. იმავდროულად იგი პარიზის ორთოდოქსალური თეოლოგიის უნივერსიტეტის პროფესორი იყო. 1962 წელს ილია მელია საქართველოს

კათოლიკოს-პატრიარქს ეფრემ II-ს (1960-1972 წწ) პარიზში, ხოლო 1979 წელს, ჟენევაში, საქართველოს დღევანდელ კათოლიკოს-პატრიარქს ილია II-ს შეხვდა. 1980 წლის თებერვალში მამა ილია მელიამ, ილია II-ს პარიზის წმინდა ნინოს სახელობის ეკლესიაში უმასპინძლა, სადაც წირვა-ლოცვა ერთობლივად აღავლინეს ***(Meloua)***. პარიზში ქართული ეკლესიისთვის სახსრების უქონლობის გამო, წირვა-ლოცვა სხვადასხვა ადგილას ტარდებოდა. 1973 წელს საფრანგეთში, ასევე, სხვა ქვეყნებში მცხოვრები ქართველების შემოწირულობის საშუალებით და იმჟამინდელი საფრანგეთის ქართული ასოციაციის პრეზიდენტის ლევან ზურაბიშვილის დახმარებით, ილია მელიას მღვდელმთავრობის პერიოდში, შესაძლებელი გახდა ქართული ეკლესიისთვის შენობის შეძენა. ამ ფაქტთან დაკავშირებით საინტერესოა ლევან ზურაბიშვილის მიმოწერა ამერიკაში მცხოვრებ ქართველ ემიგრანტთან პეტრე ხვედელიძესთან. 1971 წლის 31 დეკემბრით დათარიღებულ წერილში, რომელიც „გარდახვეწილობაში მყოფ ქართველებს“ მოუწოდებს, ხელს აწერენ საფრანგეთში მყოფ ქართველ ლტოლვილთა სათვისტომოს თავმჯდომარე ლევან ზურაბიშვილი, მოადგილეები: ქეთევან დადიანი, ვიქტორ ხომერიკი, წევრები გია სარჯველაძე, რამაზ პაპუაშვილი, სამრევლო საბჭოს სახელით ტარიელ ზურაბიშვილი. წერილში ნათქვამია: „ქართული ემიგრაციის არსებობის ნახევარი საუკუნის დამდეგს მოხდა სასწაულებრივი მომენტი: ბედმა გაგვიღიმა, – ღმერთმა ხელი გამოგვიწოდა! საშუალება გვეძლევა ათ მილიონ ძველი ფრანგული ფრანკის ფასად (რაც იგივეა ასიათას ახალ ფრანკად), რომელიც უდრის: დაახლოებით 20000 ამერიკულ დოლარს ან კიდევ 65000 გერმანულ მარკას, სრულ საკუთრებად შევიძინოთ, პარიზის – ამ კულტურულ მსოფლიოს „ჭიპის“ – მე-15 უბნის ახალ კარგ შენობაში, საკუთარი მუდმივი სადგომი, 120 კვადრატული მეტრის ფართობი – იქ ჩვენი საკულტო და საეკლესიო ცენტრის მოსაწყობად. საყურადღებოა, რომ შესყიდვის ვადა მეტად განსაზღვრულია: ჩვენ განკარგულებაშია 4 კვირა (გასაგებია, რომ ბინის მოწყობისთვის შემდეგში დაგვჭირდება დამატებითი თანხა, მაგრამ დღესდღეობით საჭიროა და აუცილებელი, სასწრაფოდ თავი მოვუყაროთ ათ მილიონ ძველ ფრანკს. თქვენ უთუოდ იცით, რომ ჩვენს წმინდა ნინოს ეკლესიას პარიზში, რომელიც ერთადერთი ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიაა თავისუფალ სამყაროში, მოელის სულ ახლო მომავალში თავის აწმყო ბინიდან გაძევება“ ***(ჯერვალიძე, 2010:142-143).*** **1973 წლის 30 სექტემბერს** აკურთხეს

ახალი ქართული ტაძარი. საფრანგეთის ქართულ ემიგრაციას, პარიზში, საბოლოოდ დაუმკვიდრდა საკუთარი ეკლესია. 1993 წლიდან დღემდე პარიზის ქართული ეკლესიის მრევლის სულიერი მოძღვარია პროტოპრესვიტერი მამა არჩილ დავრიშაშვილი. პარიზის ქართულმა ეკლესიამ დიდი როლი შეასრულა ქართველი ემიგრანტების კონსოლიდაციის საქმეში. 2009 წელს წმინდა ნინოს ქართულ სამლოცველოს დაარსებიდან 80 წელი შეუსრულდა.

XX საუკუნის 20-იანი წლების პოლიტიკური ემიგრაციის შთამომავლების გარდა, საფრანგეთის ქართული ტაძრების მრევლი არაერთი ქართველი გახდა, მათ შორის არის ზვიად გამსახურდიას ხელისუფლების დამხობის შემდეგ, ემიგრაციაში წასული არაერთი პოლიტიკოსი, რომელთაც საფრანგეთის ხელისუფლებისგან პოლიტიკური თავშესაფარი მიიღეს, ასევე არიან სტუდენტები, ეკონომიკური სიდუხჭირის გამო, ჯანმრთელობის პრობლემების გამო, საქართველოდან წასული ემიგრანტები. გაეროს ლტოლვილთა უმაღლესი კომისარიატის მიერ გამოქვეყნებული დასკვნების მიხედვით, საქართველო იმ ქვეყნების ათეულში შევიდა, რომლის მოქალაქეებიც ყველაზე ხშირად ითხოვენ საზღვარგარეთ თავშესაფარს. დასკვნის მიხედვით, საქართველოს მოქალაქეები თავშესაფარს ძირითადად ევროპის ქვეყნებსა და აშშ-ი ითხოვენ. 2009 წლის მონაცემებით, საქართველოდან საფრანგეთში თავშესაფარი 471-მა ადამიანმა მოითხოვა, აშშ-ში კი – 113-მა. მრევლის რიცხვის გაზრდის გამო, 2009 წელს პარიზთან ახლოს წმინდა თამარ მეფის სახელობის ტაძარი გაიხსნა. ტაძრის აღმშენებელია საფრანგეთში მოღვაწე ქართველი ბიზნესმენი ელგუჯა ქებურია, რომელიც ზრუნავს როგორც ტაძარზე, ისე სამრევლო და საკვირაო სკოლებზე. ტაძარი 2009 წლის 14 მაისს თამარობის დღესასწაულზე აკურთხა დასავლეთ ევროპის მიტროპოლიტმა აბრაამმა ეპარქიის სამღვდელოებასთან ერთად. ტაძარი არქიტექტორმა არჩილ მინდიაშვილმა დააპროექტა, ხოლო მამუკა მიქელაძემ მოხატა. ტაძრის საძირკველში სვეტიცხოვლის ეზოდან წაღებული მიწა ჩაატანეს, რაც ქართველ ემიგრანტებში ბადებს განცდას, რომ ისინი ქართულ მიწაზე დგანან. ახალ ტაძარში პირველი საღმრთო წირვა 14 მაისს აღასრულა უწმინდესმა და უნეტარესმა ილია II-მ, საქართველოს ეკლესიის წმინდა სინოდის წევრებთან და სამღვდელოებასთან ერთად. ტაძრის წინამძღოლია არქიმანდრიტი ანტონ კანდელაკი. თამარ მეფის სახელობის ტაძარში თანამწირველად მამა მიქაელი (მღვდელი მიქაელ ბურდული) გაამწესეს, რომელიც რამდენიმე წლის წინ ბრიუსელსა

და ლონდონში საფრანგეთიდან ჩადიოდა, ქართველი მრევლისთვის წირვა-ლოცვის ჩასატარებლად. უცხოეთში მყოფი ადამიანები, განსაკუთრებით, სწორედ, ეკლესიის დახმარებით ცდილობენ თავიანთი სულიერი წონასწორობის შენარჩუნებას და ერთმანეთთან კონსოლიდაციასაც ამ გზით ახერხებენ. ზოგჯერ, მოძღვარს აღსარებას ის ემიგრანტებიც აბარებენ, რომლებიც საქართველოში ეკლესიურ ცხოვრებას მოწყვეტილნი იყვნენ. უცხოეთში გადახვეწილებს, მათ პირველად გაუჩნდათ სურვილი, თავიანთი განცდები სულიერ მამას გაანდონ და ამით მდგომარეობა შეიმსუბუქონ. პარიზში არსებულ მართლმადიდებელ ტაძრებს დიდი როლი ეკისრებათ ემიგრანტების სულიერი განწყობის ამაღლების და საფრანგეთის მასშტაბით ქართული კულტურის პოპულარიზაციის საქმეში.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

გაზ. „დამოუკიდებელი საქართველო“, 1931 – №67, პარიზი.

კობახიძე, 2009: – კობახიძე რ., წმინდა მღვდელმოწამე გრიგოლ ფერაძე ქართული ემიგრაციის სულიერი მამა და დიდი მოღვაწე, ჟურნალში: „ქრისტიანობის კვლევები“, II, თბილისი.

პაპროცკი, 1987: – პაპროცკი ჰ., არქიმანდრიტი გრიგოლ ფერაძე, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 22.V, თბილისი.

ჟურნალი „ქართლოსი“, 1937-1939 – №1, 8-10, 13-14, პარიზი.

ჟურნალი „მამული“, 1951-1953 – №2,3,4, ბუენოს-აირესი.

ჟურნალი „გუშაგი“, 1985 – №4, პარიზი.

სარალიძე, 2009: – სარალიძე ლ., გრიგოლ ფერაძის პარიზში მოღვაწეობის ისტორიიდან, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, დიდაჭარობა, ბათუმი.

ფერაძე, 1933: – ფერაძე გ., შინაარსი ჭეშმარიტი მოქალაქეობის, ჟურნალში: „ჯვარი ვაზისა“, №3, პარიზი.

ფერაძე, 2003: – ფერაძე გ., ქართული კულტურის სამსახურში (პოლონურიდან თარგმნა ამბროსი გრიშიკაშვილმა), საისტორიო ჟურნალი „არტანუჯი“, №11, თბილისი.

შარაძე, 1993: – შარაძე გ. გრიგოლ ფერაძე, წიგნში: უცხოეთის ცის ქვეშ, II, თბილისი.

ჯერვალიძე, 2010: – ჯერვალიძე ც., პარიზიდან ვაშინგტონამდე საქართველოზე ფიქრით, I, თბილისი.

Dadechké liani , 1934: – Dadechké liani Ilamaz (secré t aire gé né ral de la Paroisse), La communauté orthodoxe gé orgienne de Paris (Paris, dé c e m b r e , 1 9 3 3), ჟურნალში „ჯვარი ვაზისა“, №3, პარიზი.

Meloua – Meloua Mirian, biographi du père Elie Mélia (1915-1988), ancient recteur de la paroisse saint Nino de Paris, ხაზგზ: http//colisee.org

Lela Saralidze (Tbilisi, Georgia)
From the history of orthodox parish in Paris

Summary

This work is about emigrant Georgians in Paris Who tried to establish Georgian church. The work is about the history of churches in Paris named after Saint Nino and Saint King Tamar. Establishing Georgian church in Paris was long process. It is marked that in 1929 Grigol Feradze, when he was still civilian, with the help of Georgian emigrants played a significant role establishing Georgian church. It is said that the church was made when Bolsheviks were destroying churches and monasteries in Georgia. First liturgy in Paris Georgian church was served by father Grigol in 1931. Father Grigol was in Paris till 1933. Grigol Feradze's last signature in the book of Georgian church in Paris is in 1938 January. From 1943 archimandrite Grigol Feradze was changed by Nikoloz Zambaxidze. After Nikolox Zambaxidze went to Argentina from 1949, confessor of Georgian church became archpriest Ilia Melia. In 1962 Ilia Melia met Catholicos-Patriarch of All Georgia Efrem II in Paris and in 1979 he met current Catholicos-Patriarch of All Georgia Ilia II in Geneva. In 1980 February father Ilia Melia hosted Ilia II in Georgian church in Paris. At first because of indigence Georgian parish was not able to collect enough money for buying the building for Church. In 1973 when Ilia Melia was the confessor of the church Georgians bought the building for church. The Georgian saint Nino's church was consecrastet in 1973 30 September.The church played big role in the work of Georgian emigrants consolidation. In 2009 Georgian saint Nino's church in Paris became 80 years old.

ირინა არაბიძე
(თბილისი, საქართველო)

ქართული პოლიტიკური პარტიების მონაწილეობა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის პროცესში (დროებითი მმართველობის სხდომის ოქმების მიხედვით. 1917 წელი)

საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია აღდგენილად გამოცხადდა 1917 წლის 12(25) მარტს, რუსეთში მომხდარი თებერვლის რევოლუციის შემდეგ. ამ დიდი ეროვნული საქმის მოთავე ქართველი სამღვდელოება იყო. მან ქვეყანაში შექმნილ ვითარებას დროულად აუღო ალღო და რევოლუციური ნაბიჯი ერისა და პოლიტიკური პარტიების წარმომადგენლების თანხმობითა და თანდასწრებით გადადგა. საეკლესიო კრების მოწვევამდე და საჭეთმპყრობლის არჩევამდე (1917 წ. სექტემბერი) მოქმედებდა საქართველოს ეკლესიის დროებითი მმართველობა კათოლიკოს-პატრიარქის მოსაყდრის, გურია-სამეგრელოს ეპისკოპოს ლეონიდეს (ოქროპირიძე) მეთაურობით.

სახელმწიფოს ერთიანობის შენარჩუნების მიზნით, რუსეთის დროებითმა მთავრობამ აღდგენილი ავტოკეფალია 27 მარტს ეროვნული ნიშნით დაამტკიცა. ეს კი იმას ნიშნავდა, რომ ივერიის ეკლესიის იურისდიქციაში მხოლოდ ქართველი მართლმადიდებლები უნდა გაერთიანებულიყვნენ. საქართველოს ტერიტორიაზე მცხოვრები სხვა ეროვნების მართლმორწმუნენი ისევ რუსეთის ეკლესიის დაქვემდებარებაში რჩებოდნენ, მიუხედავად იმისა, რომ მსოფლიო საეკლესიო კრებათა კანონებით აკრძალულია ფილეტიზმი ანუ მორწმუნეთა დაყოფა ეროვნული ნიშნით.

საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის ტერიტორიული ნიშნით აღიარებას რუსეთის დროებითი მთავრობა იმიტომ ეწინააღმდეგებოდა, რომ ეს ქვეყნისათვის პოლიტიკური სტატუსის მინიჭებისაკენ გადადგმული ნაბიჯი იქნებოდა (საეკლესიო კანონებით ეკლესიის საზღვრები სახელმწიფოს საზღვრებს უნდა ემთხვეოდეს).

ეკლესიის დროებითი მმართველობა და მისი თანამოაზრეები ავტოკეფალიის ეროვნული ნიშნით აღიარებით არ დაკმაყოფილდნენ და საქართველოს ეკლესიის უფლებებისათვის ბრძოლა დაიწყეს. ისინი მოითხოვდნენ: საქართველოს ეკლესიის არსებობა ისტორიულ-ტერიტორიულ საზღვრებში ყოფილიყო აღიარებული და მისი ფუნქციონირებისათვის საჭირო ყველა

დაწესებულება კათოლიკოს-პატრიარქის მოსაყდრის იურისდიქციაში გადასულიყო. ეკლესიის მმართველი ორგანო, თავის მხრივ, საკათოლიკოსოს საზღვრებში არაქართველ მართლმადიდებლებს ავტონომიური ეპისკოპოსების ყოლის უფლებას აძლევდა *(საპატრ. არქ., ან.1, ს.6421, ფურც. 52).*

ეკლესიის დროებითი მმართველობის წევრები იმედოვნებდნენ, რომ ეკლესიის უფლებათა აღდგენის საქმეში მათ ხალხი და პოლიტიკურ პარტიათა წარმომადგენლები დაეხმარებოდნენ. „12 მარტის ნაბიჯის გადადგმა ისტორიის მოთხოვნა იყო“. ეკლესიისა და პოლიტპარტიათა მოქმედებების შეთანხმებას ამ საკითხში საერთო ინტერესები განაპირობებდა. სოციალ-დემოკრატიული პარტიის ლიდერმა ნოე ჟორდანიამ 12 მარტს განზრახული აქტის შესახებ დირექტივებიც კი მისცა სასულიერო წოდებას *(საპატრ. არქ., ან.1, ს.6421, ფურც. 245-246).*

მიზნის მიღწევის პროცესში ერისა და ბერის ერთიანობა კარგადაა ასახული დროებითი მმართველობის სხდომის ოქმებში.

ეკლესიის ავტოკეფალური უფლებების აღდგენისადმი ამიერკავკასიის განსაკუთრებული კომიტეტისა და სოციალ-დემოკრატიული პარტიის წარმომადგენლების დამოკიდებულებას უკვე შევეხეთ ორ სტატიაში: „ამიერკავკასიის განსაკუთრებული კომიტეტის („ოზაკომი“) წვლილი საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალურ უფლებათა აღდგენის საქმეში (დროებითი მმართველობის სხდომის ოქმების მიხედვით)“ და „საქართველოს ეკლესიის დროებითი მმართველობის დელეგაციის მოღვაწეობა პეტროგრადში (1917 წლის ივნისი-აგვისტო) (დელეგაციის მოხსენების მიხედვით)“.

ამჟამად ჩვენ საქართველოს ეკლესიისადმი სხვა ქართული პარტიების, უფრო სწორად, ინტერპარტიული საბჭოს დამოკიდებულებაზე ვისაუბრებთ.

პეტროგრადის დროებითი მთავრობის მიერ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღიარების შემდეგ, საქართველოს საეგზარქოსო გაუქმდა. ქართულ მხარეს უნდა შეემუშავებინა დებულებები, რომლებშიც ასახული იქნებოდა რუსეთის სახელმწიფოში საქართველოს ეკლესიის უფლებრივი მდგომარეობა. აღნიშნულ დებულებათა დამტკიცებამდე და დამფუძნებელი კრების მიერ საქართველოს ეკლესიის უფლებათა საბოლოო გაფორმებამდე, საეკლესიო დაწესებულებებს მუშაობა ძველ საწყისებზე უნდა განეგრძოთ. ამ ორაზროვანმა დადგენილებამ საქართველოს ეკლესიის დროებით მმართველობას ბევრი დაბრკოლება შეუქმნა.

ავტოკეფალიაადდგენილი ეკლესიის უფლებათა განხორციელებას წინააღმდეგობას უწევდნენ როგორც ეგზარქოსი, ასევე სინოდის რეჟიმისდროინდელი დაწესებულებების თანამშრომლები. საქართველოში მცხოვრები რუსი მართლმადიდებლების ნაწილმა რუსეთის ეკლესიის დაქვემდებარებისაგან საქართველოს ეკლესიის განთავისუფლების წინააღმდეგ პროვოკაციული ქმედებები წამოიწყო და ქართველებს სხვა ეროვნების წარმომადგენელთა დევნაში დასდო ბრალი.

სწორედ რუსთა პროვოკაციების ალაგმვა და საქართველოს ეკლესიის უფლებების აღდგენისათვის გზების დასახვა წარმოადგენდა საქართველოს ეკლესიის ამოცანას ინტერპარტიულ საბჭოსთან ურთიერთობის საწყის ეტაპზე.

ინტერპარტიული საბჭოს სხდომის ოქმებით დასტურდება, რომ „ქართველთა I უფრო სრული და საქმიანი კრება მოხდა აპრილში 1917 წ.“ (შემდეგში I ინტერპარტიული წინასწარი თათბირი ეწოდა). ცნობილია, რომ ამ კრებაზე ოქმი არ შეუდგენიათ, ამიტომ საბჭოს მუშაობის ამსახველ დოკუმენტში განხილული საკითხების სრული ჩამონათვალიც არ არის. ინტერპარტიული კრების მდივნის ჩანაწერიდან ცნობილია, რომ ამ „კრებამ განიხილა საქართველოს პარტიებს შორის შეთანხმების შესაძლებლობის საკითხი... გაირჩა საკითხი საქართველოს ტერიტორიის შესახებ“ ***(სცსსა, ფ.1823, ან.1, ს.1, ფურც. 1, 14).***

დროებითი მმართველობის სხდომის ოქმებიდან და ნიკიტა თალაკვაძის დღიურებიდან ცნობილი ხდება, რომ საქართველოს ეკლესიის დროებითი მმართველობის წევრები: დეკანოზი ნიკიტა და სერგი გორგაძე ინტერპარტიული საბჭოს სხდომაზე პირველად 7 აპრილს იმყოფებოდნენ, ე. ი. I კრება 7 აპრილს შედგა და გარდა ზემოაღნიშნული საკითხებისა, მასზე ეკლესიის ავტოკეფალიის შესახებაც იმსჯელეს ***(საპატრ. არქ., ან.1, ს.6421, ფურც. 59; დეკანოზი ნიკიტა თალაქვაძე, 2013: 20).***

დროებითი მმართველობის სხდომის ოქმებში დაფიქსირებულია საეკლესიო საკითხთან დაკავშირებით ინტერპარტიული კრების დადგენილებებიც: „1) ქართველ და რუსის სამღვდელოების წარმომადგენლებმა კავკასიის კომისარიატის (ოქმებში ეს დასახელება ხშირად იხმარება ა/კ განსაკუთრებული კომიტეტის ნაცვლად – ი.ა.) წარმომადგენელთა თანდასწრებით შეიმუშაონ მოწოდება საზოგადოებისადმი, რომელშიაც სამღვდელოებათა წარმომადგენელნი განმარტავენ იმ აზრს, რომ ქართველი სამღვდელოება არავითარ აგრესიულს მოქმედებას არ ეწევა რუსის სამღვდელოების და ეკლესიის წინააღმდეგ – ამასვე

დაადასტურებს კომისარიატი. 2) ქართველმა სამღვდელოებამ განუმარტოს თავის მიმდევრებს – მორწმუნეთ და საეკლესიო კრებულთ, რომ მათ არავითარი ძალადობა არ გამოიჩინონ არაქართველთადმი და არ გაამწვავონ ისედაც გამწვავებული ურთიერთობა. 3) საქართველოს ეკლესიის დროებითმა მმართველობამ (და მისმა განყოფილებებმა) დღეიდგან არ გადასდგას არავითარი ნაბიჯი, რომელიც გადასცილდება დროებითის მთავრობის მიერ გამოქვეყნებულის აქტის ფარგლებს, პოლიტიკურ პარტიათა და კომისარიატის დაუკითხავად. 4) ქართულმა პრესამ და ყველა პარტიებმა ეს საკითხი (ავტოკეფალობისა) გააშუქონ ზემომოყვანილის თვალსაზრისით და გამწვავება მდგომარეობისა არ გამოიწვიონ. 5) კრებამ ერთხმად მიიღო დადგენილება, რომ ესეთივე მოწოდება გამოსცეს მუშათა და ჯარისკაცთა დეპუტატების საბჭოებმა, როცა ამის შესახებ დროს დაინახავენ“ ***(საპატრ. არქ., ან.1, ს.6421, ფურც. 59).*** პოლიტპარტიათა წარმომადგენლების აზრით, ეკლესიის ავტოკეფალიის შესახებ ინფორმაციის ფართოდ გავრცელების შემდეგ ცენტრალური ხელისუფლება საკითხის იგნორირებას ვეღარ შეძლებდა ***(დეკანოზი ნიკიტა თალაქვაძე, 2013: 25).*** ინერპარტიული საბჭოს დადგენილების მესამე მუხლში მოიაზრებოდა ქართველებსა და რუსებს შორის საეკლესიო დაწესებულებების (შენობები, სასულიერო სასწავლებლები, არქივი, კანცელარია და სხვ.) განაწილებასთან დაკავშირებით წარმოქმნილი სირთულეები, ასევე ეკლესიის მმართველი ორგანოს ურთიერთობა დროებითი მთავრობის წარმომადგენლებთან ***(საპატრ. არქ., ან.1, ს.6421, ფურც. 60).***

ეკლესიის დროებითმა მმართველობამ საქმის წარმატებისათვის ზემოაღნიშნული დადგენილებები მიიღო, რადგან ხედავდა, რომ ინტერპარტიული საბჭო საქართველოს პოლიტიკური მომავლისათვის ეკლესიის დამოუკიდებლობის მნიშვნელობას აღიარებდა და მისადმი მხარდაჭერას გამოხატავდა.

ავტოკეფალისტებსა და პოლიტიკურ პარტიებს შორის ურთიერთობისათვის შეიქმნა კომისია, რომლის შემადგენლობაშიც აირჩიეს: დეკანოზი ნიკიტა, სერგი გორგაძე და დავით ნახუცრიშვილი ***(საპატრ. არქ., ან.1, ს.6421, ფურც. 59).***

ვფიქრობთ, რომ ეკლესიასა და ინტერპარტიულ საბჭოს შორის ურთიერთობის ინიციატივა ამ უკანასკნელის მხრიდან მომდინარეობდა. დროებითი მმართველობის 8 აპრილის სხდომის ოქმის მიხედვით, „7-ს ამ აპრილს პარტიათა ორგანიზაციაში **მიწვეულ იქმნენ** საქართველოს ეკლესიის დროებითი მმართველობის

წევრნი...“ ჩვენს ვარაუდს ამყარებს ისიც, რომ ინტერპარტიული საბჭოს II კრებაზე თავმჯდომარე აკაკი ჩხენკელმა ეკლესიასა და პოლიტპარტიებს შორის შეთანხმება I კრების შედეგად ჩათვალა ***(საპატრ. არქ., ან.1, ს.6421, ფურც. 59; სცსსა, ფ.1823, ან.1, ს.1, ფურც. 1).***

მუშაობის ხარისხის გასაუმჯობესებლად და ხელისუფლებისა თუ საზოგადოების თვალში ავტორიტეტის ასამაღლებლად ეკლესიის დროებითმა მმართველობამ წევრთა რაოდენობა რამდენჯერმე შეავსო. მის რიგებს შეემატნენ კულტურულ-საგანმანათლებლო და საზოგადოებრივი დაწესებულებებისა და ეროვნულ-დემოკრატიული, სოციალ-დემოკრატიული და სოციალ-ფედერალისტური პარტიების წარმომადგენლები. ისინი ხშირად ძალიან მნიშვნელოვანი საკითხების გადაწყვეტაში იღებდნენ მონაწილეობას (დროებითი მმართველობის ურთიერთობა ამიერკავკასიის განსაკუთრებულ კომიტეტთან, ეკლესიის მმართველი ორგანოს ფინანსური უზრუნველყოფა და სხვა) ***(საპატრ. არქ., ან.1, ს.6421, ფურც. 103).***

რუს-ქართველთა საეკლესიო ინტერესების გასამიჯნად პეტროგრადიდან გამოგზავნილმა დროებითი მთავრობის კომისარმა – ვლადიმერ ნიკოლოზის ძე ბენეშევიჩმა – საქართველოს ეკლესიისათვის ტერიტორიული ავტოკეფალიის მინიჭებასთან დაკავშირებით საკითხის განხილვაც კი შეუძლებლად ჩათვალა.

ეკლესიის დროებითმა მმართველობამ მდგომარეობის ყოველმხრივ გაანალიზების შემდეგ დაასკვნა, რომ ტერიტორიული ავტოკეფალია არსებულ პირობებში მიუღწეველი იყო და ეროვნულ ავტოკეფალიაზე იძულებით დათანხმდა ***(საპატრ. არქ., ან.1, ს.6421, ფურც. 71-74).***

1917 წლის 16 აპრილს გამართული ინტერპარტიული საბჭოს II კრება დაეთანხმა დროებითი მმართველობის გადაწყვეტილებას ეროვნული ავტოკეფალიის მიღების შესახებ. პოლიტპარტიების წარმომადგენლებს იმედი ჰქონდათ, თუ საქართველოს ავტონომია რეალობად იქცეოდა, მაშინ ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხი ავტომატურად მოგვარდებოდა ***(საპატრ. არქ., ან.1, ს.6421, ფურც. 75).***

საფუძველი, რომელზეც თავის საქმიანობას ამყარებდა ბენეშევიჩი, ავტოკეფალისტებისათვის მიუღებელი იყო. კომისარი ეჭვქვეშ აყენებდა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიას მაშინ, როცა პეტროგრადის დროებითი მთავრობის მიერ ის უკვე აღიარებული იყო. ეკლესიის დროებითი მმართველობა ამის გამო

ბენეშევიჩთან მუშაობის შეწყვეტასაც ფიქრობდა. როგორც ყოველი ახალი სირთულის წარმოშობისას, ახლაც დროებითმა მმართველობამ საქმეში ჩარევის თხოვნით ა/კ განსაკუთრებულ კომიტეტსა და პოლიტიკური პარტიების წარმომადგენლებს მიმართა. მათ ბენეშევიჩთან კავშირის გაწყვეტა მიზანშეწონილად არ მიიჩნიეს, და დროებით მმართველობას ურჩიეს, კომისრისაგან მოეთხოვა პეტროგრადის დროებით მთავრობასთან შუამდგომლობა „ძირითადი დებულებების“ («Основныя начала правового положения грузинской церкви в русском государстве») დამტკიცების დასაჩქარებლად ***(საპატრ. არქ., ან.1, ს.6421, ფურც. 114-115, 117-120, 133-140).***

ქართული მხარის მიერ შემუშავებული და ცენტრალური მთავრობისათვის 18 აპრილს წარდგენილი დებულებანი სამი თვის შემდეგაც არ იყო დამტკიცებული. პეტროგრადის დროებითი ხელისუფლების კრიზისმა ქართველი ავტოკეფალისტები უფრო მეტად დაარწმუნა, რომ საქართველოს ეკლესიის საქმეები ადგილობრივ, სამხარეო მმართველობას უნდა გადაეწყვიტა. ა/კ განსაკუთრებული კომიტეტი ცდილობდა, საკითხი ისე მოეგვარებინა, რომ მხარეში მშვიდობიანობა დაცული ყოფილიყო და არც ცენტრალური მთავრობა გაენაწყენებინა, ამიტომ გადამწყვეტი მოქმედებებისაგან თავს იკავებდა.

პეტროგრადში „ძირითადი დებულებანი“ 25 ივლისს შეკვეცილი სახით დაამტკიცეს, საქართველოს ეკლესიის მეთაურს მცხეთის მთავარეპისკოპოსის წოდება მიანიჭეს. თბილელის ტიტული კი კავკასიის ეგზარქოსისთვის „შეინახეს“.

პირობები, რომლებშიც რუს-ქართველთა საეკლესიო ინტერესების გამმიჯვნელ კომისიას პეტროგრადში უნდა ემუშავა, საქართველოს ეკლესიის უფლებათა აღდგენის პროცესს გაჭიანურებას გამოიწვევდა. ეკლესიის დროებითი მმართველობის აზრი ინტერპარტიულმა საბჭომაც გაიზიარა. ამ უკანასკნელმა ავტოკეფალისტებს ურჩია, კომისიაში ქართული მხარის წარმომადგენლები არ გაეგზავნათ; პროტესტი განეცხადებინათ კავკასიის რუსი ეგზარქოსის თბილელად სახელდების გამო და სასულიერო სასწავლებლების ნაციონალიზაციაც დაეჩქარებინათ ***(საპატრ. არქ., ან.1, ს.6421, ფურც. 257-263, 281-282; სცსსა, ფ.1823, ან.1, ს.1, ფურც. 20).***

ეკლესიის დროებით მმართველობასა და პოლიტიკურ პარტიებს შორის ინტენსიური ურთიერთობა იყო ეგზარქოსის ყოფილი სახლისა და სინოდალური კანტორის საქართველოს ეკლესიის ხელში გადმოსვლის პროცესშიც.

ინერპარტიულმა ბიურომ (საბჭოს სახელი 3 აგვისტოს შეეცვალა) მიზანშეწონილად ჩათვალა, დროებით მმართველობას ყოფილი ეგზარქოსის სახლის მხოლოდ ნაწილი დაეკავებინა, ნაწილი კი ისევ რუსი სამღვდელოებისათვის დაეტოვებინა ***(სცსსა, ფ.1823, ან.1, ს.1, ფურც. 20).*** მიუხედავად ამისა, ყოფილი ეგზარქოსის სახლი ქართულმა მხარემ 23 აგვისტოს დაიკავა. პროცესში მონაწილეობდნენ პოლიტიკური პარტიების წარმომადგენლები, შეიარაღებული ქართველი მოხალისეები და ჯარისკაცები ***(ვაჩნაძე, 1992: 127).***

ყოფილი საეგზარქოსოს საეკლესიო დაწესებულებათა: სინოდის კანტორის, კანცელარიის, სანთლის ქარხნის, კავკასიაში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღმდგენელი საზოგადოების, სასწავლო დაწესებულებათა და სახელმწიფო ხაზინის კრედიტების საქართველოს ეკლესიის დაქვემდებარებაში გადაცემა 1917 წლის ბოლოსთვისაც არ იყო უზრუნველყოფილი ***(საპატრ. არქ., ან.1, ს.6421, ფურც. 327-328).*** საქართველოს ეკლესიას არსებობას შედარებით ნორმალური პირობები მხოლოდ 1920 წლის თებერვლიდან შეექმნა, როცა დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობის გადაწყვეტილებით, კავკასიის საეგზარქოსოს იურისდიქცია საქართველოში ოფიციალურად გაუქმდა.

პოლიტიკური პარტიების წარმომადგენლები ეკლესიის დროებითმა მმართველობამ საეკლესიო კრებაზეც (გაიხსნა 1917 წლის 8 სექტემბერს) მიიწვია. მიუხედავად იმისა, რომ ეკლესია ყოველ მნიშვნელოვან საკითხში ანგარიშს უწევდა და ითვალისწინებდა პოლიტპარტიათა მოსაზრებებს, ინტერპარტიულმა საბჭომ შეძლო ზღვარს არ გადასულიყო და კათოლიკოს-პატრიარქის კანდიდატურის შერჩევაში მონაწილეობა არ მიიღო ***(სცსსა, ფ.1823, ან.1, ს.1, ფურც. 27).***

ახლადარჩეული სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი კირიონ II (საძაგლიშვილი) ინტერპარტიულმა საბჭომ 19 ნოემბერს ეროვნულ ყრილობაზე მიიწვია.

საქართველოს ეკლესიის დროებითმა მმართველობამ პოლიტიკური პარტიების წარმომადგენლებთან შეთანხმებული მოქმედებით, მათი მორალური და ფიზიკური მხარდაჭერით, შეძლო ნაწილობრივ მაინც გამკლავებოდა რუსული ეკლესიის ძალმომრეობას და თავისი არსებობისათვის მეტ-ნაკლებად მისაღები პირობები შექმნა. თუმცა, ეკლესიის უფლებათა აღდგენის პროცესში ინტერპარტიული საბჭოს მოქმედების შეზღუდულობა საქართველოს პოლიტიკური დამოუკიდებლობის

იდეის მოუმწიფებლობით და რუსეთის დამფუძნებელი კრებისადმი დიდი მოლოდინებით იყო განპირობებული.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

საპატრ. არქ., ან.1, ს.6421 – სრულიად საქართველოს საპატრიარქოს არქივი, ანაწერი 1, საქმე 6421.

სცსსა, ფ.1823, ან.1, ს.1 – საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფონდი 1823, ანაწერი 1, საქმე 1.

ვაჩნაძე, 1992: – ვაჩნაძე დ., სამშობლოს სამსახურში (მოგონებანი), ნაწ. I, ჟურნ. "ივერია" (ქართულ-ევროპული ინსტიტუტის ჟურნალი), 1992, № 1.

დეკანოზი ნიკიტა თალაქვაძე, 2013: – დეკანოზი ნიკიტა თალაქვაძე, მოქალაქე მღვდლის დღიურიდან, გიორგი ლეონიძის სახელობის ქართული ლიტერატურის სახელმწიფო მუზეუმი, გამომცემელი ლაშა ბაქრაძე, თბილისი.

Irina Arabidze
(Tbilisi, Georgia)

Georgia Political Parties in the Autocephaly Restoration Process of the Church of Georgia (According to the minute of the Provisional Governing Body.1917)

The autocephaly of the Church of Georgia restored in March 12 (25), 1917 was acknowledged by the provisional government of Russia as of a national church, which meant that the rights of the church were shortened, reduced. The provisional board of the Georgian Church administration and like-minded persons protested this decision and started fighting against it.

In the process of reaching the goal unity of the nation and clergy was obviously seen. In the process of restoring the autocephaly of the Church of Georgia political parties were actively involved as well. National interparty council paid attention to the church issue from its first official meeting (April, 7, 1917) and since then it became almost the subject of its every day discussion.

The provisional board of the Georgian Church administration in agreement with the representatives of the political parties and with their support was able to oppose at least partially the aggression of the Russian Church and created more or less expectable and suitable conditions for existence.

იგორ კეკელია
(ქუთაისი, საქართველო)

ოდიშის საეკლესიო გეოგრაფიის ერთი საკითხი ვახუშტი ბაგრატიონის ნაშრომში (ცაიშის ეპარქიის საზღვრები)

საეკლესიო ცხოვრების ჩამოყალიბებისა და განვითარების ქრონოლოგიური ზღვარის, მისი გავრცელების არეალის დადგენა და საეკლესიო ცხოვრების გეოგრაფიულ-ტერიტორიული დანაწილების შესწავლა საეკლესიო გეოგრაფიის სფეროს შეადგენს ***(ხარაძე, 2003:159).***

ვახუშტი ბატონიშვილი მკაფიოდ განსაზღვრავს ოდიშისა და აფხაზეთის სამთავროების ტერიტორიაზე XVIII საუკუნის დასაწყისისათვის არსებული ეპარქიების ტერიტორიას.

მეცნიერი „აღწერაში“ ოდიშ-აფხაზეთის საეკლესიო ორგანიზაციას შემდეგი სახით წარმოგვიდგენს: ორივე ადმინისტრაციულ-პოლიტიკური ერთეული ეკლესიურად აფხაზეთის კათალიკოსის დაქვემდებარებაშია. საკათალიკოსო დაყოფილია ეპარქიებად. მათ სათავეში ეპისკოპოსები დგანან. დაარსების ქრონოლოგიის მიხედვით უძველესია ბიჭვინთის საეპისკოპოსო, რასაც მოსდევს ცაიშის, ჭყონდიდის, მოქვის, დრანდის, ბედიის, წალენჯიხის საეპისკოპოსოები. ამასთანავე, ვახუშტი „აღწერაში“ არაფერს ამბობს დასავლეთ საქართველოს ძველ, „ბიზანტიურ“ კათედრებზე (ფაზისი, ძიგანევი).

თუკი ვახუშტის ცნობებს ოდიშ-აფხაზეთის ეპარქიათა ტერიტორიების შესახებ მისივე გეოგრაფიული აღწერის პრინციპით (ჩრდილო-დასავლეთიდან სამხრეთ-აღმოსავლეთისაკენ) მივუდგებით, საეკლესიო გეოგრაფიის თვალსაზრისით ასეთ სურათს მივიღებთ:

ჭყონდიდის ეპარქია: მდ. ცხენისწყლიდან უნაგირას მთამდე ***(ვახუშტი, 1973: 776);***

ცაიშის ეპარქია: უნაგირას მთიდან (აღმ.) შავ ზღვამდე (დას.), მდ. ჭანისწყლიდან სამხრეთით, რიონამდე ***(იქვე: 778);***

წალენჯიხის ეპარქია: ჭანისწყალ-დადისწყლის შუამდინარეთი ***(იქვე: 778);***

ბედიის ეპარქია: დადისწყალ-მოქვის შუამდინარეთი ***(იქვე: 780);***

მოქვის ეპარქია: მოქვი-კოდორის შუამდინარეთი ***(იქვე: 780-781);***

დრანდის ეპარქია: მდ. კოდორიდან ანაკოფიამდე ***(იქვე: 781).***

ქვემოთ განვიხილავთ საეკლესიო-ადმინისტრაციული ერთეულის – ცაიშის საეპისკოპოსოს საეკლესიო გეოგრაფიას. ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობებისა და სხვა სახის წერილობითი წყაროების, აგრეთვე ტოპონიმური მასალის მონაცემების ურთიერთშეჯერებითა და გაანალიზებით, და გეოგრაფიული პრინციპის გათვალისწინებით შევეცდებით, დაახლოებით განვსაზღვროთ, ან უფრო დავაზუსტოთ ეპარქიის ტერიტორია და საზღვრები.

ცაიშის ეპარქიის საზღვრები. ვახუტი ცაიშის ეპისკოპოსის სამწყსოს შესახებ წერს:, „ამ წყალზედ (ჭანისწყალზე – ი. კ.), ჩდილოს კიდესა ზედა... არს ეკლესია ჩაისს, დიდი, გუნბათიანი, კეთილშენი და შემკული. ზის ეპისკოპოზი, მწყემსი ამ წყლის სამხრეთის კერძოსი უნაგირამდე და რიონ(ა)-ზღვადმდე“ ***(ვახუშტი, 1973: 778).***

ცაიში წარმოადგენდა საეპისკოპოსო კათედრალს, რასაც მოწმობს VII ს-ის დამდეგით დათარიღებულ ბერძნულენოვან წყაროში, კერძოდ, გიორგი კვიპროსელის მიერ 602-610 წლებს შორის შედგენილ საეპისკოპოსო კათედრათა ნუსხაში, სოფლის სახელწოდების მოხსენიება **საისის** ფორმით. ასევე IX ს-ის დამდეგს ბიზანტიელი მემატიანის – ბასილი სოფენელის მიერ შედგენილ თხზულებაში ლაზიკის ეპარქიის ეპისკოპოსთა შორის იხსენიება აბისსენთა ეპისკოპოსი ***(ბასილი სოფენელი, 1952:142).*** ფასიდის სამიტროპოლიტოს დაქვემდებარებულ საეპისკოპოსოებს შორის საისის საეპისკოპოსოსა და აბისსენთა, იგივე საისინის ეპისკოპოსის მოხსენიება ადასტურებს აქ საეკლესიო კათედრის არაუგვიანეს VII ს-დან არსებობას.

ისტორიკოსი ბუბა კუდავა დასავლეთ საქართველოში საეკლესიო კათედრათა „მოცვლის“ პროცესის, ანუ XI ს-ის შემდეგი პერიოდის ვითარების გათვალისწინებით, ფიქრობს, რომ ზემო სვანეთი (ენგურის ხეობა) ცაიშის ეპარქიაში შედიოდა; ამასთანავე, წერს, რომ იგი ვრცელდებოდა მდ. გაგიდადან (ან ენგურიდან) უნაგირას ქედამდე (ან მდ. ჭანისწყლამდე, მდ. ხობამდე). ქვემო სვანეთსა და ლეჩხუმს – ცხენისწყლის ხეობის ზემო და შუა წელს მკვლევარი ცაგერის ეპარქიაში გულისხმობს და არც იმას გამორიცხავს, რომ ზემო სვანეთის ნაწილიც, კერძოდ, ენგურის ხეობის სათავეები ცაგერელი ეპისკოპოსის სამწყსო ყოფილიყო ***(კუდავა, 2002: 115-116).***

ვახუშტი ცაიშის ეპისკოპოსის სამწყსოს განსაზღვრავს ხობისწყლის სამხრეთით „უნაგირამდე და რიონ(ა)-ზღვადმდე“.

საცაიშლოს საზღვრების ზუსტი დადგენა ისტორიული წყაროების სიმწირის გამო ვერ ხერხდება. ამიტომ მართებულად მიგვაჩნია მკვლევარ დ. ჭითანავას მსჯელობა, რომ ეპარქიის საზღვრების ხშირი ცვალებადობის გამო, რაც მეზობელ ეპარქიებთან დავის საგანიც ხდებოდა ხოლმე, აღნიშნული საკითხი ცალკეული ეპოქების მიხედვით უნდა იქნას განხილული ***(ჭითანავა, 2010: 100-101).***

1614 წლის მიწისძვრის დროს დანგრეული ცაიშის ტაძარი 1619 წლამდე აღუდგენია მალაქია გურიელს – აფხაზეთის კათალიკოსს, რომელიც იმავდროულად ცაიშელიც იყო, და აღუდგენია საცაიშლოს უწინდელი საზღვრებიც. მისი ღვაწლის შესახებ საინტერესო ცნობებია დაცული 1616-1621 წლებში შედგენილ „საცაიშლო გამოსავლის დავთარში“, სადაც ვკითხულობთ: „დავაწერინე გუჯარი ესე... ცაიშის ეკლესიისა და გარემო სოფლებისა საზღურები, ვინადგ-ნ დავთრები გნრყუნილ იყო. ზურგდიდისაკენ ანარიას ღელეს აქეთ, მდინარის ჩასართავამდის დარჩელისა და ჩოხათის სოფლისა ჭალას სოფელს სათუმოს გზას დაბლა ხეთისაკენ, ბარცხილას ღელეს აქეთ ცაიშის ეკლესიისაა და იქეთი საერთო საცაიშლო კაცისა და ქოთძის საყმოსი მთიან ბარიანათ ურთის სოფლისა სათუმოს გზას აქეთ ეწრიან საყანიანათ საცაიშლო სოფლების გარდასახადი ამ საერთო გუჯარშიდ სცანით, აგრევე საკათალიკოზო ჯგალისა და მისი ადგილ მამულის საზღურისა და გარდასახადისა“ ***(კაკაბაძე, 1913: 41).*** „საცაიშლო გამოსავლის დავთარში“ დასახელებულია აგრეთვე ის სოფლები, რაც ცაიშელის სამწყსოს შეადგენდა XVII ს-ის I მეოთხედისათვის. ესენია: თეკლათი, დარჩელი, ჩოხათი, ჭალა, ჯგალი, ჯორიელი, წყარიგზა//წყარიძგა, ხეთა („ხევთა“) და საკუთრივ ცაიში ***(იქვე: 12, 28, 37, 42, 43, 44-45).***

ცაიშში საეპისკოპოსო კათედრის აღდგენასთან დაკავშირებით 1777 წელს შედგენილ სიგელში აღნიშნულია, რომ ეპისკოპოსად გრიგოლ ჩიქოვანის კურთხევის დროს (1777 წელს) საეპისკოპოსოს ძველი საზღვრები ოდიშის მთავარ კაცია II დადიანს (1745-1788 წწ.) დაუდგენია: „...აღგილნი შენნი ყლინვე და სამწყსოცა შენისა ეკლესიისა ხობის წყალს გაღმართი (ხაზგასმა ჩემია – **ი. კ**.) და ესრეთ განვათავისუფლეთ შენი ეკლესია...“ ***(კაკაბაძე, 1921: 176-177).***

აღნიშნულ დოკუმენტში მოცემულ ზოგადი ხასიათის ცნობას ეპარქიის ტერიტორიაზე („ხობის წყალს გაღმართი“) ავსებს კაცია II დადიანის განჩინება ცაიშის ეკლესიის ყმა-

მამულის საქმეზე, რაც ასევე გრიგოლ ჩიქოვანის (ცაიშელის) ეპისკოპოსობის პერიოდშია (1777-1788 წწ.) დაწერილი:

„**ჭვიდირი** საყანე იდავეს ჯუმს გაღმა და გამოღმა. ჯუმს გაღმართი ცაიშის ეკლესიას ჩვენ ჩვენის გამოძიებით დავანებეთ. და რომელიც მისის ეკლესიის სიახლოვეს ჭვედირის თავი იყო გამოღმა, ისიც საზღვარი დავსდევით... ცაიშის ეკლესიის ყოფილა და ეკლესიას ქონდეს **ნასაჯოგუ**...“ ***(ქსძ, 1974: 444-445).***

დოკუმენტში დაფიქსირებული ტოპონიმების – **ჭვედირის//ჭვიდირისა** და **ნასაჯოგუს** ლოკალიზაცია გვაძლევს იმის შესაძლებლობას, რომ ცაიშის საეპისკოპოსოს ტერიტორიის გარკვეული ნაწილის დადგენა შევძლოთ.

ჭვედირი ეწოდება ფართო ვაკე-სახნავებს ჯუმის ორივე ნაპირას. მარცხენა ნაპირი სოფ. ცაცხვის შემადგენლობაშია, მარჯვენა კი – სოფ. ჩხოუშს ეკუთვნის (ორივე ზუგდიდის მუნიციპალიტეტშია). ტერიტორიის ერთი ნაწილი საზიაროა სოფელ დიდი ნეძის კახათთან, რაც ჩხოუშიისა და ჯუმის მარცხენა ნაპირას, ცაიშის დასავლეთით მდებარეობს.

ნასაჯოგუ ეწოდება ტყეს ცაიშში, ურთის მთაზე. ზუგდიდის მუზეუმის ხელნაწერ მასალათა ფონდში დაცული ერთი საბუთის თანახმად, რაც 1832 წლით თარიღდება, „ნასაჯოგუ“ სადაო ყოფილა ცაიშელსა და კობახიძეს შორის ***(ტულუში, 2001).***

საეპისკოპოსოს საზღვრებზე მსჯელობა მოცემულია მკვლევარ გიორგი კალანდიას ნაშრომში. მისი ვარაუდით, აღმოსავლეთი საზღვარი შესაძლებელია მდ. აბაშაზე, ან ცოტა დასავლეთით – ტეხურზე გადიოდა. სამხრეთი საზღვარი რიონის ქვემო წელს მიუყვებოდა სუჯუნიდან („იქ, სადაც მდინარე აბაშა უერთდება მდინარე რიონს“) შავ ზღვამდე. ჩრდილო-აღმოსავლეთი საზღვარი კი XVII ს-ში ალბათ ოდიშის პოლიტიკურ საზღვარს ემთხვეოდა და სვანეთ-ლეჩხუმ-ოდიშის საზღვრამდე, კერძოდ, ცაგერის საეპისკოპოსოს დასაწყისამდე ვრცელდებოდა. რაც შეეხება ჩრდილოეთ საზღვარს, გ. კალანდიას მსჯელობით, ვინაიდან ვახუშტი სვანეთის აღწერისას არ ასახელებს ამ კუთხის ეპისკოპოსებს, ამასთანავე, იმის გათვალისწინებით, რომ ერთი სიგელის თანახმად ცაიშელი ეპისკოპოსი დანიელი ლაფსყელდაშის მთავარანგელოზის მაკურთხებლადაა დასახელებული ***(ქსძ, 1973: 173).*** სადადეშქელიანო სვანეთსაც XVII საუკუნისათვის, ან უფრო ადრე, ცაიშის ეპისკოპოსის კუთვნილებად, მის სამწყსოდ მიიჩნევს ***(კალანდია, 2004: 59; ტულუში, 1983: 36; მისივე, 2001: 9-10, 19-20).*** ამ მოსაზრების სასარგებლოდ გ. კალანდია მიიჩნევს XVII ს-ის უცხოურ წყაროს,

რომლის მიხედვით სადადეშქელიანო სვანეთი (ზემო სვანეთი) ცაიშელი ეპისკოპოსის სამწყსოს წარმოადგენდა ***(იქვე: 59).*** მკვლევარი არ მიუთითებს, თუ XVII ს-ით დათარიღებულ რომელ უცხოურ წყაროს ეყრდნობა ცაიშის საეპისკოპოსოს ჩრდილო-აღმოსავლეთ საზღვარზე მსჯელობისას, მაგრამ, აშკარაა, რომ აქ იგულისხმება პატრიარქ მაკარიოსის შემდეგი ცნობა: „სვანებს ჰყავთ ორი ეპისკოპოსი – ცაგერელი (скурилийски) და ცაიშელი (Джаисели), რომლებიც მხოლოდღა ფორმალურად ითვლებიან მათ მწყემსებად“ ***(Жузе, 1905: 42).***

არც ერთი წერილობითი წყაროთი, ტოპონიმიკური თუ სხვა სახის მონაცემებით არ დასტურდება, რომ ცაიშის საეპისკოპოსოს აღმოსავლეთი საზღვარი დროის რაღაც მონაკვეთშიც კი, მდ. აბაშამდე აღწევდა. რაც შეეხება ვახუშტის ცნობას, რომ ცაიშის ეპისკოპოსი იყო „მწყემსი ამ წყლის სამხრეთის კერძოსი უნაგირამდე და რიონ(ა)-ზღვადმდე“, უნაგირაში აბაშა-ტეხურის წყალგამყოფი ქედის სწორედ ის ნაწილი უნდა იგულისხმებოდეს, რაც ნაქალაქევის ხიდსქვემოთ, ტეხურის მარჯვენა მხარესაა აღმართული. უნაგირას აღმოსავლეთი მხარე ნაქალაქევსზემოთ, ვიდრე ცხენისწყლამდე, ვახუშტის ცნობით, ჭყონდიდის საეპისკოპოსოს შემადგენლობაშია („აწცა არს მწყემსი უნაგირას აღმოსავლეთისა ცხენისწყლამდე“).

ცაიშის ეპარქიის საზღვრებზე მსჯელობისას პირველ რიგში გასათვალისწინებელია ის გარემოება, თუ როდის დაარსდა ვახუშტისთან მოხსენიებული წალენჯიხის საეპისკოპოსო. იგივე ითქმის ხობის საეპისკოპოსოზე, რასაც მეცნიერი არ მოიხსენიებს. ამ ორი საეპისკოპოსოს დაარსების თარიღის მიახლოებითი განსაზღვრა დაგვეხმარება იმის გარკვევაში, უნდა ვიგულისხმოთ თუ არა წალენჯიხისა და ხობის საეპისკოპოსოების დაარსებამდე მათი ტერიტორია ცაიშის ეპარქიის ტერიტორიულ შემადგენლობაში.

ვახუშტის აღწერით, საცაიშლოს დასავლეთი საზღვარი XVII ს-ის შემდგომ, სავარაუდოდ, ენგურს მიუყვებოდა, ჩრდილოეთით კი ეგრისის ქედის სამხრეთი კალთების ტერიტორიასაც ფლობდა. სამხრეთით ხობის საეპისკოპოსო („სახობო“) ესაზღვრებოდა, ხოლო ამ უკანასკნელის დაარსებამდე (ხობის საეპისკოპოსოს არსებობაზე პირველი ცნობა XIV ს-ით თარიღდება) საცაიშლოს ტერიტორია რიონის მარჯვენა ნაპირამდე ვრცელდებოდა. XII-XIV სს-ში სვანეთიც ცაიშელის სამფლობელოს წარმოადგენდა. XVII ს. 40-იანი წლების დასაწყისში, მას შემდეგ, რაც ლევან II დადიანის თაოსნობით

დაფუძნდა წალენჯიხის საეპისკოპოსო, ცაიშელის სამწყსოს ჩრდილოეთმა საზღვარმა ეგრისის ქედიდან სამხრეთით გადმოინაცვლა. ვახუშტის ცნობით, წალენჯიხელი ფლობდა ტერიტორიას „ჭანის მდინარისა და დადის მდინარის შორის ადგილთა, კავკასიდამ ზღუამდე“ ***(ვახუშტი, 1973: 778).*** სახელოვანი ისტორიკოსი „კავკასში“ გულისხმობს სწორედ ეგრისის ქედს, საიდანაც „ჭანის მდინარე“ (ჭანისწყალი) მოედინება.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა

ბასილი სოფენელი, 1952: – ბასილი სოფენელი, ბერძნი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა, ნაკვ. II, გეორგიკა, IV, თბილისი.

ვახუშტი, 1973: – ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, – კრ.: „ქართლის ცხოვრება“, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით სიმონ ყაუხჩიშვილის მიერ. ტ.IV, თბილისი.

კაკაბაძე, 1921: – კაკაბაძე ს., დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები, II, ტფილისი.

კალანდია, 2004: – კალანდია გ., ოდიშის საეპისკოპოსოები, თბილისი.

კუდავა, 2002: – კუდავა ბ., დასავლეთ საქართველოს ეკლესია (IX-XI სს.). ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია, თბილისი.

ტუღუში, 1983: – ტუღუში ა., ერთი წარწერის წაკითხვა-დათარიღებისათვის, ჟურნ. „ძეგლის მეგობარი“, 1983, №62, თბილისი.

ტუღუში, 2001: – ტუღუში ა., ცაიშის საეპისკოპოსო, ზუგდიდი.

ქსძ, 1974: – ქართული სამართლის ძეგლები, ტ.V, თბილისი.

ჭითანავა, 2010: – ჭითანავა დ., ეკლესიები და თავდაცვითი ნაგებობები სამეგრელოში (უძველესი დროიდან დღემდე), თბილისი.

ხარაძე, 2003: – ხარაძე კ., საქართველოს ისტორიული გეოგრაფია, თბილისი.

Жузе, 1905 : – **Жузе,** Грузия в XVII столетии по изображению Патриарха Макария. Казань.

Igor Kekelia
(Kutaisi, Georgia)

The issue of church Geography in Odishi by Vakhushti Bagrationi (Tsaishi's eparchy)

Summary

Vakhushti Bagrationi determines the territory of dioceses on the territory of the principality in Odishi (Samegrelo) at the beginning of XVIII century.

This paper analyzes the borders of ecclesiastical administrative unit- Tsaishi principality based on resources by Vakhushti and by toponymic material reconciling data. We tried to determine approximately or more exactly the borders and territory of Tsaishi episcopacy.

ᲘᲛᲔᲠᲘ ᲑᲐᲡᲘᲚᲐᲫᲔ, ᲡᲣᲚᲮᲐᲜ ᲙᲣᲞᲠᲐᲨᲕᲘᲚᲘ
(ქუთაისი, საქართველო)

ᲞᲝᲚᲘᲢᲘᲙᲣᲠᲘ ᲑᲐᲠᲔᲛᲝ ᲡᲐᲥᲐᲠᲗᲕᲔᲚᲝᲨᲘ ᲓᲐ ᲫᲐᲠᲗᲣᲚᲘ ᲛᲐᲠᲗᲚᲛᲐᲓᲘᲓᲔᲑᲚᲣᲠᲘ ᲥᲠᲘᲡᲢᲘᲐᲜᲣᲚᲘ ᲞᲔᲓᲐᲒᲝᲒᲘᲙᲘᲡ ᲔᲙᲚᲔᲡᲘᲣᲠᲘ ᲡᲐᲤᲣᲫᲕᲚᲔᲑᲘ XII-XIII ᲡᲐᲣᲣᲜᲔᲔᲑᲨᲘ

ქართული ქრისტიანული-მართლმადიდებლური პედაგოგიკის მიერ დასახული მიზნის მიღწევა, ქრისტიანის აღზრდა, არ არის მხოლოდ პედაგოგიური ამოცანა, არამედ არის „ეკლესიის საქმის გამოვლინება დედამიწაზე“. აქ ჩნდება ერთიანობა იდეალისა და მიზნის, ბერმონაზვნური და შინაგანი ცხოვრების სულიერებისაკენ მისწრაფებისა. ადამიანის სულის ღვთაებრივი გასხივოსნება წარმოადგენს საიდუმლო გადასვლას თეორიული ქრისტიანობიდან ეკლესიურ, შთაგონებულ მართლმადიდებლურ ცხოვრებაზე, გადასვლას აღზრდიდან სულიერებამდე, სულზე მზრუნველობამდე. შთაგონების მომენტი მხოლოდ ადამიანის ნებაზე არ არის დამოკიდებული, არამედ უფლის ნებას ემორჩილება. ეს არ ნიშნავს იმას, რომ პედაგოგიური ძალისხმევა ზედმეტია, აღზრდის შედეგების პროგნოზირება, პედაგოგიური მეთოდების გამოყენება სულიერი ცხოვრების მიმართ შეუძლებელია, რამეთუ სულიერი ცხოვრება მთლიანად ჩვენზე არ არის დამოკიდებული. პირდაპირი მიზეზობრივი კავშირის არარსებობა პედაგოგიური ზემოქმედებისა და აღმზრდელობითი საქმიანობის შედეგს შორის აღამაღლებს პედაგოგიკას უანგარო მსახურების დონეზე.

განათლების, სწავლებისა და პედაგოგიკის უპირველესი ამოცანა ქვეყნის სამსახურია, მაგრამ სხვადასხვა ეპოქაში განათლების სისტემას საქართველოში განსაკუთრებული და თავისებური მიზნების გადაწყვეტა უხდებოდა. დავით აღმაშენებლის ეპოქაში უპირველესი ამოცანა ქვეყნის გადარჩენა იყო, რადგანაც სელჩუკთა გამანადგურებელმა შემოსევებმა ერთმნიშვნელოვნად შეცვალა არამარტო საქართველოს, არამედ მთელი წინა აზიის გეოპოლიტიკური მდგომარეობა. სელჩუკობა ხალხთა დიდი გადასახლების სახეს ატარებდა. თურქი მომთაბარეები მათ მიერ დაპყრობილ ტერიტორიებზე თავიანთი ოჯახებით, საქონლითა და ავლადიდებით მოდიოდნენ და სახლდებოდნენ. საქართველოს მეფეები თავიდან წარმატებით იგერიებდნენ საქართველოს საზღვრებში შემოსვლისა და დასახლების მოსურნე თურქულ ტომებს, მაგრამ ჯავახეთთან მარცხის შემდეგ ქართველებმა და მეფე გიორგი II-მ სელჩუკების შეჩერება ვეღარ შესძლეს ***(ბერაძე, სანაძე, 2003: 135).*** ნადგურდებოდა საუკუნოვანი ტრადიციების მქონე ქართული

ინტენსიური მეურნეობა. დამარცხებული ბინადარი მოსახლეობა მთებსა და ხეობებში იხიზნებოდა. საფრთხე ემუქრებოდა ქართველი ხალხის ეთნიკურ სახესაც ***(სილოგავა, შენგელია, 2007: 102).*** ასეთ პირობებში მოუწია მეფე დავით აღმაშენებელს ტახტზე ასვლა. ბუნებრივია საზოგადოების დიდი ნაწილისათვის სწავლა-განათლება და მისი მოწესრიგება პრიორიტეტი შეიძლება არ ყოფილიყო, მაგრამ დავით აღმაშენებლისათვის უპირველესი ამოცანა ქვეყნის გაერთიანებასთან ერთად სწავლების საკითხების გადაწყვეტა შეიქნა.

სწორედ ამიტომ იყო დიდმნიშვნელოვანი მოვლენა ქართული ეკლესიის ცხოვრებაში რუის-ურბნისის ცნობილი საეკლესიო კრება. მეფე დავითმა „ამათ უკეუ დიდთა წყლულებათა კურნებად შემოკრბა კრება ერ-მრავალი; რამეთუ სამეფოსა თვისისა კათალიკოსნი, მღვდელთმთავარნი, მეუდაბნოენი, მოძღუარნი და მეცნიერნი შემოიკრიბა წინაშე თვისსა ჟამსა და ადგილსა ჯეროვანსა" (ქართლის ცხოვრება, 2008; 310). ეს იყო დიდი გამარჯვება იმ პროგრესული ძალებისა, რომლებიც აღმავალი ქართული ფეოდალური საზოგადოების წიაღში არსებობდნენ და მისი კულტურისა და განათლების წინსვლასა და პროგრესულობას ემსახურებოდნენ. „ქართული ეკლესიის დემოკრატიზაცია იმის წინაპირობა იყო, რომ ქართველი სამღვდელოება არ ყოფილიყო უკიდურესად რეაქციული ეპოქის მიერ მოტანილი ახალი აზროვნების მიმართ" (ხინთიბიძე, 1975: 316). საქართველოს გაერთიანებამდე საეკლესიო საქმეებში არა თუ რომელიმე ვაზირი, თვით მეფეც კი ვერ ჩაერეოდა, რადგან იმ დროს ქართული ეკლესია დამოუკიდებელ ძალას წარმოადგენდა და სასულიერო ხელისუფლება გაცილებით უფრო დიდი გავლენით სარგებლობდა სახელმწიფოში, ვიდრე საერო. საერო ხელისუფლებამ მხოლოდ დავით აღმაშენებლის დროს მოახერხა სასულიერო მამათა ძალა-უფლების ნაწილობრივი შეზღუდვა, რის შედეგადაც მეფეს საეკლესიო საქმეებში ჩარევის უფლება მიეცა. მაგრამ ჩარევა ხდებოდა არა ისე, ვისაც როგორ მოესურვებოდა, არამედ მწიგნობართუხუცესი-ჭყონდიდელის მეშვეობითა და უშუალო მონაწილეობით. რუის-ურბნისის კრების მოწვევით, გელათისა და იყალთოს აკადემიების შექმნით ქრისტიანული სწავლებისა და პედაგოგიური აზროვნების გაძლიერებით შეძლო დავითმა ქვეყნის წინაშე მდგარი ურთულესი ამოცანების გადაჭრა. არ იქნება გადაჭარბებული თუ ვიტყვით, რომ სწორედ განათლებულმა თაობამ მოიგო დიდგორი, გააერთიანა საქართველო და საფუძველი ჩაუყარა საქართველოს ოქროს ხანას.

მიუხედავად ამისა, უნდა აღინიშნოს, რომ შუა საუკუნეების ქართულ ეკლესიაში, ისევე როგორც ევროპის სხვა ქვეყნების ეკლესიებში, სასტიკი შინაბრძოლები იყო გაჩაღებული. ამ ბრძოლებში მეფის მოწინააღმდეგე საერო პირთა გვერდით ის ბერ-მონაზვნებიც არიან, რომლებიც დაუპირისპირდნენ თავისივე ეკლესიის მსახურთ, მათ ვინც შექმნეს... მეფის უფლების ღმრთისმიერობის თეორია... როგორი პოზიცია უნდა სჭეროდა ასეთ დროს ისეთ ადამიანს, როგორიც „ვეფხისტყაოსნის" ავტორი იყო? მიგვაჩნია, რომ, მიუხედავად იმ წინააღმდეგობებისა, რომელიც „ვეფხისტყაოსანმა" განიცადა ეკლესიის მესვეურებისაგან, მან მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ქართული ქრისტიანული პედაგოგიკის განვითარებაში. მკვლევარი ი. ლოლაშვილი ამ თვალსაზრისის ძირითად არსს შემდეგნაირად გადმოგვცემს: „რუსთაველის ნააზრევი კლასიკური ხანის ქართული ქრისტიანული ფილოსოფიურ თეოლოგიური აზროვნების ნაყოფია; ის არის ქრისტიანი და მისი მსოფლმხედველობის საწყისებიც წმინდა ეროვნულია" ***(ლოლაშვილი, 1980: 57)***.

რუსთაველის ეპოქა საქართველოს პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული ისტორიის ოქროს ხანაა. განსხვავებით დავითის ეპოქისაგან თამარის მმართველობის დროს ქართულ განათლებულ თაობას სულ სხვა ამოცანა ჰქონდა, არანაკლებ რთული, ვიდრე საუკუნის წინ. მას უნდა შეენარჩუნებინა დავითის მიერ შექმნილი სახელმწიფო და ახალ პოლიტიკურ, კულტურულ და განათლების დონეზე უნდა გაეყვანა. „ვეფხისტყაოსანი" გახდა მწვერვალი ქართული გენიისა, მათ შორის პედაგოგიური აზროვნებისა. აქედან გამომდინარე, როგორც ყველა გენიალური ნაწარმოები, რომელიც უსწრებდა თავის ეპოქას და ჰქონდა ყველა მონაცემი იმისა, რომ უკვდავი გამხდარიყო, თავისთავად აზრთა სხვადასხვაობას გამოიწვევდა საზოგადოებაში. მსგავსი მაგალითები იყო არამარტო საქართველოში, არამედ ცივილიზებული სამყაროს მრავალ ქვეყანაში.

მაგრამ როგორ და რანაირად გახდა შესაძლებელი შოთა რუსთაველის ახალი, ჰუმანისტური იდეების შეთავსება შუა საუკუნეების ქრისტიანობის მოძღვრებასთან? ქრისტიანობამ თავის განვითარებაში დაკარგა ადრინდელი იერარქიული ხასიათი და ხელისუფლების სამსახურში ჩადგა, მაგრამ მის შიგნით არასოდეს შეწყვეტილა ბრძოლა სხვადასხვა მიმართულებათა შორის, რაც დაპირისპირებულ მხარეთათვის მუდმივი წინააღმდეგობის გამოხატულება იყო. „ამ ბრძოლაში ოპოზიციური ელემენტები ძალი-

ან ხშირად იყენებდნენ ქრისტიანობის ადრინდელ დემოკრატიულ პრინციპებს, რომლებმაც კვალი ბიბლიაშიც დატოვეს. მაშასადამე ეკლესიის რეაქციულ-კლერიკალური მიმართულების წინააღმდეგ ბრძოლისა და ახალი ჰუმანისტური პრინციპების აღმოცენება-დამკვიდრებისათვის სრულიადაც არ იყო აუცილებელი საერთოდ ქრისტიანობის უარყოფა, ამისათვის საკმარისი იყო თვით ქრისტიანობის შიგნით არსებული, უმთავრესად ადრინდელი პროგრესულ-დემოკრატიული პრინციპებისა და აგრეთვე შემდგომი დროის მოწინავე ქრისტიან ფილოსოფოსთა შეხედულებების გამოცოცხლება და მათი შემდგომი განვითარება. ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ გენიალური რუსთაველი სწორედ ამ მიმართულებით მიდიოდა" ***(რატიანი, 1987: 108-109)***. აქვე გვინდა გავიხსენოთ აკად. კ. კეკელიძის შემდეგი საგულისხმო სიტყვები: „როდესაც ჩვენ რუსთაველის ქრისტიანობის შესახებ ვლაპარაკობთ, შემდეგი გარემოება უნდა გვახსოვდეს, რუსთაველი ემყარება ქრისტიანიზმის პირველწყაროს, ბიბლიას, „საღმრთო წერილს", ამ მხრივ, ის წარმომადგენელია ე.წ. ბიბლიური თეოლოგიისა". მისთვის უცხოა დოგმატურ-ეკლესიური ქრისტიანობა, რომელიც აღმოცენდა მსოფლიო კრებათა და შემდეგი დროის სქოლასტიკურ-მისტიკურ გონებრივ აკრობატიკაზე. მისთვის უცხოა მთელი ის ბალასტი, რომელიც ქრისტიანობას შეეზარდა შემდეგ საუკუნეთა განმავლობაში და რომელთა წინააღმდეგ დასავლეთ ევროპაში გაბედული ხმა პირველად რეფორმაციის წინამორბედებმა XV საუკუნეში ამოიღეს. ამიტომაა ის მოწინავე და პროგრესულად მოაზროვნე ადამიანი რელიგიურ სფეროშიაც კი. აქ უნდა ვეძიოთ მიზეზი იმისა, რომ, თუ მას მომდევნო საუკუნეებში გარკვეული წრეები რელიგიურ ნიადაგზედაც სდევნიდნენ, სდევნიდნენ არა იმიტომ, რომ ის საზოგადოდ ქრისტიანი არ იყო, არამედ იმიტომ, რომ ის არ იყო მიმდევარი და მოტრფიალე დოგმატური ქრისტიანობისა" ***(კეკელიძე, 1980: 147)***.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ რუსთაველს ბრალად ედებოდა:

1. მრუშობისა და სიძვის აპოლოგია;
2. ლექსისა და შაირის დოგმების დარღვევა;
3. უღმერთობა;
4. და კიდევ ერთი არანაკლები მძიმე ბრალდება - ნაცვლად იმისა, რომ ნაწარმოები ყოფილიყო ქებათა-ქება თამარისა და დავითისა, არს უცხო ამბავი, რომელშიც თამარი და დავითი არათუ ხოტბაშესხმული (ვგულისხმობთ თვით პოემას), არამედ ნახსენებიც კი არ არიან. სწორედ ამ ოთხმა ბრალდებამ, როგორც ჩანს, განაპირობა ის, რომ პოემა აკრძალული და დევნილი იყო სამღვდელოებისაგან.

ვფიქრობთ, რომ „ვეფხისტყაოსანი" არის იგავი სოფლის შექმნის, ადამიანის ცოდვით დაცემისა და კვლავ აღდგომის შესახებ. პოემაში უხვად გვხვდება მხატვრულად გააზრებული ბიბლიური ციტატები. საინტერესო ქრისტიანული ახსნა პოემისა მოგვცა ზვიად გამსახურდიამ.

პოემის შესავალი იწყება ღვთაებისადმი მიმართვით: „რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა". რელიგიური წარმოდგენით, ადამიანის უმთავრესი მოწოდება ამქვეყნად არის ის, რომ მუდმივად ესწრაფვოდეს ღვთაების მიმსგავსებას. სწორედ ამგვარი სწრაფვაა პიროვნების სრულქმნილების საფუძველი. ქრისტიანული მოძღვრება ასე ქადაგებს: „იყვენით თქუენ სრულ, ვითარცა მამა თქუენი ზეცათა სრულ არს" **(მათეს სახარება, *48*).** როგორც ზ. გამსახურდია აღნიშნავს: „პროლოგში მოცემულია რუსთაველისეული გაგება ღვთისმეტყველებისა და მხატვრული ლიტერატურის ურთიერთმიმართების შესახებ:

„შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი,

საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი, მსმენელთათვის დიდი მარგი,

კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი;

გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის, შაირია ამად კარგი".

რუსთაველისათვის შაირობა, პოეზია, საღვთო ინტერპრეტაციის ობიექტია. „გასაგონი" ნიშნავს შესამეცნებელს. ვისი გასაგონია შაირობა? უწინარეს ყოვლისა, ესენი არიან სასულიერო პირნი, ღვთისმეტყველნი. „კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი „ვარგი", „აქაცა" ესე იგი საერო საზოგადოებაში შაირობა რა თვალსაზრისით უნდა იყოს „მარგი"? „საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი" შაირობა, უწინარეს ყოვლისა, რელიგიური სულის ცხოვნების ხსნის თვალსაზრისით; ჭეშმარიტი საღმრთო პოეზია იმდენადვეა „მარგი" სულისათვის, როგორც ღვთისმეტყველება, ჰაგიოგრაფია ან ჰიმნოგრაფია; საერო პოეზიის, ლიტერატურის დანიშნულების ამგვარი გაგება საყოველთაოა ეკლესიის მამათა თხზულებებში (ბასილი დიდი და ანტონ კათალიკოსი)" ***(გამსახურდია, 2004: 36-38).***

მიგვაჩნია, რომ „ვეფხისტყაოსანი" მხატვრული პირობითობის ენაზე ასახავს ღვთაებრივი სიბრძნის ძირითად იდეებს ქართული საღვთისმეტყველო აზროვნებისათვის დამახასიათებელი ოდნავ გადახრილი არატრადიციული ფორმით. მაგრამ რუსთაველის მიზანია კაცობრიობის სულიერი განვითარების სხვადასხვა გზების შეჯამება ქრისტიანული მოძღვრების საფუძველზე. ქრისტიანული სწავლების მიხედვით, კაცობრიობისათვის ღმერთი და-

ფარულია მას შემდეგ, რაც ცოდვით დაცემის შედეგად ადამიანმა დაკარგა სამოთხე, ღვთის ჭვრეტის უნარი. ამიტომ ღვთის არსი მიუწვდომელია, მისი ძიება მრავალ სიძნელეებთანაა დაკავში-რებული. „ადამიანისათვის „ვეფხისტყაოსანშიც" თავად ღვთის არ-სება გამხდარა საძებნელი, სანატრელია მისი კვლავ ხილვა, „ახლად ჩენა". შოთა რუსთაველის ქრისტიანული სწავლების მიხედვით ამ ქვეყნად არსი მხოლოდ სიკეთეს აქვს, რადგან ის იბადება მარადიული ღვთისაგან. ის არის თავად ღვთაება. ბორო-ტება ღმერთს არ შეუქმნია „და ბოროტსა არ დაბადებს", ამიტომ მას არსი არა აქვს. სიკეთე მარადიულია, ხოლო ბოროტება დრო-ში შეზღუდულია. სიკეთე ყოველთვის დაამარცხებს მცირე ხნით აღზევებულ ბოროტებას - ეს გარდაუვალია. ყოველივე, რაც კი ხდება, უფლის ნებით ხდება. ამდენად, შოთა რუსთაველის ქრის-ტიანული პედაგოგიკის არსი ასეთია: **უკიდურესი განდგომა, სოფ-ლის მოძულება, თვით იმ უზენაეს მიზანსაც აშორებს ადამიანს, რომლისკენაც იგი მიილტვის (ე.ი. ღმერთს). უზენაეს ღვთაებასთან ზიარება შესაძლებელია არა ამქვეყნიური ცხოვრების უარყოფით, არამედ მისი გაღვთიურებით ფილოსოფოსთა იდეების პრაქტიკუ-ლი აღსრულებით.**

აქვე აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ საქართველო, როგორც დავით აღმაშენებლის, ასევე თამარის მეფობის პერიოდში იყო არამარტო ქრისტიანული, არამედ მუსულმანური განათლების ერთ-ერთი მძლავრი ცენტრი, მაგრამ საერთაშორისო პოლიტიკური სიტუაციის საქართველოსათვის უარყოფითად ცვლილებამ მნიშვნელოვნად შეცვალა ჩვენი ქვეყნის საგანმანათლებლო სისტემა.

თამარის ეპოქის შემდეგ, მონღოლთა ბატონობის ეპოქაში არ შექმნილა ისეთი პედაგოგიური ხასიათის მხატვრული ნაწარმოებები, რომლებიც გააგრძელებდნენ ქართული მართლმადიდებლური ქრისტიანული პედაგოგიკის მიერ დასახული მიზნებისა და ამოცანების განხორციელებას, რადგანაც ქართველი ხალხის და მისი პოლიტიკური მესვეურების წინაშე უპირველეს და უალტერნატივო ამოცანად რჩებოდა ქართული სახელმწიფოებრიობისა და ქართველი ხალხის ფიზიკური გადარჩენის საკითხი. მიუხედავად, ამისა ქართული ეკლესია-მონასტრები, ქართველი სამღვდელოება იყო ის კარიბჭე, რომელიც ცდილობდა უზარმაზარი ენთუზიაზმით შეესრულებინა ქართული მართლმადიდებლური ქრისტიანული პედაგოგიკის მიერ დასახული მისია. ქართველი სასულიერო წოდების ღირსეული წარმომადგენლობის წყალობით, მიუხედავად ყოველწუთიერი

საფრთხისა ქართული, ქრისტიანული, მართლმადიდებლური განათლების პრინციპები შენარჩუნებული იქნა, რამაც უაღრესად დადებითი როლი ითამაშა ქართული ცნობიერების შენარჩუნების საქმეში.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ქართლის ცხოვრება, 2008: – ქართლის ცხოვრება, თბილისი.

ბერაძე, სანაძე, 2003: – სანაძე მ., ბერაძე თ., საქართველოს ისტორია ტ I, (ანტიკური ხანა და შუა საუკუნეები), თბილისი.

სილოგავა, შენგელია, 2007: – სილოგავა ვ., შენგელია კ., საქართველოს ისტორია, თბილისი.

გამსახურდია, 2004: – გამსახურდია ზ., „ვეფხისტყაოსნის“ ქრისტიანული არსი., მართლმადიდებლობა და თანამედროვეობა, კრებული პირველი, თბილისი.

კეკელიძე, 1980: – კეკელიძე კ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია., ტ. I, თბილისი.

ლოლაშვილი, 1965: – ლოლაშვილი ი., რუსთაველის მსოფლმხედველობის ისტორიული და ეროვნული საწყისები., საიუბილეო კრებული, „შოთა რუსთაველი“, თბილისი.

რატიანი, 1987: – რატიანი პ., ვეფხისტყაოსანი და მისი ავტორი, წიგნი II, თბილისი.

ხინთიბიძე, 1975: – ხინთიბიძე ე., მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში, თბილისი.

Imeri Basiladze, Sulxan Kuprashvili

Political environment in Georgia and Pedagogical Principles of Georgian Orthodox Church in XII-XIII centuries

The main purpose for Christian Pedagogy of Georgia has always been the upbringing the real Christian, who must have been involved in the service of his country. The main goal for Georgian Christian education was the service of their own country but this always had special importance in various epochs of history.

XII-XIII centuries can be considered the periods of being the whole, powerful nations and becoming the political and cultural leaders of Asia. At the beginning of XII there was the necessity to survive the country from Turkey invasion, and it was necessary to find young and intelligent individuals. David the Builder solved this problem successfully. In XIII century the country must have kept the political descendants from the epoch of David the Builder and this must have been done by intelligent descendants from the epoch of King Tamar.

Ruis-urbnisi church meeting was the prompt for developing not only political but also pedagogical thinking. It was the matter of huge importance in Georgian church history, which played the main part in forming the powerful Georgia. Georgian Christian pedagogical ideas were clearly shown in Shota Rustaveli poem in the epoch of King Tamar which showed us the perfect ideas of wisdom with a bit non-traditional style and its goal was to combine the progress of mankind with the teaching of Christianity.

კახაბერ ქებულაძე
(ქუთაისი, საქართველო)

ათეისტური პოლიტიკის ისტორიიდან ქუთაისის მაზრაში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების პირველ წლებში

1921 წლის საბჭოთა ოკუპაციის შემდეგ ხელისუფლებისათვის განსაკუთრებულად საშიში ძალა ქართული ეკლესია გახლდათ, როგორც ყველაზე მასობრივი და ტრადიციულად ეროვნული ორგანიზაცია. აქედან გამომდინარე, ათეისტ ბოლშევიკებს კარგად ესმოდათ, რომ ვიდრე ასეთი ავტორიტეტული და მოსახლეობის უდიდეს ნაწილზე – მორწმუნეებზე დიდი სულიერი გავლენის მქონე ფენომენი იარსებებდა საქართველოში, ხალხის მხრივ, მათი ხელისუფლების მხარდაჭერასა და ნდობაზე საუბარი ფუჭ ოცნებას წარმოადგენდა. ამით იყო გამოწვეული ის გააფთრებული შეტევა, რაც ბოლშევიკურმა პარტიამ და საბჭოთა ხელისუფლებამ საქართველოს მართლმადიდებლური ქრისტიანული ეკლესიის წინააღმდეგ განახორციელეს *(მჭედლიძე, კეზევაძე, 2010:434).*

საქართველოს საგანგებო კომისიის განცხადებით ჩეკისტებმა თავიანთი აგენტების საშუალებით, ქუთაისში, „არქიელის გორაზე“, მეუფე ნაზარის სახლის აივნის ქვეშ, მიწაში აღმოაჩინეს ოთხი ყუთი საეკლესიო საგანძური, რომელიც სიონის და მცხეთის ტაძრებიდან ყოფილა წამოღებული. ყუთებში, აღწერის შედეგად, აღმოჩნდა 97 დასახელების საეკლესიო ნივთი, ამასთანავე, 15-მდე ნივთი, რომელიც არ იყო სიაში შეტანილი. საეკლესიო განძის თბილისიდან ქუთაისში გადმოტანაში მონაწილეობა მიუღიათ იმდროინდელ კათოლიკოს-პატრიარქს ლეონიდეს (ოქროპირიძე) და საეკლესიო საბჭოს წევრებს, მღვდელმთავრებს – იასონ კაპანაძეს, მარკოზ ტყემალაძეს, დიმიტრი ლაზარიშვილს და სიონის საყდრის მთელ საკრებულოს. განძი, უშუალოდ, ჩაუბარებიათ არქიმანდრიტ პავლე ჯაფარიძისა და ეპისკოპოს დავით კაჭახიძისათვის. ქუთაისში, განძის ჩამოტანის შემდეგ, ე. თაყაიშვილის და ბ. ჩხიკვიშვილის ნებართვით, საგანძური სადგურიდან ქუთაისის „სობოროში“ გადაუტანიათ, ხოლო იქედან, მეუფე ნაზარის სახლში. განძის მიწაში ჩაფლვის შემდეგ ლეონიდე ჯერ გელათს, შემდეგ თბილისში წასულა, ხოლო არქიმანდრიტი პავლე – მცხეთის ტაძარში. საგანგებო კომისია აცხადებდა, რომ „მთელი ეს „ისტორია“ კარგად სცოდნია ეხლანდელ კათოლიკოს ამბროსის,

რომელიც სდუმდა აღნიშნული განძის აღმოჩენამდე“ ***(„კომუნისტი“, 1923, №112).***

მიტროპოლიტი ნაზარი, ორწლიანი პატიმრობის შემდეგ, 1924 წლის აპრილში ამნისტიით, პატიმრობიდან გაათავისუფლეს, მაგრამ თითქმის ყველა უფლება ჩამოართვეს. იგი საკუთარ რეზიდენციაში არ შეუშვეს და იძულებული გახდა, ძმის ოჯახისათვის შეეფარებინა თავი.

1923 წლის 13 იანვრის განკარგულებით, კათოლიკოს-პატრიარქის ამბროსის და საკათოლიკოსო საბჭოს წევრების დაპატიმრების შემდეგ, საქართველოს ეკლესია უმძიმეს მდგომარეობაში აღმოჩნდა. რაიონის კომუნისტი ხელმძღვანელები ერთმანეთს ეჯიბრებოდნენ მოქმედი ეკლესიების დახურვასა და საეკლესიო ქონების დატაცებაში. დამკვიდრდა ნამდვილი ანტირელიგიური ისტერია. ეკლესიას კი საერთო ხელმძღვანელობა აღარ ჰყავდა. ვითარებიდან გამოსავალი იმით მოინახა, რომ უმაღლესი საეკლესიო ხელმძღვანელობა თავისთავზე აიღეს პატიმრობასგადარჩენილმა საკათოლიკოსო საბჭოს წევრებმა. მათ, დროებითი მმართველობის თავმჯდომარეობა მიანდვეს ურბნელ ეპისკოპოსს ქრისტეფორეს (ციცქიშვილს), წევრები კი იყვნენ ეპისკოპოსები – დავით კაჭახიძე, სვიმეონ ჭელიძე, ნესტორ ყუბანეიშვილი; საერო პირები: პარმენ გოთუა, ივანე რატიშვილი და იპოლიტე ვართაგავა ***(ვარდოსანიძე, 2001:78).***

საბჭოთა ხელისუფლებამ ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლა განსაკუთრებული სისასტიკით გააჩაღა ქუთაისის მაზრაში. 1923 წლის იანვარში, ქუთაისის თეატრში, მოაწყო სარწმუნოების გასამართლება, „რომელიც მეტად დამაკმაყოფილებლად ჩატარდა. თეატრი ხალხით სავსე იყო და მრავალი მსურველი ვერ დაესწრო გასამართლებას. ბრალმდებლად სარწმუნოების წინააღმდეგ გამოვიდნენ მეცნიერების წარმომადგენელნი, მუშები, გლეხები და მუშა ქალები. პროცესის ბოლოს სარწმუნოების და მისი ქურუმების წინააღმდეგ გამოვიდა ადგილობრივი მღვდელი ბუაჩიძე, რომლის სიტყვამ დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა დამსწრეებზე“ ***(„კომუნისტი“, 1923, №39).*** ამ პროცესზე მიიღეს გადაწყვეტილება, ქუთაისის მაზრაში, საფუძველი ჩაყროდა ანტისარწმუნოებრივ კამპანიას. მართლაც, მაზრის ყველა მსხვილ რაიონსა და თემში გაიმართა ანტირელიგიური ღონისძიებები ***(ტყეშელაშვილი, 2009:70).***

პირველი სამიზნე ეკლესია-მონასტრების დახურვის გზაზე მოწამეთის მონასტერი გახდა. 1923 წლის 22 თებერვალს, სამაზრო აღმასკომის მიერ დანიშნულმა კომისიამ დავითისა და

კონსტანტინეს წმინდა ნაწილების ლუსკუმი გახსნა: „აი, შედის საყდარში კომისია და დელეგატები. დიდი ხანი არ აგვიანდება. გამოაქვთ გარეთ, სადაც ყველას შეუძლია ნახოს ის „უხრწნელი" გვამები, რომლითაც ის გარყვნილი სამღვდელოება, საუკუნეების განმავლობაში, ჩვენს მამა-პაპათ შეუბრალებლად ატყუებდა და ძარცვავდა ხალხს. რას ვხედავთ „უხრწნელი" ნეშთის მაგივრად, ცარიელი ძვლები, რომელსაც ხორცის ნატამალი არა აქვს. ის გამოიტანეს და უჩვენეს მათ, ვინც ეკლესიაში შესვლა ვერ მოასწრო. მაღლობ ადგილზე ჩნდება ამხ. ვ. ბახტაძე. მას ხელში უჭირავს თავის ქალა „წმინდანის" და მიმართავს საზოგადოებას სიტყვით, რომლითაც ხაზს უსვამს, თუ რა ხერხს მიმართავდა სამღვდელოება ხალხის მოსატყუებლად და რას უწოდებდა ის „წმინდანს". ხალხი მას ტაშისცემით და ხმაურით ხვდება: „ძირს მატყუარები, გაუმარჯოს მშრომელ ხალხს", გაისმის ხმები.

სიტყვის დამთავრების შემდეგ, ხალხი მატარებლით წამოვიდა ქუთაისისკენ. „ნაშთებიც"თან წამოიღეს. გზაზე მატარებელი ნელა მიდიოდა და ყველას უჩვენებდნენ „წმინდანების" ძვლებს.

აუარებელი ხალხი დახვდა მატარებელს ქუთაისის სადგურზე. ყველას უნდოდა „წმინდანების" ნახვა. „სადგურის წინ, მოედანზე ზღვა ხალხს მიმართა ამხ. ვ. ბახტაძემ. შემდეგ კი „ნაშთები" წაიღეს პროფკავშირებში. გზაში, ხალხს ტევა აღარ ქონდა. ყველა სამღვდელოებაზე ლაპარაკობდა. პროფკავშირის წინ გაიხსნა მიტინგი, რომელსაც რამდენიმე ათასი კაცი დაესწრო. სიტყვები სთქვეს ამხ. ვ. ბახტაძემ და ი. ხარაბაძემ.

მათ ფართოდ განმარტეს დამსწრეთა წინაშე, თუ როგორ ტყუილდებოდა ხალხი რამდენიმე ასი წლის განმავლობაში... ხალხი აღფრთოვანებული ტაშისცემით შეხვდა მათ გულწრფელ სიტყვებს" *(„კომუნისტი", 1923, №45).*

ანტირელიგიური მოძრაობის მთავარი სულისჩამდგმელი და ორგანიზატორი ვ. ბახტაძე სწორედ ამის გამო იკვეხნიდა, რომ „საქართველოში, მგონი, პირველად, ჩვენ მივეცით ამ უდიდესი მნიშვნელობის მქონე საკითხს ხასიათი მასიური კამპანიისა და მასიური ბრძოლისა. მოწამეთის მონასტერში „მოთავსებულ" დავით და კონსტანტინეს დამტვრეული ძვლების „გამოფენა" ეს იყო მართლაც, რამდენიმე ათას და ათიათას ხალხის წინაშე ცოცხალი „გამოფენა". ამ „წმინდანებს" რამდენიმე ათეული და ასეული წლების განმავლობაში არ გაუწევიათ იმდენი სამსახური სამღვდელოებისათვის, რამდენიც გაგვიწიეს ჩვენ

რამდენიმე წუთში – ამ ეკლესია-სამღვდელოების წინააღმდეგ. ქ. ქუთაისის „მორწმუნეთა“ იმ წმინდა ნაწილს, რომლისთვისაც ღმერთი მხოლოდ ძველი წესწყობილებაა და მისი მოციქულებია აქ ამბროსი და ნაზარი. ამ ნაწილს დღესაც (და, ალბათ, კიდევ დიდხანს) შიშის ჟრუანტელით აგონდებათ ეს, მართლაც იშვიათად ნახული თავისი სიდიდით „გამოფენა“ ძველი ქვეყნის უწმინდურობისა და სიბინძურისა“ ***(„მუშა და გლეხი“, 1923, №42).***

„უღმერთოთა კავშირის“ წევრებს მოწამეთა წმიდა ნაწილები ცხენების დროგით შემოუტარებიათ. ბავშვობაში ამ მკრეხელური და სამარცხვინო ამბის თვითმხილველი, არქიმანდრიტი თორნიკე მოსეშვილი იგონებდა, რომ დროგზე შემდგარნი დიდმოწამეთა თავის ქალებს ერთმანეთს უკაკუნებდნენ და ქილიკობდნენ: „გვავნოს ამ ძვლებმა, თუკი რამე შეუძლიათო“ ***(ტყე შელა შვილი, 2010:50)***

1923 წლის ანტირელიგიურ ისტერიას ვერც ქუთაისის საკათედრო ტაძარი გადაურჩა. 1923 წლის 8 მარტს ჯვარი ჩამოიხსნა, თვით ტაძარი კი კომკავშირს გადასცეს. ბოლშევიკური ვანდალიზმით შეძრწუნებულმა ტრიფონ ჯაფარიძემ ტაძრის გადარჩენის მიზნით სამაზრო აღმასკომს „სობოროში“ საეკლესიო მუზეუმის მოწყობა შესთავაზა. ამით იგი შენობის შენარჩუნებასა და საეკლესიო ნივთების ერთ ადგილზე დაცვა-თავმოყრას ფიქრობდა. ტრ. ჯაფარიძე 1923 წლის 14 მარტს სამაზრო აღმასკომს წერდა: „სობორო“ საეკლესიო მუზეუმისთვის საუკეთესო და შესაფერისი ადგილია. იგი ქალაქის ცენტრში განცალკევებული შენობაა, გარშემო ბაღით შეზღუდული და შიგნით მხატრულად მორთული. თუ ამ შენობას ეს დანიშნულება მიეცემა ქუთაისს ექნება ისეთი რამ, როგორიც თბილისს აქვს – „ხელოვნების ტაძარი“ – « Храм слави ». მე ასეთი მუზეუმის მოწყობა და სამსახურიც მევალება და შრომას არ დავზოგავ“ **(ქიმ, ხელნაწერთა განყოფილება, საბუთი №192/245).** მაგრამ მის ჩანაფიქრს ასრულება არ ეწერა.

ქუთაისის „სობოროს“ დანგრევის თვითმხილველი და აქტიური მონაწილე ს. უგლავა იგონებდა: 1923 წლის შემოდგომაზე ტაძრიდან გამოტანილ და ბაღისკიდის წინ დაყრილ ხატებზე ფეხებით დავდიოდით კომკავშირლები. ამ საქმეს „იარლი კომუნისტი“ ვალია ბახტაძე და ვანო სტურუა ხელმძღვანელობდნენ. სამრეკლოზე მდგარი ვ. სტურუა ძირს შეკრებილ ხალხს უყვიროდა: ნაცრად ვაქცევთ აქაურობას; თუ ღმერთი არსებობს, მოვიდეს და გვეჩვენოს, თუ რაიმე შეუძლიაო“.

„სობოროს“ მაღალგუმბათიანი სამრეკლოს თავზე აღმართული ჯვრის ღეროს ნაწილი, ადრე ქვის კეცის მთლელად მომუშავე ონისიმე ხობუამ გადაჭრა. შეეცადა ბოლომდე მისი გადატეხვა, მაგრამ რომ ვერ მოახერხა, იფიქრა, გადავღუნავ და გადმოვარდებაო. ჯვარი მაინც არ მოტყდა და „სობოროს“ სრულ დანგრევამდე ასე გადაღუნული დარჩა ***(თავბერიძე, 2005:331-334).***

მისი ბედი გადაწყდა 1924 წლის 30 იანვარს საქართველოს კომპარტიის ქუთაისის სამაზრო კომიტეტის პრეზიდიუმის დადგენილებით, სადაც ვკითხულობთ: „დაირღვეს საკათედრო ტაძარი (სობორო). მასალა გამოყენებული იქნეს ძმათა სასაფლაოს შემოსაღობად, იმ ადგილზე კი გაფართოვდეს მოედანი და ტაძრის ადგილზე დაიდგეს ამხ. ლენინის ძეგლი“. „პარიზის კომუნის გაფართოების მიზნით“ 1924 წლის 3 ივნისს დაწყებული ტაძრის დანგრევა აგვისტოსთვის დაუსრულებიათ, ხოლო მისი ქვები გამოყენებულ იქნა ძმათა სასაფლაოს გალავანისათვის ***(კეზევაძე, 1989, №3; მჭედლიძე, კეზევაძე, 2008:439).***

მართალია, გელათის მონასტერს დანგრევა არ შეხებია, მაგრამ მისი, როგორც სულიერი ცხოვრების უმნიშვნელოვანესი ცენტრის ლიკვიდაცია, მიჩნეულია სამეცნიერო ლიტერატურაში ერთ-ერთ ვანდალურ აქტად დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის ისტორიაში. გელათის, როგორც მართლმადიდებლური ქრისტიანობის უმძლავრესი ცენტრის ფუნქციონირებას, საბჭოთა ხელისუფლება, რასაკვირველია, ვერ შეეგუებოდა, ამიტომ შეუდგნენ ისეთი „ნაკლის“ გამოძებნას, რაც გახდებოდა საუკეთესო მიზეზი მისი ლიკვიდაციისათვის. ასეთ მიზეზად დასახელდა აბსურდული ბრალდება – საბჭოთა ხელისუფლების პირობებში სასტიკად აკრძალული და სისხლის სამართლის კანონმდებლობით დასჯადი ქმედება – გელათელი ბერების მიერ თითქოს სხვისი შრომის ექსპლოატაცია და დაქირავებული მუშახელის გამოყენება. ბერებს ევალებოდათ, რომ მათთვის განკუთვნილი მიწის ნაკვეთები თვითონ დაემუშავებინათ, წინააღმდეგ შემთხვევაში კი ეს ადგილები ჩამოერთმეოდათ.

1923 წლის 11 აპრილის დადგენილებით, სამაზრო აღმასკომის პრეზიდიუმი შეუძლებლად მიიჩნევდა გელათელი ბერებისათვის მცირე ნაკვეთების დაბრუნებას, ხოლო 1 ივნისის დადგენილებით, გელათის მონასტერი დახურულად გამოცხადდა. 5 ივნისს აღმასრულებელი ხელისუფლების წარმომადგენელთა ჯგუფმა დაკეტა და დალუქა მონასტრის ყველა ეკლესია, ხოლო

მონასტრის კრებულს მიეცა წინადადება, ერთი კვირის ვადაში დაეტოვებინათ გელათის მონასტრის ტერიტორია.

სამაზრო აღმასკომმა მონასტრის კრებულის 6 ივნისის წერილობითი თხოვნა, რითაც ისინი ითხოვდნენ შემოდგომამდე მონასტერში დატოვებასა და მოსავლის აღების უფლებას, 13 ივნისს განიხილა და ნაწილობრივ დააკმაყოფილა: მოსავლის ასაღებად ერთ სენაკში დარჩენის ნება დართეს ორ ბერს, დანარჩენები კი იძულებულნი გახდნენ, დაუყოვნებლივ დაეტოვებინათ მონასტერი *(მჭედლიძე, კეზევაძე, 2008:444-447).*

გაზეთ „მუშა და გლეხის“ კორესპონდენტი, ვინმე „დამსწრე“ იუწყებოდა ქუთაისში ეკლესიების დახურვისა და ქუთაისის პეტრე-პავლეს ეკლესიის ჩამორთმევის შესახებ ***(„მუშა და გლეხი“, 1923, №18).***

1923 წლის 29 აპრილს გაზეთ „მუშა და გლეხის“ ცნობით, წმინდა გიორგის ეკლესია დაუხურავთ ქუთაისში, არქიელის გორაზე. „დამსწრე“ აღნიშნავს, რომ ეკლესიის ეზოში გამართული მიტინგი გაუხსნია და სიტყვით გამოსულა კომკავშირის წევრი გ. ძიგრაშვილი, რომელსაც განუცხადებია: „ეკლესიების დახურვა აუცილებელია, რათა სიბნელის ცენტრები გადაიქცნენ კულტურის გამავრცელებელ ცენტრებად“. აქვე, სიტყვა წარმოუთქვამთ კობახიძეს, ჯიჯაძეს, დევდარიანს, მიქაძეს, შარაბიძეს და სხვ. მიტინგის დასასრულს, ეკლესიის გუმბათზე წითელი დროშა ააფრიალეს ***(„მუშა და გლეხი“, 1923, №21).***

ეკლესიები მასიურად იხურებოდა ქუთაისის მაზრის სოფლებშიც. ღანირ-ქვიტირისა და ცხუნკურის თემებში კრებამ დაადგინა ეკლესიების დაკეტვა და მღვდლების განთავისუფლება. „დამსწრეს“ ცნობით, ასევე, მოხდა ამაღლების თემშიც, სადაც დაიკეტა ოთხი ეკლესია, გორდის თემში დაუხურავთ ათი ეკლესია, ხოლო სადემეტრიანოს თემში კი სამი მოქმედი ეკლესია. ასეთივე ბედი ეწია ტყიბულის, მუხიანის, ბაშის, ფარცხანაყანევის, როდინაურის, ქვედა სიმონეთის, კინჩხის, ოფურჩხეთის და სხვ. ეკლესიებს. საბჭოთა ხელისუფლება აიძულებდა სასულიერო პირებს, თვითონვე უარი ეთქვათ მღვდლობაზე. პრესაში გამოქვეყნდა ბაღდათის რაიონის ყოფილი მღვდლების – მ. ჩიქვინაძის, დ. კარგარეთელის, ა. კელენჯერიძის, ა. თვალავაძის, ნ. კაშიას, ი. ცხადაძის განცხადებები მღვდლობაზე უარისთქმის შესახებ. მღვდლობაზე ასევე უარი თქვეს: მუხიანის თემიდან – ა. ჭიპაშვილმა, ბაშის თემიდან – გ. ნაცვლიშვილმა, ფარცანაყანევის თემიდან – ლ. ფხაკაძემ და ტრ. ფხაკაძემ, ხოლო დეკანოზობიდან გადადგა გ. ფხაკაძე *(იქვე).*

სამტრედიაში დახურული 15 ეკლესიიდან შვიდი ადგილობრივ ბოლშევიკურ ხელისუფლებას გადაეცა. პატრიკეთის თემში დაუხურავთ 7 მოქმედი ეკლესია. გაზეთ „კომუნისტში“ გამოქვეყნებული კორესპონდენციიდან ირკვევა, რომ მღვდლობაზე უარი განუცხადებიათ ცხუნკურის თემის მღვდლებს – ისაია ხაჭაპურიძესა და ილარიონ ჩინჩალაძეს. ხელისუფლების ტერორით შეშინებული სასულიერო პირები იძულებულნი გახდნენ, რომ პრესით შემდეგი განცხადება გაეკეთებინათ: „ამ ბოლო ხანებში ხალხმა ზიზღით დაგვიწყო მზერა. ზოგი მათგანი მატყუარას გვიწოდებდა, ამიტომ ვარჩიეთ პატიოსანი შრომა, რომლითაც შეგვიძლია ჩვენი თავი და ოჯახი დავაკმაყოფილოთ“ ***(„კომუნისტი“, 1923, №81; წენგუაშვილი, 2008:102).***

დახურვას ვერც ხონის წმინდა გიორგის ეკლესია გადაურჩა. მოგვიანებით იგი საწყობად გამოიყენებოდა. დაანგრიეს მთავარანგელოზისა და მაცხოვრის სახელობის ეკლესიები. ასევე სასოფლო ეკლესიების უმრავლესობა, დაამტვრიეს ქართული ჭედური ხელოვნების ისეთი ოშვიათი ძეგლი, როგორიც იყო ხონის წმინდა გიორგის ხატი ***(ვაჭრიძე, 1998:252-253).***

გაზეთ „კომუნისტში“ გამოქვეყნებულ სტატიაში – „აღდგომა“ ახლოვდება“, ავტორი ვინმე ა. მთიელი სიამაყით აცხადებდა, რომ საქართველოში არ იყო დარჩენილი თითქმის არც ერთი მიყრუებული სოფელი, სადაც არ დაეწყოთ ბრძოლა ეკლესიისა და სასულიერო პირების მიმართ ***(„კომუნისტი“, 1923, №75).***

რეპრესიების სუსხი იწვნია ქუთათელ-გაენათელმა მიტროპოლიტმა ნაზარმა (ერისკაცობაში – ნესტორ ლეჟავა). სწორედ, მისი მიტროპოლიტობის პერიოდს დაემთხვა საბჭოთა რუსეთის მიერ საქართველოს ანექსია ***(მჭედლიძე, კეზევაძე, 2008:430-431; ჟვანია, 1994:69).***

რეპრესირებულ მღვდელმთავარს ლანძღავდნენ და ამცირებდნენ ახალგაზრდა კომკავშირლები და ურწმუნო მოხელენი. ერთხელ, ბზობის დღესასწაულზე, ეკლესიის ეზოდან, ბავშვებთან ერთად, ანთებული სანთლებით გამოსული მიტროპოლიტისათვის კომკავშირლებს ლანძღვა-გინება დაუწყიათ. მიტროპოლიტს გზა დინჯად გაუგრძელებია, ისე, რომ გამლანძღველთათვის პასუხი არ გაუცია ***(მელიქიშვილი, 2010:10).***

ანტირელიგიურ მოძრაობას ბევრი ღირსეული მამულიშვილი შეეწირა. სიცოცხლის მსხვერპლად გაღებით, მათ მომავალ თაობებს შეუნარჩუნეს ქრისტიანული რწმენა, ეკლესია

კი ვერ იხსნეს ბოლშევიკთა მარწუხებისაგან. ეს მომავლის საქმე იყო. სამოცდაათწლიანი საბჭოთა რეჟიმის დამხობის შემდეგ ქართული მართლმადიდებლური ეკლესია კათოლიკოს-პატრიარქის, უწმინდესისა და უნეტარესის, ილია II-ის მეთაურობით წარმატებით დაადგა განახლება-აღორძინების გზას.

გამოყენებული ლიტერატურა:

გაზ. „კომუნისტი“, 1923, №112.

გაზ. „მუშა და გლეხი“, 1923, №44.

გაზ. „ჩემი ქუთაისი“, 2005, №5.

ვარდოსანიძე, 2001: – ვარდოსანიძე ს., საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესია 1917-1952 წლებში, თბილისი.

ვაჭრიძე, 1998: – ვაჭრიძე პ., ხონის ისტორიიდან, თბილისი.

თავბერიძე, 2005: – თავბერიძე ე., სანიტარული დღე, ქუთაისი.

კეზევაძე, 1989: – კეზევაძე მ., 1924 წელი ქუთაისის ეპარქიაში, ჟურნ. „განთიადი“, №3.

მელიქიშვილი, 2010: – მელიქიშვილი დ., წმინდა მღვდელმოწამენი – ქუთათელ-გაენათელი მიტროპოლიტი ნაზარი და სამღვდელო კრებული, კრ.: „დიდაჭარობა“, ხულო.

მჭედლიძე, კეზევაძე, 2010: – მჭედლიძე გ., კეზევაძე მ., ქუთაის-გაენათის ეპარქია, ქუთაისი.

ჟვანია, 1994 : – ჟვანია ზ., საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქნი და მღვდელმთავარნი 1917 წლიდან, ქუთაისი.

ტყეშელაშვილი, 2009: – ტყეშელაშვილი გ., 1923 წლის საეკლესიო რეფორმა ქუთაისში, ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიული მუზეუმის შრომები, კრებული XIX, ქუთაისი.

ტყეშელაშვილი, 2010: – ტყეშელაშვილი ლ., მოწამეთა, ქუთაისი.

ქიმ – ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიული მუზეუმი, ხელნაწერთა განყოფილება, საბუთი №192/245, №192/168.

წენგუაშვილი, 2008: – წენგუაშვილი კ., ტოტალიტარული სახელმწიფოს ათეისტური პოლიტიკისა და პრაქტიკის პირველი ეტაპი, წიგნში – მ. ნათმელაძე, ალ. დაუშვილი, მ. ჯაფარიძე, კ. წენგურაშვილი, საქართველოში ტოტალიტალური რეჟიმის დამკვიდრების პირველი ეტაპი (1921-1923), თბილისი.

Kaxaber Kebuladze
(Kutaisi, Georgia)

From the history of atheistic policy, The first years of the establishment of Soviet power in Kutaisi province.

Summary

The Soviet Government began to fight very strictly against church in Kutaisi Mazra. In January 1923 was held the judgment of the faith in Kutaisi Theatre "which was held well." The building was full of people and many volunteers couldn't manage to attend it. Scientists, workers, peasants, farmers accused the farther. At the end of the process the local priest Buachidze made a report against the forth and followers whose speech was the greatest impression for audience." This process got decision to form the antireligion campaign in Kutaisi Mazra .And so ant religion activities were held in main part of region.

ქუთაისის საკათედრო ტაძრიდან (სობორო) ჯვრის ჩამოგდება 1923 წლის 8 მარტი. ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიული მუზეუმის ფოტოფონდი.

ნათია კალანდაძე
(ჩოხატაური, საქართველო)

ერკეთის მთავარანგელოზთა (მიქაელი და გაბრიელი) სახელობის ეკლესია

ისტორიული ზემო გურიის სოფელ ერკეთში, მდინარეების გუბაზეულისა და სუფსის თითქმის შუაწელში, შესაბამისად, ორმდინარეთის შუაგულში დგას ბაზილიკის ტიპის ეკლესია, მიქაელ და გაბრიელ მთავარანგელოზების სახელობაზე ნაკურთხი; გორაკიდან, სადაც ბაზილიკა წამომართულა შესანიშნავი ხედი იშლება – ერთ მხარეს გურია-აჭარის ქედის რბილად მოხაზული ლანდშაფტი, მეორე მხარეს, შორს კავკასიონის მკვეთრი, დაძაბული კონტურები და მათ შორის ჩოხატაურის აფერადებული დაბლობი.

ზემო გურია, სადაც ჩოხატაურის მუნიციპალიტეტი მდებარეობს, ისტორიულად და ბუნებრივ-გეოგრაფიულად მოიცავდა ტერიტორიას მდინარეების ბახვისწყალსა და რიონს შორის. გურიის ეს ნაწილი მდიდარი კულტურულ-ისტორიული ტრადიციისა და სიძველეების მქონეა, რომლებიც ჯერაც ელის შესწავლასა და გამომზევებას, რაც, ვფიქრობთ, ხელს შეუწყობს ქართული კულტურის ისტორიის გამდიდრებას. აღსანიშნავია, რომ საქართველოში არსებულ ძველ ქართულ კულტურის კერებს შორის ერკეთის მთავარანგელოზთა სახელობის ეკლესიას უმნიშვნელო ადგილი როდი ეჭირა.

სოფელი ერკეთი მდებარეობს ჩოხატაურის მუნიციპალიტეტში, დაბის ცენტრიდან დაშორებულია 7-8 კმ-ით. სოფელს მოხერხებული ბუნებრივ-გეოგრაფიული პირობები აქვს. სოფელსა და მის შემოგარენში გადიოდა სავაჭრო და პირუტყვის სამომთაბარო გზები. აქედან უკავშირდებოდნენ: აჭარას, სამცხეს, ოდიშს და სხვ.

ერკეთის ტერიტორია სრულიად შედიოდა იმ ისტორიული წარმონაქმნის შემადგენლობაში, რომელსაც ადრე „ერგე" ერქვა. ამ ქვეყნის ცენტრი თანამედროვე ერკეთი იყო. არაა გამორიცხული, რომ სოფლის სახელწოდება, სწორედ ტოპონიმ „ერგედან" მომდინარეობს- „ერგეთი > ერკეთი". „ერგემ" ათასწლეულებს გაუძლო და გვიანშუასაუკუნეებამდე იარსება,

ვიდრე იგი შერვაშიძეთა სათავადოს გულად იქცეოდა *(სიხარულიძე, 2008: 4).*

ზემო გურიის (ჩოხატაური) ხუროთმოძღვრული ძეგლებიდან, ყველაზე უკეთ ეს ტაძარია შემონახული. ერკეთის ეკლესიის შესწავლა 1833 წლიდან იწყება, ძეგლი შვეიცარიელმა არქეოლოგმა ფრედერიკ დი'უბუა დე მონპერემ მოიხილა. მეცნიერი ეკლესიის კედლებში ძველ და გვიანდელ სააღმშენებლო ფენებს გამოჰყოფს, მაგრამ სამწუხაროდ მათ დათარიღებას არ შეხებია. 40 წლის შემდეგ მთავარანგელოზის სახელობის ეკლესიას ეწვია გამოჩენილი ქართველი მეცნიერი დიმიტრი ბაქრაძე. ეკლესიის მხატვრობაზე საყურადღებო მოსაზრებები აქვს გამოთქმული პროფ. ოთარ ფირალიშვილს. 1963 წელს ერკეთმა და მისმა ხუროთმოძღვრულმა ანსამბლმა აკად. ნიკო ბერძენიშვილის ყურადღებაც მიიქცია.

1811 წლიდან გურია მოექცა რუსეთის იმპერიაში. 1840 წელს გურია იმერეთთან გაერთიანდა იმერეთის გუბერნიაში, ხოლო 1846 წელს ახლადშექმნილ ქუთაისის გუბერნიაში.

რუსული მმართველობის მიხედვით გურია ადმინისტრაციულად სამ საპოლიციო უბნად გაიყო: ოზურგეთის, ლანჩხუთის და ჩოხატაურის.

ბატონყმობის გაუქმების შემდეგ შეიქმნა სოფლის საზოგადოებები. XIX საუკუნის 80 წლებში საზოგადოებები გაამსხვილეს. ერკეთის საზოგადოებას აერთიანებდა სოფლების ბუკისციხის, საკუთრივ ერკეთის, ზოტის, იანეულის, ნაბეღლავის, ონჭიქედის, საყვავისტყის, ქვაბღის, ჩხაკურის, ხევის მოსახლეობა.

საქართველოს საპატრიარქოს არქივში დაცულ მასალების მიხედვით არსებობდა (1915 წლის მონაცემებით), გურია-სამეგრელოს ეპარქიის ერკეთის საბლაღოჩინოს ეკლესიების კრებული:

სოფელი გორა წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია.
სოფელი ჯვარცხმა მაცხოვრის სახელობის ეკლესიაია.
სოფელი ერკეთი მთავარანგელოზის სახელობის ეკლესია.
სოფელი ზენობანი წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია.
სოფელი ქვენობანი წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია.
სოფელი იანეული წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია.
სოფელი ინტაბუეთი ღვთისმშობლის სახელობის ეკლესია.
სოფელი ნაბეღლავი წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია.
სოფელი ფარცხმა წმინდა დიმიტრის სახელობის ეკლესია.

სოფელი ხიდისთავი წმინდა გიორგის სხელობის ეკლესია.
სოფელი შუბანი წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია.

ჩოხატაურის ნ. ბერძენიშვილის სახელობის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის ფონდში დაცული „მეტრიჩესკი" წიგნის მიხედვით მღვდელები: ბლღოჩინი ანდრია გრიგოლის ძე მგალობლიშვილი (ცოლი მისი დესპინე კაციას ასული), ილარიონ ანთიმოზის ძე და სამსონ ნიკოლოზის ძე მგალობლიშვილები, „პრიჩედნიკი" ექვთიმე მგალობლიშვილი (1850-1875) წწ. მოიხსენიებიან.

ერკეთის ეკლესია ჯუმათის საეპისკოპოსო კათედრის დაარსებიდან მის შემადგენლობაში შედის. ოსმალთა მოძალების პერიოდში (XV ს.) ერკეთშიც პოულობდნენ თავშესაფარს სამცხე-საათაბაგოს და ჭანეთის მკვიდრნი. ლტოლვილმა მესხებმა უმთავრესად მიაშურეს გურიის იმ სოფლებს, სადაც ზარზმის მონასტრის მამულები (შემოქმედი, ერკეთი და სხვა) არსებობდა. გურიაში მათ მოიტანეს წმინდა რელიკვიები (ხატები, ჯვრები, წმინდანთა ნაწილები, წიგნები), გადმოცემები, ჩვეულებანი და სააღმშენებლო კულტურული მოღვაწეობა გააგრძელეს ***(სიხარულიძე, 1988: 17).***

მესხური მოსახლეობის მოსვლას გურიაში უნდა განეპირობებინა გზაჯვარედინზე არსებული ერკეთის სალოცავის გაფართოება.

დიმიტრი ბაქრაძე ასე აღწერს ერკეთის ეკლესიას: აგების წესითა და ჩუქურთმებით ნაწილობრივ ლიხაურის ეკლესიას ჩამოგავს. სამი კარიბჭე აქვს, შიგნით ნათელი საღებავებითაა მოხატული. აქ გამოსახულია მაცხოვარი თხემზე, ერთი ხელით კურთხევას არიგებს, მეორეში გადაშლილი სახარება უპყრია. შემდეგ კამარაზე ამაღლება და სამება. დასავლეთის შესასვლელთან მარცხნივ დედა ღვთისა კალთაში ყმით ***(ბაქრაძე, 1987: 181).***

დიმიტრი ბაქრაძე ლიხაურის ეკლესიის აშენების თარიღს გადმოგვცემს: 1352 წელს აშენდა ლიხაურის ეკლესია, ხოლო გიორგი გურიელისა და მისი მეუღლის ელენეს დროს 1422 წელს აიგო ლიხაურის, ანუ რეხეულის სამრეკლო ***(ბაქრაძე, 1987: 102).***

ეკლესია-მონასტრებში აქტიურად მოღვაწეობდნენ კალიგრაფები. აქ ინტენსიურად მიმდინარეობდა ხელნაწერთა გადაწერა-გამრავლებისა თუ ახლის შექმნის პროცესი. იქმნებოდა ასევე პრაქტიკული დანიშნულების სასულიერო ლიტერატურა, რომელიც აუცილებელი იყო ღვთისმსახურების დროს. ამ მხრივ აღსაღნიშნავია ორიგინალური ქართული კომპოზიცია – გულანი,

რომელიც ლიტურგიკული პრაქტიკის ნაყოფია.გულანში თავმოყრილია საღვთისმსახურო წიგნები. ყველა გულანი ერთნაირი შემადგენლობის არ არის. არსებობს შემოკლებული რედაქციაც, რომელსაც „ჯამგულანი" ეწოდება და შეიცავს „ჯამნსა" და მოკლე სვინაქსარულ ცნობებს. გულანი დიდი ზომის გახლავთ, ამიტომ მისი გადაწერა საკმაოდ ძვირი ჯდებოდა. ყველა ეკლესია-მონასტერს არ ჰქონდა საშუალება გულანი შეეძინა, იგი მხოლოდ მდიდარი ეკლესიების კუთვნილება გახლდათ. გურიიდან შემოგვრჩა ციხის, ერკეთისა და შემოქმედის გულანები. ასევე გიორგი II გურიელისა და გიორგი III და მამია III გურიელების დაკვეთით შესრულებული გულანები. გურიაში არსებულა ჯუმათის გულანიც, რომელსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია.

ერკეთის გულანი აფხაზთა კათალიკოსის ექვთიმე საყვარელიძის (1578-1616) ბრძანებით გადაუწერიათ. კათოლიკოს ექვთიმეს აღნიშნული გულანი ცაიშის საყდრისათვის შეუწირავს. ამ დროს ცაიშის ეპისკოპოსი მაქსიმე (1605-1612) ყოფილა. ექვთიმესა და მაქსიმეს ზეობის წლებით შეგვიძლია განვსაზღვროთ ერკეთის გულანის გადაწერის თარიღი და იგი XVII საუკუნის დასაწყისს მივაკუთვნოთ ***(ქართველი შვილი, 2006: 42).***

დიმიტრი ბაქრაძის ყურადღება მიიპყრო ერკეთის გულანმა და მკვლევარი ციხისა და შემოქმედის გულანთა დედნად მიიჩნევდა. ყველა დღისა და დღესასწაულისათვის დადგენილი საეკლესიო საკითხავებისა და ლოცვების კრებულის შესახებ აღნიშნავს: მინაწერები შესრულებულია ნუსხახუცურით და განმეორებათა ჩაუთვლელად, შემდეგს შეიცავს: „დიდება ღმერთსა, სრულმყოფელსა ყოვლის კეთილისა! სრულ იქმნა წმინდა ესე გულანი ბრძანებითა დიდისა აფხაზეთისა კათოლიკოზისა პატრონისა ეფთვმე საყვარელიძისა, აკურთხნეს ღმერთმან ორთავე შინა ცხოვრებათა, ამინ."

ერკეთის გულანის მინაწერში განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი გვეჩვენება მისი ის ნაწილი, სადაც ლაპარაკია ელენესა და მის ვაჟ მანუჩარზე. სადავო არ არის, რომ ელენე ქართლის მეფის სვიმონ I ასულია, რომელიც ცოლად გაჰყვა ათაბაგ მანუჩარ II, დიდი ქართული ქრონიკონის ჩვენებით 1582 წელს. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს ერთი უთარიღო სიგელი ანუ ვალდებულება, რომელიც ელენემ და მისმა ძემ მანუჩარ ათაბაგმა მისცეს ელენეს დედასა და სვიმონის მეუღლეს ნესტან-დარეჯანს. ჩვენს მინაწერში ელენე შეშფოთების გრძნობასა და გულის ამაჩუყებელ სინაზეს იჩენს თავის მცირეწლოვანი ვაჟის

მანუჩარისადმი. იგი ეხვეწება ცაიშის ღვთისმშობელს გაუზარდოს და დაიფაროს იგი; ყველაფერი ეს საბაბს გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ მანუჩარი ელენეს ერთად-ერთი ვაჟი უკვე ობოლია და ამასთან ერთად, დედა-შვილს მტრებისგან საფრთხე ემუქრებოდათ. მატიანეებიდან ვიცით, რომ მანუჩარ II ჰყავდა ერთი ძე – მანუჩარ III და ერთი ქალი თინათინი, რომელიც 1597 წელს ცოლად გაჰყვა იმერეთის მეფე როსტომს. აღსანიშნავია, რომ მანუჩარ III, გაათაბაგებული 1614 წ.,1625 წელს 42 თუ 43 წლის ასაკში მოაწამლინა ღვიძლმა ბიძამ – ბექა III, რომელიც საათაბაგოს პირველი მუსლიმანი მმართველი გახდა საფარ-ფაშას სახელით ***(ბაქრაძე, 1987: 188).***

ფ. სიხარულიძე, გარდა გულანისა, მნიშვნელოვან ძეგლად მიიჩნევს XI საუკუნის სვინაქსარს, რომლის მრავალრიცხოვანი მინაწერებიც ჩვენი წარსულის შესასწავლად მნიშვნელოვანი წყაროა.

სვინაქსარული აგიოგრაფიული ძეგლები ქართულ საეკლესიო მწერლობაში XI საუკუნის პირველ ნახევრიდან ჩნდება. გიორგი მთაწმინდელის ნათარგმნ კრებულში მსოფლიო (პალესტინელთა, სომეხთა, ბერძენთა) წმინდანთა ცხოვრებანია აღწერილი.

გადამწერი მორიდებია ქართველ წმინდანთა ძირითად ტექსტში შეყვანას, რადგან ეს აკრძალული იყო მთარგმნელის ანდერძით. ამიტომ ჩვენიეროვნული წმინდანების (ქართველთა განმანათლებლ ნინოს, თამარ დედოფლისა სხვ.) აღნიშნული ძეგლის ამიებზეა მიწერილი ტექსტის ხელით, მოგვიანებით, მასში სხვადასხვა დროსა და ადგილას ჩაუწერიათ მოსახსენიებლები მრავალ ქართულ (მესხურ, გურულ და სხვა) საგვარეულოს წარმომადგენლებზე.

სვინაქსარის ერთ მინაწერში (შესრულებულია ნუსხახუცურით) ერკეთის ტაძრის დეკანოზი და მისი ოჯახიც იხსენიება: „სულსა ერკეთის დეკანოზსა გიორგი გოგელიას შეუნდნეს ღმერთმან! მეუღლესა მათსა ვადისვარსა შეუნდეს ღმერთმან. მათსა შვილსა გიორგი გოგელიას შეუნდნეს ღმერთმან! მეუღლეს მათსა გულქანს, შეუნდნეს ღმერთმან". სამწუხაროდ, ჩანაწერს თარიღი არ ახლავს. 190-ე ფურცელზე მინაწერი (ასევე ნუსხურით) ეძღვნება ბერიძეებს. მასში მოხსენიებულნი არიან: რამინი და მისი მეუღლე მნათობი შვილებით, იმავე ჩანაწერებში ნათესაობის მიუთითებლად დასახელებულია „ბერის ძე ბეჟანი" იქვე მოხსენიებული უნდა ყოფილიყო კიდევ სხვა პირიც, მაგრამ ნაწერი გადასულია ***(სიხარულიძე, 1988: 18).***

XVII—XVIII საუკუნეთა მიჯნაზე ერკეთის მონასტერს (მთავარანგელოზის ტაძარს) გურიელის ნებით დაეპატრონენ აფხაზეთიდან მოსული შერვაშიძეები. 1721 წელს ქაიხოსრო ბაგრატის ძე შერვაშიძემ ვერცხლით შეამკო მთავარანგელოზთა ხატი (აწ უკვე თავის სამარხ მონასტერში) ***(სიხარულიძე, 1988: 20).***

ისტორიული წყაროებიდან ჩანს საერო მღვაწეობასთან ერთად შერვაშიძეები საეკლესიო სარბიელზეც წარმატებით მოღვაწეობენ. ერისთავი შერვაშიძეები ენერგიულად ესწრაფოდნენ გურიაში შეძენილი საგვარეულო მამულების გაზრდას.

დაკანონების შემდეგ ზაალ ერისთავმა და მისმა ძმებმა მოაწესრიგეს ბოძებული ტერიტორიების კონტროლი, მათ შორის მთავარანგენოზის ტყესთან მცხოვრებ ყმებთან (მგალობლიშვილები, თოდრიები, ანთიძეებს, უჯმაჯურიძეები და სხვ.) განსაზღვრეს ურთიერთობა.

გიორგი ერისთავმა გამოაცხადა ერკეთის მთავარანგელოზთა ტაძარი აღმოსავლეთ გურიის ერისთავთა საძვალედ.

ერკეთის ეკლესიაში არის ორი საფლავის ქვა: ერთი, როგორც მისი ეპიტაფია იუწყება, სამეგრელოს მთავრის ასულისა და გურიის ერისთავის გიორგის მეუღლის ნეშტზე, რომელმაც პატივით და დიდებით იცოცხლა 65 წელიწადს და სამსახური გაუწია რუსთა ლაშქარს. რაც მისი, არც მამამისის სახელი, გარდაცვალების წელიც კი არ არის აღნიშნული; მაგრამ მისი ერთი ვაჟის სიტყვით, ეს არის მარიკა ანუ მარიამი, სამეგრელოს უკანასკნელი მთავრის დავითის პაპის გრიგოლ დადიანის ასული და მდივანბეგ გიორგი ერისთავის ცოლი; მეორე ქვა დევს საფლავზე სახელოვანი თავადის ქაიხოსრო მიქელაძის ასულისა და თავად ივლიანე ერისთავის მეუღლისა ელისაბედისა, რომელიც გარდაიცვალა 1861 წ. 24 ოქტომბერს ***(ბაქრაძე, 1987: 183).***

სამეგრელოს მთავრის ასული მარიამი გახლდათ ქარლთ-კახეთის უკანასკნელი მეფის გიორგი XII-ის შვილიშვილი მარიამ გრიგოლის ასული დადიანი. სწორედ ქალბატონმა მარიამმა უმასპინძლა ფრედრიკ დიუბუა დე-მონპერეის ერკეთში. სტუმარს ქალბატონი ფაკუნდა მარი მეგზურობდა (ფაკუნდა იყო იაკობ მარის მეუღლე, რომლებიც ცხოვრობდნენ სოფელ დაბლაციხეში).

გურიის ერისთავთა (შერვაშიძეთა) მფარველობა და თუ შეიძლება ითქვას ზედამხედველობა ჩანს თ. ქართველიშვილის მიერ მოპოვებული მასალებიდანაც: ჯუმათის ეპისკოპოსობა XVII-XVIII საუკუნეებში ფაქტიურად შერვაშიძეთა საგვარეულომ დაიმკვიდრა. ასევე მათ სამკვიდრო სახელოს წარმოადგენდა ერკეთის მონასტრის წინამძღვრობა. ერკეთის წინამძღვარი მაქსიმე

შარვაშიძე XVIII საუკუნის 50-იან წლებში ჯუმათის მიტრო-პოლიტი გახდა *(ბაქრაძე,1987: 186).*

მღვდელმთავრად კურთხევის შემდეგ იგი კვლავ დიდ მზრუნველობას იჩენდა ერკეთის მიმართ მისი ბრძანებით აუგიათ მონასტრის კანკელი და მოუხატავთ საკურთხეველი. იგი გამოსახულია ეპისკოპოსის სამოსლითა და მიტრით ეკლესიის მარჯვენა კედელზე, სათანადო წარწერით, როგორც ჩანს, სარესტავრაციო კანკელიც არ არსებობდა, შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ შეწყვეტილი იყო ღვთისმსახურებაც. ფრიად საგულისხმოა გიორგი შერვაშიძისა და მისი მეუღლის რაჭის ერისთავის ხვარაშანის სიგელი ერკეთის მონასტრისადმი, სადაც აღნიშნულია, რომ „ეს მონასტერი, რომელსაც გურულები ძველთაგან ამკობდნენ, მძიმე ჟამთა ვითარებისა და ჩვენი ქვეყნის გაუკაცრიელების გამო უგულებელოდ დარჩა. იმ დროს ჩემი ძმა ჯუმათელი მაქსიმე ორ წელიწადს ქართლში იყო, რომ დაბრუნდა და ჩვენი დაქვეითება შეიტყო, მომელაპარაკა და ჩვენ, როგორც შევძელით მოვიკრიბეთ ჩვენი გლეხები და თქვენვე დაგიმტკიცეთ" გურიის სამთავროში, ისევე როგორც მთელ დასავლეთ საქართველოში, მოცემულ პერიოდში, მონასტრების ნაწილი გაუქმებული იყო *(ქართველიშვილი, 2006: 110).*

ერკეთის ეკლესიის შესწავლაში საყურადღებოა ეპიგრაფიული ძეგლები, სადაც საპატიო ადგილი უჭირავს კანკელის ასომთავრულ წარწერას, რომელსაც დ. ბაქრაძე გადმოგვცემს „ნებითა და შეწევნით ღმერთისაი ჩვენ ბერიძემან ბეჟან ბრძანებითა ბატონის ჯუმათელის მაქსიმესთაი აღვაშენეთ კანკელი ესე და დავახატვინეთ წმინდა საკურთხეველი სალარო ცოდვისა სულისა ჩვენისათა და მშობელთა ჩვენთა ივაკიმ და ქრისტინესათა (მთავარანგელოზნო) მფარველ გვყავ ორთავ ცხოვრებასა შინა". წარწერას თარიღი არ ახლავს.

დ. ბაქრაძემ ერკეთის ეკლესიაში ნახა შემდეგი ხატები წარწერებით:

1) მაცხოვრის მომცრო ხატი.

2) მთავარანგელოზთა ხატი ვერცხლის მოჭედილობით და ზედწერილით: „ქ. მოვაჭედინე ხატი ესე მთავარანგელოზთა ჩვენ შერვაშიძემან ქაიხოსრო; ძემან ერისთავის ბაგრატისამან და დავასვენეთ სამარხოსა ჩვენსა მონასტერს ერკეთისას. ქორონიკონის უ თ" (409-1721).

3) წმინდა გიორგის ხატი წარწერით: „წმინდა გიორგის ხატი შემოგვწირა თავპანტის ეკლესი(ა)სა გაბრიელ კალანდაძემან". სოფელი თავპანტა გუბაზეულის ხეობაშია. სოფელ

ხევის ზემოთ. იგი ხშირი თავდასხმების გამო მიატოვეს და ახლა ისევ შენდებაო წერდა ბაქრაძე *(ბაქრაძე, 1987: 183).*

პროფესორი ი. სიხარულიძე გადმოგვცემს ინფორმაციას, რომელიც გაზეთ ცნობის ფურცელში (1898 წ. 24. XII. 712). ამოუკითხავს, 1898 წლის 11 იანვარს ბლაღოჩინმა ს. მგალობლიშვილმა მთავარანგელოზთა საყდარში გადაიხადა ერეკლე II პანაშვიდი და იქადაგა მეფის ღვაწლზე

საბედნიეროდ XX საუკუნის მიწურულს ერკეთში საეკლესიო ცხოვრება განახლდა. 1989 წელს ერკეთის ეკლესია მოილოცა და პარაკლისი გადიხადა უწმინდესმა და უნეტარესმა ილია II. 1989 წლიდან, რადგან ეკლესიის ოდიკი ნაკურთხი არ იყო წირვა-ლოცვის ჩატარება შეუძლებელი იყო და ეკლესიაში მღვდალდ ხელდასმული მამა გიორგი ამბროლაძის (ქუთაისი) საქმიანობა მხოლოდ წეს-ჩვეულებათა აღსრულებით შემოიფარგლებოდა.

1993 წელს ერკეთის ბათუმ-შემოქმედელმა ეპისკოპოსმა იობმა (აქაიშვილი), ამჟამად რუის-ურბნისის მიტროპოლიტი, მღვდლად დაადგინა ახლადნაკურთხი მამა გიორგი ჯიბუტი, რომელიც ამავე დროს გურიის უდაბნოს იოანე ნათლისმცემლის ეკლესიაშიც განაწესა.

კომუნისტური რეჟიმის მკაცრი პირობების შემდეგ 1993 წლის 17 სექტემბერს პირველი წირვა აღავლინა მამა ანდრიამ (კბილიანიშვილმა, ჯიხეთის დედათა მონასტრის წინამძღვარმა).

1993 წლის 21 ნოემბერს ტაძრის დღესასწაული პირველად იზეიმეს, ხოლო 1995 წლიდან საქართველოს ეკლესიის კალენდარში აღნიშნული რიცხვი ერკეთის მთავარანგელოზთა სახელობის ტაძრის დღესასწაულად მიიჩნევა.

2006 წლის 19 სექტემბერს გურიის მიტროპოლიტ მეუფე იოსების (კიკვაძე) ლოცვა-კურთხევით ერკეთში დაიწყო სამონასტრო ცხოვრება. დღეისათვის წინამძღვარია იღუმენია მარიამი, არის 10 მონაზონი და 2 სამონაზვნე.

სიძველეთაგან შემორჩენილია და ჩვენამდე მოაღწია 1. წიგნმა, ერკეთის უძველესი ტრაპეზის სახარება (სოფელ ერკეთის მკვიდრმა ალმოდებული წიგნი ჩუმად ცეცხლიდან გამოიღო, უცებ წყალში ჩადო და სახლში დამალა შვილიშვილს სთხოვა, ტაძარში, როცა წირვა-ლოცვა აღსდგებოდა იქ აეტანა, დღეს წიგნი შესაფერის ყდაშია ჩასმული, მაგრამ მზაკვარი ხელის კვალი მაინც ატყვია).

2. ვაზის კარები, რომელიც ტაძრის მთავარი შესასვლელი კარები იყო.

3. მთავარანგელოზი მიქაელის კანკელის ხატი, ძლიერ დაზიანებული იყო და მოხდა მისი აღდგენა.

დღეის მონაცემებით, ერკეთის მთავარანგელოზების გაბრიელისა და მიქაელის სახელობის დედათა მონასტრში ჩვეულ რეჟიმში მიმდინარეობს სამონასტრო ცხოვრება, ტარდება წირვა-ლოცვები, ყავს უამრავი მომლოცველი.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ბაქრაძე, 1987: – ბაქრაძე დ., არქეოლოგიური მოგზაურობა აჭარასა და გურიაში, თბილისი.

სიხარულიძე, 2008: – სიხარულიძე ი., ჩოხატაური, თბილისი.

ქართველიშვილი, 2006: – ქართველიშვილი თ., გურიის საეპისკოპოსოები, თბილისი.

სიხარულიძე, 1981: – სიხარულიძე ი., ვინ მოხატა ერკეთის ტაძარი, გაზ. „კომუნიზმის განთიადი“, 1981, №8.

სიხარულიძე, 1980: – სიხარულიძე ი., როდისაა აგებული ერკეთის ტაძარი, გაზ. „კომუნიზმის განთიადი”, 1980, №28.

სიხარულიძე, 1988: – სიხარულიძე ფ., ქართული კულტურის კერები, ბროშ. „ერკეთი” (მუშაობის გეგმა და მოხსენებათა თეზისები), ჩოხატაური.

სიხარულიძე, 1988: – სიხარულიძე ი., „ისტორიულ-გეოგრაფიული შენიშვნა“, ბროშ. „ერკეთი” (მუშაობის გეგმა და მოხსენებათა თეზისები), ჩოხატაური.

Natia Kalandadze
(Chokhatauri, Georgia)

Archangel charch of (st. Michael and Gabriel) Erketi

Summary

From the architectural heritage of Chockatauri, Zemo Guria, basilica of Erketi is one of the well preserved monument which is located in the village Erketi. Specialists claim that the church of St. Michael and Gabriel was built in the 11th century. It is a nave, hall-type building. Despite the fact that this church is not lavishly decorated, it possesses 11th century door and fresco paintings which have only partly survived.

Erketi church should also have been the center of calligraphy and education. This fact is proved by a religious book named Erketi's Gulani. According to the ancient writing, "this book was written and then given to the bishop Maximes from Caish". This citation belongs to the last part of 16th century. The scientific investigation of Erketi church was started in 1833 by Frederick de Ubua de Monpere, an archaeologist from Switzerland.

Сулаев И.Х., Газимагомедов Р.И.
(Махачкала, Россия)

К вопросу о христианизации Россией мусульман Кавказа (вторая половина XIX – начало XX в.)

Христианизация мусульман являлась составной частью конфессиональной политики Российского правительства на Кавказе. Наместник Кавказа князь М.С. Воронцов (1845-1855) в своём предписании командующему на Кавказской линии и в Черномории указывал не только «защищать христиан от опасности превращения в исламизм», но и чтобы «… эти горские народы (осетины и др.) были все христиане». В то же время он требовал быть осторожными и не «давать вид что хотим обратить мусульман в христиан» ***(Омаров, 2004: 216)***. Воронцов придавал большое значение православному духовенству на Кавказе «развитию христианской религии и утверждению начал истинного православия» ***(Отчёт князя М.С. Воронцова.., 1885: 898)***. Другой наместник Кавказа А.И. Барятинский (1856-1862) признавал, что поддержание христианства и «распространение его в тех племенах, которые склонны к его принятию составляет для нас на Кавказе не только священный долг, но и весьма важную политическую потребность» ***(Омаров, 2004: 217)***.

По мнению одних исследователей, государство и православное духовенство не жалело сил и денег на усиление миссионерской деятельности, ибо церковь в России всегда считала своей обязанностью насаждать православие среди людей, принадлежащих к другим религиям ***(Русское православие, 1989: 439; Кумпан, 2005: 45)***. По мнению российского исламоведа А.В. Малашенко, в XIX в. Россия не делала упор на христианизации завоёванных ею народов, хотя «среди части чиновничества и деятелей Русской православной церкви бытовало мнение о возможности христианизации» ***(Малашенко, 2001: 34)***. Усилиями царской администрации на Кавказе и Русской православной церкви (РПЦ) для христиан строились новые церковные здания, а также «предоставлялись некоторые материальные выгоды и преимущества перед магометанами» ***(Материалы.., 1942: 112)***. По мере завоевания Кавказа, РПЦ создавала на Северном Кавказе специальные противомусульманские секции, призванные «оградить православное население края от влияния ислама» ***(Матвеев, 2004: 11)***. Христианизации края должно было способствовать водворение русскоязычного, христианского населения на землях мусульман Кавказа, с перспективой создания численного превосходства христианского населения над мусульманским. Практика таких действий была чрезвычайно распространена на всем Кавказе.

Обращению нехристиан в православное христианство важное значение придавал «Общество восстановления православного христианства на Кавказе», учреждённое в 1860 году в Тифлисе. Одни из главных действующих лиц «Общества восстановления православия» митрополит Московский Филарет и граф Д.Н. Блудов не скрывали своих целей «восстановить православное христианство в Кавказских племенах под причиной того, что христианская вера в древние времена была господствующей в тех местах Кавказа, где ныне преобладает магометанство» ***(Омаров, 2004: 324)***. Они же отмечали, что «со временем христианство обнимет собою все горы, – и на развалинах мусульманства водворится даже там, где оно не было…» ***(Мусаев, 2006: 83)***.

По данным архивных документов, в первые полтора десятка лет своей деятельности «Общество…» работало неэффективно, о чём свидетельствуют ходатайства и обращения Кавказского епископа Феофелакта к высшим чинам империи и Кавказского наместничества. Судя по его письмам, миссионеров было немного, деятельность РПЦ на Северном Кавказе была очень слабой, а об обращении в христианство мусульман Северо-Восточного Кавказ и Дагестанской области он вообще не упоминал. В ходатайстве члену управления делами Совета «Общества восстановления христианства на Кавказе» графу В.В. Левашову от 7 декабря 1866 г. епископ жаловался на то, что «Северный Кавказ как бы исключён из круга деятельности «Общества восстановления христианства» и «представляется собственным (мизерным. – Авт.) средствам». Здесь же епископ предлагает учредить на Северном Кавказе хоть небольшие миссионерские отделения РПЦ, так как «Общество …» «лишается даже собственных средств, собираемые каждый год 500 рублей» ***(НАГ, Ф.493, Оп.1, Д.157, Л. 2, 3 об.)***. В другом ходатайстве к графу В.В. Левашову от 20 января 1867 года епископ Феофелакт просит «материальные пособия направить духовным учебным заведениям Северного Кавказа, для чего собраться в Ставрополе заинтересованным лицам» ***(НАГ, Ф.493, Оп.1, Д.157, Л. 1-1об.)***. Православное духовенство приходов Северного Кавказа получало низкие оклады и чиновники «Общества восстановления христианства на Кавказе» постоянно просили об их увеличении. («О распространении приходов и благочиний Тионетского округа и об увеличении окладов содержания тамошнему духовенству. 1865-1867 гг.» ***(НАГ, Ф.493, Оп.1, Д.870, Л. 1)***). Проверка отчётов и ревизия кассовых книг «Общества …» за 1868 год показала, что многие члены «Общества …» уклонялись от своих обязанностей и не платили членских взносов, в результате чего образовались недоимки в сумме 27 рублей ***(НАГ, Ф.493, Оп.1, Д.205, Л. 94)***. Положение «Общества…» не улучшилось и в начале 70-х гг. XIX в. В документах

«Общества…» 1873 года духовные чины РПЦ на Кавказе предлагают объединить усилия всего православного духовенства для активизации миссионерской деятельности на Северном Кавказе. Им предлагается собираться на съезды раз в месяц ***(НАГ, Ф.493, Оп.1, Д.220, Л. 14 об.)***. «Общество …» было в затруднении изыскать средства и для того, чтобы переоборудовать купленную небольшую мечеть, вместимостью в 50 человек, под молитвенный дом для христиан ***(НАГ, Ф.493, Оп.1, Д.175, Л. 1)***.

Материальное положение «Общества …» немного улучшилось в 80-е гг. XIX в., что свидетельствует «о государственном статусе христианизации Кавказа». В 1885 году на различного рода мероприятия «Обществу…» «были выделены 182,5 тысяч рублей, а священники РПЦ на Кавказе получали от 200 до 300 рублей жалованья» ***(Мусаев, 2006: 83)***. В одном документе «Общества…» читаем: «Все внимание следует обратить на восстановление и упрочение христианства там, где оно только в упадке, именно: в Самурзакани, в Сванетии, Ожной Осетии, у тушин, пшавов и хевсур, откуда свет христианства впоследствии проникает в Абхазию, к кистинам и другим чеченским племенам» ***(Мужухоева, 1989: 51)***. К народам когда-либо исповедовавшим христианство власти относили «южных лезгин (т.е. южных дагестанцев), … многие чеченские общества...», галгаевцев (ингуши), аккинцев (чеченские общества, проживавшие в Хасавюртовском округе Терской области), а также кабардинцев ***(Мусаев, 2006: 83)***.

Наличие пережитков христианства на Северном Кавказе служило, по мнению царских чиновников на Кавказе, средством, обеспечивающим приведение горцев к покорности, а «склонность к христианству» этих народностей рассматривалась как «фактор, который должен был сыграть немалую роль в покорении Кавказа» ***(Прозрителев, 1906: 12-13)***. Усилиями миссионеров из «Общества…» в 1885 г. в христианство было обращено 207 мусульманина (более половины из них из Осетии). С восторгом в отчетах этого общества говорится об обращении в христианство двух мусульманок-осетинок. Одну из них священник готовил к принятию православия в течение 6 лет ***(Мусаев, 2006: 84)***. Просуществовав до 1917 года, «Общество…», тем не менее, не смогло «вернуть прежние весьма широкие параметры исповедания христианства в среде горских народов» ***(Матвеев, 2004: 12)***.

В различных источниках, в основном в архивных документах, мы выявили до десяти случаев попыток перехода мусульман-дагестанцев в православие, но эти факты прямого отношения к деятельности «Общества восстановления христианства на Кавказе» не имеют. Отсутствие достоверных источников не даёт нам возможности

установить, принял мусульманин православие или нет. Самым важным источником изучения этого вопроса является переписка русских военных, чиновников и священников, служивших на Кавказе. В записке Командующего войсками и управляющего гражданской частью в Прикаспийском крае исполняющему обязанности директора канцелярии наместника Кавказа от 9 июля 1856 года с удовлетворением сообщалось о том, что из 38 мусульман из Прикаспийского края, сосланных во внутренние губернии империи на пять лет «за принятие и распространение учения мюридизма», четверо «обратились в православие и водворены в России» ***(ЦГА РД, Ф.3, Оп.1, Д.47, Л. 4-5)***. Анкетные данные новообращённых христиан и другие подробности документ не содержат.

Судя по другой переписке царской администрации в Дагестанской области от 18 июня 1875 года, православие пыталась принять некая вдова Нубат Эскендер-кизы из селения Кадар Темир-Хан-Шуринского округа ***(ЦГА РД, Ф.126, Оп.1, Д.53, Л. 1-1 об.)***. Такую же попытку предпринял в 1882 году и 17-летний житель селения Ишкарты Темир-Хан-Шуринского округа Насрулла Муртузали-оглы. В течение некоторого времени он ходил готовиться к принятию христианства к Василию Глаголеву, священнику Свято-Троицкой церкви 81-го пехотного Апшеронского полка, расположенного в столице Дагестанской области городе Темир-Хан-Шуре. Вскоре молодой человек без объяснений причин перестал ходить к священнику, и «таинство крещения» для него так и не было совершено ***(ЦГА РД, Ф.126, Оп.3, Д.103, Л. 2, 9.)***. Переписка на этом прерывается, и невозможно выяснить, принял Насрулла православие или нет. Возможно, в последние дни под давлением или по каким-либо другим причинам сменить веру он отказался.

В качестве причин, побудивших отдельных мусульман сменить религию, смело можно назвать неблагополучные социальные условия и семейные проблемы. Об этом свидетельствует случай принятия православия в 1875 г. некоего Али Баммат-оглы из селения Карабудахкент Темир-Хан-Шуринского округа. Своё желание сменить веру он объяснял тем, что, когда ему было 7 лет, отец выгнал мать из дома, и это вынудило его с детства зарабатывать себе на жизнь: «Насущный хлеб я зарабатывал у православных, кушал православный кусок хлеба, и потому я, Али Баммат-оглы, желаю принять православие Иисуса Христа». В заявлении властям Али жаловался на то, что отчим его ненавидит и хочет убить, так как он обрусел и желает принять православие ***(ЦГА РД, Ф.126, Оп.3, Д.90, Л. 1)***. За неграмотного Али Баммат-оглы письмо написал русский чиновник, а тот лишь заверил его своей подписью. Начальник Темир-Хан-Шуринского округа полковник князь Бебутов обещал ему

покровительство ***(Там же, Л. 1 об.)***. 2 июня 1875 года священник православной Троицкой церкви города Темир-Хан-Шуры провёл обряд крещения Али Баммат-оглы и дал ему имя Александра. Крёстным отцом его стал купец 2-й гильдии из города Порт-Петровска Дагестанской области Иван Попов ***(Там же, Л. 4-4 об.)***. Можно предположить, что, даже единичные случаи принятия христианства дагестанскими мусульманами побуждали фанатично настроенных единоверцев к эмиграции в Турцию ***(Магомеддадаев, 2001: 267)***.

Случаи принятия мусульманами православия из числа высланных во внутренние губернии империи имели место и на рубеже XIX-XX вв. Неизвестный царский чиновник, служивший в Дагестанской области не позже 1900 года, писал о том, что из 100 высланных во внутренние губернии Российской империи дагестанцев «некоторые приняли христианство», и этот случай он называет «замечательным» ***(НАГ, Ф.229, Оп.29, Д.1001, Л. 11)***.

К принятию христианства мусульман Кавказа могло подтолкнуть и их долгое проживание среди русских во время высылки за уголовные или политические преступления. Житель селения Кумух Кази-Кумухского округа Дагестанской области 20-летний Абдулла Абдуллатип-оглы, который тоже по какой-то причине оказался во внутренней губернии империи, 22 марта 1909 года принял православие и в крещении был наречен Стефаном. Обряд крещения провёл настоятель Вознесенской церкви села Малой Товмачки Бердянского уезда Таврической губернии Павел Балабанов ***(ЦГА РД, Ф.2, Оп.2, Д.48, Л. 4)***.

Крестьянин Адиль-Гирей Тохтар-оглы из дагестанского аула Кумторкала Темир-Хан-Шуринского округа тоже принял православие в Тульском уезде. 22 апреля 1909 г. священник села Ивиц Одоевского уезда Тульской епархии Николай Соколов провёл обряд крещения и дал ему имя Александра Сергеевича ***(Там же, Л. 8-8 об.)***. Какого-либо административного давления со стороны властей на мусульман Дагестана, пожелавших принять христианство, мы не обнаружили.

Распространение колониальными властями православной христианской религии наиболее наглядно можно рассмотреть на примере Закатальского округа, где совместно проживали джарские (закавказские) аварцы (или аварцы Цора), азербайджанцы и энгилойцы-грузины (от тюркского слова «енги» – новый, т. е. новые мусульмане), принявшие ислам под воздействием закавказских мусульман. По данным известного дагестанского учёного-арабиста Гасана Алкадарского, некоторая часть мусульманского населения Закатальского округа приняла христианство, «опираясь на русскую

власть и гордясь своей новой религией, они издевались над мусульманами и их религией, нанося тем самым им обиды… закатальцам, чем между ними была вызвана вражда друг к другу» ***(Мусаев, 2006: 85)***. Скорее, Алкадарский имел ввиду переход в 1850 г., части энгилойцев в веру своих предков - христианство. Главная причина перехода мусульман-энгилойцев Закатальского округа в православие заключалась в экономической выгоде и отсутствии у них глубоких мусульманских корней. Им за принятие христианства обещали «значительные материальные выгоды, как это всегда бывает со здешними мусульманами, принимающими православие из каких либо расчетов» ***(По поводу восстания.., 1886: 592.)***. Одной из основных причин принятия христианства мусульманами следует считать также возможность ухода от наказания за преступления.

Согласно переписке русских военных и священников РПЦ, во второй половине 50-60-х гг. XIX в. из новообращённых христиан-энгилойцев без вести пропало 12 человек, а через некоторое время были найдены их трупы. В убийстве новообращённых христиан подозревались фанатики-мусульмане Курбанали Кевха Абдул-оглы и Сулейман Муртазали-оглы ***(НАГ, Ф.493, Оп.1, Д.1609, Л. 6-9)***.

Если новообращённые христиане в последующие годы хотели вернуться в ислам, то получали отказ. Такой отказ от царской администрации в середине XIX в. получили новообращённые ингуши. Тогдашний военный министр князь Чернышов при этом заявил, что отступничество от господствующей веры является высшим преступлением ***(АКАК, 1884: 108)***. На отказ властей вернуть их в ислам, ингуши приняли решение не исполнять и не повиноваться и «лучше погибнуть, чем иметь новую христианскую веру», будто бы вынужденно ими принятую ***(Омаров, 2004: 218)***. Такие примеры попыток возвращения в ислам «отступников-мусульман» из Дагестанской области или Чечни нам не известны.

Многие из новообращённых христиан, скорее всего, скрывали от своих родных и знакомых смену вероисповедания, уезжали из родных мест в города, а разочаровавшиеся в новой вере просто переставали выполнять христианские обряды. Вышеприведённые примеры наглядно свидетельствуют о том, что мусульман Кавказа, принявших христианство, было немного.

Источники и литература:

АКАК, 1884: – Акты, собранные Кавказской археографической комиссией (АКАК). Т. IX. 1884. Тифлис.

Кумпан, 2005: – Кумпан Е.Н. Конфессиональная политика Российской империи во второй пол. XIX – начале XX в. и её реализация в Северо-Западном Кавказе. 1861-1917 гг.: дис. канд. ист. наук. Краснодар.

Магомеддадаев, 2001: – Магомеддадаев А.М., Эмиграция дагестанцев в Османскую империю. Книга вторая. Махачкала.
Малашенко, 2001: – Малашенко А.В., Исламские ориентиры Северного Кавказа. М.
Матвеев, 2004: – Матвеев В.А., Российское мусульманство на Северном Кавказе: исторические аспекты проблемы. Под ред. и с послесловием В.Б. Виноградова. Армавир. – Ростов-на-Дону.
Материалы.., 1942: – Материалы по истории осетинского народа // Сборник документов. Т. 2. 1942. Орджоникидзе.
Мужухоева, 1989: – Мужухоева Э.Д., Административная политика царизма в Чечено-Ингушетии во второй половине XIX – начале XX века: дисс. канд. ист. наук. М.
Мусаев, 2006: – Мусаев М.А., Попытки христианизации дагестанцев, как один из методов уменьшения влияния ислама и упрочения позиций Российской Империи на Кавказе в середине XIX века // Научные проблемы гуманитарных исследований. № 1. Пятигорск.
НАГ, Ф.229, Оп.29, Д.1001 – Национальный архив Грузии, Фонд 229, Опись 29, Дело 1001, «Мюридизм и секта Зикра».
НАГ, Ф.493, Оп.1, Д.157.
НАГ, Ф.493, Оп.1, Д.175.
НАГ, Ф.493, Оп.1, Д.205.
НАГ, Ф.493, Оп.1, Д.220.
НАГ, Ф.493, Оп.1, Д.870.
НАГ, Ф.493, Оп.1, Д.1609.
Омаров, 2004: – Омаров А.И., Политика России на Северо-Восточном Кавказе в XIX – начале XX в., Махачкала.
Отчёт князя М.С. Воронцова.., 1885: – Отчёт князя М.С. Воронцова за 1849-1851 гг. // Акты, собранные кавказской археографической комиссией. АКАК. 1885. Тифлис.
По поводу восстания.., 1886: – По поводу восстания в Закатальском округе в 1863 году // Кавказский сборник. Т.X. 1886. Тифлис.
Прозрителев, 1906: – Прозрителев Г.Н., Древние христианские памятники Северного Кавказа. Ставрополь.
Русское православие, 1989: – Русское православие. Вехи истории. М.
ЦГА РД, Ф.2, Оп.2, Д.48 – Центральный государственный архив Республики Дагестан, Фонд 2, Опись 2, Дело 48.
ЦГА РД, Ф.3, Оп.1, Д.47.
ЦГА РД, Ф.126, Оп.1, Д.53.
ЦГА РД, Ф.126, Оп.3, Д.90.
ЦГА РД, Ф.126, Оп.3, Д.103.

Sulaev I.H., Gazimagomedov R.I.

On the Christianization of the caucasian muslims by Russia (second half of the 19th - beginning of the 20th centuries)

hristianization of "foreigners" was a part of the colonial policy of the Russian state in the conquered territories. This paper, based on the analysis of various sources and literature, analyzes the policy of Christianization of the caucasian muslims. Emphasis is on the examples of conversion to Orthodoxy of the Daghestan muslims. They weren't many and it proves failure of the Russian Orthodox Church missions. The reasons, why some muslims had to change religion, were mainly of social nature: poor conditions and family problems. "The Converts" would keep secret the fact of religion change from their relatives and fellows.

Чернышова Ольга Олеговна
(Ставрополь, Россия)

Болгарская православная церковь в борьбе за независимость

Ко второму десятилетию XV века, вскоре после турецкого завоевания, Тырновская церковь была полностью подчинена Константинопольской патриархии. Причиной стало турецкое владычество и потеря Болгарией своей государственности. Освободительная борьба болгарского народа за независимость от турецкого владычества шла параллельно с процессом возрождения автономии Болгарской церкви. Ко второй половине XIX века все чаще и чаще появлялись выступления против греческого засилья в Болгарской церкви. Фанариотское духовенство занимало высшие должности, препятствуя развитию не только болгарского православия, но и национального самосознания болгар.

Выражая сочувствие болгарскому народу в его освободительной борьбе Россия, в то же время, не могла занять сторону болгар в противоборстве с Константинопольской патриархией. Это шло в разрез с тогдашней ближневосточной политикой России, в основе которой лежал принцип единства православия. Из высших иерархов Русской православной церкви лишь архиепископ Херсонский и Таврический Иннокентий полностью поддерживал стремление Болгарской церкви обрести самостоятельность. Остальные представители высшего русского духовенства, признавая право болгар молиться на родном языке и иметь своих священников, тем не менее, выступали против независимой Болгарской церкви. Но после 1860 г. четко прослеживается стремление российской дипломатии найти адекватное примирительное решение болгарского церковного вопроса.

В этот момент болгарские церковные деятели отважились выдвинуть ряд требований турецкому правительству. Они просили, во-первых, ввести в состав Константинопольского Синода шесть архиереев из болгар; во-вторых, позволить болгарам наравне с греками участвовать в избрании Патриарха; в-третьих, дать возможность самим выбирать архиереев епархий. Назначенная болгаро-греческая комиссия не смогла найти общий язык, и ее работа зашла в тупик.

По просьбе болгарской стороны к разбирательству спорных моментов подключилась Порта. Проанализировав ситуацию и констатируя растущее волнение в империи турецкое правительство пошло на уступки. 28 февраля 1870 г. в свет вышел султанский фирман, в котором говорилось об учреждении для болгарских епархий независимого Болгарского экзархата. Уже на другой день визирь Али-паша вручил два

экземпляра фирмана членам болгаро-греческой комиссии. Пункт № 10 фирмана определял границы экзархата. В его составе были епархии с преобладающим болгарским населением: Тырновская, Софийская, Силистрийская, Рущукская, Велесская, Преславская, Ловчанская, Видинская, Врачанская, Кюстендилская, Нишская, Самоковская, Пиротская, Сливенский санджак (за исключением городов Анхиал и Месемврия), Черноморское побережье от Варны до Кюстендже (за исключением Варны близлежащих сел), Созопольская каза (за исключением приморских сел), Филиппопольская епархия (за исключением городов Пловдив, Станимака, а также ряда сел и монастырей) ***(Косик и др., 2008)***. В областях со смешенным населением предполагалось провести опросы населения по вопросу подчинения Болгарскому экзархату.

Так Порта фактически соглашалось на независимость Болгарской церкви. Важность этого документа заключалась также в том, что таким образом Османская империя признавала существование болгарского народа как такового. Однако сложность ситуации состояла в том, что Константинопольская патриархия не признала фирман от 28 февраля, считая решение данного вопроса исключительно своей прерогативой. Патриарх Григорий VI объявил фирман султана Абдул-Азиза неканоничным.

Несмотря на это процесс возрождения независимости Болгарской церкви набирал силу. Следующим шагом было принятие устава Болгарского экзархата. Для этого в феврале 1871 года в Константинополе по инициативе православных болгар состоялся Первый Болгарский церковно-народный собор. В его состав вошли как духовные, так и светские лица. Все они являлись активными участниками национально-освободительного движения в Болгарии. Ряд положений устава, выработанного на этом соборе, действует и сейчас в рамках нового устава Болгарской православной церкви 1953 г.

Несмотря на противодействие со стороны Константинопольской патриархии болгарам было разрешено избрать экзарха. И 11 февраля 1872 г. первым болгарским экзархом был выбран епископ Ловчанский Иларион, который спустя пять дней взял самоотвод, сославшись на преклонный возраст. Вторым экзархом стал Видинский митрополит Анфим, выпускник Московской духовной академии. Т.С. Бурмов в своей книге наглядно показывает атмосферу болгарских городов и настроение населения во время посещения экзарха. В Рущуке 60 священников при многочисленном народе ожидали его на берегу Дуная, в Варне в присутствии толпы он был встречен военной музыкой и т.д. ***(Бурмов, 1902: 46)***. Состоялась и аудиенция у султана. Лишь патриарх отказался принимать у себя

болгарского экзарха, тем самым не признавая его независимость от Константинопольской патриархии. Более того патриарх предъявил ультиматум, потребовав от экзарха полного подчинения или лишения сана. Ответом на ультиматум стало проведение 11 (18) мая 1872 г., в день Кирилла и Мефодия, праздничной литургии, во время которой в торжественной обстановке Болгарская православная церковь была провозглашена автокефальной. Кафедра экзарха оставалась в Константинополе вплоть до 1913 г., когда экзарх Иосиф перенес ее в Софию.

В ответ на провозглашение независимости Болгарского экзархата Константинопольский патриарший Синод лишил сана экзарха Анфима I, Илариона Ловчанского и Панарета Пловдивского отлучил от церкви, а Илариона Макариопольского вечной анафеме. Дабы усилить воздействие собравшийся в сентябре 1872 г. в Константинополе церковный собор обвинил Болгарскую церковь в ереси филетизма и объявил ее схизматической.

Анфим I выступил с обращением к главам автокефальных православных церквей, в котором объяснял несправедливость и незаконность наложения схизмы, ведь Болгарская церковь оставалась преданной православной вере. С сочувствием и пониманием к положению Болгарской православной церкви отнеслись Сербская, Антиохийская и Румынская православные церкви, а Иерусалимский патриарх Кирилл II отказался признавать справедливыми решения сентябрьского собора 1872 г. К этому времени большая часть высшего духовенства Русской православной церкви считала, что болгары имеют право на собственный экзархат. Святейший Синод РПЦ советовал Константинопольской патриархии принять фирман, поскольку это был компромиссный документ. И посол России в Константинополе граф Н.П. Игнатьев приложил немало усилий, чтобы Болгарская церковь стала независимой. Руководство РПЦ старалось помочь Болгарской православной церкви преодолеть изоляцию. В связи с этим было разрешено принимать болгар в российские духовные школы. При этом позиция Константинопольского патриарха являлась препятствием для открытого и полноценного общения РПЦ с Болгарской церковью.

С момента своего появления Болгарский экзархат стал для всего народа недостающей объединяющей силой. Болгарское церковное возрождение началось с устроения работы епархий и организации системы народного образования. Таким образом, было положено начало духовно-культурному подъему болгарского общества. Весьма успешно экзархат защищал православие болгарского народа, активно борясь с католической и протестантской пропагандой.

В 1876 году в Болгарии произошло Апрельское восстание против турок, завершившееся жестокой расправой над восставшими. После чего Анфим I выступил с обращением к представителям европейских держав, дабы довести до их сведения подробности о зверствах турок. Результатом нежелания Анфима I идти на какие-либо соглашения с Портой стала его отставка и ссылка в Малую Азию. После завершения Русско-турецкой войны, по требованию российского правительства, Анфим I был освобожден и поставлен во главе Видинской епархии ***(Скурат, 1994: 79)***.

Преемником Анфима I стал экзарх Иосиф I, митрополит Ловчанский. Начало его правления совпало с освобождением Болгарии русскими войсками. После окончания Русско-турецкой войны 1877 – 1878 гг. согласно решению Берлинского конгресса территория Болгарского экзархата была поделена между пятью государствами: Княжеством Болгария, Восточной Румелией, Румынией, Турцией и Сербией. Экзарх Иосиф I сосредоточился на работе епархий, оставшихся в составе турецких владений. Благодаря его деятельности в городах и сельской местности открывались болгарские школы, а кафедры занимались преимущественно болгарскими архиереями. В Константинополе была открыта Духовная семинария, болгарская больница и целый ряд школ начального образования. В Солуни были основаны мужская гимназия им. Кирилла и Мефодия, Благовещенская гимназия. До конца 1913 г. экзархатом в Македонии и Одринском крае были открыты 1373 болгарские школы. С 1900 по 1913 г. Константинопольскую духовную семинарию им. Иоанна Рильского закончили ок. 200 учеников, часть из которых продолжала свое обучение в высших духовных заведениях России. С 1891 г. Болгарским экзархатом издавалась газета «Новини» («Новости»). Интересным был тот факт, что Болгарский экзархат в Константинополе являлся официальным институтом Османской империи, но при этом финансировался Болгарским княжеством.

И все же, несмотря на то, что руководство Болгарского экзархата делало все возможное, дабы мирными средствами улучшить положение христианского населения Османской империи, некоторые представители духовенства создавали тайные организации и становились на путь вооруженной борьбы.

Список источников и литературы:
Косик и др., 2008: – Косик В., Темелски Х., Турилов А., Болгарская православная церковь, Часть I http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/41493.htm. 2.03.2014. 2.03.2014
Бурмов, 1902: – Бурмов Т.С., Българо-гръцката църковна распря. София.
Скурат, 1994: – Скурат К.Е., История православных поместных церквей. Москва, Русские огни.

Olga O. Chernyshova
(Stavropol, Russia)

Bulgarian Orthodox Church in the struggle for independence

Summary

This article examines one of the most difficult periods in the history of the Bulgarian Orthodox Church, which means the struggle for independence from the Patriarchate of Constantinople. The author deals with the question of the role of Russian diplomacy in an attempt to solve Bulgarian Church problems. The main stages of confrontation between Patriarchate of Constantinople and the Bulgarian priesthood until the schism (*raskol*) are studied in the article. Also the relation between all the Orthodox clergies to revive the independence by the Orthodox Church in Bulgaria is presented. The author shows the role of the national Bulgarian Exarchate in the spiritual, cultural and national liberation recovery.

Невская Татиана Александровна
(Ставрополь, Россия)

Возникновение православной епархии на Северном Кавказе

Северный Кавказ стал заселяться славянскими колонистами, с последней четверти XVIII века, когда в результате русско-турецких войн граница прошла по рекам Терек и Кубань. На плодородные земли степного Предкавказья, занятые, в основном, кочевым населением, стали устремляться православные казаки и крестьяне. Они основывали станцы и села, распахивали целинные земли, сажали сады. Обустроиться на новом месте в непривычном климате было достаточно сложно, ко всем материальным трудностям добавлялись духовные – отсутствие церквей. Церковь играла огромную роль в жизни крестьянского общества, причем не только религиозно-нравственную. В церкви оформлялись, в том числе и юридически, важнейшие события в жизни человека (Рождение,...). Отсутствие в селах церквей и священников затрудняло и без того нелегкую жизнь переселенцев, не имевших возможности своевременно окрестить ребенка, сыграть свадьбу или совершить христианское погребение.

Однако, несмотря на многочисленнью ходатайства, переселенцам долго не разрешали строить церкви. Эти препятствия исходили не от местното начальства и духовенства, а от самого правительства и Священного Синода, у которых существовали опасения за прочность приобретения этого края для империи. Правительство не хотело рисковать средствами, вкладывая их в церковное строительство. Были также опасения, что в тяжелых условиях оторванности от центра, бездорожья и военной опасности, население края не в состоянии будет материально поддерживать церковь и духовенство. Благодаря ходатайству генерал-губернатора Кавказского наместничества П.С. Потемкина, ставропольским крестьянам, наконец, было разрешено строить церкви, однако только в тех селах, где было не менее 500 жителей мужского пола.

Близ города Ставрополя, в казачьей станице, возникшей у подножия крепости и насчитывавшей в конце XVIII века 300 дворов, была построена деревянная церковь. Церковь была небольшой и обслуживала нужды казаков. Поэтому горожане – купцы и мещане – решили в 1795 году построить свою церковь, которая бы обслуживала город, насчитывавший 200 домов с 1225 жителями. Так был построен Троицкий собор. В конце XVIII - начале XIX веков на Соборной горе быта построена еще одна деревянная церковь.

В 1816 году жители г. Ставрополя в память об избавлении города от чумы 1810 г. решили воздвигнуть церковь во имя Св. Николая на

крепостной горе. Но из-за недостатка средств строительство не состоялось, а на отведенном месте был установлен крест. Этот крест стоял на крепостной горе многие десятилетия, что и породило у горожан необоснованные слухи о том, что г. Ставрополь (по-гречески – город креста) был назван в честь этого креста, найденного при строительстве крепости.

В начале XIX века царская администрация уже стремилась превратить Ставрополь в центр православия на Северном Кавказе. Местная церковь должна бьта удовлетворять не только потребности своих прихожан, но и оказывать духовное влияние на народы Северного Кавказа, а также на многочисленных здесь сектантов и старообрядцев, бежавших на Кавказ еще с XVII века, спасаясь от преследований по **религиозным** мотивам. Для этой цели в 1818 году в г. Георгиевске быто открыто Кавказское отделение "Библейского общества" с официальной целью "распространения священного писания как в сей губернии, так и в **сопредельных с нею заг**раничных местах".

В связи со сложностью **поставленных** перед церковью задач, командующий войсками Кавказской линии и Черномории и начальник Кавказской области генерал-лейтенант П.Х. Граббе стал ходатайствовать об учреждении отдельной Кавказской епархии с епископской кафедрой в г.Ставрополе. До этого ставропольские церкви были в ведении Астраханской, а потом Новочеркасской епархии.

П.Х. Граббе, много сделавший для благоустройства и развития г. Ставрополя, большое внимание уделял строительству церквей, которые, по его мнению, "кроме высокой духовной цели, много послужат и украшению города и поднимут его в глазах простого народа". Поэтому Граббе ходатайствовал перед Николаем I о построении в Ставрополе большого собора на крепостной горе во имя Казанской Божьей Матери. Оно началось в 1843 году по проекту архитектора А. Тона. В 1842 году было принято решение о создании с 1 января 1843 года Кавказской епархии с центром в Ставрополе. Территория ее охватывала большую часть Северного Кавказа - Кавказскую область с Черноморией, включая и область Кубанского казачьего войска. Это было обусловлено тем значением, которое придавалось краю в политике России.

Открытие епархии стало большим событием в жизни всей губернии. Ко времени открытия епархии в Кавказской области было 126 церквей и 180 причтов, а в Черномории - 66 церквей и 96 причтов. К приезду первого ставропольского епископа Иеремии (Соловьева) почетный гражданин города купец Игнат Волобуев, "движимый чувствами христианского благочестия", подарил под архиерейское подворье свой дом на Кузнечной улице. Рядом была устроена Крестовоздвиженская церковь,

под которую первоначально приспособили обыкновенный дом, сделав полукруглую пристройку под алтарь.

Новая епархия развернула на Ставрополье и всем Северном Кавказе активную деятельность. Здесь по инициативе епископа Иеремии открылась Консистория – церковное учреждение с административными и судебными функциями. Были устроены новые церкви при военном госпитале, тюрьме, при мужской гимназии. Появился в Ставрополе и женский монастырь – Иоанно-Марьинская обитель.

Для подготовки кадров священнослужителей, которых довольно много требовалось для быстрорастущих сел, в 1846 году в Ставрополе была открыта духовная семинария. Владыка Иеремия из личных сбережений пожертвовал на нужны семинарии десять тысяч рублей. Открытие духовной школы состоялось 13 ноября 1846 года и было приурочено ко дню памяти святителя Иоанна Златоуста. Святейший Синод предписал именовать семинарию Кавказской. Владыка Иеремия стал первым преподавателем семинарии, он передал ей свою богатую библиотеку, насчитывавшую более двух тысяч томов. Во время торжественного открытия семинарии Иеремия обратился к ее воспитанникам и выразил желание „увидеть в них... идеал чистоты и духовной непорочности, строгого воздержания и проникнутого любовию самоотречения, глубокой преданности воле Божьей и крепкой веры в святость своего дела”.

С открытием семинарии Владыка связывал надежды на улучшение религиозно-нравственного состояния населения края. Священникам приходилось работать с паствой в условиях военного времени, непрекращающихся набегов немирных горцев на русские села. Молодой Кавказской епархии были необходимы хорошо образованные священники, знакомые с местными обычаями. Поэтому в семинарии изучали, кроме религиозных дисциплин, осетинский, татарский и калмыцкий языки. В числе слушателей семинарии были и представители горских народов, которым предстояло распространять православие среди кавказцев. Понимая ту огромную и сложную роль, которую играли в середине XIX в. священнослужители в селах, в семинарии были введены такие предметы, как основы медицинского дела и сельского хозяйства. Священники должны были стать главными советниками крестьян во всех делах.

Религиозную деятельность на Кавказе правительство считало особенно важной, поэтому сюда присылали самых лучших и знаменитых церковных деятелей. Так, в 1857 году епископом Кавказским и Черноморским стал Игнатий Брянчанинов – подвижник и духовной писатель. Он происходил из древнего дворянского рода, получил образование в военном инженерном училище Санкт-Петербурга. Поэтому,

и под монашеской рясой у него виднелась выправка бывшего офицера. Брянчанинов считался знатоком святоотеческой литературы и аскетических подвигов древних отшельников.

В 1858 году епископ Игнатий вступил в Ставрополе в управление епархией. В Кафедральный город Ставрополь Преосвященный Игнатий прибыл 4 января 1858 года. Гражданский губернатор П. А. Брянчанинов (родной брат Святителя, позже последовавший за ним в Николо-Бабаевский монастырь и принявший там монашеский постриг) вместе с градоначальником, духовенством и народом торжественно встречал нового Кавказского Архипастыря при въезде в город. Первыми словами, произнесенными Владыкой на ставропольской земле были: "Мир граду сему". Этими словами Владыка указывал на то, что прибыл на многострадальную кавказскую землю как миротворец, с желанием погасить пожар Кавказской войны. Многонациональный и разноверный состав местного населения был причиной возникновения множества таких вопросов церковно-административного характера, подобные которым даже в мыслях не представлялись архиереям, управлявшим благоустроенными епархиями в центре государства.

За несколько лет пребывания на Кавказе он посетил дальние приходы, улучшил положение местного духовенства, создал прекрасный хор и благоустроил духовную семинарию, заботился о повышении в ней уровня преподавания. Количество студентов семинарии при нем достигло 150 человек. Богослужение в церкви семинарии совершалось по монастырскому уставу, святитель Игнатий считал ежедневное участие в службах обязательным для учащихся семинарии. Особое внимание среди светских дисциплин, изучавшихся в семинарии, уделялось философии и логике.

Святитель Игнатий оставил нам богатое духовное наследие: поучения и молитвы, рассуждения о добродетелях и страстях, исповеди, аскетические опыты. Его перу принадлежат: „Слово о человеке", „Христианский пастырь и христианин-художник", „Будущее России в руках Божественного Промысла". Написанные с незаурядным литературным мастерством, произведения святителя и сейчас представляют собой большую ценность. Говоря о воспитании будущих пастырей, владыка Игнатий отмечал, что воспитатель „должен более внимания обращать на нравственную сторону взысканий, развивая в детях и юношах совестливость, как более гарантирующую их доброе поведение". Наказания за проступки, по его мнению, должны быть непременно соразмерны с виновностью и не выходить за пределы „разумно-человеческие". Владыка считал, что „высокий, благородный характер воспитателя – главнейшая узда для воспитанников". Осенью

1861 г., покидая кавказскую кафедру, Игнатий Брянчанинов передал в дар семинарии книги из личной библиотеки: Священное писание, 180 томов святоотеческой литературы, труды по философии и истории на греческом, латинском и английском языках.

Преосвященный Игнатий придавал большое значение строительству в епархии храмов. В Иоанно-Мариинском монастыре в 1861 году преосвященный Игнатий заложил новый Покровский храм. Владыка вместе с губернским архитектором Воскресенским сам составил проект храма в селе Ново-Григорьевском, ставшего украшением Епархии. В 1860 году Владыка Игнатий выдал храмоздательную грамоту на строительство в Моздоке нового храма в честь находящейся в этом городе и глубоко почитаемой на Кавказе чудотворной Иверской иконы Божией Матери. По благословению Святителя, за два года (1859-1860) была сооружена уникальная колокольня Ставропольского Кафедрального собора, на протяжении многих десятилетий служившая одной из достопримечательностей Кавказа.

Несмотря на болезнь, Святитель Игнатий совершал объезды епархии, границами которой были берега Черного, Азовского и Каспийского морей, главный Кавказский хребет и дальние калмыцкие степи. Шла Кавказская война, и Епископ в дороге постоянно имел при себе дароносицу для, может быть, последнего Причастия.Он проповедовал на неспокойном в это время Кавказе мир, всегда старался примирить враждующих, смягчить наказания виновным. Ето миротворческая деятельность оставила здесь глубокий след.

На Поместном соборе Русской православной церкви в 1988 году святитель Игнатий был причислен к лику святых, как "подвижник благочестия, автор многочисленных творений, аскет и учитель христианской жизни". Его святые мощи были положены в Свято-Введенском Толгском монастыре в Ярославле, а частица их была принесена в Ставрополь патриархом Московским и всея Руси Алексием II во время визита предстоятеля Русской Православной Церкви на Кавказ в августе 1994 года.

Tatiana A. Nevskaya
(Stavropol, Russia)

The Origin of the Orthodox Eparchies in Northern Caucasus

The article deals with the history of the orthodox eparchy in Stavropol in the XIX century. The role and importance of the eparchy in strengthening and empowering of the Empire is distinctly shown there. Besides, the article draws attention to the missionary work of the bishops in Stavropol.

Ахунов Азат
(Казань, Россия)

К вопросу распространения христианства в Поволжье

Принято считать, что христианство среди тюркских народов Поволжья начало распространятся лишь после того, как эти земли перешли под протекторат Московского государства, то есть в XVI-XVII вв. На самом деле «тюркское» христианство имеет достаточно глубокие и древние корни. Хазарский каганат, Волжская Булгария, Золотая Орда, Казанское ханство – во всех этих средневековых государствах христианство играло более важную роль, чем было принято считать до сих пор.

Известные на сегодняшний день источники позволяют нам уверенно говорить о христианстве в таких средневековых тюркских государствах, как Хазарский каганат и Золотая Орда. Относительно Волжской Булгарии и Казанского ханства имеются лишь самые отрывочные сведения, которые сводятся к описанию жизни русских невольников в Казани и роли армянской диаспоры, которая играла достаточно важную роль в жизни этого средневекового города.

Советская историография трактовала политические системы данных государств как деспотические, в которых по определению не могло быть места толерантности в межконфессиональных отношениях. Исследования последних лет показывают, что ситуация была совершенно иной, а представители, например, христианской религии имели достаточно возможностей, чтобы свободно исповедовать свою религию. Кроме того, выясняется, что христианство проникло в данный регион как минимум за сто лет до крещения Руси, которое, как известно, началось в 988-989 гг. при князе Владимире Святославовиче.

Христианство в Хазарии

Хазарский каганат – это раннефеодальное государство, которое было образовано в середине VII в. на территории Нижнего Поволжья и восточной части Предкавказья в результате распада Тюркского каганата и существовало до конца X века. В VIII веке государственная религия – ислам, с конца VIII-начала IX веков иудаизм (в основном, господствующей верхушки), с конца X века – ислам ***(Хазарский каганат, 1998: 620-621).***

Тюркоязычные гунны, которые проживали на обширной территории между Волгой и Дунаем в II-IV веках нашей эры сыграли большую роль в этногенезе хазар. Сохранились сведения о том, что часть гуннов еще в VII веке, то есть в то время, когда они находились под протекторатом хазар, начали исповедовать христианство. Инициатором этого стали духовные лидеры Кавказской Албании[4]. В 682 году в страну гуннов была послана миссия во главе с Исраелом, епископом местности Мец-Когманц. После трудного пути посольство достигло гуннской столицы Варачана. Исраелу удалось склонить князя гуннов Алп-Илитвера к принятию христианства. Мало того, Алп-Илитвер захотел оставить Исраела в качестве епископа гуннов. Об этом он писал вождям Албании и Армении и наделся, что его просьба будет удовлетворена. В итоге было принято компромиссное решение: Исраел остался епископом гуннов, но при этом сохранил за собой и землю Мец-Когманц ***(Кривов, 2002: 112).*** Необходимо добавить к этому, что албанские священники проповедовали в гуннских пределах и раньше. Известно, что некий албанский «епископ и четыре других лица» посещали гуннов приблизительно в 500 году нашей эры. Об этом событии упоминается в сирийской хронике Захария Ритора ***(Пигулевская, 1941: 84).***

В последнее время были опубликованы научные труды, в которых конфессиональная ситуация в Хазарском каганате рассматривается с новых позиций. Как уже было сказано выше, на протяжении ряда веков государственной религией этого государства был иудаизм, который исповедовала правящая верхушка. Основная масса населения Хазарии была или язычниками, или мусульманами, или христианами.

Новое прочтение так называемого «Киевского письма», которое было написано хазарскими евреями, проживавшими в Киеве в X в., дало основание Норманну Голбу и Омельяну Прицаку утверждать, что «документ делает […] весьма сомнительным мнение, которого упорно придерживаются многие авторы, что даже если

---

[4] Древнее государство в Вост. Закавказье в IV-III вв. до н. э. — X в. н. э. (в нижнем течении Аракса и Куры). Столицы — Кабалака, Партав (Барда). Объединяло племена албанов, утиев, каспиев и др. В III-IV вв. под властью Ирана, в VIII в. завоевана арабами, в IX в. распалась на княжества. С X в. большая часть земель Албании Кавказской в составе Ширвана и др. государств.

иудаиазация хазар и является подлинным историческим фактом, то она была ограничена только царским двором и некоторыми представителями аристократии». Говоря иначе, американские ученые полагают, что иудаизм был распространен не только среди верхушки, но и среди самых широких слоев населения Хазарии ***(Голб, Прицак, 2003: 11).***

Но вернемся к вопросу о распространении христианства в Хазарии. Профессор исторического факультета МГУ, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН Игорь Чичуров обнаружил в Национальной библиотеке Франции новый документ, который проливает свет на ситуацию с христианством в Хазарском каганате. Просматривая рукописный сборник Литургического устава Саввы Освященного, написанный на греческом языке, Игорь Чичуров обратил внимание на то, что устав прерывается списком епархий Константинопольского Патриархата, в котором упоминается Хазария. Этот список датируется 1516 г., но отражает те реалии церковной и политической истории, которые относятся к значительно более древнему периоду. И этот список прямо называет Хазарию среди епархий, подчиненных Константинопольскому Патриархату.

Для более точной датировки этого списка, – полагает И.С.Чичуров, – есть хорошие хронологические привязки. В качестве основных аргументов он приводит следующие: «Прежде всего, в качестве одной из территориальных единиц там упоминается так называемая Фемо Халдия, о которой известно, что она была образована в Византии лишь после 829 года. В рукописи также отражен конфликт между Римской и Константинопольской кафедрами, которые спорили друг с другом за право крещения Болгарии ***(Чапнин, 2003).***

Это время Константинопольского патриарха Фотия (860-870 гг.) – время необычайно интенсивной миссионерской деятельности Константинополя, направленной не только в сторону Хазарии, время крещения Болгарии и так называемого первого крещения Руси после похода 860 года, а также моравской миссии славянских первоучителей Кирилла и Мефодия. В одном из своих посланий патриарх Фотий, обращаясь к московскому епископу Антонину, благодарит его за успехи миссионерской деятельности среди иудейских общин на его территории. Не удивительно, что

сохранились и списки диоцезов[5] Патриархатов, в которых Хазария упоминается как одна из епархий Константинопольского Патриархата ***(Доклад Митрополита…., 2002).***

О чем говорят все эти находки? О том, что конфессиональная ситуация в Хазарии была далеко не столь однозначна и не так однородна, как это принято было считать раньше. В те времена, когда Хазария считалась одной из епархий Константинопольского Патриархата, в стране правил иудаизм. Состоявшиеся незадолго до этого арабские походы в Хазарию, тесное мусульманское окружение, ярко выраженная пассионарность новой мусульманской религии – все это говорит о том, что основная часть Хазарского каганата все же исповедовала ислам, а иудаизм и христианство были уделом избранных.

Волжская Булгария

Те или иные упоминания о христианстве в Волжской Булгарии, связаны с деятельностью русских и армянских купцов. То же самое будет наблюдаться и в Казанском ханстве, что говорит о преемственности этих древних тюркских государств.

Развитию торговли способствовали мирные договоры между Русью и Булгарией, особенно мирный договор 985-986, которые ознаменовался заключением брака киевского князя Владимира Святославовича с булгарской принцессой.

В 988-989 гг. Киевская Русь официально приняла христианство. Уже в 990 г. Владимир предпринял попытку вовлечь в христианство волжских булгар и с этой целью послал в Булгарию философа Марка Македонянина. Как сообщает Никоновская летопись: «Философ же иде в Болгары, и много глаголав им слово Божие; они же безумьем своим объюродиша. Он же возратися к Володимру в Киев… Того-же лета приидоша из Болгар к Володимеру в Киев четыре князи, и просветишася божественным крещением; Володимер же чествова их и много удовольствова».

---

[5] Диоцез (лат. dioecesis), в Др. Риме (с 1 в. до н. э.) городской округ или часть провинции; со времени императора Диоклетиана (кон. 3 в.) административная единица (всего 12), в которую входило несколько (до 16) провинций.

Таким образом можно говорить, что предки татар начали переходить нас службу к русским еще в X веке. Этот процесс продолжился и в последующие века.

Русские купцы чувствовали себя в Булгаре вполне комфортно. Согласно договоренностям, булгарские в свою очередь имели возможность свободно торговать в городах по Волге и Оке. О наличии русских в булгарских городах говорят материалы археологических раскопок. В Биляре существовали христианские кладбища, где погребались люди из посадов с небулгарским населением. В том же самом Биляре в самом центре города были выявлены остатки жилища и мастерской ювелира – русского. Помимо всего прочего на то, что именно здесь проживал христианин, указывают остатки костей свиньи, мясо которой употреблялось в пищу.

О том, что в Булгаре существовала достаточно многочисленная армянская колония, говорят раскопки, проведенные на месте бывшего армянского кладбища. «Национальность» человеческих костяков, особенно черепов, удалось определить в сравнении с современным физическим типом различных национальностей, которому больше всего соответствовал армянский тип.

На территории бывшей Волжской Булгарии в районе Верхнего Прикамья археологами были обнаружены крестики и крестовидные привески периода XI-XII вв. Там же на Городищенском городище на реке Усолке был найден двусторонний крест-тельник с весьма разношенным ушком для подвешивания, что говорит о его долгом использовании. По мнению археологов А.М. Белавина и В.А. Оборина, которые проводили эти раскопки, эти находки не дают оснований говорить о раннем проникновении христианских традиций в Прикамье и были завезены на данную территорию булгарскими купцами. К слову сказать, кресты в погребениях удмуртов, проживавших на этих же землях, начинают фиксироваться начиная с XVIII в.

Золотая Орда

Как известно, христианство распространилось среди монголов еще во времена Чингиз-хана. Христиане были в семье самого правителя и его наследников – чингизидов. Так, христианкой несторианского толка была, например, сноха Чингиз-хана -

Соркуктани-беги, кереитка[6] по своей национальности. Эта старшая и самая влиятельная жена Толуя, любимого четвертого сына Чингиз-хана, стала матерью будущих великих монгольских ханов – Мункэ и Хубилая. Старшая жена еще одного ее сына – будущего хана Хулагу, Докуз-хатун также была христианкой-несторианкой и пользовалась невероятным уважением мужа. Персидский историк Рашид ад-Дин писал о ней: «Она […] была очень властной. Так как народ кереит (одно из монгольских племен. – А.А.) в основном исповедует христианство, то она постоянно поддерживала христиан, и эти люди в ее пору стали могущественными. Хулагу-хан уважал ее волю и оказывал тем людям покровительство и благоволение до того, что во всех владениях построил церкви, а при ставке Докуз-хатун постоянно разбивал [походную] церковь… » ***(Магидович, 1956:11).***

Ситуацию с распространением христианства среди монголов помогают понять сообщения западных миссионеров и послов, которых трудно заподозрить в предвзятости или приукрашивании реальной действительности. Одно из таких сообщений оставил монах-францисканец Виллем (Гильом) Рубрук (ок. 1215 – ок. 1295). В 1253 он был послан Людовиком IX в Азию для установления контактов с христианами, проживавшими в пределах Монгольской империи. В связи с активным наступлением монголов на западный мир, европейские монархи пытались найти в азиатских странах христианских сторонников-сподвижников. Эта идея казалась тем более рациональной, что уже ранее в Европе создалась легенда о наличии в глубинах Азии большого христианского царства, страны Пресвитера Иоанна. Географические источники не особенно четко определяли местоположение этой страны, помещая ее то на севере Индии, то в глубинах Центральной Азии.

Посетив Каракорум – столицу монгольского государства, Рубрук удивился толерантности монголов, которые приютили у себя представителей разных народов и религий: «…Там находятся двенадцать кумирен различных народов, две мечети, в которых провозглашают закон Магомета, и одна христианская церковь на

---

[6] Кереиты — монгольское племя, ставшее во главе племенного союза и кочевавшее в бассейнах Нижней Селенги и Халхин-Гола. Христианство несторианского толка утвердилось среди кереитов в начале XI в.

краю города…», - писал он. Как известно, по «Ясе» («Своду законов») Чингиз-хана все религии признавались равными, освобождались от налогов, а притеснение любой из существующих церквей и духовенства считалось преступлением, подлежащим наказанию. Поэтому, увиденное, Рубруком не было чем-то необычным для монголов.

Традиции толерантности, заложенные Чингиз-ханом, распространились и на Золотую Орду. Необходимо отметить, что христианство среди тюркских народов Поволжья имело место еще до прихода монголов. По мнению известного востоковеда В.В. Бартольда его распространение шло с двух сторон – из Руси и Западной Европы. Пропаганда христианства продолжалась и в монгольский период. Об этом свидетельствует письменный памятник XIII века «Кодекс Куманикус» в который, помимо сведений по кыпчакскому языку, были включены тексты Евангелия и католические гимны в переводе на тюркский язык ***(Бартольд, 2002: 140).***

К этому же периоду относится и сочинение армянского автора XIII века Ованнеса, который в своем произведении привел отрывок из более древнего стиха на тюркском языке, который содержит строки, восхваляющие Иисуса Христа:

Алтынтан тирэк улти,
Христос йомишин верти,
Пизи йектен куртарту
Тангрим анасы Мариам.

***

Из золота возникло дерево,
Христос дал (нам) плодов,
Избавил нас от (веры в) дьявола
Матерь господа Мария.

В Улусе Джучи духовные лица, независимо от своей религиозной принадлежности, освобождались от налогов. Оскорбление любой религии, в частности, православия, каралось смертной казнью. Православие в Золотой Орде охранялось на уровне государства.

«Одним из достопамятных следствий татарского господства над Россиею было еще возвышение нашего духовенства, размножение монахов и церковных имений. Политика ханов, утесняя

народ и князей, покровительствовала церковь и ее служителей; изъявляла особенное к ним благословение; ласкала митрополитов и епископов; смиренно внимала их смиренным молениям, и часто, из уважения к пастырям, прелагала гнев на милость пастве…», - писал Н.М.Карамзин, вспоминая этот период русской истории.

Чем же объяснялась такая религиозная терпимость? Относительно этого существует несколько мнений: суеверный страх перед чужими божествами, уважение к чужой религии, политический расчет и др.

Особым почетом во времена Золотой Орды пользовалось православное духовенство. Ярлыки освобождали духовенство от всех видов дани, от всех повинностей перед ханом. Ханские документы оберегали земли, воды, сады, огороды, мельницы, принадлежавшие духовенству. Церковные дома освобождались от постоя. За оскорбление церквей, хуление веры, уничтожение церковного имущества (в т.ч. и книг) полагалась смертная казнь. Естественно, что такое положение вещей не устраивало русских князей, которые время от времени предъявляли претензия на церковное имущество. Православному духовенству в таких случаях приходилось обращаться к золотоордынским ханам за поддержкой ***(Полубояринова, 1978: 23, 25)***.

Мало того некоторые правители-монголы не только симпатизировали православию, но и сами подумывали о смене религии. Согласно сведениям, приведенным в записках Плано Карпини, хан Гуюк собирался принять христианство, держал вокруг себя много православных клириков. «Дает им содержание, также пред большой своей палаткой имеет всегда христианскую часовню; и они поют всенародно и открыто и звонят к часам, согласно обычаю Греков, как и прочие христиане, как бы велика там ни была толпа Татар или также других людей; другие вожди этого не делают», - писал Карпини о нем ***(Путешествия в восточные страны…, 1957: 79-80, 166).***

Говоря о христианстве в Орде, невозможно не упомянуть Сартака – сына Батыя, который по некоторым сведениям был христианином-несторианином. Ради справедливости надо сказать, что относительно этого факта существуют самые противоречивые мнения.

В.В.Бартольд писал относительно этого: «Европейские, сирийские и армянские известия о том, что такой-то монгольский хан принял христианство, должны быть принимаемы с большой

осторожностью: как известно, миссионеры часто называли христианами тех ханов, которые только покровительствовали христианству».

Тем не менее, известный востоковед полагал, что разговоры о христианстве Сартака имели под собой почву. В качестве доказательства своей точки зрения он приводит цитату из труда историка ал-Джузджани, который в 657 г. по хиджре (1258/1259) в Дели имел беседу с неким самаркандским сейидом Ашраф ад-Дином. Последний рассказал ученому следующую историю: «После смерти Батыя ему наследовал его сын Сартак, гонитель мусульман. Вступив на престол, он должен был отправиться на поклонение к великому хану Мункэ; на обратном пути он проехал мимо орды Беркая и повернул в сторону, не повидавшись с дядей. Беркай послал спросить его о причине такого оскорбления; Сартак ответил: «Ты - мусульманин, а я исповедую христианскую веру; видеть лицо мусульманина есть несчастие». Беркай заперся в своей палатке, положил себе веревку на шею и трое суток провел в плаче и молитве: «Боже, если вера Мухаммеда согласна с истиной, отомсти за меня Сартаку!» На четвертый день после этого Сартак умер».

Бартольд считал этот рассказ достаточно достоверным, поскольку он был передан мусульманином, а не был придуман христианами в пропагандистских целях. Еще один мусульманский ученый – Абу-л-Фарадж полагал, что Сартак даже был посвящен в диаконы.

Слухи о крещении Сартака побудили Людовика IX отправить к монголам Рубрука, который был принят Сартаком и уехал от него с убеждением, что этот хан был хотя и покровителем христиан, но не христианином. Рубрук приводит слова его секретаря Кояка: «Не смейте говорить, что наш хан - христианин; он не христианин, а монгол». Надо отметить, что Рубрук был при дворе Сартака еще до смерти Батыя - возможно, Сартак окончательно принял христианство уже после того, как сделался главой кипчакского улуса.

Армянские источники также подтверждают тот факт, что Сартак был христианином. Армянский историк XIII века Киракос Гандзакеци например писал, что Сартак «оказал большие услуги христианам и церквам их и с согласия отца своего издал грамоту освобождавшую церкви и священников от податей. В этой грамоте он грозил тем смертью тем, кто осмелился потребовать подати с церквей и их служителей, к какому бы народу они не принадлежали». О

христианстве Сартака писал еще один армянский историк – Мхитар Айриванеци ***(Армянские источники.., 1962: 110).***

Некоторые русские князья, чтобы получить расположение золотоордынских ханов женились на их дочерях или дочерях видных вельмож. При этом ордынки, вышедшие замуж за князей должны были креститься.

Конечно, нельзя идеализировать ситуацию. Русские летописи сохранили истории о трагической судьбе некоторых князей в золотоордынской ставке. Причиной их гибели стало нежелание выполнять ряд языческих обычаев (например, проходить сквозь огонь, поклонятся деревьям или кустам). Монголы жестко расправлялись с такими «строптивцами» и без раздумий карали их смертной казнью. Ради справедливости надо сказать, что подобные репрессии по отношению к князьям были скорее исключением, чем правилом.

В связи с этим хотелось бы упомянуть еще один интересный факт, отмеченный немецким ученым Хансгердом Гекеньяном. Приход монголов на Волгу самым отрицательным образом сказался на судьбе тюркоязычных куманов, которые в русских источниках известны под именем половцы. Спасаясь от окончательного разгрома, часть куманов в начале XIII века эмигрировала в Венгрию, где они поступили на службу к венгерскому королю в качестве наемников. В 1227 году куманский князь Барс (Бейбарс) и 1500 его подчиненных приняли крещение, а через год был назначен первый куманский епископ. Соответственно венгерский король Бела IV начал носить титул короля Венгрии и Кумании.

После создания в Золотой Орде в 1261 г. православной епархии роль священников приобрела еще большую значимость. Опасаясь усиления Ватикана и католицизма, русские духовные лидеры искали спасения у золотоордынских ханов, которые разделяли их тревоги. Монголы отвечали им взаимностью. Известно письмо Гуюк-хана папе Иноккентию IV, в котором хан, угрожая Западу нашествием, требовал полного подчинения своей власти.

Наличие православной епархии было выгодно и русским князьям, которые через посредничество священников могли следить за ситуацией и политической конъюнктурой в Золотой Орде, решать через духовенство свои проблемы. С другой стороны, через посредничество православных священников золотоордынские ханы имели возможность строить политику с православной Византией. Да и само создание сарайской епархии в 1261 г., в год, когда

византийский император Михаил Палелог выбил крестоносцев из Константинополя и восстановил статус православной столицы, вряд ли было случайным.

В Риме же думали иначе. С установлением ордынской власти на Руси в Ватикане сочли, что теперь появилась возможность распространить папизм как среди русских с помощью Орды, так и среди самих ордынцев. Ими преследовалась вполне конкретная цель привлечь степняков к борьбе с турками-сельджуками, с Византийской империей, с германским императором Фридрихом II Барбароссой. Этот нажим осуществлялся с помощью миссионеров, чаще всего францисканцев и доминиканцев, которых папы, снабдив посланиями, посылали на Русь и в Орду и в XIII и, еще, в XIV веках. Таким из них, как Иоанн Плано Карпини, Гильом Рубрук, Юлиан, мы обязаны интереснейшими свидетельствами о тех странах, где они побывали, но посланы они были совсем не с познавательными целями.

По мнению российских историков, сторонников теории евразийства (П.Н. Савицкого, Г.В. Вернадского, Л.Н. Гумилева), русские были спасены от физического истребления и культурной ассимиляции Запада лишь благодаря включению в Монгольский улус. Мало того золотоордынские ханы организовывали превентивные походы в Европу (походы Узбека в 1324 и 1340 гг. в Литву и Польшу) с целью защиты православия и недопущения распространения там католицизма.

С другой стороны золотоордынские правители совершенно спокойно относились к активности католиков, которым удалось создать в Сарае в 1315 г. католическое епископство. В начале XIV в. в Золотой Орде насчитывалось 12 францисканских монастырей, а католические священники вели миссионерскую пропаганду не только в городах, но среди татар-пастухов в степи. Хан Узбек переписывался с Папой Ионном XXII, который благодарил его за поддержку католичества и выражал надежду, что вскоре вся ханская семья примет католичество.

Русь стала платить дань сарайским ханам, за что имела торговый флот на Волге, религиозную резиденцию в Сарае, освобождение русской православной церкви от всех видов налогов. Со своей стороны Русь имела в лице метрополии, каковой для нее была Золотая Орда, духовную и военную поддержку в многочисленных войнах со своими северо-западными соседями, такими как Шведское королевство и немецкий Тевтонский орден, Польша и Великое княжество Литовское, Венгерское королевство. Галицкая Русь,

Волынь, Черниговское и другие княжества, бывшие вне покровительства Золотой Орды, стали жертвой католической Европы, объявившей крестовый поход против Руси и ордынцев. Таким образом, выбор князя Александра Невского, победителя шведов и тевтонцев приемного сына и фаворита Бату-хана был, видимо, сделан исходя из, разумеется, сомнительной теории наименьшего зла, в пользу симбиоза с Золотой Ордой. И этот выбор был одобрен народом и освящен русской православной церковью и причисление Александра Невского к лику православных святых наглядное тому подтверждение.

Казанское ханство

С образованием в 1438 г. Казанского ханства начался новый этап в жизни народов Поволжья. С одной стороны – самостоятельная и независимая жизнь вела к развитию торговли, ремесел и искусств, а с другой – бесконечные распри, борьба за трон, неясность политических ориентиров (от промосковской до протурецкой) не прибавляли стабильности. Все эти отрицательные факторы в конечном итоге привели к ослаблению государства и его гибели.

Любые войны не начинаются просто так. Всегда находится повод, который должен оправдать последующие жертвы и разрушения. Иван Грозный также имел на руках такой «козырь». Одной из причин взятия Казани называлось желание поскорее освободить из татарского плена 100 тысяч русских пленных, которые якобы находились в столице ханства в качестве заложников. Огромная цифра для средневекового города! Трудно представить себе, как жители Казани, число которых, наверное, было немногим больше вышеназванной цифры, могли содержать и охранять такое большое количество народа. Анонимный автор «Казанской истории» пишет, что перед осадой Казани «казанцы… пять тысяч с собою затвориша иноземных купцов – Бухар и Шамохеи, и Турчан и Армян и инех».

Казань находилась на выгодном с точки зрения торговли месте – перекрестке водных и сухопутных путей. Большая ярмарка проводилась на Гостином острове близ Казани, куда приезжали торговать и русские купцы. Когда в 1519 году казанский престол занял физически и умственно неполноценный Шах-Али, который был проводником промосковской политики, фактическая власть над

ханством сосредоточилась в руках дьяка Федора Андреевича Карпова, который возглавил русское посольство в Казань.

Жизнь христиан в Казани напрямую зависела от ситуации на политическом фронте. Когда ханство находилось в вассальной зависимости от Москвы, русские и армянские купцы имели возможность вести свободную торговлю без опасений за свою жизнь. Об этом говорят археологические находки последних лет. Раскопки показывают, что близ Казани существовала торгово-ремесленная слобода, действовали христианские храмы. Автор «Очерков по истории Казанского ханства» М.Г.Худяков так писал об этом: «Одну из самых светлых сторон в общественной жизни Казанского ханства составляла полная веротерпимость, которая находилась в тесном соответствии с торговым характером городского населения, с традициями Волжско-Камской Болгарии, а также с государственным и общественным строем Сарайского ханства. В самой Казани находился христианский храм – армянская церковь; до сих пор уцелели надгробные плиты расположенного в Казани армянского кладбища. К язычникам-инородцам мусульмане относились с полной терпимостью и никогда не пытались насильственно обратить их в мусульманство».

Правда, когда Казани грозила опасность в виде подступающих к стенам Кремля русских войск, иноземные купцы (в первую очередь – русские) становились заложниками, которые выполняли своего роль гаранта неприкосновенности. Обычная практика для любого средневекового государства.

Кряшены – кереиты?

Ведя речь о христианстве в Казанском ханстве и более ранних тюркских государствах, невозможно обойти так называемый «кряшенский вопрос». Представители кряшен (или по-иному – крещенных татар) утверждали, что они никогда небыли мусульманами и ведут свою историю от тюркского племени киреит, которые исповедовали христианство несторианского толка. Выше мы уже писали, что кереиткой была невестка Чингиз-хана – Докуз-хатун. Саму этимологию слова «кряшен» М.С. Глухов ведет от этнонима «кереит». И в самом деле, кериты активно участвовали в этногенезе татарского народа. В опубликованном недавно М.И.Ахметзяновым «Шеджере рода Кереит» говорится, что основатель рода – «Киреит-бий пришел из ногайской земли». По мнению ученого, потомки

кеpитов ныне проживают на территории современных Азнакаевского и Альметьевского районов Татарстана и на территории Бакалинского района Республики Башкортостан ***(Ахметзянов, 2002: 29-52).*** Однако кереиты еще в средние века оставили несторианство и приняли мусульманство. Следовательно нет достаточных оснований для утверждения, что кереиты и кряшены – это одно и тоже.

Нельзя отрицать особенностей культуры, традиций и религии современных кряшен. Среди кряшен до сих пор бытует немало языческих пережитков (например, праздник «Нардуган»), которые практически отсутствуют у татар-мусульман. Все эти признаки роднят их с современными чувашами, марийцами, удмуртами, мордвой и отчасти татарами-мишарами.

Приверженность языческим обычаям старокряшен объясняется тем, что в то время, когда их насильно крестили (XVI в.), они еще не сформировались как полноценные мусульмане и оставались фактически полуязычниками. Отсюда идет, якобы, их склонность и лояльность к христианству. Но со времени официального принятия ислама Волжской Булгарией (нач. X в.) прошло уже шесть веков. Трудно представить, что в мусульманском государстве тюрки-язычники могли свободно молиться своим богам. Ведь язычник, согласно основным канонам исламской религии, был главным врагом мусульманина. В отличие от христиан и иудеев, которые считались «ахлу китаб» («люди книги»), то есть те у которых были свои варианты Священного писания и они просто находились во временном заблуждении.

Другое дело – фино-угры. Близкий, но чуждый элемент, которых мусульмане, возможно что, побаивались, думая, что они колдуны. Ведь фино-угры считали себя детьми природы, открыто молились своим керемет‌ям и с большой неохотой принимали новую религию – христианство. Булгары, как и все древние люди, ощущая подсознательный страх перед силами природы (гроза, молния, буря и т.д.), все же не могли как фино-угры напрямую обращаться к конкретным богам, «ответственным» за то или иное природное явление. Ограничиваясь в таких случаях соответствующим аятом или сурой из Корана, они еще тогда не могли полностью подавить роящийся в их душах естественный природный страх, поскольку ощущали себя беззащитными перед лицом природы.

Видимо также воспринимались и чуваши, которых булгары не считали за полноценных тюрков. Правда, представители чувашской исторической науки утверждают, что чуваши ведут свое

происхождение от волжских булгар. Но, как известно, чуваши большую часть своей истории оставались язычниками. Поэтому невозможно говорить о том, что когда-то мусульмане (а волжские булгары были мусульманами) оставив развитую и передовую для своего времени религию – ислам, массово перешли в язычество.

Исследованные в последние годы могильники периода Волжской Булгарии, показывают, что подавляющее большинство населения этого государства было погребено по мусульманским обычаям. Трудно представить, что позже конфессиональная ситуация в Казанском ханстве могла претерпеть какие-либо заметные изменения. Тем более, что любая миссионерская деятельность в этом мусульманском государстве была запрещена законом.

Если рассуждать о самостоятельной истории кряшен, то больший акцент стоит делать, по-моему, на языческом прошлом кряшен, рассматривая его в контексте языческого прошлого всех соседних фино-угорских народов, а также чувашей. В этом отношении могут помочь сравнения, например, с мордвой. Почему с мордвой? Потому что по своему антропологическому типу (практически полное отсутствие монголоидных черт) мордва наиболее схожа с современными кряшенами. История кряшен (особенно старокряшен) требует дальнейших, более глубоких исследований. Возникает вопрос: кто они – потомки фино-угров или кряшены, как и чуваши, имели в прошлом отношение к какому-либо забытому ныне тюркскому роду? Нельзя исключать и того факта, что за многие века (начиная с XVI в.) жизни в христианстве кряшены настолько сильно впитали в себя христианские обычаи и традиции, что теперь они неразрывны с ментальностью этого народа, фактически укоренились на генетическом уровне, как и ислам в сознании казанских татар.

В средние века религия, как и в наши дни, помимо всего прочего выполняла и политическую роль, являлась орудием, с помощью которого решались геополитические интересы тех или иных государств. Тем не менее, люди того времени были еще достаточно наивны, несмотря на всю свою грубость и примитивность, испытывали страх перед различными явлениями природы, искренне верили во всевозможные сверхъестественные существа. Наиболее ярко об этом говорит дошедший до нас фольклор тюркских народов Поволжья, письменная литература, неадекватные с точки зрения современного человека обычаи и верования, которые до сих пор распространены среди татар и башкир.

В этих условиях люди выбирали ту веру, которая наиболее полноценно удовлетворяла их чаяния и надежды, гасила их тревогу, позволяла чувствовать себя частичкой большого целого, а не беспомощной песчинкой в большом и тревожном мире. Наверное, для бывшего язычника (а таковыми являлись почти все тюрки) было не так важно – быть христианином, мусульманином или иудаистом. Это ярко проявилось на примере Хазарского каганата, который за всю недолгую историю своего существования сменил две религии на государственном уровне.

Источники и литература:

Армянские источники…, 1962: – Армянские источники о монголах: Извлечения из рукописей XIII-XIV вв., Москва: Изд-во восточной литературы.

Ахметзянов, 2002: – Ахметзянов М.И., Ногайская Орда: историческое наследие татарского народа, Казань: Магариф (на татар. яз.).

Бартольд, 2002: – Бартольд В.В., Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов, Москва: Восточная литература.

Голб, Прицак, 2003: – Голб Н., Прицак О., Хазарско-еврейские документы X в., Москва: Мосты культуры.

Доклад Митрополита…., 2002: – Доклад Митрополита Воронежского и Липецкого Мефодия на конференции «Россия и Украина: исторические истоки, традиции, преемственность» // Церковный вестник, 2002., № 23 (252)., декабрь.

Кривов, 2002: – Кривов М.В, Византия и арабы в раннем средневековье, СПб.: Алетейя, 2002. – (Византийская библиотека. Исследования).

Магидович, 1956: – Магидович И. Вступительная статья // Книга Марко Поло. – Москва: Государственное издательство географической литературы.

Пигулевская, 1941: – Пигулевская Н.В. Сирийские источники по истории народов СССР. – М.-Л.

Полубояринова, 1978: – Полубояринова М.Д., Русские люди в Золотой Орде, Москва: Издательство «Наука».

Путешествия в восточные страны…, 1957: – Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука, Москва: Государственное издательство географической литературы.

Хазарский каганат, 1998: – Хазарский каганат // Татарский энциклопедический словарь, Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ.

Чапнин, 2003: – Чапнин С., История христианства на Волге и Урале // Церковный вестник, 2002., № 12-13 (241-242)., июнь.

Akhunov Azat

On the question of the spread of Christianity in the Volga region

The article refers to the spread of Christianity in the Volga region. In this region, even before entering it in the XVI century in the Russia, the lived numerous Turkic and peoples – Muslims, Jews, Christians and psgans. In the Volga region there exist large medieval state as the Khazars, Volga Bulgaria, the Golden Horde, Kazan Khanate. In all their living Christians who practice their religion freely. In the Golden Horde in 1261 was created the Orthodox diocese and priests were protected under the khans.

დეკანოზი შიო პაიჭაძე
(ბათუმისა და ლაზეთის, ჩრდილოეთ ამერიკის ეპარქია, საქართველო)

წმინდა გრიგოლ ფერაძის ცხოვრება და მოღვაწეობა

წმინდა მღვდელმოწამე გრიგოლ ფერაძის ცხოვრება და მოღვაწეობა მრავალი წლის განმავლობაში უცნობი იყო ქართველი ხალხისთვის, შეუსწავლელი იყო მისი ცხოვრება და მეცნიერული მოღვაწეობა. ისიც, რაც შეიძლებოდა გვცოდნოდა, საგულდაგულოდ იმალებოდა საბჭოთა ხელისუფლების მიერ. მის სახელს თავის ნაშრომებში ქართველი მეცნიერები დიდი სიფრთხილით ახსენებდნენ. მხოლოდ ივანე ჯავახიშვილი იშველიებს უფრო თამამად თავის ისტორიულ ნარკვევებში წმ. გრიგოლ ფერაძის კვლევებს.

როდესაც დასრულდა კომუნიზმის ტოტალური მმართველობა და გაიხსნა ე.წ. „რკინის ფარდა“, ქართველმა მეცნიერებმა დაიწყეს გრიგოლ ფერძის ცხოვრების შესწავლა. საქართველოს მართმადიდებელმა ეკლესიამ იგი წმინდანად შერაცხა, როგორც წამებული მოყვასისთვის და ქრისტესთვის. ის ჩვენს წინაშე წარსდგა, როგორც დიდი პატრიოტი და დიდი მეცნიერი, რომლის შრომების მხოლოდ მცირე ნაწილია შესწავლილი და მოძიებული, მაგრამ გრძელდება ეკლესიის მიერ მისი ნაშრომების მოძიება და თარგმნა.

წმ. გრიგოლ ფერაძე შეიძლება შევადაროთ ისეთ დიდ მოღვაწეებს, როგორებიც იყვნენ: კირიონ მეორე, ექვთიმე თაყაიშვილი, აკაკი შანიძე, ივანე ჯავახიშვილი და სხვა.

წმინდა გრიგოლ ფერაძე დაიბადა სასულიერო პირის ოჯახში. ის გაიზარდა მადალზნეობრივ გარემოში და ჩამოყალიბდა თავდადებულ ქრისტიანად, რაც შემდგომ მისი ცხოვრების წესშიც აისახა. ის იყო უდიდესი ჰომილეტი, მთარგმნელი, საზოგადო მოღვაწე, ისტორიკოსი, რომელმაც ქართული ბერ-მონაზვნობის ისტორიაზე შექმნა უდიდესი შრომა, რომლითაც გააბათილა კორნელი კეკელიძის და სხვა მეცნიერების არასწორი შეხედულებები, რომელიც დროის გავლენას განიცდიდნენ.

მასზე გავლენას ვერ ახდენდა დროის მშფოთვარე სული. ის იყო ქრიტიანი მოძღვარი და თავდადებული მონაზონი, ქრიტეს მღვდელი.საქართველოს და პოლონეთის ეკლესიებმა წმინდანთა დასში შერაცხეს თავდადებული ადამიანი.

ვარშავის წმინდა გრიგოლ ფერაძის სახელობის მართმადიდებელი ეკლესიის წინამძღვრის სიტყვებით რომ ვთქვათ, წმინდა გრიგოლ ფერაძე ომამდელ პერიოდში, დასავლეთ ევროპაში ყველაზე დიდი სპეციალისტი იყო ქართველოლოგიაში. მას არ ჰქონდა შესაძლებლობა ემუშავა საქართველოში დაცულ უძველეს ხელნაწერებზე, ამიტომაც იძულებული იყო, რომ ქართული წერილობითი ძეგლები ევროპის თითქმის ყველა ცნობილ ბიბლიოთეკაში მოეძია და თავდაუზოგავად ემუშავა.

გრიგოლ ფერაძე დაიბადა 1899 წლის (31 სექტემბერს) სიღნაღის მაზრის სოფელ ბაკურციხეში, მღვდელ რომანოზ ფერაძისა და მარიამ სამადაშვილის ოჯახში. 1905 წელს გრიგოლის მამა გარდაიცვალა და დარჩა დედა სამი მცირეწლოვანი ვაჟით. დედამ ყრმა გრიგოლი თბილისის სასულიერო სასწავლებელში მიაბარა. სასწავლებლის დამთავრების შემდეგ გრიგოლმა დაიწყო სწავლა სასულიერო სემინარიაში, რომლის რექტორი იმ დროს ცნობილი მეცნიერი, დეკანოზი კორნელი კეკელიძე იყო. სწორედაც კორნელი კეკელიძის დახმარებითა და შუამდგომლობის საფუძველზე საკათალიკოსო საბჭომ მიმართა გენერალ ფრონ კრესს თხოვნით, გაეგზავნათ გრიგოლ ფერაძე გერმანიაში თეოლოგიურ ფაკულტეტზე სასწავლებლად. გენერალ ფრონს აღუთქვამს დახმარება, ამაზე მეტყველებს მის მიერ 1918 წლის 4 სექტემბერს საკათალიკოსო საბჭოს სახელზე გაგზავნილი საპასუხო წერილი, მაგრამ გერმანიის რევოლუციის გამო ეს გეგმა ჩაიშალა.

გრიგოლმა მასწავლებლად დაიწყო მუშაობა ზემო ხანდაკში, მაგრამ იქ დიდხანს არ გაჩერებულა. 1919-1921 წლებში იგი დამოუკიდებელი საქართველოს ჯარში მსახურობდა.

1921 წელს გრიგოლი ახლად გახსნილ თბილისის უნივერსიტეტში სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტზე ჩაირიცხა. გელათის მესამე საეკლესიო კრებაზე მიტროპოლიტმა ნაზარი ლეჟავამ და კორნელი კეკელიძემ წარადგინეს კათოლიკოს პატრიარქ ამბროსი ხელაიასთან, მისით ასევე დაინტერესდა გერმანელი მწერალი და საზოგადო მოღვაწე არტურ ლაისტი. ამ კრებაზე გადაწყდა გრიგოლის ევროპაში სასწავლებლად გაგზავნა.

1921 წელს გრიგოლ ფერაძე გერმანიაში გაემგზავრა და იგი აღარც დბრუნებულა საქართველოში, რადგანაც შემდგომ ბოლშევიკური ხელისუფლების დროს სასტიკად იდევნებოდა მორწმუნე ადამიანები და მითუმეტეს ისეთი ნაღები საზოგადოება, რომელიც ეროვნულ თვითშეგნებას აღვივებდა საზოგადოებაში. თავად გრიგოლმა ბევრჯერ სცადა საქართველოში დაბრუნება, მაგ-

რამ ამაოდ, მისი თხოვნა საბჭოთა საკონსულომ არ დააკმაყოფილა.

გრიგოლ ფერაძეს მიზნად ჰქონდა დასახული, რომ თეოლოგიური მეცნიერული ცოდნა, რომელიც მიიღო ევროპაში, შემდგომ საქართველოში, კერძოდ სასულიერო აკადემიაში დაემკვიდრებინა, მაგრამ ეს ვერ მოხერხდა. მისი უდიდესი შრომები, რომლებიც ევროპის სხვადასხვა ხელნაწერთა ცენტრიდან შეკრიბა და გამოსაცემად გაამზადა, SS-ის მიერ გაიძარცვა და დაიკარგა. ამის შესახებ შემდგომ უფრო დაწვრილებით ვისაუბრებთ.

გრიგოლ ფერაძე ბერლინში რიჰაედ შეფერის ოჯახში სწალობს გერმანულ ენას, ხოლო 1922 წლის 12 მაისს ბერლინის უნივერსიტეტის თეოლოგიური ფაკულტეტის სტუდენტი ხდება, სადაც კორიფეებად აღიარებული სპეციალისტების მეშვეობით სწავლობს და ეუფლება თეოლოგიას, ეუფლება ძველ ებრაულ, ძველ ბერძნულ, სირიულ, არაბულ, კოპტურ, ლათინურ, ძველ სლავურ და ძველ სომხურ ენებს.

როგორც ბატონი დავით ყობაია წერს: გრიგოლ ფერაძე აპირებდა დაეწერა ნაშრომი გიორგი ათონელის (1000-1065) შესახებ, მაგრამ ბერლინში საჭირო ლიტერატურა ვერ მოიპოვა. ბერლინის უნივერსიტეტის ქართული ენის ლექტორის, პროფესორ რიჩარდ მეკლაინის რჩევით, მან მიმართა ბონში პროფესორ გუსენს (ჰაინრიხ გუსენი, 1863-1927), რომელსაც კარგი ბიბლიოთეკა ჰქონდა და ქართული ლიტერატურისა და ისტორიის ყველა დარგში იყო გარკვეული. გრიგოლმა თოთხმეტი დღე იმუშავა გუსენის კერძო ბიბლიოთეკაში.

ბერლინში დაბრუნებულს დოქტორ ლეფსიუსმა ურჩია, რომ ბონში გაეგრძელებინა სწავლა. გრიგოლ ფერაძის მასწავლებელი იყო ასევე გერმანელი აღმოსავლეთმცოდნე და ფილოლოგი პაუელ ერნესტ კალე (1870-1950).

გრიგოლის სამეცნიერო ნაშრომები იბეჭდებოდა გერმანიის პრესტიჟულ ჟურნალ გაზეთებში, რაც იქაური ქართველებისათვის ნამდვილი სულიერი საზრდო იყო. გრიგოლ ფერაძის პირველი ნაშრომი იყო: „ქართული ბერ-მონაზვნობის ისტორია“. მისი დასაწყისიდან 1065 წლამდე. ეს ნაშრომები პერმანენტულად გამოდიოდა და ქვეყნდებოდა გერმანულ- ფრანგულ ჟურნალ-გაზეთებში. სწორედაც ამ გაზეთების მეშვეობით და მათი ბიბლიოთეკაში დაარქივების შედეგად მოაღწია ჩვენამდე და ითარგმნა ეს უდიდესი და უმნიშვნელოვანესი შრომები. გრიგოლ ფერაძის მიერ თარგმნილი ქართული ხელნაწერების დიდი ნაწილი დაიკარგა და განადგურდა გერმანელთა თავდასხმების დროს ვარშავაში.

ის ასევე სამეცნიერო მუშაობას ეწეოდა ინგლისში, სადაც გაეცნო ბრიტანეთისა და ოქსფორდის ბიბლიოთეკებში დაცულ ეკლესიის მამათა თხზულებების უძველეს ხელნაწერებს. 1927 წელს ბონში გარდაიცვალა პროფესორი გუსენი და გრიგოლ ფერაძეს მისი ადგილი შესთავაზეს. გრიგოლ ფერაძე წერს: „ვფიქრობ, რომ გერმანიაში არ მოიძებნებოდა ერთი მეცნიერიც კი, რომელიც მას თუნდაც ნაწილობრივ მაინც შეცვლიდა“. თუმცა ბევრი თხოვნის შემდეგ მან ეს ადგილი დაიკავა. ის ლექციებს კითხულობდა: ძველი სომხურ და ქართული ენების შესახებ.

1931 წლის 18 აპრილს გრიგოლ ფერაძე პარიზის ბერძნულ საკათედრო ტაძარში ბერად აღიკვეცა, 19 აპრილს კი იგი დიაკვნად აკურთხეს. ამავე წლის 25 მაისს პარიზის წმ. სტეფანეს სახელობის ბერძნულ ეკლესიაში მსოფლიო საპატრიარქოს საყდრის ეგზარქოსმა – გერმანოზმა იგი მღვდლად აკურთხა. 1931 წლის 31 მაისს მამა გრიგოლი პარიზის წმინდა ნინოს სახელობის მართმადიდებელი მრევლის მოძღვრად დადგინდა. 1931 წლის აგვისტოში მისი თაოსნობითა და რედაქტორობით პარიზში გამოიცა „ჯვარი ვაზისა“. ამ ჟურნალმა თავისი არსებობის მცირე ხნის მიუხედავად თვალსაჩინო როლი შეასრულა და მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა ქართული ემიგრანტული ჟურნალისტიკის ისტორიაში.

გრიგოლ ფერაძე 1934 წლამდე პარიზში ცხოვრობდა და სასულიერო მოღვაწეობასთან ერთას დიდ სამეცნიერო საქმინობას ეწეოდა: ოქსფორდის, სორბონის, დუბლინის და კრაკოვის უნივერსიტეტებში კითხულობდა ლექციებს, იკვლევდა ქართულ ხელნაწერებს.

1933 წელს პოლონეთის მიტროპოლიტმა დიონისემ გრიგოლი მიიწვია ვარშავის უნივერსიტეტის მართლმადიდებლური თეოლოგიის ფაკულტეტზე პატროლოგიის პროფესორად. იგი მაინც მოძღვრობდა და პატრონობდა პარიზის სამრევლოს.

1936 წელს იმგზაურა იერუსალიმსა და სირიაში, სადაც უამრავ ქართულ ხელნაწერებსა და წარწერას მიაკვლია.

1937 წელს ვარშავაში ჩატარდა შოთა რუსთაველის იუბილე. გრიგოლ ფერაძის მოხსენება დაიბეჭდა ქართული კომიტეტის მიერ გამოცემულ წიგნში. ლუბლინში გრიგოლ ფერაძისა და გრიგოლ ნაკაშიძის დახმარებით იუზუფ ლობდოვსკიმ (პოლონელი პოეტი და მწრალი, მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ ცხოვრობდა ეპანეთში) თარგმნა შოთა რუსთველის „ვეფხვისტყაოსანი“.

გრიგოლ ფერაძის შრომების დიდი ნაწილი დაწერილია გერმანულ, ინგლისურ,ფრანგულ და პოლონურ ენებზე. მათ იცნობდნენ და იმოწმებდნენ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ისეთი დიდი მეცნიერები, როგორებიც იყვნენ ივანე ჯავახიშვილი და კორნელი კეკელიძე. მისი ნაშრომები რეცენზირებულია ბაუმშტრაკის, მ. თარხნიშვილის და სხვათა მიერ.

გრიგოლის შრომები და სამეცნიერო საქმიანობა, შეიძლება ითქვას, არ არის შესწავლილი და შეფასებული საქართველოში.

1942 წლის მაისში გრიგოლ ფერაძე ვარშავაში გესტაპომ დააპატიმრა. დაპატიმრების უშუალო მიზეზი იყო ის, რომ მამა გრიგოლი ეხმარებოდა და იფარავდა ფაშისტების მიერ დევნილ ებრაელებს. გრიგოლ ფერაძის ბინის ჩხრეკის შემდეგ გაქრა ძვირფასი, უძველესი ქართული ხელნაწერები და საეკლესიო ნივთები, რომლებსაც იგი თავისი ცხოვრების მანძილზე აგროვებდა საქართველოში დასაბრუნებლად.

გრიგოლ ფერაძის სიცოცხლის ბოლო წლებისა და მოწამეობრივი აღსასრულის შესახებ ცნობები მწირია. მნიშვნელოვანია ყველა ის ინფორმაცია, რომელსაც გვაწვდან უცხოეთში მცხოვრები ჩვენი თანამემამულენი, ისინი ვინც პირადად იცნობდნენ მას. განსაკუთრებით საინტერესო და მნიშვნელოვანია ვიტალი უგრეხელიძის გამოუქვეყნებელი ხელნაწერი, რომელიც ინახება ლონდონის ბიბლიოთეკის პოლონურ განყოფილებაში. ის დაწვრილებით აღწერს, რომ გრიგოლს ჰქონდა ათონიდან ჩამოტანილი მრავალი წიგნი და ქართული ჰიმნების კრებულები, რომელთა რაოდენობა და ფასი აღუწერელია. იგი მათ საქართველოში წამოსაღებად ამზადებდა. ასევე იყო საეკლესიო გალობათა ოთხასგვერდიანი სანოტო კრებული.

გრიგოლის ფიქრები, გული და რასაც იგი უცხოეთში ქმნიდა, ეკუთვნოდა საქართველოს და ქართველ ხალხს. ლოზანის კრებაზე მან წარმოთქვა დიდებული სიტყვა სადაც ევროპელებს შეახსენა ქართველი ერის უდიდესი წარსულის შესახებ და თხოვნით მიმართა, რომ დახმარებოდნენ მას, რათა საქართველოში კიდევ უფრო გაძლიერებულიყო თეოლოგიის, როგორც მეცნიერების შესწავლა.

გრიგოლ ფერაძეს SS-მა მიუჩინა ჯაშუში, რომელმაც დააბეზღა იგი. გრიგოლი დააკავეს და გადაიყვანეს ვარშავის პივაიკის ციხეში; ხოლო ჯაშუშს, რომელმაც დააბეზღა იგი გადასცეს ებრაელთა ქონების დიდი ნაწილი, რომელიც კონფისკაციის შედეგად იყო ჩამორთმეული. გრიგოლმა თავისი

ქონება, რომელსაც მხოლოდ წიგნები და ხელნაწერები წარმოადგენდა მიანდო ვარშავის სამიტროპოლიტოს დიაკვანს ეჟი ბერმან კარელინს. გრიგოლ ფერაძე წერს: „ჩემი ბინა ავეჯითურთ გთხოვთ გადასცეთ ვინმე კანცელარიის მუშაკს. ჩემი არდაბრუნების შემთხვევაში ჩემს ბიბლიოთეკას სამიტროპოლიტოს ვუანდერძებ. ნივთები (ტანსაცმელი, თეთრეული, ფეხსაცმელები, ყველა სხვა ნივთი) გაყიდეთ და მიღებული თანხა გადაეცით ჩვენი სამრევლოს ობოლ ბავშვთა სახლს. ჩემი ქართული წიგნები და საბუთები (აგრეთვე ხატები) ომის შემდეგ უნდა გადაეცეს ქართულ ეკლესიას.“

პოლონეთის მართმადიდებელი ეკლესია, მიუხედავად თავისი ურთულესი მდგომარეობისა ყველაფერს აკეთებდა გრიგოლ ფერაძის გასათავისუფლებლად. უშედეგო გამოდგა გიორგი ნაკაშიძისა და დიონისე მიტროპოლიტის მცდელობა, გაეთავისუფლებინათ გრიგოლ ფერაძე. 5 მაისს დაპატიმრებისთანავე დალუქეს მისი ბინა. დავიმოწმებ უგრეხელიძის ხელნაწერს, რომელსაც ბატონი დავით ყოლბაია გვამცნობს: „ბერის ამანათი მოიტანეს და ერთი დიდი ოთახი აავსეს. მე, როდესაც ეს გავიგე, იქ მივირბინე, მინდოდა, რომ ორი ძველი ქართული საეკლესიო გალობის წიგნი გადამერჩინა გესტაპოს ხელიდან. იმ ოთახში შევედი დამხვდა იქ პოლკოვნიკი (რომელიც, როგორც ჩანს ამ ადამინის ნაცნობი იყო) და მითხრა, რომ წიგნები აღწერილი იყო და ხელის ხლება უკვე აღარ შეიძლებოდა. ვიხელთე დრო და მაგიდაზე დადებული პატარა სახარება ვიტაცე ჯიბეში, რამდენიმე წამის შემდეგ გამოვედი და სახარება დღემდე მაქვს. ის წიგნები, რომელიც გესტაპომ აღწერა და შეინახა, ცხადია, რომ დაკარგულია“, ანუ დაიკარგა გრიგოლ ფერაძის ნაშრომთა უდიდესი ნაწილი.

როდესაც გრიგოლ ფერაძის ბინა გაჩხრიკეს გესტაპოელებმა წიგნების უკან ინგლისური და ამერიკული ვალუტა აღმოაჩინეს. გესტაპოს მტკიცებით ის ებრაელთა დახმარების ფონდს ეკუთვნოდა და არქიმანდრიტის წინააღმდეგ უტყუარ ნივთმტკიცებას წარმოადგენდა. 1942 წლის 18 ნოემბერს გრიგოლ ფერაძე ოსვენციმის ბანაკში გადაიყვანეს. 1942 წლის 11 დეკემბერს ოსვენციმის საკონცენტრაციო ბანაკის კომენდატმა რუდოლფ ჰოსმა, ოფიციალური ცნობა გაუგზავნა ვარშავის სამიტროპოლიტოს დიაკვან ეჟი ბერკმან კარელინს ოსვენციმის ტყვეთა ბანაკში გრიგოლ ფერაძის გარდაცვალების შესახებ.

1945 წელს ოსვენციმის ტყვეთა ბანაკის ორმა ყოფილმა პატიმარმა გრიგოლ ფერაძის გარდაცვალების შესახებ ვარშავის მართმადიდებელ მიტროპოლიას აუწყა, რომ მამა გრიგოლმა

დაიბრალა სვის მიერ ჩადენილი დანაშაული, თითქოს მან მოიპარა პური. ამით მან მთელი ტყვეთა ბანაკი გადაარჩინა. იგი ჯერ ძაღლებს დააგლეჯინეს და მერე ბენზინი გადაასხეს და ბანაკის თვალწინ დაწვეს.

გრიგოლ ფერაძის გარდაცვალების შესახებ სხვა ვერსიაც არსებობს, რომლის მიხედვითაც ის ნებაყოფლობით შევიდა გაზის კამერაში მრავალშვილიანი პატიმრის ნაცვლად. თუმცა, ვფიქრობთ, ოსვენციმის ტყვეთა მონათხრობი უტყუარ საბუთს წარმოადგენს, რადგანაც ისინი თვითმხილველნი იყვნენ იმ მოწამეობრივი აღსასრულისა, რომელიც წმ. გრიგოლ ფერაძეს ხვდა წილად. მოყვასისთვის თავგანწირვა მართლაც უდიდესი სათნოებაა და როგორც ამას ტყვეთა მონათხრობიდან ვიგებთ, წმ. გრიგოლმა მთელი ბანაკი გადაარჩინა.

1995 წლის 19 სექტემბერს წმინდა გრიგოლ ფერაძე მართმადიდებელმა ეკლესიამ წმინდანად შერაცხა. დღესაც, პოლონეთის მართმადიდებელი ეკლესია იღწვის იმისთვის, რომ გრიგოლ ფერაძის განბნეული ნაშრომები მოიძიოს და გამოაქვეყნოს. პოლონელ ხალხს არ დავიწყებია თავდადებული შვილი საქართველოსი და ისინი უდიდეს პატივს მიაგებენ წმინდა გრიგოლ ფერაძეს, როგორც დიდ მოწამესა და უდიდეს მეცნიერს, რომელმაც ღმერთი დაუსაბამო მართმადიდებლობით ისიბრძნის-მეტყველა და მსხვერპლად შეწირა „სუნნად სურნელად“.

გრიგოლ ფერაძის სახელი ამოტვიფრულია მეორე მსოფლიო ომის დროს დაღუპულ უნივერსიტეტის პროფესორთა მემორიალურ დაფაზე, აგრეთვე ვარშავის წმ. იოანე კლემაქსის ეკლესიის კედელზე, სადაც ომში დაღუპულ მართლმადიდებლური ეკლესიის მოღვაწეთა მოსახსენებელია. მისი სახელი უკვდავია, მისი ცხოვრება კი ჩვენთვის სამაგალითო, რაც ესოდენ ესაჭიროება დღეს ჩვენ საზოგადოებას, რათა უფრო მეტად გავიზარდოთ და განვმტკიცდეთ იესო ქრისტეში ამინ.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

წმ. გრიგოლ ფერაძე, თხზულებათა კრებული, წიგნი I.

ბერ-მონაზვნობის ისტორიისათვის საქართველოში, ქართული ეკლესიის უძველესი ისტორია. გამოსაცემად მოამზადა დავით ყოლბაიამ. ვარშავის უნივერსიტეტი, 2012.

კეკელიძე კ., ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბილისი, 1951.

ჯავახიშვილი ივ., ქართველი ერის ისტორია, I, თბილისი, 1928.

Priest Shio Paichadze
(Batumi and Lazeti Eparchy, North America Eparchy, Georgia)
The Life of Saint Grigol Peradze

Summary

The life and merit of saint-priest Grigol Peradze was unknown for Georgian People. His life and researches were not learned by us. Even those, thouse could be known. It was trougly widden by Soviet government.

Georgian scientists were very careful to mention his name in their works .Only Ivane Javakhishvili proudly used his researches in his historical works.

When Soviet government was finished and so called „iron curtain" was opened, Georgian scientists began to learn menuscripts which were written by him.

He was consecrated as a saint by Georgian Orthodox church. He was tortured for Georgian nation and its church. He represented in front of us the greatest patriot and scientist. Only the smallest part of his work is retrieved and studied, but Georgian church is going to collect and translate works.

In my report, I mention his life and scientific work in general because I am limited in time. I am sorry bout it.

შუშანა ფუტკარაძე
(ბათუმი, საქართველო)

ოლთისის (ისტორიული ტაოს) სახელოვანი სასულიერო მოღვაწენი და მწიგნობარნი

I

ქართველი ერის ბედნიერი მომავლისათვის დღენიადაგ მებრძოლი დიდი ილია ჭავჭავაძე 1877 წელს წერდა: „ყოველი ერი თავისის ისტორიით სულდგმულობს. იგია საგანძე, საცა ერი პოულობს თავისის სულის ღონეს, თვის ვინაობას, თვის თვისებას. არც ერთობა ენისა, არც ერთობა სარწმუნოებისა და გვარტომობისა ისე არ შეამშჭვალებს ხოლმე ადამიანს ერთმანეთთან, როგორც ერთობა ისტორიისა... ერი, ერთს ისტორიულ უღელში ბმული, ძლიერია. თუნდა დროთა ბრუნვას ერი განეყოს, დაერღვიოს, მაგრამ მაინც რღვეულთა შორის იდუმალი მიმზიდველობა იმდენად სუფევს, რომ საყოფია ხოლმე ერთი რაიმე შემთხვევა, რათა იფეთქოს, იჭექოს დაძინებულმა ისტორიამ და ერთსულობამ თვისი ძლიერი ფრთა გაშალოს. ამ დღეში ვართ დღეს ჩვენა და ოსმალოს საქართველო“ ***(ჭავჭავაძე, 1987: 7).*** ამ სიტყვების წარმოთქმიდან დღემდე სამყარო მნიშვნელოვნად შეიცვალა, მაგრამ წუთისოფლის ბორბალმა ქართველი ერის სასიკეთოდ მხოლოდ ცოტათი იბრუნა წინ.

წინამდებარე ნაშრომის მიზანია თვალი შევავლოთ ისტორიული ტაოს ულამაზესი ოლთისის მხარის დიდებული წარსულის რამდენიმე ფურცელს; ჩვენი სასიქადულო მეცნიერების (დ. ბაქრაძის, თ. ჟორდანიას, ე. თაყაიშვილის, კ. კეკელიძის, ლ. მენაბდეს, ე. მეტრეველის) გამოკვლევებზე დაყრდნობით მკითხველის წინაშე ერთხელ კიდევ წარმოაჩინოს სამხრეთ საქართველოს სახელოვანი მოღვაწენი – კვირიკე და ზაქარია ბანელები, გრიგოლ ვაჩეძორელი, გიორგი ოლთისარი. ისტორიული ტაოს წარსული ცხოვრების ძნელად სავალ ლაბირინთებში შემონახული ჩვენი დიდი წინაპრების აჩრდილებმა, მათი სახელების გაცოცხლებამ იქნებ გამოაფხიზლოს ამ მიწის „დაძინებული ისტორია“ და დღევანდელი შინაური თუ გარეთ დარჩენილი ქართველის სულში „გაშალოს ძლიერი ფრთა“ ეროვნული სიამაყისა; გააძლიეროს იმის შეგნება, რომ ჩვენ ერთი მიწის, ერთი სისხლის შვილები ვართ, ერთი ისტორიის უღელში ბმული,

რომ ჩვენი დიდი წინაპრები სახელგანთქმული ქართველები იყვნენ არა მარტო სამშობლოში, არამედ საზღვარგარეთაც.

ოლთისის მხარე შეადგენს ისტორიული ტაოს ნაწილს. იგი გაშლილია მდინარე ჭოროხის მარჯვენა შენაკადის ოლთისის წყლის ულამაზეს ხეობაში. „ოლთისის მხარე 1958 კვ. კილომეტრს შეადგენდა, 175450 მცხოვრებით. მოსახლეობის უმეტესობა 1907 წლისათვის ქართველი იყო, ძველი მესხების შთამომავლობა (5, 313).

ოლთისის მხარის დედაქალაქი ოლთისი გაშენებულია ოლთისის წყლის ორივე ნაპირას. ქალაქის უძველესი ნაწილი მდინარის მარჯვენა ნაპირზეა გაშლილი. ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით, „ჭოროხის აღმოსავლეთის კიდეზედ არს ოლთისი, ქალაქი კარგი და კეთილ-ჰაეროვანი. აქ არს ციხე მაგარი და დიდშენი. არს მეორე საჯდომი ათაბაგისა, ვითარცა ახალციხე“ ***(„ქართლის ცხოვრება“, 1973: 683-684).***

ქართულ წერილობით წყაროებში „ოლთისი“ იხსენიება XI საუკუნიდან, უკავშირდება საქართველოს მეფის გიორგი პირველის (1014-1027 წწ.) მეფობის ხანას; კერძოდ, ქართველთა ბრძოლას ბიზანტიელი დამპყრობლების წინააღმდეგ. როგორც ცნობილია, 1021 წელს, ჩილდირის ტბის მახლობლად სოფელ შირიმნთან ბრძოლის გამართვამდე, ბასიანიდან მობრუნებულმა გიორგი I-მა, მტრისთვის ხელის შეშლის მიზნით, გადაწვა ქალაქი ოლთისი ***(„ქართლის ცხოვრება“, 1955: 344; საქართველოს ისტორია.., 2012: 400).*** მომდევნო ცნობა გიორგი მეორის (1072-1089 წწ.) ეპოქას ეხება და ჩვენი ქვეყნის სასიკეთო ამბავს გვაუწყებს. ისტორიული წყაროების თანახმად, 1074 წელს გიორგი მეორე და ბიზანტიის სამეფო კარის სახელოვანი მხედართმთავარი გრიგოლ ბაკურიანისძე ერთმანეთს ბანაში შეხვდნენ ბიზანტიის მიერ მიტაცებული ქართული მიწების – „ზემონი ქუეყანანის“ დაბრუნების თაობაზე. „ქართლის ცხოვრება“ მოგვითხრობს: „წარვიდა მეფე გიორგი მამულსა თვისსა ტაოს და მოვიდა ბანას. ხოლო მუნ მოვიდა წინაშე მათსა ზორავარი აღმოსავლისა გრიგოლ ბაკურიანისძე, რომელსა ჰქონდეს ოლთისნი, კარნუ-ქალაქი და კარი... და მოსცა გიორგი მეფესა კარის ციხე-ქალაქი და მისი მიმდგომი ქუეყანა“ ***(„ქართლის ცხოვრება“, 1955: 318).***

დავით აღმაშენებლის (1089-1125 წწ.) დროსაც სამსხვერპლო მიწად იყო ქცეული ოლთისის მხარე. აქ თურქ-

სელჯუკთა თარეში არ ცხრებოდა. 1124 წლის ივნისში დავით აღმაშენებელმა თურქთაგან გაათავისუფლა ჯავახეთი, კოლა, ბასიანი სპერამდე და ოლთისი. სელჯუკები გამალებული იბრძოდნენ ოლთისის შენარჩუნებისათვის. სისხლისმღვრელ ბრძოლაში თითქმის მთლიანად დაიწვა ქალაქი ოლთისი. საქართველოს უმეფობის ხანაშიც მძიმე პირობებში იმყოფებოდა ოლთისი.

დროთა სვლაში მონღოლ-თათართა თარეშმა თანდათან გამოაცოცხლა ტაო-კლარჯეთის ქართველობა. შავშთა, კლარჯთა, ტაოელთა, კოლა-არტაანელთა, კარნიფორელთა მოწოდებით ბრძოლას სათავეში ჩაუდგა ყვარყვარე ციხისჯვარელი-ჯაყელი (გარდ. 1361 წ.) ავნისის ველზე გამართულ ბრძოლაში ქართველებმა გაიმარჯვეს და გაათავისუფლეს ოლთისი ***(„ქართლის ცხოვრება“, 1973: 209).*** როგორც წყაროებიდან ჩანს, ოლთისი – საქართველოს ერთ-ერთი განაპირა მხარე – საუკუნეთა მანძილზე იყო სამსხვერპლო მიწა. ვინ მოსთვლის, რამდენი ქართველი შეწირა ამ ლამაზი მიწის დაცვას. ბიზანტიელები და ირანელები, სომხები და სელჯუკები, მონღოლები და არაბები ბევრჯერ ცდილობდნენ აქ ფეხის მოკიდებას. ოსმალეთის იმპერიის მომძლავრებამდე ეს მხარე მედგრად იცავდა თავს. იმდენად მტკიცედ იყო დაცული ოლთისის მხარის საზღვრები, რომ ზოგჯერ საქართველოს სხვა კუთხეებიდან გამოხიზნულთა თავშესაფარსაც წარმოადგენდა ხოლმე. ცნობილია, რომ 1614 წელს ერთხანს ოლთისს თავს აფარებდა სპარსელებისაგან შევიწროებული კახეთის მეფის თეიმურაზ პირველის ცოლ-შვილიც კი ***(„ქართლის ცხოვრება“, 1973: 589).*** მაშინ ოლთისის მხარე სამცხე-საათაბაგოს შემადგენლობაში იყო და მას განაგებდა მანუჩარ II ათაბაგი (1582-1614 წწ.), თეიმურაზ I-ის უახლოესი ნათესავი (მანუჩარის დედა – დედისიმედი, თეიმურაზის დედის – ქუთევან წამებულის მამიდა იყო). მაშინ მანუჩარმა თეიმურაზს ოლთისის მხარე (სანჯაყი) საჩუქრად უბოძა. თუმცა თეიმურაზის ოჯახი ოლთისში დიდხანს არ დარჩენილა; სტამბოლიდან მობრუნებულმა თეიმურაზმა ისინი გონიოში გადაიყვანა. ცოტა ხნის შემდეგ კი კახეთში დაბრუნდნენ.

ოლთისის მხარის ტვირთმძიმე ისტორიის მოწმეა ოლთისის ციხე და ციხის ეკლესია, გაშენებული მაღალ

კლდოვან გორაკზე. გერმანელ ბოტანიკოს კარლ კოხს (1809-1879 წწ.) 1843 წელს ჯერ კიდევ კარგად თავშენახული დახვდა ოლთისის ციხეცა და ციხის ეკლესიაც. კოხს მაშინ ძველი ქართული წარწერები უნახავს როგორც ციხის, ისე ქალაქის ზღუდის კედლებზე. 1907 წელს ეს ძეგლები აღწერა ე. თაყაიშვილმა. მას დანგრეული დახვდა აქაურობა ***(თაყაიშვილი, 1991: 346-348).*** ციხისა და ეკლესიის ნანგრევები დღემდეა დაცული. ჩვენი იქ მოგზაურობის დროს (1998 წ.) ციხის აღდგენითი სამუშაოები იწყებოდა.

ოლთისის მხარის გამგებლები XIII საუკუნიდან XIX საუკუნის პირველ მეოთხედამდე ჯაყელი-ათაბაგები იყვნენ. XIX საუკუნის 20-იანი წლებიდან შავშეთის, არტაანის, ტაოს, ოლთისის გამგებლები – ერისთავები არიან ხიმშიაშვილთა გვარის წარმომადგენლები, დიდი სელიმ ხიმშიაშვილის შვილები და შვილიშვილები. კერძოდ, ოლთისის მხარის გამგებელთაგან სახელგანთქმული მეომარი იყო სელიმ ხიმშიაშვილის ვაჟი ჰუსეინ ხიმშიაშვილი. იგი, აჭარაში დუდი ხანუმ ბეჟანიძის მმართველობის დროს, სათავეში ჩაუდგა 1844 წლის აჯანყებას, რომლის ძალითაც აჭარა გადაურჩა თანზიმათის კანონების გატარებას.

1921 წლის 13 ოქტომბრის ყარსის ხელშეკრულებით, ოლთისის მხარე თურქეთის რესპუბლიკის ფარგლებში შევიდა. იგი ამჟამად შედის ყარსის ვილაიეთში. თურქეთის მაშინდელმა მთავრობამ ამ მხარის ყოფილი გამგებლები, ერისთავები (ბეგები) ქვეყნის შიდა რაიონებში გაიწვია საცხოვრებლად და შესაბამისი პირობები შეუქმნა. ამჟამად შემორჩენილია მათი – ჯაყელების (ათაბაგების), შალიკაშვილების, ხიმშიაშვილების – სასახლეების ნანგრევები სოფელ ანზავში, კარნავაზში, ტაოსკარსა და ოლთისში.

ქართული ენა, ე. თაყაიშვილის ცნობით, 1907 წლისთვის ოლთისის მხარის ქართველობის უმეტესობას უკვე დავიწყებული ჰქონდა. თუმცა ზოგიერთ სოფელში – ფანასკერტში, ანზავში, ნიაკომში... მოხუცებს ჯერ კიდევ სცოდნიათ ქართული. ქართველობის შეგნება კი თითქმის ყველას ჰქონია შენარჩუნებული ***(თაყაიშვილი, 1991: 314).*** ექვთიმე თაყაიშვილის მასპინძლები ისტორიულ ტაოში და ოლთისში იყვნენ სელიმ ხიმშიაშვილის შვილიშვილები და შვილთაშვილები – რუსტემ და დევრიშ ხიმშიაშვილები.

1917 წელს არტაანისა და ოლთისის მხარეში იმოგზაურა კონსტანტინე ოდიშარიამ (მარტვილელმა). მისი ჩანაწერების მიხედვით ***(ოდიშარია),*** მოსახლეობის დიდ ნაწილს ჯერ კიდევ შენარჩუნებული ჰქონდა მშობლიური ქართული და სოფლების ერთ ნაწილში ჯერ კიდევ კარგად იყო შენახული ეკლესიები. 1998 წელს, ჩვენი მოგზაურობის დროს, ველისციხისა და ჭალის ეკლესიები კარგად იყო დაცული, შენარჩუნებული იყო მოხატულობა.

ამჟამად მოსახლეობის უმეტესობა არაქართული მოდგმისაა. ცხოვრობენ ჰემშილები (გამუსლიმანებული სომხები), ყარაფაფახები, ქურთები, გამუსლიმანებული ბერძნები. მუსლიმანი ქართველების დიდი ნაწილი პირველი მსოფლიო ომის წლებში მუჰაჯირი გახდა, გადასახლდა თურქეთის რესპუბლიკის შიდა რაიონებში. მოსახლეობის ერთი ნაწილი კი რუსეთის მთავრობის მიერ გასახლებულ იქნა ციმბირში, როგორც პოლიტიკურად არასაიმედო ძალა. მათ მაგივრად კი რუსეთიდან გადმოასახლეს მალაკანები ***(ოდიშარია, 1917: 3-4).***

ოლთისის მხარე ისტორიულად გამოირჩეოდა ქართული კულტურის ცენტრებით, რომელთა გვირგვინს წარმოადგენდა ბანას შესანიშნავი ტაძარი. გერმანელ ბოტანიკოს კარლ კოხს (1809-1879 წწ.) ეს შესანიშნავი ხუროთმოძღვრული ძეგლი 1843 წელს თითქმის უვნებელი დახვდა. მისი მშვენიერებით აღფრთოვანებული დღიურში ასე წერდა: ყველაზე უფრო ლამაზი და მშვენიერია მათ შორის, რაც მე ამგვარი რამე მინახავს მთელს აღმოსავლეთში, კონსტანტინეპოლის გამოკლებითო ***(თაყაიშვილი, 1991: 318).***

ბანას შესახებ ვახუშტი ბატონიშვილი წერდა: „... არს ბანა, აწ უწოდებენ ფანაქს. აქ არს ეკლესია გუმბათიანი, დიდი, მშუენიერად ნაგები, კეთილშუენიერს ადგილს... იჯდა ეპისკოპოზი, მწყემსი ფანასკერტისა და სრულიად ტაოსი, ოლთისისა და ნარუმაკისა და აწ არს ცალიერი ***(„ქართლის ცხოვრება“, 1973: 683).*** საისტორიო წყაროების თანახმად, ბანას ტაძარი აგებულია ადარნასე მეფის (888-923 წწ.) დროს „ხელითა კვირიკე ბანელისათა, რომელი იგი იქმნა პირველ ეპისკოპოს ბანელ“ ***(„ქართლის ცხოვრება“, 1955: 379).*** ე.ი. ეპისკოპოსი კვირიკე ბანელი შესანიშნავი ხუროთმოძღვარი ყოფილა.

ბანას ტაძრის ლიტერატურული საქმიანობის შესახებ ცნობები ჩვენამდე ცოტაა მოღწეული. როგორც ირკვევა, ისტორიის ქარტეხილებმა ტაოს ამ მხარის – როგორც სამსხვერპლო მიწის – მწიგნობრიობის კერების კულტურულ-ლიტერატურული მემკვიდრეობა, სხვა კუთხეებთან შედარებით, ადრე შემუსრა და გაანადგურა. მიუხედავად ამისა, რაც შემორჩა, ისიც ნათლად წარმოგვიჩენს ოლთისის მხარის საგანმანათლებლო-ლიტერატურულ საქმიანობას.

ცნობილი პიროვნება ზაქარია ბანელი სოფელ ბანას შვილია. მშობლიური სოფლის სახელია ჩაქსოვილი მის ზეწოდებაში. ზაქარია ბანელი „ვალაშკერტელადაც“ იხსენიება. ცნობილია, რომ სომხეთში, ალაშკერტში, ქართული საეპისკოპოსო კათედრა არსებობდა. მართლმადიდებელ სომხებს წირვა-ლოცვა ქართულ ენაზე ჰქონდათ და მათი მწყემსმთავარნი ქართველი ეპისკოპოსები იყვნენ. რასაკვირველია, აღნიშნავს ე. თაყაიშვილი, ყარსში, ანისში, ალაშკერტში ქართული კოლონიებიც უნდა ყოფილიყვნენ ***(თაყაიშვილი, 1991: 390).*** მაშასადამე, ზაქარია ბანელი მაღალი სასულიერო პირი, ალაშკერტის (ვალაშკერტის) ეპისკოპოსი გახლდათ. ის მონაწილეობდა ბიზანტიის კეისარ ბასილსა და საქართველოს მეფეს გიორგი პირველს შორის გამართულ მოლაპარაკებაში 1022 წელს ***(თაყაიშვილი, 1991: 382).*** ბასილმა ის კონსტანტინეპოლში გაიწვია და სამუდამო საცხოვრებლად იქ დატოვა.

ზაქარია ბანელმა სასულიერო-საგანმანათლებლო მოღვაწეობა განაგრძო ბიზანტიის დედაქალაქში არსებულ აგიაპანტის მონასტერში. იქაც ემსახურებოდა იგი ქართული კულტურის წინსვლის საქმეს. ცნობილია მისი თაოსნობით დამზადებული ხელნაწერები. კერძოდ: კონსტანტინეპოლში, ხორას (ახლანდ. ქაჰრიე-ჯამი) მონასტერში მოღვაწე ქართველი სასულიერო პირი – ბასილი ეტრატაჲ მალუშისძე, „მამადმთავარ ზაქარია ვალაშკერტელის“ დავალებით, ამზადებს შემდეგ ხელნაწერებს: „მცირე სჯულის კანონი (S №143), „მცირე სვინაქსარი“ (A №648), „გრიგოლ ღვთისმეტყველის ცხოვრება“ და გრიგოლისავე თხზულებანი (A №1). აგიაპანტის მონასტერში მოღვაწე ისაკიც ამზადებს ხელნაწერებს ზაქარია ბანელის დავალებით. ერთ-ერთი ხელნაწერის (Q №34) ანდერძი დამატებით ცნობებს გვაწვდის ზაქარია ბანელის ვინაობის

შესახებ: „დაიწერა ბრძანებითა და ნებითა ზაქარია ეპისკოპოსისა ბანელისა და სვინგელოზისადთა, ხელითა უღირსისა და უცბად მჩხრეკალისა ისაკისითა, ქალაქსა კონსტანტინეპოლის, მონასტერსა მასვე ბანელისა ეპისკოპოზისა, სვინგელოზისაცა, ყოველთა წმიდათასა აგიაპანტს, მეფობასა რომანოზისასა“ ***(მენაბდე, 1980: 248).*** როგორც ანდერძ-მინაწერიდან ჩანს, ზაქარია ბანელი ყოფილა აგიაპანტის მონასტრის წინამძღოლი, წარჩინებული სასულიერო პირი – სვინგელოზი (პატრიარქის მრჩეველი, თანაშემწე).

ლ.მენაბდე ზაქარია ბანელის შესახებ წერდა: „იძულებით უცხოეთს გადასახლებული, საპატიო ტყვეობაში მყოფი ქართველი მოღვაწის ლიტერატურული საქმიანობა, უთუოდ, საინტერესო და საყურადღებოა. ჩანს, ბანაში იმდენად ძლიერი იყო კულტურულ–ლიტერატურული ტრადიციები, რომ იქაურ მოღვაწეებს მშობლიური კულტურის, მშობლიური მწერლობის სიყვარული შორეულ მხარეშიც შთააგონებდათ და ეროვნული ლიტერატურული ძეგლების გამრავლებისაკენ მოუწოდებდათ“ ***(მენაბდე, 1962: 464).***

ბანაში დამზადებულ ხელნაწერთაგან ცნობილია მხოლოდ ერთადერთი. ესაა საბაწმინდის ტიპიკონი (A №647). იგი გადაუწერია ბანას ლიტერატურული წრის წარმომადგენელს იაკობ ჯაყელს, ხუცესმონაზონ იოსებყოფილის იოანეს შვილს.

მწიგნობრულ-საგანმანათლებლო მოღვაწეობა მიმდინარეობდა ოლთისის მხარის სხვა ცენტრებშიც. ერთ-ერთი ასეთი გახლდათ ვაჩეძორის მონასტერი, რომელიც კალმახის ციხის მფარველობის ქვეშ ითვლებოდა. ეს მონსტერი მდებარეობდა მდ. ოლთისის წყლის შენაკადის მდ. ნიაკომის ხეობაში. ეს მონასტერი 1907 წლამდე, ე. თაყაიშვილის მიერ ოლთისის მხარეში ექსპედიციის ჩატარებამდე, უცნობი იყო. ამ გეოგრაფიული ადგილის სახელი – ვაჩეძორი – შემონახული იყო მხოლოდ ერთი ძველი ხელნაწერის მინაწერში. ე. თაყაიშვილი წერდა: „მხოლოდ ერთ ხელნაწერს საეკლესიო მუზეუმისა №73... აქვს მინაწერი: „სრულ იქმნა დიდსა ლავრასა შატბერდს ხელითა გრიგოლ ვაჩეძორელისათა“. ე. თაყაიშვილმა ამ მონასტრის ერთ-ერთ მღვიმეში იპოვა ხელნაწერები, რომლითაც ცხადი გახდა ამ

მონასტრის მდებარეობა და სახელი – **ვაჩეძორი.** მაშასადამე, შატბერდში (კლარჯეთი) მოღვაწე გრიგოლი, დასახელებული ხელნაწერის შემქმნელი, ვაჩეძორელი ყოფილა, ოლთისის მხარის სასულიერო პირი. ე. თაყაიშვილმა შეისწავლა ამ მონასტრის ნარჩენები. იგი წერდა: „ეს მონასტერი ერთი საუკეთესო ძეგლთაგანია ოლთისის ოკრუგისა. თავისი სირთულით მოგვაგონებს საფარის მონასტერს, ახალციხის მახლობლად... თავ ტაძარს ახლავს რვა პატარა ეკლესია და სხვა მრავალი შენობა, მაგრამ, სამწუხაროდ, ყველაფერი ეს მინგრეულ-მონგრეულია. საქმე ის არის, რომ ნიაკომის მცხოვრებთ ეს ადგილი გაუხდიათ თავის მეზრედ, საზამთრო სადგურად. თვით სოფელი მთაზეა გაშენებული. მონასტრის შენობები გამოუყენებიათ საბოსლედ, სათივედ, საბძელად და სხვა სადგურებად“ ***(თაყაიშვილი, 1991: 356).***

ვინ იცის, ჟამთა სვლამ ისტორიული ტაოს, კერძოდ, ოლთისის მხარის ქართული კულტურისა და განათლების კიდევ რამდენი კერა წაშალა მიწისაგან პირისა. დღევანდელ ქართველობას ოლთისის მიწამ საამაყოდ და მისაბაძ მაგალითად მხოლოდ რამდენიმე წინაპრის სახელი შემოუნახა: **კვირიკე ბანელი** – ბანას დიდებული ტაძრის მშენებელი და მისი პირველი ეპისკოპოსი; **ზაქარია ბანელი** – სომხეთსა და კონსტანტინეპოლში სახელგანთქმული სასულიერო მოღვაწე და მწიგნობარი; **გრიგოლ ვაჩეძორელი** – შატბერდის ლიტერატურული სკოლის წარმომადგენელი, ხელნაწერთა გადამწერი. თავისი ღვაწლით ამ მწიგნობართა შორის გამორჩეულია ცნობილი სასულიერო მოღვაწე და მწიგნობარი – **გიორგი ოლთისარი**.

გიორგი ოლთისარი ოლთისის შვილია, ოლთისელია, რაზედაც მიგვანიშნებს ზეწოდება (გვარსახელი) ოლთის-არ-ი. „არ“ ბოლოსართი სადაურობის (ვინაობის) გამომხატველ „ელ“ სართის ბადალია. „არ“ ბოლოსართი ნიშანდობლივია ქართული ენის სამხრული კილოებისათვის – ტაო-კლარჯული ქართულისათვის. ამ მაწარმოებელს თავის დროზე ყურადღება მიაქცია აკადემიკოსმა ა. შანიძემ ნაშრომში „ვინაობის სუფიქსი არ ქართულ ენაში“ ***(შანიძე, 1981: 32-36).*** ზედა მაჭახლის (თურქეთის

რესპუბლიკა) ქართულ მეტყველებაზე დაკვირვებისას „არ“ მაწარმოებელი მეც შევნიშნე ორ სიტყვაში, როგორიცაა: ჩხუტუნ-არ-ი და ჩიქუნ-არ-ი ***(ფუტკარაძე, 1993: 340).*** „ჩხუტუნეთი“ და „ჩიქუნეთი“ სოფლებია ქვედა მაჭახელში.

გიორგი ოლთისარი ათონის სახელოვანი სავანის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია. ისტორიული წყაროების თანახმად, როდესაც 1065 წელს გიორგი მთაწმინდელი საქართველოდან კონსტანტინეპოლში დაბრუნდა, ივირონის წინამძღვრის მოვალეობის შემსრულებელი გიორგი ოლთისარი იყო. იგი კონსტანტინეპოლში მიეგება მთაწმინდელს და უთხრა: „კურთხეულ არს ღმერთი, კეთილად მოგიძღუა უფალი. აჰა ესერა, მონასტერი შენი წინაშე არს შენსა!“ ***(მეტრეველი, 1988: 116).*** ამ შემთხვევაში გიორგი ოლთისარი სახელის მოუხსენებლად „მთაწმიდის მამასახლისად“ არის წოდებული, „კაცი სახიერი და წრფელი“ ***(გიორგი მცირე, 1987: 128).*** მაშინ, სამწუხაროდ, გიორგი მთაწმინდელი კონსტანტინეპოლში მოულოდნელად გარდაიცვალა. იმპერატორმა კონსტანტინე X დუკამ (1059-1067) ივირონის წინამძღვრად გიორგი ოლთისარი დაამტკიცა (1065-1077/78 წწ.), რადგან „შუენოდა სიწრფოებისათჱს და უმანკოებისა დაჰყრობაჲ დიდისა ამის ლავრისაჲ“ ***(გიორგი მცირე, 1987: 144).***

ახალი წინამძღვარი ენერგიულად შეუდგა საქმიანობას; ჯერ გიორგი ათონელის ცხედარი დაასვენა „ლუსკუმასა შინა მარმარილოჲსასა გიორგი თანა მაშენებელისა, ვითარცა მეორე მაშენებელი და შემამკობელი ეკლესიათაჲ“ ***(გიორგი მცირე, 1987: 144).*** შემდეგ გიორგი მთაწმინდელის მსგავსად, დაიწყო ქართველთა სავანის აღმშენებლობა და ივირონის კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმეს მიაქცია განსაკუთრებული ყურადღება.

გიორგი ოლთისარის ღვაწლი კარგად ჩანს მისთვის განწესებულ აღაპში (№61), რომელიც მოთავსებულია ათონის ქართველთა მონასტრის სააღაპე წიგნში. აღაპი გიორგის სახელზე განწესებულია მისი გარდაცვალების შემდეგ, მისი ხსენების დღეს – 23 აპრილს: „აღაპი არს მამისა ჩუენისა გიორგი ოლთისარისაჲ და ძმისა მისისა მიქაელისი მრავალთა კეთილთა მისთათჱს, რომელ ამას მონასტერსა ზედა ქმნა, რამეთუ მრავალნი

მონასტერნი და პრასტინნი დაჰყარნა, მრავლით ჟამითგან წახუმულნი; და ზღუდენი მოავლნა მონასტერსა, და ოქრობეჭედი აიღო, მრავალთა ზრუნვათა და ჭირთა გარეწარმÄდელი, ვითარცა წმიდათა მამათა ჩუენთა წერილ არს“ ***(მეტრეველი, 1988: 151-152).*** ამ აღაპში გიორგი ოლთისარის ღვაწლი კარგადაა წარმოჩენილი. მისი დამსახურება გათანაბრებულია ქართველთა ლავრის პირველი წმიდა მამებისა და მაშენებლების – იოანე-თორნიკე სვინგელოზის, იოანე, ექვთიმე და გიორგი მთაწმინდელების დამსახურებასთან.

გიორგი ოლთისარმა მამობრივი მზრუნველობა გამოიჩინა გიორგი მთაწმინდელის მიერ საქართველოდან წაყვანილი 80 ობოლი ბავშვის მიმართ. გიორგი მთაწმინდელის გარდაცვალების შემდეგ იგი იქცა ობოლი ბავშვების პატრონად. ისინი მთაწმინდის სავანეებში დაამკვიდრა. მათ შორის ზოგიერთი მეტად მცირეწლოვანი იყო. გიორგი ოლთისარი სიკვდილამდე (1065-1080 წწ.) მფარველობდა მათ და დღენიადაგ ზრუნავდა ობოლი ბავშვების სულიერი და ფიზიკური დავაჟკაცებისათვის, რის შესახებაც მოგვითხრობს მწერალი გიორგი მცირე.

გიორგი ოლთისარის წინამძღვრობის წლები საქართველოსათვის მომგებიან პერიოდს დაემთხვა. ამ დროს ბიზანტიის სამეფო კარის დედოფალი იყო ფიზიკური და სულიერი სილამაზით შემკული მარიამ (მართა) ბაგრატიონი – ბაგრატ IV-ის ასული, დავით აღმაშენებლის მამიდა. მარიამ დედოფალი მეუღლე იყო ბიზანტიის ორი იმპერატორისა – მიხეილ VII დუკასი (1071-1078 წწ.) და ნიკიფორე III ბოტანიატესი (1078-1081 წწ.). მაშინ სამეფო კარის წარჩინებული მოხელეები იყვნენ ტაოელი ძმები – აბაზ და გრიგოლ ბაკურიანისძენი. ამიტომაც ბიზანტიის სამეფო კარი დიდად ეხმარებოდა მთაწმინდელ ქართველ სასულიერო მოღვაწეებს. გიორგი ოლთისარის ზეობის წლებში, მარიამ დედოფლის შემწეობით, სამეფო კარს დაუფარავს ივირიონის ვალები; მთაწმინდის ქართული ეკლესია-მონასტრები გაუთავისუფლებიათ სახელმწიფო გადასახადებისაგან, აგრეთვე დახმარებიან ტაძრების აღდგენაში. სამაგიეროდ, მთაწმინდელებს მათთვის განუწესებიათ აღაპები. ერთი აღაპი (№133), განწესებული მარიამ დედოფლისა და მისი ვაჟის კონსტანტინე

პორფიროგენეტისათვის, მიგვითითებს მათ დამსახურებაზე: „აღაპი „მართაყოფილი მარიამისა და მისი ძის კონსტანტინე პორფიროგენეტისათვის, „დიდთა და მრავალთა ქველის-მოქმედებათა მათთათვის, რომელ აჩუენეს ჩუენ ზედა“ ***(მეტრეველი, 1988: 253-254).*** გიორგი ოლთისარის ბრძანებითაა განწესებული აღაპები იმპერატორ მიხეილ VII დუკასათვის (№107) და გიორგი მთაწმინდელისათვის (№87).

ელ. მეტრეველის ვარაუდით, გიორგი ოლთისარი, ღრმად მოხუცი, 1080 წლისთვის ჯერ კიდევ ცოცხალი უნდა ყოფილიყო, ოღონდ წინამძღვარი იგი უკვე აღარ იყო. იგი ამ პერიოდის ხელნაწერთა მინაწერებში და ივირიონის ბერძნულ აქტებში იხსენიება როგორც ბერი და მამა ***(მეტრეველი, 1988: 117).***

გიორგი ოლთისარი მწიგნობარი მოღვაწე იყო. იგი ღღენიადაგ იღვწოდა ივირონის კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობის აღმავლებისათვის. მისი წინამძღვრობის დროს ქართველთა სავანეში მომრავლდნენ მწიგნობარნი, მთარგმნელე-ბი, მწერლები. მათ შორის გამოირჩეოდნენ: ევსტატი დეკანოზი, ზოსიმე მონაზონი, იაკობ მღვდელი, კვირიკე დიაკონი, სვიმონ თავშიშველი, იოანე თაფლაისძე...

გიორგი ოლთისარის წინამძღვრობისას, მისივე თაოსნობით გადაიწერა გიორგი ათონელის მიერ თარგმნილი სვინაქსარი (Ath. №30), სტოიდერი (A №500), ოქტომბრისა და ნოემბრის თვენი (Ath. №54), პარაკლიტონის ერთი ნუსხა (Ath №24). ამ ბოლო ხელნაწერზე მოთავსებული ანდერძმინაწერიდან ვიგებთ, რომ გიორგი ოლთისარმა „იყიდა წმიდაჲ ესე წიგნი საფასოჲთა და განძითა აბაზ ბაკურიანისძისაჲთა“ ***(მენაბდე, 1980: 214).***

გიორგი ოლთისარის წინამძღვრობის დროს, მისი უშუალო ხელმძღვანელობით ათონის ქართველთა სავანეში – ივირონში შეიქმნა ერთი უაღრესად მნიშვნელოვანი კრებული. იგი სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია „ათონის კრებულის“ სახელით. ეს ხელნაწერი (A № 558), სახელწოდებით „ათონის ივერიის მონასტრის 1074 წლის ხელნაწერი აღაპებით“, გამოქვეყნდა თბილისში 1901 წელს. იგი ათონიდან თბილისში

ჩამოიტანა ბენედიქტე ბარკალაიამ *(ბაქრაძე, 1877: 12-14).* ხელნაწერმა იმთავითვე მიიპყრო მკვლევართა ყურადღება. გიორგი ოლთისარი ამ ხელნაწერის მომგებელიცაა. აღსანიშნავია ისიც, რომ ათონური ხელნაწერები, სადაც იხსენიება გიორგი ოლთისარი, როგორც მომგებელი, გიორგი მთაწმინდელის თარგმანებს წარმოადგენს.

ამრიგად, გიორგი ოლთისარი იყო დიდი გიორგი მთაწმინდელის საქმის ერთგული გამგრძელებელი, დიდი წინაპრის შემოქმედების დამცველი და გამავრცელებელი. გიორგი ოლთისარი და ზაქარია ბანელი ჭეშმარიტად ამშვენებენ ქართველი ხალხის სახელოვანი წინაპრების რიგებს, რომელთა მიმართაც, დღევანდელ ტაოელ, ოლთისელ ქართველებთან ერთად, თამამად შეგვიძლია გავიმეოროთ გრიგოლ ორბელიანის სიტყვები – „თქვენთა სახელთა ამაყად წარმოსთქვამს შთამომავლობა“. ამჟამინდელი ოლთისის მხარის ქართველობამ დამსახურებულად შეიძლება იამაყოს თავისი ძირძველი ქართული მიწის დიდებული წარსულითა და სახელოვანი მამულიშვილებით, მისაბაძი წინაპრებით.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ბაქრაძე, 1877: – ბაქრაძე დ., ათონის მთიდამ მოტანილი ძველის წიგნის გამო, „ივერია“, 21.IV, 1877, №8.

გიორგი მცირე, 1987: – გიორგი მცირე, გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრება, ქართული მწერლობა, ტ.II, თბილისი.

თაყაიშვილი, 1991: – თაყაიშვილი ე., არქეოლოგიური ექსპედიცია კოლა-ოლთისში და სოფელ ჩანგლში 1907 წელს. იხ.: ქართული ემიგრანტული ლიტერატურა „დაბრუნება“, რვატომეული, ტ. I, თბილისი.

მენაბდე, 1962: – მენაბდე ლ., ძველი ქართული მწერლობის კერები“, ტ.I, ნაკვეთი მეორე, თბილისი.

მენაბდე, 1980: – მენაბდე ლ., ძველი ქართული მწერლობის კერები, II, თბილისი.

მეტრეველი, 1988: – მეტრეველი ე., ათონის ქართველთა მონასტრის სააღაპე წიგნი, თბილისი.
ოდიშარია, 1917: – ოდიშარია კ., არტაანიდან თორთუმამდე, გაზ. „საქართველო“, 1917, №147, 222, 230, 232;
ოდიშარია – კ. ოდიშარიას ნაშრომი „არტაანიდან თორთუმამდე“ (მანქანაზე ნაბეჭდი). იხ.: ი. ჯავახიშვილის პირადი არქივი. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, № 2869.
საქართველოს ისტორია.., 2012: – საქართველოს ისტორია IV საუკუნიდან XIII საუკუნემდე, ტ.II, რედაქტორი აკად. როინ მეტრეველი, თბილისი.
ფუტკარაძე, 1993: – ფუტკარაძე შ., ჩვენებურების ქართული, ბათუმი.
„ქართლის ცხოვრება“, 1955: – „ქართლის ცხოვრება“, ტ.I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.
„ქართლის ცხოვრება“, 1973: – „ქართლის ცხოვრება“, ტ.IV, ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.
შანიძე, 1981: – შანიძე ა., ვინაობის სუფიქსი „არ“ ქართულ ენაში. იხ.: თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ.II, თბილისი.
ჭავჭავაძე, 1987: – ჭავჭავაძე ი., ტ.IV, პუბლიცისტური წერილები, თბილისი.

Шушана Путкарадзе
(Батуми, Грузия)

Известные духовные деятели и книжники Олтиси (исторического Тао)

Резюме

Работа посвящена известным деятелям Олтиси – исторического Тао (Турция, Карсский вилает) – Квирике и Захарию Банели, Григолу Вачедзорели, Георгию Олтисари.

Во вступлении говорится об истории Олтиси, о деятельности духовных лиц в здешних культурно-просветительских центрах. Одним из таковых являлся алашкертский епископ Захарий Банели. Он продолжил свою деятельность в Агиапатском монастыре, в Константинополе. Известной личностью был также Квирике Банели – строитель Банского собора и его первый епископ. Родом из Олтиси был и переписчик рукописей Григол Вачедзорели.

Выдающейся личностью был Георгий Олтисари. Его деятельност проходила в Греции, на Афонской горе.Сведения о его заслугах хорошо представлены в посвящённой ему агапе. Георгий Олтисари был настоятелем Иверского монастыря на Афонской горе, был он также и книжником. По его руководством создано много письменных источников. Среди них следует отметить «Афонский сборник» - рукопись 1074 года, которая была напечатана в Тбилиси в 1901 году.

Цель данной статьи – оживить перед жителями сегодняшнего Олтиси далёкое прошлое их родного края, познакомить их с историей христианской культуры.

რამაზ სურმანიძე
(ბათუმი, საქართველო)

დამფუძნებელი კრების წევრი სოფელ დანისპარაულიდან

ოცდაათიანი წლების პერიპეტიების მსხვერპლთა შორის გამორჩეული ადგილი უკავია ოსმან მიქელაძეს, რომლის შესახებ ქართულ პრესაში და ზოგიერთ ბიოგრაფიულ ნარკვევში არსებობს ძალზე მოკლე ჩანაწერები, თუმცა ამ ღირსეული მამულიშვილის შესახებ ცალკე ბიოგრაფიული ნაშრომი არ გამოქვეყნებულა. ჩვენ შევეცადეთ შეგვეკრიბა ეს ცნობები და მოგვემზადებინა ცალკე ნაშრომის სახით.

ოსმან ეუბის ძე მიქელაძე დაიბადა 1894 წელს*, სოფელ დანისპარაულში. საშინაო განათლების მიღების შემდეგ იგი მამამ სტამბოლში წაიყვანა. აქ გაიარა მოსამზადებელი კურსები და ჩაირიცხა უნივერსიტეტის თეოლოგიის ფაკულტეტზე, რომლის დამთავრების შემდეგ მიიღო როგორც თეოლოგის, ასევე იურისტის დიპლომი, 1917 წლის დასაწყისში სამშობლოში დაბრუნდა და აქტიურად ჩაება დიდ პოლიტიკურ საქმიანობაში.

ოსმალეთში (ტრაპიზონში) 1915

---

* ოფიციალურ წყაროებში, კერძოდ ბათუმში სიკვდილით დასჯილთა სიებში მითითებული 1899 წელი სწორი არ უნდა იყოს. ოჯახის წევრებს მიაჩნიათ, რომ იგი დაიბადა 1894 წელს.

** აჭარელ ლეგიონერთა დიდი ნაწილი ოსმალეთის ხელისუფლების ნდობის მოსაპოვებლად ქართულ გვარებს ოსმალურად იცვლიდნენ. ამ ხერხს ქრისტიანი ქართველი ოფიცრებიც მიმართავდნენ. თვით ლეო კერესელიძეს – ისკენდერ-ბეგის, ნესტორ მაღალაშვილს – მურად-ბეგის, მელიტონ ქარცივაძეს – ოსმან-ბეგის სახელით იცნობდნენ.

წლიდან მოქმედ ქართულ ლეგიონში, ოსმან მიქელაძის გვარი არ ჩანს, რასაც ოჯახის წევრები მისი გვარის შეგნებულად გადაკეთებით ხსნიან.**

1917 წლის თებერვლის რევოლუციის შემდეგ შექმნილმა მუშათა და ჯარისკაცთა საბჭომ, მარტში ჩამოაყალიბა განსაკუთრებული კომიტეტი „ოზაკომი“, რომელმაც ქალაქებში, ოლქებსა და მაზრებში შექმნა ახალი ხელისუფლება – კომისარიატი. ოსმან მიქელაძე ზემო აჭარის მაზრის კომისარიატში დანიშნეს.

ოქტომბრის რევოლუციის შემდეგ ბოლშევიკებმა ოსმანს ნდობა არ გამოუცხადეს, ამიტომ იგი სოციალ-დემოკრატებს მიეკედლა. ოსმანი აღმოჩნდა ეროვნულ საბჭოში, როგორც წევრი და თარჯიმანი, რომელიც მშობლიურთან ერთად ზედმიწევნით კარგად ფლობდა თურქულ და რუსულ ენებს. გაზეთ „სამუსლიმანო საქართველო“-ში ოსმან მიქელაძე მოხსენიებულია როგორც **დამფუძნებელი კრების წევრი *(„სამუსლიმანო საქართველო“, 1920, № 390).***

საქართველოს დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგ განსაკუთრებით გამწვავდა მდგომარეობა ახალციხის მხარეში. აქ გაიგზავნენ სამუსლიმანო საქართველოს განმათავისუფლებელი კომიტეტის წევრი **ყადირ შერვაშიძე** და მთავრობის წარმომადგენლები: **ჰაიდარ აბაშიძე, ოსმან მიქელაძე და ლეო რუხაძე**. ჰაიდარ აბაშიძე დანიშნეს ახალციხის მაზრის კომისრად.

1919 წელს მაზრაში გამოდიოდა გაზეთი „მესხეთ-ჯავახეთი“, რომელიც ვერ პასუხობდა იმ იდეებს, რაც დასახული ჰქონდა საქართველოს ახალ მთავრობას. ზემოთდასახელებულმა სამეულმა გადაწყვიტა გამოეცა ახალი გაზეთი, რომელიც მათ ჩანაფიქრის ხორცშესხმაში დაეხმარებოდათ. მართლაც 1919 წლის 2 თებერვალს გამოვიდა გაზეთ „განახლებული მესხეთი“-ს პირველი ნომერი. ამ ფაქტს გამოეხმაურა **ზაქარია დიდიმამიშვილი**, რომელიც თავის „დღიურ წერილებში“ მოგვითხრობს: „დღეს (ე.ი. 2 თებერვალს – რ.ს.) გამოვიდა „განახლებული მესხეთი.“ გამომცემელია ახალციხის მაზრის მიწის მუშათა საბჭო. რედაქტორებად არიან **ოსმან მიქელაძე** და **ლეო რუხაძე**. გაზეთის სამი გვერდი ქართულ ენაზეა, მეოთხე კი თათრულზე. არ შევეხებით გაზეთის შინაარსს, მხოლოდ ვიტყვით, რომ თითქმის მთელი

გაზეთის კორესპონდენციები ეკუთვნიან **ლეო რუხაძეს** და **ჰაიდარ აბაშიძეს**, რომლებიც დიდი მადლობის ღირსნი არიან...“

შემდეგ ავტორი ერთგვარ საყვედურს გამოთქვამს იმის გამო, რომ მაშინ როცა „ახალციხის მაზრა განსაცდელშია, ისინი არხეინად კარჩაკეტილ კაბინეტში სხედან და გაზეთისათვის წარამარა წერილებს ამზადებენ... განა გამომცემლობამ და რედაქტორებმა არ იციან, რომ ადგილობრივმა გლეხ-კაცობამ წერა-კითხვა არ იცის?“ ***(ლომსაძე, 1997: 470).***

ოსმანი ამ გაზეთში საკუთარ წერილებს აქვეყნებდა ფსევდონიმით, „მუსლიმანი ქართველი,“ ხოლო ლ. რუხაძისა და ჰ. აბაშიძის ქართულ წერილებს თარგმნიდა და მათ თურქულ გვერდში ათავსებდა. გაზეთი არაბული შრიფტით იწყობოდა, ამიტომ მისი შინაარსი მკითხველისათვის გაუგებარი იყო, ასევე უცნობი იყო ოსმან მიქელაძის ფსევდონიმი, რის გამო მას მკითხველი იცნობდა მხოლოდ იმით, რომ ის ამ გაზეთის რედაქტორი იყო.

ზ. დიდიმამიშვილს ძნელია დაეთანხმო იმაში, რომ მოსახლეობის წერა-კითხვის უცოდინარობის გამო გაზეთის გამოცემას აზრი არ ჰქონდა. მართლაც გლეხობას არ ქონდა განათლება, მაგრამ ამ გაზეთს, განსაკუთრებით იმ წერილებს, რომლებიც საქართველოს ერთიანობას და მოსახლეობის დარაზმვას ეხებოდა, ხალხს უკითხავდნენ სოფლების აქტივისტები, რამაც კარგი შედეგი გამოიღო. „განახლებულმა მესხეთმა“ მალე სერიოზული კონკურენცია გაუწია გაზეთ „მესხეთ-ჯავახეთს“, რომელიც ახალი გაზეთის გამოსვლის შემდეგ ნაკლებად ვრცელდებოდა. მისი ტირაჟი 1500-ს აღწევდა და ესეც ვერ აკმაყოფილებდა მოსახლეობის იმ მოთხოვნას, ამიტომ ერთი და იგივე ცალი მკითხველთა ხელიდან ხელში გადადიოდა ***(ანასაშვილი, 2010: 99).***

გაზეთის პირველივე ნომრიდან ირკვევა, რომ იგი მკაფიოდ აშუქებს ახალციხის მაზრის მოსახლეობის უმძიმეს სოციალურ ყოფას, სურსათის ნაკლებობას, ხალხის დასნეულებას, ლტოლვილობას და ა. შ. „მესხეთ-ჯავახელთა ტრაგედია ჯერაც არ დასრულებულა... დაწყებული ბორჯომიდან, ვიდრე ახალციხე-ახალქალაქამდე მოდიან ყოველდღე ურმებითა და უმთავრესად კი – ფეხით. ექვსი თვის განმავლობაში შიმშილისგან დასუსტებულნი, ღონემიხდილნი

და მოჩვენებების მსგავსი აჩრდილები. ათი წლის ბავშვს გაჭირვებისაგან უკვე დანაოჭებია პირისახე, რომელმაც დედა, მამა საფლავში დატოვა და თვითონ კი მიყვება მეზობლებს და არ იცის ვინ იქნება მისი პატრონი“ ***(„განახლებული მესხეთი,“ 1919).***

ჩვენთვის უცნობია, რამდენ ხანს იარსება გაზეთმა „განახლებულმა მესხეთმა.“ ჩვენი ვარაუდით ალბათ ოსმალთა ოკუპაციამდე და საერთოდ ახალციხის მაზრაში პოლიტიკური სიტუაციების უკიდურესად გართულებამდე.

ახალციხეში ოსმან მიქელაძის ყოფნის დამადასტურებელი უკანასკნელი ცნობა შეგვხვდა გაზეთ „სამუსლიმანო საქართველო“-ში, სადაც გამოქვეყნებულია ორი მნიშვნელოვანი დეპეშა, ორივე ოსმან მიქელაძეს ეკუთვნის. დეპეშები ახალციხიდან თბილისში გაგზავნილია დამფუძნებელი კრების თავმჯდომარის სახელზე. პირველ დეპეშაში ნათქვამია:

„მუსულმანების დიდ დღესასწაულზე, რამაზან-ბაირამზე მე მინარეთში ვიყავი და აგრეთვე დავიარე ახლო მდებარე სოფლები, რომ მივსალმებოდი მათ მთავრობის სახელით. ადგილობრივი მუსულმანობა აღფრთოვანებით ესალმება დამფუძნებელ კრების და დემოკრატიულ რესპუბლიკის მთავრობას, უსურვებს მას გამარჯვებას. მცხოვრებლები მოუთმენლათ ელიან ბათომის დაბრუნებას და **მუსულმანურ და ქრისტიანულ საქართველოს გაერთიანებას**. ასეთია სურვილი მთელი ადგილობრივი მუსულმანობის და მათი ხელმძღვანელების იმამ შენიმ-ბადურისა და **დამფუძნებელ კრების წევრის ოსმან მიქელაძის.** ხელს აწერს პლატონ მიქელაძე.“ მეორე დეპეშას ხელს აწერს ოსმან მიქელაძე: „დღეს დიდ დღესასწაულის რამაზან-ბაირამის დროს მინარეთში შეიკრიბა დიდძალი მუსულმანობა, სამაზრო კომისარი, ერობათა, ქალაქთა და სხვა დაწესებულებათა წარმომადგენლები. ლოცვის დროს მოხსენებულ იქნა საქართველოს მთავრობა, რომელსაც ადგილობრივი მუსულმანობა სრულ ნდობას უცხადებს და უსურვებს საბოლოო გამარჯვებას სამშობლოს საკეთილდღეოთ წარმოებულ მუშაობაში“ ***(„სამუსლიმანო საქართველო,“ 1920, № 390).***

1920 წლის 31 მარტს გაზეთ „სამუსლიმანო საქართველო“-ში (№328) გამოქვეყნდა წერილი „პროფესიონალურ კავშირთა წარმომადგენლების კონფერენცია“, რომელსაც ხელს აწერს „ქართველი მუსლიმანი“ (ოსმან მიქელაძე).

წერილში საუბარია ბოლშევიკთა ინიციატივით მოწვეულ პროფკავშირთა კონფერენციაზე, რომელიც ბათუმში თვითმმართველობის შენობაში 29 მარტს გამართულა. ძირითადი საკითხი იყო რეზოლუციის მიღება, რომლითაც, მისი ავტორების აზრით, ბათუმსა და მის ოლქში უნდა გავრცელებულიყო საბჭოთა რუსეთის უფლებები.

სხდომის თავმჯდომარეს მოსე მარკმანს განუცხადებია, რომ სამხედრო გუბერნატორმა კამათის უფლება არ მოგვცა, ამიტომ რეზოლუციის მიღებას კენჭი უნდა ვუყაროთ კამათის გარეშეო.

„ქართველ მუსლიმანებს გაეგოთ, რომ მათ დაუკითხავად არამკითხე გადამთიელი რუსები სამუსლიმანო საქართველოს უპირებენ ანარქიის მორევში გადასროლას... ძლიერ ღელავდნენ“ – წერს „ქართველი მუსლიმანი.“

სიტყვა აიღო **ჯემალ ქიქავამ**, რომელმაც ნიღაბი ჩამოხადა კონფერენციის მესვეურებს, ამხილა მათი ავანტურიზმი და გამოსვლა ასე დაამთავრა: „გაუმარჯოს საქართველოს დემოკრატიულ რესპუბლიკას! გაუმარჯოს ამ რესპუბლიკის ფარგლებში ავტონომიურ სამუსლიმანო საქართველოს“! კრებამ რეზოლუცია მაინც მიიღო.

წერილს ოსმან მიქელაძე ასე ამთავრებს: „ასე სწყვეტენ ჩვენი ქვეყნის ბედიღბალს ჩვენში შემოსული ბალშევიკები. მათ სურთ ჩვენი ქვეყანა ლენინის რუსეთს დააპყრობიონ. ჩვენ ვაფრთხილებთ მათ, ვურჩევთ თავის ავანტურაზე ხელი აიღოს. აქ რუსეთი არ არის. თუ ლენინი ასე უყვართ, წაბრძანდნენ იქ თავის ქვეყანაში და როგორც სურთ, ისე ანგრიონ რუსეთი. ჩვენ ქვეყანას კი სტუმრათ მოსულ პირებს ვერ დავანგრევინებთ.“

ოთხი თვის შემდეგ, 1920 წლის 8 აგვისტოს, ამჯერად უკვე საქართველოს მთავრობის განკარგულებით, ბათუმში დაიგეგმა რესპუბლიკის პროფკავშირების აქტივისტთა (მუშების) შეხვედრა. ჩამოვიდა 120 კაცი, პროფსაბჭოს თავმჯდომარის ა. ხელაძის მეთაურობით. მათი ჩამოსვლის

მიზანი იყო ბათუმისა და მისი ოლქის საქართველოსთან შემოერთების გამო ბათუმელ მუშებთან შეხვედრა, მათი ცხოვრების გაცნობა და საზეიმო ვითარებაში მონაწილეობა.

იმავე დღეს გაზეთ „სამუსლიმანო საქართველოში“ ვკითხულობთ: „ბათუმში ჩამოვიდა **დამფუძნებელი კრების წევრი სულეიმან მიქელაძე“** ***(„სამუსლიმანო საქართველოში,“ 1920, № 427).*** ჩვენ ეჭვი არ გვეპარება, რომ ეს იგივე ოსმან მიქელაძეა (სახელი უბრალოდ შეცდომით ჩაწერეს), რადგანაც სულეიმან მიქელაძე, მით უმეტეს დამფუძნებელი კრების წევრი, იმდროინდელ პრესაში და ოფიციალურ დოკუმენტებში არ შეგვხვედრია. აშკარაა, რომ ოსმან მიქელაძე ზემოთდასახელებულ საზეიმო ვითარებასთან დაკავშირებით ჩამოვიდა ბათუმში.

1918-1921 წლების ქართული, ე.წ. მენშევიკური პრესა ბოლო დრომდე თითქმის ხელმიუწვდომელი იყო, ამიტომ აჭარის მოსახლეობის მიზანსწრაფვა ხშირ შეთხვევაში შავ ფერებში შუქდებოდა. ახლო წარსულის პუბლიკაციებში არაიშვიათად შეხვდებით აქაურ ყაჩაღებს, ჯაშუშებს, თურქოფილებს, ფანატიკოსებს და ა.შ. ძალიან ნაკლებად პატრიოტებს. საუბარი აღარაა გმირებსა და თავგანწირულ მამულიშვილებზე. სინამდვილე კი სხვაგვარია.

ოსმან მიქელაძის მოღვაწეობას დაემთხვა ერთი შემთხვევა, რომლის შესახებ წერდა გაზეთი „შრომა“. იგი 1917 წლამდე ქუთაისში, ხოლო შემდეგ თბილისში გამოდიოდა.

გაზეთ „შრომაში“ გამოქვეყნებული ერთი მცირე ანონიმური კორესპონდენცია ძალზე ლაკონურად გვიხატავს ისტორიულ ვითარებას და მოსახლეობის განწყობილებას. მასში კი ნათქვამია, რომ ფოცხოვის მაზრაში (ამჟამად თურქეთშია) ოსმალებმა მოაწყვეს აჯანყება, რომელშიც ზოგი ადგილობრივი ბეგიც მონაწილეობდა, მაგრამ ზოგი ბეგი, პირიქით, ეხმარებოდა ქართულ არმიას და ჯარისკაცებს. მათ მრავალი მესხი გადაარჩინეს უეჭველი სიკვდილისგან, ხოლო დაჭრილი და დაღუპული ქართველი მეომრები გამოყავდათ ბრძოლის ველიდან. გაზეთის საკუთარ კორესპონდენტს უსაუბრია მესხ **ივანე ბეთანაშვილთან**, რომელიც ადგილობრივ მოსახლეობას სიკვდილისაგან უხსნია და აჭარისაკენ წამოუყვანია. მასთან ერთად წამოუსვენებიათ **„კაპიტანი დიმიტრი ნიჟარაძე** და ჯარისკაცი **ნესტორ კვირკველაძე**,

რომლებიც ბრძოლის დროს ქარბუქს დაუმარხავს. მათი გვამები ორი თვის შემდეგ უპოვნიათ და სოფელ დანისპარაულში (ერთ-ერთი ყველაზე მაღალი სოფელია ხულოს მუნიციპალიტეტში – რ.ს.) დაუსაფლავებიათ. ნიჟარაძეს ჯიბეში აღმოაჩნდა 5377 მანეთი, კვირკველაძეს კი 40 მანეთი. **ეს ფულები ხულოს კომისრისთვის ჩაუბარებიათ“** ***(„შრომა,“ 1919: 2, 3).***

ამ ცნობის წამკითხავმა შეიძლება თქვას: რა მოხდა, ასეთი შემთხვევები ომის დროს მრავალიაო. ჩვენ არ შევუდგებით ამ მართლაცდა კერძო შემთხვევის დეტალურ განხილვას, მაგრამ ზოგადად იმის თქმა აუცილებელია, რომ აქ განსაკუთრებულ ფაქტთან გვაქვს საქმე. აქ იგულისხმება **ორ, ქრისტიანულ და მუსლიმანურ კონფესიად და ორ მტრულ ბანაკად გაყოფილი საქართველო.** მაგრამ თვით ამ შემთხვევის გმირები ჭეშმარიტ რაინდობამდე მაღლდებიან და უსასტიკეს ბუნებრივ პირობებში გოდერძის უღელტეხილიდან (2025 მ. ზღვის დონიდან) გადმოყავთ არამარტო მტრის ხელიდან გამოტაცებული ქრისტიანი ქართველები (მესხები), არამედ დაღუპული თანამოძმეებიც და მათ ჯიბეებში აღმოჩენილ ფულს უკლებლივ ქართული რაზმის კომისარს აბარებენ.

განსაკუთრებით საინტერესოა დაღუპული გმირების დაკრძალვის ადგილი – სოფელი დანისპარაული. ნიშანდობლივია, რომ ზუსტად იმ დროს ახალციხეში საქმიანობს ამ სოფლის მკვიდრი, ქართველ მებრძოლებთან ახლო ურთიერთობაში მყოფი პატრიოტი, დამფუძნებელი კრების წევრი ოსმან მიქელაძე, რომელიც დაღუპული ქართველი მებრძოლების გადმოსვენებაშიც მონაწილეობდა და მისივე სოფელში მათი დაკრძალვაც სწორედ ოსმან მიქელაძის ნებით მოხდა. ეს კი მუსლიმანი ქართველის დიდ ზნეობაზეც მიუთითებს.

ჩვენ საშუალება მოგვეცა ორი დაღუპული მებრძოლიდან ერთ-ერთის ვინაობის დადგენა. იგი აღმოჩნდა იმერეთის სოფელ ოფშკვითის მკვიდრი, **დიმიტრი ანტონის ძე ნიჟარაძე** (1863-1918).

ნესტორ კვირკველაძის ვინაობა ვერ დავადგინეთ, ხოლო კათოლიკე-ქრისტიანი **ივანე ბეთანიშვილი,** ჩვენი ვარაუდით ბათუმში ჩამოვიდა და სამშობლოში მშვიდობიანობის დამყარებას დაელოდა, მაგრამ მდგომარეობა კიდევ უფრო

გართულდა. მისი მშობლიური ფოცხოვი ოსმალებმა დაიკავეს. ხოლო ბათუმში ბოლშევიკური არმია შემოვიდა: „წინ წყალი, უკან მეწყერი“ და ივანეც მენშევიკურ მთავრობას ემიგრაციაში გაჰყვა.

პარიზში აბონდანის სასაფლაოზე განისვენებენ ივანე ბეთანელი და მისი მეუღლე. საფლავის ქვას მათი დაბადება-გარდაცვალების თარიღები არა აქვს ***(პაპავა, 1990: 104).*** ვვარაუდობთ, რომ 1919 წელს გადარჩენილი **მესხი ივანე ბეთანიშვილი და საფრანგეთში დაკრძალული ივანე ბეთანელი ერთი და იგივე პიროვნებაა.**

დავუბრუნდეთ ოსმან მიქელაძის მოღვაწეობას. საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებას, როგორც ჩანს, იგი შეურიგდა, დაბრუნდა სახლში და ერთხანს შინამეურნეობას მისდევდა.

მიუხედავად ამისა ოსმან მიქელაძე, როგორც აჭარაში ერთ-ერთი პოპულარული პიროვნება, ბეგების ფენას მიაკუთვნეს და როგორც „კლასობრივი მტერი,“ აბაშიძეებთან, ბეჟანიძეებთან, ბიბინეიშვილებთან და სხვებთან ერთად 1923 წლის ივნისში დააპატიმრეს, გაასახლეს და აჭარაში ცხოვრება აუკრძალეს.

დაპატიმრებულები პოლიტიკური ორიენტაციის მიხედვით ოთხ ჯგუფად დაყვეს: თურქული, ქართული, უორიენტაციო და გაურკვეველი. ოსმან მიქელაძე, როგორც დამოუკიდებელი საქართველოს დამფუძნებელი კრების წევრი, ბუნებრივია, ქართული ორიენტაციის ჯგუფს მიაკუთვნეს ***(სურმანიძე,2012: 203).***

1925 წლის მაისში აჭარის ზოგიერთ ბეგს და ოსმან მიქელაძესაც უფლება მიეცათ სამშობლოში დაბრუნებულიყვნენ და საკუთარ ოჯახებში ეცხოვრათ. ოსმანი ერთხანს მხოლოდ საკუთარი სახლ-კარის მოვლა-პატრონობით იყო დაკავებული ***(ცეცხლაძე, 2013: 18, 20).***

1928 წელს სოფელ დანისპარაულში იუსუფ გელაძის სახლში ოსმან მიქელაძის ინიციატივით გაიხსნა დაწყებითი სკოლა, თვითონაც აქ მასწავლებლობდა. სკოლაში ერთადერთი გოგონა ოსმან მიქელაძის ასული შადიე სწავლობდა.

ოსმანის პიროვნებაზე, მის განსწავლულობაზე და ორატორულ ნიჭზე საკმაოდ დაწვრილებით გვიყვება 1928 წელს დანისპარაულის სკოლის ცნობილი პედაგოგი, სწავლული ირანისტი და მოღვაწე **დავით კობიძე** (1906-1981). მას,

პედაგოგიურ საქმიანობაში სრულიად გამოუცდელს, ბეღლეთის რაიონული დაქვემდებარების სკოლაში უპირებდნენ დანიშვნას, მაგრამ განათლების კომისარიატის ბრძანებით ს. დანისპარაულში გაგზავნეს. სოფელში ასული დ. კობიძე თავის პირველ შთაბეჭდილებას ასე აღწერს:

„რაიონში დამარიგეს, რომ დაბინავებამდე სკოლის მასწავლებლის **ოსმან მიქელაძის** ოჯახში შევჩერებულიყავი. სოფლელებს ოსმანისთვის უკვე უცნობებიათ ჩემი მოსვლის ამბავი, ის წინ შემომეგება. ერთმანეთი გავიცანით. ოსმანი თურქულ ენას ასწავლიდა იმ სკოლაში, რომლის გამგედ მე ვიყავი დანიშნული. მას, თურმე მთელი აჭარა იცნობდა. ის კარგი განათლების ადამიანი გახლდათ, შესანიშნავი ორატორი, რომელიც ერთი-ორი წინადადების წარმოთქმისთანავე იპყრობდა აუდიტორიას. თუ თბილისიდან მთავრობის ან პარტიის რომელიმე თვალსაჩინო წარმომადგენელი ჩამოვიდოდა, რასაც ადგილი ძალიან ხშირად ჰქონდა, სახელდახელოდ გამართულ მიტინგზე სიტყვა უსათუოდ ოსმან მიქელაძეს უნდა წარმოეთქვა“ ***(კობიძე, 1977: 177).***

შემდეგ ავტორი განაგრძობს თხრობას იმის შესახებ, რომ სკოლის ავტორიტეტი თანდათანობით იზრდებოდა აჭარის სოფლებში, მაგრამ „გოგონებს სკოლას მაინც არ აკარებდნენ. მთელ თემში მხოლოდ ჩემს სკოლაში სწავლობდა **ერთადერთი გოგონა, ისიც ოსმან მიქელაძის ასული“** ***(იქვე).***

დავით კობიძის მუშაობისას დანისპარაულის სკოლა მოუნახულებიათ საქართველოს ცაკ-ის თავმჯდომარეს **მიხა ცხაკაიას**, აჭარის ცაკ-ის თავმჯდომარეს **მოედინ სურმანიძეს** და აჭარის სახკომსაბჭოს თავმჯდომარეს **მემედ გოგიბერიძეს**. „სკოლის მიდამო იმ წუთშივე ხალხით აივსო. მ. ცხაკაია მანქანიდან პირდაპირ სკოლისკენ გამოეშურა, ხელი ჩამომართვა და რამდენიმე შეკითხვა მომცა სკოლით ბავშვთა დაინტერესების შესახებ. სახელდახელო მიტინგი გაიმართა. **სიტყვა ოსმან მიქელაძემ წარმოთქვა“.**

ამგვარად, აქტიურ პოლიტიკას ჩამოშორებული ოსმან მიქელაძე სოფლის ავ-კარგიანობით იყო დაკავებული და თავის შესაძლებლობას იყენებდა მოსახლეობის სკოლებში მისაზიდავად, რისთვისაც საკუთარი ოჯახით მაგალითს იძლეოდა. ამავე დროს ის იყო სოფლის ერთ-ერთი მოწინავე აქტივისტი, სტუმრების მასპინძელი და გამცილებელი, სოფლის

და მთელი ხეობის ჭეშმარიტი ხევისბერი, რომელსაც მოსახლეობა უსმენდა და ნებისმიერ საქმეზე გაყვებოდა.

სწორედ ასეთ პიროვნებებზე ნადირობდნენ მაშინდელი ჩეკისტები, გეშიც ადვილად აიღეს, 1937 წლის სექტემბრის ერთ მრუმე ღამეს სახლში ეწვივნენ, დააპატიმრეს, ბათუმში ჩამოიყვანეს, სამეულმა ამ ღვაწლმოსილ ადამიანში, რა თქმა უნდა „ხალხის მტერი“ დაინახა და მის სასიკვდილო განაჩენსაც თამამად მოაწერა ხელი; ჩვენ კი ხელთ შეგვრჩა ერთი ათასჯერ განმეორებული ცნობა იმის შესახებ, რომ საქართველოს სსრ შინსახკომთან არსებული „სამეული“-ს მიერ 1937 წლის 15 სექტემბერს, სისხლის სამართლის კოდექსის 58-11 (ყოველგვარი ქმედება, მიმართული დანაშაულის მომზადებისა და ჩატარებისათვის) მუხლის საფუძველზე ოსმან ეუბის ძე მიქელაძეს მიესაჯა სასჯელის უმაღლესი ზომა – დახვრეტა... ამჟამად იგი რეაბილიტირებულია;

განაჩენი სისრულეში იქნა მოყვანილი 1937 წლის 29 სექტემბერს“ ***(გვარიშვილი, 2011: 104).***

დიდი ოჯახი დატოვა ოსმან მიქელაძემ. მისი რამდენიმე ასეული შთამომავალი ამჟამად საქართველოს სხვადასხვა რაიონში ცხოვრობს.

ლიტერატურა

ანასაშვილი, 2010: – ანასაშვილი მ., აჭარის ხევისბერი, თბილისი.

„განახლებული მესხეთი“, 1919 – გაზ. „განახლებული მესხეთი“, 1919, №1, 2 თებერვალი.

გვარიშვილი, 2011: – გვარიშვილი ო., სისხლიანი გრიგალის ექო, თბილისი.

კობიძე, 1977: – კობიძე დ., როცა ახალი ცხოვრება იწყებოდა, თბილისი.

ლომსაძე, 1997: – ლომსაძე შ., მესხები, თბილისი.

პაპავა, 1990: – პაპავა თ., გაბნეული საფლავები. თბილისი.

„სამუსლიმანო საქართველო“, 1920, № 390 – გაზ. „სამუსლიმანო საქართველო“, 1920, № 390, 25 ივნისი.

„სამუსლიმანო საქართველო“, 1920, № 427 – გაზ. „სამუსლიმანო საქართველო“, 1920, № 427, 8 აგვისტო.

სურმანიძე, 2012: – სურმანიძე რ., ბეჟანიძეები, თბილისი.

ცეცხლაძე, 2013: – ცეცხლაძე შ., აჭარის ასსრ ნომენკლატურულ პირთა შესახებ, ბათუმი.
„შრომა“, 1919 – გაზ. „შრომა,“ 1919, № 46, 28 თებერვალი.

Ramaz Surmanidze
(Batumi, Georgia)

The Member of Constituent Assembly from the Village of Danisparauli

Summary

The paper deals about live and activities of indigenous of Danisparauli, a member of the Constituent Assembly of Georgia , progressive-minded patriot ambassador Osman Mikeladze (1894-1937).

After a brief period of independence of Georgia, in Province of Akhaltsikhe, he was an editor of the newspaper „Upgraded Meskheti'' and he was promoted propaganda activities in local population.

In the period of the Soviet government, he was the teacher of the village, the coach, advisor and mentor, and he was fighting to escape of ignorance of writing and reading, retardation.

In 1937, during the rise of Communist tyranny Miqeladze Osman was arrested and charged in a fictional shoot in Batumi. He is rehabilitated now.

შოთა ზოიძე
(ბათუმი, საქართველო)

წმინდა გრიგოლ ფერაძის „რომელნი ქერუბიმითა“

გრიგოლ ფერაძე საქართველოსა და პოლონეთის მართლმადიდებელი ეკლესიების მიერ წმინდანადაა შერაცხული.

სტატიაში „წმინდანი და მეცნიერი-გრიგოლ ფერაძე“ პოლონეთის კულტურის დამსახურებული მოღვაწე ამბროსი გრიშიკაშვილი წერს, რომ 2002 წლის 5 დეკემბერს ვარშავის უნივერსიტეტში ჩატარებულა საიუბილეო სამეცნიერო კონფერენცია, რომელიც ამ უნივერსიტეტის პროფესორის ხსოვნას მიეძღვნა. ჩვენშიც და პოლონეთშიც 6 დეკემბერი წმინდა გრიგოლ ფერაძის ხსენების დღეა და ყოველწლიურად იმართება კონფერენციები. ჩვენთვის მნიშვნელოვანი ფაქტია, რომ უცხოეთის უნივერსიტეტში პატივს მიაგებენ ქართველი ემიგრანტი პროფესორის ხსოვნას.

გრიგოლ ფერაძე იყო ბერლინის უნივერსიტეტის თეოლოგიის კანდიდატი, ბონის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის დოქტორი და ფილოლოგიის პრივატდოცენტი, წმინდა ნინოს პარიზის ქართული ეკლესიის დამაარსებელი და პირველი წინამძღვარი, ვარშავის უნივერსიტეტის პატროლოგიის პროფესორი. იგი იყო, ამავე დროს, სულიერი კულტურის ნიჭიერი მკვლევარი და პოეტი, ჟურნალი „ჯვარი ვაზისას“ გამომცემელი და რედაქტორი.

გრიგოლ ფერაძის საერო, სასულიერო, სამეცნიერო მოღვაწეობისა და შემოქმედებითი მემკვიდრეობის შესახებ ჩვენში საკმაოდ მდიდარი კომენტარები გვაქვს, მაგრამ მისი პოეტური მემკვიდრეობის შესახებ, თითქმის არაფერი. იგი უნდა განვიხილოთ XX საუკუნის ქართული ემიგრანტული ლიტერატურის ჭრილში, რომელიც მთლიანად ქართული მწერლობის ძალიან მნიშვნელოვანი შენაკადია.

საქართველოში XX საუკუნის ქართული ემიგრანტული მწერლობის კვლევა, გასაგები მიზეზების გამო, ტაბუდადებული იყო. ემიგრანტი მწერლის გვარის ხსენებაც კი იკრძალებოდა. გასული საუკუნის მეოთხე მეოთხედიდან, შეიძლება ითქვას, აკრძალვა ნაწილობრივ მოიხსნა და ჩვენს მკვლევარებსაც ახალი სუნთქვა გაეხსნათ. განსაკუთრებით

უნდა აღინიშნოს პროფესორების გურამ შარაძის, ავთანდილ ნიკოლეიშვილის, შუშანა ფუტკარაძისა და სხვათა ღვაწლი.

ნეტარხსენებულმა გურამ შარაძემ საქართველოში ჩამოიტანა და დასტამბა ემიგრანტი მწერლის ვიქტორ ნოზაძის ჩვენში უცნობი წერილი, რომელიც ავტორს 1952 წლის იანვარში ბუენოს-აირესიდან პარიზში ქართველთა საბჭოსადმი გამოუგზავნია. ამ წერილში საინტერესო კომენტარებია გრიგოლ ფერაძის მრავალმხრივ ღვაწლზე. ჩემთვის, ამ შემთხვევაში, მნიშვნელოვანი ის უფროა, რომ დაფიქსირებულია წმინდანის პოეტური მემკვიდრეობის შესახებ. ვიქტორ ნოზაძე წერს: „ამას გარდა, მას ჰქონდა საკუთარი რელიგიური ხასიათის ლექსები, რომელთაგან მხოლოდ რამდენიმე დავბეჭდე კრებულში „ქართლოსი“. დღესდღეობით ეს ჟურნალი ჩემთვის მიუწვდომელია, მაგრამ მომავალში აუცილებლად შევავსებ ამ ხარვეზს.

უთუოდ საინტერესოა პარიზში გამომავალ ჟურნალ „გუშაგში“ დასტამბული წმინდა ნინოს პარიზის ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის წინამძღვრის ილია მელიას წერილები, რომლებიც ასევე გურამ შარაძემ ჩამოიტანა და გამოაქვეყნა თავის წიგნში „უცხოეთის ცის ქვეშ“. პირველ წერილში ვკითხულობთ: „ჩვენ ბევრს მოველით მამა გრიგოლის ცხოვრების შესახებ მისი პოლონელი მართლმადიდებელი მეგობრისაგან. ჩვენი მხრით კი, ჩვენ დარწმუნებით შეგვიძლია მოწმობა მხოლოდ იმ წლებზე, როცა ის ჩვენი სამწყსოს მოძღვარი იყო, მისი ბერად აღკვეციდან დაწყებული. იღბლად ჩვენ გვაქვს მისი ბიოგრაფიული მოკლე ცნობები, რომელიც დაბეჭდილია ჩვენი სამრევლოს კრებულ „ჯვარი ვაზისაში“, №1. ეს კრებული დასტამბულია მამა ფერაძის მიერ და იგი მას ხელმძღვანელობდა ბოლომდე, ე.ი. 1931–1934 წლები და სულ გამოვიდა 4 ნომერი. ბიოგრაფიული ცნობები მოკლეა, მაგრამ მისი ღირსება ისაა, რომ იგი სანდოა, რადგანაც შედგენილია თვით მ. გრიგოლის მიერ და მის მიხედვით შეიძლება იმ ზოგიერთი შემჩნეული შეცდომის გასწორება, რომელსაც ადგილი აქვს სამშობლოში გამოცემულ ნაბეჭდებში“ ***(შარაძე, 1993:377).***

ვიდრე უშუალოდ გრიგოლ ფერაძის პოეტური მემკვიდრეობის ანალიზზე გადავალ, მიზანშეწონილად მიმაჩნია მისი ბიოგრაფიის რამდენიმე მომენტის გახსენება: დაიბადა

1899 წლის 13 სექტემბერს, სიღნაღის რაიონის სოფელ ბაკურციხეში, 1918 წელს დაასრულა თბილისის სემინარია. იყო ჩვენი გამოჩენილი მეცნიერის კორნელი კეკელიძის მოწაფე. მისივე რეკომენდაციითა და არტურ ლაისტის დახმარებით 1921 წელს სასწავლებლად გაემგზავრა გერმანიაში. ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა გერმანიაში, საფრანგეთში; ინგლისში, პოლონეთში, ქალაქ ვარშავაში 1942 ზელს დააპატიმრეს გესტაპოს ჯალათებმა და საკონცენტრაციო ბანაკში ამოხადეს სული. გარდაცვალების თარიღი ჯერ არ არის დაზუსტებული: წყაროებში აღნიშნულია 1942 და 1944 წლებში. საგულისხმოა ისიც, რომ 1945 წელს აუშვიცის (ოსვენციმის) ბანაკს გადარჩენილი ყოფილი პატიმარი ვარშავის მართლმადიდებელი ეკლესიის მიტროპოლიტ დიონიცთან ამბობს, რომ მამა ფერაძე გაზის კამერაში მისი ერთი თანაპატიმრის მაგივრად წავიდა ***(შარაძე, 1993: 390).***

წყაროებში დაფიქსირებულია, რომ გრიგოლ ფერაძე ისევ ქართველებმა ჩაუშვეს გესტაპოში, მიზეზების ახსნა შორს წაგვიყვანს.

საერთოდ, ადამიანის წმინდანად შერაცხვის რვა პირობაა მიღებული. რომელთაგან გრიგოლ ფერაძის კანონიზაციას საფუძვლად დაედო მოწამეობრივი სიკვდილი ქრისტესათვის, გამორჩეული საეკლესიო და საგანმანათლებლო მოღვაწეობა, ერისა და ეკლესიის წინაშე დიდი დამსახურება, კეთილმსახურება, მართალი, წმინდა ცხოვრების წესი, უმწიკვლო მართლმადიდებლობა.

გრიგოლ ფერაძის პოეტური მოღვაწეობის წმინდანის სულიერი ცხოვრების შემადგენელი ნაწილია. ამ თვალთახედვით განვიხილავთ მის პოეტურ ნიმუშს „რომელნი ქერუბიმითა“.

ჩემი თვალთახედვით, ეს ლექსი, ზოგი პოემასაც უწოდებს, ჩვენი ლიტერატურის იმ ჟანრს მიეკუთვნება, რომელიც წარმოიშვა ქართულ ენაზე ღვთისმსახურების შესრულების აუცილებლობით, და მას ლიტურგიკა ეწოდება. აკადემიკოს კორნელი კეკელიძის აზრით, იგი თანამედროვე ქართულ ენაზე ღვთისმსახურების დასაწყისია. გრიგოლ ფერაძის ეს ლექსი თავისი აღნაგობით, გამოხატვის ფორმებით ძველი ქართული პოეტური ლიტურგიკის ნიმუშს უფრო გვაგონებს, ვიდრე XX საუკუნის პირველი მეოთხედისა თუ

პირველი ნახევრის ლიტერატურულ ფაქტს. ტექსტი საკმაოდ ვრცელია. ხუთას სტრიქონს აჭარბებს. ამიტომაც პოემა უწოდეს. ცხადია, ამ აზრსაც აქვს არსებობის უფლება. ჩემი ფიქრით, იგი იამბიკოების ჯამს უფრო მოგვაგონებს, მით უმეტეს, გვხდება ძირითადად ურითმო და რითმიანი სტრიქონებიც. საქართველოში რითმიან იამბიკოებს დემეტრე მეფე წერდა. თუმცა გრიგოლ ფერაძის ეს ლექსი იამბიკოს ნიმუშად არ განიხილება.

გრიგოლ ფერაძის მხატვრული სტიქია, საკომენტარო ლექსის მიხედვით, მთლიანად XX საუკუნის ქართული ემიგრანტული მწერლობის ჩარჩოში თავსდება – მდიდარია ნოსტალგიითა და ღარიბია მხატვრული შთაგონებით. აქ წინაურდება ფრანგული კონსერვატული რომანტიზმის მანიფესტის ავტორის შატობრიანის მოსაზრება, ემიგრაციაში მყოფი მწერლის მხატვრული შთაგონების იმპულსებზე როცა საუბრობს: „სამშობლოდან გადახვეწილი კაცისათვის, – ამბობს შატობრიანი, – იგი – ველ-მინდვრები მოკლებულია ფერების ელვარებას, ცის გუმბათი ისე დაბლაა დაწეული, რომ მის გაჭყვლეტას ლამობს“ ***(შატობრიანი, 1947:79).***

უცხოობაში მყოფი მწერლის მხატვრული შთაგონება რომ ღარიბია, ამას ქართველ ემიგრანტთა ცხოვრებაც ადასტურებს. მათ შორის, გრიგოლ ფერაძის ნაწერებიცაა.

ჩვენს ხელთ არსებულ ლექსში დავაფიქსირეთ ტროპული მეტყველების არაერთი ნიმუში, გადატანითი მნიშვნელობით ნახმარი სინტაგმები, რომელთა ბუნებას განსაზღვრავს მეტყველების ექსპრესიულობასა და აზრის მრავალფეროვნებას, ცვლის სიტყვის შინაარსს, მაგრამ აზრის გაგების კოეფიციენტი კიდევ უფრო მაღლდება. აქ ისეთ სახეობრივ მეტყველებასთან გვაქვს საქმე, როცა პოეტის მიერ გამოყენებული მეორე საგნის თვისება პირველზე, ან პირიქით, გადატანით წარმოდგენილია შორეულ საგანთა დაახლოება. განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ტროპული მეტყველების ნიმუშები, როგორიცაა „სევდის ნისლი“, „ლოდინით ავსება“, „კოჭლი თარგმანი“, „ოცნების ფრთები“, „სიზმრის წიგნი“, „სულის გასაღები“, „უხილავი სული“, „უზომო სევდა“, „ლაჟვარდის რიდე“, „გულის მურაზი“, „მწიფე ყანა“, „ცხოვრების ზღვა“, „კაცეთის ამაოება“, „უცხო სიამე“, „ქართველი ევა“, „ურემი მოღოღავს“ და ბევრი სხვა. აქ არის

როგორც უკვე სმენილი ნიმუშები („გულის მურაზი“), ისე უაღრესად ორიგინალური ტროპული სინტაგები („სიზმრის წიგნი“, „ქართველი ევა“, „კოჭლი თარგმანი“, „შემკრთალი სევდა“ და ბევრი სხვა).

ტროპული მეტყველების ფერაძისეული ნიმუშების დემონსტრირებით ჩვენ ვცადეთ ავტორის მხატვრული ოსტატობის სურათის ჩვენება. ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ ჩვენ წმინდანი პიროვნების პოეზია მიუწვდომელ მწვერვალზე აგვყავს. ნამდვილად არ გვინდა ავცდეთ ზომიერების ზღვარს. ჩვენი მიზანია დავაფიქსიროთ ლიტერატურული ფაქტი და ავტორის წმინდა სახელს ნამდვილად არ ჭირდება ჩვენი დითირამბები.

ამ ლექსიდან ჩვენ წინაშეა თეოლოგიასა და მწერლობაში ღრმად ჩახედული და ღვთიური ინტელექტით კურთხეული პიროვნება. ჩემი ჯეროვანი ყურადღება მიიქცია ლექსში გამოვლენილმა ბიბლიურმა სახეებმა და ძველი ქართული მწერლობის ნიმუშებმა, მ.შ. დავით გურამიშვილის „დავითიანით“ შთაგონებულმა სახეებმა.

განსაკუთრებულად საყურადღებოა გრიგოლ ფერაძის დამოკიდებულება შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანის“ აფორიზმებისადმი. მაგალითად, „რაღაა იგი სინათლე, რასაცა ახლავს ბნელია“, რეფრენივით გასდევს გრიგოლ ფერაძის მხატვრულ შთაგონებას. მინდა საილუსტრაციოდ წარმოვიდგინოთ ერთი ფრაგმენტი:

„რაღაა იგი სინათლე, რასაცა ახლავს
ბნელია“,
სთქვა ერთხელ შოთამ და ჩემთვის
გაგება ამის ძნელია.
მაგრამ მეორე სიბნელე მე მესმის
კარგად მეღწევა,
რომელიც სინათლეს ებრძვის, სინათლეს
კი ვერ ეწევა.
რას ნიშნავს ჩვენი ნათარგმნი „და
ბნელი მას ვერ ეწია“,
ნუ თუ იმიტომ, რომ ვიღაც სიბნელეს
უხვად ეწია“.

(ფერაძე, 1932:242)

ციტირებული ტექსტიდან თვალსაჩინოვდება სინათლისა და სიბნელის დასაბამისმიერი ჭიდილი, რომელიც სიკეთისა და ბოროტების სინონიმიცაა. ეს ორთაბრძოლა ადამის მოდგმის თვალის ახელიდან არ ჩამოდის ჩვენი სიცოცხლისმატარებელი პლანეტის სცენიდან. შოთა რუსთაველიდან გრიგოლ ფერაძემდე, განფენილ დროთა სივრცეში გრიგალივით მომწყვდეულია სინათლისა და სიბნელის, სიცოცხლისა და სიკვდილის, კეთილისა და ბოროტის, ანგელოზისა და ეშმაკის, ომისა და მშვიდობის ორთაბრძოლის პლანეტარული ანუ საკაცობრიო სევდა. სამშობლოდან გადახვეწილი პოეტის შთაგონებით გაჟღენთილია ღვთისმშობლის წილხვედრი ქვეყნის ნუგეშისმომგვრელი ლოცვებით. გზადაგზა ჩვენი ნორჩი გენიის ნიკოლოზ ბარათაშვილისებური მარტოობის ბურუსიც თრგუნავს და ტატოსეული „ქართლის ბედის“ მეტაფორაც გაიელვებს:

„უცხოეთში მყოფს, როდესაც სევდა, ნისლი, ბურუსი გულს დამიბურავს,
არვინ მყავს ახლოს: ვისაც გავენდო, ვინც გამიდევნის სულიდან
ურვას. ვისწრაფი ისევ შენსკენ, მშობელო, შენ გაქვს წამალი
კურნება ამისის...“

(ფერაძე, 1932:242)

უსამშობლობით დაღლილი „სულის კურნების“ ძიება კერძოდ – გრიგოლ ფერაძისა და ზოგადად – ქართველ ემიგრანტთა ტრაგიკული ბედისწერაა, რომელიც აჩრდილივით დასდევს ქართველი ემიგრანტი პოეტების სახისმეტყველებას.

გამოყენებული ლიტერატურა:

გრიშიკაშვილი, 2009: – გრიშიკაშვილი ა., წმინდანი და მეცნიერი (უცნობი მასალები გრ. ფერაძის შესახებ), თბილისი.
კაპანაძე, 2011: –კაპანაძე შ., წმინდა მღვდელმოწამე არქიმანდრიტი გრიგოლი, გაზ. „ყველა სიახლე“, 2011, № 47, 30 ნოემბერი-6 დეკემბერი.

პაპროცკი, 2006: –პაპროცკი ჰ., გრიგოლ ფერაძე – ხიდი ქართველთა და პოლონეთს შორის, გაზ. „24 საათი“, 2006, № 193, 1 სექტემბერი.
ფერაძე, 1932: – ფერაძე გრ., ჟურნ. „ჯვარი ვაზისა“, პარიზი, 1932.
ფერაძე, 2005: – ფერაძე ი., გრიგოლ ფერაძე – „მღვდელი მოწამე, მოქალაქე, მეცნიერი“, თბილისი.
ფერაძე, 2012: – ფერაზე რ., წმინდანად შერაცხული გმირი, გაზ. „ყველა სიახლე“, 2012, № 24, 13-19 იანვარი.
შარაძე, 1993: –შარაძე გ., უცხოეთის ცის ქვეშ, II, გამომც. „მერანი“, თბილისი.
შატობრიანი, 1947: – ფრანსუა რენე შატობრიანი, უკანასკნელი აბენსერაჟი, გამომც. „საბჭოთა მწერალი“, თბილისი, 1947.
ჭილაია, 1971: – ჭილაია ა., ლიტერატურისმცოდნეობის მოკლე ცნობარი, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი.
ჯაფარიძე, 2004: – ჯაფარიძე გ., გრ. ფერაძე პოლონეთში, გაზ. „24 საათი“, 2004, 24 დეკემბერი.

Шота Зоидзе
(Батуми, Грузия)

Григория Перадзе «Кто из Керубимов»

Р е з ю м е

О духовной и гражданской деятельности Григория Перадзе мы имеем очень много коментарии, как в Грузии, так и за её пределами. Но подобнее ничего не встречал и его поэтической наследственности. Моё исследование первая попытка критического анализма имеющего под рукой поэтического образца–этого святого деятеля.

В этой работе представлен анализ художественного достойнства одного стихотворения («Кто из Керубимов»). Установлен, что это стихотворение носящий как нравственный и познавательный постулат и как поэтический образец, достойнное место займёт в грузинской эмигрантской поэтической антологии.

ციალა ნარაკიძე
(ბათუმი, საქართველო)

ქრისტეს სარწმუნოებისათვის ოსმალთაგან წამებული მართლმადიდებელი ლაზები (XVII-XVIII)

ბიზანტიისა და ტრაპიზონის იმპერიის დაცემის (1461წ.) შემდეგ, ოსმალები მთელი საუკუნის მანძილზე ცდილობდნენ, ჩამოეშორებინათ ლაზები სამშობლო-საქართველოსათვის, აღმოეფხვრათ ლაზებში ქრისტიანობა და ეროვნული ცნობიერება, გაევრცელებინათ მაჰმადის რჯული. მის განხორციელებას ოსმალები სულთან სელიმ I-ის (1512-1520) დროს შეუდგნენ. სელიმ II ულმობელი ადამიანი და, ამასთანავე, დიდი ფანატიკოსი იყო. იგი ძალადობით ცდილობდა, გაევრცელებინა მუსლიმანური სარწმუნოება.

XVII-XVIII საუკუნეებში გაძლიერდა თურქეთის ეკონომიკური რეპრესიები იმ ლაზების მიმართ, ვისაც ქრისტიანობის დათმობა არ სურდა. ნაწილი ლაზებისა ამ რეპრესიებს ვერ უძლებდა და საქართველოში გარბოდა. ვისაც ამის საშუალება არ ჰქონდა და სამშობლოში („ლაზისტანში“) რჩებოდა, მაგრამ ქრისტიანული რწმენის შენარჩუნება სურდა, ბერძნებში გადადიოდა, ნაწილი კი კათოლიკურ ეკლესიას უკავშირდებოდა.

ასე დაიწყო ლაზების დენაციონალიზაცია და მათი გათქვეფა სხვადასხვა ეროვნებათა შორის: თურქებში (მაჰმადიანები), ბერძნებში (ქრისტიანები) და სხვ. ***(ვანილიში, თანდილავა, 1964:42).***

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ძალად გამუსლიმანებული ლაზების უმეტესობამ შეინარჩუნა ენა, ეროვნულ-კულტურული ტრადიციების ნაწილი, ხსოვნა მათი წინაპრების ქრისტიანობის შესახებ და საქართველოს სიყვარული.

ლაზეთში, მუსლიმანობის დამკვიდრების შემდეგ, მამა-პაპათა სარწმუნოება, როგორც ჩანს, ერთბაშად არ მისცემია დავიწყებას; ქრისტიანობის დროინდელი ადათ-წესები მოსახლეობას კარგა ხანს ახსოვდა. ზოგჯერ მას იცავდნენ არა როგორც გარკვეული სარწმუნოებისათვის ნიშანდობლივ მოვლენას, არამედ როგორც მამაპაპათაგან ნაანდერძევ ჩვეულებას, რომელიც უპირისპირდებოდა ახალს, უცხოურს, მუსლიმანურს: კეცზე ჯვრის დასმა; სოფელ აზლაღაში

ნახული ძველი სკივრი, რომელშიც დავანებული იყო იესო წინასწარმეტყველის ხატი, დედა მარიამის ხატი, ჯვარი, მღვდლის შესამოსელი – სასაკმევლე... ამის შესახებ მოგვითხრობს პროფესორ იოსებ ყიფშიძის მიერ ლაზეთის სხვადასხვა კუთხეში, მივლინების დროს, ჩაწერილი ტექსტები ***(ყიფშიძე, 1939:40-41).***

ლაზები, როგორც საქართველოს განაპირა მხარის მცხოვრებნი, გარკვეული პრივილეგიებით სარგებლობდნენ – მათ შორის თითქმის ყველა თანასწორი იყო; არ არსებობდნენ თავადები, მაგრამ იყვნენ აზნაურები, რომლებიც გლეხებისგან ოდნავ თუ განსხვავდებოდნენ. ლაზეთში ისეთივე წყობა არსებობდა, როგორც მაგალითად, აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში. ლაზეთი ხევებად იყო დაყოფილი და მათ, ხალხთან ერთად, ხევისთავები მართავდნენ.

ქართულ მართლმადიდებლურ ეკლესიას ლაზეთში არსებობა უმძიმეს პირობებში უხდებოდა. ოსმალთა შემოსევის შედეგად ნადგურდებოდა მოსახლეობა, გამოუსწორებელი ზიანი ადგებოდა მთელ კუთხეს, საშველი კი არსაიდან ჩანდა. ოსმალები განუწყვეტლივ ცდილობდნენ ლაზეთში ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის მიტროპოლიტი გერმანე განედევნათ, რადგანაც იგი სამართლიანად აღიქმებოდა ქართულ სამეფო-სამთავროთა ანტიოსმალური პოლიტიკის კურსის მხარდამჭერად ***(ლაბაძე, 2012:10-11).*** ნადგურდებოდა ქრისტიანული სალოცავებიც იმის გამო, რომ ისინი აღიქმებოდა, როგორც ქრისტიანობისა და ქართველობის შენარჩუნების სიმბოლო.

ოსმალეთის სულთანმა იბრაჰიმ I-მა (1640-1648) საგანგებო ფირმანი გამოსცა, რომლის თანახმადაც, ოსმალეთისადმი დაქვემდებარებულ ტერიტორიაზე არსებული ქართული ეკლესია უკანონოდ ცხადდებოდა. ამასთან, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს კუთხეთა მმართველები ვალდებულნი იყვნენ, ფირმანზე მოეწერათ ხელი – ამით ისინი ფორმალურად მუსლიმანებად ჩაითვლებოდნენ და არაფერი დაუშავდებოდათ. მათ კი, ვინც ხელის მოწერაზე უარს იტყოდა, სიკვდილით დაისჯებოდა. იბრაჰიმ I-ის ფირმანი სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ტრაპიზონის ფაშამ ჩაიტანა. მას ეჭვიც არ ეპარებოდა, რომ ყველაფერი უსისხლოდ გადაწყდებოდა.

ლაზეთის ექვსივე ხევისთავმა არამარტო ხელმოწერაზე თქვა უარი, არამედ მათთან მისული ტრაპიზონის ფაშა შეიპყრეს და მაღალი კლდიდან ზღვაში გადააგდეს, სულთანს კი შეუთვალეს: „ჩვენ ქრისტიანებად დავიბადეთ და ქრისტიანებად მოვკვდებით, მამაპაპისეული რჯულის შეცვლას ვერავინ გვაიძულებსო“ ***(ლაბაძე, 2010:11).***

სულთნის კარზე ლაზების შესაძლებლობები გადაჭარბებულად შეფასდა და გადაწყდა, „ლაზისტანის საკითხი“ ერთხელ და სამუდამოდ ძალისმიერი მეთოდებით გადაეჭრათ.

1647 წლის გაზაფხულზე თურქთა 30-ათასიანი მხედრობა ლაზეთში შემოიჭრა და ყველა ზღვისპირა პუნქტის დაკავება შეძლო. ბევრი მამაცი ლაზი ამ უთანასწორო ბრძოლაში დაიღუპა, ნაწილი კი ტყვედ წაასხა მტერმა. ტყვეებს მტერმა ქრისტიანობის უარყოფის სანაცვლოდ თავისუფლება და სხვა მიწიერი პატივის მიგება აღუთქვა. ბრძოლაში სიმამაცით განთქმულმა ლაზებმა უდიდესი სარწმუნოებრივი სიმტკიცე გამოიჩინეს. მომხდურებმა ყველა მეომარს მოჰკვეთეს თავი და მდინარეში გადაყარეს, რის შედეგადაც ამ ადგილს **დუდიკვათა** (თავისკვეთა) უწოდეს. **დუდიკვათა** ეწოდა მოწამეთა სისხლით შეღებილ მდინარესაც.

ლაზეთის ხოფის თემში, სოფელ აზლაღასა და სოფელ ლიმანს შორის, ერთ მაღალ მთაზე იმ ხანად მამათა დიდი მონასტერი მდებარეობდა, მის ქვემოთ, ლიმანში კი აშენებული იყო ლაზ აზნაურთა – ნარაკიძეთა საგვარეულო ეკლესია.

1647-1648 წლებში ოსმალები აქაც მოვიდნენ და ბერებს უბრძანეს, ისლამი მიეღოთ, მერე კი ერისკაცთათვის ახალი რელიგია ექადაგათ. ოსმალთა მუქარის მიუხედავად, სასულიერო პირებმა რჯული არ უარყვეს. მტერმა საპასუხოდ მონასტრის წინამძღვარსა და მონასტრის ყველა ბერს მოაჭრა თავები და ზღვაში გადაყარა.

ლიმანის ეკლესიის მღვდელსაც მიადგნენ. გადმოცემით, მას ბევრი შვილი ჰყავდა, კეთილი და სათნო მღვდელი სოფელში ყველას უყვარდა და პატივს სცემდნენ. ლეგენდის თანახმად, ოსმალებს წინ გადაუდგა ადგილობრივი მცხოვრები კოსტა ნარაკიძე და მტერს შესთავაზა მღვდელი გაეშვათ და სანაცვლოდ ის დაესაჯათ.

ამ თხოვნამ ოსმალები გააოცა, მაგრამ მღვდლისა და მისი ოჯახის გაშვებაზე იმ პირობით დათანხმდნენ, თუ სანაცვლოდ კოსტა მის ვაჟებს სულთანს იანიჩრებად გაუგზავნიდა. მამამ უყოყმანოდ გამოუყვანა ოსმალებს შვილები. მღვდელი ოჯახითურთ ნავში ჩასვეს და საქართველოსკენ გამოისტუმრეს. როცა ნავი თვალს მიეფარა, კოსტამ ყველას გასაგონად თქვა: „შემირცხვენია ისეთი მამა, შვილებს მტერს რომ ჩაუგდებს ხელში“ ***(ლაბაძე, 2010:11).*** მამამ ოსმალთა მეთაური მოკლა, მამის ბრძანებით, შვილებმა გაქცევა მოასწრეს. ოსმალებმა კოსტა იქვე მოკლეს.

ჩვენ მიერ 1990 წელს ამ ლეგენდის სხვა ვარიანტი იქნა ჩაწერილი თურქეთის ლაზეთში 85 წლის მოხუცისაგან, მუხამედ ჩაქირისაგან, რომელიც გახლავთ ნარაკიძეთა შთამომავალი. მისი მონათხრობით, იგი თვითონ 6 წლის ასაკში ბაბუასა და ბებიას დაყვებოდა იმ ადგილას, სადაც წინაპართა ეკლესიის ნანგრევები იყო შემორჩენილი. „მოხუცები ჩუმად, ჩაფიქრებული ისხდნენ, წამოსვლის წინ კი ზეცას ახედავდნენ, თითქოს რაღაცას სთხოვდნენ და ჩუმად ჩურჩულებდნენო-იგონებს მუხამედ ჩაქირი.“ 14 წლის ასაკში ბაბუამ უამბო ამ ლეგენდის შესახებ: სოფლის ახალგაზრდობამ გადაწყვიტა ლიმანის ეკლესიის მღვდელი, რომელიც სოფელს ძალიან ყვარებია და პატივსაც სცემდა, ოსმალთა რისხვისაგან გადაერჩინა. ოჯახიანად ზღვის სანაპირომდე ჩაიყვანეს და ნავით გააპარეს სამეგრელოსკენ. ოსმალებმა სოფლის ახალგაზრდობის სიკვდილით დასჯა გადაწყვიტეს. ახალგაზრდების გადასარჩენად მტრის წინაშე წარსდგა ადგილობრივი მცხოვრები, სოფელში პატივცემული და დაფასებული პიროვნება კოსტა ნარაკიძე და თქვა, რომ მან გააპარა მღვდელი.

ოსმალებმა კოსტა მოკლეს, მაგრამ არც სხვები დაინდეს. ვინც არ უარყო, ქრისტიანობა, ყველას თავები მოჰკვეთეს. იმ მთას, რომლის კალთებზე ეს ყველაფერი მოხდა, **დუდიკვათა** – „თავის კვეთის ადგილი“ ეწოდა.

მუხამედ ჩაქირისვე ნაამბობით, იმ მთას, სადაც მამათა მონასტერი მდებარეობდა და სასულიერო პირებს ტანჯვისა და წამების შემდეგ თავები მოჰკვეთეს, ხალხმა **პაპათის** – „მღვდელთა“ მთა უწოდა.

ლაზთა ხსოვნაში სამუდამოდ დარჩა ქრისტეს რჯულის ერთგული მოწამე ლაზთა ამბავი, რომლებმაც შერცხვენილ სიცოცხლეს სახელოვანი სიკვდილი არჩიეს. თაობიდან თაობას გადაეცემოდა დუდაკვათისა და პაპათის მთის ლეგენდა.

საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის 2003 წლის 18 სექტემბრის წმინდა სინოდის სხდომის განჩინების საფუძველზე, XVII-XVIII საუკუნეებში პაპათისა და დუდიკვათას გორაზე დაღუპული მართლმადიდებელი სასულიერო და საერო პირნი, ასევე, ქრისტიანობისათვის წამებული ყოველი ლაზი, შერაცხილ იქნენ წმინდანებად და მათი ხსენების დღედ 12 მაისი დადგინდა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ვანილი'ში, თანდილავა, 1964: – ვანილი'ში მ., თანდილავა ა., ლაზეთი, თბილისი.

თანდილავა, 2013: – თანდილავა ალ., ლაზური ლექსიკონი, თბილისი.

ლაბაძე, 2010: – ლაბაძე მ., დუდიკვათას ლეგენდა ანუ ქრისტიანობისთვის თავდადებულნი, ჟურნ. „გზა“, 2010, №12, თბილისი.

ყიფშიძე, 1939: – ყიფშიძე იოს., ჭანური ტექსტები, ტფილისი.

Tsiala Narakidze
(Batumi, Georgia)

Orthodox Laz Martyrs for Christ Faith by Ottomans (XVII-XVIII)

Summary

In the XVII-XVIII centuries thousands of Laz people were tortured for Christ faith by Ottomans. Clerics and laypersons tortured by Ottomans on “Papati” and “Dudikvata” mountains were canonized as a saint. The story of Laz martyrs which chose a famous death instead of a shamed life remained forever in the memory of Laz people.

ბიჭიკო დიასამიძე
(ბათუმი, საქართველო)

რუსეთის საეკლესიო პოლიტიკა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში XIX საუკუნის მეორე ნახევარში (აჭარის მაგალითზე)

ყირიმის ომში (1853-1856 წწ.) მარცხის შემდეგ რუსეთის მზადება რევანშისათვის აშკარა იყო და ოსმალთა სახელმწიფოც საამისოდ ემზადებოდა. ასეთ პირობებში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა ორივე მხარისათვის საქართველოს მოსახლეობის პოზიციას. რუსეთი ითვალისწინებდა რა მისი „მფარველობის“ ქვეშ შესული ქართველების მისწრაფებას, როგორმე შემოეერთებინათ ოსმალთაგან მიტაცებული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიები, რაც მის ინტერესებშიც შედიოდა, თადარიგს იჭერდა საამისოდ. ამ მხრივ დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა მის რელიგიურ პოლიტიკას. მას უნდა გაეთვალისწინებინა, ერთი მხრივ, იძულებით გამუსლიმანებული, მაგრამ ახლა ღრმად მორწმუნე ამ ტერიტორიებზე მცხოვრებ ქართველთა რელიგიური ინტერესები, მაგრამ მეორე მხრივ, მისთვის სასურველი იყო საზღვრისპირა მიწებზე რუსეთის ერთგული და ერთმორწმუნე ადამიანების დასახლება-მომრავლება.

1811 წლიდან საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია რუსეთის წმინდა სინოდის დაქვემდებარებაში მოექცა და 1814 წლიდან მას სათავეში ეგზარხოსი ედგა. ხელისუფლებამ მიაღწია იმას, რომ 1872 წლიდან საქართველოს საეგზარხოსოს იურისდიქციაში შეეყვანა ჯერ კიდევ თურქეთის მფლობელობაში მყოფი საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთის მხარეები: აჭარა, შავშეთი, კლარჯეთი, კოლა, არტაანი, ოლთისი და ისინი გაეერთიანებინა გურია-სამეგრელოს ეპარქიაში (*პავლია შვილი, 2008:75*). საპასუხო ნაბიჯებს დგამდა ოსმალეთიც. თუ XX საუკუნის დასაწყისში აჭარაში ერთეული მეჩეთები მოქმედებდა, 70-იანი წლებისთვის ათობით მეჩეთი აიგო და მარტო ბათუმში, სადაც მხოლოდ 3000-მდე მცხოვრები იყო, სამი მეჩეთი მოქმედებდა.

ამ თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო 60-იანი წლების ბოლოს ქ. ბათუმში წმინდა ნიკოლოზის სახელობის მართლმადიდებლური ეკლესიის აგება, რომლის

მშენებლობის მიმართ აშკარა მხარდაჭერას ამჟღავნებდა რუსეთის კონსული ბათუმში – ჯუდიჩი (*ფრენკელი, 2012:100*). ეს ეკლესია, რომელიც აიგო ოსმალეთის ბატონობის პირობებში, ერთგვარი საწყისი გახდებოდა აქ ქრისტიანობისა და ქართული სულის აღორძინებისა, რომ არა რუსეთის მხრივ გატარებული ანტიქართული პოლიტიკა.

ამავე 60-იან წლებში ადგილი ჰქონდა ერთ მნიშვნელოვან მოვლენას, რომელიც აშკარას ხდის ამ მხარის მოსახლეობის და მისი მეთაურის შერიფ ხიმშიაშვილის ზნეობრივ და რელიგიურ პოზიციას. 1866 წლის სექტემბერში ორჯერ გაძარცვეს ვარძიის მონასტერი, რამაც დიდი ხმაური გამოიწვია ქვეყანაში. მძარცველები შეიპყრო და ნაძარცვი მონასტერს დაუბრუნა შერიფ ხიმშიაშვილმა, რის შესახებაც იუწყებოდნენ გაზეთები (*„დროება“, 1866*).

1877-1878 წლების რუსეთ-ოსმალეთის ომში რუსეთის გამარჯვებითა და ბერლინის ტრაქტატით (1878 წლის 1 ივლისი) ყარსის, არტაანის და აჭარის (ბათუმის „პორტო ფრანკოდ გამოცხადებით) რუსეთის გამგებლობაში გადასვლამ, მართალია, რუსეთი ტერიტორიულად კიდევ უფრო განავრცო და მისი გავლენა მსოფლიოში კიდევ უფრო გაამყარა, მაგრამ ახლა მას შემომატებული ტერიტორიების შემომტკიცება და სამომავლო წარმატებათა საიმედო პლაცდარმებად ქცევა სურდა. ამაში კი ეკლესიას გადამწყვეტი როლის შესრულება შეეძლო. ამ მიმართულებით პირველი ნაბიჯები რუსეთის მიერ ჯერ კიდევ ომამდე იყო გადადგმული, როცა 1860 წლის 9 ივნისს შექმნა „კავკასიაში მართლმადიდებელ-ქრისტიანობის აღმდგენელი საზოგადოება“ და 70-იანი წლების დასაწყისში (1872 წ.) საქართველოს საეგზარხოსოს იურისდიქციაში შეიყვანა ოსმალთა იმპერიის საზღვრებში მოქცეული ქართული მიწები.

რუსეთის ხელისუფლება ითვალისწინებდა იმასაც, რომ ოსმალთაგან ქართული ტერიტორიების რუსეთის ხელში გადასვლა ხელს შეუწყობდა ქრისტიანი და მუსლიმანი ქართველების დაახლოებას, ისედაც დამოუკიდებლობის მოსურნე საქართველოს ტერიტორიულ გამთლიანებას და იქ განმათავისუფლებელი მოძრაობის გაძლიერებას. ამიტომ ამ მხარეში შექმნილი „ქრისტიანობის აღმდგენი საზოგადოების“ საქმიანობა რუსეთის სახელმწიფოს მიზნების შესაბამისად

უნდა წარმართულიყო. კერძოდ, მთავარი აქცენტი ადგილობრივთა გაქრისტიანებაზე კი არ უნდა აღებულიყო, რაც ქართველთა გაერთიანებას შეუწყობდა ხელს, არამედ ხელი უნდა შეეწყო აქ არაქართველი ქრისტიანების, განსაკუთრებით რუსი მართლმადიდებლების, თუ სხვა მათთვის საიმედოთა ჩასახლებისათვის და ეკლესიებსაც უპირველესად რუსეთის დიდებისათვის უნდა ელოცათ და ეზრუნათ. ამ ამოცანის განხორციელებას შეუდგა რუსეთი ზავის ძალაში შესვლისთანავე. მან ისარგებლა შემოერთებულ მიწებზე მცხოვრები მუსლიმანი მოსახლეობის უნდობლობითა და შიშით, რის გამოც ისინი მშობლიური ადგილების მიტოვებას და თურქეთის შიგა რაიონებში გადასახლებას აპირებდნენ და ამ მოძრაობას ფართო გასაქანი მისცა. ეს პროცესი ცნობილია მუჰაჯირობის სახელით, თუმცა მისი საფუძველი უფრო პოლიტიკური და ეკონომიკური იყო, ვიდრე რელიგიური.

მუჰაჯირობას ხელს უწყობდა ოსმალეთიც. ამ ქვეყნის ემისრები ხოჯა–მოლებზე დაყრდნობით, მოსახლეობას აშინებდნენ, რომ რუსების შემოსვლისთანავე დაიწყებოდა ძალადობა, იძულებითი გაქრისტიანება და ცხოვრების ტრადიციული წესების შეცვლა. სინამდვილეში ოსმალეთს მუჰაჯირები სჭირდებოდა აუთვისებელ მიწებზე დასასახლებლად, ოსმალთა არმიის შესავსებად და იმპერიის საზღვრების დასაცავად. ასე, რომ მუჰაჯირობა ორივე მხარისათვის (რუსეთი, ოსმალეთი) მისაღები და სასარგებლო იყო, თუმცა აუცილებლად თვლიდნენ მისთვის ორგანიზებული ხასიათი მიეცათ.

ამიტომ 1879 წლის 27 იანვარს რუსეთსა და ოსმალეთს შორის კონსტანტინოპოლში დადებული ხელშეკრულების მიხედვით, მოსახლეობას თავისუფლად შეეძლო გადასახლება ოსმალეთში სამი წლის განმავლობაში – 1879 წლის თებერვლიდან 1882 წლის 3 თებერვლის ჩათვლით (*მეგრელიძე, 1964:30*), თუმცა აქამდეც მოსახლეობის საკმაოდ დიდმა რაოდენობამ დატოვა მშობლიური კერა და ოსმალეთის გზას დაადგა. ამის უპირველეს მიზეზად, მუჰაჯირობის პრობლემების შემსწავლელ მკვლევართა უმრავლესობა მიიჩნევს ახლად შემოერთებულ მხარეში რუსეთის ხელისუფლების მიერ გამოგზავნილ ჩინოვნიკთა თვითნებობას, სიხარბეს, მექრთამეობას, მძიმე გადასახადებს, ეკონომიკურ სიდუხჭირეს

და რუსეთის ხელისუფლების გადაწყვეტილებას, რაც შეიძლება მეტი ადგილობრივი მუსლიმანი ქართველი გადაესახლებინათ საცხოვრებელი ადგილებიდან. სერგეი მესხი, რომელიც ამ წლებში სისტემატურად აქვეყნებდა წერილებს პრესაში ამ საკითხებზე, წერდა: „სადაც არ გაიხედავთ ბათუმში, ყველგან ჩინოვნიკების სახლებს და ადგილებს დაინახავთ. ვერ გამიგია – საიდამ და როგორ შეიძინა ამდენი ფული რომელმავე წვრილ ჩინოვნიკმა, რომელსაც წელიწადში ექვსას-შვიდასი ან ათასი მანეთი ჯამაგირი ეძლევა, რომ ამ ფულით თვითონაც ცხოვრობს, ცოლ-შვილსაც არჩენს და კიდევ ადგილ-მამულს იძენს და ორსართულიან სახლებსაც კი იშენებს (***მესხი, 2000:582***).

1878 წლის 15 ოქტომბერს, ქართველ მუსლიმანთა თავისუფალი გადასახლების სამწლიანი ვადის განსაზღვრამდე 3-4 თვით ადრე, კავკასიის არმიის მთავარსარდლის მოადგილე სვიატოპოლკ-მირსკი ბათუმის სამხედრო გუბერნატორს წერდა: „ბათუმის ოლქის მიღებით რუსეთმა მიიღო ბუნებრივი სიმაგრე კავკასიის საზღვრების ყველაზე უფრო საშიშ კუთხეში, რომელსაც ჰყავს მებრძოლი და ნახევრად დაუმორჩილებელი მოსახლეობა, ხალხი რომელიც თურქეთთანაა დაკავშირებული რელიგიით, ამიტომ იგი საშიშ ელემენტს წარმოადგენს ციხის შიგნით და მისი იქ ყოფნა შეუძლებელია“. მას საჭიროდ მიაჩნდა ამ ხალხის ასიმილირება ან განსახლება. „ვიდრე ეს არ მოხდება, წერდა იგი, – ბათუმის ოლქის შეძენა კავკასიაში, ჩვენი გაძლიერების ნაცვლად, დასუსტება იქნება“. ამიტომ იგი მოითხოვდა ხელი არ შეეშალათ მოსახლეობის განსახლებისათვის. „ადგილობრივი მოსახლეობა უნდა მოვიცილოთ“, – წერდა იგი (***მეგრელიძე, 1964:30***). ყველაფერმა ამან და ოსმალთა ემისრების გაძლიერებულმა მუჰაჯირობის სასარგებლო ამიტაციამ, ამ პროცესს დიდი გაქანება მისცა.

1881 წელს მაჭახელში იმოგზაურა ბათუმის ოლქის გუბერნატორმა კ. კომაროვმა. ამ დროს მაჭახელის 26 სოფელში მცხოვრები 1600 კომლიდან 800 უკვე გადასახლებული იყო, ხოლო მურღულის ხეობის სოფლების 60 პროცენტი მთლიანად დაცლილიყო (***ხორავა, 2012:184***).

სანახევროდ დაიცალა ქობულეთის მხარის სოფლებიც. მსგავსი და უარესი მდგომარეობა იყო შემოერთებულ სხვა მხარეებში, განსაკუთრებით ყარსის ოლქში. სწორედ

მუჰაჯირობის პროცესმა და მასთან დაკავშირებით რუსეთის მიერ გატარებულმა საკოლონიზაციო პოლიტიკამ აშკარა გახადა რუსეთის ჭეშმარიტი მიზნები ომით შემოერთებული ტერიტორიების მოსახლეობის მიმართ, რომელიც ათწლეულების მანძილზე გრძელდებოდა. ხელისუფლებას განსაკუთრებით აინტერესებდა შავი ზღვისპირა ნოყიერი მიწები და აქ ახალშენების შექმნა დაიწყო. პირველი რუსული ახალშენი 1881 წელს მოეწყო ქობულეთის მახლობლად ფიჭვნარში და ბათუმის ოლქის სამხედრო გუბერნატორის ა. სმეკალოვის პატივისაცემად სმეკალოვკა ეწოდა. 1917 წელს აქ უკვე 234 კომლი (1031 სული) ცხოვრობდა (***სამხრეთ-დასავლეთ... 2008:64***). მეორე რუსული ახალშენი იყო ბათუმის გარეუბან – ბარცხანაში „ხოლოდნაია სლობოდა“. ასეთივე დასახლებები იქმნებოდა სხვა ოლქებში და ცალკეულ სოფლებშიც კი. ამავე ფუნქციას – რუსების აქ დასახლებას ემსახურებოდა რომანოვების საუფლისწულო მამულების მოწყობაც (ჩაქვი). შემდგომ ათწლეულებში ეს პროცესი უფრო ინტენსიური გახდა.

რუსეთის მთავრობამ კარგად იცოდა, რომ ამ მხარის პოლიტიკური დაპყრობა ჯერ კიდევ არ ნიშნავდა რუსულ ორგანიზმთან მის მიერთებას. ეს ამოცანა მაშინ გადაწყდებოდა, როდესაც მას სოციალურ-ეკონომიკურად და დემოგრაფიულად აითვისებდა (***სამხრეთ–დასავლეთ... 2008:63***).

რუსეთის სახელმწიფოს ასეთი პოლიტიკის გატარება ევალებოდა ახლად შემოერთებულ მხარეებში ეკლესიასაც. ამიტომ ხელისუფლება ხელს უწყობდა მათ მშენებლობას.

1888 წელს ქუთაისის გენერალ-გუბერნატორის ინიციატივით, ბათუმში (ახლანდელ სასტუმრო „ინტურისტის“ ადგილზე) ააშენეს ალექსანდრე ნეველის სახელობის ეკლესია (სობორო), როგორც შემდეგ გამოჩნდა, რუსი და სხვა არაქართველი მოსახლეობისათვის, რადგან სულ მალე იქ აიკრძალა წირვა-ლოცვა ქართულ ენაზე და გადაეცა სამხედრო უწყებას. იქ სამოქალაქო პირებს შესვლა მხოლოდ კომენდანტის ნებართვით შეეძლოთ (***მეგრელიშვილი, 2013***). ეკლესიის საძირკვლის ჩაყრა დაამთხვიეს რუსეთის მეფის ალექსანდრე III-ის ვიზიტს კავკასიაში, რომლის სამოგზაურო მარშრუტში ბათუმიც იყო გათვალისწინებული (***რელიგიური... 2010:7***). სამხედრო ეკლესიების სამოქმედო ამოცანა კარგად

ჩანს მოგვიანებით, სამხედრო სასულიერო პირთა ყრილობაზე მიღებულ პროგრამაში, სადაც მთავარი ადგილი ეთმობოდა სამხედრო მოძღვრების სწავლებას, ემოციური ზეგავლენის მოხდენას მრევლზე, რუსული სამხედრო მუნდირის ავტორიტეტის ამაღლებას და რუსეთის მეფისა და სახელმწიფოსადმი ერთგულების განმტკიცებას. 1894 წელს რუსეთის უწმინდესი სინოდის წევრმა არქიმანდრიტმა ნიკოლოზმა გამოსცა ცირკულიარი, რომელიც დასავლეთ საქართველოს ეპარქიებს ავალებდა ღვთისმსახურება ეწარმოებინათ ჯერ რუსულ და შემდეგ ქართულ ენებზე, ხოლო ყოველი წლის 17 ოქტომბერს ქართულ ეკლესიებს პარაკლისი გადაეხადათ „მისი უდიდებულესობის რუსეთის იმპერატორის და სამეფო ოჯახის სადიდებლად“ (*მეგრელი შვილი, 2013:90*).

ბათუმში არსებულ მართლმადიდებლურ ეკლესიებს შორის, წმ. ნიკოლოზის ეკლესიის შემდეგ, ყველაზე ადრეული ჩანს მთავარანგელოზ მიქაელის სახელობის ეკლესია, რომელიც დაარსებულა 1883 წელს ორსართულიანი საცხოვრებელი სახლის გადაკეთებით, ყოფილი მარინას (ამჟამად მემედ აბაშიძის) ქუჩისა და თავისუფლების მოედნის კუთხეში. ცენტრალური საისტორიო არქივის დოკუმენტების მიხედვით, 1888 წელს აქედან 400 ნაბიჯზე წმ. ნიკოლოზის ეკლესია ყოფილა, 200-250 ნაბიჯზე კი წმ. ალექსანდრე ნეველის სამხედრო ტაძარი (*სალუა შვილი, 2012:96*) მომდევნო წლებში ეკლესიები აშენებულა ბათუმში და ბერძნებით დასახლებულ ბათუმისა და ქობულეთის მახლობელ სოფლებშიც (ბათუმში: სასაფლაოს წმ. სამების ეკლესია, ახლანდელ ბარბარეს ეკლესიასთან – ღვთისმშობლის სახელობის ეკლესია); გოროდოკში – წმ. ალექსანდრე ნეველის სამხედრო (ბატალიონის) ეკლესია...; ქობულეთის სოფლებში: წმ. კონსტანტინეს და ელენეს სახელობის ეკლესია სოფ. კვირიკეში 1892 წ. წმ. გიორგის სახელობის ეკლესია სოფ. აჭში – 1891 წ; ბათუმის ახლოს სოფ. ყოროლისთავში – წმიდა სასწაულმოქმედი და მკურნალის პანტელეიმონის სახელობის ტაძარი, რომელიც აგებულია 1898 წელს და სხვა.

მართლმადიდებლური ეკლესიების მშენებლობასთან ერთად, ადრე შექმნილი „კავკასიაში ქრისტიანობის აღმდგენელი საზოგადოების“ განყოფილება შეიქმნა ბათუმშიც,

რომელსაც სათავეში ედგა „განსაკუთრებული კომიტეტი“ რომელშიც შედიოდნენ: ქუთაისის სამხედრო გუბერნატორის თანაშემწე თავადი ერისთავი, გენერალ-მაიორი თავადი გრიგოლ გურიელი, ბათუმის ოლქის უფროსი თანაშემწე თავადი ლორთქიფანიძე, არქიმანდრიტები ვენიამინი და ამბროსი, ბათუმის ეკლესიის დეკანოზი სიმონ ქიქოძე და აზნაური იონა მეუნარგია (*წვერავა, 2003:128*). კომიტეტმა გაითვალისწინა რა აჭარაში შექმნილი მდგომარეობა (ადგილობრივი მოსახლეობის მიერ ქართული ენის და ზნე-ჩვეულების შენარჩუნება, მაგრამ მუსლიმანური რწმენის საკმაო სიმყარე), მთავარ ამოცანად დაისახა კულტურულ–საგანმანათლებლო ღონისძიებების განხორციელება (სკოლების, სამკურნალო დაწესებულებების გახსნა). დაწყებითი სკოლები გაიხსნა ქობულეთში, ქედაში, მარადიდში და მურღულში, სამკურნალო დაწესებულებები – ტბეთში (ცნობილ ტაძართან) და ქედაში. ამ გზით გაცილებით მეტი შედეგის მიღწევა შეიძლებოდა, გაცილებით მეტი ქართველი მუსლიმანის ეროვნულ-რელიგიური თვითშეგნება ამაღლდებოდა, მაგრამ ეს არ სურდა რუსეთის ხელისუფლებას. ამიტომ XX საუკუნის დასაწყისში საქართველოს ეგზარქოსმა აჭარიდან გაიწვია ქართველი სასულიერო პირები, რადგან მისი აზრით, ისინი ხელს უწყობდნენ ადგილობრივ მოსახლეობაში ქართული სულის აღორძინებას. მათ ნაცვლად იქ გაიგზავნა რუსი და ბერძენი მღვდელმსახურები (*წვერავა, 2012:73*). ადგილი ჰქონდა არაერთი ქართველი მღვდლის დასჯას იმის გამო, რომ ისინი ღიად გამოდიოდნენ ქართული ეკლესიებისა და ავტოკეფალიის დაცვის მიზნით (*რელიგიური.., 2010:29*). სამაგიეროდ, აქ ჩამოსახლებული რუსი მოსახლეობისათვის აგებდნენ ქვის ეკლესიებს და ზრუნავდნენ რუსი სასულიერო პირების ეკონომიკური მდგომარეობის გაუმჯობესებისათვის (*ხუციშვილი, 1987:85*).

ასეთმა საეკლესიო პოლიტიკამ და განათლების სისტემაში სწავლების ანტიქართულმა მიმართულებამ, რაშიც ვგულისხმობთ ქართული ენის შეზღუდულად და სხვა სასწავლო საგნების (საბუნებისმეტყველო, ზუსტი) რუსულ ენაზე სწავლებას, ქართველების დაყოფას იმერლებად, კახელებად, ქართლელებად, თუშებად, სვანებად..., მეგრელებისა და სვანებისათვის საკუთარი ანბანის შექმნის მცდელობას,

ხოლო აჭარის შემოერთებიდან 20 წლისთავზე, მოსახლეობის აღწერის მასალებში (1897 წ.) აჭარლების თურქებად მოხსენიებას ***(სამხრეთ-დასავლეთი.., 2008)*** და სხვა მსგავსმა ღონისძიებებმა, შესამჩნევად შეაყოვნა მუსლიმანი ქართველების ინტეგრირება ერთიან ქართულ სივრცეში. ხელისუფლება შეგნებულად უწყობდა ხელს აქ მუსლიმანური რელიგიის გაძლიერებას. 1878 წლის შემდეგ აჭარაში ათობით მეჩეთი აშენდა და მათი რაოდენობა 200-ს აჭარბებდა. 119 მეჩეთთან ფუნქციონირებდა სასულიერო სასწავლებელი. რუსეთის ხელისუფლების და მაღალი რანგის რუსი საეკლესიო პირების დამოკიდებულებას საქართველოსადმი, კარგად აჩვენებს შემდგომში (1932-1952 წწ.) საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის კალისტრატე ცინცაძის მოგონება: „მეუფეს (იგულისხმება რაევი პალადი – ბ.დ.) სამრევლო სკოლებში მისვლა უყვარდა. იქ ქართული ენის გაკვეთილი მიმდინარეობდა. მეუფემ მასწავლებელს ჰკითხა: რას ასწავლითო? მასწავლებელმა მოახსენა, საქართველოს გეოგრაფიასო. რომელი საქართველოსას, თუ გნებავთ თქვათ, თბილისისა და ქუთაისის გებურნიებისასო? მასწავლებელი აირია, ეგზარხოსმა კი მე შემომხედა, გამოხედვაში საყვედური თუ კითხვა უკრთოდა, – მეუფეო, – მივუგე მე, – არა თბილისის და ქუთაისის გუბერნიებისას, არამედ იმ საქართველოს გეოგრაფიას, რომლის ეგზარქოსიც თქვენ ბრძანდებით" ***(ცინცაძე, 2001:46)***.

ვფიქრობთ, ყველა ზემოთქმული ადასტურებს, რომ რუსეთის მიერ ქართული მიწების ოსმალთაგან გათავისუფლება, იქ მიმდინარე ბრძოლებში დაღვრილი სისხლი უპირველესად ემსახურებოდა რუსეთის სახელმწიფოს ინტერესებს, მისი საზღვრების გაფართოების გეგმებს, თუმცა ობიექტურად მან საქართველოს, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მიწების ოსმალთაგან გათავისუფლებით, დიდი სიკეთე მოუტანა. შეიქმნა შესაძლებლობა საუკუნოობით გაყოფილი ძმების – ქრისტიანი და მუსლიმანი ქართველების გაერთიანებისა, რაც რუსეთის გეგმებში არ შედიოდა. ამიტომ ახლა რუსეთი ისეთ საეკლესიო, საგანმანათლებლო, საკოლონიზაციო და ეკონომიკურ პოლიტიკას ატარებდა, რომ ხელი შეეშალა ამ პროცესისათვის. მას ეს მიწები სურდა უქართველებოდ, რომ აქ დაესახლებინა მისთვის საიმედო

ხალხი, უპირველესად რუსები, რომლებსაც საჭირო შემთხვევაში გამოიყენებდა თავისი იმპერიული მიზნების განხორციელებაში.

გამოყენებული ლიტერატურა:

გაზ. „დროება 1866, №39.

მეგრელიშვილი, 2012: – მეგრელიშვილი მ., ნარკვევები ბათუმის ისტორიიდან, ბათუმი.

მეგრელიძე, 1964: – მეგრელიძე შ., აჭარის წარსულიდან (მუჰაჯირობა 1879-1882 წლებში), თბილისი.

მესხი, 2000: – მესხი ს., წერილები აჭარაზე (1875-1882), შეადგინა, კომენტარები, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო რამაზ სურმანიძემ, ბათუმი.

პავლიაშვილი, 2008: პავლიაშვილი ქ., საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებლური ეკლესიის ისტორია (1800-1914 წწ.), თბილისი.

რელიგიური..., 2010: – რელიგიური დაწესებულებები აჭარაში (დოკუმენტების კრებული), I, ბათუმი.

სალუაშვილი, 2012: – სალუაშვილი ს., ბათუმის მთავარანგელოზ მიქაელის სახელობის ეკლესიის ისტორიასთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხი (ეროვნულ არქივში დაცული მასალის მიხედვით), კრ.: სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, II, თბილისი.

სამხრეთ-დასავლეთ.., 2008: – სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, აჭარა, III, ბათუმი.

ფრენკელი, 2012: – ფრენკელი ალ., ნარკვევები ჩურუქსუ-ზე და ბათუმზე, გამოსაცემად მოამზადა, ავტორის ბიოგრაფია, შენიშვნები, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო რამაზ სურმანიძემ, თბილისი.

ცინცაძე, 2011: – ცინცაძე კ., ჩემი მოგონებებიდან, თბილისი.

წვერავა, 2003: – წვერავა ვ., საქართველოს საეგზარქოსოს სამისიონერო მოღვაწეობა XIX საუკუნეში, ქუთაისი.

წვერავა, 2012: – წვერავა ვ., მეფის რუსეთის სამისიონერო საქმიანობა აჭარაში, – კრ.: სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, II, თბილისი.

ხორავა, 2012: – ხორავა ბ., მუჰაჯირობა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოდან, – კრ.: საქართველო და თურქეთი: კულტურულ ურთიერთობათა ისტორია, დღევანდლობა და პერსპექტივები, კონფერენციის მასალები, თბილისი.
ხუციშვილი, 1987: – ხუციშვილი მ., საქართველოს ეკლესიის სოციალურ-პოლიტიკური პოზიცია XIX-XX საუკუნეებში, თბილისი.

Bichiko Diasamidze
(Batumi, Georgia)

Church Policy of Russia in the South-West of Georgia in II half of XIX century (on the basis of Ajara)

Summary

Based on the analysis of Russian government church policy on Ajarian territory in the second half of XIX century, it is concluded that Russia wanted the lands which were released from Ottomans, to be settled down by Russian and other reliable non-Georgian Christians.

As a result, an important help was given to resettlement of Muslim Georgians to the Ottoman Empire and instead settling down Russians and reliable non Georgian Christians in vacant places.

Thus it could prevent a close relationship of Christian and Muslim people. The notable growth of Mosques and its educational institutions in the last decades of XIX century is connected to this fact.

გია გელაშვილი
(თბილისი, საქართველო)

ზოგი უცხოური წყარო რელიგიური ვითარების შესახებ საქართველოში XIX ს-ის I ნახევარში

ჩვენი მოხსენების მიზანს წარმოადგენს გადმოვცეთ XIX საუკუნის I ნახევრის საქართველოში უცხოელ მოგზაურთა მიერ დანახული რელიგიური ვითარების ზოგი სურათი.

ჯერ კიდევ XVIII საუკუნის 70-იანი წლების გერმანელი მეცნიერ-მოგზაური გიულდენშტედტი წერდა, რომ „მმართველობა და სამღვდელოება ამჟღავნებს სრულ რჯულშემწყნარებლობას სომხების, კათოლიკების, მაჰმადიანი და ებრაელი მოსახლეობის რელიგიების მიმართ, რომლებიც არ ეკუთვნიან ბერძნულ ეკლესიას და არ სდევნიან მათ“ ***(გიულდენშტედტი, 1962: 209).***

იგივე სურათს გვთავაზობს XIX საუკუნის 40-იან წლებში გერმანელი მოგზაური აუგუსტ ჰაქსტჰაუზენი: „ტფილისში ყველანაირი სარწმუნოება გვხვდება:რომაული, ბერძნული, სომხური ეკლესიის ქრისტიანები, ყველა ჯურის პროტესტანტი, სუნიტი და შიიტი მაჰმადიანები, ებრაელთა სხვადასხვა სექტები (თალმუდის მიმდევრები, კარაიმი ებრაელები და ურიანი) და თვით წარმართებიც“ ***(ჰაქსტჰაუზენი, 2011: 93).***

ედუარდ აიხვალდი (1826 წ.) ქართლის მოსახლეობას რელიგიური თვალსაზრისით ასე წარმოგვიდგენს: „ქართლის მოსახლეობა 47.500 ოჯახია (250.000 სულზე მეტი). აქედან ქართველები ბერძნული სარწმუნოების 21.000 ოჯახია; სომხები – ბერძნული სარწმუნოების – 13.000 ოჯახი; მაჰმადიანი – 12.000; სომეხი კათოლიკური რწმენის – 500; ბერძნები – 200 ოჯახი, ებრაელები – 300, გერმანელი მოახალშენეები – 500. ამას გარდა ქართლში არიან ზოგი კერპთაყვანისმცემლები (ხატთმოყვარეები).

ქართველები ბერძნული მართლმადიდებლური რელიგიის მიმდევრები არიან და არ აქვთ არავითარი სექტები; ღვთისმსახურება სრულდება ქართულ ენაზე. ქართული სამღვდელოება ქართლის ეგზარქოსს ექვემდებარება; სომხური – მთავარეპისკოპოსს, რომლის საცხოვრებელიც ტფილისშია. კათოლიკეებს ჰყავთ თავისი პატრები (მღვდლები); სუნიტური და შიიტური სექტების თაოსრებს – თავიანთი მოლები; სომხები მისდევენ ერთბუნებიან სექტის რელიგიას“ ***(აიხვალდი, 2005: 71).***

მორიც ვაგნერი (1843 წ.) ჩამოგვითვლის ტფილისის ეკლესიათა რაოდენობას მათი სარწმუნოებრივი კუთვნილების გათვალისწინებით: „ტფილისში 42-მდე ეკლესიაა... გრიგორიანელ სომხებს ეკუთვნით 23, ბერძნული რწმენის ქართველებს – 12, რუსებს – 4, ჩვეულებრივ ბერძნებს – 2, კათოლიკე სომხებს – 1“ ***(ვაგნერი, 2002: 23).*** აქვე ვაგნერი გვთავაზობს ქართული და სომხური მთავარი ეკლესიების საინტერესო შედარებას: „გრიგორიან სომეხთა მთავარი ეკლესია – მოღნინი თავისი სიძველით, სიდიდითა და შიდა მოწყობილობით ჩამოუვარდება სიონის კათედრალსა და მეტეხის ეკლესიას“ ***(ვაგნერი, 2002: 24).*** „სიონის კათედრალში მთავარი საკურთხეველი უხვადაა მორთული ოქროთი, ვერცხლით და ხატებით; სანთლების ბრწყინვალება ფანტავს ტაძრის ბუნებრივ სიბნელეს. გუნდი,რომელიც მთავარი საკურთხევლის უკან არის მოფარებულში და თავისი სასიამოვნო ხმებით ჰყვება მღვდლის მუღერ ძლიერ ბანს, მეტწილად შედგება სალდათებისა და მათი ბავშვებისგან, რომელთაც პატარაობიდანვე ასწავლიან საეკლესიო გალობას. ამ მგალობლების ნამღერი გაცილებით მომეწონა, ვიდრე რომში პეტრეს ეკლესიის გუნდისა, მიუხედავად იმისა, რომ ტფილისის კათედრალში ნაზ დისკანტის ტონებს არც ქალთა ხმები და არც ევნუქები არ ცვლიან..

ვერ უარჰყოფ, რომ რუსულ-ბერძნულ ღვთისმსახურებას საზეიმო ხასიათი აქვს და ჩვეულებრივ ხალხზე საკმაო გავლენას ახდენს.

სომხურ ეკლესიებში შიდა მორთულობა ბევრად უბრალოა. კედელი მთავარი საკურთხევლის წინ შავი მაუდითაა მოფარდული, რომელზეც თეთრი ჯვარია ამოქსოვილი. ღვთისმსახურება იქ ასევე მხოლოდ გარეგნული ცერემონიაა, რომელსაც მუსიკის ძალა და საეკლესიო ფუფუნება არ ამაღლებს. ბიჭების გუნდის სწრაფი, დუდუნა სიმღერა მათში არანაკლებ აღძრავს მოკრძალებას. პირჯვრის გადაწერაში სომხები უფრო ვირტუოზულები ჩანან, ვიდრე რუსები და ქართველები. ლოცვის დროს განუწყვეტელი დამხობა ხდება გარკვეულ ტაქტში და მოგვაგონებს მაჰმადიანურ ღვთისმსახურებას“ ***(ვაგნერი, 2002: 25-26).***

გერმანელი მოგზაურები საკმაო ყურადღებას აქცევენ საქართველოში კათოლიკური ეკლესიებისა და იქ მომსახურე კაპუცინელთა მდგომარეობას. ამ მხრივ შედარებით ვრცელ ცნობებს გვაწვდის მორიც ვაგნერი, რომელმაც თვით იხილა

ტფილისის, გორისა და ქუთაისის კათოლიკეთა არასახარბიელო ყოფა.

„[ტფილისის]კათოლიკური ეკლესია, რომელსაც ჩემი ყოფნისას ემსახურებოდნენ კაპუცინელები, მიუხედავად მრევლის წევრთა სიმცირისა, შიგნით გემოვნებითა და გარკვეული ფუფუნებითაა მორთული. ის 1661 წელს დააარსეს კათოლიკე მისიონერებმა. ის გაანადგურა აღა-მაჰმად-ხანმა, ხოლო აღსდგა სპარსთა ბატონობისგან განთავისუფლების შემდეგ. კათოლიკე მღვდლები 1845 წლამდე (რუსული მმართველობის დროსაც) ხარობდნენ ქართველი მეფეების მიერ ნაბოძები მფარველობით. 1845 წლის გაზაფხულზე კი იმპერატორის ბრძანებით ეს მღვდლები უცბად გააძევეს ქვეყნიდან. მიუხედავად თავიანთი ჩამოსახლების კანონიერებისა და რომის ტახტის მხარდაჭერისა, გენერალ-გუბერნატორის ბრძანებით, კაზაკთა თანხლებით უხეშად მიათრიეს უახლოეს ნავსადგურთან და ძალით არეკეს ტრაპეზუნდისკენ მიმავალ გემზე. მათმა სულიერმა კოლეგებმა გორსა და ქუთაისში იგივე ბედი გაიზიარეს... ეს ამბავი მოდიოდა არა სამართლიან და შემწყნარებელ მთავარმართებელ ნაიდჰარდტისგან (1842-1844 წ.წ.), არამედ პოლიტიკური პოლიციის შეფისგან – გრაფ ფონ ბენკენდორფისგან, რომელმაც კატეგორიული განკარგულება გამოუგზავნა იმპერატორის საგანგებო ბრძანებით, რაც ამ კათოლიკე მისიონერების ძალით გასახლებას ეხებოდა“ ***(ვაგნერი, 2002: 24).***

„ჩემს იქ ყოფნაში გორში ცხოვრობდნენ იტალიელი კაპუცინელები, რომლებმაც რამდენიმე კვირის შემდეგ გაიზიარეს თავისი ტფილისელი და ქუთაისელი სულიერი კოლეგების ბედი და კაზაკთა თანხლებით ძალით მიიყვანეს უახლოეს ნავსადგურამდე. ამ ბერებს მნიშვნელოვანი გავლენა ჰქონდათ მოპოვებული კათოლიკურ მოსახლეობაში სიკეთით, რასაც ისინი პროპაგანდას ფულებითა და ფრანგი მისიონერების ამხანაგობის თანადგომით უხვად თესავდნენ... ამ ბერებს, კათოლიკური ეკლესიის აშენების გარდა, ემადლიერებიან ჰოსპიტალისა და სკოლის აგებისთვისაც, სადაც ბავშვები მშობლიურ ენასთან ერთად ცოტა იტალიურსაც სწავლობდნენ“ ***(ვაგნერი, 2002: 110).***

„ქუთაისსა და მის შემოგარენში ცხოვრობს 800 კათოლიკე, მეტწილად სომხები, რომლებიც მხოლოდ იმერულად ლაპარაკობენ... იმერლების გადასვლა კათოლიკობაში მაშინ მოხდა, როცა ეს ჩაიდინა მრავალმა სომეხმა, ბერძენმა და ნესტორიანმა ქრისტიანმა თურქულ აზიასა და სპარსეთში. ამჟამად კათოლიკე მამებს ტრანსკავკასიაში უმკაცრესად

ეკრძალებათ თავის სარწმუნოებაზე მოქცევა. სვანები და აფხაზები, რომელთა უმრავლესობა წარმართია, დიდი რაოდენობით მოვიდნენ, რათა ქუთაისის მახლობელ მონასტერში მონათლულიყვნენ, მაგრამ უკან გააბრუნეს, რადგან გადასახლება და ციმბირი ემუქრებოდა იმ მღვდელს, ვინც გაბედავდა წარმართის კათოლიკე ქრისტიანად მოქცევას“ ***(ვაგნერი, 2002: 118).***

მოგზაური ამას თვლის ძალადობად და ამბობს, რომ მსგავსი რამ არცერთ ქრისტიანულ ქვეყანაში არ მომხდარაო და უკვირს, რომ XIX საუკუნეში ქრისტიანული სახელმწიფო წარმართებს აძლევს უპირატესობას კათოლიკეებთან შედარებით. ვაგნერმა ნახა ერთი ახალგაზრდა, რომელიც მისიონერული განათლების მისაღებად მთავრობამ არ გაუშვა რომში. შევიწროება უკვე მაშინ დაიწყო; ბოლოს ამიერკავკასიის კათოლიკურმა მისიებმა მიიღეს ფონ როზენის (1831-1837) ბრძანება – დაეტოვებინათ საქართველო და რუსული პროვინციები.

„კეთილმა მამებმა დამასწრეს სასკოლო გაკვეთილს. მერხებს უსხდნენ 30-40 პატარა სომეხი და იმერელი ვაჟი, რომლებიც იტალიურს საკმაოდ კარგად კითხულობდნენ; ასევე ადგილობრივ ქართულ ენაზე კითხულობდნენ და წერდნენ. დანარჩენი იყო ლოცვათა გაზეპირება. მშვენიერი ვრცელი ეკლესია შენდება მონასტრის შენობის გვერდით, რომლის ხარჯებს 70.000 მანეთს რომის პროპაგანდას სალარო იხდიდა... მუშებს შორის ბევრი მაჰმადიანიც იყო“ ***(ვაგნერი, 2002: 119).***

„მონასტერს აქვს ლამაზი მდებარეობა ფაზისზე, მშვენიერ მწვანეში ჩაფლული... ქუთაისის კაპუცინების მონასტერში ჩვეულებრივ მხოლოდ ორი ბერია. ამჟამად კი იქ მესამეც იყო. მამა ბენედეტო, რომელმაც ტფილისში სხვადასხვა სიძნელეები განიცადა, დაბრუნდა ქუთაისში; იგი ემზადებოდა სამშობლოში, სიცილიაში დასაბრუნებლად... მონასტრის პირველი მამა იყო იტალიელი, მეორე – ქუთაისელი იმერელი, პროპაგანდას აღზრდილი. ეს უკანასკნელი თავის იტალიელ კოლეგას აღემატებოდა მეცნიერული განათლებით; მაინც იტალიელს თავისი გულკეთილობის გამო (რაც ყველა იტალიელ კაპუცინელს საერთო აქვს) ქალაქისა და მხარის კათოლიკეები უფრო მეტ პატივსა და სიყვარულს მიაგებდნენ... ამ განსწავლულმა პროპაგანდისტმა (დონ ანტონიო) სიამაყით მაჩვენა თავისი საკმაოდ დიდი ბიბლიოთეკა... ამჟამად ამ ბერს აუკრძალეს იტალიიდან წიგნების მიღება. მშვენიერი თეოლოგიური წიგნები გამოუგზავნეს მონასტერს რომიდან საჩუქრად. რუსმა საბაჟოს მოხელეებმა მამებს ჩუმად უთხრეს, რომ ყოველგვარი ცენზურის

გარეშე გაატანდნენ, თუკი თითო წიგნში ვერცხლის მანეთს გაიღებდნენ. რადგან მონასტერს არ გააჩნდა საამისო თანხა, ამიტომ წიგნები დარჩა რუსი მებაჟეების ხელში“ ***(ვაგნერი, 2002: 117-118).***

საინტერესოდ მიგვაჩნია ამ მოგზაურთა ცნობები აფხაზთა და ოსთა სარწმუნოების შესახებ.

„აფხაზეთის ახალგაზრდა მთავარი – მიხეილი (შარვაშიძე, გაიცნო რედუტ-კალეში –გ.გ.) ქრისტიანია, მაშინ როცა მისი ხალხის უმრავლესობა მაჰმადიანია, ანდა წარმართი. გამონაკლისს შეადგენენ ის აფხაზები, რომლებიც ეკუთვნიან დადიანს; ისინი ქრისტიანები არიან (უნდა იგულისხმებოდეს სამურზაყანოს მოსახლეობა – გ.გ.), მაგრამ ღმერთის სახელის გარდა სხვა არაფერი იციან... აფხაზეთში, როგორც სვანეთში, ხშირად გვხვდება ძველი ეკლესიების ნარჩენები, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ მრავალი საუკუნის წინათ მათ ჰქონდათ ქრისტიანული სარწმუნოება, ხოლო შემდგომ დაუბრუნდნენ ძველ ცრურწმენას, ანდა თურქებმა მიაღებინეს მაჰმადიანობა.ამასთან ისინი კვლავაც პატივს სცემენ ოჯიანთ ეკლესიებს, რომელთა ნანგრევებიც ყველგან ხელუხლებლადაა დარჩენილი მთებში... ისინი არ არიან ნამდვილი მაჰმადიანები; უკეთესია მათ კერპთაყვანისმცემლები ეწოდოთ, რადგან მაჰმადიანურ წესებს არასდროს მკაცრად არ იცავენ“ ***(აიხვალდი, 2005: 200-201).***

„მაჰმადიან აფხაზებში საერთოდ დავას წყვეტენ მოლები ყურანის მიხედვით, თუკი მბრძანებლის სამართალზე არ არიან დამოკიდებულნი“ ***(აიხვალდი, 2005: 219).***

„ამჟამად მმართველი მთავრის მამამ (იგულისხმება საფარბეგ შარვაშიძე–გ.გ.) მთელი თავისი ოჯახით კვლავ მიიღო ქრისტიანობა. ასევე ხალხის ერთი ნაწილიც მოინათლა. მთავრის ბიძაშვილები და თითქმის მთელი თავადაზნაურობა მაჰმადიანურ სარწმუნოებას შემორჩა“ ***(აიხვალდი, 2005: 224).***

რაც შეეხება ოსებს, აიხვალდისა და ჰაქსტჰაუზენის დახასიათება ერთმანეთის მსგავსია: „ოსების უმრავლესობა უეჭველად მაჰმადიანია (ჰყავთ ბევრი ცოლები). ისინი უფრო კერპთაყვანისმცემლებად შეიძლებოდა წოდებულიყვნენ, რადგან არავითარი რელიგიური ჩვეულება არ აქვთ. რამდენიმე წლის წინ დაიწყეს მათი მონათვლა... მრავალნი ინათლებიან, რადგან მოსანათლი იღებს ერთ ვერცხლის მანეთს და ერთ წყრთა ტილოს საპერანგედ. ხშირად ერთი და იგივე ოსები სხვა სოფლებშიც ინათლებიან“ ***(აიხვალდი, 2005: 237).***

„ოსთა დიდი ნაწილი ნომინალურად ქრისტიანია და ერთგვარად ეკუთვნიან ბერძნულ ეკლესიას. ჩერქეზთა საზღვრებთან მცხოვრები დამოუკიდებელი ოსები მაჰმადიანებად თვლიან თავს; მაგრამ არცერთი ამ რელიგიათაგანი ღრმად არაა გამჯდარი. საერთოდ ისინი ნახევრად წარმართები არიან; მცირე ნაწილი ნამდვილი წარმართია. აქვთ წმინდა ჭალები, სადაც სამსხვერპლოზე პურსა და საკლავს სწირავენ“ ***(ჰაქსტჰაუზენი, 2011: 166).*** „წარმართ ოსებს უნდა ჰყავდეთ რამდენიმე სასულიერო გვარი, რომელთაც ევალებათ ზოგი წარმართული საკერპეს ზედამხედველობა“ ***(ჰაქსტჰაუზენი, 2011: 176).***

ყურადსაღებია ვაგნერისეული შეფასება აღმოსავლელი ქრისტიანების მრწამსისა: „საერთოდ, აღმოსავლელი ქრისტიანების რელიგია, მიუხედავად დოგმატური სხვაობისა, პრაქტიკულად გარეგნულად უფრო ახლოს დგას ისლამთან, ვიდრე დასავლეთის

ქრისტიანობასთან. ორივე სარწმუნოება დღეს აღმოსავლელებთან ცარიელა წესჩვეულებაა. რეგულარული სიარული ტაძრებში, უნიჭო, ჩუმი ანდა ხმამაღალი ბურდღუნი და დადგენილი ლოცვების მონოტონური გამეორება, ლოცვისას ცნობილი პოზების მიბაძვა და, უპირველეს ყოვლისა, მარხვის მკაცრად დაცვა – ესაა დღეს რელიგიის არსი აღმოსავლეთში.... უბრალო ადამიანისთვის საღმრთო წერილი ხელმიუწვდომი წიგნია, რომლის წაკითხვა არასდროს სურს და რომლის ახლოს გაცნობასა და განმარტებას ის მხოლოდ მღვდელს (მოძღვარს) ანდობს. აღმოსავლელ ქრისტიანს არ აქვს წარმოდგენა რელიგიის არსზე, რომელსაც აღიარებს... მას მარხვის დარღვევა უფრო დიდ დანაშაულად მიაჩნია, ვიდრე ზიზღი და შური, სიცრუე და ორპირობა, ღალატი და ქურდობა... ქრისტიანობა აღმოსავლეთში, როგორადაც ის წარმოგვიდგება, არის ცარიელი ფორმები“ ***(ვაგნერი, 2002: 26-28).***

გამოყენებული ლიტერატურა:

აიხვალდი, 2005: – ედუარდ აიხვალდი საქართველოს შესახებ, თბილისი.

გიულდენშტედტი, 1962: – გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტ.I, თბილისი.

ვაგნერი, 2002: – მორიც ვაგნერი საქართველოს შესახებ, თბილისი.

ჰაქსტჰაუზენი, 2011: – აუგუსტ ჰაქსტჰაუზენი საქართველოს შესახებ, თბილისი.

Gia Gelashvili
(Tbilisi, Georgia)

Some foreign sources about religious situation in Georgia (first half of 19-th century)

Summary

- An object of our Report is to show the religious situation in Georgia given by some German travellers of XIX century (Eduard Eichwald, Moriz Wagner, August Haxthausen).
- The German travellers speak about Georgian tolerance towards other religions.
- There is compared inner of Georgian and Armenian churches and their service.
- There is mentioned in Report about persuasion of Abkhasians and Ossetians.
- The travellers describe destiny of Catholic clergymen and Capuchins in Georgia.
- Wagner defines the religious beliefs of the Oriental Christians.

მერაბ მებრელიშვილი
(ბათუმი, საქართველო)

რუსეთის კოლონიური პოლიტიკა აფხაზეთში XIX საუკუნის მეორე ნახევარში

1810 წელს დაწყებული აფხაზეთის რუსეთთან ნებაყოფლობითი შეერთების პროცესი, 1864 წელს იძულების გზით დასრულდა, ხოლო რუსეთის მიერ აფხაზეთის კოლონიზაციის პროცესი დღემდე გრძელდება. რუსი მკვლევარი ა.ა. ოლონეცკი სტატიაში „1870 წლის საგლეხო რეფორმა აფხაზეთში“ აღნიშნავს, რომ XIX საუკუნის პირველ ნახევარში აფხაზეთი რჩებოდა ფეოდალურ სამთავროდ, ხოლო რუსეთთან შეერთების შემდეგ აფხაზეთში განხორციელდა განსაზღვრული სახის სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური ხასიათის ძვრები ***(აფხაზეთის.., 1954: 123).*** აფხაზეთი დაჰყვეს ოთხ ოლქად და უშუალოდ დაუქვემდებარეს რუსეთს.

რუსეთის კოლონიური პოლიტიკა აფხაზეთში შესწავლილია პროფესორების გ. გასვიანის, ნ. ლომოურის, ზ. პაპასქირის, ჯ. გამახარიას და სხვათა შრომებში. აღნიშნულ პერიოდში რუსეთის კოლონიური პოლიტიკა სამეგრელოში შესწავლილია პროფესორ ნ. ჭეიშვილის მიერ. იგი ძირითადად ეყრდნობა პეტერბურგის ისტორიული არქივის კავკასიის კომიტეტის ფონდში დაცულ მასალებს. განაზოგადებს რა რუსეთის კოლონიური პოლიტიკის არსს კავკასიაში, პროფესორი ნ. ჭეიშვილი აღნიშნავს: «Колониальная политика России ставила целью ликвидацию Мегрельского Мтаварства, а потому первой мерой в этом направлении было избавить Мегрелию от личного присутствия Княгини Екатерины Дадиани и малолетного князя Николая и тем развязать руки для свободной действии представителям России» ***(Чешвили, 1956: 30).***

ანალოგიურ პოლიტიკას აწარმოებდა რუსეთი აფხაზეთში. საქართველოს ცენტრალურ სახელმწიფო არქივში ინახება კავკასიის არმიის მთავარი შტაბის უფროსის კარცოვის აფხაზეთის მმართველ მიხეილ გიორგის ძე შერვაშიძისადმი 1863 წლის 10 დეკემბრით დათარიღებული საიდუმლო წერილი, სადაც ნათლად ჩანს რუსეთის იმპერიული დამოკიდებულება აფხაზეთის მაშინდელი ეროვნული ხელისუფლების მიმართ. საიდუმლო წერილში რუსეთის გენერალი გამოთქვამს შეშფოთებას 1862 წლის

ზაფხულში აფხაზეთში არსებული არეულობის გამო და მიხეილ შერვაშიძისგან მოითხოვს რეგიონში მშვიდობის შენარჩუნების მიზნით გადამჭრელი ღონისძიებების გატარებას. თავის მხრივ მიხეილ შერვაშიძის თხოვნას მისი შვილის აფხაზეთში მმართველად დანიშვნაზე კარცოვი პასუხობს: «Допущение его к управлению народом превышает право наместника и требует высочайшего разрешения и что, свер того, князь Георгий по молодости лет своих, по малому знакомству его с теми требованиями, которым должен удовлетворять правитель народа, едва ли может в настоящее время исполнить обязанности эти с пользой для края» ***(სცსია, ფ.416, ან.3, ს.180, ფურც.1).***

ამავე წელს რუსები შეშფოთებას გამოთქვამდნენ მიხეილ შერვაშიძის აფხაზეთში დატოვება-არდატოვებასთან დაკავშირებით და მისგან მოითხოვდნენ თბილისში გადასვლას. მიხეილ შერვაშიძის აფხაზეთში დარჩენის საკითხს რუსები ორი მიზეზით ხსნიდნენ: 1. თურქების გავლენის ქვეშ მოქცევა და 2. აფხაზეთში შერვაშიძეთა მმართველობის გაგრძელება და რუსეთთან მშვიდობიანი ურთიერთობის შენარჩუნება. ამასთან რუსები ეჭვს გამოთქვამდნენ მიხეილ შერვაშიძის მიმართ, რადგან მასში ხედავდნენ გაორებულ პიროვნებას, რომელიც დიდად წუხდა იმ ფაქტის გამო, თუ მეომარი მხარეებიდან (რუსეთი-თურქეთი) ვის დარჩებოდა მისი აფხაზეთი.

1856 წლის 27 თებერვალს გენერალი მურავიოვი საიდუმლო წერილში წერდა: «он (მ. შერვაშიძე) не имеет искренней привязанности ни к одной стороне, но желает сохранить своё владение и считает себя вправе держать рот нейтралитета» ***(სცსია, ფ.416, ან.3, ს.180, ფურც.2).***

უფრო მეტიც, სოხუმის სამხედრო ოლქის უფროსი გენერალ – მაიორი ვ.ა. გეიმანი მეფისნაცვალ მიხეილ რომანოვისადმი 1867 წლის 14 ნოემბერს გაგზავნილ მოხსენებაში „აფხაზეთში ქრისტიანობის შესახებ“ მიხეილ შერვაშიძეს ბრალს დებდა მუსულმანების მფარველობაში და აღნიშნავდა: «Он (მიხ. შერვაშიძე) высказывал пренебрежение и к духовенству, и к церкви» ***(სცსია, ფ.545, ან.1, ს.314, ფურც.53).*** პირიქით, თვით რუსი ხელისუფალნი დიდ სისასტიკეს იჩენდნენ ქართველი მღვდელთმთავრების მიმართ. ამ უკანასკნელის ერთ-ერთ უტყუარ მაგალითს წარმოადგენს მათ მიერ მიტროპოლიტ დოსითეოს ქუთათელის დასჯა. რუსეთმა მიიერთა ათასწლოვანი

ისტორიის მქონე აფხაზეთის საკათალიკოსო და ცდილობდა იქ რუსული ენის დამკვიდრებას, მაგრამ მიუხედავად ამისა: „სლავურმა ენამ ოდნავადაც კი ვერ დაჩრდილა სრულიად საქართველოში ძველი ქართული საეკლესიო ენა და ყოველ კუთხეში ქართველ მრევლს კვლავ ქართველი სამღვდელოება ემსახურებოდა" ***(მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე, 2007: 56).***

სოხუმში წმ. ნინოს ეკლესიის მშენებლობას მიჩნევდნენ, როგორც ქართველების მიერ აფხაზების დევნის და რუსეთის წინააღმდეგ მიმართულ მოვლენას ***(გამახარია, 1991: 16).***

რუსებს გადაწყვეტილი ჰქონდათ მ.შერვაშიძის აფხაზეთის მმართველობიდან გადაყენება და მისი გაგზავნა საცხოვრებლად შორს კავკასიის გუბერნიიდან. რუსები მას უტოვებდნენ საკმაო გასამრჯელოს და ამასთან ბჭობდნენ იმასთან დაკავშირებით, რომ შეენარჩუნებინათ თუ არა აფხაზეთში მმართველობა ადრე არსებული ფორმით. საბოლოოდ რუსებმა მიიღეს შემდეგი გადაწყვეტილება: «За измену владетеля устранена будет и фамиля его от наследства краем отдан будет в военное управление» ***(Документы..,1954: 35).***

აფხაზეთის კოლონიზაციის საკითხი გადაწყდა ჯერ კიდევ 1830 წელს,როცა ამ მხარეს ესტუმრა გენერალ გუბერნატორი ვორონცოვი. რუსი კოლონისტების დასახლებისთვის ყველაზე საუკეთესო ადგილად მიიჩნიეს გუდაუთის რაიონი, სადაც შესაძლებელი იყო მარცვლეული კულტურების წარმოება, მებაღეობისა და მევენახეობის განვითარება.

რუსმა გენერლებმა წებელდელებს ულტიმატუმი წაუყენეს ან რუსეთის მორჩილება ან და გადასახლება თურქეთში. რუსებს აქ სომხების და ბერძნების ჩასახლება სურდათ. რამდენიმე წლის განმავლობაში წებელდასა და ლათაში კოლონიზატორებმა მიისაკუთრეს 27 ათას დესეტინაზე მეტი მიწა. აფხაზეთის მიწაზე გაჩნდა რუსული ახალშენები: მოლდავანკა, პერვინკა, ვესიოლაია და სხვა ***(Гасвиани, 2000: 211-212).*** XIX საუკუნის ბოლოს აფხაზეთის ტერიტორიაზე აფხაზებისგან განთავისუფლებულ მიწებზე შეიქმნა 35 კოლონიური პუნქტი, სადაც, ლ. გუკასიანცის მონაცემებით, ცხოვრობდა 11 420 სული ***(Гасвиани, 2000: 214).***

პროფესორი გ. გასვიანი აღნიშნავს,რომ კავკასიური ომი და მრავალრიცხოვანი დამსჯელი ღონისძიებები ადგილობრივი მოსახლეობის წინააღმდეგ ორივე იმპერიის (რუსეთის და თურქეთის)

სინდისზეა. ამ რეგიონის ტრაგედიაში გარკვეული წვლილი მიუძღვის ადგილობრივ წარჩინებულებს, რომლებიც ცდილობდნენ საკუთარი მდგომარეობის, პრივილეგიებისა და უფლებების შენარჩუნებას. თურქეთზე ორიენტირებული ფეოდალური ოპოზიცია აღიარებული იქნა რუსეთის და მათი შუამავლის მ.შერვაშიძის მოწინააღმდეგედ. როგორც აფხაზეთში ისე მთლიანად საქართველოში ფეოდალური ოპოზიცია იმედებს ამყარებდა უცხოეთის მხარდაჭერაზე. აფხაზეთის მოსახლეობის ქვედა და ზედა ფენების ინტერესები ერთმანეთს ეწინააღმდეგებოდა. რუსებმა აფხაზეთის მიერთებისთანავე აფხაზებსა და ქართველებს შორის მტრული დამოკიდებულება ჩამოაგდეს. თუმცა, ეს არ შეიძლება ითქვას აფხაზეთის უკანასკნელი მთავრის მიხეილ შერვაშიძის მიმართ. თავისი კუთხის დიდი პატრიოტი ყველა საშუალებით ცდილობდა შეენარჩუნებინა აფხაზეთის დამოუკიდებლობა.

1856 წლის შემოდგომაზე რუსების მიერ აფხაზების დაკავების შემდეგ დაწესებული იქნა ქუთაისის გენერალ-გუბერნატორის და აფხაზეთის ჯარების მთავარსარდლის თანამდებობა. ამ თანამდებობებზე დანიშნეს გენერალ-ლეიტენანტი გაგარინი და გენერალი მირონოვი. რუსების მიერ გამაგრებული იქნა შავი ზღვის აღმოსავლეთი სანაპირო, რათა ახლო მეთვალყურეობა და კონტროლი დაწესებულიყო აფხაზეთში არსებულ მდგომარეობაზე. რუსებს ამ მიზნით აფხაზეთში დღესაც გააჩნიათ სამეთვალყურეო ლაბორატორია და ამავე მიზნით ახლახან ფრანგებისგან სამხედრო გემიც კი შეიძინეს.

1857 წელს უბიხების და საძების აჯანყების შესახებ პროფ. რამაზ სურმანიძე ნაშრომში „აფხაზები აჭარაში“ აღნიშნავს, რომ აჯანყებულებმა იერიში მიიტანეს გაგრის, სოჭის და ადლერის სიმაგრეებზე და მიაღწიეს დროებით წარმატებებს ***(სურმანიძე, 2010: 7).***

1858 წლის 3 ოქტომბერს გენერალი ლორის მელიქოვი, თავის დღიურში აღნიშნავდა, რომ მასთან მოდიოდნენ უბიხთა მთავრები და აფხაზეთის შენარჩუნების მიზნით აცხადებდნენ მზადყოფნას რუსებთან მშვიდობიანი ურთიერთობის დამყარებაზე. ამასთან გამოთქვამდნენ ეჭვს, რომ რუსების მიერ აფხაზეთის მიწების დაკავების შემდეგ, მათი გავლენა აფხაზეთში შესუსტდებოდა და ამასთან რუსებისგან მხარდაჭერაც გაქრებოდა. უბიხების აღზრდილი მიხეილ შერვაშიძე განსაკუთრებული გავლენით სარგებლობდა მათში. მდინარე გუმისთან ხშირი იყო

შეტაკებები უბიხებსა და რუს ჯარისკაცებს შორის, რასაც შედეგად მოჰყვა უბიხების მიერ აფხაზეთის დატოვება. აფხაზი მწერლის ბაგრატ შინკუბას რომანი „უკანასკნელი უბიხი" ასახავს უბიხების ტრაგიკულ ისტორიას. მდიდარი და გმირული წარსულის მქონე ხალხი, შიმშილის, ავადმყოფობისა და ძალდატანებითი ასიმილაციის მსხვერპლნი გახდნენ. აფხაზური ანდაზა ამბობს, რომ სამშობლოს დამკარგველი ყველაფერს კარგავს. რომანის მთავარი გმირი ასი წლის ზაურყან ზოლაკი თავის უკანასკნელ იმედს აფხაზ მეცნიერ შარახ ქვაცბას ანდერძად უბარებს: „ბედნიერი ამბავი მომიტანე, მითხარი რომ აფხაზეთი და აფხაზები თავისუფალნი არიანო" (შინკუბა, 1987: 303). ამ სიტყვების შემდეგ ნაკლებად დასაჯერებელია, რომ თბილისში მოღვაწე აფხაზი მეცნიერის ზურაბ ანჩაბაძის გამონათქვამს „რუსეთი წალეკავს აფხაზეთს", ბაგრატ შინკუბამ თურმე მკაცრად უპასუხა: „მე მირჩევნია დავიხრჩო ოკეანეში, ვიდრე ჭაობში" (იგულისხმება საქართველო) ***(ლომოური, 2008: 9).***

1864 წლის 1 მაისს კავკასიის კომიტეტის წევრი ბუტკოვი კავკასიის მეფისნაცვალს წერდა, რომ აუცილებელი იყო აფხაზეთში რუსული მმართველობის დამყარება და ამასთან ერთად მიხეილ შერვაშიძეს გამოუტანეს საბოლოო განაჩენი: «Освободив его и их наследников совершенно и навсегда от власти » ***(Документы..,1954: 646).***

აფხაზეთში ავტონომიური მმართველობის ფორმა საბოლოოდ იქნა გადაგდებული. რუსები ბჭობდნენ მხოლოდ ერთ საკითხე: «Какое вознагрождение можно было бы оказать Кн. Шервашидзе за потерю выгод коими он пользуется теперь» ***(Документы..,1954: 646).***

ამ დროს აფხაზეთში ორივე სქესის დაახლოებით 70 000 ადამიანი იყო. აფხაზეთის მმართველმა მიხეილ შერვაშიძემ ორჯერ იქორწინა დადიანის ქალებზე. მას ჰყავდა ორი ძმა, კონსტანტინე და ალექსანდრე. მიხეილი და მისი ძმები ფულით და მიწებით დააჯილდოვეს. ამავე პერიოდში თურქეთის სულთანმა მიხეილ შერვაშიძეს გამოუგზავნა ფირმანი, რითაც ნიშნავდა მას თურქეთის არმიის ყველა კორპუსის მთავარსარდლად აზიასა და კავკასიაში, ასევე მმართველად აღმოსავლეთ სანაპიროსი ნიკოლაევიდან ანაპამდე. მიხეილ შერვაშიძემ უარყო ეს წინადადება და ფირმანი მიწაზე დააგდო. რუსებმა მიხეილ შერვაშიძეს დაუნიშნეს პენსია

წელიწადში 1000 რუბლის ოდენობით. ასეთივე საგვარეულო პენსიები დაუნიშნეს იმერეთისა და ქართლის მთავრებს.

1864 წლის 5 ნოემბერს აფხაზეთის არმიის მთავარსარდალი ქუთაისის გენერალ-გუბერნატორს აძლევს ბრძანებას მიხეილ შერვაშიძის დაპატიმრების შესახებ. სოხუმში შემოიყვანეს კაზაკები, ერევნის ბატალიონი და ოჩამჩირის ასეული ***(Документы..,1954: 654).***

გავრცელდა ხმები, რომ რუსის ჯარი ააწიოკებდა რეგიონს და დააპატიმრებდა თვალსაჩინო ადამიანებს. ამის შიშით ხალხი ტყეში გარბოდა.

მიხეილ შერვაშიძე რუსეთის მთავრობას სთხოვდა სიკვდილის ბოლომდე აფხაზეთის მმართველობას, ხოლო წინააღმდეგ შემთხვევაში დაეტოვებინათ მაინც აფხაზეთში და ამის სანაცვლოდ იგი რუსებს ჰპირდებოდა მათი ყველა ბრძანების შესრულებას. ასევე იგი ითხოვდა მილიონ რუბლს და კერძო მამულების მის მფლობელობაში დატოვებას. ყველა თხოვნის მიუხედავად მიხეილ შერვაშიძე გადაასახლეს ნოვოროსიისკში. ამის შემდეგ აფხაზეთში დაწესდა რუსული მმართველობის სისტემა.

1864 წელს გამოცემულ შენიშვნებში: „რუსეთის კოლონიური პოლიტიკის მეთოდების შესახებ დასავლეთ საქართველოში", დასმულ კითხვაზე თუ რა სურს რუსეთის ხელისუფლებას ამიერკავკასიაში, ერთმნიშვნელოვნად იყო გაცემული პასუხი, რომ: «Конечно упрочить своё влияние в стране, дабы создать средство для увеличения могущества России» ***(Документы..,1954: 667).***

XIX საუკუნის 70-იან წლებში აფხაზეთიდან 20 000-ზე მეტი გამაჰმადიანებული აფხაზი თურქეთში გადასახლდა ***(ლომოური, 2008: 137).*** მცდარია შეხედულება, რომ თითქოსდა მუჰაჯირობის შემდეგ მოხდა აქ განთავისუფლებულ მიწებზე ქართველების ჩამოსახლება. 1864 წლიდან აფხაზთა ერთი ჯგუფი, დაახლოებით 2000 ოჯახი აჭარაში, ნურიის ტბის მიდამოებში დასახლდა ***(სურმანიძე, 2010: 10***) 1880 წელს, 1000 მუჰაჯირი-აფხაზის ოჯახი ოსმალეთიდან აჭარაში დაბრუნდა. რუსეთის ხელისუფლებამ 300 აფხაზი ოჯახი აიძულა ისევ უკან დაბრუნებულიყვნენ ***(სურმანიძე, 2010: 13).*** რუსეთი მიზნად ისახავდა რუსი მოსახლეობის ზრდას საქართველოში, შავ ზღვაზე რუსული ზღვაოსნობისა და გემთმშენებლობის განვითარებას. რუსებს უფლება ეძლეოდათ უსასყიდლოდ მიეღოთ მიწები საქართველოში. დიდი ილიას

მცდელობა აფხაზეთში დასახლება მთიელების, ფშავების, სვანების და ხევსურების უშედეგოდ დამთავრდა.

სამეცნიერო კრებულში „ქართულ-აფხაზური ურთიერთობის დამახინჯების გამო" აღნიშნულია, რომ XIX საუკუნის დასაწყისში აფხაზეთი ნებაყოფლობით შევიდა რუსეთის სახელმწიფოს შემადგენლობაში, რამაც შექმნა წინამძღვრები მისი ეკონომიკური და კულტურული განვითარებისთვის ***(ქართულ-აფხაზური.., 1991: 64).*** ზემოთ თქმულს ვფიქრობთ უნდა დაემატოს, რომ მიერთებამ არა მარტო აფხაზეთის, არამედ რუსეთის ეკონომიკურ წინსვლასაც შეუწყო ხელი.

ამრიგად, რუსეთის თანმიმდევრულ კოლონიურ პოლიტიკას აფხაზეთში შედეგად მოჰყვა აფხაზეთის დამოუკიდებლობის დაკარგვა, პატრიოტი აფხაზების სამშობლოდან გაძევება და სამშობლოში დარჩენილი აფხაზების გარუსება.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

აფხაზეთის.., 1954: – დ. გულიას სახელობის აფხაზეთის ენის, ლიტერატურის და ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. 25, სოხუმი, (რუსულ ენაზე).

ბენდიანიშვილი, 1980: – ბენდიანიშვილი ალ., ეროვნული საკითხი საქართველოში 1801-1921 წლებში, თბილისი.

გამახარია, 1994: – გამახარია ჯ., ქართულ-აფხაზურ ურთიერთობათა ისტორიიდან, თბილისი.

ლომოური, 2008: – ლომოური ნ., ძირძველი ქართული მხარის აფხაზეთის ისტორიისათვის, თბილისი.

მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე, 2007: – მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე, აფხაზეთი (ქართველთა გააფხაზება), საქართველოს საპატრიარქოს მანგლის-წალკის ეპარქია.

პაპასქირი, 2004: – პაპასქირი ზ., ნარკვევები თანამედროვე აფხაზეთის ისტორიული წარსულიდან, I, თბილისი.

სურმანიძე, 2010: – სურმანიძე რ., აფხაზები აჭარაში", ბათუმი.

სცსია, ფ.416, ან.3, ს.180 – საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო ისტორიული არქივი, ფონდი 416, ანაწერი 3, საქმე 180.

სცსია, ფ.545, ან.1, ს.314.

ქართულ-აფხაზური.., 1991: – ქართულ-აფხაზური ურთიერთობის დამახინჯების გამო, თბილისი.
შინკუბა, 1987: – შინკუბა ბ., უკანასკნელი უბიხი, თბილისი.
ჯავახიშვილი, 1989: – ივანე ჯავახიშვილი, დამოკიდებულება რუსეთსა და საქართველოს შორის მე-18 საუკუნეში, კრ.: ჯავახიშვილი ივ., სურგულაძე პ., ლაისტი არტურ, ისტორიული რარიტეტები, თბილისი.
Гасвиани, 2000: – Гасвиани Г., Абхазия (Древние и новые абхазы), Тбилиси.
Документы..,1954: – Документы по истории Грузии (1862-1917), т.1, ч.1, Тбилиси.
Чеишвили, 1956: – Чеишвили Н.И., Колониальная политика царизма в Мегрелии в 50-х и начале 60-х годов XIX столетия, Батуми.

Merab Megrelishvili
(Batumi, Georgia)

Russia's Colonial policy in Abkhazeti, in the late 19th century

Summery

The article covers the essence of the Russia's colonial policy in Abkhazia in the late 19th century on the basis of the archive materials. This policy led to the losting of independence of Abkhazeti , ousting of patriot Abkhazian from their motherland and Russification of the remaining Abkhazians in their native land.

მალხაზ ჩოხარაძე
(ბათუმი, საქართველო)

„დახატულა" და რამდენიმე კითხვა ანჩისა და ტბეთის ეპარქიათა საზღვრებისა გამო

მესხეთის საეპისკოპოსოთა აღწერილობაში, XV-XVI საუკუნეების დოკუმენტში, რომელიც XIX საუკუნის ბოლოს გამოაქვეყნეს ჯერ დიმიტრი ბაქრაძემ, მერე თედო ჟორდანიამ, **ანჩის** და **ტბეთის** ეპარქიების შესახებ ნათქვამია:

„**ანჩელის სამწყსო:** სამწყალს აქეთი *ხანცხას (პ. ინგოროყვას მიხედვით „ხანძთას"* ***(ინგოროყვა, 1954; ძეგლები.., 1970:245, 1155***)) და ოპიზას შუა დახატულა, იმის ქვემოთი ნიგალის ხევი, გაღმა ...მართი გონიას ...ამდინ.

...ს სამწყსო: ...ეას ზედათი ...ს აქეთი სულა მიჭიხიანთ ბა- ...კათალიკოსის, ...ბის იასაულიც ...ლა, აჭარა დან- ...ხეითი მას ჰქო- ...დალოს ქვემო- ...ა ქუთათელის ...ყოფილა" ***1987:77).***

...ვხედავთ, ერთ ...რიენტირად აქ მოხსენიებულია **„დახატულა".** ამ ტოპონიმს ახსენებს ნიკო მარი ***(მარი, 2012:330),*** თუმცა თავად, როცა 1904 წელს იმოგზაურა კლარჯეთში, „დახატულად" სახელდებულ ადგილას არ მისულა.

2010 წლის ექსპედიციის დროს დავადასტურეთ ამ ტოპონიმის არსებობა თანამედროვე კლარჯეთშიც, 2011 წელს კი მოვინახულეთ კიდეც ეს ადგილი **(მალხაზ ჩოხარაძე, მამია ფაღავა, ზაზა შაშიკაძე, ნიკა ტუღუში,).** დახატულა ოპიზა-

ფორთის გადასახვევიდან 3,5 კილომეტრზეა. ფორთისკენ მიმავალი საავტომობილო გზის პირას დაყუდებულ კლდეზე გამოსახულებაა (უფრო ზუსტად, აქ დღეს მხოლოდ გამოსახულებათა ნაშთებია დარჩენილი), გამოსახულებები ადამიანის ხელით ჩანს შექმნილი (და არა, ვთქვათ, ატმოსფერული ნალექების ზემოქმედების შედეგი), ადგილის სახელწოდებაც ამ გამოსახულებას უნდა უკავშირდებოდეს. ამასთან, ეს ცნობილი ადგილი უნდა ყოფილიყო, რახან ორიენტირადაა დასახული. შესაძლოა, წინათ აქ გამოქვაბულიც ყოფილიყო (მაგალითად, ბერების სადგომი), რომელიც დროთა განმავლობაში ჩამოიშალა. ყოველ შემთხვევაში, დღეს გამოქვაბულის კვალი არ ჩანს. გამოსახულებათა დათარიღება ძნელია: ფაქტია, რომ XV-XVI საუკუნეების დოკუმენტში ტოპონიმი „დახატულა" ნახსენებია; თუმცა, შესაძლებელია, ნახატები გაცილებით ადრე იყოს შესრულებული.

ამდენად, „დახატულა" საინტერესო აღმოჩნდა არა მხოლოდ როგორც ორიენტირი ანჩისა და ტბეთის ეპარქიების საზღვართა გამიჯვნისათვის, არამედ, ასევე, როგორც იდუმალებით მოცული დღემდე შემორჩენილი ძეგლი საქართველოს ისტორიისა.

გამოსახულებასთან მიღწევა შეიძლება, თუმცა ერთობ ძნელი და სახიფათოა (კლდეზე აცოცებაც შეიძლება, ყოველ შემთხვევაში, ექსპედიციის რამდენიმე წევრმა ფორთელ გამყოლთან – შემისთან ილმაზთან ერთად, მოახერხა ეს, მაგრამ, როგორც შემდეგ დავადგინეთ, უმჯობესია უკანა მხრიდან მოვლა), მკაფიოდ იქ არაფერი ჩანს, თუმცა, ადგილობრივები უფრო ქალსა და ბავშვს წარმოიდგენენ, ზოგჯერ გველის თუ თაგვის გამოსახულებასაც...

რაც შეეხება ზემოხსენებულ დოკუმენტში მოცემულ ინფორმაციას და მასში მოხსენიებულ „დახატულას" მნიშვნელობას ანჩისა და ტბეთის ეპარქიების საზღვართა დადგენისათვის:

ანჩის ეპარქია დაარსებული უნდა იყოს VI-VII საუკუნეებში. გრიგოლ ხანძთელის ეპოქის მთელ კლარჯეთ-შავშეთში ეს ერთი ეპარქია არსებობდა. მოგვიანებით, X საუკუნის დასაწყისში დაარსდა ტბეთის ეპარქია და ბუნებრივია, საზღვრებიც დაკანონდა. „ათორმეტ სავანეთა" მხარე, რომელიც უშუალოდ ესაზღვრებოდა მტბევარის სამწყოს, ანჩის

ეპარქიაში შედიოდა. ეს ნათლად ჩანს მერჩულეს თხზულებიდან, როცა იგი ანჩის ეპარქიის სასულიერო იერარქიის ზოგიერთ საკითხს ეხება და აღნიშნავს, რომ კლარჯეთის უდაბნოთა მღვდლები და დიაკვნები „ანჩელთა ეპისკოპოსთაგან იკურთხევიან.“ მეორე მხრივ, ეპისკოპოსად კურთხევისთვის მონასტერთა თანხმობა აუცილებელი იყო: „უკუეთუ სწორედ ყოველთა მათ უდაბნოთა წამებაჲ არა აქუნ და წიგნი ყოველთაჲ ჭეშმარიტი საწამებელი, კათალიკოზმან საეპისკოპოსოისა მის ხელთა დასხმაჲ ეპისკოპოსად არა ინებოს, არცა სათნო არნ სამართლითა საბჭოითა” ***(მერჩულე, 2007:566).***

გარდა ამისა, ნაწარმოების ბოლოს, თხზულების შექმნის თანამედროვე მოღვაწეთა ჩამონათვალში, სხვა სასულიერო პირთა შორის მერჩულე (რომლის სამყოფელი ხანძთის მონასტერი იყო) ასახელებს ანჩელ ეპისკოპოს მაკარს (და არა, ვთქვათ, მტბევარს) ***(მერჩულე, 2007:612).***

ნიშანდობლივია აგრეთვე, რომ გრიგოლის სიკვდილის შემდეგ (ძნელი სათქმელია, მაშინვე თუ გარკვეული ხნის შემდეგ) ზემოხსენებულ სავანეთა არქიმანდრიტობა სწორედ ანჩელ ეპისკოპოსზე გადავიდა.

გრიგოლ ხანძთელის მოღვაწეობის დროს მთელი კლარჯეთი „ათორმეტ უდაბნოთა” მხარის ჩათვლით და, მასთან ერთად, მთელი შავშეთი, ანჩის ეპარქიას შეადგენდა. ბერების ღვაწლი თანაბრად სწვდებოდა კლარჯეთსაც და შავშეთსაც. ყოველ შემთხვევაში – უდაბნოთა მომიჯნავე რეგიონს.

X საუკუნის დამდეგს, აშოტ კუხის დროს (895-918) დაარსდა ტბეთის ეპარქია, რომლის საზღვრები უშუალოდ ემიჯნებოდა „ათორმეტ უდაბნოთა” მხარეს. შავშელი ერისმთავრების ძალაუფლება თუ გავლენა ამავე პერიოდში ათორმეტ სავანეთა მხარეზეც ვრცელდებოდა. ყოველ შემთხვევაში, ისინი საკმაოდ აქტიურად მოღვაწეობდნენ ამ მხარეში, ეწეოდნენ აღმშენებლობით საქმიანობას და აქვეა მათი საძვალე, თუმცა, როგორც ითქვა, კლარჯეთის სავანეები ანჩელის სამწყსოა.

რამდენად შეესაბამება ზემოთ მოყვანილ დოკუმენტში მოცემული XV-XVI საუკუნეების აღწერილობა IX-X საუკუნის რეალობას, ძნელი სათქმელია. ბუნდოვანია ისიც, თუ რას უნდა

ნიშნავდეს „დახატულას ზედათი”. კერძოდ, დოკუმენტში ნათქვამია, რომ „დახატულას ზედათი” ტერიტორია მტბევარის სამწყსოა, ხოლო დახატულას „ქვემოთი” ნიგალის ხევი – ანჩის ეპარქიაში შედის. ნიგალის ხევი რომ დახატულადან დასავლეთითაა, ფაქტია. მაშასადამე, თუ „იმას (დახატულას) ქვემოთი” დასავლეთს ნიშნავს, „დახატულას ზედათი” აღმოსავლეთ მიმართულებას უნდა მიუთითებდეს; მაგრამ ამ შემთხვევაში ტბეთის ეპარქიაში ექცევა ხანძთა, წყაროსთავი, მიძნაძორი, მერე და ბარეთელთა.

მაშასადამე, არ არის გამორიცხული, რომ ანჩისა და ტბეთის ეპარქიების საზღვრები XV-XVI საუკუნეებში განსხვავდებოდა X-XI საუკუნეების რეალობისგან, ან შეიძლება დავუშვათ, რომ ზემოხსენებულ დოკუმენტში „დახატულას ზედათი” მეტისმეტად ზოგადი მნიშვნელობითაა გამოყენებული და სულაც არ ნიშნავს ნიგალის ხევის მოპირდაპირე რეგიონს.

ალბათ უფრო სწორი იქნება, თუ ამ უკანასკნელ მოსაზრებას დავუჭერთ მხარს და დავუშვებთ, რომ „დახატულას ზედათი” ნიშნავს დახატულას ჩრდილოეთ მხარეს, ხოლო „ათორმეტ უდაბნოთა” (ანუ ანჩის ეპარქიის ამ სექტორის) საზღვარი ალბათ შავშეთ-კლარჯეთის ბუნებით საზღვართან გადიოდა *(შდრ. გ. ყაზბეგი: „შავშეთის სახელით იგულისხმება სივრცე, რომელიც მოთავსებულია არსიანის, კარჩხალისა და იალანუსჩამის მთის ქედებს შორის. ყველა ეს მთა მნიშვნელოვნად მაღალია ზღვის დონიდან. ამ მთებს შორის ჩაკეტილი სივრცე, თუ ზოგადად ვიტყვით, წარმოადგენს ერთ დიდ ქვაბულს და შესაძლოა გავყოთ ორ ნაწილად: მთიანი და დაბლობისა... **(ყაზბეგი, 1995:74)**)*, რაც ამ სექტორში დაახლოებით კარჩხალის სათავეს, ჩიხისხევის მიღმა თუ საზგირელს გადაღმა სივრცეს გულისხმობს. ამ შემთხვევაში დაბეჯითებით რაიმეს მტკიცება ძნელია და, ამასთან, როგორც ითქვა, XV-XVI საუკუნეების რეალობა, შესაძლებელია, განსხვავდებოდა IX-X საუკუნეების სურათისაგან.

გამოყენებული ლიტერატურა:

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

ინგოროყვა, 1954: – ინგოროყვა პ., გიორგი მერჩულე, თბილისი.

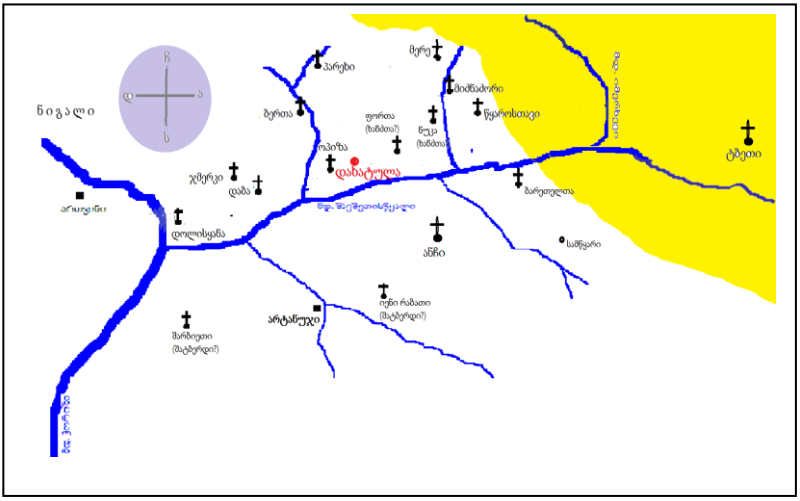
მარი, 2012: – მარი ნ., შავშეთსა და კლარჯეთში მოგზაურობის დღიურები, ბათუმი.
მერჩულე, 2007: – მერჩულე გ., ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები, თბილისი.
ყაზბეგი, 1995: – ყაზბეგი გ., სამი თვე თურქეთის საქართველოში, ბათუმი.
ძეგლები.., 1970: – ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. III (ტექსტები მოამზადა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ი. დოლიძემ), თბილისი.

Malkhaz Chokharadze
(Batumi, Georgia)

"Dakhatula" and Some Questions Regarding the Borderland of the Eparchies of Anchi and Tbeti

In the sources of XV-XVI centuries, we meet a toponymy of "Dakhatula", which is the some reference point at the frontier of the Eparchies of Anchi and Tbeti. The group of the researchers from Batumi ShotaRustaveli State University during the expedition in Klarjeti in 2010 confirmed the existence of that toponymy.

In the article, according to the sources and on basis of localization of Dakhatula, the author gives his opinions about the borderland of the Eparchies of Anchi and Tbeti.



დავით მერკვილაძე
(თბილისი, საქართველო)

წმ. აბიბოს ნეკრესელის მოწამეობრივი აღსასრულის ადგილის ლოკალიზაციისათვის

შესავალი

საქართველოში „ასურელ მამათა“ სახელით ცნობილ სასულიერო მოღვაწეთაგან მხოლოდ აბიბოს ნეკრესელს ხვდა წილად მოწამეობრივი აღსასრული. ქართლის სამეფოში მობრძანებიდან მალევე იოანე ზედაზნელის ერთ-ერთი მოწაფე, აბიბოსი ევლავიოზ ქართლის კათალიკოზის მიერ ნეკრესის ეპისკოპოსად იქნა ხელდასხმული. წმ. აბიბოსის მღვდელთმთავრობა ქვეყანაში შექმნილ უმძიმეს პოლიტიკურ ვითარებას დაემთხვა. ქართლის სამეფოში სასანური ირანი გაბატონდა, სამეფო ხელისუფლება გაუქმებულად გამოცხადდა, ქვეყნის მმართველად კი შაჰის მოხელე – მარზპანი დაინიშნა. პოლიტიკურ ექსპანსიას თან რელიგიურიც მოჰყვა. შაჰის პოლიტიკა დაპყრობილ ხალხებში საკუთარი რელიგიის თავსმოხვევას ითვალისწინებდა. ამ მიზნით სპარსეთიდან აღმოსავლეთ საქართველოში საგანგებოდ გამოგზავნილი მოგვები „ბილწსა მას კერპთ-მსახურებასა აღასრულებდეს მარადის“. ამისათვის მაზდეანებმა „ადგილნი მრავალნი განიმზადნეს მათისა მის სამსახურებელისა ცეცხლისათვის ქუჱყანასა და მრავალთა შეაცდუნებდეს დაუმტკიცებელსა სარწმუნოებასა და გონებითა ნაკლულევანითა.“

აბიბოს ნეკრესელი არ შემდრკალა სპარსთა მძლავრობის წინაშე და ძალ-ღონე არ დაუშურებია, რათა უცხო თესლთა ძალმომრეობა შეესუსტებინა როგორმე. არც ბომონთა არსებობას შეგუებია თავის ეპარქიაში. „სადმრთო შურით აღძრული“ ნეკრესელი ეპისკოპოსი უკიდურეს ქმედებასაც არ მორიდებია. იგი უშიშრად შევიდა ცეცხლის მსახურთა სალოცავში და საჯაროდ „დაასხა მცირედ წყალი ხენეში და დაშრიტა“ მაზდეანთათვის ღმერთად მიჩნეული ცეცხლის ალი. ეს კი აშკარა თავგანწირვის ტოლფასი იყო.

„ღმერთის მკვლელობით“ აღშფოთებულმა მოგვებმა შეიპყრეს გაბედული მღვდელმთავარი, გვემეს სასტიკად და ამ „ჯერარსმენილი მკრეხელობის“ შესახებ სასწრაფოდ მარზპანს შეატყობინეს. მარზპანი იმჯერად ქალაქ რეხს იმყოფებოდა, „ზენა სოფლად“ და იქ ბრძანა მისი მიყვანა. აქვე, რეხაში შეეცადა ურჯულო სპარსი მოხელე დატყვევებული ეპისკოპოსის საჯაროდ

გასამართლებას, მაგრამ უდრეკი წმ. მამის ღვთივგაბრძნობილ სიტყვებს ვეღარაფერი დაუპირისპირა. განრისხებული მარზპანის ბრძანებით „შემდგომად მრავლისა გუცმისა და საკჳრუცხლთა სატანჯველთათა ქვით განტვინეს იგი ნეტარი აბიბოს და მოკლეს და განათრიეს გარეშე ქალაქსა...“

„აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობაში“ აღნიშნულია, რომ „მოიყვანეს იგი მარზპანისა მის ზენა სოფლად სოფელსა, რომელსა ჰრქუიან რეჭი...“ ***(ძეგლები, 1964: 242),*** სადაც ჩაიქოლა კიდეც წმინდანი. ხოლო ქალაქგარეთ მხეცთა და ფრინველთა საჭიჭგნად დაგდებული წმ. მღვდელმოწამის სხეული აიღეს მამებმა „რომელნი მყოფ იყუნეს გარემო ქალაქსა მას რეჭისასა“ (ე. ი. რეხის მახლობლად) და დიდებით დაკრძალეს თავიანთ მონასტერში ***(აბულაძე, 1955: 214-215; ძეგლები, 1964: 244-245).*** ცხადია, მარტვილობა რეხაში აღსრულდა. მაგრამ სად მდებარეობს ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში ნახსენები ეს რეხა?

საქართველოს ტოპონიმიკას თვალს თუ ყურადღებით გადავავლებთ, არაერთ რეხას აღმოვაჩენთ: ერთი თრიალეთშია, ორიც შიდა ქართლში მდებარეობდა, ამჟამინდელ გორისა და კასპის რაიონებში (კასპის რაიონში იგი ამჟამად აღარ არსებობს). ამიტომ გასარკვევი რჩება საკითხი: რომელ რეხაში აწამეს წმ. აბიბოსი? სწორედ ამ საკითხის დადგენას შევეცდებით წინამდებარე წერილში.

საკითხის ისტორიოგრაფია

აბიბოსის წამების ადგილმდებარეობის დაზუსტება პირველად პლ. იოსელიანმა სცადა. აბიბოსი „ცეცხლის მსახურებმა შეიპყრეს, ჩაქოლეს და დააგდეს... სოფ. რეხში, 30 ვერსტზე ქ. გორიდან“, მოწამის ნეშტი კი რეხის ახლომდებარე მონასტერში დაკრძალეს – წერს იგი ***(იოსელიანი, 1843: 39).***

ამ რეხის ადგილმდებარეობას ერთგვარად მიანიშნებს მ. ბროსეც: მღვიმეში წმ. შიოს მონახულების შემდეგ „იგი რეხაში ჩაიყვანეს, ქსნის ხეობაში“, სადაც ჩაქოლეს კიდეცო ***(ბროსე, 1851: 131).***

მ. საბინინის შენიშვნით: „ქ. რეხი მდებარეობდა შუა ქართლში მდინარე რეხის-წყალზე; ის ხანდახან გამოიყენებოდა საქართველოში სპარსელი მმართველის სამყოფელად; აქ არსებული ქალაქის ადგილას ამჟამად პატარა დასახლებაა. ის მდებარეობს ტფილისის გუბერნიაში, თითქმის გორისა და ღუშეთის მაზრების საზღვარზე, ღღევანდელ ადგილ ჭალის სიახლოვეს“. მოწამის სხეული კი სამთავისის მონასტრის ძმობამ

საიდუმლოდ წაიღო და თავიანთ ეკლესიაში პატივით დაკრძალესო ***(საბინინი, 1872: 51; შენ.2).***

მ. ჯანაშვილიც იმეორებს პლ. იოსელიანის მსჯელობას, რომ „აბიბოსი საიდუმლოდ(?) შეპყრობილ, ქვითცემულ და... გადაგდებულ იქნა სოფ. რეხში (30 ვ. მანძილზე ქ. გორიდამ). გვამი აბიბოსი დასაფლავებულ იქმნა იქვე რეხის ახლო მონასტერში“ ***(ჯანაშვილი, 1886: 45).***

აბიბოსის წამების ადგილად ზოგადად ქართლს უთითებს დ. ბაქრაძე: „...აბიბოს ნეკრესელი იმის (ცეცხლის – დ. მ.) მსახურთაგან იწამება ზენა სოფლის (ქართლის) სოფელ რეხაში, როდესაც ამ მხარეს განაგებდა სპარსეთის მეფისაგან დანიშნული მარზპანი“ *(ბაქრაძე, 1889: 182).*

რეხის ადგილმდებარეობა, სადაც მიიყვანეს შეპყრობილი აბიბოსი, შემდეგნაირად განსაზღვრა მღვდელმა პოლიევქტოს კარბელაშვილმა: „რეხა მდებარეობს გორის მაზრის ს. საკორინთლოს ჩრდილოეთით ერთ ვერსტზედ... რეხა დღეს წარმოადგენს დიდს ნავენახობებს, მოფენილს უზარმაზარი კაკლის და სხვა ხილნარით, ქვითკირის მრავალ საწნეხელთა და სრა-სასახლეთა ნანგრევებს; რეხის უბანს დღესაც ლეგმაშეთი ეწოდება... რეხას სჭერია მდ. რეხულას ვრცელი ხეობის შესავალი“ ***(კარბელაშვილი, 1900: 35; შენ.5).***

დ. ჯანაშვილი რეხას უბრალოდ, სხვა დაზუსტების გარეშე, „გორის მახლობლად“ უთითებს ***(ჯანაშვილი, 1914: 25).***

რეხის ადგილმდებარეობის ახლებური გააზრება შემოაქვს ლ. მელიქსეთ-ბეგს. ნაშრომში, „თრიალეთ-წალკის მატერიალური კულტურის ნაშთებისა და ტოპონიმიკის შესწავლისათვის“, ავტორის ერთ-ერთი მთავარი ამოცანა სწორედ ნაქალაქარ რეხა/რეხის ირგვლივ არსებული საკითხის გადაჭრაა ***(მელიქსეთ-ბეგი, 1934: 35).*** ლ. მელიქსეთ-ბეგისათვის მიუღებელია მ. საბინინის მსჯელობის საფუძველი რეხის შიდა ქართლში, რეხის-წყლის ხეობაში მდებარეობის შესახებ. ჰაგიოგრაფიულ ტექსტში რეხის მითითებას იგი უდარებს ვახუშტი ბატონიშვილის ზოგიერთ გეოგრაფიულ ცნობასა და რუკებს, „სადაც „სოფელი რეხა“ და „აბიბოს მონასტერი“ ერთიმეორის მახლობლადაა ნაჩვენები ქციის მარცხენა ნაპირას“. ამიტომაც მისთვის გაუგებარია, „თუ რაფერ-ღა შეიძლება მარზპანის რეზიდენციის ძებნა შიდა ქართლის ს. რეხაში, როდესაც ყველა რეალია და, ამასთანავე, ტოპონიმიკაც ზემო-წალკის რეხას სასარგებლოდ მოწმობს“ ***(მელიქსეთ-ბეგი, 1934: 36).*** იგი აქვე იმოწმებს ვახუშტისაც, რომელიც „თეზის-ხრამსა შინა“, კლდეში, აბიბოსის აშენებულ მონასტერს

ასახელებს (ვახუშტი, 1973: 320). თვითონ კი ამ მონასტერს პოულობს ქციის ხეობაში ს. ავრანლუს მახლობლად „სამსაფეხუროვან კომპლექსში“: „პირველი (ე. ი. ქვედა) საფეხურის გალავანსა და მის გარეშეც დღესაც დიდი ნამონასტრალი ემჩნევა გამოქვაბულებით, რომელსაც აბიბოსის ცხოვრება უნდა გულისხმობდეს“-ო ***(მელიქსეთ-ბეგი, 1934: 36).***

მას შემდეგ, რაც დაასკვნა, რომ აბიბოსის წამება სწორედ თრიალეთის რეხაში უნდა მომხდარიყო, ლ. მელიქსეთ-ბეგს უკვე უცნაურად ეჩვენა აბიბოსის წამებასთან დაკავშირებით მარზპანის ხსენება, „მაშინ როდესაც თრიალეთ-წალკა იმ ხანებში (V-VI სს.) გუგარქ-გოგარენეს (გუგარეთის) საპიტიახშოს ტერიტორიის შემცველ ნაწილს შეადგენდა“. მისი აზრით, ჰაგიოგრაფს „მხედველობაში ჰყავს გუგარეთის პიტიახში, რომელიც მას მარზპანად მიაჩნია, ვინაიდან ტერმინი „პიტიახში“ (პიტაქსი) ეუცხოვა.“ ამ უკანასკნელი მოსაზრების განსამტკიცებლად უთითებს ვახუშტის რუკებში „საპიტიახჩოს“ (იგივე „საპიტიახშოს“) ჩვენებას „აბიბოსის მონასტრის“ მახლობლად (რაც აგრეთვე დასტურდება 1924 წელს ივ. ჯავახიშვილის რედ. და 1927 წელს პ. ინგოროყვას გამოცემულ რუკებზე. იქ, სადაც ძველი სამხედრო-ტოპოგრაფიული განყოფილების „Забатагджа“ არის აღნიშნული, ხოლო ადგილობრივ „საპიტაღჭად“ მოიხსენიებენ, „რაც საუცხოოდ ფარავს ქართულ საპიტიახშოს“-ო) ***(მელიქსეთ-ბეგი, 1934: 37).***

შემდგომ მკვლევარი „რეხის“ სემანტიკაზეც ამახვილებს ყურადღებას, მიიჩნევს რა მას „მრავლობით რიცხვის მაჩვენებელ „ხ“-ს საშუალებით ნაწარმოებ სახელწოდებად, რომლის ფუძე „რე“, „საქართველოს გეოგრაფიულ ნომენკლატურაში წყლის ცნებასთან დაკავშირებითაა ცნობილი“ ***(მელიქსეთ-ბეგი, 1934: 38).***

საქართველოს „მეგალითური ძეგლებისადმი“ მიძღვნილ ნაშრომში ლ. მელიქსეთ-ბეგი კვლავ შეეხო რეხის საკითხს „აბიბოს მონასტერთან“ დაკავშირებით. ქციის ხეობაში, ს. ავრანლოს მახლობლად „ციკლოპური ნაგებობის ნაციხარ-ნაქალაქევის“ ქვედა ნაწილის „აბიბოს მონასტერთან“ იდენტიფიკაციის საბუთად მკვლევარს მოჰყავს „აბიბოსის წამებაში“ ქალაქ რეხის, როგორც მარზპანის რეზიდენციისა თუ დროებითი სადგომის „ზენა სოფელში“ მითითება. იქვე განმარტავს, რომ ეს რეხა „ავრანლუს ანუ თეძის მახლობლად მდებარე აწინდელი სოფელი რეხაა, და არა ქართლის ლეხურას ხეობაში მდებარე ს. რეხა.“ თუმცა ავტორი იქვე აღნიშნავს, რომ ეს „ზემო-წალკის რეხა ძველად ე.წ. „საპიტიახშოს“ საზღვრებში შედიოდა“ ***(მელიქსეთ-ბეგი, 1938: 58).***

ზენა სოფლის (//შიდა ქართლის) ისტორიული საზღვრების დადგენის მცდელობისას ს. ჯანაშია შეეცადა დაედგინა „აბიბოს ნეკრესელის წამებაში“ მოხსენიებული ზენა სოფლის რეხის ადგილმდებარეობა და შეჩერდა „ამ სახელწოდების მქონე და ისტორიულად ცნობილ ორ პუნქტზე“. მათგან ერთი ლიახვისა და მტკვრის შესართავთან მდებარე რეხაა, რომლის მახლობლად შემდგომ აღმოცენდა ქალაქი გორი, მეორე – ქცია-ხრამის სათავეებთან, ე. წ. თრიალეთის რეხა. ს. ჯანაშია საბოლოოდ ქციის ხეობაში მდებარე რეხასაკენ იხრება: „უფრო ბუნებრივი იქნებოდა, თუ ვივარაუდებდით, რომ აქ ნაგულისხმევია პირველი პუნქტი, რადგან ის ქართლის ცენტრში მდებარეობდა და რადგანაც იქ სამსახურეობრივ მოვალეობათა გამო ადვილად შესაძლებელია, ყოფილიყო მარზპანი. მეორე პუნქტი კი, რომელიც მაღლა მთაში მდებარეობს, უფრო მეტს ეჭვს იწვევს. მაგრამ თრიალეთის რეხას სასარგებლოდ მეტყველებს ის მეტად მნიშვნელოვანი გარემოება, რომ ამ დიდი სოფლის მახლობლად დღევანდლამდე შემონახულია მონასტერი, აწ უკვე დანგრეული, რომელიც წმინდა აბიბოსის სახელს ატარებდა (ბატონიშვილ ვახუშტის ცნობით „აბიბოს მონასტერი“)“. აქვე ს. ჯანაშია იხსენებს იმ ცნობას, რომლის თანახმადაც აბიბოსი რეხის მახლობლად მდებარე მონასტრის ძმობას თავიანთ სავანეში დაუმარხავს ***(ჯანაშია, 1952: 294)***.

იქვე, შორიახლოს სოფ. საპიტიახშოს არსებობამ ამ მიდამოებში ქართლის პიტიახშების საზაფხულო რეზიდენციაზე მიანიშნა ს. ჯანაშიასაც; მით უფრო, რომ ეს მიწა-წყალი ერთ დროს პიტიახშების სამფლობელოს შეადგენდა: „ასეთი განმარტებისას მარზპანის საერთოდ რეხას ყოფნაც, ჰაგიოგრაფის მიერ აღნიშნულ მომენტში, სათანადოდ იქნებოდა ახსნილი (საზაფხულოდ გამგზავრება!)“ ***(ჯანაშია, 1952: 295)***.

ამრიგად, ს. ჯანაშიას თვალსაზრისი თითქმის დაემთხვა ლ. მელიქსეთ-ბეგისას. ერთადერთი, რაშიც ამ უკანასკნელმა ს. ჯანაშიას კრიტიკა დაიმსახურა, ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში პიტიახშის ნაცვლად მარზპანის მოხსენიებაა: „ჰაგიოგრაფს მხედველობაში ჰყავს სწორედ მარზპანი, – წერს ს. ჯანაშია, – ორივე ტერმინი მისთვის სავსებით ცნობილი იყო, მარზპანიც აღწერილია შესაფერ როლში, იმდენად, რამდენადაც ქართლის პიტიახშიც ქართლის იმდროინდელ... სხვა მაგნატებთან ერთად სავსებით ემორჩილებოდა მარზპანს, როგორც ქართლის უზენაეს მმართველს“ (იმოწმებს „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობას“). აქვე სვამს კითხვას: „რატომ მოხდა, რომ შიგნით კახეთის

მოღვაწე აბიბოსი გასასამართლებლად „გუგარეთის“ პიტიახშს მიჰგვარეს, როდის და რანაირად შეიძინა ამ უკანასკნელმა უზენაესი უფლებები მთელ აღმოსავლეთ საქართველოში“? რასაც ლ. მელიქსეთ-ბეგის თვალსაზრისის თანახმად ახსნა არ ეძებნება ***(ჯანაშია, 1952: 295-296; შენ.1).***

კ. კეკელიძე აღნიშნავს, რომ ლ. მენაბდის სადისერტაციო ნაშრომში („ასურელ მამათა საკითხისათვის“) არ ჩანს მკაფიოდ ჩამოყალიბებული ერთმნიშვნელოვანი დასკვნა, თუ სად მდებარეობდა რეხა, სადაც აწამეს აბიბოსი. კ. კეკელიძე საყვედურობდა ავტორს იმ გარემოების გაუთვალისწინებლობას, „რომ რადგანაც რეხა სამთავისის რაიონშიაც ყოფილა და წალკისაშიც, პირველში მომხდარი ამბავი შემდეგი დროის ტრადიციას შეეძლო მეორეში გადაეტანა, რის შედეგად უკანასკნელში შემდეგში გაშენებულა აბიბოსის სახელის მონასტერი და გაჩენილა სხვა რელიქვიებიც“ ***(კეკელიძე, 1968: 178).***

მოგვიანებით, ლ. მენაბდე ნეკრესის მონასტრის შესახებ მსჯელობისას სხვათა შორის (ფრჩხილებში) გამოთქვამს თავის აზრს რეხის მდებარეობის თაობაზე: „მარზპანის ადგილსამყოფელი რეხი-რეხა მდებარეობდა არა გორთან, ან წალკასთან, სადაც გვიან ხანაში „აბიბოს მონასტერიც“ კი გაშენდა, არამედ შიდა ქართლში, რეხულას (ლეხურას) ხეობაში – სამთავის-ჭალას ზემოთ“ ***(მენაბდე, 1962: 321-322).***

წყაროსმიერი „რეხის“ ახლებური გაგება შემოაქვს ჯ. გვასალიას. ქსნის ხეობის ისტორიულ-გეოგრაფიული მიმოხილვისას აბიბოსის „მარტვილობის“ ტექსტში რეხის მოხსენიების ხასიათი („ზენა სოფლად, სოფელსა რომელსა ჰრქჳან რეხი“; „გარემოს ქალაქებსა მას რეხისასა“) მას აფიქრებინებს, რომ „რეხა არა პუნქტის, არამედ მხარის აღმნიშვნელი სახელია. ის აღნიშნავს ზენა სოფელს (ან მის გარკვეულ ნაწილს)“, სადაც რამდენიმე ქალაქია ნაგულისხმები ***(გვასალია, 1967: 53).*** ამ მხარეს ჯ. გვასალიას აზრით, „უნდა მოეცვა ტერიტორია ლიახვის ქვედა წელიდან მდინარე ლეხურამდე“ ***(გვასალია, 1967: 25).*** მოგვიანებით გამოცემულ ნაშრომში ავტორი უკვე გადაწყვეტით აღნიშნავს, რომ „მეჯუდასა და ლეხურას შორის მოქცეულ ტერიტორიას ეწოდებოდა რეხა“ ***(გვასალია, 1983: 25).*** თუმცა მკვლევარი არც იმას გამორიცხავს, რომ „მხარე რეხის რომელიმე ცალკეულ პუნქტს (და იქნებ არა ერთს) ერქვა რეხი (რეხა)“. ასეთ პუნქტად ესახება თანამედროვე გორი, რადგანაც იგი წყაროებში XII ს-მდე არ გვხვდება, ხოლო არქეოლოგიური მონაცემებით ბევრად ადრე უნდა ყოფილიყო დასახლებულიო. ამიტომ დასაშვებად მიაჩნია ამ

დასახლებას მანამდე რქმეოდა „რეხი ან რეხის გორი, რომლისაგანაც გვიან შემოგვრჩა მხოლოდ გორი, ხოლო სახელი რეხა შერჩა მის მახლობლად მდებარე სოფელს (იქნებ გარეუბანს ან აგარას?)“ ***(გვასალია, 1967: 5; გვასალია, 1983: 137).*** (უნდა აღინიშნოს, რომ ავტორი ლეხურას ხეობის რეხს ქსნის ხეობის აღწერილობისას საერთოდ არ ახსენებს).

თრიალეთის ეპიგრაფიკული ძეგლების განხილვისას, ჰაგიოგრაფიული თხზულების იმ ადგილს, სადაც რეხის „გარემოს ქალაქებია“ ნახსენები, ყურადღება მიაქცია დ. ბერძენიშვილმაც. მას სწორედ ეს ფრაზა მიანიშნებს შიდა ქართლის რეხის სასარგებლოდ, რადგანაც მაშინ შიდა ქართლში იყო ქალაქები: ურბნისი, უფლისციხე, კასპი, მცხეთა, რისი მსგავსიც „VI ს. თრიალეთის რეხასთან წარმოუდგენელია“, თუმცა „ქციის ზემო წელზე ისეთი ტოპონიმების თავმოყრამ, როგორიცაა საპიტიახშო, რეხა, აბიბოს მონასტერი, წარმოშვა ვარაუდი, რომ აბიბოს ნეკრესელის წამება თრიალეთის რეხაში უნდა მომხდარიყო“ – დასძენს იგი ***(ბერძენიშვილი, 1985: 16-17)***. იმის საბოლოო დაზუსტება კი, შიდა ქართლის რომელ რეხაში ეწამა აბიბოსი, ლიახვის თუ ლეხურის ხეობის, მეცნიერს აღარ უცდია.

ტოპონიმ „რეხის“ თაობაზე დ. ბერძენიშვილი იქვე აღნიშნავს, რომ დამოუკიდებელი სახელწოდების სახით რეხი/რეხა გავრცელებულია საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში: ქართლში რეხულასა და ლიახვის ხეობებში, ჯავახეთში (საროს ციხის წარწერა), თრიალეთში. ეს სახელი გამოიკვეთება ისეთ შედგენილ ტოპონიმებში, როგორიცაა: წინარეხი, შუარეხი, გუდარეხი. აქედან გამომდინარე „რეხი“ ადგილის მახასიათებელ ზოგად ტერმინად ესახება, რის დასტურადაც იმოწმებს ქართულ კილოებში დაფიქსირებულ რეხის განმარტებას, როგორც ქვიანი გზის, ადგილის, ან მთის კლდოვანი კალთებისას ***(ბერძენიშვილი, 1985: 17; ლონტი, 1971: 452).***

„აბიბოსის მარტვილობის“ ცნობაში ნახსენები რეხის მდებარეობის საკითხი მნიშვნელოვანწილად განაპირობებს ა. ბოგვერაძის დასკვნებს VII ს-ის მიწურულისათვის ქართლში ირანელთა მფლობელობის თბილისითა და კახეთ-ჰერეთით შემოფარგვლის თაობაზე. 591 წლის ბიზანტია-ირანის შეთანხმების შედეგად ირანელთა მფლობელობაში დარჩენილი ქართლის ნაწილის საზღვრების, და მასთან მარზპანის დომენის მიმართების გარკვევისას, მეცნიერი საკითხს შემდეგნაირად აყენებს: „თუ ჩავთვლით, რომ თბილისიდან მოკიდებული უშუალოდ ირანის ტერიტორია იწყებოდა და ეს იყო, ასე ვთქვათ, მარზპანის დომენი

(თბილისი შაჰის ნაცვალთა რეზიდენცია იყო ძველთაგანვე), მაშინ რატომ წაიყვანეს აბიბოს ნეკრესელი „ზენა სოფლად“, დაბა რეხს (თრიალეთშია) მარზპანის კარზე“ ***(ბოგვერაძე, 1979: 82).*** ჰაგიოგრაფიულ ნაწარმოებში დადასტურებული რეხის სხვა ადგილმდებარეობის შესაძლებლობას, გარდა იმისა, რომ „VI ს-ის ნახევარში „ზენა სოფლის“ ერთ პუნქტში – თრიალეთის რეხაში მარზპანს აქვს საზაფხულო რაზიდენცია“, ა. ბოგვერაძე აღარც კი განიხილავს ***(ბოგვერაძე, 1979: 82).***

თრიალეთის რეხას შესახებ საუბრისას კ. ხარაძე შენიშნავს, რომ ეს სწორედ ის რეხა უნდა იყოს, რომელიც „აბიბოს ნეკრესელის წამებაშია“ მოხსენიებული, და რომელიც „წარმოადგენდა საზაფხულო რეზიდენციას ამირსპასალისათვის“ (უნდა იყოს „მარზპანისათვის“ – დ. მ.). ამ მოსაზრების დასასაბუთებლად იგი იშველიებს ლ. მელიქსეთ-ბეგისა და ს. ჯანაშიას ტოპონიმიკურ არგუმენტაციას: „აბიბოს მონასტერი და საპიტიახშო, რომლებიც რეხასთან ახლოს მდებარეობენ, ერთხელ კიდევ ამტკიცებს ამ ადგილის თრიალეთში არსებობას“ ***(ხარაძე, 1991: 61).***

ლიტერატურის მიმოხილვიდან აღნიშნულ საკითხის ირგვლივ ნათლად იკვეთება შეხედულებათა ნაირგვარობა:

1. ჯერ მ. საბინინმა და პ. კარბელაშვილმა, მოგვიანებით კი ლ. მენაბდემ აბიბოსის წამება ლეხურის ხეობის რეხაში ივარაუდეს. პლ. იოსელიანი, შემდეგ მ. ჯანაშვილი აღნიშნავენ, რომ ეს რეხა გორიდან 30 ვერსტზე მდებარეობს. როგორც ჩანს, ისინიც ლეხურას ხეობის რეხას გულისხმობენ, რადგან იგი გორიდან დაახლოებით ამ მანძილზე (30 ვ. – 32,4 კმ.) მდებარეობდა, მაშინ როცა თვით გორთან მდებარე რეხა სულ მცირე მანძილითაა ქალაქს დაშორებული. ამდენად ცდება ლ. მენაბდე, როცა ამ ავტორთა მიერ მითითებულ რეხას გორთან მდებარე სოფლად მიიჩნევს ***(მენაბდე, 1962: 321; შენ. 4).*** ეს შეცდომა, ეტყობა, ქ. გორის ხსენებამ განაპირობა. თუმცა თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ მაშინდელი ადმინისტრაციული დაყოფით ეს ტერიტორია გორის მაზრაში შედიოდა (რომელშიც ექცეოდა შიდა ქართლის ორივე რეხი/რეხა), გასაგები ხდება, მაშინდელი მკვლევარნი ათვლის წერტილად გორს, როგორც სამაზრო-ადმინისტრაციულ ცენტრს რომ იყენებდნენ. იმავე მიზეზის გამო იქნებოდა, რომ ლ. მენაბდემ მართებულად ვერ გაიგო პ. კარბელაშვილის გამოთქმული აზრიც ***(მენაბდე, 1962: 321; შენ. 4)***, მაშინ როცა ეს უკანასკნელი რეხას გორის მაზრის სოფ. საკორინთლოსთან, მისგან 1 ვერსტ მანძილზე უთითებს.

საკორინთლოც ლეხურას ხეობაში მდებარეობს, ს. მაკალათიას განსაზღვრით, სწორედ ნაქალაქარ რეხას ადგილას ***(მაკალათია, 1964: 42).***

გაურკვეველია, შიდა ქართლის რომელ რეხას გულისხმობენ დ. ბაქრაძე და დ. ჯანაშვილი. შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ მათი აზრი მანამდე გამოთქმულ შეხედულებათაგან (მ. საბინინი, პლ. იოსელიანი) მაინცდამაინც განსხვავებული არ უნდა ყოფილიყო, რადგან ასეთ შემთხვევაში, მათ მსჯელობაში ეს განსხვავება რაიმე ასახვას მაინც ჰპოვებდა.

2. მას შემდეგ კი, რაც აბიბოსის წამების ადგილად ლ. მელიქსეთ-ბეგმა თრიალეთის რეხა დაასახელა, ეს აზრი გაიზიარეს სხვა მკვლევარებმაც (ს. ჯანაშია, ა. ბოგვერაძე, კ. ხარაძე), თუმცა რაიმე ახალი არგუმენტები ამის თაობაზე შემოთავაზებული არ ყოფილა (არ იქნა მხოლოდ გაზიარებული წყაროსეული „მარზპანის“ პიტიახშად გაგების ლ. მელიქსეთ-ბეგისეული ვერსია).

წამების ადგილის ლოკალიზაცია

კიდევ ერთხელ გადავხედოთ, როგორ არის მითითებული მღვდელმთავრის წამების ადგილი „აბიბოსის მარტვილობაში“: წმინდანი წაუყვანიათ და ჩაუქოლავთ „ზენა სოფლად სოფელსა, რომელსა ჰრქჳან რეხი“. მაშასადამე, რეხა ყოფილა პუნქტი იმ გეოგრაფიული მხარისა, რომელსაც „ზენა სოფელი“ რქმევია.

ამჯერად, ბუნებრივია, დგება ზენა სოფლის ტერიტორიული განსაზღვრის საკითხი.

ვახუშტი ბატონიშვილი ერთგან შენიშნავს, რომ „უფლოსისაგან ეწოდა ზენა სოფლები შიდა-ქართლს“ ***(ვახუშტი, 1973: 382).*** აქ ვახუშტის წყაროს, უეჭველია, წარმოადგენს ლეონტი მროველის განცხადება, რომ უფლოსმა, მცხეთოსის ძემ „არაგჳთაგან და არმაზითგან ვიდრე ტასისკართამდე უწოდა ამას ქუეყანასა ზენას-სოფლისა, რომელსა აწ ჰქჳან შიდა-ქართლი“ [ლეონტი, 1955: 10]. მსგავს განმარტებას ვაწყდებით ჯუანშერთანაც: არჩილმა, ქართლის მეფემ, თავის ძმის, მირის ანდერძის თანახმად, მიათხოვა რა ამ უკანასკნელის ქალიშვილები ქართლის ერისთავებს, ორ მათგანს „განუყო ზენა სოფელი, რომელ არს ქართლი“ ***(ჯუანშერი, 1955: 242).*** გამორიცხული არაა, აქაც „ქართლის“ წინ იქნებოდა განსაზღვრება „შიდა“/„შინა“, რაც მექანიკურად ჩანს ამოვარდნილი ***(ჯანაშია, 1952: 288),*** შესაძლებელია გადამწერთა შეცდომის გამოც. ამ მონაცემების

განხილვის საფუძველზე ადგენს ს. ჯანაშიაც „ზენა სოფლისა და შიდა ქართლის ცნებების თითქმის სრულს გეოგრაფიულ-ტერიტორიულ იგივეობას“ ***(ჯანაშია, 1952: 295).***

ამრიგად, წყაროთა მოწმობით, „ზენა სოფელი“ შიდა ქართლის ძველი სახელწოდება ყოფილა ***(დაწვრილებით იხ. მერკვილაძე, 2000).***

შიდა ქართლი კი საყოველთაოდ მიღებულ საზღვრებში ასე გამოიყურება: დასავლეთიდან ლიხის ანუ სურამის ქედი საზღვრავს, აღმოსავლეთით ქართლისა და საგურამოს ქედებამდე ვრცელდება, ჩრდილოეთით კავკასიონის მთავარ წყალგამყოფ ქედს ებჯინება, ხოლო სამხრეთიდან თრიალეთის ქედით არის შემოფარგლული.

ვინაიდან თრიალეთის თემს თრიალეთის ქედის სამხრეთი კალთები უჭირავს, ამიტომ იგი შიდა ქართლის გარეთ რჩება, მისგან თრიალეთის ქედით გამიჯნული. აქედან გამომდინარე, ერთობ საეჭვო ხდება „აბიბოსის წამებაში მოხსენიებული რეხის თრიალეთის რეხად მიჩნევის საკითხი. თანამედროვე ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფის შესაბამისადაც თრიალეთის მიწა-წყალი (ძირითადად წალკის რაიონის სახით) ქვემო ქართლს არის მიკუთვნებული. თრიალეთი სხვადასხვა ისტორიულ-გეოგრაფიულ მიმოხილვებშიაც ქვემო ქართლის ერთ-ერთ ნაწილად განიხილება ***(ბერძენიშვილი, 1960: 21).***

იმის გათვალისწინებით, რომ მხარეების (ე. წ. ქუეყნების) საზღვრებსაც, სახელმწიფოთა მსგავსად, შეიძლებოდა მეტნაკლებად მნიშვნელოვანი ცვლილებები განეცადა, გამოსარკვევია, მოიცავდა თუ არა ზენა სოფელი თრიალეთს აბიბოსის წამების ხანაში ანუ VI ს-ის შუახანებისათვის.

ლეონტი მროველი უშუალოდ ზენა სოფელს არ შემოსაზღვრავს სამხრეთიდან (განსხვავებით მის დასავლეთისა და აღმოსავლეთის მხარეთაგან). პირდაპირი მითითება ზენა სოფლის სამხრეთი საზღვრების შესახებ არც სხვა წყაროებში არ მოიპოვება. თუმცა შენთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ წყაროთა თანახმად, ზენა სოფელში მითითებული ყველა გეოგრაფიული პუნქტი თრიალეთის ქედის ჩრდილოეთით, ამჟამინდელ შიდა ქართლში მდებარეობს.

მაგრამ ამავდროულად ლ. მელიქსეთ-ბეგისა და ს. ჯანაშიას ვარაუდით, მარზპანის სარეზიდენციო ადგილი, სადაც მიჰგვარეს მას აბიბოსი, თრიალეთში მდებარე პუნქტი უნდა ყოფილიყო (ამჟ. წალკის რაიონი). ს. ჯანაშია „მარტვილობის“ აღნიშნულ ცნობას არგუმენტად უსადაგებს თავის მეორე

მოსაზრებას, რომლის თანახმადაც, ლეონტი მროველის მიხედვით ზენა სოფელი წალკა-თრიალეთსაც მოიცავდა. როგორც აღვნიშნავდით, ს. ჯანაშიასათვის წალკის რეხის უპირატესობას მის მახლობლად „აბიბოსის სახელობის მონასტრისა“ და ვახუშტის რუკით სოფ. საპიტიახშოს (მერმინდელი ზაბიტახჩი) არსებობით დასტურდება. მაგრამ აქ არ არის გათვალისწინებული ერთი საყურადღებო გარემოება. კერძოდ, აღნიშნული რეხის მახლობლად ძველ სოფელ საპიტიახშოს დაფიქსირება ამ მიდამოებს (ქციის სათავეებს და საერთოდ თრიალეთს) პიტიახშების სამფლობელოთა შორის ანუ ქვემო ქართლის საპიტიახშოს შემადგენლობაში გვავარაუდებინებს, რაც გამორიცხავს მის ზენა სოფლისადმი, როგორც განსხვავებულ გეოგრაფიულ-ტერიტორიული ერთეულისადმი კუთვნილებას (აღსანიშნავია, რომ კ. ხარაძე მიუხედავად იმისა, რომ თრიალეთს ქვემო ქართლის მხარეთა შორის აღწერს და ამასთან ზენა სოფლისა და შიდა ქართლის იგივეობაზეც მიუთითებს, მაინც ზენა სოფლის (ანუ შიდა ქართლის) რეხის თრიალეთის (ანუ ქვემო ქართლის) რეხასთან იგივეობას უჭერს მხარს ***(ხარაძე, 1991: 61)***).

ასეთ ვითარებაში ტოპონიმი „საპიტიახშო“ არათუ აგიოგრაფიაში მოხსენიებული რეხის თრიალეთის რეხად მიჩნევის საბუთად არ გამოდგება, არამედ ამ შეხედულების საწინააღმდეგოდაც მეტყველებს. მაშასადამე, მოსაზრება აბიბოსის წამების ადგილად თრიალეთის რეხის მიჩნევის თაობაზე გამართლებას ვერ პოულობს და შესაბამისად უპირატესობა ისევ შიდა ქართლის რომელიმე რეხას უნდა მიენიჭოს.

რაც შეეხება აბიბოსის სახელთან დაკავშირებული მონასტრის არსებობას თრიალეთში, არ არის აუცილებელი ეს გარემოება მხოლოდ ტრადიციის მიერ ერთ ადგილას მომხდარი ამბის მეორეში გადატანით ყოფილიყო გამოწვეული (როგორც ამ ფაქტს უძებნიდა ახსნას კ. კეკელიძე), მით უმეტეს, რომ მსგავსი ტრადიცია ძველ დროში არ შეინიშნება. სავსებით დასაშვებია აბიბოსის წამების შემდგომ თრიალეთში წმინდა მღვდელმოწამის სახელობის მონასტერი დაეარსებინათ და „აბიბოს მონასტერიც“ ასე გაჩენილიყო ამ მხარეში.

ძველ ქართულ წყაროებში რეხი/რეხა მოხსენიებულია საბრძოლო პერიპეტიებთან დაკავშირებით. რეხის ყველაზე ადრეულ ხსენებას ვაწყდებით ლეონტი მროველის საისტორიო თხზულებაში. ლეონტის თანხმად, ფარსმან ქველის ვერაგულად მოწამვლის შემდეგ მის მაგივრად სპარსთა ხელშეწყობით

გამეფებულ მირდატის წინააღმდეგ მოწყობილ კოალიციური ლაშქრობისას, „სომეხნი და ბერძენნი და მეგრნი შთავიდეს შიგა ქართლს, და მუნ მიეგებნეს სპარსნი და ქართველნი მდინარესა ზედა, რომელსა ჰქჳან ლიახჳ. და მუნ იქმნა ბრძოლა მათ შორის ადგილსა, რომელსა ჰქჳან რეხაჲ“ ***(ლეონტი, 1955: 54);*** რეხის მიდამოები მეორედ ბრძოლის ველად ქცეულა 842 წელს თბილისის განდგომილ ამირა საჰაკის დასამორჩილებლად არაბ სარდალ მუჰამედ იბნ-ხალიდის ქართლში ლაშქრობისას. მაშინ ორივე მხარეს აქ თავთავიანთი მოკავშირენი გამოჩენიან: „გამოვიდა საჰაკ, ამირა ტფილელი, ლაშქრითა და დადგა რეხს, ხოლო მოჰამედ და ბაგრატ წარიღეს უფლისციხე. და მოვიდეს კახნი გარდაბნელნი შუელად საჰაკისა; შეიბნეს რეჴს და იყო ბრძოლა მათ შორის“ ***(მატიანე, 1955: 255).***

რეხთან მომხდარ ამ შეტაკებების შესახებ მოგვითხრობს ვახუშტიც: 1. ფარსმანის ძემ, სახელით ადამ „მოირთო სომეხნი და ბერძენნი და მოვიდა ქართლს. აქათ მირდატ ქართლისა და სპარსთა სპითა შეიბნენ რეხსა ზედა“ ***(ვახუშტი, 1973: 67);*** 2. „...შემდგომად მოვიდა მომედ ძე ხალილისა ქართლს. ამას მოერთო ბაგრატ ძე აშოტ კურაპალატისა... ხოლო სააკ ტფილისით გამოვიდა და დადგა რეხსა. მივიდნენ მომედ და ბაგრატ და შეიბნენ მუნ“ ***(ვახუშტი, 1973: 129).***

ლეონტისთან რეხა მითითებულია ლიახვის პირას, ანუ აქ, ჩანს, საქმე გვაქვს გორის რეხასთან; მეორეგან კი ამგვარი მინიშნება არ მოგვეპოვება. „მატიანე ქართლისას“ ცნობით, ამირა საჰაკსა და მუჰამედ იბნ-ხალიდს შორის რეხასთან შეტაკების წინ არაბ სარდალსა და მის მოკავშირე ბაგრატ კურაპალატს დაუკავებიათ უფლისციხე. თბილისიდან გამოსული საჰაკი კი თავისი ლაშქრითურთ თავიდანვე რეხასთან დაბანაკებულა, სადაც შემდეგ აღნიშნული ბრძოლა გაიმართა. საფიქრებელია, აქ ლეხურის ხეობაში მდებარე რეხაზეა ლაპარაკი, რომელიც უფლისციხესა და თბილისს შორის თითქმის შუა გზაზე მდებარეობს და სადაც შეიძლებოდა დახვედროდა ამირა მის დასასჯელად გამოგზავნილ არაბ სარდალს.[7] მეტად საეჭვოა, საჰაკს დასავლეთით გორთან მდებარე რეხამდე მისვლა და იქ დადგომა გაებედა, მუჰამედისა და ბაგრატის მიერ დაკავებული

[7] ქც-ს საკუთარ სახელთა საძიებელში რეხა რომ შეცდომით არის მითითებული როგორც “ადგილი ლიახვის პირას” (გვ. 417), აღნიშნულია ს. მაკალათიასთანაც ***(მაკალათია, 1964: 6).***

უფლისციხის უშუალო სიახლოვეს. მით უმეტეს, რომ დამხმარე ძალებს იგი „კახ გარდაბნელთა“ სახით სწორედ აღმოსავლეთიდან ელოდა ***(მერკვილაძე, 2002: 69-70).***

აღსანიშნავია, რომ ვახუშტი ლეონტისაგან განსხვავებით ბრძოლის ველის ადგილად ლიახვის ნაპირებს არ ასახელებს. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ვახუშტი რეხას მხოლოდ ლეხურას ხეობაში უთითებს და ამ მდინარის სახელწოდებასაც (რეხულა) უკავშირებს დაბა რეხს, „რომლისა გამო იწოდა მდინარე ესე“ ***(ვახუშტი, 1973: 365).***

აქ ვახუშტი ნამდვილად არ უნდა სცდებოდეს. მართლაც, როგორც წესი, „წარმოქმნილი ჰიდრონიმის ფუძედ აღებულია საზოგადო არსებითი სახელის, ზოგჯერ ტოპონიმის ფუძე, რომელსაც შესაბამისი საწარმოქმნო აფიქსი ემატება,“ რომელთაგან „ყველაზე გავრცელებულია –ურ//-ულ სუფიქსი“, რომელსაც რიგ შემთხვევებში მაკინებელი ა-ც ერთვის **(ლლონტი, 1971: 29).** სწორედ ამის მაგალითია რეხულა/ლეხურა. ქართული ენისათვის დამახასიათებელი დისიმილაციის შედეგად კი, რომელიც უმთავრესად ურ-ით ნაწარმოებ სიტყვებში რ-ბგერაზე მოდის, არსებული ორი რ-ბგერიდან ერთი მათგანი, უმეტესად მეორე, ლ-დ გადაიქცევა ხოლმე ***(ლლონტი, 1971: 18).*** ჩვენს შემთხვევაში, დროთა განმავლობაში დამკვიდრდა ურ-ით ნაწარმოები სახელწოდების ის ფორმა, სადაც დისიმილირებულია (ლ-დ გარდაქმნილია) არა მეორე, არამედ პირველი რ. ამის გამო „რეხადან“ ნაწარმოებ მდინარის სახელწოდებად რეხულას ნაცვლად საბოლოოდ მივიღეთ ლეხურა.

ურ-ა//ულ-ა დაბოლოებიანი ტოპონიმიკა ფართოდ დასტურდება მთელს საქართველოს ტერიტორიაზე ***(აფრიდონიძე, 1980: 251).*** ამ ტიპის ჰიდრონიმები საქართველოში ისე მრავლადაა, მაგალითებს კი ძიებაც არ სჭირდება (რიკოთულა, ძირულა, კავთურა, ჩარგლურა და მრავალი სხვა).

ლეხურას ხეობაში დაბა რეხი დღეს აღარ არსებობს. ვახუშტი ამ პუნქტს თავის რუკაზე ლეგმაშენსა და აბრევს შუა უთითებს. ს. მაკალათიას დასკვნით, ამ ადგილს დღევანდელ სოფ. საკორინთლოს ტერიტორია ფარავს ***(მაკალათია, 1964: 42).*** დაბა „რეხს“ გეოგრაფიულ-სტრატეგიული მნიშვნელობის ადგილი ეკავა ხეობის ცენტრალურ ნაწილში და სამხრეთ-აღმოსავლეთიდან სხვილოს ციხე იცავდა [მაკალათია, 1964: 6]. ს. მაკალათიასვე ვარაუდით, დაბა ლეკიანობის გამო უნდა დაცლილიყო. მოგვიანებით კი ეს ამიწა-წყალი ქსნის ხეობის სოფ. კორინთიდან გადმოსახლებულებს უნდა დაეკავებინათ. აღდგენილ სოფელს

სახელიც აქედან გამომდინარე ეწოდა – საკორინთლო ***(მაკალათია, 1964: 42).***

ძველად „რეხი მჭიდროდ ყოფილა დასახლებული და დაბად იწოდებოდა“ ***(მაკალათია, 1964: 42).*** როგორც ჩანს, აქ მდებარეობდა სპარსი მარზპანის რეზიდენციაც. სწორედ ამ რეხაში იმყოფებოდა იგი, როცა მოგვების მიერ ბრალდებული აბიბოს ნეკრესელი მიჰგვარეს დასასჯელად. უფრო დამაჯერებელია, ნეკრესელი ეპისკოპოსის მოწამეობრივი აღსასრულიც აქვე შემდგარიყო, ლეხურას ხეობაში, სამთავისის სიახლოვეს.

წყაროები და ლიტერატურა:

აბულაძე, 1955: – ასურელ მოღვაწეთა წიგნთა ძველი რედაქციები, ილ. ბულაძის რედ., თბილისი.

აფრიდონიძე, 1980: – აფრიდონიძე შ., მაკალათია ფ., ქართული ოიკონიმები, ტოპონიმიკა II, თბილისი.

ბაქრაძე, 1889: – ბაქრაძე დ., ისტორია საქართველოსი, ტფილისი.

ბერძენიშვილი, 1985: – ბერძენიშვილი დ., თრიალეთის უცნობი წარწერები, სიგკ, VI.

ბერძენიშვილი, 1960: – ბერძენიშვილი ნ., ისტორიული გეოგრაფიისათვის, სიგკ.

ბოგვერაძე, 1979: – ბოგვერაძე ა., ქარტლის პოლიტიკური და სოციალ-ეკონომიური განვითარება IV-VIII საუკუნეებში, თბილისი.

ბროსე, 1851: – Brosset M., Additions et eclairsements, VI, St.P.

გვასალია, 1983: – გვასალია ჯ., აღმოსავლეთ საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ნარკვევები (შიდა ქართლი), თბილისი.

გვასალია, 1967: – ქსნის ხეობის ისტორიული გეოგრაფიის საკითხები, სიგკ, III.

ვახუშტი, 1973: – ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქარველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.

ინგოროყვა, 1954: – ინგოროყვა პ., გიორგი მერჩულე, თბილისი.

იოსელიანი, 1843: – Иоселиани П., Краткая история грузинской церкви, СПб.

კარბელაშვილი, 1900: – კარბელაშვილი პ., იერარქია საქართველოს ეკლესიისა, ტფილისი.

კეკელიძე, 1968: – კეკელიძე კ., მენაბდე ლ., ასურელ მამათა საკითხისათვის, ეტიუდები... ტ. X, თბილისი.

ლეონტი, 1955: – ლეონტი მროველი, ცხოვრება მეფეთა, ქართლის ცხოვრება, I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.
მაკალათია, 1964: – ლეხურის ხეობა, თბილისი.
მატიანე, 1955: – მატიანე ქართლისაჲ, ქართლის ცხოვრება, ტ. I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.
მელიქსეთ-ბეგი, 1934: – მელიქსეთ-ბეგი ლ., თრიალეთ-წალკის მატერიალური კულტურის ნაშთებისა და ტოპონიმიკის შესწავლისათვის, თსუ შრომები.
მელიქსეთ-ბეგი, 1938: – მელიქსეთ-ბეგი ლ., მეგალითური კულტურა საქართველოში, თბილისი.
მენაბდე, 1962: – მენაბდე ლ., ძველი ქართული მწერლობის კერები, ტ. I, ნაკვ. I, თბილისი.
მერკვილაძე, 2000: – მერკვილაძე დ., ზენა სოფელი, „ამირანი“ (კავკასიოლოგიის საერთაშორისო სამეცნიერო კვლევითი ინსტიტუტის მოამბე), III, მონრეალი- თბილისი.
მერკვილაძე, 2002: – მერკვილაძე დ., თბილისის ამირა საჰაკისა და მუჰამედ იბნ ხალიდის ბრძოლის ადგილის ლოკალიზაციისათვის, „ამირანი“, VII, მონრეალი- თბილისი.
საბინინი, 1872: – Сабинин М., Полное жизнеописание святых грузинской церкви, ч. II, СПб.
ღლონტი, 1971: – ღლონტი ალ., ტოპონიმიკური ძიებანი, I, თბილისი.
ძეგლები, 1964: – მოქალაქობაჲ და წამებაჲ აბიბოს ნეკრესელ ეპისკოპოსისაჲ, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ილ. აბულაძის რედ., თბილისი.
ხარაძე, 1991: – ხარაძე, კ., საქართველოს ისტორიული გეოგრაფია, ქვემო ქართლი, თბილისი.
ჯანაშვილი, 1914: – ჯანაშვილი დ., ისტორიული სურათები, გორი.
ჯანაშვილი, 1886: – ჯანაშვილი მ., საქართველოს საეკლესიო ისტორია, ტფილისი.
ჯანაშია, 1952: – ჯანაშია ს., შრომები, ტ.II, თბილისი.
ჯუანშერი, 1955: – ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა, ქართლის ცხოვრება, I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.

David Merkviladze
(Tbilisi, Georgia)

The Localization of martyrdom of St. Abibos Nekreseli

Summary

The present research identify the place St. Abibos Nekreseli, was martyred. According to the hagiographic story, it was Rekhi, a place of the Zena Sopheli (Upper Country) in the East Georgia, were the Bishop of Nekresi tormented under the command of the Persian ruler of the country in the second half of the 6th century. There are three points named Rekhi/Rekha in the East Georgia. So investigators have not yet accorded upon the single identification of Rekhi.

The complete reviews of the literature associated to the opinion on the subject is given. The opinion that St. Abibos Bishop of Nekresi was martyred in the place Rekhi, located in the Trialeti province, is rejected. During that period Zena Sopheli didn`t include Trialeti at all. Among the other two points the research gives advantage to the Rekhi located in the ravine of the river Rekhula, which name is originated from name Rekhi.

დოდო ჯუმბურიძე, მირანდა ტყეშელაშვილი
(საქართველო, თბილისი)

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია იაკობ გოგებაშვილის ეროვნულ კონცეფციაში

XIX საუკუნე ურთულესი პოლიტიკური ვითარების პირობებში ახალ საფრთხეებს უქმნიდა საქართველოს, გაცილებით დიდს, ვიდრე წინათ იყო. ერი გაცილებით ფხიზლად ებრძოდა სხვა სარწმუნოებისა და ცნობიერების მქონე დამპყრობლებს, რუსეთმა კი ერთმორწმუნოებით და „მოყვარე-მტრობით“ მისი სიფხიზლე მოადუნა და სრულად დაიმორჩილა. დამარცხებულმა აჯანყებებმაც ნიჰილიზმი და მონური ფსიქიკა გააძლიერა. რომ არა სამოციანელები, ალბათ მოხდებოდა რუსული ჩანაფიქრის აღსრულება: ერის სრული ასიმილაცია და გადაგვარება. ამ დიდ საფრთხეს თერგდალეულებმა დაუპირისპირეს თავიანთი იარაღი. ილიამ წამოაყენა ბრძოლის დევიზი: „მამული, ენა, სარწმუნოება“; იაკობ გოგებაშვილმა – „მამული ენა, სარწმუნოება, ეროვნული სკოლა“; ნიკო ნიკოლაძემ ამ ოთხ პოსტულატს ახალი – ეროვნული ეკონომიკა დაამატა. უარი კოლაბორაციონიზმს – თქვა აკაკი წერეთელმა; -პატივი ღირსებას და არა სარწმუნოებასა თუ ეროვნულ კუთვნილებას, – თქვა ვაჟა-ფშაველამ; „გამეცნიერებული სარწმუნოება და გასარწმუნოებული მეცნიერება“ – თქვა გაბრიელ ეპისკოპოსმა. პატრიოტების მთელმა გუნდმა ერთად და ცალ-ცალკე მტკიცე კედელი აღუმართეს უსამართლობას, დამპყრობლის ნებას, ქართველი ერი თვითკრიტიკულადაც განაწყვეს და ბურუსით დაფარული მომავლისკენაც გაახედეს, გააზრებინეს იგი და საბრძოლველად დარაზმეს. მამულისთვის ბრძოლა ოთხი მიმართულებით დაიწყო: დაარსდა ეროვნული სკოლები, ბიბლიოთეკები, სტამბები ქართული წიგნების დასაბეჭდად და პრესის ორგანოები – ხალხის გამოსაფხიზლებლად. ენისთვის ბრძოლას ეს ოთხივე ეხმარებოდა, სამოციანელებს ამ ბრძოლაში ეკამათებოდნენ და პირდაპირ „შეაჩვენებდნენ“ ის ქართველი არისტოკრატები, რომლებიც სახლშიც კი აღარ ლაპარაკობდნენ ქართულად, არათუ გარეთ, ზოგჯერ სირცხვილად თვლიდნენ მშობლიურ ენაზე წერას.

და რაც მთავარია, საფრთხე იმასაც კი შეექმნა, რის გამოც საქართველო ასე გულდაგულ მიისწრაფვოდა რუსეთისაკენ, – სარწმუნოებას, საქართველოს მართლმადიდებელ სამოციქულო ეკლესიას. კავკასიაში პრივილეგიები ყველა სხვა

ეკლესიას და სარწმუნოებას შერჩა, გარდა მართლმადიდებლობისა. ქართული ეკლესია რუსული სინოდის ქვეშ მოექცა, უაღრესად დაიმცრო და უფლებააყრილი აღმოჩნდა. ქართველი სამღვდელოების ერთი ნაწილი კოლაბორაციონიზმმა მოიცვა. ასეთ ვითარებაში მისი დაცვისა და გადარჩენის მისია ერის მოწინავე შვილებმა იკისრეს. მათ შორის იყო იაკობ გოგებაშვილიც.

იაკობ გოგებაშვილისთვის საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია ეროვნების ერთ-ერთი მძლავრი ბურჯი იყო. ნაშრომში – „ქართული მიმართულება" – იგი ვრცლად მსჯელობდა ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის დანიშნულებაზე, მის როლსა და იმ პრობლემებზე, რომელიც იდგა საქართველოს ეკლესიის წინაშე. იმ დროისათვის ამას სასიცოცხლო მნიშვნელობა ჰქონდა.

აი, რას წერდა ის საქართველოს ეკლესიისა და სარწმუნოების თაობაზე, რა მისიას აკისრებდა მას ქართველი ერის წინაშე: "ერთ-ერთი მთავარი ბურჯი ერის წარმატებისა არის ეკლესია. წინათ ჩვენი ეკლესია სასიქადულოდ აღასრულებდა თავის მაღალ დანიშნულებასა. მან ჩვენს ერში დანერგა ძლიერი სარწმუნოებრივი გრძნობა, მოჰფინა ველნი და მთანი მდიდარი ტაძრებით და მონასტრებითა, შეჰქმნა სასულიერო ლიტერატურა, შეაერთა ქართველებში ერთად მაცხოვრის და მამულის მხურვალე სიყვარული და თვით კავკასიონის მთებიც კი გახადა ასპარეზად სახარების ძლევამოსილის ქადაგებისა. თუ საქართველომ მთელის თხუთმეტის საუკუნის განმავლობაში გაუძლო აუარებელს და მძლავრს მტრებს და კავკასიაში დიდი ადგილი დააჭერინა მართლმადიდებელს ქრისტიანობას, ამისათვის უაღრესად უნდა ვუმადლიდეთ ქართულს ეკლესიასა. ახლა რაღასა ვხედავთ? მონასტრები და ეკლესიები დაცარიელდნენ და დღითი-დღე უფრო ცარიელდებიან, სახარების ქადაგება იშვიათად ისმის და ისიც ისეთის ენით, ისე უგულოდ, რომ ხალხზე არავითარი გავლენა არა აქვს. სარწმუნოებრივი გრძნობა ჩამქრალია, ზნეობა დაეცა, წარმართულნი, პირუტყვულნი მიდრეკილებანი უფრო და უფრო იღვიძებენ და ძლიერდებიან. კარგად მოგეხსენებათ, რომ ეკლესია და სკოლა არის სათავე ხალხის ზნეობისა, ეთიკისა, ხოლო თვითონ ეთიკა, სპეტაკი ზნე, საძირკველია ხალხის არსებობისა, სიმტკიცისა, კეთილდღეობისა, წარმატებისა. ზნედაცემული ხალხი მაშინაც კი წააგებს ბრძოლას არსებობისათვის, როდესაც იგი ცოდნას არ არის მოკლებული." გოგებაშვილის მტკიცებით,

იმპერატორების დროის რომი ბევრით სჯობდა ცოდნით ძველს რომსა, მაგრამ ზნეობით ჩამორჩებოდა, ამან დასცა მისი დიდება. ჩვენც ეს მოგველის, თუ სკოლა და ეკლესია არ ჩადგებიან თავის კალაპოტში, თავის მაღალ დანიშნულებას არ შეასრულებენო – წერდა იგი.

გოგებაშვილს სწამდა, რომ ეკლესია კვლავ შეასრულებდა თავის ამ "მაღალ დანიშნულებას უმწიკვლო და განათლებული სამღვდელოების ხელში". იგი გამოყოფდა ქართველი ერის დამსახურებას კავკასიელი ერების გაქრისტიანებასა და გაერთიანებაში, საქართველოს ეკლესიის დიდ ეროვნულ მისიას ქართველი ხალხის იდენტობის შენარჩუნებისა და სახელმწიფოებრიობის განმტკიცებაში.

იაკობ გოგებაშვილი სარწმუნოების შესუსტებას საქართველოში რუსული ენის დამკვიდრებას, სასულიერო უმაღლესი სასწავლებლის არქონას, სამღვდელოების დაბალ განათლებას, განსაკუთრებით კი, საღვთო სჯულის რუსულ ენაზე სწავლებას მიაწერდა: „უმაგალითოა ასეთი დაბრიყვება ქართველებისა, – წერდა იგი, – რუსეთის იმპერიაში ასობით ცხოვრობენ სხვადასხვა ერები, სხვადასხვა სარწმუნოების მადიარებელნი. და რომელს ენაზე სწავლობენ ისინი საღმრთო სჯულსა? მხოლოდ დედა-ენაზე"... ამ მხრივ ქართველობა შეადგენდა გამონაკლისს, რაც გოგებაშვილს რწმენის შესუსტების საფუძვლად მიაჩნდა: „სარწმუნოება გულის სფეროა, ხოლო გულზე მოქმედებს მარტო დედა-ენა, ყოველი უცხო ენა აქ, როგორც ენა მეხსიერებისა, უძლურია. როგორც პოეტობა არ შეიძლება უცხო ენაზე, ისე სარწმუნოებრივი გრძნობა. მეორედ, როცა სხვა ერების შვილები თავის დედა-ენას სწავლობენ საღმრთო სჯულის გაკვეთილებზეც, ქართველნი ბავშვები სრულიად მოკლებულნი არიან ამ სიკეთესა; მესამედ, სხვა ერების შვილებს მოძღვრებად ჰყავთ ღვიძლი შვილები თავისი ერისა, ნამდვილი მამანი, ჩვენი მოსწავლე ახალგაზრდობა კი უცხო მამინაცვლების ხელშია და მოკლებულია მშობლიურს გავლენასა."

გოგებაშვილი უფრო შორსაც მიდიოდა, სვამდა ქართული ეკლესიის სათავეში, რუსი ეგზარქოსების ნაცვლად, ქართველი სასულიერო მოღვაწის დაყენების საკითხს ***(გოგებაშვილი III, 1954:251-252),*** რაც, ცხადია, იმ დროისათვის გმირობის ტოლფასი გაბედულება იყო.

მისი აზრით, სინოდის მმართველობაში ქართული ეკლესიის გადასვლამ გამოიღო უამრავი მავნე ნაყოფი: აღარ გამოდიოდა სასულიერო ლიტერატურა, აღარ ისმოდა ნამდვილი

ქადაგებანი, „მხოლოდ ის ქადაგებები იბეჭდება ალექსანდრე ეპისკოპოსის მეოხებითა და საფასით, რაც სინოდამდელ პერიოდში უქადაგნიათ ქართველ მღვდელთმსახურებს ***(„დროება“; 1881, № 109).***

პოლიტიკური რეაქციის, უმკაცრესი ცენზურის პირობებში გოგებაშვილი უკომპრომისო ბრძოლას ეწეოდა რუსული ხელისუფლების სასულიერო-საეკლესიო პოლიტიკის წინააღმდეგ საქართველოში და წერდა: „ჩვენი ხალხის თვალწინ სრულდება მხოლოდ უსულო წესები ეკლესიისა, ქრისტიანობის სულს კი, სახარების გამნაცხოველებელს შინაარსსა, გადაფარებული აქვს ბნელი ზეწარი. რა შედეგი მოაქვს ამას? ხალხი ქრისტიანობას ივიწყებს და ძველებურის წარმართობისაკენ იქცევა. სახელით, გარეგნობით, იგი ახლაც ქრისტიანთა კრებას წარმოადგენს, მაგრამ საქმით, შინაარსით წარმართთა ხროვას მოგაგონებთ. რაც ჩვენს ხალხს აუარებელმა უსჯულო მტერმა ათასი წლის განმავლობაში ვერ წაართვა, ის ხელიდან გამოეცალა მას ოთხმოცი წლის განმავლობაში და ისიც როდის? როდესაც ხალხი ფქრობდა, რომ მყუდრო ნავთსადგურს შეეფარე, ერთმორწმუნე ხალხს მივეკედლე და ყოველს ჩემს სასულიერო და საერო საუნჯეს მტკიცე საცავი ვუშოვნეო“ ***(გოგებაშვილი I, 1955:266).***

საქმე იქამდე მივიდა საქართველოს სასულიერო სასწავლებლებში, რომ ქართული ენის მასწავლებლებს სტაჟშიაც აღარ ეთვლებოდათ ნამსახური წლები, პენსია არ ენიშნებოდათ. რუსი ეგზარქოსები ძარცვავდნენ ქართულ ეკლესია-მონასტრებს, ანადგურებდნენ უძველეს საეკლესიო დოკუმენტებს, თიშავდნენ ქართველ ერს. გოგებაშვილი აკრიტიკებდა სინოდის საეკლესიო პოლიტიკას საქართველოში და აღნიშნავდა, რომ ამან შეაცირა სარწმუნოებრივი გრძნობები საქართველოს მოსახლეობაში, შეირყა ხალხის სულიერი კავშირი დედა-ეკლესიასთან, რასაც ერის სულიერი და ზნეობრივი დაშლა მოჰყვა.

გოგებაშვილი აკრიტიკებდა ქართველ სამღვდელოებასაც, მათ დაბალ განათლებას, მაგრამ პატივს მიაგებდა ღირს წმინდა მამებს, განსაკუთრებული მოწიწება კი მას თანამედროვეთა შორის სახელგანთქმული იმერეთის ეპისკოპოს გაბრიელისადმი ჰქონდა.

ისევე, როგორც გაბრიელ ქიქოძე, იაკობ გოგებაშვილის სარწმუნოებისა და მეცნიერულ დონეზე დაყენებული განათლების მტკიცე კავშირში ხედავდა ერის მომავალს ***(გოგებაშვილი II, 1955:44).***

გაბრიელის დიდი ავტორიტეტი არ ასვენებდათ რუს მოხელეებს. გოგებაშვილი დაწვრილებით განიხილავდა ეგზარქოს ევსევის დამოკიდებულებას ქართველი სასულიერო მამისადმი. თავდაპირველად ეგზარქოსს კეთილი დამოკიდებულება ჰქონდა ქართველი ბერისადმი, 60-იანი წლებიდან შეეცვალა ეს გრძნობა, რადგან დაინახა მამა გაბრიელის გამორჩეულობა არა მარტო ქართველ ხალხში, არამედ ევროპასა და რუსეთშიც. მამა გაბრიელმა თავისი ქადაგებანი გადაუგზავნა გოგებაშვილს გამოსაცემად, ამისთვის ცენზურისა და უმაღლესი სასულიერო პირის ნებართვა იყო საჭირო, როდესაც გოგებაშვილმა ეს ხელნაწერი გაატანა ერთ-ერთ თანამშრომელს, ეგზარქოსმა არ მოაწერა ხელი და ღვარძლიანად თქვა: კიდევ მეტად უნდა თავის განდიდება და თავის ქადაგებანი ცენზურაშიც თავად გაატაროსო. ცენზურამ დაბეჭდვაზე დასტური მისცა, რის შემდეგაც ქადაგებანი დაიბეჭდა, შემდეგ იგი ინგლისურად ითარგმნა, ლონდონში გამოვიდა და იქაური საზოგადოების დიდი მოწონებაც დაიმსახურა. მამა გაბრიელის ქადაგებებს აფასებდნენ რუსეთშიც, რაც არ მოსწონდათ საქართველოში მოღვაწე ეგზარქოსებს, მათ შორის ევსევს, რაზეც გოგებაშვილი წერდა: „ეპისკოპოს გაბრიელისადმი ეგზარქოსის მტრობის მთავარი მიზეზი ის იყო, რომ პირველი ყოველმხრივ განათლებასთან ერთად დიდი მცოდნე იყო ღვთისმეტყველებისა და ეწეოდა მკაცრ, უმწიკვლო ცხოვრებას, რის გამოც მთელი საზოგადოების თვალში პირველ სასულიერო პირად იყო მიჩნეული“... *(გოგებაშვილი IV, 1955:361).* ფაქტიურად ქართველი მღვდელმთავრის პირველობა ეგზარქოსს შეურაცხყოფდა და ბუნებრივად განაწყობდა მამა გაბრიელის წინააღმდეგ.

გოგებაშვილი აკრიტიკებდა ასევე ეგზარქოს პავლეს, რომლის პოლიტიკა მთლიანად ანტიქართული და მიუღებელი იყო ქართველი პატრიოტისათვის.

წერილში – «Голос из Грузии», რომელიც გაზეთ “რუს“-ში უნდა დაბეჭდილიყო, მაგრამ არ დაიბეჭდა წერილის მკაცრი კრიტიკული პათოსის გამო, გოგებაშვილი აკრიტიკებდა პავლეს დანიშვნას ეგზარქოსად. გოგებაშვილი წერდა, რომ ეგზარქოსმა პავლემ ყველა ქართველი ზედამხედველი გაათავისუფლა დაკავებული ადგილებიდან და მათ ნაცვლად რუსები დანიშნა, ერთმანეთს გადაკიდა სასწავლებლების თანამშრომლები, გააღრმავა ინტრიგები, გაახშირა დაბეზღებები. მისი აზრით, სასწავლებლის ზედამხედველები მიზანმიმართულად იყვნენ დათხოვილნი თბილისის, თელავის და სამეგრელოს სასულიერო

სასწავლებლებიდან. ეს ადამიანები ნიჭიერი, საქმიანი და მაღალ-ზნეობრივი პიროვნებები იყვნენ, რაც დაადასტურა ისეთი გამო-ჩენილი რუსი პედაგოგის ინსპექციამ, როგორიც იყო მიროპოლსკი. გოგებაშვილი მოხერხებულად ამტკიცებდა, რომ რუსეთის ამგვარი საეკლესიო-სარწმუნოებრივი პოლიტიკა გამოიწვევდა ქართველი ხალხის რწმენის შერყევას, მართლმადიდებლობის შესუსტებას საქართველოში, ეს კი გაწყვეტდა ურთიერთობის ძაფებს რუს და ქართველ ერებს შორის, რომლებიც ერთად ამ ძაფების გამო იყვნენ ***(გოგებაშვილი I, 1955:423).***

გოგებაშვილი ითხოვდა მთლიანად საეკლესიო პოლიტიკის შეცვლას და წერდა: „უწმინდესი სინოდის მიერ დანიშვნა ეგზარქოსის პოსტზე მისი მაღალყოვლადუსამღვდელოესი პავლესი, რომლის მიმართულებას, ალბათ, ისიც კარგად იცნობდა, აშკარად ადასტურებს, რომ, სამწუხაროდ, მას არა აქვს განზრახვა უარი თქვას საქართველოს ეკლესიის მართვის დამღუპველ სისტემაზე. ამ შემთხვევაშიც აღნუსხული ქართული საზოგადოების დამშვიდების მიზნით, უწმინდესი სინოდი უსათუოდ დაკმაყოფილდება რაიმე პატარა პოლიტიკით, როგორიცაა ახლანდელი აუტანელი ეგზარქოსის გაწვევა, ან ქართული ენის გაკვეთილების გადიდება, მაგრამ იმ ბოროტების თავიდან ასაცილებლად, რომელიც ერთნაირად მავნებელია როგორც საქართველოსთვის, ისე რუსეთისათვის, საჭიროა გადამწყვეტი ზომის მიღება, რომელიც მთლიანად შეცვლიდა საქართველოს ეკლესიის მართვის სისტემას, გააუქმებდა იმ აშკარა ანომალიას, რომლის მიხედვით მსოფლიოს ექვს მართლმადიდებელ ქრისტიანულ საეკლესიო საკრებულოს მიერ სანქციონირებული ქართული ეკლესიის ავტონომიური მართვა შეიცვალა უწმინდესი სინოდის უბრალო კანცელარიული განკარგულებით“ ***(გოგებაშვილი I, 1955:423).*** გოგებაშვილის რწმენით, ქართველი ხალხი იმედს ამყარებდა არა უწმინდეს სინოდზე, არამედ უზენაეს ხელისუფლებაზე. მისი ეს რწმენა, სამწუხაროდ, იყო არარეალური, რადგან სინოდი რუსეთის იმპერიული ხელისუფლების დანამატი იყო და მის ნებას ასრულებდა.

მისაბაძ მაგალითად გოგებაშვილი ასახლებდა დეკანოზ დავით ღამბაშიძეს, რომელმაც არ შეასრულა რუსი მოხელის ბრძანება სოფელ ყვირილაში საღმრთო სჯულის რუსულ ენაზე სწავლების შესახებ, რის გამოც სამსახურიდან დაითხოვეს და სხვა მიიწვიეს. „რა მოხდებოდა, – წერდა გოგებაშვილი, – თუ მამა დავითის უნარი გამოეჩინა მის მაგივრად მოწვეულ

მღვდელსაც, და ამ ორთა მაგალითისათვის ყველა ქართველ მღვდელს მიებაძნა და უარი ეთქვათ საღმრთო სჯულის სწავლებაზე მუნჯური ენით? მოხდებოდა ისა, რომ ახლა მთელ საქართველოში გამეფებული იქნებოდა ქართულ ენაზე სწავლება საღმრთო სჯულისა ყველა სკოლაში და ეს ცვლილება სიკეთეს შესძღვნიდა ჩვენს სამშობლოს“ ***(გოგებაშვილი III, 1954:421).***

სამღვდელოება ყველაზე ახლოა ერთან, შემჭიდროებულია მის სულთან და ხორცთან, ამიტომ უნდა იცოდეს ამ ხალხის წარსული და აწმყო, მისი ენა და და ლიტერატურა, ესმოდეს მისი სიხარული და ტკივილი, რის გამოც უფრო ახლოს მივა მასთან. მაგრამ საშინელი შედეგი დგება მაშინ, თუკი სამღვდელო პირნი არ არიან ამგვარად განწყობილნი: „თუ მასში აღმოუფხვრიათ თავისი ერის პატივისცემა, გადაბირების გზაზედ დაუყენებიათ, დაუმახინჯებიათ და ყოველი სულიერი კავშირი მოუსპიათ მის და ერს შუა, მაშინ თქვენს მტერსაც აშოროს ის ვნება, ის ზარალი და ის გარყვნილება, რომელსაც იგი შესძღვნის თავის სამწყსოსა“. ამით ის აკრიტიკებდა იმ სამღვდელო პირთ, რომლებიც ეროვნულ ინტერესებზე მაღლა საკუთარ სარგებლობას აყენებდნენ ***(ტოტოჩავა, 2000:180).***

გოგებაშვილი წუხდა, რომ ქართველი სამღვდელოება არ ცდილობდა სკოლების გახსნას, რომელიც ეროვნულ ინტერესებს მოემსახურებოდა, სამღვდელოებაში ძალიან ცოტა იყო უმაღლესი სასულიერო განათლებით, არ არსებობდა ერთი სასულიერო ჟურნალიც კი (დავით ღამბაშიძის ჟურნალი „მწყემსი“ ჯერ კიდევ არ გამოდიოდა), რომელიც ეროვნულ ინტერესთა ირგვლივ გააერთიანებდა ქართველ სამღვდელოებას, გაუადვილებდა მათ პრობლემების დაძლევას. იძლეოდა წინადადებას, ყოველწლიურად, საეკლესიო ხარჯებით 4 ახალგაზრდა მაინც გაეშვათ საქართველოდან რუსეთში სასულიერო აკადემიაში სასწავლებლად, მოეწყოთ არჩევნები საეკლესიო თანამდებობების დასაკავებლად.

გოგებაშვილმა ბევრი რამ გააკეთა ამ ნაკლოვანებათა პრაქტიკულად აღმოსაფხვრელად: გამოსცა ეპისკოპოს გაბრიელის ქადაგებანი, შეადგინა „საღმრთო ისტორია“, და „სასულიერო სწავლანი“. დიდად მნიშვნელოვანია იაკობ გოგებაშვილის ნაშრომები: „ქართველთა მოქცევა ქრისტიანობაზე“ და „წმინდა ნინო – ჩვენი განმანათლებელი“. იგი იყო არა მარტო თეორეტიკოსი, არამედ პრაქტიკოსი მასწავლებელიც – სასულიერო სასწავლებლის პედაგოგი და ზედამხედველი.

განსაკუთრებით ილაშქრებდა გოგებაშვილი **ვოსტორგოვის** წინააღმდეგ. დიდი ქართველი პედაგოგი აღაშფოთა იმან, რომ ვოსტორგოვმა საქართველოში მცხოვრები, გაქართველებული სხვა ეროვნებები აიძულა მშობლიურ ენაზე ესწავლათ, რაც მათ არ იცოდნენ, დაშალა ქართული სკოლები. მან ქართული სკოლების რიცხვი დაიყვანა 39-მდე (წინათ მთელ აღმოსავლეთ საქართველოში 150-მდე ასეთი სკოლა ითვლებოდა) და ამავე დროს შექმნა 32 ბერძნული სკოლა, ოსური, თათრული, სომხური და სხვა სკოლები. ამ სკოლებზე ცნობები მოათავსა გაზეთ „კავკაზში“.

წერილში იგი ქართველებს მეგრელებად, გურულებად, კახელებად და ა.შ. ჰყოფდა. ამაზე გოგებაშვილი შენიშნავდა: „ეს იგივეა, რომ ვთქვათ: რუსები, მოსკოველები, კიეველები, ნოვგოროდელები და ა.შ. რატომ ბეჭდავს ის ასეთ შეუსაბამო ამბებს? უცოდინარობის გამო? სრულიად არა. ყოველმა რუსმა ინტელიგენტმა, რომელსაც რამდენიმე თვე უცხოვრია კავკასიაში, იცის, რომ ქართველი საერთო სახელწოდებაა, ხოლო ფშაველები, ინგილოები, ხევსურები, მეგრელები – კერძო, კუთხური. აქ სულ სხვა განზრახვას აქვს ადგილი. მღვდელმთავარი ვოსტორგოვი არც მალავს თავის მიზანს, რომ ის სავსებით გააუქმებს ქართულ ენას საქართველოს განაპირა ოლქების სკოლებში და რომ მას ჯერჯერობით დატოვებს მხოლოდ ცენტრალურ ადგილებში“.

ამრიგად, იაკობ გოგებაშვილის ეროვნულ კონცეფციაში საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა და მას დიდი ქართველი პედაგოგი, ლიბერალი და ჰუმანისტი მოაზროვნე ეროვნების ერთ-ერთ მთავარ ბურჯს, ქართველი ხალხის სულიერი გადარჩენის საფუძველს უწოდებდა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

გოგებაშვილი I, 1955: – იაკობ გოგებაშვილი, თხზულებანი, ტ. I, თბილისი.

გოგებაშვილი II, 1955: – იაკობ გოგებაშვილი, თხზულებანი, ტ. II, თბილისი.

გოგებაშვილი I, 1954: – იაკობ გოგებაშვილი, თხზულებანი, ტ. III, თბილისი.

გოგებაშვილი I, 1955: – იაკობ გოგებაშვილი, თხზულებანი, ტ. IV, თბილისი.

„დროება“, 1881, № 109 – გაზეთი “დროება”, 1881, №109.

ტოტოჩავა, 2000: – ტოტოჩავა კ., იაკობ გოგებაშვილის პოლიტიკური შეხედულებანი, თბილისი.

Dodo chumburidze, Miranda TKeshelashvili
(Tbilisi, Georgia)

The Conception of Jacob Gogebashvili about Georgian Orthodox Church

Summary

After Russia's invasion of Georgia abolished the independence of the Georgian Orthodox Church and the Georgian Church has been charged Russian Synod. One part of the clergy became a collaborator and to be reconciled to the loss of independence of the national church.

Some of the nation's intellectuals undertook the mission to protect the Rights of the Georgian Church and its safety. Among them was Jacob gogebashvili.

Jacob Gogebashvili believed that the Georgian Orthodox Church was one of the main determinants of Georgian nationality. He wrote many articles about the role and purpose of the Orthodox Church in the nation's history.

He wrote about the problems that was standing in front of the Georgian church. GogebaShvili criticized the Russian government, as he canceled the Georgian liturgy - prayers and appointed on the church positions officials of Russian nationality. He also criticized Russian exarch's anti-georgian church policy. Gogebashvili required religious education in Georgian language, sought to raise and care for the education of the clergy, printing religious literature in georgian.

ეთერ ჭავთარაძე
(თბილისი, საქართველო)

„მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრების“ ქართული რედაქციის გამოცემასთან დაკავშირებული ზოგიერთი საარქივო მასალა

მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი საქართველოს დაუკავშირდა. იგი აქ აღესრულა. შესაბამისად, ცნობები მისი ბიოგრაფიის განსაკუთრებით ბოლო მონაკვეთის შესახებ „მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრების“ ქართულმა რედაქციამ შემოინახა. ქართული რედაქცია ეკუთვნის ექვთიმე ათონელს. კორნელი კეკელიძის თქმით, იგი ნახევრად ნათარგმნ, ნახევრად ორიგინალურ, სხვადასხვა წყაროებიდან შედგენილ თხზულებას წარმოადგენს და გენეტიკური კავშირი არა აქვს ბერძნულ რედაქციებთან. მაქსიმოლოგთა ინტერესს ქართული რედაქციის მიმართ სწორედ ეს გარემოება განაპირობებდა. ამიტომ პოვა ცხოველი გამოხმაურება სამეცნიერო ლიტერატურაში. წმ. მაქსიმეს მოძღვრებისა და ცხოვრების კვლევა განსაკუთრებით XX საუკუნის დასაწყისში პეტერბურგის სამეცნიერო აკადემიაში გააქტიურდა. პირველი ცნობები მაქსიმეს შესახებ 1912 წელს კიევის სასულიერო აკადემიის შრომებში გამოაქვეყნა კ.კეკელიძემ. ხოლო 1918 წელს მანვე „კიმენის“ ***(კიმენი, 1918: 60)*** პირველ წიგნში შეიტანა ექვთიმე ათონელის ნათარგმნი „ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა და ნეტარისა ჩუენისა მაქსიმე აღმსარებლისა“. „კიმენის“ გამოცემის ისტორია ასეთია: 1915 წელს კორნელი კეკელიძემ მოხსენებით მიმართა პეტერბურგის სამეცნიერო აკადემიას, რომ მას ეკისრა ქართული ნათარგმნი და ორიგინალური აგიოგრაფიული ტექსტების გამოცემა, რადგან ეს მასალა უაღრესი სამეცნიერო მნიშვნელობის შემცველი იყო. აკადემიამ ნ.მარის დასკვნასთან ერთად ეს მიმართვა შეისწავლა და გადაწყვიტა ქართული აგიოგრაფიული ტექსტების გამოსაცემად შეექმნა საგანგებო სერია „ონუმენტა ჰაგიოგრაპჰიცა ეორგია“. სერია სამ ტომად იყო ჩაფიქრებული. პირველ ტომში უნდა შესულიყო, ეგრეთწოდებული, კიმენური ანუ მოკლე ტექსტები. ამ ტომში შესული მაქსიმეს ცხოვრების პუბლიკაცია მომზადდა სამი ხელნაწერის მიხედვით – მარტვილი №1, ჯრუჭი №4 და საეკლესიო მუზეუმის ხელნაწერი №636.

როგორც „კიმენის“ შესავალ წერილში წერს, კ.კეკელიძეს ხელთ არ ჰქონია ხელნაწერი ჯრუჭი №4 და უსარგებლია დავით

ყიფშიძის მიერ გადაწერილი ვარიანტით, რომელიც მას პეტერბურგის მეცნიერებათა აკადემიამ გადასცა.

დავით ყიფშიძე პეტერბურგის ქართველოლოგიური სკოლის აღზრდილი იყო. დაამთავრა პეტერბურგის უნივერსიტეტის აღმოსავლურ ენათა ფაკულტეტი ქართულ-სომხური განხრით. ქართული ფილოლოგიის სათავეები ინტენსიური ტექსტოლოგიური მუშაობით აღინიშნა. ნიკო მარის თაოსნობით პეტერბურგის ქართველოლოგიურმა სკოლამ ძველი ქართული ტექსტების პუბლიკაციის თვალსაზრისით მძლავრი სამეცნიერო კერა შექმნა. დავით ყიფშიძეც, როგორც ნიკო მარის ერთ-ერთი საჩინო მოწაფე, სტუდენტობის წლებშივე ჩაება ტექსტოლოგიურ მუშაობაში. საარქივო მასალებით ირკვევა, რომ იგი დაინტერესებულა მაქსიმე აღმსარებლის პიროვნებით და მისი ცხოვრების ტექსტით. დავით ყიფშიძეს გარკვეული როლი მიუძღვის მაქსიმე აღმსარებლის კვლევის ისტორიაში. ის მონაწილეობდა არქეოლოგიურ ექსპედიციაში, რომელიც მაქსიმე აღმსარებლის საფლავის ძებნის მიზნით ჩატარდა სოფელ მურში (ცაგერი). ექსპედიციის წევრები იყვნენ დავით ყიფშიძე, ნიკოლოზ ტიხონოვი და ევსევი მიქელაძე. ექსპედიციის მუშაობის შესახებ ამომწურავ ცნობებს იძლევა დავით ყიფშიძის დღიურები. როგორც ირკვევა, ექსპედიციამ იმუშავა 1914 წლის ივნისის თვეში სოფ. მურში, იმავე წლის ივლის-აგვისტოში დავით ყიფშიძე ჯრუჭის მონასტერშია იქ დაცული ხელნაწერების შესასწავლად. დ.ყიფშიძის დღიურში ვკითხულობთ; „მონასტერში მისვლისთანავე დამიხვდა მამა არქიმანდრიტი გაბრიელ აბაშიძე სოფ. ჭალიდან. მონასტერმა თავისი მდებარეობით საუცხოო შთაბეჭდილება მოახდინა. განმარტოებულ მყუდროებას მხოლოდ ჯრუჭულას შრიალი არღვევდა. მამა არხიმანდრიტმა დიდი მასპინძლობა გამიწია. ხელნაწერები ღამე მომიტანა. ვნახე ცხორებაჲ მაქსიმესი ერთ დიდ ტომში მოქცეული. უთარიღოა. ხელი ნუსხა-ხუცური ძველი X-XI სს. დღეს საუცხოო ღამეა, მთვარიანი, პეიზაჟი მთებისა და საზოგადოდ სურათი შეუდარებელია!

24 ივლისი. დღეს გავათავე კითხვა მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრებისა. ხელნაწერი, რომელშიაც ის არის მოქცეული (№4), ძალიან დიდია, 686 გვერდი და შეიცავს იმას გარდა კიდევ სამ თხზულებას მაქსიმესას.

25 ივლისი. მთელი დღე ვწერდი. საღამოს კალო და მონასტრის შენობები დამათვალიერებინა მამა გაბრიელმა.

29 ივლისი. გავათავე გადაწერა „წმ. მაქსიმეს ცხოვრებისა“ *(ქავთარაძე, 1992: 157).*

როგორც ვხედავთ, „ცხოვრების“ ტექსტი დავით ყიფშიძეს 4 დღეში გადაუწერია. შენიშვნები და ტექსტის სწორება ჩატანილია სქოლიოში. ეს შენიშვნები კარგად გვიჩვენებს, თუ რა შესაშური არქეოგრაფიული სიზუსტით, ზედმიწევნით ცდილობს მკვლევარი წარმოადგინოს ხელნაწერის ყველა მონაცემი. ივარაუდება, ეს ხელნაწერი მან მურის არქეოლოგიური ექსპედიციის ფარგლებში გადმოწერა. საველე დღიურებში საინტერესო ცნობებს ვხვდებით ჯრუჭული ხელნაწერების შესახებ, მოცემულია მათი მეცნიერული აღწერილობა.

დავით ყიფშიძის ჯრუჭში მოგზაურობის ძირითადი მიზანი, ჩანს, მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრების ტექსტის გადმოწერა იყო. ქართველ მეცნიერთაგან მან პირველმა შეისწავლა ეს ხელნაწერი ადგილზე და გადმოწერა. მანამდე, 1890 წელს ცნობა მის შესახებ გამოაქვეყნეს ნიკოდიმე კონდაკოვმა და დიმიტრი ბაქრაძემ.

დავით ყიფშიძეს ამ ტექსტის გამოქვეყნება არ დასცალდა. ჩანს კი, რომ დაინტერესებულა ყველა ხელნაწერით. დღიურში ამოწერილი აქვს მის მიერ მოძიებული ცნობები ზოგიერთ მათგანზე – საეკლესიო მუზეუმის ხელნაწერი №636, მარტვილის მონასტრის ხელნაწერი №1 და წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების ხელნაწერი.

დავუბრუნდეთ კ.კეკელიძის პუბლიკაციის ისტორიას. ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში კ.კეკელიძის არქივში (№592) დაცულმა მასალამ ნათელი მოფინა საკითხს, თუ როგორ მიაგნო გამომცემელმა დავით ყიფშიძის გადაწერილ ტექსტს (იგულისხმება ჯრუჭი №4). ესაა სერგეი ოლდენბურგის 1915 წლით დათარიღებული წერილი კ.კეკელიძისადმი. საინტერესოა, რომ პეტერბურგის სამეცნიერო წრეში ცოდნიათ დ.ყიფშიძის მიერ გადაწერილი ტექსტის შესახებ. როგორც ს.ოლდენბურგი წერს, ნიკო მარი კ.კეკელიძეს მიუთითებს ხელნაწერებსა და წიგნებზე, რომელთა შორის დ.ყიფშიძის მიერ გადაწერილი ტექსტიცაა დასახელებული – ერთი ცისფერყდიანი რვეული №1, ხელნაწერის აღწერილობა და მეორე შავყდიანი რვეული №2, ტექსტი.

ჩანს, ნიკო მარის მითითების თანახმად, კორნელი კეკელიძემ ისარგებლა დ.ყიფშიძის მიერ გადაწერილი ტექსტით და თავის გამოცემაში ჯრუჭული წარმომავლობის ხელნაწერის მონაცემი ისე გაითვალისწინა.

სერგეი ოლდენბურგის დასახელებული წერილი მრავალ საინტერესო ცნობას გვაწვდის. გაირკვა, რომ მაქსიმე აღმსარებლის ტექსტზე მუშაობა კ.კეკელიძეს 1915 წელს დაუწყია. კიდევ ერთხელ დასტურდება, რომ საქართველოსა და რუსეთის

ფილოლოგიურ კერებს შორის ქართველოლოგიური მუშაობის კოორდინაცია არსებობდა. ამ კოორდინაციისა და სასარგებლო ურთიერთთანამშრომლობის მრავალ დამადასტურებელ ცნობას გვაწვდის მათი საქმიანი მიმოწერა, რითაც კარგად ჩანს ამ თანამშრომლობის მაღალი კულტურა და დიდი მნიშვნელობა.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

კიმენი, 1918: – კიმენი, ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები კ.კეკელიძის რედაქტორობით, ტ. I, ტფილისი.

ქავთარაძე, 1992: – ეთერ ქავთარაძე, დავით ყიფშიძე (ცხოვრება და მოღვაწეობა), თბილისი.

ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, კ.კეკელიძის არქ. №592.

Eter Kavtaradze
(Tbilisi, Georgia)

Regarding the Some Archival Materials of the Georgian Edition of the "Life of Maximus the Confessor"

Summary

The Georgian translated text of the composition "The life of St. Maximus the confessor" was published by K. Kekelidze according to three manuscripts. In the beginning of the working on these manuscripts the scholar did not have the one of them (Jruchi # 4) and he had used the copy of the manuscript, that was copied by D. Kipshidze.

In the K. KeKelidze`s archive there is a letter (# 592) written by Sergei Oldenburg to K.Kekelidze. This letter brought to light the process how K.Kekelidze got the above mentioned manuscript from D.Kipshidze. Found out that instructions for that issue to K.Kekelidze gave another prominent scholar Nicolas Marr. This letter gives us interesting complete information about the history of the working on the text of that manuscript.

This letter also presents to us the fact, which proves the existence of coordinated working between Georgian and Russian philological centers.

ეკა ჭყოიძე
(თბილისი, საქართველო)

„უმჯობეს არს ჩემთვის სიკუდილი“ (არჩილ მეფის ასულის ტრაგედია „მატიანე ქართლისა“-ს და ვასილ ბარნოვის „ხაზართა სასძლოს“ მიხედვით)

„ქართლის ცხოვრება“, განსაკუთრებით პირველი ტომი, რომელიც საქართველოს ისტორიას დავით აღმაშენებლის ეპოქის ჩათვლით მოიცავს[8], არ გვანებივრებს ამ პერიოდში მოღვაწე ქართველი ქალების შესახებ ინფორმაციის სიმრავლით. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით მეფეთა ასულნი არიან „დაჩაგრულები“. ამის საილუსტრაციოდ თუნდაც მართა ბაგრატიონის, ბაგრატ IV-ის შვილის გახსენება რად ღირს. ის ყველაზე წარმატებულია ქართველ მეფეთა ასულებს შორის, რადგან მარიამის სახელით ბიზანტიის დედოფალი გახდა და თანაც ორჯერ[9]. მისი ბიზანტიაში პირველი გადედოფლება „ქართლის ცხოვრებაში“ ერთი მშრალი წინადადებით მოიხსენიება: „ხოლო დიდმან ბაგრატ მეფემან გაათხოვა ასული თჳსი მართა და შერთო ბერძენთა მეფესა“ ***(ქართლის ცხოვრება, 1955: 308).*** ამის ფონზე წმ. მოწამე არჩილ მეფის (744 წ.) ასულის, შუშანის ვრცელი ისტორიის ჩართვა იმავე „მატიანე ქართლისა“-ში უდავოდ სასიამოვნო გამონაკლისს წარმოადგენს.

მეფე არჩილი არაბთა ერთ-ერთი ლაშქრობის დროს სიკვდილით დასაჯეს. მისი „წამება“ აღწერილი ლეონტი მროველის მიერ „ქართლის ცხოვრებაში“ შევიდა ***(ქართლის ცხოვრება, 1955: 245-248)***. ის საქართველოს ეკლესიამ წმინდანად შერაცხა და მისი ხსენების დღედ 21 ივნისი (4 ივლისი) დაადგინა (მისი ცხოვრება მოკლედ იხ.: ***დეკანოზი ზაქარია მაჩიტაძე, 2003: 139-141***). მისი მოღვაწეობის პერიოდზე მკვლევართა შორის აზრთა

---

[8] თუმცაღა, კრებულის ბოლო თხზულება „ლაშა გიორგის-დროინდელი მემატიანე“ დავითის შემდგომი პერიოდის ამბებს აღწერს ლაშა-გიორგის მოღვაწეობის ჩათვლით (1213-1223 წწ.), მაგრამ ეს თხზულება იმდენად მცირე მოცულობისაა ***(ქართლის ცხოვრება, 1955: 365- 370)***, რომ რეალურად კრებული დავითის ეპოქის ამბების მოთხრობით მთავრდება.

[9] 1071-1078 წლებში როგორც მიქაელ VII დუკას მეუღლე და 1078-1881 წლებში ნიკიფორე III ბოტანიატეს თანამეცხედრე.

სხვადასხვაობაა. ამ ფაქტის დათარიღება VII საუკუნის ბოლოდან VIII საუკუნის ბოლომდე მერყეობს ***(ლორთქიფანიძე, მეტრეველი (რედ.), 2000: 52-53).*** სხვა ვერსიით, მისი წამება უფრო ზუსტადაც, 744 წლითაც თარიღდება ***(დეკანოზი ზაქარია მაჩიტაძე, 2003: 139).*** შუშანის ისტორია „მატიანე ქართლისაში“ პირველსავე ქვეთავშია მოთხრობილი, რომელიც ასე სათაურდება: „მეორმოცდახუთე მთავარნი ქართლისა, იოვანე და ძმა მისი ჯუანშერ, ძენი წმიდისა მოწამისა არჩილ მეფისანი, ხოსროიანნი“ ***(ქართლის ცხოვრება, 1955: 249).*** აღნიშნული მონაკვეთის მიხედვით არჩილის გარდაცვალების შემდეგ მისი ერთი ძე იოვანე ეგრისს გაეშურა და თან წაიყვანა დედა და ორი და. ხოლო მეორე ძე ჯუანშერი ორ დასთან ერთად ქართლსა და კახეთში დარჩა. არჩილის ოთხი ასულისგან უმცროსი იყო შუშანი „სახითა შუენიერ. და მიესმა სიშუენიერე მისი ხაზართა მეფესა ხაკანსა“ ***(ქართლის ცხოვრება, 1955: 249,)***, რომელმაც შუშანს ხელი სთხოვა. ამის სანაცვლოდ ხაზართა მმართველი ქართველებს არაბების წინააღმდეგ ბრძოლაში დახმარებას პირდებოდა. როგორც ჩანს, საქართველოს სამეფო კარზე ამ შემოთავაზებას ამრეზით შეხვდნენ. ქართლში დარჩენილმა ჯუანშერმა ჭკუა თავის ეგრისში დამკვიდრებულ ძმას, იოვანესაც ჰკითხა, რომელმაც ცალსახად უპასუხა, რომ უმჯობესია „შევიდეთ საბერძნეთად და მივმართოთ ქრისტიანეთა, ვიდრეღარა შეიგინოს შვილი ჩუენი წარმართთა მიერ“. ამ მომანკვეთიდან აშკარაა, რომ სამეფო ოჯახის ასეთი გადამჭრელი უარი სარწმუნოებრივი მოტივებით იყო ნაკარნახევი, რაც მომდევნო ეპიზოდში კიდევ უფრო აშკარა ხდება. ამასობაში სამმა წელმა განვლო. ხაზართა ხაკანზე დრომ ვერ იმოქმედა და უარის მიუხედავად, თავისი განზრავის აღსრულებაზე ხელი ვერ ააღებინა. გამოგზავნა თავისი სარდალი ბლუჩანი, რომელმაც კახეთში ჯუანშერი და შუშანი დაატყვევა და ქართლი თბილისითურთ ააწიოკა. ხაზართისკენ მიმავალმა შუშანმა, როცა დარიალს მიუახლოვდნენ, თავის ძმას შემდეგი სიტყვები უთხრა: „უმჯობეს არს ჩემთჳს სიკუდილი, რათა ღირს მყოს მე უფალმან წმიდათა დედათა თანა, ვიდრეღა შევიგინო წარმართთა მიერ“ ***(ქართლის ცხოვრება, 1955: 250)***. ამოიღო ბეჭდიდან თვალი, რომლის ქვეშაც საწამლავი ჰქონდა. მოწოვა და მაშინვე განუტევა სული. ამგვარად, ბლუჩანმა ხაკანს მხოლოდ ჯუანშერი ჩაუყვანა. ხაკანი განრისხდა, რომ მას თუნდაც შუშანის გვამი არ ჩაუტანეს. ბლუჩანი სასტიკად დასაჯეს („„მოაბეს ყელსა საბელი, და განზიდვად სცეს ორთა ცხენოსანთა იმიერ და ამიერ, და მოსწყჳდეს თავი მისი ბოროტად“ ***(ქართლის ცხოვრება, 1955: 250).***

ამის შემდეგ ჯუანშერმა ხაზარეთში 7 წელი დაყო, რის შემდეგაც ხაკანმა ის დიდი პატივით გამოუშვა თავის ქვეყანაში.

მთელ ამ მონაკვეთში სხვა საითხებთან ერთად ყველაზე საინტერესო ორი მომენტია: ერთს პოლიტიკური დატვირთვა აქვს, ხოლო მეორეს – ზნეობრივ-რელიგიური. საგულისხმოა ის, რომ სავარაუდოდ ხაზართა ხაკანს შუშანი ნანახი არა ჰყავს, ყოველ შემღხვევაში, მას პირადად ნამდვილად არ იცნობს. ამის მიუხედავად, როგორც ჩანს, იმდენად ვნებიანად არის მონდომებული, რომ სამწლიანი ინტერვალიც ვერ აცხრობს მის სურვილს. დიპლომატიური ქორწინების[10] ამ შემოთავაზებაზე ქართული მხარე უარს ამბობს რელიგიური მოტივებიდან გამომდინარე და ისევ ბიზანტიისკენ ორიენტირებას ამჯობინებს, რაც კიდევ ერთხელ მიანიშნებს ამ პერიოდის აღმოსავლეთი საქართველოს პრობიზანტიურ პოლიტიკურ კურსზე. ზნეობრივი თვალსაზრისით საინტერესო ამ მონაკვეთში ის არის, რომ „წარმართთან შეგინების“ სანაცვლოდ შუშანი გამოსავალს თვითმკვლელობაში ხედავს და ამას არა თუ არაქრისტიანულ საქციელად აღიქვამს, არამედ პირიქით, მისთვის ეს ერთგვარი გმირობაა, რის სანაცვლოდაც ის ღმერთისგან შესაბამის ჯილდოსაც ელის („ღირს მყოს მე უფალმან წმიდათა დედათა თანა“).

შუშანის ეს ვრცელი ისტორია, რაც როგორც აღვნიშნეთ, „ქართლის ცხოვრების“ ტრადიციული სტრუქტურისთვის ერთგვარ გამონაკლისს წარმოადგენს, ვერც ერთი დროის ვერც მწერალს და ვერც მკითხველს გულგრილს ვერ დატოვებდა. ამ ისტორიისადმი ვასილ ბარნოვის (1857-1934), ქართული საისტორიო რომანის ფუძემდებლის ინტერესი შემთხვევითი არ უნდა იყოს. ცობილია, რომ მისი დედა მაია იაშვილი, რომელიც განათლებული და თხრობის იშვიათი უნარით დაჯილდოვებული ადამიანი ყოფილა, ძალიან კარგად იცნობდა „ქართლის ცხოვრებას“ ***(ქართული ლიტერატურის ისტორია, 1982: 189).*** მწერლისთვის ეს ისტორია ბავშვობიდანვე კარგად ნაცნობი უნდა ყოფილიყო. რომანი „ხაზართა სასძლო“ მან 1919 წელს დაწერა და

---

[10] ცალსახაა, რომ დიპლომატიური ქორწინების კლასიკური შემთხვევაა, რადგან ხაზართა ხაკანი ქართულ მხარეს ამის სანაცვლოდ არაბების წინააღმდეგ სამხედრო დახმარებას ჰპირდება. ეს შუა საუკუნეების რეალობაში დინასტიურ/დიპლომატიური ქორწინების საკმაოდ გავრცელებული ფორმა იყო.

მისი ისტორიული რომანების ადრეულ ხანას განეკუთვნება (ქართული ლიტერატურის ისტორია, 1982: 210. რომანს ქართული ლიტერატურის მკვლევარნი „ტრფობა წამებულთან“ ერთად განიხილავენ, რადგან ორსავე ნაწარმოებში იგივე ეპოქაა ასახული იგივე სულისკვეთებით ***(ქართული ლიტერატურის ისტორია, 1982: 576)***.

ვ. ბარნოვის რომანში ზემოთ აღნიშნული ისტორია ვითარდება ორი პიროვნული ტრაგედიის მხატვრულად ასახვის ფონზე: ერთია, როგორც მოსალოდნელი იყო, საკუთრივ შუშანის ტრაგედია და მეორე, ხაზართა სარდლის, ბლუჩანისა. ეს უკანასკნელი სოციალური უკუღმართობის მიზეზით იღუპება ***(ინაური, 2009: 39)***. ხაკანის პირადი სურვილის აღსრულებისთვის ბევრჯერ ჩაიგდო თავი განსაცდელში. ბოლოს, შუშანის თვითმკვლელობის გამო ხაკანმა მაინც არ დაინდო და სწორედ ის დასაჯა საშინელი სიკვდილით: „აწ მისგანვე ქვაჩათხეული ამირსპასალარი ბლუჩანი“ ***(ბარნოვი, 1963: 357)***. საკუთრივ შუშანი რომანის მთავარი პერსონაჟია. მას სარწმუნოებრივი მოტივებით, ბლუჩანისგან განსხვავებით, თვითონ გამოაქვს თავისი თავისთვის სასტიკი განაჩენი. სულიერი იდეალებით განმსჭვალული რთულ ცხოვრებისეულ გზას გადის: ქართველი მეფის შვილი და ხაზართა მომავალი დედოფალი დიდი შინაგანი ჭიდილის შემდეგ იღებს გადაწყვეტილებას, რომ სიცოცხლე თვითმკვლელობით დაასრულოს. ეს გადაწყვეტილება იმდენად დიდი ტანჯვის შედეგადაა მიღებული, რომ მის აღმსრულებელ მეფის ასულს მკითხველის თვალში გმირად აქცევს: „ძნელი ყოფილა თავის განწირვა, საშინლად ძნელი! მაგრამ აუცილებელია, ვით ბედისწერა ... მალე მიიღე სული ჩემი მკაცრად ტანჯული“ ***(ბარნოვი, 1963: 348)***. რომანი ქართულ ლიტერატურაში „ქართლის ცხოვრების“ ერთ-ერთი პერსონაჟის გაცოცხლების ერთ-ერთ საუკეთესო ნიმუშად უნდა ჩაითვალოს. ეს არც არის გასაკვირი. ვასილ ბარნოვს, მაგისტრის ხარისხით მოსკოვის სასულიერო აკადემიის კურსდამთავრებულს (1878-1882), უდავოდ, თავისი დროის საუკეთესო განათლება ჰქონდა მიღებული[11]. მისი როლი ქარ-

[11] აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ვასილ ბარნოვი იმ იშვიათ არა რუსთაგანია, ვისაც მოსკოვის აკადემიის დამთავრების შემდეგ ერთ-ერთი ეპარქიის ეპისკოპოსობა შესთავაზეს, ხოლო სამშობლოში დაბრუნებულს, საქართველოს ეკლესიის საჭეთ-მპყრობელობაც, რაზეც მან უარი განაცხადა. ბარნოვი

თული ისტორიული რომანის განვითარების საქმეში საყოველთაოდ აღიარებულია. ჩვენი წინამდებარე ნაშრომი მცირე და მოკრძალებული მცდელობაა მწერლის ამ თვალსაზრისით კიდევ ერთხელ წარმოჩენისა.

დასკვნის სახით კი შეგვიძლია დავძინოთ, რომ ვასილ ბარნოვი მისთვის დამახასიათებელი ოსტატობით წარმოგვიჩენს მეფისწული შუშანის რთულ ცხოვრებისეულ გზას. მის შინაგან ჭიდილსა და სულიერი იდეალებისადმი სამაგალითო ერთგულებას. შუშანმა დიდებით აღსავსე ცხოვრებას, რომელიც იცოდა, რომ არაქრიასტიანულ ხაზართა სამეფოში ელოდა, სიკვდილი ამჯობინა. შესაბამისად, ისტორიული ფაქტიც და ამ ფაქტის ლიტერატურული ასახვაც სარმუნოებისთვის თავდადებული ქართველი ქალის კიდევ ერთ საუკეთესო მაგალითად უნდა ჩაითვალოს.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ბარნოვი, 1963: – ბარნოვი ვ., „ხაზართა სასძლო“, თხზულებანი 10 ტომად, ტ. VI, თბილისი.

ბარნოვი, 2003: – ბარნოვი ვ., პასკალი იეზუიტების წინააღმდეგ (რუსულიდან თარგმნა, შენიშვნები და ბოლოსიტყვაობა დაურთო ე. კალანდარიშვილმა, თბილისი.

ინაური, 2009: – ვასილ ბარნოვის (ბარნაველის) პროზა, ახალციხე.

დეკანოზი ზაქარია მაჩიტაძე, 2003: – დეკანოზი ზაქარია მაჩიტაძე (შემდგენელი), „ქართველ წმინდანთა ცხორევბანი“, თბილისიათენი.

ქართლის ცხოვრება, 1955: – ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, I, თბილისი.

ქართული ლიტერატურის ისტორია, 1982: – ქართული ლიტერატურის ისტორია 6 ტომად, გ. ლიონიზე (მთ. რედ.), ტ. 5 (XIX საუკუნის დასასრული, XX საუკუნის დასაწყისი), თბილისი.

გრძნობდა, რომ მწერლობა და პედაგოგობა უფრო შესაფერისი იყო და არ ჰქონდა უფლება თავის თავზე აეღო სულიერი წინამძღვრის მისია ***(ბარნოვი, 2003: 143).***

წიგნის ელექტრონული ვარიანტი იხილე
http://dspace.nplg.gov.ge/handle/1234/3004 ,
http://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/3004/1/KartuliLiteraturisIstoria_tomi_V.pdf

Eka Tchkoidze
(Tbilisi, Georgia)

"I Prefer to Die"
(King Archil's daughter's tragedy according to "Matiane Kartlisa" (11th c. Georgian chronicle) and Basil Barnovi's "Khazars' bride" (1919)

Summary

Georgian king Archil's reign in Eastern Georgia is not defined exactly. Although, it is regarded to be put between 7th-8th centuries. According to his "Martyrdom" he was martyred by the Arabs. After that his two sons, Iovanne and Juansher were appointed as kings of Georgia. Iovanne moved to Eastern Georgia and Juansher remained in Eastern with his sisters. Shushan, the youngest sister, was well-known for her beauty. Even Khazars's khagan was aware of it asking her hand in marriage. The main reason of her refuse was definitely religious. Shushan did not want to be engaged with non-Christian and preferred to suicide. This touching history became a topic of Basil Barnovi's historical novel the "Khazars' bride". In this novel the above-mentioned historical event is presented with exceptional ability, which is not accidental. Basil Barnovi is the establisher of the Georgian historical novel and undoubtedly one of its best representatives.

სალომე ბახია-ოქრუაშვილი
(თბილისი, საქართველო)

ეთნოლოგიური დაკვირვება ტრადიციულ სულიერ კულტურაზე (სამეგრელოს მასალების მიხედვით)

ჩვენს მიერ, წლების მანძილზე სამეგრელოში შეკრებილმა ეთნოგრაფიულმა მასალებმა ნათლად აჩვენა, რომ ტრადიციულმა სულიერმა კულტურამ, რომელმაც ქართულ ეთნიკურ-სოციალურ-რელიგიურ შეხედულებათა ნორმების ფორმირებაში მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა, ტრანსფორმირებული სახით თითქმის XX საუკუნის პირველ ნახევრამდე მიაღწია. ტრადიციული საზოგადოება, რომელიც ორიენტირებული იყო დროის ციკლურ აღქმაზე, თავისი რელიგიური, რიტუალური, ცოცხალი პრაქტიკული ქმედებებით ცდილობდა უფრო ახლოს მისულიყო ბუნებასთან, სამყარო შეეცნო და მასზე შეხედულება შეექმნა. ტრადიციული რელიგიური კულტურის ფორმაში საოჯახო კულტურის ძირითად ატრიბუტებად წმინდა და სარიტუალო კერა, წინაპრის კულტი, მარანის ნაგებობა თავისი ზედაშეებით, საოჯახო სალოცავები და სხვ. მიიჩნეოდა.

ძველთაგან დიდი მნიშვნელობა შემდეგ სალოცავებსა და ღვთაებებს ენიჭებოდა: „ოდუდია სამგარიო“ – ოჯახის მეთაური მამაკაცის სალოცავი, „ხეხუჯობა“ – ხელმხარის დალოცვა; „შქვითული“ – ჭირნახულის დაბინავების სალოცავი, „სამგარიო“ – საქონლის სალოცავი. ამავე დროს, მთავარანგელოზების მიხეილისა და გაბრიელის, „მიქამგარიოს“ ლოცვა; „სადაბადო“ – ოჯახის რძლების ანუ ქალების სალოცავი; „ჯიჯო|ჯინჯი ხატი“ (ძირი ხატი) და სხვ. გარდა ამისა, თითოეული ოჯახის ცხოვრებისეულ მოვლენებთან – ბავშვების დაბადებასთან, ქორწილთან, მიცვალებულთან და სხვა მოვლენებთან დაკავშირებული ლოცვითი-რიტუალური ჩვეები იყო დადგენილი. რიტუალური ქმედებები ყველა წესის დაცვით სრულდებოდა, რომელიც აუცილებელი მსხვერპლშეწირვით თავდებოდა. მსხვერპლშეწირვა მნიშვნელოვანი ელემენტი იყო, იგი მთავარ საშუალებად ითვლებოდა, იმისთვის, რომ ღვთაებები მოემადლიერებინათ, მათი მრისხანება ჩაეცხროთ და წყალობა მოეპოვებინათ.

დასავლეთ საქართველოში და კერძოდ კი, სამეგრელოში ტრადიციულ ღვთაებათა სალოცავები სამეურნეო ნაგებობასთან, მარანთან იყო დაკავშირებული. მარანი აქ ძველთაგან ორი ტიპის, ღია და დახურული იყო გავრცელებული. მეცნიერები ვარაუდობენ, რომ ღია

მარანი, ჩვეულებრივ, დახურულს უსწრებდა წინ. იგი მაღლობ და მშრალ ადგილებში ეწყობოდა. ქვევრები ისეთი ხეების ქვეშ თავსდებოდა, რომლებსაც სუსტი ფესვები ჰქონდა და ქვევრს ვერ დააზიანებდა. ასეთი იყო – თხილი, წყავი, ვაშლი, მსხალი, კომში, სადაც ღია მარანი კეთდებოდა, მოსახლეობა ნიადაგის და გრუნტის თვისებების წინასწარ გამოკვლევას ცდილობდა ***(თოფურია, 1963:157-172).***

ჩვეულებრივ, რელიგიურ-ტრადიციული რიტუალური ქმედებები, სეზონურობასთან, კლიმატურ ცვლილებებთან და რაც მთავარია, მოსახლეობის სასოფლო-სამეურნეო საქმიანობასთან იყო დაკავშირებული. რიტუალური ქმედებები თავისი საწესო სიმბოლოებით და მნიშვნელობით, ნაწილობრივ ერთმანეთის მსგავსი, თუმცა, მრავალმხრივ თავისი სახასიათო ლოცვებით განსხვავებულიც იყო. დასავლეთ საქართველოში გავრცელებულ სალოცავ ნაგებობაზე – მარანზე, მისი ზედაშეების დამზადებისა და დანიშნულების თაობაზე, ეთნოლოგიურ ლიტერატურაში ს. მაკალათიასა და ნ. თოფურიას გამოკვლევები, მდიდარ და საინტერესო მასალებს გვაწვდიან ***(მაკალათია, 1941; თოფურია, 1936).*** უნდა ითქვას, რომ მარანში შესრულებულ ღვთაებათა სალოცავებს, ჩვენი ვარაუდით სოციალური დატვირთვაც ჰქონდათ.

„ოდუდია სამგარიო“ („დუდი“ = თავი; სათავისო; სამგარიოზე უფრო ქვემოთ იქნება საუბარი) – ოჯახის ხელმძღვანელს და „მახვამალის“ (მლოცველი) სალოცავს წარმოადგენდა. ამ ღვთაებას უხუცესი, საკუთარი თავისა და უფროსი ვაჟიშვილის (თავის დროზე მისი შემცვლელის) ჯანმრთელობას ავედრებდა. სალოცავი ჩვეულებრივ ზამთარში, უმეტესად დეკემბრის ან იანვრის თვეში სრულდებოდა. ზვარაკად მამლებსა და გოჭს სწირავდნენ.

„უნჩაშ კოჩს“ (უფროსი კაცი) როგორც სოციალური გაერთიანების ხელმძღვანელს საკმაოდ დიდი დატვირთვა ჰქონდა ოჯახში. იგი, ყველა საქმეში მთავარი იყო; მის გარეშე გადაწყვეტილებებს ვერავინ იღებდა, აზრს ყველა მას ეკითხებოდა; ოჯახისა და მისი წევრების ბედსაც იგი წყვეტდა; ყველანაირ სამუშაოს შვილებს შორის, მათი მონაცემების გათვალისწინებით ანაწილებდა; ყიდვა-გაყიდვის საკითხიც მას ეკითხებოდა და ა.შ. ამავე დროს, იგი რელიგიური ხელმძღვანელი და მლოცველი იყო. საკულტო ნაგებობას – მარანს თვითონ და უფროსი ვაჟი უვლიდა. უფროს ვაჟს, სანამ მამა ცოცხალი იყო სალოცავის მოვლასა და რაც მთავარია, რიტუალების შესრულების წესებს ასწავლიდა. მარანში სისუფთავის დაცვა, ქვევრების სარეცხი იარაღების და ღვინის ჭურჭლის მოვლაც მათ ევალებოდათ. „ოდუდია სამგარიოს“ ლოცვას მამა-შვილი, ქვევრთან მუხლებზე დაჩოქილი ასრულებდნენ. ქვევრის თავს ანთებულ სანთელს

მიაკრავდნენ. უხუცესი დაილოცებდა, „ლაგვანს“ (ქვევრს) თავს მოხსნიდა, სანთელ-საკმეველს შვილს და თვითონაც თავზე მოიტარებდა, დედა ქალის მიერ მომზადებულ სინზე მოთავსებულ რამდენიმე ნაღვერდალზე დაწვავდა. ლოცვის დამთავრების შემდეგ, სარიტუალო ერთ დიდსა და ორ ინდივიდუალურ კვერს, საკლავის გულ-ღვიძლს (რომლის ჭამის უფლება მხოლოდ მათ ჰქონდათ) შეჭამდნენ. ამოღებული ღვინით საკუთარ თავს, ოჯახის წევრებს, მათ საქმიანობას დალოცავდნენ. მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლებოდა საერთო სადღესასწაულო სუფრის გარშემო ოჯახის წევრების ერთად შეკრება.

თუ ოჯახის მეთაური გარდაიცვლებოდა, „ოდუდია სამგარიოს ლაგვანი“ „ბენი“ ე.ი. თავისუფალი ხდებოდა და ოჯახის შემდგომი მეთაურისა და მისი უფროსი ვაჟის მფლობელობაში გადადიოდა.

მოგვიანებით, XX საუკუნის დასაწყისში სამეგრელოს უმეტეს რაიონებში ამ ჩვეულებამ ტრანსფორმაცია განიცადა. მოსახლეობის ნაწილს, რომელსაც ოჯახში მახვამალი აღარ ჰყავდა, ჯერ სხვა მამაშვილობიდან მოწვეულ მლოცველს, ხოლო შემდგომ სხვა გვარის მახვამალსაც ატარებინებდა რიტუალს. დროთა ვითარებაში, „ბენი“ ქვევრის გატეხვასა და მის მოცილებას ჩაეყარა საფუძველი. უცხო გვარის პიროვნებასთან მოლაპარაკების საფუძველზე, ეს პიროვნება, ჩუმად, ღამე ქვევრს გატეხავდა. მიწიდან ამოიღებდა და ნამტვრევებს სახლიდან შორს, მიწაში ჩაფლავდა. ჩვენი ვარაუდით, ეს ჩვეულება, ინდივიდუალური ოჯახების გამრავლებას, დიდი ოჯახების შემცირებას და პატრონიმიული ორგანიზაციის („თურის“) ოდეოლოგიური ერთობლიობის მოშლას უკავშირდებოდა. თანაც, იგი ამ დროისათვის, ტრადიციული სულიერი კულტურის შესუსტებაზეც მეტყველებდა.

„საღმრთო-საოხორო“, როგორც აღინიშნა, დიდი ოჯახის საცხოვრებელი სახლის მფარველ სალოცავს წარმოადგენდა. მარანში საღმრთო-საოხოროს სახელზე „საჯიმალო“ (საძმო) წმინდა ლაგვანი იყო ჩაფლული. ს. მაკალათიას მასალების თანახმად, მეგრელები ამ სალოცავს აღდგომა დღეს ასრულებდნენ *(მაკალათია, 1941:315-316)*. ჩვენი ეთნოგრაფიული მასალების თანახმად კი, ყველა ოჯახს ამ სალოცავისთვის, წელიწადის ერთი რომელიმე დღე შეეძლოთ აერჩიათ. ამ დღეს ოჯახიდან „გათხირი“ (გათხოვილი) ქალების სხვადასხვა სანოვაგით, ზვარაკით, ღვინით, სანთელ-საკმეველით მამის სახლში მოსვლა აუცილებელი იყო. დედა ქალი, ოჯახის უფროსი დიასახლისი, ოჯახის ყველა მამაკაცის, ქალიშვილისა და გათხოვილი ქალების სახელზე ინდივიდუალურ და ერთ საერთო ყველიან კვერებს (რომელიც ოჯახის ერთიანობის სიმბოლოს წარმოადგენდა) ხარშავდა. დიასახლისი და რძლები ლოცვაში მონაწილეობას არ იღებდნენ. მარანთან, მხოლოდ

ოჯახის ძირითადი წევრები იკრიბებოდნენ, სადაც სარიტუალო კერა ენთო. მარანში ქალებს შესვლის უფლება არ ჰქონდათ.

მახვამალი, უნჩაში კოჩი საზვარაკე პირუტყვსა და ფრინველს (ხბო, ცხვარი, მამლები, ქათმები, გოჭი...) მარნის გარშემო ლოცვით შემოატარებდა, შემდეგ პირს აღმოსავლეთისაკენ მიუბრუნებდა და დაკლავდა. სისხლს აქა-იქ მოასხამდა და სარიტუალო კერასაც მიაპკურებდა. უფროსი ძმები ტყავსა და ჩლიქებს, ლოცვის დამთავრებისთანავე, სადმე უსაფრთხო ადგილებზე ღრმად მიწაში ჩაფლავდნენ, რომ ნადირს არ ამოეთხარა. ხორცს, იქვე სარიტუალო კერაზე ხარშავდნენ. სამეგრელოს უმეტეს და მით უმეტეს, მთიან რაიონებში ამ ხორცის ჭამა, მხოლოდ სალოცავის მონაწილეებს შეეძლოთ. ოჯახის უფროს ქვევრიდან ღვინოს „ხირკეთი“ (გოგრის ხელადა) ამოიღებდა, ყველა იქ მდგომს დალოცავდა. ცხადია, მახვამალის რიტუალური ქცევა სხვა სალოცავებზე ჩატარებულისაგან არ განსხვავდებოდა, თუმცა, ლოცვა იყო განსხვავებული – მათი ჯანმრთელობის, კეთილდღეობის შემდეგ, მათ ისევ სამეურნეო სიუხვეს უსურვებდა, რომ შვილებს ეკონომიკური გაჭირვება არ შექმნოდათ. ბოლოს ყველა სანთელსა და საკმეველს მათ თავზე მოავლებდა და სარიტუალო კერაში ჩაყრიდა. საკლავის გულ-ღვიძლს და კვერებს ყველა იქვე შეჭამდა, დანარჩენი კი სადღესასწაულო სუფრაზე მიჰქონდათ.

„ხეხუჯობა“ იგივე ხელმხარის დალოცა ხელოსნობას, კერძოდ კი მჭედლობის საქმიანობას უკავშირდებოდა. თუ ოჯახში ხელოსანი ჰყავდათ, მაშინ სალოცავს „ოჭკადირეშ ოხვამერს“ (სამჭედლოს სალოცავი) უწოდებდნენ. მის სახელზე მარანში ქვევრიც იყო ჩაფლული. ამ სალოცავის დღესასწაული 31 დეკემბრის საღამოს სრულდებოდა. ხეხუჯი, როგორც ჩანს, საოჯახო ღვთაებას წარმოადგენდა, რადგან მასში ოჯახის ყველა ძირითადი, მამაკაცი წევრი იღებდა მონაწილეობას. ამ სალოცავთან დაკავშირებით საინტერესო მონაცემები ს. მაკალათიას ნაშრომშია დაცული, რომელიც უფრო ძველია და სრული, ვიდრე ჩვენი გვიანი მასალები. მისი მასალით, ამ დღეს მჭედლის ოჯახში გოჭს კლავდნენ, აცხობდნენ კვერებს, ინდივიდუალურად ყველა წევრზე თითო კვერცხს ხარშავდნენ. დედა ქალი „ხონჩაზე“ (სინზე) სანოვაგესთან ერთად სამჭედლო იარაღებს – ქურას, კვერსა და გაზს მიუწყობდა. სანთლებს იმდენს ამზადებდა, რამდენი ძირითადი წევრი იყო ოჯახში. ასევე ამზადებდა სანთლებს ოჯახიდან გამზითვებული, გათხოვილი ქალებისათვის. თუ ქალი ახლოს ცხოვრობდა, ის კვერსა და სანთელსაც თვითონ აგზავნიდა. მომზადებულ ხონჩას მამაკაცი მარანში ქვევრთან მიიტანდა. მარჯვნივ მოატრიალებდა და საკუთარ თავსა და მამის წინ, ქვევრთან მუხლებზე

მდგარ ვაჟიშვილებს დალოცავდა. ლოცვის დასასრულს, იქ მყოფები მუჭებს მილივით შეკრავდნენ და ერთმანეთს ზემოდან დაადებდნენ. უხუცესი შიგნით წყალს ან ღვინოს ჩაასხამდა და დაილოცებდა, რომ წმ. სოლომონს მათი საქმიანობა ისე წაეყვანა, როგორც სითხემ მილში შეუფერხებლად გაიარა *(მაკალათია, 1941:321-322)*. მჭედლის ოჯახში, ახლად დაბადებულ უფროს ვაჟს, სამჭედლოს ოხვამერს სწირავდნენ, რომ მამის საქმიანობა გაეგრძელებინა.

მჭედლობა განსაკუთრებული ხასიათის ხელობად ითვლებოდა, ამიტომ მისი სხვისთვის გაზიარებას გაურბოდნენ და მას მხოლოდ საკუთარ მემკვიდრეებს გადასცემდნენ. მიღწევები, ცალკეული მჭედლის მიღწევად ითვლებოდა, რადგან რკინის წრთობის, მისი მოქნა-მოდრეკის, საბრძოლო და სამუშაო იარაღების შესრულება მაღალ დონეზე უნდა მომხდარიყო. სამეგრელოსი ბევრი გამორჩეული მჭედელი იყო *(კაკაბაძე, ჯალაბაძე, 1979:90-92)*.

„შქვითულის“ სახელზე ქვევრის დანიშვნა, სამეგრელოს ყველა რაიონში იცოდნენ. დღესასწაული ოქტომბრის ბოლო ორშაბათ დღეს ეწყობოდა. ძველად, ამ დღეს შვიდი სული, სხვადასხვა სახის საქონელისა თუ ფრინველის (ხბოს, ციკნის, ბატკნის, გოჭის, ინდაურის, ქათმის, ბატის ან იხვის) დაკვლა იცოდნენ. „შქვითული“ იგივე საოჯახო სალოცავს წარმოადგენდა, რომელიც ჭირნახულის აღებასა და მის დაბინავებას უკავშირდებოდა. საზვარაკე საქონლის შეწირვასთან ერთად, ღვთაებას ფქვილისაგან გაკეთებულ ერთ, დიდ საერთო საოჯახო კვერს და სიმინდის ფქვილისაგან ინდივიდუალურ კვერებსაც აცხობდნენ. ოჯახის მახვამალი, სინზე სანოვაგესთან ერთად ხილს, სანთელ-საკმეველს, თუნუქის ფილაზე კი, კერიიდან ამოღებულ რამდენიმე ანთებულ მუგუზალს აწყობდა. სინს ქვევრის თავთან დადებდა, შვიდ სანთელს დაანთებდა. ღვთაება შქვითულს მადლობას მოახსენებდა მიღებული ბარაქიანი მოსავლისათვის და მომავლისთვისაც წყალობას შესთხოვდა. სენაკის რაიონის სოფლებში ჩაწერილი მასალებით, გარდა საქონლის სიმრავლისა, მახვამალი ოჯახის მფარველობას, კეთილდღეობასაც შესთხოვდა. როგორც წესი, ყველანი საკლავის მოხარშულ გულ-ღვიძლსა და კვერებს იქვე შეჭამდნენ დანარჩენი კი კერიან სახლში მიჰქონდათ. ამ დღეს სტუმრის მიპატიჟება და გამასპინძლებაც სასურველი იყო.

წალენჯიხის რაიონის სოფ. ჩქვალერში ჩაწერილი ეთნოგრაფიული მასალის თანახმად „სამგარიოს“ (იგივე „მიქამგარიოს“) საქონლის ღვთაებათა შორის მთავარი ადგილი ეკავა. მიქამგარიოში ორი მთავარანგელოზი – მიხეილი და გაბრიელი იგულისხმებოდა. მოსახლეობა მათ საქონლის სიმრთელეს, სიმრავლეს, ნადირისაგან

დაცვას შესთხოვდა. „მიქამგარიოს“ ლოცვას მარანში, რომ მოათავებდნენ, შემდეგ ტაძარში ეკლესიურადაც ასრულებდნენ.

სამურზაყანოელი მწყემსებისთვისაც საქონლის მთავარ მფარველად „მიქამგარიო“‖,ერგე“ ითვლებოდა. მათი აზრით, ისინი მთისა და საძოვრის პატრონები იყვნენ, რომლებიც ცის მნათობებს ემორჩილებოდნენ. მათში, ელვა-ჭექა-ქუხილი, კოკისპირული წვიმა, დარი თუ ავდარი „მიქამგარიოს“ ნებას ემორჩილებოდა *(სახოკია, 1950:289)*.

მ. მაკალათიას კვლევის შედეგად „მიქამგარიოს“ ძირითადი ფუნქციის გარდა, ადამიანთა მფარველობაც ეკისრებოდა. თუმცა, მახვამალი, რიტუალის დროს, ადამიანების დალოცვისას, ღვთაებას მთავარანგელოზებად მოიხსენიებდა. გარდა ამისა, იგი, „ოდუდია სამგარიოს სახელწოდების, შემოკლებულ მეორე ნაწილს, სამართლიანად მიქელ-გაბრიელის სახელებს უკავშირებდა“ *(მაკალათია, 1979:68)*. მისი აზრით, მთავარანგელოზს (მიქელ-გაბრიელ‖მიქამგარიო‖ერგე), ძველ წარმართულ ღვთაებათა თუ ღვთაების ფუნქციებსაც ითავსებდა, რომელიც მამაკაცური ბუნების მატარებელი იყო და საქონელთან ერთად მამაკაცების გამრავლება-ნაყოფიერების მფარველობის ფუნქციაც მიეწერებოდა *(მაკალათია, 1979:72)*.

სამეგრელოში სამგარიოს სალოცავზე „ოხვამერი ჩხოუ“-ს (სალოცავი ძროხა), შესახელება, დანიშვნა იცოდნენ. მას „პატენიას“ სახელით მოიხსენიებდნენ. „პატენიას“ ნამატი „ოდუდია სამგარიოს“ ლოცვის დღისათვის იწირებოდა. თუ „პატენიას“ ხბო არ ეყოლებოდა, იმ წელს გოჭს დაკლავდნენ. „პატენია“ როცა დაბერდებოდა დაკლავდნენ. ნამატის გაყიდვა არ შეიძლებოდა. თუ „პატენიას“ საფურე ხბო ეყოლებოდა, სალოცავის სახელზე გაზრდიდნენ და ნიშანს დაადებდნენ *(აბაკელია, 1985:200)*.

„სადაბადო“ ქალთა ოხვამერი ქვევრი, ქალების სალოცავს წარმოადგენდა, რომელიც სხვა ქვევრებისაგან განცალკევებით იყო მიწაში ჩაფლული. სადაბადოს ოჯახის დიასახლისი იხდიდა, რომლის სახელზედაც ძროხა ჰყავდა დანიშნული. ძროხა, როდესაც სახარე ხბოს მოიგებდა, მაშინ მას კლავდნენ და ქალები სადაბადოს ილოცებდნენ. დედაქალი სადაბადოს, ქმარ-შვილის, ჯანმრთელობას, გამრავლებას, ოჯახში მშვიდ და ბედნიერ ცხოვრებას შესთხოვდა. მაგრამ, ძროხა თუ საფურე ხბოს მოიგებდა, ქალები იმ წელს მხოლოდ კვერებით ილოცებდნენ. ფურს სადაბადოდ დანიშნავდნენ *(მაკალათია, 1941:323)*. ჩვენი ეთნოგრაფიული მასალებით, როცა „სადაბადო“ ძროხის დაკვლა გახდებოდა საჭირო, იმ დღეს ახლო ნათესავებსა და მეზობლებს იწვევდნენ, რომ ხორცი მეორე დღისათვის არ დარჩენილიყო.

როგორც ცნობილია, მრავალსულიანი დიდი ოჯახები, ჩვეულებრივ, უხუცესის სიკვდილის შემდეგ ინდივიდუალურ ოჯახებად

იშლებოდა. გაყრისა და ქონების განაწილებისას, განაყარი ძმები და ძმათაშვილები იდეოლოგიური ერთიანობის შესანარჩუნებლად „საღვთო-საოხორო“ ქვევრს საერთო სარგებლობაში იტოვებდნენ. ქვევრი მათი ერთიანობის სიმბოლო და „საჯიჯხატო“‖საჯინჯხატო“ (საძირხატო) ხდებოდა. ყოველ შემოდგომაზე განაყარი ოჯახების მეთაურები საერთო სალოცავ ქვევრს, საკუთარ ვენახში დაწურული ღვინის თანაბარი წილით ავსებდნენ. მეთაური და მახვამალი კვლავ უნჩაში კოჩი, ხნით უფროსი ძმა რჩებოდა. ამრიგად, ჯიჯიხატის სალოცავი უფრო ფართო სოციალურ ერთეულს, პატრონიმიას – „გმნარყების“ (განაყრების) სახით „თურს“ (სისხლით ნათესავი) მოიცავდა. მეგრელთა ყოფაში ამ სოციალურ ორგანიზაციას მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა. გარდა ზემოთ თქმულისა, ისინი სამეურნეო და სხვა საკითხებშიც ინტერესების ერთიანობას ინარჩუნებდნენ. ე.ი. თურის იდეოლოგიურ ერთობლიობას ორი კომპონენტი – სოციალური და რელიგიური გააჩნდა. სოციალური მხარე, ინსტიტუტის წევრთა საერთო წარმოშობაში, საერთო სახელწოდებაში, უფლება-მოვალეობათა და ინტერესების თანხვედრილობაში, განსახლების თავისებურ ფორმაში, ხოლო, მეორე კომპონენტი – ტრადიციული საკულტო, საერთო სალოცავების, წინაპრის კულტის ქონაში, რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების, რიტუალური ქცევების ერთობლივი აღნიშვნით აისახებოდა. ჯიჯიხატის სალოცავი – წალენჯიხის, ჩხოროწყუს, ზუგდიდის, მარტვილის და სხვადასხვა ბარის რაიონებში გვაქვს დადგენილი. საინტერესოა ნ. რეხვიაშვილის მიერ სამეგრელოში XX ს. 60-იან წლებში ფიქსირებული მასალები. წელიწადში ერთხელ, ისე რომ ოფიციალური ქრისტიანული დღესასწაულის „პიჭვანს“ (მარხვას) არ მოხვედროდა, თური, თავისი წინაპრის, ჯინჯ ოხორში“ (ფუძე საცხოვრებელში) იყრიდა თავს ჯიჯი ხატის სასამსახუროდ „ზისხირიშოწმაფუ“ (სისხლდასანთხევი), ე.ი. საწირავი ზვარაკით, პურ-ღვინით, ხილით, სანთელ-საკმეველითა და სხვა მოსაკითხით. ჯერ მარანთან იხდიდნენ საჯიჯხატო ხვამას და სადილობდნენ, ხოლო მეორე დღეს სტუმარ-მასპინძელი „ხატის კარზე“ (ტაძარში) მიდიოდნენ *(რეხვიაშვილი, 1969:116-118).*

მოხსენების ფორმატმა გვაიძულა მცირე მასალებით დაკმაყოფილება, თუმცა, შეზღუდულმა მასალებმაც კარგად წარმოაჩინა ქართველების (მეგრელების) ტრადიციული რელიგიური წარმოდგენები, რომლებიც ჩვეულებრივ ზებუნებრივი სამყაროს რწმენისა და ღვთაებათა თაყვანისცემის სისტემას წარმოადგენდა. ტრადიციული რელიგიის სოციალური კუთხით შესწავლა, მოსახლეობის დამახასიათებელ ყოფით ინტერესებს, საზოგადოებრივ აზრს, სოციალური პრობლემების თავისებური გადალახვის საშუალებების ძებნის წარმოჩინებას უწყობდა ხელს.

ტრადიციული რელიგიური სისტემის ძირითადი ატრიბუტები იყო – ოჯახის წმინდა კერა, მასთან ერთად – წინაპრის კულტი; საოჯახო და თურის წმინდა სალოცავები, რომლებიც ადამიანების სხვადასხვა საქმიანობისადმი იყო მიძღვნილი – აგრარული, მესაქონლეობის, სამრეწველო (მეფუტკრეობის, სამჭედლოს, ხელოსნობის, მეთევზეობის...). ტრადიციული საზოგადოების მსოფლმხედველობაში – არა ინდივიდუალური, არამედ კოლქტიური წარმოდგენები იდო. ისინი, კოლექტიური ძალებით კეთილი და ბოროტი სულების დამწყალობნებას მიმართავდნენ, როგორც ბუნებაში, ისე საკუთარ ცხოვრებაში. მათი კულტმსახურების მთავარი ფუნქცია – ზვარაკის მსხვერპლშეწირვა და რიტუალური ცოცხალი პრაქტიკა იყო, რომელიც, როგორც ჩანს, სხვა, უფრო ადრინდელი ხანის სოციალურ-ეკონომიკური საფეხურიდან იყო შემორჩენილი. ცხადია, რიტუალურმა ქმედებებმაც არაერთგვაროვანი გრძელი გზა განვლო და ტრანსფორმაციის იმ ფორმას მიაღწია, რომელიც XX ს. პირველ ნახევარში იქნა დადგენილი.

ტრადიციული რწმენა-წარმოდგენების, რელიგიური სისტემის მაგიურ ხასიათს ოჯახის მეთაურები, ხნით უფროსი მამაკაცი მლოცველები ახორციელებდნენ, რომელთაც ამის უფლება და ცოდნა მემკვიდრეობით გადმოეცემოდათ. ისინი რჩეულ ადამიანებად ითვლებოდნენ, რომელთა ადგილი, ხალხის რწმენით, სადღაც, ცაში იყო. ოჯახისა თუ თურის, სოციალური ჯგუფის წევრები უხუცესს უფლებას აძლევდნენ მათ ცხოვრებაზე ეზრუნა და აბსოლუტური კონტროლი დეწესებინა. მამაკაც წევრებსა და მედრობითი სქესის წარმომადგენლებს შორის თანაფარდობა არ არსებობდა. მომენტი, რომ პოპულაცია ქალის საშუალებით მეორდებოდა, იგნორირებული იყო. თუმცა, ინდივიდუალურად, არც ქალებს და არც მამაკაცებს საკუთარი ბედის გადაწყვეტა არ შეეძლოთ. ისინი, სოციალურ და ამავე დროს სულიერ ლიდერს ექვემდებარებოდნენ და მორჩილებას უცხადებდნენ, რაც თავისთავად სოციალური უჯრედის თვითდისციპლინასა და შრომის ნაყოფიერებას ზრდიდა. ყველაფერი კი სოციალურ, მორალურ და მასთან, სულიერ ერთიანობას ემსახურებოდა. როგორც ჩანს, ოჯახის, თურის ერთიანობა მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა ეთნიკური იდეოლოგიის ნაწილშიც. ყველა სალოცავი ამ ორგანიზაციის წევრების მშვიდობიანი ურთიერთობისა და არსებობის, მათი მტკიცე ურღვევი კავშირისათვის იყო გამიზნული. მათი სალოცავები თავისთავად იმ მითებთან იყო კავშირში, რომლებიც მათ საერთო წარმოშობას და სისხლით ნათესაობას ადასტურებდა. ამიტომ, იდეოლოგიური ერთობლიობა, ფაქტობრივად ამ კავშირის ურღვევობის დაემონსტრირებას ახდენდა. ისევე როგორც სამყაროს ერთ

მთლიანობად აღიქვამდნენ, ეს სოციალური ინსტიტუტებიც ერთი მთლიანი უნდა ყოფილიყო.

საქართველოში რუსეთის იმპერიის მმართველობის დამკვიდრების შემდეგ, ქართულ ეკლესიებში ქართულ ენაზე წირვა-ლოცვა გააუქმეს და რუსი მღვდელმთავრები ჩააყენეს. ამ პერიოდში ქართველები ეკლესიაში რუსულ წირვა-ლოცვას არ ესწრებოდნენ. რუსეთში ოქტომბრის რევოლუციის გამარჯვებას, საქართველოშიც დიდი პოლიტიკური, სოციალურ-ეკონომიკური ხასიათის ცვლილებები მოჰყვა. XIX საუკუნის 80-იანი წლებიდან ელესიისა და სამღვდელოების წინააღმდეგ ბრძოლა გამწვავდა. ათეისტებმა ბუნების თეოლოგიურ გაგებას საბუნებისმეტყველო მეცნიერული ახსნა დაუპირისპირეს. ქრისტიანებს თავიანთ ძირითად მოთხოვნებზე – აღსარებაზე, ნათლობასა და ზიარებაზე ძალადობის შიშით უარი ათქმევინეს. ამ ფაქტმა კიდევ უფრო გაახანგრძლივა ოჯახისა და პატრონიმიის სულიერი ერთიანობის სიმბოლო მარანი, რომელსაც კვლავ საკულტო ნაგებობის ფუნქცია დარჩა. ამას ისიც მოწმობს, რომ ამ პერიოდში მარნის ფუნქციები უფრო გაიზარდა. ქართველი მღვდლების დახმარებით, ამ საკულტო ნაგებობაში ნათლობისა და ჯვრისწერის რიტუალებიც ტარდებოდა. ფაქტია ისიც, რომ ტრადიციული სულიერი კულტურის სალოცავების პარალელურად მოსახლეობას მარანში ქრისტიანული წმინდანებისა და მათი დღეობა-დღესასწაულების – „თანაფას“ (აღდგომის), „მარაშინას“ (მარიამობის), „ჯგეგეს“ (წმ. გიორგის), ბარბალობის, ელიაობისა და სხვათა სახელზე საზედაშე ქვევრები ჰქონდათ დანიშნული, რომელსაც მხოლოდ იმ გარკვეულ დღესასწაულებზე ხსნიდნენ. ქართველები ქრისტეს ჭეშმარიტი აღმსარებლობისათვის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს კანონს – მარხვასაც იცავდნენ, რომელსაც შინაარსობრივად უფრო ფართო გაგება ჰქონდა. ამ დღესასწაულებს მოსახლეობა „ჯარალუას“ (საჯროს) უწოდებდა. ასეთი ჯარალუა დღესასწაულები წმინდანების სახელზე არსებული ტაძრების შემოგარენში იმართებოდა, რადგან იმ დროისათვის, ეკლესიებში წირვა-ლოცვა გაუქმებული იყო. ნ. რეხვიაშვილის მასალებით ირკვევა, რომ ასეთ ჯარალუა დღესასწაულებს უკვე სრული რელიგიური დატვირთვა აღარ ჰქონდა. ისინი ტრანსფორმირებული სახით მიმდინარეობდნენ და სახალხო გართობებისათვის გამოიყენებოდნენ. ჯარალუაზე სპორტული შეჯიბრებები – ჯირითი, ცხენ-ბურთი, ჭიდაობა და ა.შ. ეწყობოდა. ახალგაზრდები ერთმანეთს მეტოქეობას ლექსების წარმოთქმაში, ცეკვებსა და სიმღერებში უწევდნენ. ზოგჯერ ასეთ რელიგიურ დღესასწაულებს გართობასთან ერთად, ეკონომიკური დატვირთვაც ჰქონდა ***(რეხვიაშვილი, 1969:118-120, 127-129).***

ცენტრალურ ადგილებში კომუნისტური მთავრობა სპეციალურ ბაზრობებს მართავდა.

ამრიგად როგორც დავინახეთ, ტრადიციული სულიერი კულტურა ძველთაგან მჭიდროდ იყო ქრისტიანობასთან გადაჯაჭვული. სწორედ, საკულტო ნაგებობამ და მასში არსებულმა ქრისტიანულმა თუ ტრადიციულმა სალოცავებმა, ამასთან საბჭოთა წყობილების ხანაში „ჯარალაუს“ ფორმის დღესასწაულებმა შემოგვინახეს რელიგია. ხოლო რელიგიის დახმარებით მოსახლეობამ სოციალურთან ერთად სულიერი ერთობაც შეინარჩუნა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

აბაკელია, 1985: – აბაკელია ნ., მთავარანგელოზის თაყვანისცემა დასავლეთ საქართველოში (სამეგრელოს მასალების მიხედვით), ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, თბილისი.

კაკაბაძე, ჯალაბაძე, 1979: – კაკაბაძე ც., ჯალაბაძე გ., მჭედლობა სამეგრელოში. სამეგრელო, თბილისი.

მაკალათია, 1941: – მაკალათია ს., სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბილისი.

მაკალათია, 1979: – მაკალათია მ., მესაქონლეობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები სამეგრელოში. სამეგრელო, თბილისი.

რესვიაშვილი, 1969: – ჯაროზა სამეგრელოში. თეძო სახოკია, თბილისი.

სახოკია, 1950: – სახოკია თ., მოგზაურობანი: გურია, აჭარა, სამურზაყანო, აფხაზეთი, თბილისი.

თოფურია, 1963: – თოფურია ნ., ღვინის ზედაშეები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XII-XIII, თბილისი.

Salome Bakhia-Okruashvili
(Tbilisi, Georgia)

Ethnological Observation on Spiritual Culture
(according to the Materials of Samegrelo)

Summary

In Samegrelo places of worship of traditional spiritual culture deities were associated with economic designation construction – the cellar, where the practical ritual actions were carried out. In this construction all families or relationship entities of various Christian or traditional religion worshiping places had their clayey vessels dug in earth that contained family wine (”zedashe”) used for religious purposes. There were main attributes of traditional religion system – sacred family hearth, cult of ancestors and sacred places of worship. People tried to gain favor of kind and evil souls by collective forces. The main function of their cult service was sacrifice of sacrificial animals and organization of rituals.

Magic character rituals of religious system were executed by elderly men, distinguished worshippers. In the beginning of the 20th century when Russian Empire established its powers in Georgia, the significance of a cellar, as of a cult place grew. Atheists started struggle against the church and clergy. Therefore baptism and wedding rites were realized at the support of Georgian popes in cellars. According to ethnographic materials religious festivals of those times reached us in transformed form.

ნაილა ჩელებაძე, როინ მალაყმაძე
(ბათუმი, საქართველო)

მართლმადიდებელი ეკლესია XX საუკუნის 20-იანი წლების აჭარაში

XX საუკუნის 20-იანი წლების დასაწყისში აჭარა შედიოდა ბათომ-ჭყონდიდის, ხოლო 1923 წლიდან ბათომ-შემოქმედის ეპარქიაში. ქვეყნისათვის ამ უმძიმეს პერიოდში ეპარქიას სათავეში ედგა ეპისკოპოსი დავით კაჭახიძე. საბჭოთა ხელისუფლების დამოკიდებულება რელიგიისადმი ღიად აისახა 1921 წლის 15 აპრილის დეკრეტში, რომელშიც განსაკუთრებით საგანგაშო იყო მე-14 და მე-15 მუხლები. მასში ნათქვამი იყო, რომ არცერთ საეკლესიო და სარწმუნოებრივ საზოგადოებას არ ჰქონდა საკუთრების უფლება და მათი ქონება გამოაცხადეს სახალხო კუთვნილებად.

აღნიშნულმა დეკრეტმა ძველი სკოლის ახალ სისტემაზე გადასვლა განაპირობა, რომელიც აჭარაში შედარებით გვიან – 1924 წლიდან განხორციელდა. ამ ღონისძიებათა წინაპირობა იქმნებოდა დამოუკიდებელი საქართველოს პერიოდიდან, როდესაც განათლების სფეროს რეფორმაში გათვალისწინებული იქნა სასულიერო სასწავლებლების რეორგანიზაცია, საეკლესიო ქონების სახელმწიფო საკუთრებად გამოცხადება და საღვთო სჯულის სავალდებულო სწავლების გაუქმება. ეს კანონი 1918 წლის 26 ნოემბერს გამოქვეყნდა, რის შედეგადაც 1919 წელს აჭარაში გახსნილი ქართული გიმნაზიის სასწავლო გეგმაში არ იყო შეტანილი საღვთო სჯული. საგულისხმოა, რომ მთავრობის აღნიშნული კანონი არ შეეხო სხვა რელიგიურ კონფესიებს საქართველოში. აქედან გამომდინარე აჭარაში მუსლიმურ რელიგიურ სასწავლებლებში მოგვიანებით, კერძოდ, 1924-25 სასწავლო წლიდან გაუქმდა საღვთო სჯულის სწავლება, მაშინ როდესაც გიმნაზიები ადრიდანვე დაიხურა ***(ცივაძე, 1970: 37, 39, 41; ბაბილოძე, 1958: 78-79; ანდრიაშვილი, 1973).*** ამას რა თქმა უნდა თავისი მიზეზები ჰქონდა, რადგან ქვეყანაში შექმნილი დაძაბული საგარეო ვითარებიდან გამომდინარე ხელისუფლების მანევრირება ომისა და მშვიდობის გარშემო აიძულებდა მას, რომ ცალკეული რელიგიის მიმართ ორაზროვანი პოზიცია

ჰქონოდა. თუმცა, აჭარაში უფრო შეიზღუდა ქრისტიანობა, ისე როგორც ეს მოხდა მთელს საქართველოში.

უმძიმესი დღეები დაუდგა ეკლესიას 1921 წლის 25 თებერვალს საქართველოს გასაბჭოების გამო. დემოკრატიული ხელისუფლების ემიგრაციაში იძულებით წასვლის შედეგად უხელისუფლებოდ დარჩენილი საქართველოს წინამძღოლობა ისევ ეკლესიამ იკისრა. საქართველოს ეკლესია იქცა ეროვნული ინტერესების ერთადერთ დამცველად, რომლის მაგალითადაც უნდა ჩაითვალოს საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის, უწმინდესისა და უნეტარესის ამბროსის მემორანდუმი გენუის კონფერენციისადმი, რომელმაც უდიდესი გამოხმაურება ჰპოვა მსოფლიო საზოგადოებაში. ეს მემორანდუმი გახდა საბაბი ხელისუფლების რეპრესიებისა ეკლესიისადმი. ბოლშევიკური ხელისუფლება სასულიერო პირების რეპრესიების პარალელურად შეეცადა მათ წრეში დასაყრდენის მოპოვებას და ამ მიზნით გადაწყვიტა სასულიერო პირთა იმ ნაწილის წახალისება, რომელიც აღიარებდა საბჭოთა ხელისუფლებას, როგორც კანონიერს. ამავე დროს ხელისუფლება მორწმუნეთა შორის ავრცელებდა იმ აზრს, რომ აუცილებელი იყო რელიგიის სფეროში რეფორმები. ეს მოძრაობა საქართველოში „განახლებისა და რეფორმების ჯგუფის“ სახელითაა ცნობილი. ეს მაინც დროებით მოვლენად იქცა და ბოლშევიკური პარტიის მაგისტრალურ ხაზად დარჩა რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების აღმოფხვრა. ამ საქმეში უმნიშვნელოვანესი ადგილი ეკავა რეპრესიებს.

რელიგიური დაწესებულებების მოშლა-განადგურების მიზნით 1922 წლის თებერვალში ხელისუფლებამ გამოსცა საგანგებო ბრძანება ეკლესიიდან ძვირფასეულობის ამოღების შესახებ, რომელიც სიღარიბის დაძლევა-დათრგუნვისკენ უნდა ყოფილიყო მიმართული. საოკუპაციო ხელისუფლებამ 1921-1922 წლებში საქართველოს მთელ ტერიტორიაზე მოქმედ ეკლესიებში ჩაატარა აღწერა საეკლესიო ძვირფასეულობის გამოსავლენად. ეკლესიათა ქონების აღწერისათვის შეიქმნა სპეციალური კომისია. რეალურად კი ეკლესია-მონასტრები დანგრევა-დახურვის წინ, საგულდაგულოდ იძარცვებოდა. აჭარის სახკომსაბჭოსთან არსებული შესაბამისი კომისიის ბრძანების მიხედვით მოხდა ეკლესიებზე

ჩამორთმეული ნივთების კლასიფიკაცია, რის შედეგადაც საგანძურის მცირედი ნაწილი სამუზეუმო ექსპონატებად გადააქციეს, რითაც მას ისტორიული სიმდიდრის დატვირთვა მიენიჭა, ხოლო უდიდესი – „არაისტორიული მნიშვნელობის“ განძი – ადგილობრივ ხელისუფლებას გადაეცა „კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობისათვის“. სინამდვილეში კი, ეკლესიის მიერ საუკუნეთა მანძილზე ნაგროვები ოქრო-ვერცხლი და ძვირფასი ქვები დაიტაცეს და მიწის საყოველთაო ნაციონალიზაციაზე დაყრდნობით ეკლესიას დიდძალი ქონება ჩამოერთვა ***(მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, 2009).***

საეკლესიო ქონების ჩამორთმევის შემდეგ ეტაპზე 1923 წელს გამოცხადდა საეკლესიო ზარების უტილიზაციის პროცესი. საეკლესიო ინვენტარი და ზარები კონფისკაციას დაექვემდებარა და მძიმე მრეწველობის დარგების განვითარებას მოხმარდა. ანტირელიგიურმა კამპანიამ არათუ ეკლესიისა და სხვა საკულტო დანიშნულების ნივთების უსარგებლობა, არამედ თვით ღვთის არსებობა დააყენა ეჭვქვეშ და მთელი რიგი ტაძრებიდან საეკლესიო ზარების ჩამოხსნის პროცესი უმტკივნეულოდ წარმართა.

1923 წელს დაიკეტა თითქმის ყველა ეკლესია და ისინი გამოაცხადეს კულტურის კერებად. თუმცა ერთი წლით ადრე მიმდინარეობდა გამალებული მუშაობა მათი დისკრედიტაციისათვის და დაიწყეს სასულიერო პირთა დაპატიმრება ***(ჩელებაძე, 2009)***. გასაიდუმლოებული იყო სობოროს, ასევე სამხედრო ტაძრების გადაკეთება სკოლებად და კლუბებად. აჭარაში, კერძოდ, ბათუმში 1923 წლის 13 იანვრიდან დაილუქა ან დაიკეტა 8 ეკლესია. სხვადასხვა ორგანიზაციებს გადაეცა არაერთი ტაძარი: სობორო, სამხედრო ჰოსპიტლის ეკლესია, გოროდოკის ალ.ნეველისა და მიხეილის სამხედრო ეკლესიები, ბათუმის მთავარანგელოზის ქართული ტაძარი. იმავე წელს „საზეიმო” ვითარებაში მოხდა ალ.ნეველისა და ბათუმის საკათედრო ტაძრებიდან ჯვრის ჩამოხსნა. 1923 წლისათვის საკათედრო საბჭოს ჟურნალის საფუძველზე ირკვევა, რომ ბათუმში დარჩენილა საკათედრო, იგივე ყოფილი სამხედრო, მთავარანგელოზისა და სასაფლაოს ეკლესიების სამი ქართული მრევლი ***(სუიცსა, ფ.284, ან.1, ს.149, ფურც.4; შსცსა, ფ.14, ან.1, ს.216, ფურც.4-13).*** ქალაქ ბათუმის ფარგლებში არსებული დოკუმენტების მიხედვით, 1926 წელს

ყოფილა შემდეგი მართლმადიდებლური სამლოცველოები: ბათუმის ქართული მართლმადიდებლური სამლოცველო, ბერძნული, რუსული (პოკროვის სახელობის, რომელიც 1923 წელს ჩამოერთვათ, თუმცა 1926 წლისათვის იქ ტარდებოდა წირვა-ლოცვები), ასევე გოროდოკის, ჭაობისა და ბათუმის რუსული გაერთიანებული რელიგიური საზოგადოება ბერძნულთან ერთად, სოუქსუს სასაფლაოს სამების ეკლესია, ბათუმის მართლმადიდებლური რელიგიური საზოგადოება(ძირითადი), რომელსაც შენობა არ გააჩნდა, რადგან 1923 წელს ჩამოერთვათ და იგი გადაეცა აჭარის მუზეუმს.

საარქივო მასალებიდან აშკარაა, რომ უამრავი წერილი და ხელმოწერა გროვდებოდა ეკლესიების გადასარჩენად. ბათუმის სამივე ქართული მრევლი წლების განმავლობაში ითხოვდა ჩამორთმეული ტაძრების დაბრუნებას რესპუბლიკური და საკავშირო მთავრობის დონეზე. მდგომარეობას ართულებდა ისიც, რომ სობოროს თაობაზე აქტიურობდა როგორც ქართული, ისე რუსული მრევლი. მათი მოტივაცია ტაძრის დაბრუნებაზე განსხვავებული იყო. რუსები თავიანთ თხოვნაში კალინინს ატყობინებდნენ, რომ ტაძრები დაუბრუნდათ სომხებს და ებრაელებს და შეახსენებდნენ, რომ სამხედრო ტაძრებით ცარიზმმა კავკასიის დაპყრობა დააგვირგვინაო. მათ უარი ეთქვათ ამ მოთხოვნაზე. ქართული მრევლის თხოვნას 1108 ბათუმელი აწერდა ხელს. გაგზავნილ წერილში კალინინს არწმუნებდნენ, რომ ამჟამად მიტოვებული ტაძარი ქართული მრევლის კუთვნილებაში იყო 1923 წლის 17 იანვრამდე. ეკლესიაში არსებული შიდადაპირისპირება ისევ ხელისუფლების ინტერესებში შედიოდა. აქ საგულისხმოა შემდეგი გარემოება: როდესაც 1922 წლის დეკემბერში რუსული სამრევლოები „უმაღლეს საეკლესიო მმართველობას“ დაექვემდებარენ, ისინი „განმაახლებელთა“ საფუძველზე საბჭოთა ხელისუფლებასთან გაერთიანებული ფრონტით იმედოვნებდნენ საქართველოს ეკლესიის შეერთებას რუსეთის ეკლესიასთან. ამ ფაქტს ააშკარავებს აჭარის რუსული მრევლის კალინინისადმი მიწერილი წერილებიც. საქართველოში 20-იან წლებში შექმნილი რუსული სამრევლოების მმართველობა 1937 წლამდე არსებობდა, თუმცა მათი ჩამოყალიბების პროცესში საპირისპირო მოვლენებიც

ხდებოდა. კერძოდ, ბათუმის ღვთისმშობლის საფარველის ტაძრის სამრევლო საბჭომ 1927 წლის ნოემბერში რუსულ სამრევლოთა მმართველობაში შესვლაზე უარი განაცხადა და უშუალოდ საქართველოს ეკლესიას დაექვემდებარა ***(არაბიძე, 2010: 341-342).*** აღნიშნული წერილებიდან ჩანს ამ დაპირისპირებათა ხელოვნურობა და მათი მომდინარეობა ხელისუფლების მხრიდან. ასევე ირკვევა, რომ 1925 წელს სამების ეკლესიაში განთავსებულა კლუბი და ბიბლიოთეკა, ხოლო სობორო დირექტორის წინააღმდეგობის მიუხედავად და აგრეთვე წმ.ნიკოლოზის ტაძრის ქონება ***(საქართველოს საპატრიარქოს არქივი, ან.1, ს.2274, ფურც.23)*** გადაუციათ მუზეუმისათვის ***(სუიცსა, ფ.284, ან.1, ს.216, ფურც.13, 18, 24).***

ირკვევა, რომ მორწმუნე საზოგადოებათა მოთხოვნებზე ხელისუფლების მხრიდან დაშვებული დათმობები დროებითი ხასიათისა იყო. მაგალითად, 1923 წელს ნება დაერთო რუსულ მართლმადიდებლურ თემს საერთო კრების მოწვევაზე ***(შსსცსა, ფ.14, ან.1, ს.525, ფურც.3, 95, 97).*** 1925 წლის 2 ნოემბერს ბათუმის სამრევლოს გადაეცა სამლოცველო შენობა, რომელიც 1932 წელს დაიკეტა ***(სუიცსა ფ.284, ან.1, ს. 216, ფურც.1).***

საბჭოთა ხელისუფლების მიერ გატარებული ანტირელიგიური პოლიტიკა ეკლესიის მიმართ აისახა საბჭოთა კავშირის 1924 წლის პირველ კონსტიტუციაშიც ***(რეჟემორტერი, ლარანი, 1996: 80).*** საბჭოთა მთავრობა ეკლესიაზე გარდა პირდაპირი შეტევისა, ყოველნაირი ცილისწამებისა და უსაფუძვლო ბრალდებებისა, სასულიერო პირების დაპირისპირებების საფუძველზე ახერხებდა მორწმუნეებზე ანგარიშსწორებას ***(აცსა, ფ.რ.77, ან.1, ს.16. ფურც.1-4, 17-19, 21-31, 24, 42, 44-51).***

ის გარემოება, რომ ქვეყანაში რელიგიურ სიტუაციებს აკონტროლებდა საქართველოს ცაკი, ხოლო აჭარაში ავტონომიური რესპუბლიკის მთავრობა, თავისთავად მეტყველებს ამ საკითხის ადგილსა და მნიშვნელობაზე ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში. XX საუკუნის 20-იანი წლების დასაწყისშივე ეკლესიამ დაკარგა იურიდიული სტატუსი. ქვეყანაში მოქმედი სისხლის სამართლის კოდექსის მიხედვით, მორწმუნეს შეეძლო ესარგებლა თავისი კულტის გავრცელების უფლებით იმდენად, რამდენადაც მას შეეძლო "რელიგიური დღესასწაულები თავისუფლად ეზეიმა, ოღონდ აღნიშნული არ

უნდა ქცეულიყო მასობრივ სანახაობად. კოდექსი განსაკუთრებულად მკაცრ სასჯელს ითვალისწინებდა აღნიშნული უფლებების დამრღვევთა წინააღმდეგ. ეს ყველაფერი უმაღლესმა სამღვდელოებამ რადიკალურად უარყოფითად შეაფასა, ხელისუფლებამ კი სასულიერო კრებული "კლასობრივ მტრად" გამოაცხადა. ამიტომ გამოაცხადეს ეკლესია „კონტრრევოლუციურ" ძალად.

ხელისუფლება ოფიციალურად კი აღიარებდა სინდისის თავისუფლებას, მაგრამ რეალურად სასტიკად დევნიდა სასულიერო პირებს, უწესებდა დიდ საშემოსავლო გადასახადებს და აიძულებდა, თავი დაენებებინათ სასულიერო სამსახურისათვის (მამა ბესარიონ დოლიძე და სხვ.).

XX საუკუნის 20-იან წლებში რელიგიასთან ბრძოლის ფორმას წარმოადგენდა აგრეთვე ანტირელიგიური მიტინგები, დემონსტრაციები, კარნავალები, ღვთისა და სასულიერო პირთა საგმობი კარიკატურებით მსვლელობები, ანტირელიგიური დღეები, კვირეები და ა.შ. ანტირელიგიურმა კამპანიებმა თავისი მისია შეასრულეს: ყველგან დაიხურა ეკლესია, პატივი აეყარა მღვდელს, დაიშალა მრევლი. საბჭოთა ადამიანი აიძულეს სულისთვის ზრუნვას სანახაობა ემჯობინებინა და მანაც ზედაპირულად დაივიწყა ღმერთი. ამ ძნელბედობის ჟამს უფლისაგან დაკისრებული მისიის აღსრულებას განაგრძობდა ბევრი მღვდელმსახური. ასეთი სარისკო ნაბიჯის გადადგმა უმეტეს მათგანს სიცოცხლის ფასად დაუჯდა (დარჩია, ღლონტი და სხვ.).

აჭარაში კულტურული გარდაქმნები სპეციფიკურ პირობებში ხორციელდებოდა, რაც ძირითადად ამ მხარის ისტორიული წარსულით იყო განსაზღვრული ***(ზოსიძე, 1978:17).*** გააქტიურდნენ ათეისტები, მათი ერთი ნაწილი - ექსტრემისტული მიმართულების წარმომადგენლები, პირდაპირ გადადიოდნენ შეტევაზე ლანძღვით, ძალადობით, განადგურებით, ხოლო ათეისტთა მეცნიერული ნაწილი კი მოთმინებას ამჯობინებდა. მოხდა ანტირელიგიური პროპაგანდის მეთოდების გადასინჯვა. ამ მიზნით აჭარაში დამკვიდრებას იწყებს ახალი პროლეტარული ადათები, წითელი ქორწინება, რომელიც ზაქსში ითვალისწინებდა ახალშეუღლებულთა ქორწინების რეგისტრაციას. ფაქტიურად იკრძალებოდა ჯვრისწერა და ამიტომ მღვდელმსახურებს

ჩამოართვეს ყველა საეკლესიო წიგნი ***(აცსა, ფ.რ.77, ან.1, ს.16, ფურც.60).***

1921 წლის 31 მარტს საქართველოს რევოლუციურმა კომიტეტმა გამოსცა დეკრეტი წერა-კითხვის უცოდინარობის ლიკვიდაციის შესახებ. ჩატარებული ღონისძიებები მიმართული იყო რელიგიური სასწავლებლების წინააღმდეგ. მიუხედავად ამგვარი ღონისძიებებისა საბჭოთა სკოლაში მუსლიმანი მშობლები მაინც აჭიანურებდნენ ბავშვების შეყვანას იმის შიშით, რომ ისინი არ „გაქრისტიანებულიყვნენ“. აჭარაში უცოდინარობის ლიკვიდაცია ძირითადად 30-იანი წლების ბოლოს დასრულდა.

1924 წლის 21 ნოემბერს ბოლშევიკური ხელისუფლების მიერ მიღებული დეკრეტი „რელიგიურ საზოგადოებათა რეგისტრაციის შესახებ“ ოფიციალურად იქნა აღიარებული.

1927 წელს საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქად მიტროპოლიტ ქრისტეფორე ციცქიშვილის არჩევით ერთგვარად იწყება ხელისუფლებასთან ქართული ეკლესიის ურთიერთობის მოგვარება. თავის მხრივ, ეკლესიაც გარკვეულ დათმობაზე წასულა, კერძოდ, 1927 წლის საეკლესიო კრებამ აღიარა სახელმწიფოსაგან ეკლესიის და ეკლესიისაგან სკოლის გამოყოფის პრინციპი საქართველოს საბჭოთა რესპუბლიკის კონსტიტუციის შესაბამისი მუხლების საფუძველზე.

ხელისუფლების ანტისაეკლესიო პოლიტიკას ახალი სტიმული და ფართო გაქანება მისცა ემელიან იაროსლავსკიმ. მან დაარსა საზოგადოება „გაზეთ „უღმერთოს” მეგობრები”, რომელიც 1925 წელს „უღმერთოთა კავშირად”, ხოლო 1929 წელს „მებრძოლ უღმერთოთა კავშირად” (მუკი) გადაიქცა. იგი 1947 წელს გაუქმდა. მუკის უჯრედები ყალიბდებოდა ყველგან – ქარხნებში, სასწავლო დაწესებულებებშიც. საარქივო მასალებიდან ჩანს, რომ „მუკის” კონფერენციები პირველ რიგში ეწყობოდა აჭარაში, აფხაზეთში. ხელისუფლებამ დარტყმა განახორციელა ინტელიგენციაზე, რადგან საზოგადოების ეს ფენა იყო ცოდნისა და ეროვნული კულტურული ტრადიციების ძირითადი მატარებელი. აჭარაში 1928 წლისათვის კიდევ უფრო გაძლიერდა ანტირელიგიური პროპაგანდა. ბათუმში ამ მიზნით დაიწყო ანტირელიგიური წრეების აღრიცხვაზე აყვანა და „უღმერთოთა კავშირის

ორგანიზაციის“ მუშაობის შეფასება ***(შსცსა, ფ.14, ან.4, ს.184, ფურც.16).***

აჭარაში საზოგადოებრივი, საოჯახო და ყოფითი ურთიერთობები ადათობრივი ნორმებისა და რელიგიური წესების საფუძველზე რეგულირდებოდა. ეს განსაკუთრებით შეეხებოდა ქალს, რომელიც არსებული სოციალურ-ეკონომიკური და საზოგადოებრივ-კულტურული განვითარების პირობებში თითქმის ჩამოშორებული იყო საზოგადოებრივ ცხოვრებას. ამის გამომხატველი იყო აჭარისტანის საბჭოების VIII ყრილობის მიერ გამოცემული დეკრეტი ჩადრის ახდასთან დაკავშირებით. ეს აქცია აქტიურად განხორციელდა 1926-28 წლებში ***(აცსა, ფ.ჰ-4, ან.1, ს.189, ფურც.53, 56, 137).*** აქციაში მონაწილეობა მიუღიათ ზემო აჭარიდან ქმრებთან ერთად ბათუმში ჩასულ ქალებს და მათ თავიანთი ჩადრები სახალხოდ დაუწვავთ. ქალთა ამ გაბედულებას უმტკივნეულოდ არ ჩაუვლია და მსხვერპლიც მოჰყოლია ***(ამხფ, ფ.816, ფურც.25-26).***

აჭარაში რელიგიური გადმონაშთების დაძლევაზე გარდაქმნილი სოციალისტური ყოფა თანდათან იწყებდა ზემოქმედებას. 20-იან წლებში ტარდებოდა პარტიული და საბჭოთა ორგანოების ღონისძიებები კულტურული და ეკონომიკური ჩამორჩენილობის აღმოსაფხვრელად ***(თურმანიძე, 2010; ენდელაძე, 2004)***. ანტისაეკლესიო პოლიტიკის გამძაფრებას წარმოადგენდა 1929 წლის დადგენილება, რომლის მიხედვითაც ეკლესიის წინააღმდეგ პროპაგანდამ იდეოლოგიური და იურიდიული დასაბუთება მიიღო, რის შედეგადაც 1932 წლისთვის 160 ეპარქიიდან მოქმედებდა მხოლოდ 4 ეპარქია. ამათგან ერთ-ერთი იყო ბათუმ-შემოქმედის ეპარქია, რომელშიც შედიოდა აჭარა. მის შედეგად საზოგადოება თანდათან გაუუცხოვდა რელიგიურ ფასეულობებს.

ამრიგად, წერილობითი წყაროებისა და საარქივო მასალების საფუძველზე ცხადი ხდება, რომ აჭარაში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებისთანავე პირველივე ღონისძიებებით დაიწყო სასულიერო პირთა მიმართ რეპრესიები, ასევე, რელიგიური საზოგადოებების დამოუკიდებლობის ძირითადი საფუძვლის შერყევა სალოცავების ხელყოფითა და მათი ქონების ჩამორთმევით.

ხელისუფლების იდეოლოგიური მუშაობის უმთავრესი მიზანი იყო მოსახლეობაში კომუნისტური მსოფლმხედველობის ფორმირება, რისთვისაც მოხდა საგანმანათლებლო და სამეცნიერო დაწესებულებების გარდაქმნა და სასულიერო სასწავლებლების ლიკვიდაცია. მიუხედავად ამისა, აჭარის მოსახლეობამ ძირითადად შეინარჩუნა ეროვნული ტრადიციები, მშობლიური ენა, ყოფისა და კულტურის ძირძველი ელემენტები.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ანდრიაშვილი, 1973: – ანდრიაშვილი რ., მუსულმანური სამღვდელოების შემგუებლური ტენდენციები საქართველოში-რელიგიური გადმონაშთების დაძლევის პროცესი საქართველოში, თბილისი.

არაბიძე, 2010: – არაბიძე ი., საქართველოს საკათოლიკოსოს რუსული მართლმადიდებელი სამრევლოების მმართველობა (XX ს. 20-30-იანი წლები), კრ.: ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები, 2(8), თბილისი.

ბაბილოძე, 1958: – ბაბილოძე გრ., სახალხო განათლება აჭარის ასს რესპუბლიკაში (1921-1957წწ.). ბათუმი.

ენდელაძე, 2004: – ენდელაძე თ., ტრაგიკული 1924, თბილისი.

ზოსიძე, 1978: – ზოსიძე რ., ისლამი. მორწმუნე თანამედროვეობა, ბათუმი.

თურმანიძე, 2010: – თურმანიძე ოთ., პოლიტიკური რეპრესიები აჭარაში 1946-1950 წლებში, კრ.: ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები//ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა სერია, ტ.VIII, ბათუმი.

მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, 2009: – მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია, თბილისი.

რეჟემორტერი, ლარანი, 1996: – ჟან ლუი ვან რეჟემორტერი, მიშელ ლარანი, ეკლესიის მდგომარეობა საბჭოთა სინამდვილეში (1917-1945), (ფრანგულიდან თარგმნა და

კომენტარები დაურთო მიხეილ ქართველიშვილმა წიგნიდან „La Russie et l'ex Union Sovietique de 1914 a nos jours,") პარიზი.
ჩელებაძე, 2009: – ჩელებაძე ნ., მამა ბესარიონ დოლიძე, – სამეცნიერო კონფერენცია "წმინდა ანდრია პირველწოდებულის გზით" – მასალები. ხულო.
ცივაძე, 1970: – ცივაძე ეთ., ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლის განვითარება აჭარის ასსრ-ში (1921-1970წწ.), ბათუმი.
აცსა, ფ.რ.77, ან.1, ს.16 – აჭარის ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფონდი რ.77, ანაწერი 1, საქმე 16.
აცსა, ფ.პ-4, ან.1, ს.189 – აჭარის ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფონდი პ-4, ანაწერი 1, საქმე 189.
ამხფ, ფ. 816 – აჭარის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმი, ფონდი 816.
საქართველოს საპატრიარქოს არქივი, ან.1, ს.2274 – ანაწერი 1, საქმე 2274.
სუიცსა, ფ.284, ან.1, ს.149 – საქართველოს უშიშროების ისტორიის ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფონდი 284, ანაწერი 1, საქმე 149.
სუიცსა, ფ.14, ან.1, ს.216 – საქართველოს უშიშროების ისტორიის ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფონდი 14, ანაწერი 1, საქმე 216.
შსსცსა, ფ.14, ან.1, ს.525 – შინაგან საქმეთა სამინისტროს ცენტრალური სამმართველოს არქივი, ფონდი 14, ანაწერი 1, საქმე 525.
შსსცსა, ფ.14, ან.4, ს.184 – შინაგან საქმეთა სამინისტროს ცენტრალური სამმართველოს არქივი, ფონდი 14, ანაწერი 4, საქმე 184.

Naila Chelebadze, Roin Malakhmadze
(Batumi, Georgia)

Orthodox Church in the twenties of the XX century Ajara

Summary

On the basis of the written sources and the archive materials it is clear that the measures of the repression against the elestiastics and churches, Also the shaking of the independence of the religious society, by destroying the temples and confiscation of the property started at the same time of the Soviet Power establishment. The result of this was the loss of property of the religious institutions.

The main goal of the ideological work of the government was the formation of the communist ideology. This was the reason for the changing the educational and liquidation of the elestiastic institutions

Atheistic organizations (MUKI) young communist league and some other atheistic institutions had done a great deal supportive work to the communist party. Inspite of this the people preserved the national traditions, customes of the old elemnts of the being, culture and native language. The babies were baptised, couples were engaged in churces and the deads were respectfully burried stealthily.

ნაილე მიქელაძე
(ბათუმი, საქართველო)

ქრისტიანობისთვის წამებულთა სახეები ქართულ ფოლკლორში (აჭარული ლეგენდა-გადმოცემების მიხედვით)

XVI საუკუნიდან აჭარა თურქთა მუდმივი აგრესიის ობიექტი გახდა. ირან-ოსმალეთს შორის გამართული ომი ოსმალეთის გამარჯვებით დამთავრდა. დასავლეთი საქართველო ოსმალეთს ერგო. სამცხე, აჭარა, ჭანეთი თურქებმა საქართველოს მოსწყვიტეს, ოსმალეთის პროვინციად გამოაცხადეს და ოსმალური მმართველობა დაამყარეს.

„მიუხედავად იმისა, რომ თურქების ბატონობა აჭარაში დამყარებული იყო, აჭარლები მაინც დიდხანს ინახავდნენ ქრისტიანობას, ზოგჯერ არალეგალურადაც. მათ ძველი ქრისტიანული სამლოცველოები ჰქონიათ გამოქვაბულებებში, საწყობებში და სხვა ფარულ ადგილებში. როცა სალოცავად შეიკრიბებოდნენ, თითო-ოროლად მოიტანდნენ თავიანთ საეკლესიო ნივთებს – ზოგი ხატს, ზოგი ჯვარს, ზოგი სახარებას და ასეთნაირად ინახავდნენ ძველ სარწმუნოებას მთელი ასეულული წლების განმავლობაში ***(ახვლედიანი, 1943: 117).***

პლატონ იოსელიანი წერდა: „თურქებმა ბათუმის დაპყრობისთანავე, ძალმომრეობით, სავსებით გაანადგურეს ქრისტიანობა, თუმცა ძველი ფერწერით მოხატული ეკლესია ხელუხლებელია. ქალაქის მცხოვრებნი, რომლებიც აქამდე მეტყველებდნენ ქართულ ენაზე. თუმცა გაამაჰმადიანეს, მაგრამ მაინც იცავენ და ჰკითხულობენ საეკლესიო წიგნებს, ზოგს კიდევაც სახლებში აქვთ ხატები ხსოვნად მათი ქრისტიანობისაგან წარმოშობისა” ***(Иоселиани, 1844: 391).***

ოსმალური მმართველობის დროინდელიაჭარის შესახებ ზაქარია ჭიჭინაძე წერდა: „აჭარაში გამაჰმადიანების საქმე ერთობ გაძნელებულა. ზოგიერთი მოხუცებული კაცები და ნამეტურ დედაკაცები, ქრისტიანობაზე მტკიცედ იდგნენ და თან ოსმალოს მოლა-ხოჯებსაც ეკამათებოდნენ და ედავებოდნენ... ასეთ ადამიანთა რიცხვი ამ კუთხეში დიდი ყოფილა... ბოლოს მთავრობისგან ასეთი ბრძანება გამოსულა, რომ ყველა ეგენი დაიჭირეთ და გამაჰმადიანეთო, თუ არ გაამაჰმადიანდნენ, მერე

დახოცეთო. მალე აჭარის მოხუცებულები შეუკრებიათ და აქა-იქ ციხეებში დაუმწყვდევიათ, ესენი აჭარისწყლის შესართავთან მიურეკიათ, სადაც ძველად თამარ მეფის ხიდი ყოფილა მასზე გაუკეთებიათ თავსაკვეთი. აქ მოხუც ქრისტიანებს თავს სჭრიდნენ, მერე ენის წვერსა და ფაშას უგზავნიდნენ" ***(ჭიჭინაძე, 1901).***

აჭარაში თითქმის არ არსებობს სოფელი, სადაც „ნაქილისვარი" ანუ ნატაძრალი არ იყოს. შეიძლება ძველი სალოცავების ნაშთები შემორჩენილი არ იყოს, მაგრამ გვხდება ტოპონიმები, რომლებიც ამ ადგილების წარსულსა და აჭარის მკვიდრთა მიერ გამოვლილ ისტორიულ ქარტეხილებზე მეტყველებს. ზოგიერთ ტოპონიმს ისეთი გადმოცემაც ახლავს, რომელიც კარგად გვიხატავს ადგილის დასახელებაში ჩადებულ ისტორიას. ზოგჯერ კი ლეგენდა ბოლომდე ვერ გვიხსნის ტოპონიმში დაფარულ შინაარსს.

დაკვირვება ცხადყოფს, რომ აჭარულ ტოპონიმურ გადმოცემებში შეინიშნება ტენდენცია, მტერთან ბრძოლის ამსახველი ძველი თქმულებებიც კი ოსმალოს აგრესიის პერიოდს დაუკავშირონ, რაც არ არის შემთხვევითი.

იოსებ ბექირიშვილი წიგნში „ქრისტიანობა აჭარაში" წერს: „აჭარაში ქრისტიანობაზე საუბრისას, რასაკვირველია, ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებასაც, რომ მან აქ თავისი როლი ეროვნულ საკითხებშიც, კერძოდ, ქართული მეობის შენარჩუნება-შენახვაშიც შეასრულა. აჭარის მკვიდრნი, საქართველოს სხვა მხარეების მცხოვრებთაგან განსხვავებით, უფრო დიდხანს იბრძოდნენ ოსმალო დამპყრობელთა წინააღმდეგ. აი, სწორედ, მამა-პაპათა რწმენა, მისდამი ერთგულება კიდევ უფრო თავგანწირულს ხდიდა ამ ბრძოლას. ამას კი ისიც აძლიერებდა, რომ მტერი რწმენით მუსლიმანი იყო. ამიტომაც მისი მიზანიც აჭარელთა მეხსიერებიდან ქრისტიანობის სრული ამოგდება წარმოადგენდა, რის გამოც თავისი აქ შემოჭრის პირველი დღეებიდანვე არაფერს თაკილობდა საამისოდ, ნებისმიერ მეთოდსა და ხერხს მიმართავდა... თუმცა ჩვენს წინაპარს ისლამი მაინც მიაღებინეს" ***(ბექირიშვილი, 1991: 6).***

ოსმალოს აგრესიასთან დაკავშირებული ზოგიერთი ტოპონიმური გადმოცემა ჰაგიოგრაფიულ შაბლონს იმეორებს. ცხადია, აქ ნაკლებად მოსალოდნელია ლიტერატურული

გავლენა და გადამწყვეტი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს საერთო თემატიკას. ამ გადმოცემების უსახელო გმირები ქრისტიანი მოწამეები არიან.

აჭარის მკვიდრთა ისტორიული ამბები, მრავალი მოტივით გვაგონებს ჯალალედინის მიერ ასი ათასი თბილისელი ქრისტიანი მოწამის მოსრვის ისტორიას, რომელზეც ჟამთააღმწერელი მოგვითხრობს: „ესრეთ რა ძლიერად ჴელთ-იგდო ქალაქი სულტანმან, კუალად იწყო უბოროტესთა ბოროტთა ქმნად ქრისტიანეთა ზედა... და ესეცა შესძინა, რამეთუ ხატი უფლისა ჩუენისა იესოს ქრისტესი და ყოვლად წმიდისა ღმრთისმშობელისა, რომელი სიონს მკჳდრ იყო, ბრძანა მოყვანებად და ჴიდისა შესავალსა დადებად პირ აღმართა, და ბრძანა ყოველთა მათ პყრობილთა ქრისტიანეთა, მამათა და დედათა, იძულებით დათრგუნვა პატიოსანთა ხატთა და დატევება სჯულისა, უკეთუ არა ყონ, წარკუეთა თავთა. და ვითარ აღასრულებდეს ბრძანებულსა, მოჰყვანდეს მამაკაცნი დედათა თანა და აიძულებდეს ესრეთ ყოფად. მრავალთა უკუე ბრწყინვალე ძლევა აჩუენეს არა თავსდებად შეურაცხებად წმიდათა ხატთა და დატევებად სჯულისა. ხოლო მრავალი სიმრავლე მამათა და დედათა იპოვა ახოვნად, რომელთა მიიღეს გჳრგჳნი წამებისა, რომლისა აღრაცხვა შეუძლებელ არს სიმრავლისათჳს, რამეთუ ვჰგონებ, ვითარმედ ათ ბევრ აღიწია რიცხჳ მოკლულთა“ ***(ქართლის ცხოვრება, 1959: 178).***

ოსმალოს დამპყრობლების სისასტიკეზე არაერთი დოკუმენტური ცნობა არსებობს: „1853 წელს ომი კავკასიაში თავისებურად წარიმართა. იგი აქ სრულიად მოულოდნელად დაიწყო. ჯერ კიდევ რუსეთის ჯარი სათანადოდ არ იყო განლაგებული საბრძოლო მოქმედებისათვის, რომ 16 ნოემბერს, ღამით, თურქებმა სოფელ შეკვეთილთან 5-ათასიანი ჯარი გადმოსხეს. კაპიტან შჩერბაკოვის მეთაურობით აქ რუსეთის ჯარის არასრული ორი ასეული იდგა ორი ქვემეხით. მიუხედავად გმირული ბრძოლისა, მცირერიცხვოვანი ნაწილი თითქმის სრულიად განადგურებული იქნა. სოფელში თურქებმა საზარელი მხეცობა ჩაიდინეს. იქ მყოფი ჩინოვნიკი მუცელზე გაჭრეს და მიზანში სროლა დაუწყეს. **ადგილობრივ მღვდელს თავი გადახერხეს, დახოცეს მოსახლეობა, ერთი ფეხმძიმე ქალს მუცელი გაუჭრეს და ჯერ კიდევ ცოცხალი ბავშვი დედის თვალწინ ნაკუწებად აქციეს**“ ***(Тарле, 1853: II)***

ქრისტიანული აღმსარებლობის გამო აჭარლების აწიოკებაზე ისტორიული მასალების გარდა, მრავალი ხალხური გადმოცემა არსებობს, რომლებიც ადასტურებენ, რომ მტერს თავსაკვეთები და სახრჩობელები ჰქონდათ მოწყობილი აჭარისწყალზე, ქედაში, დანდალოში, ჩაქვში, ხულოში, შუახევში და სხვა. აღნიშნულ ფაქტებზე ამახვილებს ყურადღებას პროფესორი შ. ფუტკარაძე: „ისტორიულ ზემო ქართლში ოსმალთა ბატონობის დროს ეროვნული დამოუკიდებლობისა და ქრისტიანობისათვის ბრძოლას ბევრი სიცოცხლე ემსხვერპლა. საუბედუროდ, ისტორიას არ შემორჩა მათი სახელები, უსახელოდ დარჩენილ წამებულებს სათვალავი არ ეყოფათ" ***(ფუტკარაძე, 2002: 4).***

მტერი განსაკუთრებულ სისასტიკეს იჩენდა ქრისტიანი მორწმუნეების მიმართ, კერძოდ, საეკლესიო პირების მიმართ. ეს ფაქტები არა მარტო აჭარას, არამედ მთელ საქრისტიანო ქვეყნებსა და მხარეებს ეხებოდა. აჭარელი მორწმუნეების წმინდა სახელების შესახებ ცნობები დაცულია როგორც უცხოელ, ისე ქართველ მოგზაურთა და მკვლევართა ჩანაწერებში, მათი ტრაგიკული სიკვდილის ისტორია ქვეყნის საზღვრებს მიღმაც არ მისცემია დავიწყებას.

„1849 წელს ქალაქ იზმირშიპლატონ იოსელიანს შეხვედრია აჭარიდან გადახვეწილი ერთი ჭაბუკი, სახელად ნეოფიტე (მისი საერო სახელი და გვარი უცნობია).

კომენტარი ასე მოგვითხრობს. „1849 წელსა ვიხილე აქა აჭარითგან ქართუელი, დაუბრკოლებლად და კანონიერად მოუბარი ქართულად, რომელსაცა შეემოსა მონაზონებისა სახე 17 წლითგან ცხოვრებისა თვისისა. ამას ჰყოლოდა ბიძა, გაქრისტიანებული ტრაპეზუნტს, სადაც შრომობდა აბანოთა შინა მუშაკობითა და ლტოლვილი ისმირად შიშისათვის მაჰმადიანთა. მიიმალა მუნ ქართველთა მონასტრის მეტოქსა და აიძულა ძმისწული თვისი, რათა მიეღო მასცა ქრისტიანობა.

ესრეთ ბიძა მისი, შემდგომად ქმნილი პროიღუმენად მისივე მეტოქისა, 1822 წელსა წარვიდა მთაწმინდას, რომელსაცა გარე ედგა თურქთა ლაშქარი ბრძოლისა ჟამსა ბერძენთათა აღშფოთებულთა და შეპყრობილი გზასა ზედა მოკლულ იქმნა და შთაგდებულ ზღუასა. ამა ღირსსა და კაცსა ეწოდებოდა თეოდორე"...

თეოდორე აჭარელმა, „ქრისტიანობის გამო მოკლულმან“, თავისი მოწამეობრივი სიკვდილით კიდევ უფრო აამაღლა ცოცხლად დარჩენილი, იზმირში გადახვეწილი თანამემამულეების სული, გააძლიერა მათში უფლისადმი სიყვარული. მაცხოვრის სახარების მადლი კიდევ უფრო გაღვივდა და გაცხოველდა თეოდორე აჭარელის ძმისწულის, ობლად დარჩენი ნეოფიტეს გულში. იგი დაადგა ბიძის მიერ გაკვალულ გზას, დამკვიდრდა იზმირში არსებულ ქართველთა მონასტრის მეტოქში (სადგომში) და ბერად აღიკვეცა ***(ფუტკარაძე, 2014: 205-210).***

ასევე ტრაგიკული და შემზარავია, სოფელ აკეთასა და კაკაშვილების შესახებ არსებული გადმოცემები, რომლებსაც ქრისტიანი მოწამეების სახელებიც შემოუნახავს.

აკეთელი მოწამის – კონსტანტინეს შესახებ გადმოცემა შ. რუსიძეს ადგილობრივ სულეიმან მუსტაფისძე დუმბაძისგან ჩაუწერია. მთქმელი მომსწრე ყოფილა ქედის რაიონის სოფელ მეძიბნაში, ჩდილოეთით მაღალ ბორცვზე არსებული ეკლესიის ნანგრევებისა. მისი გადმოცემით: „აქ სოფელი **აკეთა** იყოო. მაჰმადიანური სარწმუნოების გავრცელებას ხალხი დიდ წინააღმდეგობას უწევდა. ჯამეს აგების შემდეგაც, მცხოვრებლების ნაწილი ეკლესიაში მაინც მიდიოდა სალოცავად. ამ სოფელში ყოფილა ვინმე კოსტანტინე, დიდად მორწმუნედა ერთგული ქრისტიანული სარწმუნოებისა. ლოცვის დროს ის მოლას შეუპყრია, დაუკრავს ნაძვის ხეზე და წაუთრევია ჯამემდე, რომელიც იმყოფებოდა 500 მეტრში, მაგრამ მიუხედავად ასეთი წამებისა, კოსტანტინეს მაინც არ მიუღია მაჰმადიანური სარწმუნოება და დაღუპულა“ (**რუსიძე, 1952**). ანალოგიური წამების ფაქტებს ამ კუთხის ყველა რაიონის ფოლკლორულ მასალებში ვხდებით.

იმავე თემას ეხება ქედის რაიონის სოფელ ქეშიშოღლებში არსებული„კაკაშვილების ქედთან” დაკავშირებული ისტორია: „თურქთა ბატონობის ხანაში აქ ცხოვრობდა ერთი მეტად საპატიო და ღრმად მოხუცი პიროვნება, სახელად **კაკა**. თურქებმა მოხუცს გამაჰმადიანება მოსთხოვეს, რაზედაც უარი მიიღეს. მაშინ მომხვდურებმა ორი ახალგაზრდა წიფლის კენწერო გადმოდრიკეს და მოხუცი გააფთხილეს: თუ არ გამაჰმადიანდებოდა, კენწეროებს ფეხებზე მოამბამდნენ და შუაზე გაგლეჯდნენ. სარწმუნოების დამცველი

მოხუცი არ შეუშინდა ამ ხვედრს და მოწამებრივად აღესრულა. მადლიერმა შთამომავლობამ მის შვილებს კაკაშვილები(კაკაცოღლი)უწოდა, ხოლო ქედს, სადაც მოხუცი აწამეს – **„კაკაშვილების ქედი“** ***(მახარაძე,2010: 129-130).***

მტრის აგრესიაზე საუბრობენ ხულოს რაიონის სოფელ უჩხოს მკვიდრნიც: „ძველების გადმოცემით, აჭარლები ძალით გაუმუსლიმანებიათ. მათი გამაჰმადიანება დაუწყიათ ბათუმიდან. მედგარი წინააღნამდეგობა მაჭახლის ხეობას გაუწევია, მერე თანდათან წამოსულან ზევით, ასეთივე წინააღმდეგობა შეხვედრიათ ქედაში. თურქებს დასაშინებლად და საწამებლად **„თამარის ხიდებზე“** ჰქონიათ მოწყობილი თავსაკვეთები და **„ტარაღაჯი“** (სარჩობელა), სადაც მიჰყავდათ და სჯიდნენ ქრისტიან მორწმუნეებს. ამის შედეგად, მთელი აჭარის მოსახლეობა თითქმის გაუნადგურებიათ. ქედაში 1500 კაცი ჩამოუკიდიათ ტარაღაჯზე და ხალხს ერთ კვირას აყურებიებდნენ. ზოგი თამარის ხიდზე გაყავდნენ და თავს ჭრიდნენ. ქედაში ნახევარზე მეტი გამწყდარა. ასევე კავიანის ციხესთან ჭვანელებიც ჩამოუხჩვიათ“ (მთქ. ო. აბულაძე 75 წ. სოფელ უჩხოს მკვიდრი. 2011 წ.) ***(პირადი არქივი).***

ამ ხეობის გაუბედურებას, მოსახლეობის მასიური ხოცვა-ჟლეტა და სოფლების განადგურება მოჰყოლია. აჭარაში დღესაც იხსენებენ ადგილებსა და უბნებს, სადაც ადრე ხალხი ცხოვრობდა, მიუხედავად განაშენიანებისა, აქ დღესაც ნასოფლარებია.

ცხმორისსა და დანდალოს შორის არის ადგილი, რომელსაც **„ნავერანეული“** ჰქვია. ამ ადგილს ამჟამად მოსახლეობა სათესად იყენებს. ძველ დროში კი აქ სოფელი ყოფილა. ოსმალების შემოსვლისას ეკლესია დაუნგრევიათ, საეკლესიო პირები და მორწმუნეები წამებით მოუკლავთ. მოსახლეობაგანადგურებულა, სოფელი გავერნებულა. ამის მერე ამ ადგილს დარქმევია **„ნავერანეული“**. თურქებს, ამ სოფლის მოსახლეობიდან ხუთი გოგონა მოსწონებიათ, გამოურჩევიათ დასასჯელი ხალხისგან, ისინი ოსმალეთში წასაყვანად მოუმზადებიათ, მაგრამ ეს გოგონები მიმხვდარან და ფაშების „ხასობასა“ და ნამუსის შერცხვენას ცხმორისის მდინარეში თავის დახრჩობა აურჩევიათ. ხუთივე ხიდიდან გადამხტარა და თავი მოუკლავს (მთქ. დ. ტაკიძე. დაბ. სოფ.

დანდალოში და მცხ. დაბა ხელვაჩაურში. 43 წ. 2009 წ.) *(პირადი არქივი).*

ანალოგიურია ლეგენდა, სოფელ გობრონეთთან არსებული **„ვარანეულის“** შესახებ: „ვარანეულის მკვიდრთათვის რჯულის შეცვლის მოსურნე ოსმალ დამპყრობლებს სოფლის მცხოვრებლები დანდალოს ხიდთან მიურეკიათ, ხიდზე XII ს-ის წმინდა გიორგის დარბეული ეკლესიიდან გამოტანილი ხატები დაუყრიათ და ხალხისათვის მათზე გადავლა უბრძანებიათ. ოსმალოს ასკერები მათრახებითა და ხმლებით დარევიან ხალხს, მაგრამ არც ერთ ადამიანს ნაბიჯიც არ წარუდგამს წინ. მაშინ ჩვილები ხელიდან გამოუგლეჯიათ დედებისათვის, ხიდზე გაუყვანიათ და ჰაერში აქნეულებს ხმლით შუაზე კვეთდნენ და წყალში ყრიდნენ. ამის დამნახავი დედებიც პირდაპირ აქფებულ წყალში ცვიოდნენ თურმე. მაგრამ მაინც არ შემდრკალან ვარანეულელები. ბოლოს ხუთი ყმაწვილი ქალი შეურჩევიათ ჰარამხანისათვის ოსმალებს, მაგრამ შუა ხიდზე ისინიც ხელიდან დასხლტომია მტერს და წითლად შეღებილ აჭარისწყალში გადაშვებულან. გაჩანაგებული და გავერანებული სოფლისათვის ვარანეული (ვერანეული) უწოდებიათ *(ნოდაიდელი, 2010: 241-242).*

თურქულ-ქართული წარმომავლობის ტოპონიმები **ყანლიღელე** (ზორტიყელიდან გურიაში გადასასვლელ გზაზე) და **ყანლიც** (გოდერძის უღელტეხილთან) ხალხის მეხსიერებაში ოსმალეთის აგრესიას უკავშირდება, რადგან „ყანლი“ თურქულად „სისხლიანს” ნიშნავს.

შუახევის მუნიციპალიტეტის სოფელ ქიძინიძეების ჩდილოეთით (სასაზღვრო ზოლში) რამდენიმე ქრისტიანული წარმომავლობის ტოპონიმია: **„წმინდისერი“, „ნასაყდრალი“, საჯვარებო“, „ნაწირვალი“** და სხვა. აქაურთა გადმოცემით, **„ნასაყდრალისა“** და **„წმინდისერის“** მიდამოებში ადრე წმ. ბერები ცხოვრობდნენ, მათ სიწმინდეს საზღვრები არ ჰქონია. მათი ნასიარულევი ბილიკები ბალახით არასოდეს იფარებოდა (არ ტყევდებოდა... დღესაც ადგილზე ასულებს, ტყის შიგნით საინტერესო გარემო გვხდებათ). წმიდა მამები, ოსმალთა აგრესიის მერე აღარ გამოჩენილან. გადმოცემით, თურქები ყველა ქრისტიანს ემტერებოდნენ, განსაკუთრებით კი წმ. მამებს. მტრის შემოსევის შემდეგ აქაურებს ხატ-ჯვრები

გაუტანიათ და სოფლის განაპირა ადგილას მიწაში ჩაუფლავთ. მორწმუნეები ღამით მიდიოდნენ სალოცავზე და ლოცულობდნენო (ვ. ნიჟარაძე. 50. წ. დაბ. და მცხ. სოფ. ქიძინიძეებში. ჩაიწ. ნ. ნიჟარაძემ 2002 წ.) ***(პირადი არქივი).*** ადგილობრივთა ნაწილი კი ამბობს, რომ აქ ჯვარსაც იწერდნენო (რ. აბაშიძე, 80 წ. დაბ. და მცხ. სოფ. ქიძინიძეებში. 2010 წ.) ***(პირადი არქივი).*** ამ მიდამოებში წმინდა მამების მონასტრულ ცხოვრებაზე აქაურები დღესაც ყვებიან, მაგრამ მათ გაუჩინარებას, რატომღაც ვერ ხსნიან(ან არ ხსნიან). თუმცა გადმოცემაში ეჭვიც კი არ ეპარებათ, დაბეჯითებით იხსენებენ წინაპრისეულ ამბებს. მათ ცხოვრებას საიდუმლო გვირაბსაც უკავშირებენ, რომელიც რამდენიმე წელია გამოჩნდა, ნასაყდრალის ქვემოთ. თუმცა გვირაბი დღესაც შეუსწავლელია. **„ნასაყდრალის//საყდარის"** მიდამოებში ვხდებით ტოპონიმებს: **„წმინდი სერი", „საჯვარებო", „ნაჭარვალი"//ნაჭალვარი"** უკანასკნელთან დაკავშირებით რუსიძე აღნიშნავდა: „ეს ნაჭარვალი კი არა ნაწირვალი უნდა იყოსო. ამ მოსაზრებას თუ გავითვალისწინებთ, ნაწირვალი: ორი მნიშვნელობით შეიძლება განვიხილოთ: 1) ნაწირვალი, სადაც წმიდა მამების მიერ წირვა აღესრულებოდა...2) „ნაწირვალი", სადაც ოსმალოს შემოსვლის მერე წმინდა მამები აწამეს, რაზეც დუმს ისტორია.

წმინდისერის დაქანებაზე ვაკე ადგილას ყოფილა „ნასაყდრალი//საყდარი, მის ქვემოთ, დაახლოებით სამ კილომეტრში, მდგარა მომცრო ეკლესია „საჯვარებო". თურქების შემოსვლის მერე აქაურებს ღამით ამ ეკლესიასთან გაუტანიათ და მიწაში ჩაუმარხავთ რამდენიმე ჯვარი. ამ ჯვრებს აქაურები დიდხანს მალავდნენ, ღამით ამ ადგილებში მიდიოდნენ და ლოცულობდნენ, რის გამოც ამ ადგილისთვის **„საჯვარებო"** დაურქმევიათ. 100 წლის ჩიჩეგ აბაშიძის გადმოცემით, სოფლის ხალხი მნიშვნელოვან ამბავს იმ ქვებთან (ეკლესიის ქვებს გულისხმობს) წყვეტდა. იქ ნათქვამ-გადაწყვეტილს ვერავინ შეცვლიდაო (მთქ. ჩ. აბაშიძე, 95 წ. ჩაიწერა და მომაწოდა რ. მუკუტაძე, დაბ. ს. ჯაბნიძეებში და მცხ. სოფ ქიძინიძეებში. 2003 წ.) ***(პირადი არქივი).*** არსებულ სიწმინდეებს მკვიდრთა ცნობიერებაში, თავისი დანიშნულება საუკუნეების მერეც კი არ დაუკარგავს.

როგორც დანარჩენი ხეობის, ასევე სხალთის ხეობის მკვიდრნი, დიდხანს ცდილობდნენ მტრისთვის წინაღმდეგობა გაეწიათ. თუმცა საბოლოოდ იძულებულნი გახდნენ დამორჩილებოდნენ, რასაც შემდგომში მშობლიური რწმენის იძულებით უარყოფა მოჰყვა.

შემზარავია, წმიდა მამის ტრაგიკული აღსასრული, რომელიც **„ნამონასტრევი“// „ამაღლება” –** გეოგრაფიული ტოპონიმის ლეგენდას შემოუნახავს.

ხულოს მუნიციპალიტეტში, სოფელ სხალთიდან 7 კმ-ის დაშორებაზე არის პატარა სოფელი **„ძმაგულა“**, რომლის ერთ-ერთ უბანს **„ნამონასტრევი“//„ამაღლება“** ეწოდება. ამ ტოპონიმის წარმომავლობას აქაურები შემდეგნაირად ხსნიან: „უძველეს დროს ჩვენ წინაპარს აქ აუშენებიათ ეკლესია, ამაღლებაში ეკლესიის ხუცესად აქაური მღვდელი განუწესებიათ.ეს ეკლესია ამაღლების დღეს გახსნილა და ამიტომაც ამ ადგილს „ამაღლება“ რქმევია. მტრის შემოსვლის მერე ეს ადგილები ძალით გაუმაჰმადიანებიათ, მაგრამ მღვდელი თურმე თავისას არ იშლიდა და წირვას მაინც ატარებდა. ერთ-ერთი წირვის დროს, როცა ზარი ირეკებოდა, მოსულან თურქები, ხუცესი შეუპყრიათ და სასტიკად უწამებიათ – მიწაში ჩაუკირავთ. ხუცესთან მისვლა ვერავის გაუბედავს, მოსახლეობა თურქებს დაუშინებია. მოწამე ადგილზევე გარდაცვლილა. ამ მღვდელს ჰყოლია ძმა, სახელად **გული,** რომელიც ძალიან განიცდიდა ძმის ამბავს. ამ ამბის შემდეგ, გული იმ მიდამობში დასახლებულა, სადაც „ამაღლების ეკლესია იდგა და ცხოვრებაც იქ გაუგრძელებია. ამიტომაც ამ უბანს **„ძმაგული“** დარქმევია (მთქ. ა. გორგილაძე, დაბ. 1950 წ. და მცხ. სოფ. ჭერში. 2012 წ.) ***(პირადი არქივი)***.

სოფ. ძმაგულაში ჯ. ჯაყელს 1972 წელს ზაბით გორგილაძისგან ასეთი ამბავი ჩაუწერია: „უნამუსობის ან კაცის ღალატისთვინ, კაცი იქნებოდა თუ ქალი, დეისჯებოდნენ. ეიყვანდნენ სოფლის შუა ადგილზე და მუსჯიდნენ ამოკირვას. მოკირავდნენ წელამდი და დატევდნენ. გამვლელ-გამომვლელი ქვას შემოკრავდა. როიცხა რომ წახდებოდა, ქვებს აყრიდნენ და ისე იერბაერ (ადგილზევე) დატევდნენ“ ***(ბსკიფა, საქმე №137, გვ. 35).*** მთქმელი ასევე დასძენს, რომ დასჯის ამ ხერხს ქართველი მორწმუნეების დასაშინებლად თურქები ხშირად იყენებდნენ.

საისტორიო გადმოცემებში რეალისტურად არის ასახული XVII-XVIII სუკუნეების დასავლეთი საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური ვითარება. ამ ციკლის ხალხურ თქმულებებში ასახულიაოსმალთა წინააღმდეგ აჭარის მოსახლეობის ბრძოლის საინტერესო ეპიზოდები.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ახვლედიანი, 1943: – ახვლედიანი ხ., ნარკვევი აჭარის ისტორიიდან (მე-16-17 საუკუნეები), ბათუმი.

ბექირიშვილი, 1991: – ბექირიშვილი ი., ქრისტიანობა აჭარაში (მეორე შესწორებული გამოცემა), თბილისი.

ბსკიფა (ნბიფა) – ბათუმის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი. **მახარაძე, 2010: –** მახარაძე ლ., მერისის ხეობის ისტორიიდან, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია „დიდაჭარობა" (მასალები), თბილისი.

ნოღაიდელი, 2010: – ნოღაიდელი ნ., თქმულებები ქრისტიანობისათვის თავდადებულთა შესახებ აჭარაში, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია „დიდაჭარობა" (მასალები), თბილისი.

პირადი არქივი – ნაილე მიქელაძის პირადი არქივი, საველე მუშაობის პერიოდში მოპოვებული მასალები

რუსიძე, 1952: – რუსიძე შ., ნარკვევი აჭარისწყლის ხეობისა და ოზურგეთის ისტორიული ძეგლების შესახებ, აჭარის ხარიტონ ახვლედიანის სახელობის მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდი, დოკ. №135.

ფუტკარაძე, 2002: – ფუტკარაძე შუშანა, ქრისტიანობის ბრძოლის ისტორიიდან სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში, წმ. თეოდორე აჭარელი, გაზ. „აჭარა", 2002, №253, 31 დეკემბერი.

ფუტკარაძე, 2014: – ფუტკარაძე შ., ქრისტიანობისათვის ბრძოლის ისტორიიდან სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში (წმიდა თეოდორე აჭარელი), კრ.: „გამონათლევი", ბათუმი.

ქართლის ცხოვრება, 1959: – ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, II, თბილისი.

ჭიჭინაძე 1901: ჭიჭინაძე ზაქარია, „ქართველების გამაჰმადიანება ანუ ისლამის გავრცელება დასავლეთ საქართველოს ქართველებში XVII-XVIII საუკუნეებში", ისტორიული და ზეპირი გადმოცემის ცნობებიდან, თბილისი., 1901.

Иоселиани, 1844: Иоселиани П., Туземные города, сушествовавшие и сушествуюшие в Грузии, Журн. «Министерства Внутрених дел», книга 6, 1844.
Тарле, 1853: – Тарле Е.В., Крымская война, М., 2005.

Naile Mikeladze
(Batumi,Georgia)

Characters Tortured for Christianity in Georgian Folklore
(According Ajarian legends and stories)

Summary

Ajarian narratives are somehow the measure of how firmly could population of Ajara maintain Georgian Culture during the Ottoman Period as in the field of Art so historically.

Georgian folklore has maintained variety of legends and stories which tell about selflessness martyrdom lives of Ajarian people. The cycle of legends tell us about "Aketa", "Ridge of Kakalashvilebi", "Heart-Brother"// "Raise". The following narrative legends are represented in the work: near Kaleiboini Castle (Shuakhevi region), Dardalo Bridge, (Keda region), Red Bridge (Ajaristskhali Gorge), near "Tsmindaseri" (Shuakhevi region), people call these saint places as "Fathers Haven" and about many others. These are exactly the places where "Ajarian strange//nameless Saint people" sacrificed their lives to service for the Georgians and Christianity.

Thus, in the cycle of aforementioned folk stories where interesting episodes of fighting of Ajarian people against the Ottomans.

თამარ გოგოლაძე, ქეთევან ბარბაქაძე
(გორი, საქართველო)

სასულიერო, საერო პირის მელიტონ კელენჯერიძის ღვაწლი ქართული ზეპირსიტყვიერებისა და ლიტერატურის შესწავლის საქმეში

არიან ადამიანები, რომელთა ღვაწლი ერის სულიერების განმტკიცების საქმეში ხშირად მოგვიანებით გამოშუქდება ხოლმე ძველი თუ ახალი ისტორიის ხვეულებიდან. ერთი მათგანია ქართველი საზოგადო მოღვაწე პედაგოგი, ფოლკლორისტი და, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, კიევის სასულიერო აკადემიის დასრულების შემდგომ, წლების მანძილზე მოძღვარი, მღვდელი მელიტონ სპირიდონის ძე კელენჯერიძე (1864-1942).

მისი ნაშრომები ძირითადად ქუთაისში გამოდიოდა, 1893-1894 წლებში მოღვაწეობდა ჟურნალ „მოამბეში“. მათი ჩამოთვლაც კი ცხადყოფს ერის გულმხურვალე მამულიშვილის მიზანსწრაფვას: „სახალხო პოეზია და მისი საპედაგოგიო, საესტეტიკო და სამეცნიერო მნიშვნელობა“ (1896), „თეორია სიტყვიერებისა, ქართული სალიტერატურო სამაგალითო ნიმუშების გარჩევით, ოჯახსა და სკოლაში სახმარებელი წიგნი, საშუალო სასწავლებლების პროგრამაზე“ (1899), „ქართული ქრესტომატია ანუ კრებული ქართული სიტყვიერების საუკეთესო ნიმუშებისა“ ტ.1., წ. 1 (1907), „აკაკი წერეთელი, როგორც მგოსანი მამულიშვილი“ (1909), „სიტყვიერების თეორია“ (1919) „ქართული ლიტერატურის ისტორია (ქრესტომატია) (1920). გარდა ამისა მას ეკუთვნის „ქართული ენის გრამატიკა“ მ. კელენჯერიძე ავტორია ნარკვევებისა „საქართველოს საკათალიკოსო ეკლესიის მოკლე ისტორია“, „გაბრიელი, ეპისკოპოსი იმერეთისა“, „სიმართლე ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიაზე“ (რუსულ ენაზე) და სხვ.

მ. კელენჯერიძის „ქართული ლიტერატურის ისტორია“ (ქრისტომატიით) ფაქტიურად პირველი წიგნია მრავალსაუკუნოვანი ქართული ლიტერატურის შესწავლის გზაზე. რაც მთავარია, იგი ხმარობს ტერმინს „ქართული ლიტერატურის ისტორია“, იძლევა პერიოდიზაციას. თავად ავტორი კარგად გრძნობს, რომ სკოლის მასწავლებელი, ერთდაერთი, პროფ. ალ. ხახანაშვილის წიგნის გარდა, მოკლებულია სახელმძღვანელოს. ავტორის მიზანი წიგნის ბოლოსიტყვაობაშიც გამოკვეთილია: „ამ მიზეზებმა დაგვაწერინა ჩვენ წინამდებარე წიგნი, რომელიც შეიცავს ლიტერატურის ისტორიასაც და ქრისტომატიასაც. ვგონებთ ის შეუმსუბუქებს ამ

მძიმე მდგომარეობას მასწავლებელსაც და მოწაფესაც. წიგნში ვეცადეთ ენის სიმარტივეს, ფაქტების ლაკონურად გადმოცემას და ეპოქის ეროვნული სულის ცხოველად და სინამდვილით დაცვას, რათა ჩვენი წარსული კულტურული მუშაობის სხივოსნობა მეტად გადაშლილიყო ახალთაობის წინ და აღეძრა მასში სიყვარული მამა-პაპათადმი, რომელთაც თავიანთი ღვაწლით შეჰქმნეს ეს სხივოსანი წარსული *(კელენჯერიძე, 1920:152).*

მ. კელენჯერიძე „ქართული ლიტერატურის ისტორიას“ იწყებს ხალხურ სიტყვიერებაზე საუბრით, ესაა მისი ზრუნვის საგანი და ამოცანა, მაგრამ ამავდროულად ცდილობს ლიტერატურის თეორიის საკითხებსაც მიხედოს. ამიტომ აქაც, წიგნის („თეორია სიტყვიერებისა“) შესავალში გამოკვეთს იმ ფაქტსაც, რომ „ქართული სიტყვიერება მეტად ღარიბია თავისი თეორიული გამოკვლევებით. დღემდის ამისთანა გამოკვლევების ხსენებაც კი არსად იყო აქ. მოსწავლე ახალ-თაობა კმარობდა ძალაუნებურად რუსული სიტყვიერების სახლმძღვანელოებს: უქონლობის გამო ქართულისა და ამით მოკლებული იყო ყოველ საშვალებას – ცოტათი მაინც გასცნობოდა ქართული სიტყვიერების კანონებსა და ფორმებს. ამიტომ სიხარულით მიეგებება მკითხველი საზოგადოება პირველს ამგვარს შრომას – „სიტყვიერების თეორიას“ *(კელენჯერიძე, 1907:I).*

აქვე ავტორი გამოკვეთს თავის მიზანს: „საზოგადოებას და უმეტეს მოსწავლე-ახალთაობას გაუადვილოს შესწავლა სიტყვიერებისა საზოგადო კანონებისა და კერძოდ ქართული ზეპირი და მწერლობითი სიტყვიერების თვისებებისა და სხვადასხვა ნიმუშებისა. ამ აზრით აღჭურვილი, ჩვენც ამ შრომაში ნიმუშები ავარჩიეთ და მაგალითები მოვიყვანეთ ისეთი, რომელიც მკითხველს და მოსწავლეს მიაწოდებს საზრდოს, პოზიერს: ამისათვის ვისარგებლეთ საღმრთო წერილითაც, საეკლესიო წიგნებითაც და წმ. მამათა ცხოვრებებითაც, სადაც საუცხოო და საგულისხმო ნიმუშები მოიპოვება, ყოველი კაცისათვის სასარგებლო, საერო მწერლობაში ამოვიღეთ ჩვენ ნიმუშები კლასსიკური, თვალსაჩინო მწერლობიდან. თვით პროგრამმა წიგნისათვისა ავიღეთ მთავრობისაგან მოწონებული, შუა სასწავლებლებში შემოღებული და ვრცელი საგნის ყოველ მხრივად გამოსარკვევად; თვითოეული, თეორიულად განმარტებული, აზრი-ცნება-განსაზღვრა დავასაბუთეთ ურიცხვი საგულისხმიერო მაგალითებით, წყაროების ჩვენებით, საიდან არიან ამოღებული. თუ ცოტაოდენი მაინც სარგებლობა მოვუტანეთ ჩვენ ამ თხზულებით მკითხველს საზოგადოებას, ჩვენ

ამითაც ბედნიერად ჩავთვლიდი თავს და მიზანს მიღწეულად“ – წერს მღ. მ. კელ-ძე ***(კელენჯერიძე, 1907:V)***.

აშკარაა, ავტორი სწორედ ქართველი ბავშვის თვალსაწიერის გაფართოებისაკენ მიისწრაფვის. მისი მიზნები სამოციანელთა ხაზის გაგრძელებაა ერის გათვითცნობიერების საქმეში. თუმცა სწორედ კელენჯერიძის „ხალხური პოეზია“ გახდა ფილიპე მახარაძის კრიტიკული წერილის საბაბი (1897 წელს).

ფ. მახარაძემ უწიგნურობასა და დაბალმეცნიერულობაში დასდო ბრალი მ. კელენჯერიძეს და მასხარად იგდებს მის თავმდაბლობას (რომ მიიღოს მკითხველმა ეს წიგნი, როგორც ყმაწვილი ავტორის ნაწერი). თუმცა დასაბუთებულობა ამ ბრალდებებს, საკმაოდ აკლია და უფრო გაბრაზებული განწყობის ნაყოფია. აღნიშნული წერილის სიღრმისეული გაანალიზება ჩვენი შემდგომი შრომის ნაწილია.

წინამდებარე ნაშრომში კი ვცადეთ გამოგვეკვეთა მისი ღვაწლი ზეპირსიტყვიერების სწავლების დანერგვის საქმეში. ნაშრომის „სახალხო პოეზია და მისი საპედაგოგიო, საესტეტიკო და სამეცნიერო მნიშვნელობა“ შესავალში მ. კელენჯერიძე მიუთითებს ზეპირსიტყვიერების შეკრებისა და შესწავლის მეტად მძიმე მდგომარეობაზე: „არსად არ არის სახალხო პოეზიისა და სიტყვიერების ნაწარმოებთა შეკრებისა და გამოკვლევის საქმე ისეთს სამწუხარო მდგომარეობაში, როგორც ჩვენს ქვეყანასა და ლიტერატურაში. მაშინ, როცა ევროპასა და რუსეთში ბევრმა გაითქვა სახელი სახალხო პოეზიის კვლევაძიებით, ჩვენში ყოვლად მცირე ყურადღება ქონდა მიქცეული ამ საგანს. ქართულს მწერლობაში არა თუ სრულიად არ <u>მოიპოვება სამეცნიერო გამოკვლევა სახალხო პოეზიისა, არამედ თითქმის ერთი რიგიანი კრებულიც კი არსად არის სახალხო ნაწარმოებთა“</u> ***(კელენჯერიძე, 1996:II-III)*** (ხაზგასმა ჩვენია – თ.გ., ქ.ბ.). აქვე ავტორი გამოკვეთს იმ ფაქტსაც, რომ, სამწუხაროდ, ყოფილა განსხვავებული შეხედულებაც: მაგალითად, გ. საღარაძე წერდა: „რა უნდა იყოს სახალხო წიგნები, რომელშიაც სახალხო სიტყვიერების ნაწარმოები იქნება მოქცეული და ან რა სარგებლობას მოუტონს ეგ წიგნები ჩვენს ხალხსაო“ ***(„Нов. обоз.”, 1892 №2825)***. იგი სიტყვიერების „საპედაგოგიკო“, მის აღმზრდელობით-საგანმანათლებლო მნიშვნელობას, ეჭვის თვალით უყურებდა და მიიჩნევდა, რომ „პოეზიის ძველ ნაშთს“ არანაირი სარგებლობის მოტანა შეეძლო“. „რა ცოდნის მიღება შეუძლია პოეზიის ძველ ნაშთებს? ბეჭდვა ძველი სალიტერატურო ნაშთებისა იმ აზრით, ვითომ ეს არის სხვა ღონისძიებათა შორის ერთ-ერთი უმთავრესი

ღონისძიება ხალხის სასარგებლო ცოდნის გავრცელებისა, მგონი ჯერ არავის მოსვლია ფიქრად. მე ვამტკიცებ, რომ ის ნაშთნი არასდროს არ გამოდგებიან სახალხო წიგნების სანგად“ ***(„Нов. обоз.,” 1892, №2825).*** მ. კელენჯერიძე პრინციპულად არ იზიარებს გ. საღარაძის ნეგატიურ მოსაზრებას ზეპირსიტყვიერებაზე და დასაბუთებულად აღნიშნავს: „ვისაც კი შეგნებული ქონდა ჭეშმარიტი საჭიროება ერისა... თავის უპირველეს მოვალეობად მიაჩნდათ და ყოველის ღონისძიებით ცდილობდნენ მდაბიო ხალხის გონება და ზნეობა მისისავე ნაწარმოების ესე იგი სახალხო სიტყვიერებისავე შემწეობით ქვარჯიშებინათ, აღემაღლებინათ (თ.გ. ქ.ბ.) ...ამისთანა კაცნი დარწმუნებულნი იყვნენ, რომ ძველი სახალხო პოეზია ერთადაერთი წყაროა, ერთადერთი ღონისძიებაა ერის ცნობიერების, საეროვნო აზრის აღორძინებისათვისაო“ ***(კელენჯერიძე, 1896:6-7).***

მ. კელენჯერიძე თავის მართებულ პოზიციას ამყარებს რუსი და ქართული პედაგოგიკის ნააზრევით: „ავიღოთ ნიჭიერი რუსი პედაგოგი უშინსკი და ჩვენი გოგებაშვილი. მათ „დედა ენაში“ პირველი და უმთავრესი ადგილი უჭირავს სიტყვიერების ნიმუშებს: გამოცანებს, ანდაზებს, ზნეობრივის შინაარსის ზღაპრებს და სხვ., ეს არის მიზეზი, რომ ასეთს წიგნებს აღტაცებით კითხულობს პატარაცა და დიდიც, ქალიცა და კაციც, მეტადრე მდაბიო ხალხი“ ***(კელენჯერიძე, 1896:9-10).***

მ. კელენჯერიძე ზეპირსიტყვიერების შესწავლის დანიშნულებას ხედავდა ახალგაზრდობაში ზნეობრივი იდეალების აღმზრდელობით ფუნქციაში. მისი აზრით, ზეპირსიტყვიერ ნიმუშებში საამისოდ უამრავი მასალა მოიპოვება. ამის მაგალითად მოჰყავს ხალხური „შაჰნამეს“ ცნობილ მონაკვეთი „როსტომიანის“ გახალხურებული ვარიანტის სახელოვანი პერსონაჟები და, განსაკუთრებით ზურაბი, რომელიც „სამაგალითო პედაგოგნი არიან ხალხისათვისაც და კერძო კაცთათვისაც (ხაზგასმა ჩვენია – თ.გ. ქ.ბ.). იგინი არიან განხორციელებანი დიდ-სულოვნებისა, პატრიოტიზმისა, კაცურის კაცობისა, დარბაისლობისა (თ.გ. ქ.ბ.), და თითქმის მაღალის სათნოებისა“ ***(კელენჯერიძე, 1896: 12-13).***

მ. კელენჯერიძე დიდად აფასებს ხალხის შეფასებას ჩვენი სახელგანთქმული სახელმწიფო მოღვაწეების ვახტანგ გორგასლის, თამარ მეფის, არსენსა და სხვათა შესახებ. აქვე იგი პარალელს ავლებს ლიტერატურულ ბელეტრისტიკასა და ზეპირსიტყვიერებას შორის და ასეთ დასკვნას აკეთებს: „რა გრძნობასაც გაუღვივებს ხალხს ერთი ისტორიული ლეგენდის სახით დარჩენილი ამბავი თამარისა, ან ირაკლის ცხოვრებისა, იმ გრძნობას ვერ აუფეთქებს

მთლად ის ნაწილი ჩვენი ბელეტრისტიკისა, რომელიც დაშორებია სოფლის ხალხს და მიერ-მიერ შექმნილ სიტყვიერებას, დაშორებია, მაშასადამე, ეროვნულსა და ერთ-საზოგადო ნიადაგს“ ***(კელენჯერიძე, 1896: 17-18)***.

უფრო მეტიც, მ. კელენჯერიძე მიიჩნევს, რომ მოზარდ თაობაში ჭეშმარიტი მამულიშვილობის, მათი ეროვნული შემეცნების აღზრდა მხოლოდ ხალხური შემოქმ-დებით მიიღწევა. „ასეთი ლექსები რომ დღეს ჩვენმა ხალხმა იკითხოს, ნამეტურ იკითხონ, ქუჩისა, ბულარისა და ლუდხანების გმირებმა, დიდს სარგებლობას მოუტანს, ბევრჯელ დააფიქრებს (ხაზი ჩვენია –თ.გ., ქ.ბ.). მისის კითხვით ჩვენი ხალხი გაიძლიერებს ნაცი-ონალურს შემეცნებას, შემეცნებას წარულ იდეალებისას და მომავალში ახალ როლს მოკიდებს ხელს“ ***(კელენჯერიძე, 1896:133)***.

ჩანს, პატრიოტი პედაგოგი ჭეშმარიტად შეუშფოთებია იმ დროს ფართოდ ფეხმოკიდებულ ე.წ. ლუდხანურ თუ ქუჩურ „ცივილიზაციას“, რაშიც მას მოზარდ თაობაზე მავნე ზეგავლენის საშიშროება დაუნახავს. „თუ გვსურს დავიცვათ და აღვზარდოთ ხალხში ნაციონალური მისწრაფება, ერთობა და ამ მხრით წინაღუდგეთ იმ ლუდხანურ და ქუჩურს „ცივილიზაციას“, რომელიც ჩვენს ცხოვრებაში ფეხს იკიდებს... ჩვენ მოვალენი ვართ მივეშველოთ ხალხს და მოშხამული ლუკმის მაგიერ, ის წმინდა და ნოყიერი ლუკმა მივაწოდოთ, რომელმაც საქართველო მრავალი საუკუნე ზარდა... შევიგნოთ ის, რომ, თუ ხალხს გადაავიწყდა წარსული, გაუქრა მისი ხსოვნა, მისდამი სიმპატია, დაეკარგა ეროვნული შემეცნება, რომელიც არის პირველი ფაქტორი ერის გაძლიერებისა და თვით –არსებობისა, რომელზედაც არის აგებული ყოველის ერის სიცოცხლე, – თუ ეს ყოველივე გამოქარდა ხალხის გონებიდან, მაშინ ვეღარაფერი ვერ დაიჭერს ქვეყანას დაცემისაგან, გათახსირებისაგან. ეს დაცემა იქნება უკანასკნელი, დიდი, სამუდამო, იქნება ძილი გაუღვიძებელი... თუ ხალხმა თავისი იდეალები, გმირები, პრინციპები დაივიწყა, თუ წარსული ვეღარ წარმოიდგინა, ვეღარ გაიხსენა იგი სრულიად მოკვდება, გაქრება, რადგან დღეს ვერაფერს ვერ ხედავს სანუგეშოს“ ***(კელენჯერიძე, 1896: 154-155)***.

მ. კელენჯერიძეს სწამს, ზეპირსიტყვიერების სიბრძნეს უფრო მეტად მისი შემოქმედი, ხალხი, აფასებს და პრაქტიკულ საქმიანობაშიც იყენებს ცხოვრებისეული სიძნელეების გადასალახად, ნათქვამის საილუსტრაციოდ ავტორს მოყავს ცხოვ-რებისეული სიბრძნე და ინტერესები, ... უფრო კონკრეტულად, აქ მ. კელენჯერიძეს მხედველობაში აქვს ილია ჭავჭავაძის მოთხრობის

„გლახის ნაამბობის“ პერსონაჟის გაბრიელის დამოკიდებულება წიგნებიდან მოსმენილი ხალხური ზღაპრებისადმი. მოვიყვანოთ მისი სიტყვები: „გლეხი თავისს ნაწარმოებს უფრო ადვილადა სცნობს, იგებს; ხალხს უყვარს მისსივე ტიპები უფრო, ვიდრე რომანები და ტრაგედიები“ ***(კელენჯერიძე, 1896:19)***.

უფრო მეტიც, ზეპირსიტყვიერებას იგი მიიჩნევს ქართველი ხალხის თავანკარა წყაროდ. „ჩვენს ისტორიაში ძვირად შეხვდებით იმისთანა მომენტებს, როცა ჩვენს ერს ბედი სრულიად და სავსებით გაღიმებოდეს. ჩვენი ერი არის მოწამე სარწმუნოებისა და ნაციონალურის თვით – არსებობისა, – ამ ორის უმაღლესის დედა-აზრისათვის ტანჯული და თავდადებული. ესე ყოველივე ატყვია ჩვენს სახალხო პოეზიას: აქ თქვენ წამდაუწუმ შეხვდებით კვნესას, მოთქმას, საზოგადოდ, ელეგიურს გრძნობას; მგოსანი მუდამ შენატრის წარსულს დიდებას; მომავალს კი ხან იმედით და ხან სასოწარკვეთილებით შესცქერის“ ***(კელენჯერიძე, 1896: 118-119)***.

მ. კელენჯერიძე ნაშრომში ერთმანეთისაგან განარჩევს პოეზიისა და სიტყვის (პროზის – თ.გ., ქ.ბ.) ორ არსებით მხარეს: „პოეზიასა და სიტყვას ორი მხარე აქვს: შინაარსი და ფორმა. ეს ორი მხარე ისე ცხადად არის ხალხის ძველ სიტყვიერებაში გარჩეული, რომ მათი არევ-დარევა და შეერთება არღვევს მთელის ნაწარმოების აზრს, მის გონივრულ ბუნებას“ ***(კელენჯერიძე, 1896:75)***.

მ. კელენჯერიძის ნაშრომი საყურადღებოა იმ თვალ-საზრისით, რომ ავტორი ზეპირსიტყვიერებას აღსაზრდელთა გონებრივი და ზნეობრივი სულიერების ჩამოყალიბებისათვის დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს: „გადავავლოთ თვალი ქართულს ზღაპრებსაც. ამ ზღაპრებში <u>არა ნაკლები ჭკუისა სასწავლო მასალაა ხალხისათვის, არა ნაკლები ჭკუისა და ზნეობის მასწავლებელი მაგალითებია</u> (ხაზგასმა ჩვენია – თ.გ. ქ.ბ.)... ზღაპრებსა და ლეგენდებში შეხვდებით... ღრმა პრაქტიკულს ჭკუას, ძლიერს სიყვარულს, თავ-დავიწყებულს მეგობრობას, ქართულს სტუმართმოყვარეობას და სხვ.“ ***(კელენჯერიძე, 1896:148)***.

აქვე, ავტორი „ნაცარქექიას“ მაგალითზე შემდეგს გვეუბნება: „ნაცარქექია მოგაგონებთ ქარაფშუტა, ცარიელ-ტარიელ კაცს და დაგაფიქრებთ, რომ ჭკუის მოპოებაა საჭირო, მეტის ღირსების შეძენა უნდა, მეტი სიბრძნე უნდა მოუმუშაკოთ, რათა მეტი ფასი დაგედოთ, მეტი სამძიმე და დარბაისლობა გქონდეთ და საფარდულეში ისე ვერ გახტეთ, როგორც ნაცარქექია“ ***(კელენჯერიძე, 1896:149)***.

ავტორი აქვე, ერთგვარი აღტაცებით იმასაც აღნიშნავს, რომ „არც ერთის ხალხის პოეზია არ ატკბობს ყურს, სმენას თავისის მუსიკით, ხმების ჰარმონიული წყობით ისე, როგორც ჩვენი სახალხო პოეზია“ ***(კელენჯერიძე, 1896:77).*** ცხადია, ავტორის ამ მოსაზრებაში შეიძლება ამოვიკითხოთ ზეპირსიტყვიერების ესთეტიკური ღირებულებაზე გარკვეული მინიშნებაც.

ზეპირსიტყვიერების პედაგოგიურ და ესთეტიკურ მნიშვნელობასთან ერთად, მ. კელენჯერიძე მიუთითებს მის სამეცნიერო მნიშვნელობაზეც. კერძოდ, აქ მხედველობაში აქვს ზეპირსიტყვიერი მასალის ისტორიოგრაფიისათვის გამოყენება: „ერთი პატარა ნაშთი ძველის მწერლობისა და ან ძველ სახალხო თქმულებისა ზოგჯერ იმდენს ეტყვის ისტორიკოსს, რამდენსაც ვერ ეტყვის მთელი გუნდი... ფილოსოფოსებისა, რომელთაც ფანტაზიაზედ განუზრახავთ ისტორიის აშენება. ერთი ასეთი ნაშთი ხანდახან აღადგენს მთელს ეპოქას... ასეთივე ნაშთი უკუგვაგდებინებს მრავალს თეორიას და მშვენივრად დასტამბულს წიგნებსაც, სადაც ისტორიკოსი წინ უსწრობდა წყაროების აღმოჩენას და მასალების დამზადებას“ ***(კელენჯერიძე, 1896:165).***

ამრიგად, ავტორი ზეპირსიტყვიერებას განიხილავს როგორც საიმედო წყაროს ისტორიული მეცნიერებისათვის: ... წარსული ერისა, მისი კულტურა... ხსოვნა-მეხსიერება, მისი გარდმოცემანი, საზოგადოდ მისი გონებრივი ნაწარმოებნი, ისე მტკიცედ არიან ერთმანერთ შორის გადაკვანძილნი, ჩაქსოვილ-ჩაწნული, რომ უერთმანერთოდ ვერ წარმოადგენენ სრულს მასალას ვერც ლიტერატურის ისტორიისათვის კერძოდ და ვერც ისტორიისათვის საზოგადოდ ***(კელენჯერიძე, 1896:169).***

სწორედ ამ ერთი სახელმძღვანელოს მაგალითზეც გარკვევით იკვეთება მელიტონ კელენჯერიძის დიდი ღვაწლი ახალი თაობის მამულიშვილური პრინციპებით აღზრდის გზაზე.

გამოყენებული ლიტერატურა:
კელენჯერიძე, 1920: – კელენჯერიძე მ., ქართული ლიტერატურის ისტორია (ქრესტომატიით), ნაწ. I, ქუთაისი.
კელენჯერიძე, 1907: – კელენჯერიძე მ., თეორია სიტყვიერებისა საუკეთესო ნიმუშების გარჩევით, ქუთაისი.
კელენჯერიძე 1896: – კელენჯერიძე მ., სახალხო პოეზია და მისი საპედაგოგიო, საესტეტიკო და სამეცნიერო მნიშვნელობა, ქუთაისი.

Tamar Gogoladze, Ketevan Barbaksdze
(Gori, Georgia)

The Merit of an Elesiastic and Secular Person-Meliton Kelenjeridze in Studying of Georgian Folklore and Literature

Summary

There are people whose merit in strengthening the spiritual life of a nation is outlined in the history later. One of such persons is Meliton Kelenjeridze (1864-1942)-a Georgian public man, teacher, folklorist and what is more important-a priest with a degree of Theological Academy.

His works were mainly published in Kutaisi. In 1893-1894 he worked in a magazine "the Moambe". He has published books about history of public poetry, Georgian literature, the theory of folklore. He has also published "The Grammar of the Georgian Language', essays about the history of Georgian Church, about the autonomy of Georgia Church, about the merit of a bishop Gabrile and others.

The presented article deals with one of his textbooks of folklore and the mite of M. Kelenjeridze in teaching and implementing of this subject is outlined.

ავთანდილ ნიკოლეიშვილი
(ქუთაისი, საქართველო)

გიორგი ლეონიძე და „სამუსლიმანო საქართველო“

ტაო-კლარჯეთისადმი, საერთოდ, ე. წ. „სამუსლიმანო საქართველოსადმი,“ ცხოველი ინტერესი ქართველმა საზოგადოებამ განსაკუთრებული ძალით თავდაპირველად XIX საუკუნის 70-80-იან წლებში გამოავლინა. ეს მოვლენა არსებითად განაპირობა იმ ფაქტმა, რომ დიდი ხნის განმავლობაში დედასამშობლოს მოწყვეტილი ამ რეგიონის დიდი ნაწილი დროებით, მცირე ნაწილი კი სამუდამოდ, სწორედ ამ პერიოდში, კერძოდ კი 1877-1878 წლების რუსეთ-თურქეთის ომის შედეგად, დაუბრუნდა მშობლიურ წიაღს. ამ დროიდან მოყოლებული, ე. წ. „სამუსლიმანო საქართველოს“ თემა მეტ-ნაკლები მასშტაბებით ყოველთვის იყო წარმოჩენილი ქართული მწერლობის არაერთი წარმომადგენლის შემოქმედებაში.

როგორც ცნობილია, მეორე მსოფლიო ომში მოპოვებული გამარჯვების შემდეგ საბჭოთა კავშირის შესაბამისი სამსახურები ამ იმპერიის მაშინდელი საჭეთმპყრობლის – იოსებ სტალინის მიერ გაცემული დირექტივების საფუძველზე აქტიურ პოლიტიკას ატარებდა თურქეთის მიერ მისაკუთრებული ქართული და სომხური ტერიტორიების – ყარსის, არდაგანისა (არტაანისა) და ართვინის ოლქების დასაბრუნებლად.

აღნიშნული საკითხი ი. სტალინმა პირველად 1945 წელს გერმანიის ქალაქ პოტსდამში აშშ-ის, დიდი ბრიტანეთის, საფრანგეთისა და საბჭოთა კავშირის მესვეურთა მონაწილეობით გამართულ საერთაშორისო კონფერენციაზე დასვა. კონფერენციის მონაწილე ქვეყნების ლიდერებს საბჭოთა იმპერიის თავკაცმა მაშინ ოფიციალურად განუცხადა, რომ თურქეთთან მშვიდობიანი ურთიერთობის დასამყარებლად იგი აუცილებლად მიიჩნევდა 1921 წლის მოსკოვისა და ყარსის ხელშეკრულებათა ძალით ამ ქვეყნის მიერ მისაკუთრებული ქართული და სომხური ტერიტორიების უკან დაბრუნებას პირველ მსოფლიო ომამდე არსებული საზღვრების ფარგლებში. კერძოდ, სტალინს მხედველობაში ჰქონდა ყარსის ოლქის სომხეთისთვის, ხოლო არდაგანისა და ართვინის ოლქების საქართველოსთვის მიკუთვნება.

ამ დროიდან მოყოლებული, „საბჭოთა პროპაგანდამ დაიწყო მძლავრი იდეოლოგიური კამპანია თურქეთის მიერ 1921 წელს მიტაცებული მიწების დასაბრუნებლად. პროპაგანდისტული მანქანა

მთელი სიმძლავრით ამუშავდა. ამ საქმეში ჩართული იყვნენ არა მარტო საბჭოთა მეცნიერები და მწერლები, არამედ ქართული და სომხური პოლიტიკური ემიგრაცია, საქართველოსა და სომხეთის ეკლესია. ისტორიული სამართლიანობის აღდგენას და თურქეთისგან ქართულ-სომხური მიწების დაბრუნებას ყველა ითხოვდა“ ***(სამუშია, 2003: 11).***

ამ იდეოლოგიურ კამპანიას საქართველოდან პირველად აკადემიკოსები: სიმონ ჯანაშია და ნიკო ბერძენიშვილი გამოეხმაურნენ გაზეთებში: „კომუნისტსა“ და „ზარია ვოსტოკაში“ 1945 წლის 14 დეკემბერს გამოქვეყნებული ვრცელი წერილით – „თურქეთისადმი ჩვენი კანონიერი პრეტენზიების შესახებ.“ აღნიშნული წერილი საკავშირო ხელისუფლების მითითების საფუძველზე რომ იყო დაწერილი, ეს იმ ფაქტითაც დასტურდება, რომ იგი იმავე წლის 22 დეკემბერს ჯერ „პრავდასა“ და „იზვესტიაში“ გამოქვეყნდა, შემდეგ კი უცხოურ გამოცემებშიც. ამ დროიდან მოყოლებული, აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით ქართული და საკავშირო პრესის ფურცლებზე ასევე საინტერესო წერილები გამოაქვეყნეს ე. თაყაიშვილმა, ა. ჩიქობავამ, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა კალისტრატემ, ამიერკავკასიის მუსლიმანთა სასულიერო სამმართველოს წევრმა, აჭარის ყადმა რ. ბერიძემ და სხვებმა.

თავიანთ ოფიციალურ გამოსვლებში ხსენებულ საკითხს ასევე განსაკუთრებულ ყურადღებას მიაპყრობდნენ საქართველოს ხელისუფლების იმჟამინდელი ლიდერებიც. მაგალითად, საქართველოს გასაბჭოების 25-ე წლისთავთან დაკავშირებით გაზეთ „პრავდის“ 1946 წლის 25 თებერვლის ნომერში გამოქვეყნებულ წერილში, რომელიც 3 მარტს გაზეთმა „კომუნისტმაც“ გადმობეჭდა, საქართველოს კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის მდივანი კ. ჩარკვიანი წერდა: „ჯერ კიდევ არ განხორციელებულა ქართველი ხალხის საუკუნეობრივი ოცნება: საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობის აღდგენა. მის საზღვრებს გარეთ ჯერ კიდევ რჩება ოდითვე ქართული მიწა-წყალი: არტაანის, ართვინის, ოლთისის, თორთუმის, ბაიბურთის, ისპირის, გიუმიშხანეს, ლაზისტანის რაიონები. ამიტომ გასაგებია ქართული საბჭოთა საზოგადოებრიობის დაუნებითი მოთხოვნები იმის შესახებ, რომ საქართველოს დაუბრუნდეს ჩვენი სამშობლოსაგან მოწყვეტილი ტერიტორიები, რომლებიც ქართველი ხალხის კულტურისა და სახელმწიფოებრიობის აკვანს წარმოადგენენ.“

სამწუხაროდ, 1945 წელს დაწყებული ეს პროცესი, რომელიც სტალინის გარდაცვალებამდე – 1953 წლამდე გაგრძელდა, საბოლოოდ უშედეგოდ დამთავრდა. 1953 წლის 30 მაისს საბჭოთა კავშირის საგარეო საქმეთა მინისტრმა ვ. მოლოტოვმა თურქეთის ელჩს მოსკოვში ასეთი ოფიციალური განცხადებით მიმართა: „კეთილმეზობლობისა და უსაფრთხოების განმტკიცების მიზნით, საქართველოსა და სომხეთის სსრ-ების მთავრობებმა შესაძლებლად ჩათვალეს, რომ უარი თქვან თურქეთთან ტერიტორიულ პრეტენზიებზე... ამგვარად, საბჭოთა მთავრობა აცხადებს, რომ საბჭოთა კავშირს არ აქვს არავითარი ტერიტორიული პრეტენზიები თურქეთთან.“

საბჭოთა ხელისუფლების ეს გადაწყვეტილება ჩვენი ქვეყნის დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდგომ, 1992 წლის 30 ივლისს, საქართველოს იმჟამინდელმა პრეზიდენტმა ე. შევარდნაძემაც დაადასტურა თურქეთსა და საქართველოს შორის ანკარაში გაფორმებული ორმხრივი შეთანხმებით, რითაც ხსენებული რეგიონებთან დაკავშირებით თურქეთთან ჩვენი ქვეყნის პრეტენზიებს საბოლოოდ დაესვა წერტილი.

ეს ყველაფერი აქ ერთხელ კიდევ იმიტომაც გავიხსენე, რომ ე. წ. „ოსმალოს საქართველოს“ თემამ იმდროინდელ ქართულ მწერლობაში ერთხელ კიდევ იჩინა თავი განსაკუთრებული ძალითა და შთამბეჭდაობით. კერძოდ, აღნიშნულმა თემამ მნიშვნელოვანი ადგილი დაიმკვიდრეს იმხანად მოღვაწე მწერლების: გ. ლეონიძის, გრ. აბაშიძის, ი. აბაშიძის, ს. ჩიქოვანისა და სხვათა შემოქმედებაში.

მიუხედავად იმისა, რომ ე. წ. თურქეთის საქართველოსადმი მიძღვნილი ლექსების შექმნას შემოქმედებითი იმპულსი გიორგი ლეონიძეს (1897-1966 წწ.) ზემოთ აღნიშნულმა პოლიტიკურმა მოვლენებმაც მისცეს, ისტორიული ავბედობის გამო დედასამშობლოსაგან ქართული რეგიონების მრავალსაუკუნოვანი მოწყვეტით განპირობებული სულიერი ტკივილის გამოხატვა მის შემდგომდროინდელ შემოქმედებასაც მსჭვალავს ძალზე შთამბეჭდავად. ამ გარემოების განმაპირობებელ ერთ-ერთ უმთავრეს ფაქტორად პოეტის წინაპართა შავშური წარმომავლობაც იქცა.

კერძოდ, 1959 წელს დაწერილი ლექსისთვის – „ლეონიძეთა შორის ვიყავი“ თანდართულ განმარტებაში თავად პოეტი აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით ასეთ რამეს გვაუწყებს: „ლეონიძეთა გვარი მესხეთიდან მოდის. დღესაც ტბეთის სახელგანთქმული ტაძრიდან სამი-ოთხი კილომეტრის მანძილზე

არის სოფელი ლეონიძე. იქიდან ვართ ლეონიძეები წამოსულები მე-17 საუკუნეში, როცა მესხეთი ოსმალეთმა დაიპყრო“ ***(ლეონიძე, 1980: 309).***

ხსენებული ლექსი გ. ლეონიძემ თავისი დაბადებიდან 60 წლისთავის აღსანიშნავ იუბილესთან დაკავშირებით აჭარაში ყოფნის დროს მიღებულ შთაბეჭდილებათა საფუძველზე დაწერა. კერძოდ, პირველად სწორედ მაშინ შეხვდა ის ჯოჭოში მცხოვრებ სახლიკაცებს და ამ შეხვედრის შედეგად განცდილი პატრიოტული მღელვარება ამ სტრიქონებით გამოხატა: **„ლეონიძეთა შორის ვიყავი, ჩქეფდა ჭოროხი, ტყე შრიალებდა; სახლიკაცების ნახვით ვიხარე, რა საქმე მქონდა ძველ იარებთან. გვქონდა წარსული ძველი და მწველი და არც გვინდოდა მასზე გვეჩივლა, ვიგემეთ სიტკბო, უდარდელობა, ძმობით გვინდოდა თავი გვეჩინა. სამასი წლობით დაშორებულებს დღეს საძმო ჭიქა ერთად გვეჭირა, ის გვიხაროდა, რომ ქართველობა თვითეულს გულში გადაგვერჩინა.“**

ხსენებული ლექსი გამონაკლისი არ ყოფილა და ლეონიძეთა გვარის შავშური წარმომავლობისთვის პოეტს სხვა დროსაც არაერთგზის გაუსვამს ხაზი სიამაყით. მაგალითად, 1959 წელს დაწერილ ლექსში „გულიც იქ არის, სულიც იქ არის“ იგი თავის თავს ამგვარად მოიხსენიებს: „მე – ძველი მესხი, ტბელი, ოშკელი,“ ხოლო 1963 წელს ბათუმში გამართულ ჰაიდარ აბაშიძის დაბადებიდან 70 წლისთავისადმი მიძღვნილ იუბილეზე გაგზავნილ მისასალმებელ სიტყვას ქვემოთ ასეთ მინაწერს უკეთებს: „შენი ძველი მეზობელი შავშეთიდან.“

ყოველივე ზემოთქმულთან დაკავშირებით, აქ 1959 წლის 30 ოქტომბერს „ლიტერატურულ გაზეთში“ გამოქვეყნებული ფ. ხალვაშის წერილებიც მინდა გავიხსენო, რომელშიც აჭარის სოფელ ჯოჭოში გ. ლეონიძის სტუმრობის ამბავია მოთხრობილი. ზად მიმავალი პოეტი მასპინძლებს თურმე ორად გაყოფილ სოფელ მარადიდში შეუჩერებიათ. საზღვართან მიახლოებულ გოგლას სევდიანი მზერა გაღმა მხარეს მდებარე ერთ-ერთი ფიცრული სახლისთვის მიუპყრია, რომლის სახურავზე ასული კაცი თურმე კრამიტს ასწორებდა და თან რაღაცას ღიღინებდა. „გიორგიმ ხელი ყურზე მიიდო, მოუსმინა, ჩაიღიმა და კმაყოფილმა ჩაიგუგუნა: – ქართულად მღერის!

მაგრამ ამ ღიმილს უცრემლოდ არ ჩაუვლია. ფ. ხალვაშის თქმით, მხოლოდ თავისიანებთან, ჯოჭოელ ლეონიძეებთან შეხვედრამ გადაურეკა იმ დღეს გიორგის უნებურად შემოწოლილი ნაღვლის ბურუსი.“ სტუმრად წვეული პოეტის მიერ დასმულ შეკითხვაზე – ლეონიძეები აქ საიდან გაჩნდითო, – ერთ-ერთ

ბერიკაცს უთქვამს: „ბაბაი იტყოდა, ჩვენ არდაჰანის ტბეთიდან ვართო.

– ტბეთიდან? – გახარებია გიორგის, – დასტურ ნათესავები ვყოფილვართ. ჩვენი წინაპრებიც იმ გადაღმა ტბეთიდან გადასახლებულან კახეთში.“

გ. ლეონიძის მონათხრობს მისი გვარის შავშეთიდან მომდინარეობასთან დაკავშირებით ფ. ხალვაში სხვაგანაც აღნიშნავს. კერძოდ, გოგლასთან უკანასკნელი სტუმრობის თავისი გვარის წარმომავლობის შესახებ პოეტს მისთვის ასეთი რამ უთქვამს: „კურთხეული მხარის შვილი ხარ... დიდი ქართული კუთხეა შენი მშობელი მიწაო. უკვდავია ეგ მხარე. იქ, ჩემიანებს რომ შევხვდი (გოგლას მხედველობაში ჰქონდა სოფელ ერგეში მცხოვრებ ლეონიძეებთან შეხვედრა – ა. ნ.), გული სხვანაირად ამიძგერდა. ერთხელ კიდევ ვიგრძენი, – მეც ძველი შავშელი ვარ. ჩვენ, ლეონიძენი, ყველანი იქიდან ვართ, ის ჩვენი ალაგები, ჩვენი წინაპრების მიწა-წყალი იქით, გადაღმა დარჩაო. ჩვენი დაკარგული დიდებული ტაძრები და ციხეთა ჩამონაშალი ქვები მეძახიანო. არ იქნა, ვერ მოვესწარი, ვერ მოვინახულე იქაურობაო“ ***(ხალვაში, 2000: 104).***

შემდეგ კი ჩვენი ქვეყნის ისტორიული ავბედობის გახსენებით ცრემლმორეულ გოგლას მშობლიურ წიაღს მოწყვეტილი ამ მხარის შესახებ საუბარი ასე დაუმთავრებია: „ ის ჩვენი მშობლიური, მაგრამ დაკარგული გადაღმეთი ცრემლია ჩვენი, ტკივილი და მოურჩენელი ჭრილობაო. ამის დავიწყება არ იქნება.“

სამწუხაროდ, თურქეთსა და საბჭოთა კავშირს შორის პოეტის სიცოცხლეში არსებული არაკეთილმეზობლური ურთიერთობის გამო გ. ლეონიძე ისე გარდაიცვალა, რომ ვერც თავისი წინაპრების უძველესი სამკვიდრებლის მონახულება შეძლო და ვერც ჩვენი ქვეყნის საზღვრებს მიღმა დარჩენილი ქართული ისტორიული ძეგლებისა.

გ. ლეონიძის მიერ მისი გვარის შავშეთიდან მომდინარეობასთან დაკავშირებით გამოთქმული ზემოთ აღნიშნული ინფორმაცია სიმართლეს რომ წარმოადგენს, ეს ფაქტი პოეტის შვილიშვილმა გიორგი ქავთარაძემ იმით დაამტკიცა, რომ 1996 წელს ტაო-კლარჯეთში ყოფნის დროს მას საგანგებოდ მოუძიებია მისი დიდი ბაბუის წინაპართა სოფელი. ართვინსა და ტბეთს შორის მდებარე ამ პატარა სოფელს, სადაც ამჟამად მხოლოდ რამდენიმე კომლი ცხოვრობს, თურქულად ადრე თურმე **ნიოლიზე** მაჰალესი (თურქულად ნიოლიძეთა (იგივე ლეონიძეთა) უბანი) ერქვა, უკანასკნელ ხანს კი თურქულმა ადმინისტრაციამ

მას სახელი შეუცვალა და არდიჩლი მაჰალესი (ღვიის უბანი) დაარქვა. ყოველივე ზემოთქმულთან დაკავშირებით, ასევე უაღრესად მნიშვნელოვანია ის ფაქტიც, რომ XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართულ და რუსულ რუკებზე ხსენებული სოფელი „ლეონიძისა“ და „ЛИОНИДЗЕ-ს“ სახელებითაა აღნიშნული ***(ქავთარაძე, 2001: 129).*** იმის დასტურად, თავისი შორეული წინაპრების სოფელთან დაკავშირებით გ. ლეონიძეს საკმაოდ ბევრი რამ რომ სცოდნია, გ. ქავთარაძე ერთ ასეთ ინფორმაციასაც გვაწვდის: „ეს ერთი ციცქნა სოფელი (სულ რამდენიმე კომლია) მთაზეა გაშენებული და ნაძვებით და ფიჭვებით არის გარემოცული. მენიშნა: გოგლამ თავისი ეზო წყნეთში სულ ნაძვებითა და ფიჭვებით გაავსო. სტუმრებს უკვირთ ხოლმე, გარეკახელ კაცს ფიჭვები ეგრე რამ შეაყვარაო“ ***(ქავთარაძე, 2001: 129).***

ისტორიული საქართველოს იმ მხარეს, რომელიც ადრინდელ შუა საუკუნეებში გაერთიანებული ქართული სახელმწიფოსა და კულტურის აკვანს წარმოადგენდა, გ. ლეონიძე ხშირად მესხეთის სახელით მოიხსენიებს ხოლმე. მიუხედავად იმ დიდი ეროვნული სიხარულისა, რასაც პოეტი ამ უმნიშვნელოვანესი რეგიონის ერთი ნაწილის დედასამშობლოსთან შემოერთების გამო გამოხატავდა, ხსენებულ თემაზე შექმნილ მის ნაწარმოებებს ჩვენი ქვეყნის საზღვრებს მიღმა დარჩენილი ქართველი მოძმეების გაუცხოებითა და ჩვენი წინაპრების მიერ იქ შექმნილი ისტორიული ძეგლების ვერმონახულებით გაჩენილი ეროვნული ტკივილიც მსჭვალავს უმძაფრესი ფორმით.

პირველი ლექსი, რომელშიც გ. ლეონიძის ეროვნული თვალთახედვის არსებითად განმსაზღვრელი ეს ტკივილი წარმოჩინდა, „მესხეთი“ (1946 წ.) იყო. ხშირად ძველი მესხეთის სახელით მოხსენიებული ქართული რეგიონების იმ ნაწილს, რომლებიც ისტორიული ავბედობის გამო მშობლიურ წიაღს იყო მოწყვეტილი და უცხო ქვეყნის მიერ მიტაცებული, პოეტი „საქართველოზე მოჭრილ ძუძუს“ უწოდებს და მათი მონატრებითა და ვერნახვით გამოწვეულ ტკივილს ამ სტრიქონებით გამოხატავს: **„ისე დავბერდი, ვეღარ ვნახე ტბეთი, შატბერდი... ვერც არტანუჯი, ოშკი, ხახული... როდის მოუვა მათ გაზაფხული? ვეღარ ვემთხვიე მესხეთის მიწას, სადაც გმინავენ ძველი ლოდები, სადაც აჩრდილნი მამა-პაპათა შემოგვძახიან: თქვენ გელოდებით!“** ***(ლეონიძე, 1980: 240)***

გ. ლეონიძის მესხური ციკლის ლექსების დაწერის ერთ-ერთი უმთავრესი მიზანი ამ ადამიანებისთვის ეროვნულად

გამამხნევებელი ხმის მიწვდენის მცდელობაც იყო, სამადლობელი სიტყვის თქმა იმის გამო, რომ მშობლიური წიაღიდან მრავალსაუკუნოვანი მოწყვეტის მიუხედავად ისინი მაინც ქართველებად რჩებოდნენ. მაგალითად, ერთ-ერთ ლექსში („ნუ გათათრდები," 1948 წ.) პოეტმა ამ მიზნით ძალზე ეფექტურად გამოიყენა სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონიდან ამოღებული შემდეგი ცნობა: „ნუ გათათრდები – ეგვიპტის მტრედი, მომცრო ფრინველი, მსგავსი გვრიტისა; მისირისა (ეგვიპტე) და შირაზში (ირანი) ცხოვრობს. ესენი ოდეს მგზავრს კაცს ნახავენ, იწყებენ ძახილს ქართულის ენით: ნუ გათათრდები!" ***(ლეონიძე, 1980: 249).*** ხსენებული ზღაპრული ფრინველისადმი მიმართულ ამ ლექსში საბას მიერ მოწოდებულ ცნობას გ. ლეონიძე მოხერხებულად იყენებს საიმისოდ, დედის „ძუძუს მოსხლტილ გარექართველებს" ქართული ენისადმი უღალატობის გრძნობა უფრო მეტად რომ გაუძლიეროს: **„შენ დღესაც ისევ თავზე დაჰკვნესი ძუძუს მოსხლტილ გარექართველებს, იქ თურქის ბრჭყალში, თათრის ბორკილში, სადაც მრავალი ცრემლით ათენებს. თვალით დახვრიტეთ ჭოროხის მხარე, არ მოგვირჩება ჩვენ ის ტკივილი, ვიდრე ლაზისტანს და ფერეიდანს ისევ მოესმით შენი ყივილი! იფრინე სულ იქ და იტრიალე, დაძებნე ჩვენი ძმები და დები, შენი მკაცრი ხმით ისევ დასძახე: – ძმანო ქართველნო, ნუ გათათრდებით!.."**

ჩვენი ქვეყნის ხსენებული რეგიონების ისტორიული ბედუკუღმართობიდან გამომდინარე, აღნიშნული ციკლის ლექსებში გ. ლეონიძემ განსაკუთრებული ყურადღების საგნად სავსებით ბუნებრივად აქცია იქ მცხოვრები ჩვენი თანამემამულეების ეროვნულ პრობლემათა გამოხატვა. მიუხედავად იმისა, რომ პოეტის შემოქმედებაში ამ თემატიკის ფართოდ დამამკვიდრებელ ერთ-ერთ უმთავრეს ფაქტორად 1945-1953 წლებში საბჭოთა კავშირის მიერ თურქეთის მიმართ წაყენებული ტერიტორიული პრეტენზიები იქცა, ეს თემა გ. ლეონიძის შემდგომდროინდელ შემოქმედებაშიც იჭერს საგულისხმო ადგილს. მაგალითად, 1964 წელს დაწერილ ერთ-ერთ ლექსშიხსენებულ რეგიონებთან დაკავშირებული თავისი ეროვნული გულისთქმა პოეტმა შემდეგნაირად გამოხატა: **„ზღვაო, აღელდი და, თუ გიყვარდე, მაშხეფე შხეფი ტრაპიზონისა, ძმა დამიბრუნე, ძმა მომიყვანე, ნაცვლად მტაცებელ იაზონისა!"**

როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, ისტორიულად საქართველოს კუთვნილ და საუკუნეების წინათ ოსმალეთის იმპერიის მიერ მისაკუთრებულ ქართულ რეგიონებთან დაკავშირებული პრობლემა

დღეს წარსულის კუთვნილებას წარმოადგენს და სახელმწიფოებრივ დონეზე ხელმოწერილი შეთანხმების საფუძველზე ჩვენს ქვეყანასა და თურქეთს ერთმანეთის მიმართ ტერიტორიული პრეტენზიები უკვე აღარ აქვთ. მაგრამ, ამისდა მიუხედავად, წინამდებარე ნაშრომში აღნიშნული საკითხისადმი გიორგი ლეონიძის დამოკიდებულება თუ მაინც იქცა სპეციალური მსჯელობის საგნად, მხოლოდ იმიტომ, რომ პოეტის ეროვნული მრწამსის სრულყოფილად შეცნობა და გააზრება მის მიერ ამ თემაზე შექმნილ ნაწარმოებებში გამოხატული ავტორისეული თვალთახედვის გაუთვალისწინებლად შეუძლებელია.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ლეონიძე, 1980: – ლეონიძე გ., ლექსები, პოემები. ერთტომეული, თბილისი.

ლეონიძე, 2000: – ლეონიძე გ., საქართველოს ცრემლები, თბილისი.

სამუშია, 2003: – სამუშია ჯ., შესავალი წერილი წიგნისა – ერთი იდეოლოგიური კამპანიის ისტორიიდან (საბჭოთა კავშირის ტერიტორიული პრეტენზიები თურქეთისადმი 1945-1953 წლებში). მასალები გამოსაცემად მოამზადა და შესავალი წერილი დაურთო ჯ. სამუშიამ, თბილისი.

ქავთარაძე, 2001: – ქავთარაძე გ. გოგლა ახლოდან... წელთა სიშორიდან. იხ. წიგნში: გიორგი ლეონიძე (კრებული), შემდგენელი თ. ბარბაქაძე, თბილისი.

ხალვაში, 1970: – ხალვაში ფ. გოგლას სუფრა; ჟურნ. „ლიტერატურული აჭარა,“ ბათუმი, 2000 წ. №2.

Avtandil Nikoleishvili
(Kutaisi, Georgia)

Giogi Leonidze and “Muslim Georgia”

In 1945-1953 after the victory in World War II the Soviet Union started to carry out an active diplomatic policy in order to return Georgian territories occupied by Turkey. These circumstances essentially conditioned the fact, that the issue was again intensively discussed in the Georgian literature. Despite the fact, that the above mentioned political events served as the creative impulse for Giorgi Leonidze to write poems dedicated to the so-called 'Turkey's Georgia', his spiritual pain caused by long-term isolation of Georgian regions from the homeland during historical misfortunes was impressively expressed even in his later works. The main thing determining this circumstance was Savshetian (Turkey) origin of the poet's ancestors. The problem concerning the Georgian regions historically owned by Georgia and taken by the Ottoman Empire centuries ago is now in the past and at the present time on the bases of the agreement that was officially signed at the state level our country and Turkey no longer have territorial claims against each other. However, in the present paper the attitude of Giorgi Leonidze towards the mentioned issue has still become a special topic for discussion. It is only due to the fact, that it is impossible to completely understand the national beliefs of the poet without taking into account the views expressed in his related works.

მარიამ კობერიძე
(გორი, საქართველო)

ადგილის სახელების აღმნიშვნელი ლექსიკა „ჭილ-ეტრატის იადგარში“

ქართული ჰიმნოგრაფიული ლიტერატურა, რომელშიც წარმოდგენილია ჩვენი სულიერი კულტურის მაღალი ღირებულებები, ფრიად მნიშვნელოვანია ენათმეცნიერებისათვის საკვლევად. ამ მხრივ, საინტერესოა „ჭილ-ეტრატის იადგარი“.

ეს ხელნაწერი პირველად გახდა ცნობილი მეცნიერთა ფართო წრეებისათვის 1888 წელს, როდესაც დაიბეჭდა პროფ. ა. ცაგარელის „Памятники грузинской старины в Святой земле ина Синае“. სპეციალურ ლიტერატურაში ჭილ-ეტრატის იადგარს ზოგჯერ „სინურს“ ეძახიან და მისი წარმომავლობის ადგილად სინას მთა არის დასახელებული. ამასთან დაკავშირებით ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს: „ჩვენამდის მხოლოდ ორმა ჭილზე ნაწერმა ქართულმა ძეგლმა მოაღწია და ორივე პალესტინისაა, საბა წმიდის ლავრისა, და სინას მთის ქართველთა მონასტრიდანაა: ერთი მათგანი ფსალმუნია, მეორე თთვენი. ორივე ძეგლი სინას მთიდან საეკლესიო ისტორიის მკვლევარმა რუსმა ცნობილმა მეცნიერმა პორფირი უსპენსკიმ ჩაიტანა რუსეთში“ ***(ჯავახიშვილი, 1949: 31).*** აკაკი შანიძე ჭილ-ეტრატის აღწერილობაში მიუთითებს: „სინური წარმომავლობისაა მხოლოდ ფსალმუნი, რომელიც პორფირი უსპენსკის სინას მთაზე უნახავს 1850 წელს“ ***(შანიძე, 1977: 214).***ჭილ-ეტრატის იადგრის გადაწერის დროის შესახებ სხვადასხვა აზრია გამოთქმული ***(ჭილ-ეტრატის იადგარი, 1977: 217).*** ა. ცაგარელმა იგი მიიჩნია VII საუკუნის ძეგლად. მისი ეს მოსაზრება იმას ემყარებოდა, რომ „მინიატურები მეტად მარტივია და, ამას გარდა, შიგ არის ხსენება, რომელიმე ქართველი მოწამისაო“ ***(ცაგარელი, 1889: 121).*** ხელნაწერის გადაწერის დროდ კ. კეკელიძემ ივარაუდა IX საუკუნის მეორე ნახევარი. მისი აზრით, „ალ. ცაგარელს გამორჩენია მხედველობიდან, რომ იადგარში აბოს საგალობელია შესული და, მაშასადამე, იგი არ შეიძლება გადაწერილი იყოს 820 წლამდე, როდესაც დაიწერა აბოს ბიოგრაფია და მისი საგალობლები“. აქვე ამატებს „პირვანდელი ფორმა „ხვედრისა“ ანუ მარხვან-ზატიკისა ჩვენ გვაქვს ზემოდასახელებულ მეცხრე საუკუნის პაპირუს-პერგამენტის კრებულში. ამ კრებულმა არ იცის არამც თუ ახლანდელი კვირიკეები დიდმარხვისა, არამედ ისინიც

კი, რომელთაც ჩვენ ვპოულობთ სტოდიისა და იერუსალიმის რედაქციის უძველეს „მარხუანში“ ***(კეკელიძე, 1951: 562).***

ა. შანიძის მოსაზრებით, ხელნაწერის გადაწერის დრო არა თუ IX, არამედ X საუკუნეც ვერ იქნება. მას მხედველობაში ჰქონდა ის გარემოება, რომ ძეგლში ისეთი ორთოგრაფიული და ენობრივი მოვლენებია, რომლებიც გამორიცხავს დროს XI საუკუნემდის. ერთი ამათთაგანია ჲ ასოს ხმარება: „არა“ ნაწილაკი ამ ძეგლში უმთავრესად „არაჲ“ ფორმით გვხვდება: ქართველი მოწამის სახელად აქ არის აბო და არა ჰაბო; ამ სახელის სახელობითსა, მოთხრობითსა და წოდებითში გვხვდება აბოჲ, ხოლო მიცემითში აბოჲს. ყველა ეს იმის მაჩვენებელია, რომ ძეგლი მოგვიანო ხანისაა. ამიტომ ჭილ-ეტრატის იადგარის გადაწერის დროდ შეიძლება XI საუკუნის დასაწყისი მივიჩნიოთ ***(შანიძე, 1977: 218).***

მას ჭილ-ეტრატისა ეწოდებოდა იმიტომ, რომ მისი ზოგი ფურცელი ჭილისაა (184 ფ.), ზოგი-ეტრატისა (129 ფ.) ***(ჭუმბურიძე, 1983: 102).*** ტექსტი ნაწერია ერთ სვეტად და შავი მელნით, მაგრამ სათაურები წითურით არის შესრულებული. ნაწერი მთავრულია, ამბობს ა. ცაგარელი ***(ცაგარელი, 1888: 159/17).*** მის აზრს იმეორებს ილია აბულაძე ***(აბულაძე, 1973: 338).*** ძეგლი ნაწერია ერთი პირის მიერ, რომელიც ერთი მინაწერის თანახმად იოანე უნდა იყოს ***(შანიძე, 1977: 215).*** „ჭილ-ეტრატის იადგრის“ ენობრივ მოვლენებს მრავალი თავისებურება ახასიათებს ***(შანიძე, 1977: 214-219; მარტიროსოვი, 1977: 227-265; ჯიშიაშვილი, 1977: 266-293; კობერიძე, 2013).*** საყურადღებოა, ძეგლში წარმოდგენილი ადგილის აღმნიშვნელი ლექსიკა.

ადგილის აღმნიშვნელი ლექსიკა წარმოადგენს სპეციალურ სახელწოდებათა ისეთ ერთობლიობას, რომელიც ამა თუ იმ ენის გეოგრაფიულ ტერმინოლოგიას ქმნის. ასეთ სიტყვათა, ტერმინთა შექმნის პროცესი დასტურდება თითქმის ყველა ენაში. ამ გზით წარმოშობილი ბევრი ტერმინი თითქმის მთელი მსოფლიოს ენებშიც არის გავრცელებული. გეოგრაფიულ ნომენკლატურას მცირე და ფართო მასშტაბით ტოპონიმიკა სწავლობს. გამოიყოფა როგორც მიკრო, ისე ვრცელი გეოგრაფიული მონაკვეთის ტოპონიმიკა, დასახლებული ადგილების სახელწოდებანი.

ქართული ტოპონიმიკური ტერმინოლოგია საუკუნეების განმავლობაში ყალიბდებოდა. ის მდიდარი ქართული ლექსიკის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილია. ამ პროცესს თვალი შეიძლება გავადევნოთ პირველი წერილობითი ძეგლებიდან მოყოლებული,

დაწყებული V საუკუნიდან: სხვადასხვა ჟანრის ორიგინალურ თუ ნათარგმნ ლიტერატურაში მრავლად გვხვდება ასეთი ტიპის ლექსიკა. ეს ტერმინები სხვადასხვა ავტორთა მიერ მკვიდრდებოდა. ამ თვალსაზრისით ყველაზე დიდ საშუალებას ქართული სასულიერო პოეზია იძლეოდა.

„ჭილ-ეტრატის იადგარში“ დასტურდება, როგორც საკუთარი ისე საზოგადო გეოგრაფიული სახელები. საკუთარი ადგილის სახელებიდან დასტურდება: **ბეთანია:** „მი-რაჲ-ხუედ **ბეთანიად** მომცემელი უკვდავებაჲ“ (200); „ლაზარეს დაძინებასა, ვითარცა გულთ მეცნიერ ხარ, წინავე იტყოდე და **ბეთანიად** მიისწრაფე“ (200). **ბეთლემი:** „მწყემსთა ანგელოზთა მიერ **ბეთლემს** ღმერთი გამოუბრწყინდა“ (7); „რომელი მოხუედ **ბეთანიად,** აღადგინე ლაზარე ოთხისა დღისაჲ მკუდრეთით“ (91). **თაბორი:** „ოდეს მოციქულთა დიდებაჲ შენი აჩუენე მთასა ზედა **თაბორსა**“ (204); „დიდებული და დიდი საიდუმლოჲ დიდად შუენიერსა ფერიცვალებისა შენისაჲ, რომელი ჰქმენ **თაბორსა მთასა**“ (204).

ბაბილონოვანი იგივე ბაბილონი: „ვითარცა **ბაბილოვანს** საჭუმილსა მას შინა სამნი ყრმანი სამებასა წმიდასა გაკურთხევდეს“ (175); „სამთა ყრმათა **ბაბილოვანს** მძლავრსა არცხუინეს“ (94); „რომელი **ბაბილოვანსა** საჭმილსა მას შორის ყრმათა გამოჩნდი ალსა მას შინა“ (117). **გოლგოთა//თხემის ადგილი. :** „რომელი ჯუარს-ეცუ ზედა **გოლგოთას**“ (130); **„თხემისა ადგილსა** ჯუარს-ეცუ“ (170); ეს არის ადგილი იერუსალიმის გალავანს მიღმა, სადაც ჯვარს აცვეს იესო. არამეული სიტყვა „Gulgalta“ ნაწარმოებია ებრაულიდან „Gulgoleth“ – თავის ქალის ფორმის „გორაკი“. ამ სახელწოდებას ორიგენე იმით ხსნის, რომ „იქ ადამის თავის ქალა იყო დამარხული“ ***(PG,13, 1777).*** იმპერატორმა კონსტანტინემ ამ ადგილას წმიდა საფლავის ტაძარი ააგებინა. გოლგოთას ტაძარში მოღვაწეობდა მწიგნობართა მთელი ჯგუფი: იოანე გოლგოთელი, მიქაელი, ნისთერეონი ***(www. orthodoxy.ge)***.

ეგუიპტე: „საოცართაგან **ეგუიპტისთა** ივლტოდე“ (42); **იერუსალიმი:** „შეხუედ ქალაქად წმიდად **იერუსალემდ**“ (91); „რომელსა ზედა ჯუარ-გაცუეს შენ, ძეო ღმრთისაჲ, **იერუსალემს**“ (131). **მდინარე იორდანე:** „გიხილეს რაჲ შენ **იორდანედ** მიმავალი“ (197); „რომელმან ნათელ-იღე **იორდანესა** იოანეჲსგან, შეგუიწყალენ ჩუენ“ (19); „ოდეს იოანე ქადაგებდა **იორდანედ,** მაშინ დაჭსნდა რჩეულისა მსახურებაჲ“ (20); „დღეს მზეჲ იგი სიმართლისაჲ **იორდანისა მდინარესა** ჴორცითა გამოჩნდების“ (18);

„შენ, სამებაო წმიდაო, **იორდანესაზედა** განუცხადე ყოველსა ერსა“ (26).

საზოგადო ადგილის სახელებს აღნიშნავს **ზესკნელის, ქვეყნისა და ქვესკნელის** აღმნიშვნელი ლექსიკა. **ზესკნელი/ზეცა** – „მიღმიური სამყაროს სფერო, სადაც ანგელოზნნი (კეთილი სულნი ცხოვრობენ)“ (ლექსიკონი). მაგ.: „წესნი უჟესთაეს **ზესკნელს** ცათანი ძლევისა გალობასა შენდა შესწირვენ“ (125); „საკუირველი საკუირველებათაჲ, უფროის დიდებულ, წინაშე მონისა მდგომარეჲ **ზეცისა მეუფეჲ** მოუდრეკს თავსა“ (24); „რამეთუ ანგელოზნი **ზეცით** მოვიდეს“ (27); „ხოლო **ზეცით გარდამო** ზრახვაჲ იგი საიდუმლოჲ ისმოდა“ (25).

სასუფეველი ცათა: „ამისთისცა ღირს-იქმენ შესვლად **სასუფეველსა ცათასა**“ (30). „**მაღალთა**“ ადგილზე მიუთითებს **„შინა“** თანდებულთან ერთად. მაგ.: „წარიყვანეს ხელი წმიდაჲ ქალწულისაჲ გალობით **მაღალთა შინა**“ (154); „ოსანა **მაღალთა შინა** გიღადადებდეს შენ, მაცხოვარ“ (201); „**მაღალთა შინა** ოთხ-ხატედთა ზედა მჯდომარე არს“ (199). **ცა: „რომელმაც შეამკვნა ცანი ვარსკვლავითა“** (33); **„ცათა შინა** მოქალაქეობენ და ქუეყანასა ზედა ღირსად საჭსენებელ მათ“ (130).

ქერუბინთა (ქერაბინ-ი/ქერობინ-ი ანგელოსთა ერთ-ერთი დასი“ ***(სარჯველაძე, 2001: 230);*** „ფრთეთა **ქერობინთა** მჯდომარე ხარ“ (202). **ანგელოზი და მოციქული: „ანგელოზთა და მოციქულთა** თანამოიგე პატივი **ცათა შინა**“ (43); „დღეს ყოველნი მორწმუნენი შენისა ღმერთებიც გამოცხადება**სა ანგელოზთა თანა** ღაღადებდეთ“ (24).

ქუეყანა (ქვეყანა). ძველ ქართულში „ქვეყანა არის ჴმელი მიწა, მხარე, მსოფლიო, სოფელი, მკ,დრობა, სამკ,დრებელი, მამული (ქუეყანაჲ შეიძრა; ვითარცა გამოვიდეს ჴმელად; განსცეს მკ, დრობისაგან, თ, სისა და სხვ.” ***(აბულაძე, 1973: 457).*** სულხან-საბა ორბელიანთან ასეთი განმარტება გვხვდება: „ქუეყანა-ქვეყანა (ქუწყანა): ქვეყანა ერთი არს ოთხთა კავშირთაგანი, ჴმელი და გრილი, მძიმე და უძრავი, არამყოფისაგან ყოფად პირველსა დღესა მოყვანებული ღვთისაგან, ხოლო ქუეყანასა შინა კერძო არს ჯოჯოხეთი და ქვეყანა გარე-შეცულ არს ჰაერისაგან (ჰაერისა მიერ); ხოლო ჰაერი შეცულ არს ეთერისა მიერ და შეცულ არს ცითაგან“ ***(საბა, 1991: 237).*** ნ. ბერძენიშვილი აღნიშნავს, რომ „ქვეყანა“ ისევე როგორც ხევი, როგორც მოსახლეობისა და ამ მოსახლეობის მიერ ათვისებული ეკონომიკურად თუ პოლიტიკურად გაერთიანებული ტერიტორიული ერთეული გვიან გაჩნდა. თავდაპირველად ქვეყანა

დამოუკიდებლად არც არსებობდა. ქვეყანა ტერიტორიას (მიწას ფიზიკური გაგებით) ნიშნავდა ***(ბერძენიშვილი, 1990: 51).*** ძეგლში აღნიშნული მნიშვნელობით ქუეყანა ხშირად დასტურდება. მაგ.: "დღეს **ქუეყანასა ზედა** განცხადებულად სამებაჲ წმიდაჲ ეცნობა ყოველსა ერსა იორდანესა ზედა" (26); „რომელსა ჴელსა შინა მისსა არიან ყოველნი **კიდენი ქუეყნისანი**" (26); „დღეს შემოქმედი ცათაჲ და **ქუეყნისაჲ** მონისაგან ნათელს იღებს" (27); „რამეთუ კაცთა **ქუეყნით** აღმოუბრწყინდა ცხორებაჲ" (175).

სოფელი „სამთავრო, საკარანო, მამული, ქვეყანა: „ამას ყოველსა ნათესავნი სოფლისანი (სოფლივნი) ეძიებენ". მიმოიქცეოდა გარემო სოფლებსა ამას ... განვიდოდა მისა ყოველი სოფლები ჰურისთანისაჲ" ***(აბულაძე, 1937: 401).*** სოფელი „სამყარო, მსოფლიო, ძვ. სოფელი, დუნია, ქვეყნიერება, ქვეყანა-დედამიწის და სხვა ციური სხეულების ერთიანი სისტემა" (ფოჩხუა, 1987: 57). ნ. ბერძენიშვილი აღნიშნავს, რომ „სოფელი იგივე ქვეყანაა, თუმცა სხვადასხვა თვალსაზრისით": ერთია საბრძანებელი – სასუფეველი, მეორე – მიწა-წყალი; პირველში უფლების მომენტია ასახული, მეორეში – ამ უფლების ობიექტი" ***(ბერძენიშვილი, 1990: 79).*** საგალობლებში წუთისოფლის მნიშვნელობით დასტურდება: „ჰრწმენა მისი **სოფელსა** და ადიდებდეს თანა მამით და სულით წმიდითურთ" (27); „შეურაცხჰყავ საწუთროჲ ესე **სოფელი"** (44); „არამედ სამისაცა საუკუნოსაჲ დიდებული მისი გამოცხადებაჲ **სოფლად, სოფლისგან და სოფლისათუის"** (124); „არამედ ჩემგან შობილმან ღმერთმან მოანიჭოს **სოფელსა** დიდი წყალობაჲ" (192); „რამეთუ **სოფელი სასუფეველი ქრისტჱსი სოფლად"** (140); „ნათლისღებითა მისითა **სოფელი განანათლა"** (38).

ეკლესია „შესაკრებელი" ***(საბა, 1991: 233).*** აღნიშნული ლექსიკური ერთეულები დასტურდება შემდეგ შემთხვევებში: „გიხაროდენ **ეკლესიასა წმიდასა და შესაკრებელსა** ბევრის ბევრეულთასა" (168); „შენდა ეშუენის გალობაჲ, ღმერთო, სიონს, რომელმან შეამკვენ **ეკლესიანი** დიდებათა" (67); **„ეკლესიანი** მიმსგავსებული სამოთხესა ედემისასა" (194).

ტაძარი („ტაძარ-ი/ტაზარ-ი =სახლი" ***(სარჯველაძე, 2001: 205).*** ამ მნიშვნელობით უნდა დასტურდებოდეს აღნიშნული ლექსიკური ერთეული ძეგლში. „რამეთუ **ტაძრად** სულისა წმიდისად გამოჩნდა" (150); „არამედ **ტაძარსა** შინა ყოვლად წმიდასა სულიერებითა ჴმათა შემსგავსებულად უგალობდეთ" (164);ნ „სუიმონ მოხუცებული მოივლინა **ტაძრად**" (199); **„ტაძარსა** შინა მკლავთა ზედა" (50).

ნიში („ნიშანთ ნაწილი ***(საბა, 1991: 595)***: „სამარადისოსა სამეფოსა ნიშსა, რომელ მოგუანიჭა საძლეველად მტერისათუის პატიოსანი ჯუარი” (171); „ნიშებსა და სასწაულებსა ჰყოფდა პირველმოწამეჲ სტეფანე ძალითა ღმერთებითა შენისათა” (193).

ძეგლში შესაძლებელია ცალკე გამოვყოთ **კლდისა და წყლის** აღმნიშვნელი ლექსიკა ადგილის აღმნიშვნელად გამოყენებული. **კლდე: „კლდესა შინა** მეოტი დაგფარა ანგელოზმან ღმერთებისაგან” (141); **„კლდესა ზედა** სახარებისასა დაამტკიცე ეკლესიაჲ შენი” (163); **„კლდენი** გასქდეს და საუკუნითგანნი შეწყდომილნი სულნი განათავისუფლნა” (14). ქართულში ხშირია ლექსემა „კლდის” ხმარება: „კლდე მთის, გორაკის დაქანებული ქვაგვერდობი, უსწორ-მასწორო ნაპირებიანი და ძნელად სავალი” ***(ფოჩხუა, 1987: 89).*** კლდე გვაქვს ძველ ქართულშიც: „რომელმან გარდააქცინა ლოდოანნი ტბად წყალთა, რომელმან გარდააქცინა **კლდე ტბად წყალთა**” ***(აბულაძე, 1973: 210).***

ქალაქი: „დაგიფენდეს ყრმანი შტოებსა **წმიდასა ქალაქსა გზასა ზედა**” (91); „შეხუედ **ქალაქად** წმიდად იერუალემდ” (91). **სახლი:** „რომელმან **სახლსა ზაქარიასსა** ვითარცა **კარავსა შინა** იხილა იოანე” (14). ამ წინადადებაში ადგილზე მიუთითებს „კარავსა შინა”.

წყალი: „სული წმიდაჲ იქცეოდა **ზედა წყალთა**” (27); **„წყალთა მათ** იორდანისთა სათნო – იყავ შემოსად” (197); „იოანე **წყალთა ზედა** დადგა” (39); „საფლავი მისი **წყალთა ზედა**”. წყალთან ერთად ადგილზე მიუთითებს **მორევიც:** „რომელმაც შთამაგდო მორევსა მას წყალთასა” (2012). **ზღუა: ზღვა** „ოკეანის ნაწილი-მლაშე წყლის დიდი მასა, მეტნაკლებად შემოსაზღვრული ხმელეთით (ოკეანეს ჩვეულებრიბ სრუტით უკავშირდება” ***(ქეგლ, 1955: 192)*** **„ზუა”** დასტურდება ძველ ქართულშიც: „ძვრაჲ იყო დიდ **ზღუასა** შინა” ***(აბულაძე, 1973: 171).*** სულხან-საბას განმარტებით „ზღუა-შესაკრებელი წყალთა” ***(საბა, 1991: 291).*** მაგ.: **„ზღუასა ზედა** სლვაჲ შენი იხილეს უფსკრულთა” (37); „ივლენ **ზღუასა ზედა** მოციქულნი შენნი” (37); „აღმიპყარ ჴელი მეცა, ქრისტ, ძალითა ჯუარისა შენისაჲთა ვითარცა პეტრესა **ზღუასა შინა**” (89).

უფსკრული („სიღრმე მიუწდომელი, რომლისა სახელი ნივთისა უზომოობასა და (ჰ) ნიშნავს” ***(საბა, 1993: 173).*** მაგ: „წინასწარმეტყუელი შევრდომილი **უფსკრულთა ზღუისათა** ღაღადებდა” (37); „მოსე წინასწარმეტყუელმან კურთხევითა

უფსკრულთა მზისა ჰაერი აჩუენა” (119). **ქვესკნელი** („ქუესკნელი-უფსკრული; ერთგვარი სიმბოლო” ***(სარჯველაძე, 2001: 233).***

ტბა („მცირე ბუნებრივი წყალსატევი, რომელიც არ უკავშირდება ზღვებსა და ოკეანეს” ***(ქეგლ, 1960: 1267).*** მაგ: „ტბასა შინა ძრიელებით წყალთა მიერ მტერი წარმოტყუენეს” (77); „შევიდეს ტბასა მას და მყინვარსა” (78); „ტბასა შინა მოაკდინნეს იგინი” (195).

სამოთხე („წალკოტი შვენიერი, გინა ფუფუნება, გინა ყვავილთა მტილი, რომელ და(ა) სხა უფალმან აღმოსავლისა მჴარესა ქვეყანასა ზედა” ***(საბა, 1993: 40).*** მაგ: „რამეთუ ზელმან **სამოთხესა შინა** სიკვდილი აღმოაცენა” (47); „ავაზაკი რაჲ შევიდა **სამოთხედ**” (118); **„სამოთხესა** ფუფუნებასა ღირსა მყავ” (118).

ძელი: „აჰქედ **ძელსა ზედა,** აცხოვნე ავაზაკი, მიიდრიკე თავი” (175).

ჯოჯოხეთი: „ახალსა საფლავსა დაიდევ და **ჯოჯოხეთსა** მყოფი აღმოიყვანენ” (175); „**ჯოჯოხეთი** შეჰმუსრე” (174); „**ჯოჯოხეთსა** მყოფთა უქადაგო” (48). **საფლავი** („მკვდართა სამარხო” ***(საბა, 1991: 60);*** „საფლავსა მცველნი განაწესეს” (119); „**საფლავსა შენისა** დაბეჭდვასა გამოითხოვდეს ურჩულონი პილატეს‍ისგან” (118).

ძეგლში ადგილის აღმნიშვნელად დასტურდება პირის ნაცვალსახელები შინა და ზედა თანდებულიანი ფორმებით: „სული წმიდაჲ გადდამომავალი იხილის ვითარცა მტრედი **მის ზედა”** (26); „მტერი იგი დამალული **მას შინა** ნათლისღებითა დასთრგუნა” (26); „მოსვლასა სულისა წმიდისასა სახედ ტრედისა **შენ ზედა”** (26).

ამრიგად, „ჭილ-ეტრატის იადგარში” ადგილის აღმნიშვნელი ლექსიკა მეტად მრავალფეროვანი და ენათმეცნიერული კვლევისათვის მდიდარი ენობრივი მასალაა. ადგილის სახელებად გამოყენებულია როგორც საკუთარი, ისე საზოგადო სახელები. სხვადასხვა კონტექსტში საზოგადო სახელები სხვადასხვა მნიშვნელობას იძენს, ერთმანეთის პარალელურად გამოყენებულია უთანდებულო და თანდებულიანი (ზედა, შინა) ფორმები.

გამოყენებული ლიტერატურა:

აბულაძე, 1937: – აბულაძე ი., ქართული წერის ნიმუშები; პალეოგრაფიული ალბომი, თბილისი.

აბულაძე, 1973: – აბულაძე ი., ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბილისი.

ბერძენიშვილი, 1990: – ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბილისი.

კეკელიძე, 1951: – კეკელიძე კ., ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, I, თბილისი.
კობერიძე, 2013: – კობერიძე მ., ემფატიკური ხმოვანი „ჭილ-ეტრატის იადგარში": ქუთაისის ი. ჭავჭავაძის სახელობის სამეცნიერო ბიბლიოთეკის VI საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია, ქუთაისი.
მარტიროსოვი, 1977: – მარტიროსოვი ა., ჭილ-ეტრატის იადგრის ორთოგრაფია და ფონეტიკა, იხ.: ჭილ-ეტრატის იადგარი, თბილისი.
საბა, 1991: – ორბელიანი ს.ს., ლექსიკონი ქართული, I, თბილისი.
საბა, 1993: – ორბელიანი ს.ს., ლექსიკონი ქართული, II, თბილისი.
სარჯველაძე, 2001: – სარჯველაძე ზ., ძველი ქართული ენის სიტყვის კონა, თბილისი.
ფოჩხუა, 1987: – ფოჩხუა ბ., თანამედროვე ქართული ენის იდეოგრაფიული ლექსიკონი, თბილისი.
ქეგლ, 1955: – ქართული ენის განმართებითი ლექსიკონი, IV, თბილისი,.
ქეგლ, 1960: – ქართული ენის განმართებითი ლექსიკონი, VI, თბილისი.
შანიძე, 1977: – შანიძე ა., ჭილ-ეტრატის იადგარი (აღწერილობა), იხ.: ჭილ-ეტრატის იადგარი, თბილისი.
ჭილ-ეტრატის იადგარი, 1977 – ჭილ-ეტრატის იადგარი, გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს ა.შანიძემ, ა. მარტიროსოვმა და ა. ჯიშიაშვილმა, თბილისი.
ჭუმბურიძე, 1983: – ჭუმბურიძე ზ., ქართული ხელნაწერების კვალდაკვალ, თბილისი.
ცაგარელი, 1989: – Цагарели А., Сведения о памятник грузнской письменности Второй выпуск, СПб.
ჯავახიშვილი, 1949: – ჯავახიშვილი ი., ქართული დამწერლობათმცოდნეობა ანუ პალეოგრაფია, თბილისი.
www.ortodaxy.ge – ფსალმუნის ძველ-ქართულ სიტყვათა, გეოგრაფიულ ადგილთა და ისტორიულ მოვლენათა განმარტებანი: გამომცემელი თორმეტი მოციქულის სახელობის მცხეთის სვეტიცხოველის ეკლესიის მოძღვარი მამა მიქაელი (მაჭარაძე).

Mariam Koberidze
(Gori, Georgia)

Vocabulary denoting nouns of places in CHil-Pachment hymns

Chil-Pachment Hymns are one of the most important monuments of Georgian language and hymnography literature.Various and perfect canticle vocabulary is united in this monument. The vocabulary which describes the nouns of places attracts public's attention. Proper nouns are used as the nou of places attracts public's attention. Proper nouns are used as the nouns of places, such as: **Galilee, jeruasalem, jordan, the Mount of Tabor, Bethlehem, Calvary, etc...**

Common nouns have different meaning in different situations: **tadzari (**cathebral**), juari** (crooss), **lodi** (block), **mdinare** (river), **zgua** (the sea), **eklesia** (church), **sofeli** (village), **tba** (lake), **dzeli** (crossbar), **quekana** (the land)... Sometimes, the nouns of places are denoted by prepositional pronouns**: maszeda, shenzeda, chemtana...**

ელზა ფუტკარაძე
(ბათუმი, საქართველო)

საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II ქართული ენის შესახებ

„მზიან ღამედ“ იწოდება სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის მოღვაწეობა. თავისი სიტყვა-ქადაგებით, საქმით ის ერის მაჯისცემის მოყურადეა. უძვირფასესი საუნჯეა ქართველი ერისათვის, ჭეშმარიტი მორწმუნისათვის პატრიარქის ეპისტოლენი. ეპისტოლენის თითოეული სიტყვა ხომ გზის გამკვალავი მანათობელია ადამიანის მძიმე ცხოვრებისეული ყოფიერებისათვის. ყველა პრობლემურ კითხვაზე პასუხის გამცემია ეპისტოლენი, ცხოვრების წესის მაჩვენებელია. პატრიარქის ქადაგებანი არის ის ერთადერთი ჭეშმარიტი გზა, რომელსაც ადამიანი უნდა მიჰყვებოდეს. სულს გვიწრთობს უწმინდესის ქადაგებანი და შეგვახსენებს, რას ნიშნავს ქართველობა, რა არის ქართული იდეა, რატომაა ქართული სული განსაკუთრებული.

ქართული იდეა ხომ ორ უმთავრეს სვეტს ეყრდნობა, ესაა სულიერი ღირებულებები და ეროვნულ-კულტურული ფასეულობები. ეროვნულ-კულტურულ ფასეულობათაგანია ჩვენი ქართული ენა, რომელშიც მთელი ერის ისტორია, მისი ტკივილიანი წარსულია განივთებული. არაერთგზის საუბრობს პატრიარქი ენაზე, როგორც ერის სულიერ საუნჯეზე.

შეუძლებელია ადამიანის ცნობიერებაში არ დაილექოს ჩვენი პატრიარქის ბაგეთაგან აღვლენილი ლოცვა, სადიდებელი, შესხმა, ქება ქართული ენისა: „ჰოი ჩვენო ენავ, ჩვენი მწუხარებისა და სიხარულის მესაიდუმლევ, ცისარტყელასავით მშვიდობის მომფენო, მყინვარივით სპეტაკო და თერგივით მშფოთვარევ, ჩვენო ხელთუქმნელო სვეტო, ცამდე ამაღლებულო, საუკუნეთა ქარტეხილებში გამოვლილო ლერწამო, საძირკველო და მტკიცე ფუძევ ჩვენო, ჩვენო საუნჯეთა შემქმნელო და დამცველო, მთების ძლიერებავ, მეფევ და დარაჯო ჩვენი ერის რწმენისა, ერთობისა და მთლიანობისა“ ***(უწმინდესი და უნეტარესი ილია II, 2012:613).***

აი, როგორი კრძალვითა და მოწიწებით ეამბორება ჩვენი უწმინდესობა მშობლიურ ენას, რომელიც არის ერის მთლიანობის განმსაზღვრელი.

ენა ხომ ეროვნული ცნობიერების სამოსია, ერის სულის ნათელი გამოხატულებაა. ის ხომ მთელი საქართველოს, მთელი ერის აზროვნების საცნაურია: „ჩვენს ერს ქართული ენის სახით უდიდესი საუნჯე აქვს და მას თითოეული ჩვენგანი უნდა გაუფრთხილდეს; ჩვენს ენაში განცხადებულია ჩვენი ისტორია, ჩვენი მსოფლაღქმა და აზროვნების წესი. ენა არ არის მარტო კომუნიკაციის საშუალება. დააკვირდით ასეთ სიტყვებს: წუთისოფელი, სამშობლო, დედამიწა, გარდაცვალება, თავისუფლება, განათლება და სხვა. თითოეული მათგანი როგორი ფილოსოფიური სიღრმითაა დატვირთული ***(უწმინდესი და უნეტარესი ილია II, 2012:613).***

პატრიარქი არაერთ ეპისტოლეში საუბრობს ქართული ენის დიდებულებაზე, მის სრულყოფილებასა და უნიკალურობაზე, სიღრმესა და გამომსახველობით ძალაზე, რომელსაც ქართული ენის დიალექტებისა და კილო-კავების მრავალფეროვნებით ხსნის: „იგი შეიძლება შევადაროთ სინათლეს, რომელიც თავის თავში მოიცავს ცისარტყელას ფერებს. ეს ფერები მსგავსია ჩვენი სამშობლოს სხვადასხვა კუთხის დიალექტებისა: ხევსურულის და სვანურისა, მეგრულისა და თუშურისა, ლაზურისა და კახურის, გურულისა და ინგოლოურის, მესხურისა და რაჭულის, კლარჯულისა და მოხეურის, იმერულისა და მთიულერის, რომელიც შენაკადების მსგავსად ქმნიან ერთიანი ქართული ენის მდინარეს, ენისა, რომლითაც უძველესი დროიდან ჩვენს მიწა-წყალზე „ჟამი შეიწირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულების. სამ საგანძურს (მამული, ენა, სარწმუნოება) თვალისჩინივით უნდა გავუფრთხილეთ, რათა თვითმყოფადობა და მთლიანობა შევინარჩუნოთ“ ***(უწმინდესი და უნეტარესი ილია II, 2006:535).***

დიახ, თვითმყოფადობისა და ერის მთლიანობის შენარჩუნების მძლავრი ფაქტორია ენა. ეპისტოლეებსა და ქადაგებებში არაერთგზისაა ხაზგასმული ენის ამ უდიდეს როლზე, როგორც ერის გამთლიანების ფაქტორზე. ისტორიულად ქართული ენა იმთავითვე იყო ქართველი ერის შემკვრელი,

შემადუღაბებელი ნიშან-სვეტი: „ერის ერთ-ერთი მთავარი მახასიათებელია ენა. ენასა და ერს შორის შეიძლება ითქვას, იგივეობის ნიშანია. ჩვენი ენა ისევე როგორც ჩვენი ხალხი პრეისტორიულ ხანაში იღებს სათავეს. კუთხური მრავალფეროვნებისა და ხშირად, პოლიტიკური გათიშულობის მიუხედავად, ქართველი ერი საუკუნეთა მანძილზე ერთ განუყოფელ ორგანიზმად რჩებოდა და ერთ სულიერ სხეულად აღიქმებოდა. ქრისტიანობამ და საქართველოს ეკლესიამ კი საბოლოოდ ჩამოაყალიბა ერთიანი ქართველი ერი ერთი ენით, ერთი კულტურით, ცნობიერებითა და ცხოვრების წესით“ ***(უწმინდესი და უნეტარესი ილია II, 2008:563).***

უწმინდესი და უნეტარესი ილია II ყოველთვის გვახსენებს ილია მართლის ცნობილ სიტყვებს: „ენა, მამული, სარწმუნოება“. ესაა ჩვენი საუნჯე, მრწამსი და ჭეშმარიტება ქართველი კაცისა, რომელსაც ყოველთვის სისხლის უკანასკნელ წვეთამდე, სიცოცხლის ფასად, ბოლო ამოსუნთქვამდე იცავდა ჩვენი წინაპარი: „ქართველი კაცი ყოველთვის იცავდა თავის ენას, მამულს და სარწმუნოებას... უფალმა მოგვცა ასეთი მშვენიერი მამული, ქართული ენა, მართლმადიდებელი სარწმუნოება, დიდი სულიერი კულტურა, რაც ასე აოცებს მთელ მსოფლიოს და აი, ამას უნდა გავუფრთხილდეთ“ – გვმოძღვრავს პატრიარქი ***(უწმინდესი და უნეტარესი ილია II, 2003:329).***

სწორედ ესაა ჩვენი ეროვნული ფილოსოფია, ქართული იდეა. აი, საითკენ უნდა ისწრაფოდეს ქართველი კაცი. აი, რა გზასა და მრწამს გვისახავს უწმინდესი და უნეტარესი ილია II ეროვნული გადარჩენისა და ქართველი კაცის სულის წარწყმედისაგან დასაცავად: „ჩვენს ეროვნულ არსს, ჩვენს ეროვნულ მთლიანობას, როგორც ბრძანებს წმიდა ილია მართალი, სამი მძლავრი ფესვი ასაზრდოებს: საკუთარი მიწა, ქრისტიანობა და ენა ქართული. მათ თვალისჩინივით უნდა გავუფრთხილდეთ, რადგან თუ ქართველთა შორის დაიკარგა გრძნობა და განცდა ამ ჭეშმარიტებისა, ვერასოდეს მივაგნებთ იმ ერთადერთ გადამრჩენელ ბილიკს ***(უწმინდესი და უნეტარესი ილია II, 1990:214).***

აი, ასეთ კავშირში წარმოგვიდგენს უწმინდესი ქართულ იდეას, ეროვნულ სულს, ამ სულის საფუძველს ქართულ ენას, მამულსა და ქრისტიანობას: „ჩვენი სამშობლო არის ჩვენი გენი, ჩვენი ენა, ღვთისა და მოყვასისადმი გამოვლენილი ჩვენი სიყვარული, ჩვენი წარსული, აწმყო და მომავალი“ ***(უწმინდესი და უნეტარესი ილია II, 2008:566).***

უწმინდესისა და უნეტარესის ილია მეორის ეპისტოლეებსა და ქადაგებებში ნათლად იკვეთება, რომ ენა არა მხოლოდ ერის ერთიანობის ბალავარი, ერის მთლიანობის საძირკველია, არამედ საკუთრივ ეროვნული სულის საფუძველია, ეროვნული თვითშეგნებაა. ქართული ენა ერის ცნობიერების განსხეულება, განივთებაა, ერის სულიერი სხეული, ხერხემალია. ის ერის დედა, ერის წარსულის მატარებელია. მასში თვალნათლივ ჩანს ერის სულის ყოველგვარი მოძრაობა – ტკივილი, სიხარული, აღფრთოვანება: „ჩვენი მხნე, სიცოცხლისა და თავისუფლების წყურვილით აღვსილი ხალხი საკუნეების მანძილზე აყალიბებდა ჩვენს დიდებულ უნიკალურ ენას. ამ ენაზე შეიქმნა უძველესი ჩვენი მწერლობა. ამ ენაზე დაიწერა „ წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისა“, მთელ მსოფლიოში უსაჩინოესი „ვეფხისტყაოსანი“ და ბევრი სხვა. ამ ენაზე მეტყველებდნენ გელათსა და იყალთოს აკადემიებში. ეს ენა აჟღერდა სინას მთაზე, წმიდა ათონსა და იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში“ ***(უწმინდესი და უნეტარესი ილია II, 1981:44).***

ასე თვალნათლივ გვიჩვენებს უწმინდესი, რომ ენა ერის შინაგანი ენერგია და რაც მთავარია, ქართველთა სულიერი ძლიერების მთავარი არტერია, სასიცოცხლო ძალაა: „რაც ყველაზე მთავარია, საქართველოს ყოველთვის ჰქონდა უდიდესი შინაგანი ძალა თავისი მოწმეების, განმანათლებლების, პოეტების, მხატვრებისა და თავისი უშიშარი და თავისუფლებისმოყვარე ხალხის სახით. ერთი მთავარი წყაროთაგანი, საიდანაც ქართველები იღებდნენ თავიანთ სულიერ ძალებს – ესაა უძველესი და მადლიანი ქართული ენა, რომელზეც საოცრად მდიდარი ლიტერატურა შეიქმნა, ესაა ენა, რომლის შესახებ ღირსმა მამამ თქვა: „ყოველი საიდუმლო ამას ენასა შინა დამარხულ არს“ ***(უწმინდესი და უნეტარესი ილია II, 1997:200).***

პატრიარქი არაერთგზის საუბრობს ქართული ენის სიღრმეზე, მასში დამალულ საიდუმლოებაზე, გამორჩეულობასა და სიდიადეზე: „...საიდუმლოთა დიდთა დამტევნელო ენავ ქართულო, ლაზარეს მსგავსად მკვდრეთით აღმდგარო, ღვთაებრივი სიყვარულის თანაზიარო სულო ქართულო, უტკბილესო ჩანგო ჩვენო, მრავალხმიანო“ ***(უწმინდესი და უნეტარესი ილია II, 2005:180).*** შემთხვევითი არაა, რომ უწმინდესობა ხშირად შეგვახსენებს ჰიმნოგრაფის იოანე ზოსიმეს დიდებულ სიტყვებს ქართული ენის მიმართ თქმულს: „სახარებასა შინა ამას ენასა ლაზარე ჰქვიან“ და განგვიმარტავს, რომ უკანასკნელ ჟამს კაცობრიობა დაკარგავს სარწმუნოებას, ჩაეფლობა ცოდვებში და მხოლოდ ქართველი კაცი დაიცავს ჭეშმარიტ სარწმუნოებას და აი ამის გამო, როგორც ჯილდო, ქართველ ერს მიეცემა წყალობა ღვთისა, რომ განკითხვა ქართული ენით მოხდება.

ეროვნული ფასეულობის, ეროვნული კულტურის განმაპირობებელია ქართული ენა. ამ ენაზე შეიქმნა ჩვენი უძვირფასესი კულტურული მემკვიდრეობა სიტყვაკაზმული მწერლობის სახით, ამ ენაზე აღევლინა საგალობლები, ესაა ენა ჩვენი წმინდანებისა, ღირსი მამებისა, ენა შოთასი, ილიასი, იაკობისა, ვაჟასი, აკაკისა... ის უდიდესი ეროვნული ძალაა. პატრიარქი საუბრობს სულიერ და ეროვნულ ძალაზე. სულიერი ძალა მართლმადიდებლურ სარწმუნოებაშია, ეროვნული კი – ჩვენსავე ეროვნულ ფასეულობებში. ესაა ჩვენი მამული, ჩვენი მიწა–წყალი, ჩვენი ქართული ენა, ჩვენი ლიტერატურა, კულტურა, ხელოვნება, სიმღერა, გალობა. თან გულისტკივილით დასძენს: „სამწუხაროა, რომ ჩვენს შორის ისეთი ქართველებიც არიან, რომელნიც ამ ეროვნულ ფასეულობებს იმ მიზეზით, რომ ისინი მოძველდნენ და საჭირონი აღარ არიან, უარყოფენ. მაგრამ დადგება ისეთი დრო, რომ საჭირონი აღარ იქნებიან ილია ჭავჭავაძე – წმიდა ილია მართალი, აკაკი წერეთელი, იაკობ გოგებაშვილი? აღარ იქნება საჭირო ქართული ენა, ქართული კულტურა? ***(უწმინდესი და უნეტარესი ილია II, 2006:460).*** და მართლაც, სავალალოა, ამ რთულ დროში საცდური მრავალმხრივია, სულიერ ღირებულებებს ებრძვიან და ეროვნული

სულის შენარჩუნებისათვის რამდენად დროული მალამოა პატრიარქის სიტყვა.

ჩვენი უწმინდესობა როცა ქართული ენის განსაკუთრებულობასა და გამორჩეულობაზე, მის მადლით მოსილებაზე საუბრობს, იქვე ეხება ქართულ ანბანსაც და მოუწოდებს ყოველ ქართველს ასომთავრულისა და ნუსხა-ხუცურის სწავლისაკენ, რადგან: „გვახსოვდეს, ასომთავრული და ნუსხა-ხუცური დამწერლობის ხმარებიდან განდევნით ჩვენივე ნებით ვაშენებთ ყრუ კედელს წარსულსა და მომავალს შორის. თანამედროვე ქართველი კაცისათვის თანდათან უცხო და გაუგებარი დარბაისლური ქართულით გვიამბობენ ერის გარდასულ ცხოვრების ჭირსა და დალხინებას... ვთხოვთ ქართველ მორწმუნეთ, გამოიჩინონ სიბეჯითე და გულმოდგინება, შეისწავლონ ასომთავრული და ხუცური დამწერლობა... ძველქართული დამწერლობის ცოდნა ყოველი ქართველის ვალია. იგი ფარად და მახვილად ეპყრა მოციქულთა სწორ წმიდა ნინოს, რომელმაც ქართველი ერი საბოლოოდ აზიარა ქრისტეს რწმენას. ძველქართულ ენაზე მეტყველებდნენ ქართველი წმიდანები; ღირსნი მამანი და დედანი, რომელთა ღვაწლი განუზომელია ღვთისმშობლის წილხვედრი საქართველოსათვის, მისი წარსულის, აწმყოსა და მომავლის ნათელყოფაში“ ***(უწმინდესი და უნეტარესი ილია II, 1997:342-343).***

ენაა ის ძაფი, რომლითაც ჩვენ დაკავშირებულნი ვართ ეროვნულ ფესვებთან, ეროვნულ კულტურასა და ტრადიციასთან. ენა ის უწყვეტი ჯაჭვია, რომლითაც ჩვენს წინაპრებთან ვართ კავშირში, ამავე დროს კი, აწმყო მერმისის ხიდია. აი ეს ძარღვია ენა. აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია პატრიარქის საუხარი: „ქართველი კაცი სადაც ბარს დაჰკრავს, დღის სინათლეზე გარდასული დიდების უტყვი მოწმენი ამობრწყინდებიან... დგას ქართველი კაცი დიდებული ქართული ტაძრის წინაშე და რაოდენ სავალალოა, რომ მასზე ამოტვიფრულ წარწერას ვერ კითხულობს. სამწუხაროა, რომ დღეს ქართველური ანბანი (ასომთავრული და ნუსხა-ხუცური) მხოლოდ ენათმეცნიერების საქმედ იქცა“ ***(უწმინდესი და უნეტარესი ილია II, 1997:342).***

და მართლაც, ქართული ენა ქართველისათვის ფარი და ხმალია. ოდითგანვე მას ქართველი თვალისჩინივით უფრთხილდებოდა, იცავდა, ელოლიავებოდა. ჩვენი წინაპარი მომხდური მტრის თარეშისაგან იცავდა რწმენას, მამულს, ენას, იმ ენას, რომელიც დედის კალთით და უბით არის შემონახული და მოტანილი ჩვენამდე. ენას დაცვა, მოვლა-პატრონობა სჭირდება, ენას, რომელსაც ასე ამკობს 1986 წლის საახალწლო ეპისტოლეში პატრიარქი: „ღრმა, უნაპირო, ბრძენი, თავმდაბალი და მიუწვდომელია ენა ქართული, ვითარცა გონება და სიყვარული. მისი სათავე ისევე უცნობია, როგორც მელქისედექ მამამთავრისა, მასშია მთელი საქართველო. გაზაფხულზე გაშლილი პირველი ვარდივით მშვენიერია იგი და ახლადმოსული მზის ცხოველ-მყოფელი სხივივით საამო, ცისფერია მისი სამოსი, ზეცაა მისი საწყისი, უფალია მისი მშობელი და მფარველი, სიტყვაჲ მისი მჭრელია, ვით დავით აღმაშენებლის ხმალი, ძლიერია ვითარ სვეტიცხოველი და ნაზი, ვით ყვავილზე მარგალიტად დაკიდული დილის ნამი“.

ენის სიწმინდის დაცვა მთელი ერის, თითოეული ქართველის წმინდათაწმინდა ვალია. განსაკუთრებით დღეს, როცა კულტურათა და ცივილიზაციათა დიალოგია, როცა უცხოეთიდან შემოიჭრა არ მხოლოდ კულტურა, არამედ ფსევდოკულტურაც. ზედროულია პატრიარქის მოწოდება: „ქართველი კაცი უნდა გაუფრთხილდეს ეროვნულ ფასეულობებს – მამულს, ენას, სარწმუნოებას, ჩვენს ისტორიას, კულტურას, მწერლობას, მუსიკას, – ყოველივე ეროვნულს“ ***(უწმინდესი და უნეტარესი ილია II, 2003:341).***

არაერთ ეპისტოლესა თუ ქადაგებაში საუბრობს პატრიარქი ისეთ უმძიმეს პრობლემაზე, როგორიცაა ღირებულებათა გაუფასურება. მტერი ცდილობს დაფლითოს და დაანაწევროს ჩვენი ენა. არანაკლებია საფრთხე ენობრივი დაშლისა მაშინ, როდესაც ჩვენს წინაშეა უმნიშვნელოვანესი ამოცანა ტერიტორიული მთლიანობის აღდგენისა: „არიან ისეთი ძალები, რომელნიც ნაკლებად მოაზროვნე ადამიანებს უბიძგებენ, რომ ითარგმნოს ბიბლია ან სხვა წიგნები მეგრულად, სვანურად,

ლაზურად და მოამზადონ ნიადაგი იმისათვის, რომ ახლო მომავალში ქართული ენის განშტოებანი უკვე ცალკე ენებად გამოაცხადონ... მსოფლიოში ვრცელდება რუქები და კვალიფიკაციები, თითქოს საქართველო აჭარლების, ლაზების, სვანების, მეგრელების, თუშების და სხვათა ხელოვნური გაერთიანებაა, თითქოს ყველას ჩვენ–ჩვენი ენა და კულტურა გვაქვს. ამით უნდათ ჩვენი ერის სხვადასხვა ეროვნულ გაერთიანებებად წარმოჩენა. აქედან კი სახელმწიფოს დაშლამდე ერთი ნაბიჯია“ ***(უწმინდესი და უნეტარესი ილია II, 2010:613-614).***

სწორედ აღნიშნული საფრთხის თავიდან აცილების გზას გვიჩვენებს პატრიარქის ეპისტოლენი და ქადაგებანი. უწმინდესი მოგვიწოდებს, გვმოძღვრავს, გვიქადაგებს, რომ დავიცვათ და გავუფრთხილდეთ სულისა და გულის ენას, რომ არ არსებობს არავითარი ქართველური ენები. 2007 წლის საკვირაო ქადაგებაში უწმინდესმა ილია მეორემ ბრძანა: „...მეცნიერთა ერთი ჯგუფი ამტკიცებს, რომ თავიდანვე განსხვავებული იყო ქართული ენისგან მეგრულ-სვანური და ასე პარალელურად ვითარდებოდა. მე ვკითხე მათ: ერთი ხელნაწერი მაინც არსებობს მეგრულად ან სვანურად დაწერილი? ცხადია, არ არსებობს. მათ სხვა მეცნიერები უმტკიცებენ, რომ არსებობს ერთი ქართული ენა დ შემდგომში მისგან წარმოიშვა განსხვავებული დიალექტები.

მე მეცნიერებს შევთავაზე, იქნებ თქვათ ასე – ქართული ენა თავისი განშტოებებით. მსგავსად იმისა, როგორც შტო ამოუვა ხეს, – ასეა დიალექტებიც, მაგრამ მათი საერთო ძირი და ფუძე არის ქართული. უძველესი დროიდან არც ერთ მეგრელს ან სვანს თავში აზრად არ მოსვლია, რომ თავისი დიალექტისთვის ცალკე დამწერლობა შეექმნა, რადგან თავს მუდამ ქართველად მოიაზრებდა და მისი მშობლიური ენა ქართული იყო“ ***(უწმინდესი და უნეტარესი ილია II, 2007).***

ამრიგად, პატრიარქის ეპისტოლეებსა და ქადაგებებში უდიდესი მეცნიერული სიღრმითა და სიბრძნითაა განხილული ქართული ენის არაერთი საჭირბოროტო საკითხი. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი მაინც ქართული იდეის, ეროვნული სულისა და ქართული ენის მიმართების საკითხი და მათი ურთიერთკავშირში წარმოდგენაა. აი, რაოდენ დიდი საუნჯე აქვს ერს უფლისგან

მომადლებული ქართული ენის სახით, მაგრამ ვაფასებთ კი ჩვენ ამ „დაუფასებელ საუნჯეს“, იმ ენას, რომლის მიმართ პატრიარქი ბრძანებს: „ქართული ენა – ეს არის მუსიკა, მაგრამ არა მიწიერი, არამედ ზეციდან გადმოსული სულიერი მუსიკა! იგია ჩვენი ერისა და ქვეყნის გადამრჩენი“.

გამოყენებული ლიტერატურა:

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, 2010 წლის საშობაო ეპისტოლე, ეპისტოლენი, თბილისი, 2012.

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, 2006 წლის საშობაო ეპისტოლე, ეპისტოლენი, თბილისი, 2012.

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, 2008 წლის საშობაო ეპისტოლე, ეპისტოლენი, თბილისი, 2012.

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, 2003 წლის ქადაგება –ქართველი ერის ჯილდო სიყვარულია, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქი ილია II, ეპისტოლენი, სიტყვანი, ქადაგებანი, წიგნი III, თბილისი, 2008.

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, 1990 წლის სააღდგომო ეპისტოლე, ეპისტოლენი, თბილისი, 2012.

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, 1981 წლის საშობაო ეპისტოლე, ეპისტოლენი, თბილისი, 2012.

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, ეპისტოლენი, სიტყვანი, ქადაგებანი, წიგნი I, თბილისი, 1997.

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, 2004-2005 წლის საშობაო ეპისტოლე, ეპისტოლენი, სიტყვანი, ქადაგებანი, წიგნი III, თბილისი, 2008.

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, 2006 წლის ქადაგება – სვეტნი საქართველოჲსანი, ეპისტოლენი, სიტყვანი, ქადაგებანი, წიგნი III, თბილისი, 2008.

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, 2003 წლის ქადაგება – საქართველოს გადამრჩენი ორი ძალა; ეპისტოლენი, სიტყვანი, ქადაგებანი, წიგნი III, თბილისი, 2008.

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, 2007 წლის 13 მაისის საკვირაო ქადაგება; საპატრიარქოს უწყებანი, 16 (416), 17-23 მაისი, 2007.

Ельза Путкарадзе
(Батуми, Грузия)

Патриарх Илия II о грузинском языке

Резюме

В труде представлены взгляды Святейшего о грузинском языке на основе эпистолей и проповедей Патриарха Грузии. Подчёркивается, что грузинская идея основывается на двух основных базисах: духовных и национально-культурных ценностях, один из которых – грузинский язык. Говорится об уникальности и совершенстве языка, как о факторе обуславливающем целостность нации и проявляющего мировоззрение народа.

Также, особое внимание уделяется такой актуальной проблеме, как обесценивание ценностей и, в этом отношении, как необходимо защитить национальный язык.

თინათინ მშვიდობაძე
(გორი, საქართველო)

კომპიტერული ტექნოლოგიები ისტორიულ-კულტურული ძეგლების მდგომარეობის შეფასებისათვის

კულტურული მემკვიდრეობა და მისი მატერიალური შემადგენლები – არქიტექტურული ძეგლები – წარმოადგენს პლანეტის ინტელექტუალური პოტენციალის ინფორმაციულ რესურს, რომლის შენარჩუნებაც აუცილებელია მომავალი თაობებისათვის. იგი არის სულიერი საზრდო, კულტურის, ცოდნის, ხელოვნების და გამოცდილების წყარო მომავალი თაობებისათვის. პირველხარისხოვან ამოცანას, ძეგლების შენარჩუნებასთან ერთად, წარმოადგენს მოცემული მემკვიდრეობის და ინფორმაციის შესწავლა.

ძეგლის ტექნიკური მდგომარეობის შეფასების თანამედროვე მეთოდიკა საჭიროებს მუდმივი დაკვირვების, შეფასების, პროგნოზის და კულტურული მემკვიდრეობის მართვის სისტემების არსებობას, რომლებიც ჩატარდება წინასწარ შემუშავებული კომპიტერული პროგრამით. ამისათვის აუცილებელია ყველა ძეგლის სისტემური მონიტორინგი და კვლევა. საჭიროა ტექნიკური მდგომარეობის შეფასებისათვის ჩატარებული კვლევების შედეგების რეგისტრაციის, შეკრების სისტემატიზაციის და მიღებული ინფორმაციის შენახვის სისტემის შემუშავება მისი ანალიზური დამუშავებისათვის.

კვლევის მიზანს წარმოადგენს ისტორიულ-კულტურული ძეგლების ტექნიკური მდგომარეობის შეფასების სრულყოფილი მეთოდიკის დამუშავება, რომელიც მოიცავს გაფართოებული ინფორმაციული სისტემის შექმნას, მათი მდგომარეობის მართვისას ძეგლის ხანგამძლეობის უზრუნველყოფისათვის, დაკვირვების წარმოებას მის დაზიანებაზე, ექსპლუატაციის პირობების ცვლილების ანალიზით.

ამისათვის საჭიროა:

ისტორიულ-კულტურული ძეგლების კონსტრუქციების კონტროლის სრულყოფილი თეორიული და მეთოდური ასპექტების დამუშავება;

ტექნიკური მდგომარეობის შეფასების მეთოდიკა, საერთო სტრუქტურა, კვლევის მეთოდები და ინფორმაციული რესურსების დადგენა;

ისტორიულ-კულტურული ძეგლების მდგომარეობის ტექნიკური დიაგნოსტირების მეთოდების და გეოგრაფიული ინფორმაციული სისტემის დამუშავება;

ძეგლების მდგომარეობის და დაზიანების მონიტორინგის კვლევების ორგანიზებული სტრუქტურის შექმნა.

ასეთი მეთოდოლოგია საშუალებას მოგვცემს მივუახლოვდეთ მოულოდნელი დაზიანების გაჩენის, ფარული დეფექტების დაგროვების რისკის პროგნოზირებას ***(ვარდიაშვილი, 2011: 89-95).***

წარმოდგენილი შეფასების მეთოდების არსი მდგომარეობს სპეციალისტების მიერ პრობლემის ინტუიციურ-ლოგიკური ანალიზის ჩატარებაში შედეგების ფორმალური დამუშავებით და მსჯელობების რაოდენობრივი შეფასებით. ინტუიციის, ლოგიკური აზროვნების და რიცხობრივი შეფასების კომპლექსური გამოყენება მათი ფორმალური დამუშავებით საშუალებას იძლევა მივიღოთ პრობლემის ეფექტური გადაწყვეტა.

შეფასების შედეგების დამუშავებით შეიძლება განისაზღვროს სხვადასხვა ექსპერტების რანჟირებას შორის დამოკიდებულება და ამასთან დადგინდეს ექსპერტების მოსაზრებებს შორის საერთოობა და განსხვავებულობა. მნიშვნელოვან როლს თამაშობს აგრეთვე ობიექტის შედარების სხვადასხვა მაჩვენებლების მიხედვით რანჟირებებს შორის დამოკიდებულების დადგენა. ასეთი დამოკიდებულებების გამოვლენა საშუალებას იძლევა გამოვაჩინოთ შედარების მაკავშირებელი მაჩვენებლები და შესაძლებელია განვახორციელოთ მათი დაჯგუფება კავშირის ხარისხის მიხედვით.

შეფასებები, მიღებული დამუშავების საფუძველზე, წარმოადგენენ შემთხვევით ობიექტებს, ამიტომ დამუშავების პროცედურის ერთ-ერთ ძირითად ამოცანას წარმოადგენს მათი სანდოობის განსაზღვრა. ამ ამოცანის გადაწყვეტას უნდა დაეთმოს შესაბამისი ყურადღება.

ექსპერტიზის შედეგების დამუშავება არის შრომატევადი პროცესი. მათი საიმედოობის მაჩვენებლების და შეფასების ხელით გამოთვლის ოპერაციების შესრულება დაკავშირებულია დიდ შრომით დანახარჯებთან, მოწესრიგების უბრალო ამოცანების გადაწყვეტის დროსაც კი. ამასთან დაკავშირებით მიზანშეწონილია გამოვიყენოთ კომპიუტერული ტექნოლოგიები, მათი გამოყენებისას ჩნდება პროგრამების შემუშავების საჭიროება, რომლებიც

მოახდენენ საექსპერტო შეფასების შედეგების დამუშავების ალგორითმების რეალიზებას.

განვიხილოთ მრავალი ობიექტის საექსპერტო შეფასების შედეგების დამუშავების ალგორითმი. დავუშვათ, რომ m ექსპერტებმა მოახდინეს n ობიექტების შეფასება ℓ მაჩვენებლების მიხედვით. შეფასების შედეგები წარმოდგენილია $Xijh$ სიდიდის სახით, სადაც: j – ექსპერტის ნომერია; i – ობიექტის ნომერია, h – შედარების მაჩვენებლის ნომერია. თუ ობიექტის შეფასება ნაწარმოებია რანჟირების მეთოდით, მაშინ სიდიდეები X_{ij}^{h} წარმოადგენენ რანგებს. თუ ობიექტების შეფასება შესრულებულია უშუალო შეფასების მეთოდით ან მიმდევრობითი შედარების მეთოდით, მაშინ სიდიდე X_{ij}^{h} წარმოადგენს რიცხვს რიცხვითი ღერძის ზოგიერთი მონაკვეთიდან ან ბალებს. შეფასების შედეგების დამუშავება მნიშვნელოვნადაა დამოკიდებული გაზომვის განხილულ მეთოდებზე.

განვიხილოთ შემთხვევები, როდესაც სიდიდეები

$$X_{ij}^{h} = 1, \dots, n; j = 1,2, \dots, m; h = 1,2, \dots, \ell \qquad (1)$$

მიღებულია უშუალო შეფასების მეთოდებით ან მიმდევრობითი შედარების მეთოდებით ანუ X_{ij}^{h} წარმოადგენს რიცხვებს ან ბალებს. ამ შემთხვევაში ობიექტების ჯგუფური შეფასების მიღებისათვის შეიძლება გამოვიყენოთ შეფასების საშუალო მნიშვნელობა ყოველი ობიექტისათვის:

$$x_i = \sum_{h=1}^{\ell} \sum_{j=1}^{m} q_h X_{ij}^{h} k_j \ (i=1,2,\dots,n) \qquad (2)$$

სადაც: q_h – ობიექტების შედარების წონების კოეფიციენტები;

k_i – ექსპერტის კომპეტენტურობის კოეფიციენტები.

ექსპერტების კომპეტენტურობის და მაჩვენებლების წონების კოეფიციენტები წარმოაგენენ ნომინალურ სიდიდეებს:

$$\sum_{h=1}^{\ell} q_h = 1 \; ; \quad \sum_{j=1}^{m} k_j = 1$$

(3)

მაჩვენებლების წონების კოეფიციენტები შეიძლება განსაზღვრული იქნას საექსპერტო გზით. თუ q_{hj}- h მაჩვენებლის წონის კოეფიციენტი, რომელიც მოცემულია j ექსპერტის მიერ, მაშინ მაჩვენებლის წონის საშუალო კოეფიციენტი h ყველა ექსპერტის მიხედვით ტოლია:

$$q_h = = \sum_{j=1}^{m} q_{hj} k_j \; h=(1,2,\ldots,\ell) \qquad (4)$$

ჯგუფური საექსპერტო შეფასების მიღება ინდივიდუალური შეფასებების დაჯამების გზით კომპეტენტურობის წონებით და მაჩვენებლების მნიშვნელოვნებით ობიექტების თვისებების ცვლილებისას კარდინალურ შკალებში ემყარება ვარაუდს ფონ ნეომან-მორგენშტერნის სასარგებლობის თეორიის აქსიომების შესრულებას, როგორც ინდივიდუალური ისე ჯგუფური შეფასებისა და ჯგუფში ობიექტის გამოურჩევლობის პირობებისათვის, თუ ისინი არ განირჩევიან ყველა ინდივიდუალურ შეფასებაში. რეალურ ამოცანებში ეს პირობები, როგორც წესი, სრულდება, ამიტომ ობიექტების ჯგუფური შეფასების წონებთან დაჯამების გზით ფართოდ გამოიყენება პრაქტიკაში ***(ვარდია შვილი, 2012:15).***

აღნიშნული მეთოდოლოგია განვიხილოთ პეტრა-ციხის მდგომარეობის გამოკვლევის მაგალითზე. პეტრა-ციხე არქეოლოგიურ-არქიტექტურული მუზეუმ-ნაკრძალია დასავლეთ საქათველოში. იგი მდებარეობს ქობულეთის რაიონში სოფელ ციხისძირის ტერიტორიაზე შავი ზღვის სანაპიროზე. იგი მოიცავს 7 ჰექტარ ფართს.

ადგილზე ჩატარებული ვიზუალური და ინსტრუმენტალური გამოკვლევის შედეგად დადგინდა, რომ ძეგლის კონსტრუქციების მასალებზე მოქმედი ტენის დიდი რაოდენობის შედეგად მასზე წარმოქმნილია სხვადასხვა დაზიანებები, რაც გამოიხატება მასზე მცენარეული საფარის გავრცელებით, შემაკავშირებელი ხსნარის გამოქარვით, რისი მიზეზია დატენიანება-გამოშრობის მრავალსაუკუნოვანი ციკლი. ადგილ-ადგილ შეინიშნება მუდმივი ტენი ყორე ქვებზე. საძირკვლების კედლებთან შეერთების ადგილებში, მიწის პირზე, ქვების ფერი შეცვლილია – გაშავებულია ტენის მუდმივი ზემოქმედების შედეგად ***(ვარდია შვილი, 2011:68-74).***

ძეგლის კედლების გარკვეული ნაწილია შემორჩენილი და დაკვირვების შედეგად გამოირკვა, რომ ისინიც საკმაოდ მძიმე მდგომარეობაშია. მრავალ ადგილზე შეინიშნება ბზარები, რომლებიც ძირითადად მის დასავლეთ კედელზეა წარმოქმნილი. ბზარები არის როგორც გამჭოლი ისე ზედაპირული. ასევე შეინიშნება სხვადასხვა დაზიანებებიც, კედლებზე გავრცელებულია სხვადასხვა სახის მცენარეები.

ისტორიული შენობების საძირკვლის მდგომარეობის კვლევისას პირდაპირი დაგროვებული იქნა ყორე საძირკვლების მდგომარეობის შესახებ ინფორმაცია. ეს ინფორმაცია მიღებულ იქნა რიგი ისტორიული შენობების გამოკვლევის კომპლექსური მეთოდის გამოყენებისას.

ტექნიკური მონიტორინგი კულტურული მემკვიდრეობის ეკოლოგიური შეფასების მეთოდოლოგიასთან ერთად საშუალებას იძლევა მაქსიმალურად იქნას შენარჩუნებული ძეგლის კულტურული ღირებულება ***(Tsikarishvili, 2008:162-163);***

ქართველი ხალხის კულტურული მემკვიდრეობა მრავალფეროვან არქეოლოგიურ მასალაშიც აისახა. მისი სიმრავლე სირთულეებს უქმნის არქეოლოგებს მასალის დამუშავებისა და სისტემატიზაციის პროცესში. სწორედ ამიტომ აკადემიკოს ანდრია აფაქიძის ინიციატივით 1981 წლიდან ინფორმაციისა და არქეოლოგიის ცენტრებმა საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმთან ერთად დაიწყეს არქეოლოგიური და სამუზეუმო ინფორმაციის კომპიუტერიზებული ბანკის შექმნა. არქეოლოგიური და სამუზეუმო ინფორმაციის კომპიუტერიზებულ ბანკში ყოველი საგნის შესახებ აღნუსხულია ცნობები მისი დაცვის, აღმოჩენის ადგილისა და თარიღის, აღმოჩენის, ზომების, დეკორის, მასალისა და სხვა მახასიათებელთა მიხედვით. ეს კი საფუძველია მრავალასპექტიანი მუშაობისათვის.

თუ არქეოლოგიური და სამუზეუმო ინფორმაციის ბანკში დაცული მასალა ნივთიერ კულტურასთანაა დაკავშირებული, ისტორიული ფაქტოგრაფიის ბანკში დაცულია ის ცნობები, რომლებიც უპირატესად მრავალსაუკუნოვან ქართულ ხელნაწერებშია მოხსენიებული. აქ აისახება ინფორმაცია პირთა, მოვლენათა, ადგილთა, საგანთა არქიტექტურულ ძეგლთა, სახელწიფო და ეთნოსთა შესახებ. ამ ბანკის შექმნაში მონაწილეობენ ისტორიისა და ხელნაწერთა ინსტიტუტები, ხალხთა მეგობრობის მუზეუმი და ინფორმაციის ცენტრი.

ამგვარად, ისტორიულ-კულტურული ძეგლების ტექნიკური მდგომარეობის შეფასების სრულყოფილი მეთოდიკის დამუშავება

და კომპიუტერული ტექნოლოგები ხელს უწყობს სამეცნიერო კვლევისა და ძეგლთა დაცვის საქმის მომავალში სწორად დაგეგმვას და წარმართვას. ასევე, საქართველოში და მის საზღვრებს გარეთ ჩვენი სულიერი კულტურის პროპაგანდის საქმიანობის გაუმჯობესებას.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ვარდიაშვილი, 2012: – ვარდიაშვილი მ., ისტორიულ-კულტურული ძეგლების ტექნიკური მდგომარეობის შეფასების თანამედროვე მეთოდიკის დამუშავება, საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი, თბილისი.

ვარდიაშვილი, 2011: – ვარდიაშვილი მ., „მონიტორინგის ადგილი ისტორიული ძეგლების მდგომარეობის კვლევისა და დაცვის სისტემაში“ სამეცნიერო-ტექნიკური ჟურნალი „მშენებლობა“ №1(20), თბილისი.

ვარდიაშვილი, 2011: – ვარდიაშვილი მ., „ისტორიულ-კულტურული ძეგლების მდგომარეობის ტექნიკური და ეკოლოგიური დიაგნოსტირების მეთოდები“ სამეცნიერო-ტექნიკური ჟურნალი „მშენებლობა“ №2(21), თბილისი.

Tsikarishvili, 2008: – M. Tsikarishvili, Y. Melashvili, G. Lagundaridze, L. Zambakhidze, M. Vardiashvili. “Application of Optical-Fiber Sensors for Structures Efficiency Monitoring” First international conference on seismic safety problems of Caucasus region population, cities and settlements.

Tinatin Mshvidobadze
(Gori, Georgia)

Computer Technologies for the Evaluation of the State of Historical-Cultural Monuments

Summary

Nowadays the protection of cultural heritage is one of the most important problems that is arisen in the society. In the last decade has created a critical situation, when the historical - cultural heritage more and more is threatened by the destruction caused due environmental problems.

In the period of global technical and environmental problems for mankind especially are necessary improvement and development of evaluating the methods for technical state of historical - cultural monuments. For the protection of cultural monuments as the theoretical and methodological base of human activity regulation should be the main environmental laws, scientific potential of knowledge in the field of Material Science, collected by technical diagnostics and monitoring methods data.

შორენა ფუტკარაძე
(ბათუმი, საქართველო)

სოფელ კორიდეთის ტოპონიმია ისტორიული წყაროებისა და ხალხური გადმოცემების მიხედვით

კორიდეთი (კორდეთი) ერთი ლამაზი სოფელია მდინარე მურღულის ხეობაში, ისტორიულ ნიგალში (თურქეთი, მურღულის რაიონი (ილჩე). იგი დაბა მურღულიდან დაშორებულია 2,5 კმ-ით; შეფენილია მდ. მურღულის მარჯვენა ნაპირას ხეხილით შემოსილ ფერდობზე. კორიდეთიდან 50 კილომეტრის დაშორებით მდ. მურღული დაბა ბორჩხასთან ერთვის შავშეთ-კლარჯეთიდან, ტაო-სპერიდან მომდინარე ჭოროხს.

კორიდეთი ისტორიული სოფელია. წარსულში წარმოადგენდა სათემო ცენტრს. მის ირგვლივ, ამჟამად ცალკე სოფლებად ჩამოყალიბებული, დასახლებული პუნქტები – **ოზმალი, ადუჩა, ბუჯური, კაბარჯეთი, დურჩა, ძანცული** – წარსულში შედიოდა კორიდეთში, როგორც თემში შემავალ დასახლებების ცენტრში. კორიდეთის თემში, ზემოთ დასახელებული სოფლების გარდა, შედიოდა ახლოს მდებარე სოფლები – **ერეგუნა, ბაგახუნა, ჭუბუნა, გევლი**.

კორიდეთს ისტორიულად სახელი გაუთქვა წმ. მარიამ ღვთისმშობლის სახელობის ეკლესიამ, რომელიც მდებარეობდა კორიდეთის ულამაზეს ადგილას, სოფლის შუაგულში მდებარე მინდორში. ადგილობრივი მოსახლეობის გადმოცემით, ეკლესიასთან არსებობდა მონასტერიც, სადაც საუკუნეთა მანძილზე მიმდინარეობდა კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობა: იწერებოდა ორიგინალური ნაწარმოებები და ითარგმნებოდა სასულიერო და საერო ხასიათის ლიტერატურა უცხო ენებიდან. ჟამთა ცვლის ქარტეხილებმა აქ შექმნილი ძეგლები – წერილობითი წყაროები – თითქმის მთლიანად იმსხვერპლა. საბედნიეროდ, ღვთის მადლით, დღემდე შემოგვრჩა **„კორიდეთის სახარების“** სახელით ცნობილი ოთხთავი – ახალი აღთქმა.

აკადემიკოსი სიმონ ყაუხჩიშვილი წერდა: „კორიდეთის ოთხთავი“ ეწოდება ბერძნული სახარების იმ ნუსხას, რომელიც მეცხრე საუკუნით თარიღდება (ექვთიმე თაყაიშვილის აზრით, მერვე საუკუნის ხელნაწერი უნდა იყოს) და გადაწერილია

საქართველოში, სოფელ კორიდეთში, ქართველი კალიგრაფის მიერ. უკვე მეათე საუკუნეში, კეისარ ნიკიფორე ფოკას მეფობაში (963-969 წ.წ.), ეს ხელნაწერი დაცული იყო სოფელ კორიდეთში, რომელიც მდებარეობდა ჭოროხის შესართავის, მდინარე მურღულის მარჯვენა ნაპირას. კორიდეთში ეს ხელნაწერი XV საუკუნემდე იყო დაცული, ხოლო შემდეგ, ჩვენთვის უცნობი მიზეზების გამო, ის წაღებულ იქნა სვანეთში, სოფელ კალაში, კვირიკესა და ივლიტას სახელობის ეკლესიაში.

1869 წელს ქუთაისის გუბერნატორმა ლევაშოვმა ეს ბრძნული ხელნაწერი ჩამოართვა სვანებს და წაიღო პეტერბურგში. აქ გაიცნო ეს ხელნაწერი აკადემიკოსმა მარი ბროსემ, რომელმაც უძღვნა მას გამოკვლევა... გაბრიელ ეპისკოპოსისა და ლევან დადეშქელიანის შუამდგომლობით ხელნაწერი საქართველოში იქნა დაბრუნებული და გადაეცა გელათის მონასტერს, სადაც ის ინახებოდა 1901 წლამდე. ხოლო ამ წელს ის გადმოიგზავნა თბილისში და საეკლესიო მუზეუმის ხელნაწერთა კოლექციაში შევიდა. ამჟამად იგი კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტშია: A-993“ – წერდა აკადემიკოსი სიმონ ყაუხჩიშვილი 1967 წელს ***(ყაუხჩიშვილი, 1967:1)***. მაშასადამე, ეს ისტორიული ხელნაწერი დღეს დაცულია საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში.

კორიდეთის ბერძნული ოთხთავი იმთავითვე იქნა შეფასებული, როგორც ერთ-ერთი საუკეთესო ნუსხა ოთხთავის ტექსტის დასადგენად. ამით იყო გამოწვეული, რომ გადაწყდა კორიდეთის ბერძნული ოთხთავის ტექსტის დაბეჭდვა და 1907 წელს გამოიცა ფოტოტიპიურად მარკოზ მახარებლის თავი.

კორიდეთის ოთხთავის ხელნაწერის აშიებზე (ზოგჯერ შიგ ტექსტშიც), როგორც აღნიშნავს დიდი მეცნიერი სიმონ ყაუხჩიშვილი: „მოიპოვება მინაწერები, როგორც ბერძნულ, ისე ქართულ ენაზე. ეს მინაწერები თარიღდება X-XIII საუკუნეებით და შუქს ჰფენს საქართველოს ისტორიის რიგ საკითხებს“ ***(ყაუხჩიშვილი, 1967:2)***.

ხელნაწერის ქართული მინაწერები შესწავლილი და გამოცემული აქვთ მარი ბროსეს, მოსე ჯანაშვილს, აკადემიკოსებს ნიკო მარსა და ექვთიმე თაყაიშვილს. ხელნაწერის ბერძნული მინაწერები კი შეისწავლეს

მეცნიერებმა მარი ბროსემ, ბეერმანმა და გრეგორიმ, გრიგოლ წერეთელმა და სიმონ ყაუხჩიშვილმა ***(Джавахишвили, 1908: 233-250; Марр, 1911: 211-240; Церетели, 1937: 73; ძველი საქართველო, 1909: 74-88).*** კორიდეთის ოთხთავის ისტორია და ბიბლიოგრაფია საფუძვლიანადაა შესწავლილი პროფესორ ნუგზარ პაპუაშვილის მიერ ***(პაპუაშვილი, 2008: 137-139).*** კორიდეთის ოთხთავის ქართული წარწერების ენობრივი თავისებურებანი განხილულია პროფესორ შუშანა ფუტკარაძის ნაშრომში ***(ფუტკარაძე, 2009: 230-237).***

სოფელი კორიდეთი ამჟამად აღარ არის ადმინისტრაციული ცენტრი. ამ სახელით ცნობილია პატარა სოფელი 45 კომლით. საკუთრივ კორიდეთსა და მის ახლომდებარე სოფლებში, რომლებიც წარსულში კორიდეთის თემში შედიოდა, ცხოვრობენ ძირძველ ქართველთა შთამომავლები, სუფთა სისხლის ქართველები: ჯაყელები, ვარშანიძეები, კინიაძეები, ჩხეიძეები, სურმანიძეები, კიკნაძეები... მართალია, ზოგს აღარ ახსოვს თავისი ძველი ქართული გვარი, მაგრამ ქართველობის შეგნება, ქართული ცნობიერება არავის დაუკარგავს. კორიდელები დღემდე კარგად ინახავენ მშობლიურ ქართულ ენას. ოთხნახევარი საუკუნის მანძილზე უცხო ენობრივ გარემოში მოქცეულმა კორიდელებმა კარგად შეინახეს მშობლიური ენის ძირითადი ლექსიკური ფონდი და გრამატიკული წყობა. ცხადია, ლექსიკურ შემადგენლობაში შესულია ბევრი თურქული ლექსიკური ერთეული.

კორიდეთის ქართულის ენობრივი თავისებურებანი საკმაოდ მრავალფეროვანია და საინტერესო. იგი ცალკე კვლევის საგანია. მასზე აქ არ შევჩერდებით. აღვნიშნავთ მხოლოდ შემდეგს: მურღულის ხეობის ქართული ნიგალური კილოს თქმაა. ამას სოფელ კორიდეთის მეტყველებაზე დაკვირვებაც ადასტურებს ხოლმე. აქაურთა ქართულს შემოუნახავს უძველესი ენობრივი თავისებურებანი და ნიგალური კილოსათვის დამახასიათებელი დიალექტური ფორმები.

მოხსენებაში ძირითადად წარმოდგენილია ზემოთ დასახელებულ ისტორიულ წყაროში – კორიდეთის სახარების მინაწერებში და კორიდეთის ქართველთა მეხსიერებაში შემონახული გეოგრაფიული სახელების – ტოპონიმების

ენობრივ ქსოვილზე დაკვირვება; ამის შესაბამისად შევეცადეთ სათანადო დასკვნები გაგვეკეთებინა.

კორიდეთის სახარების ქართული და ბერძნულენოვანი ჩანაწერები საინტერესოა არა მარტო ისტორიული თვალსაზრისით, არამედ მათი ენათმეცნიერული ღირებულებაც საკმაოდ დიდია. მინაწერებში ნახსენები მიკრო და მაკრო ტოპონიმების ერთი ნაწილი დღემდე ცოცხალია. მათგან აღსანიშნავია სოფლების სახელები – მაკროტოპონიმები: **კორიდეთი, ოსმალი** (დღევანდელი **ოზმალი**), **დურჩა**. მიკროტოპონიმებია: **თიხჩეთი, ცხიეთი, თეთრი წყალი.**

მაკროტოპონიმები – ოლთისი, დოლისყანა – ნახსენებია კორიდეთის წმ. ღვთისმშობლის მონასტერში მოღვაწე სასულიერო პირებთან დაკავშირებით. ეს ორი გეოგრაფიული სახელი მურღულის ხეობის კუთვნილება არ არის. **ოლთისი** ისტორიულ ტაოშია, **დოლისყანა** კი ისტორიული კლარჯეთის სოფლის სახელია, სადაც ცნობილი დოლისყანის ეკლესია მდებარეობს.

ჩვენი დაკვირვების ობიექტს წარმოადგენდა ორი წყარო. **პირველი: „კორიდეთის სახარების“ ქართულ-ბერძნული მინაწერები**. ქართული მინაწერები გამოქვეყნებულია საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების კრებულში ***(ძველი საქართველო, 1909: 74-78).*** ბერძნული მინაწერების ქართული თარგმანი გამოქვეყნებულია კრებულში „გეორგიკა“ ***(ყაუხჩიშვილი, 1967: 1-16)*** და გრიგოლ წერეთლის ნაშრომში ***(Церетели, 1937: 73).*** **მეორე წყაროს** წარმოადგენს 2010-2011 წლებში ბათუმის შოთა რუსთაველის უნივერსიტეტის მიერ მურღულის ხეობაში ჩატარებული ფოლკლორულ-დიალექტოლოგიური **ექსპედიციის მასალები**. ექსპედიციის წევრების – ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორების, პროფესორების **იზა ჩანტლაძის, შუშანა ფუტკარაძის,** აკადემიური დოქტორების **ელზა ფუტკარაძისა** და **მედეა რიჟვაძის** მიერ ჩაწერილი ფოლკლორულ-დიალექტოლოგიური, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალები წარმოადგენს მნიშვნელოვან წყაროს მურღულის ხეობის ისტორიისა და თანამედროვე ვითარების შესასწავლად. ლინგვოკულტუროლოგიური კუთხით განსაკუთრებით დაგვაინტერესა ანთროპონიმებმა, ტოპონიმებმა. ამჯერად შემოვიფარგლეთ ტოპონიმთა მიმოხილვით.

ექსპედიციის მონაწილეთა მიერ ჩაწერილ მასალებში წარმოჩენილია 140 ტოპონიმი. ესენია: აგარა, აგასკური, ათმეიდანი, ალიჯანის ვენახი, ახორი კარი... ბაგახუნა, ბაშანეთი, ბახტიეთი, ბარცხუნა, ბედნალი კარი, ბიზიავლი (ბიძიაული), ბრაგუნა, ბობაძირი, ბუღელეთი, ბუჯური, ბუღნარი, ბუდიეთი,... გორა, გაღმა კალო, გევლი, გეულტაღი, გვალი ყანა, გორი ხევი, გოროზავლი, გუგულავი, გულიყანა, გუნდუზთეფე, გუბიკარი,... დანალიყური, დამფალყანა, დიაკვანეთი, დიდყანა, დამასხიძირი, დიდველი, დილბერის სერი, დიაყენეთი, დურჩა,... ეგრი სუ, ერეგუნა, ეძებუნა,... ვარშანეთი, ვენახი,... ზეგანი, ზომო გევლი, ზომო ზეგანი,... თეხჩიკეთი, თიჩიეთი, თეთრობი, თიკალთა, თეთრი წყალი, თოხავრი, თხობუნა,... იბადა იერი (განწმენდის, ნათლობის ადგილი), ისკები, იჩინალეთი,... კამპაროონა, კაპტანვენახი, კაკლიძირი, კალოები, კოკოლეთის ღელე, კორიდეთი (კორდეთი), კუტუნიეთი, კუჭაშენეთი,... ლესოკარი, ლომიკეთი,... მარილევი, მაჩაქვეთი, მარცხუნა, მერე, მოლისანი ყანა, მიქელავი, მოღველი, მოჭვენაი, მურღული წყალი,... ნაბრინჯევი, ნაგომავი, ნადიკვარი, ნაკირავი დუზი, ნაკუტნევი, ნაასლები, ნაკირევი, ნასელავი, ნალიქედი, ნაფლატი,... ოზმალი (ოსმალი), ოხორჯიეთი,... პანტები ძირი, რეზიეს ყანა, რუსიეთი, ... სანაოთხო, საგზალი, საკირე, საკირავი, სასვინტრე, სასთომი, საწურიეთი, საწურბლიეთი, სეკვიეთი, სოჭები, სუღდიეთი, სხალფერი ძირი,... ტბეთი, ტოტორყანა, ტური ყანა,... უღელტეხილი,... ქარიამოქრი, ქერიეთი, ქედქედი, ქვაკამარა, ქვაყანა, ქვაბის კარი, ქვამჩირეთი, ქედი, ქილისე კარი, ქირსნალი, ქომოთა ზეგანი, ქორიეთი, ქომო ყანა, ქოქირთი, ქომო გევლი, ქომოშინი, ... ღორნათხარი, ... ყავრიეთი, ყარაგოლი, ყარაჯა ღელე, ყიშლა, ყოლაღი კარი, ყუმალი, ყურმელაძირი,... შავი წყალი, შუა ღელე,... ჩაკიდული, ჩამურლი, ჩხალეთი, ჩხამარეთი,... ცივაწყალი, ცხენაკეთი, ცხიეთი,... ძანცული (ძანსული),... წასანაქერი, წიფნარი, წიფელეთი, წისქვილი კარი, წყალყა, წყაროთვალი,... ჭალა, ჭადუკეთი, ჭანდები ძირი, ჭაპნიხევი, ჭამჭახურა, ჭალიკილდე, ჭერული, ჭელი, ჭინკათხევი,... ხარებინაყენი, ხარშოვანი, ხაჭიკეთი, ხობეკეთი,... ჯამე კარი,...

თურქული სიტყვაძირების გამოყენებით შექმნილია მხოლოდ 10 ტოპონიმი. დანარჩენი 130 ტოპონიმი წმინდა

ქართული ენობრივი მასალითაა გაფორმებული, ქართული ენის თავსართ–ბოლოსართების გამოყენებით არის ნაწარმოები *(ჯორბენაძე, 1986: 12-31).* კერძოდ:

-ეთ ბოლოსართითაა ნაწარმოები 40-მდე ტოპონიმი;

-ნარ ბოლოსართი აწარმოებს 5 ტოპონიმს;

ნა-ევ, ნა-არ თავსართ-ბოლოსართებითაა წარმოდგენილი 8 ტოპონიმი;

-უნ (-უნა) ბოლოსართი გამოყენებულია 10 ტოპონიმის საწარმოებლად;

სა-ე თავსართ-ბოლოსართი აწარმოებს ტოპონიმთა ერთ ჯგუფს.

საანალიზო მასალაში ჭარბობს **მსაზღვრელ-საზღვრულის** ტიპის ტოპონიმები, როგორიცაა: თიკალთა (მთის კალთა), ქვაბის კარი, უღელტეხილი, ქვაკამარა, ჭაპნიხევი, წყალოპირი, წისქვილი კარი, წყაროთვალი, ჭინკათხევი, დიდველი, ქვაყანა, ცივაწყალი, თეთრი წყალი, კაკლი ძირი, ახალშენი, გულიყანა, დიდ ყანა და მისთანანი.

ტოპონიმებში მოცემული სიტყვაძირები მოგვითხრობენ ამ სახელების მატარებელ ადგილებში მცხოვრები ხალხის ყოფასა და კულტურაზე, მათ მიერ საუკუნეთა მანძილზე მოხმარებულ ფლორასა და ფაუნაზე. ყოველივე ეს კი ცოცხლად წარმოგვიდგენს წარსულის უტყუარ სურათს. სწორედ ამიტომ შეარქვეს ენათმეცნიერებმა გეოგრაფიულ სახელებს – ტოპონიმებს **„მიწის ენა“.** მართლაც, გეოგრაფიული სახელებით გვესაუბრება ჩვენი წარსული. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში კი ისტორიული კორიდეთის წარსულზე მოგვითხრობს თითოეული ტოპონიმი. ასეთ თემებზე საუბარია სამეცნიერო ლიტერატურაში *(ბედოშვილი, 1980: 319-323),* რომელთა დაუფლებით შესაძლებლობა გვეძლევა სწორად წარვმართოთ კვლევითი საქმიანობა, გავაკეთოთ სათანადო დასკვნები.

კორიდეთში დღეს, მართალია, წმ. ღვთისმშობლის სახელობის ეკლესია-მონასტრის მცირეოდენი ნაშთებია მხოლოდ შემორჩენილი, მაგრამ ტოპონიმში – **„ქილისე კარი“** – ჯერ კიდევ ცოცხალია ამ ადგილის წარსული. იგი ყველას ამცნობს, რომ „ქილისე კარში“ იდგა ეკლესია-მონასტერი. **„იბადეთ იერი“** ადგილის სახელია და მიგვანიშნებს იმაზე, რომ აქ ინათლებოდნენ ჩვენი წინაპრები. მართალია, სიტყვა-ძირები

– **„ქილისე“** (ეკლესია – ბერძნ.) და **„იბადეთი“** (გაწმენდა, განათლება – თურქ.) უცხოენოვანია, მაგრამ ამ მიწის წარსულზე მიანიშნებს დღევანდელ კორიდელებს. ტოპონიმი „დიაკვნეთი“ მიგვითითებს, რომ ამ ტოპონიმის მატარებელ ადგილას წარსულში იდგა სასულიერო პირების – დიაკვნების საცხოვრებელი შენობები, კელიები.

ტოპონიმების ენობრივი ქსოვილი საინტერესო ენათმეცნიერულ, ისტორიულ, ეთნოგრაფიულ სურათს გვიხატავს კორიდელთა საცხოვრისის წარსულის შესახებ. ტოპონიმთა ენათმეცნიერული ანალიზი საფუძვლიან კვლევას მოითხოვს, ამიტომ მომავალში ცალკე მსჯელობის საგნად გვესახება.

დასასრულს, გვინდა მკითხველს გავაცნოთ **„კორიდეთის სახარების“** ბერძნულ ტექსტზე შემონახული ერთი მინაწერი, რომლითაც აკადემიკოსი **სიმონ ყაუხჩიშვილი** ამთავრებს თავის სტატიას – „კორიდეთის ოთხთავის ბერძნული მინაწერები“. ჩვენც ამ სიტყვებით გვინდა დავასრულოთ სათქმელი და უფალს შევთხოვოთ **„კორიდეთის ოთხთავის“** მადლის წყალობა. აი, ეს მინაწერიც: **„გმადლობთ უფალო ღმერთო, შენი გადაწყვეტილებისათვის... წაიკითხე კარგად, ისწავლე შიში ღვთისა და ნუ წარიწყმედ სულს!“...**

გამოყენებული ლიტერატურა:

ბედოშვილი, 1980: – ბედოშვილი გ., ქართული ტოპონიმიკა და ეთნოლოგიურ საკითხთა კვლევის ზოგიერთი ასპექტი, იკე, XXII, თბილისი.

პაპუაშვილი, 2008: – პაპუაშვილი ნ., კოდიკოლოგიური-არქეოგრაფიული ძიებანი გაზეთ „დროების“ მასალების მიხედვით, გამოკვლევა და კატალოგი, თბილისი.

ფუტკარაძე, 2009: – ფუტკარაძე შ., კორიდეთის ოთხთავის ქართული წარწერების ენისათვის, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია „ტბელობა“ (მასალები), თბილისი.

ყაუხჩიშვილი, 1967: – ყაუხჩიშვილი ს., გეორგიკა, ტ. 7, თბილისი.

ძველი საქართველო, 1909: – ძველი საქართველო, ტ.I, განყოფილება III, თბილისი.

ჯორბენაძე, 1986: – ჯორბენაძე ბ., ტოპონიმთა კლასიფიკაციისათვის, იკე, XXV, თბილისი.
Джавахишвили, 1908: – Джавахишвили М., Описание рукописей церковного музея духовенство грузинской эпархи, книга III, Тифлис.
Марр, 1911: – Марр Н., Грузинские приписки греческого Евангелия из Коридии: ИАН.
Церетели, 1937: – Церетели Г., Коридетская рукопись и ее греческие приписки, Тбилиси.

Шорена Путкарадзе
(Батуми, Грузия)

Топонимия села Коридети по историческим источникам и народным преданиям

Резюме

Коридети – это историческое село Мургульского ущелья (Артвинский вилаит, Турция). Здесь на протяжении веков культурно-просветительским центром являлась церковь-монастырь имени Святой Марии Богородицы, в которой создавались оригинальные труды и делались переводы с иностранных языков. К сожалению, созданные здесь письменные источники почти полностью утеряны или уничтожены. Сохранилось лишь «Киридетское Евангелие» на греческом языке. Оно переписано в Коридетском монастыре в VIII веке. Текст Евангелия имеет приписки, сделанные в X-XI веках. Именно в них и употреблены топонимы.

В статье анализируются как топонимы, зафиксированные в этом письменном памятнике, так и материалы филолого-диалектологической экспедиции, проведённой в 2010-2014 годах. В корнях топонимов отражено прошлое коридетской земли.

Самвел Мкртчян
(Ереван, Армения)

Праздничная система армян в последнее столетие

В формировании современного армянского праздничного календаря значительную роль сыграла политика трех государственных образований: Первой Республики Армения (1918-1920 гг.), Армянской Советской Социалистической Республики (1920-1991 гг.), Третьей Республика Армения (с 1991 г.), которые отличались друг от друга не только политической структурой, но и отношением к религии ***(Мкртчян, 2010: 126)***.

Вплоть до начала XX в. распространенными праздниками в традиционном армянском быту оставались Новый год, Рождество и Крещение Христово, Св. Саргис, Сретенье, Масленица, Вербное воскресенье, Пасха, Вознесение, Преображение Господне, Успение Богородицы, Воздвижение Креста. Каждый из них представлял собой микрокомплекс устоявшихся обрядов и обычаев, включающих соответствующий церковный ритуал, традиционные верования, жертвоприношения, застолья с обрядовой пищей, игры, взаимные поздравления с посещениями друг друга и пр. Существовала определенная, сформировавшаяся система празднеств, которая, несмотря на локальные особенности, носила всенародный характер. До начала XX в., ввиду продолжительного отсутствия национальной государственности, основной хранительницей традиционных праздников являлась Армянская апостольская церковь.

Созданная в 1918 г. Первая Республика Армения, будучи национальным государством, стала главным гарантом сохранения национальной культуры в целом и праздников, в частности. Она сумела не только создать благоприятные условия для сохранения и распространения традиционных праздников, но и сформировала собственную систему государственных праздников, в основном на базе традиционных, а также новых праздников светского характера. В начале прошлого века в период подъема национального сознания среди армян продолжали бытовать многие из традиционных праздников. Они, вместе с праздниками, посвященными Святому воинству Вардана, Святым Переводчикам, Григорию Просветителю и др., были утверждены как государственные праздники Советом Армении в январе 1919 г.

Показательно, что в календаре праздников Первой Республики было отведено место также и для других этнических групп, проживающих в Армении. Государством были установлены праздники для русских

(Благовещение, Успение Богородицы, Воздвижение Креста, Праздник Николая Чудотворца, дни апостола Павла и Иоанна Крестителя, Рождество Христово и Крещение, Масленица, Пасха и Вознесение), а также для мусульманского населения, среди которого наибольшей распространенностью отличались торжества, приуроченные к Новруз Байраму и ко дню памяти Имама Хусейна (праздник "Мухарама") ***(Мкртчян, 2007: 141-142)***. Подобная структура праздничного календаря Республики – свидетельство демократического характера новосозданного армянского государства, отражающего состояние этнополитической картины страны.

С установлением советской власти в Армении система армянских праздников вступила в новую фазу эволюции, которая характеризовалась открытой нетерпимостью со стороны государства к традиционно-религиозным праздникам. Государственная политика их преследования была наиболее жесткой на первоначальном этапе 1920-1930-х гг. В результате смены власти в Армении в 1920 г. изменилась также система праздников, был упразднен государственный праздничный календарь Первой Республики Армения. Новые праздники почти всецело были связаны с идеологией международного революционного движения и включали: День 9 января 1905 г., День падения самодержавия (12 марта), День Парижской коммуны (19 марта), День интернационала и коммунистического движения в Армении (1 мая), День пролетарской революции (7 ноября), День социалистической революции в Армении (29 ноября). В новой редакции праздничного календаря, согласно решению Рабнаркома от 14 января 1921, были установлены также нерабочие дни. Из традиционно отмечаемых оставался лишь Новый год ***(Мкртчян, 2007:143)***.

Несмотря на антирелигиозную направленность советского государства и вытекающую из нее политику преследования национально-религиозных ценностей, традиционные праздники, имея глубокие корни, продолжали сохраняться в армянской действительности. Бытовали почти все традиционные элементы этих праздников: паломничества, жертвоприношения, ритуальная пища, застолья, увеселения и т.д.

Принимая во внимание значимость традиционных праздников в народном быту, в праздничном календаре Советской Армении вскоре были сделаны частичные дополнения. Согласно Постановлению "О дополнении к праздничным дням" (от 16 января 1921 г.) вместе с вышеупомянутыми праздниками в календарь были включены следующие традиционно-церковные праздники: Рождество и Крещение Христово, Сретенье, Масленица, Пасха, Благовещение, Вознесение, Преображение Господне, Праздник Саака и Месропа. Все они объявлялись нерабочими (праздничными) днями, причем по два дня отводилось празднованию Рождества и Пасхи, остальным - один нерабочий день. Однако, указанное Постановление носило скорее формальный характер и продержалось недолго.

В советское время происходило постепенное забвение традиционных праздников, что было, в частности, обусловлено политикой отвержения их религиозных элементов. С целью вытеснения этих праздников из быта часто организовывались мероприятия антирелигиозного характера–лекции, шествия, митинги, театрализованные представления. Советское государство со всем своим идеологическим арсеналом было главным организатором борьбы против национальных традиционно-религиозных праздников всех народов, проживающих на территории СССР. Для вытеснения из быта религиозных праздников, олицетворяющих старое мышление, в противовес им искусственно создавались новые, по форме и срокам проведения схожие с традиционными. В частности, это касалось Рождества Христово, которое призвано было заменить "Красное рождество" (самым распространенным элементом был обряд "Красного" крещения), Пасхи и др. В праздничной обрядности церковь и ее служители постепенно отчуждались от народа. Антирелигиозная политика государства сопровождалась всеобщей кампанией закрытия церквей и преследованием духовных лиц, что приводило к прекращению исполнения традиционных церковных ритуалов (литургия, молебен, молитва, причастие, покаяние, венчание, крещение, отпевание). Основной сферой бытования традиционных праздников, причем нередко в завуалированной форме, у армян оставалась родственно-соседская среда и особенно семья, которая также не избежала запретов со стороны государства: речь идет о приготовлении ритуальной пищи, продаже праздничных подарков, елке, поздравительных визитах и т.д. Даже в этих условиях, вместе с Рождеством и Воскресением Христовым в быту армян еще сохранялись основные религиозные праздники и обряды: Св. Саргис, Сретенье, Преображение, Вознесение Господне, Успение Богородицы, Воздвижение Креста, а также Великий Пост. Что касается Нового года, то он, оставаясь самым распространенным и любимым праздником, в первые годы советской власти также отвергался как связанный с христианством "ничего не значащий праздник для ума и чувств пролетариата". Взамен предлагался праздник Начала года, который был бы связан с "самым знаменательным моментом истории революции" ***(Мкртчян, 2007:144).***

В советский период из нововведенных праздников особенно выделялись 1 мая и 8 марта, которые, несмотря на революционный характер, постепенно вошли в народный быт.

Ряд традиционных праздников, несмотря на государственную политику, продолжал сохраняться, особенно среди сельского населения. Их главным носителем выступало старшее поколение, причем нередко в большей степени – женщины. Среди же молодежи и отчасти среднего поколения, воспитанных на советских ценностях, даже в 1980-е годы традиционные праздники имели низкий престиж ***(Мкртчян, 2007:151-152).*** Что касается традиционных

праздников, то за исключением Нового года, Пасхи и, частично, Преображения Господне, их бытование было незначительным. Уже в начале 1980-х гг. самыми распространенными были советские общегосударственные праздники.

Степень соблюдения традиционных праздников неразрывно связана с различием поло-возрастного состава, социально-профессиональных и миграционных групп, что наглядно показали исследования столицы Армении в конце 1970-х гг. Социально-экономическое развитие Еревана за годы советской власти было связано с активным притоком мигрантов, среди которых значительную долю составляли сельские мигранты (из сел Армянской ССР, других республик СССР и зарубежных стран), которые, как известно, являются носителями национальных традиций и сильнее, чем горожане (в особенности уроженцы) тяготеют к традиционным моделям поведения. Поэтому не случайно, что даже молодежь столицы в подавляющем большинстве была ориентирована на национальные традиции. В праздничной культуре это, в частности, касалось праздника Преображение Господне, который больше всего отмечался среди молодых сельских мигрантов, занятых в Ереване интеллектуальным трудом ***(Карапетян, 1986: 67-69).*** В целом же, религиозно-традиционные праздники больше всего были распространены в среде сельских мигрантов и репатриантов, причем в основном в семейно-родственной и частично соседской и дружеской среде. В советский период, в условиях отсутствия или малочисленности других источников информации, именно семья и родственная группа выполняли важную функцию сохранения и трансляции национальных ценностей и выступали главными механизмами межпоколенной передачи информации.

Переоценка ценностей традиционной культуры связана с социально-политическими, экономическими и культурными изменениями армянского общества в конце 1980 – начале 1990-х гг. На волне Карабахского движения, а затем с провозглашением независимости Армении произошел подъем общенационального возрождения, что нашло свое отражжение и в праздничной системе армян ***(Мкртчян, 2010:135)***. Независимая Республика Армения была объявлена главным носителем и наследником национальных и религиозных ценностей.

Параллельно резкому упадку советских праздников, уже в конце 1980 – начале 1990-х гг. наметилось заметное оживление в отношении традиционных праздников и обрядов, в основном обусловленное общенациональным возрождением. В начале 1990-х годов произошли определенные изменения празднично-обрядового поведения, достаточно высоко поднялся рейтинг религиозно-традиционных праздников, особенно в сельской среде. Примечательно, что если в советский период основным носителем традиционной праздничной культуры, как и религиозного поведения, у армян было в основном старшее поколение, то в начале XXI в. они охватили и

значительную часть молодежи ***(Мкртчян, 2011:79)***. Эти изменения имели не столько глубинный, сколько ценностный, этнопсихологический оттенок, тесным образом связанный с восстановлением независимой государственности, общенациональными процессами переоценки этнических и религиозных ценностей.

Использованная литература:

Карапетян 1986: – Карапетян Р., Формирование населения Еревана, в кн. Население Еревана: Этносоциологические исследования. Ереван.

Мкртчян, 2007: – Мкртчян С., Праздники в современном быту армян (этносоциологическое исследование): в кн. Армянская этнография и фольклор, вып. 22, Ереван (на арм.яз.).

Мкртчян, 2010: – Мкртчян С., Праздники. Армянские народные обряды, обычаи, поверья (традиции и современность). Ереван (на арм.яз.).

Samvel Mkrtchian
(Yerevan, Armenia)

The system of Armenian holidays in the last centenary

Summary

Based on the author's ethno-sociological research are presented the transformations and profound changes of Armenian holidays system in the last centenary, which have affected on people's behaviour.

Камен Дончев
(София, Болгария)

Болгарская традиционная культура в современности

Традиционная культура данного народа поддерживает духовность и гордость этого народа на всех стадиях его развития. В современности вековые народные традиции могут быть важным стратегическим ресурсом развития общества, обеспечивая сохранение национальной и культурной идентичности в условиях глобального мира. С учетом этого цель настоящей статьи показать большое значение включения (в различных формах, с различной степенью обязанности культурных учреждений, с различной массовостью и активностью участников) болгарской традиционной культуры в современности в течение длительного периода времени – с семидесятых годов XX-ого века до наших дней.

* * *

В современности традиционная культура имеет различные формы существования ***(Генчев, 1984: 205-214).***

1. Большая её часть существует как фиксированная, сохранённая в музейных коллекциях, архивах и публикациях. Эта часть традиционной культуры не жива, она не сохраняется в памяти ни одной из возрастовых груп этноса. Вопреки этого фиксированная, неживая традиционная культура, не исключена от жизни этноса. Часть её входит в обращение посредством современных средств массовой информации, другая часть входит в обращение на основании печатно фиксированных форм, третья часть – посредством музейных експозиций и коллекций. Чаще всего входит в обращение эта часть фиксированной традиционной культуры, у которой художественный аспект. А это прежде всего фольклор – особенно музикальный и танцевальный.

2. Другая часть традиционной культуры ещё жива в современности, но пасивна. Она жива до того, насколько хранится в памяти некоторых поколений этноса. В связи с этим возможности прямой передачи её не всегда исключены.

3. Для остальной части традиционной культуры, которая не только жива, но и активна, которая функционирует в жизни народа, передача посредством прямой коммуникации бесспорна.

Фиксированная традиционная культура имеет свои возможности для этнического функционирования. У неё есть

этническая нагрузка, она содержит елементы, которые характеризуют соответственный этнос, но она не может функционировать активно, пока не будет воспроизведена.

Основные этнические функции традиционной культуры в современности это объединительные, этноинтегрирующие функции.

* * *

Представление традиционной культуры в современности в Болгарии происходит двумя основными способами:

- посредством деятельности профессиональных исполнителей фольклора: профессиональные танцевальные, певческие и инструментальные составы; отдельные профессиональные исполнители;
- посредством организации фольклорных соборов, называемых ещё “соборы народного творчества”, в которых участвуют непрофессиональные исполнители фольклора.

Для подготовки профессиональных исполнителей фольклора существуют специальные учреждения, как например: Национальная школа для фольклорных искусств “Широка Лъка” – в селе Широка Лъка, Национальная школа для фольклорных искусств “Филип Кутев” – в городе Котел, специальные отделения для народных танцев и народной музыки в Национальной школе для танцевального исскуства в Софии, в Академии для музыкального, танцевального и изобразительного исскуства в городе Пловдив.

Одни из самых выдающихся профессиональных фольклорных составов это Ансамбль “Пирин”

(https://www.youtube.com/watch?v=5MaKJoxBR3Y)[12],

Ансамбль для народных песен и танцев “Филип Кутев”

(https://www.youtube.com/watch?v=Ld4kPOU1tFY).

Одна из выдающихся исполнительниц народных песен это певица Валя Балканска, песня которой “Излел е Дельо хайдутин”

(https://www.youtube.com/watch?v=7lJYq6bjHTQ)

в 1977 году была включена в Золотую пластинку американских космических апаратов „Вояджер 1” и „Вояджер 2”, как музикальное послание Земли Космосу в поиске контактов с внеземными цивилизациями.

---

[12] В скобках прилагаются сайты, на которых можно посмотреть видеозаписи исполнений соответственных составов, певцов.

Очень популярная народная песня, которая одновременно и традиционный танец – „хоро", это песня „Елено, моме, Елено", исполняемая многими певцами

(https://www.youtube.com/watch?v=f6GrJh8f7bI).

Начало фольклорных соборов в Болгарии поставлено в конце 50-ых годов XX века, но их основное развитие происходит в 60-ых годов того же века. Усилившийся интерес к фольклору в этих годах основывается главным образом на обстоятельстве, что людям было нужно место для себепоказывания и себевыражения, место, где можно было вспомнить об отмирающих уже фольклорных ритуалов и традиций. Именно посредством этих соборов было создано поле для выражения тысячей незнайных народных творцов и исполнителей, которые на протяжении многих лет ревностно хранили свои знания и умения[13] (вот, например, две исполнения на соборах народного творчества:

https://www.youtube.com/watch?v=2T2LfrN__y

https://www.youtube.com/watch?v=BiZhqkQ5wjs

На сценах фольклорных соборов очерчиваются две основные формы, в которых представляется фольклор: "сценическое использование автентичного фольклорного материала и его обработка средствами современного искусства" ***(Живков 1976: 145-146).***

В наших днях значение фольклорных соборов всё больше увеличивается. Существует ряд региональных фольклорных соборов, посвященных культуре данного региона, как например соборы "Пирин пее", "Рожен", "Граматиково" и др. Можно сказать, что с найбольшей популярностью, в том числе международной, пользуется Национальный собор болгарского народното творчества "Копривщица", который проводится каждые пять лет в окресностьях

---

[13] Указанные данные о фольклорных соборах взяты от доклада Маргариты Крыстевой "Развитие на фолклорните фестивали в България през последните години", прочитанного на конференции "Нови идеи в музикознанието", организованной Союзом болгарских композиторов.

города Копривщица. На этом соборе представляются фольклорные традиции, народное творчество, со всех регионов Болгарии.

Важную роль в подготовки непрофессионалных исполнителей фольклора для участия в соборах народного творчества имеют специфические болгарские культурные организации, названные “читалишта”.

Читалиште это многокомпонентное учреждение культуры. В нем можно “читать” – есть библиотека. В нем есть и сцена. Кроме того в читалиште можно осваивать музыкальные инструменты, иностранные языки, традиционные танцы, заниматься в балетных кружках.

Читалиште настоящая гражданская организация. Оно появляется в середине XIX века, во время болгарского Возрождения, еще до освобождения Болгарии от османского владычества в 1878 году.

При своем появлении читалиште принимает на себя функцию адаптора нефольклорного, модерного типа культуры в социальном контексте ***(Живкова 2005: 7-16).***

Модерность однако влияет на фольклорную культуру двояко: с одной стороны она наносит ущерб фольклорной культуре, но с другой стороны именно в условиях модерности рождается интерес к фольклору, который от феномена сельского населения воздвигается до уровни универсальной художественной ценности.

В этой обстановке основную ответственность для бытования фольклора в непосредственном социальном контексте берет на себя читалиште. Его ответственность однако отличается от ответственности специализированных музыкальных школ, ансамблев, электронных медий и научных институтов. В читалиштах фольклор находит способ сохранения как сценическое изявление автентичных носителей фольклорной культуры, а так же и посредством обучения любителей народными традициями.

Читалишта есть повсеместно в Болгарии: в городах (в больших городах читалища есть в каждом квартале города), в маленьких городках и поселках и даже в бо̀льших деревнях.

В приципе еще со времени своего возникновения читалишта расчитывали на самофинансирование (еще больше, что в середине XIX-ого века не было самостоятельного болгарского государства). Они пользовались вольными пожертвованиями людей, некоторыми субсидиями общин. Во время социализма (после Второй мировой войны) читалишта получили финансирование со стороны

государства: служители в них (заведующий библиотекой, преподаватели музыки, иностранных языков и т.д.) получали зарплаты от государства. Понастоящем финансирование со стороны государства сохраняется, но его очень ограничили. Есть так же известное финансирование со стороны общины. В последнне время усиливается стремление читалишт к самофинансированию посредством участия в различных проектов, поиска спонсоров.

Литература:

Генчев, 1984: – Генчев С. , Народна култура и етнография. София.
Живков 1976: – Живков Т. Ив., Фолклор и съвременна художествена култура, в: Проблеми и насоки в развитието на българската социалистическа художествена култура. София.
Живкова 2005: – Живкова В. , Читалищата и второто дихание на българския фолклор, в: Читалищата и българският фолклор. Доклади от Трета Научна Конференция, гр. Средец, 2004 г. Бургас.

Kamen Dontchev
(Sofia, Bulgaria)

Bulgarian Traditional Culture in Modern Times

(summary)

The article reveals the different forms of existence of the Bulgarian traditional culture in modern times. In addition it shows the two main ways of presenting it nowadays through the work of professional folk artists (professional dance, vocal and instrumental ensembles, individual professional performers) and through the organization and conduct of folk festivals, called "folk fairs", involving unprofessional folk artists from across the country.

Thus, the study shows the need and importance of the inclusion of the traditional culture in modern times given the fact that the traditional culture ensures the preservation of national and cultural identity in the conditions of the global world.

Григор Аганян
(Ереван, Армения)

Архиепископ Магакия Орманян и католикос Матевос Второй Измирлян (попытка сравнительной характеристики)

Орманян был одной из тех фигур, которым в тяжелейшие моменты нашей непростой истории удавалось стать якорем качающегося на волнах корабля нашего народа, и благодаря своему уму, дальновидности и личным качествам защищал его от кораблекрушения.
Народный артист СССР Ваграм Папазян

Магакия архиепископ Орманян был одним из тех редких людей, которые соединили в себе способности и навыки духовного и политического деятеля, большого патриота и видного арменоведа. Его бурная религиозная, общественно-политическая и научная деятельность послужила поводом для противоречивых и взаимоисключающих оценок. Наверное, ни у кого из представителей высшего армянского духовенства не было столько заклятых врагов и завистников, сколько у Магакии Орманяна. Его не любили и даже ненавидели темные и невежественные священнослужители – от инока до католикоса (речь, в частности, о католикосе Матевосе Втором Измирляне-Константинопольском). А лидеры-авантюристы политических партий считали его врагом нации. За свою активную национально-религиозную деятельность Орманян был объявлен ***persona non grata*** в Ватикане и Российской империи. Однако была в армянском обществе прослойка реалистичных и мыслящих людей, которые прекрасно понимали Орманяна-человека и дальновидного национального и религиозного деятеля. Увы, эти люди, как всегда, были хоть и качественным, но все же меньшинством в армянской общественно-политической жизни, где правили балом демагоги и сиюминутные крикливые патриоты, ставшие орудием в руках действовавших в османском государстве темных сил. Магакия Орманян, занимавший взвешенную и дальновидную позицию, путал карты как темным силам, заседавшим в масонских ложах (речь о главарях младотурецкой партии и их «кормильцах» – еврейских организациях), так и ура-патриотам.

Так кем же был архиепископ Магакия Орманян, в чем заключалось его величие, его загадка? Попытаемся описать его жизнь и деятельность, в какой-то степени проводя параллели между его современником и, почему бы и нет, соперником Матевосом Измирляном.

11 февраля (по новому стилю 23) 1841г. в семье константинопольских армян-католиков Антона и Элизабет Орманянов родился первенец, которого нарекли Погосом. Интересно, что дед Антона, Ованес, принадлежавший к Армянской апостольской церкви, был родом из провинции Делиорман (отсюда и фамилия Орманян) во Фракии. Ованес был убит при невыясненных обстоятельствах, а его вдова нашла прибежище в семье армян католиков из Константинополя. У ее принявшего католичество сына Аствацатура и родился отец Магакии Орманяна Антон. Погос был любознательным и смышленым мальчиком. Начальное образование получил в училище «Мхитарян» в Сагыз-Агаче и школе католического ордена «Антонян». Архимандрит Егия Наапетян, видя способности Погоса и его неуемную жажду знаний, организовал поездку мальчика в Рим, где он поступил в монастырскую школу «Антонян». В 14 лет Орманян получает свое первое духовное звание, рукополагается в дарохранители и берет имя своего крестного – Магакии Папазяна. Через несколько лет Магакия становится членом ордена «Антонян», однако целеустремленному и стремящемуся к знаниям молодому человеку было мало членства в ордене и должности учителя в том же учебном заведении. Орманян принадлежал к числу тех щедро одаренных природой людей, для которых не существовало непреодолимых препятствий. А путь к преодолению этих препятствий можно было проложить только посредством получения знаний и классического образования. Для совершенствования своих познаний в латыни Орманян посещает Богословскую школу в Риме, а также двухгодичные курсы учебного заведения св. Аполинария с университетским правом. Следует отметить, что это учебное заведение было своего рода кузницей, где готовили высокопоставленных католических клириков. Здесь получали образование многие известные кардиналы и понтифики. Вскоре Орманян получает ученую степень магистра философии, богословия и церковного права. В священники, дающие обет безбрачия, Орманяна рукоположил архиепископ Эдуард Хьюрмюзян, связывавший большие надежды с молодым и толковым священнослужителем. В годы учебы полный сил и энергии Магакия Орманян втянулся в водоворот армянской общественной и духовной жизни. Параллельно с преподаванием армянского языка в Римской католической проповеднической школе он принимал активное участие в борьбе гасунцев и их противников. Член Римской богословской академии, католический священник Магакия Орманян стал одним из тех

патриотичных и дальновидных деятелей, кто точно определил, насколько опасны для армян шаги, предпринимаемые Гасуном и его единомышленниками, твердолобыми невеждами.[14]

Что же двигало этим просвещенным и преданным вере человеком - Магакией Орманяном? Душевные переживания нашего героя весьма точно описал один из лучших его биографов Ваграм Барунян: «Печальноизвестный Гасун, с одной стороны, и всевозможные интриги Римского ордена «Антонян» - с другой, бередили душу священнослужителя Магакии Орманяна, который, будучи человеком еще очень молодым, воспитанным на благородных идеях, никак не мог взять в толк, как могут священнослужители, «христианские священнослужители», быть настолько нечистоплотными, ненадежными и корыстолюбивыми?» ***(Барунян, 2001:5).***

Мятежная натура Орманяна не могла смириться ни с идеей растворения армян-католиков в общем котле католичества, ни с догматом непогрешимости папы римского,[15] ни, самое главное, с унижением армянской веры и армянской церкви. Такая позиция неукротимого и патриотичного священнослужителя не осталась незамеченной духовной элитой католичества. После пресловутого Ватиканского собора Орманяну пришлось в прямом смысле этого слова бежать из Рима и вернуться в Константинополь. Орманян не был бы Орманяном, если бы своим талантливым пером не дал меткого и достойного ответа невежественным католическим стервятникам. В 1870-72гг. в Константинополе на итальянском языке издаются две его фундаментальные монографии – «Восточные армяне-католики и армяне» и «Реверсус, или Армения и папство». В 1872-73гг. Орманян уже на французском издает свои труды – «Восточно-католические религиозные свободы и политические права» и

---

[14] Некоторые отцы-мхитаристы во главе с печальноизвестным папским агентом Гасуном проводили предательскую политику, стремясь объединить армянскую католическую церковь с латинской, растворить ее в ней. Папство, терявшее свои позиции в мире и в самой Италии, пыталось расколоть восточных католиков, в частности, армян, которые имели определенную автономию. Тем самым путем раскола оно хотело держать в духовной и политической зависимости значительную часть армян, лишить их национальной самостоятельности.

[15] 6 июля 1870г. Ватиканский собор принял догмат о непогрешимости Папы Римского.

«Ватикан и Армения». Как язык этих трудов (итальянский и французский), так и их религиозно-теологический и общественно-политический подтекст были выбраны весьма точно и к месту. Уже в этих трудах тридцатилетний Орманян проявляет широту своего общественно-политического мышления и дальновидность, а также дипломатическое чутье. В отличие от своих крикливых оппонентов и даже некоторых соратников Орманян выбрал другой путь – отвечать тьме невежества светом знаний. Вовсе не случайно то, что «борзые стражники» папства сразу же причислили книги Орманяна к запрещенным.[16] Позднее Орманян с присущим ему юмором и остроумием писал: «...Но отказ еще не означал опровержения» ***(Магакия Орманян, 2001:503)***. Забегая вперед, скажем, что в дальнейшем многие пытались отвергать и не замечать этого исполина, но никому из них не удалось представить мало-мальски веских аргументов, призванных опровергнуть его идеи, образ действий и тем более научные заслуги.[17]

Жребий был брошен: Орманян и его единомышленники должны были либо смириться с жалкой идеей католицизации, утратить собственное лицо и отказаться от национальных идей, либо совершить резкий шаг – отречься от католической веры и вернуться в лоно армянской церкви. К слову, незадолго до этого такое же нашумевшее событие (а именно возвращение в лоно армянской церкви) произошло и во главе с видным национальным и духовным деятелем – архиепископом Габриелом Айвазовским.[18] Вместе с ним от католичества отреклись еще два видных

---

16 Следует отметить, что Ватикан стал проявлять осторожность уже во времена отца Микаела Чамчяна в начале XIXв, а «бдительные стражи» папских позиций исследовали сочинения армянских священнослужителей и ученых-католиков подобно инквизиторам. Труд отца Чамчяна «Щит веры», обосновывавший самостоятельность армянской церкви и древность армянской веры, был уничтожен до его издания, верстка этой книги сохранилась по чистой случайности, благодаря этому ее удалось издать позднее в Мадрасе.

17Армянская советская историография активно пользовалась научным наследием Орманяна при освещении практически всех этапов армянской истории, но при этом избегала упоминать его имя.

18 Архиепископ Габриел Айвазовский – старший брат художника-мариниста Ованеса (Ивана) Айвазовского, видный арменовед, редактор-учредитель самого старого и многолетнего научного издания «Базмавеп», издатель журнала «Голубь Масиса».

архимандрита из армяно-католоческого ордена мхитаристов – С.Теодорян и А.Галфаян. Дальновидный и рассудительный Орманян выбрал второе, поставив истинное и национальное выше губительного и антинационального. В дальнейшем Орманян не раз оказывался перед необходимостью разрубать подобные узлы и, как показал ход истории, он всегда принимал единственно верное решение, как бы это ни было не по душе узколобым клерикалам и «горлопанам»-революционерам.

Проведя несколько лет в Риме, где в 1875г. он встретился с национальным героем Италии Дж.Гарибальди,[19] Орманян в 1876г. вернулся в Константинополь и в следующем году обратился к Константинопольскому патриарху Армянской апостольской церкви Нерсесу Варжапетяну с просьбой принять его в лоно армянской церкви. Широко мыслящий и дальновидный патриарх был наслышан о мятежном архимандрите-католике и посоветовал ему не спешить. Активной и энергичной натуре Орманяна было чуждо сидеть сложа руки или заниматься однообразной инспекционной работой в Национальном книгохранилище Галатии. Он прочитал несколько проповедей в армянонаселенных кварталах Константинополя о наиболее важных вопросах, волновавших армянство, названия которых сами по себе красноречивы: «Прошлое, настоящее и будущее армянина», «Армянская молодежь», «Дух армянства», «Мы испытываем тоску». Ораторский талант, которым его щедро наделила природа, огромный багаж знаний и умение увлекать аудиторию позволяли Орманяну-проповеднику налаживать живую связь с представителями разных слоев общества. Все его проповеди были опубликованы в константинопольских армянских газетах и изданы в виде отдельных тетрадей. Вообще Орманян-проповедник и оратор был редким явлением в армянской церковной жизни, и многие современники с восхищением говорили о непринужденной и убедительной речи святого отца, о его безграничном чувстве юмора.

---

[19]Интересно, что деятельность итальянских карбонариев вдохновляла многих представителей передовой армянской интеллигенции, и многие из них очень хотели встретиться с ними. Так, писатель-романист Церенц пытался встретиться в Италии с Дж.Мадзини, однако попал в курьезное положение, поскольку австрийские власти задержали его, приняв за Мадзини.

И вот наступила развязка: 28 октября 1879г. в лоно армянской церкви вернулись Магакия Орманян и 75 армян-католиков, мужчин и женщин ***(Костандян, 2005:456)***, среди которых наиболее знаменитыми были врач и романист Церенц (Овсеп Шишманян), видные фотографы Вичен Ованес и Геворг ***(Барунян,2001:7)***. По свидетельству современников, этот день стал праздником для константинопольских армян. Магакия Орманян обратился с просьбой к патриарху, и архиепископ Нерсес Варжапетян ответил ему особым письмом, возведя его в духовный сан архимандрита. Орманян был не из тех, кто принимает сиюминутные, спонтанные решения. Он был яркой личностью и взвешивал каждый свой шаг, каждый поступок, учитывая все за и против. В то же время он мог молниеносно принимать решения, способные стать единственно верными и спасительными как для армянской церкви, в частности, константинопольского патриаршества, так и для его духовной паствы. Вот как описывает Орманян факт возвращения в лоно армянской церкви в своих воспоминаниях, обобщающих его мысли и размышления: «Решение отречься от католичества было для меня не сиюминутным, не внезапным порывом, не корыстным, а результатом долгих размышлений и раздумий, взвешенных и благоразумных шагов» ***(Магакия Орманян, 1927:6)***.

Орманяну, назначенному проповедником Галатии, потребовалось меньше года для нейтрализации так называемого «галатийского очага», который открыто боролся против Хримяна Айрика и Нерсеса Варжапетяна и стал причиной отставки патриарха Хримяна. После русско-турецкой войны 1877-78гг. епархии армянской церкви в Западной Армении находились в плачевном состоянии. Безоружное армянское население было беззащитно против утвердившихся здесь северокавказских племен (лезгин и черкесов) и курдских разбойничьих банд «гамидие», которых поощряла центральная и местные власти Османской империи. Многие предводители епархий, настоятели известных монастырей либо занимали пассивную позицию, либо трусливо покидали свои паствы, а некоторые из них были вызваны в Константинополь для объяснения. Эти духовные пастыри, ничего не смыслящие в политике и не имеющие даже малейших дипломатических навыков, не сумели спасти ни себя, ни вверенный им народ. Перед патриаршеством встала серьезная проблема – возродить монастырские братии в Западной Армении и епархиальную жизнь в армянских провинциях. Усилиями Нерсеса Варжапетяна предводителем Васпуракана был избран Хримян Айрик, а Карина (Эрзрума)– Магакия Орманян.

После Сан-Стефано и Берлина, когда русские войска уже в который раз были выведены из Западной Армении, армяне в очередной

раз испытали разочарование. Разочарование и чувство беззащитности охватило не только армян провинции, но и «старейшин нации» в Константинополе. Однако Орманян был не из тех, кто отчаивается и руководствуется пораженческой психологией. В первый же год своей работы он возглавил инспекционный орган училища «Санасарян» в Эрзруме и приступил к разработке учебных программ этого славного образовательного очага, программ, которые должны были соответствовать передовым подходам европейской педагогики и науки, а также образовательной методике. В годы своей работы в Эрзруме Орманян впервые должен был всерьез столкнуться с военно-полицейской машиной османского государства. Дело в том, что в 1882г. в Карине (Эрзруме) была создана тайная организация «Защитник Отечества» во главе с Хачатуром Керекцяном, которую раскрыли в ноябре того же года вследствие банального инцидента и столкновения на бытовой почве. Османские правители поспешили с радикальными выводами о «заговоре мятежных армянских подданных» и арестовали 72 члена этой организации. В числе подозреваемых и неблагонадежных оказался, естественно, и духовный пастырь Карина. Осторожный и дальновидный Орманян спешно отбыл в Константинополь и обратился к патриарху, который уполномочил его выступить перед султанским двором от имени патриаршества.[20] Его усилиями в начале 1883г. был освобожден 21 заключенный, затем Орманян буквально забросал обращениями канцелярию великого епарха и всевозможные министерства и сумел добиться освобождения еще 11 человек. В январе 1884г. приказом Абдул Гамида II большая часть заключенных была амнистирована, лишь пять человек остались под арестом, но и они усилиями Орманяна не понесли предусмотренного наказания и были отпущены на свободу. Как видим, духовный предводитель Карина не впал в панику, не стал прятаться в патриаршестве, а с присущей ему дипломатической сноровкой и, почему бы и нет, хитростью сумел спасти жизнь 72 молодых армян, которых ждали виселица, пожизненное заключение и каторга. Через несколько лет после событий 1882-го в Карине снова начались волнения, однако новоназначенный предводитель архимандрит Геворг Утунчян вместо того, чтобы встать на защиту своей паствы, бежал в Константинополь, оставив беззащитное армянское население на произвол судьбы. Каринцы еще долго помнили святого отца Магакию.

---

[20]Константинопольский патриарх архиепископ Нерсес Варжапетян тяжело болел сахарным диабетом и практически отошел от дел.

В 1886г. католикос всех армян Макар Первый Техутеци рукоположил Магакию Орманяна в епископы и пригласил его в семинарию «Геворкян» в св.Эчмиадзине преподавать богословие. Орманян поначалу отклонил приглашение, но в следующем году вынужден был подчиниться требованию подтвержденному кондаком католикоса и с присущей ему энергией приступил к преподавательской деятельности в духовной семинарии. В первые десять лет своего существования семинария «Геворкян», несмотря на широкую просветительскую деятельность, не подготовила ни одного священнослужителя, в то время как армянская церковь нуждалась в образованных и всесторонне развитых молодых священнослужителях. Вскоре усилия Орманяна дали результат: несколько семинаристов получили духовное звание и отправились в Европу для продолжения учебы в ведущих европейских университетах. Среди них были Карапет Тер-Мкртчян и будущий католикос всех армян Геворг VI Чорекчян. Некоторые представители эчмиадзинской братии, мракобесы и невежды, были преисполнены зависти и вражды к Магакии Орманяну, который с каждым днем приобретал все больший авторитет, и начался поток жалоб и доносов на имя прокурора Ереванского синода и руководителей администрации Кавказа. Его обвиняли в поддержке «революционеров», в «негативном воздействии» на католикоса Макара I и в других, таких же надуманных грехах. Российские власти поставили Орманяна перед выбором: он должен был либо принять российское подданство, либо – покинуть страну ***(Костандян, 2005:459)***. Орманян предпочел второе и вернулся в Константинополь. Вскоре при поддержке новоизбранного патриарха, архиепископа Хорена Ашыгяна и архимандрита Егише Дуряна он основал известное духовное училище монастыря Армаша.[21] В последующие 6-7 лет духовное училище Армаша стало одним из крупнейших просветительских центров Западной Армении. Орманян был в своей стихии: он занимался любимым делом, но в то же время пристально следил за происходящими событиями, которые молниеносно следовали одно за другим, принося с собой новые горести западным армянам, находившимся под влиянием всевозможных авантюристов и бездействующего духовенства. Если армян Константинополя вплоть до конца XIX века открыто не преследовали на национальной и религиозной

[21]Армашский монастырь основан в XIXв., находился в исторической Никомедии (Измит) и был епархией Константинопольского армянского патриархата.

почве и они избежали участи жителей провинций, которые подвергались нападениям и резне со стороны всевозможных разбойничьих банд, то теперь угроза погромов нависла и над ними.

В этот судьбоносный для западных армян момент константинопольское патриаршество и сам патриарх должны были играть куда большую роль, хотя после принятия «Национальной конституции» ***(Костандян, 2005:455)*** разнородные нуворыши, обучавшиеся в европах и увлеченные либеральными идеями, уже вырвали инициативу из рук влиятельных константинопольских армян и патриаршества. В 1890г., в первый день мусульманского курбан-байрама, произошли известные события в Гум Гапу, о которых османские власти были хорошо осведомлены. Было задержано большое число армян. Авантюристы-«революционеры» заставили напуганного патриарха Ашыгяна, который был честным и благородным священнослужителем, но не обладал ни политическими, ни дипломатическими способностями, присоединиться к демонстрации. На этот раз армянам Константинополя чудом удалось избежать массовой резни, однако османская военно-полицейская машина уже была приведена в действие, и «Красный» султан мог использовать любой удобный повод для претворения в жизнь своей чудовищной армяноненавистнической политики. В августе 1894г. курдские разбойничьи банды «поздравили» султана с очередной годовщиной правления нападением на Сасун. Посольства великих держав создали следственную комиссию. После этого должны были начаться первые массовые погромы западных армян.

Что должны были предпринять «старейшины нации», новоиспеченные вожаки «революции» и особенно патриаршество, которым была доверена судьба целого народа? В случае первых двух все ясно: они никогда не могли найти общего языка. Оставалось патриаршество. Спустя несколько месяцев после сасунских событий (7 декабря 1894г.) патриархом был избран Матевос Измирлян, которого впоследствии назовут «железным». Человек ограниченных способностей, малообразованный, живший пустыми иллюзиями, он, взойдя на патриарший, а затем и католикосский престол, не принес армянскому народу и церкви ничего, кроме вреда.

Матевос Измирлян (в миру – Симон) родился 12 февраля 1845г. в константинопольском квартале Гум Гапу в семье портного ***(Тер-Гевонд Маилян 2005:63)***. Посещал местную школу, потом – главное училище и в 24 года получил духовный сан, взяв имя Матевос. Пробелы в образовании Измирляна восполнял дьякон Саак Тер-Саркисян, известный в Константинополе как образованный и просвещенный священнослужитель. Будущий католикос был человеком трудолюбивым, имел твердую волю и

отличался достойным для представителя духовенства поведением. Его духовная и общественная деятельность до избрания патриархом ограничивалась участием в различных собраниях и комиссиях, когда же дело доходило до административной ответственности, он, ссылаясь на свое слабое телосложение, избегал живого общения с духовной паствой. Единственный мало-мальски ответственный пост, который Измирлян занимал до восшествия на патриарший престол, – предводитель египетской епархии Армянской апостольской церкви, однако и там он не сумел найти общего языка ни с видными представителями армянской общины Египта, ни с простым народом.

После унижения патриарха Ашыгяна и «оскорбления» патриаршества новоявленные «революционеры-спасители» армянского народа, дабы предотвратить злодеяния кровавого султана, не могли найти лучшей кандидатуры на престол духовного предводителя западных армян, чем Измирлян - человек с «железной» волей. Именно ему предстояло повысить авторитет патриаршества, противостоять султану и поднять армянский вопрос перед европейскими державами. Что это было? Следствие непонимания или слабоумия - сказать трудно, но тот факт, что перед надвигающейся опасностью (накануне кровавых событий) на патриарший престол был возведен человек, напрочь лишенный политических и дипломатических способностей, выходит за рамки здравого смысла. В первой же своей речи новоизбранный патриарх выступил с критикой в адрес османского правительства, стал поучать самого хитрого и злопамятного в турецкой истории правителя, создавшего отряды «гамидие», которые начали кровавую вакханалию в исторических армянских провинциях. Патриарх Матевос Измирлян либо забыл, либо не понимал, что, критикуя кровавого султана, он выступает не как частное лицо или отдельно взятый армянский священнослужитель. Он был лидером армян, проживавших в османском государстве, и получалось так, что в лице Измирляна против Османской империи восставали все ее подданные-армяне. «Глаза и уши» султана, кишевшие как в патриаршестве, так и в армянской общине Константинополя, донесли до Порты подробности речи патриарха еще до ее публикации. Вдохновленный своей неслыханной храбростью патриарх Измирлян предстал перед султаном в сопровождении неугодного османским властям священнослужителя Алеатчяна, хотя люди здравомыслящие и пытались удержать патриарха от этого шага. Однако Измирлян был тверд в своем решении. В итоге во дворце его встретили холодно, а в отношениях между государством и патриаршеством создалась атмосфера откровенной вражды.

Очень скоро патриарх, далекий от понимания сути геополитических процессов и дипломатии, попал под влияние «революционных» деятелей, которые убеждали святого отца в том, что вот-вот придут европейские «спасители» и решат армянский вопрос. Они показывали этому не владеющему иностранными языками священнослужителю с весьма узким кругозором заявления каких-то «видных» европейских «деятелей» и «сил» в защиту армянского вопроса и против султана, которые он принимал за чистую монету и еще более утверждался в своем «непоколебимом мнении». Патриарх, питавший особую слабость ко всякого рода письменным документам, уставам и бумаготворчеству вообще, так и не научившийся отличать реальность от иллюзии, подлинное от мнимого, занял «дерзкую» и «непримиримую» позицию против такого кровожадного зверя, как Абдул Гамид, не имея при этом за спиной ни объединенной силы и воли собственного народа, ни поддержки извне. Главными советниками Измирляна, впоследствии восхвалявшими его, стали приспособленцы и узколобые клерикалы. Как бы то ни было, патриарх был весьма доволен собой: султан «напуган», посольства зарубежных стран создали следственную комиссию, за ним стояли Европа и Россия, так что можно продолжать в том же духе. Однако произошло то, чего хотели и чего ждали османские власти. В сентябре 1895г. состоялась демонстрация армян в квартале Бабы Али. Армяне требовали осуществления и углубления обещанных реформ и других подобных вещей. Многочисленные силы полиции быстро разогнали демонстрантов, большая часть которых бежала и укрылась в церквах. На этот раз до резни в Константинополе дело не дошло, однако атмосфера накалилась. После событий в Баб Али усилились репрессии и погромы в исторических армянских провинциях и других населенных пунктах, где жило много армян. Жертвами гамидовской резни стали примерно 300 тысяч человек, столько же армян бежало из страны ***(ИА, 2000:244)***. Это было самое массовое уничтожение и изгнание армян за всю историю османского владычества и в то же время прелюдия к более крупномасштабным злодеяниям. Годы гамидовского лихолетья оставили неизгладимый след в судьбе армян, однако вершители судеб народа, ставшие игрушкой в руках коварного и хитрого врага, увы, не извлекли из случившегося никаких уроков. Если в случае «революционных выскочек» надменность и пустые угрозы в адрес турок в какой-то степени можно было понять и простить, то в случае духовных пастырей, стоявших во главе всего западного армянства и отвечавших за его судьбы, они были непростительны. Непреклонная воля «железного» патриарха, предосудительное стремление войти в непримиримую конфронтацию взяли вверх над дипломатической гибкостью и политической

дальновидностью. «Передовая» армянская печать и псевдореволюционеры с пеной у рта возносили «мужественного» патриарха, выгнавшего посланников султана и не пошедшего на встречу с палачом армян. Тотчас же была приведена в действие карательная машина османского государства. В Константинополе и на окраинах начались массовые аресты, курдские разбойничьи банды уничтожали армян в провинциях, а наш «храбрый», «железный» патриарх из своей резиденции в Гум Гапы и квартиры в Скютаре одно за другим отправлял султану угрожающие письма, требуя наказать погромщиков и вернуть невинным армянам отнятое у них имущество. Какая наивность! Требовать у организатора погромов наказать исполнителей: ***no comment!***

В начале 1896г. Абдул Гамид потребовал отставки строптивого патриарха, однако «железный» священнослужитель не выполнил этого требования. Более того, он назвал покорными рабами тех деятелей, которые призывали его не обострять положения. Вновь на первый план выдвинулись поощряемые темными силами османского государства «революционеры», они стали с большим усердием убеждать Измирляна не подчиняться воле султана, ибо «гуманная» и «армянолюбивая» Европа стоит на защите армянского народа. Ну раз так, значит, надо слать новые прошения и послания в европейские посольства. Но Европа как всегда была глуха и безразлична к горестям армян. В июле 1896г. Измирлян ушел в отставку и был сослан в Иерусалим. Спустя месяц после отставки Измирляна произошли известные события, связанные с захватом оттоманского банка, о подготовке которого тайные службы османского государства были хорошо осведомлены (хотя и сегодня многие пытаются доказать обратное), и в столицу заблаговременно были введены курдские отряды «гамидие». Не вдаваясь в подробности этих событий, скажем, что после того, как захватчики банка нашли пристанище на иностранных теплоходах, в Константинополе началась невиданная доселе резня армян, жертвой которой стало около ***10 тысяч невинных людей***. По свидетельству очевидцев, по завершении кровавой вакханалии и грабежа вышеупомянутые курдские отряды бесшумно покинули столицу.

Константинопольские армяне были в полном отчаянии, многие из видных представителей армянской интелигенции покинули страну, спасаясь от преследований, а беззащитное население армянских провинций было отчасти уничтожено и обобрано до нитки. Началось массовое судебное преследование армян, их передвижение внутри страны было ограничено. Работавших в Константинополе жителей провинций стали высылать из столицы. Все понимали, что избрание благоразумного и гибкого патриарха, который сумел бы найти общий язык с султаном и любил бы свой народ так, чтобы не причинить ему вреда как предыдущий

«кованый из железа», - веление времени. Усилиями амира Арутюна Татяна, занимавшего высокое положение в османском государстве и пользовавшегося большим уважением, а также ряда его единомышленников, правоверных и истинных патриотов, 6 ноября 1896г. патриархом был избран Магакия Орманян, годы патриаршей власти которого по сей день удостаиваются противоречивых и взаимоисключающих оценок.

От своих предшественников Орманян унаследовал шаткий, усыпанный шипами престол, объятую ужасом паству и откровенно враждебное отношение со стороны султанской власти. Сколько же усилий он должен был приложить, какое дипломатическое мастерство и умение должен был проявить, чтобы исправить положение! В отличие от Измирляна Орманян в своей речи по случаю восшествия на патриарший престол не стал угрожать султану, но при этом не стал расточать угодливых и подобострастных слов и выражений. Очень скоро султан понял, что имеет дело со сведущим и дипломатичным священнослужителем. Орманяна довольно хорошо приняли в султанском дворце и очень скоро он установил взвешенные и в то же время достойные отношения с османской элитой. Спустя некоторое время Орманян сумел добиться от султана указа о помиловании, вследствие чего было освобождено свыше 1200 заключенных, а тем, кто ранее был осужден на смертную казнь, приговор изменили на пожизненное заключение. Вскоре султан наградил Орманяна орденом «Меджидие» первой степени, что наделало много шума в «передовой» восточноармянской печати. Здесь мы считаем нужным привести пространную цитату от одного из наших корифеев - Ваграма Папазяна. В годы учебы в училище «Мурад-Рафаелян» будущий великий артист и его одноклассники встретились с папским наместником, кардиналом Рамполла. Вот что писал впоследствии Папазян: «Нам было известно, что кардинал – бывший однокашник Орманяна, а поскольку в тот же день в одной из константинопольских газет мы прочитали, что султан Абдул Гамид (неизвестно за какие заслуги) наградил армянского патриарха орденом «Меджидие» первой степени по случаю годовщины восшествия на престол, мы попросили кардинала высказать свое мнение о бывшем католическом аббате, а ныне архиепископе армянской церкви, да к тому же армянском патриархе Константинополя Магакии Орманяне. Понюхав табаку, кардинал сказал: «Издали патриарх-эфенди похож на орангутанга, но стоит подойти к нему и завести разговор, как сразу же станет ясно, что его преосвященство архиепископ Магакия – самый хитрый и самый дальновидный политик Востока» ***(«АЗГ» 2005)***.

Сразу же после избрания Орманяна патриархом «революционные товарищи», что называется, попытались взять его в оборот, оказать на него влияние. Однако Орманян не был ни упорным Измирляном, ни безвольным Ашыгяном. У него была своя миссия, свой курс, которому он был верен всю свою жизнь. Орманян считал, что кормчий тонущего корабля не в состоянии справиться с бурей, он просто должен сохранять ясность мысли, не опускать руки, не отчаиваться и не покидать корабля. Настоящий кормчий должен искать попутного ветра и течения и без потерь довести корабль в надежную гавань, если даже избранный путь долог и далеко не всегда гладок и легок. Поняли это «революционеры» или нет, но Орманян четко и внятно заявил, что главная задача в данный момент – сохранить нацию, а об остальном можно подумать и потом. В итоге армянские политические партии отвернулись от Орманяна и заняли откровенно враждебную позицию. Они делали все, чтобы отравить ему жизнь и принудить к отставке. Почти каждый день патриарх получал письма с угрозами расправы, если незамедлительно не оставит патриарший престол. Сколько грязных и наглых обвинений предъявляла ему восточноармянская печать! Авторы этих публикаций, «кабинетные патриоты», сидя в своих теплых и уютных уголках, советовали западноармянским братьям свергнуть патриарха, «агента султана». Однако мужественный кормчий не покинул тонущего судна и не бежал с поля боя, не оставил престола. Как показали события предыдущих десятилетий, частая смена армянских патриархов только ослабляла позиции патриаршества и делала западных армян беззащитными. Орманян оказался между молотом и наковальней: с одной стороны, неугомонные «революционеры» с их непредсказуемыми действиями, с другой – темные силы османского государства, побуждавшие султана к резким мерам против армян. При необходимости он мог представить султану строгую, но в то же время дипломатично изложенную жалобу по тому или иному факту и потребовать наказать организаторов бесчинств. В то же время он мог с молниеносной скоростью отправиться во дворец и просить султана не трогать невинных людей, а покарать только тех, кто совершил антигосударственные действия. Одно из ярких тому подтверждений – события 6 августа 1897г., когда в правительственном здании в Бера была взорвана бомба. Орманян тут же отправился во дворец, встретился с Абдул Гамидом и попросил его не мстить невинным людям. А когда 6 января 1903г. молодой дашнак по имени Акоп Хадикян во время литургии по случаю Рождества Христова выстрелил в Орманяна и ранил его, патриарх сделал все, чтобы этот инцидент не получил широкой огласки, а впоследствии спас жизнь этому безумцу-террористу, добившись отмены смертного приговора. Орманяну потребовалось немало усилий и

дипломатического таланта, чтобы смягчить последствия покушения на султана, имевшего место 21 июля 1905г (события в Йылдызе). Еврей по происхождению Неджиб-паша, имевший большое влияние в стране, делал все, чтобы по этому делу было арестовано и обвинено как можно больше армян. Его соплеменники указывали полицейским, производившим обыски в Константинополе, на дома неблагонадежных армян. Неджиб даже заявил, что якобы со времен Измирляна армяне хранят в патриаршестве оружие и боеприпасы, и там надо произвести обыск. Чаша терпения Орманяна переполнилась и он в довольно резком тоне представил жалобу, после чего султан поручил ему собственными силами проверить склады патриаршества, где, естественно, никакого оружия и боеприпасов не обнаружилось. К кампании против Орманяна присоединились и некоторые представители армянского духовенства, которые писали на имя турецких властей анонимные доносы примерно такого характера: армянки носят красные платья, а это цвет революции, или: во время молитвы «Отче наш...» возносится хвала какому-то иному Царствию и другие подобные нелепости, на которые патриарх должен был отвечать то в шутку, то всерьез.

Заставить непокорного патриарха замолчать и низвести его с престола удалось только после младотурецкого переворота 1908г. Поначалу одурманенные иттихадской пропагандой армянские партийные деятели предложили взять патриарха под свою защиту (непонятно только от кого и от чего), однако получив жесткий отказ, вывели на улицы люмпенизированную толпу, которая чуть было не растерзала своего духовного пастыря. Как бы то ни было, Орманян был низложен, его недруги ликовали, а «железный» патриарх вернулся в Константинополь после 12-летней ссылки и с присущей мелкому человеку подлостью стал мстить колоссу. Вскоре «братья-революционеры» возвели Измирляна на престол католикоса всех армян. За 15 месяцев своего пребывания на престоле главы Армянской апостольской церкви он не сделал ничего, лишь состряпал какой-то половинчатый церковный устав да начал преследовать и лишать сана молодых просвещенных священнослужителей. Теперь он со своим «железным» проектом устава восставал против Российской империи и «Положения», которое следовало устранить. И снова кичливые заявления, пустые иллюзии характеризовали облик этого узколобого и безграмотного человека, не идущего ни в какое сравнение с обликом религиозного и национального деятеля Магакии Орманяна.

Что же изменилось в жизни западных армян после ухода Орманяна и его отправки в ссылку? Сменившие его патриархи становились игрушкой в руках «революционеров» и ничего не могли

противопоставить армяноненавистнической политике младотурок. В дальнейшем иттихадские главари со злорадством говорили, что армяне удалили с патриаршего престола человека, которому удавалось находить общий язык как с султаном, так и с ними.

Уход Орманяна имел только один положительный результат. В течение нескольких лет вышли в свет ценные труды Магакии Орманяна по арменоведению, являющиеся непревзойденными образцами истории армянского народа и церкви. Четырехтомный «Азгапатум», «Армянская церковь и ее история», «Амапатум», «Обрядовый словарь» и другие шедевры стали нерукотворным памятником великому Орманяну.

А что осталось от Измирляна? Неброская надгробная плита у колокольни Кафедрального собора – и ничего более…

Использованные источники и литература

Барунян, 2001: – Барунян В., Архиепископ Магакия Орманян, Армянское предводительство Канады, Монреаль.

Магакия Орманян,2001: – Архиепископ Магакия Орманян, Азгапатум, т.3, Ереван, 2001, (на арм.яз.).

Костандян, 2005: – Костандян Э., Архиепископ Магакия Орманян. Видные семинаристы, Первопрестольный Эчмиадзин (на арм.яз.).

Магакия Орманян, 1927: – Архиепископ Магакия Орманян, Раздумья и заветы,Иерусалим (на арм.яз.).

Тер-Гевонд Маилян 2005: – Тер Гевонд Маилян, Матевос Второй Измирлян, Видные семинаристы, Первопрестольный Эчмиадзин (на арм.яз.).

ИА, 2000: – История Армении, под ред. проф. Гр.Симоняна, Ереван (на арм.яз.).

«АЗГ» 2005: – Газета «АЗГ», N 136, 23.07.2005 (на арм.яз.).

Grigor Aghanyan
(Yerevan, Armenia)

Archbishop Maghaqia Ormanian and Katolikos Matthew II Izmirlian (experience of comparative performance)

Summary

This paper represents the life and activity of two outstanding ranking priest of late 19th and early 20th centuries. The author attempted to represent theirs role not only in the Armenian church, but also in the fate of Armenian people.

შჩა ოქროპირიძე
(ბათუმი, საქართველო)

კავკასია მითებსა და საკრალურ აზროვნებაში

კავკასია მსოფლიოს ის რეგიონია, საიდანაც ადამიანის ისტორიული განვითარება დაიწყო. აქ დაფიქსირებულია ადამიანთა მოდგმის აქტივობის თითქმის ყველა ეტაპი ისტორიულ განვითარებაში, რომელიც მილიონობით წელს მოიცავს, მაგრამ განსაკუთრებით მნიშნელოვანია დედამიწისა და ადამიანის ისტორიის წარღვნამდელი და მის შემდეგდროინდელ ეპოქასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები, თქმულება-გადმოცემანი, რომლებიც სწორედ კავკასიას და ამ სივრცეში დაფიქსირებულ მითებსა და საკრალურ აზროვნებაში ასახულ მიმართებებს უკავშირდება.

საერთოკავკასიური აზროვნების მითიურ პლასტს უნდა ეკუთვნოდეს, ჩვენი აზრით, არა მარტო თქმულება ამირანზე (მითიური პრომეთე), ნებროთიანთა და თარგამოსიანთა მოდგმაზე, არამედ გილგამეშიანიც, მით უფრო, თუ ყველანი ვაღიარებთ სამყაროს ერთადერთ უზენაეს შემოქმედს და, რომ სამყარო ერთიანია და განუყოფელი. სწორედ ამ ეპოქის ანარეკლია კავკასიურ სივრცეში შემორჩენილი მითების, ლეგენდა-გადმოცემების დიდი უმრავლესობა, რომელთაც თავისი ასახვა ჰპოვეს აქ მცხოვრები ხალხების ფოლკლორში, რწმენა-წარმოდგენებსა და აზროვნებაში, რის გამოც ეს ყველაფერი უძველესი პერიოდიდან კავკასიაში მცხოვრები ხალხების ყოველდღიურობის შემადგენელ ნაწილად იქცა და გავრცელდა იმ ხალხებშიც, რომლებიც აქ შედარებით უფრო მოგვიანებით დასახლდნენ.

მათში ჩადებული შინაარსის ისტორიული უფლება, იძულებული იყვნენ, ეღიარებინათ თვით ამ რეგიონში მოსულ დამპყრობლებსაც, რამაც განსაკუთრებული ასახვა ჰპოვა რუსეთის იმპერიის ბატონობის პერიოდში კავკასიის რეგიონის ცალკეული გუბერნიებისა, თუ ოლქების ჰერალდიკასა და გერბების გააზრებაში.

ცნობილია, რომ ამავე გადმოცემების მიხედვით ქალაქი ნახჭევანი ბიბლიური ნოეს მიერაა დაარსებული, ხოლო სპარსული და სომხური წყაროები მისი დაარსების თარიღად

ჩვენს წ. აღ-მდე 1539 წელს მიიჩნევენ. ამიტომაც შემთხვევითი არ უნდა იყოს ნოეს კიდობნის გამოსახვა რუსეთის იმპერიისდროინდელი საქართველო-იმერეთის გუბერნიაში შემავალი ნახჭევანის გერბზე, რომლის ზემო ნაწილიც ზუსტად იმეორებს საქართველო-იმერეთის გუბერნიის 1851 წლის 22 ივნისს დამტკიცებულ გერბს. აღნიშნული გერბის ოთხად გაყოფილ ოქროს ფარზე გამოსახულია – ზემოთ, მარცხენა ნაწილში მთა მასზე გაჩერებული ნოეს კიდობნით, ხოლო მარჯვნივ – შავი ზღვა. ქვემოთა მარცხენა ნაწილში გამოსახულია ორი მოვერცხლისფრო ზოლი, რომლებიც, ჩვენი აზრით, ედემის ოთხ მდინარეთაგან ორს კავკასიაში აფიქსირებს. მათი იდენტიფიკაცია ხდება, ხან მტკვარსა და არაქსთან, ხან კიდევ ჭოროხსა (აფსაროსი) და რიონთან (ფაზისი). მარჯვნივ კი გამოსახულია ყაზბეგის მთის თოვლიანი მწვერვალი. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ გერბზე რუსეთის საიმპერიო ჰერალდიკოსებმა, შეიძლება მათდა უნებურადაც, დააფიქსირეს კავკასიის გეოპოლიტიკური საზღვრები – კავკასიონის მთებიდან არარატის შემოგარენამდე და მტკვარ-არაქსის აუზიდან შავ ზღვამდე.

ძირითადი ფარის ცენტრში მოთავსებულ პატარა ფარზე კი გამოსახულია თეთრ ცხენზე ამხედრებული გველეშაპის ლახვრით განმგმირავი წმინდა გიორგი, ბოროტების დამთრგუნავი საკაცობრიო რწმენა.

როგორც ითქვა, ნახჭევანის გერბი სრულად იმეორებს აღწერილი გერბის ზემო ნაწილს, მის ქვემო ნაწილში კი გამოსახულია მარჯვნივ განივად მიმართული შუბი და მის ქვეშ ისრებით სავსე სამი კაპარჭი, რამაც შეიძლება ჰომეროსის „ილიადას“ პროტოკოლხური მოდგმის შუბოსნებისა და ტროელი მშვილდოსნებისაკენ გაგვახედოს... და, რა თქმა უნდა, ესეც კავკასიური სამყაროა.

ასეთივე ზოგადკავკასიური მითოლოგიური სამყარო და საკრალური შინაარსია დაფიქსირებული რუსეთის იმპერიის კასპიის, კავკასიის, ქუთაისის გუბერნიისა და თუ სხვა ოლქების ჰერალდიკურ გააზრებაში, რაც იმაზე მიგვანიშნებს, რომ მათი შემქმნელებისთვისაც კავკასია, ყველა ზემოთ აღნიშნული თვალსაზრისით, ერთიანი და განუყოფელი სივრცეა.

რუსეთის იმპერიის კავკასიის ოლქების გერბი დამტკიცებულია 1828 წლის 23 ოქტომბერს. ის წარმოადგენს ორ ნაწილად გაყოფილ ფარს, რომლის ზემო ნაწილში გამოსახულია კავკასიის მთის მწვერვალზე მჯდომარე რუსეთის იმპერიის ორთავიანი არწივი ოქროსფერ ფონზე, რომელსაც ერთ მხარეს დაფნის გვირგვინი, ხოლო მეორე მხარეს გრაგნილი უჭირავს, ფეხებს ქვემოთ კი მითიური პრომეთეს (ქართული ამირანის – უ.ო.) დაწყვეტილი ჯაჭვია გამოსახული. მისი ქვემო ნაწილიც კავკასიისათვის დამახასიათებელი სიუჟეტითაა წარმოდგენილი. მწვანე ველზე გაჭენებულ ცხენზე ამხედრებული მეომარი, რომელიც მდევარს ისარს უმიზნებს, შორს კი მოჩანს კავკასიის მთების თოვლიანი მწვერვალები. გერბის ორივე ნაწილის იდეაში ჩანს კავკასიური მითების ანარეკლი. პირველ, გერბის ზემო ნაწილში კაცობრიობის თავისუფლებისაკენ სწრაფვის მარადიული იდეის, კავკასიონზე მიჯაჭვული ამირან-პრომეთეს განთავისუფლების პერსპექტივაა დამსხვრეული ჯაჭვის სახით წინ წამოწეული, მეორე, ქვემო ნაწილში კი ასევე თავისუფლების სიმბოლოზე, თეთრ რაშზე, ამხედრებული მხედარი ებრძვის ადამისეული ცოდვით გამოწვეულ, მარადიულ ბედ-მდევარს, ბოროტებას, რომელსაც მისი შეპყრობა განუზრახავს. ამ ყველაფრის გააზრებისას კი თავს ვერ დავაღწევთ კავკასიური მთების მაგიურ ძალას და მისგან გამომდინარე საკრალურ წარმოსახვებს.

რაც შეეხება ქუთაისის გუბერნიის გერბს, იგი დამტკიცდა 1870 წლის 29 ოქტომბერს. მასზე მწვანე ფარზე რუსეთის იმპერიისათვის დამახასიათებელი ფერის ლენტებზე ჩამოკიდებული ოქროს საწმისია გამოსახული. ფარი კი დაგვირგვინებულია რუსეთის იმპერატორთა გვირგვინით და გარშემოვლებულია ანდრიას ლენტით შეკრული მუხის ოქროს ფოთლებით. რაც იდეაში იგივე შინაარსის მატარებელია, რასაც შეიცავდა არგონავტების კოლხეთში მოგზაურობა და იასონის მიერ ოქროს საწმისის მოპარვა-მიტაცება. მაშინაც ხომ პე-ლაზ-გი იასონი კოლხეთში იმიტომ მოვიდა, რომ აქედან წასული, თავისი წინაპრების მიერ უკვე დავიწყებული (ღვთიური), საკრალური სიბრძნე გამოეთხოვა; მაგრამ ისა და მისი თაობა ისე დაშორდა ღვთიურ ბუნებას, რომ ამ სიბრძნის სწავლების გზით მათთვის გაზიარება უკვე შეუძლებელი იყო,

ამიტომაც საჭირო გახდა მისი მოპარვა-მიტაცება. მიტაცებული სიბრძნის გააზრება და მასში წვდომა მანამდე იქნებოდა ეფექტური, სანამდისაც იასონის გვერდით მედეა დარჩებოდა. როგორც ჩანს, მედეას ეს მისია ბოლომდე გაუგებარი დარჩა იასონისათვის და ამიტომაც მის შთამომავლებსაც ვერ უნდა ესარგებლათ ოქროს საწმისის შინაარსში გასაგნებული საკრალური სიბრძნით. სწორედ იგივე მდგომარეობაშია დღევანდელი რუსეთიც. თუმცა მან სცადა კავკასიაში, კერძოდ კოლხეთში დავანებულ საკრალურ ცოდნასთან ზიარება, კიდეც მიიტაცა იგი და ეს აღნიშნულ გერბშიც სათავისოდ ასახა, მაგრამ მისი სიბრძნე დღემდე გაუგებარი დარჩა მისთვის... რუსეთმა შეიძლება „ტროაც“ გადაწვას, მაგრამ „ტროას შვილები“ მაინც ბოლოს მოუღებენ მას, იმიტომ რომ იგი თვალებახმული უგუნურებით ებრძვის მისგან ვერ გაგებულ გონიერ საწყისს – ოქროს საწმისის მარადიულ არსს, გრაალის თასს, ღვთისმშობლის წილხვედრ საქართველოს.

Ucha Okropiridze
(Batumi, Georgia)

Caucasus In The Myths And Sacramental Thinking

Summary

The scientific research deals with the role of Caucasus, as the one whole geo-strategic entity and human perception of it, as the reasonable space in the myths and sacramental thinking.

There is also described the unity of this oldest region in the mythological imagination and the way it was revealed by the modern comprehension.

The above mentioned issues are discussed basically during the ruling of Russian emperor. Namely, there is a description of how some separate districts and provinces were depicted on the coats of arms, which were created for those Georgian historical parts by the emperors!

There are drawn some conclusions in the end of the article.

ნოდარ კახიძე
(ბათუმი, საქართველო)

შრომა-საქმიანობასთან დაკავშირებული გვარ-სახელები „ტბეთის სულთა მატიანეში“

ტბეთის სულთა მატიანე XII-XVII საუკუნეებში შექმნილი (ძირითადად ნუსხა-ხუცურით შესრულებული) წერილობითი ძეგლია, რომელიც მნიშვნელოვან ცნობებს შეიცავს სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის, საგვარეულოთა ისტორიისა და ანთრონომასტიკონის შესწავლაში ***(ენუქიძე, 1977:6).*** იგი შედგენილია ტბეთის საეპარქიო საყდარში (შავშეთი) და ძირითადად წარმოადგენს მოსახსენებელთა ანუ შემწირველთა ნუსხას, რომელშიც საინტერესო ცნობები ამოიკითხება გვარსახელთა კუთვნილებაზე, ქორწინებისა და საოჯახო ყოფის, შრომა-საქმიანობის თუ სხვა მნიშვნელოვან საკითხებზე.

წინამდებარე სტატიაში ჩვენ შემწირველთა შრომა-საქმიანობასთან დაკავშირებულ გვარ-სახელებსა და მათ სადაურობაზე შევჩერდებით.

პირველ რიგში ყურადღებას იქცევს ხელოსნურ საქმიანობასთან, კერძოდ, მჭედლობასთან, დაკავშირებული გვარ-სახელები, რომლებიც მატიანეში ასე მოიხსენება: „ჩავლაეთს მჭედელი იოვანე“, „სანანო მახაჭასძისა მჭედელი“, „მჭეცისძე მჭედელი მიქაელისა“ ***(ენუქიძე, 1977:96, 118, 138*).*** ამ პროფესიის გვარების არსებობა მნიშვნელოვანი დამატებითი და სანდო წყაროა აღნიშნული პერიოდის სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში მჭედლობის ისტორიისა და მისი როლის შესასწავლად. დასახელებული სამი მჭედლის გვარიდან ერთის (ჩავლაეთ მჭედელი) სადაურობა გარკვეულია – იგი ჩავლიეთის მკვიდრია. ჩავლიეთი დღეს თურქეთის რესპუბლიკის საზღვრებში მოქცეული მაჭახლის ხეობის ზემო ნაწილის (ზემო მაჭახლის) სოფელ ზედვაკის ერთ-ერთი დასახლებული პუნქტია ***(Celal Sahin, 2000:27).*** მატიანეში „ჩავლაეთ არსენიც“

* ციფრით აღნიშნულია შემწირველთა რიგითი ნომერი.

იხსენიება, რომელიც, აგრეთვე, ამ სოფლის მკვიდრი უნდა იყოს. ზედვაკეში სამჭედლო ხელოსნობა დღესაც ცოცხლობს ხით ხუროობასთან და თიხის ჭურჭლის დამზადებასთან ერთად.

ამავე რიგისაა ის მოსახსენებლებიც, რომელთა სიაში მოიხსენებიან სხვა სახის ხელოსნები: კამარის ანუ „შტოის“ მშენებელი კიბელისძე კჳირიკე, ოქრომჭედელი არსლანი, მკერვალი დემეტრე („დემეტრე მკერვალი“) ***(ენუქიძე, 1977:80, 82, 116).*** შტოია იგივე ბერძნული სტოა უნდა იყოს, რომელიც სვეტებიანი დერეფნის მაგვარი შენობის შესავალს ერქვა ***(ჯავახიშვილი, 1946:103).*** ანალოგიურია მატიანისეული გვარსახელები გიორგი წანგარი და იოვანე წანგრისშვილი ***(ენუქიძე, 1977:398).*** წანგარი, როგორც ივ.ჯავახიშვილმა გაარკვია, წაღის ბერძნული სახესხვაობაა. წანგრისაგან მომდინარეობს საწანგრო, რომელიც ფეხსაცმლის შემკეთებელი სახელოსნო უნდა ყოფილიყო ***(ჯავახიშვილი, 1946:86).*** თანამედროვე ბერძნული ლექსიკონის მიხედვითაც ცანგა წაღის, ცანგარი კი მეწაღის აღმნიშვნელი ტერმინებია (ტეგოპულოს-ფისტაკის ბერძნული ლექსიკონი. მე-13 გამოცემა. ბერძნულ ენაზე). მატიანისეული წანგარი და წანგრისშვილიც ამ პროფესიის მიმდევარი შემწირველები უნდა ყოფილიყვნენ. გამორიცხული არ არის, საწანგროები ანუ ფეხსაცმლის სახელოსნოები დიდ ეკლესიებთან, მათ შორის ტბეთის ეკლესიასთანაც, არსებულიყო, რომელსაც დიდძალი შემწირველები ჰყავდა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებიდან. ჩვენი ვარაუდით, შესაძლოა, საწანგროს თუ სხვა სახის სახელოსნო ნაგებობების ფუნქციაც ჰქონოდა ეფრატის ანუ მაჭახლის დედაეკლესიის ახლოს განლაგებულ ნახევარსფეროს მსგავს თლილი ქვით ნაშენ სხვადასხვა მოცულობის ერთ რიგად განლაგებულ ნაგებობებს ***(კახიძე, მალაყმაძე, 2011:39).***

კიბელისძის სადაურობა ეჭვს არ იწვევს. თუ გამოვალთ მოსაზრებიდან, რომ გვარსახელის მიხედვით ბევრი ტოპონიმი წარმოიშვა და ამგვარ ტოპონიმად კიბელისძიდან მიღებულ სოფელ კიბეს მივიჩნევთ (იგი დღეს ხელვაჩაურის მუნიციპალიტეტის აჭარისწყლის საკრებულოში შედის), მაშინ მატიანისეული მშენებელი შემწირველი კჳრიკე კიბელისძე აღნიშნული სოფლის მკვიდრი უნდა ყოფილიყო, რომელიც

თ.ენუქიძის შენიშვნით, სტოას მთლიანად თავისი სახსრებით კი არ აშენებდა, არამედ მასში რაღაც მონაწილეობას ღებულობდა ***(ენუქიძე, 1977:35)***.

თ.ენუქიძემ გამოთქვა აზრი არსლან ოქრომჭედლის ვინაობასთან დაკავშირებით. მისი თქმით, ეს გვარი ასოციაციას უნდა იწვევდეს ისტორიაში ცნობილ ქართველ ოქრომჭედელ ასან გვაზავაძესთან, რომლის მოჭედილი ხატები ზემო სვანეთის სოფელ ნაკიფარში ინახება. მკვლევარი დასძენს, რომ ეს სრულებით არ მოწმობს გვაზავასძეთა მაინცდამაინც სვანეთში მოღვაწეობას. იგი დასაშვებად მიიჩნევს, რომ გვაზავასძეები ცხოვრობდნენ და მოღვაწეობდნენ შავშეთში და აქედან მოხვდა სვანეთში მათ მიერ მოჭედილი ხატები. იგი იმასაც მიაქცევდა ყურადღებას, რომ თავისთავად გვაზავასძე არ ჩანს სვანური გვარი და იგი ემსგავსება ტბეთის სულთა მატიანეში მოხსენიებულ -ძე-თი წარმოებულ გვარებს. მას სახელების არსლანისა და ასანის გაიგივებაც შესაძლებლად მიაჩნია. სხვა არგუმენტად კიდევ ის არის დასახელებული, რომ ასან გვაზავასძეთა ხატების წარწერებიც პალეოგრაფიულად ტბეთის სულთა მატიანის ძირითად ქრონოლოგიურ ფენას უკავშირდება ***(ენუქიძე, 1977:34)***.

თუ ამგვარი მოსაზრება სწორია, მაშინ მატიანისეული არსლან ოქრომჭედლის გვაროვნული ვინაობაც გარკვეულია – მასში ასან გვაზავასძე უნდა დავინახოთ. ოქრომჭედლების ბექა და ბეშქენ ოპიზარების გვერდით ტაო-კლარჯეთში, ბუნებრივია, სხვა ოქრომჭედლებიც უნდა ყოფილიყვნენ.

მატიანეში შვიდჯერ იხსენიება მეფუტკრეობასთან დაკავშირებული გვარსახელი: ორი -ეთ მაწარმოებლიანი და ხუთი -ძე მაწარმოებლიანი. ესენია: „მეფუტკრიეთ ივანე“, „მეფუტკრეთ ნიკოლოზი“, „მეფუტკრისძე გოშნა“, „მეფუტკრისძე იოვანე“, „თომა მეფუტკრისძე“, „მეფუტკრისძე გიორგი“, „მეფუტკრისძე გუგუნა“ ***(ენუქიძე, 1977:70, 74, 76, 96, 120)***.

ჩვენი ვარაუდით, ჩამოთვლილი გვარები დღევანდელი საფუტკრეთის თუ მეფუტკრიეთის მცხოვრებნი უნდა ყოფილიყვნენ. საფუტკრეთი 1946 წლამდე ცალკე სოფლად იწოდებოდა და ორად გაყოფილი მაჭახლის ხეობის საზღვარზე მდებარეობს. მეფუტკრიეთი კი ამავე ხეობის სოფელ ქვედა ჩხუტუნეთის ერთ-ერთ დასახლებულ უბანს ერქვა, რომელსაც დღეს ჭაბუკავლს ეძახიან.

გადმოცემით სოფელ საფუტკრეთის ტყეებში მრავლად ბინადრობდა „ხეფუტკარა“ (ტყის ფუტკარი). აქ შინაური მეფუტკრეობაც კარგად ყოფილა განვითარებული. სოფლის ყველა მცხოვრებიც გვარად ფუტკარაძე იყო. მეფუტკრეობისათვის ასევე ხელსაყრელი პირობები არსებობდა მეფუტკრიეთში ***(კახიძე, 1974:54).***

საფუტკრეთისა თუ მეფუტკრეთის სახელწოდებით სოფელი თუ სოფლის დასახლებული პუნქტი, ჩვენთვის ხელმისაწვდომი მონაცემების მიხედვით, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში სხვაგან არ დასტურდება. მეფუტკრეობასთან დაკავშირებული ონომასტიკური მონაცემებიც (გვარსახელები, ადგილთა სახელები) ისტორიულად მაჭახლის ხეობისა თუ საერთოდ აჭარისათვის უფრო ნიშანდობლივი ჩანს, ვიდრე სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოსა და მთლიანად საქართველოს სხვა რომელიმე კუთხისათვის. ეს გარემოება გვაძლევს საფუძველს, გამოვთქვათ მოსაზრება, რომ „ტბეთის სულთა მატიანეში“ მოხსენიებული გვარები – მეფუტკრიეთ-მეფუტკრისძეები მაჭახლის ხეობის მკვიდრნი უნდა ყოფილიყვნენ. დღეისათვის ფუტკარაძეები აჭარის სხვადასხვა სოფელში ცხოვრობენ. მარტო ამ გვარით იყო დასახლებული სოფელი საფუტკრეთი, მხოლოდ ამ გვარითაა დასახლებული სოფელი ღღვანი (შუახევის რაიონი), სადაც ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით, ეს გვარი მაჭახლის ხეობიდან გადასახლებულა ***(კალანდარიშვილი, 1978:40-41)***.

მატიანედან არ ჩანს, თუ რა სახის შესაწირავი მიჰქონდათ ეკლესია-მონასტრის სახელზე ცალკეულ შემწირველებს მაღალი თუ დაბალი წრიდან. ძეგლში მხოლოდ ერთი შემთხვევაა დაფიქსირებული. 54-ე მოსახსენებელში ვკითხულობთ: „სულსა გუნდარისა კჳრიკესა შეუნდვენ ღმერთმან. წმიდისა გჳორგჳინოსანსა სასანთლე მოახსენა. კულაცავე შეუნდვენ ღმერთმან“ ***(ენუქიძე, 1977:54)***. თ.ენუქიძე შენიშნავს, რომ აქ არ ჩანს შესაწირავი ოქროს იყო თუ ვერცხლის. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ამის შესახებ მატიანის შემდგენელი მიუთითებდა. ცხადია, ეს მცირე შესაწირავი იყო და მაღალი წრის წარმომადგენელს არ ეკუთვნოდა ***(ენუქიძე, 1977:35).*** საერთოდ, როგორც თ.ენუქიძემ გაარკვია, მატიანეში მოხსენიებული შემწირველების დიდი ნაწილი დაბალი ფენებიდან გამოსული შემწირველ;ები ჩანან ***(ენუქიძე, 1977:34).***

ჩვენი აზრით, სასანთლეები (ოქროსი თუ ვერცხლის), რაც მართლმადიდებლური საეკლესიო წესების შესრულების განუყრელი ატრიბუტია, შემწირველების მიერაც მზადდებოდა. თუ ეს აზრი მისაღები იქნება, მაშინ მატიანეში მოხსენიებული ვინმე გუნდარი კვირიკე სასანთლეების დამამზადებელი ხელოსანი შეიძლება ყოფილიყო, რომელმაც სასანთლე „წმიდისა გვირგვინოსანს“ მოახსენა. ეს სასანთლე, ალბათ, უბრალო მასალისგან არ უნდა ყოფილიყო დამზადებული, თუმცა, ჩვენთვის უცნობია, თუ ვინ იყო ეს „წმიდა გვირგვინოსანი“.

სტატიაში მოტანილი მასალები მნიშვნელოვანი წყაროა ხელოსნობასთან და შრომა-საქმიანობის სხვა დარგებთან დაკავშირებული საკითხების შესასწავლად სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში.

გამოყენებული ლიტერატურა:

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

კახიძე, მალაყმაძე, 2011: – კახიძე ნ., მალაყმაძე რ., მაჭახლის ხეობის დედაეკლესია. – ჩვენი სულიერების ბალავარი. საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, II, ბათუმი.

კალანდარიშვილი, 1978: – კალანდარიშვილი ლ., გვართა განსახლებისა და მოსახლეობის მიგრაციის პროცესების საკითხისათვის აჭარაში (მაჭახლის ხეობის მასალების მიხედვით). – სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა, VI, თბილისი.

ჯავახიშვილი, 1946: – ჯავახიშვილი ივ., მშენებლობის ხელოვნება ძველ საქართველოში, I, თბილისი.

Celal Sahin, 2000: – Celal Sahin. Artvin – Macahelliler rehberi. Istanbul.

Nodar Kakhidze
(Batumi, Georgia)

Names Related to Work and Activities in "Tbethi Soul Chronicle"

The work considers the Georgian names mentioned as donators in the "Tbethi Soul Chronicle" – the Georgian written monument made in XII-XVII centuries in Tbethi Church (Shavsheti). These are the family names connected with blacksmith's work ("Chavlaet Mchedeli", "Makhachasdze Mchedeli", "Mkhetsisdze Mchedeli"), dome constructing ("Tsanghari', "Tsangharishvili"), goldsmith's work ("Arslan Okromchedeli"), also with beekeeping ("Meputkriet Giorgi", "Toma Meputkrisdze") and their origin is also determined. There is an opinion that the names from the mentioned chronicle connected with beekeeping ("Meputkriet", "Meputkrisdze") should be the ancestors of Putkaradze surname living in the village of Saputkreti in MachaKheli Gorge in that period. A great part of donators to the Tbethi Church are from the MachaKheli Gorge.

ოლეგ ჯიბაშვილი
(ბათუმი, საქართველო)

ახალციხის საფაშოს ქრისტიანული მოსახლეობა XVIII საუკუნის 60-70-იან წლებში

რუსეთ-ოსმალეთის 1768-1774 წლების ომში ერეკლე II რუსეთის მხარეზე გამოვიდა. მასთან კავშირში ქართლ-კახეთის მეფე მესხეთის მიწების ოსმალთაგან განთავისუფლებას ისახავდა მიზნად. ეს კარგად ჩანს რუსეთის ხელისუფლებასთან წარმოებული ოფიციალური მიმოწერიდან.

1771 წლის 30 დეკემბრით დათარიღებულ, ეკატერინე II-სადმი გაგზავნილ მფარველობითი ხელშეკრულების პროექტში ერეკლე მეფე თხოვნით მიმართავს იმპერატრიცას: "კუალად ვედრებით მოგახსენებთ თქვენს ყოვლად მოწყალებასა, რათა ამავე გაზაფხულსა არ უტეონ დაუპყრობელად ქვეყანა ახალციხისა; და თუ შერიგება მოხდეს თქვენის დიდებულებისა და სულტანისა, მაშინაც გარეთ არ დარჩეს ქვეყანა ახალციხისა, ვინაითგან საქართუელოს მიწა არის და ქართული ენა აქუსთ და მრავალი ქრისტიანენი არიან იმათში და სხუანიცა ახალნი გარდაქცეულნი არიან მაჰმადიანობაზედ" ***(მაჭარაძე, 1997: 766 (დოკ.№661))***. იგივე თხოვნა შესულია რუსეთში ელჩად მივლინებული ლევან ბატონიშვილისა და ანტონ კათოლიკოსის მიერ ნ.პანინისადმი წარდგენილ, 1773 წლის 27 აპრილით დათარიღებულ პროექტშიც ***(მაჭარაძე, 1997: 863 (დოკ.№724))***.

თავისთავად ცხადია, ასეთი გეგმების წარმატებული განხორციელებისათვის დიდი მნიშვნელობა ექნებოდა იმ ფაქტს, თუ როგორ შეხვდებოდა ქართლ-კახეთის მეფის მისწრაფებას ახალციხის საფაშოს ადგილობრივი მოსახლეობა და რა პოზიციას დაიკავებდა იგი საომარ მოქმედებებში.

XVIII საუკუნის 60-იან წლებში ახალციხის საფაშოში კვლავ ქართული ენა დომინირებდა – ადგილობრივი ქართული მოსახლეობის ყველა ფენა მშობლიურ ენაზე მეტყველებდა ***(მაკალათია, 1938: 67; ლომსაძე, 1975: 296)***. აღნიშნული ფაქტი უკვე თავისთავად წარმოადგენდა ადგილობრივ მოსახლეობაში ეროვნული ცნობიერების არსებობის საკმაოდ მყარ საწინდარს. ეროვნული ცნობიერება კი ის ძირითადი ფაქტორია, რომელსაც უნდა განესაზღვრა მესხთა ფართო მასების პოზიცია ერეკლესთან მიმართებაში.

ცხადია, ქართული თვითშეგნება მეტი სისრულით ადგილობრივი მოსახლეობის ქრისტიანულ ნაწილში იქნებოდა შენარჩუნებული.

თუ ეთნიკური და ლინგვისტური თვალსაზრისით ახალციხის საფაშო ჯერ კიდევ მონოლითურ მთლიანობას წარმოადგენდა, რელიგიის მხრივ ეს მთლიანობა უკვე დარღვეული იყო და მიმდინარეობდა მესხთა გამაჰმადიანების პროცესი. ისლამიზაციის პოლიტიკის გატარების პარალელურად ოსმალებმა მესხეთის მართლმადიდებლურ ეკლესიას დიდი დარტყმა იმითაც მიაყენეს, რომ ზემო ქართლის დაპყრობილი პროვინციების ქართველები კონსტანტინოპოლის სომეხთა საპატრიარქოს დაუმორჩილეს ***(ლომსაძე, 1979: 25)***. სხვათა შორის, ქართველების მეორე ნაწილი – ლაზები, ოსმალებმა კონსტანტინოპოლის ბერძენთა პატრიარქს დაუქვემდებარეს. ამდენად, მართლმადიდებელი ქართველები გამაჰმადიანება-გათურქების პარალელურად გასომხება-გაბერძნების საფრთხის წინაშეც იდგნენ.

მაჰმადიანური სარწმუნოება თავდაპირველად მესხთა ფეოდალურ ზედაფენაში შეიჭრა და მისი საშუალებით პირამიდული წესით იწყო გავრცელება მოსახლეობის ქვედა ფენებში. თავისთავად ცხადია, რომ დიდი ტრადიციების მქონე ქრისტიანული სარწმუნოების ამოძირკვა ერთბაშად შეუძლებელი იქნებოდა. ისლამიზაციის პოლიტიკა ტარდებოდა მიზანმიმართულად, მაგრამ ნელ-ნელა და მოსახლეობის ფართო მასებში ძნელად იკვლევდა გზას.

თანამედროვეთა გადმოცემით, 1760-70-იანი წლებისათვის ქრისტიანობას ჯერ კიდევ მტკიცე პოზიციები ეკავა.

საინტერესოა რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის ნამდვილი წევრის იოჰან ანტონ გიულდენშტედტის ჩანაწერები. იგი 1771-1772 წლებში იმყოფებოდა საქართველოში. სამცხე-ჯავახეთის შესახებ ი.გიულდენშტედტი მიუთითებს, რომ "მოსახლეობის დიდი ნაწილი ქართველებია და რადგან თურქებმა მათ დაუტოვეს ეკლესიები, უმეტესობა ჯერ კიდევ ქრისტიანია, მცირე რაოდენობა გამაჰმადიანდა და ყველა ესენი არიან თავადები და უმთავრესად აზნაურები" ***(გიულდენშტედტი, 1962: 215)***. საფაშოს დანარჩენ ნაწილზე მას შედარებით ბუნდოვანი წარმოდგენა აქვს ***(გიულდენშტედტი, 1962: 316)***.

ქრისტიანები რაოდენობრივი თვალსაზრისით უფრო საფაშოს ჩრდილოეთ პროვინციებში სჭარბობდნენ, განსაკუთრებით ჯავახეთში. მათ სიმრავლეზე კარგად მეტყველებს შემდეგი ფაქტები:

1768-1774 წლების ომის შემდეგ ოსმალური ხელისუფლება სამცხე-ჯავახეთში თვალშისაცემი სისასტიკით შეუდგა ისლამიზაციის პოლიტიკის გატარებას ***(ჭიჭინაძე, 1905: 7)***, რაც ავტომატურად იწვევდა ქრისტიანი ქართველების რიცხვის შემცირებას.

რეპრესიების შედეგად ჯავახეთიდან და მიმდებარე რაიონებიდან იმატა ქრისტიან ქართველთა მიგრაციულმა ნაკადმა ქართლ-კახეთის სამეფოში. "ჯავახეთიდან მიგრირებულები ქართლის თითქმის ყველა სოფელში ცხოვრობდნენ. კამერალური აღწერების მიხედვით, ჯავახთა ქართლში მიგრაცია მთელი XVIII საუკუნის მანძილზე გრძელდებოდა, აგრეთვე XIX საუკუნის პირველ ორ ათეულ წელს" ***(თოფჩიშვილი, 2000: 114)***. ამავე პერიოდში სამცხელი ქრისტიანები ძირითადად დასავლეთ საქართველოს აფარებდნენ თავს ***(თოფჩიშვილი, 2000: 112)***, თუმცა, სამცხედან ლტოლვილები არც აღმოსავლეთ საქართველოში წარმოადგენდნენ იშვიათობას ***(სცსსა, ფ.1449, ან.1, ს.864, ფურც. 13, 18, 40, 41)***.

სტიქიური მიგრაციების პარალელურად ადგილი ჰქონდა ორგანიზებული წესით ქრისტიანების აყრასა და ქართლში გადმოსახლებას. ასე მაგალითად, 1810 წელს ახალციხის მხარეში გადასულმა კავკაიის არმიის ნაწილებმა ტორმასოვის მითითებით სამცხე-ჯავახეთიდან 1500-მდე ქრისტიანული ოჯახი გადაასახლეს ქართლში ***(ლომსაძე, 1975: 324)***. თუ გავითვალისწინებთ, რომ გადასახლებაში მოყოლილ კოთელიელთა 112 ოჯახში დაახლოებით 1120 სული ითვლებოდა ***(ლომსაძე, 1975: 325)***, გადასახლებულთა საერთო რაოდენობა 10-12 ათას კაცამდე უნდა ვივარაუდოთ. ორგანიზებული წესით გასახლებებს ოსმალური ხელისუფლებაც აწარმოებდა.

მიუხედავად არახელსაყრელი პირობებისა, ქართული საისტორიო წყაროებით ცნობილია, რომ XIX საუკუნის პირველ ათწლეულებში ჯავახეთსა და მიმდებარე რაიონებში კვლავ მრავლად ცხოვრობდნენ ქრისტიანი ქართველები ***(თოფჩიშვილი, 2000: 111)***. აქედან გამომდინარე გასაგებია, რამდენად მრავალ-

რიცხოვანი იქნებოდა მათი თემი XVIII საუკუნის 60-70-იანი წლებისათვის.

ქრისტიანთა რიცხვი დიდი იყო საფაშოს სხვა ნაწილებშიც. ინფორმაცია არსებული მდგომარეობის შესახებ ქართლ-კახეთის სამეფო კარსაც გააჩნდა. ეს ასახულია ერეკლე II-ის კორესპონდენციებში. როცა ახალციხის საფაშოზე საუბრობს, იგი ყოველთვის აფიქსირებს: "ქართული მიწა არის და ქართული ენა აქუსთ და მრავალი ქრისტიანენი არიან იმათში" ***(მაჭარაძე, 1997: 766 (დოკ.№661).***

აღნიშნული მოსაზრების რეალობაში კიდევ უფრო გვარწმუნებს კაპიტან ლვოვის (რუსეთის წარმომადგენლი საქართველოში) 1774 წლის 5 ივლისის მოხსენება ნ.პანინისადმი. ეხება რა იმავე წელს აჭარაში მომხდარ ანტიოსმალურ აჯანყებას, ლვოვი აღნიშნავს: "მებრძოლი ქრისტიანი ხალხი, აჭარლებად სახელდებული, მცხოვრები მთებში გურიასა და თურქეთს შორის, შავი ზღვიდან აღმოსავლეთით, თურქთა ქვეშევრდომობიდან სრულიად განდგა; ასე რომ, როცა ახალციხის ფაშა თურქთა გარკვეული რიცხვით ამ ხალხის დასამორჩილებლად აჭარაში შევიდა, მათ იგი დაამარცხეს და აჭარიდან განდევნეს" ***(მაჭარაძე, 1997: 919 (დოკ.№762).*** როგორც ვხედავთ, აჭარაში ჯერ კიდევ იმდენად მტკიცე ყოფილა ქრისტიანული სარწმუნოება და იმდენად აშკარა ანტიოსმალური განწყობილება, რომ გარეშე თვალისთვისაც კი ადვილი შესამჩნევი გამხდარა. მეტ-ნაკლებად მსგავსი სიტუაცია სუფევდა ახალციხის საფაშოს სხვა პროვინციებშიც.

ქრისტიანი მესხები (მათ შორის კათოლიკეებიც) თავიანთი ცნობიერებით ჩვეულებრივი ქართველები იყვნენ. ამდენად ეჭვს არ უნდა იწვევდეს ის ფაქტი, რომ ხელსაყრელი ვითარების შექმნისთანავე საფაშოს მოსახლეობის ეს ნაწილი ერეკლე II-ის მხარეზე დადგებოდა. ოსმალთა ბატონობასთან შედარებით, ქართველი მეფის ქვეშევრდომობა მათთვის ბევრად უფრო მისაღები ვარიანტი რომ იყო, ამას ზემოთ ნახსენები სტიქიური მიგრაციების ფართო მასშტაბებიც ადასტურებს. მით უმეტეს ვიცით, რა ფსიქოლოგიურ სირთულეებთან არის დაკავშირებული ქართველი კაცისათვის ფუძის მოშლა და ახალ ადგილზე დამკვიდრება. ამდენად, ქრისტიანი მესხები ერეკლე მეფის ბუნებრივ მოკავშირეებად უნდა მივიჩნიოთ.

ეროვნული თვითშეგნების გრძნობა ჩაკლული არც მაჰმადიან მესხებში იყო. მათი უმრავლესობა მხოლოდ ფორმალურად აღიარებდა ისლამს. მოსახლეობის ეს ნაწილი, საცხოვრებელი პირობების გაუმჯობესების სანაცვლოდ, მზად იყო ნებაყოფილებით ეთქვა უარი მასზე. ამ მხრივ საინტერესოა პროფ. რ.თოფჩიშვილის მიერ მოძიებული 1766 წლით დათარიღებული ერთი დოკუმენტი. მასში ვკითხულობთ: "ჯავახეთი აიყარა, წამოვიდა, ორჯონიკიძეს მისლოდა, თათრები ყოფილიყო, პაპუნას დაენათლა" ***(თოფჩიშვილი, 2000: 113)***. მეცნიერი მართებულად ამახვილებს ყურადღებას იმ ფაქტზე, რომ ჯავახეთიდან ქართლში "მაჰმადიანი ქართველებიც მიგრირდებოდნენ და გადმოსახლების შემდეგ კვლავ უბრუნდებოდნენ მამა-პაპათა ქრისტიანულ სარწმუნოებას" ***(თოფჩიშვილი, 2000: 113)***. მსგავს ფაქტებს უფრო გვიანი პერიოდისთვისაც ხშირად ჰქონდა ადგილი. ოზურგეთის სასაზღვრო კორდონის უფროსის კაპ. კნუჩინის ცნობით, მხოლოდ 1849 წელს ჭანეთიდან და აჭარიდან წამოსული ასობით ადამიანი მოადგა საზღვარს და ქრისტიანობის მიღების სანაცვლოდ "გურიაში გადმოსვლის ნება" და "მუდმივ საცხოვრებლად მიწების გამოყოფა" მოითხოვა ***(სურგულაძე, 1978: 19)***.

XVIII საუკუნის აღნიშნული პერიოდისათვის არათუ გლეხობა, თვით ახალციხის ფაშასთან დაახლოებული, სოციალურ-პოლიტიკური ინტერესებით გამაჰმადიანებული ფეოდალური ელიტის წარმომადგენლებიც კი აშკარა სიმპათიით იყვნენ გამსჭვალულნი ქრისტიანობის მიმართ ***(იოსელიანი, 1978: 83)***.

ქართველი მაჰმადიანები, კერძოდ აჭარლები, როგორც ეს XIX საუკუნის ქართველი მკვლევრების – დ.ბაქრაძისა და გ.ყაზბეგის მოგზაურობათა ჩანაწერებიდან ჩანს, ერთი საუკუნის შემდეგაც მოკრძალებით ეპყრობოდნენ წინაპართა ქრისტიანულ სალოცავებს ***(ბაქრაძე, 1988: 49; ყაზბეგი, 1960: 94)***.

ზემოთ თქმულიდან აშკარაა, რომ განსახილველ პერიოდში არც მაჰმადიანი მესხები იდგნენ ეროვნული ცნობიერების გარეთ. ამ ცნობიერების გამოვლინება იყო სწორედ ის ფაქტი, რომ 1771 წელს ხერთვისელმა იბრაჰიმ-ბეგმა ხელი შეუწყო ერეკლე მეფეს ამ სანჯაყის დაჭერაში ***(მაჭარაძე, 1997: 756 (დოკ.№653)***. მართალია, ბეგის მამოძრავებელი მოტივები ეროვნულ გრძნობებთან ერთად პირადი ინტერესებიც იქნებოდა, მაგრამ ამას აქ არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს. მთავარია

თვით პრეცედენტი: გამაჰმადიანებული მესხი ფეოდალი მისაღებად თვლის ქართლ-კახეთის ქრისტიანი მეფის ქვეშევრდომობაში შესვლას და თავად გამოდის მოლაპარაკების წამოწყების ინიციატორად. ე.ი. ახალციხის საფაშოში წარმატებული სამხედრო კამპანიის ჩატარების შემთხვევაში მესხეთის არც სხვა ფეოდალები იტყოდნენ უარს ერეკლე მეფის ყმობაზე, თუ, რა თქმა უნდა, გათვალისწინებული იქნებოდა მათი კლასობრივი ინტერესები. ეს სრულებით არ მოგვეჩვენება შეუძლებლად, თუ გავიხსენებთ, რომ 1840 წელს მუჰაჯირობას გადარჩენილმა მესხმა ბეგებმა პრივილეგირებული მდგომარეობის შენარჩუნების სანაცვლოდ თავიანთ ხალხთან ერთად ქრისტიანობის მიღების სურვილიც კი გამოთქვეს ***(თოთაძე, 1993: 141).***

მოვლენების განვითარებამ, განსაკუთრებით კი ასპინძის ბრძოლამ, ნათლად აჩვენა საფაშოს მოსახლეობაში არსებული პატრიოტული სულისკვეთება. მესხები არ შემოფარგლულან მხოლოდ ინერტული სოლიდარობითა და პასიური მხარდაჭერით – ბევრი მათგანი იარაღითაც გამოვიდა მოძმეების დასახმარებლად. როგორც ადგილობრივი მოსახლეობა გადმოგვცემს, "ერეკლეს ჩაშველებია სოფ. ხიზაბავრაში, ნიჯგორსა და სარში მცხოვრები ქართველები", დასახმარებლად მოსულან "ერკოტის მცხოვრები ქართველებიც" ***(ხოსიტაშვილი, 1972: 118-119).*** ეს ჩაშველება რომ მასობრივი ხასიათის არ იყო, სრულებითაც არ ნიშნავს დანარჩენ მესხებში ქართლ-კახეთის მეფის მიმართ მტრული განწყობილების არსებობას. უბრალოდ, მათი მდგომარეობა ჯერჯერობით არ იძლეოდა უფრო აქტიური მოქმედების შესაძლებლობას. ერეკლე მეფის წერილიდან ნ.პანინისადმი ირკვევა, რომ ადგილობრივი მოსახლეობა ოსმალური ხელისუფლების მიერ არასანდო ელემენტად განიხილებოდა და ციხეებში შერეკილი, მკაცრი კონტროლის ქვეშ იმყოფებოდა***(მაჭარაძე, 1997: 218 (დოკ.№300).***

ყოველივეს გათვალისწინების შემდეგ გარკვეულ დამაჯერებლობას იძენს ზ.ჭიჭინაძის ერთი, ცოტა არ იყოს, თამამი განცხადებაც. იგი წერს: "აჭარლებმა არამცთუ უშველეს ოსმალთ, არამედ ჩუმათ ერეკლე მეფეს ესენი დახმარებასაც აძლევდნენ. მაინც ამათაც და მესხ ჯავახ ქართველ თათრებსაც (ანუ ქართველ მაჰმადიანებს – ო.ჯ.) ერეკლე მეფე დიდად უყვარდათ, ამიტომაც გაიმარჯვა ერეკლე

მეფემ და ასპინძაზედ იმოდენა ოსმალთა ჯარი სულ დაამხო და მოსპო" ***(ჭიჭინაძე, 1911: 132).***

ამრიგად, დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ მესხეთის მიწებთან დაკავშირებით არსებულ ერეკლე II-ის გეგმებს რეალიზებისათვის ახალციხის საფაშოში ფრიად ნოყიერი ნიადაგი გააჩნდა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

გიულდენშტედტი, 1962: – გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, გერმანული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო გ.გელაშვილმა, I, თბილისი.

იოსელიანი, 1978: – იოსელიანი პ., ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა, თბილისი.

მაჭარაძე, 1997: – მაჭარაძე ვ., მასალები XVIII საუკუნის მეორე ნახევრის რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიისათვის, ნაწ. III, ნაკვ. II, თბილისი.

ბაქრაძე, 1988: – ბაქრაძე დ., არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში, ბათუმი.

თოთაძე, 1993: – თოთაძე ა., საქართველოს დემოგრაფიული პორტრეტი, თბილისი.

თოფჩიშვილი, 2000: – თოფჩიშვილი რ., ჯავახეთის მოსახლეობის მიგრაციის ისტორიიდან, კრ.: მესხეთი. ისტორია და თანამედროვეობა, ახალციხე.

ლომსაძე, 1975: – ლომსაძე შ., სამცხე-ჯავახეთი (XVIII საუკუნის შუაწლებიდან XIX საუკუნის შუაწლებამდე), თბილისი.

ლომსაძე, 1979: – ლომსაძე შ., გვიანი შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორიიდან ახალციხური ქრონიკები, თბილისი.

მაკალათია, 1938: – მაკალათია ს., მესხეთ-ჯავახეთი, თბილისი.

სურგულაძე, 1978: – სურგულაძე აბ., განმათავისუფლებელი მოძრაობის ისტორიიდან აჭარაში, ბათუმი.

სცსსა, ფ.1449, ან.1, ს.864 – საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფონდი 1449, ანაწერი 1, საქმე 864.

ყაზბეგი, 1960: – **ყაზბეგი გ.**, სამი თვე თურქეთის საქართველოში, კრ.; გიორგი ყაზბეგი აჭარის შესახებ, ბათუმი.

ჭიჭინაძე, 1905: – ჭიჭინაძე ზ., სამცხე-საათაბაგო, თბილისი.

ჭიჭინაძე, 1911: – ჭიჭინაძე ზ., ისტორია ოსმალეთის ყოფილ მუსულმან ქართველთ საქართველოსი, ბათუმი.
ხოსიტაშვილი, 1972: – ხოსიტაშვილი ს., ასპინძის ომი, თბილისი.

Oleg Jibashvili
(Batumi, Georgia)

The Christian Population of Akhaltsikhe Pashalic in the 60-70-s of the XVIII Century

Summary

In the Russian-Turkish War of 1768-1774 Erekle II supported Russia. In alliance with her the king planned to free the lands of Meskheti from the Ottoman Empire. The position of the locals of the Pashalik would have the great importance in realization of that plan.

The author of the article analyzes the confessional situation in the Pashalik of Akhaltsikhe. It is concluded, that the most of the population were the Georgina Christians.

Christian Meskhetians were the natural allies for King Erekle. Nor the Georgian Muslims lacked for the national consciousness. Thus in the given period there were real foundations to fulfill the plans of Erekle II successfully.

Irma Bagrationi
(Batumi, Georgia)

For the Religious and Worldview Understanding of Byzantine Christian Art

As we know, the same as the Byzantine Empire represented political continuation of Roman Empire, Byzantine art has developed from art of Roman Empire, which itself was under strong influence of ancient Greek art. The researchers of the Byzantine art never lost sight of this of a classical heritage. The most typical feature of aesthetic Byzantine art was its "abstract" or anti-naturalistic character. If classical art attempt to create representation which simulated realities has noted been, how much it is possible, the Byzantine art, similar, have refused this attempt in favor of more symbolical approach. If Greek art is idealistic and Roman art is materialistic, the early Christian and Byzantine art are spiritual. This distinctive character of the latter two points to the religious influence of Christianity to the then declining Roman Empire. The Eastern Roman Empire in Byzantium drastically changed the Roman materialistic paradigm to the spiritual orientation of the Christians. The transition of early to later Rome was so drastic that the impact of Christianity was considered the most far-reaching change that occurred in Western thought. This character of the period vividly depicted itself in its art. Since art has always something to do with the imitation of reality, and reality for the early Christian and Byzantine era was less materialistic, art became more complex and mystical. Art, now fused with faith, valued the transcendent among and over the ephemeral. This was why the major themes of Christian art were otherworldly.

It is generally known, that since the early Christian period was in service of religion, art centered mainly on architecture (especially on building churches), sculpture, painting, and mosaics of religious images. The period was still under the influence of Roman art. Early Christian Architecture still used Roman techniques and forms. The early Christian churches, for example, have two basic types, which have their roots in ancient Roman architecture. These types were the Basilica and the Central churches. Example of the longitudinal type of church: old basilica of St. Peter. But because of its radical reorientation, Early Christian Architecture changed its aim and modified its form accordingly. Whereas the Roman temples sought earthly grandeur, Early Christian Architecture withdrew

from the materialistic world and stressed on giving a mystical experience for the faithful. The churches, for example, have a very simple exterior, which coincides with the denunciation of the transitory world. But their interior, however, are strikingly beautiful – adorned with mosaics, Greco-Roman colonnades, arcades, and priers – which aim at giving mystical experience to the people.

Early Christian Paintings and Sculptures were first done on catacombs in Rome before the fifth century. The catacomb paintings and mosaics depicted religious figures, from praying characters to miraculous stories of salvation in the Old and New Testaments. The painted figures were simple – sketchily painted, have large heads, glaring eyes, and ill-proportioned bodies. Usually these religious figures were placed within a geometrical design. Before the development of the printing press, books, which were then illustrated, were multiplied manually. These "Illustrated Manuscripts" first appeared in "Romulus" form. Like the Roman scroll books, the retail have continuous texts, which are not separated by pages but are only held by two rollers through which the reader unrolled the other side as he rolled up the other. But in the 1st and 4st centuries, the Romulus type was replaced by the "codex" form, the type which we now use today only that parchment was used instead of paper. The printed illustrations and mosaics could be characterized simply as flat, fancifully colored, rigidly bold, partially abstract, and highly symbolic. These characteristics made them very effective expressions of early Christian theology. Ancient Romans were known to use sculptures to idolize their gods. Because of this, some of the early Catholics associated the veneration of sacred scriptures to idolatry. Thus, sculpture was confined to small-scale works, such as sarcophagi, metal plates and chalices, containers for sacred reliquaries, and ivory carvings. Like paintings and mosaics, sculptures were flat, ill-proportioned, semi-abstract, and highly symbolic.

Here it needs to be noticed, that Constantine's new capital was carefully laid out and boasted an important series of secular buildings - walls, hippodrome, forums, public buildings, arcaded streets, and an imperial palace - all of great magnificence. The religious structures he set up were of two principal types: longitudinal basilicas and centralized churches. The former, usually with three aisles, were intended for congregational worship; the latter what were circular, square, or even octagonal, were for burial or commemorative usage. Both types were to be found over a very wide area, though there were, of course, numerous local variations. It was through a subtle combination of the two types that the

characteristic church of the Byzantine Empire emerged, thanks to some experiments made in the eastern Mediterranean area in the 5th century. The progress cannot be followed exactly because so much has been destroyed, but the earliest surviving church in Constantinople that of St. John of Stadium shows that this process had already gone quite far by the year it was built, 463. It is a basilica in that it has an eastern apse and three aisles, but in plan it approaches a centralized building, for it is nearly square, in contrast to the long basilicas in vogue in Rome. A similar change characterizes the sculptures that adorn its facade, for they are in low relief, in contrast with typical Roman high-relief sculpture, and the motifs are treated formally, as pieces of pattern rather than as depictions of natural forms.

In our opinion, the process of development that began in such examples had greatly advanced by the end of the century, as recently discovered remains of the church of St. Pave's show. The church was founded by the princess Juliana. He was responsible for four major churches in Constantinople: Saints Bacchus, a centralized building and the great cathedral of Hagias Sophia where the ideas of longitudinal basilica and centralized building were combined in a wholly original manner. The distinctive feature of all these structures was the form of roof. In Saints Bacchus it stood on an octagonal base, so that no great problems were involved in converting the angular ground plan to a circle on which the dome could rest. But in the others the dome stands above a square, and the transition from the one to the other was complicated. Two separate processes of doing this had evolved: the squint, a niche or arch in the corner of the square, which transformed it into an octagon, over which the dome could be placed without great difficulty; and the pendent, a spherical triangle fitted into the corners of the square, its vertical sides corresponding to the curves of the arches supporting the dome and its upper side corresponding to the circular base of the drum. This served to brace and support the weight and to transfer it downward to the ground at the same time. The squint served its purpose well enough and continued in use for many centuries, but it had certain weaknesses; the pendent was one of the great architectural inventions of all time, transforming what had been mere building, where stress was counteracted by mass, into organic architecture where thrust was compensated by thrust and strength depended on balance.

Though Justinian's domed basilicas are the models from which Byzantine architecture developed, Hagias Sophia remained unique, and no attempt was thereafter made by Byzantine builders to emulate it. In plan it is almost square, but looked at from within, it appears to be rectangular, for there is a great semi dome at east and west above that prolongs the effect of the roof, while on the ground there are three aisles, separated by columns with galleries above. At either end, however, great piers rise up through the galleries to support the dome. Above the galleries are curtain walls at either side, pierced by windows, and there are more windows at the base of the dome. The columns are of finest marble, selected for their color and variety, while the lower parts of the walls are covered with marble slabs. Like the elaborately carved cornices and capitals, these survive, but the rest of the original decoration, including most of the mosaics that adorned the upper parts of the walls and the roof has perished. They were all described in the most glowing terms by early writers. But enough does survive to warrant the inclusion of Hagias Sophia in the list of the world's greatest buildings. It is "the most important Byzantine structure and one of the world's great monuments. The Hagias Sophia combines a longitudinal basilica and a centralized building in a wholly original manner... In plan the building is almost square. There are three aisles separated by columns with galleries above and great marble piers rising up to support the dome. The walls above the galleries and the base of the dome are pierced by windows, which in the glare of daylight obscure the supports and give the impression that the canopy floats on air" ***(Byzantium.., 1994: 144)***.

From the little known it would seem that similar changes were taking place in secular architecture. The walls of the city, which still in greater part survive, were set up under Theodosius II early in the 5th century, and already the method of construction and the forms of vaulting used to support the floors in the numerous towers show several innovations. The walls themselves, a triple line of defense, with 192 towers at alternate intervals in the inner and middle wall, were far in advance of anything erected previously; they were, indeed, so well-conceived that they served to protect the city against every assault until the Turks, supported by cannon. Also distinctive were the underground cisterns, of which more than 30 are known in Constantinople today. They all took on the same character,

with strong outer walls and roofs of small domes supported on tall columns. Some are of great size, some comparatively small. In some, like the great cistern near Hagias Sophia called by the Turks the Yutan Palace, old material was reused; in others, like the even more impressive Birdie cistern, new columns of unusually tall and slender proportions and new capitals of cubic form were designed specially. These cisterns assured an adequate supply of water even when the aqueducts that fed the city were cut by an attacking enemy. Many of them were still in use at the end of the 19th century. Contemporary texts show that the houses were often large and elaborate and had at least two stories, while the imperial palace was built on enormous terraces of masonry on the slopes bordering the upper shores of the Sea of Marmara. Many of the buildings were of a very original character, if the descriptions that survive are to be believed; unfortunately, nearly all have been destroyed in the course of time.

As we know from the history of the early Christian period, Byzantine visual arts produced in the middle Ages in the Byzantine Empire and in various areas that came under its influence. The pictorial and architectural styles that characterized Byzantine art, first codified in the 6th century, persisted with remarkable homogeneity within the empire until its final dissolution with the capture of Constantinople by the Turks in 1453. Byzantine art is almost entirely concerned with religious expression and, more specifically, with the impersonal translation of carefully controlled church theology into artistic terms. Its forms of architecture and painting grew out of these concerns and remained uniform and anonymous, perfected within a rigid tradition rather than varied according to personal whim; the result was a sophistication of style and a spirituality of expression rarely paralleled in Western Art.

It is known, that the Byzantine capital, Constantinople, it has been decorated by a lot of classical sculptures though they eventually became object of some bewilderment for its inhabitants, and it is valid, art is made during the Byzantine empire though it is characterized periodic revival classical aesthetic, was first of all is characterized by development new aesthetic forms. Subject of monumental art of Byzantium was first of all religious and imperial: two themes are often combined, as well as in portraits after the Byzantine emperors decorated an interior of the sixth century church of Sacred Sofia in Constantinople. These cares partially

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

As English romantic, writer and theorist of art Elizabeth James points out, "the earliest Byzantine architecture though determined by the longitudinal basilica church plan developed in Italy, favored the extensive use of large domes and vaults. Circular domes, however, were not structurally or visually suited to a longitudinal arrangement of the walls that supported them; thus, by the 10th century, a radial plan, consisting of four equal vaulted arms proceeding from a dome over their crossing, had been adopted in most areas. This central, radial plan was well suited to the hierarchical view of the universe emphasized by the Eastern Church. The whole church thus formed a microcosm of the universe. The iconographic scheme also reflected liturgy; narrative scenes from the lives of Christ and the Virgin, instead of being placed in chronological order along the walls, as in Western churches, were chosen for their significance as feast days and ranged around the church according to their theological significance" ***(James, 2004: 89-90)***. The style in which these mosaics and frescoes were executed reflected their function as static, symbolic images of the divine and the Absolute. The mature Byzantine style, evolved through the stylization and standardization of late classical forms of Early Christian Art was based on the dynamic of lines and flat areas of color rather than form. Individual features were suppressed in favor of a standard facial type, figures were flattened, and draperies were reduced to patterns of swirling lines. The total effect was one of disembodiment, the three-dimensional representation of an individual human figure replaced by a spiritual presence the force of which depended upon vigor of line and brilliance of color. The Byzantine image was at once more remote and more immediate than the naturalistic classical one. The effect of immediacy was increased by the severely frontal pose and the Byzantine facial type, with its huge eyes and penetrating gaze, and by the characteristic use of a gold background which, in pictures of isolated figures, made the image appear to be suspended somewhere between the wall and the viewer. Little sculpture was produced in the Byzantine Empire. The most frequent use of sculpture was in small relief carvings in ivory, used for book covers,

reliquary boxes, and similar objects. Other miniature arts, embroidery and enamelwork, flourished in the sophisticated and wealthy society of Constantinople Aside from its own achievements the importance of Byzantine art to the religious art of Europe cannot be overestimated. Byzantine forms were spread by trade and conquest to Italy and Sicily, where they persisted in modified form through the 12th century and became formative influences on Italian Renaissance art.

As English historian and theorist of art Jim Lowden points out, "Byzantine architects were eclectic, at first drawing heavily on Roman temple features. Their combination of the basilica and symmetrical central-plan religious structures resulted in the characteristic Byzantine Greek-cross-plan church, with a square central mass and four arms of equal length. The most distinctive feature was the domed roof. To allow a dome to rest above a square base, either of two devices was used: the squelch or the pendent. Byzantine structures featured soaring spaces and sumptuous decoration: marble columns and inlay, mosaics on the vaults, inlaid-stone pavements, and sometimes gold coffered ceilings. The architecture of Constantinople extended throughout the Christian East and in some places, notably Russia, remained in use after the fall of Constantinople" ***(Lowden, 1997: 117)***. As German art critic Dr. Allen Farber points out, basilica, in the Roman Catholic and Greek Orthodox churches, a canonical title of honor given to church buildings that are "distinguished either by their antiquity or by their role as international centers of worship because of their association with a major saint, an important historical event, or, in the Orthodox Church, a national patriarch. The title gives the church certain privileges, principally the right to reserve its high altar for the pope, a cardinal, or a patriarch, and special penitential privileges that remove the basilica from local geographical jurisdiction and give it international status" ***(Farber, 1995: 74)***.

As it turns out, in architecture, "basilica" in its earliest usage designated any number of large roofed public buildings in ancient Rome and pre-Christian Italy, markets, courthouses, covered promenades, and meeting halls. Gradually, however, the word became limited to buildings of a more or less definite form: rectangular walled structures with an open hall extending from end to end, usually flanked by side aisles set off by colonnades and with a raised platform at one or both ends. During the 1st century B C, when basilicas were increasingly used for judicial purposes, the raised

platform became enclosed by an apse, or semicircular half-domed protrusion of the end wall, to accommodate the magistrate. The foundations of a number of very large basilicas have been excavated at several sites in Italy. The most impressive remains, however, are those of a basilica begun by Emperor in the early 4th century AD in Rome and finished by his successor, Constantine the Great. One type of smaller secular basilica had side aisles extending the length of the sides only and an apse at one end. It was this type that the early Christians adopted for their churches, possibly because similar halls in large private houses had been used for Christian worship before the religion was officially recognized by the Roman emperor Constantine in 313. In the typical Early Christian basilica, the columns separating the nave from the side aisles carried either arches or an entablature and above these was a blank wall supporting the timber roof of the nave. Because the nave rose considerably higher than the side aisles, the wall that supported the nave roof stood above the level of the side aisle roofs and could thus be pierced at the top with windows to light the center of the church. This high nave wall is called the clerestory. The side aisles themselves were either single or double. The apse opened from the nave by a great arch known as the triumphal arch. In some cases, if there was a transept another triumphal arch separated the transept from the nave. At the entrance end a narthex, or vestibule, extended the entire width of the nave and aisles. This narthex was commonly fronted by a colonnade and, in many cases, opened onto a court surrounded by either colonnades or arcades. After the 10th century a round or square campanile or bell tower, was added. The exterior of such a building was simple and was rarely decorated. The simplicity of the interior, however, provided surfaces suitable for elaborate ornamentation.

In our opinion, because the capital of the Roman Empire was transferred to Byzantium, which was a heavily eastern colony, western art fused with the eastern. This is evidently seen in the Byzantine paintings and mosaics. In manuscript illuminations, for example, the Roman style was influenced in varying degrees by the Eastern style. The stylistic heritage of eastern painting of the “bearded” Christ, in particular, changed the early Latin painting of the “beardless” Christ. Nonetheless, paintings and mosaics produced in and around Constantinople were still heavily eastern in style, i.e.

very symbolic and semi-abstract typifying Egyptian and Syrian art. Since the period revolved around the battle of the iconoclasts and the oenophiles, Byzantine art's decline and golden age coincide with the development of the event. Paintings and mosaics were minimized during the iconoclastic period. This era signaled the dark age of the Byzantine art. And because the production of paintings and mosaics, especially of religious figures, were encouraged after this period (of iconoclasm), the following era became Byzantine art's golden age. Post-iconoclastic artworks expressed more emotion, more massiveness, and depicted the natural anatomy of man more realistically than the Christian period.

As Swiss scientist and theorist of art John Beckwith points out, "Byzantine painters may perhaps have retained Greco-Roman traditions more faithfully than did medieval painters in the West. There is so much variation of expression in the history of Byzantine painting, however, that it would be misleading to describe it as a "style"; the term is better seen as the label for a period and for the patronage of an Orthodox Christian society. Because most surviving work is religious in content, Byzantine painting does have some distinctive features. Icons, or painted panels depicting holy figures, were a major item of production, and the most important churches have their walls decorated in mosaic. On the other hand, the production of illuminated books was limited. The range of subject matter in Byzantine works is more restricted than that of the medieval West; scenes and figures from the New Testament and the history of the early church are perhaps the most popular choices" ***(Beckwith, 1996: 104)***. As it turns out, Byzantine painting was a highly effective Christian art, expressing a new view of the divine and a new spirituality. On the whole, Byzantine emphasis concentrated less on presenting a naturalistic narrative than on suggesting the existence of a supernatural and timeless Christian realm; painters retained the pictorial devices of classical antiquity, even if they aimed at portraying a more abstract version of the world. It has been felt that Byzantine Christian art as a result always contains a tension between naturalistic and abstract modes of expression. Early Christian and Byzantine periods place art in service of religion. Because religion is spiritual, art is mystical, almost abstract. Thus, it disregards natural scale relationships between figures, it prefers flat ornate surfaces than mass and depth, and it has stiff figures with mask-like faces. But after the iconoclasm, there's a sudden proliferation and revival of Greco-Roman art. This period of "rebirth" is known as the Renaissance. As much as, there is no clear

distinction between early Christian art and Byzantine art because both are influenced by one and the same denomination – Christianity. The only difference lies in the time and place where they developed.

References:

Beckwith, 1996: – Beckwith John, Richard Krauthammer, Early Christian and Byzantine Art, Yale University Press.

Byzantium.., 1994: – Byzantium at Princeton, Byzantine Art and Archaeology at Princeton University // Catalogue of an exhibition, "Princeton".

Farber, 1995: – Dr. Allen Farber, Early Christian Art and Architecture after Constantine, Taurus & Co., London.

Lowden, 1997: – Lowden Jim, Early Christian and Byzantine Art, London, "Preston".

James, 2004: – James Elizabeth, Art in Christian Byzantine Culture (1 ed.), Cambridge University Press.

ირმა ბაგრატიონი
(ბათუმი, საქართველო)

ბიზანტიური ქრისტიანული ხელოვნების რელიგიურ-მსოფლმხედველობრივი გააზრებისთვის

რეზიუმე

სტატიაში გათვალისწინებულია ის ფაქტი, რომ ისტორიულად ბიზანტიის იმპერიაწარმოადგენდა რომის იმპერიის პოლიტიკურ გაგრძელებას, ბიზანტიური ხელოვნების თავისებურებანი კი ახსნილია რომის იმპერიის შემოქმედებითი ფორმების მხატვრული სპეციფიკით. ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, ძველბერძნული ხელოვნების არსებობითაა განპირობებული. შესაბამისად, სტატიის ავტორი ბიზანტიური ხელოვნების მსოფლმხედველობრივი ასპექტების განხილვისას ხაზს უსვამს მისი კლასიკური მემკვიდრეობის ფაქტორს და იმ გარემოებას, რომ ბედის ირონიით, ბიზანტიური ქრისტიანული ხელოვნების ულამაზესი ძეგლები დღემდე შემორჩენილია არა კონსტანტინეპოლში, არამედ ზღვისპირა ქალაქ რავენაში, რომელიც ბიზანტიელთა მთავარი დასაყრდენი იყო იტალიაში.

სტატიაში აღნიშნულია, რომ ბიზანტიურ ეკლესიებს საფუძვლად დაედო რომის ანტიკური ხანიდან მომდინარე ორი

ძირითადი არქიტექტონიკური ფორმა: ბაზილიკა და ცენტრული ნაგებობა. ბაზილიკა იდეალური დარბაზია წირვა-ლოცვისთვის; ანტიკური ტაძრისგან განსხვავებით, აქ არ დგას ღმერთის ქანდაკება, რომელსაც ცალკე სივრცე უჭირავს. ბიზანტიური საკულტო ტაძარი თუმცა გარს ერტყმის სამლოცველოს, მაგრამ ღია ნაგებობაა და ფასადის მიმართ გულგრილია.წმ. პეტრეს ძველ შენობას (რომი) კი, ამისგან განსხვავებით, ლამის საერო-არისტოკრატიული ფასადი ამშვენებს, რომელიც გვერდით მდგომ შენობათა მდიდრულ ფასადს ერთობ ახუნებს.

სტატიაში ხაზგასმულია, რომბიზანტიურ ხუროთმოძღვრებაში კვლავ გაცოცხლდა ცენტრული შენობის იდეა, რომელიც სრულყოფილი ფორმით ანტიკური ეპოქის პანთეონშია ხორცშესხმული. არქიტექტურაში ცენტრული შენობა წარმოადგენს მრგვალ ან ოთხკუთხა სანათლავ ეკლესიებსა და მემორიალურ ტაძრებს. ამის საუკეთესო გამოხატულებად განიხილულია თეოდორიხ დიდის აკლდამა (რავენა). ეს – გარეთ თუ შიგნით სრულიად მოურთავ-მოუკაზმავი შენობა – მნახველს ერთბაშად აჯადოებს მკაფიო სისადავით და მშვიდი ძლევამოსილებით. რაოდენ გასაოცარიც არ უნდა იყოს, ქვით ნაგები კამარის მაგივრობას აქ ერთადერთი კოლოსალური ქვა ასრულებს. აკლდამის გარეშევრილები, რომელთაც არქიტექტურული ნაგებობის ესთეტიკური ფონი ნაკლებად საჭიროებს, აუცილებელ ტექნიკურ ელემენტად გვევლინება ასეთი სიმძლავრის მოპირკეთებული მონოლითის ოცი მეტრის სიმაღლეზე დასაშენებლად.

სტატიაში ბიზანტიური არქიტექტურის ყველაზე ცნობილ ცენტრულ ნაგებობად მაინც სან-ვიტალეს ეკლესია სახელდება (რავენა).ტაძრის პროექტი გულისხმობს ცენტრალური გუმბათით დაგვირგვინებულ რვაკუთხა ფორმას, რაც, ერთი შეხედვით, ძველრომაული თერმების რეკონსტრუქციის განცდას აჩენს. ტაძრის აღნაგობა შესანიშნავია ინტერიერის სიმდიდრით და შთამბეჭდავი სივრცობრივი მოცულობით; მთავარი ნავის ზედა ნაწილს წარმოადგენს სარკმელთა გრძელი მწკრივი, ხოლო ქვედას – ნახევარწრიულ ნიშათა მთელი სერია; რაც ერთიანობის არაჩვეულებრივ ეფექტს ქმნის.ამასთან, ნიშისებურად მომრგვალებული უბეები მრგვალ შუასივრცეს რვაკუთხა გარშემოსავლელს უკავშირებენ, რითაც სივრცის დახშულობა მარტივად დაიძლევა. შუანავის გადახურვაში სწორკუთხოვანი მხარის ორი ცილინდრით გადაკვეთის შედეგად ჯვრულ-კამაროვანი ფორმა მიიღება. კამარათა ახალი, უფრო ემოციური (და არა რაციონალური) კონსტრუქცია საშუალებას იძლევა შენობის მთელს ფასადზე რაც

შეიძლება მეტი სარკმელი განთავსდეს, რაც, თავის მხრივ, მის შინაგან სივრცეს სინათლით ავსებს. გარეგან არქიტექტურულ ფორმათა არაორდინარულობა გარკვეულად შეესაბამება კიდეც მეტისმეტად სივრცული ინტერიერის მდიდარ შინაგან დეკორაციას.

სტატიის ავტორის აზრით, ბიზანტიის მონუმენტური ხელოვნების საგანი რელიგიური თემატიკაა; ეს ასპექტი არქიტექტურაში ისევე ხშირად იკვეთება, როგორც ბიზანტიელ იმპერატორთა პორტრეტებში, რომელთა გემოვნებით წმინდა სოფიის ტაძრის ინტერიერი მოიხატა კონსტანტინეპოლში. ტაძარში შესვლისას უმალ შეიგრძნობა სიმსუბუქე; კონსტრუქციის მასიური და მკაცრი ელემენტები თითქოს სადღაც მიღმა რჩება და ერთბაშად იკარგება. ჩვენს წინაშე იშლება უზარმაზარი ღია სივრცე, რომელშიც აფსიდები და თაღები ქარით გაბერილ გემის იალქნებს მოგვაგონებს. ტაძრის არქიტექტურაში გადამწყვეტ როლს თამაშობს სინათლე. ამას თან ერთვის მოზაიკის ოქროსფერი ციმციმიც და მთელს საეკლესიო მოცემულობაში საბოლოოდ მიიღება თვალხილული სამყაროს ირეალურობის ილუზია. ამდენად, ბიზანტიური ქრისტიანული ხელოვნების გასაოცარი არქიტექტურული ესთეტიკააია-სოფიას ტაძარში პოულობს თავის ლოგიკურ დასასრულს.

სტატიის ავტორი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ, თუკი კლასიკური ხელოვნება ცდილობდა შეექმნა წარმოდგენები, რომლებშიც იმიტირებული იყო რეალობა, ბიზანტიურმა ხელოვნებამ უარი თქვა ასეთ მცდელობაზე უფრო სიმბოლური მიდგომის სასარგებლოდ; ანტიკური ხანის რეალიზმისგან სრულ განდგომას მოასწავებს ქრისტიანული ბიზანტიური სახვითი ხელოვნების იგავურ-სიმბოლური ენაც. ამ სტილის მთავარი მახასიათებელია ოქროცურვილი ფონი, რომელიც დიდ მოზაიკურ ციკლებში სრულიად გამორიცხავს რეალისტური სივრცის ილუზიას. სურათის უსივრცო სიბრტყეზე განლაგებულია უხორცო, სამოსიანი და ფრონტალურად გაქვავებული ფიგურები. ამის ნიმუშად განხილულია წმ. ვიტალეს ტაძრის მოზაიკა "იმპერატორი იუსტინიანე I ამალით", რომელზეც, თუმცა ისტორიული პირია გამოსახული, მაგრამ ყურადღება მთლიანად გადატანილია არა მიწიერი, არამედ სულიერი არსებობის წარმოჩენაზე. ეს კარგად ჩანს ტაძრის მოზაიკური მოხატულობის მთელს ციკლში: საკურთხევლის მარჯვენა კედელზე გამოსახულია იმპერატორი იუსტინიანე სამეფო კარისა და ადგილობრივი სასულიერო წოდების წარმომადგენლებთან ერთად, რომლებიც ესწრებიან საეკლესიო მსახურებას. მოზაიკა გვთავაზობს ადამიანური სილა-

მაზის ახალ იდეალს: ძალზედ მაღალ, მოხდენილ ადამიანებს პატარა ტერფებით, ნატიფი მოგრძო სახეებით, რომლებზეც გამოკვეთილია დიდრონი, დაჟინებით მომზირალი თვალები; ქსოვილთა ნაკეცების ქვეშ დაფარულ სხეულს თითქოს მხოლოდ დაყოვნებული ცერემონიალური ჟესტებისა და დიდებული სამოსის ტარების უნარი შესწევს. უეჭველია, მხატვარი ცდილობდა იუსტინიანესა და მის გვერდით მყოფთა სახეებისთვის პორტრეტული მსგავსება მიენიჭებინა. სტატიის ავტორი დაასკვნის, რომ წმ. ვიტალეს ეკლესიის მოზაიკა გამოირჩევა რაღაც არამატერიალური, ამაღლებული სიმწყობრით, რომლის წაყლობითაც მდუმარე ფერწერული ფიგურებიც კი ეგზალტირებული მდგომარეობით წარმოგვიდგებიან; ნებისმიერი მინიშნება მოძრაობასა ან მდგომარეობის ცვლილებაზე სრულიად გამორიცხულია; ისეთი განზომილებანი, როგორიცაა დრო, რეალობა და მიწიერი სივრცე – მთლიანად უარიყოფა, მათ ნაცვლად მხოლოდ ზეციური სამყაროს მარადიული აწმყო და ოქროსფერი ნათელია. ისეთი განცდა იქმნება, თითქოს მოზაიკის სახეიმო მხატვრული სახეები ასახავენ არა მიწიერი, არამედ ზეციური მეფის ამალას. საეროსა და სასულიეროს ასეთი სიმფონია ზუსტად გამოხატავს ბიზანტიის იმპერატორის ღვთაებრივი ბუნების შესახებ არსებულ წარმოდგენას; ფაქტობრივად პარალელია გავლებული მასა და ქრისტეს შორის: იუსტინიანეს გვერდით თორმეტი თანამგზავრია და მათი რაოდენობა ემთხვევა წმინდა მოციქულთა რიცხვს. ნაოჭების ხაზოვანი სქემატიზმი, ერთი და იმავე ტიპის ნიღბური სახეები, ხელ-ფეხის ერთნაირი მდგომარეობა მკაფიოდ აწინაურებს გამოსახულთა ზეპიროვნულ ღირებულებას, რაც მაღალი წოდების სულიერ ღირსებას შეესაბამება. ასეთი ჰიერატიკული სტილი თანდათან გამეფდა კიდეც და ტიპიური გახდა მთელს დასავლურ ხელოვნებაში, ვიდრე შუასაუკუნეთა მიწურულს სახვით ხელოვნებაში გზა არ გაიკაფა სააქაო სიცოცხლის ახალმა რწმენამ.

ნოდარ ბარამიძე
(ბათუმი, საქართველო)

სტალინი და საქართველოს დამოუკიდებლობა

წინამდებარე სტატიის ავტორს კარგად ესმის, რომ ეს თემა უკვე მოძველებულია და აქტუალობას მოკლებული. რამდენი რამ წაგვიკითხავს და ვიცით ამ საკითხის შესახებ (რამდენი კიდევ არ ვიცით). მაგრამ ქართველ კაცს მაინც აინტერესებს და აწუხებს ჩვენი დიდი (და არა დიადი) თანამემამულის დამოკიდებულება ქართველთა ოდითგანვე აქტუალური ეროვნული სატკივარისადმი, საქართველოს სუვერენიტეტისა და დამოუკიდებლობისადმი, ჩვენი სამშობლოს ხვალინდელი დღისადმი. სპეციალობით ფსიქოლოგმა ორი წიგნი ***(ბარამიძე, 1999; ბარამიძე 2003)*** და ოცამდე წერილი ვუძღვენი სტალინის ფენომენს. მათში შეძლებისდაგვარად ვუპასუხე ჩემს წინაშე (და არა მხოლოდ) დასმულ ზოგიერთ კითხვას, ზოგს მივანიშნე და ზოგიც მკითხველის სამსჯავროზე გამოვიტანე. ამჯერადაც მინდა გამოვთქვა ჩემი მოკრძალებული მოსაზრება ზემოაღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით.

თავიდანვე მინდა განვაცხადო, რომ შეუძლებელია სტალინისათვის ფსიქოლოგიურად სულ ერთი ყოფილიყო საქართველოს ადგილი საბჭოთა კავშირშიც და მომავალ მსოფლიოშიც. ეს რომ ასე არ იყო, რომ მოზრდილობის დროინდელი მშვენიერი პატრიოტული ლექსების ავტორი ამაყობდა კიდეც თავისი ქართული წარმომავლობით, რომ იგი საბოლოოდ, ყოველგვარი თეორიული წიაღსვლების გარეშე, ვერ შეეგუებოდა საქართველოს „გათქვეფას“ საბჭოთა იმპერიაში და ამით ფაქტობრივად თავისი სამშობლოს გამორჩეული სახელის დაკარგვას, ამის შესახებაც საკმაოდ თქმულა და დაწერილა ***(ვასაძე, 1983; ზაქარიაძე, 1997; ნატროშვილი, 1994; სურგულაძე, 1996; ქარქაშაძე, 1999).*** თუმცა, თავიდანვე იყო და არის საწინააღმდეგო აზრიც ***(ირემაშვილი, 1991; რობაქიძე, 1991).*** ბოლო პერიოდში ეროვნული საკითხი სტალინის ნააზრევში საინტერესოდ გააშუქა ა. ნიკოლეიშვილმა თავის ამავე სახელწოდების წიგნში ***(ნიკოლეიშვილი, 2000).***

ყველაფრის მიუხედავად, ჩანს, რომ სტალინი რუსეთის რევოლუციებთან, საბჭოთა კავშირთან და საქართველოსთან მიმართებაში შინაგნად ღრმად დარწმუნებული იყო თავის სიმართლეში, თავისი ქმედებების სისწორეში. იგი ამ რწმენით, უანგაროდ და თავგანწირვით იბრძოდა ხალხის კეთილდღეობისათვის. ამას ფსიქოლოგიურად კარგად ადასტურებს ის სიტყვები, რომლებიც აკაკი ვასაძესთან პირისპირ საუბარში უთქვამს სტალინს (საუბარი შედგა 1946 წლის ოქტომბერში, ქ. სოჭში): „...თუ მიზანი წმინდა გაქვს და ხალხისთვის სასარგებლო, თუ მიზანში მდგომარეობს შენი სიცოცხლე, შეუპოვრად გასწიე წინ. შეიძლება დაგასისხლიანონ, შეიძლება უსამართლოდ დაგამცირონ, შეიძლება მუცელზე ხოხვაც მოგიხდეს, მაინც გასწი და შენი მრწამსით იარე წინ, თამამად გასწი და გამარჯვება შენი იქნება“ ***(ზაქარიაძე, 1997: 255).***

ამბობენ, ასაკში შესულ სტალინს ზოგჯერ ნოსტალგია იპყრობდა და მასთან სტუმრად მყოფ თანამემამულეებთან შეფარულ წუხილს გამოთქვამდა, რომ ასეთი სიმაღლის მიუხედავად მან ბევრი ვერაფერი გაუკეთა თავის სამშობლოს. არავინ იცის რას გულისხმობდა სტალინი ამ თავისებურ წუხილში, რა უფორიაქებდა სულს. უკანასკნელ პერიოდში გამოითქვა აზრი, რომ იგი ნიადაგს ამზადებდა ეროვნული თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობისათვის. უდავოდ თამამი აზრია, მით უფრო, როდესაც გვახსენდება მისი დეპეშა ორჯონიკიძისადმი: „დასტურია, ახლავე შეუტიე, აიღე ქალაქი (მენშევიკური თბილისი – ნ.ბ.)“. ფაქტს ვერსად გაექცევი, მაგრამ ვინ გამორიცხავს სტალინის მოსაზრებას, მის რწმენას, გამომდინარეს შესაბამისი მსოფლმხედველობიდან, რომ ასე უფრო მეტ სიკეთეს მოუტანდა მაშინდელ ისტორიულ პირობებში მშობლიურ საქართველოს? მარქსიზმს ნაზიარები და ლენინის ქურაგამოვლილი სტალინი იქნებ ფიქრობდა, რომ კაპიტალისტურ გარემოცვაში სოციალისტური რეჟიმის განმტკიცებისა და საბჭოთა კავშირში შემავალი რესპუბლიკების გაძლიერების გარეშე მათი დამოუკიდებლობა ნაადრევი იყო. სავსებით სწორად მსჯელობს გრ. რობაქიძე, როდესაც ამბობს: ვინ მისცემდა მაშინ საქართველოს თავისუფლებას. დამოუკიდებლობას კი არა, ჯერ დამოუკიდებელი საქართველოს აღიარებისაგან თავს

იკავებდნენ, შემდეგ კი უხეში ძალის გამოყენებით წაგვართვეს დამოუკიდებლობა.

და ყველაფერი ეს კეთდებოდა იმ ქვეყანაში, იმ ლენინური პოლიტბიუროს გადაწყვეტილებების ნიადაგზე, რომლის ერთ-ერთი წევრი და ხელმძღვანელიც იყო სტალინი. იგი ყველაფერს ხედავდა ახლოდან. როგორც ზემოთაც ვთქვით, მან იცოდა ლენინის, ტროცკის, კამენევის, რიკოვის... პოზიცია საქართველოს დამოუკიდებლობისადმი. რსფსრ-ში საქართველოს მაშინდელი წარმომადგენლის გ. ხუნდაძის მოგონებით, რიკოვს პირდაპირ განუცხადებია, რომ მომხრეა საქართველოს კონტრევოლუციური მთავრობის იარაღით განადგურებისა და ყველა ღონეს იხმარს, რომ საქართველოს დამოუკიდებლობის საკითხი არასოდეს განიხილონ სახკომსაბჭოში. რაც შეეხება უშუალოდ ლენინს, ემიგრანტ კარლო ინასარიძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ლენინი ისეთი დამპყრობი იყო საქართველოსი, როგორც ჩინგიზ-ხანი და აღა მაჰმად ხანი“ ***(ირემაშვილი, 1991).*** ამიტომ, სურვილის შემთხვევაშიც კი, სტალინი, თუნდაც მისი ქართველობის გამო, მაშინდელ პირობებში ვერ მოევლინებოდა საქართველოს მფარველად. თუკი ამას დავუმატებთ ზემოაღნიშნულ მოსაზრებასაც, რომ მისი რწმენით თავადაზნაურული და მენშევიკური საქართველო ცუდ პირობებს ქმნიდა საქართველოს მომავლისათვის, მაშინ იქნებ გასაგები გახდეს სტალინის რეალური თუ მოსალოდნელი ქმედებები. კერძოდ, საქართველოს (და არა მარტო საქართველოს) დამოუკიდებლობის პრობლემის უკეთესი პერიოდისათვის გადადებისა და შესაბამის სოციალურ-ისტორიულ პირობებში მისი გადაწყვეტის სავარაუდო ჩანაფიქრი.

ასეთი ჩანაფიქრის შესაძლებლობაზე ხომ არ უნდა მიანიშნებდეს სტალინის მიერ 1952 წლის 14 ოქტომბერს, კომუნისტური პარტიის მე-19 ყრილობაზე წარმოთქმული სიტყვაც, რომელშიც იგი ლაპარაკობს არა იმდენად ჩვეული სოციალური პრობლემების, რამდენადაც ერის უფლებების და დამოუკიდებლობის შესახებ ***(სტალინი, 1952).*** მართალია, ამ სიტყვაში ასახული იყო იმ პერიოდში შექმნილი რეალური ვითარებაც და მას სრულიად კონკრეტული მიზანდასახულობაც ჰქონდა, მაგრამ ამასთან ერთად, მასში თავისებურად იკითხებოდა ეროვნულზე აქცენტის ზოგადი

ხასიათიც. მიმართავს რა ბურჟუაზიული ქვეყნების კომუნისტური და დემოკრატიული პარტიების წარმომადგენლებს, სტალინი პირდაპირ მოუწოდებს მათ „აღმართონ ეროვნული დამოუკიდებლობისა და ეროვნული სუვერენიტეტის დროშა, თუ სურთ საკუთარი ქვეყნის პატრიოტები და ერის ხელმძღვანელი ძალა გახდნენ.” როგორც ვხედავთ, სტალინი გამოკვეთილად ლაპარაკობს საკუთარი ქვეყნის პატრიოტობაზე, ხოლო საკუთარი ქვეყნის პატრიოტობას იგი ამჯერად ზომავს და აფასებს ეროვნული დამოუკიდებლობისა და სუვერენიტეტისათვის ბრძოლით. ე.ი. ამ კონტექსტში ეროვნული მომენტი უფრო ფიგურირებს მის ერთ-ერთ უკანასკნელ საპროგრამო სიტყვაში, რომელიც შეიძლება სტალინის თავისებურ ანდერძადაც კი აღვიქვათ.

ზემოაღნიშნულის გათვალისწინებთ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სტალინი ყოველი ერისათვის ამ უმნიშვნელოვანესი საკითხის გაგებაშიც და გადაწყვეტის გზების ძიებაში ყველა დროის საბჭოთა ლიდერებზე უფრო გამჭრიახი იყო და პროგრესულადაც აზროვნებდა. საფიქრებელია და ბუნებრივიცაა, რომ დამოუკიდებელი საქართველო სტალინს ისევ დროისა და ვითარების შესაბამისად მოდერნიზებულ საბჭოთა (სოციალისტურ) ქვეყნად ესახებოდა. რატომაც არა. თუკი ლენინმა „განავითარა“ მარქსიზმი და დადებითად გადაწყვიტა ერთ ქვეყანაში (რუსეთში) სოციალისტური რევოლუციის გამარჯვების შესაძლებლობა, თუკი სტალინის უშუალო ხელმძღვანელობით და ძალისხმევით შეიქმნა მსოფლიო სოციალისტური სისტემა და სოციალიზმმა სრულად და „საბოლოოდ“ გაიმარჯვა საბჭოთა კავშირში, სრულიად ბუნებრივიც იყო, რომ სტალინს ყოფილი საბჭოთა რესპუბლიკები მომავალში წარმოდგენილი ჰქონოდა როგორც დამოუკიდებელი სოციალისტური სახელმწიფოები.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ბარამიძე, 1999: – ბარამიძე ნ., სტალინის დახასიათების საიდუმლოებანი, ბათუმი.

ბარამიძე 2003: – ბარამიძე ნ., ფსიქოლოგიური პორტრეტები, ბათუმი.

ვასაძე, 1983: – ვასაძე ა., მოგონებები, ფიქრები, თბილისი.

ზაქარიაძე, 1997: – ზაქარიაძე ნ., სტალინი და საქართველო, თბილისი.
ინასარიძე, 1991: – ინასარიძე კ., ლენინი და საქართველო, გაზ. „ერი“, 24.4.1991.
ირემაშვილი, 1991: – ი. ირემაშვილი, სტალინი და საქართველოს ტრაგედია, გაზ. „ერი“, 10.7.1991.
ნიკოლეიშვილი, 2000: – ნიკოლეიშვილი ა., ეროვნული საკითხი სტალინის ნააზრევში, ქუთაისი.
ნატროშვილი, 1994: – ნატროშვილი თ., ახსოვდა თუ არა საქართველო, თბილისი.
რობაქიძე, 1991: – რობაქიძე გრ., ჩაკლული სული, თბილისი.
სტალინი, 1952: – ი.ბ. სტალინი, სიტყვა პარტიის მე-19 ყრილობაზე, თბილისი.
სურგულაძე, 1996: – სურგულაძე აბ., დიახ, სტალინს ახსოვდა საქართველო, ბათუმი.
ქარქაშაძე, 1999: – ქარქაშაძე ნ., სტალინი, თბილისი.

Nodar Baramidze
(Batumi, Georgia)

Stalin and the Independence of Georgia

In the article the author expresses his opinion that Stalin had presumable intention about putting off the independence problems of Georgia (and not only) for better period and about deciding it in corresponding social and historical conditions. One of the intentions of Stalin is considered his last program speech at the 19th Party Congress where he talks not only about the usual social problems, but he talks around national independence and national sovereignty as well.

მიხეილ ხალვაში
(ბათუმი, საქართველო)

რელიგიური ცდის და ბედნიერების შესახებ

ფილოსოფიის და საერთოდ მეცნიერებისთვის მისაღები მეთოდოლოგიის შესაბამისად, ჩვენს გამოკვლევებში არგუმენტირებულია ბედნიერების ცნება ***(ხალვაში, 2013:208)*** და ღვთის არსებობა ***(ხალვაში, 2014:218).*** შესაბამისად, მიგავჩნია, რომ მათში დადგენილი ცოდნა მიგვითითებს: შემოქმედი უზრუნველყოფს არა მხოლოდ სამყაროს არსებობას და რელიგიურ, იდეალისტურ თუ მისტიკურ ბედნიერებას, არამედ ყველა სხვა სახის ბედნიერებასაც. აქ, ძალაუნებურად, იბადება ეჭვი, რადგან ამ საკითხზე არგუმენტირებული პასხის გაცემა შეუძლებლად ითვლება. ეს, მართალია, ასეა, მაგრამ ფილოსოფია და მეცნიერება მხოლოდ ეჭვს ვერ დაემყარება, აუცილებელია, თვალსაზრისის დასაბუთება. მით უმეტეს, – ისეთ გაურკვეველ შემთხვევაში, როცა შეუძლებლად ითვლება არა მხოლოდ აღნიშნულ საკითხზე პასუხის გაცემა, არამედ ბედნიერების ცნების დადგენა და ღვთის არსებობის დასაბუთება. უფრო ზუსტად, მას თეორიულად ყოველთვის უარყოფდნენ, მაგრამ არაპირდაპირ ან პირდაპირ მაინც ცდილობდნენ ამ პრობლემის მეცნიერულ დონეზე შემეცნებას მისი ადამიანისთვის სასიცოცხლო მნიშვნელობის გამო; სრულყოფილი მეცნიერული მიზანი კი მაინც მიუღწეველი რჩებოდა. კარლ იასპერსს დავემყარებით ***(თევზაძე, 1970:556),*** ასეთი მდგომარეობის შესახებ, შეიძლება, ითქვას: ადამიანს სურდა გაეაზრებინა ის, რაც გააზრებადი არ არის – მას არ შეეძლო აბსოლუტის შემეცნება, ისევე როგორც ბედნიერებისა, მაგრამ ამავე დროს არ შეეძლო უარი ეთქვა შემეცნებაზე მათი ვიტალური ღირებულების გამო.

როგორც ვხედავთ, აღნიშნული პრობლემისადმი დამოკიდებულება წინააღმდეგობრივი და ურთიერთგამომრიცხავია. ასეთ პირობებში ჩვენ ვერ დავუშვებთ ამ „ამოუხსნელ" საკითხთა გააზრების შეუძლებლობას – ვერ გავამართლებდით აგნოსტიციზმს არა მხოლოდ ბედნიერებასთან, როგორც ცდისეულ მოვლენასთან, ისე უშუალოდ შემოქმედთან და რელიგიურ ბედნიერებასთან მიმართებაშიც კი, სხვა რომ არაფერ ვთქვათ, ორი ძითრითადი

მიზეზის გამო: 1) თუ დავუშვებთ, რომ ბედნიერების და ღმერთის შემეცნება შეუძლებელია, ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში სოკრატეს მიერ არგუმენტირებულად უარყოფილ სოფისტებს დავემსგავსებით: თავადვე უარვყოფთ საკუთარ დებულებას, რადგან ჭეშმარიტების ადგილზე ამ აგნოსტიკურ თვალსაზრისს მოვათავსებთ და მისი დასაბუთებაც შეუძლებელი იქნება?! ე.ი. აგნოსტიციზმი არა მხოლოდ მატერიალურ მოვლენებთან, არამედ შემოქმედთან მიმართებაშიც ვერ გაამართლებს – ის თავადვე უარყოფს საკუთარ თავს. 2) ფილოსოფიის და საერთოდ მეცნიერების დანიშნულება მოვლენათა კანონზომიერების შემეცნებაა.

როგორც ვხედავთ, საკმაოზე მეტი საფუძველი გვაქვს, ვცადოთ ამ „მოჯადოებული წრიდან" გამოსვლა და ზემოთ ნახსენებ კითხვაზე პასუხის გაცემა. მით უმეტეს, – ისეთ პირობებში, როცა ფილოსოფიის და საერთოდ მეცნიერებისთვის მისაღები მეთოდოლოგიის შესაბამისად, ჩვენს გამოკვლევაში დადგენილია ბედნიერების ცნება ***(ხალვაში, 2013:208)*** და ღვთის არსებობაც ***(ხალვაში, 2014:218).*** ასეთ მეთოდოლოგიაში იგულისხმება: 1. თვალსაზრისის ლოგიკური პრინციპების შესაბამისად ჩამოყალიბება. 2. მისი არგუმენტირება. 3. არგუმენტაციის ცდაზე დამყარება ისე, რომ განსაზღვრული დებულებების საფუძველზე პასუხი უნდა გაიცეს საკვლევ საკითხთან დაკავშირებულ ყველა გაუგებარ პრობლემაზე. ეს ნიშნავს, რომ აღნიშნულ მონოგრაფიაში გარკვეულია არა მხოლოდ საერთოდ ბედნიერების, არამედ რელიგიური, იდეალისტური თუ მისტიკური ბედნიერების არსებითი ნიშნები და კანონზომიერება ***(ხალვაში, 2013: 258-274-280).***

საკითხთა განხილვის ლოგიკური თანმიმდევრობა მოითხოვს, პირველყოვლისა, გავაზოგადოთ ჩვენს გამოკვლევებში დადგენილი ცოდნა: საერთოდ ბედნიერების ცნება და შემდეგ – რელიგიური, იდეალისტური და მისტიკური ბედნიერების განსაზღვრება და კანონზომიერება, როგორც ღვთის არსებობის დამამტკიცებელი რეალობა. შემდეგ მათ საფუძველზე ვცადოთ დასმულ კითხვებზე პასუხის გაცემა, იმის განსაზღვრა, თუ რაზე მეტყველებს რელიგიური ბედნიერება, ანუ ემოციურ „საფარში მოქცეული ემპირიული" ცდა ***(Джемс; Аргаил, 1990:302).***

ბედნიერება, არსებითად, არის ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენციის აქტიური შევსებით და მისი პოზიტიური შემადგენლობის ადაპტირებულ ზომაზე მეტად ზრდით გამოწვეული განცდა *(ხალვაში, 2013:162-183).* ეს ნიშნავს, რომ სიამოვნება-ბედნიერების და უსიამოვნება-უბედურების განცდა, ისევე როგორც მათ შუალედურ ნეიტრალურ ემოციურ მდგომარეობაში ყოფნა დამოკიდებულია გარესამყაროდან ათვისებულ სასიცოცხლო ენერგეტულ სუბსტანციაზე. უფრო ზუსტად, – ამ სუბსტანციით გამოწვეულ ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენციის ცვალებადობაზე: სიამოვნება-ბედნიერების და უსიამოვნება-უბედურების ზომებს შორის მერყეობაზე დიალექტიკური კანონზომიერების – დაპირისპირებულთა ერთიანობის, რაოდენობის თვისებრიობაში გადაზრდის და უარყოფის უარყოფის შესაბამისად.

ადამიანის ემოციურ სამყაროში შეიძლება გამოვყოთ სამი ძირითადი მდგომარეობა: დადებითი – სიამოვნება-ბედნიერების, უარყოფითი – უსიამოვნება-უბედურების და ამ ორ ურთიერთდაპირისპირებულ მოვლენას შორის მოცემული – ნეიტრალური, რომელსაც არ ახლავს არც დადებითი და არც უარყოფითი განცდა. თუ ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენცია დადებით და უარყოფით ემოციათა მარეგულირებელ, სიამოვნება-უსიამოვნების, ზომებს შორისაა, მაშინ ის არაფერს განიცდის – ნეიტრალურ მდგომარეობაშია ***(ხალვაში, 2013:405).*** სიამოვნება-ბედნიერების გამომწვევი ობიექტის მიერ გაცემული დადებითი ენერგიის ათვისებით ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენციის პოზიტიური შემადგენლობა თუ რაოდენობრივად იზრდება მისდამი ადაპტირებულ სიამოვნების ზომაზე მეტად, მაშინ იწყება სიამოვნების განცდა – წარმოიქმნება ახალი თვისებრიობა ნეიტრალური ემოციური მდგომარეობის უარყოფის სახით. ეს არის პოზიტიური უარყოფის პირველი საფეხური. თუ ეს პროცესი გაგრძელდა, ან ერთბაშად აღმოჩნდა ისე დიდი, რომ ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენციის ზრდამ რაოდენობრივად გადააჭარბა მისდამი ადაპტირებულ ბედნიერების ზომას, მაშინ იწყება ბედნიერების განცდა – წარმოიქმნება ახალი თვისებრიობა. ეს არის უარყოფის უარყოფა, რადგან ბედნიერებით უარიყოფა არა მხოლოდ სიამოვნება, არამედ ნეიტრალური ემოციური მდგომარეობა.

პოზიტიურ განცდათა ეს საფეხურები არის ბედნიერების დადებითი დიალექტიკა. ამის საპირისპიროდ, **უბედურება, არსებითად, არის ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენციის დადებითი სუბსტანციებისგან აქტიური დაცლით და მისი ნეგატიური შემადგენლობის ადაპტირებულ ზომაზე მეტად ზრდით გამოწვეული განცდა.** ეს ნიშნავს, რომ თუ ნეგატიური ენერგეტული ზემოქმედებით ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენციის ოდენობა კლებულობს და მისი შემადგენლობა იცვლება უარყოფითად უსიამოვნების ზომაზე მეტად, წარმოიქმნება ახალი თვისებრიობა – უსიამოვნების განცდა. მის საფუძველზე უარიყოფა ნეიტრალური ემოციური მდგომარეობა. ეს არის ნეგატიური უარყოფის პირველი საფეხური.

თუ ეს პროცესი რაოდენობრივად გადააჭარბებს უბედურების ზომას, მაშინ იწყება უბედურების განცდა – წარმოიქმნება ახალი თვისებრიობა. ეს არის უარყოფის უარყოფა, რადგან მის საფუძველზე უარიყოფა არა მხოლოდ უსიამოვნება, არამედ ნეიტრალური ემოციური მდგომარეობაც. ის ნეგატიური უარყოფის მეორე საფეხურია. თუ ასეთი პროცესი გახანგრძლივდა, ან აღმოჩნდა ისე დიდი, რომ უცებ დაიშრიტა და მოიწამლა ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენცია უბედურების უკიდურეს კულმინაციურ წერტილზე მეტად, მაშინ ის საერთოდ შეწყვეტს არსებობას, ეზიარება უკიდურეს უბედურებას. ნეგატიურ ემოციათა ეს საფეხურები არის ბედნიერების უარყოფითი დიალექტიკა.

ასეთია ზოგადად ბედნიერების დადებითი და უარყოფითი დიალექტიკა. ამ ორი ურთიერთადპირისპირებული მოვლენის საფუძველზე იქმნება საერთოდ ემოციური სამყაროს მთლიანობა და უზრუნველიყოფა ყველა სახის ბედნიერება ენერგეტული სუბსტანციის სხვადასხვა ფორმით: ყოფითი ბედნიერება უკავშირდება ენერგიის ფიზიკურ ფორმებს, ესთეტიკური – მშვენიერების სახით გამოვლენილს, ინტელექტუალური – გონებრივ ფორმაში მოცემულს, რელიგიური – ღმერთიდან მომდინარეს, იდეალისტური – მთელი სამყაროს შემოქმედი უმაღლესი იდეის მიერ გაცემულს, მისტიკური – მისტერიული პრინციპებით „შემეცნებული" შემოქმედიდან მომდინარეს, ზნეობრივი – სათნოების შედეგად სხვისთვის ბოძებულს და ა.შ. ***(ხალვაში, 2013:367).***

როგორც ვხედავთ, ირკვევა, რომ ყველა სხვა ბედნიერების მსგავსად რელიგიურ, იდეალისტურ და მისტიკურ ბედნიერებას უზრუნველყოფს ენერგია, ის კი მომდინარეობს თავად შემოქმედიდან. **რადგან საერთოდ ბედნიერება ემყარება მისი გამომწვევი ობიექტიდან ათვისებულ ენერგიას, ხოლო რელიგიურ, იდეალისტურ და მისტიკურ ბედნიერებას უზრუნველყოფს შემოქმედის ღვთაებრივი სასიცოცხლო ენერგეტული სუბსტანცია, ვასკვნით: ღმერთი არსებობს,** წინააღმდეგ შემთხვევაში უნდა დავუშვათ, რომ ამ განცდებს სასიცოცხლო ენერგიით უზრუნველყოფს თავად ადამიანი, ან არარაობა და ეს შეცდომა იქნება. ადამიანი მას ვერ უზრუნველყოფს იმიტომ, რომ მისი არსებობა და ემოციები არსებითად ემყარება გარესამყაროდან ათვისებულ ენერგიას, არარაობიდან კი არაფერი არ წარმოიქმნება და არც რაიმე არარაობად გადაიქცევა ***(ხალვაში, 2014:218).***

აღნიშნული დებულებებიდან გამომდინარე, შეიძლება, პასუხი გავცეთ სტატიის დასაწყისში დასმულ კითხვას. **რადგან ღმერთი არსებობს, რეალური ყოფილა დებულება იმის შესახებ, რომ ის ქმნის მთელ სამყაროს – იდეალურს თუ მატერიალურს – მისი ღვთაებრივი სასიცოცხლო ენერგეტული სუბსტანციით და უზრუნველყოფს საერთოდ ბედნიერების გამომწვევ მოვლენათა არსებობას. ეს ნიშნავს, რომ უშუალოდ თუ გაშუალებულად სწორედ შემოქმედი უზრუნველყოფს არა მხოლოდ რელიგიურ, იდეალისტურ და მისტიკურ, არამედ ყველა სხვა სახის ბედნიერებას.** რელიგიურ, იდეალისტურ და მისტიკურ ბედნიერებას ის უზრუნველყოფს „უშუალოდ" – ადამანის კოსმიური ენერგიის გამტარი არხების და შინაგანი ზეშეგრძნების ორგანოთა გავლით ***(ხალვაში, 2013:295).*** ყველა სხვას კი – გაშუალებულად. ყოფითს – მატერიალურ მოვლენებში მოცემული ენერგიით და მისი აღმქმელ-ამთვისებელი ორგანოების საშუალებით, ესთეტიკურს – მშვენიერებაში გამოვლენილ მატერიალურ მოვლენათა სასიცოცხლო ენერგეტული სუბსტანციით, ინტელექტუალურს – გონებასა თუ ცნებაში გარდასახული ენერგიით და ა.შ. როცა ისინი აღავსებენ ადამიანის საერთო ენერგეტულ პოტენციას ადაპტაციის ზომაზე მეტად.

გამოდის, ლოგიკური და რეალური ყოფილა რელიგიური, იდეალისტური თუ მისტიკური მოძღვრება:

პითაგორას, სოკრატეს, პლატონის, პლოტინის, პროკლეს, ჰეგელის თუ სხვათა კონცეფცია იმის შესახებ, რომ მთელი სამყაროს არსებობის და ადამიანური ბედნიერების უზრუნველმყოფელი სასიცოცხლო ძალა – ენერგია მომდინარეობს აბსოლუტური სიყვარულის, სიბრძნის, სიკეთის და მშვენიერების განმასახიერებელი შემოქმედიდან. ის ზეადმატებულია ამ ენერგიაზე და თავად სიყვარულზე, სიბრძნეზე, სიკეთესა თუ მშვენიერებაზე მისი განუსაზღვრელი სრულყოფილების გამო, თუმცა სწორედ ენერგიის საფუძველზე ქმნის მთელ სამყაროს. მეტიც, უზრუნველყოფს მის არსებობას, ადამიანურ ბედნიერებას და ერთმანეთთან აკავშირშირებს დიალექტიკურად ურთიერდაპირისპირებულ მატერიალურ და იდეალურ სამყაროს. უფრო ზუსტად, მათი დამაკავშირებელია არა რაღაც გაურკვეველი მოვლენა ან ცნება, როგორც ამას მაგ. ჰეგელი შენიშნავდა ***(ხალვაში, 2014:135-136; ჰეგელი, 1962:418)*** და ამ საკითხს უნებლიედ რწმენის სფეროში ტოვებდა საბოლოოდ, არამედ ენერგია – სასიცოცხლო ძალა. იდეალურ განზომილებაში მას აქვს ღვთაებრივი ფორმა და მის საფუძველზე უზრუნველიყოფა ბედნიერების განცდა, თვალხილულ სინამდვილეში კი ეს ენერგეტული სუბსტანცია ტრანსფორმირდება მატერიალურ მოვლენებსა და ადამიანში. როცა ის მატერიალური ენერგის ამთვისებელი ორგანოების ან აურისა თუ არამეტერიალური კოსმიური ენერგიის გამტარი არხების და შინაგანი ზეშეგრძნების ორგანოთა გავლით აღავსებს ადამიანს ადაპტაციის ზომაზე მეტად, მაშინ განიცდიან რელიგიურ, იდეალისტურ, მისტიკურ, ესთეტიკურ, ინტელექტუალურ ან სხვა სახის ბედნიერებას. ეს ნიშნავს, რომ თუ არ ვართ გაწმინდანებულ-გასხივოსნებული – ვერ ვგრძნობთ ღვთაებრივი ენერგიის შინაგანი ზეშეგრძნების ორგანოებზე ზემოქმედებას – ვერ აღვიქვამთ ამ კანონზომიერებას მისტიკური ცდით, ღვთის არსებობა მაინც გვეძლევა „ემპირიულ ცდაში" ჩვენი საერთო ენერგეტული პოტენციის ზრდით და რელიგიური, იდეალისტური თუ მისტიკური ბედნიერების განცდის სახით. თუმცა ამ შემთხვევაშიც ვერ ვაცნობიერებთ კანონზომიერებას, რადგან კანონზომიერება საერთოდ თვალხილულ მოვლენათა აღმქმელ შეგრძნებებს მიღმა „ფარულადაა" მოცემული და მას გონებით შემეცნება სჭირდება.

გამოყენებული ლიტერატურა:
ბაქრაძე, 1979: – ბაქრაძე კ., რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, II, თბილისი.
XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, გ.თევზაძის და ვ.სვანიძის რედაქციით, თბილისი, 1970.
ხალვაში, 2014: – ხალვაში მ., მოსაზრებანი ღმერთის არსებობის შესახებ, კრებულში: ფილოსოფიური ძიებანი, XVIII, თბილისი.
ხალვაში, 2013: – ხალვაში მ., ბედნიერება მეცნიერული თვალსაზრისით, თბილისი.
ჰეგელი, 1962: – ჰეგელი ვ., ლოგიკის მეცნიერება, თბილისი.
Аргайл, 1990: – Аргайл М., Психология счастья, „Мысль," М.,
Джемс – Джемс Вильям, Многообразие Религиозного Опыта, წიგნი ის.:
http://royallib.ru/book/dgems_vilyam/mnogoobrazie_religioznogo_opita.html

Micheil Chalvashi
(Batumi, Georgia)

About Religious Experience and Happiness

Summary

Unlike to traditionally accepted view and according to religious, idealistic and mystical studying the author states that the God exists. The vital power – energy, which provides the existence of whole universe comes from the God as personification of absolute love, kindness, wisdom and beauty. By this energy the God directly or indirectly provides not only religious, idealistic and mystical, but all other kinds of happin

რომან აბაშიძე
(შუახევი, საქართველო)

ქრისტიანული პედაგოგიკის აქტუალური საკითხები თანამედროვეობის ჭრილში

თანამედროვე მსოფლიო ცივილიზაციის განვითარების დინამიკას თუ დავაკვირდებით, აშკარად დავინახავთ, რომ იგი ინდუსტრიული ეტაპიდან მეცნიერულ-ტექნიკურ ეტაპზე გადადის, რაც კარდინალურ ცვლილებებს იწვევს საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროში. მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი ცვლის ადამიანთა ყოველდღიურობას, სულიერი ცხოვრების წყობასა და შინაარსს, რის შედეგადაც იცვლება მისი მიკროსოციუმიც.

თანამედროვე პირობებში ადამიანმა მრავალფეროვანი ცოდნა შეიძინა, დროთა განმავლობაში მკვეთრად შეიცვალა და სრულიად განსხვავებული მიმართება დაამყარა ადამიანისა და ზოგადად, სამყაროს ბევრი მოვლენის მიმართ. ცოდნის ზრდასთან ერთად, ადამიანს არათუ გაუღრმავდა მშვენიერების აღქმის, შეგრძნებისა და სიყვარულის უნარი, არათუ შეუმცირდა სიძულვილის, შურის გრძნობა და უფრო ჰუმანური გახდა, პირიქით, მატერიალიზებულ სამყაროში ადამიანებისა და საკუთარი თავის მიმართ გაუცხოების გრძნობა დაეუფლა. ინტელექტუალურ ჩარჩოში მოქცეულ და ამნეზია მიღებულ ადამიანს მატერიალისტურმა ცნობიერებამ შეუცვალა ადამიანური სახე. მატერიალიზმს ხომ სრულყოფილ და ერთადერთ სამყაროდ სამყაროს ის ნაწილი მიაჩნია, რომელიც ჩვეულებრივ გრძნობადი აღქმისთვის არის მისაწვდომი. ასეთი მსოფმხედველობის მატარებელი ადამიანი კი ძალიან ხშირად ღვთაებრივ იმპულსს კარგავს, იზოლაციაში აქცევს საკუთარ თავს, სინდისის, როგორც ზნეობრივი იმპერატივის ძალა სუსტდება და ასე რჩება სრულიად მარტო სამყაროსთან პირისპირ, ცხოვრებისადმი გულგრილად განწყობილი. ასეთ მდგომარეობაში ჩავარდნილი ადამიანის უბედურების არსი მდგომარეობს იმაში, რომ მას უფართოვდება ცხოვრების თვალსაწიერი, ინტელექტი, სინამდვილის ობიექტური წვდომის უნარი, თუმცა ყოველივე ამას მისთვის ვერ მოაქვს ბედნიერების განცდა. პირიქით, ადამიანი ბოროტდება, უმძაფრდება ცხოველური ინსტინქტები და მისი ემოციების

პრიმატიც იცვლება. ამასთან ერთად, ადამიანების მიერ ცხოვრებისეული სინამდვილიდან მიღებული გამოცდილება, ცოდნის უსასრულო სამყაროში შეჭრა ამძაფრებს საკუთარი უსუსურობის განცდას და ამყარებს აზრს, რომ სამყაროს ბევრი საიდუმლოს ახსნა არ ექვემდებარება მეცნიერული შეფასების კრიტერიუმებს, რომ ჯერ კიდევ მეცნიერება, აინშტაინის მეტაფორული გამონათქვამით: „ზღვის ნაპირას კენჭებით მოთამაშე ბავშს წააგავს“.

არსებულ სინამდვილეს კიდევ უფრო ართულებს ცხოვრების თავბრუდამხვევი ტემპი, რომელმაც დათრგუნა ადამიანი, ჩაკლა მასში ადამიანური სიყვარული და სითბო, თანაგრძნობისა და თანაალმობის გრძნობა... ამ საფრთხემაც განაპირობა მთელი მსოფლიოს მასშტაბით განათლების სისტემის ჰუმანიზაცია. განათლების ჰუმანისტური პრინციპები კი პირდაპირ კავშირშია ქრისტიანულ პედაგოგიკასთან, რომლის უმთავრესი მიზანი, ადამიანში სულიერების აღზრდაა. ქრისტიანული პედაგოგიკისთვის მნიშვნელოვანია, რამდენად შეძლებს ადამიანში ღვთაებრივი სულისკვეთების ჩამოყალიბებას ისე, რომ იგი ღვთისა და ეპოქის სულისკვეთებასა და მოთხოვნებს პასუხობდეს.

დღესდღეობით, ჩვენი ახალგაზრდობის დიდი ნაწილი სულიერი საზრდოს ნაცვლად ათასნაირ გართობას ეტანება. არსებული რეალობა შეუძლებელია ჩვენი საზოგადოების გარკვეული ნაწილის მატერიალისტურ ცნობიერებას დავაბრალოთ. ცივილიზაციის ისტორიას მუდმივად ახასიათებდა და ახასიათებს ჭიდილი ძველ და ახალ ღირებულებებს შორის და ამ წინააღმდეგობის ფონზე ყოველთვის აღმოჩნდებოდნენ ფსევდომორალისტები, რომლებსაც მიაჩნდათ, რომ ქრისტიანულ მორალზე უკეთეს მორალს ამკვიდრებდნენ თითქოს, რომ ღმერთის გარეშეც შესაძლებელია ჭეშმარიტი ცხოვრება, რომ „თანამედროვე ქრისტიანული პედაგოგიკა წარმოდგება როგორც გულუბრყვილო რელიგიისა და ჰუმანიზმის შეთანაწყობა ან სუფთა პედაგოგიური ნატურალიზმი, რომელსაც მიაჩნია, რომ შეიძლება ხელოვნურად გაიხსნას ბავშვის სული როგორც უსასრულო შესაძლებლობა“ ***(ვასაძე, 2000:79).***

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ქრისტიანობა მარადიული ცხოვრების სწავლებაა. ჩვენი ქვეყნის ისტორია

ცხადყოფს რომ ქრისტიანობა, მართმადიდებლობა ტრაფარეტული გამონათქვამი არ არის. მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის მანძილზე ეს რელიგია არა მარტო ჩვენი ქვეყნის სახელმწიფო რელიგია იყო და არის, არამედ ზნეობრიობის, სულიერების მესაჭე. აქედან გამომდინარე, ქრისტიანული პედაგოგიკა ზუსტად იმ იდეოლოგიურ საწყისებს ეფუძნებოდა და ეფუძნება, რამაც დღემდე მოიყვანა ქართველი ერი და თვითმყოფადი სახე შეუნარჩუნა.

ერთია, ისტორიული რეალობა, მეორე კი ადამიანთა უძღები ცნობისმოყვარეობის მასშტაბები; ადამიანს – მოაზროვნე არსებას მუდამ აინტერესებს სამყაროს მოვლენების მიზეზ-შედეგობრივი ახსნა. ეს ბუნებრივი და კანონზომიერი მოვლენაა, მაგრამ ბუნებაში არსებული ბევრი საიდუმლოს ახსნა ზემოთ მოყვანილი ლოგიკით შეუძლებელია; განსაკუთრებით, სულიერების სფერო, რომლის ასახსნელად მეცნიერება უძლურია, ხოლო ადამიანის გონებაში არსებულ კითხვებს მხოლოდ რელიგია პასუხობს. ამ ასპექტსაც რომ დავანებოთ თავი, ჩვენთვის გაცილებით უფრო საინტერესო და მნიშვნელოვანია ადამიანში ჭეშმარიტი რწმენის, სულიერების, როგორც სოციუმისათვის სასიცოცხლო, საჭირო ზნეობრივი წინაპირობების ჩამოყალიბება, ვიდრე შემეცნებითი ინტერესების დაკმაყოფილება; ასე რომ, ჩვენს წინაშეა ორი სფერო, რომლებსაც თავისი საკვლევი არეალი აქვთ და ისინი არ უპირისპირდებიან ერთმანეთს. „სულიერების სფერო მეცნიერული კვლევის საგანი არ არის, ამიტომაც მეცნიერებასა და რელიგიას შორის დაპირისპირების ობიექტური საფუძველი არ არსებობს“ *(ცუცქირიძე, 2000:266).*

როდესაც საუბარია ჭეშმარიტ ცოდნაზე, მეცნიერულ მსოფლმხედველობაზე, აუცილებლად უნდა აღინიშნოს ბევრი სახელგანთქმული მეცნიერის მართებული დამოკიდებულება მეცნიერებისა და რელიგიის მიმართ. ისინი სწორედ რელიგიურ რწმენამდე ჭეშმარიტი ცოდნის შეძენით მიდიოდნენ და სწორედ ამავე ცოდნის მეშვეობით ასაბუთებდნენ ღმერთის არსებობას, რელიგიური აღზრდის საჭიროებასა და მნიშვნელობას კაცობრიობის სულიერი განვითარებისათვის. ასე რომ, საზოგადოების ერთ ნაწილში გაბატონებული აზრი მეცნიერული ცოდნისა და რწმენის დაპირისპირების შესახებ, უსაფუძვლოა. ამას ადასტურებს საქართველოს კათალიკოს-

პატრიარქის, უწმინდესის ილია II ქადაგება – „აქებდეთ ღმერთსა მეცნიერებით“ ამისათვის საჭიროა რწმენაც და ცოდნაც, მაგრამ დომინანტი მაინც რწმენაა, რომელსაც უნდა დაეფუძნოს ცოდნა და მეცნიერება, რომელთა ორგანულმა სინთეზმაც უნდა მოუტანოს სიკეთე კაცობრიობას. პატრიარქს მოაქვს ეკლესიის ცნობილი მასწავლებლის და ფილოსოფოსის კლიმენტი ალექსანდრიელის სიტყვები: „არ არსებობს ცოდნა, რომელიც დაკავშირებული არ იყოს რწმენასთან, ისევე როგორც არ არსებობს რწმენა, რომელიც დამოკიდებული არ იქნება ცოდნაზე“ *(ეპისტოლენი, 2012:26).*

სამყაროში არსებულ მოვლენებს, როგორც მეცნიერებასა და ცოდნას ერთგვარ სუბსტანციად მხოლოდ რწმენაზე დამყარებული დებულებები უდევს. მეცნიერული ცოდნის სარგებლიანობის ხარისხი სწორედ რწმენაზე გადის. რწმენა უფრო ღირებულია მაშინ, როცა ადამიანს კავშირი აქვს უხილავთან და ღვთაებრივთან. ამ გზაზე ადამიანი თავისუფალია და ცდილობს სრულყოს პიროვნული „მე“, როგორც ინტელექტუალური, ასევე ზნეობრივი თვალსაზრისით. ადამიანის არჩევანის უფლება – თვითონვე აირჩიოს სწორი გზა, დამატებით ფასს სძენს „ღვთის ხატის“ მიერ მიღებული არჩევანის მნიშვნელობას. უწმინდესის მოსაზრება, რომ ზნეობრივი და ინტელექტუალური სრულყოფა თავისუფალი ნებისყოფის შედეგი უნდა იყოს, გამორიცხავს ყოველგვარ ძალდატანებას და კიდევ ერთხელ ხაზს უსვამს იმ ჭეშმარიტებას, რომ სწორედ ასეთ პირობებში შეძენილ რწმენაზე დამყარებული ცოდნა უზრუნველყოფს პიროვნების ღვთიურ სამყაროს ორგანულ ნაწილად აღქმასა და შეგრძნებას, სულიერი მდგრადობის შენარჩუნებას. პატრიარქი იშველიებს კლიმენტი ალექსანდრიელის სიტყვებს: „უბრალო რწმენა ადამიანს ჰყოფს მონად, ხოლო რწმენა გააზრებული-მეგობრად ღვთისა“ *(ეპისტოლენი, 2012:27).*

ის აზრი, რომ რწმენა და მეცნიერება არ არის ურთიერთდაპირისპირებული ცნებები, რომ ისინი ავსებენ ერთმანეთს, გაბრიელ ეპისკოპოსის პიროვნების შესწავლაც კმარა. ილია ჭავჭავაძე მისი შეფასებისას, უპირველესად, ხაზს უსვამდა ეპისკოპოსის ენციკლოპედიურ განათლებას, მის მსოფლმხედველობაში რელიგიისა და მეცნიერების ორგანულ სინთეზს. ილია ჭავჭავაძე ამბობს: „მე არ ვიცი იმისთანა სხვა

კაცი,-საერო თუ სამღვდლო,-რომლის გულშიაც ერთად დაბინავებულიყოს სამოქმედოდ მეცნიერება და სარწმუნოება. განსვენებული ღრმად-მიწევნილი მეცნიერი იყო და იმოდენადვე ღრმად-მორწმუნეცა... მთელი მოძღვრება აწ განსვენებულის სახელოვანის მღვდელმთავრისა რომ აიღოთ, ძნელად იპოვით მაგალითს, რომ მეცნიერება გაეწიროს სარწმუნოებისათვის, ან სარწმუნოება-მეცნიერებისათვის. პირიქით, იგი სარწმუნოებას ამეცნიერებდა და მეცნიერებას ასარწმუნოებდა“ ***(ჭაჭავაძე, 1987: 420-421).***

კიდევ ერთი ერთი მცდარი აზრი, რომელიც საზოგადოების ერთ ნაწილში არსებობს, შემდეგში მდგომარეობს: რელიგიური რწმენის სიჭარბე დაბალი ინტელექტუალური ცოდნის შედეგია. დღესდღეობით ცხოვრების ყველა სფერო ვითარდება, პროგრესს განიცდის. ოცდამეერთე საუკუნეს, სრულიად სამართლიანად, უწოდებენ ინტელექტის საუკუნეს, რასაც ზემოთ მოცემული აზრის ლოგიკით თუ მივუდგებით, უნდა გამოეწვია რელიგიური რწმენის სრული გაუფასურება, მაგრამ „...ჩვენ საუკუნეში რელიგიური ცოდნის შემცირება რომ ცოდნის არაჩვეულებრივად მაღალ დონეს უკავშირდებოდეს, მაშინ სრულიად გაუგებარი გახდებოდა ის ფაქტი, რომ უკანასკნელ ხანს კვლავ შეიმჩნევა არაჩვეულებრივი სწრაფვა რელიგიისაკენ, რელიგიური რწმენის საოცარი გააქტიურება“ ***(ბალანჩივაძე, ასათიანი, 1997:334).***

მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის ტემპი მაღალი სიჩქარით იჭრება ჩვენ ყოველდღიურობაში, ინტელექტი დღითი-დღე აფართოებს შემეცნების საზღვრებს, მაგრამ მისი განვითარების პარალელურად არათუ მცირდება ადამიანებში რელიგიური რწმენა, პირიქით, ის უალტერნატივო საშუალებად ქცეულა ადამიანთა ნუგეშისსაცემად, სულიერი სიმშვიდის მოსაპოვებლად.

ოცდამეერთე საუკუნეში არსებული პრობლემების გადაჭრის სტრატეგიული საშუალებები ქრისტიანულ პედაგოგიკაშიც ძევს. რელიგიური აღზრდა სისტემატური, მიზანმიმართული და გეგმაზომიერი პროცესია, რომელშიც აქტიურად უნდა იყოს ჩართული ოჯახი, სკოლა, საზოგადოება. სწორედ მათი ერთობლივი მუშაობა განაპირობებს ადამიანში სულიერების ჩამოყალიბებას. ხშირია შემთხვევა, როცა

რომელიმე ფაქტორი ვერ მუშაობს ეფექტურად. განსაკუთრებით ამ პროცესში ძალიან რთულია გარემოს ფაქტორის მიზანმიმართული ჩართვა საერთო მიზნის მისაღწევად, რადგანაც გარემოში არსებული საზოგადოების მსოფლმხედველობა ყოველთვის განსხვავებულია, თუნდაც ზოგადსაკაცობრიო ღირებულებების მიმართ. ადამიანი ეტაპობრივად სწავლობს საზოგადოების მისწრაფებებსაც და საკუთარ თავსაც და ხშირად, რომ რელიგია უზენაესი და ღვთაებრივი არსის არსებობის რწმენაა, რომ ღმერთი სიყვარულია, სამყაროსთან ჰარმონიის შენარჩუნების უმნიშვნელოვანესი საშუალებაა, მაგრამ გარემომცველი სინამდვილის ზედაპირული აღქმა მის უძღებ ცნობისმოყვარეობას ვერ აკმაყოფილებს, დამატებით კითხვებს ბადებს: არსებობენ ადამიანები, რომლებისთვისაც უცხოა ქრისტიანული ღირებულებები, სულიერი ცხოვრებით ცხოვრება, სხვათა ბედნიერების ძიებაში საკუთარი ბედნიერების პოვნა, მაგრამ ისინი მატერიალურად უკეთესად ცხოვრობენ, ადვილად იმკვიდრებენ ადგილს სოციუმში და უკეთესად ახდენენ საკუთარი თავის რეალიზაციას, ხოლო ისინი ვინც ქრისტიანული ღირებულებებით ცხოვრობენ, ძალიან უჭირთ საზოგადოებაში საკუთარი ადგილის პოვნა, რომ სულიერება, ღირსება, ზნეობრივი სიწმინდე უფრო მეტად ხელისშემშლელი ფაქტორია, ვიდრე პირიქით. ასეთ მდგომარეობაში ბუნებით ეჭვიან ადამიანს ეჭვი ეპარება საკუთარ ღირებულებათა სისტემაში და „ამ შემთხვევაში არის საშიშროება ადამიანის სულის შესაძლო გაორებისა, იმ შეუგნებელი გაორებისა, რომელსაც იწვევს, ერთი მხრივ, ქრისტიანული წესების შესრულება და, მეორე მხრივ, ცხოვრების სრულიად არაქრისტიანული პრინციპები. სწორედ ამ გაორებას უნდა აღუდგეს წინ ჭეშმარიტი ქრისტიანული აღზრდა, რომელიც მდგომარეობს გონებრივ და ზნეობრივ განათლებაში, გამსჭვალული ქრისტიანული სულით და მტერია ყოველგვარი ფარისევლობის, ურწმუნოების, ცრუმორწმუნეობისა და კერპთაყვანისმცემლობისა“ ***(კვანტალიანი, 1990:31).***

ქრისტიანული აღზრდა მთელი თავისი აღმზრდელობითი შინაარსით ორიენტირებული უნდა იყოს ღვთისმსახურებაზე. გარკვეულ ასაკობრივ სტადიაზე უფრო მნიშვნელოვანია გარეგანი ღვთისმსახურება, მაგრამ ასაკობრივ

ზრდასთან ერთად, ყურადღება შინაგან ღვთისმსახურებაზე უნდა გადავიტანოთ, რომელიც მოიცავს მუდმივ ფიქრს ღვთის არსებობაზე, მისდამი შიშსა და სიყვარულზე, თავმდაბლობასა და ღვთიური ნების ერთგულებაზე, უდრტვინველად იმის მიღებაზე, რაც უფალს სურს. მომავალი თაობის სულიერ აღზრდაში უნდა ვიზრუნოთ გარეგანი და შინაგანი ღვთისმსახურების ორგანული ერთიანობის მიღწევაზე, რომლის გარეშე ქრისტიანული აღზრდით უფრო მეტად თვალთმაქცებს და ფარისევლებს მივიღებთ, ვიდრე ჭეშმარიტად ღვთიმოსავ ადამიანებს.

მართალია, სიკეთისა და ბოროტების, სიმართლისა და უსამართლობის, ადამიანურობისა და არაადამიანურობის შინაარსი კაცობრიობის შეგნებით დიდი ხანია გაცნობიერებულია და გარკვეულ ღირებულებათა სისტემაშია ასახული, მაგრამ ხანდახან ურთულესი ცხოვრებისეული პირობები, მატერიალიზმზე ორიენტირებული ყოფა ეჭვს აჩენს ზოგადსაკაცობრიო ღირებულებებისადმი. ადამიანი კი სოციუმის წევრია და ხშირად უძლურია პიროვნულად შეეწინაღმდეგოს არსებულ სინამდვილეს. როცა საზოგადოების დიდი ნაწილის მსოფლმხედველობრივ სისტემაში, ფაქტობრივად, სამყარო მხოლოდ მატერიალური სახით არის აღბეჭდილი, ყოველთვის არსებობს ცდუნება, მოწყდეს სულიერ საწყისს და გათავისუფლდეს სინდისის ბატონობისაგან. სამყაროს მხოლოდ საგნობრივი აღქმა და საკუთარი შესაძლებლობებში გადამეტებული შეფასება ხშირად ტექნიკურ პროგრესში ადამიანის ჩართულობის განცდით არის გამოწვეული, რაც იწვევს მატერიალური სამყაროსადმი ორგანული მთლიანობის განცდას და სულიერ ფასეულობებისადმი ეჭვს. ამის შესახებ ჩვენი პატრიარქი ბრძანებს:„ჩვენ ვცხოვრობთ ისეთ დროს, როდესაც მექანიზმის გენიას სურს მოაშთოს ადამიანი, როდესაც ამ მექანიზმს სურს გამოაძევონ ჩვენგან სული და დატოვონ მხოლოდ მკვდარი მატერია. ამან გამოიწვია კაცობრიობის მერყეობა სულიერ ფასეულობათა აღქმაში“ ***(ეპისტოლენი, 2012:27).***

ნებისმიერი ადამიანის ცხოვრებაში დგება პერიოდი, როცა იგრძნობს: ვერავითარი ტექნიკური მიღწევა სულიერ ფასეულობებს ვერ შეცვლის; რომ მატერიალურ ყოფასთან, მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესთან ყოველთვის თანწყობილ

ცხოვრებას ადამიანი მიჰყავს ორ გლობალურ პრობლემასთან: რამდენად დაიმორჩილებს ადამიანი საკუთარ თავს და რამდენად შეძლებს თვითრეგულაციის უნარწართმეული ადამიანი ტექნიკური მიღწევების მიმართვას, ბუნების ასათვისებლად მოპოვებული ძალაუფლების გამოყენებას საკუთარი სულიერი სამყაროს სრულქმნისათვის? ეს არის პრობლემა, რომლის დაძლევაში ქრისტიანულმა პედაგოგიკამ უდიდესი წვლილი უნდა შეიტანოს. მაგრამ ადამიანს აუცილებლად დაებადება კითხვა: ხომ არ ნიშნავს ქრისტიანული პრინციპებით ცხოვრება ამსოფლიურ ცხოვრებაზე უარის თქმას? ამ შეკითხვას ძალიან კარგად სცემს პასუხს უწმინდესის სიტყვები:„ჩვენ უფლება არა გვაქვს შევიძულოთ ქვეყანა, რამეთუ ის ღვთის ქმნილებაა, მაგრამ არც უნდა შევესისხლხორცოთ მას ბოლომდე, დაუდევრობამდე და გულგრილობამდე; ჩვენ გულში მუდამ უნდა ვიდოდეთ არა მიწასა ზედა, არამედ მისგან ამაღლებულნი. მხოლოდ ამ შემთხვევაში არ დავივიწყებთ მარადიულ ფასეულობას“ *(ეპისტოლენი, 2012:37).*

ზომიერება მატერიალურობასა და სულიერებას შორის და ორიენტაცია სულიერი ფასეულობებისაკენ არის გამოსავალი მატერიალური სამყაროს მიმართ ხარკის მოხდისა და იმქვეყნიურ სამყაროსთან ღირსეულად ზიარებისა. ქრისტიანული პედაგოგიკის ერთ-ერთი მიზანიც სწორედ ასეთი პიროვნების ჩამოყალიბება და აღზრდაა.

დაბოლოს, სულიერი ფასეულობებისადმი სწრაფვა მარადიული პარადიგმაა. მას ვერანაირი დროის დინება ვერ ჩაკლავს, ვერც მატერიალურ-ტექნიკური პროგრესი და ვერც საზოგადოების მატერიალისტურ აზროვნებაში არსებული ეჭვები. არსებულ ჭეშმარიტებას ადასტურებს მსოფლიოსა და ჩვენი ქვეყნის ისტორიული წარსული, რომ საქართველოზე დიდი ქვეყნები არსებობდნენ და აღარ არსებობენ, ჟამთა დინებამ ისინი მოსრა, მაგრამ გადარჩა მინიატურული ქვეყანა-საქართველო, რომლის გადარჩენის მიზეზები ჩვენი წინაპრების სულიერებისადმი სწრაფვაშიც უნდა ვეძიოთ.

გამოყენებული ლიტერატურა:
ეპისტოლენი, 2012: – სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი, მცხეთა-თბილისის მთავარეპისკოპოსი, ბიჭვინთისა და ცხუმ-აფხაზეთის მიტროპოლიტი ილია II, ეპისტოლენი, თბილისი.
ბალანჩივაძე, ასათიანი, 1997: – ბალანჩივაძე რ, ასათიანი ვ; პედაგოგიკის ფილოსოფიური საფუძვლები, თბილისი.
ვასაძე, 2000: – ვასაძე ნ., პედაგოგიკა, თბილისი.
კვანტალიანი, 1990: – კვანტალიანი გ., რელიგიური აღზრდის პრობლემა კლასიკურ პედაგოგიკურ მემკვიდრეობაში, თბილისი.
ცუცქირიძე, 2000: – ცუცქირიძე ზ., ლექციების კურსი პედაგოგიკაში, თბილისი.
ჭავჭავაძე, 1987: – ჭავჭავაძე ი., რჩეული ნაწარმოები ხუთ ტომად, ტ.V, თბილისი.

Roman Abashidze
(Shuakhevi, Georgia)

The Current Issues of Christian Education in the Context of Modernity

Summary

The area of scientific knowledge is sharply increasing in the age of scientific-technical progress and this leads to the illusion of hostility between knowledge and belief in one part of society and makes feels like that it is very difficult to find their way in society with religious outlook.

One of the goal of Contemporary Christian pedagogy is to weak and eliminate such public opinion and to develop outlook of the next generation, which will provide their duties with dignity, when cope with the God and the society too.

ასმათ დიასამიძე
(ბათუმი, საქართველო)

სკოლის მართვა ხელოვნებაა

თითოეული ადამიანი უნიკალურია,
დაჯილდოებული განუმეორებელი
და განსაკუთრებული ნიჭით,
ოღონდ ჩვენ ის უნდა აღმოვაჩინოთ.
ილია II

საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის უწმინდესი და უნეტარესი ილია II ეს შეგონება უპირველესად სკოლას და მის ხელმძღვანელობას ეკუთვნის. ამ ამოცანას აკისრებს სკოლას რეფორმის მოთხოვნებიც.იგი განსაკუთრებული გამოწვევებისა და პირობების წინაშე აყენებს სკოლის ხელმძღვანელსაც. დამოუკიდებლობა და მართვის დემოკრატიული პრინციპები მისგან გაცილებით მეტ მოქნილობას, მენეჯერულ თვისებებს და პროფესიულ ცოდნა-გამოცდილებას მოითხოვს, რადგან პირველ რიგში მასზეა დამოკიდებული სკოლის განვითარებისა და წარმატების ბედი, მასწავლებელთა შერჩევა და შემდეგ მათი პროფესიული ზრდა, სინათლის მატარებლებად ქცევა. პატრიარქის თქმით „სინათლის მატარებელი პიროვნება, თვითონ ხდება მანათებელი“ ***(შეგონებები, 2012: 186)***. ამიტომ იგი კარგად უნდა იცნობდეს საგანმანათლებლო დაწესებულების როგორც მართვის სისტემებს, ისე ხელმძღვანელთა ტიპებს, რომ გაითვალისწინოს თავის საქმიანობაში.

არსებობს მართვის სხვადასხვა სისტემები, რომლებიც განსხვავდებიან ფორმითა და შინაარსით. განვიხილოთ ზოგიერთი:

მართვა შრომის შედეგების მიხედვით. ამ სისტემის ელემენტები აისახებოდა ამერიკისა და იაპონიის განათლების მართვის პრაქტიკაში, მაგრამ ამ სისტემას უფრო ფინეთის სკოლებში იყენებდნენ. ფინელმა სპეციალისტებმა ხელმძღვანელთა მოღვაწეობის შრომის შედეგების მიხედვით დაგეგმვის პირობებად მიიჩნიეს შემდეგი:

1) მართვა შედეგების მიხედვით ყოველ კონკრეტულ სტრუქტურაში უნიკალურია;

2) ასეთი სისტემა მოწოდებულია სრულყოს პერსონალის კვალიფიკაცია;

3) მართვა – ეს არის ხელქვეითთათვის ხელშეწყობა მათთვის მიცემული დავალებების წარმატებით შესრულებაში.

4) შედეგების მიხედვით მართვის ძირითადი იდეა ეს არის მოწესრიგებული ფორმა, რომელიც ცალკეულ ინდივიდებს ან მათ ჯგუფებს აერთიანებს გარკვეული შედეგების მისაღწევად.

მართვა შრომის შედეგების მიხედვით შეიძლება განისაზღვროს, როგორც მართვის განვითარების ერთობლივი სისტემა, რომლის დახმარებითაც მიიღწევა კოლექტივის ყველა წევრთან შეთანხმებული შედეგები. ამასთან, ეფექტურად გამოიყენება ყოველი მათგანის შემოქმედებითი უნარები, ამიტომაც ხელმძღვანელობის ტექნიკა ნებისმიერ დაწესებულებაში უნიკალურია, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელია.

შედეგების მიხედვით ხელმძღვანელობა, როგორც ხელმძღვანელის, ისე ხელქვეითისათვის, მიზნის მიღწევის დამოუკიდებელ საშუალებას გულისხმობს. სკოლის ხელმძღვანელს და ყველა მასწავლებელს უნდა ესმოდეს, რომ ,,მასწავლებელთა პროფესიული განვითარება აუცილებელი არაა მხოლოდ მასწავლებლობის უფლების მოსაპოვებლად, თუ შესანარჩუნებლად, არამედ უკეთესი საგანმანათლებლო შედეგების მისაღწევადაც“ ***(დიასამიძე, 2012: 84).***

შედეგების მიხედვით მართვისას ინიციატივიანი და შემოქმედებითი პერსონალი უძვირფასესი რესურსია. მისი გამოყენების საფუძველია რწმენა იმის, რომ ყოველ ადამიანს, მიუხედავად იმისა, თუ თანამდებობრივი კიბის რომელ საფეხურზე დგას იგი, ხელეწიფება თვითგანვითარება. ხელმძღვანელი დემოკრატიული, მოქნილი, თანამშრომლობისათვის მზადმყოფია, შეუძლია ენდოს თავის თანამშრომლებს. ხელქვეითებს საკუთარი თავის მაქსიმალური გამოვლენის საშუალებას აძლევს.

შედეგების მიხედვით ხელმძღვანელობა ორიენტირებულია ყოველივე უკეთესზე ადამიანში, იმაზე, რომ თავიანთი ბუნებით ყველანი კეთილგანწყობილნი არიან და სწამთ საკუთარი შესაძლებლობების.

მართვა მიზნების მიხედვით. ამ სისტემის მიხედვით მთელი საქმიანობის ძირითადი არსი მიზნების დასახვაა. ყურადღება ექცევა შრომის პროცესს და არა შედეგს. ხელფასი გამოითვლება თანამდებობის ღირებულების სამუშაო დროზე გამრავლებით. მხოლოდ ხელმძღვანელი რგოლი მოიაზრებს მთლიან პროცესს, ითვალისწინებს შედეგს, დანარჩენი კი პასუხისმგებელია გარკვეულ ელემენტებზე ისე, რომ არც აქვთ გაცნობიერებული მისი შრომით რა შედეგი ექნებოდა დაწესებულებას. ხელმძღვანელობის ასეთი სისტემის დროს შედეგზე მთლიანად პასუხისმგებელია ხელმძღვანელი. მართვის ამ სისტემის დროს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ყველა თანამშრომლის მიერ მიზნის საფუძვლიანად გაცნობიერებას და რეალიზებისათვის მზადყოფნას.

მართვა მატერიალური სტიმულირებით. მართვის ამ სისტემის დროს მყარი ხელფასები ენიშნებათ მხოლოდ ხელმძღვანელსა და მის მოადგილეებს. ყველა დანარჩენის საწყისი სატარიფო განაკვეთები გათანაბრებულია, მაგრამ ყოველ მათგანს მუშაობის წლიური შედეგების მიხედვით მათ სხვადასხვა დამატებები დაერიცხებათ და ბოლოს მიიღება სპეციალისტის **„საერთო** ღირებულება". მაგრამ როცა თანამდებობრივი სარგოების მკაცრი იერარქია იგება და კრიტერიუმებად აღებულია დასკვნები იმის შესახებ, თუ რომელი თანამდებობაა დაკავშირებული მეტად თუ ნაკლებად მნიშვნელოვან საქმეებთან, ამას შეუძლია სერიოზულ ცდომილებამდე მიიყვანოს ხელმძღვანელი, გაუგებრობა და წყენა დაიბადოს, ზოგიერთი არამყარი „წყნარი ნავსაყუდელებით" უზრუნველყოს და საბოლოოდ გასრისოს ის ჯანსაღი კონკურენცია, რაც ნამდვილ ლიდერებს გამოავლენს.

მართვა დაწესებულების მდგომარეობის ანალიზის საფუძველზე. ანალიზის შედეგები შესაძლებელია გამოიხატოს როგორც სტატისტიკური და სხვა ციფრობრივი მონაცემების, ისე პროგნოზების ფორმით. ამ დროს გათვალისწინებული უნდა იყოს სკოლის მოსწავლეთა რაოდენობა და ზრდის პერსპექტივა, სწავლება-სწავლის მდგომარეობა და მოლოდინები, პედაგოგთა შემადგენლობა და პროფესიული განვითარების პროგნოზები, სკოლის განვითარების ხელისშემშლელი და ხელშემწყობი ფაქტორები და სხვა. ამის

გათვალისწინებით იგეგმება გრძელვადიანი განვითარება და ისახება უახლოესი დროის მიზნები.

საერთოდ სკოლის ხელმძღვანელობის რომელ სისტემასაც არ უნდა ირჩევდეს დირექტორი, გვერდს ვერ აუვლის სკოლის არსებული მდგომარეობის გათვალისწინებას. წარმოდგენილი მართვის სისტემებიდან ზოგიერთი აშკრად შეუსაბამოა სკოლის ცხოვრების მართვასთან, მაგრამ პიროვნება, რომელიც თავზე აიღებს სკოლის ხელმძღვანელის პასუხისმგებლობას, უნდა იცოდეს ისინი, რადგან ყველაშია რაღაც პოზიტიური, გასაზიარებელი და გამოსაყენებელ–გასათვალისწინებელი.

სკოლის რეფორმის წლებში მიღებული დოკუმენტების მიხედვით, ყველაზე მიღებულ მართვის ფორმად ჩანს **მონაწილეობითი მართვა,** რაც გულისხმობს სკოლის ცხოვრების მნიშვნელოვანი საკითხების გადაწყვეტაში სკოლის თემის აქტიურ მონაწილეობას. სკოლის თემში კი მოიაზრებიან მასწავლებლები, მოსწავლეები, მშობლები, სკოლის ადმინისტრაცია, ანუ ყველა, ვინც სკოლის ინტერესებითაა გაერთიანებული. ამის განხორციელების გზა სამეურვეო საბჭოზე გადის, რომელშიც წარმოდგენილი არიან როგორც მასწავლებლების, მშობლებისა და მოსწავლეების, ასევე სახელმწიფოს წარმომადგენლებიც. სამეურვეო საბჭო სტრატეგიულ როლს ასრულებს სკოლის მართვაში, რაც გულისხმობს სკოლის მიზნებისა და პრიორიტეტების განსაზღვრას, ამ მიზნების მისაღწევი პოლიტიკის შემუშავებასა და სკოლის განვითარების ზედამხედველობას ***(სკოლის.., 2006: 9).***

მონაწილეობითი მართვა სამ ძირითად პრინციპს ემყარება:

1. გადაწყვეტილების მომზადების და მიღების პროცესში ჩართვის უფლება აქვს ყველა მსურველს, რომელზეც აისახება ეს გადაწყვეტილება;
2. მონაწილეობა არ არის აუცილებელი და იძულებითი;
3. მიღებული გადაწყვეტილებების შესრულებას ყველა მხარს უჭერს, მიუხედავად იმისა, მონაწილეობდა თუ არა მომზადების ან მიღების პროცესში.

მონაწილეობითი ხელმძღვანელობის პროცესში გადაწყვეტილების მიღების პროცედურები წინასწარ შეთანხმებულია. ადმინისტრაციის წარმომადგენლობის, მოსწავლეების, სხვა თანამშრომლების, მშობლების წარმომადგენლების როლები წინასწარ განსაზღრულია. ამდენად, გადაწყვეტილების მიღების პროცედურები დემოკრატიული გზით არის მიღებული და დანერგილი, მათი შეთანხმებაც ურთიერთშეთანხმებით მიმდინარეობს.

სამეურვეო საბჭოს წევრთა უფლება-მოვალეობები, წევრობის ვადები და მუშაობის სახელმძღვანელო პრინციპები „ზოგადი განათლების შესახებ" საქართველოს კანონით, სამეურვეო საბჭოს დებულებითა და სკოლის წესდებით განისაზღვრება. მონაწილეობითი მართვის ეს ორგანო არა მარტო იღებს სტრატეგიულ გადაწყვეტილებას, არამედ მუდმივად თვალყურს ადევნებს, რომ სკოლაში ყველას მიეცეს აზრის გამოხატვისა და სკოლის მუშაობის გაუმჯობესების პროცესში მონაწილეობის საშუალება.

გადაწყვეტილების მიღების შემდეგ, სკოლა აკონტროლებს და აფასებს მიღწეულ შედეგებს, რაც მხოლოდ მდგომარეობის კრიტიკული ანალიზის მეშვეობით არის შესაძლებელი.

ხელმძღვანელობის ეს სტილი ხელს უწყობს მოსწავლეთა თვითმმართველობის, პედაგოგიური საბჭოს, მშობელთა და მასწავლებელთა ურთიერთშეთანხმებულ, ეფექტურ მუშაობას. აქ წინა პლანზე დგას შიდა სასკოლო მართვის აქტიური საქმიანობა. ეს სკოლის ხელმძღვანელობის სტილის მიმართულებაა – შეიქმნას ადამიანთა ისეთი გაერთიანება, რომელშიც პიროვნებათშორისი დამოკიდებულებანი გაშუალებული იქნება ერთობლივი საქმიანობის საზოგადოებრივად მნიშვნელოვან შინაარსთან. ამიტომ ითვლება, რომ მართვის სისტემათაგან თანამედროვე სკოლაში ყველაზე ეფექტიანი სწორედ ეს – დემოკრატიული პრინციპებით მოქმედი მართვის ფორმა უნდა იყოს. თუმცა ყველა ხელმძღვანელმა თვითონ უნდა აირჩიოს სისტემა და საკუთარი სტილი მოძებნოს. ადამიანები და სიტუაციები მუდმივად იცვლებიან, ამიტომ ხელმძღვანელი ყოველთვის უნდა ფლობდეს ვითარებას და ამის შესაბამისად ირჩევდეს წარმატების მიღწევის გზასაც.

ათწლეულების მანძილზე, რგოლში „ადამიანი – თანამდებობა – ავტორიტეტი", ძირითადი შუა რგოლი (თანამდებობა) იყო. ახლა მთავარ რგოლად **პიროვნება** იქცა, რითაც ბევრი რამ შეიცვალა საკადრო პოლიტიკაში. ახლა ახალი ტიპის ლიდერები სჭირდება სკოლას, ქვეყანას. ლიდერები შემოქმედნი, მოაზროვნეები, გარდამქმნელები, რომელთაც შეუძლიათ აღძრან გარშემომყოფთა ინტერესი საკუთარი თავის, საკუთარი იდეებისა და პროექტების მიმართ, ფლობენ საქმიანი კონტაქტების დამყარების, ინფორმაციის მიღების, დამუშავების და გამოყენების ხელოვნებას. აქვთ მომავლის ხედვის უნარი, შეუძლიათ დარაზმონ და გაიყოლიონ ადამიანები, მოხერხებულად შექმნან ამისთვის საჭირო სტრუქტურები. მათ უნდა შეეძლოთ საკუთარ თავზე გამარჯვებაც. ბუდიზმის ფუძემდებელი ბუდას ეკუთვნის სიტყვები „თუ ბრძოლაში ვინმე ათას ადამიანს დაამარცხებს, ხოლო მეორე კი მხოლოდ თავისთავზე გაიმარჯვებს, მაშინ სწორედ ეს მეორე ითვლება ყველაზე დიდ გამარჯვებულად *(ბერიძე, 2010: 50).* ასეთი ლიდერები, ხელმძღვანელები კარგად უნდა ფლობდნენ საგანმანათლებლო დაწესებულების მართვის ფსიქოლოგიურ და პედაგოგიურ ასპექტებს. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მათთვის იცოდნენ, რომ ხანგრძლივი კვლევებისა და მეცნიერული ანალიზის შედეგად დადგენილია საგანმანათლებლო დაწესებულებების ხელმძღვანელთა ტიპები, „რის საფუძვლადაც აღებულია დაწესებულების ამოცანების გადაწყვეტისას ხელქვეითთა ტრანსფორმაციის ხარისხი მმართველობითი საქმიანობის პროცესში. ანუ **ესაა ხელმძღვანელთა ტიპები, რომელთაც უმაღლეს მიღწევებზე მოტივირებული თანამშრომლების ჩამოყალიბების უნარი გააჩნიათ.** ასეთ ხელმძღვანელთა ტიპებია: **ექსპერტი, კონსულტანტი, კურატორი, კოორდინატორი, აქტივიზატორი"** ***(ლოზინსკაია, 2007: 39).***

ექსპერტი – დამოუკიდებლად იღებს გადაწყვეტილებებს, თუ როგორ მოიქცეს ამა თუ იმ შემთხვევაში. ის ხელმძღვანელობს ინსტრუქციებით, ენდობა მხოლოდ საკუთარ თავს და ოფიციალურ დოკუმენტებს. იგი თავიდან აცილებს ხელქვეითებს პრობლემების გადაწყვეტის აქტიურ დამოუკიდებელ ძალისხმევას. მისთვის ყველაზე მთავარია,

შეინარჩუნოს ტრადიციები და არ დაარღვიოს წონასწორობა მისდამი დაქვემდებარებულ სისტემაში.

კონსულტანტი – უფრო ხშირად გამოცდილი ხელმძღვანელი – პრაქტიკოსია. ის ნათლად ხედავს პრობლემების გადაწყვეტის ყველა შესაძლო ვარიანტს, ეხმარება ხელქვეითებს აირჩიონ სწორი მიმართულება; განუმარტავს, როგორ შეიძლება მიღწეულ იქნას დადებითი შედეგი. მოცემული ქცევის მოდელი ეფექტურია, თუ არ გადაიქცევა ხელქვეითის დაწვრილმანებულ მეურვეობაში.

კურატორი – მისი დევიზი მორალური მხარდაჭერაა. ის საკუთარი შესაძლებლობების რწმენას უმტკიცებს ხელქვეითებს; უთანაგრძნობს წარუმატებლობის შემთხვევაში; ახარებს მათი წარმატებები; იგი არ არის ყოველთვის კომპეტენტური პრობლემების გადაწყვეტისას, მაგრამ მოხერხებულად ქმნის პირობებს თავისი ხელქვეითებისათვის მათი უნარების რეალიზაციისათვის.

კოორდინატორი – კარგად ფლობს ორგანიზაციის მართვის მექანიზმებს, ოპერატიულად რეაგირებს მომხდარ მოვლენებზე, კონტროლს უქვემდებარებს სიტუაციას. მიზანშეწონილად მიიჩნევს, საკითხები გადაწყდეს იმ დონეზე, რომელზეც ისინი წარმოიქმნება. უფლებამოსილების ნაწილობრივ დელეგირებას ახდენს დაქვემდებარებულ პირებზე, მაგრამ ხელმძღვანელის პასუხისმგებლობას იტოვებს.

აქტივიზატორი – მას შეუძლია შეიცვალოს მმართველობის სტილი შექმნილი პრობლემების ხასიათის მიხედვით, იაზროვნოს მასშტაბურად, სისტემატურად და კომპლექსურად. შეუძლია განაწყოს კოლექტივი შემოქმედებითი ძიებისადმი; სწორად, მოხერხებულად გამოიყენოს ხელქვეითთა მონაცემები ***(ლოზინსკაია, 2007: 40).***

თუ წარმოდგენილ ხელმძღვანელთა ტიპებს საფუძვლიანად გავაანალიზებთ, დავინახავთ, რომ მათი საქმიანობის ეფექტი დამოკიდებულია შესაბამის სიტუაციაში გამოყენებაზე, ამასთან, პირველი ორის როლი (ექსპერტი, კონსულტანტი) უფრო დამწყები ხელმძღვანელებისათვისაა დამახასიათებელი, გამოცდილები უფრო კურატორის, კოორდინატორისა და აქტივიზატორის როლებს ირგებენ, თუმცა მართვისას ხელმძღვანელმა თუ არ გაითვალისწინა

პირობები, სადაც უხდება მოღვაწეობა და ისე არ წარმართა საქმიანობა, ეფექტურობა მისი მცდელობისა დაბალი იქნება.

თანამედროვე სკოლაში, სადაც მონაწილეობითი მართვა დემოკრატიული ცხოვრებისა და საქმიანობის წესად იქცა, ხელმძღვანელის იმ ხუთი მოდელიდან სამი (კურატორი, კოორდინატორი, აქტივიზატორი) აშკარად პრიორიტეტულად ჩანს, რადგან ამ ტიპის ხელმძღვანელები ფლობენ პედაგოგიურ და ფსიქოლოგიურ ხერხებსა და მეთოდებს სასწავლო პროცესში მონაწილეებთან თანამშრომლობისათვის, მზად არიან მხარი დაუჭირონ მათ და ყველა პირობა შეუქმნან შესაძლებლობათა სრული რეალიზებისათვის.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ბერიძე, 2010: – ბერიძე ა., აღზრდის ფსიქოლოგიური საიდუმლოებანი, – კრ.: „ფსიქოლოგიური გამოკვლევები", IV, ბათუმი.

დიასამიძე, 2012: – დიასამიძე ა., თანამედროვე სკოლის მართვა და ხელმძღვანელობა, ბათუმი.

ლოზინსკაია 2007: – ლოზინსკაია ნ., „ვირგებთ როლს. ხელმძღვანელის ქცევის რომელ მოდელს მოაქვს მეტი წარმატება", თარგმნა ნ. გოგაძემ, ჟურნ. "სკოლის მართვა", №1.

სკოლის.., 2006: – სკოლის მართვის სახელმძღვანელო, თავისუფლების ინსტიტუტი, თბილისი.

შეგონებები.., 2012: – შეგონებები საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ს 1979-2012 წლებში გამოქვეყნებული ეპისტოლეების მიხედვით, შეგონებები ამოწერეს და საძიებლები შეადგინეს ნანი გუგუნავამ და გიორგი (იური) ბიბილეიშვილმა, ბათუმი.

Asmat Diasamidze

The Management of School Is Art

The paper presents various systems and types of heads that will enable school leaders to choose the best one and use it in practice.

დალი ფუტკარაძე
(ბათუმი, საქართველო)

სულიერი ღირებულებების ფორმირება სკოლამდელი განათლების საფეხურზე

სახელმწიფოებრიობისათვის უაღრესად მნიშვნელოვანია მაღალი სულიერი ღირებულებების მქონე, მორწმუნე, ერთსულოვანი ერის არსებობა. საქართველო ისტორიულად ქრისტიანული ქვეყანაა და მას ყველა დროში აძლიერებდა ეროვნულ ღირებულებებზე აღზრდილი, მშობლიურ მიწა-წყალზე და დედა ენაზე შეყვარებული, ღვთისმოყვარე და ღვთისმოშიში ხალხი. იმისათვის, რომ გლობალიზაციის რთულ ეპოქაში საქართველო იყოს დემოკრატიული, ტოლერანტული, ერთიანი, ძლიერი, აუცილებელია მომავალი თაობების აღზრდა ზოგადსაკაცობრიო ღირებულებებზე. იმავდროულად, არ უნდა დაიკარგოს ძველი, ეროვნული ტრადიციები და კულტურულ-სულიერი ფასეულობები. ამაზე ყურადღებას ამახვილებს სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი, უწმინდესი და უნეტარესი ილია II. იგი ბრძანებს: "დრონი იცვლებიან, მაგრამ ახალი ღირებულებების შეთვისებისას არ უნდა დავკარგოთ ეროვნული და ზნეობრივი ფასეულობები. სულიერი ღირებულებების გარეშე ნებისმიერი ადამიანი ფასს კარგავს და იგი ქვეყანას სიკეთეს ვერ მოუტანს, ამიტომ თაობები უნდა აღიზარდონ ჯანსაღი სულით, ქვეყნისადმი ერთგულებით" ***(სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, 2008: 150).***

აქედან გამომდინარე, წარმოდგენილი ნაშრომი აქტუალურია, ვინაიდან დრომ, კომპიუტერიზაციის ეპოქამ ქართული განათლების სისტემას თანამედროვეობის შესაბამისი მოთხოვნები წაუყენა. XXI საუკუნის გარიჟრაჟზე მკვეთრად იგრძნობა განათლებული, ერუდირებული, მაღალი იდეალების მქონე ადამიანის აღზრდის საჭიროება, მომავლის სრულფასოვანი მოქალაქის, მშენებლისა და შემოქმედის სულიერი სახის განმსაზღვრელი ესთეტიკური გაწვრთნილობა, ყველაფერ ამას კი საფუძველი ეყრება სკოლამდელ დაწესებულებაში.

სკოლამდელ ასაკში იწყება ბავშვის მორალურ-ზნეობრივი სახის ფორმირება, რაც მიმდინარეობს

მრავალმხრივი საქმიანობის პროცესში: თამაშში, ყოფაში, სწავლაში, სხვა ბავშვებთან და უფროსებთან ურთიერთობაში. ამ პროცესში უნდა დაეუფლოს ბავშვი ისეთ ცნებებს, როგორიცაა გულწრფელობა, სათნოება, სიბრალული, ამხანაგობა, პატრიოტიზმი, მშობლიური ენის სიყვარული, ტრადიციების პატივისცემა და სხვა. ამ მორალური ნორმების ჩამოყალიბებაში ოჯახთან ერთად გადამწყვეტი როლი აკისრია სკოლამდელ დაწესებულებას.

თუმცა საქართველოს სინამდვილეში ეს დაწესებულებები სრულყოფილად ვერ პასუხობს დღევანდელობის მოთხოვნებს. საბავშვო ბაღს, როგორც განათლების სისტემის ერთ-ერთ მთავარ რგოლს, ტრადიციულად გააჩნია აღზრდის უსაზღვრო შესაძლებლობები, მაგრამ, სამწუხაროდ, ვერ ხერხდება ამ შესაძლებლობების სრულყოფილად ათვისება. ამის მიზეზი კი, უპირველესად, კვალიფიციური კადრების ნაკლებობაა.

აღნიშნული პრობლემა ერთ-ერთი უმთავრესია სკოლამდელი აღზრდის დაწესებულებებში. საჭიროა მეტი ყურადღება დაეთმოს შესაბამისი კვალიფიკაციის სპეციალისტების მომზადებას და მათთვის აუცილებელი თანამედროვე მეთოდოლოგიის დახვეწას.

ადამიანის ცნობიერების ფორმირება იწყება სკოლამდელ ასაკში, მათ შორის, საბავშვო ბაღშიც, სადაც ბავშვი თავის ოჯახსგარე ცხოვრების პირველ ეტაპს გადის. ამ სააღმზრდელო – საგანმანათლებლო სივრცეში ბავშვი იწყებს საკუთარი თავისა და გარემოს შეცნობას, ამიტომ, სასურველია, ეს გზა ყველა ბავშვმა გაიაროს, რადგან სისტემატური პედაგოგიური ზემოქმედების მოხდენის გარეშე არ შეიძლება დაუბრკოლებლად განვითარდეს ის სუსტი თუ ძლიერი, ფიზიკური თუ სულიერი ჩანასახები, რაც ბავშვს დაბადებიდან თან მოყვება.

ნაშრომში ხაზგასმულია, რომ სკოლამდელ პერიოდს ადამიანის აღზრდასა და განვითარებაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს.. „ამ პერიოდში იწყება მისი საზოგადოებრივი ფორმირების პროცესი, მრავალმხრივი განვითარება, ხასიათის შემუშავება – ჩამოყალიბება, რაც შემდეგ მთელი ცხოვრების მანძილზე გაყვება და უკვე ზრდასრულ ასაკში განსაზღვრავს მის მოქმედებებს” ***(ბასილაძე, 1999: 37).***

როგორც ილია ჭავჭავაძე ამბობდა, “ბავშვი სათავეა დიდი ადამიანისა” და ეს სათავე სუფთა და ღირებული რომ იყოს, აუცილებელია მაღალზნეობრივი ღირებულებების ჩანერგვა საბავშვო ბაღიდანვე.

ანტიკური ხანის დიდი მოაზროვნეები დემოკრიტე და არისტოტელე მიიჩნევდნენ, რომ ბავშვი “სუფთა დაფაა”, რომლის სულზე მემკვიდრეობით არაფერია დაწერილი. მათი აზრით, აღზრდაა ის მწერალი, რომელიც ამ სუფთა დაფას ავსებს ყველა იმ თვისებით, რაც ზრდასრულ ადამიანს ახასიათებს.

მოგვიანებითი ხანის მოაზროვნეთა უმეტესობა კი თვლის, რომ სწორი აღზრდა ავითარებს იმას, რაც ბავშვს ბუნებით მიეცა. სწორი აღზრდა არის საფუძველი ნიჭის განვითარებისა, განათლებისა, კარგი ჩვევების შემუშავებისა და ცუდის დაძლევისა, სულიერი ღირებულებების შეძენისა და სრულყოფილების მიღწევისა.

ნაშრომში საუბარია სრულყოფილი, ჰარმონიულად განვითარებული, ზნეობრივად სრულქმნილი, მაღალადამიანური ღირებულებების მატარებელი პიროვნების აღზრდაში სოციალურ გარემოს, ოჯახის როლსა და მნიშვნელობაზე, თუმცა .ისიც გასათვალისწინებელია, რომ სოციალური გარემო არ არის განმსაზღვრელი.

საბავშვო ბაღში მისული ბავშვი არ წარმოადგენს “სუფთა დაფას”. მას უკვე აქვს გარკვეული ცოდნა გარე სინამდვილის შესახებ, ქცევის გარკვეული ნორმები და მეტყველების გარკვეული უნარ-ჩვევები. სკოლამდელი დაწესებულების მიზანი და ვალდებულებაა პროგრამულ მოთხოვნათა შესაბამისად, ასევე, ბავშვში უკვე არსებული ბაზისის, ასაკობრივი და პიროვნული თვისებების გათვალისწინებით, კორექცია გაუკეთოს სხვადასხვა სოციალურ-კულტურული ოჯახებიდან გამოსული აღსაზრდელების ცოდნასა და უნარებს.

საბავშვო ბაღის ასაკში ბავშვებს უვითარდებათ გემოვნება, ნებისყოფა, მეხსიერება, გარესამყაროს უკეთ შეცნობისა და სხვადასხვა მოვლენის აღქმის უნარ-ჩვევები. ამ ასაკში ისინი შედარებით უფრო დამოუკიდებელნი ხდებიან, რაც აღმზრდელმა უნდა გამოიყენოს აღსაზრდელებში დამოუკიდებლობის, თვითმომსახურების, შრომის სიყვარულის,

თანატოლებთან ურთიერთობის, ტოლერანტობისა და სხვა ღირებულებების აღზრდისათვის ***(ბიბილეიშვილი, ტულუში, 2002: 57).***

ამავე დროს, ბავშვში ადრეული ასაკიდან უნდა იქნას განვითარებული შემოქმედებითი აქტივობა, ესთეტიკური გემოვნება, საკუთარი ძალებით სილამაზის შექმნა. აუცილებელია მათში ხელოვნებისადმი ინტერესის გაღვივება, რაც არის მაღალი ზნეობის ფორმირების დასაბამი.

ყველაფერი ეს რომ შეძლოს, უპირველესად, აღმზრდელი თავად უნდა იყოს მაღალი სულიერი ღირებულებების მატარებელი, ტაქტიანი, მოზომილი, დახვეწილი. უნდა ერკვეოდეს ხელოვნების სფეროებში, ფლობდეს კულტურულ უნარ-ჩვევებს. ამ მიზნით ნაშრომი იძლევა ბევრ საინტერესო მეთოდურ რჩევა-დარიგებას.

ნაშრომში გათვალისწინებულია პედაგოგიკის ცნობილი წარმომადგენლების გამოცდილება და ნააზრევი ბავშვის ზნეობრივი აღზრდის საკითხებზე.. ამ მიმართებით განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს იაკობ გოგებაშვილის მოსაზრებებს. იგი თვლიდა, რომ კაცი, რომელიც არაა კეთილშობილი, ვერ შეძლებს სამშობლოს სიყვარულს; კაცი, რომელიც პატივს არ სცემს სხვა ერს, არაა პატრიოტი: "ქვეყნიერებაზე არ იკარგება არა მარტო ნიჭიერება, არამედ ზნეობრივი ენერგიაც" ***(გოგებაშვილი, 1982: 97).*** დიდი პედაგოგი ითხოვდა, ბავშვში პატარაობიდანვე გაეღვივებინათ კეთილი გრძნობები, სხვათა სიკეთისათვის ზრუნვა, უფროსებისათვის ანგარიშის გაწევის, სიბრალულისა და მადლის უნარი, ბუნების, ცხოველებისა და ფრინველების სიყვარული.

უდიდესი მორალისტი ილია ჭავჭავაძე განათლებულობაზე წინ აყენებდა ზნეობრივ აღზრდას. იგი წერდა: "საკმაო არ არის, რომ კაცი მეცნიერი იყოს. ამასთანავე იგი კაციც უნდა იყოს. საჭიროა, ადამიანს ბავშვობიდან ჩავუნერგოთ პატიოსნება, ნამუსიანობა, კაცთმოყვარეობა."

შვეიცარიელ პედაგოგს იოჰან პესტალოცს მიაჩნდა, რომ ბავშვის აღზრდაში უმთავრესია მისი სულიერების აღზრდა, მასში სათნოებისა და ადამიანებისადმი თანაგრძნობის გაღვივება ***(გობრონიძე, 1993: 112).***

ნაშრომში განხილულია ბავშვის აღზრდა-განვითარებისა და ცნობიერების სრულყოფის მრავალმხრივი

პროცესი, რაც ადამიანის ქცევისა და მოქმედების გარკვეული სისტემის, ნორმებისა და ფასეულობების ათვისების ერთობლიობას გულისხმობს.. სწორედ ეს რთული პროცესი ახდენს უკვე ზრდასრული ადამიანის სოციალიზაციას, გამოუმუშავებს მას სრულფასოვნების განცდას და უყალიბებს საზოგადოებაში თვითდამკვიდრების უნარს. ადამიანი ხომ ბიოლოგიური არსებიდან სოციალურ, საზოგადოებრივ არსებად იქცევა აღზრდის, განათლებისა და განვითარების გზით და ამ რთულ გზას, ძირითადად, სკოლამდელი ასაკის დაწესებულებაში – საბავშვო ბაღში ეყრება საფუძველი.

საბავშვო ბაღია დღეს ერთ-ერთი დაწესებულება, სადაც ორგანიზებულად, კვალიფიციურად და მეცნიერულად დასაბუთებული გეგმისა და მეთოდების საფუძველზე უნდა წარიმართოს მოზარდის სულიერი ფორმირება და საზოგადოებაში მისი ინტეგრირება თუმცა პედაგოგიკა მუდამ აღიარებდა პიროვნების სულიერ ფორმირებაში სოციალური გარემოს როლს თავისი მიკრო, მაკრო, მეზო თუ მეგა ფაქტორებით ***(საგანმანათლებლო პროგრამა.., 2000: 11).***

საყოველთაოდ მიღებულია მოსაზრება, რომ ძლიერია ოჯახის გავლენა აღსაზრდელზე. ცნობილი მოღვაწენი და მოაზროვნენი ოდითგანვე მიიჩნევდნენ, რომ ბავშვს უნდა ჰქონოდა შესაფერისი გარემო, კარგი წრე და სათანადო უნარ-ჩვევები საზოგადოებაში კუთვნილი ადგილის დასაკავებლად. წარსულის გამოცდილებაზე დაყრდნობით, სადღეისო მოთხოვნებისა და სირთულეების გათვალისწინებით, აუცილებელი ხდება შესაბამისი ინოვაციური გზების ძიება თანამედროვე, სამართლიანი, ჰუმანური, მორწმუნე, დამოუკიდებელი თაობების აღსაზრდელად, რომლებიც ალღოს აუღებენ გლობალიზაციის პროცესს და პატივს სცემენ არა მარტო თავის ქვეყანას, არამედ ყველა ერსა და ქვეყანას. ამაში კი ძალიან მნიშვნელოვანია ის გარემო, სადაც ბავშვი იზრდება და ცხოვრობს ***(სიგუა, 1951: 41).***

XVII საუკუნის ინგლისელი ფილოსოფოსი ჯონ ლოკი წერდა: "როგორი დარიგებებიც არ უნდა აძლიოთ ბავშვს, ზრდილობიანობის, როგორი ბრძნული გაკვეთილებიც არ უნდა გადასცენ მას ყოველდღიურად, უფრო მეტ გავლენას მის ყოფაქცევაზე და სულიერებაზე მოახდენს წრე, რომელშიაც ის იმყოფება და იმათი ყოფაქცევა, ვინც მას უვლის და ზრდის".

ექვს წლამდე ასაკის პირი სხვებისგან იღებს მაგალითს. ამ ასაკში მას არ გააჩნია საკუთარი ქმედებების გააზრების უნარი, რაც უბიძგებს მიმბაძველობისაკენ. სწორედ ამ დროს, ამ ეტაპზე საზოგადოებას ეკისრება მასწავლებლის ტვირთი. ბავშვმა არ უნდა აიღოს გარე სამყაროსგან ქურდობის, სიცრუის, კაცთმოძულეობის მაგალითი. ის უნდა აღიზარდოს მეგობრულ, მოსიყვარულე, ერთიან გარემოში, უნდა შეისისხლსორცოს ყველა ის დადებითი თვისება, რაც ამაღლებს ადამიანის სულიერ სამყაროს, ამდიდრებს და აფაქიზებს მის შინაგან **მე**-ს.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, ნაშრომში მოცემულია მითითებები იმაზე, რომ საბავშვო ბაღში მომუშავე სპეციალისტები თავად იყვნენ მისაბაძი, მაღალი სულიერი ღირებულებების მატარებელნი, რათა სწორად წარმართონ მომავალი თაობების სულიერი და ზნეობრივი აღზრდა. აღმზრდელმა თავისი თავი მიკროსკოპის ქვეშ უნდა დააყენოსო, – ამბობდა ა. მაკარენკო. დიდი პედაგოგის ეს რჩევა ყველა აღმზრდელმა უნდა გაითავისოს, რადგან სკოლამდელ ასაკში ბავშვი გარე სამყაროსთან და სხვა ადამიანებთან კავშირს ამყარებს არა მარტო მშობლების, არამედ საბავშვო ბაღის აღმზრდელების დახმარებით, მათი მეშვეობით ეუფლება ქცევის ნორმებს, ერთვება სხვადასხვა საქმიანობაში.

ცხადია, ამ ასაკის ბავშვს დიდ გონიერებას ვერ მოვთხოვთ, ამიტომ აუცილებელია მათთან აღმზრდელობით-საგანმანათლებლო მუშაობა ისე, რომ მან შეძლოს გაგება, გააზრება, აღქმა. ეს რომ შეძლოს, აღმზრდელს სჭირდება გარკვეული მეთოდების ცოდნა, რომლებიც დაეხმარება მას სწორად და მიზნობრივად მიაწოდოს ბავშვს, აჩვენოს, ასწავლოს ისეთი ღირებულებები, როგორიცაა სიკეთე, სიყვარული, მოკრძალება, თავმდაბლობა, სამშობლო, დედა ენა, ღმერთი, სარწმუნოება, ეკლესია და ა.შ. ***(პედაგოგიური ფსიქოლოგია, 1998: 33).***

სკოლამდელთათვის ენის სწავლების პროცესი, ისევე, როგორც მთლიანად განათლებისა და აღზრდის მიმდინარეობა, თამაშებსა და თვალსაჩინოებებზე დაყრდნობით უნდა წარიმართოს. სიტყვათა მარაგის გამდიდრებაზე მუშაობა საბავშვო ბაღებში მიმდინარეობს მთელი სააღმზრდელო-

საგანმანათლებლო მუშაობის პერიოდში. ამ საკითხში უდიდესია საბავშვო ლიტერატურის კითხვის, ენის გასატეხების შესწავლის ძალა, ასევე, დიდი მნიშვნელობა ენიჭება შესაბამისი თამაშების გეგმაზომიერად, მიზანმიმართულად ჩატარებას.

ბავშვი, უპირველეს ყოვლისა, აქტიური არსებაა და გარემო სინამდვილისგან მიღებულ მრავალფეროვან შთაბეჭდილებებს თავისებურად გარდაქმნის თავისი დაუცხრომელი მოქმედებების - თამაშის პროცესში. სწორედ ბავშვის ეს მუდმივი აქტივობა არის საუკეთესო საშუალება მასში შემოქმედებითი ძალების გაშლისა და ზნეობრივი აღზრდისათვის. თამაშის ელემენტები უნდა იქნას შეტანილი შრომით საქმიანობაშიც, გონების განსავითარებელ ვარჯიშებშიც და ა.შ.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია დიდაქტიკური თამაშების გამოყენება, რაც აყალიბებს აღქმას, შეგრძნებას, გონიერებას, მოსაზრებულობას. მიზანშეწონილია კოლექტიური თამაშების გამოყენებაც, რითაც ბავშვები ეჩვევიან ერთმანეთთან კონტაქტს, მეგობრულ დამოკიდებულებას და ურთიერთობას.

საბავშვო ბაღის ასაკის ბავშვებს საკმაო სიცხადით უვითარდებათ გემოვნება და მათ დიდ სიამოვნებას ანიჭებს ლამაზი სურათები, ილუსტრაციები, სიმღერები, გამომეტყველებით წაკითხული საბავშვო ლექსები, მოთხრობები თუ ზღაპრები. ეს ხელს უწყობს მათი სულის გაფაქიზებას. ამისათვის კი აღმზრდელი კარგად უნდა ფლობდეს სალიტერატურო ენას და გამომეტყველებითი კითხვის უნარს, სამწუხაროდ, ეს საკითხი დღევანდელ სკოლამდელ დაწესებულებებში არ დგას სათანადო დონეზე.

ასევე, სკოლამდელ დაწესებულებაში ბავშვებს უნდა გამოუმუშაონ თვითმომსახურების, მარტივი საოჯახო საქმეების კეთების ჩვევები, რაც, საბოლოო ჯამში, მათ შეაყვარებს შრომას..

ადამიანის აღზრდა-განათლების უწყვეტ ჯაჭვში საზოგადოების ყველა რგოლს თავისი განსაზღვრული, განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. მაგრამ უმნიშვნელოვანესია, თუ ყველა ეს რგოლი მოტივირებული იქნება, იზრუნოს მომავალი თაობის სულიერ განათლებაზე. ამ

საკითხზე თავის ქადაგებებსა და საუბრებში ხშირად ამახვილებს ყურადღებას უწმინდესი და უნეტარესი ილია II. რომელიც ბრძანებს: "დღეს დიდი პრობლემაა სულიერ ღირებულებათა გაუფასურება. სამშობლოს სიყვარული, უფროსებისადმი პატივისცემა, ენისა და სარწმუნოების დაცვა, ჩვენი ერის ტრადიციები და ღირებულებები ზოგს მოძველებულად ეჩვენება. არადა, როგორ შეიძლება მოძველდეს ის, რაც მარადიულ ღირებულებას წარმოადგენს. საქართველო უდიდესი ღირებულებებისა და კულტურის ქვეყანაა და ჩვენი მომავალი თაობები ამ კულტურაზე უნდა აღვზარდოთ, რადგან ეროვნული კულტურა უდიდესი ძალაა" ***(სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, 2008: 150).***

აქედან გამომდინარე, ჩვენი ქვეყნის მომავალი თაობების ზნეობრივი სრულყოფილებისათვის აუცილებელია სკოლამდელ დაწესებულებებში ფაქიზად და უდიდესი პასუხისმგებლობით მოეკიდონ ბავშვის აღზრდისა და მისი სულიერი ღირებულებების ფორმირების კეთილშობილურ საქმეს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ბიბილეიშვილი, 2002: – ბიბილეიშვილი ი., ტუღუში მ., „სოციალური პედაგოგიკა", თბილისი.

ბასილაძე, 1999: – ბასილაძე ნ., „პედაგოგიკის საკითხები", ბათუმი.

გობრონიძე 1993: – გობრონიძე ალ., „აღზრდის საკითხები", ბათუმი.

გოგებაშვილი 1990: – გოგებაშვილი ი., „თხზულებანი", ტ. IV, თბილისი.

გოგებაშვილი 1982: – გოგებაშვილი ი., „საგანძური", გამომც. "განათლება", თბილისი.

პედაგოგიური ფსიქოლოგია 1998: – „პედაგოგიური ფსიქოლოგია", ნაწ. II, თბილისი.

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, „ეპისტოლენი, სიტყვანი, ქადაგებანი", თბილისი, 2008.

სიგუა 1951: – სიგუა ს., „ბავშვთა აღზრდა ოჯახში", სოხუმი.

საგანმანათლებლო პროგრამა.., 2000: – „საგანმანათლებლო პროგრამა სკოლამდელთათვის", თბილისი.

Dali Phutkatadze
(Batumi, Georgia)

Development of Spiritual Values in Pre-School Eucational Level

Summary

In this paper, “spiritual values of the formation of the pre-school education level, " discussed the child’s education - development and awareness to improve the multilateral process, human behavior and the validity of some systems, norms and values of mastering a combination of high ideals with a cosmopolitan upbringing need for future full-fledged citizen, builder and painter lay the basis for determining the kind of spiritual and aesthetic training in pre-school facility.

The paper provides a coherent system of relations, which includes the teacher and pupil’sco methodologyfor child's spiritual development. Education is largely dependent on the country's future and its place in the global space. Children's garden today - one of the facilities, where organized, professionally and scientifically substantiated plans and methods should be based on the child's spiritual development and its integration into the community.

Therefore, this paper provides guidance on the fact that they were role models for specialists working in kindergarten, high spiritual values in order to properly maintain the spiritual and moral education of future generations. To this end, the paper gives a lot of interesting methodological advice - discipline.

In this paper the well-known representatives of the pedagogical experience and thought child -rearing moral issues.

The paper,“spiritual values of the formation of the pre-school education level,“is actual. Past experience, with consideration of current needs and difficultiessearching the innovative ways for modern, fair, humane, religious, independent generation’s education.Which understand the process of globalization and respected not only for his country but the entirenation and the country.

ნანა შუტკარაძე
(ბათუმი, საქართველო)

ილია ჭავჭავაძე – ქართული ენის ლეჭსიკის მოამაგე

ილია ჭავჭავაძემ ფაქტობრივად განსაზღვრა ქართული მწერლობისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების შინაარსი XIX საუკუნის მეორე ნახევარში. ილია ჭავჭავაძე რომ არ ჰყოლოდა ქართველ ხალხს, ალბათ, ამ პერიოდის საქართველოს ფიზიკური და სულიერი ცხოვრება სრულიად სხვაგვარად წარიმართებოდა. მისი მრავალფეროვანი საზოგადოებრივი მოღვაწეობის ერთ-ერთი ძირითადი მოტივი ეროვნული საკითხი იყო. ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის მძლავრ ფაქტორად ი. ჭავჭავაძეს ენა მიაჩნდა. მან დიდი წვლილი შეიტანა ახალი ქართული სალიტერატურო ენის დამკვიდრებასა და შემდგომს განვითარებაში, მან თეორიულად დაასაბუთა სალიტერატურო ქართულის ხალხურობის საჭიროება და თავისი მოღვაწეობით საყოველთაოდ ცხადი გახადა, რომ „მდაბიოთა“ ენით შეიძლებოდა კლასიკური მხატვრული ტილოების შექმნა, „მაღალ მატერიათა“ შესახებ მსჯელობა. ილიას მაღალმხატვრული პოეტური თუ პროზაული ნაწარმოებები და ძარღვიანი ქართულით დაწერილი პუბლიცისტური სტატიები დღესაც შეუნელებელი ინტერესით იკითხება და გვაგრძნობინებს ჩვენი ენის გამომსახველობით ძალას“ ***(შალამაბერიძე, 1966:5).***

ილია ჭავჭავაძეს იონა მეუნარგიამ „ჩვენი ენის კანონმდებელი“ უწოდა. აკადემიკოსი **შოთა ძიძიგური** წერდა: „ენის კანონმდებელია ილია ჭავჭავაძე არა იმ გაგებით, რომ მან შეიმუშავა რაიმე თეორიული, გრამატიკული სისტემა ანდა თავისებური სალიტერატურო ნორმები. არა! ილიას მიერ არჩეულ გზაკვალს სხვებიც მიჰყვებოდნენ და, როგორც ისტორიამ დაადასტურა, ეს გზა სავსებით გამართლებულია მრავალსაუკუნოვანი ქართული სალიტერატურო ენის შინაგანი კანონზომიერების თვალსაზრისით. ილია ჭავჭავაძემ, აკაკი წერეთელთან ერთად, სათავე დაუდო თანამედროვე სალიტერატურო ენის აღნაგობას“ ***(ძიძიგური, 1974:73).***

ილია ჭავჭავაძემ დიდი ამაგი დასდო სალიტერატურო ქართულის ლექსიკური შემადგენლობის შევსებას, მის

გამდიდრებას ახალი ცნებებითა და ტერმინებით. ცნობილი მეცნიერი **პავლე ინგოროყვა** სამართლიანად აღნიშნავდა, რომ „ილიამ დიდი ღვაწლი დასდო ახალ ქართულ სალიტერატურო ენას არა მხოლოდ როგორც მხატვრული სიტყვის ოსტატმა, რომელმაც სრულყოფილი სახე მისცა ახალ ქართულ სალიტერატურო ენას ბელეტრისტიკაში, მხატვრულ პროზაში, პოეზიაში. ილია არის რეფორმატორი ქართული ენისა მთელის მოცულობით. ილია პუბლიცისტი, ჟურნალისტი, ილია კრიტიკოსი, ლიტერატურათმცოდნე, ისტორიკოსი, ილია ეკონომისტი, სოციოლოგი, ილია მოაზროვნე-ფილოსოფოსი. ასევე სრულყოფილად სჭედს ახალ ქართულ ენას მწერლობის ყველა დარგში“ ***(ინგოროყვა, 1956:90).***

დიდი მამულიშვილი ილია ჭავჭავაძე ქართული ენის ერთგული მოამაგე იყო. XIX საუკუნის მეორე ნახევარში, როცა საქართველოში ფეხს იდგამდა მეცნიერების მრავალი დარგი, ილია გრძნობდა, რომ საჭირო იყო ქართული ენის ლექსიკური შემადგენლობის გამდიდრება. იგი ცდილობდა სამეცნიერო ტერმინოლოგია დედაენას დაფუძნებოდა, მისი წიაღიდან ამოეზიდა სიტყვაძირები და შეექმნა ახალი სიტყვები, რომლებიც მეცნიერების სხვადასხვა დარგის ლექსიკას სჭირდებოდა. მაგალითად, ჩვენს ენაში არსებობდა სიტყვები **„არსი“** და **„შინა“,** მაგრამ „მათი კომბინაცია, შეერთება, რომელიც ახალ ცნებას გამოხატავს, ილიამდის არ იყო ცნობილი, როგორიცაა **„შინაარსი“**... მის მიერ შექმნილი მსგავსი ნეოლოგიზმები დამკვიდრდნენ ენაში ***(ძიძიგური, 1974:75).***

ახალი ლექსიკური ერთეულების შესაქმნელად ილია ჭავჭავაძე მიმართავდა ქართული ენის ძირითად ლექსიკურ ფონდსა და სიტყვაწარმოების ისეთ საშუალებებს, როგორიცაა: აფიქსაცია (თავსართ–ბოლოსართიანი წარმოქმნა), ზმნისწინითა და თანდებულის საშუალებით წარმოქმნა, კომპოზიცია ანუ ფუძეთა შეერთება და სხვა ისეთი საწარმოქმნო საშუალებები, რომლებიც ქართულ ენას გააჩნია ***(თოფურია, 1956:18-20, 5, 47).***

სიტყვაწარმოების, ახალი სიტყვების წარმოქმნის კუთხით ძალიან საინტერესო სურათს იძლევა ილია ჭავჭავაძის პუბლიცისტიკა. იგი მოიცავს საქართველოს ისტორიის, ეკონომიური, პოლიტიკური და კულტურული ცხოვრების, სოფლის მეურნეობის, მრეწველობის, ვაჭრობის, ხელოვნების,

ესთეტიკის, პედაგოგიკის, სამართლისა და სხვა საკითხებს, რომელთა შესახებ მსჯელობისას ავტორს, ბუნებრივია, დასჭირდებოდა უამრავი სპეციფიკური ტერმინის გამოყენება ცალკეული ცნებების გადმოსაცემად. ქართული ენა კი, როგორც ი. ჭავჭავაძე ამბობდა, იმხანად ღარიბი იყო ასეთი სიტყვა-გამოთქმებით, ტერმინებით ***(შალამბერიძე, 1966:286).***

ი. ჭავჭავაძის პუბლიცისტურ ნაწერებში ძალიან ხშირად გვხვდება **სა-ო** თავსართ-ბოლოსართით ნაწარმოები სიტყვები, ილიასეული ლექსიკური ერთეულები. მათგან აღსანიშნავია: **საარქეოლოგო, საისტორიო, სადიპლომო, სამათემატიკო, საგრამატიკო, საპოლიტიკო, სათეატრო, საპედაგოგიო, საფსიხოლოგიო, საესთეტიკო, საეთიკო, საფილოსოფიო...**

სა-ო თავსართ-ბოლოსართებით ნაწარმოები სიტყვებისაგან ყურადღებას იქცევს ისეთი ზედსართავი სახელები, როგორიცაა: **სადღეისო, საკეთილო, სამსოფლიო, საშუაგულო, სამერსისო. აქედან მიღებულია ზმნიზედები: სამერსიმოდ, საროდიოდ, საუმჯობესოდ...**

სა-ე აფიქსებით ნაწარმოებ სიტყვათაგან აღსანიშნავია: **საგანძე, საისტორიე, სამცნე...**

სა-ურ აფიქსებით აწარმოა დიდმა ილიამ შემდეგი სიტყვები: **სათაური, საქებური, საკვეხური...**

სა-არ აფიქსებით ნაწარმოებია: **საზიდარი, სახუმარი...**

ობა აბსტრაქციული სახელების საწარმოებლად გამოიყენა დიდმა ილიამ და შექმნა სიტყვები: **ვენახობა, ვინაობა, მამულობა, მაშინდელობა, მონაობა, მდინარეობა, პროლეტარიატობა, შინაობა, ავკაცობა, ცუდკაცობა.**

მე-ე აფიქსებითაა მიღებული – **მეისტორიე...**

უ-არ აფიქსებითაა ნაწარმოები – **უშოვარი, უვიცარი.**

ილი ჭავჭავაძის, როგორც მწერლის, ენაში გაჩნდა რთულფუძიანი სიტყვები, როგორიცაა: **გულმხურვალე, გულსაკლავი, გულუშიშარი, გულქვავი, გულშესატკივარი, თვალსაჩინო, თვალნათელი, პირგახეული, პირუთვნელი, პირმოუფერებელი, ყურმძიმე, ხელაღება, ხელსავსე, ხელქვეითი, ხელთმძღვანელი, ხელშეკრული, ხელგახსნილი...**

რუსული გამოთქმა – **таким образом** – ილიასთან გვხვდება **„ამ სახით“.**

ამგვარად, ილია ჭავჭავაძე ქართული ენის მორფოლოგიურ საშუალებებს მაქსიმალურად იყენებდა ენის ლექსიკური შემადგენლობის გასამდიდრებლად.

ილია ჭავჭავაძე ძალიან ფაქიზად, დიდი სიფრთხილით ეკიდებოდა უცხო სიტყვების შემოტანის საკითხს. იგი გვასწავლიდა, რომ უცხო სიტყვების შემოტანა ქართულში მაშინ არის დასაშვები, თუ ისინი საყოველთაოდ გავრცელებულნი არიან სხვა ენებშიც და ქართულს მათი შესატყვისი სიტყვები არ მოეპოვება. დიდმა ილიამ შემოიტანა სიტყვები: **კრიტიკა, ორიგინალი, სენტიმენტალური**. ძველი თაობის წარმომადგენლები, განსაკუთრებით კი პოეტი ქალბატონი **ბარბარე ჯორჯაძე,** მკაცრად ილაშქრებდნენ უცხოური სიტყვების შემოტანის წინააღმდეგ. ილია მათ ასე პასუხობდა: „ესენი, მართალია, ქართული სიტყვები არ არის, მთელი კაცობრიობა კი ხმარობს... არც ჩვენთვის არის დასაძრახი, რომ ჩვენც ვიხმაროთ... თუნდ რომ მე არ ვიხმარო ეგ სიტყვები, მაინც შემოგვეპარებიან, როგორც შემოგვეპარნენ: **პოემა, პოეზია, ფილოსოფია, სტატია, კრიტიკა, ლოდიკა** და სხვანი. ეგ არა ხალხს არ დაეძრახება; ის ცრუობს, რომელიც ძრახავს მაგვარ სიტყვების შემოტანას ენაში“ ***(ჭავჭავაძე, 1973:175)***. დიდმა ილიამ ისიც კარგად იცოდა, რომ უცხოური სიტყვების მოზღვავება ენაში დასაგმობია, განსაკუთრებით მაშინ, როცა უცხო სიტყვის ბადალი, ძირძველი ქართული სიტყვა ენაში მოიპოვება.

ილიას აზრით, მეცნიერებისა და ტექნიკის საერთაშორისო ტერმინების შემოღება არ ნიშნავს საკუთარი სიტყვიერი მასალის უგულებელყოფას. თუ ენის ლექსიკურ მარაგში მოიძებნება რომელიმე საერთაშორისო სიტყვის შესაბამისი ლექსიკური ერთეული, საჭიროა მისი წარმოჩენა და დანერგვა. მან უცხოური სიტყვა **„რენტა“** შესცვალა ქართული სიტყვით **„ღალა“**. იგი წერდა, რომ მიწის ნაკვეთს გერმანიაში **მორგენობით** ანგარიშობენ. „**მორგენი** დილაა ნემეცურად. როგორც ჩვენში ერთ დღეს მიწა მოიხვნის, ერთ **დღიურს** ეძახიან და უდრის ჩვენს ნახევარ **დღიურს**“. ასე დამკვიდრდა ჩვენში სიტყვა „**დღიური“,** მთელი დღის მანძილზე ჩატარებული სამუშაოს საზომად, რომლის მიხედვითაც გაიცემოდა ანაზღაურება კოლმეურნეობებში და ერქვა **„შრომა დღე“, „დღიური“...**

ილია ჭავჭავაძე სასტიკად გმობდა ამა თუ იმ ტერმინის შემუშავებას სხვა ენის შესაბამისი ტერმინის ბრმა თარგმანის გზით. მაგალითად, მას არ მოსწონდა სიტყვა **„უარმყოფელობა“,** რომელიც რუსული სიტყვის – отрицание-ს მაგივრად მკვიდრდებოდა. მართლაც, დამკვიდრდა **„უარყოფა“** და არა **უარმყოფელობა.**

განუზომელია ილია ჭავჭავაძის ღვაწლი ქართული მეცნიერული ტერმინოლოგიის დარგში. იგი აქტიური წევრი იყო ტერმინების შემმუშავებელი კომისიისა და მის ავტორიტეტულ სიტყვას მეცნიერებისა და ტექნიკის ცნებათა ქართულად დადგენაში მუდამ ანგარიში ეწეოდა.

ილია ჭავჭავაძემ ბევრი სიტყვა გადმოაქართულა რუსული ენიდან. აკადემიკოსი აკაკი შანიძე წერდა: „მის ნაწერებში გაბნეულია ქართულ-რუსული შესატყვისობანი, რუსული სპეციალური ტერმინების ქართული შესაბამისი სიტყვები, რომელთა დამკვიდრება ილიას მიზანშეწონილად მიაჩნდა“ ***(შანიძე, 1939:26)***. მათ შორის აღსანიშნავია: **ადგილობრივი თვითმმართველობა, აღებ-მიცემობა, ერთობა, ეროვნება, თვითმმართველობა, მოხელე, საკომლო, სოფლობა, ღირებულება, ცალი, წვრილმანი დანაშაული**,... ამგვარი ნიმუშები ილიას ნაშრომებში 85-მდეა. მართალია, ზოგიერთმა ტერმინმა ჩვენს ენაში დამკვიდრება ვერ შეძლო, მაგრამ ამ ლექსიკური ერთეულების დიდმა ნაწილმა ენის ლექსიკური შემადგენლობა გაამდიდრა. სწორედ ამიტომ ითვლება დიდი ილია ჩვენი ენის მოამაგედ. მაგალითად, არ დამკვიდრდა ილიასეული **„ნამდვილი მეცნიერება“** – точная наука. ამჟამად გამოიყენება გამოთქმა **„ზუსტი მეცნიერება“.**

პეტრე უმიკაშვილის ცნობით, ილია ჭავჭავაძემ შექმნა სიტყვა **მიმართულება.** იგი წერდა: „ილია ჭავჭავაძემ მისცა... ახალი მიმართულება ჩვენს ლიტერატურას. ამის კრიტიკულ სტატიებამდინ არც კი იცოდნენ, რა არის **მიმართულება** ლიტერატურისა ანუ კაცისა. თვით ამ სიტყვის შემოღება – „**მიმართულება**“ ილია ჭავჭავაძეს ეკუთვნის“ ***(ქართული ლიტერატურის.., 1972:8, 161).***

იონა მეუნარგიას ცნობით, ილიას მიეწერება სიტყვები **ძალთა სწრაფვა, თვალთახედვის ისარი**. ილიასეულია, აგრეთვე, სიტყვები: **შინაარსი, აგებულება...**

როგორც ცნობილია, **მიმართულება, აგებულება, შინაარსი** და სხვა სიტყვები სამუდამოდ შევიდა ქართული ენის ლექსიკაში, რადგან ისინი დიდი ილიას მიერ შემუშავდა ქართული ენის მორფოლოგიური კანონების მიხედვით.

ქართული ენის ლექსიკის დიდი მოამაგე – ილია ჭავჭავაძე დღეს ცოცხალი რომ ყოფილიყო, თანამედროვე ქართული ენის ლექსიკის შემხედვარე, ძალიან შეწუხდებოდა. ამ ბოლო 10 წლის მანძილზე ძალიან მომრავლდა უცხოური სიტყვები. დღეს ყურადღება აღარ ექცევა ქართული ენის სიწმინდის დაცვას.

სახელმწიფო უწყებები აღარ ზრუნავენ ქართული ენის სიწმინდის დასაცავად. ამ ბოლო 10 წლის მანძილზე ძალიან ბევრი უცხოური სიტყვა შემოვიდა ჩვენს ენაში, განსაკუთრებით ინგლისური ენიდან. შეგახსენებთ ზოგიერთს: **აპლიკაცია** (ინგლ. application) – განაცხადი, განცხადების ფორმა; **მენეჯერი** (ინგლ. manager) – უფროსი, პატრონი, დაქირავებული პროფესიონალი მმართველი, დირექტორი, ხელმძღვანელი; **მენეჯმენტი** (ინგლ. management) – წარმოების მართვა; **მონიტორი** (ინგლ. monitor) – მეთვალყურე. მონიტორინგი – მეთვალყურეობა, შემოწმება; **პრევენცია** (ლათ. praevetio) – სიფრთხილე, გაფრთხილება, წინასწარი ზომების მიღება რისამე თავიდან ასაცილებლად; **პარაფირება** (ფრანგ. parapher) – წინასწარი ხელის მოწერა ოფიციალურ ხელის მოწერამდე (საერთაშორისო ხელშეკრულებისა); **ტრენინგი** (ინგლ. Training) – წვრთნა, ვარჯიში, სწავლება; **მუნიციპალიტეტი** (გერმ. munizipalität) – ქალაქის ან სოფლის თვითმმართველობის ორგანო; **კოლოქვიუმი** (ინგლ. colloquim) – შუალედური გამოცდა, შემოწმების სახე; სილაბუსი (ინგლ. Sillabus) – სასწავლო გეგმა, პროგრამა; **კრიტერიუმი** (criterion) – წესი და პრინციპი რაღაცის შესახებ, რაღაცის შეფასება, საზომი; **სივი** (CV) – პირადი მონაცემები...

როგორც ჩანს, საჭირო არ იყო ზემოთ დასახელებული უცხო სიტყვების შემოტანა. ჩვენი ენის ლექსიკაში არის მათი შესატყვისი მასალა. მაშ, რაში დაგვჭირდა „ენის მტვრევა“ უცხო სიტყვებით?! სწორედ ესაა საკითხავი და დასაფიქრებელი. სამწუხაროდ, ყოველდღე ვანაგვიანებთ ჩვენს დედაენას და ტკივილს ვაყენებთ მის სხეულს, რაც ჩვენს ერს

ძვირად დაუჯდება მომავალში. გვინდა ევროპელობა, მაგრამ არ ვიქცევთ ევროპელების მსგავსად, მშობლიური ენა, ჩვენი სამშობლო არ გვიყვარს ევროპელების მსგავსად. მაგალითად, საფრანგეთის კანონმდებლობით, ფრანგული ენის შემლახველი ისჯება სისხლის სამართლის კანონის შესაბამისად. ჩინურ ენაში დღემდე არც ერთი უცხო სიტყვა არაა შესული. თურქულშიც ძალიან ერიდებიან უცხო სიტყვების შეტანას. სიტყვა „კომპიუტერიც“ კი არ დაამკვიდრეს თურქულში და მის სანაცვლოდ იყენებენ გამოთქმას –ბილგი საიარ“ (გამოსათვლელი მანქანა). ასე უფრთხილდებიან ძლიერი ენები თავიანთ მშობლიურ ენას, ჩვენ კი გვავიწყდება დიდი ილიას ნათქვამი სიბრძნე: „რა ენა წახდეს, ერიც დაეცეს!“ ამაზე დაფიქრება გვმართებს ყველას. დავუჯეროთ ჩვენი ენის დიდ მოამაგეს, ჩვენს სულიერ მოზღვარ ილია ჭავჭავაძეს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

შალამბერიძე, 1966: – შალამბერიძე გ., ილია ჭავჭავაძის ენა, თბილისი.

ძიძიგური, 1974: – ძიძიგური შ., ილია ჭავჭავაძე და ქართული ენა, ლიტერატურულ–ენათმეცნიერული ნარკვევები“, თბილისი.

ინგოროყვა, 1951: – ინგოროყვა., ილია ჭავჭავაძე (ბიბლიოგრაფიული ნარკვევი). იხ. წიგნში „ილია ჭავჭავაძე“, პ. ინგოროყვას რედაქტორობით, ტ. I.

თოფურია, 1956: – თოფურია ვ., მშობლიური ენის სწავლების საკითხები საშუალო სკოლაში, იხ. კრებული IX, თბილისი.

გიგინეიშვილი, 1958: – გიგინეიშვილი ივ., ილია ჭავჭავაძე და ახალი ქართული სალიტერატურო ენა, იხ. თსუ შრომები, ტ. 69, თბილისი.

ჭავჭავაძე, 1973: – ჭავჭავაძე ილია, თხზ. ტომი V, თბილისი.

შანიძე, 1939: – შანიძე ა., ი. ჭავჭავაძე, როგორც მებრძოლი ახალი სალიტერატურო ქართულის დამკვიდრებისათვის: „ილია ჭავჭავაძე, საიუბილეო კრებული, თბილისი.

ქართული ლიტერატურის.., 1972: – ქართული ლიტერატურის კრიტიკის ისტორიისათვის, ტ. II, თბილისი.

Nana Futkaradze
(Batumi, Georgia)

Ilia Chavchavadze – Caretaker of Georgian Language Vocabulary

Summary

Iona Meunargia called Ilia Chavchavadze the language legislator. By his artistic and publicist works great writer and public figure gave a scientific basis for the literature language.

Works of Ilia Chavchavadze is rich with linguistic stocks; it originates from the Georgian language depths and roots. Ilia Chavchavadze played huge role in the creation of scientific terms in Georgian language. He had developed a lot of new words to the vocabulary of the Georgian language.

During his whole life he fought tirelessly for language purity, against the importation of foreign words in the language, which is obtained in Georgian language. He taught us, "Language degradation is the nation's degradation!". Every Georgian should remember it, Georgian people should fight for protection of purity of language and get free from some strange words in his/her speech.

მანუჩარ ლორია
(ბათუმი, საქართველო)

დოკუმენტურ ფილმში „მრავალეთნიკური საქართველო" ასახული ისტორიული და ეთნოკულტურული ასპექტები (სომხები)

დემოკრატიული ფასეულობების დამკვირების, მათ შორის ტოლერანტული შეხედულებების ჩამოყალიბებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება სხვადასხვა ეთნოსთა თუ რელიგიათა კულტურული ფასეულობების ურთიერთგაცნობას, მათ დაახლოებას, რაშიც თანამედროვე საინფორმაციო საშუალებებს გადამწყვეტი როლის შესრულება შეუძლიათ. მათი თანაცხოვრება შესაძლებელია მხოლოდ ურთიერთპატივისცემის ნიადაგზე, რისთვისაც აუცილებელია ცალკეული რელიგიური თემების კულტურულ მიღწევათა გაცნობა. საზოგადოება უნდა იყოს ფართოდ ინფორმირებული სხვადასხვა რელიგიათა კულტურული მიღწევების შესახებ, რათა საკუთარი რელიგიური აღმსარებლობის ფარგლებში ადამიანებს ჩამოუყალიბდეთ სხვა რელიგიისადმი პატივისცემისა და შემწყნარებლობის უნარი. ამ მხრივ საინტერესოა 2007 წელს გადაღებული 9 დოკუმენტური ფილმი, საქართველოში მცხოვრები ეთნიკური უმცირესობების – სომხების, აზერბაიჯანელების, ებრაელების, ბერძნების, ქურთების, ქისტების, უდიების, უკრაინელებისა და ოსების ისტორიისა და კულტურის შესახებ. დოკუმენტური ფილმების ციკლი მოამზადა საქართველოს საზოგადოებრივმა მაუწყებლობამ საქართველოს ეროვნული ინტეგრაციის პროგრამის ფარგლებში, რომელიც დააფინანსა აშშ–ს საერთაშორისო განვითარების სააგენტო (USID) და განახორციელა საქართველოს გაეროს ასოციაციამ. ნაშრომში ამჯერად განვიხილავთ ფილმში ასახულ სომხებთან დაკავშირებულ საკითხებს.

სომხები.[22] სომხები (თვითსახელი - ჰაი) წარმოადგენენ სომხეთის რესპუბლიკის ძირითად მოსახლეობას. კომპაქტუ-

[22] **დაწვრ. იხ.:** დოკუმენტური ფილმები "მრავალეთნიკური საქართველო" (სომხები), DVD, თბილისი, 2007; ჯაოშვილი ვ., საქართველოს მოსახლეობა, თბილისი 1996; თეთვაძე შ., თეთვაძე ო., სომხები

რად ცხოვრობენ მსოფლიოს სამოცზე მეტ ქვეყანაში, მათ შორის, საქართველოსა და რუსეთში. მრავლად არიან შეერთებულ შტატებში, კანადაში, საფრანგეთში, ავსტრალიაში, მახლობელსა და შუა აღმოსავლეთის ქვეყნებში. სომხური ენა შედის ინდოევროპულ ენათა ოჯახში. ამჟამად სომხები ცხოვრობენ საქართველოს სხვადასხვა ქალაქებსა და რეგიონებში, განსაკუთრებით მრავლად არიან თბილისში, სამცხე-ჯავახეთში, ქვემო ქართლში, აჭარისა და აფხაზეთის ავტონომიურ რესპუბლიკებში.

ფილმი იწყება თბილისის სომხური თეატრთან დაკავშირებული საკითხებით. ხასგასმულია ის ფაქტი, რომ სომხეთის გარდა საქართველო ერთადერთი ქვეყანაა სადაც სომხური სახელმწიფო დრამატული თეატრი არსებობს. თეატრი თბილისში 150 წლის წინ გაიხსნა და იგი. თბილისის სომხური სათვისტომოსთვის ერთმანეთთან შეხვედრის საუკეთსო ადგილია. მსახიობ რობერტ ოგანესიანს ის დროც ახსოვს როდესაც თეატრში საპატარძლოს ასარჩევადაც რომ დადიოდნენ.

ფილმში აღწერილია სომხების საქართველოში დასახლება. სომეხთა პირველი კომპაქტური დასახლებები საქართველოს ტერიტორიაზე XIX საუკუნეში მოხდა, კერძოდ 1830 წელს, როდესაც მეფის რუსეთის მთავრობის გენერალმა პასკევიჩმა ყარსიდან, არდაგანიდან, ბაიაზეთიდან და არზრუმიდან სამცხე ჯავახეთსა და ქვემო ქართლში 95000 ქრისტიანი სომეხი ჩამოასახლა. იმ წელს ხელისუფლების გადაწყვეტილება რამდენიმე მიზეზით იყო გამოწვეული. ერთ-

---

საქართველოში, თბილისი, 1998; მაისურაძე გ., საქართველოს სომხური მოსახლეობის ისტორიის საკითხები (IV-XVIII სს.), თბილისი 1999; ვადაჭკორია შ., საქართველოს პოლიტიკური ისტორიის საკითხები, თბილისი 2003; საქართველოს მოსახლეობის აღწერის ძირითადი მონაცემები, თბილისი 2002, ტ.I-II, ეთნოსები საქართველოში, თბილისი, 2008; რელიგიები საქართველოში, თბ., 2008.

ერთი მიზეზის მიხედვით, სომხებს საქართველოში ვაჭრობის საქმე უნდა წამოეწიათ, რადგან მთელ კავკასიაში საუკეთესო ვაჭრებად იყვნენ ცნობილნი. გარდა ამისა, მათ, თავიანთი მჭიდრო დასახლებებით, საქართველოს სამხრეთ საზღვარი უნდა გაემაგრებინათ. ამის გამო ახალჩამოსახლებულები ორ ნაწილად გაჰყვეს – ვაჭრობაში გაწაფულნი ბარში დაასახლეს, გლეხობას კი – მიწები მთიან სოფლებში გამოუყვეს. აქედან მოყოლებული სომხურმა ეთნოსმა საქართველოში ფეხი მძლავრად მოიკიდა. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ურთიერთობა ორ მეზობელ ქვეყანას ადრეული საუკუნეების განმავლობაშიც ხშირი ჰქონდა. გარკვეულ როლს სომხები საქართველოს ისტორიაში შუასაკუნეებშიც ასრულებდნენ. საბჭოთა კავშირის პერიოდში საქართველოში სომხების რიცხვმა საგრძნობლად მოიმატა. 1975 წელს საქართველოში უკვე 448 ათასი სომეხი ცხოვრობდა, რაც საქართველოს მოსახლეობის ცხრა პროცენტს შეადგენდა. მდგომარეობა ოთხმოცდაათიანი წლების დასაწყისში შეიცვალა. გარდამავალ პერიოდში თავიანთ ისტორიულ სამშობლოს ათასობით სომხური ოჯახი დაუბრუნდა. ბოლო მონაცემებით, საქართველოში 248 000 სომეხი დარჩა. მათი დიდი ნაწილი თავიანთ სამშობლოდ საქართველოს მიიჩნევს. თუმცა, არც სომხურ ადათ-წესებს ივიწყებს.

ფილმში დეტალურადაა აღწერილი სომხების საქმიანობასთან დაკავშირებული საკითხები. კერძოდ სავაჭრო ქარვასლები, ფოტოგრაფია, მხატვრობა, არქიტექტურა და მეცენატობა. მოთხრობილია თბილისელი ცნობილი რეჟისორის სერგო ფარაჯანოვის საქმიანობაზე. ამ ცნობილი რეჟისორის ნამუშევრები ძირითადად კავკასიის ეთნიკურ მრავალფეროვნებას ასახავდა. ფარაჯანოვის პირველი მნიშვნელოვანი ნამუშევარი იყო "მივიწყებულ წინაპართა აჩრდილები" (1964), რომელმაც საერთაშორისო აღიარება ჰპოვა მისი ფერადოვნებით, კოლორიტული კოსტიუმებითა და სოფლის ცხოვრების უცნაური აღწერით. მისი უდიდესი ნამუშევარი — "ბროწეულის ფერი" (1969), თბილისელ პოეტ საიათნოვას ცხოვრებას ასახავს. "ამბავი სურამის ციხისა" (1984), მისი ადრეული ნამუშევრების ფერადოვნების გამოძახილია, ასევე "აშიკი ქერიბი" (1988) და დაუმთავრებელი ავტობიოგრაფიული სერია "აღიარებისა", რომელიც შემდგომში მიხეილ

ვართანოვის ფილმის "ფარაჯანოვი: ბოლო გაზაფხული" ნაწილი გახდა. ფარაჯანოვი 1990 წლის ივლისში გარდაიცვალა ერევანში. აქვე უნდა აღინიშნოს რომ, საქართველოში დაიბადნენ არაერთი მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყნებში მორვაწე სომხური წარმომავლობის პირები. მაგალითად, წარმოშობით თბილისელი იყო მსოფლიო ჩემპიონი ჭადრაკში ტიგრან პეტროსიანი. მესხეთიდან საფრანგეთში ემიგრირებული მომღერალი შარლ აზნავური (აზნაურიანი). ქართულ-სომხური კულტურული ურთიერთობის ტრადიციას ღირსეულად აგრძელებენ პოეტი გივი შაჰნაზარი, ფოტოხელოვანი იური მეჩითოვი და სხვ.

ფილმში განხილულია სურბ სარქისის დღესასწაულიც. სომეხთა ეკლესიის წმინდანის სახელი სიყვარულსა და ოცნებების ახდენას უკავშირდება. ამ დღისთვის მარილიანი კვერები და ქუმელას ფაფა მზადდება. საველე მასალებშიც ნათლად ჩანს, რომ ამ დღეს ზოგიერთი ახალგაზრდა მარილიან კვერს ჭამს, რადგან ითვლება, რომ ვინც მოწყურებულს სიზმარში წყალს მიაწვდის, ის იქნება მისი საბედო. სოფ. პამაჯას მცხოვრებთა თქმით, სურბ სარქისის სახელი კონფესიურ დაპირისპირებასთან არის დაკავშირებული. საბრძოლოდ წასულ სარქისს საგზლად წაუღია მოხალული ქერი („აღან"). რვადღიანი შეუწყვეტელი ბრძოლის შემდეგ აღანძი ქერის ფქვილად („ფოხინდ") გადაიქცა. ამ მოვლენის აღსანიშნავად სურბსარქისობაზე ფოხინდს გარეთ, კართან, აწყობენ, რათა როდესაც სურბ სარქისი გამოივლის, მასზე ნაკვალევი დატოვოს.

ფილმში საინტერესოდაა განხილული საქორწინო ტრადიციები. მოცემულია ქორწილის ნათლიის ინსტიტუტის მნიშვნელობა. ნათლია მეფე პატარძლის შემდგომ ყველაზე პატივცემული პირია. ტრადიციის თანახმად საქორწინო კაბასა და საქორწინო აქსესუარებს პატარძალს ნათლია ჩუქნის. ამიტომ ხშირად ხდება ისეც, რომ თავის კაბას პატარძალი ჯვრისწერის დროს ნახულობს. სომხური ტრადიციით სიძე პატარძალს ოჯახისგან ისყიდის. საქორწინო რიტუალი სომხურ ეკლესიაში ჯვრისწერით მთავრდება. საქორწინო რიტუალთან დაკავშირებით, უნდა დაემატოს ის, რომ ზოგადად სომხური ოჯახი და ნათესაური გარემო მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა საქორწინო ციკლში. საპატარძლოსა და სასიძოს

შერჩევას ქალ-ვაჟის ოჯახი, ტრადიციულად, დიდი პასუხისმგებლობით ეკიდება. მთავარი ყურადღება ექცევა სარძლოს ან სასიძოს ოჯახის სოციალურ და მატერიალურ მდგომარეობას, მათი მშობლების სანათესაო წრეს, თავად კანდიდატის პირად თვისებებსა და ჯანმრთელობას. შედარებით ნაკლები ყურადღება ექცეოდა საქმროს ან საცოლის გარეგნობას, რასაც თვითონ ახალგაზრდები გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებენ. როდესაც გარკვეული წინაპირობა შეიქმნებოდა, ვაჟის ოჯახი შუამავალს („მიჩნორთ“) გაუგზავნიდა ქალის მშობლებს. შუამავალი უნდა ყოფილიყო ოჯახის ახლობელი, რომ საიდუმლო არ გაემჟღავნებინა. შუამავალი მოლაპარაკებას აწარმოებდა ქალ ვაჟის დედ-მამას შორის. მას შეიძლება რამდენჯერმე დასჭირვებოდა მისვლა, ვიდრე საპატარძლოს მშობლებს არ დაითანხმებდა, თუმცა ეს თანხმობაც პირდაპირ არასოდეს წარმოითქმოდა. შემდეგ ეტაპზე ქალიშვილის ოჯახს უკვე ვაჟის მშობლები და ბიძა ესტუმრებოდნენ მოსალაპარაკებლად („ხოსტევილ“). ამ დროს სახელდახელო სუფრა გაიმართებოდა და ოჯახები ნიშნობაზე („ნიშანდრექ“) შეთანხმდებოდნენ.

ნიშნობა უნდა გამართულიყო უქმე დღეებში, შაბათ-კვირას ან რომელიმე რელიგიურ დღესასწაულზე. ვაჟის მხრივ, მიდიოდა 4-5 კაცი, მათ შორის აუცილებლად უნდა ყოფილიყო ნათლია, ამ რიტუალს აუცილებლად უნდა დასწრებოდა ქალის ნათლიაც. ვაჟის მხარე მიიტანდა ოქროს ბეჭედს, სამკაულებს, ყვავილების თაიგულს, სასმელს ბოთლების კენტი რაოდენობით (უფრო ხშირად კონიაკს). გაიშლებოდა სუფრა, რომელზედაც ქალის ოჯახიც კენტი რაოდენობის ჭურჭლით დადგამდა სასმელს. სუფრაზე უნდა ყოფილიყო ტკბილეული, სუნჯუკი, ბასთურმა, მწვადი, თევზი, ყაურმა, ხაშლამა, ბაზუქი (მწნილი), ჩაი და ყავა. შუფრასთან პირველად დასვამდნენ ვაჟის წარმომადგენლებს, შემდეგ – ქალის ნათესავებს. სარძლოს ნიშანს სადედამთილო გადასცემდა და თან დალოცავდა - „ერთ ბალიშზე დაბერდით და გამრავლდითო“. სომხურ ყოფაში სრულწლოვანი წყვილის ნიშნობის გარდა, წინათ არსებობდა დაუბადებელ ბავშვთა ნიშნობა და აკვანში ნიშნობა („ბეშ-ჰიკ-ქერტსა“). ნიშნობის შემდეგ სასიძო ესტუმრებოდა ხოლმე მოყვრებს, თან საჩუქრები მიჰქონდა ბოხჩით: თავსაფარი, ტკბილეული და ა.შ. მიღებული იყო საპატარძლოს მოპატიჟებაც

ვაჟის ოჯახში. მომდევნო ეტაპი იყო ქორწილი („ჰარსნიკ“) ჯერ ქალის, ხოლო შემდეგ ვაჟის ოჯახში....

ფილმში აღნიშნულია, რომ ტრადიციულად ძირითადად საქართველოში მცხოვრები სომხები სომხური სამოციქულო ეკლესიის მრევლს ეკუთვნიან. ცალკე განხილულია ახალქალაქის სომხური სათვისტომო. აღნიშნულია რომ ადგილობრივი სომხური მოსახლეობა მიწათმოქმედებით ირჩენს თავს და მათ მჭიდრო ეკონომიკური კავშირი აქვთ ისტორიული სამშობლოსთან, აღნიშნულია ისიც, რომ ადგილობრივი მოსახლეობა ვერ ფლობს ქართულს და განხილულია ქართული ენის სწავლების სპეციფიკა.

ფილმში ხასგასმულია, რომ ავლაბარში ელიას მთაზე სომეხ საზოგადო მოღვაწეთა და მწერალთა პანთეონია. იქ სხვა სომეხ საზოგადო მოღვაწეებთან ერთად ცნობილი თბილისელი პოეტი ოვანეს თუმანიანია დაკრძალული. დღეს საქართველოში 174 საშუალო სომხური სკოლა ფუნქციონირებს.

ამრიგად, დასკვნის სახით უნდა აღინიშნოს, რომ ფილმ მულტიეთნიკური საქართველოში ზოგადად განხილულია საქართველოში მცხოვრებ სომხებთან დაკავშირებული სხვადასხვა საკითხები: საქართველოში დასახლება და განსახლება, საქმიანობა, რელიგიური ცხოვრება და მოცემულია მოკლეთ ეთნოგრაფიული ეტიუდები. ანთროპოლოგიური თვალსაზრისით უმჯობესი იქნებოდა სომხებთან დაკავშირებული ტრადიციების უფრო სიღრმისეულად გაშუქება. თუმცა ამ ფილმების ფორმატიდან გამომდინარე ნათლად ჩანს, ამდაგვარი ვიდეო პროდუქციის მოზადება ძირითადად ემსახურება და ხელს უწყობს ეროვნებათაშორისი ურთიერთობების პოპულარიზაციას და შესაძლებელია მისი გამოყენება სასწავლო პროცესში.

ავტორები

მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე (მანგლისისა და წალკის ეპარქია, საქართველო)
მანგლისისა და წალკის ეპარქიის მიტროპოლიტი, საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის თეოლოგიის კათედრის ხელმძღვანელი.

Metropolitan Anania Japaridze (Eparchy of Manglisi and Tsalka, Georgia)
Head of the Department of Theology, Georgian Technical University

დეკანოზი შიო პაიჭაძე (ბათუმისა და ლაზეთის, ჩრდილოეთ ამერიკის ეპარქია, საქართველო)
ბათუმის წმინდა დიდმოწამე ეკატერინეს სახელობის ტაძრის წინამძღვარი, ბათუმის ანდრია პირველწოდებულის სახელობის გიმნაზიის რექტორი, ბათუმის იოანე ღვთისმეტყველის სახელობი სასულიერო სემინარიის ჰომილეტიკისა და ზნეობრივი ღვთისმეტყველების ლექტორი

Priest Shio Paichadze (Batumi and Lazeti Eparchy, North America Eparchy, Georgia)
Priest of Batumi Temple of St. Catherine, Rector of Batumi St. Andrea's Gymnasium, Lecturer of Homiletics and Moral Theology at Batumi Theological Seminary of St. John the Divine

აბაშიძე რომან (შუახევი, საქართველო)
განათლების დოქტორი, საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის უნივერსიტეტის პროფესორი

Abashidze Roman (Shuakhevi, Georgia)
PhD in Pedagogy, Professor, Georgian Patriarchate University of St. Tbel Abuserisdze

არაბიძე ირინა (თბილისი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ახალი და უახლესი ისტორიის განყოფილების მეცნიერი თანამშრომელი

Arabidze Irina (Tbilisi, Georgia)
PhD in History, Researcher, Department of Modern and Contemporary History, Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

ბაგრატიონი ირმა (ბათუმი, საქართველო)
ფილოსოფიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტ პროფესორი

Bagrationi Irma (Batumi, Georgia)
PhD in Philosophy, Assistant Professor, Batumi Shota Rustaveli State University

ბარამიძე ნოდარ (ბათუმი, საქართველო)
ფსიქოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორ-ემერიტუსი
Baramidze Nodar (Batumi, Georgia)
Doctor of Psychological Sciences, Emeritus Professor

ბარბაქაძე ქეთევან (გორი, საქართველო)
გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარული ფაკულტეტის ასოცირებული პროფესორი
Barbakadze Ketevan (Gori, Georgia)
Associate Professor, Humanitarian Faculty, Gori State Teaching University

ბასილაძე იმერი (ქუთაისი, საქართველო)
პედაგოგიკის დოქტორი, პედაგოგიკის დეპარტამენტის სრული პროფესორი, აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სასწავლო პროცესის მართვის სამსახურის უფროსი;
Basiladze Imeri (Kutaisi, Georgia)
Doctor of Pedagogy, Full Professor, Department of Pedagogy, Head of the Service of the Management of Academic Affairs, Akaki Tsereteli State University

ბახია-ოქრუაშვილი სალომე (თბილისი, საქართველო)
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოლოგიის განყოფილების მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი
Bakhia-Okruashvili Salome (Tbilisi, Georgia)
Doctor of Historical Sciences, Principal Researcher, Department of Ethnology of the Caucasus, Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

გელაშვილი გია (თბილისი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ახალი და უახლესი ისტორიის განყოფილების უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი
Gelashvili Gia (Tbilisi, Georgia)
PhD in History, Senior Researcher, Department of Modern and Contemporary History, Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

გოგოლაძე თამარ (გორი, საქართველო)
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარული ფაკულტეტის სრული პროფესორი
Gogoladze Tamar (Gori, Georgia)
Doctor of Philological Sciences, Full Professor, Humanitarian Faculty, Gori State Teaching University

გოგოლიშვილი ოთარ (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოლოგიის დეპარტამენტის სრული პროფესორი
Gogolishvili Otar (Batumi, Georgia)
Doctor of Historical Sciences, Full Professor, Department of History, Archaeology and Ethnology, Batumi Shota Rustaveli State University

დიასამიძე ასმათ (ბათუმი, საქართველო)
პედაგოგიკის დოქტორი
Diasamidze Asmat (Batumi, Georgia)
PhD in Pedagogy

დიასამიძე ბიჭიკო (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ისტორიისა და არქეოლოგიის განყოფილების უფროსი
Diasamidze Bichiko (Batumi, Georgia)
Doctor of Historical Sciences, Head of the Department of History and Archaeology, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University

ზოიძე შოთა (ბათუმი, საქართველო)
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, ემერიტუს-პროფესორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორისა და დიალექტოლოგიის განყოფილების მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი
Zoidze Shota (Batumi, Georgia)
Doctor of Philological Sciences, Emeritus Professor, Principal Researcher, Department of Folklore and Dialectology, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University

კალანდაძე ნათია (ჩოხატაური, საქართველო)
ნათია კალანდაძე ჩოხატაურის მუნიციპალიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის სახელობის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის დირექტორი.

Natia Kalandadze (Chokhatauri, Georgia)
Director, Niko Berdzenishvili Museum of Study of local lore of Chokhatauri Municipality

კახიძე ამირან (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორ-ემერიტუსი, ბათუმის არქეოლოგიური მუზეუმის დირექტორი
Kakhidze Amiran (Batumi, Georgia)
Doctor of Historical Sciences, Emeritus Professor, Director of Batumi Archaeological Museum

კახიძე ნოდარ (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ეთნოლოგიისა და სოციოლოგიური კვლევის განყოფილების უფროსი
Kakhidze Nodar (Batumi, Georgia)
Doctor of Historical Sciences, Head of the Department of Ethnology and Sociological Research, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University

კეკელია იგორ (ქუთაისი, საქართველო)
ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოქტორანტი
Kekelia Igor (Kutaisi, Georgia)
Doctoral Student, Akaki Tsereteli State University

კობერიძე მარიამ (გორი, საქართველო)
გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარული ფაკულტეტის სრული პროფესორი
Koberidze Mariam (Gori, Georgia)
Full Professor, Humanitarian Faculty, Gori State Teaching University

კუპრაშვილი სულხან (ქუთაისი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, სრული პროფესორი, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორია-არქეოლოგიის დეპარტამენტის ხელმძღვანელი
Kuprashvili Sulkhan (Kutaisi, Georgia)
PhD in History, Full Professor, Head of the Department of History and Archaeology, Kutaisi Akaki Tsereteli State University

ლორია მანუჩარ (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნი-

ვერსიტეტის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოლოგიის დეპარტამენტის ასოცირებული პროფესორი; ბსსა რექტორის მოადგილე.

Manuchar Loria (Batumi, Georgia)
PhD in History, Associate Professor, Department of History, Archaeology and Ethnology, Batumi Shota Rustaveli State University; Deputy Rector of BSMA.

მალაყმაძე როინ (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის დირექტორი; საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის უნივერსიტეტის პროფესორი

Malakmadze Roin (Batumi, Georgia)
PhD in History, Director of Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University, Professor, Georgian Patriarchate University of St. Tbel Abuserisdze

მგელაძე ნუგზარ (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი

Mgeladze Nugzar (Batumi, Georgia)
Doctor of Historical Sciences, Full Professor, Batumi Shota Rustaveli State University

მეგრელიშვილი მერაბ (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სამეცნიერო ბიბლიოთეკის დირექტორის მოადგილე

Megrelishvili Merab (Batumi, Georgia)
PhD in History, Deputy Director, Scientific Library of Batumi Shota Rustaveli State University

მერკვილაძე დავით (თბილისი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორიისა და წყაროთმცოდნეობის განყოფილების უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი

Merkviladze David (Tbilisi, Georgia)
PhD in History, Senior Researcher, Department of History and Source Study of Georgia, Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

მიქელაძე ნაილე (ბათუმი, საქართველო)
ფილოლოგიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორისა და დიალექტოლოგიის განყოფილების უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი; საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის უნივერსიტეტის პროფესორი

Mikeladze Naile (Batumi, Georgia)
PhD in Philology, Senior Researcher, Department of Folklore and Dialectology, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University, Professor, Georgian Patriarchate University of St. Tbel Abuserisdze

მშვიდობაძე თინათინ (გორი, საქართველო)
გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტის სოციალურ მეცნიერებათა, ბიზნესისა და სამართალმცოდნეობის ფაკულტეტის ასოცირებული პროფესორი

Mshvidobadze Tinatin (Gori, Georgia)
Associate Professor, Faculty **of Social Sciences, Business and Law**, Gori State Teaching University

ნარაკიძე ციალა (ბათუმი, საქართველო)
ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორისა და დიალექტოლოგიის განყოფილების მეცნიერი თანამშრომელი

Narakidze Tsiala (Batumi, Georgia)
Researcher, Department of Folklore and Dialectology, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University

ნიკოლეიშვილი ავთანდილ (ქუთაისი, საქართველო)
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, სრული პროფესორი, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართული ფილოლოგიის დეპარტამენტის ხელმძღვანელი

Nikoleishvili Avtandil (Kutaisi, Georgia)
Doctor of Philological Sciences, Full Professor, Head of the Department of Philology, Kutaisi Akaki Tsereteli State University

ოქროპირიძე უჩა (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ისტორიისა და არქეოლოგიის განყოფილების მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი; საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის უნივერსიტეტის პროფესორი

Okropiridze Ucha (Batumi, Georgia)
PhD in History, Principal Researcher, Department of History and Archaeology, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University; Professor, Georgian Patriarchte the University of saint Tbel Abuserisdze

სარალიძე ლელა (თბილისი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ახალი და უახლესი ისტორიის განყოფილების უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი
Saralidze Lela (Tbilisi, Georgia)
PhD in History, Senior Researcher, Department of Modern and Contemporary History, Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

სურმანიძე ნარგიზ (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, არქეოლოგი
Nargiz Surmanidze (Batumi, Georgia)
PhD in History, Archaeologist

სურმანიძე რამაზ (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, მედიცინის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის სამედიცინო-ეკოლოგიური ინსტიტუტის რექტორი
Surmanidze Ramaz (Batumi, Georgia)
Doctor of Historical Sciences, Doctor of Medical Sciences, Rector, Batumi Medical-Ecological Institute

ტუნაძე თემურ (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის უნივერსიტეტის პროფესორი, ძმები ნობელების სახელობის ტექნოლოგიური მუზეუმის კოორდინატორი
Temur Tunadze (Batumi, Georgia)
PhD in History, Professor, Georgian Patriarchate University of St. Tbel Abuserisdze, Coordinator of the Nobel Brothers' Batumi Technological Museum

ტყეშელაშვილი მირანდა (თბილისი, საქართველო)
ფილოლოგიის დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შოთა რუსთაველის სახელობის ლიტერატურის ინსტიტუტის მეცნიერი თანამშრომელი
Tkeshelashvili Miranda (Tbilisi, Georgia)
Doctor of Philology, Researcher, Shota Rustaveli Institute of Literature, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

ფუტკარაძე დალი (ბათუმი, საქართველო)
ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის განათლების ფაკულტეტის დოქტორანტი
Putkaradze Dali (Batumi, Georgia)
Doctoral Student at the Faculty of Education, Batumi Shota Rustaveli State University

ფუტკარაძე ელზა (ბათუმი, საქართველო)
ფილოლოგიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორისა და დიალექტოლოგიის განყოფილების მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი; საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის უნივერსიტეტის პროფესორი
Putkaradze Elza (Batumi, Georgia)
Doctor of Philology, Principal Researcher, Department of Folklore and Dialectology, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University, Professor, Georgian Patriarchate University of St. Tbel Abuserisdze

ფუტკარაძე ნანა (ბათუმი, საქართველო)
ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის განათლების ფაკულტეტის დოქტორანტი
Putkaradze Nana (Batumi, Georgia)
Doctoral Student at the Faculty of Education, Batumi Shota Rustaveli State University

ფუტკარაძე შორენა (ბათუმი, საქართველო)
ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის განათლების ფაკულტეტის დოქტორანტი
Putkaradze Shorena (Batumi, Georgia)
Doctoral Student at the Faculty of Education, Batumi Shota Rustaveli State University

ფუტკარაძე შუშანა (ბათუმი, საქართველო)
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორ-ემერიტუსი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორისა და დიალექტოლოგიის განყოფილების უფროსი
Putkaradze Shushana (Batumi, Georgia)
Doctor of Philological Sciences, Emeritus Professor, Head of the Department of Folklore and Dialectology, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University

ქავთარაძე ეთერ (თბილისი, საქართველო)
ფილოლოგიის დოქტორი, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის მთავარი სპეციალისტი
Kavtaradze Eter (Tbilisi, Georgia)
PhD in Philology, Principal Specialist, National Centre of Manuscripts

ქებულაძე კახაბერ (ქუთაისი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი
Kebuladze Kakhaber (Kutaisi, Georgia)
PhD in History, Associate Professor, Kutaisi Akaki Tsereteli State University

შალიკაძე თამარ (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, ბათუმის არქეოლოგიური მუზეუმის მეცნიერი თანამშრომელი, არქეოლოგი
Shalikadze Tamar (Batumi, Georgia)
PhD in History, Researcher, Batumi Archaeological Museum, Archaeologist

ჩელებაძე ნაილა (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი**,** ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ეთნოლოგიისა და სოციოლოგიური კვლევის განყოფილების უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი; საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის უნივერსიტეტის პროფესორი
Chelebadze Naila (Batumi, Georgia)
PhD in History, Senior Researcher, Department of Ethnology and Sociological Research, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University, Professor, Georgian Patriarchate University of St. Tbel Abuserisdze

ჩოხარაძე მალხაზ (ბათუმი, საქართველო)
ფილოლოგიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი
Chokharadze Malkhaz (Batumi, Georgia)
PhD in Philology, Full Professor, Batumi Shota Rustaveli State University

ჭუმბურიძე დოდო (თბილისი, საქართველო)
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ახალი და უახლესი ისტორიის განყოფილების მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი

Chumburidze Dodo (Tbilisi, Georgia)
Doctor of Historical Sciences, Principal Researcher, Department of Modern and Contemporary History, Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

ჭყოიძე ეკა (თბილისი, საქართველო)
ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის მეცნიერებათა და ხელოვნების ფაკულტეტის ასოცირებული პროფესორი
Tchkoidze Eka (Tbilisi, Georgia)
Associate Professor, College of Arts and Sciences, Ilia State University

ძნელაძე ნინო (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, ბათუმის არქეოლოგიური მუზეუმის მეცნიერი თანამშრომელი, არქეოლოგი
Dzneladze Nino (Batumi, Georgia)
PhD in History, Researcher, Batumi Archaeological Museum, Archaeologist

ხალვაში მიხეილ (ბათუმი, საქართველო)
ფილოსოფიის დოქტორი
Chalvashi Micheil (Batumi, Georgia)
PhD in Philosophy

ჯიბაშვილი ოლეგ (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ისტორიისა და არქეოლოგიის განყოფილების მეცნიერი თანამშრომელი; საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის უნივერსიტეტის პროფესორი
Jibashvili Oleg (Batumi, Georgia)
PhD in History, Researcher, Department of History and Archaeology, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University, Professor, Georgian Patriarchate University of St. Tbel Abuserisdze

Аганян Григор (Ереван, Армения)
Научный сотрудник института археологии и этнографии Национальной академии наук Республики Армения
Aghanyan Grigor (Yerevan, Armenia)
Researcher, Institute of Archaeology and Ethnography, National Academy of Science of Republic of Armenia

Ахунов Азат (Казань, Россия)
Кандидат филологических наук, доцент кафедры регионоведения и исламоведения Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского Федерального университета
Akhunov Azat (Kazan, Russia)
Ph.D. in Philology, Associate Professor of the department of Regional and Islamic Studies of the Institute for International Relations, History and Oriental Studies, Kazan Federal University

Газимагомедов Р.И. (Махачкала, Россия)
Соискатель Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук
Gazimagomedov R.I. (Makhachkala, Russia)
Doctor Student at the Institute of History, Archaeology and Ethnology of Dagestan Scientific Center, Russian Academy of Sciences

Дончев Камен (София, Болгария)
Доктор истории, главный ассистент Института этнологии и фольклористики с Этнографическим музеем Болгарской академии наук
Dontchev Kamen (Sofia, Bulgaria)
Ph.D. in History, Senior assistant professor at the Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum at the Bulgarian Academy of Sciences

Мкртчян Самвел (Ереван, Армения)
Доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой Теории и истории религии Ереванского государственого университета
Mkrtchian Samvel (Yerevan, Armenia)
Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of department of Religious Studies and History of Yerevan State University

Невская Татиана Александровна (Ставрополь, Россия)
Доктор исторических наук, профессор кафедры истории России Северо-Кавказского федерального университета
Tatiana A. Nevskaya (Stavropol, Russia)
PhD in History, Professor, Department of Russian History, North-Caucasus Federal University

Сулаев И.Х., (Махачкала, Россия)
Доктор исторических наук, профессор кафедры отечественной истории Дагестанского государственного университета

Sulaev I.H., (Makhachkala, Russia)
Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Native History, Dagestan State University

Чернышова Ольга Олеговна (Ставрополь, Россия)
Кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России Северо-Кавказского федерального университета

Olga O. Chernyshova (Stavropol, Russia)
PhD in History, Associate Professor, Department of Russian History, North-Caucasus Federal University